بسم الله الرحمن الرحیم

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب‌امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر علی رنجبرکی
سردبیر: دکتر جهانگیر کرمی
ویراستار ادبی: وحید تقی‌نژاد
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی‌زاده
مدیر نشریه و صفحه‌آرا: مریم بایـه
مترجم: دکتر مازیار مظفری فلارتی

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- **دکتر فرهنگ رجایی**، استاد علوم سیاسی دانشگاه کارلتون (کانادا)- **دکتر حسین سلیمی**، استاد روابط بین‌الملل دانشگاه علامه‌طباطبایی- **دکتر محمود کتابی**، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان- **دکتر الهه کولایی**، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- **دکتر ابراهیم متقی**، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران- **دکتر حمیرا مشیرزاده**، استاد روابط بین‌الملل 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 حشمت‌زاده**، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی- **دکتر وحید سینائی**، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد- **دکتر مسعود غفاری**، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس- **دکتر جهانگیر کرمی**، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه تهران- **دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی**، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، **دکتر محمد کمالی‌زاده**، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

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

❖ **نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷**

صندوق پستی ۱۳۱۶ـ ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ـ۶۶۴۹۷۵۶۱ نمابر: ۶۶۴۹۲۱۲۹

نشانی اینترنتی: Political.ac.ir@gmail.com ***پایگاه اینترنتی:*** Political.ihss.ac.ir

فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

قیمت: ۴۰۰۰۰۰۰ 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.

نحوهٔ ارائهٔ 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، درجهٔ علمی و مؤسسه‌ای که مؤلف در آن اشتغال دارد، در زیر عنوان قید شود.
- چکیدهٔ 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 انگیزهٔ 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 ارایه 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: شمارهٔ صفحه)؛ مانند (زرین‌کوب، ۲۵:۱۳۷۷). شیوهٔ ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۲۲:۱۹۷۴).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوهٔ 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، مصحّح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

فهرست

✍ **نقش استعاره جنگ در مفهوم‌سازی هومر از سیاست** ۱

سیدهاشم منیری/ سید حسین اطهری/ مهدی نجف‌زاده/ روح‌الله اسلامی

✍ **طرح و نقد «سیاست به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌ها» در مکتب اجتماع‌گرایی با تأکید بر آثار «چارلز تیلور»** ۳۵

کیوان بهمنی/ مجتبی عزیزی

✍ **خوانشی ساختاری– نهادی از نظریهٔ انتخاب عقلایی** ۶۷

فائز دین پرست

✍ **نقد مبانی، اصول و قدرت تبیین واقع‌گرایی نئوکلاسیک (مطالعه موردی رویکرد تطبیقی با نقد موازنه در نوواقع‌گرایی والتزی)** ۹۳

جلال دهقانی فیروزآبادی/ نرگس خان‌گل‌زاده

✍ **چگونگی پدیداری اندیشه با خوانشی روان‌شناسانه از دیدگاه اسپریگنز: به سوی یک چهارچوب شناختی کلان** ۱۲۱

رضا گرشاسبی/ علی کریمی‌مله/ محمدتقی قزلسفلی

✍ **رویکردی نظری به سیاست‌های مهاجرتی دولت‌های مهاجرپذیر** ۱۴۳

غلام‌عباس حسینی/ محمد رادمرد/ حسین رفیع

✍ **بررسی اندیشه سیاسی میرزا ملکم‌خان با رویکرد «دلالتی– پارادایمی»** ۱۶۹

الناز پروانه‌زاد

✍ **اصلاح فرهنگی و دگرگونی معنوی در بستر پروژهٔ عقلانیت و معنویت: مطالعهٔ مواضع سیاسی «مصطفی ملکیان»** ۱۹۹

مجید سروند/ علی‌اشرف نظری

✍ **مبانیِ مشروعیّت خاتون‌های مغول و نقش آن در عملکردهای آنها** ۲۴۵

ذکرالله محمدی/ زهرا رجبی

✍ **اندیشه سیاسی «امام موسی صدر» با تمرکز بر الگوی همگرایی و هم‌زیستی اقوام و مذاهب** ۲۸۳

مهدی قاسمی ورجانی/ ابوالفضل شکوری/ سید علیرضا حسینی بهشتی

✍ **تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جریان‌های سیاسی افغانستان (احزاب جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی افغانستان)** ۳۱۳

عبدالرسول حسنی‌فر/ حسین آقاموفق

✍ **ادراک و کنشگری سیاسی؛ مطالعه ادراک کنشگران ستادهای انتخاباتی از فرآیند انتخابات (مطالعه موردی: انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۱۴۰۰ شهر گرگان)** ۳۴۷

محمد بابایی/ عبدالرضا حبیبی زیده سرایی/ علی اصغر قاسمی

داوران این شماره

دکتر حسین سلیمی/ استاد دانشگاه علامه‌طباطبایی

دکتر رضا سیمبر/ استاد دانشگاه گیلان

دکتر حمیرا مشیرزاده/ استاد دانشگاه تهران

دکتر محمدعلی توانا/ دانشیار دانشگاه شیراز

دکتر محمد توحیدفام/ استاد دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر سمیه حمیدی/ دانشیار دانشگاه بیرجند

دکتر بهاره سازمند/ دانشیار دانشگاه تهران

دکتر سید محسن علوی‌پور/ دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر علی‌اکبر علیخانی/ دانشیار دانشگاه تهران

دکتر گیتی پورزکی/ استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

دکتر جواد حیدری/ استادیار دانشگاه شاهد

دکتر امیر روشن/ استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر سیدرضا شاکری/ استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر ابوالفضل صبرآمیز/ استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

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

دکتر گارینه کشیشیان/ استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دکتر محمد کمالی‌زاده/ استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر سیدخدایار مرتضوی/ استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۳۳- ۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴
نوع مقاله: پژوهشی

نقش استعاره جنگ در مفهوم‌سازی هومر از سیاست

سیدهاشم منیری*
سید حسین اطهری**
مهدی نجف‌زاده***
روح‌الله اسلامی****

چکیده

هدف این پژوهش آن است که به فهم و چرایی کاربرد استعاره‌های مفهومی در حوزه‌های مختلف سیاست که نمودی از حوزه عمومی است، با فراهم‌آوری مدل نظری جورج لیکاف و مارک جانسون بپردازد. گوهر سیاست با عمل در ارتباط است و از دو پیش‌فرض فرمان‌دهی و فرمان‌برداری و دوست و دشمن تشکیل می‌شود. غایت آن نیز ناگزیر از هدفی مشخص و دست‌یافتنی که همانا حفاظت از اجتماع و پیروزی در جنگ و سیاست است، استفاده می‌کند. بنابراین فرایند شناختی و مفهوم‌سازی سیاست به وسیله مقوله جنگ فراخوانده می‌شود. پرسش اصلی این است که مفهوم‌سازی سیاست در ایلیاد هومر بر چه استعاره‌های مفهومی استوار است. با مقوله‌سازی هشت حوزهٔ حمله، دفاع، عقب‌نشینی، مانور، ضد حمله، بن‌بست، ترک مخاصمه و شکست/ پیروزی، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که می‌توان استعاره‌های مفهومی را که بر اساس رویکرد حسی- حرکتی و برآمده از ذهن بدنمند است، در دو مؤلفه «عمل» (جنگ) به عنوان گوهر سیاست و «سخن‌آرایی» مفهوم‌سازی کرد. بدین ترتیب حوزهٔ مفهومی سیاست

* دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه‌های سیاسی)، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران seyedhashem.moniri@mail.um.ac.ir
** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران athari@um.ac.ir
*** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران m.najafzadeh@um.ac.ir
**** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران Eslami.r@um.ac.ir

(مقصد) برحسب حوزهٔ مفهومی جنگ (مبدأ) فهمیده می‌شود.

واژه‌های کلیدی: استعاره مفهومی، جورج لیکاف، مفهوم‌سازی سیاست، جنگ و ایلیاد.

مقدمه

«سیاست» در گسترده‌ترین معنای خود، فعالیتی است که مردم از طریق آن، قواعد کلی زندگی خود را تعیین، حفظ و اصلاح می‌کنند و از این‌رو با پدیده‌های درگیری و همکاری پیوند تنگاتنگ دارد و لازم است برای حل درگیری، منازعات و مسائل ایجادشده، خط‌مشی لازم برای برون‌رفت آن در نظر گرفته شود (هیوود، ۱۴۰۰: ۹). یکی از راه‌های ممکن برای حل مسائل و منازعات پدیدار شده، جنگ است. در جنگ، میدان سیاست به دو گروه دوست/ دشمن تقسیم می‌شود (اشمیت، ۱۴۰۰: ۵۵) و هر کدام تلاش دارند نیازهای متناقض و منافع متضاد خود را بر اساس اصل سازش و یا یک گام بیشتر، با جنگ حل کنند. فرایند، شیوه و زمینه ایجاد چنین بستری با ماهیت موضوع علم سیاست که به اعمال قدرت، اعمال اقتدار، گرفتن تصمیم‌های جمعی و توزیع منابع کمیاب شناخته می‌شود، پیوند تنگاتنگی می‌یابد و بازتاب چنین اعمالی که در حوزه عمومی، اجتماع و امر سیاسی[1] پدیدار می‌شود، با زبان، ذهن و فرهنگ مرتبط است. در این چارچوب، ورود عبارت‌های استعاری و مفهوم‌سازی سیاست برای انتقال و اقناع مخاطبان علاوه بر زندگی روزمره، در ادبیات سیاسی خود را بروز می‌دهد (Boeynaems & et al, 2017: 119). هنر حکومت کردن، اعمال نظارت و اجرای تصمیم‌های جمعی، نسبت تنگاتنگی با اقناع‌سازی و در نتیجه مفهوم‌سازی «سیاست» دارد؛ چراکه سیاست به دلیل خصلت خِیر عمومی (ارسطو، ۱۴۰۰: ۱۴) و فعالیتی که دو وجه عرصه تنگ حکومت (امر سیاسی) و عرصهٔ وسیع زندگی (امر عمومی)، هر دو را توأمان همراه دارد، کاربرد استعاره را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

جورج لیکاف و مارک جانسون با کتاب دوران‌ساز خود به نام «استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم»، با نقد استعاره سنتی که محدود به بلاغت، آرایه‌های ادبی و زیبایی‌شناسی بود، به طرح نظریه استعاره جدید به نام «استعاره‌های مفهومی[2]» پرداختند که علاوه بر اهمیت استعاره در زندگی روزمره، همه جنبه‌های نظریهٔ قدرتمند

1. The Political
2. Conceptual Metaphor

سنتی را به صورتی منظم و منسجم زیر سؤال بردند و با طرح ادعاهای خود تأکید نمودند که استعاره، ویژگی مفاهیم است نه واژه‌ها؛ نقش استعاره، فهم بهترِ برخی مفاهیم است، نه صرفاً به منظورهای هنری؛ و سرانجام اینکه استعاره، یک فرایند اجتناب‌ناپذیر از اندیشه و استدلال انسان است و نه یک چیز زائد که ممکن است نوعی تزئین خوشایند تلقی شود (کوچش، ۱۳۹۸: ۱۲).

بنابراین کاربرد استعاره‌های مفهومی علاوه بر سخنرانی‌ها، پیکره‌های سیاسی، مذهبی، تبلیغاتی و ادبی را هم در برگرفت. یکی از پیکره‌هایی که محتوای آن با «سیاست» و «میدان سیاسی» و مقوله‌های مرتبط با آن پیوند خورده، کتاب «ایلیاد» منتسب به هومر است که آن را در ۲۴ فصل سروده و در هر بخش از این کتاب‌ها با استعاره‌های متعددی، سیاست را مفهوم‌سازی و مقوله‌بندی نموده است. تاکنون هیچ پژوهشی، مفهوم‌سازی سیاست را به روش استعاره‌های مفهومی در کتاب ایلیاد هومر به کار نبرده است و وجه تفاوت آن با دیگر پژوهش‌ها در نگاه انتقادی به سیاست، کاربرد استعاره‌های مفهومی و نه کاربرد بلاغی، آرایه‌ای و سبک‌شناسی به پیکره و نگاه کاربردی و روشیِ آن در سیاست است.

ضرورت و اهمیت مقاله برای مخاطب ایرانی از آن جهت است که نخست فهم جایگاه و کارکرد «قهرمان» در پولیس‌های پیشاسیاسی یونانی که «پارادایم جنگ» محوریت عمده سیاست را به عنوان یک جایگزین نهادی به عهده دارد. این تمایز در مقایسه با نقش «پهلوان» در ادبیات حماسی، به‌ویژه در شاهنامه فردوسی که بیشتر بر فضیلتمندی سوژه، خوبی و کار «درست» تکیه دارد، قابل مشاهده است. در ادبیات یونانی، آرته قهرمان، «بهترین در هر نوع» (شتمر، ۱۳۹۴: ۳۴۲) است. همچنان که ثراسوماخوس در جمهوری افلاطون می‌گوید ظالم نیز می‌تواند خوب باشد (افلاطون، جمهوری: ۳۴۸). از این‌رو معنای «آرته» در زبان یونانی، گسترده‌تر از چیزی است که از واژه فضیلت مراد می‌کنیم. آرته هرچند بر فضیلت اخلاقی نیز دلالت دارد، دایره اطلاق آن صرفاً اخلاقی نیست. آرته،

کیفیتی است که هر چیزی با داشتن آن، کار یا نقش[1] خود را به خوبی انجام می‌دهد. اما در ادبیات سیاسی ایران، چنین چیزی مشاهده نمی‌شود.

مدعای این پژوهش این است که استعاره‌های موجود در پیکره ایلیاد، تنها محدود به ادبیات و یا حوزه زیبایی‌شناسی نیست؛ بلکه غالباً با توجه به جامعه آریستوکراتیک یونان باستان و اعمال قهرمانانه افرادی که الگو و حامل فرهنگ والای یونانی بودند (یگر، ۱۳۹۳: ۲۲)، نقش آمیخته پررنگِ مفاهیم سیاست با استعاره مشاهده می‌شود. بنابراین این پژوهش تلاش دارد تا با اکتشاف و استخراج عبارت‌های استعاری و تعیین، تبیین و تفسیر آنها به این پرسش پاسخ گوید که مفهوم‌سازی سیاست در کتاب ایلیاد منتسب به هومر بر چه «استعاره‌های مفهومی» استوار است. نویسندگان تلاش دارند تا با استفاده از کاربرد روش نوین استعاره مفهومی در سیاست و جنگ، اکثر متون و گفتارها را قابل فهم و مورد شناخت قرار دهند. بدین خاطر، کتاب ایلیاد را به عنوان یک نمونه مثالی برای مفهوم‌سازی در سیاست انتخاب و روش استعاره مفهومی را در آن اعمال می‌کند.

ادبیات نظری

علوم شناختی[2] از جمله دانش‌های جدیدی است که از سال‌های دهه ۱۹۷۰ آغاز شده و مدعی است که نظام‌های مفهومی و خِرد ما برخاسته از بدن‌های ماست و تأکید دارد که شناخت ما بر جنبه‌هایی از نظام حسی- حرکتی بنا شده است که در توانایی ما برای مفهوم‌سازی و خِرد به کار می‌رود (Gibbs, 2017: 64). در واقع علوم شناختی درباره مفهوم‌سازی تجربه‌ها و چگونه اندیشیدن انسان سخن می‌گوید و اظهار می‌کند که ذهن اساساً جسمانی است، اندیشه عمدتاً ناآگاهانه است و مفاهیم انتزاعی عمدتاً استعاری هستند (لیکاف و جانسون، ۱۳۹۹: ۱۹/۱).

اما در مقابلِ ذهن جسمانی[3] (ذهن بدنمند)، فلاسفه تحلیلی از جمله دونالد دیویدسون و نوام چامسکی قرار دارد که بر اساس دیدگاه شرط صدق، معنای لفظی را

1. ergon
2. Cognitive Science
3. The Embodied Mind

مستقل از بافت در نظر می‌گیرد و به پس‌زمینه معنی دانش‌نامه‌ای[1] تداعی‌های فرهنگی بی‌توجه است (اونز و گرین، ۱۳۹۹: ۳۸۷). اساساً استعاره‌ها در دو عنصر معنی دانش‌نامه‌ای (دائره‌المعارفی) و بافت که چارچوب فرهنگ و پیش‌نمونه‌ها، عنصر مقوم آن هستند، ساختمند می‌شوند و جهانی بودن استعاره‌های بنیادین را بازتاب می‌دهد (Stojan & Novak Mijic, 2019: 71). زولتان کوچش در این رابطه می‌گوید که برخی از استعاره‌ها، جهانی هستند و آن‌هم بدین خاطر است که ما به عنوان بشر در برخی از عملکردها به هم شباهت داریم. دست‌کم در سطح ادراکی نسبتاً مشابه هستیم، «چراکه برهم‌کنشی بدن ما با محیط فیزیکی، اجتماعی و فرهنگی ریشه در تجربه حسی- حرکتی ما دارد» (جانسون، ۱۳۹۹: ۷۴)؛ مانند این استعاره مفهومی که «شادی، نور است» یا «فرد خشمگین، ظرف تحت فشار است». اما در عین حال او اضافه می‌کند که در مفهوم‌سازی بینافرهنگی و روابط فضایی موجود در طرح‌واره‌های تصویری که پرکاربردترین مرجع برای مفهوم‌سازی است، روش‌های گوناگون و متفاوتی وجود دارد (کوچش، ۱۳۹۴: ۱۱۳). فیلمور و لانگاکر نیز به ترتیب با عبارت «چارچوب[2]» و «دامنه[3]» بر آن هستند که تجربه‌های ذهنی را در چارچوب معناشناسی شناختی که بر دیدگاه دانش دانش‌نامه‌ای استوار است، مفهوم‌سازی کنند (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹: ۷۷).

در نزد فیلمور، واژه‌ها وابسته به چارچوبند، که بدین معناست که «معنا» وابسته به هر واژه خاص نمی‌تواند مستقل از چارچوبی که به آن وابسته است فهمیده شود. فیلمور، اصطلاح‌های شکل و زمینه را به منظور تمییز بین یک مفهوم واژگانی خاص (معنای خاصی که توسط واژه نامیده می‌شود) و چارچوب پس‌زمینه‌ای که واژه نسبت به آن فهمیده می‌شود، برمی‌گزیند (اونگرر و اشمیت، ۱۳۹۷: ۲۷۷). بنابراین مفهوم چارچوب، یک بُعد مفهومی و یک بُعد فرهنگی دارد. چنان‌که فهم واژه «آخر هفته» مستلزم دانشی است که به روزهای پنجشنبه و جمعه اشاره می‌کند، نه روزهایی که مثلاً شنبه و یکشنبه

1. Meaning Encyclopaedic
2. Frame
3. Domain

می‌نامیم. بخشی از پایگاه دانش مربوط به واژه «آخر هفته» مستلزم فهم برخی الگوهای خاص فرهنگی است (لی، ۱۳۹۷: ۲۴).

رونالد لانگاکر، با طرح نظریهٔ «دامنه»، تاحدی کاستی‌های نظریه چارچوب فیلمور را بهبود بخشید. نظریه دامنه مبتنی بر این فرض است که معنی، دانش‌نامه‌ای است و مفهوم واژگانی نمی‌تواند مستقل از ساختارهای دانش بزرگ‌تر فهمیده شود. لانگاکر این ساختارهای دانش را حوزه‌ها می‌نامد (اونز و گرین، ۱۳۹۹: ۳۰۷). حوزه‌ها اساساً هستی‌های شناختی، تجربه‌های ذهنی، فضای بازنمودی یا ترکیب‌های مفهومی هستند (Langacker, 1987: 147). تنها پیش‌شرطی که هر ساختار دانش باید داشته باشد تا حوزه محسوب شود این است که اطلاعات پس‌زمینه‌ای فراهم سازد که نسبت به آن مفاهیم واژگانی بتواند فهمیده شوند و در زبان به کار روند. مثلاً عباراتی چون داغ، سرد و ولرم، مفاهیم واژگانی‌ای را در حوزه «دما» مشخص می‌سازند (اونز و گرین، ۱۳۹۹: ۳۰۸).

از جهت دیگر، النور رُش در حوزه روان‌شناسی شناختی، مفهوم کلاسیک «مقوله» را با طرح نظریه «پیش‌نمونه» زیر سؤال برد. کلاسیک‌ها، از ارسطو تا ویتگنشتاین، فرض می‌کردند که مقوله‌ها ظرف‌های انتزاعی‌اند که پدیده‌ها یا در «داخل» و یا در «خارج» آنها قرار دارند. همچنین در نزد کلاسیک‌ها دو مسئله ثابت بود: الف) مقوله‌ها با ویژگی‌های که در همه اعضا مشترک است و دارای شرط لازم و کافی هستند، تعریف می‌شوند. ب) مقوله‌ها فقط با ویژگی‌های ذاتی در میان اعضا تعریف می‌شوند و بالطبع مستقل از انسان و «از پیشی»اند (لیکاف، ۱۴۰۰: ۲۸/۱). رُش با طرح نظریهٔ «پیش‌نمونه» ادعا کرد برخلاف نظریه کلاسیک‌ها، مقوله‌ها در کل دارای «بهترین نمونه» هستند. اما این نظریه نیز با مشکلات متعددی نظیر «مشکل نادیده گرفتن و خطا»، مثلاً یک مفهوم با ساختار پیش‌نمونه‌ای می‌تواند به غلط شامل نمونه‌ای باشد که در واقع جزء آن مقوله محسوب نمی‌شود (مثلاً هر خانم پیر با موهای خاکستری و عینک نمی‌تواند جزء مقوله مادربزرگ باشد)؛ مشکل پیش‌نمونه مفقوده که در آن برخی مقوله‌ها فاقد پیش‌نمونه‌اند، یا وجود خارجی ندارد مانند ملکه آمریکا. و سرانجام مشکل ترکیبی بودن که وجود بعضی از

مفاهیم مثل «اردک‌ماهی» که پیش‌نمونه اردک آن، پرنده‌ای با منقار است و بخش دوم آن، پیش‌نمونه ماهی‌ای هست به رنگ خاکستری، پولک‌دار و آبزی. این دو پیش‌نمونه به‌هیچ‌وجه با هم توانایی ارائه پیش‌نمونه مفهوم اردک‌ماهی را ندارد (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۹: ۱۰۴)، زیرا هرکدام به دو حوزه متفاوت تعلق دارند.

جورج لیکاف در ادامه نظریهٔ رُش استدلال می‌کند که دانستن پیش‌نمونه یا اثر پیش‌نمونگی با بازنمایی شناختی، خطاست. بنابراین الگوی شناختی آرمانی‌شده را ارائه می‌دهد که فاقد نارسایی‌های موجود در نظریهٔ پیش‌نمونه است. لیکاف با بسط نظریهٔ ساختار مقوله‌بندی در سطح شناختی، بر آن شد تا نظریه‌ای برای شکل‌گیری مفاهیم ذهنی ارائه دهد که هم زبانی باشد و هم غیر زبانی باشد. او نظریهٔ الگوهای شناختی آرمانی‌شده مفاهیم انتزاعی معنا را از طریق مفاهیم ملموس‌تر، مفهوم‌سازی کرد. این مفهوم‌سازی از ملموس‌ترین تا انتزاعی‌ترین که شامل طرح‌واره‌ای- تصوری، گزاره‌ای، استعاری، مجازی و نمادین است، درک ما را از جهان واقعی و جایگاه استعاره را در اندیشه بازتاب می‌دهد و مدعی است که استعاره‌های مفهومی، پایه‌های تجربی دارند و علاوه بر اینکه می‌توان آنها را از لحاظ ساختاری، هستی‌شناسی و جهتی- فضایی تقسیم کرد (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰: ۲۳ و ۳۷)، در چهار استعاره تصویری رایج که عبارتند از استعاره ظرف، استعاره مسیر، استعاره حلقه، استعاره جزء و کل، ساختاربندی نمود (کوچش، ۱۳۹۹: ۳۴۲).

مقوله سیاست نیز به عنوان حوزهٔ عمومی، زندگی روزمره و دوست/ دشمن تقسیم می‌شود و دستیابی به قدرت و دفاع از اجتماع از کلیدی‌ترین مفاهیم آن است که با حوزه جنگ و معانی همبسته با آن، ساختاربندی می‌شود. این پژوهش تلاش دارد تا با مدنظر قرار دادن این پرسش که مفهوم‌سازی سیاست در کتاب ایلیاد منتسب به هومر بر چه استعاره‌های استوار است، به چرایی این مسئله بپردازد که کاربرد استعاره‌ها در کتاب ایلیاد، چه رابطه‌ای را میان مفهوم‌سازی استعاره در سیاست، جنگ و شناخت جسمانی برقرار می‌کند.

روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع پژوهش کاربردی است و به روش کیفی- اکتشافی انجام یافته و داده‌های مورد نیاز آن به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده است. پس از به روی کاغذ آوردن متن و تبدیل آن به «وُرد» با استفاده از «زبان‌شناسی پیکره‌محور» به عنوان حوزه‌ای از زبان‌شناسی که به تحلیل مجموعه‌های بسیار بزرگی از «پیکره» می‌پردازد (لیتوسلیتی، ۱۳۹۶: ۱۴۰)، با استفاده از نرم‌افزار «تحلیل داده‌های کیفی[1]»، پیکره مورد پژوهش، کدگذاری، تعیین مفاهیم و مقوله‌بندی شده است.

ساختار روش استعاره مفهومی

اندیشه استعاری در زندگی ذهنی ما، اعم از آگاه و یا ناآگاه، عادی و همه‌جا حاضر است و صرفاً محدود به شعر، بلاغت و آرایه‌های ادبی نیست؛ بلکه بنا بر مدعای لیکاف و جانسون در زندگی روزمره و در عادی‌ترین مفاهیم، نظیر رویدادها، علیت، عاطفه، اخلاق و از جمله سیاست و قدرت حضور دارد (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰: ۲۸۶). حضور همه‌گستر و عمومی حوزه‌های زبان سیاسی در جامعه، ارجاعی است به نقش و جایگاه ایدئولوژی سیاسی و به‌ویژه سیاست و کارگزاران آن در عرصه میدان سیاست و جامعه که دو چارچوب کنش‌گذاری و کنش‌پذیری را شامل می‌شود و این تأثیرگذاری به صورت «غیر مستقیم» و با استفاده از انتقال مفاهیم استعاری از گوینده به مخاطب انجام می‌گیرد. در فرایند انتقال مفهومی، بعضی از جنبه‌های عبارات استعاری برجسته[2] می‌شوند و یا برخی از جنبه‌های واقعیت، پنهان[3] می‌گردند (همان: ۱۷).

فهمِ آن چیزی که توسط استعاره پنهان شده است، به فرهنگ، ارزش و بافت مرتبط است؛ چراکه فراخوانی عبارات استعاری مبدأ جهت فهم حوزه هدف در چارچوب فرهنگی و مقوله‌های جایگزین در پیش‌نمونه امکان‌پذیر است (کوچش، ۱۳۹۹: ۳۲ و ۵۳۹).

1. MAXQDA
2. Highlighting
3. Hiding

در واقع نظام‌مندی استعاری از نگاشتی میان- حوزه‌ای بین دو حوزه مبدأ و مقصد تشکیل شده است که یکی برحسبِ دیگری، بر اساس اصل تک‌جهتی از چپ به راست فهمیده می‌شود (کوچش، ۱۳۹۸: ۲۵) و وجه تمایزی را با «کنایه» که محدود به یک حوزه است، ساختار می‌بخشد (لیکاف و ترنر، ۱۳۹۹: ۱۶۶).

لیکاف، سازمان‌دهی یک نظام کامل از مفاهیم نسبت به دیگری را در سه دسته استعاره‌های ساختاری، هستی‌شناسی و جهتی- فضایی ساختاربندی می‌کند. سازهٔ استعاره‌های ساختاری بدین گونه است که یک جنبه از مفهوم، برحسب جنبه دیگر فهمیده می‌شود. استعاره‌های جهتی- فضایی[1]، برخلاف استعاره‌های ساختاری نه یک مفهوم برحسب دیگری، بلکه «یک نظام کامل از مفاهیم نسبت به دیگری سازمان‌دهی می‌شود و از این‌جهت، جهتی- فضایی نامیده می‌شود که بیشتر با سمت‌گیری فضایی نظیر بالا و پایین، جلو و عقب، مرکز و پیرامون در ارتباط است» (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰: ۲۳). اما در «استعاره‌های هستی‌شناسی، فهم تجربه‌های ما برحسب اجسام و مواد است و به ما امکان می‌دهد بخش‌هایی از تجربهٔ خود را انتخاب و با آنها به صورت هستی و ماده برخورد کنیم و علاوه بر آن بتوانیم آنها را کمّی و مقوله‌بندی نماییم» (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰: ۳۷).

بنابراین وقتی سیاست را به عنوان «جنگ» و یک «هستی» در نظر می‌گیریم، این امکان به ما داده می‌شود تا آن را کمّی، مقوله‌سازی و تفسیر کنیم. در ساختار نظام استعاره مفهومی، حوزه مفهومی‌ای که ما برای فهم حوزه مفهومی دیگر، عبارت‌های استعاری را از آن استخراج می‌کنیم، حوزه مبدأ[2] نامیده می‌شود و حوزه مفهومی‌ای که به این ترتیب فهمیده می‌شود، حوزه هدف[3] است. حوزه مبدأ غالباً فیزیکی و عینی‌تر است و حوزه هدف، انتزاعی و ذهنی است (کرافت و کروز، ۱۳۹۸: ۲۷۵). بنابراین جنگ نسبت به سیاست، عینی‌تر، فیزیکی‌تر و ملموس‌تر است.

رابطه و فهم دو حوزه مبدأ و هدف از مفاهیم با عبارات استعاری[4] و نگاشت[5] انجام

1. Spatial Orientations
2. Source Domain
3. Target Domain
4. Metaphorical Expressions
5. Mapping

می‌گیرد. عبارات استعاری، تجلی بیرونی زبانی است که با استعاره‌های زیربنایی و یا مفهومی برانگیخته می‌شود. برای مثال، عبارات استعاری «ادعاهای شما قابلِ دفاع نیستند» و «او به تمام نقطه‌ضعف‌های من حمله کرد»، استعاره مفهومی «سیاست، جنگ است» را فرامی‌خواند (چارتریس بلک، ۱۳۹۸: ۱۸). نگاشت نیز به تناظر عناصر سازنده مبدأ با عناصر سازندهٔ هدف گفته می‌شود که به صورت «تک‌جهتی» از مفهوم عینی‌تر به انتزاعی‌تر و از چپ به راست جریان دارد. این تناظرها، این امکان را برای اندیشه ما فراهم می‌کنند که با استفاده از دانشی که داریم، روابط بین دو حوزه را درک کنیم.

شکل ۱- الگوی سلسله‌مراتبی استعاره «سیاست، جنگ است»

مفهوم‌سازی استعاری «سیاست به‌مثابه جنگ»

سیاست به‌مثابه یک امر عمومی به لحاظ «شناختی» فاقد عرصهٔ علم و استدلال و اغلب عرصه هوا و هوس[1]، احساس[2] و رتوریک[3] است که پیوند تنگاتنگی را برای پنهان‌سازی و برجسته نمودن عبارت‌های استعاری برای اقناع‌سازی، الگوسازی و مجاب کردن سوژه‌های حاضر و اثرگذاری بر نسل‌های آینده برقرار می‌سازد. این نقش با ساختاری از استعاره‌ها، مفهوم‌سازی و عملیاتی می‌شود. حوزهٔ سیاست نیز مانند مکالمه، انسجامی از یک تجربه یا مجموعه‌ای از تجربه‌هاست که برحسب مفهوم «جنگ» ساختمند می‌شود و عرصهٔ عمومی را تبدیل به میدان جنگ می‌کند.

وقتی سیاست‌مداری در یک مکالمه عمومی و یا یک سخنرانی شرکت دارد، به‌مثابه

1. Ἔρως Eros
2. Θυμός Passion
3. Rhetoric

فرماندهی است که در میدان جنگ حضور می‌یابد تا از ایده، سیاست، دیدگاه و یا عقیده خود دفاع کند و یا علیه دیدگاه‌ها و سیاست‌هایی که حیات جامعه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی او را به خطر می‌اندازد، به فراخور زمان، حمله/ دفاع کند. بنابراین وقتی ایده‌ای دارید که برای شما مهم است و طرف مقابل آن را نمی‌پذیرد، مسئله دوست/ دشمن و پیروزی و شکست مطرح می‌شود. در این مرحله است که احساس در جنگ بودن ناشی از تجربه قرار گرفتن در یک موقعیت جنگ‌گونه حاصل می‌شود و ادراک و کنش فرد تاحدی متناظر با ادراک و کنش کسی است که درگیر در جنگ است (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰: ۱۰۳). بنابراین «الف» عقیده‌ای دارد که برای او مهم است (داری یک موضع است)؛ «ب» به عنوان فرد دیگر با عقیده شما موافق نیست (موضع متفاوت یا مخالف دارد). برای هر دو طرف درگیر مهم است که «دیگری» از عقیده خود دست بردارد (تسلیم) و عقیده او را بپذیرد (پیروزی). در این راستا «الف» یا «ب» تلاش دارد تا برای دفاع از دیدگاه خود به نقاط ضعف حریف حمله کند، مقدمات بحث را به گونه‌ای تغییر دهد که در موضعِ برتر باشد و یا برای حفظ دیدگاه کلی خود مستلزم برخی تجدیدنظرها (عقب‌نشینی) و یا کوتاه آمدن (تسلیم) شود (لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰: ۱۰۴).

در کتاب ایلیاد منتسب به هومر نیز پادشاهان آخایی که شامل آگاممنون، پادشاه میسن و آخیلئوس، پادشاه فتی است، بر سر تقسیم غنائم و یا توزیع آمرانه ارزش‌ها و پایداری در مواضع خود با یکدیگر به جدال می‌پردازند، تاحدی که «آخیلئوس قصد داشت به وسیله تیغ تیزی که در کنار رانش آویخته بود، زاده آتره را بکشد تا خشم و کین خود را فرونشاند» (ایلیاد، سرود اول: ۳۶). جدال لفظی این دو دلاور یونانی، ساختار جنگ را به میدان مناظره تبدیل کرد و مواضع «حمله» و «دفاع» را تداعی نمود. آخیلئوس برای دفاع از شرافت پهلوانی، زیر پا گذاشته شدن احترام و حرمت شکسته‌شده قهرمان جنگ، ناچار به عقب‌نشینی و ترک مخاصمه می‌شود.

در عرصه سیاست نیز حفظ منافع ملی ایجاب می‌کند که برای کسب، حفظ و افزایش قدرت، بهترین وسیله را برای دستیابی به آن به کار گرفت و در کنار «حمله یا دفاع»، به «عقب‌نشینی یا مانور» روی آورد. آخیلئوس نیز برای کین کشیدن از مردم

آخایی، موقتاً از صحنه جنگ کناره‌گیری نمود و با توسل به مادر خود -الهه تتیس- از زئوس درخواست کرد تا با شکست مردم آخائی، جزای این بی‌حرمتی را پرداخت نمایند تا خشم او فروگیرد. پس از مرگ پاتروکلوس، بهترین دوست آخیلئوس، وی دوباره به عرصهٔ جنگ بازمی‌گردد و علیه تروا و قهرمانان آن به نبرد می‌پردازد. بنابراین «عمل» هم در سیاست و هم در جنگ، به عنوان گوهر امر سیاسی ترسیم می‌شود (فروند، ۱۴۰۰: ۳۵). در عصر پهلوانی جامعه هومری نیز عمل دارای دو ساحت است: جنگ و سخن‌آرایی. در سرود نهم ایلیاد، گفتار فونیکس به آخیلئوس یادآور این دو مؤلفه مهم است که یک جنگاور عرصه سیاست نمی‌تواند خود را صرفاً به یکی از آنها محدود کند، بلکه «هنر جنگ و هنر سخن‌آرایی، لازمه مردان در جامعه است» (ایلیاد، سرود نهم: ۲۱۰).

بنابراین ماهیت سیاست با جنگ و دوست و دشمن پیوند خورده و مطالعه ایلیاد نشان می‌دهد که استعاره مفهومی «سیاست به‌مثابه جنگ است»، ابزاری است برای درک شیوهٔ خاص رویکرد شناختی به پیکره مورد نظر که نشان می‌دهد که استعاره به ماهیت زبان و سیاست نزدیک است و ریشه در خلاقیت بشری، ایدئولوژی و اندیشه دارد.

جدول ۱- قیاس‌های ساختاری مفاهیم «جنگ» و «سیاست» و تحقق‌های زبانی آنها

طرفین جنگ	رهبران سیاسی و جنگجویان، خود را برای حمله/ دفاع از دیدگاه خود آماده می‌کنند.
حمله	ستیزه‌ای شوم میان *آگاممنون* فرزند *آتره* که پادشاه مردم بود و *آخیلئوس* دلاور که از نژاد خدایان بود، نفاق افگند.
دفاع	یکی از ما به نوبت کنار *آخیلئوس* بایستد. پشتیبان نیرو و دلاوری او باشد.
عقب‌نشینی	اینک مرا وامی‌دارد که به *آرگوس* بازگردم و از اینکه آن همه مردان را به نابودی سپرده‌ام، ننگین شوم.
مانور	زیرا قدرت و قوت همه از آن اوست [*زئوس*].
ضد حمله	[آخیلئوس به آگاممنون] در کارهای سخت و پرشور، بازوهای من است که کار بزرگ از پیش می‌برد. اما چون بر سر قسمت می‌رسیم، بهترین سهم از آن توست.
ترک مخاصمه/ پیروزی/ شکست	ای یونانیان، دست نگاه‌دارید، تیرهای خود را میفگنید، چنان می‌نماید که هکتور دلاور می‌خواهد با ما به سخن درآید.

منبع: (ر.ک: لیکاف و جانسون، ۱۴۰۰)

یافته‌های پژوهش

یافته‌های کمّی

از پیکره بیست‌وچهار سرود کتاب ایلیاد، حدود ۱۵۲۶۴۰ کلمه به دست آمد که نسبت کاربرد استعاره به پیکره متن حدود ۱۳ درصد است. سپس با استفاده از نرم‌افزار تحلیل داده‌های کیفی، ۵۶۵ کد استخراج، سپس آنها را به مفهوم تبدیل کرده و سرانجام در هشت مرحله مقوله‌بندی شده است. درصد فراوانی استعاره‌های زبانی به ترتیب بدین قرار است: دشمن (۲۰۴)، فرمانده (۱۴۳)، میدان (۹۳)، انتقام (۵)، کمین (۲۹)، ویرانی و نابودی (۹۸) و پیروزی (۱۵۲).

شکل ۲- کاربرد واژگان پربسامد در کتاب ایلیاد هومر برحسب «سیاست، جنگ است»

یافته‌های محتوایی

یافته‌های محتوایی و داده‌های ارائه‌شده در هشت مقوله ساختاربندی شده است که در هر مرحله به تفسیر و تبیین روابط نظری آنها با توجه به بافت پیکره و استعاره‌های استفاده‌شده به آن خواهیم پرداخت. این یافته‌ها، بخش محدودی از موارد متعددی از عبارت‌های استعاری پیکره ایلیاد است که انتخاب و گزینش شده است.

حمله

هرچند واژه سیاست در اصل به واژه شهر، از ریشه «پولیس[1]» یونانی برمی‌گردد و منظور از شهر، واحدی بود که اعضایش یا شهروندان، همگی در مدیریت منافع مشترک خود شرکت داشتند، عمل حکومت کردن محدود به تعدادی افراد ممتاز و جنگاور بود که از وسایل تصمیم‌گیری و اجرای تصمیم‌های خود برای حفظ انسجام اجتماعی جامعه برخوردار بودند. در این جامعه، زیر پا گذاشتن قواعد و شیوه‌های کسب قدرت و یا نافرمانی از نوموس، فوسیس و دیکه (گاتری، ۱۳۷۵: ۲۳۰)، با واکنش -که سرانجام آن به حمله منتهی می‌شود- روبه‌رو می‌گردد. بنابراین چه در سیاست و چه در میدان جنگ، اگر قدرت را به صورت عمومی، قابلیت فرد «الف» برای واداشتن فرد «ب» به انجام کاری بر اساس میل «الف» تعریف کنیم، مؤلفه‌های برقراری نظم و امنیت، جزء لاینفک این مفهوم است که خشونت نیز با آن همراهی می‌کند. بنابراین تخاصم میان مردم تروا و آخائی، به دلیل زیر پا قرارگذاشتن قوانین زناشویی و مهمان‌پذیری (کسنیا)[2] و ربودن هلن توسط پاریس، به جنگ ده‌ساله و حمله به ایلیون انجامید که ناشی از فرهنگ شرم و انتظار جامعه برای جبران آن بود (Hammer, 2002: 171).

در اینجا، دو استعاره مفهومی «جزء- کل» و «ظرف» شناسایی می‌شود. ربودن و یا کشتن یکی از طرفین، به‌مثابه اعلان‌جنگ به همه است (جزء- کل) و مشارکت [در] جنگ، یعنی [داخل] شدن در میدان نبرد برای حمله به مواضع دشمن است (ظرف). این روش در استعاره مفهومی، به «استعاره ظرف» شناخته می‌شود.

1. Polis
2. ξενία

جدول ۲- انواع استعاره‌های حمله در استعاره مفهومی جنگ

نام‌نگاشت	حوزه هدف	حوزه مبدأ	عبارت‌های استعاری
سیاست، برخورد است.	پیروزی تروا	جنگ در میدان	چه شما برهید و چه بمیرید، باید همیشه با دشمن روبه‌رو شوید. آیین ارزندگی این است (ایلیاد، ۱۷: ۳۸۰).
تمایل، تشنگی است.	سرافرازی جاویدان	مردم آخائی	ای دوستان جنگ کنید. سرافرازی را در جان خود بدمید و در میان برخورد کارزار بترسید از آنکه در دیدگان یاران خود تا جاودان شرمسار شوید (ایلیاد، ۱۵: ۳۴۰).
استعاره جزء- کل	نبرد با هکتور	آژاکس پسر تلامون	پاهای من مرا به کارزار می‌برند، دست‌های من بی‌تابند که نبرد کنند (ایلیاد، ۱۳: ۲۸۳).
استعاره ظرف	میدان جنگ	آخیلئوس	آخیلئوس در میان هنگامه فرو رفت (ایلیاد، ۲۰: ۴۳۳).
خشم، دیگ جوشان است.	زئوس	خشم هرا	هرا نتوانست آن خشم را در دل نگه دارد (ایلیاد، ۴: ۹۸).
اهداف، مقصد است.	میدان جنگ	لشگر تروا و لشگر آخائی	دو لشگر در دشت به هم رسیدند، سینه‌بندها و نیزه‌ها و خشم‌ها به هم خورد (ایلیاد، ۸: ۱۸۱).

منبع: (یافته‌های پژوهش)

دفاع

مقوله دفاع را می‌توان به دو صورت مفهوم‌سازی کرد: دفاع از مواضع خود و دفاع از دیگران، که حوزه‌های انتزاعی و عینی از عقیده، دیدگاه و یا منافع یک شهر را شامل می‌شود. آخیلئوس، مرد زور بود (Deneen, 2003: 51) و خشم و پیکار، دو جزء جدانشدنی از شخصیت او برای کسب احترام و همچنین دفاع از حرمتی بود که آگاممنون آن را در میان لشگر لکه‌دار کرده بود. اما هکتور مرد خانواده و مدافع شهر و به‌نوعی اولویت تعهد به انسانیت و شهر، اساس اندیشه او را فرامی‌گرفت. در این بخش، استعاره «نیرو- پویایی»

و استعاره «مانع»، دفاع را در سیاست و جنگ مفهوم‌سازی می‌کند. می‌توانیم استعاره «نیرو- پویایی» را عملیاتِ شناختی‌ای در نظر بگیریم که برای مفهوم‌سازی رویدادها به کار می‌رود. هر وقت یک رویدادی را تعبیر می‌کنیم، درواقع برهم‌کنشِ میان نیروها را در موقعیت تعبیر می‌کنیم. مفاهیم «آگونیست» و «آنتاگونیست» برای بحث در این‌باره است که چگونه یک هستی در یک رویداد بر هستی دیگر تأثیر می‌گذارد (کوچش، ۱۳۹۹: ۳۹۹).

استعاره «مانع»، بخشی از «طرح‌واره ظرف» است که عناصر ساختاری «داخل»، «مرز» و «خارج» را پوشش می‌دهد. دفاع از شهر یا دفاع از حرمت خود می‌تواند «مرز» بین بودن و نبودن را به عنوان یک مانع بازنمایی کند. فروگذاری/ فراگذاری عناصر پهلوانی، متناظر است با آگاثوس[1] و آرته یک قهرمان میدان جنگ (مک‌اینتایر، ۱۳۹۶: ۲۷)، که در مورد آخیلئوس (هومر) و آژاکس (سوفوکلس) به وقوع پیوست. پادشاه یا قهرمان جنگ علاوه بر اینکه معنای ارزش‌شناختی دارد، از یک معنای هستی‌شناسی نیز برخوردار است. آنها علاوه بر اینکه به طور کلی در زندگی ذاتاً کارآمد هستند، نسبت به همشهری‌های خود نیز نیک و سودمندند. به دیگر سخن، آنها آگاثوس [= فرد نیکو] و در عین حال برای دیگران آگاثون [= نیک] اند (ارسطو، ۱۴۰۰: ۱۱۵۷ب). بنابراین دفاع از شهر، جدا از فضیلتی (آرته) که موجب خوب بودن دارد، سودمند نیز هست.

جدول ۳- انواع استعاره‌های دفاع در استعاره مفهومی جنگ

نام‌نگاشت	حوزه هدف	حوزه مبدأ	عبارت‌های استعاری
ابزار، مسیرهایی برای رسیدن به مقصد است.	پشتیبانی از کالکاس	آخیلئوس	[کالکاس به آخیلئوس]: سوگند یاد کن که به‌راستی از من در گفتار و کردار پشتیبانی کنی (ایلیاد، ۱: ۳۳).
حمایت، حفاظت است.	پانداروس	سپرهای یاران تروا	یاران وفادارش او را از سپرهای خود پوشانیدند (ایلیاد، ۴: ۱۰۰).
حمایت، حفاظت است.	پاریس	خدایان المپ	[پاریس]: خدایانی هم هستند که پشتیبانی از ما بکنند (ایلیاد، ۳: ۹۵).

1. Agathos

مانع، سد است.	حفاظت از کشتی‌های آخائی	ساخت دیوار و خندق	بیرون دیوار خندقی ژرف بکنیم که گرداگرد آن را فراگیرد تا راه را بر اسبان و جنگجویان دشمن ببندد (ایلیاد، ۷: ۱۷۳).
انسان، گیاه است.	پاسبانان دروازه	پولیپوئتس و لئونته	مانند دو درخت بلوط بلند، بر فراز کوهی و ریشه فراوان در زمین، باد و طوفان را خُرد می‌شمارند (ایلیاد، ۱۲: ۲۶۹).

منبع (یافته‌های پژوهش)

عقب‌نشینی

در سیاست، فنون متافیزیکی برای توجیه عقب‌نشینی از مواضع و دیدگاه‌ها و محول کردن آنها به ماوراءطبیعی برای اجتناب از پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری امر رایجی است که فراتر از «درست» یا «نادرست» بودن آن، پیامد عمل‌گرایانه، کاربردی و تاکتیکی دارد. شکست/ پیروزی در سیاست و عرصه جنگ، با توسل به این فنون و گفتارهایی که حاوی «طرح‌واره حلقه» هستند، با اقناع مخاطب مفهوم‌سازی می‌شود. آگاممنون با یک عقب‌نشینی تاکتیکی و با توسل به خدایان المپ، به توجیه عمل خود در بی‌حرمتی به آخیلئوس برمی‌آید و می‌گوید: «اگر بر آن بودم که پاداش تو را بربایم، یا زئوس به خشم آمده، یا سرنوشت، یا یکی از این پروردگاران خشم بودند که در تاریکی‌ها سرگردانند که خشم شوم را در دل من می‌افگندند» (ایلیاد، سرود نوزدهم: ۴۱۹).

آگاممنون برای توجیه عمل خود، آته را مقصر این عمل زشت می‌شمارد که در اسطوره‌های یونان باستان، الهه فاجعه و در تبارشناسی خدایان، فرزند اریس و آخرین موجود متعلق به الهه شب است (هسیودس، تئوگونی، ۱۴۰۰: ۶۳). آته نشان‌دهنده فریب، وهم و تیرگی ذهن است که افراد را به ارتکاب اعمال احمقانه و نسنجیده سوق می‌دهد (Hard, 2020: 61). اما گاهی عقب‌نشینی در سیاست، جنگ و اداره حکومت لازم است و برای به دست آوردن خیر برتر، آن را توجیه می‌نماید. هرچند دلایل این عقب‌نشینی را می‌توان به دو حوزه بیرونی، دخالت الهه‌ها و یا حوزه درونی، اراده خود افراد تقسیم نمود.

جدول ۴- انواع استعاره‌های عقب‌نشینی در استعاره مفهومی جنگ

نام‌نگاشت	حوزه هدف	حوزه مبدأ	عبارت استعاری
عامل‌ها، نیرو هستند.	ترس کاهن	فریاد آگاممنون	پیرمرد از بانگ وی ترسان شد و فرمان برد (ایلیاد، ۱: ۳۱).
جزء، کل است.	پرهیز از جنگ	آخیلئوس	[خطاب آخیلئوس به آگاممنون]: سخنی دارم به تو می‌گویم. بازوهای من در راه دختری [هلن] پیکار نخواهد کرد، نه با تو و نه با دیگری.
اهمیت، اندازه است.	دفاع از میهن، زنان، فرزندان و دارایی	بهای فرار از جنگ	در گریزی شرم‌آور همه‌چیز را از دست ندهید (ایلیاد، ۱۵: ۳۴۳).
طرح‌واره مرکز- پیرامون	پناهگاه	هکتور	ای پسر من، به پشت دیوارهای ما بازگرد (ایلیاد، ۲۱: ۴۶۹).
استعاره جهتی- فضایی	فرار	گریختن جنگجوی	این جنگجوی، پیش از همه جنگاوران دیگر، پشت کرده بود بگریزد (ایلیاد، ۵: ۱۱۶).

منبع (یافته‌های پژوهش)

مانور

ماهیت سیاسی، نوع خاصی از رابطه «ما/ آنها» و «دوست/ دشمن» است که وجود توده همگون و طرح «رابطه‌ای» بودن هر نظم، گفتار و کردار سیاسی را بازتولید می‌کند (موفه، ۱۳۹۱: ۲۱). در سیاست، برجسته‌سازیِ مؤلفه‌های قدرت و پنهان‌سازیِ عناصر کاهش قدرت، افزایش یا کاهش می‌یابد. در جنگ نیز عواملی که به یک جنگاور میدان رزم، قوت می‌بخشد، خوْد سپر، چیره‌دستی در مهارت نیزه، قدرت و نیرومندی است و از کردارهای فاقد ارزش مردانگی دوری می‌گزینند. در این بخش، از استعاره مفهومیِ «قدرت، بالاست» و «کمیت، اندازه است» استفاده فراوانی شده است. به علاوه با کاربرد استعاره «جهتی- فضایی بالا و پایین»، گزاره مرگ در میدان رزم، بالاترین افتخار (بالا) و

فرار از آن، بالاترین ننگ (پایین) برای یک پهلوان است، قابل فهم می‌شود.

یک قهرمان جنگ و یا یک سیاست‌مدار، از مؤلفه‌های «قدرت» که قابل ارزش‌گذاری‌اند، در جهت مانور تبلیغاتی، استفاده می‌کند. برعکس، اگر فردی فاقد عناصر قدرت جسمانی، مهارت جنگ و یا شجاعت در تصمیم‌گیری در مواقع بحران سیاسی باشد، فردی ترسو و مایه خجالت شهر و یا کشور است. هکتور بارها از هیبت زنانه و رفتار تهی از سلحشوری پاریس انتقاد می‌کند و آن را مایه شرمساری تروایان می‌داند. بنابراین استعاره‌های مفهومی «ترسو، ضعیف است» و «شجاع، قوی است»، بخش مانور را برجسته می‌کند.

جدول ۵- انواع استعاره‌های مانور در استعاره مفهومی جنگ

نام‌نگاشت	حوزه هدف	حوزه مبدأ	عبارت استعاری
وابستگی، ارتباط است.	عمل (جنگ) و سخن	مبارزه	بازوی مردانه است که سرنوشت نبردها را راست می‌کند؛ سخنان، سرنوشت انجمن‌ها را (ایلیاد، ۱۶: ۳۶۶).
مهم، بزرگ است.	اهمیت نژاد و تبار جنگاوران	انه و آخیلئوس	ما باید از نام‌های پدران نام‌آور خود آگاه باشیم... نژاد من به زئوس می‌رسد (ایلیاد، ۲۰: ۴۳۷).
حالت‌ها، ظرف‌ها هستند.	خشم	آخیلئوس	خشم آخیلئوس، فرزند پله را بسُرای (ایلیاد، ۱: ۲۹).
قدرت، بالاست؛ ضعیف، پایین است.	اقتدار زئوس	نیرومندی زئوس	المپ زیر فرمان او [زئوس] است (ایلیاد، ۱: ۵۰).
کمیت، اندازه است.	حجم	لشگر فراوان آخائی	[لشگر آخائی]: گویی از برگ درختان و شن‌های کنار دریا فزون‌ترند (ایلیاد، ۲: ۷۸).

منبع (یافته‌های پژوهش)

ضد حمله

در سیاست و جنگ، ضدِ حمله بعد از یک رخداد اتفاق می‌افتد و سیاست‌مدار و یا مرد جنگی ممکن است با پرسش‌ها و اعتراض‌های جدید در رابطه با مخاطبان و همتایان مواجه شود و برای حل و رفع آن، اقدام به عمل و یا عکس‌العمل کند. زیر سؤال بردن اقتدار سیاسی یک فرد و مشروعیت‌زدایی از آن، نمونه‌هایی از مؤلفه ضد حمله است. صفات برجسته قهرمان، همچون «شجاعتی که همیشه متضمن نیروی جسمانی است» (یگر، ۱۳۹۳: ۴۳)، «انجام دادن کارهای بزرگ و نمایان» (همان: ۵۳) و «کارزار همیشگی آنان در میدان جنگ» (همان: ۵۹)، او را به انسانی برتر و بهتر از دیگران قرار می‌دهد.

در برابر قهرمان، ضد قهرمان قرار دارد که صفات و رفتار او شامل زیاده‌خواهی، انتقام‌جویی و قدرت‌طلبی است و می‌تواند هر دو وجه عینی و ذهنی را در برگیرد. تعامل چالش‌برانگیز برکنار از روابط قهرمان و ضد قهرمان ممکن است در بین قهرمانان و یا در رابطه با نقد یک فرمانروا پدیدار شود. در این وضع، چالش قدرت، اقتدار افراد سیاسی را هدف قرار می‌دهد که یا به صورت تدریجی کاهش خواهد یافت و یا از بین خواهد رفت. بنابراین حفظ اقتدار از مبانی اولیه حکومت‌داری است. آخیلئوس با زیر سؤال بردن اقتدار سیاسی آگاممنون و ضربه به مشروعیت او که در حضور لشگریان اتفاق افتاد، نه‌تنها شکوه او را لکه‌دار کرد، بلکه با بزدل خواندن او، حرمت او را شکست. از این‌جهت، استعاره «دیدن، لمس کردن است» و استعاره «حلقه»، ضد حمله را ساختمند می‌کند.

جدول ۶- انواع استعاره‌های ضد حمله در استعاره مفهومی جنگ

نام‌نگاشت	حوزه هدف	حوزه مبدأ	عبارت استعاری
دیدن، لمس کردن است.	فضیلت شجاعت	جایگاه آگاممنون	زئوس چوب‌دستی به تو داد و تو را بر همه شاهان برتری بخشید، اما آن چیزی را که داشتن آن برتر از همه است به تو نداد، و آن دلی بود که در خطر استوار باشد (ایلیاد، ۹: ۱۹۸).
استعاره حلقه	مشروعیت‌زدایی	کاهن معبد	[آگاممنون به کاهن]: آنگاه دیگر عصای تو و

			حتی پیرایه آپولون نمی‌تواند به کار آید (ایلیاد، ۱: ۳۱).
حالت، مکان است.	حقانیت‌زدایی	کسب دارایی آگاممنون	[خطاب آخیلئوس به آگاممنون]: من بر خود نمی‌پسندم که اینجا بمانم و سرافکنده باشم و تو جاه و مال گردآوری (ایلیاد، ۱: ۳۶).
زندگی، دارایی گران‌بهاست.	فضیلت جنگ	زیبایی پاریس	[خطاب هکتور به پاریس]: آنگاه که آن دلاور [منلاس] تو را به خاک تیره افگند، نه چنگی که می‌زنی تو را یاری خواهد کرد، نه آن دهش‌هایی که ونوس به تو ارزانی داشته، تو را سودمند خواهد بود، نه گیسوان تو و نه زیبایی تو (ایلیاد، ۳: ۸۳).
نفاق، دورویی است.	نفاق	آگاممنون	[آخیلئوس]: من آن کسی را که دلش با زبان یکسان نیست چون دروازه‌های دوزخ دشمن می‌دارم (ایلیاد، ۹: ۲۰۷).

منبع (یافته‌های پژوهش)

بن‌بست

جدول ۷- انواع استعاره‌های بن‌بست در استعاره مفهومی جنگ

نام‌نگاشت	حوزه هدف	حوزه مبدأ	عبارت استعاری
استعاره مرکز- پیرامون	خشم	آخیلئوس	زاده پله، آخیلئوس ایزدی، همچنان در خشم بود. نه به آن انجمن رفت که در آنجا مردم پیروزی به دست می‌آوردند و نه به پیکار رفت (ایلیاد، ۱: ۴۶).
سکون، توقف است.	جنگ علیه تروا	لشگر آخائی	و ما اینک نه سال گذشته است که درین کرانه‌ها مانده‌ایم (ایلیاد، ۲: ۶۳).
مانع، زنجیر است.	ارزندگی جنگاوران	سیاست زئوس	زئوس، بازوهای ما و ارزندگی ما را زنجیر کرده است (ایلیاد، ۱۴: ۳۰۹).

منبع (یافته‌های پژوهش)

ترک مخاصمه

جدول ۸- انواع استعاره‌های ترک مخاصمه در استعاره مفهومی جنگ

نام‌نگاشت	حوزه هدف	حوزه مبدأ	عبارت استعاری
آتش‌بس، توقف است.	آتش‌بس دو لشگر	درخواست مذاکره هکتور	[آگاممنون به لشگر خود]: ای یونانیان، دست نگاه‌دارید، تیرهای خود را میفگنید، چنان می‌نماید که هکتور دلاور می‌خواهد با ما به سخن درآید (ایلیاد، ۳: ۸۴).
پیمان، بند است.	سوگند مقدس	حضور پریام	اما باید که پریام خود (زیرا که پسرانش پیمان‌گسل و سوگندشکن‌اند) بدین هم‌آهنگی سوگند یاد کند، تا هیچ‌کس پیمانی را که به نام زئوس بسته‌اند نگسلد (ایلیاد، ۳: ۸۴).
آشتی، نزدیکی است.	دوستی	فشردن دست دو هماورد	از گردونه‌های خود فروجستند، دست یکدیگر را فشردند و سوگند دوستی جاودانی یاد کردند (ایلیاد، ۶: ۱۵۳).

منبع (یافته‌های پژوهش)

در سیاست، به‌ویژه در بافت مذاکره، سخن‌گو سرانجام خسته می‌شود و بحث را ترک می‌کند (ترک مخاصمه) و یا طرفین مذاکره، یکدیگر را در پیشبرد بحث و دستاورد جلسه، قانع نمی‌سازد (بن‌بست). بسامد واژگانی مربوط به ترک مخاصمه و بن‌بست به دلیل بافت عصر پهلوانی دوره یونان باستان که اغلب عصر سلحشوری، شجاعت، نامداری، و پیروزی در میدان جنگ است، استثنایی بر قاعده این دو مقوله پیش‌گفته است. بدین‌صورت که بن‌بست و یا ترک مخاصمه تا رسیدن به پیروزی یا پذیرش شکست، موقت است و تا فرجام آن ادامه دارد. به هر صورت استعاره موجود در دو مقوله یادشده شامل استعاره «مسیر» است. در این استعاره، چشم‌اندازِ «مبدأ، مسیر و هدف» با موانع و مشکلاتی روبه‌رو می‌شود که خروج از مسیر (جنگ)، تغییر استراتژی (جنگ) و یا ترک مسیر (جنگ)، تنها راه‌حل ممکن برای «ادامه مسیر/ ترک مسیر» در مواجهه با «مانع» است.

علل بیرونی ترک مخاصمه یا بن‌بست ممکن است یا به علت مفاهیم دوستی، خویشاوندی و نزدیکی صورت پذیرد و یا بنا بر تصمیم فردی حاکم، الهام یا تقدیر هاتف غیبی، استوار شده باشد.

تسلیم/ پیروزی

سیاست، آوردگاه سلطه، فرادستی، غلبه، حکمت (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۸۴) و حکومت کردن بر فرودستان، سوژه‌های مقهور قدرت، حاشیه‌نشینان، مخاطبان و افرادی است که حق تأثیر گذاشتن و مشروعیت کاربرد زور، اجبار و اقناع را برای فرمان‌دهی و فرمان‌پذیری در دست دارد. در جنگ نیز هدف، پیروزی و غلبه بر دشمن است و مرگ در راه دفاع از سرزمین و شهروندان، افتخاری است که جامعه به فرد اعطا می‌کند. آخیلئوس در سرودهٔ نهم درباره سرافرازی جاودانی و مرگِ در راه میهن می‌گوید: «اگر در اینجا بمانم و گرداگرد تروا کارزار کنم، هرگونه امید بازگشت ناروا خواهد بود؛ اما به سرافرازی جاودانی می‌رسم. اگر به کانون خود بازگردم، از زندگانی دراز برخوردار می‌شوم که فاقد سرافرازی جاودانی است» (ایلیاد، سروده نهم: ۲۱۰). سخن آخیلئوس، استعاره مفهومی «سبب، نیرو است» را برای پیروزی در میدان نبرد فرامی‌خواند. پیروزی مورد نظر، علاوه بر شکوهِ عمل، نام نیک و جاویدان را نصیب قهرمان خواهد نمود و راپسودهای دوره‌گرد و جامعه یونانی، آن را به نسل‌های بعد یادآوری خواهند کرد. این بزرگ‌ترین افتخار یک جنگجو است. بر این مبنا، مفهوم «پیروزی»، جایگاه مهمی در عصر قهرمانی هومر بازی می‌کند.

الهه پیروزی -نیکه[1]- در اسطوره‌های یونان باستان، دختر پالاس[2] و استوکس[3] است. او در آثار یونانی، الهه‌ای بود که پیروزی در هر زمینه‌ای از جمله هنر، موسیقی، جنگ و دوومیدانی را به تصویر می‌کشید. او اغلب در هنر یونانی به عنوان موجودی بالدار در حرکت پرواز دیده می‌شود (Neer, 2010: 135-137). در ادبیات یونانی، نیکه هم به عنوان صفت و هم خدمتگزار زئوس شناخته می‌شود. بنابراین در جنگ و قلمرو سیاست، پیروزی

1. Νίκη (Nike)
2. Παλλάς
3 Στύξ

بر دشمن و یا تعارضات برآمده از بحران‌های سیاسی/ اجتماعی، بالاترین اولویت را دارد.

جدول ۹- انواع استعاره‌های شکست/ پیروزی در استعاره‌های مفهومی جنگ

نام‌نگاشت	حوزه هدف	حوزه مبدأ	عبارت استعاری
سبب، نیرو است.	پیروزی یا شکست در جنگ	زئوس	پیروزی به دست خدایان است (ایلیاد، ۱۷: ۳۸۸).
رویداد، کنش است.	گریختن پاریس به میان لشگر	پاریس از جنگ پرهیز می‌کند.	[خطاب هکتور به پاریس]: کار تو [عقب‌نشینی از رویارویی با منلاس]، دشمنان را پیروز می‌گرداند و تو را ننگین می‌کند (ایلیاد، ۳: ۸۳).
گذر زمان نقش علّی در رویداد تغییر دارد.	شکست پاریس	حمایت آتنه از منلاس	[پاریس]: امروز منلاس، به یاری آتنه، مرا شکست داد (ایلیاد، ۳: ۹۵).
سبب، نیرو است.	سرنوشت جنگ	ترازوی زرین زئوس	آنگاه زئوس مقدر کند کدام‌یک باید پیروز شود (ایلیاد، ۵: ۱۱۶).

منبع (یافته‌های پژوهش)

شکل ۳- روابط نظری تحلیل داده‌های کیفی مقوله‌های استعاره جنگ

نسبت جنگ با سایر پارادایم‌های سیاست و امر سیاسی

در تحلیل هستی‌شناسی سیاسی، سیاست و امر سیاسی، درگیر رابطه‌ای متقابل است که بر اساس آن، سیاست‌شناسی و سیاست‌ورزی به‌مثابه دو روی سکه متجلی می‌شود (تقی‌لو، ۱۳۹۶: ۳۳). امر سیاسی، ماهیتی رابطه‌ای دارد و سیاست به‌مثابه کانون پیوند امر فلسفی و امر سیاسی (یا نظریه و عمل)، عرصه فعلیت‌یابی امکان‌های بالقوه متنوع و متکثر تحقق وجودی انسان و جامعهٔ سیاسی او بوده است. بر این اساس علم سیاست، علاوه بر اینکه معطوف به مطالعه نظریِ چگونگی عملکرد نظام سیاسی است، برای خود دارای غایت یا هدف عملیِ ناظر بر دستیابی به زندگی خیر و عادلانه در جامعه سیاسی بوده است. بدین گونه بین شکوه زندگی و مرگ در میدان جنگ و یا یک زندگی راحت و عمر طولانی، هر کدام از جنگاوران یونانی، یعنی آخیلئوس و اودوسئوس، یکی را انتخاب می‌کنند. آنکه به قصد انتقام و افتخار در میدان جنگ کشته می‌شود و عمر کوتاهی دارد (ایلیاد، ۲۲: ۴۷۸؛ اودیسه، ۳: ۶۰۴) و دیگری که با هزار چاره‌گری و حیله (اودیسه، ۱: ۵۷۳)، راه زندگی طولانی را انتخاب می‌کند. به دیگر سخن، شکوه جاودانگی[1] و بازگشت به خانه[2]، دو شیوه عمل زندگی یا تقابل دو امر «واقعیت» و «ارزش» است.

هومر در ایلیاد و اودیسه، تلاش دارد تا این دو شیوه از زندگی را که در واقع بین «سیاست» و «امر سیاسی» در نوسان است، به نمایش بگذارد؛ چراکه انتخابِ چگونگیِ زندگی به‌مثابه موضوعی «هستی‌شناسانه» در چارچوب امر سیاسی است و به عرصه متمایزی از زندگی انسانی یا ظرفیت انسانی معطوف است و مسئله علم سیاست، حوزهٔ شناخت‌شناسانه را در برمی‌گیرد (نظری، ۱۴۰۰: ۲۶). از این لحاظ، فعالیت سیاسی، نوعی پراکسیس است که به «تولید» (پوئسیس) مربوط است و تئوریا، نوع دیگر پراکسیس که نه ابزار یا تولیدکننده چیزهای دیگر، بلکه هدفی در خود است (بال، ۱۴۰۰: ۱۱۵). از این‌جهت می‌توان منظومه گفتاری هومر را بر اساس رویکرد دووجهی دلالتی- پارادایمی (منوچهری، ۱۳۹۵، ج۱: ۴۴-۴۵) بررسی کرد.

1. Kleos
2. Nostos

دلالت اول، دلالت تاریخی- وضعیتی است. در ایلیاد به چرایی و چگونگی جنگ، خشم و اعاده نظم پرداخته می‌شود. دومین دلالت، دلالت بنیادین است. تعبیر هومر از انسان و سعادت با محوریت آرته پادشاهان و قهرمانان در شکوفاهی شهر و اینکه آنها به‌مثابه انسان‌های الهی- زمینی بازتابی از زیبایی، قدرت و فرهنگ والا هستند، نوع و شیوه زندگی را تعریف می‌کند. سومین دلالت، دلالت هنجاری است. مفاهیم آیدوس، تیمه، پارسیا[1] و فیلوس، وضعیتی را فراهم می‌کند که دستیابی افراد جامعه به خیر و مصلحت جمعی را برای یک زندگی مطلوب فراهم می‌کند. اعتراض ترسیت (نقش آزادی بیان و پارسیا) و مفهوم دوستی بین آخیلئوس و پاتروکلوس، نمونه‌هایی از این دلالت‌های هنجاری است. چهارمین نوع دلالت، دلالت راهبردی است. ریشه اقتدار آگاممنون به دلیل در اختیار داشتن عصای پادشاهی از زئوس و حق داوری در میان یونانیان است. زیر سؤال بردن اقتدار به عنوان اولین کارکرد حکومت‌داری، به کاهش مشروعیت و شکست منجر می‌شود. تریسیت و آخیلئوس به‌نوعی اقتدار آگاممنون را زیر سؤال می‌برند. و سرانجام پنجمین دلالت، دلالت‌های کاربردی- عملی است. غایت نهایی سرودهای هومر در چارچوب الگوگرایی اشراف والاتبار، تربیت (پایدیا) و ترسیم عرف و قانون کسنیایی است. شهروند متعلق به پولیس است و هر فرد، حق و وظیفه‌ای مشخص از این جامعه دارد. بنابراین کردارهای متنوع سیاست و شیوه‌هایی که جامعه تأسیس می‌شود، در ایلیاد و اودیسه بازتاب می‌آید.

نتیجه‌گیری

مفهوم سیاست، اصطلاحی پُرمعنی است و علاوه بر هنر حکومت کردن و سازش و اجماع، روی دیگرِ آن، دستیابی به قدرت، عمل و جنگیدن است. در میدان سیاست همانند میدان جنگ، وجود دوست/ دشمن، عرصه را برای پیکار، دفاع، عقب‌نشینی، مانور، ضد حمله، تسلیم و یا پیروزی از موضع، ایده، دیدگاه و منافع که از دو وسیله جنگ (عمل) و سخن‌آرایی تشکیل شده است، فراهم می‌کند. استخراج استعاره مفهومی

1. Παρρησία (Parrhesia)

جنگ برای فهم حوزه سیاست، روش نوینی از زیرشاخه علوم شناختی، رشته زبان‌شناسی شناختی است که جورج لیکاف و مارک جانسون در دهه ۱۹۸۰ آن را تکامل بخشیدند و توانست پدیده‌های زندگی روزمره، از جمله سیاست و حوزه‌های وابسته به حوزه عمومی را در فرایند شناختی مورد استنباط قرار دهد و با تعمیم‌دهی آن به سایر چارچوب‌های دینی، اقتصادی، فرهنگی به بسط آن کمک نماید. جانسون استعاره‌های مفهومی را که بر اساس رویکرد حسی- حرکتی و برآمده از ذهن بدنمند است، به عنوان یک زیربنای کارکردی اصول پایه که در همه‌جا کاربرد دارد، طراحی کرد و ادعا نمود که استعاره‌های از نوع طرح‌واره‌های تصویری، مرکز- پیرامون، ظرف، جزء- کل و حلقه از رایج‌ترین موارد کاربردی در پیکره زبانی و گفتاری است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این استعاره‌ها در سیاست و کتاب ایلیاد نیز وجود دارد.

کتاب ایلیاد منتسب به هومر، سیاست و جنگ بر اساس دوست/ دشمن، دفاع از جامعه و فرمان‌دهی در میدان جنگ، مفهوم‌سازی می‌شود. بسامد بالای واژگان دشمن (۲۰۴)، فرمانده (۱۴۳)، میدان (۹۳)، انتقام (۵)، کمین (۲۹)، ویرانی و نابودی (۹۸) و پیروزی (۱۵۲)، هم‌پوشانی واژگان کاربردی پیامدهایِ میان سیاست و جنگ را که پایه و اساسِ هر دو مقوله است، نشان می‌دهد. بنابراین مفهوم‌سازی زبان سیاست گفتاری و نوشتاری با توجه به ساختاربخشی منسجم تجربه که برگرفته از رویدادهای عینی، تجربی و روزمره است، احساسِ در جنگ بودنِ ناشی از تجربه قرار گرفتن در یک موقعیت جنگ‌گونه را با ادراک و کنش کسی که در جنگ و سیاست درگیر است، متناظر نموده، به ساختمند شدن انسجام استعاری کمک می‌کند.

بنابراین کاربرد روش استعاره مفهومی که ریشه در ذهن بدنمند دارد، در مفهوم‌سازی سیاست به چند اصل کلیدی مشترک بین تجربه، سیاست و جنگ منتهی می‌شود:

۱. مفهوم‌سازی سیاست و شناخت جسمانی، یک رابطه پویا و یک وضعیت برهم‌کنشی با محیط فیزیکی، اجتماعی و فرهنگی است.
۲. مفهوم‌سازی سیاست و شناخت جسمانی، مشکل‌محور است و نسبت به نیازها، علائق و ارزش‌های موجود عمل می‌کند و از فنون الهیاتی و ناسوتی برای اقناع‌سازی، الگوسازی و فهم‌پذیری استفاده می‌کند.

۳. مفهوم‌سازی سیاست و شناخت جسمانی، فرایندی تکاملی از دگرگونی، تغییر و انتخاب است و در لحظه‌های گوناگون، از استعاره مناسب در سیاست استفاده می‌شود.
۴. بنابراین پاسخی سازگار نسبت به موقعیتِ جاری است که «خوب عمل می‌کند».
۵. و سرانجام، مفهوم‌سازی سیاست و شناخت جسمانی اغلب رویکردی «اجتماعی» دارد و فراتر از یک موجود منفرد است و با همیاری دیگران اجرا می‌شود.

به علاوه پیامد نظری و عملی استعاره جنگ با پراکسیس، تناظر مفهومی دارد. هومر، نظریه و عمل یا به تعبیری سیاست و امر سیاسی را کاملاً جدا و متمایز از هم نمی‌داند؛ چراکه تا پیش از محوریت «فلسفه سیاسی» افلاطون و ارسطو، این دو محور از یکدیگر متمایز نبود؛ به این دلیل که «تئوریا» یا فعالیت نظریه‌پردازی و مشارکت سیاسی، هر یک در اندازه محدود، اَشکالی از پراکسیس بودند. به زبان ارسطویی، امر سیاسی در قالب دومین روش زندگی در جامعه یونان باستان متجلی می‌شود که محدود به «پراکسیس سیاسی» است. در این روش، زندگی «عملی» یا «سیاسی»، روش زندگی سیاست‌مدار یا فرمانده است که در مسیر سرنوشت و مسائل روزمره پولیس قرار دارد. این روش، ماهیتی موقتی، انسانی، امکانی، پویا و در چارچوب «هویت رابطه‌ای» (ما/ آنها و دوست/ دشمن) است؛ برعکس در سیاست -که به زبان هایدگری، ماهیت اُنتیک دارد و با حوزه تجربی مشخص می‌شود- ابدی و ثابت است. به همین دلیل امر سیاسی، بُعد آنتاگونیسم و متخاصم حوزه عمومی است و باز هم اگر بخواهیم به زبان هانا آرنت تبیین نماییم، کنش سیاسی در جایگاه بالایی در جامعه عصر قهرمانی هومر قرار دارد. کسی که به عنوان عضو مسئولیت‌پذیر پولیس عمل می‌کند، عمل او هرگز به «پایان نمی‌رسد»، زیرا هر کنش سیاسی به «دیگران» نیاز دارد [هویت رابطه‌ای، فضای تخاصم دوست/ دشمن بین تروا و آخائیان]، اما قهرمانان می‌توانند در هر لحظه به هدف خود رسیده باشند که همانا «عمل کردن» به عنوان «انسان خوب» است. از طرف دیگر، پولیس صحنه «نمایش» است که افراد، استعدادهای خود را نمایش می‌دهند و خود را در ملأ عام می‌نشانند.

شرم یا آیدوس قهرمان در حوزه عمومی و حفاظت از شهر و پیکار با دشمنان، «سیاست» را به «زور» تقلیل می‌دهد؛ زیرا شجاعت، وظیفه‌شناسی و احساس افتخار به کنش آنها مرتبط است. از این‌رو کلیدی‌ترین گفتار هومر در سرود نهم ایلیاد اتفاق می‌افتد، آنجا که فونیکس به آخیلئوس به زبان استعاره‌ای از هنر جنگ (عمل، پراکسیس سیاسی و بُعد تخاصم امر سیاسی) و سخن‌آرایی (سیاست و نظریه‌پردازی) سخن می‌گوید. بدین جهت کتاب ایلیاد، بازتاب جنگ و به‌نوعی پراکسیس و عمل است که به قصد آنتاگونیسم وضع موجود و گشودگی امکان‌های زندگی اجرا می‌شود.

منابع

ارسطو (۱۴۰۰) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ پنجم، تهران، طرح نو.

اشمیت، کارل (۱۴۰۰) مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، چاپ چهارم، تهران، نگاه معاصر.

افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، جلد دوم، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.

اونز، وی‌ویان و ملانی گرین (۱۳۹۹) الف- ب زبان‌شناسی شناختی [۱]، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، چاپ دوم، تهران، آگاه.

اونگرر، فریدریش و هانس یورگ اشمیت (۱۳۹۷) مقدمه‌ای بر زبان‌شناسی شناختی، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، تهران، آگاه.

بال، ترنس (۱۴۰۰) «افلاطون و ارسطو: وحدت نظریه و عمل در برابر استقلال نظریه و عمل»، در: نظریه سیاسی و پراکسیس، ترجمه نرگس تاجیک نشاطیه، چاپ دوم، تهران، پگاه روزگار نو، صص ۱۰۱-۱۲۰.

تقی‌لو، فرامرز (۱۳۹۶) «از سیاست‌شناسی تا سیاست‌ورزی: هستی‌شناسی نسبت سیاست و امر سیاسی»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۲، پاییز و زمستان، صص ۲۹-۵۲.
http://political.ihss.ac.ir/Article/12138

جانسون، مارک (۱۳۹۹) ذهن جسمانی، معنا، و خرد: چگونه بدن‌های ما به فهم منجر می‌شود، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، تهران، آگاه.

چارتریس- بلک، جاناتان (۱۳۹۸) تحلیل انتقادی استعاره: رویکردی شناختی- پیکره‌ای، ترجمه یکتا پناه‌پور، قم، لوگوس.

روشن، بلقیس و لیلا اردبیلی (۱۳۹۹) مقدمه‌ای بر معناشناسی شناختی، چاپ سوم، تهران، علم.

شتمر، پ (۱۳۹۴) «فضیلت»، در: فرهنگ‌نامه تاریخی مفاهیم فلسفه. سرویراستار یوآخیم ریتر و دیگران، ویراستاران فارسی محمدرضا حسینی بهشتی و بهمن پازوکی، ترجمه احمد رجبی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ موسسه فرهنگی- پژوهشی نوارغنون، صص ۳۴۲-۳۵۸.

فروند، ژولین (۱۴۰۰) سیاست چیست؟، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ سوم، تهران، آگاه.

کرافت، ویلیام و آلن کروز (۱۳۹۸) زبان‌شناسی شناختی، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، تهران، آگاه.

کوچش، زولتان (۱۳۹۴) استعاره در فرهنگ: جهانی‌ها و تنوع، ترجمه نیکتا انتظام، تهران، سیاهرود.

---------- (۱۳۹۸) استعاره: مقدمه‌ای کاربردی، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، چاپ سوم، تهران، آگاه.

---------- (۱۳۹۹) زبان، ذهن و فرهنگ: مقدمه‌ای مفید و کاربردی، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، چاپ سوم، تهران، آگاه.

گاتری، دبلیو، کی. سی (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه یونان (۱۰)، سوفسطائیان (بخش نخست): ویژگی‌های کلی، دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.

لی، دیوید (۱۳۹۷) زبان‌شناسی شناختی: یک مقدمه، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، تهران، آگاه.

لیتوسلیتی، لیا (۱۳۹۶) روش‌های تحقیق در زبان‌شناسی، ترجمه مریم‌سادات فیاضی، رشت، دانشگاه گیلان.

لیکاف، جورج (۱۴۰۰) قلمرو تازه علوم شناختی: آنچه مقوله‌ها درباره ذهن فاش می‌کنند، کتاب یکم، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، چاپ چهارم، تهران، آگاه.

لیکاف، جورج و مارک ترنر (۱۳۹۹) فراسوی عقل سرد: راهنمای تخصصی استعاره شعری، ترجمه مونا بابایی، تهران، نویسه پارسی.

لیکاف، جورج و مارک جانسون (۱۴۰۰) استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم؛ به پیوست مقاله نظریه معاصر استعاره، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، چاپ چهارم، تهران، آگاه.

---------- (۱۳۹۹) فلسفه جسمانی: ذهن جسمانی و چالش آن با اندیشه غرب، جلد اول، ترجمه جهانشاه میرزابیگی، چاپ چهارم، تهران، آگاه.

مک‌اینتایر، السدر (۱۳۹۶) تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.

منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی- پارادایمی از تفکر سیاسی، جلد اول، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام؛ موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

موفه [موف]، شانتال (۱۳۹۱) درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخداد نو.

نظری، علی‌اشرف (۱۴۰۰) تحلیل امر سیاسی: فهم بنیان‌های نظری متأخر، تهران، دانشگاه تهران.

هسیودس (۱۴۰۰) تئوگونی هسیودس، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، دانشگاه تهران.

هومر (۱۳۹۳) ایلیاد و اودیسه، ترجمه سعید نفیسی، چاپ دوم، تهران، هرمس.

هیوود، اندرو (۱۴۰۰) سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ دهم، تهران، نشرنی.

یگر، ورنر (۱۳۹۳) پایدیا، جلد اول، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.

Boeynaems, Amber.; Burgers, Christian.; Konijn, Elly A.; Steen, Gerard J (2017) "The Effects of Metaphorical Framing on Political Persuasion: A Systematic Literature Review", Metaphor and Symbol, 32:2, 118-134, DOI: 10.1080/10926488.2017.1297623.

Deneen, Patrick J (2003) The Odessey of Political Theory: The Politics of Departure and Return, Maryland: ROWMAN&LITTLEFIELD PUBLISHERS, INC.

Gibbs, Raymond. W. Jr (2017) Metaphor, Language, and Dynamical Systems, In: The Routledge Handbook of Metaphor and Language. Edited by Elena Semino and Zsofia Demjen. NY: Routledge. Pp. 56-69.

Hammer, Dean (2002) The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

Hard, Robin. (2020) The Routledge Handbook of Greek Mythology. Eighth Edition. London and New York: Routledge Taylor&Francis Group.

Langacker, W. Ronald (1987) Foundations of Cognitive Grammar, Vol. 1.: Theoretical Prerequisites, Stanford: Stanford University Press.

Neer, Richard. (2010) The Emergence of the Classical Style in Greek Sculpture. University of Chicago Press.

Stojan, natasa; Novak Mijic, Sonja (2019) "Conceptual Metaphors in Political Discourse in Croatian, American and Italian Newspapers", In: Academic Journal of Interdisciplinary Studies, 8 (1), pp. 69-76. Doi: 10.2478/ajis-2019-0007.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۶۵-۳۵
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۴
نوع مقاله: پژوهشی

طرح و نقد «سیاست به رسمیت شناختن حقوق اقلیت‌ها» در مکتب اجتماع‌گرایی با تأکید بر آثار «چارلز تیلور»

کیوان بهمنی*
مجتبی عزیزی**

چکیده

یکی از معضلات اخیر دولت‌های مدرن، «حقوق اقلیت‌ها»ست که اندیشمندان سیاسی نیز در دهه‌های اخیر توجه ویژه‌ای به آن نموده‌اند. این امر، دو دلیل دارد؛ نخست اینکه حقوق اولیه لیبرالی که از عصر روشنگری رفته‌رفته سامان یافته است، پاسخگوی تقاضاهای گروه‌های جدید نیست؛ دوم آنکه نظریه‌های شهروندی که پس از جنگ جهانی دوم مطرح شده نیز ناتوان از حل این معضلات در لیبرال دموکراسی‌هاست. ظهور نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی لیبرال، نتیجه همین چالش‌هاست. «چارلز تیلور»، فیلسوف بزرگ اجتماع‌گرا به نقد نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی لیبرال پرداخته است. او معتقد است که می‌شود اهدف جمعی را در یک اجتماع پیش برد و همزمان اصول اولیه لیبرالی که شامل حقوق و آزادی‌های اولیه فردی است، صدمه‌ای نبیند. تأکید تیلور بر «عدم همگون‌سازی» و «ایجاد معیار برای شناسایی حقوق» است، تا به دور از «ترحم»، حقوق اقلیت‌ها به رسمیت شناخته شود. اما دیدگاه تیلور نیز دچار چند نقص بزرگ است که عبارتند از: توجه به اقلیت‌های متمرکز جغرافیایی و عدم توضیحی برای اقلیت‌های غیر متمرکز، عدم ارائه معیار مناسب برای تمییز حقوق

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه امام صادق، ایران
bahmani.b1375@gmail.com
** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق، ایران
seyedmojtabaazizi@gmail.com

بنیادین از غیر بنیادین و مهم‌تر از همه آنکه اقلیت‌های ملی به دنبال «ارزشمندی برابر» نیستند، بلکه آنان به دنبال «جایگاه برابر»ند.

واژه‌های کلیدی: سیاست شناسایی، چندفرهنگ‌گرایی، لیبرالیسم، هویت و اجتماع‌گرایان.

مقدمه

امروزه اغلب کشورها از نظر فرهنگی متکثر هستند. نزاع بین اقلیت و اکثریت نیز همانند گذشته در همه جوامع وجود دارد. گروه‌های اقلیت شامل اقلیت‌هایی مانند قومی، نژادی و دینی است که بر اساس طبقه‌بندی‌های مختلف، دسته‌های بسیار زیاد دیگری نیز می‌تواند وجود داشته باشد. وجود این گروه‌ها، پرسش‌هایی را پیش روی دولت‌ها و خود این گروه‌ها قرار می‌دهد: مسئولیت اقلیت‌ها در قبال یکپارچه‌سازی ملی چیست؟ آیا مقامات سیاسی هماهنگ با اصل تناسب ملی یا قومی باید توزیع شوند؟ آیا تقسیم‌بندی درونی کشورها باید به گونه‌ای باشد که یک اقلیت دینی یا قومی در منطقه‌ای خاص، اکثریت را تشکیل دهد؟ چه زبانی باید در ادارات، نهادهای دولتی و رسانه ملی به عنوان زبان رسمی پذیرفت؟ آیا وظیفه دولت است که در زمینه ترویج زبان‌های قومی مختلف، سرمایه‌گذاری کند؟ وظیفه دولت در قبال اقلیت‌های دینی چیست؟

اقلیت و اکثریت بیش از پیش بر سر موضوعاتی نظیر زبان، خودمختاری منطقه‌ای، انتخاب سیاست‌مداران، برنامه‌های آموزشی و تابعیت، با یکدیگر درگیر هستند. افزون بر آن در دهه‌های اخیر، تنوع این گروه‌ها افزایش داشته است، زیرا با شکل‌گیری جریان‌هایی مانند فمینیسم، هم‌جنس‌گرایی و دوجنس‌گرایی، گروه‌های مختلفی به وجود آمده است که شاید از نظر قومی و نژادی و حتی دینی، تفاوتی با اکثریت نداشته باشند، اما با معیارهایی متفاوت، خود را در حاشیه نهادهای اجتماعی و سیاست می‌بینند. وجود اقلیت-های سنتی (قومی، نژادی و دینی) که مطالبات سیاسی و حقوقی خاص خود را دارند و افزوده شدن چنین گروه‌های نوظهوری (فمینیسم، هم‌جنس‌گرایی، دوجنس‌گرایان)، مسئله «سیاست شناسایی» را که متضمن به رسمیت شناختن اقلیت‌هاست، به عنوان یک ضرورت برای حکومت‌ها در عمل و برای مکاتب فکری در ساحت نظری متبلور ساخته است. بنابراین مکاتب فکری و حکومت‌ها به شکل حادتری نیازمند موضع‌گیری و رسیدن به یک نظریه قابل قبول در این زمینه هستند؛ نظریه‌ای که تقاضاها برای شناسایی و به رسمیت شناختن هویت‌های متفاوت را به سامانی برساند.

تا پیش از تحولات اخیر تصور می‌شد که لیبرالیسم، راه‌حل مناسبی برای این پرسش‌ها یافته است. لیبرال‌ها مدعی بودند که حقوق اولیهٔ لیبرالی که مبتنی بر انسانیت فرد است، می‌تواند تعیین‌کنندهٔ این باشد که چه حقوقی باید به اقلیت‌ها داده شود و چه

محدودیت‌ها و نیز اختیاراتی باید برای اکثریت و تصمیم آنها قائل شد. اما تحولاتی مانند روند استعمارزدایی (مستقل شدن کشورهای مستعمره)، شکل‌گیری دولت - ملت‌های جدید، پدیدهٔ ناسیونالیسم و افزایش مهاجرت‌ها باعث شده است که انتقادهای فراوانی به پاسخ لیبرال‌ها به این پرسش‌ها وارد شود. منتقدان به طور معمول سیاست «همگون‌ساز» لیبرالی را اینگونه می‌بینند که دولت‌های لیبرال به مسائلی چون «حقوق برابر افراد» به یک سیاست همگون‌ساز روی آورده‌اند که تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرد و عملاً اقلیت‌ها را از تفاوت‌هایی که خواستار آن هستند، محروم می‌نماید. در اثر این انتقادها، راه‌حلی در پیش گرفته شده است که آن راه‌حل، «چندفرهنگ‌گرایی» است. سیاست شناسایی که چندفرهنگ‌گراییِ لیبرالی ارائه کرده است نیز مورد انتقاد جماعت‌گرایان واقع شده است. بنابراین نه نظریه‌های متقدم لیبرال و نه نظریه‌های جدید آنان با عنوان چندفرهنگ‌گرایی نتوانسته است تفاوت‌هایی را که اقلیت‌ها خواستار آن هستند، به درستی دریابد و جماعت‌گرایان به نقد هر دو دیدگاه پرداخته‌اند.

چارلز تیلور، فیلسوف جماعت‌گرا، از رهگذر نقد سیاست شناسایی چندفرهنگ‌گرایان، به یک «سیاست شناسایی» پرداخته است که درصدد «دیدنِ تفاوت‌ها»ست. ما در این پژوهش قصد داریم به بررسی و نقد سیاست شناسایی تیلور بپردازیم. از آنجایی که برای ارائه نظریه‌ای بومی و جامع درباره مسائل مرتبط با «سیاست شناسایی» لازم است نخست نظریه‌های پیشین بررسی و نقد گردد، هدف این پژوهش، بررسی و نقد نظریهٔ تیلور به عنوان یکی از فلاسفه بزرگ معاصر است، تا از خلال آن، ابعاد این مسئله بیشتر آشکار گردد و چالش‌های پیش روی یک نظریه جامع نمایان گردد.

نکته قابل توجه در نظریهٔ تیلور این است که تمرکز وی بر اقلیت‌های قومی است و چالش‌های مردم فرانسوی‌زبان کِبِک با دولت کانادا را بررسی می‌کند. این مسئله با توجه به اقلیت‌های قومی در کشور ایران می‌تواند از دیدگاه جامعه‌شناختی، قابل الگوگیری باشد.

پرسش اصلی پژوهش این است که: «سیاست شناسایی تیلور، چه شاخص‌هایی دارد؟». پرسش‌های فرعی نیز عبارتند از: نقدهای تیلور به سیاست شناسایی چندفرهنگ‌گرایی لیبرالی چیست؟ سیاست شناسایی خود تیلور، چه نواقصی دارد؟ این پژوهش، فرضیه‌آزما نیست.

روش پژوهش

ما در این تحقیق از روش «تحلیلی» استفاده نموده‌ایم. به همان نحوی که چارلز تیلور به تبیین نظریه خود درباره سیاست شناسایی پرداخته است، در اینجا ما به شرح، تبیین و سپس نقد آن بر اساس مبانی تحلیلی خواهیم پرداخت. ویژگی‌های روش تحلیلی، بیش از هر چیز با هدف شفافیت، اصرار بر استدلال صریح در فلسفه و تقاضای این امر است که هر نظریه‌ای باید در معرض نکته‌سنجی‌های دقیق و بحث انتقادی توسط همتایان خود قرار گیرد (Beaney, 2013: 4). در این روش ما ابتدا به شفاف‌سازی مفاهیم خواهیم پرداخت و در ادامه به تحلیل منطقی استدلال‌های تیلور می‌پردازیم، بدین نحو که استدلال‌های وی را جزئی‌تر کرده، به تحلیل گزاره‌ها پرداخته می‌شود. نقدهای جزئی‌نگر که یکی از اصلی‌ترین مراحل در روش تحلیلی است، در اینجا برای نقد به کار برده می‌شود. از راه شفاف‌سازی مفاهیم اصلی در نظریه چندفرهنگی و همچنین بیان شفاف استدلال‌هاست که قادر به تبیین مبانی و استدلال‌های این حوزه خواهیم بود.

پیشینه پژوهش

سیاست شناسایی تیلور اغلب در مرور ادبیات درباره موضوع «چندفرهنگ‌گرایی» بوده است. از جمله آثار عبارتند از:

کریمی مله (۱۳۸۶) در پژوهشی با عنوان «چندفرهنگ‌گرایی و رهیافت‌های آن» بر دو بُعد توصیف و تحلیل تمرکز دارد. در بُعد نخست، رهیافت های گوناگون چندفرهنگ‌گرایی شامل ناسیونالیسم فرهنگی، رهیافت سیاست‌گذارانه و چندفرهنگ گرایی به مثابه فلسفه اجتماعی را از هم متمایز می سازد. رهیافت ناسیونالیسم فرهنگی به تقاضاهای اقلیت‌های مختلف اشعار دارد که معتقدند حوزه عمومی به ویژه عرصه فرهنگ باید جایی برای شناسایی تنوع و تفاوت قائل شود. رهیافت سیاست گذارانه به معنای نوعی سازوکار عملی برای تصمیم‌گیری، تدبیرپردازی، سیاست‌گذاری و مواجهه اجتناب ناپذیر برخی جوامع غربی با الزامات، مسائل و واقعیت های جمعیت شناختی و ترکیب نوظهور و متنوع انسانی است. رهیافت سوم بر پایه نقد فردگرایی افراطی لیبرالیسمِ کلاسیک و بازاندیشی در نگرش فلسفه اجتماعی لیبرال نسبت به اهمیت فرد و به جای آن تأکید بر اهمیت و اولویت گروه‌ها و فرهنگ‌ها استوارست که نظریه تیلور در این دسته جای می‌گیرید. حسین هادوی (۱۳۸۵) در پژوهشی با عنوان «چارلز تیلور و فلسفه سیاسی بازنشانی هویت» مروری نسبتا جامع بر فضای فکری و سیاسی به وجود آمده پش از جنگ جهانی دوم می‌پردازد و در آن میان دیدگاه تیلور در باب شناسایی هویت‌های اقلیت را تشریح می‌کند و در انتها نقدهایی که بر دیدگاه تیلور شده است را برمی‌شمارد. براتعلی‌پور و دیگران (۱۳۹۴) هم در پژوهشی غنی تحت عنوان «چندفرهنگ‌گرایی لیبرالی؛ نگرشی انتقادی» به بررسی اندیشه‌های لیبرالی افرادی مانند کیملیکا در باب چندفرهنگ‌گرایی می‌پردازند و در نقد آنان از دیدگاه‌های تیلور درباره ناکافی بودن نیز استفاده می‌نمایند. توسلی رکن‌آبادی و صالح‌زاده (۱۳۹۴) نیز در تحقیقی با عنوان «مبانی نظری شهروندی چندفرهنگی در اندیشه‌های ویل کیملیکا» به بررسی اندیشه‌های کیملیکا اندیشمند معروف لیبرال می‌پردازند. از دیدگاه این مقاله کیملیکا لیبرالیسم را اساساً با حقوق جمعی اقلیت‌های قومی و ملی سازگار می‌داند. تقاضای فزاینده اقلیت‌های فرهنگی در دموکراسی‌های لیبرال و پذیرا شدن خواسته‌های

این اقلیت‌های فرهنگی از طرف این دولت‌ها، به ویژه در کشوری همچون کانادا، نشان می‌دهد که این نظریه سودمند بوده و تأثیر زیادی داشته است در خلال نقد و بررسی نظر کیلمیکا نقدهای تیلور به دیدگاه لیبرالی نیز تشریح می‌گردد. مارگارت مور و بیچوار میرا (۲۰۰۶) نیز در پژوهشی تحت عنوان «لیبرالیسم و اجتماع‌گرایی: سیاست هویت» ضمن تشریح ریشه‌های بنیادین انتقاد جماعت‌گرایانی مانند تیلور و سندل بر لیبرال‌ها به شرح تفاوت دیدگاه آن در مورد مسئله «اقلیت» می‌پردازند و دیدگاه لیبرالی را واجد نوعی «نادیده‌انگاری فرهنگ‌های اقلیت» قلمداد می‌کنند. سایمون تامپسون (۲۰۰۶) نیز در پژوهشی تحت عنوان «نظریه سیاسی شناسایی: درآمدی انتقادی» این استدلال را تحلیل می‌کند که جامعه عادلانه جامعه‌ای است که همه اعضای آن به رسمیت شناخته شوند. او با تمرکز بر آثار چارلز تیلور، اکسل هانت و نانسی فریزر، درباره چگونگی مفهوم‌پردازی نظریه‌پردازان سیاست شناسایی، گزارش‌های متفاوتی که ارائه کرده‌اند و انتقادات وارده به ایده سیاست شناسایی بحث می‌کند.

همان‌طور که در این آثار مشاهده شد درخلال بحث پیرامون حوزه چندفرهنگ‌گرایی و سیاست شناسایی به صورت کلی مروری بر نظریهٔ چارلز تیلور نیز شده است. از نظر نویسنده، وجه برجسته نظریهٔ تیلور، نقدی است که بر چندفرهنگ‌گراییِ لیبرالی ارائه نموده است. در این مقالات و آثار یادشده صرفاً مرور کلی بر نظریه تیلور ارائه شده و از پرداختن به وجوه اصلی آن، که نقد بر سیاست‌های همگون‌ساز لیبرالی است، اجتناب شده است. وجه بدیع و اصلی تحقیق حاضر، پرداختن به این بخش مهم از دیدگاه تیلور است. وجه بدیع دیگر این مقاله، نقدهایی است که به نظریه تیلور وارد شده است تا نقص‌های آن آشکار شده، نشان دهیم که اندیشمندان سیاسی هنوز در ارائهٔ یک نظریه جامع برای تبیین برخورد مناسب دولت‌ها با اقلیت‌ها بازمانده‌اند.

مبانی مفهومی

سیاست شناسایی

«سیاست شناسایی» یا «به رسمیت شناختن» و به تعبیری دیگر «سیاست اعتباربخشی»، همه ترجمه‌ای از عبارت «politics of recognition» است که بیانگر

مطالبه‌ای نوین در میان اعضایی از جوامع مدرن است. عوامل متعددی در دهه‌های پایانی قرن بیستم باعث سر برآوردن تقاضای «به رسمیت شناختن» شده است. «ویل کیملیکا»، نظریه‌پرداز چندفرهنگ‌گرای لیبرال، برخی از این عوامل را چنین می‌داند: فروپاشی شوروی و ظهور کشورها و قومیت‌های جدید در کشورهای اروپای شرقی، یکی از دلایل اساسی بود. عامل دیگری که در دموکراسی‌های جاافتاده غربی نمود یافته است، مخالفت ساکنان محلی آن کشورها با ورود مهاجران و پناهندگی از دیگر کشورها بود که جنبش‌های سیاسی مردمان بومی را در پی داشته است. عامل دیگر که قدمت بیشتری دارد، جدایی‌طلبی است که در کشورهای مختلف جهان از جمله کانادا، اسپانیا و بریتانیا مشاهده می‌شود (کیملیکا، ۱۳۹۶ :۴۴۶).

گروه‌های اقلیتی که به دنبال هویت‌بخشی به خود هستند، بسیار متنوعند، اما وجه مشترک همه آنها این است که خود را به حاشیه رانده‌شده می‌بینند و در پی ایفای نقش فعال در جامعه و بازیابی حقوق خود هستند. این ایفای نقش الزاماً به معنای دخالت در امور شهروندی نیست؛ زیرا برخی از اقلیت‌های دینی، عزلت‌نشینی را کیش خود می‌دانند؛ اما آن چیزی که بسیار اهمیت دارد، صیانت از «هویت جمعی» و «اجتماع متمایز» خود در مقابل اکثریت است.

هویت

هویت نیز که معادل واژه «identity» دانسته می‌شود، مقارن با ظهور مباحث چندفرهنگ‌گرایی بیش از پیش دارای اهمیت شد و به یکی از مسائل مهم فلسفه سیاسی مبدل شد. پرسش اصلی‌ای که مسئله هویت حول آن مطرح می‌شود این است: «من کی هستم؟». خارج از فلسفه، «هویت شخصی» معمولاً به ویژگی‌هایی اشاره دارد که احساس وابستگی یا مالکیت ویژه‌ای نسبت به آنها داریم. هویتِ شخصیِ فرد در این معنا متشکل از ویژگی‌هایی است که وی برای «تعریف خود به عنوان یک شخص» یا «ساختن خود به عنوان شخصی که هست» به دست می‌آورد و باعث تمایز وی از دیگران می‌شود. داشتن «بحران هویت» این است که فرد از دارایی‌های تمایزبخش شخصِ خود اطمینان نداشته باشد (ر.ک: Stanford Encyclopedia of Philosophy: 2019). هویت به ما می‌گوید

ما که هستیم و از کجا آمده‌ایم. هویت پیش‌زمینه‌ای است که علائق، سلیقه‌ها، نظرها و آرمان‌های ما در مواجهه با آن معنا می‌یابد (تیلور، ۱۳۹۷: ۱۶۲).

اینکه هویت چگونه شکل می‌گیرد، منشأ نزاع‌های اندیشمندان زیادی بوده است که ریشهٔ آن به نگاه‌های معرفت‌شناسانه و نگاه به فرد برمی‌گردد. نسبت فرد با جامعه از انتقادهایی است که جماعت‌گرایانی چون تیلور بر نگاه‌های لیبرالی وارد می‌کنند. سهم تأثیر «دیگران مهم[1]» در زندگی ما حتی زمانی که فقط در اوایل زندگی‌مان باشد، در کل زندگی ادامه دارد. عده‌ای ممکن است این نکته را بپذیرند، اما معتقد باشند که درست است که ما هرگز نمی‌توانیم خود را به طور کامل از دست کسانی که ما را در اوایل زندگی دوست داشته و مراقبت کرده‌اند، رها کنیم، اما باید تلاش کنیم تا خودمان را تا حداکثر درجه ممکن، متکی به خود تعریف کنیم، تا جایی که امکان دارد خود را بفهمیم تا بتوانیم بر تأثیر والدین کنترل داشته باشیم. اما ما برای خودشکوفایی و نه برای تعریف خود، نیازمند ارتباط با دیگران هستیم. آنان که چنین آموزه‌هایی را تجویز می‌کنند، فراموش می‌کنند که چگونه درک مشترک ما از چیزهای خوب زندگی می‌تواند با لذت مشترک آنها با افرادی که دوستشان داریم، تغییر شکل دهد. همچنین از یاد می‌برند که چگونه برخی خوبی‌ها فقط از طریق چنین لذت مشترکی در دسترس ما قرار می‌گیرد و در تنهایی هرگز چنین چیزی قابل حصول نیست (Taylor, 1991: 34). بنابراین از نظر تیلور، هویت، امری اجتماعی است و نه فردی، که بتوان آن را مختارانه سامان داد.

در پژوهش حاضر، دو نگاه رقیب یعنی لیبرالیسم و جماعت‌گرایی بررسی می‌شود و از خلال آن، نگاه‌های متفاوت آنان درباره مسئله هویت آشکار خواهد شد.

چندفرهنگ‌گرایی

دموکراسی‌های امروز با سیل مسائل جدیدی مواجه هستند که در نوع خود تازگی ویژه‌ای دارند. در غالب دولت‌های لیبرال‌دموکرات اروپایی و آمریکایی، چندفرهنگ‌گرایی[2] به عنوان یکی از راه‌حل‌های مواجهه با مطالبات گروه‌ها و اقلیت‌های نوظهور مطرح شده است. ریشه ظهور این بحث از جایی است که سیاست دولت‌ها باعث به حاشیه رفتن گروه‌هایی شده است که برای خود، هویتی متمایز از اکثریت قائل

1. Significant others
2. Multiculturalism

بوده‌اند. برای مثال اگر یک جامعه مدرن، زبانی «رسمی» در گسترده‌ترین شکل خود داشته باشد، بدین صورت که دولت برای آن بودجه در نظر بگیرد، آن را استانداردسازی کند و اقتصاد و نهادهای دولتی در آن چارچوب عمل کنند، این وضعیت برای کسانی که به آن زبان سخن می‌گویند، مزیت زیادی دارد و کسانی که به سایر زبان‌ها سخن می‌گویند، در یک وضع نامساعد مشخص قرار دارند. آنها یا باید زبان خود را به عنوان زبانِ دوم در نظر بگیرند یا در زبان رسمی حل شوند (Taylor, 1997: 47).

در پاسخ به چنین سیاست‌های همگون‌سازی، چندفرهنگ‌گرایی ظهور یافته است تا این معضل و تناقض که لیبرال‌دموکراسی‌ها با آن مواجه هستند، حل نماید. ویل کیملیکا از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این حوزه است که تنها راه پیشِ روی جوامع برای مقابله با چالش‌های از این‌دست را چندفرهنگ‌گرایی لیبرال می‌داند. در گام‌های نخستین، یک گروه از مدافعان حقوق اقلیت‌ها، چندفرهنگ‌گرایی را در قالب جماعت‌گرایی به عنوان چارچوبی برای دفاع از حقوق اقلیت‌ها دانسته بودند؛ یعنی استدلال‌های جماعت‌گرایان را به عنوان دفاعی فلسفی از حقوق اقلیت‌ها قلمداد می‌کردند که در چارچوب این نگاه می‌شود حقوق اقلیت‌ها را به آنان اعطا کرد. گروه دوم، چندفرهنگ‌گرایی را در یک چارچوب لیبرال تعریف می‌کند. بر اساس دیدگاه آنان، انسان‌ها علائق نیرومندی در ارتباط با فرهنگ و هویتشان دارند که این علائق کاملاً با اصول لیبرالی (آزادی و برابری) همخوانند. در نتیجه اعطای آن حقوق به اقلیت‌ها، منافاتی با لیبرالیسم ندارد. مطابق این دیدگاه، وظیفه مدافعان چندفرهنگ‌گرایی لیبرال، تفکیک میان دو نوع حقوقی است که اقلیت‌ها خواستار آن هستند؛ نخست آن حقوقی که محدودیت‌هایی برای آزادی‌های فردی درون گروه ایجاد می‌کند که از نظر لیبرال‌ها، مردود است و دیگری، حقوقی که مکملی برای آزادی فردی است که این از نظر لیبرال‌ها، پسندیده است. بنابراین از نظر چندفرهنگ‌گرایان لیبرال، اعطای حقوق ویژه به اقلیت‌ها به دو شرط بلامانع است: نخست اینکه آزادی فردی درون گروه حفظ گردد و دوم اینکه در بین افراد درون گروه، روابط برابر حاکم باشد (کیملیکا، ۱۳۹۶: ۴۴۹-۴۵۵).

اما به نظر کیملیکا، جوامع نیازمند راهبرد عمیق‌تری برای مواجهه با پدیده جوامع چندفرهنگی هستند که عبارت است از «ملت‌سازی». مطابق این دیدگاه، فرهنگ

اجتماعی[1] به عنوان پدیده محوری همگون‌ساز در جوامع وجود دارد. تکثرهای مختلف دینی، قومی و نژادی ناگزیرند در این فرهنگ که یک زبان و نهادهای مشترک است، حل گردند (کیملیکا، ۱۳۹۶: ۴۵۹). یعنی هرچند دولت‌ها، تکثرها را پذیرفته‌اند، عملکرد آنها به نحوی است که اقلیت‌ها، موفقیت خود برای رسیدن به مناصب و شئون بالای اجتماعی را در پیوند با آن فرهنگ اجتماعی غالب می‌بینند. بر اساس الگویی که کیملیکا ارائه می‌دهد، برای مقابله با این اضمحلال فرهنگیِ اقلیت‌ها باید سه اصل رعایت گردد. نخست اینکه نباید هیچ گروهی که برای زمان بسیار زیادی در یک مکان مستقر بوده است، از عضویت در جامعه منع گردد. دوم آنکه اگر به‌ناچار لازم باشد از طرف دولت، نیرویی برای ادغام یک اقلیت در اکثریت اعمال گردد، باید به نحو اندک و کنترل شده‌ای باشد؛ یعنی وارد حیطه فردی مانند سبک زندگی و دین افراد نگردد. سوم آنکه به اقلیت‌ها نیز مانند اکثریت، اجازه برخورداری از فرهنگ اجتماعی مخصوص به خودشان داده شود (همان: ۴۷۶).

اکنون در بسیاری از کشورهای جهان به‌ویژه کشورهای جهان جدید مانند آمریکا، استرالیا و یا کانادا که کشورهای مهاجرپذیری نیز هستند، مدل جذب شهروندی، جای خود را به سیاست چندفرهنگی داده است (نش، ۱۳۹۵: ۲۱۹).

مبانی نظری و الگوی تحلیل

الگوی تحلیل در پژوهش حاضر، مناظره جماعت‌گرایی[2] و لیبرالیسم است؛ زیرا سیاست شناسایی تیلور در نقد سیاست همگون‌ساز لیبرالی و چندفرهنگ‌گرایی لیبرالی مطرح شده است. مناظره لیبرالیسم و جماعت‌گرایی در دهه‌های اخیر، کلان‌موضوع فلسفه سیاسی معاصر بوده است. انتقادهایی که جماعت‌گرایان بر فرد لیبرالی، بی‌طرفی لیبرالی و جهان‌شمول‌گرایی آن وارد می‌کنند، با حمایت‌ها و نقدهای زیادی مواجه می‌گردد که مباحث فلسفی گسترده‌ای را شامل می‌شود. لیبرال‌های معاصر کوشش می‌کنند که در مقابل نقدهای عمیق جماعت‌گرایان به پاسخ‌هایی برای حفظ مبانی لیبرالیسم بپردازند. جماعت‌گرایان، آزادی منفی لیبرالی را نمی‌پذیرند و قائل به

1. Societal culture
2. Communitarianism

نقش‌دهی دولت در این بخش هستند. مطابق نظر آنان، آزادی منفی از آنجا که نقش دولت در ترویج فضائل را سلب می‌کند، باعث از بین رفتن فضیلت‌ها در اجتماع می‌گردد (عزیزی، ۱۳۹۶: ۶). همان‌طور که سندل نیز اشاره دارد، سعادتی که آنان تعریف می‌کنند، بر یک دکترین جامع فلسفی و اخلاقی استوار است که ممکن است برخی از انتخاب‌های فرد را از بین ببرد (همان: ۹).

یکی از منازعات اصلی بین این دو جریان بر سر «فرد» است. خودشناسی از منظر جماعت‌گرایان، نتیجه مشاهدهٔ فرد در اجتماع و تفسیر او در اجتماع است، نه اینکه به صورت منفرد و در خلأ (آنگونه که لیبرال‌ها می‌پندارند) اقدام به تحلیل خود (فرد) نماییم. لیبرال‌ها، «خود» را محصول انتخاب‌های فرد می‌دانند که نقطه آغاز منازعه بین این دو جریان است. از نظر جماعت‌گرایان، جامعه چیزی والاتر از گرد هم آمدن افراد بوده، متضمن ارزش‌ها و هنجارهایی است که سازندهٔ هویت فرد هستند. از نظر جماعت‌گرایان، داشتن خیر(ها) جمعی، لزوم تشکیل یک اجتماع است. مفاهیمی چون تاریخ، سنت و دین در چارچوب فکری لیبرالی، ذیل فرد قرار می‌گیرند و یا به عبارتی امری خارجی هستند؛ اما از نظر جماعت‌گرایان، هویت فردی، ساخته عوامل مختلفی است. از نظر سندل، بسیاری از اهداف و آرزوها در بستر اجتماعی، معنادار می‌شوند. بنابراین جامعه تنها تبیین‌کننده این نیست که اعضای آن دارای چه آرزوها و غایاتی هستند، بلکه به نحو پیچیده و عمیقی، چیستی و هویت ما انسان‌ها را نیز تعیین می‌کند. از نظر سندل، جامعه فقط حاشیه‌ای بر زندگی و برنامه‌های فرد نیست، بلکه سازندهٔ هویت و آمال نیز است. همچنین «خود» بر غایاتش تقدم ندارد، بلکه «خود» از این غایات تکون یافته است (Sandel, 1982: 152-154). به تعبیری دیگر، آنان فرد را «زمینه‌مند[1]» تفسیر می‌کنند. در مقابل رالز درباره رابطه فرد و اهدافش می‌گوید که «خود»، مقدم بر غایاتی است که دنبال می‌کند (Rawls, 1971: 560).

در همین رابطه تیلور، نظریه‌های لیبرالی را «حق‌محور» می‌داند که اساساً «تکلیف» به عنوان نمادی از عضویت در اجتماع را نادیده انگاشته‌اند. متعلق دانستن خود به یک جامعه و احساس تکلیف نسبت به آن به معنای عضویت در جامعه و تعهد به حفظ آن

1. situated

است. نظریه‌های حق‌محور، تکلیف و تعلق داشتن را امری ثانویه می‌دانند که در صورتی باید به آن سمت رفت که منفعتی را حاصل کند (Taylor, 1985: 188). همچنین از نظر سندل، فردگرایی عمیق لیبرالی از درک تعلقات و وابستگی‌های اخلاقی انسان به زمینه اجتماعی خود ناتوان است. به نظر او، تکالیف مربوط به همبستگی، وفاداری و ایمان مذهبی، اموری هستند که ما عمیقاً به آنها وابسته هستیم و هویت خود را در پیوند با آنها تعریف می‌کنیم. اما فردگرایی لیبرالی از درک این نوع پیوستگی، ناتوان است (Sandel, 2009: 241).

به طور کلی می‌توان نقدهای اجتماع‌گرایان بر لیبرال‌ها را اینگونه جمع‌بندی کرد که آنان از نگاه به فرد آغاز می‌کنند و آن را فارغ از زمینه، غیر مسئول نسبت به جامعه و خودمختار برای انتخاب ارزش‌ها زندگی می‌دانند. فردِ لیبرالی نه‌تنها امکان فراتر رفتن از جامعه را دارد، بلکه در مقابل آن نیز غیر مسئول است که این نگاه منشأ بحران‌هایی چون خانواده، طلاق، تنهایی و گسترش ادیان نامتعارف شده است. نگاه به دیگر افراد و جامعه نیز مورد انتقاد جماعت‌گرایان بوده است. از نظر تیلور، ویژگی کلی زندگی بشر، ویژگی گفت‌وگوی آن است. ما عاملان تام انسانی هستیم که از طریق کسب زبان‌های غنی انسانی می‌توانیم خود را بفهمیم و هویتی را برای خود تعریف کنیم. «زبان» را به معنای وسیع در نظر بگیریم که نه‌تنها کلماتی را که با آنها صحبت می‌کنیم، بلکه سایر حالت‌های بیان را که به موجب آن ما خود را تعریف می‌کنیم پوشش می‌دهد؛ از جمله «زبان‌های» هنر، ژست، عشق و مانند آن. ما در تعامل با دیگران است که به سوی اینها سوق داده می‌شویم. هیچ‌کس به‌تنهایی زبان‌های مورد نیاز برای تعریف خود را به دست نمی‌آورد. ما از طریق تعامل با دیگرانی که جورج هربرت مید «دیگران مهم[1]» می‌نامد، به آنها معرفی می‌شویم. تکوین ذهن انسان از این نظر، «مونولوژیک» و امری که هر فرد به‌تنهایی به نتیجه برسد نیست، بلکه امری گفت‌وگویی است (Taylor, 1991: 31-32).

نقد دیگر به «جهان‌شمول‌گرایی» لیبرال‌هاست که ارزش‌ها و مبانی آن را جهان‌شمول تصور کرده، اقدام به تحمیل آن بر دیگر جوامع خارج از دایره لیبرال دموکراسی‌های متعارف اروپایی نموده‌اند. این جهان‌شمول‌گرایی هم در اصل اول رالز و حقوق اولیه لیبرالی و هم در

1. Significant others

تصور وضع نخستین او نمود دارد. نقد همگون‌سازی لیبرالی درباره اقلیت‌ها نیز از اینجا نشأت گرفته است. نقد آخر و مهم این است که جماعت‌گرایان علاوه بر اینکه بی‌طرفی دولت لیبرالی را رد می‌کنند، معتقدند که در عمل دولت لیبرالی، بی‌طرف نیست و مروج ارزش‌های خاصی است. دولت نباید هم بی‌طرف باشد و سیاست «خیر عمومی» را در پیش گیرد؛ زیرا در غیر این صورت جامعه از فضیلت‌ها محروم خواهد شد.

در چارچوب این مناظره بزرگ، تیلور نیز به نقد سیاست‌های همگون‌ساز لیبرالی پرداخته است که در پژوهش حاضر نیز ما برای بررسی دقیق‌تر آرای وی این چارچوب نظری را برگزیده‌ایم.

بیان نظریه تیلور درباره سیاست شناسایی

چارلز تیلور در مقالهٔ «سیاست شناسایی»، بحث شناسایی را از بنیان‌های معرفتی و نظریهٔ اخلاق آغاز می‌نماید. نیاز به شناسایی امروزه برای اقلیت‌ها[1] و فرودستان[2]، نیازی ضروری است. پیوند مسئله «هویت» و «شناسایی» نیز به این نیاز، فوریت بخشیده است. تیلور فرض را بر این می‌گیرد که هویت ما تاحدودی از رهگذر شناسایی و یا عدم شناسایی و اغلب «شناساییِ نادرست[3]» از طرف دیگران به دست می‌آید. این بدان معناست که اگر فرد یا گروهی در آینه مردم و جامعه، تصویری فرومایه از خود ببیند، دچار خودکم‌بینی و خودتحقیری خواهد شد (تیلور و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۵).

ضرورت سیاست شناسایی

تیلور برای پاسخ به این پرسش که چرا در عصر حاضر، «نیاز به شناسایی[4]» اهمیت یافته است، دو تحول عمده دوران مدرن نسبت به گذشته را پیش می‌نهد. نخست اینکه با فروپاشی نظام سلسله‌مراتبی گذشته، مفهوم «کرامت[5]» به جای «شرافت[6]» ظهور کرده است. در نظم سنتی گذشته، افراد با توجه به جایگاه خود در آن سلسله‌مراتب و طبقه‌ای

1. minority
2. subaltern
3. Misrecognition
4. Need for recognition
5. dignity
6. honor

که در آن به دنیا می‌آمدند، دارای شأن مخصوص به خود بودند و هویت خود را بر آن اساس درمی‌یافتند. اما با فروپاشی این نظم، همه دارای کرامت برابر هستند و کرامت برابرِ جهان‌شمول حاکم شد. تحول دوم از هویتِ فردی‌شده سرچشمه می‌گیرد. شیوهٔ خاصی از بودن که متعلق به من است. آن چیزی که اکنون «آرمان اصالت[1]» نام دارد (Thompson, 2006: 23). این امر واجد یک تحول اخلاقی است، بدین نحو که سابقاً فرد برای تشخیص امر درست از غلط، نیازمند توجه به منبعی بیرون از خود مانند خداوند یا «مثال خیر[2]» بود؛ اما اکنون انسان برای کامل شدن و تمییز دادن بین خیر و شر باید به درون خود توجه کند. اخلاق‌مداری نه امری بیرونی، بلکه ندایی درونی است و باید به اعماق وجود خود رجوع کنیم (تیلور و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۸).

تیلور با درک این نکته که منشأ این تحول اخلاقی چیست، تناقضی را در سیاست‌های شناسایی دولت‌ها در مقابل اقلیت‌ها بازمی‌شناسد. از طرفی، پس از جایگزینی کرامت به جای شرافت، سیاست جهان‌شمول‌گرایانه‌ای ظهور یافته است که مطابق آن، همه شهروندان دارای کرامت برابر هستند و به سبب کرامت برابر انسانی باید به همه احترام برابر گذاشته شود. در نتیجه آن، سیاست برابرسازی حقوق ظهور می‌کند. بر این اساس مفاهیمی چون «شهروند درجه یک» و «شهروند درجه دو»، معنایی ندارد و باید از آن پرهیز کرد. از طرف دیگر تغییر دوم یعنی گسترش درک مدرن هویت، «سیاست تفاوت[3]» را ایجاد کرده است. مطابق آن هر شخص باید به دلیل هویت متفاوتش به رسمیت شناخته شود. اما شناسایی در اینجا معنای متفاوتی دارد. در این شناسایی، تفاوت‌هایی مدنظر است که اگر کسی این تفاوت‌ها را به بهانه اینکه همه افراد دارای حقوق برابر هستند نادیده بگیرد و به سمت «همسان‌سازی» پیش برود، در حق آرمان اصالت خیانت کرده است.

تناقض اینجاست که منشأ هر دو دیدگاه یعنی اصل کرامت برابر و اصل تفاوت، «برابری جهان‌شمول[4]» و اصل احترام برابر است. اما هرگز مراد این دو از برابری به یک

1. Ideal of authenticity
2. Ideal of good
3. Politics of difference
4. Universal equality

نحو نیست. در سیاست کرامت برابر، آنچه مورد نظر است، دقیقاً همسان شدن است؛ اما سیاستِ تفاوت متضمن این امر است که باید به آن چیزهایی که خاصِ یک فرهنگ است، احترام گذاشت. این مطالبه تا آنجا پیش می‌رود که ما نه‌تنها وظیفهٔ احترام به تفاوت‌ها را داریم، حتی باید تا جایی که ممکن است، این تفاوت‌ها به عنوان بخشی از هویت این افراد تقویت گردد. مورد اخیر، تأیید «خاص بودگی» را نتیجه می‌دهد؛ برخلاف اصل کرامت و احترام برابر که برابری جهانی را حاصل می‌کند. از این‌رو لازمهٔ اصل اول، برابر شدن همه و لازمهٔ اصل دوم، متفاوت بودن است (Thompson, 2006: 45).

بنابراین هرچند خاستگاه هر دو اصل، «احترام برابر» است، این دو در نهایت در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، چون بر اساس اصل احترام برابر ما باید بدون در نظر گرفتن تفاوت‌ها با افراد رفتار کنیم و بر اساس اصل دیگر، ما باید «خاص بودگی» را به رسمیت بشناسیم (Thompson, 2006: 47). نقد سیاست اول بر دوم این است که اصل عدم تبعیض را نادیده گرفته است و نقد سیاست دوم بر اولی این است که با نادیده گرفتن هویت افراد، آنان را مجبور به همگون شدن در یک شکل می‌نماید. علاوه بر این آنطور که آشکار است، «بی‌اعتنایی به تفاوت‌ها» که از طرف سیاست اول عنوان می‌گردد، صرفاً بر گروه‌های اقلیت تحمیل می‌گردد؛ زیرا مجبور به همگون شدن با گروه اکثریت و فرادست می‌شوند.

لیبرالیسم و مسئله سیاست تفاوت

دو نوع لیبرالیسم وجود دارد؛ لیبرالیسم قائل به کرامت برابر و دیگری، لیبرالیسم قائل به ارزش‌های جمعی. لیبرالیسم معتقد به کرامت برابر، به نظر مجبور است به برخی اصول همه‌شمول و «تفاوت‌نبین[1]» معتقد باشد. مفروض نظریه‌های مختلف لیبرال در این زمینه، این است که همواره حق با فرد است. انتقاد طرفداران سیاست تفاوت به لیبرال‌های تفاوت‌نبین این است که خود بازتاب فرهنگ‌های خاص هستند. اندیشه لیبرالی محتمل است که خود الگوی تضادآمیزی باشد؛ یعنی نوعی ایدهٔ خاص‌گرا باشد که خود را در شکلی همه‌شمول قالب کرده است (تیلور و دیگران، ۱۳۹۲: ۵۳). برای نمونه مسئله زبان، یکی از مناقشه‌انگیزترین مسائل بوده است. دولت‌های لیبرال بر اساس همان اصول برابری همه‌شمول به آموزش تنها یک نوع زبان خاص در مدارس

1. difference-blind

می‌پردازند. حال آنکه بنا بر اصل تفاوت، گروه‌ها و اقلیت‌های قومی باید در آموزش زبان به فرزندان خود آزاد باشند؛ به این دلیل که زبان را حلقه پیوند با فرهنگ خاص خود می‌دانند. اما اداره‌ها، مدارس و نهادهای سیاسی از یک زبان مشترک استفاده می‌کنند و در نهایت انگیزه و هدفی برای انتقال زبان محلی از یک نسل به نسل دیگر از میان می‌رود و این امر به نابودی آن زبان می‌انجامد.

پرسشی که در این مورد به وجود می‌آید این است که ریشه شکل‌گیری چنین نگاهی به مسئله «کرامت برابر» کجا بوده است؟ کدام تحولات اجتماعی منجر به این نگاه در لیبرالیسم بوده است؟ به نظر تیلور، ریشه این بحث را باید در روسو[1] یافت. روسو که از پیشگامان اندیشهٔ سیاسی مدرن است، به مقولهٔ «شناسایی» از طریق مفهوم «آزادی» وارد شده است. او ابتدا این آموزه‌های رواقی و مسیحی که فرد را به دوری از کسب ارج و احترام دیگران تشویق می‌کنند بیان می‌کند، اما تا انتها آن را نمی‌پذیرد. بر اساس این نگاه، به فرد توصیه می‌شود که دغدغه کسب نظر مثبت دیگران را از خود دور کند و خود را مشغول چنین اموری پستی ننماید. روسو اما به صورت کامل آن را نمی‌پذیرد و کسب احترام را در شمایلی دیگر مهم می‌شمارد. او با تصویری که از جمهوری آرمانی ارائه می‌دهد، بیان می‌کند که اگر در اجتماع، همه به یک اندازه به دیگری وابسته باشند، وابستگی به معنای مضر آن که ندای فطرت را از بین می‌برد، وجود نخواهد داشت (روسو: ۱۳۴۱: ۱۸). در «رابطه متقابل کامل بین افراد» که داشتن هدفی مشترک را تضمین می‌کند، پیروی از دیگری به «از خود بیگانگی» ختم نمی‌نگردد. در این رابطه، فرد به عنوان عضوی از جامعه با پیروی از «ارادهٔ عمومی[2]»، در واقع «از خود اطاعت کرده است» (Taylor, 1991: 48).

از نظر روسو در جامعهٔ سلسله‌مراتبی، شکوه یکی به تحقیر دیگری وابسته است. اگر فردی به شکوه می‌رسد، از راه تحقیر و غلبه بر دیگری بوده است. اما نوع خوب رابطه این است که هدف مشترک و «خودِ مشترک» را شامل شود. از منظر روسو، باید در پی جامعه‌ای حرکت کنیم که ویژگی آن، «برابری»، «رابطه متقابل» و «وحدت هدف» باشد.

1. Rousseau
2. General will

در پرتو «اراده همگانی»، همه شهروندان باید دارای احترام برابر باشند (روسو: ۱۳۴۱: ۲۲). در چنین عصری است که «کرامت برابر» نمایان می‌شود و روسو پیشگام این امر است. در وضعیت قرارداد اجتماعی روسو، شهروندان برای رسیدن به برابری، هم اعمال‌کننده و هم موضوع حاکمیت هستند. سه موضوع آزادی (نبود سلطه)، فقدان نقش‌های متمایزکننده و هدف مشترک، در آرای روسو، تفکیک‌ناپذیر است. همه برای وابسته نبودن به دیگران باید به اراده عمومی وابسته باشیم. این آموزه مبنای حکومت‌های تمامیت‌خواه از ژاکوبن‌ها تا قرن بیستم بوده است (تیلور و دیگران، ۱۳۹۲: ۶۰). بنابراین از نگاه تیلور، آموزه‌های روسو که مبتنی بر اراده عمومی و برابری همگان است، مبنایی برای حکومت‌های توتالیتر بوده است که از این طریق، سیاست همگون‌سازی نیز پیش رفته است.

پس از یافتن ریشهٔ اندیشه «برابری همگان» در روسو، حال باید سراغ این پرسش برویم که آیا هر سیاستی که مبتنی بر این نگاه باشد، لاجرم همگون‌ساز است؟ این مسئله درباره لیبرال‌ها که مقولهٔ آزادی را بر همه چیز اولویت می‌دهند (به دو مقوله دیگر روسو یعنی فقدان نقش‌های متمایز و هدف مشترک عمومی توجه نمی‌کنند) چگونه است؟ آیا سیاست این لیبرال‌ها لزوماً همگون‌ساز خواهد بود؟

بنا به برداشتی از لیبرالیسم که برداشت غالب نیز همین است، هر واحد سیاسی که اهداف جمعی مشخصی را تشویق می‌کند، از دو جنبه دارای اشکال است. نخست، اهداف جمعی ممکن است محدودیت‌هایی را برای رفتار افراد الزام کند که ناقض حقوق آنها باشد. دوم، حمایت از اهداف جمعی یک گروه داخلی ممکن است در ضمیر خود، تبعیض‌آمیز باشد. امروزه این بسیار معمول است که افرادی در جوامعی حضور داشته باشند که آن قوانین جمعی در جهت تأمین منافع آنها نباشد. این وضعیت خود عامل تبعیض است و همچنین پیگیری اهداف جمعی خاص مستلزم برخورد متفاوت با افراد عضو و غیر عضو یک جامعه است. این یک موضع لیبرالی است که رونالد دورکین به روشنی آن را بیان کرده است. دورکین دو نوع تعهد «رویه‌ای[1]» و «محتوایی[2]» را برمی‌شمارد. از منظر لیبرال‌ها، جامعه نباید موضع خاصی در باب اهداف و محتواهای

1. Procedural
2. substantive

زندگی افراد اتخاذ کند؛ بلکه باید به رویه‌ها و روال‌هایی تعهد جدی داشته باشد که همهٔ افراد جامعه، با هر هدفی که به صورت فردی انتخاب کرده‌اند، بتوانند از آن روال‌ها و رویه‌ها برای محقق کردن اهداف خود بهره‌مند شوند. به عبارت دیگر جامعه لیبرال باید درباره معنی زندگی خوب، «بی‌طرف[1]» باشد و خود را به حمایت از وضعیتی محدود کند که شهروندان، صرف‌نظر از مواضعشان، رفتارشان با هم منصفانه باشد و دولت با همه به طور برابر رفتار کند (Dworkin, 1978: 135).

کسانی که به دنبال اهداف جمعی هستند، تعریف دیگری از جامعهٔ لیبرال ارائه می‌دهند. مطابق نگرش آنان می‌توان جامعه را پیرامون تعریفی از «امرِ خیر» سامان داد، بدون اینکه ارزش کسانی که با این تعریف موافق نیستند، کاهش داد. اگر آن امرِ خیر نیازمند پیگیری به صورت جمعی بود، بنابراین آن مسئله باید به یک موضوع سیاست‌گذاری عمومی مبدل شود. بر اساس این نگرش، معیار جامعهٔ لیبرال این است که چگونه با اقلیت‌هایی که تعریف عام از خیر را نپذیرفته‌اند تعامل دارد و چه حقوقی را برای آنان در نظر می‌گیرد. این حقوق همان‌هایی است که امروزه با نام حقوق اساسی شناخته می‌شوند؛ حق حیات، آزادی بیان و ادای آزادانه تکالیف دینی (Taylor, 1994: 250).

ممکن است برخی با گنجاندن مواردی غیر ضروری در دایرهٔ این حقوق اساسی باعث محدودیت‌هایی برای افراد عضو گروه گردند. برای جلوگیری از این امر باید بین دو نوع حقوق، تفکیک قائل شد. نخست، حقوقی اساسی که هرگز قابل کنار گذاشته شدن نیستند. دوم، حقوق و امتیازهایی که به اقتضای سیاست‌گذاری عمومی علی‌رغم اهمیت آنها ممکن است محدود یا لغو شوند که البته برای این کار باید دلایل بسیار قوی داشت. مطابق این نگاه (آنان که اهداف جمعی را دنبال می‌کنند)، جامعه‌ای هم که بر یک هدف مشخص جمعی استوار است، می‌تواند لیبرال باشد، مشروط بر اینکه دو مسئله را رعایت کند. نخست اینکه قادر باشد به تنوع و گوناگونی احترام بگذارد؛ به‌ویژه در تعامل با آنانی که اهداف مشترک را نپذیرفته‌اند. دوم اینکه قادر باشد حقوق اساسی همه را تضمین کند. این الگوها از لیبرالیسم رویه‌ای نیستند، بلکه تاحد زیادی بر قضاوت خاصی از اینکه زندگی خوب چیست بنا شده‌اند. قضاوتی که در آن حفظ تمامیت و اصالت

1. neutral

فرهنگ‌ها از جایگاه مهمی برخوردار است (تیلور، ۱۳۹۷: ۱۹۱).

از دیدگاه تیلور، لیبرالیسم نمی‌تواند ادعای بی‌طرفی کند. لیبرالیسم، یک کیش مبارزه‌طلب است. تفاوت قرائت غیر رویه‌ای که تیلور می‌پذیرد این است که کاملاً آمادگی پذیرش تفاوت‌ها را دارد (تیلور و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۰۶). اگر مطالبات افراد در دامنه حقوق اساسی قرار گیرد، این پاسخ که «ما اینجا اینگونه عمل می‌کنیم» چاره‌ساز است؛ زیرا مانع از تضییع حقوق فرد می‌گردد. اما اگر مطالبات در دامنهٔ حقوق اساسی نباشد، اینگونه پاسخ نامناسب است. نقطه چالش‌برانگیزتر آنجاست که تعداد قابل توجهی از شهروندان جامعه در عین حال که ریشه در یک فرهنگ دیگر دارند، ممکن است مرزهای فلسفی جامعهٔ ما را به چالش بکشند که در این صورت مسئله پیچیدگی مضاعفی خواهد داشت.

سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی و کاستی‌های آن

سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی بر این فرض استوار است که «همه فرهنگ‌ها شایسته احترام برابر هستند». بر اساس مطالبات چندفرهنگ‌گرایی، تأکید بر همه‌شمول بودن این مفروض، نتیجهٔ منطقی سیاست «کرامت برابر» است. مطابق این فرض همان‌طور که تمام افراد، بدون در نظر گرفتن نژاد، فرهنگ و دین باید از حقوق مدنی و حق رأی برابر برخوردار باشند، به همین طریق، همه باید از این مفروض بهره‌مند باشند که فرهنگ سنتی آنها ارزشمند است. اما مشکلی که با آن مواجه هستند این است که با هنجار مرکزیِ اصل کرامتِ برابر یعنی «ندیدن تفاوت» در تعارض است (همان: ۷۷-۷۹).

انتقاد دیگر به چنین نگاهی این است که برای ما معنادار است که با فرض «ارزشمندی» به مطالعه فرهنگ‌های مختلف بپردازیم، اما این نکته که به عنوان حق تأکید کنیم که الزاماً باید در نتیجه نهایی به قضاوتی برسیم که ارزش آن فرهنگ‌ها بالاتر یا برابر با دیگر فرهنگ‌هاست، امری غیر مستدل است. به بیان دیگر اگر قضاوت در باب ارزشمندی قرار است مستقل از امیال و خواست ما باشد، نمی‌تواند یک اصل هنجاری بر آن حاکم باشد. یعنی نباید از پیش این حکم را صادر کنیم که یقیناً آن فرهنگ، ارزشمند است؛ بلکه در ارزیابی باید به این نتیجه رسید که آیا از ارزش والایی برخوردار است یا خیر (همان: ۷۹).

معضل بعدی سیاست چندفرهنگ‌گرایی این است که به نحو کاملاً تراژیکی «همسان‌ساز[1]» است. چنین شناسایی، اینگونه القا می‌کند که معیاری پیشین برای ارزیابی در اختیار دارد؛ معیاری که برآمده از تمدن غربی و بنیادهای آن است. از این‌رو است که به ناچار دیگران را در قالب‌های ما وارد می‌کند. چندفرهنگ‌گرایی حاصل تعهدات رویه‌ای در لیبرالیسم است که در نهایت به این امر منجر می‌شود که ارزشمندی و شایستگی فرهنگ‌هایی را تأیید می‌کنند که شناخت عمیقی درباره آنان ندارند. قضاوت جانب‌دارانه که همیشگی باشد، نه‌تنها تحقیرآمیز، بلکه قوم‌مدارانه است؛ از دیگری به شرطی تمجید می‌کند که شبیه ما شده باشد. قضاوت حقیقی در باب ارزشمندی فرهنگ‌ها مستلزم معیارهای یک افق هم‌آمیخته[2] است که در آن آگاهی نسبت به دیگران باعث تغییر در ما شده باشد، به نحوی که دیگر با معیارهای سنتی قضاوت نکنیم. آمیزش افق‌ها به این معناست که باید نگاه سنتی و قوم‌مدارانه را تغییر داد و از افقِ نگاهِ فرهنگِ مورد بررسی نیز به آن فرهنگ پرداخت تا بدین وسیله از نگاه قوم‌مدارانه دوری جست و به معیارهایی همدلانه برای ارزیابی ارزشمندی فرهنگ‌های مختلف دست یافت.

در میان دو تقاضای همسان‌سازِ «شناسایی ارزشمندی برابرِ» چندفرهنگ‌گرایی و انحصار در میان معیارهایِ قوم‌مدارانه باید راهی میانه جست. فرهنگ‌های دیگری در این جهان وجود دارند که ما باید یاد بگیریم با هم زندگی کنیم. چیزی که در اختیار ماست، فرض «ارزشمندی برابر» است تا هنگام مطالعهٔ دیگران از آن بهره ببریم.

از نظر تیلور برای سنجش این فرض، یکی از راه‌ها، «دین» است. همان‌طور که هردر می‌گوید، تنوع فرهنگ‌ها تصادفی نبوده است، بلکه بر اساس مشیت الهی برای هماهنگی افزون‌تر بوده است. هرچند نمی‌توان نگاه دینی را رد کرد، اما در سطح انسانی آن می‌شود بیان داشت؛ فرهنگ‌هایی که در زمان‌های زیادی به درازای تاریخ برای عده‌ای از انسان‌ها «افق‌های معناداری[3]» را به وجود آورده‌اند و امرِ خیر، مقدس و ستودنی را تعریف کرده‌اند، یقیناً شایستهٔ احترامند، حتی اگر این فرهنگ‌ها مملو از مواردی باشد که برای

1. Assimilation
2. Fushion of horizons
3. horizon of meaning

ما پذیرفتنی نباشد. تنها تکبر است که ما را از چنین نگاهی دور خواهد کرد (تیلور، ۱۳۹۷: ۲۰۷). در نهایت اینکه راهکار تیلور برای شناسایی فرهنگ‌های دیگر اینگونه است که «با فرض ارزشمندی آن فرهنگ‌ها، ما ملزم هستیم آن را به رسمیت بشناسیم». چون راه ارزشمند یافتن فرهنگ دیگر، داشتن مشترکات است، از این‌رو باید با آمیزش افق‌ها[1] به سمت اشتراکات حرکت کنیم.

برای جمع‌بندی باید گفت که تیلور ابتدا دو تحول عمده جهان مدرن را برشمرد که باعث ضرورت یافتن شناسایی شده است؛ یکی، فروپاشی نظم سلسله‌مراتبی گذشته و ظهور ارزش کرامت برابر در مقابل مفهوم شرافت سنتی و دیگری، تحول در هویت فردی-شده که آن را آرمان اصالت نامید. در ادامه با بررسی ریشه‌های شکل‌گیری اندیشه کرامت برابر در اندیشه‌های روسو به این مسئله پرداخت که نحوهٔ مواجههٔ لیبرالیسم با اقلیت‌ها به چه نحوی بوده است و چگونه سیاست‌های لیبرالیسم رویه‌ای به همگون‌سازی اقلیت‌ها با اکثریت منجر شده است. تیلور ضمن نقد سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی در قبال حقوق اقلیت‌ها، تقریری از لیبرالیسم ارائه می‌دهد که ضمن پذیرش اصول اولیه لیبرالی، قائل به وجود اهداف جمعی برای جامعه هستند. در این نگاه، معیار لیبرال بودن جوامع به نسبت حقوقی است که برای اقلیت‌ها در نظر می‌گیرد. در انتها نیز تیلور از این مسئله یاد می‌کند که ما در بررسی ارزشمندی دیگر فرهنگ‌ها تنها می‌توانیم فرض ارزشمندی را در نظر بگیریم و با این فرض و همچنین برخورداری از معیارهایی که حاصل تغییر نگاه نسبت به اقلیت‌هاست، به بررسی ارزشمندی فرهنگ‌های دیگر بپردازیم.

دلالت‌های حاصل از سیاست شناسایی تیلور برای جوامع چندفرهنگی

با توجه به بیان همدلانه نظریهٔ تیلور در بخش قبل، اکنون به ارائه شاخص‌های سیاست شناسایی مناسب جامعه چندفرهنگی از نظر تیلور خواهیم پرداخت. تیلور که خود اهل مونترال کاناداست و سال‌ها با محیط ایالت جدایی‌طلب کِبِک زندگی کرده است، از نزدیک مطالبات اقلیت‌ها را مشاهده کرده است. با توجه به نقدهایی که وی به نظریه‌های «چندفرهنگ‌گرایی» وارد کرده است، نظریه‌ای جدید درباره حقوق اقلیت‌ها و

1. Fushion of horizons

سیاست شناسایی ارائه نموده است. مهم‌ترین شاخص‌های نظریه او درباره شناسایی بدین صورت است.

همگون‌ساز نبودن

«همگون‌سازی» لیبرالی جایی بود که اقلیت‌ها را برای حفظ هویت و فرهنگ خود برانگیخت. بنا به نقدی که درون گفتمان لیبرالیسم بر سیاست همگون‌سازی مطرح شد، لیبرال دموکراسی‌های کنونی طی قرون متمادی با تأکید روزافزون بر «حقوق فردی» و اولویت‌بخشی بر آن، باعث به حاشیه رانده شدن اقلیت‌ها شده‌اند. درست است که اقلیت‌های مورد اشاره، انواع گوناگونی دارند (ر.ک: کیملیکا، ۱۳۹۶)، اما وجه مشترک همه آنها را می‌توان به حاشیه رانده شدن دانست.

همان‌طور که در بخش قبل اشاره شد، از دیدگاه تیلور، هویت انسان در گرو شناسایی و یا به تعبیری دیگر، «شناسایی صحیح» از طرف دیگران است (Taylor, 1991: 49). از این‌رو همگون‌سازی در واقع دور ساختن شخص از «کیستی» و اهداف خود است. ریشهٔ این همگون‌سازی را باید در اندیشهٔ روسو یافت. روسو، نظم سلسله‌مراتبی را مردود کرده، یک جمهوری کامل را که همه به یک میزان به یکدیگر وابسته هستند، بیان می‌کند. او در نهایت با طرح ایدهٔ کرامت برابر همه انسان‌ها، به سمت یک همگون‌ساز حرکت می‌کند (Taylor, 1991: 48).

تیلور معتقد است که باید به دنبال قرائتی از لیبرالیسم بود که نه در میان نگاه‌های جزم‌اندیشانهٔ قومیت‌گرای سنتی گرفتار باشد و نه در اندیشه‌های چندفرهنگ‌گرای لیبرالی که علی‌رغم تلاش خود برای به رسمیت شناختن اقلیت‌ها، به نحو تراژیکی همگون‌ساز شده‌اند (تیلور، ۱۳۹۷: ۲۰۸). او قرائتی از لیبرالیسم را مدنظر دارد که بتواند از همگون‌سازی به دور باشد و «تفاوت‌ها» را به رسمیت بشناسد. این به رسمیت شناختن باید به نحوی باشد که حقوق اولیه فردی پایمال نگردد، اما اگر یک جمع تعریف مشترکی از «خیر» دارد، بتواند از آن در مقابل اکثریت صیانت کند.

محدود نکردن حقوق‌های اولیه لیبرالی

تیلور در تبیین جدیدی که از مسئله به رسمیت شناختن اقلیت‌ها مطرح کرده است،

همچنان از حقوق اولیه‌ای که لیبرال‌ها در این زمینه مطرح می‌کنند، صیانت می‌کند. او بین دو دسته حقوق، تفکیک ایجاد می‌کند. نخست، آن حقوق اساسی که در هیچ شرایطی نباید نادیده گرفته شوند که عبارتند از: حق حیات، آزادی، آیین دادرسی، آزادی بیان و ادای آزادانه تکالیف دینی. دوم، حقوق و مصونیت‌هایی که مهم هستند، اما به اقتضای شرایط و مصالح جامعه ممکن است محدود شوند که البته برای این کار باید دلایل محکمی ارائه داد (تیلور، ۱۳۹۷: ۱۹۰). این شاخص، نقطه مشترک نظریه تیلور با لیبرال‌هایی است که با عنوان چندفرهنگ‌گرایی به این مسئله پرداخته‌اند. آنان نیز دو نوع از تقاضای اقلیت‌ها را برمی‌شمارند که اولی در مقابل اکثریت جامعه برای صیانت از هویت خود است و دیگری، در مقابل اعضای درونی خودِ آن اقلیت است. از نظر آنان، تقاضای نوع اول اغلب خطر نقض حقوق اولیه افراد را ندارد، اما تقاضای دوم در معرض اعمال محدودیت‌هایی بر اعضای خود است که می‌تواند ناقض حقوق اولیه باشد (کیملیکا، ۱۳۹۶: ۴۵۴).

در نظر گرفتن فرض «ارزشمندی برابر» در مطالعهٔ فرهنگ‌ها

در مطالعهٔ فرهنگ‌های مختلف ما باید نگاه گذشته را کنار نهاده، با فرض ارزشمندی برابر به سراغ فرهنگ‌های دیگر رویم. البته این لزوماً به معنای «ارزش برابر» تمام فرهنگ‌ها نیست. از این‌رو باید با معیارهایی درست که حاصل «آمیزش افق‌ها»ست، به سراغ آنان رفت؛ یعنی ابتدا باید صرفاً این فرض را در نظر داشت، ولی با معیارهای درست به قضاوت پرداخت. اگر قرار باشد که لزوماً در انتها نیز به این نتیجه برسیم که همه فرهنگ‌ها دارای ارزش برابری هستند، پس اصل «برابری همه فرهنگ‌ها» را در مطالعات خود دخیل کرده‌ایم (تیلور، ۱۳۹۷: ۲۰۲).

از منظر «ترحم» نبودن شناسایی

مسئله‌ای که در سیاست شناسایی از نظر تیلور، اهمیت محوری دارد این است که شناسایی نباید نگاه ترحم‌آمیز را القا نماید که این نشان از «قیم‌پنداری» خود برای گروه‌های شناسایی‌شده است. از این محدوده شناسایی باید بر اساس معیارهای مدون باشد تا در مقایسه فرهنگ‌های مختلف، بدون پیش‌داوری مثبت یا منفی به کار آید و گروه‌هایی که شاهد سیاست‌هایی برای ارزشمندی میراث خود هستند، نه از روی ترحم، بلکه در حقیقت و مطابق آن معیارها، شاهد ارزشمندی خود گردند و احساس تحقیر ننمایند.

شناسایی برخاسته از «آگاهی» و با «معیار» مناسب

اینکه شناسایی باید از روی «آگاهی» باشد، به این دلیل است که اگر صرفاً با این استدلال باشد که گروه‌هایی در گذشته مورد تبعیض واقع شده‌اند و اکنون این زمان رسیده است که برای آنان جبران گردد، همان مسیر نادرست گذشته در جهتی دیگر تکرار شده است. در گذشته به دلیل ناآگاهی از دستاوردهای تمامی فرهنگ‌ها و همچنین تعصبات قومی و نژادی، بسیاری از حقوق اقلیت‌ها سلب شده است و اکنون نیز این به جهتی دیگر خواهد بود. بنابراین برای اصلاح روند یادشده باید شناسایی از روی آگاهی و شناخت نسبت به فرهنگ اقلیت‌ها صورت گیرد، نه صرفاً به دلیل تبعیضی که در گذشته بر آنان رفته است. بدین معنا باید مقایسه‌ای درست بر اساس معیارهای تعیین‌شده بین فرهنگ‌ها صورت گیرد.

ارزیابی سیاست شناسایی تیلور

به رسمیت شناختن اقلیت‌ها در جوامع چندفرهنگی با بحث «جنبش‌های اجتماعی»، پیوندی عمیق دارد. غالب جنبش‌های جدید اجتماعی، نسبتی با این مسئله دارند. وجه مشترک جنبش‌های اجتماعی جدید، تقاضا برای شناسایی است که دایرهٔ گسترده‌ای از اقلیت‌های قومی که پیشینه‌ای به درازای چند قرن دارند، تا جنبش‌های زیست‌محیطی و همجنس‌خواهان مرد را شامل می‌شود. پدیده‌هایی چون مهاجرت و پناهندگان و تشکیل دولت‌های جدید، به این مسئله دامن زده است و باعث گسترش حوزهٔ این مسائل گشته است. با توجه به این گستردگی است که نظریهٔ تیلور ارزیابی و آشکار خواهد شد که آیا توان پاسخ‌گویی به همه تقاضاها را دارد یا خیر. نظریهٔ تیلور دارای سه وجه تیزبینانه است که اندیشمندان چندفرهنگ‌گرا از آن غافل مانده‌اند و نقاط مثبت نظریهٔ وی است:

۱. تیلور به درستی اشاره می‌کند که نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی بر اصل «کرامت برابر» استوار است، در حالی که با دال مرکزی این اصل یعنی ندیدن تفاوت‌ها در تعارض است؛ زیرا چندفرهنگ‌گرایی قائل به دیدن تفاوت‌هاست. تیلور با تفصیل، بحث تعارض درونی این نظریه‌ها را آشکار می‌کند.

۲. وجه مثبت دیگر نظریه تیلور این است که نشان می‌دهد چندفرهنگ‌گرایی

علی‌رغم ادعای اولیه برای پرهیز از همگون‌سازی، در نهایت به دلیل خواستگاهش که تمدن غربی است، گرانبار از ارزش‌های غربی است و بر آن اساس به تحلیل دیگر فرهنگ‌های غیر غربی می‌پردازد.

۳. نکته برجسته دیگر نظریه تیلور این است که نشان می‌دهد نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی، نه از روی آگاهی، بلکه از روی ترحم و با پیش‌فرض ارزشمندی، سراغ دیگر فرهنگ‌ها می‌روند که این خود باعث قضاوت‌های نادرست و عدم ارزیابی صحیح از ارزشمندی دیگران خواهد شد.

علی‌رغم این نکات برجسته و تیزبینانهٔ تیلور، نظریهٔ وی دچار اشکال‌های مهمی نیز است و بررسی آنها نشان می‌دهد که بحث حقوق اقلیت‌ها و سیاست دولت‌ها در قبال آنها، همچنان نیازمند توجه و تدقیق بیشتری است. در مجموع انتقادهایی به شرح زیر بر نظریه تیلور وارد است.

۱- با توجه به اینکه تیلور، شناسایی فرهنگ‌های دیگر را مشروط بر آمیزش افق‌ها می‌کند، حال این پرسش مطرح می‌گردد که اگر این آمیزش افق‌ها صورت نگرفت، آیا ما مجاز خواهیم بود فرهنگی را که وجوه اشتراکی را در آن با خود نیافتیم، به حاشیه رانده، از شناسایی آن دست بکشیم. این مسئله که تیلور خود نیز به آن واقف است، نشان می‌دهد که طرح تیلور برای اقلیت‌ها ناقص بوده، قابلیت اجرایی زیادی نخواهد داشت؛ زیرا دستیابی به افق‌های مدنظر او، امری بعید است.

۲- تیلور اشاره می‌کند که ارزش برابر فرهنگ‌های مختلف صرفاً به عنوان یک فرض ابتدایی است و لزوماً به معنای این نیست که در نهایت همه ارزش برابر داشته باشند. نکته‌ای که تیلور از آن غفلت می‌نماید این است که تقاضای به رسمیت شناختن از طرف فرهنگ‌های مختلف به این معنا نیست که آنان خواستار ارزشمندی برابر با فرهنگ غالب هستند، بلکه به معنای «جایگاه برابر» است. یعنی فرهنگ‌های دیگر به سبب سکونت در یک قلمرو و تحت حاکمیت یک حکومت بودن، خواستار جایگاه برابر با فرهنگ (های) غالب هستند (تیلور و دیگران، ۱۳۹۲: ۹۵).

۳- با توجه به مباحث یادشده، اینکه نظریه تیلور قابلیت تبیین کدام‌یک از این انواع متکثر را دارد، امری مهم است. با توجه به اینکه که تیلور اهل استان کِبِک در کاناداست،

از این‌رو سرچشمهٔ نظریهٔ وی به اقلیت‌های قومی برمی‌گردد. استان کبک در کانادا، یکی از مثال‌های مشهوری است که به دلیل فرانسوی‌تبار بودن اکثریت جمعیت خود، قوانین ویژه‌ای داشته و در مقاطعی خواستار جدایی نیز بوده است. با عنایت به این مسئله، نظریهٔ تیلور، بیشتر برای تبیین گروه‌های قومی یا نژادی قابلیت توضیح دارد و به دیگر اقلیت‌ها توجه چندانی ندارد. اقلیت‌هایی که با اکثریت، اصول مشابه چندانی ندارد؛ برخلاف استان کبک که با دولت حاکم بر سر اصولی از لیبرالیسم توافق دارند (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۱۶).

۴- از دیدگاه تیلور، «جامعه متمایز» از طریق نهادهای سیاسی ایجاد خواهد شد و ادارهٔ آن نیز از این طریق خواهد بود. اما نکته‌ای که تیلور از آن غفلت ورزیده، این است که این دیدگاه ناظر به اقلیت‌هایی خواهد بود که در یک قلمرو مشخصی متمرکز خواهند بود و توان تشکیل دولتی مستقل از دولت مرکزی را دارند؛ اما در مقابل، هویت-های فرهنگی مختلف که در یک سرزمین به صورت پراکنده زیست می‌کنند، مغفول هستند (تقوی، ۱۳۸۳: ۱۴۶)؛ مانند مهاجران افغانی که در ایران پراکنده هستند یا مهاجران چینی که در نقاط مختلف کانادا ساکن هستند. اگر در یک منطقه خاص (مانند کبک در کانادا)، اجازهٔ تشکیل دولتی با تعاریف خاصی از هنجارهای اجتماعی داده شود، آن دسته از افرادی که در آنجا ساکن هستند، اما متعلق به آن فرهنگ نیستند (کانادایی‌های غیر فرانسوی ساکن کبک)، با محدودیت‌های شدیدی مواجه خواهند شد. پس به نظر می‌رسد که نظریه تیلور، بیشتر برای اقلیت‌های متمرکز مفید خواهد بود و به دیگر انواع اقلیت‌ها توجهی ندارد.

۵- تیلور در ارائه قرائت جدیدی از لیبرالیسم که بتواند حقوق اقلیت‌ها را به رسمیت بشناسد، بیان می‌کند که لازم است بین حقوق اساسی که هرگز مجاز به نقض آن نیستیم و حقوقی که در شرایطی خاص و با ارائه دلایلی می‌شود نادیده انگاشته شوند، تفکیک قائل شد. اما وی هیچ مبنایی برای این تفکیک پیش نمی‌نهد و فقط به برشمردن تعدادی از آن حقوق بسنده می‌کند. پرسش این است که: چه مبنایی برای این تفکیک وجود دارد؟ اگر فردی (یا گروهی)، مسئله «زبان» را جزئی از حقوق بنیادین خود برشمرد، اما دولت بنا به اقتضائاتی، سیاست‌گذاری‌ای انجام داد که زبان این فرد (یا گروه) به حاشیه رود، آنگاه چه مبنایی برای داوری در این زمینه وجود دارد؟ تیلور خود نیز به این مسئله آگاه است و اینگونه آن را بیان می‌کند که علی‌رغم مشکلات موجود در

تفکیک بین حقوق بنیادین و غیر بنیادین، این مشکلات عظیم‌تر از مسائلی که لیبرالیسم کنونی با آن مواجه است نیستند؛ مسائلی از قبیل تعارض بین آزادی و برابری و یا رونق اقتصادی و عدالت (تیلور، ۱۳۹۷: ۱۹۱). البته پاسخ قانع‌کننده‌ای برای نقص نظریه وی نخواهد بود، زیرا وی تنها اشاره می‌کند که مشکلات نظریه‌اش، کمتر از مشکلاتی است که اکنون لیبرالیسم با آن مواجه است.

نتیجه‌گیری

همسان‌سازی لیبرالی که در دولت‌های مدرن نمود یافته است، باعث به حاشیه راندن تنوع‌های قومی و نژادی و دینی شده است. نادیده‌انگاری تفاوت‌ها که لیبرال‌ها مروج آن بودند، نه‌تنها باعث آزادی فرهنگ‌ها در اعمال خود نشد، بلکه آنان را نیز در فرهنگ‌های اکثریت مضمحل کرده است. با افزایش پدیده‌هایی چون مهاجرت و بحران‌هایی چون پناهندگی، کشورهای زیادی شامل کشورهای «چندفرهنگی» شده‌اند. برخی از اندیشمندان لیبرال که برجسته‌ترین آنان ویل کیملیکاست، به ارائه یک سیاست چندفرهنگ‌گرایی لیبرال پرداخته‌اند. در چارچوب مناظرهٔ لیبرالیسم و اجتماع‌گرایان، چارلز تیلور به نقد سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی لیبرالی برای ارائه نظریه‌ای جامع‌تر پرداخته است.

تیلور، سیاست شناسایی را پیش می‌نهد که شامل این شاخص‌هاست: همگون‌ساز نیست؛ حقوق اولیه لیبرالی را محدود نمی‌کند؛ فرض ارزشمندی برابر فرهنگ‌ها در نظر گرفته می‌شود؛ نگاه ترحم‌آمیز ندارد و از روی آگاهی و با معیارهای حاصل از افق‌های درهم آمیخته صورت می‌گیرد. از نظر تیلور، چندفرهنگ‌گرایان نیز همانند لیبرال‌های متقدم با این مسئله مواجه هستند که تأکید بر اصل احترام به تفاوت‌ها لزوماً در تعارض با اصل دیگر یعنی کرامت برابر است. همچنین این مسئله که باید تمام فرهنگ‌ها را با ارزش برابر قلمداد کنیم، امری غیر مستدل است؛ بلکه ما تنها می‌توانیم با این فرض به سراغ بررسی آنها برویم. در نهایت اینکه سیاست چندفرهنگ‌گرایی از نظر تیلور به نحو تراژیکی همگون‌ساز است؛ زیرا باارزش پنداشتن تمام فرهنگ‌ها، این مسئله را القا می‌کند که دارای معیارهایی برای ارزیابی است که برخاسته از فرهنگ و تمدن اروپای غربی و آمریکای شمالی هستند.

اما نظریه تیلور با وجود ارائه شاخص‌های قابل فهمی برای یک سیاست شناسایی مناسب، همچنان در پیش نهادن یک نظریه جامع درمانده است. نظریه تیلور با نقدهایی مواجه است که عبارتند از: ارزشمندی فرهنگ‌های دیگر را منوط به ارزشمند پنداشتن از طرف ما در یک افق آمیخته نموده است؛ پاسخی برای چگونگی درآمیختن افق‌ها ارائه ننموده است؛ تنها ناظر به اقلیت‌های قومی مانند استان کبک کاناداست که توانایی تشکیل دولت دارند و شامل اقلیت‌های دیگری که در یک سیاست فرهنگی می‌گنجند، اما توان تشکیل دولت ندارند، نمی‌گردد؛ در اقلیت‌های قومی هم نظریه وی تنها شامل اقلیت‌های «متمرکز» است و نیز معیار روشنی از نحوهٔ تفکیک میان حقوق‌هایی که هرگز قابل نقض نیستند و آنهایی که در شرایطی، قربانی اهداف جمعی می‌شوند، ارائه نمی‌دهد.

این امر نشان می‌دهد که لیبرال‌دموکراسی‌های غربی امروزه با مشکلی مواجه هستند که دیدگاه‌های دو گروه بزرگ از اندیشمندان سیاست، درمانده از ارائهٔ نظریه‌ای جامع است که تمام گروه‌های دخیل در این مسئله را شامل شود و مبنایی برای عملکرد دولت‌ها گردد و هنوز این مسئله به عنوان پدیده‌ای لاینحل که در آینده نیز اصول لیبرال دموکراسی را به چالش خواهد کشید، باقی خواهد ماند.

منابع

براتعلی‌پور، مهدی و علی زیرکی حیدری (۱۳۹۴ بهار) «چندفرهنگ‌گرایی لیبرالی؛ نگرشی انتقادی»، فصلنامه مطالعات سیاسی، سال هفتم، شماره ۲۷، صص ۱-۲۲.

تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۳) «به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی در عرصه عمومی جامعه: بررسی و نقد نظریه چارلز تیلور»، نامه مفید، شماره ۴۴، صص ۱۲۷-۱۵۲.

تیلور، چارلز (۱۳۹۷) زندگی فضیلتمند در عصر سکولار، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.

تیلور، چارلز و دیگران (۱۳۹۲) چندفرهنگ‌گرایی؛ بررسی سیاست شناسایی، ترجمه طاهر خدیو و سعید ریزوندی، تهران، رخداد نو.

حسینی بهشتی، علیرضا (۱۳۸۰) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران، بقعه.

روسو، ژان ژاک (۱۳۴۱) قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، سهامی چهر.

عزیزی، سید مجتبی (۱۳۹۶) «لیبرالیسم علیه اجتماع‌گرایی؛ نگاهی به انتقادهای لیبرال‌ها به اجتماع‌گرایان»، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق علوم سیاسی، دوره چهل‌وهفتم، شماره ۲، صص ۴۵۱-۴۷۰.

کیملیکا، ویل (۱۳۹۶) درآمدی بر فلسفه سیاسی معاصر، ترجمه میثم بادامچی و محمد مباشری، تهران، نگاه معاصر.

نش، کیت (۱۳۹۵) جامعه‌شناسی سیاسی معاصر؛ جهانی شدن، سیاست، قدرت، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.

Bachvarova, Mira, and Margaret Moore (2006) "Liberalism, Communitarianism, and the Politics of Identity." annual Canadian Political Science Association Conference, York University, Toronto

Beaney, M. (Ed.) (2013) The Oxford handbook of the history of analytic philosophy, Oxford University Press.

Dworkin, Ronald in Hampshire, S. (1978) Public and private morality, Cambridge University Press.

Rawls, J. (1971) Atheory of justice. Harvard University Press. Cambridge (Mass.).

Sandel, Michel (1982) Liberalism and the Limits of Justice (Cambridge University Press, Cambridge)

---------- (2009), Justice: Whats The Right Thing to Do? Great Britain: AlenLanc.

Stanford Encyclopedia of Philosophy, Identity Politics (2019)

Taylor, Charles (1991), The ethics of authenticity, Harvard University Press

---------- (1985) Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, vol. ii (Cambridge University Press, Cambridge).

---------- (1997), nationalism and modernity in The Morality of

Nationalism, Edited by Robert McKim and Jeff McMahan, Oxford: Oxford University Press, pp 31-55.

---------- replies (1994) In J. Tully & D. Weinstock (Eds.), Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question (pp. 213-257) Cambridge: Cambridge University Press.

---------- (1994) Multiculturalism: Examining the politics of recognition, Princeton University Press, 41 William St., Princeton.

Thompson, simon (2006) The political theory of recognition, polity press, pages 21-24, 45-48.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۹۱-۶۷
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۰۴
نوع مقاله: پژوهشی

خوانشی ساختاری- نهادی از نظریهٔ انتخاب عقلایی

فائز دین‌پرست*

چکیده

نظریه انتخاب عقلایی، یکی از کلان‌نظریه‌های حوزهٔ علوم اجتماعی است که در عین اهمیت، به دلیل ابتنای آن بر فردگرایی روش‌شناختی و ماهیت تقلیل‌گرایانه حاصل از این بنیان معرفتی مورد نقد قرار گرفته است. هدف این مقاله، ارائه خوانشی نوین از نظریهٔ انتخاب عقلایی در یک بستر ساختاری- نهادی است تا قابلیت تبیینی آن را ارتقا دهد. روش داوری مقاله بر استدلال عقلانی استوار است. مقاله با مروری بر هستی‌شناسی نهادها و ساختارهای اجتماعی و با استفاده از خوانش فردگرایی روش‌شناختی در بستر ساختاری با عنوان فردگرایی ساختاری، روایتی از انتخاب عقلایی عرضه می‌کند که نحوهٔ شکل‌یابی مطلوبیت کنشگران را در یک چارچوب نهادی و ساختاری تبیین می‌کند. مقاله با استفاده از مفهوم هستی اجتماعی‌شده، مفهوم ساختار را از درک متعارف آن در علوم اجتماعی فراتر می‌برد و سطوح پیوند متقابل ساختار و نهاد را با کارگزار نشان می‌دهد. مقاله با ارزیابی برخی از نظریه‌ها و تحلیل‌های متداول در علوم اجتماعی، سطوح مختلف تبیینی کارگزاری، نهادی و ساختاری (در دو سطح ساختار نرم و سخت) را در روایت تلفیقی ساخته‌شده آشکار می‌سازد. مقاله نتیجه می‌گیرد که عاملان به صورت مستمر با نهادها و ساختارهای نرم، رابطه دیالکتیک دارند و در عین اثرگذاری بر ساخته شدن و تداوم آنها از آنها متأثر هم می‌شوند. چنین رابطه‌ای بین نهادها و ساختارهای نرم نیز قابل تصور است. ساختارهای اجتماعی خاص منجر به شکل‌گیری گونهٔ خاصی از نهادها می‌شوند و در عین حال وضعیت نهادها و تغییرات احتمالی آنها به صورتی تدریجی بر وضعیت ساختارهای نرم هم اثرگذار است. اما همه این

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، ایران faez.dinparast@gmail.com

CC BY NC

اثرگذاری‌ها در چارچوب امکانات، فرصت‌ها و محدودیت‌هایی است که ساختار سخت در اختیار عاملان قرار می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: انتخاب عقلایی، فردگرایی روش‌شناختی، فردگرایی ساختاری، نهاد و ساختار.

مقدمه

موضوع این مقاله ناظر بر ارزیابی انتقادی نظریهٔ انتخاب عقلایی و ارائه خوانشی نوین از آن است. انتخاب عقلانی بر اساس مفروضات اقتصاد خرد، به عنوان چارچوبی برای فهم و مدل‌سازی رفتارهای اجتماعی به کار گرفته می‌شود (ر.ک: Lawrence & Easley, 2008). این رویکرد، مدت‌ها پارادایم غالب در اقتصاد بوده است، اما در دهه‌های اخیر، بیشتر در رشته‌های دیگر مانند جامعه‌شناسی، علوم سیاسی و مردم‌شناسی به کار رفته است. مسئله این مقاله، ماهیت نظری دارد و محصول انتقاد روش‌شناختی از نظریهٔ انتخاب عقلایی است. نظریهٔ انتخاب عقلایی مبتنی بر فردگرایی روش‌شناختی[1] است. فردگرایی روش‌شناختی، چشم‌اندازی درباره شیوهٔ تبیین پدیده‌های اجتماعی است. در این رویکرد، فرض بر این است که می‌توان پدیده‌های اجتماعی را برحسب کنش‌های افراد تبیین کرد. از این‌رو پدیده‌های اجتماعی را باید به عنوان برآیند افعال افراد دانست. این رویکرد، نوعی نگاه اتم‌گرایانه[2] دارد و تبیینی اتم‌گرایانه[3] از پدیده‌های اجتماعی ارائه می‌دهد؛ تبیینی که در آن، اتم‌های اجتماعی، فرد و کنش‌های اوست (ر.ک: Thordarson, 2006). این گزاره بدین معناست که افراد مستقل از پدیده‌های اجتماعی وجود دارند، اما عکس آن صادق نیست. بر اساس این رویکرد، تبیین پدیده‌های اجتماعی «کلان» باید با مبانی «خرد» ارائه شود (ر.ک: Alexander, 1987).

از آنجا که موضوع علوم اجتماعی، رفتار انسان‌ها در مقیاس کلان است، پس می‌توان هرگونه قانون جامعه‌شناختی را بر اساس کنش‌های افراد تبیین نمود. کل‌های اجتماعی، چیزی بیش از انبوه‌ها[4] نیستند و چیزی را به اعضای تشکیل‌دهندهٔ آن اضافه نمی‌کنند (ر.ک: Thordarson, 2006). فردگرایی روش‌شناختی، ویژگی‌های نظام را از طریق خصوصیات عناصر تشکیل‌دهندهٔ آن تبیین می‌کند. در این نگاه، وجود پدیده‌های اجتماعی پیچیده را مانند نهادها یا قواعد رفتار نفی نمی‌کند، بلکه معتقد است که تبیین باید بر اساس ویژگی‌های منفرد اجزای تشکیل‌دهندهٔ آن صورت گیرد.

تبیین‌های مبتنی بر نظریهٔ انتخاب عقلایی، تبیینی ساده (لیتل، ۱۳۸۱: ۶۵) و سطحی

1. Methodological Individualism
2. Atomistic
3. Atomistic Explanatory
4. Aggregates

از کنش ارائه می‌دهند. هرچند می‌توان با اصل گزاره تعیین‌کنندگی مطلوبیت[1] در انتخاب‌ها -به‌مثابه آموزه محوری انتخاب عقلایی- همراهی کرد، چنین تبیینی، عمق و غنای کافی ندارد. تردید در اینجا حادث می‌شود که آیا عاملان -که بنا به فرض انتخاب عقلایی، کارکرد پدیدارهای اجتماعی، چیزی جز تصمیم‌های آنها نیست- انگیزه‌های خود را در خلأ و به صورت کاملاً آزادانه و دلخواه پیگیری می‌کنند. این تردید بدین معناست که در مقابل ادعای انتخاب عقلایی -که گزینش گزینه الف را ناشی از منافع بازیگر می‌داند- می‌توان از چرایی تعیین منفعت بازیگر در این گزینه و چرایی پیگیری مسیری خاص برای تأمین آن، پرسش به میان آورد (ر.ک: دین‌پرست و ساعی، ۱۳۹۱).

پرسش اخیر با پذیرفتن مدعای اصلی نظریهٔ انتخاب عقلایی، مسئله را در سطح بنیادی‌تری پیگیری می‌کند و عملاً زمینه‌هایی فراتر از عاملیت صرف کنشگران را مورد پرسش قرار می‌دهد. نظریهٔ انتخاب عقلایی با توجه به مبنای فردگرایی روش‌شناختی آن، در منازعات روش‌شناختی ساختار- کارگزار در طرف نظریه‌های عامل‌محور قرار می‌گیرد و دقیقاً از همین منظر هم مورد نقد قرار گرفته است. آیا با توجه به بنیاد فردگرایانهٔ این نظریه از منظر روش‌شناختی، می‌توان روایتی از این نظریه ارائه کرد که به زمینه‌های فراکارگزاری کنش افراد نیز توجه کند؟ دین‌پرست و ساعی (۱۳۹۱) تلاش کردند تا با استفاده از استنتاج‌های اودن[2] (۲۰۰۱)، و های (۱۳۸۵) و دلالت‌های نظری جسوپ (۲۰۰۱، ۲۰۰۵) و قرار دادن نظریه انتخاب عمومی -که کاربستی خاص[(1)] از نظریهٔ انتخاب عقلایی است- در یک بستر ساختاری، فهمی سازگار با زمینه‌های ساختاری از این نظریه ارائه دهند. مدعای تبیینی الگوی نظری پیشنهادی یادشده در چارچوب عبارت زیر قابل بیان است:

کنش راهبردی بازیگران با توجه به تصوراتشان از بستر ساختارمند، با هدف بیشینه‌سازی منافع به صورت آگاهانه در چارچوب امکانات و محدودیت‌های این بستر جریان می‌یابد.

نهادگرایی انتخاب عقلایی به گونه‌ای دیگر، خوانشی سازگار از انتخاب عقلایی و زمینه‌های فراکارگزاری کنش ارائه کرده است. در این نظریه، نهادها به‌مثابه قواعد بازی

1. Utility
2. Udhen

تلقی می‌شوند و فرض گرفته می‌شود که فرد، یک کنشگر عقلانی است. این رویکرد در میان رقبای خود، بیشترین اختیار را به فرد اعطا می‌کند. سوژهٔ منفعت‌طلب با برخی ترجیحات مشخص[1]، در پیگیری اهداف خود برای افزایش دستاوردهای خود، با برخی محدودیت‌ها روبه‌رو است. عمل فرد مبتنی بر سنجش گزینه‌های مختلف است. افراد برای رسیدن به موفقیت لازم است که ارزش نهادها را دریابند (Hysing & Olsson, 2017: 27). در این نگاه، اهمیت نهاد تنها به این است که به رفتار استراتژیک افراد چارچوب می‌دهد. افراد از قواعد پیروی می‌کنند، چون به دنبال افزایش دستاوردهایشان هستند. پیروی از نهاد، ضامن منافع و موفقیت بیشتر است (Steinmo, 2008: 126). در نهادگرایی انتخاب عقلانی، بیشتر بر وجه توافقی و قراردادی نهادها تأکید می‌گردد. از این‌رو سوژه‌های عقلانی با ایجاد نهادها و پیروی از آنها در پی بیشتر کردن سود خود هستند. بدین ترتیب نهادها، وسیله‌ای برای تأمین منافع کنشگر منفعت‌طلب به شمار می‌آیند.

نظریهٔ نهادگرایی انتخاب عقلایی بدون آنکه مستقیماً ادعایی در پوشش ضعف تبیینی نظریهٔ انتخاب عقلایی داشته باشد، عملاً چنین پیامدی در بردارد. بر اساس مدعای نهادگرایی انتخاب عقلایی، بازیگران با فهمی که از منافع خود دارند، در چارچوب قواعد بازی به‌مثابه امر داده‌شده[2] عمل می‌کنند و از این طریق مطلوبیت‌های خود را تأمین می‌کنند. نهادها برای عمل بازیگران کنونی، ماهیت داده‌شده دارد، اما خود، محصول عمل استراتژیک بازیگران قبلی است و حیات پسین نهادها نیز محصول انتخاب‌های استراتژیک بازیگران کنونی است (ر.ک: Hall & Taylor, 1996; Windhoff-Héritier, 2021). بدین ترتیب نهادگرایی انتخاب عقلایی، انتخاب بازیگران را الزاماً محدود به راه‌های پیشنهادی نهادها نمی‌داند. مدعای نهادگرایی انتخاب عقلایی برای پرسش یادشده می‌تواند در قالب گزاره زیر صورت‌بندی شود:

عاملان اجتماعی برای بیشینه‌سازی منافع خود از امکانات و محدودیت‌های برآمده از نهادهای موجود برای گزینش از میان گزینه‌های ممکن استفاده می‌کنند.

به عبارت روشن، اگر بستر نهادی موجود از میان راه‌های ممکن، راه‌هایی را به کنشگر پیشنهاد کند که بیش از راه‌های دیگر، مطلوبیت‌های او را تأمین کند، آنگاه

1. Fixed preferences
2. Given

انتخاب بازیگران در چارچوب قواعد بازی خواهد بود و از این طریق نهادهای موجود تقویت می‌شوند و در غیر این صورت، نهادهای موجود را بازیگران بازسازی می‌کنند. این گزاره و تبیین مبتنی بر نهادگرایی انتخاب عقلایی آشکارا عمق بیشتری از تحلیل انتخاب عقلایی دارد. اما همچنان پرسش از چرایی تعیین منافع بازیگران در انتخاب‌های مشخص می‌تواند پابرجا باشد. می‌توان در ماهیت نهادها با نهادگرایان انتخاب عقلایی و چگونگی پیدایش آنها، چون و چرا کرد و این پرسش را مطرح کرد که: آیا بازیگران در انتخاب یا عدم انتخاب نهادهای موجود برای عمل خود کاملاً مخیر هستند و انتخاب راهبردی آنها، محصول نسبت‌سنجی مطلوبیت آنها با نهادهای موجود است یا آنکه نهادها، نقش جدی و فعال‌تری در گزینش بازیگران دارند؟ اگر نقش نهادها جدی‌تر است، پیشنهاد راه‌های مشخص توسط نهادها، محصول چه عواملی است؟

این نوشتار با پذیرش اینکه نهادگرایی انتخاب عقلایی، تبیین جامع‌تری از انتخاب عقلایی برای کنش عاملان ارائه می‌کند، بر آن است که به دلیل مضیق بودن درک آن از نهاد و نقش آن، این نظریه سویه‌های کارگزاری قوی‌تری دارد. این مقاله استدلال می‌کند که با استفاده از فهم نهادگرایی تاریخی از مفهوم نهاد، می‌توان عمق و غنای تحلیلی بیشتری به تبیین داد و دیگر اینکه متأثر از درک نهادگرایی تاریخی، ترتیبات نهادی، موجودیتی زمینه‌مند و تاریخی دارند و در شکل‌گیری خود صرفاً محصول تکرار عمل منفعت‌جویانه عاملان نیستند، بلکه عمل عاملان در پرتو وضعیت‌های داده‌شده ساختاری در شکل‌گیری نهادها مؤثر است.

چیستی نهاد

در میان نهادگرایان، توافق قابل توجهی درباره معنای نهاد وجود دارد. قواعد، رایج‌ترین معنای نهادها هستند (Steinmo, 2008: 123). نورث، نهادها را قواعد بازی می‌داند که الگوهای تعامل بین افراد را تدبیر و مقید می‌کند (North, 1990: 3-4). نهاد قاعده‌ای است که نهادینه شده باشد، به این معنا که کنش مطابق آن، مورد پذیرش اجتماع و تخطی از آن منجر به محرومیت گردد. نهادها را بیش از آنکه بتوانیم به عنوان قواعد تعریف کنیم، باید به اقتفای سترفیلد (۱۹۹۳)، مجموعه رفتار همبسته عاملان

بدانیم که تحت شرایط یکسان یا مشابه تکرار می‌شود (Dopfer 1991: 536). نهادها جمعی هستند، به این معنا که شامل الگوهای رفتاری می‌شوند و نمی‌توان آنها را در حد عاملان فردی ردیابی کرد. نهادها را می‌توان به عنوان اشکال تثبیت‌شده روابط اجتماعی که به صورت بازگشتی از طریق کنش رابطه‌ای تولید می‌شوند، درک کرد (ر.ک: Bathelt & Glu¨ckler, 2017). همچنین می‌توان به عنوان برآیندی از مبارزات و رقابت‌های مستمر پیشین بین گروه‌های مختلف با منافع متفاوت تلقی کرد (ر.ک: Mahoney & Thelen, 2010). در چارچوب این نگرش، نهادها محصول نابرابری‌ها و دینامیک‌های قدرت هستند و وضعیت کنونی نهادها بیش از هر چیز این منازعات را بازتاب می‌دهد. ریکسن و ویولا (۲۰۱۶) نشان می‌دهند که چگونه گروه‌های غالب، نهادها را به نفع خود شکل می‌دهند و منجر به نابرابری‌های نهادینه‌شده می‌شوند. اورن و اسکورونک (۲۰۰۴) نشان می‌دهند که در ایاالات‌متحده امریکا در دهه ۷۰، ائتلاف‌های رقیب با ایده‌های متفاوت درباره مزایای بیکاری، تغییرات سیاستی را در آن دوره شکل دادند.

از سوی دیگر نهادها هم می‌توانند کنش‌های فردی را محدود کنند و هم منابعی برای پیگیری اهداف ارائه دهند و رفتار را هدایت و امکانات را تعیین کنند (ر.ک: Moe, 1990). برای مثال ثلن[1] (۲۰۰۴) توضیح می‌دهد که چگونه بازیگران به طور استراتژیک از محدودیت‌ها و امکانات نهادی برای پیگیری اهداف خود استفاده می‌کنند. تو و وو[2] (۲۰۲۱) نشان می‌دهند که چگونه کسب‌وکارها می‌توانند از مقررات زیست‌محیطی به عنوان منابعی برای نوآوری و کسب مزیت رقابتی استفاده کنند.

نهادگرایی تاریخی، نهادها را نه فقط به عنوان پدیدارهای کنونی، بلکه به عنوان محصول توسعهٔ تاریخی و وابسته به مسیر طی‌شده می‌دانند. از این منظر، درک منشأ و تکامل نهادها در طول زمان، ضروری است (ر.ک: امنگر، ۲۰۲۱). ماهونی و ثلن (۲۰۱۰) بر نقش لحظات خاص تاریخی یا نقاط عطف[3] در شکل‌دهی به طراحی نهادی و وابستگی مسیری تأکید می‌کنند. وابستگی به مسیر را به صورت واضح می‌توان در کتاب «حفاظت از سربازان و مادران: ریشه‌های سیاسی سیاست اجتماعی در ایالات‌متحده» اثر

1. Thelen
2. Tu & Wu
3. Critical junctures

اسکاچپول (۱۹۹۵) دید. او توضیح می‌دهد که چگونه تصمیم‌های اولیه درباره مزایای معلولان جنگی، وابستگی مسیری ایجاد کرده و بر توسعهٔ دولت رفاه تأثیر گذاشته است. نهادها در نهادگرایی تاریخی، چارچوب‌های ثابت و از پیش موجود نیستند، بلکه محصول مسیرهای تاریخی خاص، دینامیک‌های قدرت و سازه‌های اجتماعی هستند. آنها کنش‌های فردی و جمعی را شکل می‌دهند و خود نیز توسط آنها شکل می‌گیرند و در فضایی پیچیده و مناقشه‌برانگیز به طور مداوم تکامل می‌یابند. نهادها در طول زمان توسعه می‌یابند. شکل‌گیری نهادها، نیاز به تجربه‌های مشترک و تعامل عاملان در رابطه با یکدیگر دارد. نهادها ممکن است شامل مجموعه‌ای از درک مشترک از بهترین فناوری‌ها، مفاهیم کلیدی، نشانه‌ها و انتظارات باشند یا شامل توافقات ضمنی راه‌حل‌ها و شیوه‌هایی برای مواردی باشند که فاقد کارایی لازم هستند (ر.ک: Amin & Cohendet, 2004).

نهادگرایان تاریخی باور دارند که نهادها مثل دیگر پدیده‌های اجتماعی، مقوله‌هایی تاریخی و نتیجه منازعات نیروهای اجتماعی و سیاسی هستند که تلاش می‌کنند منافع بیشتری کسب نموده، به دنبال این هستند که در شکل دادن، حفظ و تغییر نهادها نقش بیافرینند. اما نکته مهم این است که نهادها پس از استقرار، به متغیری مستقل از کنشگران تبدیل شده، بر منافع و اولویت آنها تأثیر می‌گذارند (ر.ک: Hall & Taylor, 1996). تاریخ اهمیت دارد، زیرا راهی است که نهادها از مسیر آن می‌گذرند. ممکن است که نهادها، حاصل طراحی و انتخاب افراد باشند، اما آنها نهادها را تحت شرایط خودساخته انتخاب ننموده و در عین حال انتخاب آنها، آیندگان را تحت تأثیر قرار خواهد داد (همان). از نظر نهادگرایی تاریخی، فرآیند نهادسازی، بسیار محدود به میراث نهادی موجود در زمینه کنش‌های نهادساز و از سوی دیگر منازعات اجتماعی و سیاسی درباره منافع متعارض در یک دوره خاص تاریخی است.

چیستی ساختار

یکی از دشواری‌های مفهومی در علوم اجتماعی، تعریف ساختار است. ریمون آرون در تعبیری طنزآلود بیان می‌کرد که تنها چیزی که جامعه‌شناسان درباره تعریف ساختار اجتماعی توافق دارند، این است که تعریف ساختار اجتماعی، بسیار مشکل است (آرون،

۱۹۷۱، به نقل از: Bernardi et al, 2006: 162). از نظر مرتون، مفهوم ساختار همواره در حال تحول است. از نظر او، ساختار دارای انواع و اشکال مختلف است (Merton, 1975: 32). در بسیاری از متون حوزهٔ علوم اجتماعی، دو مفهوم ساختار و نهاد به جای هم استفاده می‌شوند و معمولاً تفکیک دقیقی بین آنها برقرار نمی‌شود (هادسون، ۲۰۰۶؛ به نقل از: Bernardi et al, 2006: 163). اما از نظر تحلیلی می‌توان بین آن دو، تمایز برقرار کرد.

به صورت کلی می‌توان عنوان ساختارهای اجتماعی را به الگوهای تکرارشونده روابط و ترتیبات اجتماعی اطلاق کرد که شالودهٔ زندگی اجتماعی را تشکیل می‌دهند. ساختار به مجموعه‌ای از الگوهای نسبتاً پایدار اطلاق می‌شود که رابطه بین اجزا و بازیگران را مشخص می‌کند (ر.ک: صالحی و تقیاره، ۲۰۲۰؛ رودلف و همکاران، ۱۹۹۵). به عبارت دیگر ساختار، چارچوبی است که ویژگی و شکل یک سیستم معین را نشان می‌دهد. ساختار برای محدود کردن یا تقویت رابطه بین اجزای خود عمل می‌کند و قوانینی را برای تبدیل ورودی‌ها به خروجی‌ها تعیین می‌کند (Easton, 1990: 241-27). نکته قابل توجه این است که ساختار، فرآیند را تعیین نمی‌کند، بلکه فضایی را برای تحرک و جابه‌جایی اجزای خود و قضاوت بازیگران باقی می‌گذارد (Jervis, 1997: 204-209). ساختار، محدودیت‌هایی را بر فرایندهای قابل اجرا در سیستم ایجاد می‌کند. در نتیجه این محدودیت‌هاست که اجزا و بازیگران، این امکان را می‌یابند تا محرک‌های اصلی رویدادها شوند. همچنین باید توجه داشت که ساختارها تغییر می‌کنند، هرچند ممکن است تغییر آن کندتر از تغییر بازیگران باشد. ساختارها می‌توانند شامل مواردی مانند خانواده، آموزش، مذهب و نظام‌های اقتصادی و همچنین نقش‌ها، موقعیت‌ها و هنجارهایی باشند که رفتار را در جامعه هدایت می‌کنند. ساختارهای طبقاتی شامل نقش‌های جنسیتی، نژاد و قومیت افراد، ساختار و ترتیبات سیاسی شامل چگونگی سازمان‌دهی قدرت سیاسی، ساختار اقتصادی شامل بحث از ترتیب‌های فعالیت اقتصادی و روابط بانک‌ها، دولت، بخش خصوصی و... بوده، سلسله‌مراتب اجتماع و شبکه‌های اجتماعی، نمونه‌هایی از ساختارهای اجتماعی هستند.

ساختارهای اجتماعی، هستی اجتماعی دارند. از نظر گیدنز (۱۹۸۴)، ساختارها وجود مجازی دارند. مفهوم مجازی را در نگاه گیدنز می‌توان معادل برساختهٔ اجتماعی تفسیر کرد. نقطه اشتراک هستی‌های اجتماعی این است که همگی پدیده‌هایی هستند که برای

بودن به ما (فاعل شناسا) نیازمند هستند (Lawson, 2004: 2). با توجه به همین تعریف مقبول در حوزهٔ فلسفه علوم اجتماعی، هم‌داستان با کارول گولد (۱۹۷۸) و گیتلر (۱۹۵۱) می‌توان مفهوم هستی‌شناسی اجتماعی را از پدیده‌هایی که در دامنه اجتماعی قرار دارند فراتر برد و هستی‌های اجتماعی‌شده را نیز در زمرهٔ هستی‌هایی که به صورت اولی، اجتماعی محسوب می‌شوند، قرار داد. مفهوم مضیق هستی اجتماعی در واقع در بردارنده تمام هستی‌هایی است که مدنظر علوم طبیعی نیست. اما مفهوم بسط‌یافته به نوعی شامل تمام هستی‌ها می‌شود، زیرا نوع تعین آنها در نزد ما ماهیت برساخت اجتماعی و تاریخی دارد. برای مثال ایکاهیمو و لایتینن (۲۰۱۱)، هستی‌شناسی سیارات را نیز اجتماعی می‌دانند، زیرا این موضوع به واسطه رابطه میان متخصصان این حوزه به صورت اجتماعی و تاریخی برساخته شده است.

بر این اساس با توجه به معیارهای مهمی چون پایداری، استقلال از عاملان و شکل‌دهندگی به رفتار عاملان به عنوان ویژگی‌های اصلی ساختار اجتماعی می‌توان گونه‌ای دیگر از ساختارها را شناسایی کرد که هستی اجتماعی‌شده دارند. پدیده‌هایی مانند عوامل جغرافیایی و اقلیمی هرچند در وجودشان وابسته به فاعل شناسا نیستند، در عین حال نوع تعین آنها محصول صورت‌بندی اجتماعی و تاریخی است و هستی اجتماعی‌شده دارند. چنین پدیده‌هایی را به سبب داشتن ویژگی‌های اصلی ساختار اجتماعی، می‌توان در زمرهٔ آنها دسته‌بندی کرد.

با الهام از تفکیک مینتزبرگ (۱۹۷۹)، هَندی (۱۹۹۴) و بارتلت و گوشال (۲۰۰۲) درباره ساختار سازمان‌ها، می‌توان ساختارهای مؤثر در کنش اجتماعی را به دو دسته ساختارهای سخت و ساختارهای نرم تقسیم کرد. ساختارهای سخت، ماهیت عینی دارند و خود در نحوهٔ شکل‌گیری ساختارهای نرم، مؤثر هستند. ساختارهای نرم برخلاف ساختارهای سخت، وجه عینی ندارند و بیشتر پدیده‌ای اجتماعی و مصنوع تلقی می‌شوند. مواردی مثل منبع درآمد دولت، ژئوپلیتیک کشور، میزان بارندگی در کشور، آب و هوای یک شهر و نژاد یا قومیت مردم یک کشور در زمره ساختارهای سخت هستند؛ در حالی که نوع رژیم سیاسی (توتالیتر، اقتدارگرا و دموکراتیک)، ساختار اقتصادی، سلسله‌مراتب اجتماعی و قشربندی اجتماعی، ساختارهای نرم هستند. هستی‌شناسی این دو نوع ساختار، متفاوت است. ساختارهای سخت، پدیده‌های عینی و

فیزیکی هستند که موجودیت آنها مستقل از عامل انسانی است؛ اما ساختارهای نرم اصولاً پدیده‌های اجتماعی و برساخته محسوب می‌شوند.

فردگرایی ساختاری به‌مثابه محملی برای بینش تلفیقی

نظریهٔ انتخاب عقلایی هرچند مبتنی بر فردگرایی روش‌شناختی است و فردگرایی روش‌شناختی، هستی‌های اجتماعی را در فرد خلاصه می‌کند (ر.ک: Bulle, 2019)، برخی پژوهشگران، گونه‌های مختلفی از فردگرایی روش‌شناختی را در موارد مختلف شناسایی کرده‌اند که الزاماً تعارضی با نگرش‌های ساختاری ندارد. لارس اودن، فردگرایی روش‌شناختی را در طیفی قرار می‌دهد که در یک سوی آن فردگرایی روش‌شناختی قوی[1] و سوی دیگر آن، فردگرایی روش‌شناختی ضعیف[2] قرار دارد (Udehn, 2001: 288). از سوی دیگر برخی پژوهشگران درون نظریهٔ انتخاب عقلایی، رگه‌هایی از ساختارگرایی شناسایی کرده‌اند؛ امری که ابتدا متناقض‌نما به نظر می‌رسد. انسان‌های بیشینه‌طلب خودخواه برای نیل به اهدافشان، به صورت عقلانی رفتار می‌کنند. ضمن اینکه شناخت نسبتاً کامل فرد از محیط، دیگر مفروض اصلی انتخاب عقلایی است.

فرض می‌شود که در هر موقعیت معین فقط یک نوع کنش عقلانی سازگار با دسته‌ای اهداف خاص وجود دارد. پس اگر کنشگر در واقع «نمونهٔ یک انسان مدرن باشد»، در هر موقعیت معین به گونه‌ای رفتار خواهد کرد که خود همین بستر تعیین (و بنابراین پیش‌بینی‌پذیر) می‌کند (های، ۱۳۸۵: ۱۷۳).

برای پیش‌بینی رفتار سیاسی، نیازی نیست دربارهٔ کنشگر نکات زیادی بدانیم؛ زیرا این رفتار تاحدودی مستقل از کنشگر مورد نظر شکل می‌گیرد. البته ساختارگرایی نهفته در انتخاب عقلایی، با آنچه به صورت معمول ساختارگرایی خوانده می‌شود، تفاوت دارد. ساختارگرایی به صورت معمول، کنشگر را اسیر محیط می‌داند. از این‌رو آنچه در تحلیل حائز اهمیت تلقی می‌شود، نه افراد، بلکه ساختارهای اجتماعی است. اما انتخاب عقلایی، کنشگر را آزاد و مستقل می‌داند که می‌تواند هر گزینه‌ای از جمله گزینهٔ عقلانی را -که در هر موقعیت و بستری واحد است- برگزیند، که البته به صورت طبیعی همین گزینه

1. Strong Methodological individualism
2. Weak Methodological individualism

را انتخاب می‌کند. چنین برداشتی، راه را بر آنچه اودن با الهام از رینهارد ویپلر[1] و ورنر راب[2] از مکتب جامعه‌شناسی آلمانی، فردگرایی ساختاری[3] می‌خواند، باز می‌کند.

فردگرایی ساختاری، به عنوان گونه‌ای از فردگرایی روش‌شناختی ضعیف، ضمن آنکه فرد را سازندهٔ هویت‌های اجتماعی می‌داند، در عین حال قائل به اثر پذیرفتن کنش فرد از پاره‌ای موقعیت‌های اجتماعی ساختاری است (ر.ک: دین‌پرست و ساعی، ۱۳۹۱).

عاملیت کارگزار در پیوند ساختار و نهاد

فردگرایی ساختاری، با حفظ اصالت فرد، زمینه را برای نقش‌آفرینی فرد در بستری فراتر و پایدارتر فراهم می‌کند. اگر نهاد را به‌مثابه قواعد حاکم بر رفتار افراد، دارای ماهیت جمعی، زمینه‌مند، رابطه‌ای و تاریخی در نظر بگیریم، انتخاب عاملان در یک بستر نهادی در قالب رفتار تعین می‌یابد. بدین ترتیب پذیرفته می‌شود که سوژه استراتژِیک و محاسبه‌گر است و به دنبال تأمین مطلوبیت خود می‌رود، اما نه آنگونه که می‌خواهد، بلکه مسیر او محدود به: ۱- مسیر نهادهایی است که در مسیر تاریخ شکل گرفته‌اند و هم‌زمان محدودیت‌ها و فرصت‌هایی برای او فراهم می‌نمایند. ۲- ساختارهایی است که آنها نیز علاوه بر رابطه با نهادها، به طور مستقل فرصت‌ها و امکاناتی برای سوژه ایجاد می‌کنند.

درباره اثرگذاری متفاوت ساختار و نهاد می‌توان به استدلالی که نورث بیان می‌کند، استناد کرد. او بیان می‌کند که نهادهای یکسان در ساختارهای اجتماعی گوناگون، نتایج متفاوتی به بار می‌آورند. نهاد انتخابات (به‌مثابه قاعده بازی) در جامعه‌ای با ساختار رقابت آزاد سیاسی و دموکراتیک نسبت به جامعه‌ای با ساختار رقابت محدود سیاسی (اقتدارگرا)، نتایجی متفاوت به بار می‌آورد (نورث و دیگران، ۱۳۹۷: ۵۷).

در روایت دیالکتیکی برگر[4] و لوکمان[5]، جامعه محصول عمل فردی است که البته در مرحلهٔ پسین، خود نسبت به افراد واکنش نشان می‌دهد (برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۲۲۲-۲۳۵). روایت این دو در گام نخست کاملاً هم‌راستا با مدعای فردگرایی روش‌شناختی است.

1. Reinhard Wippler
2. Werner Raub
3. Structural Individualism
4. Peter Ludwig Berger
5. Thomas Luckmann

بسکار ضمن رد این روایت، استدلال می‌کند که جامعه و افراد، هر دو، سطوح متمایز از امر واقعی هستند که به صورت متقابل به یکدیگر وابستگی دارند. از نظر وی، «جامعه هم شرط همیشه موجود و هم نتیجه مستمراً بازتولیدشوندهٔ کارگزاری انسانی است» (Bhaskar, 1998: 43). پذیرش «واقعیت» ساختار نرم و نهاد از یکسو و کارگزار از سوی دیگر در دو سطح متمایز و متعلق به دو ساحت متفاوت هستی‌شناختی (و نه صرفاً تحلیلی)، مبتنی بر ادراک بسکار و رئالیسم انتقادی است. الگوی مدنظر بسکار، هم‌زمان هم به واقعیت ساختارهای نرم و نهادها و هم به عاملیت کارگزاران متعهد است. واقعیت ساختارهای اجتماعی به سبب اشغال جایگاه‌های اجتماعی توسط عاملان درک می‌شود (بنتون و کرایب، ۱۳۸۴: ۲۴۷).

ساختارهای نرم و نهادها با امکان‌پذیر ساختن برخی کنش‌ها، ضروری کردن برخی کنش‌های دیگر و نیز ناممکن کردن برخی کنش‌ها، بر واقعیت پدیدارشده اثر می‌گذارند. واقعیت عاملیت کارگزاران نیز بر اساس این امر حاصل می‌شود که بازتولید، اصلاح یا دگرگونی ساختارهای نرم و نهادها صرفاً از رهگذر فعالیت عاملان انجام می‌پذیرد. در عین حال باید توجه داشت که پیامد کنش اجتماعی در بازتولید یا دگرگونی ساختارها و نهادها می‌تواند ناخواسته هم باشد. به عبارت دیگر عمل عاملان با هدف G می‌تواند ضمن آنکه این هدف را برای کنشگران تأمین می‌کند، در عین حال ساختار اجتماعی S یا نهاد I را نیز تقویت کند، بدون اینکه عاملان لزوماً چنین نیتی داشته باشند یا حتی به وجود آن ساختار یا نهاد وقوف داشته باشند. فهم نهادگرایی تاریخی در بستر رئالیسم انتقادی بسکار، این امکان را می‌دهد که عاملیت کارگزار به موازات عاملیت ساختار اجتماعی (ساختار نرم) و نهادها میسور شود.

عاملیت کارگزار در پیوند ساختار و نهاد در نظریه‌های اجتماعی

ساختارهای سخت مانند ویژگی‌های ژئوپلتیک یک کشور یا ترکیب جمعیتی آن بر شکل‌گیری ساختارهای نرم مانند ساختار سیاسی و متعاقب آن بر شکل‌گیری نهادها اثرگذار است. استدلال معروف ویتفوگل درباره استبداد شرقی بر اثرگذاری ساختار سخت در ساختار نرم از رهگذر عمل عاملان تأکید می‌کند. بر اساس این نظریه، برخی تمدن‌ها مانند تمدن‌های حوزهٔ نیل، میان رودان، سند، یانگ‌تسه و... با توجه به

ویژگی‌های جغرافیایی سرزمین خود، تنها به شرط کار جمعی فراوان روی رودخانه‌ها، کاریزها و شبکه‌های آبرسانی به زمین‌های کشاورزی، توان دسترسی به آب کافی برای مصارف کشاورزی را به دست می‌آوردند. اما کار همگانی با شمار زیادی انسان، نیاز به سازمان‌دهی متمرکز و نیرومندی دارد تا بتواند از عهدهٔ مدیریت آن برآید و کار ساختمان‌های بزرگی مانند سدها و کاریزها را به انجام رساند.

این مدیریت مقتدر به مرور زمان به حوزه‌های دیگر زندگی جوامعی که ویتفوگل، آنها را جوامع آب‌سالار می‌خواند، از جمله سازمان‌دهی ارتش و ایجاد بناهایی که کاربری به جز آبیاری دارند (مانند کاخ‌ها، معابد، جاده‌ها و...)، سرایت می‌کند و در نهایت با تمرکز هرچه بیشتر قدرت سیاسی و ثروت در یک نقطه، حاکم را دارای قدرت مطلقه می‌گرداند. این در حالی است که در جوامع اروپایی و همچنین استثنائاتی مانند ژاپن به دلیل دسترسی آسان به منابع آب، نیاز به چنین سازمان‌دهی وجود نداشت. در این استدلال، ساختار جغرافیایی، الزامات خاصی را درباره کار عاملان (کارجمعی گسترده) اقتضا می‌کند؛ چنین اقتضایی، اثر خود را در شکل‌گیری ساختار سیاسی متمرکز و قوی بر جای می‌گذارد (ر.ک: ویتفوگل، ۱۳۹۱).

اثرگذاری ساختار سخت بر نهادها را می‌توان در نظریه رابینسون- عجم‌اوغلو نیز مشاهده کرد. آنها نشان می‌دهند که استعمارگران اسپانیایی در پی تسلط بر طلا و نقره آمریکای جنوبی، راهبرد استیلا بر رهبری مناطق بومی را دنبال می‌کردند. این راهبرد به آنها این امکان را می‌داد که بر ثروت انباشته رهبر بومی تسلط داشته باشند و مردمان بومی را به دادن باج و غذا اجبار کنند. سپس در قدم بعدی، خود را به عنوان نخبگان جدید جامعه بومی جایگیر می‌کردند و بر نهادهای موجود مالیات‌گیری، باج و خراج و کار اجباری مسلط می‌شدند. اسپانیایی‌ها در مواجهه با امپراتور آزتک‌ها، او را با خشونت اسیر کردند. اسارت امپراتور، مردمانش را در بهت و هراس فرو برده بود. فردای آن روز، اسپانیایی‌ها با اعمال فشار بر امپراتور دربند و از زبان او، همه اقلام مورد نیازشان شامل نان ذرت مکزیکی سفید، بوقلمون‌های برشته، تخم‌مرغ، آب تمیز، هیزم و... را مطالبه کردند. استعمارگران سپس از امپراتور، سراغ خزانه شهر را گرفتند و و تمام اشیای قیمتی شامل ابزار، سپرها، بشقاب‌ها، حلقه‌ها و زیورآلات طلایی را تصاحب کردند و طلاها را به شمش بدل کردند. ثروت شخصی امپراتور و ثروتمندان نیز مشمول همین

تصاحب و مصادره شد. فرایند استیلای نظامی بر آزتک‌ها، دو سال طول کشید و در ۱۵۲۱، والی اسپانیایی، الگوی کار اجباری انکومیندا در برابر تشرف بومیان به مسیحیت را برقرار کرد (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۲: ۳۴-۳۵).

شکل‌گیری نهاد انکومیندا که طی آن مردم بومی میان انکومندورها تقسیم می‌شدند و در قالب آن مجبور بودند باج و خراج و خدمات کار اجباری در ازای تشرف به مسیحیت بدهند، محصول پیوند کنش خاص امپراتور آزتک در یک وضعیت ساختاری خاص بود. موکتزوما، امپراتور آزتک تصمیم گرفت که به شکل صلح‌آمیز از اسپانیایی‌ها استقبال کند. در عین حال قلمرو و سازمان حکومتی آزتک‌ها از ثروت غنی متمرکزی مثل طلا برخوردار بود که به استعمارگران این امکان را می‌داد که با گروگان گرفتن امپراتور موکتزوما، به سهولت به این منابع دست یابند و سپس برای تداوم دسترسی خود به منابع طبیعی و انسانی بومیان، نهادهای مناسب تأسیس کنند.

در کتاب «چرا کشورها شکست می‌خورند؟» در این‌باره آمده است: «اسپانیایی‌ها برای تحقق هدف بلندمدت تصاحب کل طلای [کلمبیا]، استراتژی تقسیم شهرها و اهالی در میان خودشان (واگذاری تیول) را به کار گرفتند و سپس مثل همیشه، آنان را بردگان خود تلقی کردند. فرمانده لشگر، پادشاه سرزمین را دستگیر و او را شش یا هفت ماه زندانی کرد و طلا و زمرد بیشتر طلب کرد. پادشاه چنان وحشت‌زده بود که از شدت اضطراب و برای رهایی از چنگال شکنجه‌گران، پذیرفت خانه‌ای مملو از طلا تحویل دهد. برای این منظور، مردمانش را به جست‌وجوی طلا فرستاد و آنها ذره‌ذره طلا و سنگ‌های قیمتی گرد آوردند. اما خانه پر نشد و اسپانیایی‌ها اعلام کردند او را به خاطر خلف وعده‌اش خواهند کشت. او را از سقف آویزان کردند، به پاهایش زدند، از بینی‌اش سیخ گذراندند و شکم و کف پاهایش را سوزاندند. فرمانده اسپانیایی هر از گاهی نگاهی به او می‌کرد و می‌گفت باید چنان شکنجه شود تا طلای مورد نظر فراهم آید. پادشاه سرانجام بر اثر زجرهایی که به او دادند، از پا درآمد» (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۲: ۳۷).

اسپانیایی‌ها در سال ۱۵۳۳، پایتخت اینکاها را تصرف کردند و اشراف اینکایی را زندانی کردند تا طلا و نقره بدهند و چون چنین نکردند، زنده‌زنده سوزانده شدند. مهاجمان، تزئینات طلای خزانه‌ها و معابد را درآوردند و به شمش تبدیل کردند.

اسپانیایی‌ها در اینکا همچنان، نهاد انکومیدا را برقرار کردند. اما پیدایش نقره در ۱۵۴۵ در سرزمین اینکاها باعث شد که نائب‌السلطنه اسپانیایی برای استثمار بیشتر نیروی کار، نهاد بومی میتا را که به معنای الگوی کار اجباری برای اداره مزارع، تأمین غذای معابد، اشراف و ارتش در مقابل رهایی از قحطی و امنیت بود، احیا کند. نهاد میتا به بزرگ‌ترین و شاق‌ترین طرح استثمار نیروی کار در دوره استعماری اسپانیایی تبدیل شد و تا سال ۱۸۲۵ تداوم یافت. آثار نهاد میتا هنوز در پرو و به طور مشخص در ایالت اکومایا که تحت پوشش میتا پوتوسی بود، دیده می‌شود.

تفصیل نهادهای ایجادشده در این دوره در امریکای جنوبی در این دوره از حوصله این مقاله خارج است. اما خوب است برای مقایسه و فهم اثر ساختار سخت بر شکل‌گیری نهادها به وضعیت استعمار در امریکای شمالی نیز اشاره شود.

«استعمارگران انگلیسی که در سال ۱۶۰۷ وارد امریکای شمالی شدند، سودای آن داشتند که مانند اسپانیایی‌ها در جنوب، رئیس محلی را دستگیر کنند و از او به عنوان راهی برای به دست آوردن ذخایر و اجبار جمعیت به تولید غذا و ثروت استفاده کنند. انگلیسی‌ها در سرزمینی مستقر شده بودند که مورد ادعای حکومت قوی اتحادیه پوهاتان بود. در زمستان ۱۶۰۷، مهاجران در جیمز تاون با کمبود غذا مواجه شدند. آنها مطلقاً به فکر اینکه خودشان کار کنند و غذایشان را تولید کنند نبودند. برنامه استعمارگران این بود که اگر هم نمی‌توانند محلی‌ها را وادار به تهیه غذا و نیروی کار کنند، دست کم با آنها تجارت کنند. در سال ۱۶۰۸، مهاجران همچنان به تلاش خود برای کشف فلزات گرانبها ادامه دادند. اما ویرجینیا، برخلاف آزتک‌ها و اینکاها، طلا نداشت. در سال ۱۶۰۸، مهاجران انگلیسی با محموله‌ای از سنگ طلای بدلی به عنوان هدیه پادشاه انگلیس به دنبال نفوذ در در پادشاه پوهان بودند. آنها می‌خواستند با تاج‌گذاری او، او را تابع جیمز اول، پادشاه انگلیس کنند. اما پادشاه به استعمارگران بدگمان بود و در پاسخ به دعوت مهاجران از او به جیمز تاون گفت که با چنین دانه‌ای به دام نمی‌افتد. پادشاه پوهاتان در قدم بعدی، کمپانی ویرجینیا را تحریم تجاری کرد. مهاجران دیگر نمی‌توانستند نیازهای خود را از طریق تجارت تأمین کنند. نمایندگان کمپانی ویرجینیا به مدیران کمپانی نوشتند که روش تفکر خود را درباره این مستعمره تغییر دهند. اینجا از طلا و نقره خبری نبود و مردم بومی را نمی‌شد مجبور به کار یا

تهیه غذا کرد. استعمارگران فهمیدند که خود استعمارگران باید کار کنند و «هرکس کار نکند، نباید بخورد».

دو سال ۱۶۰۹ و ۱۶۱۰، سال‌های قحطی بود. از پانصد نفری که در زمستان آنجا بودند، فقط شصت نفر در پایان زمستان زنده ماند. اوضاع به قدری وخیم شد که استعمارگران به آدم‌خواری روی آوردند. کمپانی ویرجینیا که دید نمی‌تواند مردمان بومی را استثمار کند، به فکر استثمار استعمارگران افتاد. بر این اساس اعلام شد که کمپانی مالکیت، کلیه زمین‌ها را در اختیار دارد. بر اساس قوانین وضع‌شده کمپانی، فرار از مستعمره به سوی سرخ‌پوستان، مجازات مرگ در پی داشت. اما نظام کاری جدید کمپانی، بسیار سخت بود. در نتیجه فرار به منظور زندگی با محلی‌ها برای مهاجران، گزینه‌ای جذاب بود. تراکم پایین جمعیت باعث می‌شد که عملاً قدرت کمپانی برای گریختن مهاجران از سرزمین مستعمره بسیار محدود باشد. ناکامی اعمال جبر بر مهاجران هم باعث شد کمپانی در سال ۱۶۱۸، قوانین قبلی را لغو کند. در این سال برای هر مرد و هر یک از اعضای خانواده و خدمتکاران یک خانواده، هر کدام ۵۰ جریب زمین اختصاص داده شد و نظام قراردادهای تحمیلی کار مهاجران برچیده شد. در سال ۱۶۱۹ نیز یک مجمع عمومی متشکل از همه مردان بالغ شکل گرفت که امکان اعمال نظر در باب قوانین حاکم بر مستعمره را فراهم می‌کرد» (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۲: ۴۲-۵۰).

تأمل در وضعیت استعمار در امریکای شمالی نشان می‌دهد که نداشتن طلا و نقره (منبع متمرکز ثروت) به عنوان عامل ساختاری در پیوند با بدبینی پادشاه محلی به استعمارگران، موجب شکل‌گیری رفتارهایی در عاملان شد که به دنبال آن در پیوند با عامل ساختاری تراکم پایین جمعیت، گزینه‌های پیش روی کمپانی را محدود و گزینه‌های پیش روی مهاجران را افزایش داد. نتیجه این وضعیت، انتخاب گزینه‌هایی برای کمپانی بود که در این شرایط ساختاری بتواند منافع خود را تأمین کند. واگذاری زمین به مهاجران و شکل‌گیری و اهمیت مالکیت خصوصی به‌مثابه یک نهاد و شکل‌گیری نهاد مجمع عمومی به عنوان بنیان اولیه دموکراسی در امریکای شمالی در این چارچوب قابل تحلیل است.

مقایسه امریکای شمالی و امریکای جنوبی به وضوح نقش عامل ساختاری سخت را در رفتار عاملان و شکل‌گیری نهادها نشان می‌دهد. وجود عامل منبع متمرکز ثروت در

جنوب و فقدان آن در شمال، دو الگوی رفتاری متفاوت برای حاکمان و مهاجران ایجاد می‌کند. حاکمان بومی جنوب در پی صیانت از این منبع متمرکز، رویکرد محافظه‌کارانه در قابل مهاجران در پیش گرفتند. اما حاکمان شمال که چیزی برای از دست دادن نداشتند، نگاه بدبینانه به مهاجران داشتند. از سوی دیگر استعمارگران جنوب به مدد دستیابی به منبع متمرکز ثروت، امکان تکمیل فرایند استثمار را داشتند که پیامد طبیعی آن، شکل‌گیری و تداوم نهادهایی بود که منافع بهره‌جویانه فرادستان را تأمین می‌کرد. در مقابل، فقدان چنین منبعی در شمال، موجب شد که کار در مقابل استثمار اصالت یابد و به تدریج نهادهایی که حافظ و تأمین‌کننده انگیزه نیروی کار بودند، شکل گیرد.

صورت‌بندی انتخاب عقلایی ساختاری- نهادی

تبیین‌های مبتنی بر درک نهادگرایانه از انتخاب عقلایی، وجه دلیل‌کاوانه دارد. بر اساس این تحلیل‌ها، عاملان مبتنی بر درکشان از ترجیحات برآمده از نهادها عمل می‌کنند. ورود نهاد به عرصهٔ کنش انسانی، امکان عقلانیت بین‌الاذهانی و تحلیل استراتژیک را فراهم می‌کند؛ زیرا عاملان نه‌تنها به درک خود از نهاد بها می‌دهند، بلکه برداشت خود از درک دیگران را از نهاد مورد توجه قرار می‌دهند. اما تبیین‌های مبتنی بر نگاه نهادی- ساختاری هم وجه دلیل‌کاوانه دارد و هم وجه علت‌کاوانه و از این‌رو تبیین عمیق‌تری از پدیده‌های اجتماعی ارائه می‌دهد. وجه نهادی در این نگرش مؤید وجه دلیل‌کاوانه تبیین است و سویه ساختاری نگرش که چگونگی تأثیر ساختار را بر شکل‌گیری نهاد توضیح می‌دهد، متکفل وجه علت‌کاوانه تبیین است. درک نهادی- ساختاری از انتخاب عقلایی، بیش از هر چیز با فردگرایی ساختاری سازگار است. بر این اساس عاملیت فرد در چارچوب امکانات حاصل از ساختار سخت، برسازنده ساختارهای نرم و نهادهای اجتماعی است. اما در ادامه عمل فرد در قالب فراخناها و تنگناهای برآمده از روابط متقابل ساختارهای نرم و نهادها جریان می‌یابد. هستی‌شناسی ساختارهای نرم و نهادهای اجتماعی متصلب نیست. از این‌رو در در شرایط معمول تغییر محدود آنها بر اثر کنش انسانی متصور است. تغییر بنیادین ساختارهای نرم و نهادهای اجتماعی نیز در شرایطی ممکن است که در اثر تغییر ساختار سخت، امکان دگرگونی

بنیادین در کنش انسانی فراهم آید. تغییر ساختار سخت، شرط لازم برای دگرگونی کنش انسانی است، نه شرط کافی. در صورتی که در شرایط تغییر ساختار سخت، اراده عاملان انسانی معطوف به امکان‌هایی فراتر از گزینه‌های پیشنهادی ساختارهای نرم و نهادهای اجتماعی باشد، کنش متفاوت انسانی محقق می‌شود که به تدریج موجب شکل‌گیری نظم متفاوتی از ساختارهای نرم و نهادهای اجتماعی می‌شود.

در سال ۱۳۴۶ میلادی طاعون، معروف به «مرگ سیاه»، همراه بازرگانان و از دریا وارد اروپا شد. طاعون به انگلستان نیز وارد شد و به سرعت نیمی از مردم را به کام مرگ کشاند. نیروی کار به شدت کاهش یافت. کاهش شدید نیروی کار موجب شد که دهقانان، مطالبه تغییر اوضاع از جمله کاهش بیگاری و جریمه و مزد بیشتر داشته باشند. دولت وقت انگلیس یک نظامنامه کارگری تدوین و آن را ابلاغ کرد. دولت تصمیم داشت وضعیت را به قبل از زمان شیوع طاعون بازگرداند، اما کاهش نیروی کار دست بالا را در اختیار کشاورزان قرار داده بود. کشاورزان انگلیسی به مدد قدرت و اراده خود در شرایط تغییر ساختار سخت (کاهش بسیار شدید نیروی کار و تغییر تناسب نیروی کار نسبت به زمین‌های اربابی) توانستند از عوارض آن بهره گیرند. در ربع دوم قرن پانزدهم اکثر کشاورزان انگلیسی، اختیارات بیشتری به دست آورده بودند و در اثر قدرت چانه‌زنی بهتر در برابر اربابان و صاحبان زمین، اجاره‌بهای کمتری برای زمین‌ها پرداخت می‌کردند (ر.ک: Schofield, 1995).

عاملیت کنشگران صرفاً در شرایط تغییر ساختار سخت بود که تغییر نهادها را ممکن ساخت. اما در عین حال این تغییر نهادی را نیز نمی‌توان همچون ساختارگرایان، بازتابی از تغییر ساختار دانست و سهمی برای عاملان در نظر گرفت. طاعون فقط به انگلیس وارد نشده بود، بلکه پای این مصیبت به اروپای شرقی هم باز شده بود. آثار طاعون بر نیروی کار اروپای شرقی نیز مشابه انگلستان بود. اما دهقانان اروپای شرقی موفق نشدند از این فرصت ساختاری برای تغییر به نفع خود بهره جویند.

نمودار زیر، ارتباط عوامل ساختاری، نهادی و کارگزار را نشان می‌دهد. ساختار سخت به‌مثابه زیربنا، کمترین تغییر را دارد و اثر اولیه را در عمل کارگزار برجای می‌گذارد. کنش کارگزار متناسب با فرصت‌ها و محدودیت‌هایی است که این ساختار سخت در

اختیار او می‌گذارد. در هر حال کارگزار است که با عطف توجه به این امکانات و محدودیت‌ها، کنش را سازمان می‌دهد. ساختار به صورت راهبردی، انتخاب‌های کارگزار را محدود می‌کند، اما این محدودیت به معنای نفی عاملیت کارگزار نیست. کامیابی کارگزار در انجام کنش علاوه بر فرصت‌های برآمده از ساختار، به اراده و توان کارگزار نیز وابسته است. تداوم عمل کارگزاران منوط به سازگاری آن با الزامات ساختار سخت است. کنش کارگزاران به تدریج به شکل‌گیری ساختارهای نرم و نهادهای اجتماعی می‌انجامد که کنش‌های عقلانی برای تأمین هدف کارگزاران را تسهیل می‌کند و گونه‌های خاصی از کنش را برای تأمین هدف تأمین مطلوبیت پیشنهاد می‌کند. این نظریه از حیث توجه به نقش افراد و اینکه مبنای اصلی کنش را تأمین مطلوبیت بازیگران می‌داند، در چارچوب رهیافت انتخاب عقلایی قرار می‌گیرد، اما تحلیل عمل افراد در یک بستر ساختاری – نهادی، آن را از روایت متعارف انتخاب عقلایی متمایز می‌سازد. در این چارچوب، عاملان به صورت مستمر با نهادها و ساختارهای نرم، رابطه دیالکتیک دارند و در عین اثرگذاری بر ساخته شدن و تداوم آنها از آنها متأثر هم می‌شوند. چنین رابطه‌ای بین نهادها و ساختارهای نرم نیز قابل تصور است. ساختارهای اجتماعی خاص منجر به شکل‌گیری گونه خاصی از نهادها می‌شوند و در عین حال وضعیت نهادها و تغییرات احتمالی آنها به صورتی تدریجی بر وضعیت ساختارهای نرم هم اثرگذار است. اما همه این اثرگذاری‌ها در چارچوب امکانات، فرصت‌ها و محدودیت‌هایی است که ساختار سخت در اختیار عاملان قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

نظریه انتخاب عقلایی قادر است تبیینی از صورت‌بندی وضعیت اجتماعی بر مبنای کنش‌های افراد و انگیزه‌های راهبر این کنش‌ها ارائه دهد. اما این تبیین در مرحله ارجاع به انگیزه‌های منفعت‌جویانه افراد -که با توجه به هستی‌شناسی نظریه، شامل همگان و در تمام شرایط می‌شود- متوقف می‌ماند. در چارچوب این نظریه می‌توان هر کنشی را بر اساس انگیزه‌های منفعت‌جویانه تبیین کرد، اما در عین حال نمی‌توان چرایی تعین منفعت را در یک کنش خاص تبیین کرد. انتخاب عقلایی ساختاری- نهادی، تلاشی استعلایی برای گذار از این محدودیت روش‌شناختی است. این الگوی نظری، حاصل بازسازی عقلانی نظریهٔ انتخاب عقلایی در بستر فهمی ساختاری- نهادی است. در این چارچوب و متأثر از درک نهادگرایانه تاریخی، تبیین مستلزم دو گام است: گام نخست، تبیین وضعیت اجتماعی عینی به‌مثابه پیامد کنش‌های کنشگران منفعت‌جو؛ گام دوم، تبیین کنش‌ها به عنوان گزینش بازیگران بر مبنای شناخت از عوامل دوگانه ساختاری و نهادی و با هدف پیگیری منفعت.

انتخاب عقلایی نهادی- ساختاری در گام نخست با الزامات فردگرایی روش‌شناختی و الگوی تحلیلی انتخاب عقلایی موافقت دارد؛ اما در گام دوم، با عبور از نظریه انتخاب عقلایی در ایستگاه تبیین روان‌شناختی کنش، به مرحله شناخت کارگزار از راهبردهای پیشنهادی نهادها وارد می‌شود. به عبارت دیگر اینکه چرا کنشگری که انگیزه تأمین مطلوبیت دارد، گزینه مشخصی را انتخاب می‌کند که احتمالاً کنشگران دیگر هم با ویژگی‌های فردی دیگر همان گزینه را انتخاب می‌کنند، برآمده از الزامات نهادی است. در عین حال شکل‌گیری نهاد نیز محصول رابطه خاصی بین کنشگر و ساختارهای سخت است. در این چارچوب، کنشگران همچنان جویای منفعت هستند، اما در جلب منفعت نمی‌توانند به هر کنشی دست یازند؛ بلکه نهادها و ساختارها که خود شامل دو دسته ساختار سخت و نرم هستند، راهبردهای محدودی را برای تأمین هدف کنشگران پیش پای ایشان قرار می‌دهد. ساختار سخت، کنش‌های عاملان را در محدودهٔ مشخصی جهت می‌دهد. تداوم عمل عاملان در ساختار سخت موجود به تدریج موجب شکل‌گیری ساختارهای نرم و نهادها در دو سطح متمایز شده است که در ادامه مسیر، ساختارها،

محدوده‌های مشخص‌تر برای عمل عاملان پیشنهاد می‌کنند و نهادها نیز کنش‌های مشخصی را تسهیل می‌کنند.

پی‌نوشت

۱. نظریه انتخاب عمومی یکی از زیرشاخه‌های نظریه انتخاب عقلایی است که رفتارهای سیاسی و تصمیم‌گیری در حوزه سیاست عمومی را تحلیل می‌کند. تمرکز اصلی آن بر این است که سیاست‌مداران، بوروکرات‌ها و رأی‌دهندگان نیز مانند دیگر افراد، به‌طور عقلانی عمل می‌کنند و به‌دنبال منافع شخصی خود هستند، حتی زمانی که در موقعیت‌های عمومی تصمیم‌گیری می‌کنند .این نظریه به تحلیل پدیده‌هایی نظیر انتخابات، عملکرد دولت‌ها، و تصمیمات سیاستی می‌پردازد.

منابع

برگر، پیتر. ل و توماس لوکمان (۱۳۷۵) ساخت اجتماعی واقعیت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، علمی و فرهنگی.

بنتون، تد و یان کرایب (۱۳۸۴) فلسفه علوم اجتماعی: بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه.

دین‌پرست، فائز و علی ساعی (۱۳۹۱) «بازسازی روش‌شناختی نظریه انتخاب عمومی»، مطالعات میان رشته‌ای در علوم انسانی، دوره چهارم، شماره ۲، پیاپی ۱۴، صص ۸۷-۱۰۹.

عجم‌اوغلو، دارون و جیمز. ا. رابینسون (۱۳۹۲) چرا کشورها شکست می‌خورند؟ ترجمه پویا جبل عاملی و محمدرضا فرهادی پور، تهران، دنیای اقتصاد.

لیتل، دانیل (۱۳۸۱) تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط.

نورث، داگلاس و دیگران (۱۳۹۷) خشونت و نظم‌های اجتماعی: چارچوب مفهومی برای تفسیر تاریخ ثبت‌شدهٔ بشر، ترجمه جعفر خیرخواهان و رضا مجیدزاده، تهران، روزنه.

ویتفوگل، کارل. ا. (۱۳۹۱) استبداد شرقی: بررسی تطبیقی قدرت تام، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ثالث.

های، کالین (۱۳۸۵) ساختار و کارگزار، در: روش و نظریه در علوم سیاسی، به کوشش دیوید مارش و جری استوکر، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

--------- (۱۳۸۵) درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل‌محمدی، تهران، نشرنی.

Alexander, J. C. (Ed.) (1987) The micro- macro link. University of California Press.

Amin, A. , & Cohendet, P. (2004) Architectures of knowledge: Firms, capabilities, and communities. Oxford University Press, USA.

Bartlett, C. A. , & Ghoshal, S. (2002) Managing across borders: The transnational solution. Harvard Business Press.

Bathelt, H. , & Glückler, J. (2017) Toward a relational economic geography. In Economy, pp. 73- 100, Routledge.

Bernardi, F., González, J. J. & Requena, M. (2006) The sociology of social structure. Clifton D. Bryant–Dennis L. Peck (2006 eds.) 21st Century Sociology: A Reference Handbook. Thousand Oaks, Sage Publications, 162- 170.

Bhaskar, Roy (1998) The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences, London, Routledge.

Bulle, N. (2019) Methodological individualism as anti- reductionism. Journal of Classical Sociology, 19 (2), 161- 184.

Dopfer, K. (1991) Toward a theory of economic institutions: Synergy and path

dependency. Journal of Economic Issues, 25 (2), 535- 550.

Emmenegger, P. (2021) Agency in historical institutionalism: Coalitional work in the creation, maintenance, and change of institutions. Theory and society, 50 (4), 607- 626.

Fleetwood, S. (2008) Institutions and social structures, Journal for the Theory of Social Behaviour, 38 (3), 241- 265.

Giddens, A. (1984) The constitution of society: Outline of the theory of structuration. Univ of California Press.

Gittler, J. B. (1951) Social ontology and the criteria for definitions in sociology, Sociometry, 14 (4), 355- 365.

Gould, C. C. (1978) Marx's social ontology: Individuality and community in Marx's theory of social reality.

Hall, P. A. and Taylor, R. C. R (1996) Political science and the three new institutionalisms, Political Studies, presented in Board's meeting.

Handy, C. B. (1994) The age of paradox: A New World of Organizations, Harvard Business Press.

Hodgson, G. (2006a) "What are Institutions", Journal of Economic Issues, Vol. 40, No. 1, 1–25.

Hysing, Erik and Jan Olsson (2017) Green Inside Activism for Sustainable Development: Political Agency and Institutional Change, Palgrave Macmillan.

Ikäheimo, H. , & Laitinen, A. (2011) 1. Recognition And Social Ontology: An Introduction. In Recognition and social ontology (pp. 1- 21), Brill.

Jessop, Bob (2005) Critical Realism and the Strategic- Relational Approach. New Formations (56). pp. 40- 53

---------- (2001) Institutional returns and the strategic- relational approach Environment and planning, A volume 33, No 77, pp1213- 1235.

Lawrence E. Blume and David Easley (2008) "rationality", The New Palgrave Dictionary of Economics, 2nd Edition.

Lawson, T. (2004) A conception of ontology, mimeograph, University of Cambridge, 60.

Mahoney, J. , & Thelen, K. (2010) A theory of gradual institutional change. Explaining institutional change: Ambiguity, agency, and power, 1 (1).

Merton, R. K. (1975) Structural analysis in sociology.

Methodological individualism, visited at:http://plato. stanford. edu/entries/methodological- individualism).

Mintzberg, Henry (1979) The structuring of Organizations: a sunthesis of the research.

Moe, T. M. (1990) Political institutions: The neglected side of the story. JL Econ & Org. , 6, 213.

North, D. C. (1971) Institutional change and economic growth. The Journal of Economic History, 31(1), 118-125.

---------- (1990) Institutions, institutional change and economic performance. Cambridge university press.

Orren, K., & Skowronek, S. (2004) The search for American political development. Cambridge University Press.

Petrović, Dragan (2008) "Methodological Individualism –Criticizing and Superseding Possibilities", Economics and Organization. Vol. 5, No 3, pp. 185 – 190.

Rixen, T., & Viola, L. A. (2016) Historical institutionalism and international relations: towards explaining change and stability in international institutions.

Setterfield, M. (1993) A model of institutional hysteresis. Journal of Economic issues, 27 (3), 755- 774.

Schofield, P. R. (1995) The Black Death (Manchester Medieval Sources Studies).

Skocpol, T. (1995) Protecting soldiers and mothers: The political origins of social policy in the United States. Harvard University Press.

Steinmo, S. (2008) Historical institutionalism. Approaches and methodologies in the social sciences: A pluralist perspective, 118- 138. In the Theory of Social Behaviour, 38 (3).

Thelen, K. (2004) How institutions evolve: The political economy of skills in Germany, Britain, the United States, and Japan. Cambridge University Press.

Thordarson, Seveinbjorn (2006) "on Methodological Individualism", www. sveinbjorn. org.

Tolluk, Gordon & others (2002) Government failure: a primer in public choice. Washington, D. C: Cato Institute.

Tu, Yu. , & Wu, Weiku. (2021) How does green innovation improve enterprises' competitive advantage? The role of organizational learning. Sustainable Production and Consumption, 26, 504- 516.

Udhen, Lars (2001) Methodological Individualism. London: Rutledge

Windhoff- Héritier, A. (2019) Institutions, interests and political choice. In Political Choice, pp. 27- 52, Routledge.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌وپنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۱۱۹-۹۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴
نوع مقاله: پژوهشی

نقد مبانی، اصول و قدرت تبیین واقع‌گرایی نئوکلاسیک (مطالعه موردی: رویکرد تطبیقی با نقد موازنه در نوواقع‌گرایی والتزی)

جلال دهقانی فیروزآبادی *
نرگس خان‌گل‌زاده**

چکیده

هدف این مقاله، بررسی واقع‌گرایی نئوکلاسیک و نقدهای وارد بر آن در ابعاد مختلف اصولی، مبانی و قدرت تبیین است. در بخش نخست مقاله کوشش شده تا مبانی نظریهٔ واقع‌گرایی نئوکلاسیک در بستر پارادایم واقع‌گرایی بررسی شود. بخش دوم مقاله به بررسی اجمالی نقد در روابط بین‌الملل اختصاص داده شده و در نهایت در بخش سوم مقاله نیز تمرکز بر نقدهای وارد بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک است. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که: مهم‌ترین نقدهای وارد بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک چیست و این مهم چه نسبتی با نقد نئورئالیسم دارد؟ روش پژوهش مقاله، تطبیقی است، زیرا علاوه بر بررسی نظری نقدهای وارد بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک به بررسی تطبیقی مفهوم موازنه در جریان فکری نوواقع‌گرایی و واقع‌گرایی نئوکلاسیک و سپس نقد این مهم نیز می‌پردازد. مهم‌ترین یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که اندیشمندان، نقدهای متعددی بر مبانی، اصول و قدرت تبیین نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیم وارد کرده‌اند. در زمینه قدرت تبیین، اندیشمندان معتقدند که عدم انسجام درونی و هنجاری بودن این نظریه از قدرت تبیین آن کاسته است. در زمینه اصول این نظریه نیز به

* استاد گروه روابط بین‌الملل، دانشگاه علامه طباطبایی، ایران dehghani@atu.ac.ir
** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبایی، ایران
nkhangolzadeh@gmail.com

دولتمحوری، موازنه ناقص، نقش ادراکات رهبران و... نقدهایی وارد شده است و درباره مبانی نیز بسیاری معتقدند که واقع‌گرایی نئوکلاسیک به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کامل نپرداخته است و در روش‌شناسی نیز دچار ابهام می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: واقع‌گرایی نئوکلاسیک، موازنه ناقص، نقد مبانی، نقد قدرت تبیین و نقد اصولی.

مقدمه

نقد به معنای ارزیابی است که همواره به همه نظریه‌های روابط بین‌الملل صورت گرفته است. واقع‌گرایی نئوکلاسیک نیز از این مهم مستثنی نیست. واقع‌گرایی نئوکلاسیک، یکی از نظریه‌های برجسته روابط بین‌الملل است که متعلق به پارادایم واقع‌گرایی در تئوری‌های روابط بین‌الملل است که ابتدا گیدئون رز آن را مطرح کرده و سپس تالیافرو، شوئلر و دیگران، آن را تکامل و استمرار بخشیده‌اند. درباره اینکه واقع‌گرایی نئوکلاسیک صرفاً نظریه‌ای در باب سیاست خارجی است و یا نظریه‌ای در باب سیاست بین‌الملل، میان اندیشمندان، اختلاف و تعارض وجود دارد. این نظریه هرچند مهم‌ترین آبشخور خود را از پارادایم واقع‌گرایی اخذ کرده است، توجه و تمرکز بر سطح ساختار و ویژگی‌های نظام بین‌الملل نیز داشته است. بنابراین به لحاظ سطح تحلیل، این نظریه ذیل نظریه‌های کلان و یا خرد روابط بین‌الملل نمی‌گنجد؛ زیرا به سطح تحلیل خرد مانند دولت و یا رهبران و کلان یعنی نظام بین‌الملل توأمان تمرکز دارد. بر این اساس می‌توان اظهار داشت که واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نظریه‌ای بینابینی است.

هرچند آبشخور اصلی واقع‌گرایی نئوکلاسیک پارادایم واقع‌گرایی مشتمل بر واقع‌گرایی کلاسیک و واقع‌گرایی ساختاری است و اساساً این نظریه در بستر تئوریک واقع‌گرایی شکل گرفته است، نقد اساسی به دو جریان متقدم وارد کرده است و بر این اساس نظریه‌ای متمایز از دو جریان یادشده ارائه داده است. برجسته‌ترین تمایز و نقد واقع‌گرایی نئوکلاسیک با دو جریان متقدم، پارادایم واقع‌گرایی در سطح تحلیل و به عبارتی مسئله ساختار- کارگزار است؛ زیرا از دیدگاه خرد واقع‌گرایی کلاسیک فراتر رفته و به نظام بین‌الملل توجه دارد و دیدگاه کلان واقع‌گرایی ساختاری را توأم با متغیرهای میانجی می‌نماید و نظریه‌ای جدید در تلفیق ساختار کارگزار ارائه می‌دهد و این دو را در تعامل با یکدیگر می‌پندارد و به لحاظ سطح تحلیل در خیل نظریه‌های بینابین می‌گنجد.

در پژوهش حاضر کوشش شده تا ضمن پرداختن به نظریهٔ واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نقدهای وارد بر آن نیز بررسی شود. پرسش اصلی پژوهش حاضر آن است که: مهم‌ترین نقدهای وارد بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک چیست و این مهم چه نسبتی با نقد نئورئالیسم دارد؟ پرسش‌های فرعی پژوهش بدین صورت مطرح می‌گردد که: نقد به قدرت تبیین

واقع‌گرایی نئوکلاسیک چیست؟ نقد درون‌پارادایمی و برون‌پارادایمی واقع‌گرایی نئوکلاسیک کدامند؟ روش پژوهش مقاله، تطبیقی است، زیرا علاوه بر بررسی نظری، نقدهای وارد بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک به بررسی تطبیقی نقد مفهوم موازنه در جریان فکری نوواقع‌گرایی و واقع‌گرایی نئوکلاسیک نیز می‌پردازد.

یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که اندیشمندان، نقدهای متعددی بر مبانی، اصول و قدرت تبیین نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیم وارد کرده‌اند. در زمینه قدرت تبیین، اندیشمندان معتقدند که عدم انسجام درونی و هنجاری بودن این نظریه از قدرت تبیین آن کاسته است. در زمینه اصول این نظریه نیز به دولت‌محوری، موازنه ناقص، نقش ادراکات رهبران و... نقدهایی وارد شده است و درباره مبانی این نظریه نیز بسیاری معتقدند که واقع‌گرایی نئوکلاسیک به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کامل نپرداخته است و در روش‌شناسی نیز دچار ابهام است.

پیشینهٔ پژوهش

پژوهش فراروی، کوششی است تا به نقد واقع‌گرایی نئوکلاسیک در سه سطح اصول، مبانی و قدرت تبیین بپردازد. هرچند از پارادایم واقع‌گرایی در پژوهش‌های ایرانی بسیار استقبال شده، با این حال واقع‌گرایی نئوکلاسیک از مباحثی است که چندان پرتکرار در ادبیات فارسی درباره آن پژوهش نشده است. به‌ویژه در زمینه نقدهای مطرح‌شده درباره واقع‌گرایی نئوکلاسیک، آثار اندکی یافت می‌شود. به طور کلی مجموعه پژوهش‌های مرتبط با موضوع پژوهش را می‌توان در دو دسته جای داد که در ذیل به اختصار به آنها پرداخته خواهد شد.

الف) پژوهش‌هایی که به واقع‌گرایی نئوکلاسیک در چارچوب یک نظریه پرداخته‌اند.

رز (۱۹۹۸)، مقاله‌ای با عنوان «واقع‌گرایی نئوکلاسیک و نظریه‌های سیاست خارجی» منتشر کرده و طی آن، ضمن بررسی مبانی و اصول واقع‌گرایی نئوکلاسیک، به قدرت تبیین آن به‌مثابه نظریه‌ای در باب سیاست خارجی پرداخته است.

دهقانی فیروزآبادی و همکاران (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «مقایسه رویکرد سه نسل پارادایم واقع‌گرایی نسبت به نظام بین‌الملل»، توان تبیین پارادایم واقع‌گرایی

مشتمل بر واقع‌گرایی کلاسیک، واقع‌گرایی ساختاری و واقع‌گرایی نئوکلاسیک را درباره نظام بین‌الملل بررسی کرده‌اند.

ریپسمن و همکاران (۲۰۱۶) کتابی با عنوان «نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک سیاست بین‌الملل» به رشته تحریر درآورده‌اند که در آن به پتانسیل نظریهٔ واقع‌گرایی نئوکلاسیک به‌مثابه یک نظریه سیاست بین‌الملل در حل معضلات نظام بین‌الملل پرداخته‌اند.

دهقانی فیروزآبادی (۱۳۹۴) در کتابی با عنوان «نظریه و فرانظریه در روابط بین‌الملل»، علاوه بر بررسی تئوری‌های روابط بین‌الملل، مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نظریه‌ها و فرانظریه‌ها روابط بین‌الملل و نقدهای وارد بر آن را نیز مطرح کرده است. همچنین ایشان در مقاله‌ای با عنوان «واقع‌گرایی نوکلاسیک و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۹۰)، کاربست و قدرت تبیین واقع‌گرایی نوکلاسیک در چارچوب سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را مطمح نظر قرار داده است.

ب) پژوهش‌هایی که به نقد واقع‌گرایی نئوکلاسیک پرداخته‌اند و بیشتر به زبان لاتین موجود هستند.

ساستراویجوتو و گریتس (۲۰۱۵) در کتابی با عنوان «آیا واقع‌گرایی پابرجا از بین رفته است؟»، به بررسی پارادایم واقع‌گرایی مشتمل بر واقع‌گرایی کلاسیک، ساختاری و نئوکلاسیک و نقد نسل سوم واقع‌گرایی پرداخته‌اند.

سلیمی و ابراهیمی (۱۳۹۴)، مقاله‌ای با عنوان «مبانی نظری، فرانظری و نقد نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک» به رشته تحریر درآورده‌اند که در آن بیشتر، مبانی نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک در سطح نظریه و فرانظریه بررسی شده است و صرفاً نویسندگان در نتیجه‌گیری به طور مختصر، نقدهایی درباره این نظریه نوشته‌اند.

با بررسی تمام پژوهش‌های یادشده می‌توان به درستی خلأ پژوهش درباره نقدهای وارد بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک را دریافت. مقاله حاضر با بررسی مختصر واقع‌گرایی نئوکلاسیک و سپس بررسی مفصل نقدهای وارد بر این نظریه به صورت دسته‌بندی‌شده در سه سطح اصول، مبانی و قدرت تبیین، کوشش نموده تا به این خلأ پژوهشی پرداخته، نوآوری لازم را داشته باشد، به گونه‌ای که متمایز از پژوهش‌های نگاشته قرار گیرد.

مروری بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک

گیدئون رز از آن دسته از نظریه‌هایی که کوشش می‌کند تا در ابعاد خرد، سیاست خارجی و در ابعاد کلان، روابط بین‌الملل را تبیین نماید، با عنوان واقع‌گرایی نئوکلاسیک[1] یاد کرده است (مشیرزاده، ۱۳۸۸: ۱۲۹). بسیاری از اندیشمندان معتقدند که واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نظریه‌ای است که به تبیین رفتار کشورها در نظام بین‌الملل و ابعاد سیاست خارجی کشورها می‌پردازد. به تعبیری دیگر، واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نظریه‌ای در باب سیاست بین‌الملل نبوده، هدف آن، پرداختن به چرایی پدیده‌های بین‌المللی نیست (سلیمی و ابراهیمی، ۱۳۹۴: ۱۶).

سیاست خارجی نیز از دیدگاه واقع‌گرایی نئوکلاسیک عبارت است از سنتز ساختار بین‌المللی و متغیرهای مهم داخلی و ارتباطات این دو مؤلفه (Omar, 2013: 2). در حالی که واقع‌گرایی نئوکلاسیک به سیاست بین‌الملل نیز پرداخته است و سیاست بین‌الملل را مبارزه‌ای بی‌پایان برای کسب قدرت و نفوذ در در دنیایی با منابع محدود و عدم اطمینان درباره نیات یکدیگر می‌داند و توزیع قدرت را مسئله‌ای قلمداد می‌کند که تحت تأثیر متغیرهای تعدیل‌کننده ساختاری[2] مانند فناوری و جغرافیاست. برای نشان دادن قطب بودن در نظام بین‌الملل، واقع‌گرایی نئوکلاسیک بر قدرت‌های بزرگ و یا دولت‌های اصلی و مهم تأکید دارند و نظام تک‌قطبی[3] را از انواع ایده‌آل صورت‌بندی[4] قدرت در نظام بین‌الملل می‌داند (Ripsman et al, 2016: 45). اندیشمندان واقع‌گرایی نئوکلاسیک از ابتدا هدف این نظریه را معطوف به سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل دانسته‌اند و در این راستا همچون واقع‌گرایی ساختاری، توجه به نظام بین‌الملل را در اولویت قرار داده‌اند (Ripsman et al, 2016: 25). با بررسی آرا اندیشمندان می‌توان دریافت که گروهی، واقع‌گرایی نئوکلاسیک را نظریه‌ای در باب سیاست خارجی و گروهی دیگر، آن را نظریه‌ای در باب سیاست بین‌الملل می‌دانند.

نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک که رز آن را در سال ۱۹۹۸ مطرح کرده و تالیافرو، شوئلر، ولفرث و دیگران در سال‌های بعد آن را بررسی کرده‌اند، بر سه نکته اصلی تأکید

1. Neoclassical Realism (NCR)
2. Structural Modifiers
3. Unipolarity
4. Ideal Type

دارد؛ نخست آنکه مفروض‌های نئورئالیسم که تأکید بر سطح تحلیل نظام بین‌الملل دارد، می‌تواند نقشه راه مناسبی برای تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی باشد. دوم آنکه نگاه واقع‌گرایی نئوکلاسیکی از دولت مهم است که در این زمینه، نقش بازیگرانی که مستقیماً سیاست خارجی را بر عهده دارند و همچنین بازیگرانی که از طریق لابی، این افراد را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند، مورد توجه قرار می‌گیرد. سوم آنکه مفهوم پوزیتیویسم نرم[1] واقع‌گرایی نئوکلاسیک که منطبق با تعریف نئوپوزیتیویسم جکسون است، مهم می‌باشد؛ یعنی مجموعه‌ای از ایده‌ها که بیان می‌کند علوم اجتماعی چگونه باید بنا شود. به عبارتی آنها از منطق استنتاجی[2] برای آزمایش نظریهٔ قیاسی[3] استفاده می‌کنند (Barkin, 2020: 49-50). بنابراین روش نظریهٔ واقع‌گرایی نئوکلاسیک، آزمودن پیش‌فرض‌هایی است که منطقی در نظر گرفته شده است و قیاس نیز یکی از انواع استنتاج است.

ادبیات واقع‌گرایی نئوکلاسیک درباره نقش متغیرهای میانجی[4] در ساختار و نتایج[5] سه دسته از نظریه‌پردازی شکل گرفته است. گروه اول شامل رز، دوئک[6]، شوئلر[7] و کیچن[8] است که به نقش ایدئولوژی جاافتاده[9]شده توجه دارند (Foulon, 2015: 646). این گروه که گیدئون رز، آغازگر آن است، پژوهش خود را مانند سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل با نقد رئالیسم ساختاری آغاز کرده‌اند و به گونه‌ای رویکرد چندسطحی[10] را اتخاذ نموده و به تبیین موارد تاریخی پرداخته‌اند که نوواقع‌گرایی والتزی در توضیح آن ناتوان است. گروه دوم که ریپسمن و تالیافرو آن را سامان داده‌اند، به موارد تاریخی نپرداختند، بلکه نقش محرک‌های سیستمیک را مطمح‌نظر قرار داده‌اند. گروه سوم که شامل نظریه‌پردازانی مانند تالیافرو، لوبل و ریپسمن هستند، به تعامل و برآیند رفتار کشورها پرداخته‌اند (He & Feng, 2023: 9-10). به عبارتی نسل سوم کوشش می‌کند که رئالیسم ساختاری را از طریق تئوری سیاست خارجی به چالش بکشد و نظریه سیاست

1. Soft Positivism
2. Inferential Logic
3. Deductive Theory
4. Intervening Variables
5. Structure and Outcome
6. Dueck
7. Scweller
8. Kitchen
9. Embedded Ideology
10. Multilevel Approach

بین‌الملل را تدوین نماید (Meibauer et al, 2021: 278).

نقطه عطف واقع‌گرایی نئوکلاسیک که نسل سوم واقع‌گرایی است، با نقد درون‌پارادایمی، دو نسل متقدم واقع‌گرایی یعنی واقع‌گرایی کلاسیک و واقع‌گرایی ساختاری آغاز می‌شود و با درهم‌آمیختگی واقع‌گرایی کلاسیک و نوواقع‌گرایی، به اثر هر دو متغیر مسائل داخلی و نظام بین‌الملل بر رفتار دولت‌ها در نظام آنارشیک بین‌المللی می‌پردازد (دهقانی و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۸۳). واقع‌گرایی نئوکلاسیک با تأکید بر نظام بین‌الملل چارچوب واقع‌گرایی کلاسیک و با تأکید بر متغیرهای داخلی، چارچوب واقع‌گرایی ساختاری[1] یا نئورئالیسم را درهم شکسته است (Ye, 2019: 83-84). با فراتر رفتن از دیدگاه واقع‌گرایی کلاسیک و واقع‌گرایی ساختاری، واقع‌گرایی نئوکلاسیک مطرح می‌کند که علاوه بر نظام بین‌الملل، نظم منطقه‌ای نیز بر رفتار خارجی دولت‌ها اثرگذار است و همه دولت‌ها حتی قدرت‌های بزرگ[2] با آن مواجه می‌شوند (Taliaferro, 2012: 78-84).

بسیاری از نظریه‌پردازان معتقدند که واقع‌گرایی نئوکلاسیک می‌تواند با در نظر گرفتن تأثیر محیط بر سیاست، قدرت تبیینی واقع‌گرایی ساختاری را افزایش دهد (Streling-Folker, 2009: 99). در این تأثیرگذاری، متغیر مستقل و مؤلفه مهم تحلیل، نظام بین‌الملل است که به واسطه متغیرهای میانجی مشتمل بر سطح خرد فردی و سطح خرد ملی بر متغیر وابسته یعنی سیاست خارجی و رفتار کشورها اثر می‌گذارد. در واقع متغیرهای میانجی، پل ارتباطی میان محدودیت‌های سیستمی و رفتار کشورها هستند که در سطح خرد فردی شامل برداشت رهبران سیاسی و تصمیم‌گیرندگان از نظام بین‌الملل و سطح خرد ملی مشتمل بر نقش احزاب و گروه‌های ذی‌نفوذ، انسجام دولت با مردم در داخل کشور، قدرت کشور در استخراج منابع و نوع جهت‌گیری سیاست خارجی است (دهقانی و هژیر، ۱۴۰۱: ۹۸-۹۹).

سطح نظام بین‌الملل هرچند متغیر مهمی در تحلیل رفتار کشورهاست، این مؤلفه به طور مستقیم تأثیر نمی‌گذارد، بلکه این تأثیرگذاری با متغیرهای میانجی محقق می‌شود (Ividal, 2022: 31). رز معتقد است که فشارهای سیستمیک در سطح نظام بین‌الملل باید در سطح متغیرهای میانجی ترجمه و تفسیر شود و سپس متناسب با آن،

1. structurai realism
2. Great Powers

استراتژی خاصی اتخاذ شود (Toghyani & Arabahmadi, 2020: 183). در نظریهٔ واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نقش ساختار یا نظام بین‌الملل مهم و تأثیرگذار است؛ اما این تأثیر غیر مستقیم از رهگذر متغیرهای میانجی اعمال می‌شود. نظام بین‌الملل یا سطح تحلیل ساختار هرچند مهم است، این مهم محقق نمی‌شود مگر با در نظر گرفتن متغیرهای خرد ملی و خرد فردی. برای نمونه آنارشی در نظام بین‌الملل وجود دارد. آنارشی به معنای هرج‌ومرج نیست، بلکه خود نوعی نظم است که در آن اقتدار، قانون‌گذار و قوه قاهره مرکزی وجود ندارد. آنارشی مستقیماً نمی‌تواند بر رفتار سیاست خارجی کشوری اثر بگذارد، زیرا این مهم ابتدا باید از ادراکات رهبر تفسیر شود و سپس با در نظر گرفتن قدرت کشور، نوع جهت‌گیری سیاست خارجی، نقش احزاب و... به بسیج منابع پرداخته شود. وقتی تمام این مراحل محقق شد، پاسخی به ساختار آنارشیکی نظام بین‌الملل داده می‌شود.

بنابراین در زمینه آنارشی که از ویژگی‌های مهم نظام بین‌الملل است، واقع‌گرایی نئوکلاسیک مطرح می‌کند که دولت‌ها تلاش می‌کنند تا با کنترل کردن و شکل دادن محیط بیرونی به شرایط عدم قطعیت آنارشی بین‌المللی پاسخ دهند و در این راستا هر کشور با توجه به منابع قدرت مادی در وهله نخست و قدرت غیر مادی در درجه دوم می‌توانند به محیط بیرونی و سیاست خارجی خود شکل دهند (Rose, 1998: 152).

واقع‌گرایی نئوکلاسیک علاوه بر تأکید بر انگاره‌های واقع‌گرایی یعنی نقش عوامل مادی[1] در سیاست خارجی، بر عوامل برساخت‌گرایانه[2] نظیر نقش ادراکات رهبران بر تصمیم‌گیری در سیاست خارجی تأکید دارد. هرچند این متغیر، درجه اهمیت کمتری نسبت به تأثیرگذاری نظام بین‌الملل دارد (Kropatcheva, 2012: 31). این نظریه ارزیابی می‌کند که چرا علی‌رغم وجود برخی تهدیدها در نظام بین‌الملل و اتخاذ استراتژی خودیاری، برخی دولت‌ها نتوانستند پاسخ مناسبی نسبت به این تهدیدها مهیا کنند. در پاسخ به این پرسش است که متغیرهای میانجی و نقش عوامل سیاسی داخلی و اداراکات رهبران و... مطرح می‌شود (Vasileiadis, 2023: 3).

برای نمونه موازنه ناقص[3] که شوئلر واضع آن است، تلاشی برای تلفیق سطح تحلیل

1. Material Factors
2. Constructivist Factors
3. Underbalancing

خرد ملی و سیستمیک است. در شرایط تهدید و آنارشی بین‌المللی، تصمیم‌گیرندگان ممکن است نسبت به این تهدید موازنه‌سازی به‌موقع را محقق ننمایند؛ شرایطی مانند فقدان اجماع داخلی به‌ویژه در سطح نخبگان، تفرقه دیوان‌سالاری و عدم انسجام اجتماعی موازنه‌سازی را با دشواری روبه‌رو می‌نماید (دهقانی، ۱۴۰۰: ۲۳۸). به عبارتی دیگر موازنه ناقص در نتیجه دو متغیر داخلی رخ می‌دهد. نخست اجماع نخبگان که بر تمایل دولت بر موازنه‌سازی اثرگذار است. دوم آسیب‌پذیری رژیم و انسجام اجتماعی که بر توان دولت برای استخراج منابع برای موازنه‌سازی، اثر می‌گذارد (Ripsman et al, 2016: 28). واقع‌گرایی نئوکلاسیک در زمینه قدرت نیز سنتزی است از واقع‌گرایی کلاسیک که تأکید بر قدرت مادی دارد و سازه‌انگاری که به نقش عوامل برساخته و ایده‌ها توجه دارد. برای مثال در پاسخ به مسئله تهدید و یا آنارشی، هم قدرت مادی مانند بسیج منابع داخلی و منابع مادی دولت در پاسخ به تهدید مهم است و هم منابع غیر مادی مانند اجماع‌نظر، همبستگی و یا درکی که رهبر یک دولت از آن تهدید و یا آنارشی دارد.

شوئلر به چهار متغیر اصلی که بر قدرت و توانایی دولت در پاسخ به تهدیدهای ناشی از نظام بین‌الملل که منجر به شرایط عدم تعادل[1] می‌شود، تأکید می‌نماید: ۱- هم‌فکری و اجماع نظر نخبگان[2] ۲- میزان آسیب‌پذیری حکومت[3] در برابر اقدامات قهرآمیز گروه‌های قدرتمند داخلی ۳- همبستگی و وحدت اجتماعی[4] ۴- انسجام و یا شکنندگی در سطح نخبگان[5] به دلایل اختلافات مذهبی، طبقه‌ای، قومیتی و... . علاوه بر موارد یادشده، یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که بر قدرت دولت اثر می‌گذارد، ایدئولوژی است. تالیافرو معتقد است که ایدئولوژی به عنوان یک مؤلفه مداخله‌گر می‌تواند مانع توانایی رهبران سیاسی برای تصمیم‌گیری و سایر اقدامات در عرصه سیاست خارجی شود (Dyson, 2016: 121-122)؛ زیرا هرچند رهبران به ایدئولوژی طبق برداشت و ارزیابی ذهنی خود از نظام بین‌الملل شکل می‌دهند، ایدئولوژی همواره تابع عوامل داخلی نیز می‌باشد و از این جهت محدودکننده است (Taliaferro, 2012: 78). ناسیونالیسم تحت حمایت دولت، یکی دیگر از عوامل تعیین‌کننده قدرت دولت است؛ زیرا این مؤلفه منجر به انسجام داخلی

1. Underbalancing
2. Elite Consensus
3. Governmental Vulnerability
4. Social Cohesion and Solidarity
5. Elite Cohesion and Fragmentation

و افزایش هم‌ذات‌پنداری مردم با دولت و بسیج منابع می‌شود (Taliaferro, 2009: 219). در زمینه تهدید یک کشور، برای مثال کشوری که تهدیدکننده باشد، اگر همبستگی اجتماعی درباره مقابله با آن وجود نداشته باشد، ممکن است نخبگان، برآورد موازنه با آن را هزینه‌ور قلمداد کنند و سیاست دنباله‌روی نسبت به آن را در پیش بگیرند یا بالعکس اگر ناسیونالیسم و همبستگی اجتماعی قوی بین لایه‌های مختلف درونی جامعه باشد و ادراکات نخبگان نیز هم‌داستان با این جریان باشد، آنگاه جهت‌گیری سیاست خارجی کشور مورد تهدید، موازنه‌سازی با کشور تهدیدکننده خواهد بود.

واقع‌گرایی نئوکلاسیک معتقد است که برای فهم رفتار دولت‌ها باید جعبه سیاه آنها را بررسی کرد؛ زیرا در بسیاری از موارد دولت‌ها نسبت به محرک‌های مشابه نظام بین‌الملل، رفتار مشابهی را در پیش نمی‌گیرند. برای نمونه آنارشی، شرایط دولت‌ها را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، اما همه دولت‌ها نسبت به آن رفتار یکسان ندارند. رز اظهار می‌دارد که گروهی از نوواقع‌گرایان کلاسیک بر افزایش قدرت[1] تأکید دارند، زیرا به ازای افزایش قدرت، توانایی کنترل نظام بین‌الملل یا جو منطقه‌ای نیز افزایش می‌یابد (Cerioli, 2023: 289-290). شوئلر معتقد است که دولت‌ها به‌مثابه بازیگران خردمند روابط بین‌الملل، درباره نظام بین‌الملل قبل از تصمیم‌گیری، هزینه- فایده می‌کنند و می‌کوشند تا برحسب شرایط موجود نظام بین‌الملل، تصمیمی اتخاذ کنند که کمترین آسیب و بیشترین منفعت را به همراه داشته باشد (Duan & Aldamer, 2022: 116).

در زمینه دولت و پاسخ دولت به آنارشی واقع‌گرایی نئوکلاسیک از واقع‌گرایی ساختاری که معتقد است کشورها درباره آنارشی، یکسان برخورد می‌کنند و کارکرد مشابهی دارند، فاصله می‌گیرد و بر عقلانی بودن دولت‌ها و محاسبه هزینه- فایده و در نتیجه رفتار متفاوت دولت‌ها در پاسخ به ساختار تأکید دارد. برای نمونه دولت A در پاسخ به توسعه‌طلبی کشور B دست به موازنه می‌زند، زیرا هزینهٔ دنباله‌روی از آن را در بلندمدت بیشتر از هزینه موازنه‌سازی می‌داند. اما دولت c، هزینه موازنه‌سازی را بیشتر تلقی کرده، برحسب اصل فایده برخلاف دولت A، اقدام به اتخاذ سیاست دنباله‌روی می‌کند. بنابراین دولت‌ها به عنوان بازیگران عقلایی نظام بین‌الملل لزوماً رفتار واحدی در پاسخ به محرک‌های نظام بین‌الملل نخواهند داشت و نقش عوامل ادراکی در این راستا مهم است.

1. Increasing Power

از دیدگاه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، دولت یک بازیگر بالقوه خودمختار[1] و متفاوت از سایر گروه‌های اجتماعی و متشکل از مجریان سیاست خارجی[2] است که این افراد، دسترسی ممتاز و کامل‌تری به اطلاعات بین‌المللی، تهدیدها و فرصت‌های نظام بین‌الملل دارند و می‌توانند در راستای تحقق سیاست خارجی، اقدام به بسیج منابع اجتماعی[3] نمایند. سیاست خارجی در واقع تحت شرایط داخلی گاهی محدود می‌شود. برای مثال بازیگرانی که حق وتو[4] در فرآیند سیاست‌گذاری دارند، مخالفت‌های داخلی[5] و سایر شرایط داخلی می‌توانند نقش محدودکننده‌ای در راستای اجرای سیاست خارجی داشته باشند. این متغیرهای داخلی می‌توانند دلیل عدم توازن قدرت در برابر قدرت‌های متخاصم را تشریح نمایند و به علاوه به چرایی انتخاب استراتژی موازنه‌ای خاص توضیح دهند. برای نمونه فشارهای مردمی در عرصه داخلی آمریکا بر مدت‌زمان و نحوهٔ دخالت نظامی آمریکا در ویتنام و کره تأثیر داشت. قدرت نیز از دیدگاه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، متفاوت از سایر دیدگاه‌هاست. از این دیدگاه، نظریهٔ قدرت را نمی‌توان صرفاً بر اساس عوامل و مؤلفه‌های مادی محاسبه کرد. سایر مؤلفه‌های غیر مادی مشتمل بر رهبری فردی، کیفیت دولت، شایستگی مدیران دولت و خوشنامی دولت در سیاست جهانی[6] است (Ripsman et al, 2009: 281-298).

دولت از دیدگاه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، هرچند خودمختار و مستقل از منابع خارجی است، به‌شدت وابسته به عناصر درون‌سرزمینی خود است و نمی‌تواند برخلاف جریان حاکم در بعد داخلی خود اقدام کند؛ زیرا ممکن است دولت را با هزینه‌های جبران‌ناپذیری مواجه کند. گاهی نیز ممکن است تمام مؤلفه‌های درونی منابع اجتماعی، شایستگی رهبران و بسیج و هم‌بستگی اجتماعی مهیا باشد و علاوه بر این همبستگی درونی، در بعد بیرونی نیز دولت، وجهه پرستیژ بالایی داشته باشد. آنگاه دولت یادشده، پتانسیل زیادی برای شکل دادن به ساختار خواهد داشت.

درباره سیاست خارجی توسعه‌طلبانه[7]، رویکرد واقع‌گرایی نئوکلاسیک متفاوت از

1. Potential Autonomous Actor
2. Foreign Policy Executive
3. Mobilize Societal Resources
4. Veto Players
5. Domestic Opposition
6. Government Reputation in World Politic
7. Expansionist Foreign Policy

نسل‌های متقدم واقع‌گرایی به‌ویژه واقع‌گرایی ساختاری تهاجمی است. واقع‌گرایی نئوکلاسیک این‌چنین مطرح می‌کند که در عصر حاضر، دولت توسعه‌طلب باید واجد چنینی خصایصی باشد: الف) نخبگانی که در سطح دولت پایبند به استراتژی کلان بلندپروازانه باشند. ب) دولتی باثبات و مؤثر با اقتدار گسترده ج) توده عمومی سازگار[1] که بی قید و شرط از سیاست‌های توسعه‌طلبانه دولت حمایت کنند و برای نیل به چنین وحدتی، ایدئولوژی داشته باشند که بتواند احساسات مردم را در یک شور ناسیونالیستی بسیج کند (Scweller, 2009: 247). به عبارتی واقع‌گرایی نئوکلاسیک معتقد است که تنها قدرت‌طلبی و سیاست تهاجمی محض نمی‌تواند در عصر حاضر مکفی باشد و ایدئولوژی و بسیج منابع در این مسیر، انکارناپذیر است. عوامل غیر مادی مانند نخبگان، ایدئولوژی، سازگاری، انسجام و همچنین قدرت مادی و ثبات سیاسی دولت همگی باید دست به دست یکدیگر دهند تا سیاست تهاجمی به منزل مقصود برسد. در این راستا حتی جهت سیاست‌های توسعه‌طلبانه نیز به منابع غیر مادی دولت توجه شده است.

واقع‌گرایی نئوکلاسیک، چهار فرض را مطرح می‌کند. نخست آنکه معمای امنیت[2]، یکی از خصایص مهارنشدنی[3] آنارشی در نظام بین‌الملل است. دوم آنکه متغیرهای متعادل‌ساز ساختاری[4] بر وخامت معمای امنیتی بین کشورها می‌افزاید. سوم آنکه یکی از مواردی که سیاست خارجی دولت‌ها را مدیریت می‌کند، منابع مادی است که این مهم را از رهگذر محاسبات و ادراکات رهبر محقق می‌نماید. چهارم آنکه سیاست داخله می‌تواند محدودکنندهٔ رفتار دولت‌ها در برابر نظام بین‌الملل باشد (Taliaferro, 2000: 159). به عبارت دیگر معمای امنیت که در اثر قدرت‌طلبی دولت‌ها به وجود می‌آید، نقطه پایانی ندارد؛ زیرا همواره دولت‌ها برای حفظ بقا و از دید ابزاری در جست‌وجوی قدرت هستند یا بیشینه‌سازی قدرت را هدف می‌دانند. بنابراین این معما و معضل همواره وجود دارد و قابل مهار نیست و حتی ویژگی‌های ساختاری مانند آنارشیک می‌تواند آن را تشدید نماید. در چنین فضایی، دولت‌ها با توجه به منابع مادی و غیر مادی خود می‌توانند رفتار کنند که این رفتار خود وابسته به متغیرهای درون‌سرزمینی و

1. Complaint Mass Public
2. Security Dilemma
3. Intractable Feature
4. Structural Modifiers

سیاست‌های داخلی دولت نیز می‌باشد.

اندیشمندان واقع‌گرایی نئوکلاسیک معتقدند که دولت‌های سرزمینی[1]، بنیادی‌ترین واحد تحلیل در نظام بین‌الملل هستند. به علاوه گروه دیگری از کنشگران بین‌المللی نیز فعالیت دارند که نباید از اهمیت آنان غافل ماند؛ مانند شرکت‌های منفرد[2]، بخش‌های اقتصادی، جوامع معرفتی یا دانش‌محور[3]، شرکت‌های چندملیتی[4]، سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی، شبکه‌های تروریستی، سازمان‌های غیر دولتی فراملی و سازمان‌های جنایی فراملی. از دیدگاه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، دولت به‌ویژه قدرت‌های بزرگ، مهم‌ترین بازیگر سیاسی نظام بین‌الملل[5] هستند و هر یک از بازیگران یادشده نظام بین‌الملل، زمانی می‌توانند به اهداف مهم دست یابند که از حمایت قدرت‌های بزرگ بهره‌مند باشند (Ripsman et al, 2016: 36).

درباره کنشگران روابط بین‌الملل، واقع‌گرایی نئوکلاسیک هم به نقش بازیگران دولتی و هم بازیگران غیر دولتی با فراملی تأکید دارد و در این عرصه از واقع‌گرایی کلاسیک فاصله گرفته، به مفروضات لیبرالیسم و نئولیبرالیسم نزدیک می‌شود. علی‌رغم تأکید بر کنشگران غیر دولتی، واقع‌گرایی نئوکلاسیک همچنان بر محوریت دولت تأکید دارد. بنابراین مفروضات این نظریه درباره کنشگران، نقش‌آفرین مساوی با مفروضات نئولیبرالیستی نیست؛ بلکه حد تعادل و سنتزی از واقع‌گرایی کلاسیک و نئولیبرالیسم است. واقع‌گرایی نئوکلاسیک، تأکید بر نقش قدرت‌های بزرگ نیز دارد که البته قدرت‌های بزرگ از این دیدگاه، تنها به کشوری که قدرت فائقه نظامی و مادی دارد اطلاق نمی‌شود، بلکه باید مجموعه خصایصی دیگر نیز در قدرت‌های بزرگ وجود داشته باشد. برای مثال اگر کشوری تمایل دارد تا از رهگذر سیاست‌های توسعه‌طلبانه به جایگاه هژمونی برسد، باید ایدئولوژی انسجام‌بخش، تودهٔ سازگار، نظام باثبات، ناسیونالیسم و نخبگان و رهبران توسعه‌طلب داشته باشد تا به جایگاه قدرت بزرگ نائل شود. نکته قابل ملاحظه آن است که بازیگران فراملی یا بین‌المللی برای ایفای نقش مؤثر باید حمایت قدرت‌های بزرگ را کسب کنند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که آنها نقش

1. Territorial States
2. Individual Firms
3. Epistemic Communities
4. Multinational Corporations
5. Transnational Criminal Organizations

مستقلی ندارند و در نقش‌آفرینی مؤثر خود، وابسته به قدرت‌های بزرگ هستند. در حالی که واقع‌گرایی نئوکلاسیک برای دولت‌ها نقش کاملاً مستقلی قائل است. از این جهت واقع‌گرایی نئوکلاسیک در ماهیت و شدت استقلال عمل کنشگران دولتی و غیر دولتی، تفاوت قائل است.

نقد نظریه در روابط بین‌الملل

نقد به معنای ارزیابی است و هر نظریه‌ای در روابط بین‌الملل را می‌توان نقد و ارزیابی کرد. نظریه‌ای وجود ندارد که تاکنون مورد نقد قرار نگرفته باشد؛ زیرا هر نظریه توأم با قدرت تبیین و زوایای مثبت، دارای نقصان نیز می‌باشد. بنابراین نمی‌توان از هیچ نظریه‌ای انتظار توان تحلیل یا تبیین یا مشکل‌گشایی کامل داشت. اما برای ارزیابی باید ملاک و معیار مدنظر باشد، تا ارزیابی و نقد علمی صورت گیرد. درباره معیار و ملاک نقد و ارزیابی نظریه‌ها، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

– **دیدگاه پوزیتیویسم یا عینیت‌گرا یا تجربه‌باور:** این گروه معتقدند که از مشاهده واقعیت‌ها و با روش واحد، علم واحد تولید می‌شود. به این گروه، شالوده‌گرا[1] یا مبناگرا نیز گفته می‌شود. یعنی این گروه معتقدند که واقعیت در عالم خارج وجود دارد و نظریه باید واقعیت را آنطور که هست، نشان دهد. به این نحله، نظریهٔ تناظری صدق[2] گفته می‌شود؛ یعنی نظریه‌ای درست است که متناظر با آن چیزی که می‌گوید، در عالم خارج وجود داشته باشد. از این دیدگاه یک نظریه ابتدا باید ارزیابی درونی[3] شود؛ یعنی بین گزاره‌های درونی آن، تناقض وجود نداشته باشد. در مرحله بعد باید ارزیابی بیرونی[4] شود؛ یعنی نظریه منطبق با واقعیت را باید مورد آزمون و تجربه قرار داد.

– **دیدگاه ضد شالوده‌گرا و یا ضد مبناگرا:** این گروه را که معتقدند واقعیت عینی نیست و هیچ معیاری برای ارزیابی و نقد نظریه وجود ندارد، ضد شالوده‌گرا[5] می‌گویند. این نحله معتقد به اصل قیاس‌ناپذیری و مقایسه‌ناپذیری

1. Foundationalism
2. Correspondence Theory of Truth
3. Internal Testing
4. External Testing
5. Anti-Foundationalism

هستند؛ زیرا ملاک واحد و اشتراکی بین نظریه‌ها وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان نظریه‌ها را نقد و ارزیابی بیرونی کرد. نظریه از این دیدگاه زمانمند و مکانمند است و بستگی دارد به اینکه چه شخصی آن را ارائه کرده باشد. نظریه‌ها را فقط می‌توان ارزیابی درونی کرد. به همین دلیل به این نظریه‌ها، هم‌سازی صدق یا سازواری[1] می‌گویند. یعنی ملاک ارزیابی نظریه‌ها، درونی است و نباید بین گزاره‌های یک نظریه تناقض باشد یا گزاره جدید با گزاره‌های پیشین در تناقض باشد. برای این ارزیابی درونی نیز ملاک واحدی نیست و هر کس می‌تواند به روش دلخواه خود به ارزیابی درونی نظریه بپردازد.

- **مبناگرا حداقلی**[2]: این گروه که بینابینی است، هم این را که معیار برای ارزیابی نباشد، رد می‌کند و هم مثل گروه اول، معیار واحدی برای نقد قائل نیست. این گروه معتقدند که جامعه علمی باید در فرایند گفت‌وگو آزاد و عاری از قدرت بر معیارهایی توافق کند و آن را مبنا قرار دهد. بنابراین این معیارها کاملاً قراردادی است (دهقانی، ۱۳۹۴: ۱۳۹-۱۴۰).

آنچه تاکنون تشریح شده، درباره این مسئله مطرح شد که آیا می‌توان نظریه را نقد کرد و اگر پاسخ مثبت است، ملاک ارزیابی و نقد نظریه چیست. در پاسخ، سه دیدگاه یادشده مطرح شد. نکته بسیار مهم دیگری که باید درباره نقد نظریه به آن پرداخت، آن است که چطور می‌توان یک نظریه را نقد کرد. در پاسخ می‌توان اظهار داشت که از زوایای مختلف می‌توان نظریه را نقد کرد که عبارتند از:

۱. **نقد مبانی نظریه:** در این زمینه می‌توان اصولی هستی‌شناختی (مسئله ساختار-کارگزار، علیت، واقعیت و...)، معرفت‌شناختی (ابزار شناخت، امکان‌پذیر بودن یا نبودن شناخت، ملاک صدق و کذب شناخت) و روش‌شناسی نظریه را نقد کرد. به این نقد، نقد اساسی، نقد مبانی و یا نقد بنیادی می‌گویند.
۲. **نقد اصول نظریه:** گاهی می‌توان اصول یک نظریه را نقد کرد. برای نمونه لیبرال‌ها اصول واقع‌گرایان را مورد نقد قرار داده‌اند. اصولی مانند عقلانیت درباره دولت‌ها و معتقدند که عقلانبت درباره دولت‌ها نمی‌تواند صادق باشد.

1. Coherence Theory of Truth
2. Minimal Foundationalism

۳. **نقد به قدرت تبیین:** تبیین، یکی از مهم‌ترین اهداف نظریه است. هدف از تبیین، بررسی هست‌ها و واقعیت‌ها و کشف الگوی حاکم بر آنها، کشف روابط علی و آزمون فرضیه‌هاست. در نقد به قدرت تبیین بررسی می‌شود که آیا نظریه می‌تواند به واقعیات و کشف روابط علی پدیده‌ها بپردازد یا خیر.

هر یک از نقدهای یادشده به طور اخص به چهار دسته دیگر تقسیم می‌شود:

۱. نقد درون‌پارادایمی که شامل نقد متقابل نظریه‌هایی است که در یک گروه قرار داشته، هم‌خانواده هستند.
۲. نقد برون‌پارادایمی در صورتی محقق می‌شود که نظریه‌هایی که در دو بخش و دو خانواده نظری متفاوت هستند، یکدیگر را نقد کنند.
۳. نقد برون‌گفتمانی که ذیل آن، دو گفتمان متفاوت یکدیگر را نقد می‌کنند. مانند اینکه گفتمان اسلامی، ماهیت سکولار گفتمان روابط بین‌الملل را نقد کند.
۴. نقد درون‌گفتمانی که ذیل آن، گفتمان‌هایی که در یک مدل قرار دارند، یکدیگر را نقد می‌کنند. مانند اینکه نظریه کوآنتوم در روابط بین‌الملل به نقد نظریه‌های کلاسیک روابط بین‌الملل بپردازد.

نقد نظریهٔ واقع‌گرایی نئوکلاسیک

نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک نیز مانند سایر نظریه‌های روابط بین‌الملل دستخوش نقد و ارزیابی منتقدان قرار گرفته است. در ادامه به شرح انتقادهای وارد شده بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک و دسته‌بندی انتقادها طبق توضیحات بالا می‌پردازیم.

نقد به قدرت تبیین واقع‌گرایی نئوکلاسیک

- **نقصان واقع‌گرایی نئوکلاسیک در تبیین رفتار بازیگران در صورت فقدان ویژگی‌های ساختار:** واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نظریه برتری در تحلیل سیاست خارجی و استراتژی‌های کلان نیست؛ زیرا این نظریه، تمرکز زیادی بر نظام بین‌الملل و فرصت‌ها، تهدیدها و ساختار آن داشته است و اگر چنین محدودیت‌ها یا فرصت‌هایی در ساختار وجود نداشته باشد، توان تحلیل و تبیین این نظریه رو به ضعف می‌رود. تمرکز قابل توجه واقع‌گرایان نئوکلاسیک بر ویژگی‌های ساختاری مشتمل بر چالش‌ها و فرصت‌ها، توانایی تبیین رفتار دولت‌ها را در صورت خنثی بودن شرایط و فقدان چنین

ویژگی‌هایی، با نقصان مواجه می‌سازد (Ripsman et al, 2016: 96-97). حتی در زمینه فشارهای سیستمی نیز برخی نظریه‌پردازان معتقدند که توضیح جامع و کاملی ارائه نشده است. به عبارتی دیگر واقع‌گرایی نئوکلاسیک هرچند بر فشارهای سیستمی تأکید بسیار دارد، درباره ماهیت این فشارها، استدلالی ارائه نداده است (Narizny, 2017: 188).

– **عدم انسجام درونی و کاهش قدرت تبیین:** این نقد را لگرو و موراوچیک مطرح کرده‌اند و سایر اندیشمندان نیز آن را تأیید کرده‌اند. نقد آنان حول محور متمایز نبودن و منسجم نبودن است. درباره متمایز نبودن می‌توان اظهار داشت که از آنجا که واقع‌گرایی نئوکلاسیک بر متغیرهای فردی نیز توجه دارد، قلمرو تمرکزش با سایر نظریه‌ها خلط می‌شود. درباره منسجم نبودن نیز منتقدان معتقدند که واقع‌گرایی نئوکلاسیک با تأکید بر مادی‌گرایی و نقش ادراکات رهبران و همچنین تأکید بر دولت و نظام بین‌الملل، دچار نوعی عدم انسجام است و نظریه‌ای که از بعد درونی دچار عدم انسجام باشد، در زمینه تبیین رفتار بازیگران نیز دچار چالش می‌شود (Rathbun, 2008: 298-299).

– **واقع‌گرایی نئوکلاسیک به‌مثابه نظریه‌ای هنجاری:** برخی از اندیشمندان چنین اظهار داشته‌اند که نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نظریه‌ای است که ریشه در تعهدات هنجاری داشته، در نتیجه توان تبیین کمتری دارد. به عبارتی دیگر از این دیدگاه، واقع‌گرایی نئوکلاسیک در زمره نظریهٔ هنجاری می‌گنجد و توان تحلیلی کمتری دارد. در واقع این نظریه عمل‌گراست؛ زیرا فقط درصدد تبیین‌های کارساز است، حتی اگر به قیمت زیر پا گذاشتن تعصبات باشد و به گونه‌ای صرفاً راهنمایی برای سیاست خارجی محسوب می‌شود. به بیان برخی از اندیشمندان، واقع‌گرایی کلاسیک، تأکید بر گربه‌ای دارد که موش را بگیرد و در این راستا مهم نیست که آن گربه چه رنگی باشد (Meibauer et al, 2021: 271-275).

– **التقاط با سایر رشته‌ها و ناتوانی در توضیح نظم بین‌الملل کنونی:** تأکید واقع‌گرایی نئوکلاسیک بر متغیرهای داخلی، آن را با دو خطر مواجه می‌کند. نخست آنکه ممکن است علم روان‌شناسی و جامعه‌شناسی به مراتب کامل‌تر از واقع‌گرایی نئوکلاسیک در توضیح این مسائل موفق‌تر باشند. دوم اینکه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، توان کمی برای توضیح امور بین‌المللی کنونی[1] دارد و این مهم به دلیل انسجام درونی و توان تبیین

1. Contemporary International Affairs

پایین است (Wieklawski, 2017: 209).

نقد به اصول واقع‌گرایی نئوکلاسیک

- **دولت محوری:** این نظریه هرچند به کنشگران فراملی و فروملی توجه دارد، از آنجا که تأکید اولیه و اساسی این نظریه بر دولت‌محوری است، نقش مستقیم و یا غیر مستقیم برای متغیرهای کلان چون ساختار نظام بین‌الملل و یا احزاب و ایدئولوژی و... قائل است که این موضوع از اهمیت دولت محوری می‌کاهد (Ripsman et al, 2016: 96-97).

- **درک نخبگان و عقلانیت دولت‌ها:** برخی از منتقدان مانند واسکوئز[1]، لگرو[2] و موراوسیک[3]، واقع‌گرایی نئوکلاسیک را به دلیل انکار فرضیهٔ اصلی واقع‌گرایی مورد انتقاد قرار می‌دهند؛ زیرا واقع‌گرایی نئوکلاسیک با در نظر گرفتن نقشی مداخله‌گرانه برای درک نخبگان از متغیرهای سیستمی، فرض عقلانی بودن دولت‌ها را نقض می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که واقع‌گرایی نئوکلاسیک، توأم با باور داشتن به مهم‌ترین مفروضه واقع‌گرایی کلاسیک، آن را نقض کرده است. چنین نقدی از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که دولت‌ها طبق محاسبه عقلایی و هزینه- فایده رفتار نمی‌کنند و ادراکات رهبران در این‌باره حائز اهمیت است که گاهی این متغیر تحت تأثیر ویژگی‌های ساختار محدود و دچار عدم عقلانیت رفتاری می‌شود. این نقد، نوعی نقد درون‌پارادایمی است، زیرا از دیدگاه پارادایم واقع‌گرایی مطرح شده است.

- **تمرکز بر متغیرهای فردی و خرد:** واقع‌گرایی نئوکلاسیک با ترکیب متغیرهای سطح واحد و تأکید قابل توجه بر نقش ادراکات رهبران، منطق ساختاری واقع‌گرایی را نقض می‌کند. به این ترتیب واقع‌گرایی نئوکلاسیک با تمرکز بر متغیرهای غیر سیستمی، عناصری از نظریه‌های لیبرال را اخذ کرده است. در نتیجه مرز واقع‌گرایی نئوکلاسیک با لیبرالیسم خلط شده است. این نقد نیز مانند نقد پیشین از دیدگاه پارادایم واقع‌گرایی مطرح شده است و نقد درون‌پارادایمی محسوب می‌شود (Lobel et al, 2009: 22-23).

- **نقش سوءبرداشت و سیاست دنباله‌روی:** شوئلر در مطالعات خود درباره ریشه جنگ جهانی دوم معتقد است که سوءبرداشت[4] استالین از توزیع قدرت، به جای آنکه به

1. John Vasquez
2. Jeffrey Legro
3. Andrew Moravcsik
4. Misperception

موازنه‌سازی ختم شود، منجر به اتخاذ سیاست دنباله‌روی[1] با هیتلر شد. شوئلر اظهار می‌دارد که دولت‌ها اغلب در ارزیابی تهدیدها دچار اشتباه می‌شوند و اغلب به جای موازنه‌سازی، سیاست دنباله‌روی را اتخاذ می‌کنند. پارنت[2] و روساتو[3] به این استدلال شوئلر، نقد جدی وارد می‌کنند. آنها معتقدند که موازنه‌سازی نظامی اغلب بین قدرت‌های بزرگ شایع است، نه سیاست دنباله‌روی. برای اثبات این مدعا، آنان به موازنه نظامی داخلی بین قدرت‌های بزرگ طی سال‌های ۱۸۱۶ الی ۱۹۹۰ اشاره می‌کنند و بیان می‌کنند که موازنه‌سازی‌های مؤثر در ۸۴ درصد موارد رخ می‌دهد (Bequa, 2017: 326).

- **جایگاه ادراکات رهبران و تک‌کاره‌ای بودن:** هرچند برخی از منتقدان، واقع‌گرایی نئوکلاسیک را پراکنده‌گو و دچار ابهام می‌دانند، زیرا بر متغیرهای کلان و خرد همزمان تأکید دارد، برخی دیگر از منتقدان معتقدند که واقع‌گرایی نئوکلاسیک به طرق تک‌کاره و تخصص‌گونه‌ای[4]، متغیرهای خود را مطرح می‌کند و بر نقش رهبران و ایدئولوژی تأکید وافری دارد. در نتیجه صرفاً به بخش خاصی از سیاست خارجی می‌پردازد که البته واقع‌گرایان نئوکلاسیک با تأکید بر عوامل متعدد داخلی مانند بوروکراسی، توانایی بسیج منابع و سایر عوامل داخلی، خط بطلانی بر این انتقاد کشیده‌اند (Sastrowijoto & Gerrits, 2015: 20).

نقد به مبانی واقع‌گرایی نئوکلاسیک

- **عدم تکامل در پرداختن به مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی:** برخی واقع‌گرایی نئوکلاسیک را نظریه‌ای میان‌رده‌ای[5] قلمداد می‌کنند که به فرانظریه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کامل نمی‌پردازد و همچنین درصدد ارائه مدل کلی یا نظریه جهانی نیست، بلکه می‌کوشد مسائل را با کاربردهای عملی و هنجاری مورد بحث قرار دهد (Meibauer et al, 2021: 271-275). به عبارت دیگر برخی از منتقدان معتقدند که نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک و به‌ویژه نوع سوم آن کامل ارائه نشده است و برای تکامل باید به مواردی بپردازد که مشتمل است بر: الف) پرداختن به ویژگی نظام بین‌الملل و پدیده‌های سیاسی برجسته آن به جای توضیح رویدادها ب) باید روشن شود که چه متغیرهای مداخله‌گری برای تولید سیاست

1. Bandwagon
2. Joseph Parent
3. Sebastian Rosato
4. Adhoc Manner
5. Midrange Theory

بین‌الملل نیاز است (Meibauer et al, 2021: 280).

- **نقد به مبانی روش‌شناسی و ابهام در سطح تحلیل:** از آنجا که واقع‌گرایی نئوکلاسیک تلاش می‌کند تا سنتزی از واقع‌گرایی کلاسیک و ساختاری ارائه دهد، در روش‌شناسی نیز دچار ابهام می‌شود و در نهایت مشخص نمی‌کند که کدام‌یک از عوامل داخلی یا ساختاری نقش پیش‌رو دارد (Wieklawski, 2017: 209).

همان‌طور که به تفصیل تشریح شد، اصول، مبانی و قدرت تبیین واقع‌گرایی نئوکلاسیک مورد نقد قرار گرفته است. درباره نقد مطرح‌شده در زمینه اصول واقع‌گرایی نئوکلاسیک همان‌طور که بیان شد، برای مثال واقع‌گرایی نئوکلاسیک در حالی که به دولت نقش محوری می‌دهد، عقلانیت آن را با مسئله ادراکات رهبران تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. به علاوه ادراکات و برداشت رهبران از اصولی است که همواره مورد تأکید واقع‌گرایی نئوکلاسیک بوده است، اما با فکت‌هایی که نظریه‌پردازان واقع‌گرایی نئوکلاسیک مطرح کرده‌اند، مورد نقد قرار گرفته است؛ زیرا چندین مثال نقض درباره آن وجود دارد. عمده نقدهایی که بر واقع‌گرایی نئوکلاسیک وارد شده است، درباره اصول آن است. عده‌ای از منتقدان معتقدند که واقع‌گرایی نئوکلاسیک به مبانی معرفت‌شناسی مانند امکان شناخت، ابزار شناخت و یا معیار صدق و کذب نظریه نپرداخته است.

در بعد هستی‌شناسی، عمده نقدهایی که به این نظریه وارد شده است، درباره مسئله ساختار- کارگزار است. این نقد مورد توجه منتقدان گوناگونی قرار گرفته است، زیرا این نظریه هم ساختار را مهم می‌داند و هم بر کارگزار یعنی فرد و دولت تأکید دارد. اهمیت این دو موضوع به حدی درهم تنیده است که این نظریه را به گونه‌ای فاقد انسجام درونی کرده است. همان‌طور که پیشتر توضیح داده شد، از دیدگاه بسیاری از صاحب‌نظران، یک نظریه باید انسجام درونی داشته باشد؛ اما پیچیدگی و درهم‌تنیدگی مسئله ساختار-کارگزار موجب شده است که بسیاری از منتقدان، این نظریه را با معیار عدم انسجام به بوته نقد بگذارند.

در زمینه روش‌شناسی نیز پیچیدگی سطح تحلیل سیستمی و خرد ملی و خرد فردی موجب شد تا از این حیث نیز واقع‌گرایی نئوکلاسیک با قلم منتقدان مواجه شود. برای مثال واقع‌گرایی نئوکلاسیک همزمان با پرداختن به سطح تحلیل سیستم و عواملی مانند نقش قدرت‌های بزرگ، سطح تحلیل خرد ملی یعنی دولت و نقش رهبران و

نخبگان و حتی احزاب و توده‌ها را نیز مطمح‌نظر قرار می‌دهد. نقد دیگری که به واقع‌گرایی نئوکلاسیک مطرح شده است، قدرت تبیین این نظریه را نیز در برمی‌گیرد. این نظریه بسیار به نقش تهدیدها و فرصت‌های سیستمی تأکید دارد؛ در حالی که اگر شرایط مهیا شود که این ویژگی‌ها در شرایط خنثی و برابر باشد یا وجود نداشته باشد، توان تبیین نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک رو به ضعف می‌رود. به علاوه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، بسیار به متغیر خرد فردی تأکید دارد. در حالی که امروزه ماهیت متعدد و متکثر کنشگران، متغیرهای متعددی را به عرصه روابط بین‌الملل اضافه کرده است و جای شگفت نیست اگر واقع‌گرایی نئوکلاسیک نتواند عرصه کنونی روابط بین‌الملل و سیاست خارجی کشورها را جامع و کامل تبیین نماید.

بخشی از این نقدها را متفکران گروه واقع‌گرایی مانند واقع‌گرایی کلاسیک و واقع‌گرایی ساختاری مطرح کرده‌اند؛ یعنی ماهیت درون‌پارادایمی دارد، زیرا پارادایم‌های نحله واقع‌گرایی که در یک خانواده تئوریک قرار دارند، به نقد یکدیگر پرداخته‌اند. شایان ذکر است که منظور از پارادایم در این بخش از مقاله، معنای اخص آن است که معادل با نظریه است.

نقدهای وارد بر مفهوم موازنه در نوواقع‌گرایی والتزی

برخی از تئوری‌پردازان معتقدند که تمام تئوری‌های مابعد نوواقع‌گرایی در نقد به این نظریه شکل گرفته است. از این‌روی کوشش می‌شود تا در این بخش از مقاله به بررسی تطبیقی یکی از مؤلفه‌های اساسی پارادایم واقع‌گرایی یعنی بحث موازنه در جریان فکری نوواقع‌گرایی متعارف و واقع‌گرایی نئوکلاسیک پرداخته شود. اساساً واقع‌گرایی ساختاری و واقع‌گرایی نئوکلاسیک هر دو در گروه فکری پارادایم واقع‌گرایی می‌گنجند. از این جهت کوشش می‌شود تا بررسی مختصری درباره نقدهایی که بر مفهوم موازنه در نوواقع‌گرایی والتزی وارد شده، انجام شود. از این رهگذر در ادامه به بررسی چند نمونه از نقدهای وارد بر موازنه در نوواقع‌گرایی متعارف از منظر درون‌پارادایمی پرداخته می‌شود.

درباره بحث موازنه، نوواقع‌گراها معتقد بودند که نظام بین‌الملل، آنارشیک است و دولت‌هایی که بازیگران اصلی هستند، بر اساس اصل عقلانیت به دنبال بیشینه‌سازی قدرت و موازنه در برابر دولت‌های دیگر هستند. یکی از نقدهای وارد بر موازنه قدرت در نئورئالیسم متعارف را نئورئالیست‌های تهاجمی مطرح کردند. افرادی مانند استفن والت

تأکید دارند که دولت‌ها در برابر تمام دول خارجی دست به موازنه نمی‌زنند، بلکه صرفاً در برابر دولت‌هایی که نیات تهاجمی دارند، دست به موازنه می‌زنند. به علاوه در این راستا نقد دیگری وارد می‌شود و آن عبارت است از نپرداختن به مفهوم تهدید و در نتیجه ناتوانی در پرداختن به دولت‌هایی که نیات تهاجمی دارند (برچیل و دیگران، ۱۳۹۱: ۵۸-۵۹).

نقد دیگری که واقع‌گرایان نئوکلاسیک و در رأس آنها شوئلر مطرح می‌کند، نپرداختن به مسئله هویت و تأثیر این مهم در موازنه‌سازی است. علاوه بر این، پیش‌فرض نوواقع‌گرایان این است که دولت‌ها در جهت بیشینه‌سازی قدرت خود صرفاً به سمت حفظ وضع موجود به پیش می‌روند، در حالی که این فرض، نقش دولت‌های تجدیدنظرطلبانه را نادیده می‌گیرد. در این شرایط شوئلز معتقد است که کشورها بیشتر سیاست همراهی[1] را در نظام آنارشیک دنبال می‌کنند تا موازنه قدرت (لیتل، ۱۳۸۹: ۲۷۶-۲۷۷).

همان‌گونه که مطرح شد، واقع‌گرایی نئوکلاسیک در بحث موازنه، موازنه ناقص را مطرح می‌کند و به نقش برداشت‌ها و هویت در موازنه‌سازی تأکید دارد. در حالی که نوواقع‌گرایی متعارف با نادیده گرفتن این موضوع، صرفاً بیشینه‌سازی قدرت و موازنه‌سازی را در سرلوحه کار قرار می‌دهد. با بررسی مقایسه‌ای نقدهای وارد بر موازنه در نوواقع‌گرایی متعارف و بررسی مفهوم موازنه ناقص واقع‌گرایی نئوکلاسیک به خوبی می‌توان دریافت که نقد وارد بر مفهوم موازنه ناقص نئوکلاسیک‌ها بیشتر شامل این مهم می‌شود که این نحله فکری با تلفیق عناصر مختلف سطح کلان و میانجی و متغیرهایی مانند هویت و ادراک است. بنابراین مفهوم موازنه ناقص به گونه‌ای با تلفیق عوامل مختلف از ارائه تصویری دقیق و تخصصی به دور است؛ در حالی که نقد وارد بر موازنه در نوواقع‌گرایی که نئوکلاسیک‌ها مطرح می‌کنند، نادیده گرفتن نقش دولت تجدیدنظرطلب در نظام بین‌الملل است. از این رهگذر می‌توان دریافت که هرچند هر دو جریان فکری در یک بستر پارادایمی شکل گرفته‌اند، نوع رویکردشان به مفهوم موازنه و و نقدهای وارد بر موازنه در هر دو جریان نظری، متفاوت است.

نتیجه‌گیری

همواره نظریه‌های روابط بین‌الملل دستخوش ارزیابی و انتقادهایی قرار گرفته‌اند که

1. Bandwagon

در پژوهش حاضر کوشش شد تا ضمن مروری بر نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نقدهای وارد بر آن بررسی شود. واقع‌گرایی نئوکلاسیک هرچند مهم‌ترین آبشخور خود را از پارادایم واقع‌گرایی اخذ کرده است، توجه و تمرکز بر سطح ساختار و ویژگی‌های نظام بین‌الملل نیز داشته است. بنابراین به لحاظ سطح تحلیل، این نظریه ذیل نظریه‌های کلان و یا خرد روابط بین‌الملل نمی‌گنجد، زیرا بر سطح تحلیل خرد مانند دولت و یا رهبران و کلان یعنی نظام بین‌الملل توأمان تمرکز دارد. بر این اساس می‌توان اظهار داشت که واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نظریه‌ای بینابینی است. هرچند آبشخور اصلی واقع‌گرایی نئوکلاسیک پارادایم واقع‌گرایی مشتمل بر واقع‌گرایی کلاسیک و واقع‌گرایی ساختاری است و اساساً این نظریه در بستر تئوریک واقع‌گرایی شکل گرفته است، نقد اساسی به دو جریان متقدم وارد کرده است و بر این اساس نظریه‌ای متمایز از دو جریان یادشده ارائه داده است.

برجسته‌ترین تمایز و نقد واقع‌گرایی نئوکلاسیک با دو جریان متقدم پارادایم واقع‌گرایی در سطح تحلیل و به عبارتی مسئله ساختار- کارگزار است؛ زیرا از دیدگاه خرد واقع‌گرایی کلاسیک فراتر رفته، به نظام بین‌الملل توجه دارد؛ دیدگاه کلان واقع‌گرایی ساختاری را توأم با متغیرهای میانجی می‌نماید؛ آمیزه‌ای جدید در تلفیق ساختار کارگزار ارائه می‌دهد و این دو را متعامل با یکدیگر می‌پندارد و به لحاظ سطح تحلیل در خیل نظریه‌های بینابین می‌گنجد.

واقع‌گرایی نئوکلاسیک مفهوم موازنه ناقص را مطرح کرد و در این راستا در مقاله حاضر کوشش شد تا این مؤلفه اصلی در دو جریان مفری نئوکلاسیک‌ها و نوواقع‌گرایی بررسی تطبیقی شود؛ زیرا نظریه‌های مابعد نوواقع‌گرایی در نقد به آن شکل گرفتند. با بررسی این مهم می‌توان دریافت که واقع‌گرایی نئوکلاسیک در بحث موازنه، موازنه ناقص را مطرح می‌کند و به نقش برداشت‌ها و هویت در موازنه‌سازی تأکید دارد؛ در حالی که نوواقع‌گرایی متعارف با نادیده گرفتن این موضوع صرفاً بیشینه‌سازی قدرت و موازنه‌سازی را در سرلوحه کار قرار می‌دهد. با بررسی مقایسه‌ای نقدهای وارد بر موازنه در نوواقع‌گرایی متعارف و بررسی مفهوم موازنه ناقص واقع‌گرایی نئوکلاسیک به خوبی می‌توان دریافت که نقد وارد بر مفهوم موازنه ناقص نئوکلاسیک‌ها بیشتر شامل این مهم می‌شود که این نحله فکری با تلفیق عناصر مختلف سطح کلان و میانجی و متغیرهایی

مانند هویت و ادراک است. بنابراین مفهوم موازنه ناقص به گونه‌ای با تلفیق عوامل مختلف از ارائه تصویری دقیق و تخصصی به دور است. در حالی که نقد وارد بر موازنه در نوواقع‌گرایی که نئوکلاسیک‌ها مطرح می‌کنند، نادیده گرفتن نقش دولت تجدیدنظرطلب در نظام بین‌الملل است. از این رهگذر می‌توان دریافت که هرچند هر دو جریان فکری در یک بستر پارادایمی شکل گرفته‌اند، نوع رویکردشان به مفهوم موازنه و و نقدهای وارد بر موازنه در هر دو جریان نظری، متفاوت است.

نقد واقع‌گرایی نئوکلاسیک از دیدگاه مثبت آن مشتمل بر این نکته می‌شود که این نظریه به هر دو مؤلفه متغیرهای سطح داخل و نظام بین‌الملل و همچنین متغیرهای میانجی تمرکز دارد و نگاهی جامع به سطوح مختلف دارد و اگر قرار باشد سنتزی میان نظریه‌ها صورت گیرد، واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نمونه موفق چنین سنتزی است.

به طور خلاصه یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که اندیشمندان به مبانی، اصول و قدرت تبیین نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک، نقدهای متعددی وارد کرده‌اند. درباره قدرت تبیین، اندیشمندان معتقدند که عدم انسجام درونی و هنجاری بودن این نظریه از قدرت تبیین آن کاسته است. درباره اصول این نظریه نیز به دولت‌محوری، موازنه ناقص، نقش ادراکات رهبران و... نقدهایی وارد شده است. درباره مبانی این نظریه نیز بسیاری معتقدند که واقع‌گرایی نئوکلاسیک به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی کامل نپرداخته است و در روش‌شناسی نیز دچار ابهام است. علی‌رغم تمام انتقادهای مطرح-شده در زمینه اصول، مبانی و قدرت تبیین واقع‌گرایی نئوکلاسیک، این نظریه هم‌چنان مورد توجه اندیشمندان قرار دارد؛ زیرا نقد یک نظریه به معنای ناکارآمدی آن نیست و از هیچ نظریه‌ای نمی‌توان انتظار تکامل جامع و کامل داشت. از این جهت واقع‌گرایی نئوکلاسیک نیز علی‌رغم کاستی‌ها و نقصان‌هایی که دارد، می‌تواند راهنمای عمل مطلوبی برای سیاست‌گذاران باشد.

منابع

برچیل، اسکات و دیگران (۱۳۹۱) نظریه‌های روابط بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده و روح‌الله طالبی ارانی، تهران، میزان.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۹۰) واقع گرایی نو کلاسیک و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. صص ۲۹۴-۲۷۵.

---------- (۱۳۹۴) نظریه و فرانظریه در روابط بین‌الملل، تهران، مخاطب.

---------- (۱۴۰۰) اصول و مبانی روابط بین‌الملل ۱، تهران، سمت.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال و حسین هژیر سرور (۱۴۰۱) «مقایسه سیاست خارجی دولت‌های احمدی‌نژاد و روحانی بر اساس نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک»، فصلنامه سیاست خارجی، سال ۳۶، شماره ۳، صص ۹۵-۱۱۸.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال و دیگران (۱۴۰۲) «مقایسه رویکرد سه نسل پارادایم واقع‌گرایی نسبت به نظام بین‌الملل»، فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره سیزدهم، شماره اول، صص ۱۶۵-۲۰۰.

سلیمی، حسین و منار ابراهیمی (۱۳۹۴) «مبانی نظری، فرانظری و نقد نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک»، پژوهش‌های روابط بین‌الملل، دوره پنجم، شماره ۳، صص ۱۳-۴۲.

لیتل، ریچارد (۱۳۸۹) تحول در نظریه‌های موازنه قوا، ترجمه غلامعلی چگینی‌زاده، تهران، ابرار معاصر.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۸) تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.

Barkin, J. S. (2020) Constructivist and Neoclassical Realisms. In The Social Construction of State Power (pp. 47-72). Bristol University Press.

Beqa, M. (2017) Neoclassical Realism: Its Promises and Limits as a Theory of Foreign Policy. European Academic Research, 5(01), 316-330.

Cerioli, L. (2023) Saudi Arabian strategy reassessment since 2003: The emergence of a regional leadership via Neoclassical Realist lenses. International Area Studies Review, 22338659231180059.

Duan, X., & Aldamer, S. (2022) The Saudi Arabia–China relationship at a crossroad: A neoclassical realist analysis. Asian Politics & Policy, 14(1), 114-128.

Dyson, T. (2016) Neoclassical realism and defence reform in post-Cold War Europe.

Foulon, M. (2015) Neoclassical realism: challengers and bridging identities. International Studies Review, 17(4), 635-661.

He, Kai, and Huiyun Feng. (2023) After Hedging: Hard Choices for the Indo-Pacific States Between the US and China. Elements in International Relations.

IVidal, L. L. I. (2022) Beyond the Gaiatsu Model: Japan's Asia-Pacific Policy and Neoclassical Realism. Journal of Asian Security and International Affairs,

9(1), 26-49.
Kropatcheva, E. (2012) Russian foreign policy in the realm of European security through the lens of neoclassical realism. Journal of Eurasian Studies, 3(1), 30-40.
Lobell, S. E., Ripsman, N. M., & Taliaferro, J. W. (Eds.). (2009) Neoclassical realism, the state, and foreign policy. Cambridge University Press.
Meibauer, G., Desmaele, L., Onea, T., Kitchen, N., Foulon, M., Reichwein, A., & Sterling-Folker, J. (2021) rethinking neoclassical realism at theory's end. International Studies Review, 23(1), 268-295.
Narizny, K. (2017) On systemic paradigms and domestic politics: A critique of the newest realism. International Security, 42(2), 155-190.
Omar, A. A. (2013) Is There Anything 'New'in Neoclassical Realism?. IR. info. February, 13.
Rathbun, B. (2008) A rose by any other name: Neoclassical realism as the logical and necessary extension of structural realism. Security Studies, 17(2), 294-321.
Ripsman, N. M., Taliaferro, J. W., & Lobell, S. E. (2009) Conclusion: The state of neoclassical realism. Neoclassical realism, the State, and foreign policy, 280-299.
---------- (2016) Neoclassical realist theory of international politics. Oxford University Press.
Rose, G. (1998) Neoclassical realism and theories of foreign policy. World politics, 51(1), 144-172.
Sastrawijoto, L., Gerrits, A., (2015), Realism is ded, long live realism a critical review of neoclassical relist theory the case study of crima, university of Leiden, Netherland
Schweller, R. L. (2009) Neoclassical realism and state mobilization: expansionist ideology in the age of mass politics. Neoclassical realism, the state, and foreign policy, 227-250.
Sterling-Folker, J. (2009) Neoclassical realism and identity: peril despite profit across the Taiwan Strait. Neoclassical realism, the state, and foreign policy, 99-138.
Taliaferro, J. W. (2000) Security seeking under anarchy: Defensive realism revisited. International security, 25(3), 128-161.
---------- (2009) Neoclassical realism and resource extraction: State building for future war. Neoclassical realism, the state, and foreign policy, 194-226.
---------- (2012) Neoclassical realism and the study of regional order. International relations theory and regional transformation, 74-103.
Toghyani, A., & Arabahmadi, A. (2020) US Strategy toward Africa and Trump's Rivalry Competition: A Neo-Classical Approach. World Sociopolitical Studies, 4(1), 177-212.
Vasileiadis, P. (2023) Reconstructing neoclassical realism: a transitive approach. International Relations, 00471178231185747.
Więcławski, J. (2017) Neoclassical Realism and the Crisis of the Realist Paradigm in Contemporary International Relations. Myśl Ekonomiczna i Polityczna, 2(57), 192-217.
Ye, X. (2019) Rediscovering the transition in China's national interest: A neoclassical realist approach. Journal of Current Chinese Affairs, 48(1), 76-105.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۱۴۱- ۱۲۱
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴
نوع مقاله: پژوهشی

چگونگی پدیداری اندیشه با خوانشی روان‌شناسانه از دیدگاه اسپریگنز: به سوی یک چهارچوب شناختی کلان

رضا گرشاسبی*
علی کریمی‌مله**
محمدتقی قزلسفلی***

چکیده

نوشتارِ کنونی به بررسیِ این موضوع می‌پردازد که «یک اندیشه چگونه پدیدار می‌گردد؟» و با خوانشی روان‌شناختی از دیدگاهِ اسپریگنز نشان داده می‌شود که اندیشه، پدیداری «فرآیندی» است و از فرآیندهای دراز هنگامِ اجتماعی (ویژگی‌های زمانی) و کوتاه‌هنگامِ روانی می‌گذرد. فرآیندهای روانی همانا پویش‌ها و سازوکارهای «شناختی»، «عاطفی» و «انگیزشی» هستند که بسته به چندوچونِ سامانِ زیستی برانگیخته و دگرگون می‌شوند. این سازوکارها، نقشی سترگ در اندیشه‌ورزی دارند و از پیش‌ران‌های مهمِ آن به شمار می‌روند. زینسان بی‌نگریستن به آنها نمی‌توان به شناختِ درخوری از چگونگیِ شیرازه‌بستنِ نظریه‌ها رسید. هرچند اسپریگنز بدین نکته آگاه بود، در بررسیِ چهارگامه خویش چنین نکرد. این هنگامی است که می‌توان چهار گامِ شناختیِ وی را با سازوکارهای روانی پیوند زد، به‌گونه‌ای که گامِ یکم با «ارزیابیِ نخستین و عواطف» و گامِ دوم با فرآیندِ شناختیِ «اسناددهی» پیوند می‌یابد. گامِ سوم با «انگیزه‌ها» پیوند می‌خورد و سرانجام گامِ چهارم به معنای «ارزیابیِ دوم» است. با این پیوندزنی، نوشتار می‌کوشد چهارچوبِ شناختیِ کلان‌تری برای واکاویِ نظریه‌های سیاسی فراپیش نهد.

واژه‌های کلیدی: اسپریگنز، اندیشه، روان‌شناسی، چهارچوبِ شناختی، عواطف.

---

* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران Kgarshasbi7@gmail.com
** استاد بازنشسته گروه حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران، ایران akm10@umz.ac.ir
*** دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی دانشگاه مازندران، ایران m.t.ghezel@gmail.com

مقدمه

نیک می‌دانیم که «پوزیتیویسم» و «رفتارگرایی» از چیره‌ترین چهارچوب‌های شناختی در دانشِ انسانی بوده است. رفتارگرایان برای ساده‌سازی و فهم‌پذیر کردنِ پدیده‌های اجتماعی و سیاسی، از روش‌های کمی بهره می‌گیرند. با این همه، شیوه‌های پدیدارشناسانه آنها، کارآییِ چندانی نداشته است و اندک‌اندک نمایان گشت که نمی‌تواند بسیاری از لایه‌های زیرین و نهانِ برآییِ یک پدیده را آشکار سازد. زینسان برای پوشاندنِ این کاستی و ناتوانی، چهارچوب‌های شناختیِ نوینی سربرآورد که «معناکاوی» یا «فرارفتارگرایی» نام دارد.

فرارفتارگرایان، سیاق‌های تازه‌ای برای فهمِ هستارهای اجتماعی و از آنگونه «اندیشه سیاسی» برگزیدند که برای نمونه می‌توان از روشِ هرمنوتیک و گفتمان یاد کرد. جدای از این دو، روشِ جستارِ دیگری هم هست که «توماس اسپریگنز» آفرید. از نگاهِ اسپریگنز، هر اندیشه‌ای بر یک منطقِ درونی استوار است و شناختِ آن به چهارچوبی نظری، فلسفی و کاربردی نیاز دارد. از همین‌روی وی یک الگوی کاوشی پیش می‌نهد که به یاری آن می‌توان منطقِ درونیِ اندیشه‌ها را دریافت و فرآیندِ شیرازه بستنِ آنها را شناسایی و ردیابی کرد. در اینجا باید بازگفت که الگوی وی برای اندیشیدن یا «اندیشه‌سازی» نیست، بلکه برای «اندیشه‌کاوی» است.

اسپریگنز چنین می‌نمایاند که اندیشه‌ها دارای چهار بخشِ «زمانه‌شناسی»، «ریشه‌یابی»، «آرمان‌جویی» و «راه‌کارگزینی» هستند و پرسش‌هایی از این دست را در برمی‌گیرند: ۱- زمانه چگونه است؟ ۲- اگر نابسامان است، چرا؟ ۳- هستیِ بسامان چیست و کجاست؟ ۴- چگونه می‌توان بدان رسید؟ پرسش‌ها و گام‌های چهارگانه با نگاه‌ها و سویه‌های روان‌شناختی بیگانه نیستند. در راستی نمی‌توان و نباید روان را جدای از جهان و زمان انگاشت. این دو تنیده درهم‌اند و بر یکدیگر کارگر می‌افتند. درست از همین‌رو است که اسپریگنز می‌نویسد روان‌شناسی یا ویژگی‌های روانیِ اندیشمند بر فرآیندِ اندیشه‌ورزی اثر می‌گذارد (اسپریگنز، ۱۳۸۷: ۱۸۶ به نقل از: صالحی و توحیدفام، ۱۳۹۸: ۱۵۹).

در این زمینه، او از اندیشه سیاسیِ روسو نمونه می‌آورد و چنین می‌گوید که

اضطراب، نقشی ژرف در پیدایی اندیشه وی داشت. اسپریگنز، کاربستِ الگوی روان‌درمانی را برای فهمِ اندیشه سیاسی بایسته می‌داند و به جای آنکه از دریچه اجتماعی و تاریخی بحران را در بسترِ زمانه ردیابی کند، آن را در درونِ اندیشمند می‌جویدکه ای‌بسا خودِ اندیشه‌ورز، آن را برآمده از رخدادهای بیرونی می‌بیند. در همین راستا اسپریگنز هنگامِ نگارشِ کتابِ خویش، گفتاری را از والتر لیپمن می‌آورد: «در تابستان شوم ۱۳۹۸، نوشتن کتابی را آغاز کردم تا با آن در ذهن و قلب خودم بی‌نظمی‌های فزاینده جامعه غرب را دریابم» (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۵۴ به نقل از: علوی‌پور، ۱۳۹۷: ۸).

با نگریستن به این نکته‌ها، نوشتارِ کنونی می‌کوشد خوانشی روان‌شناختی از دیدگاهِ اسپریگنز داشته باشد و بدین پرسش پاسخ دهد که «اندیشه چگونه و از چه راه‌هایی پدیدار می‌شود؟». در این راستا انگاره آن است که اندیشه از «تنیدگیِ زمینه‌های بیرونی و دگردیسی‌های درونی» برمی‌آید و در بررسیِ آن باید نگاهی دوبن باور داشت؛ یعنی اینکه اندیشمندان درونِ بسترها به سر می‌برند و از آنها اثر می‌پذیرند؛ ولی این اثرپذیری سرراست و بی‌میانجی نیست، بلکه یک میانجیِ نیرومند دارد و آن هم «سامانه شناختی-روانی» است.

در این نوشتار، نخست پیشینه پژوهش می‌آید. سپس پیوندِ چهار گامِ دیدگاهِ اسپریگنز با سامانه روانی نشان داده می‌شود و سرانجام چهارچوبِ شناختیِ فراگیرتری از این پیوندزنی پیشنهاد می‌گردد.

پیشینهٔ پژوهش

پیشینه پژوهش را می‌توان در سه دسته برشمرد. دسته نخست، نوشتارهایی هستند که به «کاربستِ روشِ جستاریِ اسپریگنز» برای فهمِ اندیشه‌های سیاسی می‌پردازند. نوشتارهای فراوانی در این زمینه به چشم می‌خورد که برای نمونه، برخی از آنها در زیر آورده می‌شود:

- «عقل جهان‌داری در اندیشه ایران‌شهری: مقایسه نامه تنسر و سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک» (۱۳۹۸) نگاشته محمدتقیِ قزل‌سفلی و نگینِ نوریانِ دهکردی.
- «اندیشه سیاسی روزبهان خنجی و الگوی اسپریگنز» (۱۳۹۶) به خامه ابراهیم برزگر و آرزو مجتهدی.

- «واکاوی ایدئولوژی داعش بر اساس نظریه توماس اسپریگنز» (۱۳۹۷) به کوششِ عباسِ حیدری و نصرالله نخعیِ زرندی.
- «بررسی اندیشه سیاسی سید قطب بر مبنای روش‌شناسی توماس اسپریگنز» (۱۳۹۸) نوشته بهاره نصرتی و همکاران.

دسته دوم، نوشتاری است که می‌توان آن را «راهنمای کاربستِ نظریه بحرانِ اسپریگنز» نامید با نامِ «نگاهی انتقادی به کاربرد نظریهٔ بحران اسپریگنز در مطالعات سیاسی» (۱۳۸۹) نگاشته سید صادق حقیقت و سید حامد حجازی. این نوشتار، با نگاهی انتقادی به کاربردِ این نظریه در ایران، بایدها و نبایدهای بهره‌گیری از آن را نشان می‌دهد.

سرانجام دسته سوم، پژوهشی است که به «نقد و بررسیِ دیدگاهِ اسپریگنز» روی می‌آورد، با عنوان «از فهم تا تبیین اندیشه سیاسی: نقد و بررسی کتاب فهم نظریه‌های سیاسی» (۱۳۹۷) نوشته سید محسنِ علوی‌پور. در این پژوهش، نویسنده می‌کوشد تا کاستی‌های چهارچوبِ اسپریگنز را روشن سازد.

هرچند اسپریگنز در نوشتارِ خود بر اثرگذاریِ سازوکارهای روانی در اندیشیدن پای می‌فشارد، چندوچونِ آن را آشکار نمی‌سازد و روشن‌سازیِ چندانی در این‌باره به دست نمی‌دهد. این هنگامی است که بدانیم ویژگی‌ها و دگردیسی‌های روانی، نقشِ بسیار مهمی در پویش‌های نظری و عملی دارند. به دیده می‌رسد که گام‌های چهارگانه در فرآیندِ نظریه‌پردازی با ویژگی‌ها یا روان‌ساخت‌های «عاطفی»، «شناختی» و «انگیزشی» پیوند دارد و این سازه‌ها را آشکارا می‌توان در گفتارها و نوشتارهای اندیشمندان ردیابی کرد. با این همه آنچه درباره دیدگاهِ اسپریگنز به چشم می‌خورد، کاربستِ آن برای واکاوی اندیشه‌هاست، نه نمایان‌ساختنِ پیوندهای آن با سازوکارهای روانی و ذهنی. زینسان پردازشِ این نکته در نوشتارِ کنونی، خود آفرینشی نظری و نو به شمار می‌رود.

خوانشِ روان‌شناختیِ دیدگاهِ اسپریگنز

زمانه‌شناسی[1] و عواطف

زمانه‌شناسی، نخستین گامِ اندیشیدن به شمار می‌رود؛ زیرا آدمی هستنده‌ای زمانمند و

افکنده‌ای در آنجاست. بسته به این سرشتِ زمانمند و درون‌جهانی نیز ذهنِ انسان به‌سوی جهانِ بیرون گشوده است و پرتوهایی از آن دریافت می‌کند و ساخت می‌یابد. پیروِ این گشودگی و ساخت‌یابی، باید گفت که اندیشه‌ها، باورها، نگرش‌ها، گرایش‌ها، جهان‌بینی‌های فرهنگی، بینش‌ها و گفتمان‌های سیاسی از هیچ برنمی‌آیند، بلکه برساخته‌ای اجتماعی هستند. آنگونه که سمین و اسمیت در دیدگاهِ «شناختِ بسترمند[1]» می‌گویند، فرآیندهای شناختی در پیوندی سفت‌وسخت با جهانِ اجتماعی هستند و از آن جداناپذیرند (Semin & Smith, 2013: 125-128). زینسان شناختِ ویژگی‌های شناختی به شناختِ ویژگی‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگیِ زمانه یا «زمانه‌شناسی» نیازمند است.

بر پایه چنین اصلی، اسپریگنز باور دارد که آغازگاهِ اندیشیدن و رسیدن به نظریه‌ای ویژه، بسترنگری و دیدنِ ناگواری‌ها و دشواری‌های زمانه است. هر اندیشه‌ای در گامِ نخست، از نگریستنِ آشفتگی‌ها در سامانِ زیستی برمی‌آید. بنابراین دستگاهِ اندیشه‌ورزیِ مردم هنگامی به کار می‌افتد که آنان چشم به سوی هستیِ خود می‌گشایند و آن را بیمار و زار می‌یابند. در همین زمینه، وی می‌نویسد: «اکثر نظریه‌پردازان سیاسی، پژوهش خود را با مشاهدهٔ بی‌نظمی در جامعه سیاسی آغاز می‌کنند. مشاهدهٔ نادرستی، مشکل فکری ایجاد می‌کند و ناهنجاری‌هایی را نشان می‌دهد که نیاز به توضیح دارد» (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۷۷).

از دیدگاهِ اسپریگنز، اندیشه خودبه‌خود پدید نمی‌آید، بلکه بسترمند و در گروِ ویژگی‌های زمانی و دوره‌های تاریخی است. «بحران» را باید از برجسته‌ترینِ این ویژگی‌ها دانست. زمانه و هنگامه‌ای به برآییِ یک اندیشه دامن می‌زند که درگیرِ بحران باشد. بنابراین بحران‌ها، تلنگری بر ذهنِ اندیشمند هستند و آن را به تکاپو می‌اندازند. برای نمونه، آنچه ماکیاولی را به اندیشیدن واداشت، «بحرانِ ثباتِ» زمانه‌اش بود. یا جان لاک از پی «بحرانِ مشروعیتِ» دورانِ خود بود که به اندیشیدن روی آورد. با این همه باید گفت که بودنِ بحران یا دردآلود بودنِ زمان ضرورتاً به شالوده بستنِ اندیشه سیاسی رهنمون نمی‌شود. بودند بسیاری کسان و جوامع که در درازای تاریخ با بحران‌های فراوانی دست‌وپنجه نرم کرده‌اند، ولی ره به پردازش و آفرینشِ نظریه سیاسی نبرده‌اند

1. Situated Cognition

(علوی‌پور، ۱۳۹۷: ۱۷). بنابراین می‌توان گفت هرچند بحران برای اندیشه‌ورزی بایسته است، صرفِ بودن و دیدنِ آن بسنده نیست و نمی‌تواند پیش‌برنده فرآیندِ اندیشیدن باشد. این فرآیند به رخ‌دادنِ دگردیسی‌هایی در ساختارِ روانیِ آدمیان نیاز دارد که این نکته البته از چشمِ اسپریگنز پنهان نماند.

در نگاهِ وی، هنگامی که اندیشمندان، سامانِ بیرونی را پریشان و ویران می‌بینند، سامانِ درونیِ آنان به هم می‌ریزد؛ زیرا روانِ آدمی، بسی تنگ با نقش‌ها و الگوهای اجتماعی آمیخته است و زینسان نابسامانی‌های اجتماعی به روان‌نژندی یا دگردیسی‌های درونی در آنها دامن می‌زند (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۳۸). اسپریگنز برایِ نشان دادنِ این نکته از زبانِ لیپمن چنین می‌گوید که هر نظریه، «یک بعدِ احساسِ وجودی (اگزیستنس) نیز دارد» (همان: ۵۴). همچنین در این‌باره -بازتابِ نابسامانی‌های بیرون در درونِ آدمی و پدیدار شدن بسانِ پریشانی‌های روانی و احساسی- اسپریگنز نمونه‌هایی از ژان ژاک روسو و جان استوارت میل می‌آورد. افزون بر روسو که درباره آن در بخشِ درآمد سخن رفت، استوارت میل هم در زندگی‌نامه خود از سرخوردگی‌های عاطفی و روانیِ چندی سخن می‌راندکه دیدگان او را به سوی کاستی‌های آرمان‌های عقلاییِ جامعه باز کرد (همان: ۵۵). کوتاه سخن اینکه اندیشه‌های سیاسی را می‌توان برآمده از نژندهای درونی و نیز درمانِ روانیِ جامعه بیمار دانست.

در اینجا باید نکته‌ای را بازگفت. این دگردیسی‌ها، فراتر از دیدن، از دریچه «سنجیدن» یا «ارزیابی» می‌گذرند. به دیگر سخن، آنچه از بودن و دیدنِ بحران مهم‌تر به شمار می‌رود و بر روان‌ساختِ آدمی، اثری ژرف می‌گذارد، «شیوهٔ ارزیابی کردن» و «چگونگیِ پردازشِ داده‌های برآمده از محیط» است (Oliver & Brough, 2002: 2). از آنجایی که اندیشمند در فرآیندِ دیدن -خواه‌ناخواه- به ارزیابیِ چندوچونِ زمانهٔ خویش می‌نشیند، می‌توان گامِ نخستِ دیدگاهِ اسپریگنز را با همان چیزی در روان‌شناسی پیوند زد که لازاروس[1]، «ارزیابیِ نخستین[2]» می‌خواند؛ زیرا دراین فرآیند، مردم می‌سنجند که: بستر یا رخدادی ویژه برایشان سودمند است یا زیان‌بار؟ آیا آن بستر بر ارزش‌ها و

1. Richard Lazarus
2. Primary Appraisal

داشته‌هایشان می‌افزاید یا از آنها می‌کاهد و نابودشان می‌سازد؟ آیا جهانِ بیرون، آن‌چیزی هست که باید باشد؟ در این فرآیندِ ذهنی، اگر هستیِ پدیداری، با بُوشِ پنداری هم‌خوانی نداشته باشد و تهدیدی بزرگ و زیانی سترگ برای خودارزشمندی، به‌زیستی، و ماندگاری شناسایی گردد، پاسخ‌های عاطفی در مردم برانگیخته می‌شود (Bippus& Young, 2012: 177). واکنش‌های عاطفی می‌توانند در زبان -گفتارها و نوشتارها- نمود یابند. زبانِ عاطفی، نشانه‌هایی معنادارند و به ما از چندوچونِ هستی و زمانه آگاهی می‌بخشند (Bruder et al. , 2014: 144). در همین راستا نیز از نگاهِ اسپریگنز، پژوهشگر باید ردپای نابسامانیِ زمان را در زبان یا گفتارها و نوشتارهای اندیشمندان بیابد (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۸).

بر پایهٔ دیدگاهِ ارزیابی[1]، عواطف برآیندِ ارزیابیِ رخدادهای بیرونی و نَهِش‌هاست (موقعیت‌ها[۲]) (Roseman & Smith, 2001: 3). نگریستن به هستی و ارزیابیِ آن، واکنش‌های عاطفی را در پی خواهد داشت. این واکنش‌ها بر الگوهای رفتاری و فرآیندهای شناختی -مانندِ اندیشیدن- کارگر می‌افتند و به سخنی، نقشِ بسیار پررنگ و بنیادینی در آنچه می‌اندیشیم و انجام می‌دهیم دارند (Forgas & Koch, 2013: 231). اهمیتِ این موضوع تا بدان اندازه است که امروزه پژوهش‌ها درباره این روان‌ساخت، جایگاهی ویژه و برجسته در روان‌شناسیِ سیاسی و اجتماعی دارد (کاتم و دیگران، ۱۳۸۶: ۶۱). روان‌شناسان دریافته‌اند که عواطف ساختِ ذهنی و روانیِ آدمیان را به گونه‌ای می‌آرایند که انگیزه کنش (نظری و عملی) را بالا می‌برد و این بدین معناست که بررسیِ ویژگی‌ها و بازنمایی‌های شناختی -مانندِ ارزیابی- و زمانه‌شناسی به تنهایی برای واکاویِ نگرش‌ها و اندیشه‌های آدمی بسنده نیست. این واکاوی به بررسیِ ساختارِ عاطفی ذهن نیاز دارد. از این دریچه باید گفت که عواطف و اندیشه به هم پیوسته‌اند و این دو جدای از هم نیستند؛ به‌گونه‌ای که عواطف بر اندیشیدن اثر می‌گذارد و از پیش‌ران‌های مهمِ فرآیندِ اندیشه‌ورزی به شمار می‌رود (Ellsworth & Scherer, 2003: 572).

افزون بر این نکته، باید دانست که چگونگیِ واکنش‌های عاطفی به چندوچونِ ارزیابی بستگی دارد. ارزیابی می‌تواند به دو گونهٔ خوشایند و ناخوشایند رخ دهد. اگر ارزیابی خوشایند باشد، آنگاه فرآیندِ اندیشیدن می‌تواند بازایستد و این خود شاید پاسخی بدین

1. Appraisal Theory

پرسش باشد که چرا بسیاری کسان با دیدنِ بحران‌ها و آشفتگی‌ها، ره به نظریه نمی‌برند. اما اگر ارزیابی خوشایند و هم‌نوا با خواسته‌ها و پنداشته‌ها نباشد، عواطف ناخوشایند درونِ آدمی آفریده می‌شود (ر.ک: Scherer et al., 2001). برای نمونه اگر آدمی (اندیشمند) بپندارد که جامعه، گذشته‌ای درخشان و پیشینه‌ای شکوه‌مند داشته است و اکنونِ آن را از چنین داشته‌هایی، نشان نیست و یا اینکه روندهای بحران‌زای کنونی به نابودیِ جامعه در آینده خواهد انجامید، دچارِ احساسِ هراس، اندوه، شرم، خشم، اضطراب، افسردگی و ... می‌شود (Korostelina, 2007: 140).

عواطف ناخوشایند[۳]، راه را برای کنشگری هموار و آدمی را برای درمانِ سامانِ بیمار و دگردیسیِ هستیِ ناگوار آماده می‌سازد. بدونِ این عواطف، بسیار سخت است که انسان بخواهد به بحران‌ها، واکنش نشان دهد و راهی برای برون‌رفت از آنها بجوید (ر.ک: Mead, 2021). به دیگر سخن، عواطف ناخوشایند، بسیار آزاردهنده و دردانگیزند و بدین‌سان اندیشمندان را به شناختنِ ریشه‌های درد و خشکاندنِ آنها رهنمون می‌شوند (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۳۸). اینگونه عواطف، کارکردی شناختی و اجتماعی دارند و با شناخت درهم‌تنیده‌اند. همچنان که ارزیابی‌های شناختی به پاسخ‌های عاطفی دامن می‌زنند، همچنین پاسخ‌های عاطفی، فرآیندهای شناختی را پیش می‌برند؛ یعنی عواطف، همان‌گونه که برآیندِ ارزیابی‌های شناختی است، علتِ فرآیندهای شناختی هم به شمار می‌رود؛ به‌گونه‌ای که مردم را بر آن می‌دارند تا بهرِ آراستنِ هستیِ نابسامان و رَستن از عواطف آرام‌ستان به واکاویِ ریشه‌های این تلخی‌ها بنشینند و پاسخی برای این پرسش‌ها بیابند که: سرچشمه رخدادهای گزنده و هستیِ شوریده چیست؟ چه کسی یا چه کسانی بدان دامن زده‌اند؟ آیا هنجارهای به‌زیستی درهم‌شکسته‌اند؟ چه کس و چه چیز، چنین کرده است؟ (Schwarz & Chore, 2007: 395; Ellsworth & Scherer, 2003: 574). بدین‌سان گام دوم یا «ریشه‌یابی» پدیدار می‌گردد.

ریشه‌یابی و شناخت

گامِ دیگرِاندیشه‌ورزی، ریشه‌یابی است. در این گام، اندیشمند می‌کوشد تا آغازه‌های نگونساری را شناسایی کند و از این‌رو اهمیتِ آن بسیار است؛ زیرا تا زمانی که سرچشمه گرفتاری‌ها شناخته نشود، نمی‌توان درمانِ درخوری هم برای آن پیش‌نهاد و هستیِ نابسامان را آراست. در این راستا اندیشمند، با فراتر رفتن از روبناها و روی آوردن به

زیربناها یا لایه‌های نهان از دیده‌ها، به سویه‌های گوناگون می‌نگرد و بدین پرسش‌ها می‌پردازد که: چرا ساختِ سیاسی و اجتماعی، پریشان است و درست کار نمی‌کند؟ چه چیزهایی، رشته‌های پیوندِ اجزای آن را از هم گسیخته است؟ با اندکی پُرنگری، این گام را می‌توان به فرآیندِ شناختی- روانیِ دیگری به نامِ «اسناددهی» پیوند زد که از دلِ کارهای کسانی چون کورت لوین[1]، ژولیان روتر[2]، جان اتکینسون[3]، فریتز هایدر[4]، هارولد کلی[5] و برنارد وینر[6] می‌جوشد.

آنگونه که هایدر می‌گوید، انسان‌ها فقط بینندهٔ رخدادها، رفتارها و پی‌آمدها نیستند، بلکه شناسایی هستند که می‌کوشند «علتِ» آنچه را می‌بینند، دریابند (Kimhi, 2011: 59). بنابراین اناددهی، فرآیندی است که از راهِ آن، مردم به علت‌ها می‌پردازند و بر آن می‌شوند تا عواملِ زیرینِ رویدادها را -بهرِ پیش‌بینی‌پذیر کردن و مهارِ آنها- شناسایی کنند (یعقوبی و دیگران، ۱۳۹۳: ۲۰)؛ به سخنی ساده‌تر، اناددهی، پاسخ به چرایی‌ها و تبیینِ علّیِ پدیده‌هاست. در این فرآیند، علت‌ها در دو دستهٔ کلان می‌گنجند: علت‌های بیرونی و علت‌های درونی. دستهٔ نخست به زمینه‌های محیطی و ساختاری بازمی‌گردد؛ یعنی هر آنچه، بیرون از آدمی است. ولی دسته دوم به ویژگی‌های شخصیتی و کارکردهای آدمیان گفته می‌شود. هنگامی که انسان‌ها (کارگزارانِ سیاسی، گروه‌های اجتماعی و مردمِ عادی)، ریشه یا «مقصرِ» بدبختی و کاهندهٔ توانمندی شناسایی شوند، برخی فرآیندهای روانیِ دیگر -مانندِ پیش‌داوری- می‌تواند برجسته گردد. البته باید یادآوری کرد که این فرآیندِ روانی خود از میانجیِ عواطف می‌گذرد.

پیش‌داوری که نقش‌ها و الگوهای رفتاریِ مقصران را بازتاب می‌دهد، به ساختارِ باورها و عواطف بازمی‌گردد و به معنای برداشت‌ها، نگرش‌ها و باورهای منفی دربارهٔ پاره‌ای از مردم، چسباندنِ ویژگی‌های زشت و زننده به آنان و کاربستِ رفتارهای ستیزآلود در برابرِ آنهاست. همچنین پیش‌داوری می‌تواند به معنای پست و خوارشمردنِ دیگران باشد (Haslam & Loghuana, 2012: 89). چسباندنِ ویژگی‌های ناشایست به

1. Kurt Lewin
2. Julian Rotter
3. John Atkinson
4. Fritz Heider
5. Harold Kelley
6. Bernard Weiner

دیگران و افکندنِ بارِ گناهِ تباهی بر دوششان، فرهنگِ دگرپروری، بیگانه‌پنداری و دشمن‌سازی را رواج می‌دهد و بهتر سخن، نژادپرستی، بیگانه‌هراسی، تنش‌های میان‌فرهنگی و ... را به بار می‌آورد. به دیگر گفته، پیش‌داوری، پی‌آمدهای رفتاری دارد و می‌تواند کسان را به کاربستِ رفتارهای ستیزه‌جویانه وادارد.

با این‌همه نکوهیدنِ کسی و چیزی با ستودنِ کس و چیزِ دیگری همراه خواهد بود و این بدین معناست که پیروِ فرآیندِ شناختِ اجتماعی و اسناددهی (زمانه‌شناسی- ریشه‌یابی) اندیشمندان (مردم) به‌سوی «جایگزینِ شناختیِ آرمانی» -بهرِ ساختنِ سامانه‌ای تازه و دگرسان- گام برمی‌دارند. به دیگر سخن، ارزیابیِ نخستین و عواطف به همراهِ فرآیندِ اسناددهی بر گزینشِ آرمان‌ها و راهبردهای ویژه برای سازگاری و کنارآمدن با دشواری‌ها اثر می‌گذارد و اندیشمند را به سوی «آنچه بایا و درست است» می‌کشاند (Anderson & Hunter, 2012: 622; Bruder et al. , 2014: 181).

آرمان‌جویی و انگیزه

افزون بر زمانه‌شناسی و ریشه‌یابی، اندیشهٔ مردم گردِ آرمان‌ها و خواسته‌هایی می‌گردد که می‌کوشند بدان‌ها دست یازند (Fishback & Fergusen, 2007: 490). بنابراین گامِ سوم، «آرمان‌جویی» است. آرمان‌جویی با نگریستنِ جنگ‌ها، خون‌ریزی‌ها، ناکامی‌ها و این پرسش‌ها آغاز می‌شود که: «اگر این اوضاع خراب است، اوضاع درست کدام است؟ اگر این بیمار است، سلامت کدام است؟ اگر این حالت گیجی است، حالت درست کدام است؟» (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۸۹). پیروِ این پرسش‌ها، اندیشمند به بازنماییِ آرمان‌شهر[۴] یا بهترین جامعه آرزوشده در ذهنِ خود می‌پردازد تا مگر به یاریِ آن، سامانِ سیاسی را از نو بسازد و هم خویش را از بندِ عواطف منفی برهاند و هم جامعه را از چنگِ ناخوشی. بنابراین آرمان‌جویی را باید گونه‌ای «بازاندیشیِ عاطفی» و «ازجاکندگیِ شناختی» دانست؛ یعنی گسستن از چهارچوب‌های هنجاریِ چیره بر جامعه و پاره کردنِ رشته‌های پیوندِ خویش با آنها و پیوستن به چهارچوبِ احساسی و شناختیِ نوین. این بازاندیشی و ازجاکندگی، ریشه در کارکردِ «خرده‌گیرانهٔ» آرمان‌شهر دارد که مردم را از جامعه یا هستیِ کنونیِ خویش ناخشنود می‌سازد و انگیزهٔ آنان را برای روامندشماریِ سامانِ اجتماعی از میان می‌برد (Fernando et al., 2018: 779).

آرمان‌ها و خواسته‌ها، بیش از آنکه خودآمد باشند، زمینه‌بنیاد هستند و از تنگناها، سختی‌ها و درهم‌ریختگی‌ها برمی‌خیزند. آنها بسته به ارزیابیِ مردم از بسترها و به فراخورِ زمانه برگزیده می‌شوند تا راهِ رسیدن به به‌زیستی و کامکاری را هموار کنند (Moskwitz, 2012: 2). زینسان آرمان‌جویی، گونه‌ای گذار از «هست‌ها» به «بایدها» ست و از آنجایی که در پاسخ به گرفتاری‌ها و ریشه‌های آنها پدید می‌آید و کارکردی خرده‌گیرانه، رهایی‌بخش و دگرگون‌ساز دارد، باید گفت که فرآیندی آگاهانه و «انگیزه‌هایی» در پشتِ آن نهفته است. ازاین‌رو پژوهشگر باید بتواند انگیزه‌های نهفته در پسِ باورهای آرمان‌گرایانه و بازنمایی‌های آرمانی را ردیابی کند و دریابد (اسپرینگز، ۱۳۶۵: ۱۴۷).

انگیزه‌ها و نیازها، آدمی را به برگزیدن و دنبال کردنِ خواسته‌ها و آماج‌ها رهنمون می‌شوند (Gollwitzer etal, 2012: 139). آنها بر خواسته‌هایی که آدمیان برمی‌گزینند و بر رفتارهایی که برای رسیدن به آنهابه نمایش می‌گذارند، کارگر می‌افتند. ازاین‌رو جست‌وجوی خواسته‌ها و آماج‌ها، راهی است برای برآوردنِ انگیزه‌ها و نیازها. انگیزه‌ها و نیازها برآیندِ ناسازی میانِ هست‌ها و بایدها و یا پادسانیِ هستیِ پدیداری و بُوِشِ پنداری است. اگر هستیِ پدیداری با انگیزه‌ها و نیازها هم‌خوانی نداشته باشد و نتواند آنها را برآورد، آنگاه بوشِ پنداری برجسته می‌گردد تا مگر از راهِ آن، انگیزه‌ها و نیازها برآورده گردد. برای نمونه، نیازِ به پیشرفت، زمانی برجسته می‌شود که مردم احساسِ واپس‌ماندگی کنند. بنابراین بسیاری از انگیزه‌ها و نیازها، برآیندِ زمانه هستند و بیشترِ آنچه اکنون در درونِ آدمی است، زمانی در بیرون بوده است. پیروِ رویکردِ هم‌کنشی، آدمی در پیوند با زمانهٔ خویش است و این دو بر هم کارگر می‌افتند. زینسان بسیاری از نیازها و خواسته‌های انسان، از «فشارهای زمانه» برمی‌آید (Heckhausen & Heckhausen, 2008: 4-6).

انگیزه‌ها و نیازهای آدمیان، گوناگون و پرشمارند. برخی آنها را در سه دسته نیازهای بدنی (گرسنگی، تشنگی و آمیزش)، روانی (شایستگی، آرامش و وابستگی) و اجتماعی (پیشرفت، دوستی و قدرت) می‌نشانند. در این میان، انگیزه‌ها و نیازهای بدنی و روانی، همیشگی، همگانی و جهانی هستند و انگیزه‌های اجتماعی، بسترمند که در زیر، برخی از آنها را بازمی‌شناسیم؛ آنهایی که البته سترگ‌ترند:

- سه‌گانهٔ پیشرفت[1]، قدرت[2] و دل‌بستگی[3] مک‌کللند: به باورِ مک‌کللند، آدمیان سه نیازِ بنیادین دارند که در روان‌شناسی و روان‌شناسیِ سیاسی با نامِ «سه نیازِ بزرگ» شناخته می‌شود. این سه نیاز چنینند: نیاز به پیشرفت، نیاز به قدرت و نیاز به دل‌بستگی (کاتم و دیگران، ۱۳۸۶: ۳۹-۳۸). انگیزهٔ پیشرفت از بسترهای ویژهٔ اقتصادی، سیاسی، تاریخی، اجتماعی و روانی- مانندِ احساسِ شرم- برمی‌آید و به معنیِ انجام دادنِ کارهای بهتر و با کارآییِ بالا برای گذار از دشواری‌ها و چیره گشتن بر آنهاست. این انگیزه، بن‌مایهٔ نوسازی و توسعه به شمار می‌رود. به باورِ مک‌کللند، نیازِ به پیشرفت، شیوهٔ ویژه‌ای از اندیشیدن را در آدمیان پدید می‌آورد که بسیار «کمیاب» است؛ ولی هنگامی‌که پدیدار گشت، آدمی را وامی‌دارد تا پشتکار داشته باشد؛ خود را برتر از مردمی که در کنارش می‌زیند بپندارد؛ نسبت به آیندهٔ خود و جامعه دل‌نگران باشد و سخت کار کند تا به شکوفاییِ اقتصادی دست یازد. پیشرفت همچنان که می‌تواند شخصی باشد، سویه‌های اجتماعی هم دارد؛ یعنی رستگاری و آسایشِ مردم را چشم داشتن و در آرزوی نیک‌روزیِ آنان بودن (محسنی تبریزی، ۱۳۸۴: ۱۵۴).

همچنین انگیزهٔ پیشرفت، برآیندِ ناسازی میانِ هستیِ امروز و زندگانیِ فرداست. هنگامی‌که بینگاریم که هستیِ کنونی، ناخوشایند است و ما را از زیستی شکوهمند و پسندیده در آینده بازمی‌دارد، بر بایستگیِ جای‌گزینی یا دگرگون‌سازیِ آن پای خواهیم فشرد. این بایستگی، مردم را رهنمون می‌شود تا آرمانی را بپذیرند و بدان دل ببندند که هستیِ کنونی را دگرگون می‌سازد (Moskowitz, 2012: 5). بنابراین یکی از انگیزه‌های نهفته در دلِ انگیزهٔ پیشرفت، «ساختنِ آینده‌ای شکوهمند» است که می‌تواند از راهِ توانمند گشتن و قدرت به دست آید.

انگیزهٔ قدرت یا یارایی به معنای توانِ مهارِ خویشتن، دیگران و پیرامونِ زیستی است. آنگونه که آدلر می‌گوید، این انگیزه برای توزاندنِ (جبران کردنِ) ناکامی‌ها و کمبودهاست. پیروِ این نگاه، کسان، نداشتنِ قدرت یا ناتوانمندی را نداشتنِ شایستگی یا ناشایستگیِ خود ارزیابی می‌کنند و سرانجام به احساسِ خواری و پستی می‌رسند. آنها

1. Achievement
2. Power
3. Affiliation

می‌جویند تا این پستیِ پنداشته‌شده را از راهِ رسیدن به برتری و والاییِ اجتماعی پوشش دهند. همچنین خواستِ قدرتِ مردم برای آن است تا زیرِ فشارهای زمانه، پای برجا بمانند و پیشرفت کنند؛ زیرا یارایی و پیشرفت، مردم را از عواطف ناخوشایند، بی‌ارزشی، شرمساری و رنج می‌رهاند و به شکوه، سربلندی، ارجمندی و پذیرش می‌رساند (Pratto etal. , 2011: 191-198).

از دیدگاهِ رایان و دسی، مردم آرمان‌ها و آماجی را برخواهند گزید و برایش خواهند کوشید که سه نیازِ «شایستگی»، «دل‌بستگی» و «خودسالاری[1]» را برآورد. رخدادها و بسترهای بیرونی، ارزیابی‌های فشارآلود و تهدیدها می‌توانند این انگیزه‌ها را نابود سازند. این هنگامی است که به‌زیستیِ روانی به برآوردنِ هر سهٔ این نیازها و انگیزه‌ها نیاز دارد (Pittman & Zeigler, 2007: 481).

فیسک، پس از بررسیِ دیدگاه‌های گوناگون درباره انگیزه و نیاز، از پنج انگیزهٔ بنیادین و هسته‌ای نام می‌برد:

۱. دل‌بستگی[2]: دل‌بستگی یعنی داشتنِ پیوندهای گرم و نزدیک با دیگران و به دست آوردنِ همراهی و پشتیبانیِ آنها. مردم نیاز دارند تا به چیزی و کسی -به یک فرهنگ و گروه- دل ببندند؛ زیرا دل‌بستگی، مردم را به به‌زیستیِ روانی می‌رساند و از بیمِ نابودی می‌رهاند. از والایی و شکوه افتادن، از برتری دور شدن و خوارگشتن، احساسِ دل‌بستگیِ مردم را تهدید می‌کند.

۲. شناخت[3]: انگیزهٔ شناخت بدین معناست که مردم می‌خواهند به شناختی آشکار و یکسان از خود، دیگران و جهان دست یابند و از ناسازی‌های شناختی به دور باشند. هنگامی که اندیشمند، کشورِ خویش را والا و برتر بشناسد، ولی زمانه و زمینه را نشان از چنین ارجی نباشد، دچارِ ناهماهنگیِ شناختی می‌شود. ناهماهنگیِ شناختی، هراس‌انگیز است و زینسان اندیشمند برای رسیدن به گونه‌ای هماهنگیِ شناختی به اندیشه‌ورزی و آرمان‌جویی روی می‌آورد (Martiny & Rubin, 2016: 24).

1. Independent
2. Belonging
3. Understanding

۳. مهار[1]: انگیزهٔ مهار به معنای احساس شایستگی، سودمندی و کارآمدی، هنگامِ پرداختن به کارهاست.
۴. خودوالاسازی[2]: یکی از انگیزه‌های سترگ، رسیدن به «هویت و خودپنداره‌ای ارزشمند» است. مردم همواره در پیِ آن هستند تا کیستی و معنایِ اجتماعیِ خوشایند و ویژه‌ای برای خود و جامعهٔ خویش، دست‌وپا کنند.
۵. اعتماد[3]: اعتماد به معنای دل‌گرم بودن به جهان و دیگران و ایمن ساختنِ جهان است. اینکه دیگر چیزِ ناگواری رخ نخواهد داد (Fiske, 2014: 16-23).

سرانجام باید گفت که آرمان‌شهر، روان‌درمانگر است و برای اندیشمندان و مردمی که از تازش‌ها و گزش‌های زمانه به ستوه آمدند، آسودگی و امید می‌آورد؛ زیرا نویدِ آینده‌ای درخشان می‌دهد (Ingerlab, 2019: 2-5). بنابراین همان‌گونه که نظریه‌های روان‌شناختیِ امید[4] نشان می‌دهد، یافتنِ راه‌هایی برای آوردنِ آرمان‌شهر از سرای پندار به جهانِ پدیدار بایسته می‌گردد.

راه‌کار و کنش

گامِ چهارم که اسپریگنز از آن نام می‌برد، «راه‌کارگزینی» است. در این گام، اندیشمند راه‌کارهایی برای گذار از درماندگی و رسیدن به کام‌کاری و آرمان‌ها، شناسایی و پیشنهاد می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۶۵: ۲۸) که خود می‌تواند رفتارها و کنش‌های مردم را سمت‌وسو دهد. از آنجایی که خواستِ اندیشمند از پیشنهادِ راه‌کارها، گریز از هستیِ آزارنده به سوی بودنی شاینده است، می‌توان این گام را با فرآیندِ «ارزیابیِ دوم[5]» در دیدگاهِ لازاروس پیوند زد؛ زیرا این فرآیندِ نیز به دنبالِ گریختن و ساختن است؛ اینکه چه کارهایی می‌توان برای دگرگون‌سازیِ نَهِشِ (موقعیتِ) ناخوشایند و بهبودیِ آن انجام داد (Lazarus & Folkman, 1984: 35).

به دیگر گفته، راه‌کارگزینیِ اندیشمند را می‌توان همان ارزیابیِ دوم نامید؛ چون این کار همانا به معنای شناساییِ «شیوه‌های رویارویی» با بحران‌های فشارزا، مهارِ آنها و

1. Controlling
2. Self-Enhancing
3. Trusting
4. Psychological Theory of Hope
5. Secondary Appraisal

بازگرداندنِ هم‌ترازیِ ازدست‌رفته است. در این فرآیند، مردم می‌سنجند که ابزارها، گزینه‌ها، راهبردهای کارآمد و در دسترس برای چیره‌گشتن بر دشواری‌ها کدامند و اینکه چگونه می‌توان با زدودنِ گرفتاری‌ها بر شادکامی و به‌زیستی افزود. شیوه‌های رویارویی، دو پهنه را در برمی‌گیرد: پهنه «خرد» که درباره انسان‌ها و ویژگی‌های آنهاست. پهنه «کلان» که به ساختارها و نهادها بازمی‌گردد. همچنین پرداختن به این دو پهنه می‌تواند به دو روشِ «سخت» و «نرم» انجام شود. کاربستِ هر یک از این روش‌ها به چگونگیِ ارزیابی، شدتِ و گونه عواطف و چندوچونِ برداشت‌ها و باورها بستگی دارد. برای نمونه هرچه احساسِ خشم، بیزاری، افسردگی، اضطراب و پیش‌داوری بیشتر باشد، پرخاشگری، افزون‌تر و بر راه‌کارهای تندروانه و سخت بیشتر پای‌فشاری می‌شود. در برابر، هرچه این عواطف کم‌رنگ‌تر باشد، بیشتر راه‌کارهای نرم و محافظه‌کارانه پیشنهاد می‌گردد (Litwic-Kamiska, 2020: 3; Mesurado et al. , 2018: 62).

در پایان بر پایه هر آنچه تاکنون گفته شده است، می‌توان دیدگاهِ اسپریگنز را -با خوانشی روان‌شناختی- بسانِ الگوی زیر نمایش داد:

شکل ۱- الگوی شناختی: چگونگیِ پدیداریِ اندیشه

برآیند

به باورِ اسپریگنز، اندیشه‌ورزی و پدیداریِ یک نظریه سیاسی از چندوچونِ روانِ اندیشمند اثر می‌پذیرد. روان‌ساخت‌ها از پیش‌ران‌های نیرومندِ کنش‌های نظری و عملی هستند. آنها خواستِ کنش را بالا می‌برند و انگیزه‌های پایداری را در این راه فراهم می‌آورند. در رویکردهای شناختی، سازه‌های روانی از زمینه‌های اجتماعی جدا پنداشته می‌شود؛ ولی رویکردهای نوین در روان‌شناسی -مانند شناخت‌گراییِ گفتمانی- نشان می‌دهند که این سازه‌ها در پیوند با بسترهای زیستی و متأثر از آنها هستند. بدین معنا که روان‌ساخت‌ها با اثرپذیری از ویژگی‌های زمانه، بر کنش‌ها کارگر می‌افتند.

بر این پایه باید گفت که اندیشه، روان‌ساختی بسترمند یا پدیده‌ای اجتماعی- روانی و برساخته تنیدگیِ «زمان» و «روان» است و از میانجی‌های ذهنی می‌گذرد. در این برساختگی، جهان و زمان، روان را و روان، اندیشه را می‌سازد و به سخنی دیگر، جهان (بسترها و ویژگی‌های زمانی) تنها از راهِ روان (خوانش، برداشت، تفسیر، عواطف و انگیزه‌های مردم) می‌تواند بر اندیشه اثر گذارد و آن را برسازد. زینسان پژوهشگران برای فهمِ نظریه‌های سیاسی، باید بدین تنیدگی درنگرند.

در همین زمینه در این نوشتار، الگویی شناختی پیشنهاد شده است که می‌توان آن را «الگویی کلان» نامید؛ زیرا از یکسو، زمان‌مندیِ اندیشه و از دگرسو، روان‌ساخت بودنِ آن را نمودار می‌سازد و می‌نمایاند که کنش‌های نظری و عملی بسته به چندوچونِ زمانه و چگونگیِ فرآیندهای شناختی و روانی پدیدار می‌شوند. زینسان پویا و دگرگون‌پذیرند و ویژگی‌های دگرسانی دارند. به سخنی دیگر، این الگو نشان می‌دهد که هرچند اندیشیدن با بسترنگری و دیدنِ نابسامانی‌های زمانه آغاز می‌شود، تنها هنگامی پیش می‌رود که اندیشمند درگیرِ فرآیندهای روانی -چون سنجیدن و ارزیابی کردن- شود و دگردیسی‌هایی در روان‌ساختِ وی پدید آید. پدیداریِ این دگردیسی‌ها خود در گروِ «چگونگیِ» ارزیابی کردنِ زمانه است. بنابراین می‌توان گفت که اندیشیدن از دریچهٔ روان می‌گذرد و بی گذار از این دریچه، کسی اندیشمند نشده، نظریه‌ای هم آفریده نمی‌شود. شاید از همین‌رو است که پاره‌ای از جوامع و آدمیانِ درگیرِ بحران، ره به پردازش و آفرینشِ اندیشه‌های سیاسی نبرده‌اند.

از آنجایی که باورهای شناختی، عواطف و انگیزه‌ها نقشِ سترگی در کنش‌ورزی

دارند، این الگو به ما یاری می‌رساند تا دریابیم که چه عواطف و انگیزه‌هایی، آدمی را به اندیشه‌ورزی وامی‌دارد و در این میان، کدام‌یک از آنها، نقشِ برجسته‌تری دارد. این الگو آشکار می‌سازد که سازوکارها و ویژگی‌های شناختی و احساسی و انگیزه‌های اندیشمندان می‌تواند دگرسان باشد. برای نمونه، پیشرانِ احساسیِ یکی می‌تواند «ترس» باشد و پیشرانِ احساسیِ دیگری، «خشم». انگیزهٔ یکی می‌تواند «قدرت» باشد و انگیزه دیگری، «پیشرفت». شناختِ این دگرسانی‌ها به‌ویژه در کارهای هم‌سنجانه اهمیت می‌یابد و در این راستا الگوی پیشنهادیِ نوشتار می‌تواند سودمند باشد.

پی‌نوشت

۱. در اینجا به معنای نگریستن به چندوچون و ویژگی‌های زمانه خویش است.

۲. برای کارهای هم‌سنجانه باید دانست که ارزیابیِ همانند از یک بستر یا بحران به عواطف همانند دامن می‌زند؛ ولی ارزیابی‌های ناهمانند عواطف ناهمانند می‌پروراند. یعنی بسته به چگونگیِ ارزیابی‌ها، عواطف دگرسان خواهد بود و زینسان در رویارویی با یک بحران، دو اندیشمند می‌توانند عواطف همسان یا ناهمسان نشان دهند (Urda & Loch, 2005: 4).

۳. این عواطف می‌توانند هم‌زمان برجسته گردند. همچنین گاهی نیز یک حس می‌تواند نمودِ بیشتری از دیگرعواطف بیابد.

۴. آرمان‌شهرِ اندیشمندان می‌تواند گذشته‌ای ازدست‌رفته باشد. گذشتهٔ ازدست‌رفته از آن‌روی آرمانی است که یکپارچه، ساده و پایدار می‌نمایاند و پناهگاهی برای اکنونِ ناپایدار، دشوار و نابسامان شناخته می‌شود (ر.ک: Ricketson, 2001).

منابع

اسپریگنز، توماس (۱۳۶۵) فهم نظریه‌های سیاسی، برگردانِ فرهنگِ رجایی، تهران، آگه.

برزگر، ابراهیم و آرزو مجتهدی (۱۳۹۶) «اندیشهٔ سیاسی روزبهان خنجی و الگوی اسپریگنز»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۷، شماره ۱، صص ۲۳-۴۰.

حقیقت، سیدصادق و سید حامد حجازی (۱۳۸۹) ««نگاهی انتقادی به کاربرد نظریه بحران اسپریگنز در مطالعات سیاسی»، علوم سیاسی، دوره ۱۳، شماره ۴۹، صص ۱۸۷-۱۹۵.

حیدری، عباس و نصرالله نخعی زرندی (۱۳۹۷) «واکاوی ایدئولوژی داعش براساس نظریهٔ توماس اسپریگنز»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۸، شماره ۴، صص ۹۰۷-۹۲۶.

صالحی، منصور و محمد توحیدفام (۱۳۹۸) «نئوپلورالیسم به‌مثابه دولت جدید پساوستفالیایی در نظام بین‌الملل»، مطالعات روابط بین‌الملل، دوره دوازدهم، شماره ۴۶، صص ۱۵۷-۱۷۶.

علوی‌پور، سیدمحسن (۱۳۹۷) «از فهم تا تبیین اندیشه سیاسی: نقد و بررسی کتاب فهم نظریه‌های سیاسی»، پژوهش و نگارش کتب دانشگاهی، شماره ۴۳، صص ۱-۲۰.

قزلسفلی، محمدتقی و نگین نوریان دهکردی (۱۳۹۸) « عقل جهانداری در اندیشه ایرانشهری؛ مقایسه نامه تنسر و سیاست‌نامه خواجه‌نظام‌الملک»، علوم سیاسی، دوره ۲۲، شماره ۸۶، صص ۱۲۱-۱۴۶.

کاتم، مارتا و دیگران (۱۳۸۶) مقدمه‌ای بر روان‌شناسی سیاسی، برگردانِ کمال خرازی و جواد علاقبندراد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

محسنی تبریزی، علی‌رضا و دیگران (۱۳۸۴) «نظریه‌های روان‌شناختی و رویکردهای تلفیقی مشارکت»، سیاست داخلی، دوره یکم، شماره ۱، صص ۱۴۷-۱۷۶.

نصرتی، بهاره و دیگران (۱۳۹۸) «بررسی اندیشه سیاسی سیدقطب بر مبنای روش‌شناسی توماس اسپریگنز»، سیاست متعالیه، دوره ۷، شماره ۲۵، صص ۴۵-۶۷.

یعقوبی، ابوالقاسم و دیگران (۱۳۹۳) «بررسی اثربخشی آموزش امید بر سبک‌های اسنادی دانشجویان»، فصلنامه مطالعات روان‌شناسی بالینی، دوره پنجم، شماره ۱۷، صص ۱۹-۳۳.

Anderson, S. , & Hunter, S, C, (2012) Cognitive appraisals, emotional reactions, and their associations with three forms of peer-victimization, Psicothema, 24(4), 621-627.

Bippus, A, M. , & Young, S, L, (2012) Using Appraisal Theory to Predict Emotional and Coping Responses to Hurtful Messages, An International Journal on Personal Relationships 6(2): 176-190, DOI: 10. 5964/ijpr. v6i2. 99

Bruder, M. , Fischer, A. , & Manstead, A, S, R, (2014) Social appraisal as a cause of collective emotions, In C, von Scheve & M, Salmela (Eds.), Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology (pp, 141–

155) Oxford University Press, https: //doi. org/10. 1093/acprof: oso/9780199659180. 003. 0010

Ellsworth, P, C. , & Scherer, K, R, (2003) Appraisal processes in emotion, In R, J, Davidson, K, R, Scherer, & H, H, Goldsmith (Eds), Handbook of affective sciences (pp, 572–595) Oxford University Press.

Fernando, J, W. , Burden, N. , Ferguson, A. , O'Brien, L, V. , Judge, M. , & Kashima, Y, (2018) Functions of Utopia: How Utopian Thinking Motivates Societal Engagement, Personality and Social Psychology Bulletin, 44(5), 779-792.

Fishbach, A. , & Ferguson, M, J, (2007) The Goal Construct in Social Psychology, In Kruglanski, A, W. , & Higgins, E, T, (Eds.), Social Psychology, (pp, 490-516) The Guilford Press,

Fiske, S, T, (2014) Social Beings: Core Motives in Social Psychology, John Wiley & Sons.

Forgas, J, P. , & Koch, A, S, (2013) Mood effects on cognition, In M, D, Robinson, E, Watkins, & E, Harmon-Jones (Eds.), Handbook of cognition and emotion (pp, 231–251) The Guilford Press.

Gollwitzer, P, M. , Kappes, H, B. , & Oettingen, G, (2012) Needs and incentives as sources of goals, In H, Aarts & A, J, Elliot (Eds.), Goal-directed behavior (pp, 115–150) Psychology Press.

Haslam, N. , & Loughnan, S, (2012) Prejudice and dehumanization, In J, Dixon & M, Levian (Eds.) Beyond Prejudice (pp. 89-105) Cambridge University Press.

Heckhausen, J. , & Heckhausen, H, (2008) Motivation and Action, Cambridge University Press.

Ingerlab, M, (2019) Utopia as social psychotherapy, SHS Web of Conferences 72, 03021, https: //doi. org/10. 1051/shsconf /20197203021.

Kimhi, S, (2011) Attribution theory and intergroup conflict, In D, J, Christie (Ed.) Encyclopedia of Peace Psychology (pp. 58-62) Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell.

Korostelina, K, V, (2007) Social Identity and Conflict: Structures, Dynamics, and Implications. Palgrave Macmillan.

Lazarus, R. , & Folkman, S, (1984) Stress: Appraisal and Coping, Springer Publishing Company.

Litwic-Kaminska, K, (2020) Types of Cognitive Appraisal and Undertaken Coping Strategies during Sport Competitions, International Journal of Environmental Research and Public Health, 17:6522, doi: 10. 3390/ijerph17186522.

Martiny, S, E. , & Rubin, M, (2016) Towards a clearer understanding of social identity theory's self-esteem hypothesis, In S, McKeown, R, Haji, & N, Ferguson (Eds.), Understanding peace and conflict through social identity theory: Contemporary global perspectives (pp, 19–32) Springer International Publishing, https: //doi. org/10. 1007/978-3-319-29869-6_2

Mead, E, (2021) What are Negative Emotions and How to Control Them? At:https: //positivepsychology. com/negative-emotions/

Mesuradoa, B. , Vidalb, E, M. , Mestrec, A, L, (2018) Negative emotions and behavior: The role of regulatory emotional self-efficacy, Journal of Adolescence, 64, 62–71.

Moskowitz, G, B, (2012) The representation and regulation of goals, In H, Aarts & A, J, Elliot (Eds.), Frontiers of social psychology: Goal-directed behavior, (pp, 1-47) Psychology Press.

Oliver, J. , & Brough, P, (2002) Cognitive appraisal, negative affectivity and psychological well-being, New Zealand Journal of Psychology, 31(1), 2–7.

Pittman, T, S. , & Zeigler, K, R, (2007) Basic human needs, In A, W, Kruglanski & E, T, Higgins (Eds.), Social psychology: Handbook of basic principles (pp, 473–489) The Guilford Press.

Pratto, F. , Lee, I-C. , Tan, J, Y. , & Pitpitan, E, Y, (2011) Power basis theory: A psychoecological approach to power, In D, Dunning (Ed.), Social motivation (pp, 191–222) Psychology Press.

Ricketson, P, (2001) Political Myth: The Political Uses of History, Tradition, and Memory, University of Wollongong.

Roseman, I, J. , & Smith, C, A, (2001) Appraisal theory: Overview, assumptions, varieties, controversies, In K, R, Scherer, A, Schorr, & T, Johnstone (Eds.), Appraisal processes in emotion: Theory, methods, research (pp, 3–19) Oxford University Press.

Scherer, K, R. , & Shorr, A. , & Johnstone, T, (Ed.) (2001) Appraisal processes in emotion: theory, methods, research, Canary, NC: Oxford University Press.

Schwarz, N. , & Clore, G, L, (2007) Feelings and Phenomenal Experiences, In Kruglanski, A, W. , & Higgins, E, T, (Eds.), Social Psychology, (pp, 490-516) The Guilford Press.

Semin, G, R. , & Smith, E, R, (2013) Socially Situated Cognition in Perspective, Social Cognition, 31(2) 125–146.

Urda, J. , & Loch, C, (2005) Appraisal Theory and Social Appraisals: How an Event's Social Context Triggers Emotions, At: https: //flora. insead. edu/fichiersti_wp/inseadwp2005/2005-04. pdf

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌وپنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۱۶۸-۱۴۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴
نوع مقاله: پژوهشی

رویکردی نظری به سیاست‌های مهاجرتی دولت‌های مهاجرپذیر

غلام‌عباس حسینی*
محمد رادمرد**
حسین رفیع***

چکیده

مهاجرت هرچند پدیده‌ای جدید نیست و در طول تاریخ همواره وجود داشته است، در دنیای امروز به مسئله‌ای غامض و پیچیده تبدیل شده است. این مسئله درباره رویکرد دولت‌ها به مسئله مهاجرت نیز صادق است. تفاوت رویکرد دولت‌ها در قبال مسئله مهاجرت و چالش‌هایی که در کشورهای صنعتی به شکل گاه و بی‌گاه در این زمینه رخ می‌دهد، نشان‌دهنده این واقعیت است. از این‌رو این مقاله به بررسی زمینه‌های نظری سیاست‌های مهاجرتی دولت‌های مهاجرپذیر می‌پردازد. پرسشی را که به طور خاص دغدغه این پژوهش است، می‌توان اینگونه مطرح کرد: چرا دولت‌های مهاجرپذیر در مقابل ورود مهاجران، سیاست‌های متفاوتی را در پیش می‌گیرند؟ پاسخ این پرسش را باید در دو مفهوم «منافع ملی» و «ارزش‌های ملی» متفاوتِ حاکم بر جوامع و دولت‌های مختلف و وزن متفاوت هر یک از این دو در عرصه سیاست‌گذاری جست‌وجو کرد. به عبارتی دیگر به نظر می‌رسد که هرگونه سیاست‌گذاری درباره مهاجرانی که وارد خاک یک کشور می‌شوند، لاجرم بر اساس اتمسفری است که برآمده از این دو مؤلفه است. در این چارچوب، ذیل بحث منافع ملی، به وجوه مختلف اقتصادی، اجتماعی، نظامی- امنیتی و مسائل زیست‌محیطی اثرگذار و ذیل بحث ارزش‌های ملی، به رویکردهای اخلاق‌محور، عرف‌محور و دین‌محور سیاست‌های مهاجرتی توجه خواهد شد. رویکرد این پژوهش، نظری

* دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل، دانشگاه مازندران، ایران gholamabas1378@gmail.com
** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران m.radmard@umz.ac.ir
*** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران، ایران h.rafie@umz.ac.ir

است و با روشی تبیینی و با شیوه گردآوری داده‌ها به شکل کتابخانه‌ای به طرح پشتوانه‌های سیاست‌های مهاجرتی می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: سیاست مهاجرتی، مهاجرت، منافع ملی، ارزش‌های ملی و دولت‌های مهاجرپذیر.

مقدمه

در فهم و درک پدیده مهاجرت همین بس که اندیشمندان علوم انسانی همواره با ارائه نظریه‌های گوناگون به بررسی و تبیین آن پرداخته‌اند. نظریه‌ها، مفاهیم و دیدگاه‌های متنوعی که تاکنون درباره مهاجرت ارائه شده، هر یک با روش خاص خود، جنبه‌های گوناگون این پدیده را بررسی کرده‌اند. شکل‌گیری، تداوم، خاتمه یافتن و مدیریت مهاجرت‌ها، هر کدام جنبه‌های مهمی از مسئله مهاجرت است که می‌تواند موضوع یک پژوهش قرار گیرد. اندیشمندان علوم مختلف کوشیده‌اند تا با بررسی این جنبه‌ها به تولید، تعریف و یا بازتعریف نظریه‌های مهاجرت دست یابند.

همچون بیشتر پدیده‌های انسانی و اجتماعی، «مهاجرت» نیز تعریفی جامع و مانع ندارد. اندیشمندان زیادی سعی کرده‌اند تا تعریفی جامع و کاربردی از مهاجرت ارائه دهند. دهخدا (۱۳۷۷) در لغت‌نامه‌اش، «مهاجرت را ترک کردن دوستان و خویشان و خارج شدن از نزد ایشان یا فرار از ولایتی به ولایت دیگر از ظلم و تعدی» بیان کرده است. همچنین اورت اس. لی[1] (۱۹۶۶)، مهاجرت را تغییر دائمی و نیمه‌دائمی مسکن بدون هیچ محدودیتی در فاصله حرکت و ماهیت اختیاری و اجباری و بدون هیچ‌گونه تمایزی بین مهاجرت داخلی و خارجی دانسته است. اگر هم بخواهیم به تعریف سازمان ملل از مهاجرت استناد کنیم، باید بگوییم که مهاجرت یعنی افراد، بیشتر از مدت یک سال در خارج از کشورشان سکونت کرده باشند. در این تعریف، مرزنشینان، پناهندگان، جهانگردان، بازرگانان، دانشجویان و مسافران عادی، جزء مهاجران محسوب نمی‌شوند (طاهری‌دمنه و کاظمی، ۱۳۹۷: ۵۶).

هرچند در نگاه کلی مهاجرت، یک پدیدهٔ سیاسی به نظر می‌رسد، تمرکز علم سیاست به طور جدی بر مهاجرت، قدمت چندانی ندارد. شاید پروسهٔ جهانی شدن بود که باعث شد نظر اندیشمندان علوم سیاسی بر اهمیت مهاجرت به عنوان یک پدیدهٔ سیاسی جلب شود. وابستگی جهانی که از پیامدهای مهم جهانی شدن است، تحرک و جابه‌جایی را در میان مردم جهان، سرعتی شگفت‌آور بخشیده است. مهاجرت‌های قانونی و غیر قانونی شدت یافته و این باعث شده است که مسائل و چالش‌های جدیدی پیش روی دولت‌ها باز

1. Everett S. Lee

شود. این مسئله به گونه‌ای بوده است که امروزه مهاجرت بیش از هر چیز، ماهیت سیاسی یابد. اندیشمندان علوم سیاسی در سه دهه اخیر کوشیده‌اند تا با بررسی مهاجرت، به تعریف مدل‌ها و نظریه‌های مناسبی در چارچوب علم سیاست دست یابند.

در مسئله مهاجرت، دو بازیگر مهم وجود دارد. در یکسو مهاجران و در سوی دیگر، دولت‌ها قرار دارند. تاکنون بیشتر مدل‌سازی‌ها و نظریه‌پردازی‌ها در مسئله مهاجرت، متوجه و متمرکز بر مهاجران بوده‌اند. در مقابل، اندیشمندان علوم سیاسی، نگاه نظری کمتری را معطوف به جایگاه و عملکرد دولت‌ها در امر مهاجرت کرده‌اند، در حالی که دولت‌ها همواره برخورد مستقیمی با مسئله مهاجرت داشته و دارند. البته دولت‌ها نیز در مقابل سیاست‌های مهاجرتی ممکن است در دو جایگاه متفاوت قرار گیرند: موقعیت دولتِ مهاجرفرست و جایگاه دولتِ مهاجرپذیر. هرچند به نظر می‌رسد که هر دو موقعیت، چالش‌هایی را پیش روی خود دارد، واقعیت‌های موجود بیانگر آن است که مسائل و دغدغه‌های درون دولت مهاجرپذیر بیشتر است. از این‌رو این مقاله، بیشترِ همّ خود را بر سیاست‌های دولت مهاجرپذیر قرار داده است.

با گذشت زمان و گسترش پدیدهٔ جهانی شدن، دولت‌ها در مسئلهٔ مهاجرت به نسبت گذشته با مسائل پیچیده‌تر و غامض‌تری روبه‌رو شده‌اند. از همین‌روی سیاست‌های مهاجرتی هر لحظه در حال تغییر و تحول هستند. امروزه بیش از هر زمان دیگری، دولت‌ها نیازمند اتخاذ سیاست‌های مهاجرتی علمی، کارآمد و پویا هستند. در حقیقت بیش از هر زمان دیگری، توجه و تمرکزی اندیشمندانه و تخصصی از سوی علوم سیاسی به سیاست‌های مهاجرتی در راستای ارائهٔ نظریه‌هایی کارا و پویا احساس می‌شود.

بنابراین این پژوهش با درک چنین مسئله‌ای، این پرسش را مطرح می‌کند که «چرا دولت‌های مهاجرپذیر در مقابل ورود مهاجران، سیاست‌های متفاوتی را در پیش می‌گیرند؟». پاسخ این پرسش را باید در دو مفهوم «منافع ملی» و «ارزش‌های ملی» متفاوت حاکم بر جوامع و دولت‌های مختلف و وزن هر یک از این دو در عرصه سیاست‌گذاری جست‌وجو کرد. به عبارتی بهتر، فرضیه این پژوهش را اینگونه می‌توان تدوین کرد: سیاست‌های مهاجرتی به‌ویژه در موج‌های عظیم مهاجرتی، برساخته‌ای از

پیوند «منافع ملی[1]» و «ارزش‌های ملی[2]» یک کشور است.

بنابراین این مقاله با رویکردی نظری، پس از مرور نظریه‌های مهاجرتی، دو مقولهٔ منافع ملی و ارزش‌های ملی را در محورهای مختلف به بحث می‌گذارد. همان‌طور که گفته شد، این مقاله از روش تبیینی بهره خواهد برد. روش تبیینی در پاسخ به پرسش‌هایی که «چرایی» یک پدیده را تحلیل می‌کند، به کار می‌رود. در واقع به واسطه این روش، علت یا علل شکل‌گیری یک پدیده یا یک سیاست مورد بحث قرار می‌گیرد. همچنین این مقاله در پی بررسی چرایی و علت سیاست متنوع و متفاوت دولت‌ها در حوزهٔ مهاجرپذیری است.

پیشینه پژوهش

خواجه نوری (۱۴۰۱) در کتابی با عنوان «نظریه‌های مهاجرت بین‌المللی» به بررسی نظریه‌های کلاسیک و مدرن، نظریه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی مهاجرت و همچنین نظریه‌های مرتبط با پناهندگی و مهاجرت زنان و کودکان می‌پردازد. نویسنده به دنبال ارائهٔ دیدگاهی جامع و علمی دربارهٔ پدیدهٔ مهاجرت بین‌المللی است و با تحلیل نظریه‌های مختلف، خواننده را به درک بهتری از چالش‌ها و فرصت‌های مرتبط با مهاجرت هدایت می‌کند.

کرول (۲۰۲۴) در مقاله‌ای با عنوان «تجدیدنظر در نظریه ادغام به تنوع، یک‌بار دیگر نظریه هم‌آمیختگی» به بررسی چگونگی ادغام اجتماعات مهاجر در جوامع میزبان می‌پردازد. او بر مبنای تجربه‌های جدید و پژوهش‌های اخیر ادعا می‌کند که نظریه‌های ادغام و تنوع باید به‌روزرسانی شوند. همچنین مفهوم هم‌آمیختگی باید با توجه به موقعیت‌های مختلف مهاجران و روندهای اجتماعی جدید، بازنویسی شود. این مقاله با معرفی دیدگاه جدیدی درباره چگونگی تعامل میان فرهنگ‌ها و ادغام مهاجران در جوامع هدف، به دنبال تقویت فهم ما از ادغام و تنوع است.

فیلیپو (۲۰۲۳) در مقاله‌ای با عنوان «درک تجربه مهاجرت: نظریه‌پردازی مفهومی»

1. National Interest
2. National Values

سعی دارد چارچوب نظری مفیدی برای درک هرچه بهتر تجربهٔ مهاجرت ارائه دهد. از نظر این پژوهش، تجربه مهاجرت، پدیده‌ای چندوجهی و پویاست که تحت تأثیر عوامل متعددی از جمله زمینه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قرار می‌گیرد. مهاجران در طول فرآیند مهاجرت با چالش‌ها و فرصت‌های متعددی روبه‌رو می‌شوند که بر تجربه‌های آنها تأثیر می‌گذارد. از نظر نویسنده، درک تجربه مهاجرت برای توسعهٔ سیاست‌ها و برنامه‌های مؤثر برای حمایت از مهاجران و ترویج ادغام اجتماعی آنها، ضروری است؛ زیرا به نوبه خود می‌تواند به حمایت از مهاجران و ترویج ادغام اجتماعی آنها کمک کند.

اوریلی و همکاران (۲۰۲۳)، کتابی با عنوان «راهنمای روتلج برای مطالعات مهاجرت و پناهندگی» به رشته تحریر درآورده‌اند. عنوان فصل نخست این کتاب، «نظریه‌های مهاجرت: یک بررسی انتقادی» است. در این فصل، نویسندگان ابتدا به بررسی نظریه‌های مهاجرت در دو دسته کلیِ نظریه‌های کلاسیک و نظریه‌های مدرن پرداخته، سپس به نقد و بررسی نقاط ضعف و قوت هر یک از این نظریه‌ها می‌پردازند. برخی نظریه‌ها به دلیل ساده‌انگاری یا تمرکز بیش از حد بر یک عامل خاص مورد انتقاد قرار می‌گیرند. همچنین در این فصل، اهمیت توجه به پیچیدگی‌های مهاجرت و نیاز به توسعه نظریه‌هایی که بتوانند ابعاد مختلف و متنوع این پدیده را پوشش دهند، مورد تأکید قرار می‌گیرد.

دی هاس (۲۰۲۱) در مقاله‌ای با عنوان «یک نظریه درباره مهاجرت: چارچوب آرمان‌ها و توانایی‌ها» تلاش می‌کند تا در راستای توضیح و پیش‌بینی فرآیند مهاجرت، چارچوبی نظری ارائه دهد که بر مفاهیم آرمان‌ها و توانایی‌ها، متمرکز است. مفهوم آرمان‌ها به آرزوها، انتظارات و هدف‌هایی اشاره دارد که افراد درباره زندگی و آینده خود در کشور مبدأ و مقصد دارند. آرمان‌ها می‌توانند تحت تأثیر عوامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی باشند. مفهوم توانایی‌ها نیز به منابع، مهارت‌ها و توانمندی‌های فردی و اجتماعی اشاره دارد که فرد برای تحقق آرمان‌های خود در دسترس دارد. دی هاس بررسی می‌کند که چگونه تعامل بین آرمان‌ها و توانایی‌ها می‌تواند فرآیند تصمیم‌گیری مهاجرتی را شکل دهد و چگونه این چارچوب می‌تواند به توضیح بهتری از الگوها و روندهای مهاجرت کمک کند.

جانسون (۲۰۱۴) در مقاله‌ای با عنوان «نظریه‌های حقوقی مهاجرت» ابتدا به تاریخچه حقوق مهاجرت و توسعهٔ آن در ایالات‌متحده می‌پردازد و تغییرات و تحولات قانونی‌ای را که در طول سال‌ها رخ داده‌اند، بررسی می‌کند. سپس به تحلیل و نقد «نظریه حاکمیت»، «نظریه حقوق بشر»، «نظریه اقتصادی»، «نظریه فرهنگی» و «نظریه عدالت» می‌پردازد و نقاط قوت و ضعف آنها را بررسی می‌کند. او به چالش‌هایی که هر نظریه در کاربرد عملی با آنها مواجه است، اشاره می‌کند. در پایان، نویسنده برای بهبود قوانین و سیاست‌های مهاجرتی، پیشنهادهایی همچون اصلاح قوانین، تأکید بر حقوق بشر و توجه بیشتر به عدالت و برابری در سیاست‌های مهاجرتی ارائه می‌کند.

زوگاتا-کوسز (۲۰۱۲) در مقاله‌ای با عنوان «دیدگاه‌های نظری درباره سیاست و سیاست‌گذاری مهاجرت» به توضیح اهمیت مهاجرت در سیاست‌های عمومی و بین‌المللی می‌پردازد و به ضرورت تحلیل نظری این پدیده اشاره می‌کند. در ادامه نویسنده، «دیدگاه‌های نظری کلاسیک»، «دیدگاه‌های نوسازی» و «دیدگاه‌های انتقادی» را تحلیل و بررسی می‌کند. سپس مقاله به بررسی تأثیرات سیاست‌های مهاجرتی کشورهای اروپایی بر مهاجران می‌پردازد و چگونگی تغییر و تحول این سیاست‌ها در پاسخ به تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را تحلیل می‌کند.

اکثر تحقیقاتی که بررسی شد، بر اهمیت درک نظریه‌های مهاجرت تأکید دارند. این تحقیقات هر یک به نوبه خود تلاش کرده‌اند تا از منظری به مسئله مهاجرت بپردازند. آنچه پژوهش حاضر را از این آثار متفاوت می‌کند، منظری است که مقالهٔ حاضر برگزیده است. این پژوهش، نه از منظر خود مهاجران و یا جوامع مهاجرپذیر و مهاجرفرست، بلکه از منظر دولت‌ها به مسئله مهاجرت می‌نگرد. به شکل دقیق و جزئی‌تر، در این مقاله مسئله مهاجرت از منظر دولت‌های مهاجرپذیر مورد توجه قرار گرفته است؛ امری که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است.

چارچوب نظری: سیاست‌های مهاجرتی

مهاجرت، پدیده‌ای انسانی است که علوم مختلف از زوایای گوناگون سیاسی، اقتصادی، امنیتی، زیست‌محیطی، اجتماعی، فرهنگی و... به بررسی آن دست زده‌اند. این

گستردگی باعث شده که دیدگاه‌ها و نظریه‌های فراوانی در این حوزه مطرح شود. از این‌رو پژوهشگران سعی کرده‌اند تا برای سهولت کار، این نظریه‌ها را دسته‌بندی کنند. تقسیم نظریه‌های مهاجرت به نظریه‌های کلان، میانه و خرد، یکی از این دسته‌بندی‌هاست. نظریه‌های کلان با توجه به داده‌های متراکم به توضیح روندهای مهاجرتی می‌پردازند. نظریه‌های میانه، نقش خانوارها و اجتماعات را در مهاجرت بررسی می‌کنند. همچنین نظریه‌های سطح خرد به فرد و تصمیم‌گیری‌های فردی توجه می‌کنند (خواجه‌نوری، ۱۴۰۱: ۴۳-۴۴).

از انواع دیگر دسته‌بندی نظریه‌های مهاجرت می‌توان به «نظریه‌های قدیم و جدید» مهاجرت اشاره کرد. همچنین برخی از پژوهشگران، نظریه‌های مهاجرت را با توجه به حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، امنیتی و... دسته‌بندی کرده‌اند. هدف از این دسته‌بندی‌ها، سهولت در پژوهش و نظم‌بخشی بوده است. در کل هر نظریه‌ای در هر دسته‌بندی تلاش نموده تا چارچوب و تعریفی خاص و مشخص از پدیدهٔ مهاجرت به دست آورد.

در حقیقت هیچ نظریهٔ واحدی وجود ندارد که تمام جنبه‌های مهاجرت بین‌المللی را پوشش دهد. تمرکز مهاجرت بین‌المللی تحت تأثیر تعدادی از رشته‌ها مانند اقتصاد، جامعه‌شناسی، جغرافیا، تجارت، مدیریت، حقوق، علوم سیاسی، جمعیت‌شناسی و روان-شناسی قرار گرفته است و نظریه‌پردازی مهاجرت بین‌المللی را به یک کار پیچیده تبدیل کرده است. مهاجرت بین‌المللی با نظریه‌های نامنسجم و از هم گسسته همراه است و هیچ نظریهٔ همه‌جانبه‌گری را در ارتباط با آن نمی‌توان یافت. با این حال این نظریه‌های پراکنده، نقش مهمی در هدایت مطالعات پژوهشگران حوزهٔ مهاجرت برای تجزیه و تحلیل روابط میان متغیرهای مختلف در رابطه با مهاجرت بین‌المللی ایفا می‌کنند (Wickramasinghe & Wimalaratana, 2016: 18).

انواع مختلفی از مدل‌های نظری در تلاش برای توضیح چرایی آغاز و چگونگی روند مهاجرت بین‌المللی ارائه شده است. هرچند نظریه‌های مختلف در نهایت به دنبال توضیح همین مسئله هستند، ایده‌ها، فرضیه‌ها و چارچوب‌های مرجع کاملاً متفاوتی را به ارمغان آورده‌اند (Masri & Crotenco, 2020: 218). این نظریه‌ها، ماهیتی جامعه‌شناختی، اقتصادی و جغرافیایی دارند. ویژگی مهم این نظریه‌ها، مهاجرمحور بودن آنهاست. تمرکز این نظریه‌ها بر اعمال و رفتار شخص مهاجر است. کانون بررسی این

نظریه‌ها، تأثیرگذاری و تأثیرپذیری مهاجر در حوزه‌های مختلف جامعه است. در صورتی که مهاجران تنها بازیگر مسئله مهاجرت نیستند، بلکه بازیگر دیگری نیز وجود دارد که در طرف مقابل آن قرار داشته، مسئولیت برخورد با آن را بر عهده دارد. این بازیگر، دولت است. چه دولت کشور مهاجرفرست و چه دولت کشور مهاجرپذیر، هر دو نقش مهمی در پدیدهٔ مهاجرت دارند. دولت‌ها، ماهیت و هویت سیاسی دارند. از این‌رو وجود نظریه‌هایی که نقش دولت‌ها در مهاجرت را بررسی کنند، امری الزامی است. با این حال تاکنون اندیشمندان علم سیاست، نظریه‌ای قابل قبول در این رابطه ارائه و بسط نداده‌اند.

چایکا و هاس در مقالهٔ خود با عنوان «اثربخشی سیاست‌های مهاجرتی»، سیاست‌های مهاجرتی را اینگونه تعریف کرده‌اند: «سیاست‌های مهاجرتی، قوانینی (قواعد، مقررات و تدابیر) هستند که دولت‌های ملی با هدف تأثیرگذاری بر حجم، مبدأ، جهت و هدف مهاجرت‌ها، تعریف و اجرا می‌کنند» (Czaika, & Haas, 2013: 490). همچنین مارک هلیلینگ و همکارانش، سیاست‌های مهاجرتی را «اظهارات دولت (از جمله قوانین، مقررات، تصمیم‌ها یا دستورها) درباره آنچه قصد انجام یا عدم انجام آن را در رابطه با انتخاب، پذیرش، اسکان و اخراج اتباع خارجی مقیم کشور دارد» می‌دانند (Helbling et al., 2017: 82). اندیشمندان دیگری نیز تلاش کرده‌اند تا تعریف و شِمایی شفاف و جامع از مفهوم سیاست‌های مهاجرتی ارائه دهند. حقیقت آن است که هر کدام از این اندیشمندان با بن‌مایه‌ها و از زاویه‌دید کلان‌نظریه‌های موجود در علوم سیاسی، سعی در بررسی و تعریف سیاست‌های مهاجرتی دارند. بنابراین برای درک هرچه بهتر این مفهوم، ناگزیریم ابتدا از دیدگاه این کلان‌نظریه‌ها (که در ادامه خواهد آمد)، سیاست‌های مهاجرتی را بررسی کنیم.

بنیان‌های سیاست‌های مهاجرتی

همان‌طور که در فرضیهٔ مقاله نیز بر آن تأکید شد، به اعتقاد نویسندگان این مقاله، سیاست‌های مهاجرتی، برساخته‌ای از پیوند «منافع ملی» و «ارزش‌های ملی» در یک کشور است. از همین‌رو است که سیاست‌های مهاجرتی در کشورهای مختلف، متفاوت است. در ادامهٔ مقاله تلاش می‌کنیم تا این رویکرد را تبیین کنیم و اجزای آن را به بحث بگذاریم.

منافع ملی

برای سرآغاز بحث نیاز است تعریفی روشن و جامع از منافع ملی به دست آوریم. هرچند مفهوم منافع ملی برخلاف بسیاری از مفاهیم سیاسی که پدیده‌ای انتزاعی هستند، نمودی بیرونی و واقعی دارند، تاکنون تعریف کاملاً مشخص و همه‌پذیری از این مفهوم ارائه نشده است. با این حال جمراسی فراهانی به نقل از آذگود[1]، منافع ملی را «اموری که ارزش آنها صرفاً مبتنی بر فایده‌ای است که برای ملت دارند» تعریف می‌کند. از نظر آذگود باید دید که کدام سیاست‌ها، فایده‌ای برای حفظ عناصر ملی همچون تمامیت ارضی، استقلال، حاکمیت، قدرت ملی، نهادهای اجتماعی و... دارند؛ همان‌ها منافع ملی هستند. با چنین برداشتی، منافع ملی، مترداف با امنیت ملی و با ریشه‌ها و بنیان‌های فایده‌گرایی می‌شود (جمراسی فراهانی، ۱۳۷۴: ۱۲). بنابراین سیاست‌های مهاجرتی از دیدگاه نظریه منافع ملی، سیاست‌هایی در راستای حفظ امنیت ملی با در نظر داشتن میزان فایدهٔ پدیده مهاجرت برای کشور میزبان است. در واقع دولت‌ها، تنها قوانین و سیاست‌هایی را در رابطه با مهاجرت اتخاذ می‌کنند که برای کشور آنها، بیشترین سود را داشته باشد (Johnson, 2014: 1224).

همان‌طور که می دانیم، مهاجرت، پدیده‌ای ساده و تک‌بعدی نیست. امروزه مهاجرت، ابعاد گوناگونی دارد که می‌تواند در عرصه‌های مختلف تأثیرگذار باشد. دولت‌ها برای مدیریت جریان‌های مهاجرتی، ملزم به بررسی مهاجرت در حوزه‌های مختلف جامعه هستند. سیاست‌های مهاجرتی برای کارایی هرچه بهتر و سودمندانه‌تر باید برآمده از پژوهش‌هایی باشد که نگاهی همه‌جانبه و چندبعدی به مهاجرت داشته‌اند. بدون شک تمرکز بر برخی از ابعاد منافع ملی برای وارسی مسئله مهاجرت از سوی کشوری، سیاست‌های مهاجرتی آن را ناکارآمد و ناقص خواهد کرد و آن کشور را از شناسایی درست فرصت‌ها و چالش‌های نهفته در مهاجرت و مهاجران بازمی‌دارد. بنابراین در اینجا این پرسش پیش می‌آید که کدام یک از ابعاد منافع ملی باید در مسئله مهاجرت مورد وارسی قرار گیرد. در پاسخ به این پرسش و برای رسیدن به یک چارچوب کلی می‌توان از آرای باری‌بوزان[2] بهره جست. باری‌بوزان، یکی از چهره‌های مشهور مکتب کپنهاگ[1]

1. Osgood
2. Barry Buzan

است. این مکتب، دیدگاهی فراسنتی به امنیت دارد و از آنجایی که امنیت ملی به‌مثابهٔ منافع ملی قلمداد می‌شود، دیدگاه این مکتب می‌تواند نقشهٔ راهی در این زمینه باشد. امنیت با دیدگاه مکتب کپنهاگ از آن تعریف تنگ‌نظرانه و تک‌بعدی دیدگاه سنتی خارج شد. از نظر مکتب کپنهاگ، امنیت ملی تنها در بعد نظامی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در کنار امنیت نظامی، امنیت اقتصادی، امنیت سیاسی، امنیت زیست‌محیطی و امنیت اجتماعی نیز وجود دارد (آذرشب و دیگران، ۱۳۹۶: ۱۲۷). از همین‌روی این پژوهش منافع ملی مؤثر بر سیاست‌های مهاجرتی را با چهار مؤلفهٔ «اقتصادی»، «نظامی»، «اجتماعی» و «زیست‌محیطی» چارچوب‌بندی و وارسی می‌کند.

سیاست‌های مهاجرتی اقتصادی‌محور

سیاست‌های مهاجرتی را بیش از هر چیز نیازهای اقتصادی بازار کار دیکته می‌کند (Viprey, 2010: 150). بدون شک نخستین برخوردگاه دولت‌ها با مهاجران در حوزه اقتصادی است. مهاجران چه آنهایی که با هدف و نیت اقتصادی مهاجر شده‌اند و چه دیگر مهاجران، به محض رسیدن به کشور پذیرنده، برای تأمین نیازهای مادی خود در پی یافتن کار می‌روند. از همین‌رو است که از دیرباز تاکنون، اندیشمندان و سیاست‌مداران اغلب نسبت به مهاجرت، دیدی اقتصادی داشته‌اند. اقتصاد برای دولت‌ها همچون شیشهٔ عمر است که با به خطر افتادن آن، بقای نظام سیاسی حاکم به چالش کشیده می‌شود. از این‌رو مهاجرت به عنوان عاملی مهم در عرصهٔ اقتصاد، تأثیر مستقیمی بر امنیت اقتصادی کشورها دارد.

توان اقتصادی کشورها، عاملی مهم در روند مهاجرت است. کشورهای با اقتصاد بی‌ثبات و ضعیف، به مرور نیروی کار خود را به واسطه مهاجرت آنها از دست می‌دهند. همچنین کشورهای باثبات در عرصهٔ اقتصادی، برای جبران و پر کردن کاستی‌های نیروی کار، خواهان جذب مهاجران هستند (Weiner, 1990: 96). البته ثبات اقتصادی، امری همیشگی و مطلق نیست. کشورها همواره در حال تجربهٔ وضعیت‌های اقتصادی گوناگون هستند. کشورهایی که در وهله‌ای دارای اقتصادی قدرتمند هستند، ممکن است دچار بحران‌های اقتصادی شوند. در چنین شرایطی، این کشورها سیاست‌های

1. Copenhagen school

مهاجرتی خود را در زمینه‌های اقتصادی تغییر می‌دهند. بیشتر قانون‌های کار مهاجران در هنگامهٔ بحران‌های اقتصادی تدوین و اجرا شده‌اند (Viprey, 2010: 154-155).

سیاست‌های مهاجرتی اقتصادی‌محور، تنها برگرفته و متمرکز بر مسئله کار مهاجران نیست. مهاجران با ساکن شدن در کشورهای میزبان، هزینه‌های فراوان و سنگینی را برای دولت پذیرنده به بار می‌آورند. نوع ارائه خدمات‌رسانی به مهاجران، بستگی به نوع دولت و نظام سیاسی آن کشور دارد. کشورهایی با دولت رفاهی[1]، خدماتی همچون پرداخت‌های رفاهی، پزشکی، مسکن و آموزش را به تمامی مهاجران (چه قانونی و چه غیر قانونی) ارائه می‌دهند (تریف و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۱۸). جامعه میزبان ممکن است در بلندمدت و به‌ویژه در دوره‌هایی که کشورها دچار بحران اقتصادی باشند، چنین خدماتی را مورد هجمه قرار دهند. در صورت تداوم و جدی شدن اعتراض جامعه میزبان، دولت‌ها مجبور می‌شوند سیاست‌های مهاجرتی خود را تغییر دهند.

سیاست‌های مهاجرتی اجتماعی‌محور

سیاست‌های مهاجرتی اجتماعی‌محور برآمده از تقابل مهاجران با امنیت اجتماعی جامعه میزبان است. باری بوزان و همکارانش معتقدند که امنیت اجتماعی یعنی «دوام الگوهای سنتی زبان، فرهنگ، کار جمعی، هویت، عادات مذهبی و ملی در چارچوبی مقبول برای رشد و تکامل» (تریف و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۲۲). این تعریف به گونه‌ای اشاره به هویت اجتماعی جامعه دارد. از این‌رو مهاجران، زمانی برای دولت‌ها، تهدید اجتماعی به شمار خواهند رفت که هویت جامعه را به خطر بیندازند.

مهم‌ترین مسئله در عرصهٔ اجتماعی مهاجران، بحث ادغام اجتماعی[2] است. در یک تعریف سنتی، ادغام اجتماعی به این معناست که با گذشت زمان و در طول نسل‌ها، جمعیت‌های حاصل از مهاجرت به بومیان نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌شوند تا زمانی که بومیان قابل تشخیص نباشند (Safi, 2006: 4). از آنجا که امنیت اجتماعی، حفاظت و پاسداری از هویت جامعه است، مسئله ادغام اجتماعی مهاجران، تهدیدی جدی برای آن محسوب می‌شود. هرچند به ظاهر در ادغام اجتماعی، این مهاجران هستند که در جامعه میزبان محو می‌شوند، در روند این ادغام، هویت بومیان نیز به دلیل ارتباط با مهاجران

1. Welfare State
2. Social integration

که هویت خاص خود را دارند، تغییر خواهد کرد.

با این حال دولت‌ها با پذیرش مهاجران در واقع در برابر آنها متعهد می‌شوند تا نیازهای اجتماعی‌شان را برآورده کنند. مهاجران هرچند شهروند بومی نیستند، با این حال نیازمند حقوق اجتماعی و شهروندی هستند. مواردی همچون مسائل تابعیت، بهداشت، ازدواج، آموزش، جایگزینی، خدمات شهری، بیمه و... از جمله مهم‌ترین مسائل اجتماعی هستند که مهاجران و دولت پذیرنده با آنها روبه‌رو هستند. مهاجران برای ادامهٔ زندگی‌ای عادی به این موارد نیازمندند. اگر دولت‌ها، واهمه‌ای از ادغام اجتماعی مهاجران نداشته باشند، با تسامح هرچه بیشتر و تاحد برابری با شهروندان بومی، به ارائه خدمات و سیاست‌گذاری در رابطه با مسائل اجتماعی مهاجران اقدام می‌کنند. در غیر این صورت دولت‌ها، قوانین و سیاست‌های محدودکننده و سخت‌گیرانه‌ای را در حوزهٔ اجتماعی اتخاذ می‌کنند تا مانع ادغام اجتماعی مهاجران شوند.

سیاست‌های مهاجرتی امنیتی- نظامی‌محور

دیدگاه فراستنتی امنیت ملی، بحث خود را در رابطه با مهاجرت با یک طرح مسئله و پرسیدن سؤالی بنیادی آغاز می‌کند. از نظر این دیدگاه، مهاجرت از زمان جنگ‌های جهانی به طور گسترده شروع شده و تاکنون ادامه داشته است. روشن است که در این مدت مهاجرت‌های صورت‌گرفته، همه‌شان تهدیدی برای امنیت ملی نبوده است. پس پرسش این است که چه مواقعی، مهاجرت به یک مسئله امنیتی تبدیل می‌شود؟ (تریف و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۱۲). مایرون واینر[1] (۱۹۹۰) در مقاله خود با عنوان «امنیت، ثبات و مهاجرت بین‌المللی» به این پرسش اینگونه پاسخ داده است که مهاجرت، هنگامی برای یک کشور تبدیل به یک مسئله امنیت ملی می‌شود که در پنج عرصه، تهدیدآفرینی کند. این پنج عرصه عبارتند از: ۱- مبارزه مهاجران علیه رژیم حاکم کشور خود ۲- تهدید سیاسی شدن مهاجران علیه کشور میزبان ۳- به خطر افتادن فرهنگ جامعه میزبان با حضور مهاجران ۴- مشکل‌آفرینی در عرصه‌های اقتصادی و اجتماعی از سوی مهاجران ۵- استفادهٔ ابزاری کشورهای میزبان از مهاجران علیه کشورهای آنان. این پاسخ واینر به‌خوبی روشنگر جایگاه مهاجرت در بعد امنیتی- نظامی است.

از دیدگاه سنتی، امنیت به‌مثابهٔ حفظ کشور با قدرت نظامی بوده است. در واقع

1. Myron Weiner

وجود یا فقدان امنیت مرتبط با میزان توانمندی نظامی بوده است. از همین‌رو تا زمان فروپاشی شوروی و پایان جنگ سرد و برقراری صلح نسبی در جهان، مهاجرت، پدیده‌ای مهم برای امنیت -که در آن زمان منظور امنیت نظامی بوده- تلقی نمی‌شده است. با ارائه نظریه‌های جدید درباره امنیت و گسترش مفهوم امنیت از سوی نظریه‌های مکتب کپنهاگ، باز هم تا آغاز قرن بیست‌ویکم، به مهاجرت در بعد امنیتی- نظامی توجه نمی‌شد و مهاجرت، خطری امنیتی- نظامی برای کشورها محسوب نمی‌شد.

در آغاز قرن بیست‌ویکم و با رخ دادن حملهٔ تروریستی یازده سپتامبر سال ۲۰۰۱ به برج‌های دوقلوی نیویورک، بعد امنیتی- نظامی مهاجرت بر همگان آشکار شد. پس از این حادثه، اندیشمندان و سیاست‌مداران به مهاجران به عنوان نیروهای نظامی بالقوهٔ کشور مبدأ می‌نگرند که هر لحظه قادرند دست به اعمال خراب‌کارانه بزنند. مهاجران حتی اگر تابعیت گرفته باشند و شهروند کشور پذیرنده شده باشند، باز هم به کشور مبدأ خود احساس تعلق دارند. این احساس تعلق از حس وفاداری آنها نسبت به جامعه میزبان می‌کاهد. بنابراین مهاجران همواره ممکن است در راستای اهداف کشور مبدأ خود در کشور مقصد دست به خراب‌کاری بزنند. از این‌رو در ادبیات مهاجرت به مهاجران، اصطلاح «ستون پنجم[1]» داده‌اند (Ceyhan, 2001: 2).

هرچند در بعد نظری به جنبهٔ امنیتی- نظامی مهاجران در دو دهه اخیر توجه شده است، با این حال مهاجرت و مهاجران همواره با خود، کنش‌ها و واکنش‌های امنیتی- نظامی به همراه داشته‌اند. مهاجرانی که به دلیل مخالفت با حکومت خود، مهاجر شده‌اند، با جای‌گیر شدن در کشور مقصد، ممکن است اقدام به راه‌اندازی گروهک‌های نظامی کنند و علیه حکومت خود از خاک کشور میزبان، حمله‌هایی را طرح‌ریزی و اجرایی کنند. همچنین مهاجران برای عبور از مرزها، نیاز به قاچاق‌برها دارند. مهاجران با پرداخت مبالغ زیاد باعث رشد قاچاقچیان می‌شوند. قاچاقچیان با تجهیز شدن به سلاح‌های جنگی قادر می‌شوند به مرزداری‌ها، حمله‌های نظامی انجام دهند. با چنین شرایطی، دولت‌ها در اتخاذ سیاست‌های مهاجرتی خود، ملزم هستند که ابعاد و پیامدهای امنیتی- نظامی حضور مهاجران را به دقت در نظر بگیرند و لحاظ کنند.

1. Fifth Column

در واقع رویکرد امنیتی- نظامی به مهاجرت، این واقعیت را برجسته می‌کند که دولت‌ها و جوامع به تازه‌واردان به گونه‌ای نگاه می‌کنند که گویی حاملان تهدید هستند و این تهدیدها به طور گسترده‌ای درک شده‌اند. بنابراین دولت‌ها هنگام تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری درباره مهاجران عمدتاً تهدیدهای شناخته‌شده‌ای را که خارجی‌ها می‌توانند ایجاد کنند، در نظر می‌گیرند. این دیدگاه، ریشه در رئالیسم و حتی بیشتر در نئورئالیسم دارد (Zogata-Kusz, 2012: 11).

سیاست‌های مهاجرتی زیست‌محیطی‌محور

در نگاه نخست شاید به نظر برسد که مهاجرت با هر حوزه و زمینه‌ای مرتبط باشد، به جز مسائل زیست‌محیطی. علت چنین باوری به این دلیل است که توجه به بعد امنیت زیست‌محیطی، قدمت چندانی ندارد. توجه به حفظ محیط‌زیست و امنیت‌پنداری آن، مسئله‌ای نوین است که به سرعت در حال گسترش است و طرفداران زیادی از میان همهٔ گروه‌ها یافته است. در حال حاضر بحث مهاجرت و تأثیر آن بر امنیت زیست‌محیطی، بحثی نو و چالش‌برانگیز در محافل علمی و سیاسی است.

مهاجرت‌های گستردهٔ دو دهه اخیر باعث شده است که کشورها برای جلوگیری از ورود مهاجران به طور غیر قانونی، اقدام به دیوارکشی و حصارکشی کنند. نخستین مواجه مهاجرت با امنیت زیست‌محیطی دقیقاً همین جاست. این دیوارکشی‌ها باعث می‌شود زیست‌بوم جانوران به خطر بیفتد. همچنین مهاجران در طول طی کردن فاصلهٔ مبدأ تا مقصد ممکن است به طبیعت، با شکار حیوانات نادر، آتش راه انداختن و آسیب زدن به گیاهان، مشکل زیست‌محیطی به وجود آورند. مسئله بعدی مهاجران با امنیت زیست‌محیطی، بحث «مهاجرت انبوه[1]» است. مهاجرت انبوه باعث افزایش جمعیت جامعه میزبان می‌گردد و این امر منجر به افزایش فشار بر منابع طبیعی محدود و تهدیدی برای فضاهای سبز یا زمین‌های کشاورزی موجود می‌شود. بنابراین سیاست‌های مهاجرتی باید در راستای محدود کردن مهاجرت برای کاهش بیش از حد جمعیت مهاجران که «قاتل محیط‌زیست» تلقی می‌شوند، تنظیم شود (Turner & Bailey, 2022: 119).

مبنای سیاست‌های مهاجرتی زیست‌محیطی‌محور بر حس تعلق نداشتن مهاجران نسبت به سرزمین میزبان استوار است. مهاجران با چنین حسی، نسبت به محیط‌زیست

1. Mass immigration

جامعه میزبان، بی‌اهمیت هستند. این بی‌اهمیتی موجب می‌شود که آنها در پاسبانی محیط‌زیست، کوتاهی و یا خراب‌کاری کنند. اهمیت حفاظت از محیط‌زیست برای دولت‌ها در حال افزایش است و با چنین نگرشی نسبت به مهاجران باید منتظر سیاست‌های مهاجرتی جدید و سخت‌گیرانه‌ای باشیم.

ارزش‌های ملی

برخلاف مفهوم منافع ملی که نمودهای بیرونی فراوانی دارد و همین باعث شده است که بتوان آن را راحت‌تر تعریف کرد، مفهوم ارزش‌های ملی، نمودهای بیرونی زیادی ندارد و بیشتر مفهومی انتزاعی است. همین امر باعث شده است که اندیشمندان، تعریفی جامع و مانع از این مفهوم ارائه ندهند. با این حال برای دستیابی به یک تعریف، ابتدا می‌توان مفهوم «ارزش‌ها[1]» را تعریف کرد. در یک تعریف کلی، ارزش‌ها، معیارهای خوب یا بد و مطلوب یا نامطلوب بودن هستند. همچنین ارزش‌ها، تأثیر عمده‌ای بر رفتار و نگرش افراد دارند و به عنوان دستورالعمل‌های کلی در رفتار فرد در همه موقعیت‌ها عمل می‌کنند. با توجه به این تعریف، ارزش‌های ملی عبارت است از «هنجارها، ایده‌ها و باورهای یک ملت که هدایت‌کننده اعمال و رفتار شهروندان آن است» (Kenya revenue authority, 2015: 3).

از ارزش‌های ملی یک جامعه می‌توان به فرهنگ، اشتراک در قدرت، حاکمیت قانون، دموکراسی، کرامت انسانی، آزادی، برابری، عدالت اجتماعی، اخلاق‌مداری، حقوق بشر، دین‌مداری، عدم تبعیض، صداقت، شفافیت و پاسخگویی، توسعه پایدار، مسئولیت‌پذیری و... اشاره کرد. همان‌طور که از این مصداق‌ها هویداست، ارزش‌های ملی، نمودهای مطلوب و نیک جوامع هستند که دولت‌ها تلاش دارند تا با حفظ و گسترش آن، چهرهٔ خود را با آنها به جهان نمایش دهند. در حقیقت ارزش‌های ملی، معرفی‌نامهٔ یک کشور هستند. البته برخلاف منافع ملی، ارزش‌های ملی، اموری مطلق و یکسان در بین همه جوامع نیستند. ارزش‌های ملی، نسبی هستند؛ به این معنا که ممکن است برخی از مصداق‌هایی که برای کشوری، ارزش ملی محسوب می‌شود، برای کشوری دیگر، ضد ارزش محسوب شود.

مفهوم ارزش‌های ملی، نقش مهمی در ارائه، بازخوانی و شکل‌گیری سیاست‌های

1. Values

مهاجرتی دولت‌ها دارد. سیاست‌های مهاجرتی هم برگرفته و هم تأثیرگذار بر ارزش‌های ملی هستند. از این‌رو نظریهٔ ارزش‌های ملی به این موضوع توجه می‌کند که آیا سیاست‌های مهاجرتی در کل باعث ارتقا و بقای ارزش‌های ملی کشور می‌شود یا خیر (Johnson, 2014: 1231). از آنجا که مهاجرت، مسئله و پدیده‌ای بین‌المللی است، دولت‌ها دوست ندارند که در برخوردشان با این پدیده، چهره‌ای نامطلوب و ناسازگار از خود نشان دهند؛ زیرا هرگونه سیاست‌گذاری غیر هوشمندانهٔ نامطلوب و بد، چهره‌ای ناخوشایند از آن کشور به جهان منعکس می‌کند و ارزش‌های ملی آن جامعه را زیر سؤال می‌برد.

هرچند مصداق‌ها و مؤلفه‌های ارزش‌های ملی بسیار زیاد هستند و همچنین خاصیت نسبی دارند، با این حال می‌توان سه کلان‌ارزش را که بر سیاست‌های مهاجرتی تأثیرگذار هستند، برای بررسی مدنظر قرار داد. با توجه به مطالعاتی که انجام گرفت، اخلاق[1]، عرف[2] و دین[3]، سه کلان‌ارزشی هستند که در تمامی جوامع به عنوان ارزش‌های ملی بر سیاست‌های مهاجرتی تأثیرگذارند. همچنین این سه کلان‌ارزش، خرده‌ارزش‌های دیگر را نیز در زیرمجموعه خود پوشش می‌دهند.

سیاست‌های مهاجرتی اخلاق‌محور

در اینجا هدف از «اخلاق به معنای خُلق و خوی[4]» نیست؛ بلکه منظور از اخلاق، «مجموعه قواعدی است که رعایت آنها برای نیکوکاری و رسیدن به کمال در یک جامعه لازم است» (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲: ۳۹-۴۴). رابطهٔ اخلاق با سیاست، یکی از پرتنش‌ترین بحث‌های علم سیاست از روزگار کهن تاکنون بوده و هست. از دید رئالیسم، هیچ جایی برای اخلاق در سیاست وجود ندارد (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴: ۱۶۵). با این حال تحولات پساجنگ سرد موجب ظهور نظریه‌های انتقادی و بازاندیش‌گرا شد. باورهای این نظریه‌ها باعث شد تا مسئله اخلاق در علم سیاست، موضوعیت یابد. از دید این نظریه‌ها، آموزه‌های اخلاقی، پشتوانه رفتارهای قاعده‌مند و هنجارمند در عالم سیاست هستند که مشروعیت عملکرد و اقدامات دولت‌های ملی را تأمین می‌کنند. از جمله این نظریه‌ها، لیبرالیسم با رویکردهایی همچون رویکرد جهان‌وطن‌گرایی[5] است (جعفری و ذوالفقاری، ۱۴۰۱: ۴۵۷).

1. Ethic
2. Custom
3. Religion
4. Moraltity
5. Cosmopolitanism

مهم‌ترین دست‌مایهٔ اخلاق سیاسی در برخورد با مسئله مهاجرت، حق آزادی فردی است. انسان، آزاد آفریده شده است و باید آزاد زندگی کند. از این‌رو آزادی، امری اخلاقی است. باز بودن مرزها به روی بیگانگان و سهولت مهاجرت و تابعیت، پیامدهای منطقی حق آزادی برای ترک کشور و اقامت در جای دیگر است. آزادی رفت‌وآمد، حق اساسی اخلاقی برای افراد حقیقی است. از نظر هابز، این آزادی به‌خودی‌خود به عنوان یک آزادی مهم، حتی گاهی به عنوان «اولین و اساسی‌ترین آزادی‌های انسان» تلقی می‌شود (Bader, 2005: 338).

بنابراین اخلاق، مهم‌ترین مسئلهٔ مهاجرت را برای سیاست‌مداران روشن می‌کند و آن حق جابه‌جایی و مهاجرت انسان‌هاست. سیاست‌مداران با در نظر داشتن چنین مسئله‌ای، دست به سیاست‌گذاری می‌زنند. هرچند با وجود مباحث منافع و امنیت ملی تقریباً غیر ممکن است که دولت‌ها به هر شخص و گروهی تنها با این مبنا که هر شخصی آزاد است مهاجرت کند، اجازه عبور و یا اسکان دهند، با این حال اخلاق سیاسی باعث می‌شود که دولت‌ها از دیدگاه کاملاً بدبینانه‌شان کمی دور شوند و برحسب شرایط و دلایل مهاجر شدن افراد با آنها برخورد کنند.

یکی از مباحث و حوزه‌های مهمی که اخلاق با آن رابطهٔ تنگانگی و ناگسستنی دارد، «حقوق بشر» است. همبستگی این دو آنگونه است که در برخی مباحث، جدایی و شناسایی آنها از اینکه ریشه در اخلاقیات دارند یا حقوق بشر، غیر ممکن است. در یک نگاه کلی می‌توان گفت که حقوق بشر به دلیل نیک‌سرشتی، پدیده‌ای اخلاقی است. در حقیقت حقوق بشر، نوع خاصی از استحقاق حقوق اخلاقی انتقال‌ناپذیر است. این نوع حقوق برای همهٔ اشخاص، آن هم صرفاً به خاطر انسان بودنشان، یکسان است. این حقوق حداقل شرایط شرافت انسانی و یک زندگی قابل تحمل را فراهم می‌کند (مک‌لین، ۱۳۸۱: ۳۷۹).

مهم‌ترین تلاقی و نقطهٔ اشتراک حقوق بشر و اخلاق در زمینه مهاجرت، حق «آزادی» است؛ زیرا حقوق بشر، مجموعه قوانینی است که به ساکنان یک کشور، چه بیگانه و چه تبعه، در برابر دولت داده می‌شود. آزادی، برابری و مساوات از جمله مهم‌ترین حقوق مدنی و سیاسی مورد بحث حقوق بشر است. در مسئله حقوق بشر، اموری همچون تابعیت، نژاد، جنسیت، دین و... نباید مدنظر گرفته شود؛ زیرا این حداقل حقوقی است که انسان در هر جا که هست، باید از آن برخوردار باشد (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۸۹: ۳۰۲).

«اعلامیه حقوق بشر و شهروند[1]» که در جریان انقلاب فرانسه ۱۷۸۹ منتشر شد، اولین متن بین‌المللی بود که حق مهاجرت را بر اساس دکترین قانون کار به عنوان یکی از حقوق فردی به رسمیت شناخت و هدف اساسی آن، محافظت از افرادی است که مهاجرت می‌کنند. پس از شکل‌گیری سازمان ملل و امضای منشور ملل متحد[2] همواره مسئله مهاجرت و مهاجران، یکی از اساسی‌ترین مباحث حقوق بشری سازمان ملل بوده است. حقوق بشر سعی دارد تا از کرامت انسانی مهاجران پاسبانی کند (Torrecilla, 2002: 1).

کشورها امروزه خود را در کانون روابط و قواعد جهانی می‌بینند. پایبندی و رعایت قواعد بین‌المللی و رعایت آنها، ارتباط مستقیمی بر مشروعیت جهانی کشورها دارد. دولت برای پیشبرد سیاست‌های بین‌المللی و حفظ جایگاه خود در تعاملات جهانی، ملزم به رعایت حقوق بشر هستند. بنابراین با توجه به نفوذ حقوق بین‌الملل عمومی، دولت‌ها ملزم هستند که در سیاست‌گذاری‌های مهاجرتی خود، به معاهدات و موافقت‌نامه‌های بین‌المللی امضاشده در این زمینه توجه کنند و آنها را مدنظر بگیرند.

معاهدات بین‌المللی حقوق بشر در رابطه با مهاجرت، بر اصل «برابری‌خواهی جهانی» استوارند. یکی از مباحث مهم اصل برابری‌خواهانه جهانی، مسئلهٔ «مرزهای باز» است. به این معنی که مهاجرت آزاد به‌خودی‌خود یکی از اصول اخلاقی مهم است و باید نه‌تنها به عنوان یک اخلاق سیاسی، بلکه به عنوان یک حقوق قانونی بشر، مستقل از مسائل فقر یا عدالت توزیعی به رسمیت شناخته شود. بر اساس این اصل، دولت‌ها، تعهد اخلاقی و قانونی دارند که به افراد اجازه ورود دهند. مهاجرت آزاد را می‌توان کاهش نابرابری‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دانست. بنابراین مرزهای باز، یکی از حقوق اساسی بشری است (Bader, 2005: 341).

سیاست‌های مهاجرتی عرف‌محور

یکی از مهم‌ترین نمایه‌های چهرهٔ یک کشور، «عرف[3]» آن کشور است. عرف، مجموعه‌ای از روش‌های سنتی و پذیرفته‌شده در یک جامعه، مکان یا زمان خاصی است که به طور معمول و فراگیر در میان مردم مقبولیت دارد و مردم آن را انجام می‌دهند (ر.ک: Simpson

1. The Declaration of the Rights of Man and of the Citizen
2. The Charter of the United Nations
3. Custom

& Weiner, 1989). در حقیقت عرف، یکی اساسی‌ترین عنصرهای هویت ملی یک ملت است، به گونه‌ای که می‌توان عرف را شناسنامهٔ یک ملت دانست. عرف، ریشه در تاریخ و سرگذشت جوامع دارد و همواره در مسیر جریان‌ها و تغییرات جوامع در حال رشد و نمو و تطبیق‌دهی خویش است. در واقع عرف، نمای پویایی و زنده بودن یک جامعه است.

هر فرد، نمودی از عرف یک جامعه است که در بردارندهٔ هنجارها، رفتارها، باورها، آداب و رسوم و... جامعه خود است. بنابراین با جابه‌جایی افراد، در واقع جابه‌جایی عرف نیز در حال رخ دادن است. از همین‌رو مهاجران همواره تهدیدی بالقوه برای عرف جوامع پذیرنده محسوب شده‌اند. خطرآفرینی مهاجران برای عرف، نگرشی سنتی است. از دیدگاه اندیشمندان دهه ۱۹۷۰، مهاجرت نیروی کار به اروپا، آوردن جهان سوم به جهان اول بوده است. اما امروزه با قالب شدن پدیدهٔ جهانی شدن، مسئله ادغام فرهنگی مطرح شده است. جهانی شدن در پی تبدیل نمودن زمین به خانهٔ مشترک انسان‌هاست.

از نظر اندیشهٔ جهانی شدن در جهان آینده، دولت‌ها بیش از پیش در تنظیم مهاجرت ناتوان خواهند بود و مهاجران، دیگر اقلیت‌های محروم نخواهند بود. پیوند عرفی به یک دارایی تبدیل خواهد شد. کشورهایی که سعی در حفظ جوامع بسته و عرف و فرهنگ ملی همگن دارند، بازندهٔ رقابت جهانی برای سرمایه‌گذاری و همچنین سرمایهٔ انسانی خواهند بود. نظریه‌پردازان سیاسی در طول دهه ۱۹۹۰، بحث «شهروندی چندفرهنگی[1]» را مطرح می‌کنند (Bauböck, 2001: 4). شهروندی چندفرهنگی، پذیرش مهاجران و ادغام آنها در جوامع میزبان با حفظ عرف و فرهنگ‌های متفاوت خودشان است.

در هر صورت دولت‌ها در سیاست‌های مهاجرتی خود به مسئلهٔ عرف، توجه خاصی دارند. مهاجرانی که اشتراکات بیشتری در زمینه عرف با جامعه میزبان دارند، در سیاست‌های مهاجرتی دولت پذیرنده، شانس بیشتری برای امتیازگیری دارند. حتی در صورت اشتراکات مهاجران با جامعه میزبان (مانند هم‌زبانی، هم‌نژادی، هم‌مذهبی و...)، عرف، نقش پررنگی به عنوان حامی آنها در سیاست‌گذاری‌های مهاجرتی ایفا خواهد کرد. همچنین دولت‌ها پس از پذیرش مهاجرانی با عرفی کاملاً متفاوت، برای حفاظت از عرف بومی خویش، شروع به دگرگون‌سازی و تحمیل عرف خود بر مهاجران می‌کنند. پذیرش و ثبت‌نام کودکان مهاجر در مدارس و تحصیل آنها در کنار کودکان بومی، از جمله

1. Multicultural citizenship

سیاست‌های دگرگون‌سازی عرفی مهاجران است. با وجود تلاش‌های بسیار برای دگرگون‌سازی عرف و فرهنگ مهاجران، آنچه آشکار است، تأثیرپذیری متقابل مهاجران و بومیان از یکدیگر است که در طول زمان منجر به ادغام اجتماعی می‌شود.

سیاست‌های مهاجرتی دین‌محور

تأثیر دین بر سیاست‌های مهاجرتی، بستگی به رابطهٔ نظام‌های سیاسی و دین دارد. بدون شک تأثیر دین بر سیاست، به‌ویژه سیاست‌های مهاجرتی، در نظام‌هایی مبتنی و معتقد به دین، انکارناپذیر است. در نظام‌های سیاسی که معتقد به جدایی دین از سیاست هستند هم نمی‌توان گفت که دین، هیچ تأثیری بر سیاست ندارد؛ زیرا دولت هر چقدر هم که مبتنی بر جدایی دین از سیاست باشد، سیاست‌مداران به عنوان یک انسان به اندازه‌ای هرچند کم، باورهای دینی دارند. در پایین‌ترین سطح، باورهای مذهبی یک فرد می‌تواند نقش مهمی در شکل دادن به ارزش‌های اصلی و جهان‌بینی فرد ایفا کند. به نوبه خود، اینها می‌توانند بر ایدئولوژی و ترجیحات سیاسی تأثیر بگذارند. دین، جایگاه ویژه‌ای در جوامع دارد. دولت‌های دین‌مدار با توجه به این نکته، در اتخاذ سیاست‌های مهاجرتی خود ملزم هستند که دستورهای دینی را در رابطه با مهاجرت مدنظر قرار دهند.

ادیان و آیین‌های مختلفی در جهان وجود دارد. هر کدام از آنها، نظرهای خاص خود را درباره مهاجرت دارد. در این میان نظرهای ادیان الهی ابراهیمی درباره مهاجرت، به‌ویژه ادیان مسیحیت و اسلام که پیروان پرشماری در جهان دارند، قابل تأمل است. از نظر مسیحیت، مهاجرت امری نیک است و مهاجران باید حمایت شوند. برای نمونه نظر پاپ ژان پل دوم (۲۰۰۱) این بود که جامعه میزبان نمی‌تواند حق یک مهاجر را به عنوان یک انسان زیر سؤال ببرد؛ وظیفه داریم از هر جهت از او استقبال کنیم. مهاجران را تنها نباید به عنوان افراد مفید از منظر اقتصادی، بلکه به عنوان انسان‌هایی با حقوق و توانایی برای خودشکوفایی نگریست. به همین دلیل است که کشورهای توسعه‌یافته موظفند سیاست سخاوت و مسئولیت اجتماعی را در برابر مهاجران اجرا کنند (Torrecilla, 2002: 3).

اسلام نیز توجه ویژه‌ای به مهاجرت و مهاجران دارد. قرآن، آیات واضح و روشنی درباره مهاجرت دارد. حفاظت از جان[۱]، حفاظت از دین و ایمان[۲]، فراگیری دانش[۳]، رهایی از ظلم حاکمان[۴]، بهبود بخشیدن به شرایط زندگی[۵] از جمله مهم‌ترین دلایل دستور خدا به مهاجرت کردن بوده است. مهاجرت، یکی از مسائل مهم سیاسی اسلام از

همان ابتدای مبعث است. پیامبر اسلام(ص) برای حفظ جان مسلمانان و دین اسلام نخستین‌بار به تعدادی از مسلمانان دستور داد تا به حبشه مهاجرت کنند. همچنین مهاجرت حضرت محمد(ص) از مکه به مدینه، نقطه عطف تاریخ اسلام است. اهمیت مهاجرت در دین اسلام را می‌توان از تعیین هجرت پیامبر به مدینه به عنوان مبدأ تاریخ اسلامی درک کرد.

به همان اندازه که دین در مسئلهٔ مهاجرت، تکریم و توجه داشته است، همان اندازه نیز در طول تاریخ بشریت، ادیان و آیین‌ها، دلیلی مهم در شکل‌گیری مهاجرت‌های بزرگ و کوچک بوده‌اند. شواهد بسیاری وجود داشته است که جنگ‌های داخلی و خارجی بسیاری بر سر اختلافات دینی رخ داده‌اند. این جنگ‌ها و درگیری‌ها در بسیاری از مواقع، موج‌های مهاجرتی را رقم زده‌اند. جنگ‌های «رِکونکیستا[1]» با هدف بازپس‌گیری شبه‌جزیره ایبری اسپانیا از دست مسلمانان و در پی آن و تأثیر گرفته از آن، «جنگ‌های صلیبی[2]» میان مسیحیان و مسلمانان، نمونه‌های مهمی از جنگ‌های دینی در تاریخ است (Laliena, 2015: 117). همچنین شواهد نشان می‌دهد که گاهی حکومت‌ها با دلایل گوناگون دست به پاک‌سازی و یکسان‌سازی دینی- مذهبی در جامعه می‌زنند. در چنین مواقعی اقلیت‌های دینی- مذهبی دچار نسل‌کشی و کوچ‌های اجباری می‌شوند. برای نمونه قتل‌عام ارمنی‌ها به دست عثمانی‌ها، هولوکاست، جنایات دولت میانمار علیه مسلمانان روهینگیا و... از مهم‌ترین و آشکارترین عملکرد ضد دینی حکومت‌ها محسوب می‌شود. بنابراین جنگ‌های دینی و مواضع ضد دینی حکومت‌ها از عوامل مهم شکل‌گیری مهاجرت‌ها بوده و هست.

نتیجه‌گیری

در این مقاله در پی آن بودیم که به بررسی چرایی شکل‌گیری سیاست‌های مهاجرتی متنوع در کشورهای مختلف بپردازیم. شاید در دنیای امروز که اقتصاد و نفع اقتصادی به عنوان شالوده تصمیم‌گیری مطرح می‌شود، تصور بر این باشد که زمینهٔ تصمیم‌های مهاجرتی نیز در نهایت به منافع اقتصادی بازگردد. اما آنچه مقاله حاضر بر آن تأکید

1. Reconquista
2. Crusades

دارد این است که سیاست‌های مهاجرتی می‌تواند از اساس نه بر پایه منافع (چه برسد به منافع اقتصادی)، بلکه بر پایه ارزش‌های یک جامعه تدوین شده باشد. در واقع سیاست‌گذاران ممکن است به این جمع‌بندی برسند که حفظ کلیت و همبستگی جامعه با ورود مهاجران به خطر می‌افتد یا حتی ممکن است از منظر او، توجه به منافع، نه از منظر اقتصادی، بلکه از نظر توجه به تهدیدهای زیست‌محیطی مهاجران مورد توجه قرار گرفته شود. بنابراین طراحی سیاست‌های مهاجرتی، مسئله پیچیده‌ای است که در هر کشور، وضعیت متمایزی به نسبت دیگر کشورها به خود گرفته است.

بنابراین منافع ملی با همهٔ فایده‌گرایی و امنیت‌محوری خود و ارزش‌های ملی با تمام نیک‌پنداری‌اش، هر دو با هم زمینه‌ساز شکل‌گیری سیاست‌های مهاجرتی هستند. افراط و تفریط در گرایش به هر یک از آنها به سیاست‌های مهاجرتی موفقیت‌آمیزی ختم نخواهد شد. منافع و ارزش‌های ملی، هر دو لبهٔ یک شمشیر هستند. در واقع هر دو در عین مستقل بودن خود در تأثیرگذاری بر سیاست‌گذاری‌ها، نقش مهارکنندگی یکدیگر را نیز بر عهده دارند و متعادل‌کنندهٔ سیاست‌های مهاجرتی هستند. در نتیجه نمی‌توان سیاست‌های مهاجرتی را بدون همیاری ارزش‌های ملی و منافع ملی تصور کرد. به عبارت دیگر شکل متعادل‌تر سیاست‌های مهاجرتی باید به گونه‌ای باشد که در آن هم به ارزش‌های ملی و هم به منافع ملی توجه شده باشد.

در واقع سیاست‌های کلی حکومت‌ها همواره برآمده از منافع و ارزش‌های ملی جوامع آنهاست. سیاست‌های مهاجرتی نیز به عنوان زیرمجموعه‌ای از سیاست‌های کلی، یکی از مهم‌ترین تجلی‌گاه‌های تلاقی منافع ملی و ارزش‌های ملی است. البته این نکته نیز حائز اهمیت است که جدایی این دو همیشه کار ساده‌ای نیست. در بسیاری از مواقع، شناسایی منافع ملی از ارزش‌های ملی، کاری بس دشوار است. بنابراین می‌توان گفت در بسیاری از موارد در اتخاذ سیاست‌های مهاجرتی به طور خودکار پیش‌فرض‌هایی که مدنظر گرفته می‌شود، پیش‌فرض‌هایی ادغام‌شده از منافع و ارزش‌های ملی است.

همچنین آنچه در بحث منافع و ارزش‌های ملی مهم است، به‌کارگیری ادراک و مفهوم این دو است، نه مصداق‌های آنها؛ زیرا مصداق‌ها برحسب شرایط و داشته‌های جوامع با یکدیگر متفاوت هستند. از این‌رو ممکن است سیاست‌های مهاجرتی هر کشوری با کشور دیگر در نظر و عمل متفاوت باشد. برای مثال دین به عنوان یک ارزش

ملی، پیش‌فرضی مهم در اتخاذ سیاست‌های مهاجرتی است. کشورهای مسیحی و کشورهای مسلمان ممکن است رفتارهای متفاوتی با مهاجران مسلمان داشته باشند. این تفاوت برآمده از تفاوت دین‌های این کشورهاست. در اینجا مسلمان یا مسیحی بودن کشورها حائز اهمیت نیست، بلکه تأثیرگذاری و مفهوم کلی دین بر سیاست‌گذاری مهاجرتی است که نکته اساسی و قابل اهمیت است.

پی‌نوشت

۱. اِنَّ رَبَّکَ لِلذینَ هاجَرُوا مِنْ بَعْدِ ما فُتِنُوا ثُمَّ جاهَدُوا وَصَبَرُوا اِنَّ رَبّکَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحیمٌ (نحل/ ۱۱۰).

۲. وَ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَیْکَ نَبَأَهُمْ بِالحَقِّ اِنّهُم فِتْیَةٌ امَنوُا بِرَبِّهِم... (کهف/ ۱۳).

۳. وَما کانَ الْمُومِنُون لِیَنْفِرُوا کافَّةً فَلَوْلا نَفَر مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِنْهُمْ طائِفَهٌ لِیَتَفَقَّهُوا فی الدّین (توبه/ ۱۲۲).

۴. وَالَّذینَ هاجَرُوا فِی الله مِنْ بَعْدِ ما ظُلِمُوا لَنُبَوِّءَنَّهُمْ فِی الدُّنْیا حَسَنَهً (نحل/ ۴۱).

۵. وَمَنْ یُهاجِرْ فی سبیل الله یَجِدُ فِی الارض مُراغَما کَثیرا وَسَعَهً (نساء/ ۱۰۰).

منابع

قرآن کریم

آذرشب، محمدتقی و دیگران (۱۳۹۶) «جایگاه امنیت در مکتب کپنهاگ: چارچوبی برای تحلیل»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره ۴۰، صص ۱۱۹-۱۴۶.

آقابخشی، علی و مینو افشاری‌راد (۱۳۸۹) فرهنگ علوم سیاسی، تهران، چاپار.

آوتویت، ویلیام و تام باتامور (۱۳۹۲) فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نشرنی.

تریف، تری و دیگران (۱۳۸۳) مطالعات امنیتی نوین، ترجمه علی‌رضا طیب و وحید بزرگی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.

جعفری، علی‌اکبر و وحید ذوالفقاری (۱۴۰۱) تحول پارادایمیک در نظریه‌های روابط بین‌الملل، مازندران، دانشگاه مازندران.

جمراسی فراهانی، علی‌اصغر (۱۳۷۴) بررسی مفاهیم نظری امنیت ملی (عوامل تهدید امنیت ملی و شیوه‌های حراست از آن در سیاست بین‌الملل)، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی.

خواجه‌نوری، بیژن (۱۴۰۱) نظریه‌های مهاجرت بین‌المللی، تهران، طرح نو.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.

دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۹۴) نظریه‌ها و فرانظریه‌ها در روابط بین‌الملل، تهران، مخاطب.

طاهری‌دمنه، محسن و معصومه کاظمی (۱۳۹۷) «مهاجرت در بین جوانان، مطالعه کیفی در تصاویر آینده»، نشریه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۴۰، صص ۷۸-۵۳.

مک‌لین، ایان (۱۳۸۱) فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه حمید احمدی، تهران، میزان.

Bader, V. (2005) The ethics of immigration, Constellations, 12(3), 331-361.

Bauböck, R. (2001) Public culture in societies of immigration, Internationell migration och etniska relationer, Malmö högskola.

Ceyhan, A. (2001) Terrorisme, immigration et patriotisme, Les identités sous surveillance, Cultures & Conflits, (44), 117-133.

Crul, M. (2024) Integration into diversity theory renewing–once again–assimilation theory, Journal of Ethnic and Migration Studies, 50(1), 257-271.

Czaika, M., & De Haas, H. (2013) The effectiveness of immigration policies, Population and Development Review, 39(3), 487-508.

De Haas, H. (2021) A theory of migration: the aspirations-capabilities framework, Comparative migration studies, 9(1), 1-35.

Filipov, I. (2023) Understanding the Migration Experience: Theorizing the Concept, Sci. J. Cahul St. U. Bogdan Petriceicu Hasdeu, 1(1), 132-151.

Helbling, M., Bjerre, L., Römer, F., & Zobel, M. (2017) Measuring immigration policies: The IMPIC database, European Political Science, 16, 79-98.

Johnson, K. (2014) Theories of Immigration Law, Arizona State Law Journal, 46(1), 1211-1251.

Kenya revenue authority, (2015) National values and principles of governance, Pp. 1-22.

Laliena, C. (2015) Holy War, Crusade and Reconquista in recent Anglo-American Historiography about the Iberian Peninsula, Imago temporis: medium Aevum, p. 109-122. https://doi.org/10.21001/itma.2015.9.04.

Lee, E. S. (1966) A theory of migration, Demography, 3, 47-57.

Masri, B., & Crotenco, I. (2020) The neo–realistic approach in modern economic immigration policy, Relații internaționale, Plus, 17(1), 215-219.

O'Reilly, K et al. (2023). The Routledge handbook of refugee narratives, London, Routledge.

Safi, M. (2006) Le processus d'intégration des immigrés en France: inégalités et segmentation, Revue française de sociologie, 47(1), 3-48.

Simpson, J. and Weiner, E. (1989) The Oxford English Dictionary, A Clarendon Press Publication.

Torrecilla, E. R. (2002) Immigration et droits de l'homme: défis et perspectives, Université de Gironna, 1-33.

Turner, J., & Bailey, D. (2022) 'Ecobordering': casting immigration control as environmental protection, Environmental Politics, 31(1), 110-131.

Viprey, M. (2010) Immigration choisie, immigration subie: du discours à la réalité, La Revue de l'Ires, 64(1), 149-169.

Weiner, M. (1990) Secuity, Stality and International Migration, Center for International Studies, Massachusetts Institute of Technology, Pp. 5-46.

Wickramasinghe, A. A. I. N., & Wimalaratana, W. (2016) International migration and migration theories, Social Affairs, 1(5), 13-32.

Zogata-Kusz, A. (2012) Theoretical perspectives on immigration policy and politics, Contemporary European Studies, (01), 5-22.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌وپنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۱۹۷-۱۶۹
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴

بررسی اندیشه سیاسی میرزا ملکم‌خان با رویکرد «دلالتی- پارادایمی»

الناز پروانه‌زاد*

چکیده

نوشتار حاضر در واقع جستاری است درباره مشکلات جامعهٔ ناصری که در لفافه برخی از شرایط کلی پیش از انقلاب مشروطه را نیز بیان می‌دارد. مسئله اصلی در این میان، نحوهٔ برخورد روشن‌فکران آن دوره با سنت‌های بازدارنده‌ای بود که معمولاً از طریق ایده‌های نوگرایانه بیان می‌شد. میرزا ملکم‌خان از جمله روشن‌فکرانی است که کنش‌های نظری مهمی را در اواخر عصر ناصری به ظهور رساند و در بومی‌سازی قواعد مدرنیته تلاش بسیار نمود. در پرسش از چیستی اندیشه سیاسی ملکم‌خان، روایت پارادایمی- دلالتی از تفکر سیاسی را الگوی نظری این مقاله قرار داده، معطوف به دلالت‌های پنجگانهٔ تاریخی، بنیادین، هنجاری، راهبردی- سیاسی و کاربردی، چرایی و چگونگی آرا و اقوال ملکم‌خان را در مواجهه با معضلات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، دینی و سیاسی آن دوره اجمالاً بررسی می‌کنیم. مهم‌ترین پرسش این مقاله، چگونگی نظرورزی روشن‌فکران آن عصر -به‌ویژه میرزا ملکم‌خان- بوده و میزان موفقیت ایشان را در پیشبرد اهداف اصلاحی مورد دلالت قرار می‌دهد. پرسشی که گاهی تاریخی نشان می‌دهد همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی مانده و به‌ویژه ظهور پادشاهی پهلوی و عدم تشکیل یک حکومت مردمی، دلیلی بر ناکامی کنش‌ورزی و نظریه‌سازی این روشن‌فکران محسوب می‌شود و کشور را همچنان در گره‌ای ناگشودنی از فردگرایی نگه داشت تا اینکه انقلاب اسلامی به ثمر رسید و ورقی تازه به تاریخ این سرزمین افزود.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، رویکرد دلالتی- پارادایمی، میرزا ملکم‌خان، نوگرایی و مشروطه‌خواهی.

---

* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه بجنورد، ایران parvanehzad.elnaz@gmail.com

CC BY NC

مقدمه

در برابر تماس با غرب و سنت فکری تجدد، نوعی کشاکش درونی در روشن‌فکر ایرانی هویدا شد. از یکسو نیاز به غرب و افکار سیاسی و اجتماعی آن که درمانی بر درد استبداد، خفقان، عقب‌ماندگی و انحطاط و مایه پیشرفت مملکت محسوب می‌شد، ملموس بود و از طرف دیگر احساس وطن‌پرستی، مسلمانی و مقابله با مظاهری از تجدد غربی در منش گروهی از نخبگان جامعه به چشم می‌خورد. از این‌رو قرن نوزدهم یعنی عصر حکومت قاجار و مسائل منتهی به وقوع انقلاب مشروطیت، بیانگر نخستین مواجهه مستقیم میان فرهنگ ایرانی- اسلامی و فرهنگ و تمدن غرب (تجدد) در ایران معاصر بود.

آنچه در نوشتار پیش رو مطرح می‌شود، بیانگر این مسئله است که امر نوگرایی، هم در تقابل و هم در تعامل با سنت شکل گرفت و در واقع از یکسو مترصّد پاسخ به بحران‌هایی بود که تجددگرایی محض موجبات آن را فراهم آورد و از سوی دیگر، تأثیر خود را در تقابل با سنت‌گرایی محض (اسلام فقاهتی حداکثری) نشان می‌داد. برای نمونه می‌توان به گزارش مستند «فریدون آدمیت» از آنچه ملکم‌خان درباره وضع مصلحت‌خانه نوشته بود اشاره کرد. به عقیدهٔ نویسنده، «جهت عمومی انتقاد نامه ملکم این است که اختیار قانون‌گذاری که در اصل به مصلحت‌خانه واگذار گردیده بود، در عمل از آن سلب گشته و نظامات آن را به اجرا نمی‌آورند. به همین سبب تغییری در نظام مطلقه حکمرانی داده نشده است. در ربط این قضیه، تفکیک قوه قانون‌گذاری را از قوه اجرایی مطرح ساخته، با قوت از آن دفاع می‌کند. آن را روح «مناظم» سیاسی جدید می‌داند» (آدمیت و ناطق، ۲۵۳۶: ۲۱۶).

اما آنچه بر قلم میرزا ملکم‌خان به تصریح جاری شده است، بیانگر همان دوگانگی فکری عمیقی است که همواره ایران را بر دو راهی سنت و تجدد به ایستایی و واپس‌گرایی کشیده بود. ملکم‌خان در مکتوب خود درباره مصلحت‌خانه می‌نویسد: «پس از چند هزار سال اغتشاش آخر الامر پادشاه ایران این نکته بزرگ حکمرانی را درک نمود و خواست دو اختیار دولت را از هم جدا نماید. اکنون عوض اینکه اختیار قانون را از اختیار اجرا جدا نمایند، این دو اختیار را بدتر از سابق، مخلوط و مغشوش نمودند..، باری، اگر اصول حکمرانی ما معیوب نیست، چه بهتر همچنان «مقلد مقننین قدیم»

خودمان بمانیم...، اما اگر در فکر تغییر آیین قدیم هستیم و اخذ مناظم جدید را لازم شمرده‌ایم، چرا به شرایط آن درست عمل نمی‌کنیم» (آدمیت و ناطق، ۲۵۳۶: ۲۱۸-۲۱۹). جالب اینکه پس از نزدیک دو قرن هنوز هم ما بر دو راهی سنت و تجدد ایستاده و گاهی از این راه و گاه از آن راه می‌رویم و طبیعی است که به هیچ مقصد و منزل مشخصی نخواهیم رسید.

همان‌گونه که در اکثر منابع تاریخی- سیاسی، مطالبی از میرزا ملکم‌خان را نقل کرده‌اند و به طور کلی می‌توان بر آن اذعان داشت، حتی اندیشه‌های میرزا درباره نوگرایی و نسبت آن با سنن عرفی و مذهبی نیز حالتی دوگانه و مبهم دارد. میرزا ملکم‌خان در برهه‌ای، شیفته تمدن غرب است و اخذ آن را بدون کم و کاست توصیه می‌نماید و در برهه‌ای دیگر بر ایجاد پیوند، تعامل و دیالکتیک میان سنت و تجدد تأکید می‌کند. شاید هم سرشت دوگانه و بهره‌های پراکنده حاملان قدرت دربار بود که ملکم‌خان را به محافظه‌کاری بیشتر سوق داد. با وجود افراط و تفریط در فرهنگ مختلط و چندپارهٔ مردم بود که هر روشنگری را به ورطهٔ ترس و احتیاط و سرانجام سکوت می‌کشید. رمضانی در یکی از تحلیل‌هایش که در دانشگاه ویرجینیا ارائه شد، می‌گوید: «اسلوب افراط و تفریط، به لحاظ تاریخی به عرصه سیاست خارجی نیز سرایت کرده و در قالب نوعی گرایش ایرانی برای پیشی گرفتن بر امکانات عملی تجلی یافته است. فراهم آوردن این امکان که شعارهای بلندپروازانه و هدف‌های افراطی بر استعدادها و امکانات پیشی بگیرند، غالباً به یک فاجعه ملی انجامیده است» (Ramazani, 1966: 34).

به هر روی آنچه بر نوگرایی این مقاله صحه می‌نهد، استفاده از روایت دلالتی- پارادایمی در تاریخ اندیشه سیاسی است که به ابتکار «عباس منوچهری» تبیین شده است؛ کاری که در پیشینه‌شناسی این تحقیق مشاهده نشده و گویا این روایت نظری مورد بهره پژوهندگان تاریخ معاصر ایران قرار نگرفته است.

روایت «دلالتی- پاردایمی» و نسبت آن با نوشتار حاضر

روایت دلالتی- پارادایمی از تاریخ اندیشه سیاسی، الگویی است که عباس منوچهری آن را معطوف به تضمنات عملی و به شیوه‌ای وبری، در قالب پارادایمی تبیین نموده

است. در این چارچوب، چیستی اندیشه سیاسی بر اساس پنج دلالت تبیین می‌شود که به اجمال عبارتند از:

۱. **دلالت تاریخی- وضعیتی:** اندیشه‌ورزی سیاسی ابتدا با مواجهه متفکر با معضلات و یا بحران‌های موجود در زمینه و زمانه خود آغاز می‌شود و متفکر، معضل عمده جامعه را به صورت اجتماعی- تاریخی تبیین می‌کند.
۲. **دلالت بنیادین:** «سعادت انسان» و «مصلحت عمومی»، مقوله‌های اصلی در دلالت بنیادین هر اندیشه سیاسی هستند که با دو هویت، یکی هویت انسانی و دیگری هویت مشترک (دولت/ عرصه عمومی/ res public) پیوند دارند.
۳. **دلالت هنجاری:** هر اندیشه سیاسی با دلالت‌های هنجاری خود برای مناسبات مطلوب اجتماعی، معیار و ملاک می‌دهد، تا به مدد آنها، یک «وضعیت مطلوب» یا آن مناسباتی که برای زندگی مطلوب «بهتر است»، برقرار شود.
۴. **دلالت راهبردی:** در تاریخ اندیشه سیاسی، دلالت راهبردی با محوریت مقوله‌های اقتدار و گفت‌وگو به صورت‌های گوناگون نزد اندیشمندان متفاوت در اوضاع تاریخی مختلف تدوین شده است. دلالت‌های راهبردی با ابتنا بر دیگر دلالت‌ها و برای تحقق دلالت بنیادین و تضمنات آن توصیه می‌شود.
۵. **دلالت کاربردی- عملی:** دلالت‌های بنیادین و دلالت‌های هنجاری در مصلحت عمومی، قانون، شهروندی، رفاه و توسعه محقق می‌شوند. در این میان، با توجه به وقوف تاریخی که در چرخش اخلاقی و بازگشت به اندیشه هنجاری در قلمرو علم اقتصاد و نظریه‌های توسعه ایجاد شده است، توسعه، جایگاه خود را به عنوان دلالتی کاربردی- عملی در اندیشه سیاسی بازیافته است (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۳-۴۵).

در این نوشتار، کاربست دلالت‌های پنجگانه به‌مثابه رهیافتی نظری است که می‌توان تکست‌های (متن‌های) متصف به میرزا ملکم‌خان را با توجه به کانتکست‌های (زمینه‌های) تاریخی همان دوره مورد خوانش قرار داد و از این رهگذر، اقوال و اعمال وی را در مواجهه با سنت‌های موجود اجتماعی و فرایند مدرنیته شدن تدریجی در اواخر عصر ناصری مطالعه نمود. بنابراین در تبیین الگوها و ایده‌های میرزا ملکم‌خان که بر

اساس دلالت‌های پنجگانه انجام می‌شود، با پنج پرسش اصلی مواجه می‌شویم که هر کدام را مبتنی بر دلالت‌های یادشده مورد بررسی ضمنی قرار می‌دهیم:

۱. مهم‌ترین مشکل یا مشکلات جامعهٔ آن دوره چه بوده است؟
۲. از منظر جهان‌بینی شخصی، ملکم‌خان چه راه‌حل‌های ممکنی را پیشنهاد داده است؟
۳. وضعیت مطلوب و هنجارهای مورد نظر وی، چه تصویری داشته‌اند؟
۴. برای رفع مشکلات آن دوره، چه راه‌حل‌های مقدوری از سوی ملکم‌خان مطرح شد؟
۵. از میان راهبردهای ممکن، کدام راهبرد نزد ملکم‌خان اهمیت عملی بیشتری داشته است؟

پیشینه‌شناسی

معرفی اجمالی میرزا ملکم‌خان (۱۲۴۹- ۱۳۲۶ ه.ق)

میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، فرزند میرزا یعقوب اصفهانی بود. او در سال ۱۲۴۹ ه.ق متولد شد. از سن ده‌سالگی به اروپا رفت و در مدرسه ارامنه پاریس اقامت گزید. ملکم‌خان در رشته علوم سیاسی درس خواند و پس از مراجعت از پاریس در سال ۱۲۸۶ در دارالفنون به عنوان مترجم استادان اروپایی مشغول به کار شد (گودرزی، ۱۳۸۷: ۱۴۷). درباره منش فکری ملکم‌خان نوشته‌اند: «او معتقد بود دو عامل «تعصب دینی» و «استبداد سیاسی»، مانع ترقی کشورش شده است. ملکم‌خان با رویکردی ذات‌گرایانه به مدرنیته می‌نگریست و به‌ویژه بر مؤلفه‌هایی مانند عقلانیت، تجربه‌گرایی، ترقی، جدایی دین از سیاست، دموکراسی، تفکیک قوا و قانون‌گرایی تأکید می‌کرد. او تمدن غربی و ترقی آن را می‌ستود و بر لزوم نوسازی در آموزش و پرورش، سیاست و حقوق پای می‌فشرد. هرچند ملکم‌خان تفسیر ذات‌گرایانه‌ای از مدرنیته دارد، برخلاف آخوندزاده به دنبال تنش و ستیز با مذهب هم نیست و به همین دلیل می‌گوید: مطلب ما همان قانون است که خدا و پیغمبر و اولیا اسلام برای آسایش دنیا مقرر فرموده‌اند» (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳: ۱۹۸).

نکته قابل تأمل درباره ملکم‌خان، برخورداری توأمان او از ویژگی‌های ظاهراً متضادی

است که از یکسو در حمایت قاطعانه از مدرنیته غرب سخن می‌گوید و از سوی دیگر در ابراز تمایلات دینی از بسیاری روحانیون معاصرش سبقت می‌گیرد. نمونه این پارادوکس در شخصیت اجتماعی و سیاسی ملکم‌خان را می‌توان در نوشته‌هایی مانند آنچه آجودانی در کتاب «مشروطه ایرانی» بیان کرده، مشاهده نمود؛ آنجا که به نقل از آدمیت، وی را فردی بی‌همتا در نشر آزادی‌خواهی می‌نامد و سپس از نگاه حامد الگار، تاحد فردی دوگانه و فرصت‌طلب، از شخصیت او فرومی‌کاهد (آجودانی، ۱۳۸۹: ۲۸۲). این نقل‌قول‌ها نشان می‌دهد که شخصیت واقعی ملکم‌خان در میان افکار و آثار متباین خود او و اوضاع آشفتهٔ جامعه معاصرش مخفی گشته و تلقی منسجمی که نشان‌دهنده روالی ثابت از سلوک سیاسی- اجتماعی او باشد، وجود ندارد؛ هرچند برخی از اندیشمندان، میرزا ملکم‌خان را در زمره کسانی بدانند که به طور آگاهانه مبانی معرفت‌شناختی، وجودشناختی و انسان‌شناختی خویش و شیوه تفکر مبتنی بر عقلانیت جدید را برگزیده باشد (عبدالکریمی، ۱۳۹۵، ج۲: ۳۷۶).

مهم‌ترین ویژگی جامعه ناصری

جلال‌الدین مدنی می‌نویسد: «ناصرالدین‌شاه، مردی بی‌خبر از سیاست، ناآشنا به روابط بین‌الملل و مستبدی بود که خود را آفریده شده برای سلطنت می‌دانست. تمام وقت را به عیش و عشرت و تفریح و شکار و مسافرت گذراند و از این‌حیث بر شاهان دیگر سبقت گرفت» (مدنی، ۱۳۸۶، ج۱: ۸).

طبیعی است که در طول نیم‌قرن سلطنت چنین فرد نالایقی، چه شرایط دشوار و اوضاع وخیمی بر جامعه، به‌ویژه نخبگان و روشن‌فکران آن تحمیل می‌شد. با بهره از عبارت اسپریگنز، «زمینه‌های بحران» به قدری گسترده بود که «مشاهده بی‌نظمی» در تمام زمینه‌های عینی- عملی دوران قاجار، امری مسجّل و مورد اتفاق همه مورخان بوده است. در این مورد نوشته‌اند: «نیازی نیست فساد و به‌هم‌ریختگی دستگاه اداری مملکتی را که بازتاب شخصیت فرهنگ ملی ایران است توصیف کنیم؛ کم‌کاری، کارشکنی، رشوه، ظلم و تعدی، مردم‌آزاری، ضعف و ناتوانی، عدم خلاقیت، حاکمیت روابط قبیلگی به جای ضوابط عقلانی، حقارت و خودکم‌بینی، سفله‌پروری و دون‌مایگی و اتلاف و نیروی انسانی و سرمایه‌های ملی از خطوط برجسته فرهنگی اداری مملکتی بوده است» (رضاقلی، ۱۳۹۲: ۱۳۵).

از این منظر، عصر ناصری را می‌توان یکی از طولانی‌ترین دوره‌های فترت جامعه ایران دانست که از قضا در اوج تحولات بی‌وقفه اروپا در همه عرصه‌ها پدید آمد و خسارت‌هایی جبران‌ناپذیر بجا نهاد. در همین‌باره صادق زیباکلام نوشته است: «به منظور اجتناب از گرفتار آمدن در توصیف وقایع عصر قاجار...، ما سعی کرده‌ایم که ریشه‌های پیدایش تغییر و تحولاتی را که به فروپاشی قاجارها منجر گردید، با دو دسته «علل ذهنی» و «علل عینی» نام‌گذاری کنیم» (زیباکلام، ۱۳۸۲: ۱۳۸). در ادامه، او علل ذهنی را عبارت از تغییرات فکری نواندیشانی می‌داند که در حوزهٔ معرفت، اندیشه، باور، تلقی و ذهنیت به بازاندیشی پرداخته و درباره مفاهیمی همچون پیشرفت، ترقی، صنعت، علوم، دانشگاه، دموکراسی، مطبوعات و... مطالبی نو و تازه بیان کردند. علل یا تغییرات عینی نیز عبارت از تغییرات بسیار متنوعی است که خواه‌ناخواه تحت تأثیر توسعهٔ اروپاییان به جامعه ایران وارد شد و به صورت ابتدایی در برخی ارکان و نهادهای اجتماعی نمایان گردید (همان: ۱۳۸-۱۳۹).

بنابراین جست‌وجو در یافتن زمینه‌های عینی- عملی یا ذهنی- عینی کاستی‌ها در عصر ناصری به جایی ختم می‌شود که تقاضای تغییر در همه عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی، دینی، اقتصادی، صنعتی و سیاسی را به امری لازم تبدیل کرده و تقریباً هیچ وضعیت مثبتی وجود نداشت تا ارزش حفظ یا تداوم داشته باشد. ابراهیم تیموری می‌نویسد: «ناصرالدین‌شاه در تمام مدت سلطنت خود حاضر نبود ذره‌ای از اقتدار و خودمختاری حکومت مطلقه خویش بکاهد و مردم را در تعیین سرنوشت خود آزاد بگذارد و همیشه از انجام هر کاری که منافی منافع شخصی او بود، اجتناب داشت» (تیموری، ۱۳۵۷: ۵-۶).

ممانعت ناصرالدین‌شاه از اجرای طرح‌های اصلاحی، یکی از مهم‌ترین راه‌های مسدودشده به روی رونق اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی/ سیاسی ایران بود. «یکی از موارد اشارهٔ این آثار، حسادت شاهانه و جلوگیری از اقدامات اصلاحی مصلح برای کاهش قدرت و حتی محبوبیت وی در جامعه است. برخی از تحلیل‌گران نیز با اشاره به حمایت‌های ناصرالدین‌شاه از طرح‌های اصلاحی، این حمایت‌ها را در جهت تلاش وی برای تثبیت قدرت خویش ارزیابی می‌کنند» (جوادی یگانه و جوادی، ۱۳۹۲: ۲ و ۱۳). در

تأیید و تصریح آنچه بیان شد، ویلم فلور می‌نویسد: «اصلاح‌طلبانی نظیر میرزاتقی‌خان و مشیرالدوله معتقدند که یک نظام قضایی بهتر و جدید می‌تواند به‌مثابه موتور تغییر عمل کند. همچنان که بخاش[1] به درستی ملاحظه کرده است، در نظر ناصرالدین‌شاه (۱۸۴۸-۱۸۹۶)، اصلاح‌طلبان مزبور که مدافع برقراری یک قدرت مرکزی نیرومند بودند، به‌مثابه ابزاری برای وصول او به مقاصد شخصی‌اش که اثبات و تثبیت مجدد نظارت و قدرت سلطنت بود، تجلی می‌کردند» (فلور، ۱۳۶۶: ۱۴۵). این در حالی است که اساساً بقای سلطنت ناصرالدین‌شاه در گرو انجام اصلاحاتی بود که به او محبوبیت و متعاقباً مشروعیت می‌داد.

ملکم‌خان با توجه به تجاربی که از پیشرفت دستگاه‌های مختلف اداری و صنعتی در غرب داشت، پیوسته توصیه می‌کرد: «دستگاه تنظیمات، منبع نظم دول است و نجابت دولت ایران بسته به احداث تنظیمات او است». بنابراین وی با بیان ضرورت ایجاد «دستگاه اصلی» یعنی دستگاه تنظیم می‌نویسد: «اگر وزرا بر خطرات دولت واقف هستند و به قدر ذره‌ای تعصب و غیرت ملی دارند، باید بلادرنگ در مقام تأسیس این دستگاه برخیزند؛ والا از این مشورت‌های پی‌درپی هیچ‌چیز حاصل نخواهد شد، مگر مزید مخالفت وزرا و ظهور عدم کفایت ایشان» (ر.ک: ملکم‌خان، ۱۴۰۰). با استناد به جمیع اینگونه گزارش‌ها معلوم می‌شود که ناصرالدین‌شاه حتی به اندازه یک دیکتاتوری مصلح از ادارهٔ درست مملکت ناتوان بود و در نتیجه ایران را به مدت نیم‌قرن از پیشرفت‌های متداول بین‌الملل بازداشت. در این میان افرادی مثل ملکم‌خان نه‌تنها قربانی فرصت‌طلبی دول غربی شدند، بلکه از گزند حاسدان درونی و هم‌وطنان حسود نیز در امان نماندند.

زمینه‌های عینی- عملی شکل‌گیری اندیشه‌های ملکم‌خان به‌مثابه «دلالت اول» مراد از زمینه‌های عینی- عملی، آن دسته از تحولات سیاسی- اجتماعی است که زمینه‌ساز پرسش‌ها و در پی آن پاسخ‌های خاص است.

تبیین مشاهدات عمومی

بدیهی است که شکل‌گیری و تکوین جریان‌های فکری تأثیرگذار و خواهان تغییر و

1. Bakhash

نیز پی بردن به ضرورت تغییر و تحول، چیزی نیست که در آن واحد و بدون توجه به شرایط محیطی ساخته و پرداخته شود؛ بلکه دارای زمینه‌های اجتماعی، روان‌شناختی و تاریخی است که در طول زمان با کندی یا تندی بروز می‌نماید. بیان این مقدمه از این جهت بود تا به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های سلبی جامعه معاصر ملکم‌خان اشاره کنیم؛ زیرا بدون وجود این ویژگی‌ها، آرا و اقوال نوگرایانی که در ساحت منتقد ظاهر شده و نسبت به وضع موجود معترض شدند، اساساً شکل نمی‌گرفت.

زمینه‌های سلبی ذیل دلالت تاریخی- وضعیتی

بحران‌ها و ضعف‌ها در ادارهٔ جامعه از دیگر ویژگی‌های سلبی دوران قاجار بود که با شرایط سیاسی بسیار نامناسبی درهم‌تنیده بود. از مهم‌ترین این بحران‌ها، فقر و بیکاری و بحران‌های قومی بود و حکام قاجاری در رفع این مشکلات به بدترین شکل ممکن عمل می‌کردند. از نظر اقتصادی نیز هرچند دوران قاجار، وارث مبانی و زیرساخت‌های اقتصادی گذشته بود، آنچه ویژگی‌ها و تحولات این دوران را از دوره‌های پیشین متمایز می‌کرد، میزان و نحوهٔ تأثیرپذیری جامعه ایرانی از عوامل خارجی (غربی- تجدد) بود که عواقبی از جمله شکست ایران در جنگ با روسیه و در نتیجه ضعف در سیستم قضایی و شرایط اقتصادی ایران قاجاری را در پی داشت.

از لحاظ اجتماعی در دوران قاجار، شاه در رأس کلیه نیروهای اجتماعی و هرم قدرت قرار داشت و از اختیارات مطلقه برخوردار بود؛ تاحدی که «از نظر فکری و ایدئولوژیکی، اندیشه حق الهی سلطنت وجود داشت که به موجب آن، سلطنت ناشی از اراده خدا بود و شاه نماینده خداوند محسوب می‌شد. تعیین اداره‌کنندگان مملکت، با فرمان شاه باعث شده بود که کلیه گردانندگان به شاه وابسته باشند و به این صورت نظام حکومتی کاملاً جنبه شخصی داشت» (کاتوزیان، ۱۳۸۸: ۱۰۴).

درباره طبقه حاکمه، مقام‌های عالی دولتی و مناصب حکومتی و لشکری، معمولاً در تصرّف خانواده‌های بزرگ درجه اول قاجارها و سپس خانواده‌هایی قرار داشت که قدرتشان از ثروت و املاک بسیار ناشی می‌شد. پس از طبقه حاکم، گروه اجتماعی علما و روحانیون بودند که به نوعی صاحب‌منصب محسوب می‌شدند.

نوع رژیم سیاسی این دوره، سلطنتی و استبدادی بود؛ به طوری که شاخصه اصلی آن، تمرکز قدرت و تصمیم‌گیری در دست یک فرد خاص است. ماهیت استبدادی قاجار به گونه‌ای بود که برخی از محققان اروپایی، آن را مستبدانه‌ترین سلطنت‌های عالم ذکر کرده‌اند. در نتیجه احساس بی‌عملی و رکود فکری در آحاد جامعه و سرخوردگی نخبگان، امری طبیعی بود که عموماً در مطالعهٔ تاریخ سیاسی معاصر ایران، خود را نشان می‌دهد.

تحولات فکری ملکم‌خان و نسبت آن با شرایط مطلوب اجتماعی به‌مثابه «دلالت دوم»

ابتدا نگاهی به زمینه‌های فکری ملکم خواهیم داشت: «تحصیلات فرانسوی ملکم‌خان و آشنایی‌اش با نهضت روشن‌رایی قرن هجدهم (به‌ویژه با مونتسکیو)، مبانی فکری او را می‌ساخت؛ ولی تنظیمات دولت عثمانی، زمینه و نیز طرح اصلاحات او را فراهم آورد. شاه خود با نهادهای سیاسی غرب و نیز اصول و ارزش‌های بنیان‌گذار آنها، چندان آشنا نبود. ولی اهمیت ملکم در این بود که توانست هم اندیشه‌ها و هم تشکیلات سازمان غربی را مناسب با واقعیات دولت و جامعه ایران به شیوه هوشمندانه عرضه دارد» (امانت، ۱۳۸۳: ۴۷۲).

بدین ترتیب یکی از روشن‌فکران دارای ایده و کنش اجتماعی- سیاسی که در عصر ناصری می‌زیست، میرزا ملکم‌خان بود که در مقایسه با سایر روشن‌فکران ایرانی، شخصیتی خاص و پیچیدگی‌های منحصربه‌فردی داشت. او شخصیتی بود که علاوه بر فعالیت‌های روشن‌فکری در یک برهه، به امور اجرایی و سیاسی نیز اشتغال داشت. پس از جریان امتیاز لاتاری و خلع وی از سفارت به دستور ناصرالدین‌شاه، به روزنامه‌نگاری روی آورد و روزنامه قانون را در انگلستان به دست انتشار سپرد. او در نامه‌ای خطاب به ناصرالدین‌شاه، انگیزهٔ خود را از روی آوردن به پیشهٔ روزنامه‌نگاری چنین بیان می‌کند: «اگر روزنامه‌نویسی بکنم، به اصطلاح قدیمی‌ها، هر کس را که بخواهم، به زانو می‌اندازم» (رائین، ۱۳۵۷: ۵۰۱). به امین‌السلطان، وزیر اعظم نیز می‌نویسد: «شما را به هزار قسم اذیت، تعاقب خواهم کرد. شما ملکم‌خان خسته و بی‌عرضه را دیده‌اید، اما هنوز ملکم دیوانه را نمی‌شناسید» (آجودانی، ۱۳۸۹: ۳۰۸).

گفتنی است که به لحاظ همین پیچیدگی شخصیت ملکم‌خان است که نمی‌توان اظهارنظر قطعی درباره او نمود که آیا خواهان اخذ و اقتباس کامل و مطلق آموزه‌های غرب بوده یا نیاز به انجام برخی اصلاحات در سنت مدنظر او بوده است. در مراجعه به نظرهای میرزا، گاهی دوگانگی‌هایی مشاهده می‌شود. از این‌رو با کمی احتیاط می‌توان از دو مرحلهٔ فکری- سیاسی در آثار و اندیشهٔ وی نام برد و اذعان نمود که اندیشهٔ ملکم متحول شده است؛ یعنی برخی مفاهیم و مضامین همچون دین در نگاه وی دچار تغییرات مفهومی شده که البته خود این تغییر می‌تواند در دو بعد شکلی و محتوایی ملاحظه و مطالعه گردد. در مرحله اول با ملکم‌خانی مواجه هستیم که از ضرورت اخذ و اقتباس سنت غربی به طور کامل دفاع می‌کند و در مرحله دوم، چهره دیگری از وی دیده می‌شود که بر اساس آن، به‌کارگیری آموزه‌های غربی را منوط به حفظ و رعایت سنن اسلامی می‌داند.

ملکم‌خان در مرحله اول از فعالیت فکری خود در ضرورت اخذ و اقتباس سنت غربی در رساله «دفتر تنظیمات» (کتابچه غیبی) می‌نویسد: «همان‌طوری که تلغرافیا را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، به همان‌طور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت» (ملکم‌خان، ۱۴۰۰: ۸). همچنین او در فقره هشتم «دفتر قانون» می‌نویسد: «چیزی که مرا از دولت ایران مأیوس می‌سازد این است که اغلب اولیای دولت ما به هیچ طریق نمی‌خواهند بفهمند که ملل فرنگ در عامه علوم، خاصه در علم حکمرانی، چقدر از ما پیش افتادند...، همین‌قدر می‌گویم که در مسائل حکمرانی نمی‌توانیم و نباید از پیش خود هیچ اختراعی نماییم؛ یا باید علم و تجربه فرنگستان را سرمشق خود قرار بدهیم یا باید از دایره بربری خود قدمی بیرون نگذاریم» (همان، ۱۳۶۹: ۲۱ و ۲۴).

در موافقت و مخالفت با سنت اسلامی و فقها نیز دوگانگی‌هایی در نظرهای وی نسبت به آنها مشاهده می‌شود. وی از سویی در رساله «نوم و یقظه» درباره فقها می‌نویسد: «دشمن‌ترین اشخاص برای نظم مملکت و تربیت ملت و آزادی آنها، طایفه علما و اکابر فناتیک‌اند. گمان می‌کنید که ملت ایران با علما و ارباب مناصب مانند رمه گوسفندی هستند که یک نفر بتواند آنها را پیش کرده به چرا بدارد؟ آیا به جناب شما

ننوشتند چون علما، مداخله دیگران را در کار خود ببینند، در خفا و ملأ به پختگی زبان به شماتت و بی‌اعتنایی و بدگویی خواهند گشود و سبب سستی و بلکه تباهی کار خواهد شد» (ملکم‌خان، ۱۳۶۲: ۱۷۴). از این‌رو معتقد بود که باید به سازمان‌دهی وعاظ دینی و طبقه روحانی پرداخت: «ملایان و علمای مدارس ایران باید کاملاً جزء وزارت علوم باشند» (همان، ۱۳۸۸: ۹۴). در مرحله دوم فکری خود، ملکم نگاهی خوش‌بینانه‌تر به دین دارد. برای نمونه وی در رساله «توفیق امانت» می‌نویسد: «در دنیا کیست بالاتر از علمای اسلام که دارای حق امانت باشد؟ علمای اسلام به حکم مأموریت سبحانی، اولیای امانت و ارکان اتفاق ملت هستند» (همان: ۳۶۳). یا در رساله «اشتهارنامهٔ اولیای آدمیت» می‌نویسد: «اداره امور دولت بعد از این تماماً بر مشورت فضلا و بر متابعت اصول شریعت خدا خواهد بود» (همان: ۱۵۴).

آمیزش مفاهیم دینی و مسائل اجتماعی، وجهه کامل‌تری از سلوک فکری ملکم‌خان را به نمایش می‌گذارد. میرزا با درک موقعیت مجتهدان و علما در جامعه ایران به گونه‌ای می‌اندیشد که میان اسلام (سنت) و پیشرفت و ترقی (تجدد)، منافاتی وجود ندارد؛ منتها اجرای اصول سنت نوگرایی را نیازمند طرحی ویژه و نو می‌دانست. وی در پی طراحی و اجرای این پروژه جدید بود: «طرحی ریختم که عقل و سیاست مغرب را با خرد و دیانت مشرق به هم آمیزم. چنین دانستم که تغییر ایران به صورت اروپا، کوشش بی‌فایده‌ای است. از این‌رو فکر ترقی مادی را در لفاف دین عرضه داشتم تا هم‌وطنانم آن معانی نیک را دریابند» (آدمیت، ۱۳۵۱: ۶۴).

گفتنی است اگر بخواهیم مراتب تحول و تکامل فکری ملکم‌خان را با توجه به آنچه بیان شد خلاصه کنیم، باید بر سه مرحله مشخص تأکید کنیم:

الف) مرحله غرب‌زدگی و وابستگی تام و تمام به جمیع شئونات ملل اروپایی

ب) مرحله روی آوردن او به اسلام و حجت قرار دادن آرای طبقه روحانی به‌مثابه مطمئن‌ترین مرجع برای هم‌دردی با مردم و رسیدگی به امور جزئی و [نسبتاً] کلی‌تر مشکلات عوام

ج) مرحله آمیختگی شئونات و هنجارهای عرفی و دینی با علوم تجربی و امکانات مدرنیته در ملل توسعه‌یافته غرب.

هنجارهای مرسوم عصر مشروطه در افکار ملکم‌خان به‌مثابه «دلالت سوم»

اصطلاح نظام فاسد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایران از عصر ناصری به بعد، توجه تعدادی از اندیشه‌گران اصلاح‌طلب ایرانی را به خود مشغول کرده بود. برای نمونه، او «مهم‌ترین نیاز جامعه ایرانی را نه محصولات کارخانجات فلزی، که تأسیس کارخانه‌های انسانی می‌داند. رویکرد وی از مدنیت غربی، رویکردی مبتنی بر اخذ اسباب تمدن و فرهنگ آن دیار است» (ملکم‌خان، ۱۴۰۰: ۹۹)؛ زیرا «در نیمه دوم سده نوزدهم، نفوذ و تأثیر غرب به دو شیوه متفاوت، روابط سست و شکننده دولت قاجار با جامعه ایران را تضعیف کرد. یکم، نفوذ غرب بویژه نفوذ اقتصادی، بیشتر بازارهای شهری را تهدید کرده و به تدریج تجار و بازرگانان محلی را در قالب طبقه متوسط فرامحلی یکپارچه ساخت. این طبقه متموّل، در سال‌های بعد به طبقه متوسط سنتی معروف شد. دوم، برخورد و ارتباط با غرب به‌ویژه تماس فکری و ایدئولوژیکی از طریق نهادهای نوین آموزشی، زمینه رواج مفاهیم و اندیشه‌های جدید، گرایش‌های نو و مشاغل جدید را فراهم ساخت و طبقه متوسط حرفه‌ای جدیدی به نام طبقه روشن‌فکر به وجود آورد. آنان نه به حق الهی پادشاهان، بلکه به حقوق واگذارناشدنی فرد معتقد بودند؛ نه مزایای استبداد سلطنتی و محافظه‌کاری سیاسی، بلکه اصول لیبرالیسم، ناسیونالیسم و حتی سوسیالیسم را تبلیغ می‌کردند» (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۶۵-۶۶).

ولی مشکل اصلی این بود که چنین مفاهیمی در اولویت مردم قرار نداشت و این مسئله، کار را برای رهبران و نیروهای اجتماعی مؤثر در نهضت مشروطه سخت‌تر می‌کرد و به طبع ساختن یک مفهوم و تبدیل آن به هنجار مرسوم، بسی سخت‌تر از تصرف به معنای تغییر و تحول در آن است و این خود می‌تواند مدعایی بر این موضوع باشد که متفکران دوران مشروطه به ناچار می‌بایست برای اینکه گفتار و نوشتار خود را به‌مثابه یک کنش سیاسی، عملیاتی نمایند، به طرق و ترفندهای گوناگون دست بزنند. برای روشن‌تر شدن این شرایط و نحوه عملکرد نخبگان منتقد دولت در دوره قاجار به این نکته حاج سیاح پس از بازگشت از مسافرت فرنگ اشاره می‌شود که گفت: «انسان واقعاً نمی‌داند به ایران و اهل آن با کدام نظر نگاه کند؟ این زمین‌ها و کوه‌ها که هزاران نحو انتفاع و آبادی در آن ممکن است به این نحو مانده، راه‌ها چنانچه در اول خلقت

عالم بوده اصلاحی نشده...، افسوس که این مملکت در دست ما جاهلان مظلوم مانده است» (شیخ محلاتی، ۱۳۵۶: ۱۴۶).

در ادامه به برخی از آرا و اقوال میرزا ملکم‌خان که نسبت مستقیم با هنجارهای رایج در عصر قاجار دارد اشاره می‌کنیم.

ملکم‌خان و دین

دامنه نظرهای ملکم‌خان درباره دین، وسعت قابل ملاحظه‌ای داشت. او در جایی می‌گوید: «من ارمنی‌زاده مسیحی هستم، ولی در میان مسلمین پرورش یافتم و وجهه نظرم، اسلامی است. جوان که بودم، به فساد مملکتم پی بردم و انحطاط مادی آن را شناختم. پس شعله اصلاح‌طلبی در من فروزان گشت. در اروپا که بودم، سیستم‌های اجتماعی و سیاسی و مذهبی مغرب را مطالعه کردم. با اصول مذاهب گوناگون... آشنا گردیدم...، طرحی ریختم که عقل سیاست مغرب را با خرد دیانت مشرق به هم آمیزم...، دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم؛ در محفل خصوصی از لزوم پیرایشگری اسلام سخن راندم و به شرافت معنوی و جوهر ذاتی آدمی توسل جستم» (الگار، ۱۳۶۹: ۱۳-۱۴).

طرح بحث پیرایشگری دین که بیانگر اصلاح، نه شالوده‌شکنی است، خود می‌تواند از نشانه‌های بارز نوگرایی باشد. وی اصلاحات مورد نظر خود را در قالب شریعت ارائه می‌کرد و اساساً همان‌طور که پیشتر ذکر شد، حتی تمدن غرب را مأخوذ از اسلام می‌دانست. وی این رویه را در روزنامه‌اش نیز ادامه داد. در شماره یک روزنامهٔ «قانون» می‌نویسد: «سینه علمای ما، مخزن قوانین است» (ملکم خان، ۱۳۶۹: ۲/۱) و در جای دیگر اسلام را منشأترقیات می‌داند و می‌نویسد: «انبیا آنچه فرموده‌اند، از برای تقویت و اجرای قانون بوده» (همان، ج۲: ۲). میرزا توجه داشت که بسیاری از علما و مراجع دینی در خارج از ایران [اغلب در لبنان و جنوب عراق] به سر می‌برند و همین امر، نقش سیاسی آنها را در تحولات داخلی میسر می‌کرد.

البته تردیدی نیست که ملکم‌خان در پی تأسیس یک حکومت دینی نبود، اما می‌گفت که دیانت، نافی قانون‌گذاری بشری نیست. او در رسالهٔ «مدنیت ایرانی» می‌گوید: «تمام علم آسیا آنچه خوب و سودمند است، به اسلام نسبت داده می‌شود. خرد مشرق

در اسلام گرد آمده است. اسلام، دریای بیکرانی است که آنچه شایسته دانستن است، در آن یافت می‌شود...، دین اسلام مخالف مدنیت نیست. من هیچ‌گونه تفاوتی در اصول اخلاقی یا سازمان اجتماعی و سیاسی مسیحیت با اسلام نمی‌یابم که مبین عقب‌ماندگی ما باشد» (ملکم‌خان، ۱۳۸۸: ۱۵۸-۱۵۹). و به طرق مختلف تصریح می‌کرد: «به چه کفر شنیع می‌توان گفت اسلام مخالف ترقی است؟ کدام آیین است که به قدر اسلام مروج ترقی و محرک آسایش انسان باشد؟ حرف جمیع ارباب ترقی این است که احکام دین ما، همان اصول ترقی است که کل انبیا متفقاً به دنیا اعلام فرموده‌اند و دیگران اسباب این همه قدرت خود ساخته‌اند» (همان: ۱۳۸).

اینگونه نظرها از سوی فردی مثل ملکم‌خان باعث شگفتی مورخان است. مثلاً این نوشته او در مقام یک مسیحی مسلمان‌شده و نواندیش تجددگرا را حتی از قول برخی دین‌باوران متعصب و غرب‌ستیز کمتر دیده و خوانده‌ایم: «خبط شما این است که وقتی می‌خواهید در ممالک ما محرک ترقی شوید، قوانین و رسوم فرنگستان را از برای ما سرمشق قرار می‌دهید. این سبک به کلی غلط است. در ممالک اسلامی، هر نظمی که از خارج بیاید، نه ریشه خواهد داشت، نه به ثمر خواهد نشست. در ممالک اسلام، نظم باید از خود اسلام ظهور کند» (ملکم‌خان، ۱۳۶۹: ۳۶/ ۳).

بیان چنین عقایدی برای گروهی از منتقدان ملکم‌خان به قدری عجیب بود که با نگاهی بدبینانه به ارزیابی آنها پرداخته و با ایده فراماسون بودن میرزا، رأی قطعی صادر کرده‌اند که توجیهات او در موافقت احکام اسلامی با اصول مدرنیته صرفاً یک نقشه تاکتیکی بود که بنیان اعتقادی نداشت. به زعم اینان، تلاش وی در استفادهٔ فراوان از آیات قرآن و مسائل اسلامی صرفاً به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف باطنی‌اش بوده است. از جمله نوشته‌اند: «بدین ترتیب توجیهات مذکور و تلاش‌های وی در تلفیق اندیشه‌های غربی با اصول اسلامی -همچون مبانی سیاست مغرب با شریعت سازگار است و اقوال پیغمبر اسلام با عقاید دموکراتیکی اروپا موافق می‌باشد- یک تدبیر سیاسی مصلحت‌آمیز و مؤثر برای جلب علما و طلاب دین برای قبول اصلاحات بود که در غایت امر، این توجیهات باعث سردرگمی بیشتری در مورد مسئله دشوار و پیچیده پذیرفتن فرهنگ غرب گردید» (الگار، ۱۳۶۹: ۱۶).

شاهد این مدعا می‌تواند بخشی از گفت‌وگوی او با «ویلفرد اسکالون بلانت» باشد. در این گفت‌وگو، ملکم خان تصریح می‌کند: «به اروپا رفتم و سیستم‌های مذهبی، سیاسی و اجتماعی غرب را مطالعه کردم...، و در نهایت به ترکیبی از خرد سیاسی اروپا و تعلق مذهبی آسیا دست یافتم. ملکم در ادامه با اشاره به اهداف اصلاحی خویش شرح می‌دهد که از آنجایی که وی «تجدید بنای ایران با روش‌های اروپایی» را امکان‌پذیر نمی‌دانست، تصمیم می‌گیرد «طرح‌های اصلاحی خود» را در «شکلی» ارائه نماید که «ملتش، آن را درک نمایند» و سپس توضیح می‌دهد آن شکل، «شکل مذهبی» بوده است» (جوادی یگانه و جوادی، ۱۳۹۲: ۲۰۹).

آزادی و نسبت آن با نوشته‌های ملکم‌خان

مفهومی که ملکم‌خان از آزادی در نظر داشت، بر یک شالوده هستی‌شناختی ذهنیت انسان مبتنی بود: «شرافت خلقت ما در این است که [خدا] ما را فاعل مختار [ذهن آزاد] آفریده و به اقتضای این شرافت، ما را مأمور فرموده که به عقل و اجتهاد خودمان مالک و مستحفظ حقوق آدمیت خود باشیم. گناه بزرگ و [سبب] تمام سیاه‌بختی ما این است که این شرافت و این مأموریت مقدس را به کلی از دست داده‌ایم و قرن‌هاست که نعمت خود را عوض اینکه از خود بخواهیم، از رحمت دیگران منتظر هستیم» (ملکم‌خان، ۱۳۶۲: ۲۱۵). میرزا، دو نوشته کوتاه درباره آزادی دارد که عبارتند از «منافع آزادی» و «رساله حریت». او درباره آزادی و منافع آن می‌نویسد: «انسان در عالم حیوانات نوعی است که باید متصل، طالب ترقی باشد. ترقی بدون آزادی خیال امکان‌پذیر نیست. نتیجه این ترقی را در این روزگار، تمدن می‌نامند» (همان: ۱۷۷). همچنین ملکم‌خان در قطعه‌ای که محیط طباطبایی، نام حریت بر آن نهاده، قطعه‌ای از گفتار «میرابو» از رهبران انقلاب فرانسه را ترجمه کرده است. به نقل از او، میرزا به دو نوع از آزادی اهمیت می‌دهد: «ای فرزندان فرانسه بدانید و آگاه باشید که هر فردی از افراد بنی نوع بشر که به عالم وجود قدم نهاده است، باید به حکم عقل سلیم از نعمت حریت کامله بهره‌مند باشد. حریت کامله دو قسم است؛ یکی حریت روحانیه و دیگری حریت جسمانیه» (همان: ۱۸۱).

در باب آزادی‌های سیاسی، ملکم‌خان به محوری‌ترین موضوعات آن یعنی آزادی قلم، بیان و مطبوعات اشاه دارد. او در باب قدرت و توانایی قلم در زمینه‌سازی و بسترسازی تحول و ترقی کشور می‌نویسد: «قدرت علم را هنوز اهل ایران درست ملتفت نشده‌اند؛ زیرا که درجه قدرت قلم، بسته به درجه آزادی قلم است. در هر دولتی که مردم مأذون هستند، افکار حسنه خود را به مرزهای حسنه بیان نمایند. قلم فضلا بهترین مشعل ترقی است» (ملکم‌خان، ۱۳۶۹: ۲/۵). ملکم‌خان بر این باور است که با طرح و نهادینه شدن آزادی قلم، چاپلوسان و متملقان که از آفات نظام‌های استبدادی هستند، بی‌اعتبار خواهند شد؛ زمینه‌ای به وجود خواهد آمد که دولت‌ها به نقایص کار خویش آگاه گردند و در به‌سازی و پالایش قدرت تلاش کنند: «از برای سد آن اغراض وزرا که لازمه فطرت بشری است و ما اهل آسیا تا امروز ذلیل بلایای آن بوده‌ایم، حکمای خارجه به اجتهاد چند هزار سال، یک تدبیری پیدا کرده‌اند و در ایران موجب چه نوع شماتت خواهد بود. اما چون روح تنظیمات عالم بسته به حل مسئله است، به امید تصدیق ارباب دانش عرض می‌کنم که سرچشمه جمیع ترقیات بنی‌آدم در این حق ازلی است که هر آدم مختار باشد افکار و عقاید خود را به آزادی بیان کند» (همان، ۱۳۶۲: ۲۰۶).

اصرار و اعتقاد و ایمان ملکم‌خان در بیان سازواری اصول اسلام با دستاوردهای جهان مدرن، بسیار مورد تأمل است؛ به‌ویژه اگر او را نواندیش دینی بدانیم و نه یک روحانی نوگرا. چنان‌که می‌گوید: «بدبختی ملل اسلام در این است که اصول بزرگ اسلام را گم کرده‌اند. همین آزادی کلام و قلم ملل متمدّنه اساس نظام عالم می‌دانند، اولیای اسلام به دو کلمه جامع بر کل دنیا ثابت و واجب ساخته‌اند، امر به معروف و نهی از منکر» (همان: ۲۰۷). در همین راستا میرزا به طرح آزادی مطبوعات می‌پردازد. او روزنامه را عامل اساسی در تحکیم و تقویم هویت ملی یا به تعبیر خودش «اتفاق ملی» می‌داند: «و اجتماع افکار ممکن نمی‌شود مگر به روزنامه به جهت اتفاق و احیای ناموس یک ملت...، و مأموریت مخصوص این روزنامه آزاده (قانون) مبنی بر چهار فقره خواهد بود، انتشار حقایق، ترتیب اتفاق، طلب قانون و امداد مظلومین» (همان، ۱۳۶۹: ۵/۲). وجود مطبوعات غیر دولتی که از وابستگی به عناصر قدرت آزاد باشند، از جالب‌ترین عقاید ملکم‌خان در بحث حاضر است: «بدیهی است که مقصود از روزنامه آن اوراقی نیست که به حکم وزرا،

محض مداحی ایشان چاپ می‌شوند و آن اوراقی که باید مجبوراً حرکات و قبایح اولیای دولت را تمجید بکنند...، روزنامه که بخواهد یک ملتی را به حرکت بیاورد، باید خارج از اختیار وزرا، صاحب کلام آزاد و قادر نعره‌های بلند باشد» (ملکم‌خان، ۱۳۶۹: ۱/۴).

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که ملکم‌خان، محورهای اساسی و مضامین عمده گفتمان نظری خود در باب آزادی را به خوبی می‌شناخته و از این‌رو در بیان عقاید و نظرهای خویش به این گفتمان مسلط نظری، توجهی ویژه داشته است.

قانون از منظر ملکم خان

مفهوم قانون از یک مضمون اصلی در گفتمان اجتماعی- سیاسی اواخر قرن نوزدهم در میان هواداران برجسته اصلاحات در ایران دوران قاجار سر برآورد. «میرزا ملکم‌خان یکی از نخستین و مؤثرترین نظریه‌پردازانی بود که به طور نظام‌مند به مسائل مربوط به مدنیت (یا تجدد) در ایران پرداخته‌اند» (وحدت، ۱۳۹۰: ۶۲). بنابراین ملکم جزء روشن‌فکران و طرفداران تجدد بود که البته با نگاهی اصلاحی به مشکلات و کاستی‌های دوران معاصرش می‌نگریست. از این‌روی نمی‌توان او را یک فیلسوف یا متفکر حقوقی بدانیم و بدیهی است که وزن و نوع سخنان او دربارهٔ قانون را باید با ملاحظهٔ این نکته در نظر گرفت و تحلیل کرد.

مرادخانی با توجه به این مطلب می‌نویسد: «ملکم‌خان یک روشن‌فکر صاحب‌سخن بود که قلم روانی داشت. اما مسائل بنیادین قانونی در برگیرندهٔ مفاهیمی حقوقی هستند که وقتی دربارهٔ آنها گفت‌وگو می‌شود، لازم است که با این دانش، آشنایی‌ها داشت. ملکم از نخستین کسانی است که ایرانیان را با این مفهوم آشنا کرد. او در کشورهای غربی زندگی می‌کرد و در عمل، کارکرد قانون را می‌دید و با منابع اصلی درباره این مفهوم دسترسی داشت. اماشاید بتوان ادعا کرد که بخشی از بحران قانون در ایران، به دلیل همین پی‌ریزی و ادبیات روزنامه‌ای باشد که امثال ملکم‌خان انجام دادند» (مرادخانی، ۱۴۰۱: ۱۳۷).

این دیدگاهی درست است، چراکه گزاره‌هایی که ملکم‌خان درباره قانون بیان کرده، فاقد آن محتوای اصیلی است که امثال روسو، جان لاک، هابز، پوپر و دیگران مدنظر داشتند و درباره آنها کتاب‌های تاریخ‌سازی نوشتند. قانون در قلم و در بیان ایرانیان

همواره در حد شعار باقی ماند و به جز برداشت‌های سطحی‌نگرانه، چیزی که اساس قانون‌مداری را به جامعه بیاموزد، وجود نداشت. مثلاً میرزا ملکم‌خان خود می‌گوید: «ما جمیع شقوق نظم را از شخص پادشاه توقع داریم. می‌خواهیم که پادشاه، هم منظم قانون باشد، هم قانون بگذارد و هم مجری دارد. حتی منتظر هستیم که مجلس ما را هم خود پادشاه نظم بدهد» (ملکم‌خان، ۱۳۶۹: ۲/۱). این دیدگاه نمی‌توانست مبانی دقیق قانون را در کنار مسائل مهمی مثل حقوق و تکالیف مفصل‌بندی کند. بنابراین می‌توان چنین فهمید که فقدان قانون در ایران عصر ناصری برای ملکم‌خان، نقیصه‌ای بود که بدیلی برای آن نداشت و صرفاً به‌مثابهٔ خلأیی که می‌توانست بر آن تأکید کند و مظاهر اصلی مورد نظرش را به چشم آورد، مدنظر قرار می‌داد. چنان‌که در این‌باره نوشته‌اند: «ملکم، دیدگاهی ابزاری در مورد نقش قانون اختیار کرد و به آن به‌مثابه وسیله‌ای برای مقابله با نیروی سلطه‌جویی که دولت‌های خارجی علیه ایران به کار می‌بردند می‌نگریست» (همان: ۶۴). در نظر ملکم‌خان قانون به معنای ایجاد نظم و اجرای قوانین بود. او در مقاله‌ای، نهادینه‌سازی دیوان‌سالارانه قدرت در روسیه را به عنوان الگویی برای دولت ایران پیشنهاد کرد که روس‌ها بدون محدود کردن قدرت امپراطور از مزایای آن بهره‌مند شده بودند: «قدرتی که به خیال بشری برسد، امروز در دست امپراطور روس جمع است» (همان: ۲/۲۸).

ملکم‌خان در شماره دوم روزنامه‌اش، بین قانون و عدالت رابطه ایجاد می‌کند و گسترش عدالت را در گرو اجرای قانون قرار می‌دهد: «قانون باید مبتنی بر اصول عدالت باشد. اصول عدالت را خدا و حکما و عقلای بنی‌آدم به مرور ایام مقدّر و روشن فرموده‌اند. قانون، زبان و زور عدالت است و عدالت حاصل نمی‌شود مگر به اتفاق قانون» (همان: ۲/۱). همچنین میرزا در وصف دولت بی‌قانون و ویژگی‌هایش می‌نویسد: «دولت بی‌قانون چیست؟ آن است که رعیت را به میل خود می‌چاپد، حقوق ملت را به هر اجنبی که می‌خواهد می‌فروشد، فرامین این ملک را به هر نوع رذالت که میل دارد تلف می‌کند، مواجب نوکرها را بدون هیچ دخالت می‌خورد، تعهدات و امضای خود را مردانه‌وار منکر می‌شود و هر دقیقه که دلش بخواهد، چشم‌های تو را می‌کند، عیال تو را به کوچه می‌ریزد، اموال تو را ضبط و شکم تو را پاره می‌کند» (همان: ۲/۱۰).

عدالت در اندیشه ملکم‌خان

واژه‌ای که ملکم‌خان برای ارائه مفهوم خود از ذهنیت برگزید، آدمیت بود که از واژه سامی آدم به معنای انسان ریشه می‌گرفت و در سرتاسر فرهنگ اسلامی به کار می‌رفت. «به اعتراف جمیع ادیان و تصدیق جمیع حکمای اخلاق عالم، [خدا] در ازل ما را از آدم آفریده است و از برای سفر آدمیت، آحاد ما را صاحب و وارث آن مواهب عظیمی ساخته که جمع آن را حقوق آدمیت می‌گویند» (وحدت، ۱۳۹۰: ۶۷).

همان‌طور که در نوشته‌های ملکم‌خان به صراحت بیان شده، آدمیت عمیقاً بر مفهوم عدالت دلالت داشت. فکر عدالت در خاورمیانه، طی قرن‌ها به این متکی بود که به فرمانروایان سیاسی نصیحت کنند که از ظلم کردن به اتباع خود دست بردارند. ملکم با تأیید بر اینکه برای دستیابی به عدالت لازم، مظلوم، ظلم ظالم را تحمل نکند، بلکه او را از میان بردارد، کوشید مفهوم عدالت را وارونه کند» (همان: ۶۷). این وارونگی در واقع تأکیدی بر «عدالت‌خواهی» مردم است که در برابر «عدالت‌بخشی» سلاطین قرار گرفته، به فرایند «عدالت‌گستری» جهتی دوسویه می‌دهد.

راهبردهای ملکم‌خان در رسیدن به راه‌حل‌های اجتماعی- سیاسی به‌مثابه «دلالت چهارم»

در قیاس با ممالک اروپایی و حتی در مقایسه با برخی کشوهای آسیایی مثل ژاپن، ایران عصر قاجار بسیار عقب‌مانده بود. این عقب‌ماندگی ریشه در مسائل و مشکلات بسیاری داشت که مجموعه آنها مانع تحول سیاسی- اجتماعی می‌شد. اما نکته مهم این است که در چنین شرایطی، شکل‌گیری اندیشه‌های مترقی و تعالی‌خواه در میان توده مردم، کاری مشکل، بلکه نزدیک به محال بود. از این‌رو حضور جریان‌های فکری که هم با نظام‌های اندیشگی غرب آشنا باشند و هم دین و لوازم آن را در میان مردم ایران درک کنند، امری لازم بود تا بتوانند نظریه‌های مدرن و ساخت‌های بنیادین را وارد متن و بطن جامعه نمایند. از سوی دیگر، دغدغه تحدید نظام استبداد بر محوریت قانون مبتنی بر عدالت، برخی از پیشگامان نوگرایی را به این نتیجه رساند که تبیین قوانین و قرارداد اجتماعی در ملل توسعه‌یافته بدون الفت دادن آن با مؤلفه‌های دینی و رعایت هنجارهای

اجتماعی در ایران، کاری عبث و بی‌فایده است.

پیشگامان این طرز فکر، نواندیشانی همچون میرزا ملکم‌خان و یوسف‌خان مستشارالدوله بودند که اندیشه‌های لیبرالی خود را در قالب مفاهیم مأنوس دینی تنظیم نمودند تا از رهگذر علمای نواندیش، توده‌های مردم را با خود همراه سازند. این دسته را می‌توان رئالیست‌هایی نامید که با چاشنی مصلحت درصدد اصلاح امور برآمده، تلاش می‌کردند تا اذهان توده‌ها را نسبت به آنچه عقب‌مانده و فقیر و بی‌خبرشان کرده بود، آگاه سازند. اینان مفاهیم سیاسی- اجتماعی عصر مدرن در مغرب‌زمین، از قبیل دموکراسی، مطبوعات، پارلمانتاریسم و به‌ویژه سازمان‌های تفکیک‌شده مدنی را در شاکله ساختار سیاسی پارلمانتاریسم وارد فرهنگ سیاسی جامعه ایران کردند و از این‌حیث بیشترین تأثیر را در آشنایی ایرانیان با مفاهیم نوین سیاسی- اجتماعی کشورهای توسعه‌یافته ایجاد کردند. ملکم‌خان را می‌توان یکی از نواندیشان پیشرو و تأثیرگذار در این‌باره دانست.

تعبیر «لفاف دین» از سوی میرزا نشان می‌دهد که وی از روی زیرکی و اضطرار و واقعیت جامعه‌شناختی جامعهٔ ایران است که ناگزیر از توجیه دینی اقدامات و اصلاحات مدنظر خود گردیده و با نگاه دقیق خود از تحولاتی در ایران خبر می‌دهد که با دین آمیخته و از آن نشأت می‌گیرند. او از ناآرامی‌های پنهان اما گسترده‌ای در جوامع مسلمین سخن می‌گوید که اروپاییان کمترین اطلاعی از آن ندارند و این را واقعیتی انکارناپذیر می‌داند که عصر جدیدی آغاز شده است. سرعت ارتباطات، سهولت سفر و نشر آرا و عقاید به متفکران ایرانی آموخته است که نظمی مبتنی بر اصول اساسی تمدن جدید به وجود آورند. میرزا می‌داند که این نظم باید نظمی متفاوت از نظم اروپایی باشد؛ زیرا بستر و فرهنگ سنتی در اینجا متفاوت از بستر و فرهنگ اروپاست. او می‌داند که مدرنیتهٔ غربی تماماً در وداع و گسست با سنت و آموزه‌های آن حاصل نشده است. به عبارت دیگر می‌توان گفت که مدرنیته غربی از بطن همان سنت غربی روییده و بارور شده است؛ زیرا طبق منطق تاریخ اساساً هیچ گسست کاملی ممکن نیست.

ملکم‌خان با توجه به بستر و سنت ایرانی- اسلامی در جامعهٔ ایران معتقد است این نظم باید با دقت تمام بر موازین اسلامی استوار باشد. وی در برخی از رسائل خود بر

ارتباط و سازگاری میان اسلام و اصول ترقی پافشاری می‌کند و معتقد است که ترقی همان چیزی است که انبیای الهی در پی آن بوده‌اند. از زمان ملکم‌خان تا به امروز کمتر نوشته و یا اندرزنامهٔ سیاسی در باب حکومت و ساخت سیاسی در ایران نوشته شده که ملهم و یا برگرفته از آرای وی نباشد. او راه‌حل دشواری‌های ایران را بیش از هر چیز در بنا نهادن رژیمی می‌دانست که بر پایهٔ قانون باشد. البته بدیهی است ملکم آگاه بود که تئوری مشروطه غربی از جنبه‌های گوناگون با مبانی اسلام، به‌ویژه مرتبه‌ای که عامل مذهب در یک نظام مشروطهٔ غربی دارد، متفاوت است. اما برخلاف برخی از هم‌عصرانش به نقشی که اسلام در حرکت اجتماع ایرانی در مسیر پیشرفت داشت، بسیار تأکید می‌نمود.

بر این اساس شاید بتوان متجدد خواندن میرزا ملکم‌خان را به‌ویژه در حوزهٔ کنش اجتماعی ایرانیان، نوعی اشتباه تاریخی نامید. او نوگرایی است که در مسیر مدرنیتهٔ ایرانی، دین را از عرصهٔ اجتماع و سیاست کنار نمی‌گذارد و این‌چنین است که می‌توان مدعی شد میرزا به عنوان یک اندیشمند نوگرا، ریشهٔ مشکلات و مسائل را در بی‌توجهی به ظرفیت قوانین اسلامی می‌بیند و همین مسئله منجر به شکل‌گیری یک توسعهٔ بومی و منطبق بر فرهنگ اسلامی ایرانی در نظریه‌های سیاسی وی می‌شود. در مجموع اندیشه‌های میرزا ملکم‌خان را بر پایهٔ سه محور اساسی‌تر می‌توان مورد توجه قرار داد که عبارتند از:

- **توصیف**: یعنی اینکه از تحول علم و معرفت در دنیا و سیطرهٔ اجتهاد انسانی در غرب خبر می‌داد.
- **تبیین**: در این بخش او راز و رمز این تحول را در آزادی و احترام گذاردن به شأن و کرامت انسانی دانسته، پیشرفت علم و تکنولوژی را مرهون همین پدیده می‌دانست.
- **توصیه**: در این بخش ملکم‌خان پیشنهاد می‌کرد که ایرانیان هم از طریق گزینش عناصری از آن فرهنگ (غرب) و تطبیق با احکام شرع، راه پیشرفت و ترقی را پیموده، خویشتن را به قلهٔ پیشرفت برسانند. مثلاً یکی از توصیه‌های وی این بود که در مجلس قانون‌گذاری طی مدت یک سال، احکام شرع و عرف را که در حیطه مملکت‌داری است جمع نمایند و «به واسطه اجرای شروط قانونیت جزء قوانین دولت منظور نمایند» (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۳۰).

در انتهای این مجال و بر اساس دلالت چهارم در چارچوب روشی مقاله حاضر

می‌توان گفت که ملکم‌خان به عنوان یک متفکر سیاسی درون سنت فکری اسلام شیعی (سنت) با مسائل و مشکلاتی مواجه بوده که با بهره از تعبیر مک‌اینتایر می‌توان از این مشکلات به عنوان «بحران معرفت‌شناختی» یاد کرد (ر.ک: مک‌اینتایر، ۱۳۹۵). به نظر میرزا چنین مسائل و مشکلات موجود را نمی‌توان صرفاً با استفاده از منابع موجود در این سنت فکری حل نمود. به همین سبب درصدد برمی‌آید تا با الهام از سنت فکری غرب (تجدد) و تلفیق آن با منابع سنت فکری اسلام شیعی (سنت)، این چالش‌ها و مشکلات را حل نماید. ماحصل این تلاش، ارائه روایتی نو از سنت فکری اسلام شیعی (سنت) است که در این پژوهش از آن با عبارت نوگرایی نام بردیم.

آزادی اقتصادی و نسبت آن با توسعه از منظر ملکم‌خان به‌مثابه «دلالت کاربردی- عملی»

از یک منظر، الگوی کلی پنجمین دلالت در اندیشه سیاسی را می‌توان تاحدی با تلفیق دلالت‌های بنیادین و هنجاری نیز ترسیم کرد؛ همان‌طور که منوچهری در کتاب «فراسوی رنج و رویا» اشاره می‌کند، چون دلالت‌های یادشده بیشتر حول محورهایی مانند مصلحت عمومی، قانون، شهروندی، رفاه و البته توسعه به صورت عام محقق می‌شوند و از سوی دیگر، موضوع توسعه در دوره پسامدرن به صورت جدی‌تر مطرح گردیده و به‌ویژه به دلیل آگاهی‌های تاریخی در چرخش اخلاقی و نیز بازگشت به اندیشه هنجاری در قلمرو اقتصاد، اهمیت بارزتری یافته است. از این‌رو توسعه بر مبنای آزادی اقتصادی را می‌توان به‌مثابه پنجمین دلالت (دلالت کاربردی- عملی) منظور کرده (منوچهری، ۱۳۹۵، ج۱: ۴۵)، در این نوشتار، نسبت آرای ملکم‌خان را با چگونگی آزادی اقتصادی در اواخر دوره قاجار اجمالاً بیان نمود.

آزادی‌های اقتصادی در نگاه ملکم‌خان

در میان اندیشه‌گران دوران ناصری، ملکم، نمونه یگانه‌ای است که با شناخت از ماهیت مناسبات سرمایه‌داری در مرحله امپریالیستی، به هم‌نوایی با سازوکارهای اقتصادی آن می‌پردازد و در این راستا بر بنیاد نوعی یکسان‌انگاری نظری در باب

آزادی‌های اقتصادی باور دارد. وی به طور بنیادین وظایف اساسی و عام دولت را در سه کارکرد حفظ استقلال، حفظ حقوق جانی و حفظ حقوق مالی می‌پندارد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۳۷-۱۳۸).

اندیشه‌های اقتصادی ملکم‌خان بیش از هر جای دیگر در رسالهٔ اصول ترقی وی نمایان است. وی در این رساله، نکاتی درباره زمینه‌ها و دلایل رشد اقتصادی مطرح می‌کند و از بسط روابط تجاری میان دولت‌ها به طور گسترده حمایت می‌کند. البته توصیه به صدور سرمایه از نکات منفی در کارنامه اندیشگی ملکم‌خان است. بدین ترتیب که او در میان اندیشه‌های اقتصادی خود، صدور سرمایه را گامی اساسی و مهم در صنعتی شدن کشور برمی‌شمارد و به دولت‌مردان توصیه می‌کند که این مقوله را به فال نیک گرفته، با تشویق شرکت‌های خارجی، زمینه‌ساز دگرگونی و تحول اقتصاد کشور شوند: «بدون کمپانی‌های معتبر، آبادی ایران هرگز میسر نخواهد بود. اولیای ایران به هر تدبیر که باشد باید رسم کمپانی‌ها را در ایران متداول و به قدر قوه تقویت و زیاد نماید» (ملکم‌خان، ۱۳۸۸: ۱۹۲).

اما داشتن روابط تجاری با کمپانی‌های اقتصادی اروپا مستلزم داشتن نظام اقتصادی منسجمی بود که با کمال تأسف، شاهان قاجار اساساً درکی از نظام سیاسی صائب و متعاقباً چارچوب‌های نظری و کنش‌های رفتاری در روابط اقتصادی با بنیاد نداشتند. از نظر میرزا، چاره کار در این بود که دست از کیمیاگری و رمالی برداریم و در پی اساس تازه و کاملاً بدیعی در نوزایی علمی باشیم. از این‌رو می‌گوید: «بر وجوب و لزوم تنظیم، هیچ شبهه نیست. حرف فقط این است که چنان تنظیمات و چنان آبادی به چه معجزه، در کدام دستگاه و توسط چه نوع اشخاص به ظهور خواهد رسید. کارخانهٔ این کار را دولت می‌گویند. کلمه دولت در زبان ما مبهم و غیر محدود است...، ما در ایران گاهی دولت، گاهی دیوان و گاهی دربخانه می‌گوییم. خود دستگاه دولت از همهٔ دستگاه‌های ایران بی‌نظم‌تر است. چطور می‌تواند اسباب این نظم‌ها شود؟..، در مسائل حاضر تنها چیزی که می‌توان از امثال ما توقع نمود این است که ما از روی عقل و دولت‌خواهی، عجز عقل طبیعی را در جلب قدرت علوم کسبی اعتراف بکنیم و به‌خصوص به این فقره اصلی را از روی اعتقاد کامل قبول نماییم که جهت تنظیم و احیای ایران هیچ چاره

نداریم به جز اینکه رجوع نماییم به آن علوم مخصوصی که در سایر اقالیم منشأ آن همه قدرت شده‌اند» (اکبری، ۱۳۸۴: ۳۵).

مهم‌ترین دلیل نبوغ ملکم‌خان در فهم شرایط ملی این است که او نظام فرایندی و در عین حال پویای اقتصادی را در سیاست درست می‌دید و این سیاست را به‌مثابه علمی فراگیر و مرتبط با سایر علوم انسانی مورد تأکید قرار می‌داد. از سوی دیگر شاید بتوان مهم‌ترین دلیل ملکم را در تهاجم به نظام سیاسی قاجاری، فقدان مقررات مستقل از ادارهٔ حکومتگران دانست. او حکومت ایران را در زمرهٔ سلطنت‌های مطلقه غیر منظم می‌داند که اختیار تصویب و اختیار اجرای قانون در دست پادشاه است. وی می‌نویسد: «در سلطنت‌های مطلقه غیر منظم، فرق این دو اختیار را نفهمیده‌اند و هر دو را مخلوط هم استعمال می‌کنند و در هر سلطنتی که این دو اختیار مخلوط بوده، وزرا همیشه بر سلطان مسلط بوده‌اند» (ملکم خان، پیشین).

جالب اینکه در روزگار ناصرالدین‌شاه و به تأسی از مدنیت جدید فرنگی، چند ایدهٔ اصلاحی، البته به سبک و سیاق کشورهای اروپایی عنوان شد. از جمله ایده‌های اصلاحی، طرح‌هایی برای بهبود ساختار حکومت بود. نظریه دولت مطلقهٔ منظمه، الگویی برای تحول سازمان قدرت سیاسی بود که در این زمان مطرح شد. طبیعی است که همین تقلید نیز امری بدون تحقیق بوده و اقتصاد پراکندهٔ آن زمان ایران، معلول سیاست پراکنده و سیاست‌مداران خودبرترجو بوده است. میرزا ملکم‌خان در همین زمینه می‌نویسد: «پادشاه ایران گفته است که از جمیع سلاطین عالم به رعایا مطلق العنان‌تر و مقتدرتر است و همچنان که مسطور شد، دلیل است بر اینکه هم از زمان قدیم بر این نهج بوده که حکم پادشاه همیشه قانون ملک بوده است...، قاعده‌ای است در مردم این ملک که پادشاه هرچه بخواهد و صاحب‌منصبان از هر قبیل، و ضبط اموال و سلب ارواح رعایا از هر صنف علی‌الاطلاق مختار است» (اکبری، ۱۳۹۴: ۱۹ و ۱۲۹). این در حالی است که اقتصاد آزاد جز با درایت سیاسی در ارتقای منافع ملی امکان‌پذیر نیست. سیاست راستین در حالی می‌تواند به پویایی عرصهٔ عمومی کمک کند که نخست دولتی مستقل داشته باشد. دوم در تعامل با صنایع جهانی از نوعی قوانین پایدار و متمرکز اقتصادی که برای سایر ملل نیز قابل درک باشد، بهره گیرد.

نتیجه‌گیری

دلالت اول در اندیشه سیاسی ملکم‌خان عبارت از بیان مهم‌ترین معضل جامعه معاصرش بود که در استیلای طولانی استبداد بر توده‌ها، یعنی عقب‌ماندگی فکری و فرهنگی مردم و مسئولان حکومتی و نیز عدم توسعه به‌ویژه در زمینه‌های اقتصادی، صنعتی، فرهنگی و سیاسی کشور خود را نشان می‌داد.

دلالت دوم که از هویت و جهان‌بینی ملکم‌خان به عنوان یک نواندیش حکایت می‌کند، شامل موضوعاتی می‌شد که اهم آن عبارت بودند از تقیّد به مبانی اسلامی و احکام شرعی از سویی و گرفتن الگوهای قانونی و عملی از نظام‌های غربی برای ایجاد اصلاحات از سوی دیگر. همچنین زمینه‌سازی برای رسیدن به زندگی مدرن و توسعهٔ همه‌جانبه در زندگی شهروندی بر اساس اختیار انسان در ایجاد و تغییر سرنوشتش که به واقع از مهم‌ترین وجوه در جهان‌بینی دینی- انسانی این نواندیش دینی محسوب می‌شد.

دلالت سوم که رسیدن به هنجارهای مطلوب و احیای جامعه هدف را تبیین می‌کند، از نظر ملکم‌خان شامل مواردی می‌شد که قانون‌مداری، قانون‌پذیری و شایسته‌سالاری در هرم حکومتی و به‌ویژه اعطای انواع آزادی‌های اجتماعی از جمله مهم‌ترین آنها بود. همچنین پایبندی به اسلام پویا و روش‌های اجتهاد عامه که در طول زمان بر عهده علما و مجتهدان آگاه به شرایط عصری و نسلی است، نزد وی جایگاهی مؤثر داشت.

در دلالت چهارم که بحث از راه‌حل‌های عملی در وضعیت معین اجتماعی- سیاسی روشن‌فکر مطرح می‌شود، با مساعی شایان ملکم‌خان در گسترش خودآگاهی مردم مواجه هستیم. از منظر این دلالت، میرزا به حفظ ارزش‌های پایدار در اصول اسلامی و تغییر صفات مذموم از قبیل تقلید کورکورانه، چاپلوسی و خرافه‌پرستی معتقد شده و به‌ویژه در بعد اصلاحی، به ترمیم قوانین، قواعد و احکامی قائل بود که به نسبت زمان و مقتضیات جدید بایستی تغییر کرده، یا اصلاح می‌شدند.

در دلالت پنجم، نظرهای ملکم‌خان ناظر بر ایجاد توسعه در اقتصاد بستهٔ عصر قاجار است که از دید وی، رکنی رکین برای رسیدن به توسعهٔ سیاسی محسوب می‌شد. برای تحقق این مهم، ملکم‌خان قائل به اقتصاد بومی با استانداردهای کشورهای اروپایی بود که ساختار یکنواخت و نهادینه‌شده دولت‌های قاجار، کمتر مجال چنین تحولی را فراهم

می‌کرد؛ ولی انتشار نظرهای نواندیشان و روشن‌فکرانی مانند ملکم‌خان، مقدمات ورود سرمایه‌گذاران خارجی را تسهیل کرد و هرچند غیر اصولی، ولی مقدمات آشنایی بیشتر اقتصاد ملی ایران با اقتصاد مدرن اروپایی را فراهم نمود. سرانجام اینکه رویکرد دلالتی- پارادایمی را می‌توان به‌مثابه الگویی نظری به کار بست تا وجوه مترتّب بر زیست روشن‌فکران را به خوانش آورد و از ماهیت نحله‌ها- مکاتب گوناگون فکری در ادوار تاریخی پرده برداشت.

می‌توان این جمع‌بندی را با ابهام در شخصیت حقوقی میرزا ملکم‌خان به فرجام رساند. گروهی او را پیامبر تجددخواهی و پایه‌گذار اندیشه و دموکراسی و دولت مدرن در ایران می‌دانند و جمعی دیگر در شخصیت‌شناسی او، دیدگاهی منتقدانه دارند. با همهٔ احوال، موافقان و مخالفان وی معترفند که سهم زیاد او را در جنبش تحول‌خواهی سیاسی نمی‌توان انکار کرد. ملکم‌خان را بنیان‌گذار تجددخواهی بلاشرط در ایران دانسته‌اند. آنچنان که معتقدند در میان تجددخواهان عصر ناصری و مظفری، هیچ کدام به اندازه ملکم‌خان در شکل‌گیری و قوام گفتار تجددخواهی، صاحب سهم و نقش نبوده‌اند. در عین حال او را احیاگر دین راستین که هدفی جز به سعادت رساندن جامعه ایرانی ندارد، معرفی می‌کنند و جمع این دو ویژگی نشان می‌دهد که او تا چه حد ذوفنون بوده و در فرایندهای توسعهٔ زمانش، نقشی کم‌نظیر، بلکه بی‌نظیر داشته است.

هرچند تعطیلی فراموشخانه و جلوگیری از برخی نوشته‌های میرزاملکم خان باعث نشد تا این مصلح عصر ناصری به فراموشی سپرده شود و نام او از خاطر آزادگانی که برای ایران و ایرانی، خواستار آزادی و توسعه و امکانات اقتصادی فراگیر بودند، زدوده شود. کسی که علاوه بر تعصب ایدئولوژیکی، استبداد سیاسی را عامل مهم دیگری در انحطاط جامعه می‌دانست و نقص دولت را مانعی اصلی برای رشد و بالندگی سایر ارکان حکومتی -به‌ویژه در سطح عرصهٔ عمومی- می‌دانست. بدین لحاظ وقتی مبادرت به انتشار روزنامهٔ قانون کرد، حمله‌های خود را متوجه نوع نظام سیاسی -و نه اشخاص حکمران- نمود. او می‌دانست که آشفتگی در کشور توسعه‌نیافته‌ای چون ایران عصر ناصری می‌تواند منجر به فجایعی شود که رفع آنها بدین زودی‌ها امکان‌پذیر نخواهد بود.

منابع

آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹) تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشرنی.

آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۹) مشروطه ایرانی، تهران، اختران.

آدمیت، فریدون (۱۳۵۱) اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی.

آدمیت، فریدون و هما ناطق (۲۵۳۶) افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرنشده دوران قاجار، تهران، آگاه.

اکبری، علی‌اکبر (۱۳۸۴) پیشگامان اندیشه جدید در ایران، عصر روشنگری ایرانی، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

---------- (۱۳۹۴) چالش‌های عصر مدرن در ایران عهد قاجار، تهران، مؤسسه فرهنگی مطبوعاتی ایران.

الگار، حامد (۱۳۶۹) پژوهشی در باب تجددخواهی ایرانیان، میرزا ملکم‌خان، ترجمه جهانگیر عظیما و مجید تفرشی، تهران، مدرس.

امانت، عباس (۱۳۸۳) قبله عالم (ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران)، تهران، کارنامه.

بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳) گونه‌شناسی روشن‌فکران ایرانی، تهران، کویر.

تیموری، ابراهیم (۱۳۵۷) عصر بی‌خبری یا پنجاه سال استبداد در ایران؛ تاریخ امتیازات در ایران، تهران، اقبال.

جوادی یگانه، محمدرضا و ریحانه جوادی (۱۳۹۲) اصلاحات سه‌ساله، بررسی جامعه‌شناختی شکست روندهای اصلاحی در عصر ناصری، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

رضاقلی، علی (۱۳۹۲) جامعه‌شناسی نخبه‌کشی، قائم‌مقام، امیرکبیر، مصدق، تهران، نشرنی.

رائین، اسماعیل (۱۳۵۷) فراموشخانه و فراماسونری در ایران، تهران، امیرکبیر.

زیباکلام، صادق (۱۳۸۲) سنت و مدرنیته، تهران، روزنه.

شیخ محلاتی، محمدعلی (۱۳۵۶) خاطرات حاج سیاح، به کوشش حمید سیاح و تصحیح حامد الگار، تهران، امیرکبیر.

طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵) پایان تئولوژی (تئولوژی و تاریخ)، جلد دوم، تهران، نقد فرهنگ.

فلور، ویلم (۱۳۶۶) جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، ققنوس.

کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۸) تضاد دولت و ملت، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.

گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷) دین و روشن‌فکران مشروطه، تهران، اختران.

مرادخانی، فردین (۱۴۰۱) «مفهوم قانون در اندیشه میرزاملکم خان»، تهران، نشریه علمی- تخصصی سیاست‌پژوهشی اسلامی- ایرانی، سال اول، شماره ۱، بهار، صص ۱۳۷-۱۶۶.

ملکم‌خان، ناظم‌الدوله (۱۳۶۲) مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان، به کوشش محمدمحیط طباطبایی، تهران، علمی.
---------- (۱۳۶۹) روزنامه قانون، به کوشش هما ناطق، شماره‌های ۱ تا ۳۶، تهران، کویر.
---------- (۱۳۸۸) رساله‌های میرزا ملکم‌خان، گردآوری و مقدمه حجت‌الله اصیل، تهران، نشرنی.
---------- (۱۴۰۰) کتاب دفتر تنظیمات (کتابچه غیبی) و چند رساله دیگر، تهران، امید فردا.
مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۵) بحران معرفت‌شناختی، روایت دراماتیک و فلسفه علم، ترجمه سید علیرضا بهشتی، تهران، ناهید.
مدنی، جلال‌الدین (۱۳۸۶) تاریخ سیاسی معاصر ایران، جلد اول، قم، دفتر نشر اسلامی.
منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رویا، جلد اول و دوم، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
وحدت، فرزین (۱۳۹۰) رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

Ramazani, Rouhullah (1966) The Foreign Policy of Iran; A developing nation in world affairs. 1500-1941, Charlottesville ،University Press of Virginia, pp. 32, 50.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۲۴۳-۱۹۹
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۵
نوع مقاله: پژوهشی

اصلاح فرهنگی و دگرگونی معنوی در بستر پروژهٔ عقلانیت و معنویت: مطالعهٔ مواضع سیاسی «مصطفی ملکیان»

مجید سروند *
علی‌اشرف نظری **

چکیده

«مصطفی ملکیان»، یکی از شاخص‌ترین روشن‌فکرانِ فرهنگ‌گرا، رویکردی کاملاً فردگرایانه دارد؛ به طوری که به باور او، همهٔ معنویانِ جهان، فردگرا هستند؛ یعنی مخاطبشان فرد است، نه جامعه. از این‌رو تفاوتِ آنها با روشن‌فکران و مصلحانِ اجتماعی در این است که اغلبِ اینها به اصلاحِ جامعه و نهادهای اجتماعی معطوف هستند، ولی به باورِ معنویان، هدفِ فرد، تنها باید اصلاحِ شخصِ خودش باشد و اصلاحِ جامعه، نتیجهٔ کار او خواهد بود. همچنین در نظر ملکیان، همه چیز به انسان برمی‌گردد. انسان‌ها برای اصول نیامده‌اند، بلکه اصول برای انسان‌ها آمده و باید در خدمت آنها باشد. دل‌نگرانی ما هم تنها باید انسان باشد، نه هیچ امرِ انتزاعی دیگری از جمله سنّت، تجدّد، فرهنگ و حتّی دین؛ زیرا دین نیز برای انسان آمده، دغدغهٔ اصلی‌اش نجاتِ اوست و از این‌رو خادمِ انسان است. در نگرش وی، نهاد نیز مفهومی انتزاعی و موجودی موهوم است و از منظرِ آنتولوژیک، به غیر از افراد و انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار، چیزی با عنوان نهاد و به تَبَع آن جامعه وجود ندارد و تغییر و اصلاحِ هر نهادی، وابسته و منوط بر اصلاحِ افرادی است که در آن دست‌اندرکار هستند و نقشی دارند. بر این اساس تحوّلِ سیاسی، نه از طریقِ انقلابی‌گری با قهر و خشونت و صرفِ دگرگونیِ سطحیِ رژیم سیاسی و ساختارهای کلان، بلکه در رویکردی اصلاحی و تدریجی

* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران majid.sarvand@gmail.com
** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران aashraf@ut.ac.ir

CC BY NC

از طریق تغییرِ باورها، احساسات و خواست‌های تک‌تکِ افراد و با اتّخاذِ روش‌های دموکراتیک و مسالمت‌آمیز ممکن خواهد بود. در نتیجه در پاسخ به این پرسش که «منظور از تعبیرِ «اصلاحِ فرهنگی» یا اصالتِ فرهنگ در رویکردِ ملکیان چیست؟»، فرضیهٔ ما، این مهم است که فرهنگ نسبت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های زندگی فردی و جمعی -از جمله سیاست یا اقتصاد- اصالت، اولویت و تأثیرگذاری بیشتری دارد. از این‌رو تا عنصرِ فرهنگ تغییر نکند، هیچ‌گونه دگرگونی اساسی و معناداری را نمی‌توان انتظار داشت. در ضمن این دگرگونی باید به سمت‌وسویی معنوی باشد تا مشکلات اجتماعی و درد و رنج آدمی حتّی‌الامکان رفع گردد. روش پژوهش در این مقاله، توصیفی- تحلیلی بوده، بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای- اسنادی تنظیم شده است.

واژه‌های کلیدی: ملکیان، اصلاحِ فرهنگی، دگرگونی معنوی، عقلانیّت و معنویّت، اصلاح‌طلبی.

مقدمه

برای کسانی که تحوّلاتِ روشن‌فکری ایرانِ معاصر را از نظر می‌گذرانند، گره‌خوردگی مفهومِ «روشن‌فکری معنوی» و نام «مصطفی ملکیان»، امری روشن و پذیرفته‌شده است. چنان‌که وقتی از ملکیان سخن به میان می‌آید، بیش و پیش از هر چیزی، تقریرِ حقیقت و تقلیلِ مرارت، اصطلاحاتی آشنا می‌نمایند. ملکیان، دو امرِ اخیر را وظیفهٔ اخلاقی هر روشن‌فکری می‌داند که وجهِ تراژیکِ زندگی وی را موجب می‌گردند. از همین‌منظر می‌توان تحوّلاتِ زندگی ملکیان و سیر تطوّراتِ فکری او را توجیه کرد؛ بدین ترتیب که دغدغهٔ اصلیِ وی یعنی حقیقت‌طلبی و کاستن از درد و رنج‌های بشری، او را به تجربهٔ فضاهای گوناگون و دگرگونی‌های بزرگ اندیشه‌ای وامی‌دارد. از مهندسی مکانیک تا تحصیلات حوزوی و فلسفه و عرفان اسلامی و از بنیادگرایی اسلامی و سنت‌گرایی اسلامی تا روشن‌فکری دینی و اگزیستانسیالیسمِ الهی، مسیری پُرفراز و نشیب طی می‌شود در جست‌وجوی حقیقت و یافتن راهی که به رهایی ختم شده و مِهرِ ماندگاری باشد برای انسان‌های گوشت و پوست و خون‌داری که به دنیا پا می‌گذارند، رنج می‌برند و می‌روند! بی‌آنکه بدانند علّت‌العللِ درد و رنج‌های آنان و راه علاج و درمان آن چیست. در نهایت برای ملکیان، هیچ‌یک از مکاتب یادشده، ره به مقصود نبرده و سیری در سپهرِ جان، وی را به منزلگاهی می‌رساند که آن را برساختهٔ خودش می‌داند: پروژهٔ «عقلانیّت و معنویّت» و تلفیقِ بین این دو؛ یعنی همان چیزی که می‌تواند «روشن‌فکرِ معنوی» را در تقریر حقیقت و تقلیل مرارت کامروا سازد و حدیثِ آرزومندی در تربیتِ انسان‌های معنوی و برخورداری از زندگی اصیل را تحقّق بخشد[۱].

به باور ملکیان، «انسان معنوی» و «زندگی اصیل»، تنها وضعیتی هستند که در آن، درد و رنج‌های آدمی تاحدّ امکان[۲] به کمترین میزانِ خود رسیده است. امّا برای رسیدن به آن وضعیت، مسیری دشوار و پُرپیچ‌وخم در راه است که گذر از آن، جز از راه «اصلاح فرهنگی» و «دگرگونی معنوی» فراهم نمی‌آید. این دو امرِ اخیر نیز اموری هستند که در ساحتی سابژکتیو/ روانی/ ذهنی/ فردی و درون افراد تحقّق می‌یابند؛ زیرا از نظر ملکیان، مشکلات اجتماعی و درد و رنج‌های آدمی در جهان هستی -که برای انسان متجدّد ناشی از مادّی‌گرایی و علم‌زدگی و بحرانِ معناست- راه‌حلّی فرهنگی و معنوی دارند و فرهنگ

هم طبق تعریف و فهمِ وی از آن، «فرهنگ فردی» و مربوط به ساحت درون آدمی (ذهن) بوده، وابسته به باورها، احساسات و عواطف و هیجانات و خواسته‌های فرد است.

همچنین تغییر در ساحتِ ذهن نیز بر پایهٔ «نظریهٔ انگیزش» و «نظریهٔ میل- باور» به تغییر در رفتار آدمی (گفتار و کردار وی) می‌انجامد که تأثیرِ خود را بر جامعه و نهادهای آن -که به باور ملکیان، همگی اموری انتزاعی و موهوم هستند- از جمله نهادهای سیاسی خواهد گذاشت. از این‌رو ملکیان به «اصالت فرهنگ» معتقد است که بدین معناست که فرهنگ نسبت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های زندگی فردی و جمعی -از جمله سیاست یا اقتصاد- اصالت، اولویت و تأثیرگذاری بیشتری دارد. بنابراین تا عنصرِ فرهنگ تغییر نکند، هیچ‌گونه دگرگونی اساسی و معناداری را نمی‌توان انتظار داشت. در همین راستا می‌توان به ایدهٔ تقدّمِ فرهنگ بر سیاست اشاره داشت که محورِ اصلی آرای سیاسی ملکیان است. بر این اساس وی بر تقدّمِ اصلاحات فرهنگی بر اصلاحات سیاسی تأکید نهاده و معتقد است که تغییرِ تک‌تکِ افرادِ جامعه بر دگرگونی‌های سطحی و از بالا به پایین، اولویّت دارد. از این منظر، وی تعبیرِ «اصلاح فرهنگی» را به کار می‌برد که بنا بر آن، «هیچ اصلاحی در بیرون رخ نخواهد داد، مگر اینکه قبلاً یک دگرگونی و اصلاحی در درون ما صورت گرفته باشد». از این‌رو دگرگونی در ساحتِ سابژکتیو و انفسی یا باورها، احساسات و خواست‌های شهروندان و به‌عبارتی توسعهٔ فرهنگی، بر هرگونه دگرگونی در ساحتِ آبژکتیو و آفاقی و توسعهٔ تمدّنی، از جمله توسعهٔ سیاسی که خود بر توسعهٔ اقتصادی مقدّم است، برتری دارد. البته ملکیان منکرِ تأثیرِ رژیم‌های سیاسیِ حاکم بر جوامع، بر سرشت و سرنوشتِ شهروندان نبوده، منعی برای مداخله در امور سیاسی ندارد؛ بلکه موضعِ اساسی وی در مخالفتِ با «سیاست‌زدگی» است که به معنای آن است که معتقد باشیم یگانه مشکلِ جامعه یا بزرگ‌ترین مشکل جامعه و یا علّت‌العللِ مشکلاتِ جامعه، نظام سیاسی حاکم بر جامعه است.

افزون بر این در اندیشهٔ ملکیان، اصلاح فرهنگی بدان معنایی که گذشت، به‌تنهایی به سرانجامِ مطلوب نخواهد رسید، مگر آنکه با «دگرگونی معنوی» یعنی حرکت به سوی «انسان معنوی» و «زیست معنوی» همراه شود. شایان ذکر است که ملکیان با طرح «پروژهٔ

عقلانیت و معنویت»، کارکردِ «دین» را به خاطر برآورده ساختنِ مشکلاتِ بشرِ امروز، فاقد توان لازم می‌داند و از این‌رو بدیلِ آن یعنی معنویت را پیش می‌کشد. حال در این اصلاح فرهنگی که سمت‌وسویی معنوی دارد و حرکتی در مسیر دگرگونیِ درونی آدمی و خودشکوفایی و تحقّقِ خودِ واقعی و اصیلِ وی است، جنبه‌های انسان‌محورانه، فردگرایانه، اخلاقی و روان‌شناختی، بسیار بارز و برجسته می‌گردد.

از همین منظر و در راستایِ ضرورت و اولویتِ اصلاحِ فردی و تربیتِ انسان‌های سالم و معنوی، ملکیان به مباحث روان‌شناختی، به‌ویژه مکتب «روان‌شناسی انسان‌گرا» و کسانی چون یونگ، مازلو و راجرز و موضوعاتی مانند خودشکوفایی، تفرّد، تمامیّت و بهداشت روانی روی می‌آورد. البته آرای فیلسوف- روان‌شناسی بزرگ به نام ویلیام جیمز[1] و نیز فیلسوفِ اخلاقِ آمریکایی، تامس نیگل[2] هم به‌روشنی الهام‌بخش وی در معنویت‌گرایی و ایدهٔ اصالت فرهنگ بوده‌اند. همچنین آرای فیلسوفان اگزیستانسیالیستی چون هایدگر و کیرکگارد و نیز مکاتب عرفانی و ادیان و مذاهب گوناگون، منابع و سرچشمه‌های فکری وی در بیانِ ویژگی‌های انسان معنوی و زندگی اصیل هستند. با این توضیح که زندگی اصیل، حیاتِ معنویِ انسانی معنوی است که جمعِ بین عقلانیّت و معنویّت را محقّق ساخته، به مرتبه‌ای از خودشناسی، خودسازی، خودبنیادی، خودفرمانروایی و خودشکوفایی دست یافته است که بتواند به‌شخصه به زندگی خویش معنا بخشیده، با اراده و اختیار خود، در مسیر اهدافش گام بردارد و تنها بر اساسِ فهمِ خود، تصمیم گیرد و عمل نماید. بدین ترتیب بر مشکلاتِ خود و جامعه‌اش فائق آمده، شدت درد و رنج‌های زندگی را به حدّاقل رساند.

در نتیجه همه چیز به انسان برمی‌گردد و تغییر و اصلاحِ هر نهادی، وابسته و منوط بر اصلاحِ افرادی است که در آن، دست‌اندرکار بوده، نقشی دارند. شایان ذکر است که ملکیان، برخلافِ محافظه‌کاران و انقلابیون که در پیِ حفظِ وضعِ موجود بوده، یا به دنبال تغییراتِ از بالا به پایین یعنی غیر دموکراتیک، خشونت‌آمیز و دفعی و آنی هستند، به اصلاح‌طلبی یعنی هواداری از تغییر اجتماعی با استفاده از روش دموکراتیک، مسالمت‌آمیز و تدریجی، معتقد است.

1. William James
2. Thomas Nagel

مبانی نظری پژوهش

«فلوریان زنانیتسکی[1]»، فیلسوف لهستانی، نخستین کسی بود که مفهوم و اصطلاح «فرهنگ‌گرایی[2]» را به کار بُرد. استدلال‌های وی در جهتِ اهمّیتِ فرهنگ بود و خاطرنشان می‌ساخت که فرهنگِ ما، دیدگاهِ ما نسبت به جهان و تفکّرِ ما را شکل می‌دهد. در واقع زنانیتسکی، اهمّیتِ محوری و اولویت فرهنگ را به عنوان نیروی سازمان‌دهنده در امور انسانی و اجتماعی، فرض می‌گیرد. حال، نکتهٔ کلیدی در نظریه‌های وی، رویکرد انسان‌گرایانهٔ آن است که بر تجربه و درک بشری تأکید دارد (ر.ک: Halas, 2010). از سوی دیگر، محور اساسی انسان‌شناسی روان‌شناختی در آمریکا در قرن بیستم، بحث از فرهنگ بوده است. در رویکرد انسان‌شناختی مکتب فرهنگ‌گرایی، فرهنگ نه به صورتی انتزاعی یا حتّی مادی، بلکه بیش از هر چیز به صورت «شخصیّتِ» انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد. از این‌رو به این رویکرد، «مکتبِ فرهنگ و شخصیت» نیز اطلاق می‌شود[۳]. بر این اساس انسان‌ها، حاملان اصلی فرهنگ هستند و هر پدیده‌ای را تنها زمانی می‌توان پدیده‌ای فرهنگی نامید که در رابطه‌ای انسانی قرار گیرد. فرهنگ همواره باید از رسانه‌ای بگذرد که انسان است و معنایی دریافت کند که معنایی انسانی است. با این توضیح که معنا و مُرادی که از انسان در اینجا مدّنظر است، کاملاً بر مفهوم «فرد» استوار است. «اگر خواسته باشیم تبلور فرهنگ را در انسان مشاهده کنیم، لزوماً این مشاهده بر افراد انجام می‌گیرد و در نهایت مشاهدهٔ دقیق‌تر، ما را به سوی تک‌تکِ این افراد خواهد بُرد؛ و همین نقطه، یعنی فرد بود که حلقهٔ پیوند میان انسان‌شناسی و روان‌شناسی را به وجود آورد» (ر.ک: فکوهی، ۱۳۹۳).

بدین‌ترتیب پیوندی جالب، مهم و کلیدی بین فرهنگ‌گرایی، انسان‌گرایی (با تأکید بر فردیتِ آدمی، شخصیت و هویتِ او) و روان‌شناسی شکل می‌گیرد که بر جریان‌های فکری متأخر، تأثیر بسزایی دارد. از جمله آنها می‌توان به مکتبِ «روان‌شناسی انسان‌گرا[3]» اشاره داشت[۴].

در جریانِ روان‌شناسی انسان‌گرا، انسان، خودآگاهی، توانایی‌ها و استعدادهای وی، به

1. Florian Znaniecki
2. culturalism
3. Humanistic psychology school

طورِ جدّی مرکزِ توجه قرار گرفته و اعتقاد بر آن است که افراد، حقّ آزادی، رفتار اخلاقی و سلامت روانی و «خودشکوفایی[1]» دارند. خودشکوفایی، نامی است که «آبراهام مازلو[2]» برای غایت و مقصدِ راهی که «کارل گوستاو یونگ[3]» به آن «فردیّت[4]» یا «فرآیند تفرّد[5]» می‌گفت، منظور کرده است. مازلو از جمله مهم‌ترین صاحب‌نظرانِ «نهضت توانایی‌های انسان» یا «نهضت شکوفایی استعدادها»ست که به طور کلی هدف آن، گام نهادن در «فراسویِ بهنجاری» و تحقّق بخشیدن یا از قوّه به فعل درآوردنِ استعدادهای آدمی است. وی برای نخستین‌بار این دیدگاه را با عنوان «نیروی سوم» در روان‌شناسی امریکا معرفی نمود. وی در گذر از نسل اول و دوم روان‌شناسی یعنی روان‌کاوی و رفتارگرایی، از آنها به دلیل دیدِ بدبینانه، منفی و محدودی که درباره انسان داشتند، انتقاد کرد و به جای آن معتقد بود که انسان‌ها اصولاً خوب یا خنثی هستند، ولی بد نیستند؛ یعنی در هر انسانی، کششی به جانب رشد یا به کمال رساندن توانایی‌های نهفته وجود دارد (ال‌پتری، ۱۳۸۲: ۹۴).

از نظر مازلو، در طبقه‌بندی نیازهای انسان، خودشکوفایی در رأس «هرم نیازها» قرار می‌گیرد و تنها کمتر از یک درصد افراد می‌توانند به این مرتبه دست یابند. وی در سلسله‌مراتب نیازهای انسان، نیازهای مرتبه پایین یا نیازهای کمبودی[6] را شامل نیازهای فیزیولوژیکی و مادّی، نیازهای امنیت و ثبات، نیازهای مربوط به تعلّق داشتن و عشق و نیازهای مربوط به احترام و عزتِ نفس می‌داند که ضروری است برای برانگیخته شدنِ نیازهای مرتبهٔ بالاتر یعنی نیازهای وجودی[7] ارضا گردند. هر یک از نیازها در واقع متناسب است با انگیزه‌هایی[8] در آدمی؛ تاحدّی که نیازهایِ بودن یا فرانیازها با انگیزه‌های متعالی[9] که ارزش‌هایی چون زیبایی، حقیقت، عدالت، دانستن، صداقت و نیکی هستند، برانگیخته می‌گردد. بدین‌ترتیب افراد خودشکوفا نه با انگیزش‌های ناشی از

1. Self-RealizationorSelf-Actualization
2. Abraham Harold Maslow
3. Carl Gustav Jung
4. Individuality
5. Individuation
6. Deficiency needs
7. Being need
8. Motivation
9. Meta motivation

کمبود و محرومیت، بلکه با انگیزش‌های برخاسته از رشد، تعالی و خودتحقّق‌بخشی برانگیخته می‌گردند. همچنین برخلافِ نیازهای اساسی که از طریق محیط و دیگران تأمین می‌گردد، ارضای نیاز به خودشکوفایی نسبتاً مستقل از دنیای پیرامونی بوده، مستلزمِ تکاملِ درونی است.

حال با توجه به مطالب یادشده، شایان ذکر است که از نظر مازلو، شخصیّتِ سالم و خودشکوفا، فردی است که فارغ از فشارهای جمع، حوادث و عادات، در فرآیندِ «شدن» و رسیدن به «خودِ» واقعی خویشتن است. وی معتقد است که شخص سالم می‌تواند خود را وقف کاری کند که از آنِ خود او است و نیز قادر است تا خود را از قید آشفتگی‌ها، ترس‌ها و نفوذِ دیگران آزاد سازد؛ زیرا چنین شخصی در مسیری است تا تبدیل به «خودِ» واقعی خویش شود که برخی از مشخصه‌های آن، رها بودن از نفوذ دیگران، کنار گذاشتن صورتک‌ها، رها کردنِ تلاش برای نفوذ و تأثیر در دیگران، کسب رضایت، محبوبیت و تأیید آنان است. انسان هرچه به خویشتنِ واقعیِ خود نزدیک‌تر شود و از تغییر و مسخِ خود به گونه‌ای که مورد انتظار دیگران است فاصله بگیرد، به سلامت روان نزدیک‌تر است (ثنایی، ۱۳۷۵: ۱۶).

از نظر «کارل راجرز[1]»، از دیگر نظریه‌پردازان مکتب روان‌شناسی انسانگرا، نیز انسان به طورِ ذاتی از ماهیتی خیر برخوردار بوده، دارای گرایشی فطری به رشد و شکوفا کردنِ استعدادهای بالقوّهٔ خود است. راجرز (۱۹۶۱) در «دربارهٔ انسان شدن[2]»، خودشکوفایی را یک فرایندِ «شدن» می‌داند تا محصول. از این جهت، انسان شدن، فرایندی سیال و در حالِ دگرگونی است. وی با مطالعهٔ تجربیِ افراد خودشکوفا، ویژگی‌های زیر را مهم‌ترین خصایصی می‌داند که آنها دارند: باز بودن نسبت به تجربه و پذیرش آنها، زندگی وجودی و تمایل به زندگی کامل در هر لحظه از هستی، اعتماد به طبیعتِ (ارگانیسم) خود، مرجعِ قیاسِ درونی و داشتنِ توانایی هدایت خود به جای هدایت شدن بر اساس منطق، عقاید و خواست‌های دیگران، احساس آزادی در عمل و تفکر و برخورداری از خلاقیّت.

در رویکردِ فردمحورِ راجرز، مفهوم «خود» اهمّیت فراوانی دارد. به باورِ او، دو نوع خود

1. Carl Ransom Rogers
2. On Becoming a Person

وجود دارد: «خودِ اجتماعی» و «خودِ واقعی». رویکرد اگزیستانسیالیستیِ وی بیانگر آن است که تجربه‌ها و نداهای درونی و عمیقِ وجودِ انسان، واقعیت وجودی و خویشتنِ واقعی او را می‌سازند (ر.ک: Rogers, 1961). از این‌رو از نظرِ راجرز، وقتی آزادانه عمل می‌کنیم و در تجارب خویش مختاریم، ماهیتِ واقعی خود را به عنوانِ موجودی مثبت، تعالی‌جو و اجتماعی ارضا می‌کنیم. «به نظر او، اگر آدم‌ها از قید عوامل اجتماعیِ محدود و تباه‌کننده رها شوند، می‌توانند در روابط شخصی و درون‌فردی به مدارج عالی برسند و از تحریف واقعیت‌ها که مانعِ دستیابی به رشد و تکاملِ (خودشکوفایی) روزافزون می‌شود، اجتناب کنند» (دی‌نای، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

«اریک فروم[1]» نیز برای بارور شدنِ استعدادهای بالقوّه و خودشکوفایی و تحقّقِ فردیّت، برخورداری از جامعه‌ای را که در آن نیازهای اساسی و نیازهای روانی افراد تأمین گردد، ضروری می‌داند. در مقابل، در جامعه‌ای که در آن پرسیدن، تفکّر انتقادی و روابط آزاد و برابر ممنوع باشد و آدمی در آن چون آدمکی غیر ارادی در خدمتِ مقاصد خارج از خود قرار گیرد و در واقع نه‌تنها بر فعالیت‌های خود مسلّط نباشد، بلکه برده و اسیر آن گردد، نفسِ وی به تحلیل رفته، آمادهٔ تسلیم به انواع جدید بندگی می‌شود. «آزادی مثبت یعنی تحقّقِ کاملِ قوای فرد و توانایی برای خودانگیختن و فعال زیستن. ولی امروز آزادی به نقطهٔ بحرانی رسیده است و این خطر به وجود آمده که به تبعیّت از منطقی که در تحرّکِ آن نهفته، به عکسِ خود تبدیل شود. آیندهٔ دموکراسی، وابسته به تحقّقِ فردیّتِ آدمی است. پیروزی آزادی، تنها در صورتی میسّر است که در اجتماعِ دموکراتیک، خودِ فرد و رشد و سعادت وی، غایتِ مقصودِ فرهنگ جامعه قرار گیرد» (فروم، ۱۹۴۱: ۲۶۳).

لازم به ذکر است که از همین منظرِ انسان‌گرایی و محوریتِ شکوفایی و فردیّتِ آدمی است که فروم، ادیان را به دو دستهٔ خودکامه و نوع‌خواهانه تقسیم می‌کند. در «ادیان خودکامه»، فرمانبری، تقوای اصلی و نافرمانی، بزرگ‌ترین معصیت به شمار می‌رود و گوهر اصلی دین، تسلیم و تمکین در برابر یک مرجع نیرومند و قدرتی مافوق انسان است. بدین ترتیب آدمی، استقلال، تمامیّت و فردیّت خود را از دست داده، خود جزئی از

1. Erich Fromm

آن نیروی ماورایی می‌شود. امّا در مقابل، «ادیان نوع‌خواهانه» بر محوریتِ انسان و توانایی‌های او بنا شده‌اند. در اینجا، خدا مظهرِ نیروهای خودِ انسان و تصویری از خودِ عالی‌تر و بالقوّهٔ آن می‌باشد که در پی آن است تا بدان‌ها در زندگی خود تحقّق بخشد. تقوی و فضیلت به معنیِ تحقّقِ نفس و نه اطاعت و فرمانبرداری بوده، در این نوع دین‌ورزی، تعصّب و اجبار جایی ندارد (فروم، ۱۳۸۸: ۵۲-۵۶).

در نظر یونگ هم از آنجایی که افراد، سنخ‌های شخصیّتی و عملکردهای روانی مختلفی در واکنش به محرّک‌های محیطی دارند، طی مسیرِ فردیّت، دشوار بوده، حالتی مکتشفانه و فردی دارد و هیچ‌گونه قواعد دستوری و استانداردسازی‌ها در سطح جامعه را نمی‌پذیرد. همچنین آنگونه که در کتابِ «یونگ و سیاست» آمده است، وی نتیجهٔ تلفیق نیروهای دین‌پیرایی، روشنگری و انقلاب صنعتی را پیدایش ذهنیت توده‌ای و انسان توده‌ای می‌داند که به‌راحتی می‌تواند در خدمت دولت‌های مطلقه و تثبیت دیکتاتوری آنها و گرایش به ظهور رهبرانی چون هیتلر قرار گیرد. حال به باور یونگ، تنها جایگزینِ ذهنیتِ توده‌ای، «فرآیند تفرّد» است. در واقع راه‌حلّ مشکلات جوامع، نه از طریق درمان‌ها و نسخه‌های جمعی و ایدئولوژی‌ها و طرح‌های بلندپروازانه و قوانین کلّی، بلکه از طریق اصلاحِ نگرشِ افراد و به نحوی فردی و درون‌گرایانه ممکن خواهد بود و اینکه «هر انقلابی نخست باید در درون فرد رخ دهد» (اوداینیک، ۱۳۷۹: ۵۴، ۱۲۶ و ۱۴۳). از این منظر، «اگر دموکراسی را نه یک شیوهٔ حاکمیتِ سیاسی، بلکه شیوهٔ تفکّر و خصوصاً یک «شیوهٔ زندگی» بدانیم، بدونِ رسیدن به مفهومی از فردیّت که در آن استقلال و خودکفا بودنِ فرد، سنگ اصلی ساختار اجتماعی است، رسیدن به دموکراسی تقریباً ناممکن است» (احمدی، ۱۳۸۳: ۴۱).

شایان ذکر است که مصطفی ملکیان -به‌ویژه در آرای متأخرِ خود- متأثّر از مکتبِ روان‌شناسی انسان‌گراست. چنان‌که ملاحظه خواهیم نمود، وی متأثر از نظرهای صاحب‌نظرانِ این جریان، اصل و اولویت را بر انسان و خودشکوفایی و فردیتِ وی نهاده و هرگونه دگرگونی و اصلاحی را به عنوان مقدمه متوجه تغییر در باورها و عقاید، احساسات و عواطف و اراده‌ها و خواست‌های آدمی، یعنی تغییراتِ درون‌فردی می‌بیند؛

زیرا فردِ انسان، فارغ از محیطِ پیرامونِ خویش و داده‌های بیرونی، توانایی تحقّق‌بخشیدن به استعدادهای بالقوّه و برخورداری از سلامتِ روانی و زیستِ معنوی را دارد.

درباره رویکرد فرهنگ‌گرایانهٔ ملکیان نیز پیش از هر چیز لازم به یادآوری است که در نظر وی، فرهنگ، حائز سه معناست:

۱- گاهی فرهنگ در وسیع‌ترین معنای خودش که در برابر «طبیعت» است، به کار می‌رود (کالچر[1] در برابر نیچر[2]). یعنی به هر آنچه پیش از پیدایش آدمی روی کرهٔ زمین وجود داشته، امر طبیعی و به هر چیزی که پس از پیدایش آدمی بر آن پدید آمده باشد، امر فرهنگی گفته می‌شود. بدین ترتیب از ریگ‌های بیابان و خاک و باد و باران تا کهکشان‌ها، امور طبیعی، امّا زبان و خط و دین و مذهب، امور فرهنگی هستند.

۲- در معنایِ دوم فرهنگ، درون دایرهٔ بسیار وسیعِ اخیر، دایرهٔ کوچک‌تری رسم می‌گردد که خودِ ساخته‌های بشری را به دو دسته تقسیم می‌کند: ساخته‌هایی که تجسّدِ مادّی دارند و ساخته‌هایی که تجسّد مادّی ندارند. در این دایرهٔ کوچک، فرهنگ برابر است با ساخته‌هایی که تجسّد مادّی ندارند، مثل زبان و دین، در برابر تمدّن که ساخته‌هایی است که تجسّد مادّی دارند، مثل هواپیماها و پل‌ها و جاده‌ها.

۳- امّا درون این دایرهٔ دوم، یعنی آن دسته از فرآورده‌های بشری که تجسّد مادّی ندارند، بعضی در بیرون پدید آمده‌اند که اجتماع نامیده شده و بعضی در درون که به آنها فرهنگ گفته می‌شود. فرهنگ در این معنای سوم، یعنی آنچه درونِ تک‌تکِ افراد وجود دارد و نه مثلاً زبان که یک امر اجتماعی است. در معنای قبلی، زبان هم فرهنگ بود، اما اینجا دیگر زبان، فرهنگ نیست و در دلِ اجتماعیات قرار می‌گیرد. ملکیان، خود به این معنای سوم از فرهنگ باور دارد و از این جهت خود را تابع آخرین دستاوردهای روان‌شناسی می‌داند. به باور وی، درون آدمیان، سه چیز بیشتر وجود ندارد: یک سلسله باورها و عقاید، یک سلسله احساسات و عواطف و هیجانات و یک سلسله اراده‌ها و خواسته‌ها که رفتارِ انسان -چه رفتار گفتاری و چه رفتار کرداری- از مجموعِ آنها ناشی می‌شود (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۵ب؛ ۱۳۹۴الف: ۴۲۱ و ۴۳۰ ؛ ۱۳۸۰د: ۱۵ و ۱۳۹۸: ۱۵-۱۷).

ملکیان در ادامه به بیانِ مُراد خود از «اصالت فرهنگ» می‌پردازد:

1. culture
2. nature

«من به این سه، عناصر درونی فرهنگ می‌گویم. بنابراین وقتی از اصالت فرهنگ سخن می‌گویم، مرادم این است که آدمیان تا باورهایشان، تا احساسات و عواطف و هیجاناتشان و تا خواسته‌هایشان عوض نشود و در جهت درست پیش نرود، هیچ امری اصلاح‌شدنی نیست. ... اگر از این کار غفلت کردید، جریان‌های سیاسی، صدبار هم که بروند و بیایند، چیزی تغییر نمی‌کند. رژیم‌های سیاسی با پنج طریقِ انقلاب، شورش‌های داخلی و مرکزگریزی‌های قومی و دینی و مذهبی، کودتا، مداخلهٔ خارجی و صندوق‌های رأی تغییر می‌کنند. امّا حرف من این است که اگر شما صدبار یک رژیم سیاسی را عوض و بدل کنید، امّا فرهنگ مردم همان باشد - یعنی باورهایشان، همان باورها باشد، احساسات، عواطف و هیجاناتشان، همان احساسات و عواطف و هیجانات باشد و خواسته‌هایشان، همان خواسته‌ها باشد- باز به دست خودشان، نظامِ جدیدِ سیاسی را تبدیل می‌کنند به عین رژیم سیاسی سابق» (ملکیان، ۱۳۹۵ب: ۱۵).

وی در همین‌باره و ضمنِ اذعان به سه عاملی که اغلب به عنوان پدیدآورندهٔ مشکلات اجتماعی مطرح می‌شود -یعنی منابع طبیعی، برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و قدرت سیاسی- این عوامل را خارج از حوزهٔ اختیار، اراده و قدرتِ فرد دانسته، عاملِ چهارم یعنی فرهنگِ فردفردِ آدمیان را در بهبود سرنوشت خود و اوضاع زندگی اجتماعی، بر سه عاملِ نخست، مهم‌تر، مقدّم و ارجح می‌داند. به باور وی، اصالت فرهنگ یعنی اینکه تلاش شود باورهای صادق وارد ذهن شود و احساسات، عواطف و هیجاناتِ بجا و خواسته‌های معقول‌تری داشته باشیم. این -یعنی «فرهنگِ فردی»- اولویت دارد بر اصالت سیاستی که لیبرال‌ها و اصالت اقتصادی که سوسیالیست‌ها بدان معتقدند. بنابراین از نظر ملکیان، «با توجّه به فرهنگ فردی، اوّلاً اعضای جامعه کنشگر می‌شوند و از وضعیت انفعال خارج می‌گردند؛ ثانیاً بدون در نظر گرفتن فرهنگ فردیِ آدمیان، آن سه عاملِ دیگر بی‌تأثیر می‌شود» (همان، ۱۳۹۸: ۱۱-۱۹)[۵].

از این‌رو چنان‌که ملاحظه می‌گردد، ملکیان به اصالت فرهنگ باور دارد و رویکردِ فرهنگ‌گرایی وی، «انسان‌گرایانه»، «فردگرایانه» و «روان‌شناختی» است. وی پس از آنکه

علّت اصلی و بنیادین مشکلاتِ آدمی و درد و رنج‌های او را در فرهنگِ فردی و در واقع ساحتی سابژکتیو و درونی بازجست، در پی آن برمی‌آید تا به این موضوع بپردازد که «چه مکانیسمی در آدمی رخ می‌دهد که او به یک رفتار دست می‌زند؟» (رفتار اعمّ از گفتار و کردار را شامل می‌گردد.) او بدین منظور از «نظریهٔ انگیزش» بهره می‌گیرد. به طور خلاصه، انگیزش، مجموعهٔ فرآیندی است که درون هر فردی می‌گذرد و فرآوردهٔ آن فرآیند، یک رفتار است. افزون بر این ملکیان به «نظریهٔ میل- باور» اشاره می‌کند که امروزه در روان‌شناسی، پذیرش عام یافته است. طبق این نظریه، هرگاه در فرد، میلی پدید آید و n باور با آن همراه گردد، به رفتار یعنی گفتار و کردار می‌انجامد. با این توضیح که میل با اراده متفاوت است. آن حالتِ ذهنی- روانی- نفسانی که به کارِ خودِ فرد تعلّق می‌گیرد، اراده است، امّا هر چیزی غیر از کارِ فرد، متعلَّقِ میل اوست. بنابراین زمانی که میلی در فرد پدید آمد و به چند باور افزوده شد، آنگاه در وی برای انجام دادنِ عمل، اراده‌ای پدید می‌آید.

حال به باور ملکیان، «انسان هیچ‌وقت به رفتاری دست نمی‌زند، مگر اینکه از وضع جهان ناراضی باشد». یعنی از آنجایی که آدمی از وضعِ چیزی ناراضی یا ناخشنود است، در وی میلی در جهتِ دگرگونی آن وضعیت شکل می‌گیرد که میل هم به‌علاوهٔ باورها، منشأ رفتار است. بنابراین «اگر بخواهیم رفتارهای آدمیان را سمت‌وسو دهیم، باید نارضایتی‌هایشان را سمت‌وسو دهیم» و این بدان معناست که باید «به احساسات، عواطف و هیجانات آدمیان توجّه کنیم» که هستهٔ مرکزی شخصیت و منش آدمیان بوده، امیالِ بشر منبعثِ از آن است و بر باورهای آدمی تأثیر می‌گذارد. از این‌رو برای به سامان درآوردنِ زندگی اجتماعی و کاهشِ درد و رنج‌های بشری باید رفتارِ یکایکِ افراد تغییر کند که آن هم منوطِ بر عوض شدنِ ارادهٔ آدمی است و خودِ اراده نیز وابسته به میل و باورهای فرد و در نتیجه احساسات، عواطف و هیجاناتِ اوست (ملکیان، ۱۳۹۸: ۲۲-۳۶).

بنابراین در انگارهٔ ملکیان، کلید اصلی رفع مشکلات آدمی در ساحت سابژکتیو و درونی آدمی نهفته است که از آن به فرهنگِ فردی یاد کرده، تغییر در آن را اصلاح فرهنگی می‌خواند که بر هر رویکرد اصلاحی دیگری مقدّم است. با این حال وی در ادامه می‌افزاید که این تغییر باید دگرگونی‌ای به سمت‌وسوی معنویت هم باشد. به همین

جهت، مقتضی است که به‌تفصیل از منظور و مُراد ملکیان از معنویت و دگرگونی معنوی سخن به میان آوریم. بدین منظور در ادامهٔ این مقاله، ابتدا به «پروژهٔ عقلانیت و معنویت» اشاره داشته، سپس به معنا و مفهوم معنویت، دگرگونی معنوی، انسان معنوی، و زندگی اصیل پرداخته، در پایان هم به تقدّمِ فرهنگ بر سیاست تمرکز می‌کنیم و آرا و مواضع سیاسی ملکیان را از نظر می‌گذرانیم.

ملکیان؛ بازاندیشی دینی و طرحِ پروژهٔ عقلانیّت و معنویّت

به آرای اومانیستی و انسان‌گرایانهٔ مصطفی ملکیان در ادامه بیشتر خواهیم پرداخت. امّا در اینجا ذکر این مطلب ضروری است که به باور وی، همان‌طور که انسان‌ها برای اصول نیامده‌اند، بلکه اصول برای انسان‌ها آمده و باید در خدمتِ آنها باشد، دل‌نگرانی ما هم تنها باید انسان و نه هیچ امر انتزاعی دیگری از جمله سنّت، تجدّد، فرهنگ و حتّی دین باشد؛ زیرا دین نیز برای انسان آمده، دغدغهٔ اصلی‌اش نجاتِ اوست و از این‌رو خادم انسان است (ملکیان، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

در حالی که به اعتقاد ملکیان، فهمِ سنّتی از دین امروزه دیگر نه به لحاظ رئالیستیک و ارضای دغدغهٔ حقیقت‌جویی و نه به لحاظ پراگماتیستیک و برآورده ساختن دغدغهٔ نجات، قابل دفاع نیست و ما به فهمی جدید از دین نیازمندیم. بدین‌ترتیب اگر بپذیریم که در دنیای مدرن به برخی دلایل از جمله دغدغه‌هایِ وجودی آدمی، نیاز به دین نه-تنها از بین نرفته بلکه افزایش نیز یافته است، این مهم را هم باید در نظر داشته باشیم که دین‌داری تنها یک صورت و فرم ندارد و انحای مختلفی از آن متصوّر است که بنا به نیازهایی که انسان‌های مختلف در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون نسبت به دین در خود احساس می‌نموده‌اند، به وجود آمده است. همچنین دین‌داری به سنخ روانی انسان‌ها نیز بستگی دارد. در نتیجه انسانِ مدرن چون اغلب «این‌جهانی‌تر، انسان‌گراتر، فردگراتر، استدلال‌گراتر، آزاداندیش‌تر، تعبّدگریزتر و برابری‌طلب‌تر از انسان قبل از دوران تجدّد است، بیشتر مجذوبِ دین یا ادیانی می‌شود که وسعتِ فقهشان کمتر باشد، جزمیّات و تعبّدیّاتِ نظری و عملی کمتری داشته باشند، عمق انسان‌شناختی و روان‌شناختی بیشتری داشته باشد، به مرزهای ناشی از رنگِ پوست، نژاد، ملّیّت، جنسیّت، قشربندی‌های اجتماعی و حتّی کیش و آیین بی‌اعتناتر باشند و به خودشکوفایی فرد مجال بیشتری بدهند (همان، ۱۳۹۰: ۲۴۱).

همچنین به نظر می‌توان یکی از مهم‌ترین تمایزهای میان خوانش سنّتی و مدرن از دین را ذیلِ دین‌داری نهادینه و «دین‌داری فردی»، مفهوم ساخت؛ به نحوی که تفاوت‌های مختلفی را که نظریه‌پردازانِ گوناگون بینِ دینِ ارثی و دینِ شخصی، دین ناشی از التزام به یک عقیده و دین ناشی از تغییر یک عقیده، دینِ روحانیون و دین پیامبران و عرفا، رعایتِ دین و متدیّن بودن، جزمیّات و تجارب و دینِ اقتدارگرا و دینِ

انسان‌گرایانه قائل شده‌اند، در واقع می‌توان بـه همـین تمـایز میـان دیـن‌داری نهـادی و دین‌داری فردی بازگرداند (ملکیان، ۱۳۹۰: ۲۳۷).

حال باید یادآور شد که از سویی احساسِ نیاز بـه دیـن و از سـویی دیگـر اعتقـاد بـه اینکه دینِ سنتی، تاریخی و نهادینه، نه‌تنها پاسخگوی نیازهای انسان مدرن نیست، بلکـه با برخی از اقتضائاتِ اجتناب‌ناپذیرِ دنیای مدرن نیز سرِ ناسازگاری دارد، ضـرورتِ مفهـوم «معنویت» را مطرح می‌سازد که می‌توان آن را «دینِ عقلانیت‌یافته و عقلانی‌شـده» نامیـد؛ به طوری که در واقع بزرگ‌ترین ویژگیِ اجتناب‌ناپذیرِ مدرنیتـه یعنـی عقلانیّـت و سـایر مؤلفه‌های آن بر سرِ سازگاری است. البته برای قرائـتِ عقلانـی از دیـن، هـر فـردی کـه می‌خواهد اهل معنا باشد، باید به تنهایی و نه در سطح جامعه و در قالبِ مؤسساتِ علمی و انجمن و نهادها، درباره خودش و تلقّی‌اش از دین، کارهایی را به انجام رساند که عـلاوه بر اموری نظری، ورزه‌ای[۶] درونی را نیز می‌طلبد (همان، ۱۳۸۰ج: ۲۷۳).

اوّلین مؤلفهٔ اجتناب‌ناپذیرِ مدرنیته، «استدلالی بودن» آن است کـه بـا تعبّـدی بـودنِ فهمِ سنّتی از دینِ تاریخی سازگار نیست. حال اولین اقدام برای تحقّـقِ معنویـت، حـذفِ عامل تعبّد از دین تاحدّ امکان است. ویژگی دوم مدرنیته، نوعی «بی‌اعتمـادی بـه تـاریخ» در عینِ داشتنِ دید تاریخی به امور است؛ به این معنا که تاریخ، یک علم احتمـالی اسـت و درباره آن، سخن قطعی نمی‌توان گفت. البته این عدمِ قطعیّت با توقّفِ دین بر پـذیرش چند حادثهٔ تاریخی، ناسازگار بوده، ناگزیر می‌سازد که به معنویت که کمترین اتّکـا را بـه حوادث تاریخی دارد و آنها را رکنِ اندیشه و سلوکِ دینـی نمـی‌دانـد، روی آورد. ویژگـی سوم مدرنیته، «اینجایی- اکنونی» بودن است که یکی از معانی سکولاریسم بوده، بـه ایـن مفهوم است که درباره هر راهِحلّی که برای رفع مشکلات بر ما عرضه مـی‌شـود، بایـد در همین دنیا، نوعی آزمون به عمل آورد، نه اینکه ماننـد دیـنِ سـنتی بـه پـس از مـرگ و آخرت حواله کرد. از این منظر، معنویت، نوعی تجربه‌گراییِ دینـی اسـت کـه در پـیِ آن است تا همانند عرفا، اثر مدّعیات را در همین دنیا تجربه کند.

ویژگی چهارم مدرنیته، «فروشکنی و تزلزلِ مابعدالطبیعه‌های جامع و گسـتردهٔ قـدیم است» که با این امر که ادیانِ سنّتی متافیزیک‌های سنگین دارند، نمی‌خوانـد. در مقابـل، معنویت، نوعی دیانت است که بارِ متافیزیکی‌اش به کمترین حـدّ ممکـن رسـیده اسـت.

پنجمین ویژگی مدرنیته برخلافِ باورِ ادیان، نوعی «قداست‌زدایی از اشخاص» و برابری‌طلبی است که در معنویت هم پذیرفته شده است. ششمین ویژگی این است که بسیاری از تعالیمِ نظری و احکام عملیِ ادیان برآمده از جنبهٔ محلی[1] و مقطعی بودنِ ادیان و اقتضائاتِ تاریخی، جغرافیایی و فرهنگیِ ظهور آنهاست. از این‌رو برای اینکه به معنویت نائل آییم، می‌باید وابستگی‌های محلّیِ هر دین و امور لوکال آن را کنار گذاشته، به امور یونیورسال[2] معطوف گردیم (ملکیان، ۱۳۸۰ج: ۲۷۳-۲۷۴).

رابطهٔ معنویت با دین را از منظری دیگر نیز می‌توان مورد مُداقه قرار داد، بدین ترتیب که به معنایی، معنویت می‌تواند «گوهرِ دین» تلقّی گردد. با این توضیح که به باورِ ملکیان، اگر برای «دین»، سه معنا یعنی متون مقدّس، سلسله‌ای از آرا و عقاید و مجموعه‌ای از اعمال در نظر بگیریم، هر سه اینها با «تدیّن» که ورزهٔ فردیِ دین است، متفاوت خواهد بود؛ به طوری که به ازایِ هر انسانِ متدیّنی، یک تدیّن داریم که امری کاملاً فردی است؛ در حالی که دین به هر معنایی که مراد کنیم، یک امر جمعی است. همچنین از گوهر دین نیز سه معنا مستفاد می‌گردد که در یکی در رویکردی ذات‌گرایانه، وجوهِ مشترکِ تمامی ادیان، گوهرِ ادیان نامیده می‌شود و در دیگری، جنبه‌های یونیورسال هر دینی، گوهر آن در نظر گرفته می‌شود که البته هیچ‌یک از اینها در اینجا مطرح نیست و در واقع معنای گوهرِ دین، گوهر تدیّن است که منظور از آن، همان غایت‌القصوای دین‌داری و ذی‌المقدمه‌ای است که در دین‌داریِ فرد، مطلوبیّتِ ذاتی دارد. حال اگر گوهر دین را به معنای گوهر تدیّن در نظر آوریم، معنویت، گوهر دین است که در نهایت بالمآل برآورندهٔ آرامش، شادی و امید در زندگی خواهد بود. ولی اگر دین را به معنای یک سلسله متونِ مقدّس و مجموعه‌ای از شروح و تفاسیر بر آن بدانیم، آنگاه معنویت، بدیلِ دین بوده، اساساً روش دیگری است که شخص در زندگی پیش گرفته است (همان،۱۳۸۰الف: ۳۴۶-۳۵۹).

ملکیان در جای دیگری در همین رابطه اظهار می‌دارد که اگر مراد از دین‌داری، دین‌داریِ نهادینه باشد، یک انسان می‌تواند معنوی باشد، در حالی که دین‌دار نیست و به هیچ‌یک از ادیان تاریخی، تعلّقِ خاطری ندارد. ولی اگر به کارکردهای روحی و روانی

1. locality
2. universal

دین نظر داشته، منظور از دین را یک سلسله عقاید، عواطف و خواست‌هایی بدانیم که به صورت‌های مختلف در ادیانِ گوناگون جلوه‌گر شده‌اند، می‌توان گفت که معنویّت، چکیدهٔ همه ادیان است. از این منظر، معنویّت، «نحوهٔ مواجهه‌ای با جهان هستی است که در آن، شخص رویِ هم رفته با رضایتِ باطن زندگی می‌کند» (ملکیان ۱۳۷۹ج: ۲۷۶-۲۷۷). وی درباره انتظارِ بشر از دین نیز معتقد است که پاسخِ این پرسش را آدمیان باید از طریق خویشتن‌نگری و درون‌بینی معلوم دارند و در واقع جواب را از خود بطلبند و دریابند که از تدیّنِ خود، یعنی از التزامِ همه‌جانبه به دینِ خود، انتظار حصول چه مطلوبی را دارند. امّا به نظر، انتظارِ انسان‌ها از دین این است که «دین به درد و رنج‌های ما و به تعبیری عام‌تر، به زندگی ما، معنا بدهد» (همان، ۱۳۷۵: ۲۸۱ و ۲۸۵).

مطالب یادشده را می‌توان مقدمه‌ای برای بازنگری در دینِ تاریخی، رویکردِ انسانی به دین و طرحِ پروژهٔ «عقلانیت و معنویت» نزد ملکیان دانست. وی با بیانِ اینکه به یک «بازاندیشی دینی» نیاز است، معتقد است که برخی از عناصر و مؤلفه‌های دینی باید کنار گذارده شوند و برخی دیگر که پیشتر مورد غفلت بود، باید مورد تأکید بیشتری قرار گیرند. خودشیفتگی دینی، پیش‌داوری نسبت به دیگران، تعصّب، خرافه‌پرستی و خود را مالکِ حقیقت دانستن باید از بین رفته، در مقابل، تسامح، مدارا، احسان، تواضع و صداقتِ بیشتر، جایگزین گردد (همان، ۱۳۸۴: ۹).

چنان‌که اشاره شد، به باور ملکیان، دینِ نهادینهٔ تاریخی، امروزه برای بسیاری از مسائل و نیازهای انسانِ مدرن، سخنی برای گفتن ندارد؛ زیرا کاملاً مبتنی بر مابعدالطبیعه، فرهنگ و معارفِ انسانِ پیشامدرن است. از این‌رو انسان‌های دین‌دارِ زیادی وجود دارند که اینک مشکلات فراوانی داشته، از فقدانِ امید، شادی، آرامش و رضایتِ باطن، رنج می‌برند و زندگی‌شان فاقد معناست. در حالی که زندگی برای انسانِ معنوی دارای معناست و رضایتِ باطن دارد. در نتیجه بایستی در پی تربیتِ انسان‌های «دین‌دارِ معنوی» بود. در واقع باید دینشان را عمق بخشید؛ از ظواهر و پوسته‌های دین به سوی باطن و گوهر آن و ترویج اخلاقیات پیش رفت. درباره نسبت میان دین و معنویت باید افزود که نخست معنویت لزوماً به یک قشر اجتماعی به نام روحانیت احتیاج ندارد و دارای یک متولّی رسمی به نام طبقهٔ روحانیت -که در تمام ادیان و

مذاهب کمابیش وجود دارد- نیست. دیگر اینکه اگر مراد از معنویت، خودسازی باشد، پرورش معنویت بیشتر یک مقولهٔ اخلاقی است تا دینی؛ یعنی تن ندادن به وضع موجود و در طلبِ یک وضع مطلوبِ درونی بودن، مورد نظر است. البته از آموزه‌های ادیان و مذاهب جهانی می‌توان به عنوان منشأ و منبعی برای مدل‌سازیِ معنویت بهره بُرد. چنان‌که اقوال عارفان، اگزیستانسیالیسم و نهضتِ سوم روان‌شناسی (روان‌شناسی انسان-گرا)، منابع دیگری برای آن هستند (ملکیان، ۱۳۸۱: ۲۰۲-۲۱۰).

شایان ذکر است که ملکیان هرچند در دورانی، خود به «روشن‌فکری دینی» گرایش داشته، آن را در جامعهٔ دینیِ ما نسبت به روشن‌فکری غیر دینی یا لائیک و نیز روحانیّت، کارآمدتر می‌دانست که با روح زمانه و گرایش عمومی هم مطابقت و موافقت بیشتری دارد، پس از طرحِ پروژهٔ عقلانیّت و معنویّت در اواخر دههٔ هفتاد خورشیدی، راه خود را از روشن‌فکران دینی جدا ساخت و مسیر دیگری را در پیش گرفت. وی در این‌باره معتقد است که «پروژهٔ عقلانیّت و معنویّت از متن و بطنِ روشن‌فکری دینی بیرون آمد... امّا به هر حال بسیار فاصله داشت از آنچه روشن‌فکران دینی قبل و بعد از انقلاب گفته بودند». یعنی با آرای شریعتی، بازرگان و طالقانی در قبل از انقلاب و شبستری، سروش، کدیور و دیگران در بعد از انقلاب، زاویه و تفاوتِ زیادی داشت (ر.ک: همان، ۱۳۸۹).

وی در جایی دیگر می‌افزاید که «از سال ۱۳۷۹ به بعد، پروژهٔ روشن‌فکری دینی را رها کردم. بزرگ‌ترین نقدم به روشن‌فکری دینی این بود که روشن‌فکری، قوامش به عقلانیّت است و دینی بودن، قوامش به تعبّد است و عقلانیّت با تعبّد سازگار نیست. نوعی پارادوکسیکالیته در مفهوم روشن‌فکری دینی را ادّعا کردم، چون می‌دیدم لُبّ سخن این است که اگر بخواهیم روشن‌فکر باشیم، باید پاس عقلانیّت را بداریم. از زمانی‌که روشن‌فکری در آلمان ظهور کرد و هم در سنت روشن‌فکری فرانسوی و روسی و انگلیسی که سنت‌های بزرگ روشن‌فکری‌اند، وجه اشتراکشان این است که روشن‌فکر باید پاسدار عقلانیّتِ بشری باشد». امّا در سوی دیگر، در دین‌داری همیشه تعبّد است یعنی نمی‌شود کسی را دین‌دار نامید، مگر اینکه نسبت به شخص یا اموری، تسلیم و مطیع باشد. برای نمونه، یک مسلمان، سخن خدا یا پیامبر را در قرآن و احادیث، بدون چون‌وچرا و طرح استدلال‌های عقلانی می‌پذیرد (ر.ک: همان، ۱۳۹۵الف).

همچنین در نظرِ ملکیان، روشن‌فکر دینی به کسانی اطلاق می‌شود که در پیِ آنند تا مفاهیم و آموزه‌های مدرنیته را از دلِ کتاب و سنتِ دینی استخراج کنند. بدین ترتیب که تلاش می‌کنند تا برای هر چیزی که در دنیای مدرن، خوب تلقّی می‌شود، مابه‌ازایی در مجموعهٔ متون مقدّس پیدا کرده، آن را جزء اصل و ذات دین معرفی کنند و در مقابل، هر آنچه در متون مقدّس با «چیزهای خوبِ» مدرنیته ناسازگار می‌بینند، نه از جمله اصولِ جهان‌شمول و فراتر از زمان و مکان، بلکه اموری مقطعی و موضعی و جزء عرضیاتِ دین برشمارند. در واقع آنها آنچه را از مدرنیته همانندِ اومانیسم، پلورالیسم، دموکراسی، حکومتِ قانون، مدارا، حقوق بشر و بعضی از اندیشه‌های لیبرالی می‌پسندند، شواهدی برایش از دلِ قرآن و روایات استخراج کرده، با این کارِ تصنّعی و متکلّفانه، اصول تفسیر را زیر پا می‌گذارند. همچنین اجازه نمی‌دهند که پیامِ دین و مذهب به دست کسانی که خالصِ آن را می‌خواهند، برسد و بدین ترتیب متون مقدس را تحریف معنایی می‌کنند. در حالی که مبنا باید قرآن و آیاتی از این قبیل باشد که می‌فرماید: «هر کس که می‌خواهد راه هلاک را بپیماید، آگاهانه بپیماید و هر کس هم که راه نجات را می‌خواهد، آگاهانه بپیماید». ملکیان می‌گوید: «ما وظیفه داریم که قرآن و روایات را فارغ از ذوق و سلیقه‌های امروزیِ خویش منتقل کنیم. وظیفهٔ مخاطبان هم این است که میانِ پیام ناب قرآن و پیام ناب مدرنیته، یکی را انتخاب کنند. ما نباید مانع و رادع رسیدن پیام دیگران به جامعه باشیم. ما باید بگوییم که مقتضای عقلانیّت این است که مثلاً الف، ب است؛ حالا اگر یک «الف، ب نیست» هم در جای دیگری وجود دارد، می‌توانید میان آنها، دست به انتخاب بزنید. روشن‌فکری دینی ما نباید روایات را از محتوا خالی کند و مفاهیم خودخواسته را از دل آن بیرون بکشد. اینجاست که من می‌گویم این پروژه، ناموفق است» (ملکیان، ۱۳۸۷الف: ۳).

نقد دیگر ملکیان این است که به اعتقاد روشن‌فکران دینی، هرچه یک دین خاص می‌گوید، درست است. در حالی که دو نقد به این سخن وارد است: یکی اینکه هرچه یک دین خاص گفت، درست نیست. در یک دین خاص، هم درست و صواب وجود دارد و هم نادرست و خطا. حق و صادق در آن هست، چنان‌که باطل و کاذب در آن یافت می‌شود. دوم اینکه علاوه بر نکتهٔ اول، بارِ ما هم با یک دین خاص به منزل نمی‌رسد. به

این معنی که باید به تعلیماتِ ادیانِ دیگر هم رجوع کنیم و حق‌های آنها را برگرفته، باطل‌هایشان را دور بریزیم. البته روشن‌فکر دینی این‌گونه برخورد نکرده و از آنجایی که متن‌محور است، متون یک دینِ خاص را حقّ مطلق می‌داند (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۵ج).

حال به باور ملکیان، برای ایرادهای یادشده و به‌ویژه پارادوکسیکال بودنِ روشن‌فکری دینی، ناگزیر از آنیم که یا در روشن‌فکریِ آن تجدیدنظر کنیم و به جای آن روشن‌اندیشی را به کار بریم و بگوییم روشن‌اندیشی دینی یا در دینی بودن آن تجدیدنظر کنیم که به این معناست که به جای دینی، بگوییم معنوی و از مفهوم «روشن‌فکری معنوی» استفاده نماییم. بدین ترتیب روشن‌اندیشی دینی و روشن‌فکری معنوی برخلافِ روشن‌فکری دینی که متناقض و ناممکن است، امکان‌پذیر می‌باشند. به همین دلیل، وی مثلاً دربارهٔ خود، تعبیر روشن‌فکرِ معنوی و نه روشن‌فکرِ دینی را به کار می‌برد. وی در این‌باره می‌گوید که بر دو چیز باور دارد: «یکی اینکه به حق بودنِ صد درصدِ هیچ متن دینی‌ای معتقد نیستم و دیگر اینکه به مکفی بودن هیچ متنی اعتقاد ندارم. به عبارت دیگر معتقد نیستم که هیچ متنی وجود داشته باشد که اگر به آن رجوع کنیم، نیاز به رجوع به متون دیگر نداشته باشیم. به این دو امر قائل نیستم و بنابراین نمی‌توانم یک روشن‌فکر دینی باشم» (همان).

از این‌رو ملکیان خود را یک روشن‌فکرِ معنوی می‌داند که بین عقلانیّت و معنویّت جمع قائل شده و معتقد است که برخی از چیزهایی که در متون مقدّسِ دینی و مذهبی وجود دارد، یا خطا هستند و یا اگر خطا نیستند، امروز کارکرد خود را از دست داده‌اند. بدین‌ترتیب نسبت به متونِ مقدّسِ یک دینِ خاص، نگرش انحصارطلبانه ندارد و بر این نظر است که برای خودشکوفایی و تحقّقِ فردیّتِ انسان‌ها و تربیتِ انسان‌های معنوی و برخورداری از زندگی معنوی و اصیل، می‌توان و ضروری است تا نه‌تنها از آموزه‌های تمامی ادیان و مذاهب و مکاتب عرفانی، بلکه از دستاوردهای مکاتب فلسفی‌ای چون اگزیستانسیالیسم و جریان‌های روان‌شناختی‌ای چون روان‌شناسی انسان‌گرا نیز نهایت بهره را بُرد.

در مجموع وی به‌رغمِ تلاش‌هایی که برای ارائهٔ قرائتی جدید و عقلانی از دین در تقابلِ با فهمِ سنتی از آن دارد، در نهایت بین جنبهٔ استدلالی، عقلانی، انتقادی و انسان‌محورانهٔ دنیای مدرن و تعبّد و تسلیم‌پذیری در دین، قرابت و سازگاری‌ای نیافته و

تمرکز خود را معطوفِ جمعِ میانِ عقلانیت و معنویت می‌سازد. عقلانیت یعنی ترازوی هر کسی در درون او است، نه خارج؛ این به معنای خوداندیشی، داوریِ استقلالی و خودبنیادی است که قوامِ مدرنیته بوده، امّا مشخّصاً با دین‌داری نمی‌سازد. ولی اگر بپذیریم که معنای معنویت این است که هیچ‌چیزی در فوقِ انسان قائل نشویم و همه‌چیز -از جمله دین- را در خدمت انسان بدانیم، می‌توان معنویت را از دلِ عقلانیت بیرون کشید. با این توضیح که اگر در نظر بگیریم که هر گزاره‌ای که به ذهن عرضه می‌شود، از سه حالتِ خردپذیر، خردستیز و خردگریز خارج نیست، در حالت سوم، برخلافِ دو حالتِ اول که صدق و کذبِ مدّعیات، قابل اثبات و پذیرش یا نفی است، از نظر عقلی، نه توانِ اثبات صدق و نه اجازهٔ نفی گزاره وجود ندارد. بنابراین با دو حالت مواجه می‌شویم: ۱-گزاره و نقیضِ آن کاملاً با یکدیگر مساوی‌اند؛ ۲- گزاره و نقیض آن، وزن برابر ندارند؛ یعنی نه به سودِ گزاره استدلالی وجود دارد و نه به سود نقیض آن، امّا به نفعِ یکی از آنها، استدلال‌های بیشتری موجود است، کفّه ترازو به آن طرف سنگینی می‌کند و به عبارتی شأنِ معرفتی بیشتری دارد. در این صورت در بابِ گزاره‌های خردگریز، گزاره‌ای را که وزن بیشتری دارد انتخاب کرده، به آن گزارهٔ معقول می‌گوییم. حال در حالت اول، یعنی وضعیتی که هر دو گزاره و نقیض آن کاملاً برابر باشند، باید گزاره‌ای را انتخاب کنیم که آثار و نتایج مترتّب بر اعتقاد به آن، بهداشت روانی ما را بیشتر تأمین کند. در واقع نه به لحاظ رئالیستیک و نه اپیستمولوژیک، به هیچ‌یک نمی‌توان رأی بیشتری داد، ولی به لحاظ پراگماتیستی، گزاره‌ای را برمی‌گزینیم که به زندگی ما معنای بیشتری بخشیده، رضایت باطنی فراهم آورد. حال در همین‌جاست که به باور ملکیان، «جا برای معنویت باز می‌شود. در واقع منتهی الیهِ عقلانیت به معنویت می‌رسد و من معتقدم ایمان یعنی همین» (ملکیان، ۱۳۸۵: ۵). می‌توان افزود که در جمعِ میان عقلانیّت و معنویّت، هر آنچه در مقام نظر و در قلمرو واقعیّات، ارزش‌ها و تکالیف از طریق عقلانیّت کشف می‌گردند، در مقامِ عمل، با معنویّت، ضمانت اجرایی می‌یابند.

معنویت، دگرگونی معنوی، انسان معنوی و زندگی اصیل

بدین ترتیب به باور ملکیان، معنویت، آن عنصر مشترکی است که تمامی کسانی که

با وجودِ ادیان و مذاهب مختلف، علوم و معارف بشری و آگاهی متفاوت و نظام‌های اجتماعی گوناگون، به آرامش و شادی و امید یعنی رضایت باطن دست یافته‌اند، در این نقطه به هم رسیده‌اند. وی درباره ویژگی‌های ایجابی معنویت می‌افزاید:

۱. عدم قابلیّتِ تعمیمِ معنویت، آن نظامِ معنوی را غیر قابلِ دفاع نمی‌سازد.
۲. معنویت، امری ذومراتب و اشتدادی است. یعنی این چنین نیست که انسان‌هایی، مطلقاً معنوی و یا غیر معنوی باشند.
۳. ضرورتِ طرح معنویت منوط به دو امر است: الف) معرفی درد و رنج‌های مادر و اصلی آدمی که منشأ تمامی درد و رنج‌های دیگر او در زندگی است و ارائهٔ راه رفع و درمان آنها، ب) بیشتر شدنِ قدرت تخریب بشر نسبت به گذشته به دلیل در اختیار داشتن وسائل و امکانات عمل بیشتر. در واقع در اینجا معنویت، جنبهٔ مهارکنندهٔ درونی و بازدارنده خواهد داشت.
۴. در معنویت، نوعی سکولاریته وجود دارد که بی‌آنکه منکر زندگی پس از مرگ باشد، دغدغهٔ اینجایی و اکنونی دارد تا در همین دنیا، رضایت باطن و یافتن معنایی برای زندگی را حاصل آورد.
۵. دغدغهٔ انسانِ معنوی، شخصِ خود است، هرچند می‌داند که کاهش درد و رنج‌های او جز از طریق کاهش درد و رنج‌های انسان‌های دیگر و مشارکت در زندگی اجتماعی و تغییرِ سامانهٔ اجتماعی، امکان‌پذیر نیست (ملکیان، ۱۳۸۰ب: ۳۱۰-۳۱۷).

چنان‌که ملاحظه می‌گردد، کاستن از درد و رنج‌های بشری، یکی از مهم‌ترین مشخّصه‌های پروژهٔ عقلانیت و معنویت است که به اعتقاد ملکیان، دینِ سنتی و نهادینهٔ تاریخی برخلافِ گذشته، از شناخت و برآورده ساختن راه علاج و رفع آنها، ناتوان است. شایان ذکر است که در این‌باره و درباره یگانه خاستگاه، منشأ و علّت‌العللِ همهٔ درد و رنج‌های بشری، چهار رأی در بطنِ سنّت‌های دینی بزرگ شرق و غرب پدید آمده که عبارتند از: گناه، جدایی از امر قدسی، تعلّقِ خاطر به غیر از کلّ واحد و حقیقت سرمدی و ناهماهنگی با قانون کیهانی و نظم طبیعت. همچنین چهار رأی از دلِ رویکردهای متجدّدانه و انسان‌گروانهٔ متأخّر سر برآورده که بدین قرارند:

۱- نابسامانی‌های ذهنی- روانی که معتقد است تنها از طریق روان‌درمانی می‌توان

بر صفاتِ منفی‌ای چون بیگانگی با خود و دیگران، دورویی و ظاهرسازی و عدمِ تفرّد غلبه کرد و ارزش‌هایی از قبیل عشق، اعتماد، تفاهم، صداقت و پیوندجویی را تحقّق بخشید و بدین ترتیب ریشهٔ درد و رنج را سوزاند.

۲- محرومیت از حقوق بشر که رأیِ اغلب اصلاح‌گران، انقلابیون و فعّالان سیاسی بوده، بر این باور است که برای رفعِ درد و رنج‌های بشری، چاره‌ای جز دست یازیدن به فعّالیت‌های اقتصادی و سیاسی و وادار ساختنِ صاحبان قدرت به رعایت حقوق بشر نیست.

۳- محرومیت از منابع طبیعی که رأیی است که از «خودیِ» خودِ انسان، تفسیر جدیدی ارائه داده و بر فنّاور بودنِ آدمی و قابلیت‌های او تأکید نهاده و در رابطه با نقش انسان در تعیینِ وضع حال و آیندهٔ خود، نظری خوش‌بینانه به دست می‌دهد.

۴- اینجایی و اکنونی نزیستن که گذشته‌نگری، آینده‌نگری و عدمِ حضورِ تمام‌عیارِ قلب در اینجا و اکنون را خاستگاه درد و رنج‌های بشری می‌داند.

حال به باور ملکیان، هیچ‌یک از این هشت رأی به رغمِ داشتن امکانات، توانایی‌ها و نقاط قوّتِ نسبی، به صورت کامل و تمام عیار قابل دفاع نیستند (ملکیان، ۱۳۹۱ب: ۱۶-۳۳).

به نظر می‌توان اظهار داشت که در نگاه مصطفی ملکیان، تنها راه فائق آمدن بر درد و رنج‌های بشری و تجربهٔ رضایت باطنی، در گروی زندگی اصیل یعنی زیستِ معنویِ انسانِ معنوی خواهد بود. در واقع به باور وی، مشکلات مادّی، راه رفع‌های معنوی دارند و می‌شود به زمین از دریچهٔ آسمان نگاه کرد. او می‌گوید: «بحث اخیر، چیزی علاوه بر اصالت فرهنگ است. اصالت فرهنگ فقط می‌گوید شما باید باورهایتان، احساسات، عواطف و هیجاناتتان و خواسته‌هایتان دگرگون شوند تا مشکلات بیرونی‌تان حتّی‌المقدور رفع شوند. بحث زمین از دریچهٔ آسمان می‌خواهد بگوید این دگرگونی باید دگرگونی‌ای به سوی معنویت هم باشد» (همان، ۱۳۹۸: ۵۱).

ملکیان، «انسان معنوی» را انسانی می‌داند که زندگیِ آرمانی و نیک دارد؛ یعنی نخست، مطلوب‌های اخلاقی‌ای مانند صداقت، تواضع، عدالت، احسان، عشق و شفقت و دوم، مطلوب‌های روان‌شناختی‌ای چون آرامش، شادی و رضایتِ از خود در او تحقّق

یافته است و نیز برای زندگیِ خود، معنا و ارزشی قائل است. از این منظر و ذیلِ پروژهٔ عقلانیت و معنویت نیز می‌توان بیان داشت که «عقلانیّتِ همه‌جانبه و عمیق» به معنویت خواهد انجامید؛ به طوری که این نوع عقلانیّت نیز نخست، انسان را ماشینی اندیشه‌نگار نمی‌داند و جنبه‌های احساسی- عاطفی- هیجانی و نیز ارادی برای او قائل است؛ دوم اینکه واقعیّاتی را که به لحاظ عقلی، استدلال و تبیین‌پذیر نیستند، انکار نمی‌نماید و سوم اینکه پیوند واقعیّت و ارزش را نمی‌گسلد (ملکیان ۱۳۸۷ب: ۲۷۷-۲۷۸). بنابراین نه‌تنها می‌توان بینِ معنویّت و عقلانیّت جمع قائل شد، بلکه دستیابی به یک زندگی مطلوب نیز جز با هم‌نشینیِ هر دو مقام، دست‌یافتنی نیست. در واقع انسانِ معنوی در سایهٔ زندگی معنوی و عقلانی، به وضعِ موجود بسنده نکرده، در پیِ آن است تا به وضعِ مطلوب‌تری ارتقا یابد و در راه هدف، آرمان و معنایی که در زندگی برای خود ترسیم نموده، هرگونه سختی و مشقتی را تحمّل نماید.

مقتضی است تا به مهم‌ترین مؤلّفه‌ها و ویژگی‌های انسان‌های معنوی، از نظر ملکیان نیز اشاره‌هایی داشته باشیم.

۱- یگانه پرسش یا بزرگ‌ترین مسئلهٔ زندگی برای انسانِ معنوی، این است که «چه کنم؟» و نه حتّی چه باید کرد یا چه باید بکنم یا از همه بدتر چه باید بکنیم! زیرا در «چه کنم؟»، عنصری از اراده و اختیارِ انسان ملحوظ است که وی را از اینکه صرفاً جزئی از جهان باشد، بیرون می‌آورد. از این‌رو تمام دغدغه‌های انسانِ معنوی این است که آنچه یاد گرفته و می‌داند، در مقام عمل، چه تأثیری بر این پرسشِ «چه کنم؟» و زندگی او دارد. به عبارتی پرداختن به هر مسئلهٔ دیگری صرفاً از این جهت توجیه‌پذیر است که چه مدخلیّتی در پاسخ‌گویی بدان دغدغه و مسئلهٔ اصلی دارد. از این جهت است که بسیاری از عرفا، انسان‌ها را از مشغولیّت به سایر مسائل بازداشته، آنها را سرزنش می‌کنند که اینگونه از موضوع اصلی دور می‌گردید.

۲- انسانِ معنوی، تنها کسی است که به معنای دقیق کلمه، «زندگی اصیل» دارد. زندگی اصیل به معنای خاصّی که عرفا و فیلسوفانِ اگزیستانسیالیست می‌گویند و به معنای «عمل کردن فقط بر اساس فهم خود» است.

۳- ویژگی سوم انسان‌های معنوی مربوط به روح و روان آنهاست که شامل سه

ساحتِ باورها و عقاید، احساسات و عواطف و خواست و اراده است. انسانِ معنوی در هر یک از این سه ساحت، معطوف و متمایل به چیز خاصّی است. بدین‌ترتیب که عقایدِ وی فقط معطوف به «حقیقت‌طلبی» است، احساسات او تنها به سوی «جمال‌جویی» و ارادهٔ وی فقط به «خیرخواهی[۷]» میل دارد.

۴- انسان‌های معنوی درباره داوری‌های دیگران نسبت به خود، حسّاسیتی نمی‌ورزند؛ هرچند در عین حال وظیفهٔ خود را در قبال آنها به نحو احسن انجام می‌دهند. البته انسانِ معنوی، مخالف‌خوان نیست و نمی‌خواهد همیشه برخلافِ جمهور و تودهٔ مردم عمل کند؛ ولی برای اینکه معنوی بماند، تک‌روی برایش اجتناب‌ناپذیر می‌نماید، به همان سیاقی که نمی‌تواند خود را با عرفِ رایج تنظیم کند.

۵- انسانِ معنوی به معنای دقیق کلمه، صداقت دارد؛ یعنی فراتر از اینکه سخن راست می‌گوید، ظاهر و باطنِ او، یکی است و ساحت‌های مختلفِ وجود او بر یکدیگر انطباق دارند. برای نمونه، هرچه بر ذهن و ضمیر وی می‌گذرد، بر زبان و قلمش هم جاری می‌شود و در مقامِ عمل نیز بدان پایبند است.

۶- انسانِ معنوی، همه چیز را از درونِ خود و نه از بیرون، طلب می‌کند. بنابراین هیچ‌گاه به هیچ هویّت بیرونی -اعمّ از انضمامی و یا انتزاعی- امید نمی‌بندد. از این منظر، یک انسانِ معنوی کاملاً احساس تنهایی می‌کند؛ تنهایی‌ای که نه‌تنها صرفاً فیزیکی نیست، بلکه عمیق و مابعدالطبیعی است و برطرف‌شدنی هم نیست. تا زمانی که آدمی به دیگران چشم داشته، به آنها دل بسته، نمی‌تواند تحوّل روحی و درونی پیدا کند؛ امّا زمانی که خود را واقعاً تنها می‌یابد، به خود رجوع کرده، نقاط ضعف و قوّت و موانع و امکاناتش را محلّ توجّه قرار داده، در نهایت تنها از خود استمداد می‌طلبد. از این‌رو است که معنویان جهان گفته‌اند: «بزرگ‌ترین دشمن و مانع خودت هستی» و «همه چیز در درونِ خود توست» (ملکیان، ۱۳۹۴د: ۳۸۴-۳۹۷).

لازم به ذکر است که تأکیدی که ملکیان بر انسانِ معنوی می‌نهد، برآمده از رویکرد فردگرایانه‌ای است که وی به‌جدّ بدان باور دارد. از نظر او، همهٔ معنویان جهان[۸]، فردگرا هستند؛ یعنی مخاطبشان، فرد و نه جامعه است. از این‌رو تفاوتِ آنها با روشن‌فکران و مصلحانِ اجتماعی در این است که اغلبِ اینها به اصلاحِ جامعه و نهادهای اجتماعی معطوف هستند، ولی به باورِ معنویان، هدفِ فرد فقط باید اصلاح شخصِ خودش باشد و

اصلاحِ جامعه، نتیجهٔ کار او خواهد بود. حال در این‌باره که چرا معنویان، اصلاحِ فرد را بر جامعه تقدّم می‌دهند، ملکیان به ارائهٔ سه استدلال از جانب آنان می‌پردازد:

۱- آفرینش انسان‌ها به گونه‌ای است که جامعه هیچ‌گاه به صورت آرمانی و سالم در نخواهد آمد. زیرا انسان‌ها در دنیا در تعاملاتشان با یکدیگر، در مجموع بیشتر به دنبال جلب نفع و دفع ضررِ شخصی خودشان هستند. از این‌رو از نگرش معنوی، اتوپیا و جامعهٔ آرمانی و نیک، واقع‌بینانه نیست، امّا فرد نیک و کامل می‌توان داشت.

۲- به باور معنویان، تنها راه اصلاحِ جامعه از طریق اصلاحِ تک‌تکِ افراد میسور خواهد بود؛ به طوری که محال است که اصلاحِ فرد، هیچ‌چیز را در جامعه اصلاح نکند.

۳- اگر فرد بخواهد در انتظارِ اصلاح جامعه باشد، به بهای از بین رفتن عمر خودش تمام خواهد شد. فرد باید سهم خودش را از جهانِ هستی ببرد و اگر بخواهد زندگی خوب و خوش و ارزشمند را به اصلاحِ جامعه به سمتِ یک وضع آرمانی متوقّف کند، فرصت کوتاه عمرش را از دست می‌دهد؛ زیرا ضمان و ضمانتی نیست که جامعه به وضع آرمانی برسد و بهتر است خودش را دریابد و به قولی، لااقل فرد، کلاه خودش را از معرکه به در بَرَد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۶).

از همین منظرِ فردگرایانه و ضرورت و اولویتِ اصلاح فردی و تربیت انسان‌های سالم و معنوی است که ملکیان بر مباحثِ روان‌شناختی به‌ویژه موضوعاتی چون بهداشت یا «سلامت روانی[1]»، اهمّیّتِ خاصی قائل است. وی از قول یکی از روان‌شناسان، به هشت تعریف از این مفهوم، بدین قرار اشاره می‌کند: ۱- نداشتن بیماری روانی ۲- قدرت تأمّل در باب خود (= توانایی خودنگری)، آگاهی از اینکه چه می‌کنیم و چرا می‌کنیم. ۳- نموّ، رشد و خودشکوفایی ۴- یکپارچگیِ همهٔ فرایندها و صفاتِ فرد ۵- توانایی کنار آمدن با فشار روانی ۶- خودفرمانروایی و خودفرمانبری ۷- دیدنِ جهان چنان‌که واقعاً هست. ۸- تسلّط بر محیط: توانایی مهر ورزیدن، در ارتباطات با دیگران، خوشایند بودن و قدرتِ انطباق و سازگاری. از این میان، کارل راجرز و آبراهام مازلو، از روان‌شناسان انسان‌گرا، تعریف سوم یعنی رشد و خودشکوفایی فرد را می‌پذیرند. البته مازلو، خودفرمانروایی و خودفرمانبری را نیز تلقّی به قبول کرده است (همان، ۱۳۹۱الف: ۲۹۱ و ۲۹۶).

حال ملکیان نیز با بیان اینکه «شخصاً تعریف بهداشت روانی به نمو، رشد و

1. mental health

خودشکوفایی را شهوداً می‌پذیرم و می‌پسندم»، دربارهٔ مؤلّفه‌های کسی که دارای سلامتِ روانی است، ویژگی‌هایی را برمی‌شمارد که مازلو آنها را درباره افرادی که در سلسله‌مراتبِ نیازها، به برآورده ساختنِ عالی‌ترین نیازهای خود توفیق یافته و به مرحلهٔ خودشکوفایی رسیده‌اند، به کار می‌برد. بدین ترتیب و با ارجاع به دو کتابِ «انگیزش و شخصیت[1]» و «به سوی یک روان‌شناسیِ بودن[2]» از آبراهام مازلو، ویژگی‌های شکوفاشدگان بدین قرار است: ۱- عالمِ واقع را به نحو کارآمدی ادراک می‌کنند و می‌توانند بی‌یقینی و عدمِ قطعیّت را تحمّل کنند و بپذیرند. ۲- خود و دیگران را به همان صورتی که هستند قبول دارند. ۳- چه در مقام فکر و نظر و چه در مقام فعل و عمل، به صرافتِ طبع خود التزام می‌ورزند. ۴- در کار و زندگی، همّ و غمّشان نه خودمحوری، بلکه معطوف به حلّ مسائل و رفع مشکلات است. ۵- شوخ‌طبعیِ فراوان دارند. ۶- به زندگی می‌توانند نظر آفاقی (= عینی) داشته باشند. ۷- بسیار خلّاق و اهل ابتکار و نوآوری‌اند. ۸- نسبت به فرهنگ‌آموزی و هم‌رنگِ دیگران شدن مقاومت می‌ورزند، امّا از صِرفِ مخالف‌خوانی و خلافِ عُرف بودن نیز لذّت نبرده، تنها دغدغهٔ این را دارند که فهم و تشخیص خود را برای خاطرِ دیگران فراموش و فدا نکنند. ۹- دغدغهٔ به‌روزی و سعادت همهٔ انسان‌ها را دارند. ۱۰- تجاربِ اساسی زندگی را می‌توانند عمیقاً درک کنند و ارج نهند. ۱۱- تنها با معدودی از انسان‌ها، مناسبات و روابطِ عمیقِ ارضاکننده برقرار می کنند. ۱۲- احساسِ اوج‌گیری دارند. ۱۳- احساسِ نیاز شدید به خلوت و حریم خصوصی و تنها ماندن با خود دارند. ۱۴- گرایش‌های آزادمنشانه و خالی از جزم و جمود و تعصّب دارند. ۱۵- معیارهای اخلاقی را به قوّت و شدّتِ تمام پاس می‌دارند و رعایت می‌کنند.

ملکیان همچنین در بیان عواملِ رفتاری‌ای که سلامتِ روانی را حاصل می‌آورند نیز به آرای مازلو درباره رفتارهایی که به خودشکوفایی می‌انجامند، اشاره می‌کند: ۱- رویارویی با زندگی به شیوه‌ای توأم با مجذوبیّت، جمعیّتِ خاطر و تمرکزِ تامّ ۲- گام گذاردن در راه‌های نو و بی‌سابقه و دست زدن به کارهای بدیع ۳- در مقامِ ارزش‌داوریِ احوال خود، به احساسات خود گوش سپردن تا رجوع به سنّت‌ها، مراجع و اقوالِ اکثریّت

1. Motivation and Personality
2. Towards a Psychology of Being

۴- اجتناب از تظاهر و ظاهرسازی و خودنمایی و صادق و بی‌ریا بودن ۵- آمادگی برای بی‌مهری و بی‌توجّهی قرار گرفتن از جانب دیگران در شرایطی که نظرهایمان با آرای اکثریّت مردم هم‌سازی و سازگاری ندارد. ۶- کار کردن، سخت‌کوشی و مسئولیّت‌پذیری ۷- تشخیصِ سپرهای دفاعی خود و داشتن شجاعتِ از دست دادنِ آنها (ملکیان، ۱۳۹۱الف: ۲۹۸-۳۰۰).

ملکیان در راستای همین رویکردِ انسان‌محورانه، فردگرایانه و روان‌شناختی، به ترجمهٔ مقاله‌ای با عنوانِ «دائوی فرزانگی؛ تلفیق آیین دائو و روان‌شناسی‌های یونگ، اریکسن و مازلو[۹]» می‌پردازد که ایدهٔ اصلی آن، این است که استحالهٔ «خودِ» دروغینِ (غیر واقعی) آدمی به «خودِ» راستینِ (واقعی) او، یکی از جنبه‌های اساسی آیین دائو و روان‌شناسی‌های یونگ، اریکسن و مازلو است. بدین ترتیب که از طریقِ تبدّلِ خودِ غیر اصیل به خودِ اصیل، به یکپارچگی (تمامیّت) و فرزانگی (معرفت معنوی) می‌توان دست یافت. در اینجا، تفرّد (سیر در جهت تمامیّت) و رفع تعارضاتِ درونی و بیرونی در فرآیند رشد با دائو (یگانه راه) و دِ (یکپارچگی) تلفیق شده، این کار در چارچوبِ رویکرد خودشکوفایی و کمال صورت می‌گیرد. «فرآیندِ تفرّد عبارت است از اینکه خودِ دروغین را رها کنیم، از اضداد فراتر رویم، به تحوّل تن در دهیم و خودِ راستین خود را تحقّق بخشیم که طفیل نیرویی است فراتر از وجودِ (خود) شخصی، یعنی طفیل خودِ کلّی یا دائو. فرآیندِ تعالی عبارت است از اینکه فرد نه فقط به توانایی‌های والای خود پی ببرد، بلکه به کشش‌ها و میل‌های کم‌ارج‌تر خود نیز وقوف یابد و نیز بتواند نقاط ضعف و سستی خود را بپذیرد و آنها را در کلّیّتِ روان خود بگنجاند. این فرآیند به ظهور «خودِ» واقعی، زایندگی، آفرینندگی و خدمت که با یافتن معنا و آرامش ربط دارد، می‌انجامد» (همان، ۱۳۹۱ج: ۳۱۹-۳۳۱).

در مجموع بحث از «خود»، یکی از موضوعاتِ حائز اهمّیّت در اندیشهٔ ملکیان است. به اعتقاد وی در این‌باره، انسانِ معنوی در ساحتِ ارادی خواستار آن است که ۱- خود را بشناسد؛ یعنی در پی آن است تا بفهمد که چه نقاطِ ضعف و قوّت، استعدادها، امکانات و نیروهایی داشته، چه تفاوت‌هایی با دیگران دارد که به واسطهٔ آنها، تعبیر «من» را درباره خود به کار می‌برد. ۲- خود باشد؛ یعنی می‌خواهد که هرچه در درونِ وی تحقّق

می‌یابد، در بیرون هم همان جلوه نماید. به عبارتی بود و نمود و باطن و ظاهر او با هم منطبق باشند و این همان حالتی است که در معنویّت به آن «خلوص» و در اگزیستانسیالیست به آن «اصالت[1]» گفته می‌شود. انسانِ اصیل، انسانی است که شکافِ شخصیّتی نداشته، اهل بی‌صداقتی، تظاهر و ریا نبوده، هرگز نمی‌خواهد که خلافِ آنچه را در درونش می‌گذرد، اظهار نماید. ۳- خود را باشد؛ به این معنی که تمام توجّهش معطوف به این باشد که در چه کار و چه حالتی است و در چه وضعی به سر می‌برد. ۴- خود را بهتر کند؛ انسانِ معنوی از آنجایی که در فکرِ خود و دل‌نگرانِ وضعِ درونی خود است، سعی می‌کند تا در هر آنی از آناتِ زندگیِ خود، نسبت به آنِ قبلش، علمِ هرچه بیشتر، نیّتِ هرچه پاک‌تر و عملِ هرچه بهتر داشته باشد (ملکیان، ۱۳۹۴ج: ۲۰۶-۲۱۲).

همچنین ملکیان مجدّداً می‌افزاید که حتّی اگر قصدِ اصلاح جهان را داشته باشیم، باید برای مقدّمه به اصلاحِ «خود» بپردازیم. اصلاح و تغییر خود نیز در گروی خودشناسی است. چنان‌که خودشناسی، مقدّمهٔ شناخت هر امر دیگری از جمله جهان‌شناسی و خداشناسی است. خودشناسی همچنین شرط لازمی برای حلّ مسائل نظری و مشکلات عملی است؛ به طوری که از منظر برخی روان‌درمانگران، «خودپژوهی[2]» یا «خودپروری[3]» [خود-تحقّق‌بخشی]، پیش‌شرطِ به‌زیستیِ اخلاقی و روانی آدمی است. خودشناسی موجب استکمالِ نفس و نیل به ارزش‌های والایِ معنوی است. در نتیجه «می‌ارزد که سقراط‌وار، عمرِ خود را در قلمرو خودشناسی که بایسته‌ترینِ همهٔ شناخت‌هاست و در پیِ مدّعیاتِ واضح و ادلّهٔ قوی سپری کنیم» (همان، ۱۳۷۶: ۲۳۱). بدین ترتیب انسانِ معنوی در مناسباتِ رفتاریِ با خودش نیز با سایر انسان‌ها متفاوت است و در حالی که به‌هیچ‌وجه خود را از دیگران برتر نمی‌داند، خود را شدیداً دوست می‌دارد که این البته نوعی «خودْدوستی معنوی» است؛ یعنی برای «خود»ش که گران‌بهاترین چیزی است که در اختیارش است، ارزش بی‌نهایتی قائل است (همان، ۱۳۷۹ج: ۲۸۱).

در پایانِ این بخش و در ادامهٔ مطالب یادشده، مقتضی است تا اشاره‌ای نیز به بحثِ «زندگی اصیل» در آرای مصطفی ملکیان داشته باشیم. زندگی اصیل، حیاتِ معنویِ

1. authenticity
2. self-discovery
3. self-realization

انسانی معنوی است که جمعِ بین عقلانیّت و معنویّت را محقّق ساخته، به مرتبه‌ای از خودشناسی، خودسازی، خودبنیادی و خودشکوفایی دست یافته است که بتواند به‌شخصه به زندگی خویش معنا بخشیده، با اراده و اختیار خود، در مسیر اهدافش گام بردارد و تنها بر اساسِ فهمِ خود تصمیم گیرد و عمل نماید.

ملکیان در این باب که «زندگی اصیل، چه زندگی‌ای است و زندگی عاریتی چیست؟» به بحث‌ها و الگوهایی اشاره می‌دارد که در طولِ تاریخ افراد و مکاتب مختلف ایراد کرده‌اند. وی در این‌باره برای نمونه از سقراط یاد می‌کند که دو شعارِ «خود را بشناس» و «زندگی نیازموده، ارزش زیستن ندارد» را سرلوحهٔ خویش قرار داده بود. زندگی نیازموده که ارزش زیستن ندارد، زیستی است که در آن عقاید و باورهای ما در اثر القائات و انتقالاتِ از دیگران شکل گرفته، زندگی خود را بر اساسِ آنها سامان می‌دهیم. به طوری که در تصمیم‌گیری‌ها و مواضعمان در زندگی، نه بر سبیلِ تجربه‌ها و آزمون‌های شخصیِ خود از امور، بلکه بر معیارِ گفته‌ها و تلقین‌های دیگران عمل می‌نماییم (ملکیان ۱۳۹۴ب: ۴۱۴-۴۳۵).

اصلاحِ فرهنگی؛ تقدّمِ فرهنگ بر سیاست و اصلاح‌طلبی

پیش از هر چیز، لازم به ذکر است که در این‌باره در ادامهٔ منطقیِ مباحث یادشده که آشکارا بیانگر رویکرد فرهنگ‌گرایانه، انسان‌گرایانه، فردگرایانه، روان‌شناختی و اخلاقی ملکیان بود، درباره باورهای سیاسی نیز وی بر تقدّمِ اصلاحات فرهنگی بر اصلاحات سیاسی تأکید نهاده و معتقد است که تغییر تک‌تکِ افرادِ جامعه بر دگرگونی‌های سطحی و از بالا به پایین اولویّت دارد. از این منظر، وی تعبیرِ «اصلاح فرهنگی» را به کار می‌برد که به این معناست که «هیچ اصلاحی در بیرون رخ نخواهد داد مگر اینکه قبلاً یک دگرگونی و اصلاحی در درون ما صورت گرفته باشد». از این‌رو دگرگونی در ساحتِ سابژکتیو و انفسی یا باورها، احساسات و خواست‌های شهروندان و به عبارتی توسعهٔ فرهنگی بر هرگونه دگرگونی در ساحتِ آبژکتیو و آفاقی و توسعهٔ تمدّنی، از جمله توسعهٔ سیاسی که خود بر توسعهٔ اقتصادی مقدّم است، برتری دارد. همچنین توسعهٔ فرهنگی در رابطه با مبارزه با استبداد نیز اولویّت دارد، زیرا در برخی از کشورها مانند ایران، مردم

نه‌تنها استبدادپذیرند، بلکه استبدادپرورند و تضمینی وجود ندارد که با جایگزینیِ یک نظام سیاسی با دیگری، استبداد بازتولید نگردد (ملکیان، ۱۳۹۴الف: ۴۲۲ و ۴۲۹).

البته ملکیان منکرِ تأثیر رژیم‌های سیاسیِ حاکم بر جوامع بر سرشت و سرنوشتِ شهروندان نیست، بلکه معتقد است که در نگاهی عمیق‌تر، عنصرِ فرهنگ بیش از سیاست یا اقتصاد در وضعیت آنها تأثیرگذار است. وی همچنین مداخله در امور سیاسی و حساس بودن نسبت به سرنوشت خود و هم‌نوعان خود را -چنان‌که مشیِ شخصی او بیانگر آن است- وظیفهٔ اخلاقی هر فردی می‌داند. بنابراین می‌توان اظهار داشت که موضعِ اساسی ملکیان در مخالفتِ با «سیاست‌زدگی» است که به معنای آن است که اعتقاد داشته باشیم یگانه مشکلِ جامعه یا بزرگ‌ترین مشکل جامعه و یا علّت‌العللِ مشکلاتِ جامعه، نظام سیاسیِ حاکم بر جامعه است. همچنین می‌توان گفت که موضعِ دیگر ملکیان در برابر نهادگرایی است. در نگرش وی، نهاد، مفهومی انتزاعی و موجودی موهوم است و از منظر آنتولوژیک، به غیر از افراد و انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار، چیزی با عنوان نهاد و به تَبَع آن جامعه وجود ندارد[۹]. حتّی اگر وجود عینیِ خارجیِ نهاد را هم فرض بگیریم، برای نمونه به نهاد سیاست قائل باشیم، دگرگونی در این نهاد، چیزی جز تغییر در قوانین و مجریان آن نخواهد بود. قوانین نیز وابسته به کسانی است که آنها را وضع کرده‌اند. در نتیجه همه‌چیز به انسان برمی‌گردد و تغییر و اصلاح هر نهادی وابسته و منوط بر اصلاحِ افرادی است که در آن دست‌اندرکار بوده، نقشی دارند.

در ادامه و در راستای بحثِ بالا، به رابطهٔ دین و سیاست در آرای ملکیان اشاره‌هایی خواهیم داشت. وی درباره نسبتِ میان اسلام و سیاست، پیش از هر چیز معتقد است که باید مراد خود را از اسلام روشن نماییم؛ بدین ترتیب که آیا قرآن و روایاتِ معتبر و به عبارتی کتاب و سنت (اسلام ۱) مورد نظر است و یا مجموعه‌ای از شرح‌ها، تبیین‌ها و تفاسیری که از اسلام ۱ به عمل آمده (اسلام ۲) یا آنچه در مقام تحقّق و عمل، در تاریخ اسلام، مسلمانان انجام داده‌اند (اسلام ۳)، مقصود است. به باور ملکیان، تفکیک نشدن این سه معنا در طول تاریخ موجب بروز بزرگ‌ترین مغالطه‌ها و فریب‌ها بوده است. از این‌رو وی معتقد است که یک مسلمان فقط باید از اسلامِ یک دفاع کند. خودِ او نیز بحث را بر محور اسلامِ یک نهاده و در پیِ پاسخ به این پرسش برمی‌آید که از دلِ قرآن

و روایات، چه سخنی در بابِ ارتباط دین و سیاست قابل استکشاف و استخراج است.

در این‌باره ملکیان بر این نظر است که از نگاهِ محقّقانه، قرآن و روایات دربارهٔ مسائل جدید در قلمرو سیاست، هیچ سخنِ فیصله‌بخشی نگفته است. به عبارتی هیچ نصی در کتاب و سنت درباره مسائل سیاسی که انسان مدرن با آنها روبه‌رو است، وجود ندارد. برای نمونه، هیچ حکم قاطعی درباره سه مسئلهٔ اساسیِ سیاسیِ روزگار نو یعنی شکل حکومت، ارتباط نهاد سیاست با نهاد اقتصاد و ارتباط آن با نهاد فرهنگ وجود ندارد. به نحوی که در نهایت می‌توان گفت که یک سلسله اصول کلی قابل استخراج است که می‌تواند مبانی‌ای برای یافتن پاسخ برای مسائل امروزی باشد که البته نیاز به کندوکاوهای عقلانی و احیاناً تجربی و تاریخی فراوان دارد.

در نتیجه به اعتقاد ملکیان، اسلام از مسلمانان خواسته که در امور سیاسی مداخله نمایند تنها به این دلیل که وظیفهٔ خود را در تخفیفِ درد و رنج مردم به انجام رسانند و ورود به قلمرو سیاست به هر قصد و غرض دیگری، ورودی لااقل غیر دینی و مدنی است. حال یک مسلمان اگر همانند اکثریّت، به اسلام تعبّدی، تقلیدی و جزمی قائل باشد، حضورش در عرصهٔ سیاسی به منظور تقلیلِ رنج آدمیان، تبعیت از احکام دینی و وظیفه‌ای الهی بر دوش تلقّی می‌گردد و اگر به اسلام تجربی یا عرفانی اعتقاد داشته باشد، تقلیلِ رنج انسان‌ها را به دلیل نگاه عرفانی‌اش در عاشقی بر همه عالم و به‌ویژه هم‌نوعان خود، ضرورت می‌داند (ملکیان، بی‌تا: ۱-۵).

مطلب دیگر اینکه در نگرش ملکیان، از دلِ قرآن و روایات چنین برمی‌آید که مشکل اصلی مردمِ یک جامعه، به تعبیر امروزی، فرهنگی است، نه سیاسی یا اقتصادی. در حالی که امروزه اکثراً -به‌ویژه انقلابیون- به سیاست‌زدگی دچار هستند و یگانه مشکل، بزرگ‌ترین مشکل و علّت‌العللِ همهٔ مشکلات بشری را در رژیم سیاسی حاکم بر جامعه می‌دانند. در مقابل، نظر قرآن این است که «إنّ الله لایغیّروا ما بقوم حتّی یغیّروا ما بانفسهم» یعنی «خدا وضع هیچ قومی را دگرگون نمی‌کند، مگر اینکه وضع انفسی و درونی آن قوم عوض شود». به عبارتی هرگونه تغییر آفاقی و بیرونی منوط بر دگرگونی انفسی بوده یا به زبان امروزی، فرهنگ بر اقتصاد و سیاست تقدّم دارد (همان: ۷-۸).

نکته بعدی نیز اینکه هدف قرآن از دعوت به ورود به حوزهٔ سیاسی این بوده که

آدمیان برای خداپرستی مهیّا شوند و این در قالب غیر دینی یعنی «حق‌جویی» است؛ به این معنا که در زندگی و مناسبات شخصی و اجتماعیِ خود، بنده و سرسپردهٔ هیچ موجودی نباشیم. از این‌رو ملاحظه می‌گردد که در قرآن، همهٔ اموری که پیامبران در آنها ورود پیدا می‌کردند و امروزه از آنها به کنش سیاسی تلقّی می‌گردد، به منظورِ نفیِ طاغوت یعنی مبارزه با کیشِ شخصیّت بوده است. چنان‌که در نقدِ مسیحیان و یهودیان آمده است که «إتّخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله»؛ به این معنی که آنان با روحانیون و عالمان دینی‌شان، همان معامله‌ای را می‌کردند که انسان، تنها باید با خدا کند؛ یعنی چشم و گوش بسته و بی‌چون‌وچرا و پُرس‌وسؤال از آنها تبعیّت می‌کردند (ملکیان، بی‌تا: ۱۱).

مطلب دیگری که در زمینهٔ آرای سیاسی ملکیان لازم به ذکر است، بحث درباره حاکمیّتِ دینی است. به باور ملکیان، بحث در این رابطه، پیش از هر چیزی، آگاهانه یا ناآگاهانه و خواسته یا ناخواسته، دین را به مصافِ واقعیّت‌ها می‌برد. به عبارتی حاکمیّتِ نظام دینی، آزمایشگاهی است که در آن، آموزه‌های دینی در معرض آزمایش قرار گرفته و محک می‌خورند. امّا سوای از این وجه مثبت، حاکمیّت دینی، قرائتی خاصّ از دین است که به‌تدریج خواهد کوشید تا خود را بهترین یا یگانه قرائتِ مطلوب جلوه‌گر کند؛ تنها کسانی را متدیّن بشمارد که بدان قرائت پایبندی نشان می‌دهند و نیز جلوی بروز و ظهور قرائت‌های دیگر از دین را بگیرد که این امر پویایی اندیشهٔ دینی را مختل می‌سازد. «به همین دلیل است که کسانی گفته‌اند تنها راهِ حفظِ دیانتِ مردم این است که هیچ نظام سیاسی‌ای به نام دین، حکومت نکند. به این تعبیر، گویی گاهی برای نجاتِ دیانت مردم، سکولاریزم لازم است». همچنین به اعتقاد ملکیان، جمعِ میان دموکراسی و حکومتِ دینی به‌هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست؛ در حالی که دین کاملاً با دموکراسی سازگار بوده، می‌توان انتظار داشت که یک جامعهٔ دینی با نظام سیاسیِ دموکراتیک اداره و هدایت شود (همان، ۱۳۷۹ب: ۳۴۱-۳۴۵).

درباره بحث از حکومتِ دینی یا سکولاریسم می‌توان از منظری دیگر نیز ورود کرد. ملکیان با تقسیمِ باورهای آدمی به دو دستهٔ کلّیِ باورهای انفسی یا ذهنی (سابژکتیو[1]) و

1. subjective

باورهای آفاقی یا عینی (ابژکتیو[1])، باورهای دستهٔ اول را غیر قابلِ ارزیابیِ منطقی یا ارزیابیِ معرفت‌شناختی می‌داند؛ زیرا این باورها به امورِ ذوقی و سلیقه‌ای مربوط است. در حالی که باورهای دستهٔ دوم دربارهٔ عالم واقع ادّعایی کرده و خود برحسبِ اینکه آیا صدق و کذبشان بالقوه یا بالفعل قابلِ تحقیق و تشخیص است، به دو دستهٔ باورهای ابژکتیوِ بالقوّه و باورهای ابژکتیوِ بالفعل تقسیم می‌شوند. حال بحث ملکیان این است که اگر این باورها قرار باشد به ساحت زندگی عمومی -نه حریم زندگی خصوصی- راه یابد، آیا می‌توانند در این ساحت، مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی اعم از سیاسی، اقتصادی، قضایی و آموزشی واقع گردند.

وی در پاسخ اظهار می‌دارد که باورهای سابژکتیو و باورهای ابژکتیو بالقوه یا بالفعل تحقیق‌ناپذیر، تنها در صورتی می‌توانند در جامعه مبنای تصمیم‌گیری باشند که همهٔ افراد یا اکثریّتِ آن جامعه به آن رأی مثبت داده باشند. در واقع در اینجا رأی دادن، تنها روش درست است؛ چون ترجیحِ بلامرجّحِ یک عمل، یکی از مصادیق بی‌عدالتی است. امّا در مقابل درباره باورهای ابژکتیو بالفعل تحقیق‌پذیر، رجوع به آرای عمومی به‌هیچ‌وجه به‌حق نیست؛ چون در اینجا داور و معیاری وجود دارد که بیرونی و عینی بوده، مورد توافق همگان است. بنابراین در امور سابژکتیو و امور ابژکتیو بالفعل تحقیق‌ناپذیر، به مقتضای عدالت‌طلبی باید به رأی مردم مراجعه کنیم، در حالی که در امور ابژکتیو بالفعل تحقیق‌پذیر به مقتضای حقیقت‌طلبی به آرای عمومی رجوع نمی‌کنیم.

حال اگر حکومت دینی را حکومتی بدانیم که تصمیم‌گیری‌های جمعی در آن، به‌تمامی بر اساسِ معتقداتی صورت می‌گیرد که در یک دین و مذهب خاص وجود دارد، نسبت حکومت دینی با مطالب یادشده چگونه خواهد بود؟ پاسخ این است که اگر باورهای دینی (یعنی اعتقادیّات، عبادیّات و اخلاقیّات؛ در ناحیهٔ مابعدالطبیعی، انسان‌شناسی و اخلاق) از نوعِ ابژکتیو بالفعل تحقیق‌پذیر بود که حقّانیتِ آنها به طور عینی اثبات شده بود، در این صورت بدون توجه به نظر و خواستِ مردم، حکومت باید حکومت دینی باشد. ولی اگر باورهای دینی سابژکتیو یا ابژکتیو بالفعل تحقیق‌ناپذیر بود، در آن صورت نمی‌توان حکومت دینی داشت و باید به رأی اکثریّت رجوع کرد. حال گزاره‌ها و باورهای دینی، هیچ کدام به ترتیبی که در علوم مختلف چیزی را اثبات

1. objective

می‌کنیم، قابل اثبات نبوده، به عبارتی گزاره‌های ابژکتیو بالفعل، تحقیق‌پذیر نیستند. در نتیجه در اینجا ناگزیر به دفاع از سکولاریسم و مخالفت با حکومت دینی -به معنایی که گذشت و در جامعهٔ ما نیز همان جاری است- خواهیم بود. البته با همین مبانیِ سکولاریسم و بدون تعارض با آن، حکومت دینی می‌تواند تحتِ شرایطِ خاصّی پدید آید. بدین ترتیب که اکثریّتِ افراد جامعه اعلام بدارند که هرچند باورهای دینی را گزاره‌های بالفعل تحقیق‌پذیر نمی‌دانند که معیار بیرونی و دلیلی بر صدق و کذبشان وجود داشته باشد، به این باورها، اعتقاد و دلبستگی دارند و همان‌ها را مبنای حکومت خود می‌خواهند. البته باید توجه داشت که این امر تا زمانی صادق است که رأی مردم تغییر نکرده باشد و اینکه گزاره‌های دینی‌ای که می‌خواهند مبنای تصمیم‌گیری در زندگی جمعی‌شان باشد، مطابق تفسیری باشد که خودشان از آن گزاره‌ها دارند و می‌خواهند (ملکیان، ۱۳۷۹الف: ۲۴۷-۲۵۸).

همان‌طور که اشاره شد، باید افزود که ملکیان، گرایش به اصلاح‌طلبی و پرهیزِ از انقلاب دارد. از این‌رو در کتابِ «تقدیر ما، تدبیر ما» در پیِ آن برمی‌آید تا مبانیِ نظری و پیش‌فرض‌هایِ اصلاح‌طلبی را در چند فقره بیان کند. البته وی در ابتدا و به عنوان مقدّمه، به ارائهٔ تعریفی از اصلاح‌طلبی مبادرت می‌ورزد که طبقِ آن، اصلاح‌طلبی، «هواداری از تغییر اجتماعی با استفاده از روش دموکراتیک، مسالمت‌آمیز و تدریجی است». با این توضیح که منظور از تغییرات اجتماعی، نخست در معنایی عام، همهٔ تغییراتی است که در ظرف و بسترِ اجتماع تحقّق می‌یابد و دوم اینکه در برگیرندهٔ تغییراتی است که هم در بیرون و هم در درون یعنی هم در فیزیک اجتماعی و هم در باطن افراد رخ می‌دهد. حال در تقابلِ با این رویکردِ اصلاح‌طلبانه، مخالفانی وجود دارند که برخی از آنها در سویی محافظه‌کار یا مرتجع بوده، برخی نیز در سوی دیگر انقلابی هستند که به دنبال تغییراتِ از بالا به پایین یعنی غیر دموکراتیک، خشونت‌آمیز و دفعی و آنی می‌باشند (همان، ۱۳۹۳: ۸-۹).

پس از ذکر این مقدمه می‌توان به مبانی و پیش‌فرض‌های اصلاح‌طلبی اشاره داشت:

۱- نخستین پیش‌فرضِ ارزش‌شناختیِ[1] اصلاح‌طلبی این است که وضعِ موجود،

1. axiologic

وضعِ مطلوب نیست. به عبارتی آنچه هست، آنچه باید باشد، نیست.

۲- طرح‌های آرمان‌شهری و راه‌های رسیدن به آنها که در بین انقلابیون وجود دارد، در بین اصلاح‌طلبان به دلیل عدمِ حجّیت معرفت‌شناختی، یعنی ناتوانی در اثباتِ صدق، موجّه بودن و معقول بودن، طرفداری ندارد.

۳- برخلافِ باور انقلابیون، نباید بر اساسِ هدف‌هایی کاملاً نظری و ایدئولوژیک، یکسره همهٔ نهادها را از میان برداشت؛ زیرا بنا به تجربهٔ تاریخی، احتمال موفقیّتِ تحقّقِ آرمان‌ها بسیار اندک بوده، در جریانِ حذفِ ساختارهای کهن، مخالفانی سرسختانه مقاومت خواهند ورزید که در برخوردِ با آنها ناگزیر از اعمالِ خشونت خواهیم بود. همچنین هدف‌های نظری هنوز در عرصهٔ عمل مورد آزمون قرار نگرفته و بر درستی آنها نمی‌توان دلیلی اقامه کرد.

۴- [بنا بر استدلال‌هایی که درباره مبنا قرار گرفتن یا نگرفتنِ باورهای ذهنی و عینیِ بالقوّه و عینیِ بالفعل در ساحتِ زندگی اجتماعی، پیشتر مطرح شد] نمی‌توان پذیرفت که یک نظامِ عقیدتی مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی قرار گیرد.

۵- [در ادامهٔ فقرهٔ اخیر] سمت‌وسویِ تصمیمِ جمعی و تغییر اجتماعی را در اکثریّتِ باورهایی که قرار است مبنای تصمیم‌گیریِ جمعی قرار گیرند، افکار عمومی مشخّص و معیّن می‌کنند. (ملکیان از موارد چهارم و پنجم نتیجه می‌گیرد که نظام مردم‌سالاری، یگانه نظامی است که به لحاظِ معرفت‌شناختی -آنجا که حقیقت‌طلبی اقتضا می‌کند - و به لحاظ اخلاقی - آنجا که عدالت‌طلبی اقتضا می‌کند- موجّه است).

۶- در مراجعهٔ به افکار عمومی، رأیِ اکثریّت، ملاک و مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی است. امّا بی‌اعتنایی به اقلّیت نیز از آنجایی که برهم‌زنندهٔ سامان اجتماعی است، جایز نیست. از این‌رو در برخوردِ با اقلّیت می‌توان به دو راه توسّل جست: یکی مجالِ بروز ندادن به نارضایتی‌ها و اعمال خشونت و دیگری اقناع‌سازی و برطرف ساختنِ نارضایتیِ اقلّیت با بهره‌گیری از نیروهای باورانده (یعنی نیروهایی که با بخشِ باورهای درونی سروکار دارند). لازم به ذکر است که این امر در این پیش‌فرض ریشه دارد که تمامی اصلاح‌گران به اصالتِ فرهنگ (به معنایی که گذشت) قائلند.

۷- نظام اجتماعی یا جامعه، یک ماشین نیست، بلکه مانند بدن انسان، یک ارگانیزم است. به این معنی که اگر در جزئی از آن دخل و تصرّفی شود، نه‌تنها در کارکرد، بلکه

در وجودِ سایر اجزا نیز تأثیر می‌گذارد. از این‌رو نمی‌توان انتظار داشت که امر فاسدی را در بخشی مجزا و مستقل در جامعه زدوده، رفع و دفع نماییم و در عوض باید به طور تدریجی و با سنجشِ آثارِ اقدامات بر کلّ جامعه عمل نماییم. بدین جهت کار یک اصلاح‌طلب همانند یک پزشک است.

۸- اصلاح‌گری به لحاظ اخلاقی در نهایت نتیجه‌گراست، نه وظیفه‌گرا و در نتیجه‌گرایی، فایده‌گراست، نه انحایِ دیگری از نتیجه‌گرایی و در فایده‌گرایی نیز بالمآل لذّت‌گراست. البته این لذّت‌گرایی به معنی اباحی‌گری و خوش‌باشی و ولنگاری نبوده، به تقلیل دادنِ درد و رنج آدمیان بازمی‌گردد.

۹- منظور از اصلاح‌گری در جهتِ کاهشِ درد و رنج‌ها نیز ناظر به انسان‌های واقعی و گوشت و پوست و خون‌دار و نه موجودات انتزاعی و ساختهٔ ذهنیِ بشر و نیز نه هیچ هویّتِ مجعولهٔ دیگری چون نظام یا جامعه است (ملکیان، ۱۳۹۳: ۹-۳۰).

نتیجه‌گیری

در نگرشِ انسان‌محورانهٔ ملکیان، هر کدام از انسان‌ها منحصربه‌فرد بوده، رشدِ فردیّت، خودتحقّق‌بخشی و شکوفایی استعدادها -در واقع امکانِ از قوّه به فعل درآمدنِ آنها- از ضروریّاتِ هر جامعهٔ سالمی است. در صورتی که در مقابل، جامعهٔ توده‌وار و گله‌وار، در جهتِ یکسان‌سازی و مثلِ هم شدنِ افراد برنامه‌ریزی شده و در آن به‌تدریج هم‌رنگی با جماعت و میان‌مایگی، آدمی را از خودشناسی و خودسازی و در نتیجه زیستن بر اساسِ اراده و اختیار و فهمِ خود بازداشته و فرآیند تفرّد را مختل می‌سازد. بدین ترتیب می‌توان رویکرد ملکیان را فردگرایانه دانست، به طوری که از نظر او، همهٔ معنویان جهان، فردگرا هستند، یعنی مخاطبشان، فرد و نه جامعه است. از این‌رو تفاوت آنها با روشن‌فکران و مصلحانِ اجتماعی در این است که اغلبِ اینها به اصلاحِ جامعه و نهادهای اجتماعی معطوفند، ولی به باور معنویان، هدفِ فرد فقط باید اصلاح شخصِ خودش باشد و اصلاحِ جامعه، نتیجهٔ کار او خواهد بود.

همچنین در نظر ملکیان، همه‌چیز به انسان برمی‌گردد. انسان‌ها برای اصول نیامده‌اند، بلکه اصول برای انسان‌ها آمده و باید در خدمت آنها باشد. دل‌نگرانی ما هم تنها باید انسان باشد و نه هیچ امر انتزاعی دیگری از جمله سنّت، تجدّد، فرهنگ و حتّی

دین؛ زیرا دین نیز برای انسان آمده، دغدغهٔ اصلی‌اش، نجاتِ اوست و از این‌رو خادم انسان است. در نگرش وی، نهاد نیز مفهومی انتزاعی و موجودی موهوم است و از منظر آنتولوژیک، به غیر از افراد و انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار، چیزی با عنوان نهاد و به تَبَع آن جامعه وجود ندارد و تغییر و اصلاحِ هر نهادی، وابسته و منوط بر اصلاحِ افرادی است که در آن دست‌اندرکار بوده، نقشی دارند. بر این اساس تحوّلِ سیاسی، نه از طریقِ انقلابی‌گری با قهر و خشونت و صرفِ دگرگونی رژیم سیاسی و ساختارهای کلان، بلکه در رویکردی اصلاحی و تدریجی از طریق تغییر نگرشِ افراد و ایجاد نهادهای مدنی و با اتّخاذِ روش‌های دموکراتیک و مسالمت‌آمیز ممکن خواهد بود.

در نتیجه منظور از اصالتِ فرهنگ در رویکردِ ملکیان، این مهم است که فرهنگ نسبت به دیگر ساحت‌ها و حوزه‌های زندگی فردی و جمعی -از جمله سیاست یا اقتصاد- اصالت، اولویت و تأثیرگذاری بیشتری دارد. از این‌رو تا عنصر فرهنگ تغییر نکند، هیچ‌گونه دگرگونی اساسی و معناداری را نمی‌توان انتظار داشت. لازم به ذکر است که در اینجا بدبینی به سیاست یا سیاست‌گریزی و یا عدم علاقه به مداخله در امور سیاسی به دلیل حساسیّت به سرنوشتِ خود و هم‌نوعانِ خود، مطرح نیست. همچنین به قول مصطفی ملکیان، انکارِ تأثیرِ رژیم‌های سیاسیِ حاکم بر جوامع بر سرشت و سرنوشتِ شهروندان نیز منظورِ نظر نیست، بلکه موضعِ اساسی در مخالفتِ با «سیاست‌زدگی» است که به معنای آن است که اعتقاد داشته باشیم که یگانه مشکلِ جامعه یا بزرگ‌ترین مشکل جامعه و یا علّت‌العللِ مشکلاتِ جامعه، نظام سیاسیِ حاکم بر جامعه بوده، با سرنگونی و تغییر آن می‌توان تمام مسائل و معضلاتِ فردی و اجتماعی را حل نمود.

همچنین به باور نویسندهٔ این مقاله، ضرورتاً باید افزود که در رویکردِ فرهنگ‌گرایی‌ای که در اینجا مطرح است، «امر سیاسی» نیز زیرِ سؤال نمی‌رود؛ به طوری که می‌توان بدان به عنوانِ جریانی فکری- فرهنگی- سیاسی نگریست که از موضعِ امر سیاسی، با غیریت‌سازی، در پیِ به چالش کشیدنِ گفتمان رسمی و مسلّط بوده، با سامان‌دهی به جامعه به شیوهٔ خاصّ خود و طرد و نفی الگوی هژمونیک، به بیانِ هایدگری، به دنبال طرح‌افکنی نوع و نحوه‌های دیگری از بودنِ -در- هستی و انتخابِ شیوهٔ زندگی است که در متنِ آن، سوژه‌های فردی در ضمنِ دگرگونی خود، تحقّقِ خودِ

واقعی خویش و فردیّت‌یابی، حقّ تعیین سرنوشت و خلق آلترناتیوهای بامعنا و هدفمند برای وضعِ موجود نیز ممکن گردد.

در نهایت ملکیان به عنوان یکی از شاخص‌ترین روشن‌فکرانِ فرهنگ‌گرا، بر تقدّمِ اصلاحاتِ فرهنگی بر اصلاحاتِ سیاسی تأکید نهاده و معتقد است که دگرگونی معنوی و تغییرِ تک‌تکِ افرادِ جامعه بر دگرگونی‌های سطحی و از بالا به پایین اولویّت دارد. از این منظر، وی تعبیرِ «اصلاح فرهنگی» را به کار می‌برد که به این معناست که «هیچ اصلاحی در بیرون رخ نخواهد داد، مگر اینکه قبلاً یک دگرگونی و اصلاحی در درونِ ما صورت گرفته باشد». از این‌رو دگرگونی در ساحتِ سابژکتیو و انفسی یا باورها، احساسات و خواست‌های شهروندان و به عبارتی توسعهٔ فرهنگی، بر هرگونه دگرگونی در ساحتِ آبژکتیو و آفاقی و توسعهٔ تمدّنی، از جمله توسعهٔ سیاسی که خود بر توسعهٔ اقتصادی مقدّم است، برتری دارد. همچنین به باور او، توسعهٔ فرهنگی در رابطه با مبارزه با استبداد نیز اولویّت دارد؛ زیرا در برخی از کشورها مثل ایران، مردم نه‌تنها استبدادپذیرند، بلکه استبدادپرورند و تضمینی وجود ندارد که با جایگزینیِ یک نظام سیاسی با دیگری، استبداد بازتولید نگردد.

پی‌نوشت

۱. لازم به ذکر است که در مقالهٔ پیش رو و در بررسی آرای مصطفی ملکیان، توجه و تمرکز ما بر نظریهٔ متأخر وی و به طور مشخص آنچه با عنوانِ پروژهٔ «عقلانیت و معنویت» از سال ۱۳۷۹ بدین‌سو شهرت یافته، بوده است.

۲. ملکیان معتقد است که فرزانگان عالم به ما گفته‌اند که زندگیِ این‌جهانیِ بدون درد و رنج امکان نداشته، بهشتِ این‌جهانی وجود ندارد. بدین ترتیب که الهی‌دانان و متکلّمان با استناد به کتب مقدّسِ خود، این امر را نشان داده و عارفان و فیلسوفان نیز با مُداقه در ساختار جسمانی و روانی انسان‌ها به این نتیجه رسیده‌اند (ملکیان، ۱۳۹۸: ۷۹-۸۰). در دههٔ سوم از قرن بیستم در حوزهٔ انسان‌شناسی آمریکا با توجه به ابعاد گوناگون مطالعات فرهنگی که مردم‌شناسان و انسان‌شناسان در نقاط مختلف انجام داده بودند، اندیشمندانی ظهور کردند که تأکید بر پیوند میان فرهنگ و شخصیت داشتند. بعدتر این مکتب را «انسان‌شناسی روان‌شناختی» یا «فرهنگ و شخصیت» نام‌گذاری نمودند. مکتب

فرهنگ و شخصیت یا همان انسان‌شناسی روان‌شناختی در آمریکا در قرن بیستم به مطالعه این پرداخته که فرهنگ چگونه شخصیت‌های گوناگونِ جامعه را تحت تأثیر قرار داده است. در واقع این شاخه از انسان‌شناسی فرهنگی به تحقیق و مطالعه فرهنگ از لابه‌لای شخصیت‌های مختلف جوامع می‌پردازد. انسان‌شناسی روان‌شناختی در حوزهٔ فرهنگ و در مطالعهٔ شخصیت‌های هر جامعه‌ای، توجّه به ساختارهای درونی کرده، در قالب شخصیت‌های خاصّ هر جامعه‌ای به آموزش شخصیت پایه در آن جامعه به‌صورت ناخودآگاه و یا آگاهانه می‌پردازد و تربیت اجتماعی را مورد توجّه قرار می‌دهد. در واقع این مکتب بیش از هر چیز، شخصیت انسان را بررسی می‌کند. بر این اساس پدیده‌های فرهنگی در ارتباط با انسان‌هایی که حاملان فرهنگ هستند، معنا می‌یابد. به عبارتی این مکتب، انسان را به سمت خاصّی سوق داده، باعث می‌شود که مفهوم «فرد» در فرهنگ، اعتبار بیشتری پیدا کرده و یکایکِ شخصیت‌های انسانی در هر جامعه‌ای مورد ملاحظه قرار گیرد (ر.ک: شربتیان، ۱۳۸۶).

۴. در طول متنِ مقاله به فهم و برداشت ملکیان از فرهنگ، فرهنگ‌گرایی و اصلاح فرهنگی و نیز تأثیرات وی از جریان روان‌شناسی انسان‌گرا به تفصیل خواهیم پرداخت.

۵. نکته دیگری که درباره اصالت فرهنگ در نظر ملکیان لازم به ذکر است، تفاوت آن با بحث فرهنگ‌گرایی به مفهوم چندگانگی فرهنگی یا چندفرهنگی‌گرایی است که به معنای به رسمیت شناختنِ تنوّعاتِ مذهبی، قومی، نژادی و سبک‌های متفاوت زندگی درون یک جامعهٔ چندفرهنگی است. ملکیان خود در این‌باره می‌گوید: «فرهنگ در معنای مراد من با فرهنگ در معنای مراد کسانی که به مطالعات فرهنگی قائل هستند، یکی نیست. تعریف من از فرهنگ این است: باورهای من، احساسات و عواطف و هیجانات من و خواسته‌های من. امّا آنها وقتی می‌گویند فرهنگ، آن را در معنای دوم به کار می‌برند؛ یعنی چیزی که در برابر تمدن قرار می‌گیرد. آنها کتاب‌های فلاسفه، ریاضی‌دانان و منطق‌دانان را جزء فرهنگ به حساب می‌آورند. به کتاب‌های عالمان علوم تجربی طبیعی، عالمان علوم تجربی انسانی، مورخان، عارفان و الهی‌دانان، حقوق‌دانان، ادیبان و شاعران و... می‌گویند فرهنگ و بعد بر این فرهنگ می‌خواهند احکامی بار کنند که اتّفاقا یکی از شاخص‌ترین احکامش، نسبیت است. از این نظر می‌گویند ما فرهنگ خودمان را داریم، آنها فرهنگ خودشان را دارند. انگار به قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها قائل هستند و بعد می‌گویند آنها چطور حق دارند از موضع فرهنگ خودشان به فرهنگ ما نقد کنند. این

نگاه به نظر من بسیار عجیب است...» (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۵ب).

۶. ورزه به معنی کار یا کوشش است.

۷. خیرخواهی درونِ خود واجد سه وجه یا صفتِ عدالت، احسان و محبت است (ملکیان، ۱۳۹۴د: ۳۹۰).

۸. ملکیان در جایی متذکّر می‌گردد که منظورِ وی از معنویانِ جهان، «بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب جهانی و نیز عارفان و فرزانگانی است که در تاریخ به فرزانگی تثبیت شده‌اند. اینها سخنانی گفته‌اند که این سخنان معمولاً در آثار روان‌شناسان و جامعه‌شناسان و فیلسوفانِ متعارف نیست» (ملکیان، ۱۳۹۸: ۵۱). اینکه آیا به بیان ملکیان، فرزانگان عالم همگی فردگرا بوده‌اند، موضوعی است که چه‌بسا جای بحث داشته باشد (البته ملکیان در آثار خود به وفور شواهدی را برای این فرض و مدّعای خود مطرح می‌کند). با این حال آنچه در اینجا و از منظر این مقال حائز اهمّیت است، استدلال‌هایی است که وی به سودِ تقدّمِ اصلاحِ فرد بر جامعه اظهار می‌دارد.

9. The Tao of Wisdom: Integration of Taoism and the Psychologies of Jung, Ericson, and Maslow.

۱۰. سعید حجاریان در گفت‌وگویی با مصطفی ملکیان، این گزارهٔ ملکیان را به نقد کشیده و اظهار می‌دارد که حتّی امثال تامس نیگل (که ملکیان بسیار به او تعلّقِ خاطر داشته و از وی تأثیر پذیرفته است) هم از اخلاقِ نهادها سخن گفته‌اند و... . ملکیان در پاسخ به او می‌گوید که من با نیگل و رالز (لیبرال‌ها) مخالف بوده و معتقدم که «ما افراد هستیم و چیزی به نام نهاد وجود ندارد»؛ پس طبعاً برای آن اخلاق هم نمی‌توانم قائل شوم. امّا به نظر خودم، آنچه من از نیگل خوانده‌ام و تفسیری که من از نیگل دارم، می‌گوید که نسبت به اصالتِ اقتصاد و سیاست، اصالت با فرهنگ است و من در این‌باره با او موافق و همدلم (ر.ک: ملکیان، ۱۳۹۵ب).

محمدمهدی مهاجری نیز در یادداشت «افسون و افسانهٔ فرهنگ‌گرایی؛ نقدی بر فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرای مصطفی ملکیان»، نقدهایی را بر فرهنگ‌گرایی معنویت‌گرا، فردگرایی، و ضدّنهادگرایی ملکیان وارد می‌سازد که مطالعه جزئیاتِ آن در منبع زیر در دسترس است: (مهاجری، ۱۳۹۴: قابل دسترسی در: B2n.ir/a18967).

منابع

ال. پتری، هربرت (۱۳۸۲) «آبراهام مزلو و خودشکوفایی»، ترجمهٔ جمشید مطهری‌طشی، معرفت، شماره ۶۹، شهریور، صص ۹۴-۱۰۰.

احمدی، فرشته (۱۳۸۳) «فردیت، سنگ‌بنای دموکراسی است»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره ۷۹، اردیبهشت، صص ۳۷-۴۱.

اوداینیک، ولادیمیر والتر (۱۳۷۹) یونگ و سیاست، ترجمهٔ علیرضا طیب، تهران، نشرنی.

ثنایی، باقر (۱۳۷۵) «آسیب‌شناسی و سلامت روان از نظر مازلو»، مجلهٔ علوم انسانی دانشگاه الزهرا، شماره ۲۰، زمستان، صص ۱۳-۳۴.

دی. نای، رابرت (۱۳۸۱) سه مکتب روان‌شناسی، دیدگاه فروید، اسکینر و راجرز، ترجمهٔ احمد جلالی، تهران، پادراه.

شربتیان، محمدحسن (۱۳۸۶) تأملی بر مکتب فرهنگ و شخصیت یا انسان‌شناسی روان‌شناختی، قابل دسترسی در: https://anthropologyandculture.com

فروم، اریک (۱۳۸۸) روان‌کاوی و دین، ترجمهٔ آرسن نظریان، تهران، مروارید.

--------- (۱۹۴۱) گریز از آزادی، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، تهران، مروارید.

فکوهی، ناصر (۱۳۹۳) انسان‌شناسی و فرهنگ‌گرایی، قابل دسترسی در:
https://rasekhoon.net/article/show/905839

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۵) «انتظار بشر از دین»، در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت (۱۳۹۰)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۷۶) «خود را بشناس»، در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت (۱۳۹۰)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۷۷) «قداست، عقلانیّت، علمانیّت»، در: مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگو در باب فرهنگ و سیاست (۱۳۹۴)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۷۹الف) «سکولاریسم و حکومت دینی»، در: سنّت و سکولاریسم (۱۳۸۸)، چاپ پنجم، تهران، صراط.

---------- (۱۳۷۹ب) «گفت‌وگو دربارهٔ حاکمیّت دینی»، در: مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگو در باب فرهنگ و سیاست (۱۳۹۴)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۷۹ج) «معنویت و محبّت چکیده همهٔ ادیان است»، در: مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگو در باب فرهنگ و سیاست (۱۳۹۴)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۸۰الف) «پرسش‌هایی پیرامون معنویت»، در: سنت و سکولاریسم (۱۳۸۸)، چاپ پنجم، تهران، صراط.

---------- (۱۳۸۰ب) «معنویت گوهر ادیان (۲)»، در: سنت و سکولاریسم (۱۳۸۸)، چاپ پنجم، تهران، صراط.

---------- (۱۳۸۰ج) «معنویت: گوهر ادیان (۱)»، در: سنت و سکولاریسم (۱۳۸۸)، چاپ پنجم، تهران، صراط.

---------- (۱۳۸۰د) «تقریر حقیقت و تقلیل مرارت؛ وجه اخلاقی و تراژیک زندگی روشن‌فکری»، در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت (۱۳۹۰)، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۸۱) «دین و بحران معنا در جهان معاصر»، مطالعات راهبردی، شماره ۱۵، صص ۲۰۱-۲۱۱.

---------- (۱۳۸۴) «بازنگری در دین تاریخی»، بازتاب اندیشه، شماره ۷۱، صص ۱۲۲۵-۱۲۳۱.

---------- (۱۳۸۵) «سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ۸۳۵، ۱۳۸۵/۰۵/۲۵، ص ۵.

---------- (۱۳۸۷الف) «روشن‌فکری دینی در گفت‌وگو با مصطفی ملکیان»، روزنامهٔ اعتماد ملی، ۱۳۸۷/۱۰/۲۱، ص ۳.

---------- (۱۳۸۷ب) «عقلانیّت، معنویت و روشن‌فکری»، در: حدیث آرزومندی (۱۳۸۹)، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۸۹) «عقلانیّت و معنویّت بعد از ده سال»، قابل دسترسی در:
https://3danet.ir/rationality-and-spirituality-after-ten-years

---------- (۱۳۹۰) «دین و دین‌داری در جهان معاصر»، در: راهی به رهایی: جستارهایی در عقلانیت و معنویت، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۱الف) «اقتراحیه دربارهٔ دین و بهداشت روانی»، در: مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۱ب) «درد از کجا؟ رنج از کجا؟»، در: مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۱ج) «ملکیان، دائوی فرزانگی»، در: مهر ماندگار: مقالاتی در اخلاق‌شناسی، چاپ سوم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۳) تقدیر ما، تدبیر ما، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۴الف) «چه باید بشود»، در: مشتاقی و مهجوری: گفت‌وگو در باب فرهنگ و سیاست، چاپ پنجم، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۴ب) «زندگی اصیل»، در: در رهگذار باد و نگهبان لاله (۱۳۹۴)، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۴ج) «معنویّت و انسان متجـدّد»، در: در رهگـذار بـاد و نگهبـان لالـه (۱۳۹۴)، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۴د) «ویژگی‌های انسانِ معنوی»، در: در رهگـذار بـاد و نگهبـان لالـه (۱۳۹۴)، تهران، نگاه معاصر.

---------- (۱۳۹۵الف) «آشتی‌پذیری/ ناپذیریِ معنویّت با عقلانیّت»، قابل دسترسی در: http://neeloofar.org/1395/12/04/041295

---------- (۱۳۹۵ب) «سیاست‌زدگی یا سیاسـت‌زدایـی؛ مباحثـهٔ سـعید حجاریـان و مصـطفی ملکیان»، اندیشه پویا، شماره ۳۳، ویژهٔ نوروز، صص ۱۵-۲۲.

---------- (۱۳۹۵ج) «فلسفهٔ وجودی روشن‌فکری دینی، دستاوردها و راهکارهای پیشِ رو نهادهٔ آن»، قابل دسترسی در: https://www.dinonline.com/6545

---------- (۱۳۹۶) «در ضرورت راه‌حلّ معنوی»، روزنامه اعتماد، ۱۳۹۶/۰۲/۰۹، ص ۴.

---------- (۱۳۹۸) زمین از دریچه آسمان، چاپ دوم، تهران، سروش مولانا.

---------- (بی‌تا) «رابطه دین و سیاست در اسلام»، بی‌جا.

مهاجری، محمدمهدی (۱۳۹۴) «افسون و افسانهٔ فرهنگ‌گرایی؛ نقدی بر فرهنگ‌گرایی معنویت‌گـرای مصطفی ملکیان»، قابل دسترسی در: B2n.ir/a18967.

Hałas, Elżbieta (2010) Towards the World Culture Society: Florian Znaniecki's Culturalism. Peter Lang. ISBN 978-3-631-59946-4.

Rogers, C. R. (1961) On Becoming A Person: A Therapist's View on Psychotherapy. Boston: Houghton Mifflin Company.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌وپنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۲۸۱-۲۴۵
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی

مبانیِ مشروعیّت خاتون‌های مغول و نقش آن در عملکردهای آنها

ذکرالله محمدی*
زهرا رجبی**

چکیده

در تمام ادوار تاریخی، حکومتگران برای دستیابی به حکومت، نیازمند کسب مشروعیّت بوده‌اند. در واقع کسب مشروعیت، یکی از عوامل دوام و بقای سیاسی و استمرار سلطهٔ سلطه‌گران به حساب می‌آمده است. در دورهٔ مغولان نیز کسب مشروعیّت برای فرمانروایان آن، اهمیّت بسیاری داشت. در کنار خان‌های مغول، خاتون‌های دربار نیز عنصری بسیار تأثیرگذار به حساب می‌آمدند. نکتهٔ قابل توجه در قبایل کوچ‌رو به‌ویژه مغولان صحراگرد، نوع معیشت و زیست آنها بوده که تعیین‌کننده اقتدار نیز بوده است. در دوران قبیله‌گی یا پیشاامپراطوری مغولان، زنان یا مادران، جایگاه و اهمیت ویژه‌ای در نهاد خانواده و ساختار قبیله داشتند و گردانندهٔ اصلی اقتصاد خانواده به حساب می‌آمدند. آنها در دوران پس از شکل‌گیری امپراطوری توسط مغولان با عنوان خاتون‌های دربار، جایگاهی رفیع‌تر از گذشته در حکومت کسب کردند و بالتَّبع برای اعمال نفوذ و اقتدار بیشتر، اقدامات مثبت و منفی بسیاری را انجام می‌دادند. مسئلهٔ محوری و یا به عبارتی دغدغهٔ اصلی پژوهش حاضر، یافتن منشأ قدرت و مبانی مشروعیّت خاتون‌ها بوده است. به بیان دیگر این تحقیق در پی پاسخگویی به پرسش‌هایی از این قبیل است که سرچشمه و آبشخور قدرت خاتون‌های دربار مغولان، از کجا بوده است؟ آیا ارتباط عینی و عملی بین مبانی قدرت با اعمال سیاست

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه الزهرا، دانشکده ادبیات، تهران، ایران
ze.mohammadi@alzahra.ac.ir
** دانشجوی دکتری، گروه تاریخ، دانشگاه الزهرا، دانشکده ادبیات، تهران، ایران
Z.Rajabi@student.alzahra.ac.ir

(تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و عملکردها) آنها وجود داشته است؟ در صورت مثبت بودن جواب، چگونه از مبانی در پیشبرد اهداف و اعمال سیاست و قدرت بهره گرفته می‌شد؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که علاوه بر مسائل فرعی، حداقل سه منشأ اصلی مشروعیت‌زا برای اعمال قدرت توسط خاتون‌ها وجود داشته است که عبارتند از: جایگاه و اهمیّت قدسی زن در سنّت‌های مغولی، اصل و نسب و پایگاه قبیله‌ای و جایگاه همسری یا مادری. در این مقاله سعی شده است تا با استفاده از روش تحلیلِ تاریخی با رویکرد توصیفی- تحلیلی و با اتکا به منابع اصلی، موضوع مورد نظر بررسی و واکاوی شود.

واژه‌های کلیدی: سنت قدسی زن، مشروعیّت، قدرت، مغولان، خاتون.

مقدمه

کسب قدرت و مشروعیت همواره امری مهم برای ایجاد یک حکومت و استقرار و دوام آن به‌حساب می‌آید. در طول تاریخ، به دست آوردن قدرت و نفوذ در اغلب موارد با چالش روبه‌رو بوده و حکومت‌ها اعم از مشروع یا غیر مشروع به دنبال کسب مشروعیت و اقتدار بودند. از گذشته تا کنون، بقا و دوام هر حکومتی به میزان قوی بودن مبانی قدرت و مشروعیت آن بستگی داشته است و اغلب حکومت‌ها برای استقرار حیات به دنبال حفظ و تقویت مبانی یادشده بوده و هستند. امپراطوری مغولان نیز از این قاعده مستثنی نبوده است و خان‌های مغول، تقدّس نیاکان چنگیزخان، مشروعیّت الهی وی و همچنین انتساب به خاندان چنگیزی را از مبانی مشروعیّت‌ساز می‌دانستند.

در سیستم حکومتی مغولان، علاوه بر خان که از قدرت مطلق برخوردار بود، خاتون‌ها نیز چه در مواقع عادی در جایگاه خاتون دربار و چه در زمان‌هایی که بنا بر سنت مغولان در موقعیت نُوّاب‌السلطنه و یا سلطنت تامّه قرار می‌گرفتند، دارای اقتدار و قدرت فوق‌العاده‌ای بودند. خاتون‌های مغول از جمله عوامل تأثیرگذار در مسائل گوناگون دربار به حساب می‌آمدند و به دلیل موقعیت و جایگاه بالایی که آنها در این دوره صاحب آن بودند، آزادی بیشتری در مقایسه با سایر جوامع همزمان خود داشتند. عقاید آزاد مغولان درباره خاتون‌ها حتی این امکان را به آنها می‌داد که در قدرت و حکومت نیز سهیم باشند. در واقع آنها در بسیاری از تصمیم‌سازی‌ها و یا تصمیم‌گیری‌های گوناگون حکومت در حوزه‌های سیاسی، نظامی، اجتماعی و غیره از عزل و نصب امرا، وزرا و درباریان گرفته تا پذیرش سفرای دولت‌های خارجی و یا در تعیین جانشینیِ خان و انتقال قدرت از خاندانی به خاندان دیگر و مسائلی از این قبیل، نقشی فعال و تأثیرگذار داشتند و به‌راحتی در هر زمینه‌ای اعمال قدرت می‌نمودند.

باید گفت که در پَسِ این نفوذ و اختیار خاتون‌ها، قطعاً مبانی مهم و نیرومندی وجود داشته که آنها با تکیه بر آن مبانی تا این حد در عرصه‌های گوناگون به قدرت‌نمایی و اعمال نفوذ می‌پرداختند. اهمیت این مسئله یعنی قدرت و اقتدار قابل توجه خاتون‌ها در چشم درباریان و حتی در بین مردم عادی مغول از یکسو و اعمال قدرت در زمینه‌های مختلف از سوی دیگر، نویسندگان پژوهش حاضر را بر آن داشت تا واکاوی دقیق و

عمیقی درباره سرچشمه و منشأ چنین قدرتی انجام دهند و نیز از کم و کیف و چگونگی اقدامات آنها و عوامل مربوط به آن سخن گویند.

در تحقیق حاضر سعی شده است تا به پرسش‌های زیر، پاسخی مستند و مستدلّ داده شود: مبانی مشروعیّت‌ساز و اعمال قدرت خاتون‌های مغول چه بوده است؟ آنها چگونه از مقوله یادشده در پیشبرد اهداف خویش بهره می‌گرفتند؟ در واقع اینگونه می‌توان مدعی شد که موضوع مقاله حاضر ضمن برخورداری از تازگی آن برای دوره مورد نظر، به دغدغه یا مسئله‌ای محوری پرداخته و با واکاوی‌های علمیِ مستند به منابع دست اول، تحلیلی واقع‌بینانه به عنوان پاسخی منطقی ارائه نموده است که تا به حال در سایر تحقیقات مربوط به دوره مغول به صورت مستقل و مفصل قابل مشاهد نیست.

پیشینهٔ پژوهش

هرچند می‌توان مدعی شد که درباره موضوع مقالهٔ پیشِ رو یعنی «مبانی قدرت و مشروعیّت خاتون‌های مغول»، پژوهش مستقل و مفصلی انجام نگرفته است، ما در برخی از تحقیقات به صورت پراکنده می‌توان به اطلاعات کلی درباره زنان و خاتون‌های مغول و اعمال قدرت آنها در موضوعات مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و غیره دست یافت که بالطبع با مبانی قدرت و مشروعیت آنها، ارتباط معناداری پیدا می‌کرده است. به نظر می‌رسد تنها کتابی که در زبان فارسی به زنان دوره مغول پرداخته، کتاب «زن در ایران عصر مغول» تألیف شیرین بیانی (۱۳۹۷) است. هرچند این کتاب درباره زنان مغول، مطالب ارزشمندی ارائه می‌کند، در جزئیات و به طور مشخص به مشروعیّت خاتون‌ها و بنیان‌های آن اشاره نکرده است. به عبارت دیگر در این کتاب به جز مطالب اندکی درباره عملکردهای سیاسی خاتون‌ها، هرگز از مشروعیّت آنها سخنی گفته نشده است.

اما درباره مقالات مربوط به موضوع پژوهش حاضر می‌توان به دو دسته از آنها اشاره کرد: نخست مقالاتی که بیشتر از خود خاتون‌ها و زنان درباری مغول سخن گفته‌اند و دوم مقالاتی که بیشتر از منظر نظری به مفهوم خود مشروعیت و قدرت در قبیله یا حکومت مغولان پرداخته‌اند. در دسته اول می‌توان از مقالاتی چون «وضعیت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زنان در دوره مغول و ایلخانی» از الهام ملک‌زاده (۱۳۸۵)، یا مقاله

«بررسی و مطالعه جایگاه زنان و خاتون‌ها در عصر مغول با استناد بـه شـواهد تـاریخی و داده‌های باستان‌شناسی» نوشتهٔ یدالله حیدری و همکـاران (۱۳۹۱) و نیـز مقالـه «نقـش اداری و حکومتی خاتون‌های مغول» از احمد فروغ‌بخـش (۱۳۸۹) نـام بـرد کـه در آنهـا اطلاعات گسترده‌ای دربارهٔ تأثیر و نقش خاتون‌ها در اعمال قدرت و تصمیم‌های سیاسـی نظیر انتخاب جانشین ارائه شده اسـت. امـا در دسـته دوم مـی‌تـوان بـه مقالـهٔ «ارزیـابی مشروعیّت ایلی مغولان» از مرتضی نورایی (۱۳۷۲) و همچنین مقالهٔ «قدرت و مشروعیّت در دورهٔ ایلخانان مغول» به قلمِ حسن انصاری قمی (۱۳۷۸) اشـاره کـرد کـه بـه بررسـی مشروعیّت‌یابی حکومت مغولان و ایلخانان و چگونگی کسب قدرت خان‌ها و یا به تقـدّس چنگیزخان و دیگر خان‌های مغول و ایلخانی پرداخته‌اند.

علاوه بر تحقیقات داخلی به زبان فارسی، می‌تـوان از برخـی پـژوهش‌هـای خـارجی به‌ویژه در زبان‌های انگلیسی و ترکی نام برد که مباحث مربوط به زنـان و خاتونـان دوره مغول مورد توجه آنها بوده است. در این زمینه می‌توان به کتاب[1] «زنان مغـول در ایـران: خاتون‌ها» از بورنو دی نیکولا[2] (۲۰۱۷) و پایان‌نامهٔ «زن در میان مغولان[3]» از سمیه مِلِـک اونجِل[4] (۲۰۱۹) و مقالهٔ «زن در امپراتوری مغول[5]» از مـارک کارترایـت[6] (۲۰۱۹) و مقالـهٔ «زنان در جامعه مغول[7]» از پر یانگه اوستمون[8] (۲۰۰۰) اشاره کرد که از زنان دورهٔ مغول به تفصیل سخن گفته‌اند. نکته قابل توجه در تمام پژوهش‌های یادشده و به عبارتی تنهـا تفاوت اساسی مقاله حاضر با آنها در این بوده است که در پژوهش حاضـر، ضـمن اشـارهٔ گذرا به برخی از مباحث این تحقیقـات از جملـه شناسـایی خـاتون‌هـای متنفـذ مغـول، جایگاه و ارزش آنها در قبیلـه و دربـار و ماننـد آن، سـعی شـده اسـت تـا از بنیـان‌هـا و سرچشمه‌های مشروعیت و قدرت خاتون‌ها و نیز عملکرد و تصمیم‌های خُرد و کلان آنها بر مبنای همان مبانی سخن گفته شود که در تحقیقات نام‌برده‌شده مغفول مانده است.

1. Women in mongol in iran: The Khatuns, 1206-1335
2. Bruno De Nicola
3. MOGOLLARDA KADIN
4. Sumeyye Melek Oncel
5. Women in the Mongol Empier
6. Mark Cartwright
7. Women in mongol society
8. Per Inge Oestmoen

مبانی نظری پژوهش

پیش از پرداختن به مبانی نظری پژوهش لازم است برای تفهیم بهتر مباحث، به چند نمونه از مفاهیم به‌کاررفته در مقاله اشاره شود.

نخست باید از مفهوم «قدرت = Power» سخن گفته شود. قدرت، مفهومی چندبعدی است که دارای معانی گسترده‌ای است. این واژه در اصل از ماده «قدر» در زبان عربی به معنای ظرفیت و حد نهایی کامل هر چیزی گرفته شده است (آجرلو، ۱۳۹۵: ۵). قدرت در تعریف عام به معنی توانایی داشتن و توانستن است و صفتی است که تأثیر آن بر وفق اراده باشد (معین، ۱۳۸۶، ج۲: ۱۲۲۷). واژه قدرت، امکان خاص یک عامل (فرد یا گروه) به خاطرِ داشتن موقعیتی در روابط اجتماعی است که بتواند گذشته از پایه اتکای این امکان خاص ارادهٔ خود را با وجود مقاومت به کار بندد (عالم، ۱۳۷۷: ۸۹). قدرت همیشه مبتنی به زور نیست و ممکن است مبتنی بر ایمان و وفاداری، عادت و بی‌تفاوتی یا منافع هم باشد. قدرت، کنترل و مهار مؤثر دیگران است؛ اما ابزار مؤثر این مهار ممکن است متعدد باشد. به طور کلی قدرت، هدفمند است، ضمانت اجرا نیاز دارد، نسبی و وابسته به موقعیت است و بر روابط مبتنی بوده، مهم‌تر از همه توانایی نفوذ بر دیگران است (سطوت، ۱۳۸۹: ۵).

غلامرضا علی‌بابایی در کتاب «فرهنگ سیاسی»، واژهٔ قدرت را به معنای تواناییِ دارندهٔ قدرت برای واداشتن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود تعریف کرده است (علی‌بابایی، ۱۳۸۴: ۴۱۹). این واژه همچنین توانایی شخص برای وادارکردن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود به هر صورتی است؛ همچنین توانایی یک طبقه برای تحقق منافعش در برابر طبقات دیگر و به زیان آنها که متضمن مبارزه طبقاتی است. به عبارتی دیگر قدرت، هر نیرو یا اقتداری است که از توان مطیع ساختن دیگران، به اطاعت واداشتن آنان و ایجاد آشتی بین خواست‌های آنان برخوردار باشد و اختیار تحمیل اراده به دیگران به صورت قهری (اجباری) یا اختیاری (رضایت) را داشته باشد (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۸۳، ج۱: ۵۳۵). راسل، قدرت را یکی از هوس‌های بی‌پایان انسان می‌داند که از همه قدرتمندتر است. وی اضافه می‌کند که برای کشف قوانین جامعه لازم است که نخست اشکال مختلف قدرت را طبقه‌بندی کنیم و سپس به مطالعه نمونه‌های تاریخی مهمی

بپردازیم که نشان می‌دهد چگونه سازمان‌ها و افراد بر زندگی مردمان تسلط یافتند (راسل، ۱۳۶۷: ۸ و ۲۷). قدرت، یکی از مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی و علوم سیاسی است. از نظر ماکس وبر، مفهوم قدرت بسیار جامع است. تمام ویژگی‌های ممکنِ یک فرد و تمام مجموعه ویژگی‌هایِ قابل تصور می‌توانند فرد را در موقعیتی قرار دهند که ارادهٔ خود را در وضعیت معینی اعمال نماید. او می‌گوید: «این احتمال که در یک رابطهٔ اجتماعی، شخصی در موقعیتی باشد که بتواند خواست خود را علی‌رغم هر مقاومتی اعمال نماید، صرف‌نظر از مبنای چنین احتمالی، قدرت نام دارد» (وبر، ۱۳۷۴: ۶۵).

مفهوم دیگر عبارت است از «اقتدار = authority». اقتدار در لغت به معنی قدرت یافتن، توانا شدن، توانایی و قدرت داشتن است (عمید، ۱۳۸۹: ۱۵۴). اقتدار در اصطلاح یعنی احتمالِ ایجادِ اطاعت بین یک عدهٔ معین برای یک فرمان بخصوص (وبر، ۱۳۷۴: ۶۵). اغلب اقتدار را با قدرت مترادف می‌دانند، اما این دو با یکدیگر متفاوت هستند. به عقیده برخی از متفکران سیاسی، اقتدار، قدرت نهادی‌شده است. در چنین حالتی، قدرت وجود ندارد، بلکه حق آن نهاد برای اعمال قدرت وجود دارد. قانون به اقتدار مربوط است نه به قدرت. به عبارت دیگر اقتدار، حق مشروع برای نفوذگذاری یا هدایت رفتار افراد است. اقتدار نیز مانند قدرت، وسیله رهبری دیگران است، اما برخلاف قدرت، پایه آن زور یا مجازات نیست، بلکه مشروعیت یا قانونیت است. قدرت بر توان دلالت دارد، در حالی که اقتدار حق نفوذگذاری بر رفتار دیگران معنی می‌دهد (عالم، ۱۳۷۷: ۹۶). اقتدار از سه راه سنت، عقیده و حقوق عقلانی مشروعیت می‌یابد (وبر، ۱۳۶۷: ۱۰۰).

مفهوم سوم، «مشروعیّت = Legitimacy» است. مشروعیت در لغت به معنی قانون و مطابق با قانون آمده است و با کلمات Legislator (قانون‌گذار) و Legislation (قانون‌گذاری) هم‌ریشه است (وینسنت، ۱۳۸۳: ۶۷). معادل‌های این واژه در زبان فارسی شامل درستی، بر حق بودن، حقانیت، قانونی بودن، حلالیّت و مشروعیّت است. مشروعیّت هم در فلسفه سیاسی و هم در جامعه‌شناسی مطرح است؛ در علم سیاست به عنوان یک مسئلهٔ فلسفی و در جامعه‌شناسی به عنوان یک مسئلهٔ عینی و عملی مورد بحث قرار می‌گیرد (حاتمی، ۱۳۸۴: ۱۴). مشروعیّت در علم سیاست به معنای وجود حق حکومت برای حاکمان و شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت‌شوندگان است و

راهی برای کسب قدرت و دستیابی به حکومت به شمار می‌رود. بـه عبـارت دیگـر بقـا و دوام هر حکومتی به میزان مشروعیّت آن بستگی دارد و همه حکومت‌هـا بـرای اسـتقرار حیات سیاسی باید مبانی مشروعیّت خود را تقویت و حفظ نمایند. از نگـاه مایکـل راش، مشروعیّت عبارت است از: «میزانی که هنجارهـای اجتمـاعی و سیاسـی در یـک جامعـه معیّن طبق آن پذیرفته می‌شود. به‌ویژه هنجارهایی که دربـاره اعمـال قـدرت یـا تسـلّط برخی از افراد یا گروه‌ها بر سایر طبقات اجتماع به کار می‌روند» (راش، ۱۳۷۷: ۵۹).

در واقع اقتدار مشروع، اقتداری است که از جانب کسانی کـه تحـت کـاربرد آن قـرار می‌گیرند، معتبر یا موجه تلقی شود. به نظر وینسنت، چنین اقتداری، قـانونی، عادلانـه و برحق شناخته می‌شود و در نتیجه اجبار یا اعمال زور از جانب شخص واجد اقتدار موجه به شمار می‌رود (وینسنت، ۱۳۸۳: ۶۷). ریشه‌های مبحث مشروعیت سیاسی را می‌تـوان بـه افلاطون نسبت داد که اندیشه عـدل را در کتاب «جمهوری» خـود بـه صـراحت توضـیح داده و فیلسوفان سیاسی در عصـر جدیـد آن را به صورتی سازمان‌یافته بیـان کـرده‌انـد. مشروعیت طی سده‌های میانه برای بیان رضایت و پذیرش یـا مخالفت با غصب حکومت به کار برده می‌شد. امـروزه در روابـط سیاسـی، در نتیجـه رشـد فرهنگ و تمدّن، نقـش اجبار کاهش یافته است و مشروعیت پیش‌شرط قدرت در نظـر گرفتـه مـی‌شـود (عـالم، ۱۳۷۷: ۱۰۴). در گذشته در اروپای سده‌های میانه نیز مشـروعیت بـه معنـای قـانونی بـودن به کـار می‌رفت. پس از آن مرحله‌ای فرارسید که عنصر «رضایت» بـه معنـای آن افـزوده شـد و رضـایت، پایـه و اساس فرمانروایی مشروع دانسـته شـد. در قـرن بیسـتم میلادی نخسـتین‌بـار مـاکس وبـر بود که مفهـوم مشروعیت را به صورت مفهـومی عـام بیان کرد. به اعتقاد او، مشروعیت بر باور مبتنی اسـت و از مردم اطاعت مـی‌طلبـد (وبـر، ۱۳۷۴: ۲۴۰).

اهمیت مشروعیّت به اندازه‌ای است که معمولاً حکومت‌ها سعی مـی‌کننـد پایـه‌هـای مشروعیّت خود را مستحکم کنند تا دچار سستی نشوند. بنابراین یک حکومت زمـانی رو به زوال و انحلال می‌رود که این مشروعیّت کم‌رنگ شده، در نهایت از بین برود (حجاریان، ۱۳۷۳: ۷۸-۷۹). از این‌رو است که هر حکومت، دولت و یا نظام سیاسی بـرای اسـتحکام و پایداری قدرت خود ناچار به یافتن مبانی مشروعیّت‌زای خود است تا با پشتیبانی از ایـن

مبانی بتواند در امور عمومی و اجتماعی حکومت‌شوندگان تصرف کرده، حق فرمانروایی را از آن خود کند.

دربارهٔ منشأ و مبنای مشروعیت در طول تاریخ، دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشته است. گاه ارزش‌های اخلاقی منشأ مشروعیت یک حکومت قلمداد شده، به این معنا که حکومتی مشروع است که اهداف و ارزش‌های اخلاقی را دنبال می‌کند؛ مثل سعادت و عدالت و به عبارت دیگر «کمال انسان» را مورد توجه قرار می‌دهد. تنها چنین حکومتی است که فرامینش، اطاعت‌آور است و برای حکمران، حق آمریت پدید می‌آورد (افلاطون، ۱۳۶۸: ۳۱۶).

یکی دیگر از مبانی مطرح برای مشروعیت حکومت‌ها، وراثت و روابط خانوادگی است. در اینگونه حکومت‌ها، حق حاکمیت از آنِ شاه است که یکی پس از دیگری به فرزندان او به ارث می‌رسد و منشأ مشروعیت حاکم، وضع قوانین و همچنین نوع ادارهٔ جامعه، به شخص شاه بازمی‌گردد. قهر و غلبه (زور و اجبار)، دیگر مبنای ارائه‌شده برای مشروعیت حکومت‌هاست. در طول تاریخ، حکومت‌های بسیاری، مشروعیت خود را با داشتن زور و قدرت توجیه کرده‌اند. حداقل در میان جنگ‌هایی که بین حکومت‌ها به وقوع می‌پیوسته، همواره فاتح نبرد، حق فرمانروایی داشته است (عالم، ۱۳۷۷: ۱۷۰).

مکتب ماکیاولیسم که آن را «فلسفه استبداد جدید» نیز می‌خوانند، شامل مجموعه‌ای از اصول، روش‌ها و دستوراتی است که ماکیاولی، فیلسوف و سیاست‌مدار ایتالیایی برای حکومت ارائه کرده است. وی نخستین کسی است که در تاریخ، افکاری را برای روش حکومت استبدادی تجویز کرده که مسبوق به سابقه نبوده یا لااقل تا آن تاریخ اینچنین با صراحت نوشته نشده است. از این‌رو آن را «فلسفه استبداد جدید» نامیده‌اند. در تاریخ فلسفه سیاسی، ماکیاولی به عنوان معلّم حکمرانان ستمگر شهرت یافته است (وت، ۱۳۷۰، ج۲: ۴۲). روش ماکیاولی، طرفداری از ظلم و حکومت مطلقهٔ نامحدود است. او در بُعد انسان‌شناختی، انسان را موجودی سیاسی و ذاتاً فاسد، شرور و خودخواه قلمداد می‌کند (ماکیاولی، ۱۳۸۴: ۱۰۷). از این‌رو برای دفع شرّ انسان و برقراری نظم در جامعه، تشکیل حکومت مقتدر ضرورت دارد. ماکیاولی

معتقد است که زمامدار باید خودپرست باشد و با روش بدبینی و اعمال سخت‌گیرانه و ظالمانه بی‌حد و حساب پیش برود (ماکیاولی، ۱۳۸۴: ۱۰۴). زمامدار نه‌تنها معمار کشور و دولت، بلکه معمار اخلاق، مذهب، اقتصاد و همه‌چیز است. اگر رهبری بخواهد بقا داشته باشد، نباید از زشتی و شرارت احتراز کند. تنها دولت متکی به زور موفق است و بس. هیچ مقیاسی جز موفقیت سیاسی و افزایش قدرت برای قضاوت درباره عمل حاکم وجود ندارد. او اخلاق و مذهب را از پندارهای اجتماعی و ابزاری برای رسیدن به قدرت می‌داند. ماکیاولی درباره قانون و حقوق معتقد است که حاکم خود، قانون است و مردم موظف هستند از او پیروی نمایند. اما خود حاکم موظف به رعایت اخلاق و قانون نیست، بلکه او مافوق قانون است. روش حکومت، مُجاز شمردن اموری از قبیل تزویر، تعصب، جنایت و... است تا در سایه آن بتواند نظم را ایجاد و حفظ کند (همان: ۱۰۶).

یکی دیگر از مبانی مشروعیّت‌ساز، سنن و میراثی است که به صورت تاریخی در یک جامعه وجود دارد و از احترام و قداست برخوردارند. این سنن به عنوان منبع مشروعیّت حاکمان در نظر گرفته می‌شوند که بر اساس آن به قدرت می‌رسند. این نوع مشروعیّت بیشتر در جوامع سنتی رایج است و در این مشروعیّت، مهم‌ترین مقامات را اعضای خانواده و طایفه و یا عوامل فرمانروا به دست می‌گیرند. مهم‌ترین اشکال مشروعیت سنتی عبارتند از وراثت، شیخوخیت (سالمندسالاری)، پدرسالاری، خون و نژاد، فئودالیسم و نخبه‌گرایی (وبر، ۱۳۷۴: ۴۰۰-۴۰۵). سنت‌ها در واقع قوانین نانوشته‌ای هستند که از عرف‌ها، هنجارها و ارزش‌های مشترک نشأت می‌گیرند و از فرط تکرار به شیوهٔ خودانگیخته‌ای از عمل تبدیل می‌شوند و به تدریج دارای اعتبار مقدسی شده و در حقیقت همواره عاملی برای توجیه قدرت بوده‌اند (خالقی، ۱۳۸۱: ۱۳-۱۶). اصل و نسب، قبیله و تقدس الهی را نیز می‌توان به عنوان عناصر تأثیرگذار در مبانی مشروعیّت نام برد که در مقاله حاضر بر اساس مباحث مفهومی و نظری فوق سعی شده است تا به تفصیل واکاوی شود.

مفهوم خاتون و جایگاه آن در میان مغولان

اساساً به دلیل ارتباط موضوع مقالهٔ حاضر با مفهوم مشروعیّت در میان مغولان و نیز

ریشه‌یابی منشأ آن مفهوم در میان خاتون‌های مغول، ضروری است پیش از هر چیز به واژه و مفهوم خاتون و جایگاه آن در حکومت‌های مغول پرداخته شود. تقریباً در تمام لغت‌نامه‌هایی که به این واژه اشارتی داشته و به معنای آن پرداخته‌اند، می‌توان معانی نزدیک به هم و مشترکی را مشاهده کرد.

در لغت‌نامه محمود کاشغری، واژه خاتون یا کادین به معنای زن، همسر، خانم و بانو آمده است (کاشغری، ۱۳۷۵: ۷۳۵). در فرهنگ سنگلاخ، خاتون به معنای بانوی بزرگ و زن اکابر و بزرگان آمده است (استرآبادی، ۱۳۸۸: ۲۰۹). در غیاث‌اللغات، این لفظ به عنوان القاب زنان بزرگ‌زاده ترک معرفی شده که جمع آن نیز خواتین است و معنی زن اصیل، بانوی شریف، خانم و ملکه ترک از آن حاصل می‌شود (رامپوری، ۱۲۴۲.ق: ۳۶۹). از مطالب این سه لغت‌نامه می‌توان به این نتیجه رسید که این واژه عنوانی بوده است برای زنان والامرتبه، اشرافی و بانوان بزرگ‌زاده که در میان قبایل و حکومت‌های ترکی - مغولی دقیقاً با همان عنوان مورد خطاب قرار می‌گرفتند. در واقع اینگونه می‌توان گفت که واژه خاتون معمولاً عنوان و لفظی بوده که در کنار عنوان خان قرار می‌گرفته و نشانه بزرگداشت و احترام به زنان بزرگ بوده است (اجتهادی، ۱۳۸۲: ۴۰۸). امروزه نیز این واژهٔ ترکی در زبان جغتایی به معنای عالی‌نسب مطرح می‌شود و یا در فرهنگ ترکی، آن را کادین نیز می‌گویند (همان: ۴۰۷).

به اعتبار منابع اصلی، زن در جوامع مغولی، هم از منظر نظر و هم به جهت عمل، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای داشت. دقیقاً به همین دلیل بود که در خانواده، خاندان، قبیله و غیره این امکان برای آنها فراهم می‌گردید که در امور گوناگون جامعه به ایفای نقش بپردازند. آنها در تیراندازی، دست کمی از مردان نداشتند؛ در غیاب شوهر، رئیس قبیله و سرور خانواده محسوب می‌شدند؛ در انتخاب مذهب، آزادی عمل داشتند و در حقوق مادی و میزان ثروت و املاک نیز می‌توانستند با مردان برابری داشته باشند (امامی خوئی، ۱۴۰۰: ۱۵۸). به همان سیاق در فرمانروایی مغولان نیز ارزش و اهمیّت خاتون‌ها به اندازه‌ای مهم بود که به استثنای حکومت‌های ترکان، در کمتر حکومتی به شکل گستردهٔ آن قابل مشاهده بوده است. مقام خاتون‌ها در دربار مغولان آنچنان والا بود که بالای فرامین شاهی می‌نوشتند: «به فرمان سلطان و خواتین».

هر یک از خاتون‌ها، شهرها و ولایاتی را در اختیار داشتند که عوائد زیادی به دست می‌آوردند. آنها اردوی جداگانه‌ای داشتند و هنگام سفر، همراه خان بودند. هنگام حرکت، اول طبل ملکه یا خاتون بزرگ به صدا درمی‌آمد و سپس طبل‌های خاتون‌های دیگر زده می‌شد (ابن بطوطه، ۱۳۷۶، ج۱: ۲۸۰-۲۸۳). خاتون‌های مغول، مشاوران سیاسی مورد اعتمادی برای شوهران خود بودند. آنها حتی در جنگ نیز همسران خود را همراهی می‌کردند (تسف، ۱۳۹۵: ۱۸۱). خاتون‌ها گاهی به عنوان نائب‌السلطنه و گاهی نیز به سلطنت مطلقه دست یافته، به ضرب سکه می‌پرداختند. توراکینا خاتون، اورغانا (اورگینا خاتون)، همسر قراهولاکو و ساتی بیگ از آن جمله بودند (اوچوک، ۱۳۷۴: ۹۱ و ۲۴۵).

در دستگاه دربار خواتین، گذشته از عمّال دیوانی، تعداد بسیاری کنیز و غلام و حاجب و خواجه حضور داشتند و سپاهیان زیادی به خدمت مشغول بودند. آنها از چنان جایگاه و حرمتی برخوردار بودند که حتی هنگام بنای یک شهر برای ورود و خروج آنها دربِ مخصوصی ساخته می‌شد. همان‌طور که در زمان منگو قاآن هنگام بنای شهر قراقورم، «دروازه آن یکی ممرّ خاصّ پادشاه جهاندار و دیگری موسوم باولاد و اقربا و دیگری معیّن جهت خواتین و چهارم دخول و خروج عوام را و در میان آن کوشکی صنّاع ختای برافراشتند...» (جوینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۲۷۳). خاتون‌ها یا همان ملکه‌ها دارای ندیمه‌هایی بودند که هر یک وظیفه خاصی داشتند. خواتین مغول در جشن‌ها همراه خان بودند. خاتون بزرگ‌تر یا ملکه در کنار خان روی تخت سلطنتی می‌نشست و زنانی که رتبه پایین‌تری داشتند، در سمت چپ آنها حضور داشتند (کارپینی، ۱۳۶۳: ۹۴). در مباحث بعدی سعی خواهد شد تا به تفصیل و با جزئیات بیشتر به این موضوع پرداخته شود.

مبانی قدرت و مشروعیت خاتون‌های مغول

همچنان که پیشتر نیز اشاره شد، در تاریخ مغولان، خاتون‌های قدرتمندی به چشم می‌خورد که با عملکردهای مثبت و منفی خود، نقش تأثیرگذاری در روند اتفاقات داشته‌اند. این خاتون‌های خردمند و دوراندیش، با ذکاوت و سیاست خود، اقداماتی انجام می‌دادند که آنها را در رسیدن به اهداف و مقاصد خویش یاری می‌رساند. خاتون‌ها به دلیل داشتن جایگاه و نقش سیاسی ویژه، با وزرا، امرا، کارگزاران، مشاوران و درباریان در

ارتباط بوده، به اسناد و اخبار مربوطه دسترسی داشتند. آگاهی آنها از جریان‌های سیاسی حاکم بر دربار باعث می‌شد که یکی از عناصر مهم و تأثیرگذار در امور سیاسی و حکومتی باشند و با این ارتباطات در صحنه سیاسی به قدرت‌نمایی می‌پرداختند. مهم‌ترین بخش در این اعمال قدرت، منشأ و سرچشمه قدرت بود که قطعاً آنها بدون داشتن پشتوانه‌ای محکم، قادر به عملی کردن خواسته‌ها و اهداف خویش نبودند و مهم‌تر از آن به‌راحتی نمی‌توانستند مشروعیّت حکومت را کسب کنند. برخی از مبانی قدرت و مشروعیت خاتون‌ها عبارت بودند از: اتکا به جایگاه قدسی زن در سنت‌های مغولی، برخورداری از اصل و نسب و پایگاه قبیله‌ای، جایگاه و شأن همسری یا مادری و غیره. مبانی یادشده یاریگر خاتون‌ها در قدرت‌نمایی و دستاویزی برای انجام فعالیت‌های آنها به شمار می‌رفت تا جایی که با تکیه بر این موارد، راه را برای رسیدن به مقاصد خویش هموار کرده، حتی گاهی به فکر تصاحب قدرت نیز می‌افتادند. در ادامه سعی می‌شود تک‌تک آن مبانی به صورت دقیق و عمیق مورد واکاوی قرار گیرد و نیز به چگونگی نقش آنها در اعمال قدرت توسط خاتون‌ها پرداخته شود.

جایگاه قدسی زن در سنت‌های مغولان

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، زن در میان قبایل مغول، جایگاه والایی داشت و این موضوع به سرگذشت جدّهٔ تمام مغولان یعنی آلان قوا بازمی‌گشت. خواندمیر، وی را اینگونه توصیف می‌کند: این آلان‌قوا، دختری بود در غایت حسن و جمال و نهایت عفت و کمال.

نه دختر، اختری از برج خانی گرامی گوهری از درج خانی

(خواندمیر، ۱۳۸۰، ج۳: ۱۲)

این دختر ابتدا به همسری پسرعمویش دوبون بیان درآمد که در آن زمان حاکم مغولان بود. پس از مرگ شوهر، دو پسر از وی باقی ماند و «آلان‌قوا به سرداری ایل و الوس و پرورش اولاد امجاد اشتغال نمود» (همان). شاید تسف با اتکا به روایت اینگونه منابع است که او را مادربزرگ (آماگان) تعداد زیادی از قبایل مغول معرفی می‌کند (تسف، ۱۳۸۶: ۷۹).

با توجه به گزارش‌های برخی از منابع، او که صاحبِ بطن پاک بود، پس از مرگ شوهر، بدون داشتن همسری به ارادهٔ خداوند آبستن شد و تقدسی آسمانی و نیکو پیدا

کرد. ضمن اینکه مورد سوءظن خویشان و اطرافیان قرار گرفت. آلان‌قوا در جواب خویشاوندانی که از وی بدگویی می‌کردند، چنین گفت: هرشب مردی نورانی از روزنه بالای خرگاه از پنجره وارد می‌شد و بر شکم من دست می‌مالید و پرتو نورانی‌اش در شکم من فرو می‌رفت و سپس در روشنایی ماه خارج می‌شد (چائوپی شه، ۱۳۹۸: ۲۰ و ۲۸؛ همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۲۳۲). قوم بر وی زبان طعن گشودند و او را مورد سرزنش قرار دادند. آلان‌قوا گفت: اگر باور نمی‌کنید، چند شبانه‌روز در اطراف خرگاه من به سر ببرید تا حقیقت ماجرا برایتان ظاهر شود. جمعی از اشراف مغول، چند شب مترصد کشف این امر مبهم بودند. سرانجام با چشم خود مشاهده نمودند که نوری از بالای خرگاه درمی‌آید و سپس خارج می‌شود. آنگاه صدق کلام آن زن نیکوخصال بر آنان آشکار گشت (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج۳: ۱۲). پس از آن واقعه دیگر هیچ‌کس در عفت و پاکدامنی وی شکی نداشت. از او سه پسر به دنیا آمد که خاندان مغول از نسل پسر سوم وی یعنی بوزنجر یا بودنجر هستند. اولاد و احفاد این سه پسر را که به زعم ترکان از نور پدید آمدند، نیرون خوانند و منظور از نیرون یعنی دارنده نسل پاک و طاهر (میرخواند، ۱۳۷۵، ج۴: ۸۲۲؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج۳: ۱۲). خواندمیر از جمله منابعی است که تقدس آلان‌قوا را با حضرت مریم مقایسه نموده و در وصف وی چنین شعری آورده:

حکایات مریم اگر بشنوی به آلان قوا همچنان بگروی

(همان)

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که منابع مغولی سعی داشتند تا اجداد چنگیزخان را مقدس جلوه دهند تا سند معتبری بر راستی و درستی حکومت مغولان باشد. سخنان آلان‌قوا نیز مهر تأییدی بر این مقوله است: «این پسران که آورده‌ام، از نوعی دیگرند. چون بزرگ شوند و عموم خلایق را پادشاه و خان گردند، آن زمان، شما را و سایر اقوام قراچو[1] را معین و محقق شود که حال من چگونه بود» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۲۰۸). بنابراین حتی اگر این جریان افسانه‌ای بیش نباشد، باز هم تقدس جدّهٔ چنگیزخان و جایگاه قدسی این زن، پشتوانه محکمی برای حکومتگران مغول بود. سایر خاتون‌های قدرتمند مغول نیز این مسئله را تکیه‌گاه مهمی برای کسب و حفظ جایگاه خود می‌دانستند.

اصل و نسب و پایگاه قبیله‌ای

مغولان عقیده داشتند که حفظ نسب و تبار (آبا و اجداد)، امری مهم است و هر

فرزندی که به دنیا می‌آمد، او را طوری تعلیم می‌دادند که جانب نسب خود را نگـه دارد. «چون عادت اعیان و اشراف ترک و مغول آن است که نسب خود را پـاس داشـته، حفـظ آن را به فرزندان میراث گذارند تا هر یک بر قبیله و انساب خـویش مطّلـع باشـند» (والـه اصفهانی، ۱۳۷۹: ۳۷). داشتن شجره‌نامه مشخص برای هر فرد (با ذکر نام و سوابق اجـداد و نیای خود) در میان اقوام مغول، اهمیت ویژه‌ای داشت. رشیدالدّین فضل‌الله می‌گویـد: «... همه را شجره‌ای منقّح و روشن. چه عادت مغول آن است که نسب آبا و اجداد نگه دارند؛ و هر فرزند که در وجود آید، او را تعلیم و تلقین نسب کنند، چنان‌که دیگران از آن ملت کنند. و از این جهت هیچ‌یک از ایشان نباشد کـه قبیلـه و انسـاب خـود ندانـد و غیـر از مغول، دیگر اقوام را این عادت نیست، الا عرب را که نسبت خود نگه می‌دارنـد» (همـدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۲۰۷).

با توجه به مطالب بالا می‌توان به اهمیت اعتقاد جوامع مغولی به پاکی و اصالت اصـل و نسب اعضای خانواده و قبیله پی برد. به همین دلیل است که در قبایل مغول هرگاه در اصل و نسب شخصی تردیدی پیدا می‌شد، از قبیله طرد می‌گردیـد. کسـانی کـه نیاکـان پدری‌شان به درستی مشخص نبود و یا مادرشان هنگام بارداری با فردی از قبیلـه دیگـر ازدواج کرده بود، جزء ناپاکان محسوب می‌شدند (بیانی، ۱۳۸۹، ج۱: ۱۵).

این مقولهٔ مهم برای خاتون‌های قدرتمند نیز تکیه‌گاه مستحکمی به شمار می‌رفـت. هر خاتونی که از قوم و قبیله سرشناس و مهمی بود، پشتوانه قـوی بـرای اعمـال قـدرت داشت. اصل و نسب خاتون‌ها به قدری مهم بوده که هنگام معرفی یک خاتون بـه عنـوان همسر خان، ابتدا نام پدر و قبیله وی ذکر می‌شد. در جـامع‌التـواریخ، ذکـر نـام خـواتین چنگیزخان چنین آمده: «بورته فوجین، دختر دَی‌نویان[۲]، مقدم و پادشاه قوم قنقـرات[۳]، معتبرترین و بزرگ‌ترین همه خواتین. گونجو خاتون، دختر آلتـان خـان، پادشـاه ختـای. ییسـولون و ییسـوگان از قـوم تاتـار. قـولان خـاتون، دختـر طـایر اوسـون، مقـدم قـوم اوهزمرگیت» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۲۷۵-۲۷۸).

در تبیین مبحث یادشده لازم است به چند تن از خاتون‌هـای تأثیرگـذاری پرداختـه شود که به پشتوانه اصل و نسب و تبار خـود در حکومـت مغـولان دارای قـدرت و نفـوذ بودند. ابتدا باید به «اولون ایکه»، مادر چنگیزخان اشاره کرد که اولون فوجین یـا هوآلـون

اوجین نیز نامیده می‌شد. او از قوم اولقونوت بود. فوجین به زبان جغتایی به معنی خاتون است (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۳۵۳). همدانی این زن را با عقل و کفایت معرفی می‌کند که پس از وفات همسرش، یسوگای بهادر به حال پریشانی افتاد؛ اما با خردمندی توانست شرایط را به نفع خود و پسرانش تغییر دهد. قوم اولقونوت‌ها از اقوام معتبر مغول بودند که نه‌تنها ازدواج‌هایی با خاندان چنگیزی انجام دادند، بلکه امیران و نویان‌هایی از این قوم نیز به چنگیز و خاندانش خدمت می‌کردند؛ مانند طایچو گورکان، برادر اولون ایکه که منصب امیری داشت یا کینگقیادای نویان که به قوبیلای قاآن خدمت می‌کرد. افراد این قوم در زمره لشکریان قابل اعتماد چنگیزخان قرار داشتند (همان: ۵۳۳-۵۳۶). در مباحث بعدی در بخش جایگاه مادر از این فرد خردمند و پرتوان بیشتر سخن گفته خواهد شد و اینکه این شخص کاردان و باشهامت از قبیله اولقونوت‌ها، چگونه با درایت و صبوری توانست بر مشکلاتش فائق آید و یکی از عناصر اصلی تشکیل امپراطوری مغولان گردد.

خاتون قدرتمند بعدی، «بورته اوجین»[۴]، همسر چنگیزخان است که از زنان قدرتمند مغول به حساب می‌آید. پدر بورته، دایی ساچان نام داشت که سردستهٔ قوم اونگقیرات بود. خواندمیر در وصف این خاتون چنین می‌نویسد: «چنگیزخان را خواتین و قمایان[۵] فراوان بود.

درآمد بفرخنده اردو درون خواتین دهرش ز پانصد فزون

و سرآمد آن زنان پنج نفر بودند؛ برته قوجین، دختر ذی نویان که حاکم قوم قنقرات بود[۶].

زین پنج خاتون با تاج و کاه فزون بود هم برته قوجین براه»

(خواندمیر، ۱۳۸۰، ج۳: ۱۸)

قوم اونگقیرات به آموزش دختران بسیار اهمیّت می‌داد و دختران زیبای خود را برای همسری بزرگان تربیت می‌نمود. اطلاعات تاریخ سرّی مغولان که منبع مهمی برای شناخت حیات اجتماعی قبایل مغول پیش از تشکیل امپراطوری چنگیز به حساب می‌آید، درباره جایگاه و موقعیت دختر در بین آنها چنین می‌نویسد: «... ما دخترانمان را با گونه‌های قشنگشان، برای کسانی از شما که می‌خواهند قاآن شوند، در ارابه قسقی[1] که

1. Qasaq

شتر سیاهی به آن بسته شده، سوار می‌کنیم و به سوی شما رهسپارشان می‌سازیم. همه می‌دانند که آنان را بر تخت سلاطین می‌نشانیم. ما دختران خود را که بسیار زیبا باشند، تربیت می‌کنیم. ما آنان را در تختی بلند، در کنار سلطان می‌نشانیم. از زمان‌های قدیم قوم ما اونگقیرات‌ها، دارای زنانی می‌باشند که سپر گرد با خود همراه دارند و دخترانی که حیوانات کمیابی را که شکار می‌کنند، به شما هدیه می‌نمایند، و شادابی پسرها و دخترهایشان و زیبایی دخترهایشان معروف است» (چائوپی شه، ۱۳۹۷: ۲۹). با عنایت به آن مباحث می‌توان کاملاً به ارزش و جایگاه دختر در قبایل مغول پی برد.

مغولان دختران خود را به گونه‌ای پرورش می‌دادند که شایسته همسری بزرگان باشند و به واسطه ازدواج با آنها برای قبیله خود، قدرت و ثروت به ارمغان بیاورند و تا جایی نیرومند شوند که حتی به سلطنت نیز دست یابند. دختران پس از ازدواج با تکیه بر قوم و قبیله خویش، مشروعیّت لازم برای اعمال قدرت را کسب می‌کردند و این قوی‌ترین پشتوانه برای اعمال نفوذ و رسیدن به اهداف و مقاصدشان به شمار می‌رفت. اعضای خانوادهٔ خاتون‌ها نیز در سایهٔ قدرت وی به مقام و منصب می‌رسیدند و نه‌تنها برای خود در پی جایگاه بودند، بلکه گزینه‌ای مطمئن برای یاری رساندن به خاتون به منظور رسیدن به اهدافش به شمار می‌رفتند. برادران بورته فوجین یعنی آلچی و هوقو، امیران سپاه چنگیزخان بودند که این نکته بیانگر قدرت و پایگاه سیاسی قوم قونقرات نیز می‌باشد. رشیدالدّین اکثر دامادهای خوانین مغول را از نسل ایشان می‌داند و درباره درجه و اعتبار آنان می‌گوید: «دامادان از نسل ایشان بودند و هستند و بالای پسران نشینند» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۵۳۹).

بورته، مشاور زیرکی برای چنگیزخان بود و چنگیز به نظرهای وی اهمیت داده، آنها را عملی می‌کرد. خردمندی و تیزبینی این خاتون را با این مثال می‌توان در منابع به طور آشکار مشاهده کرد. شمنی موسوم به کوکچو که در به سلطنت رسیدن چنگیزخان، نقش تأثیرگذاری ایفا کرده بود، در فکر تسلط بر پادشاه و امپراطوری بود. وی شروع به بدگویی از برادران چنگیزخان نمود و برادر چنگیزخان یعنی قسار با وساطت مادرش اولون ایکه از خشم چنگیز در امان ماند. اما بار دیگر به استخفاف برادر کوچک‌تر چنگیز یعنی تموجه اوچیگین پرداخت. بورته، مقاصد شوم شمن را دریافته بود و شوهرش را از

این جریان آگاه ساخت. وی به چنگیزخان گفت: «اگر در حیات تو به برادرانت دشنام بدهند، بدان که پس از مماتت، مردم علیه اولاد تو قیام خواهند نمود». این سخنان چنگیزخان را متوجه اهمیت این موضوع کرد و دستور قتل شمن را صادر نمود (گروسه، ۱۳۷۹: ۳۵۸). بورته، این قدرت و اعمال نفوذ را به پشتوانه قبیله قدرتمند خویش و پدرش به دست آورده بود. جایگاه وی باید آنقدر باارزش بوده باشد که خان مغول با آن اقتدار و قدرت سلطانی خود، سخن خاتونش را پذیرفته است. پس از مرگ چنگیزخان، قدرت بورته نه‌تنها کم نشد، بلکه ادارهٔ امور حکومت را تا تشکیل قوریلتای و انتخاب خان جدید بر عهده گرفت: «... و فرمان خاتون چنگیزخان شایع گشت مشتمل بر آنکه هر کسی در هر مقام که باشد، همانجا مقیم شود تا سال نو باید که در اول بهار همه در اردوی چنگیزخان حاضر آیند» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۴۸).

توراکینا خاتون، بانوی قدرتمند دیگری است که با پشتوانه قومی و قبیله‌ای خود، عملکردهای خارق‌العاده‌ای در عرصهٔ سیاست و حکومت داشته است. وی خان‌زاده خانمی از قوم مرکیت یا مرگیت بود. این قوم از قدرتمندترین اقوام دوره مغول بودند که لشکری عظیم داشته، جنگنده و قوی حال بودند. خاندان چنگیزی گاهی با این قوم در صلح و دوستی بوده و ازدواج‌هایی نیز انجام می‌دادند و گاهی هم با یکدیگر در جنگ و نزاع بودند. به گفته رشیدالدین، توراکینا خاتون، زن امیر قوم مرگیت یعنی طایراوسون بوده که در جریان نبردی که بین طرفین به وقوع پیوست، «زن او، توراگنه خاتون را برده‌اند و به اوگتای قاآن داده؛ و او را از او، چهار پسر در وجود آمده که بزرگ‌ترین پسران بودند، مهتر و مقدم ایشان گیوک‌خان» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۸۹-۹۰). توراکینا خاتون، بانویی نکته‌سنج و زیرک بود که با تصمیم‌گیری‌های عاقلانهٔ خویش، از درگیری‌های متعددی جلوگیری می‌کرد.

رشیدالدّین می‌نویسد: «این خاتون زیاده جمالی نداشته، اما در طبیعت او، تسلطی تمام بوده» (همان، ج۲: ۵۵۹). وی از سال ۱۲۴۲ تا ۱۲۴۶، زمام امور را در دست گرفت و نیابت سلطنت را تا انتخاب پسرش به عنوان خان بر عهده گرفت (گروسه، ۱۳۷۹: ۴۴۱). جوینی، توراکینا خاتون را چنین توصیف می‌کند: «توراکینا خاتون، مادر پسران بزرگ‌تر

بود و بذکا و دها بیشتر». وی این خاتون را برازندهٔ نیابت سلطنت دانسته و حضور او را در ادارهٔ حکومت، مانع مختل شدن امور می‌داند (جوینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۲۷۶). وی زنی قدرتمند بود و در امور اقتصادی فعالیت می‌نمود. توراکینا خاتون در منابع به هوش و زیرکی مشهور است. او زیبا نبود، ولی با هوش و زکاوت بسیاری که داشت، توانست خیلی زود در دل قاآن جای گیرد و مهم‌ترین همسر وی گردد (بیانی، ۱۳۹۷: ۱۳۸). ابن عبری نیز توراکینا خاتون را برخوردار از فطانت و هوش کافی می‌داند (ابن عبری، ۱۳۶۴: ۳۳۲). وی در مواقع بحرانی، رفتاری عاقلانه از خود نشان می‌داد و کنترل اوضاع را در دست می‌گرفت. این خاتون زیرک و باهوش با تکیه بر جایگاه قبیله‌ای خود و همچنین ارزش و اعتبار مادرانه‌اش که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، نفوذ فوق‌العاده‌ای میان امرا، بزرگان و حتی همسر و پسر خود داشته است.

خاتون بعدی که بر پایهٔ هویّت قومی و قبیله‌ای خود اعمال قدرت می‌نمود، اغول غایمیش، همسر اول گیوک خان از قبیلهٔ اویرات بود. جایگاه و اعتبار قبیلهٔ اویرات در ساختار سیاسی و نظامی امپراطوری مغول حائز اهمیّت است، زیرا اویرات‌ها در زمرهٔ قبایلی بودند که در زمان قدرت‌گیری چنگیزخان با رضایت تمام، پیروی از وی را پذیرفتند و «در زمرهٔ امرا و حشم او داخل می‌شدند و منظور نظر و تربیت و عنایت او می‌گشتند» (جوینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۱۳۶). قبیلهٔ یادشده در میان قبایل مغول، شهرت خاصّی داشت و به گفتهٔ جوینی، در زمرهٔ اولاد و احفاد چنگیزخان جای داشتند و به دلیل اینکه در اوایل کار، یار و یاور چنگیزخان بودند، ارزش و احترام ویژه‌ای نزد چنگیزخان داشتند. اویرات‌ها با خاندان چنگیزی، پیوندهای زناشویی برقرار می‌نمودند و بر این اساس از طرف چنگیزخان «فرمان شد تا دختران امرای ایشان را با پسران اروغ او مزدوج کنند و دختری از آن خویش را نیز نام او جیجکان بیکی به بزرگ‌تر آن قبیله[اویرات] داد و بدین سبب است که تمامت پادشاه‌زادگان از اویرات، زن خواسته باشند» (همان، ج۲: ۵۳۳). اویرات‌ها از ابتدای امر مورد توجه چنگیزخان بودند و نسبت نزدیکی با خاندان وی داشتند و این قرابت دوطرفه با ازدواج اغول غایمیش و گیوک‌خان، مستحکم‌تر از گذشته شد. اغول غایمیش نیز با توجه به اینکه عضوی از این قبیلهٔ سرشناس بود، با تکیه بر پایگاه قومی خویش به اهداف و مقاصد خود جامه عمل می‌پوشاند.

این خاتون، زنی قدرتمند و زیرک بود و نقش بسزایی در تثبیت جایگاه امیر ارغون که از قبیلهٔ اویرات بود و در دستگاه حکومتی مغولان حضور مؤثری داشت، ایفا کرد. وی همچنین در امور حکومت، حضور چشمگیری داشت و به گفتهٔ گروسه، همین شاهزاده خانم بود که در سال ۱۲۵۰م. در «تارباگاتای» در حوزهٔ ایمیل و قباق که اولوس و اقطاع اوکتای قاآن بود، نمایندگان لوئی مقدس را که از تبریز و تلاس آمده بودند پذیرفت (گروسه، ۱۳۷۹: ۴۵۰). به گفتهٔ مورگان، اوغول غایمیش، مأموریت آنها را نوعی تبعّیت تعبیر کرد و آنها را با پیام معمول مغولان بدرقه نمود: یل خراج بپردازید و یا منتظر مجازات باشید (مورگان، ۱۳۸۰: ۲۱۸).

این خاتون عاقل و خردمند پس از درگذشت گیوک‌خان، نزد باتو و دیگر پادشاهان ایلچی روانه کرد و وقوع حادثهٔ مرگ همسرش را به اطلاع آنان رساند. «باتو جواب نبشت که رسم و یاسای چنگیزخان یکی است. حالیا تا پادشاهان جمع شویم و کار خانیّت قرار بر یکی گیرد، اغول غایمش خاتون حکم می‌راند» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۵۶). گفته‌های رشیدالدّین نیز تأییدی بر این جریان است که پس از مرگ گیوک‌خان، «دیگرباره اضطراب به امور مملکت راه یافت و مصالح ممالک را خاتون او، اغول قَیمِش با ارکان دولت می‌ساخت» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۲: ۷۲۷). بنا بر سنّت جانشینی مغولان، اوغول غایمیش پس از درگذشت گیوک‌خان، نیابت سلطنت را بر عهده داشت تا زمانی که قوریلتای تشکیل شود و خان جدید از طرف شاهزادگان و امرا معیّن گردد (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۵۴). نتیجهٔ انتخاب جانشین گیوک‌خان در بخش قدرت‌نمایی سرقویتی بیگی به طور کامل شرح داده شده است.

در ادامه به معرفی سرقویتی بیگی، همسر تولوی‌خان می‌پردازیم که از جمله خاتون‌های عاقل و بادرایت است و مادر چهار پسر یعنی منگو، قوبیلای، هولاکو و اریغ بوکاست. پدر سرقویتی بیگی، جاگمبو برادر اونگ‌خان پادشاه قوم کرایت بوده که رشیدالدّین درباره مقام و منصب وی این‌چنین می‌نویسد: «نام جاگمبو، کرایدی بوده؛ چون به ولایت تنگوت افتاد و آنجا مرتبتی یافت، پادشاهان تنگوت او را جاگمبو لقب دادند، یعنی امیر معظّم و بزرگ مملکت» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۲: ۸۵۳). از مطالب یادشده چنین برمی‌آید که پدر سرقویتی دارای مقام و منزلت بوده و ازدواج‌هایی که میان

خاندان چنگیزی و اقوام کرایت (کراییت) صورت گرفته است، بیانگر پایگاه قبیله‌ای این قوم است. چنگیزخان با دختر دیگر جاگمبو یعنی ایبقه بیگی وصلت نموده بود و ارتباط دوستانه‌ای بین چنگیزخان و اونگ‌خان، پادشاه قوم کرایت وجود داشت و وی تابع چنگیزخان شد. البته در ادامه با قدرت گرفتن چنگیزخان، اختلافاتی میانشان رخ داد که پرداختن به آن از موضوع این مقاله خارج است.

سرقویتی بیگی در منابع به زیرکی و درایت مشهور است و عملکرد او باعث انتقال قدرت از خاندان اوگتای به خاندان تولوی شد. گروسه، این خاتون را دختری از خاندان سلطنتی کرایت معرفی می‌کند و او را بزرگ‌ترین و محبوب‌ترین خواتین تولوی می‌نامد (گروسه، ۱۳۷۹: ۴۱۹). این خاتون نیرومند از قبیله‌ای بود که به گفتهٔ رشیدالدّین، «ایشان را پادشاهان معتبر از اقوام خود بوده‌اند، و در آن زمان از اقوام دیگر در آن حدود قوّت و شوکت داشته‌اند، و دعوت عیسی - علیه‌السّلام - به ایشان رسیده و به دین وی درآمده‌اند؛ و نوعی از مغول‌اند...» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۱۰۴). این خاتون هوشیار و لایق با تکیه بر قبیلهٔ عیسوی‌مذهب خویش، خدمات بسیاری را برای هم‌کیشان خود انجام داد. او حتی حرمت مسلمانان را نیز نگه داشته و صدقات و نذورات برای آنها در نظر می‌گرفت. سرقویتی بیگی از قبیلهٔ متنفذ و قدرتمندی بود و به همین دلیل، قوی و توانمند پرورش یافته بود. پس از مرگ همسرش تولوی، سرقویتی بیگی «در تربیت تمامت پسران و ضبط امور دولت و اقامت جاه و حرمت و کفایت مهمّات به حسن رأی و درایت اساسی نهاد و در تشیید آن مبانی قاعدهٔ ممهّد گردانید» (جوینی، ۱۳۹۱، ج۳: ۶۰۳).

وی از چنان قدرتی برخوردار بود که عمّال و شحنگان و لشکر از خوف وی با رعایا با انصاف و مدارا رفتار می‌کردند و اگر خطایی مرتکب می‌شدند، پس از اثبات جرمشان، آنها را به یاسا می‌رساند (همان). جایگاه این خاتون نزد اوگتای قاآن ویژه بود و همواره در کار ملک با وی مشورت می‌کرد و از نظرات این خاتون با سیاست برای اداره حکومت بهره می‌جست. گیوک خان نیز همانند پدرش به سرقویتی بیگی احترام و ارزش قائل بود و در جشن تاجگذاری خودش «چون از جشن‌ها فارغ شدند ابواب خزاین قدیم و حدیث فرمود تا گشاده کردند و اجناس جواهر و نقود و اثواب آماده و مصلت آن مهم و تقسیم آن به رأی و صواب دید سرقویتی بیگی که حاکمترین آن قوریلتای بود مفوّض

کرد» (همان، ج۱: ۲۷۸). از این چند سطر آشکارا می‌توان به جایگاه این خاتون پی برد. این زن آنقدر قدرت و نفوذ داشته که تصمیمات و اقدامات مهمی از این قبیل بر وی محوّل می‌شده است.

این مادر خردمند که در فکر پادشاهی پسرانش بود، برای آینده برنامه‌ریزی می‌کرد. وی حتی به پیشنهاد ازدواج با گیوک نیز پاسخ منفی داد. سمیه مِلِک اونجِل این جریان را اینگونه بیان می‌کند: «هنگامی که که فرمان ازدواج سرقویتی بیگی با گیوک رسید، سرقویتی گفت: نظر من این است که فرزندانم را پرورش دهم و مستقل بار بیاورم. کوشش کنم که شایسته باشند، از یکدیگر جدا نشوند و از هم کینه نداشته باشند. اتحّاد آنها منجر به اتّفاقات عظیمی خواهد شد» (Melek Once1, 2019: 67). بنا بر تحلیل این نویسنده که دور از واقعیّت هم نیست، این امتناعِ سرقویتی بیگی، بیشتر دلایل سیاسی داشته است؛ زیرا اگر ازدواج با گیوک را می‌پذیرفت، در اصل سلطنت خاندان اوگتای را قبول کرده بود. در صورتی که هدف این بانوی نکته‌سنج، صعود پسرانش بر تخت سلطنت و انتقال قدرت از خاندان اوگتای به خاندان تولوی بود. شاید بتوان گفت که هدف گیوک از ازدواج با سرقویتی بیگی، بیوۀ عمویش تولوی، افزودن سرزمین‌های خاندان تولوی به قلمرو خود بوده باشد. به هر روی سرقویتی بیگی، نگاه مثبتی به این وصلت نداشت و پیشنهاد ازدواج با گیوک را رد کرد و در ادامه با زحمت و تلاش، پسرانش را به گونه‌ای تربیت نمود که هر یک به قدرت و جایگاه والایی دست یافتند.

سرقویتی بیگی با درایت درصدد کسب رضایت باتوخان بود. باتو که از موقعیّت ممتازی در امپراطوری مغولان برخوردار بود، تمایل بیشتری به سلطنت خاندان تولوی داشت و در این راستا با سرقویتی بیگی همراه و هم‌نظر بود. این مادر توانمند در نهایت هم با درایت و نکته‌سنجی خویش توانست اکثریت بزرگان، شاهزادگان، امرا و درباریان را برای سلطنت پسرش منگو با خود هم‌فکر و همراه سازد. جدا از اقداماتی که سرقویتی بیگی انجام داد، این سنّت که پسر کوچک‌تر، وارث و نگهبان کانون خانواده است، به سلطنت رسیدن منگو را تسهیل می‌کند.

دوقوز خاتون، نام خاتون قدرتمند دیگری است که با تکیه بر قبیلۀ نامدار خود در امپراطوری مغولان به ایفای نقش پرداخته است. وی دختر ایقو و نوۀ اونگ‌خان، رئیس

قبیلهٔ کراییت بود که از قرن‌ها پیش مسیحی شده بودند. رشیدالدّین، این قوم را دارندهٔ لشکری بسیار و پادشاهان نامدار معرفی می‌کند و می‌نویسد: «این قوم با اقوام مغول مشابهتی داشته‌اند، و رسوم و عادات و لهجه و لغت به همدیگر نزدیک. و اونگ‌خان را در ابتدا نام طغرل [طغریل] بوده» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۳۲۴).

ازدواج‌های بسیاری میان خاندان چنگیزی و قبیلهٔ کراییت انجام گرفت و اونگ‌خان و چنگیزخان تا مدت‌ها، دوست و متّفق یکدیگر بودند و در نبردها به هم یاری می‌رساندند. دوقوز خاتون، همسر هولاکو که زنی بادرایت و باکیاست بود، به پشتوانهٔ جایگاه قبیلهٔ پرنفوذ خویش، اقدامات بسیاری به نفع هم‌کیشان خود انجام داده و آنان را در رأس کارهای مهم حکومتی و سیاسی می‌گماشت. بنا به گفته رشیدالدّین، این خاتون «اعتباری تمام داشت و بغایت حاکمه بود؛ و جهت آنکه اقوام کرایت در اصل عیسوی‌اند، همواره تقویت ترسایان کردی، و آن طایفه در عهد او قوی‌حال شدند؛ و هولاکوخان مراعات خاطر او را تربیت و اعزاز آن طایفه فرمودی تا غایت که در تمامت ممالک کلیساها محدث ساخته» (همان، ج۲: ۸۵۴).

این خاتون که زوجهٔ اصلی و محبوب هولاکوخان بود، ابتدا همسر تولوی‌خان پدر هولاکوخان بوده که طبق سنت مغولان، پس از مرگ تولوی به همسری پسرش درآمد[۷]. نفوذ و اعتبار این شاهزاده خانم به اندازه‌ای بود که منگوقاآن زمانی که هولاکو را به ایران می‌فرستاد، به هولاکو سفارش نموده بود که در حل‌وفصل امور، نظر وی را جویا شود و در عموم قضایا با او مشورت و کنکاج کند (بیانی، ۱۴۰۰، ج۲: ۳۸۰). این خاتون قدرتمند با تکیه بر قبیله اشرافی و پرنفوذ خویش، در عرصه‌های سیاسی و مذهبی تأثیرگذار بود، به طوری که حتی هولاکوخان نیز به مسیحیت توجه ویژه‌ای پیدا کرده بود و اقلیت عیسوی ایرانی که سال‌ها از مسلمانان ناراحتی‌ها کشیده بودند، هولاکوی بودایی و به‌ویژه همسرش دوقوزخاتون مسیحی را به منزلهٔ منجی خویش می‌نگریستند. این خاتون، کشیشی ارمنی به نام وارتان را مشاور خویش قرار داده و در همهٔ شهرها، کلیساهایی بنا کرده بود (همان، ۱۳۸۹، ج۱: ۳۵۵). در این دوره با توجه به حضور دوقوزخاتون، با مسیحیان خوش‌رفتاری می‌شد؛ در حالی که مسلمانان مانند گذشته، جایگاه و اعتبار شایانی نداشتند. شاید بتوان ادعا نمود که تحریکات این خاتون، یکی از عوامل مهم در ترغیب هولاکوخان به جنگ با سوریه و مصر در سال ۵۶۷ ه.ق بوده است.

جایگاه مادری یا همسری

از جمله مبانی دیگر قدرت و مشروعیت در میان مغولان می‌توان به جایگاه مادری یا همسری اشاره کرد. به بیانی دیگر کسب خود آن جایگاه به خاتون‌ها، یک نوع مشروعیتی برای اعمال قدرت می‌داد. بدون تردید مادر در نهاد خانوادهٔ مغولان، جایگاه و مرتبهٔ بسیار والایی داشت. «اهم مهمات و اوجب مفترضات کی بنی نوع برایتان بدان اقبال نمایند، رعایت جانب مادران است و بعد از ایشان پدران و برادران و اقارب و عشایر و مصاحبان و غیرهم» (نخجوانی، ۱۹۶۴، ج۱: ۲۷۸-۲۹۰).

مردان مغول، همسران زیادی اختیار می‌کردند که حقوق و امکانات فرزندان برحسب جایگاه مادرشان متفاوت بود. در آداب و رسوم مغولان، اعتبار فرزندان به نسب مادری آنها بود و خاتون‌هایی که به عنوان مادر نقش‌آفرینی می‌کردند، بسیار تأثیرگذار و مهم بودند؛ زیرا در وهلهٔ نخست، مسئولیت تربیت پسران را بر عهده داشتند که آنان ارکان اصلی حکومت مغولان به حساب می‌آمدند و از سویی دیگر با درایت، کفایت و سیاستی که داشتند، دارای نفوذ قابل توجهی در دربار بودند. در منابع آن دوره هم مکرر به این مقوله اشاره شده است: «چنگیزخان را از خواتین و سراری فرزندان ذکوراً و اناثاً بسیار بودند و خاتون بزرگ‌تر یسونجین‌بیکی[۸] بود و در رسم مغول، اعتبار فرزندان یک پدری بنسبت مادران باشد. مادر هر کدام بزرگ‌تر، بنسبت آن فرزند را مزیت و رجحان باشد...» (جوینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۱۳۷).

ارزش مادر به اندازه‌ای بوده که حتی برای خانواده وی نیز امکانات و تسهیلاتی را در نظر می‌گرفتند. برای مثال پس از مرگ چنگیزخان، تولوی که حافظ کانون خاندان پدری بود، ولایت‌عهدی را از سال ۱۲۲۷ تا ۱۲۲۹ بر عهده داشت تا اینکه خان جدید انتخاب شد. وی مجموع لشکریان را بین برادران و عموهایش تقسیم کرد و سه‌هزار نفر سرباز در خدمت خانواده «اولون ایکه» قرار داد (گروسه، ۱۳۷۹: ۴۱۹). حتی هنگام اردوکشی‌ها و نبردها نیز کوران (حلقه) اولون ایکه، مادر چنگیزخان به همراه اقوام، اتباع، خدم و کسانی که به وی منسوب و مخصوص بودند، جلوتر از دیگر کوران‌ها حرکت می‌کردند (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۲۹۷). جایگاه مادر در بین حکومت‌های مغول به قدری مهم بوده که تقریباً در اغلب متون تاریخی آن دوره، هر جا از شاهزاده یا سلطانی سخن به میان آمده است، از مادر وی

نیز یاد شده تا ارزش و اعتبار وی نمایان شود: «گیوک‌خان، پسر مهتر اوگتای قاآن است و از خاتون بزرگ توراگنه خاتون در وجود آمده...» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۷۰۸).

یکی از زنان معروف عصر مغولان، هوآلون اوجین، مادر چنگیزخان بود که به عنوان مادر، نقش مهمی در وقایع آن دوره داشته است. او از جمله مادران صبور و خردمندی بوده که پس از مرگ شوهرش، یسوگای بهادر رئیس قبیلهٔ قیات با مشقت بسیار زیاد توانست علاوه بر جلوگیری از ازهم‌پاشیدگی خانواده به تربیت فرزندان خود نیز به نحو احسن بپردازد. هوآلون، عَلَمی برافراشت و خود بر اسبی نشست و به دنبال آنها رهسپار شد. او که زنی چاره‌جو و خردمند بود، درصدد تأمین معاش پسران خود برآمد. او «بوقتاق[۹] خود را بر نوک سر می‌گذاشت، کمر نیم‌تنه‌اش را تنگ می‌بست، در بالا و پایین رود انون می‌دوید و سیب و گیلاس می‌چید و شبانه‌روز در حلقوم آنان غذا می‌ریخت» (چائوپی شه، ۱۳۹۸: ۳۲). بنا به گفتهٔ برخی منابع، دشمنان و رقیبان یسوگای بهادر یعنی تائیچیوت‌ها، اموال و افراد یسوگای را غارت نمودند و او و پسرانش را طرد کردند. حتی اجازه خوردن غذا یا استفاده از میوه درختان را نیز به آنان نمی‌دادند و در هنگام کوچ مانع همراهی وی و فرزندانش شدند. هوآلون با وضعی دشوار روبه‌رو شد و با از دست دادن مال و احشام در معرض گرسنگی قرار گرفت و با پراکنده شدن مردان مسلح اردو، خطرهای بسیاری، او و فرزندانش را تهدید می‌کرد. اما وی زنی قهرمان بود و با یادآوری دلاوری‌های همسرش یسوگای بهادر، تعدادی از افراد پراکندهٔ اردو را به سوی خویش بازگرداند (بارکهاوزن، ۱۳۴۶: ۴۷).

نقش تأثیرگذار این مادر در تشکیل امپراتوری مغولان کاملاً مشهود است. او از کودکی، اصول و قوانین را به فرزندانش می‌آموخت تا پسرانش عاقل بار بیایند و همواره با یکدیگر متحد باشند[۱۰]. هنگامی که پسرانش در کودکی بر سر صید ماهی با یکدیگر به نزاع پرداختند، وی با درایت آنان را نصیحت کرده، چنین گفت: «... شما خود را از بین می‌برید. زمانی که ما دوستی جز سایهٔ خود و تازیانه‌ای جز دم اسبمان نداریم؛ زمانی که ما نمی‌توانیم توهین تائیچیئوت‌های ارشد و اصغر را تحمل کنیم، از خود می‌پرسیم چه کسی از این توهینی که به ما روا شده، انتقام خواهد گرفت و می‌گوییم: چگونه خواهیم زیست، شما با یکدیگر چنین می‌کنید» (چائوپی شه، ۱۳۹۸: ۳۴). وی به

پسرانش پند و اندرز می‌داد که اتحاد و برادری خویش را حفظ کنند، زیرا در فکر انتقام از دشمنان و خویشان نامهربان خود بود.

هوآلون با صبوری پسرانش را برای فرمانروایی آماده می‌کرد و نصیحت‌های وی، بیش از اینکه بر پایه احساسات مادرانه باشد، رنگ و بوی درایت و سیاست یک خاتون قدرتمند را داشت. در اصل باید گفت که این مادر قدرتمند، نقش بسزایی در تشکیل امپراطوری مغولان داشته است. او پسران خود را برای حکومت پرورش می‌داد و در فکر احیای اعتبار گذشته خاندانش بود. سرانجام زمانی که چنگیز قدم بر مسیر قدرت گذاشت، مادر وی، نقش مهمی در قدرت‌یابی او ایفا کرد. هوآلون که پس از مرگ شوهرش با تدبیر و قدرت مانع از فروپاشی قبیله شده بود، به امور لشگر رسیدگی می‌کرد و تا زمانی که چنگیز به مرتبه جهانداری برسد، او را حمایت کرد و چنگیز به واسطه سعی و حمایت مادر دست به کارهای بزرگی زد. او قدرت و توان چنگیز را دریافته بود: «ایلون به غریزه مادری مواهب شگفت‌آوری را که فرزند ارشدش از آن برخوردار بوده، بازشناخت» (بارکهاوزن، ۱۳۴۶: ۴۸) و او را مستعد رهبری دید.

از دیگر زنان مغول که در جایگاه مادرانه به ایفای نقش پرداخته بود، توراکینا خاتون[۱۱] مادر گیوک‌خان بود. پس از مرگ چنگیزخان در سال ۶۲۴ق/۱۲۲۷م، فرزندان وی به خواستهٔ پدر جامه عمل پوشاندند و تحت لوای اوگتای، اتحاد قبیله را حفظ کردند. اما پس از مرگ اوگتای در سال ۶۳۸ق/۱۲۴۰م، وحدت سیاسی خاندان چنگیزی به پایان رسید. وسوسهٔ دستیابی به قدرت، باعث بروز اختلافاتی در امر جانشینی شد. خاتون‌هایی که پشتوانهٔ محکمی داشتند، وارد عرصه سیاسی شدند و قدرت‌طلبی، آنان را به نقش‌آفرینان اصلی صحنه سیاست تبدیل کرد. یکی از خواتینی که نقش سیاسی گسترده‌ای ایفا کرد و با تصمیم‌های خود تأثیر بسزایی در روند رویدادها گذاشت، توراکینا خاتون، همسر اوگتای قاآن و مادر گیوک بود. «او مادر پسران بزرگ‌تر بود و بذکا و دها بیشتر ایلچیان بنزدیک پادشاه‌زادگان از برادران و برادرزادگان قاآن روان کرد... و دیگر پادشاه‌زادگان کس فرستادند که توراکینا خاتون، مادر پسرانست که استحقاق خانیت دارد تا بوقت آنک قوریلتای شود، کار ملک را مرتب می‌دارد و کفاه برقرار در خدمت باشند» (جوینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۲۷۶).

در سنت مغولان پس از مرگ خان مادر پسر بزرگ‌ترش می‌توانست نائب‌السلطنه پادشاهی شود تا در شرایط مساعد قوریلتای تشکیل و خان جدید انتخاب گردد. توراکینا خاتون، همسر دوم اوگتای بود که بنا به سخن رشیدالدین، «این خاتون زیاده جمالی نداشته، اما در طبیعت او تسلطی تمام بوده. مدتی پادشاهی کرد. و سبب آنکه به وصیت چنگیزخان التفات ننمود و سخن آقا و اینی[۱۲] ناشنیده، در میان اوروغ[۱۳] چنگیزخان بولغاق[۱۴] انداخت» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۵۵۹). در این زمان میان بزرگان خاندان چنگیزی بر سر تعیین جانشین اوگتای، اختلاف به وجود آمد. از طرفی باتو، فرزند جوجی و نواده چنگیز، پادشاه خانات روسیه و دشت قبچاق، مایل بود که سلطنت از خانواده اوگتای بیرون رود و از طرفی دیگر کوتان، پسر دوم اوگتای، مدعی جانشینی پدر بود و عده‌ای نیز در تلاش بودند تا شیرامون، برادرزاده گیوک (پسر کوچو) به خانی منصوب شود. اما توراکینا خاتون که زنی مدبر و زیرک بود، علی‌رغم مانع‌تراشی‌های اطرافیانش توانست مدت چهار سال جانشین شوهرش شود و تاج و تخت خانی را برای پسرش گیوک حفظ نماید. او تا تشکیل قوریلتای و انتخاب خان جدید به امور رسیدگی کرد تا کار ملک مختل نگردد. توراکینا خاتون برای رسمیت دادن به سلطنت پسر خود گیوک و تشکیل قوریلتای، به اطراف و اکنافی که تحت استیلای مغول بودند، ایلچیانی روانه کرد و سلاطین، امرا و بزرگان آن نواحی را به مغولستان احضار نمود (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۵۲؛ مستوفی، ۱۳۶۲: ۵۸۷). «توراگنه خاتون که مادر پسران مهتر بود، به لطایف حیل به دل خود بی‌کنکاچ[۱۵] آقا و اینی ملک را در قبضه تصرف آورد». وی با ارسال تحف و هدایا، اکثر بزرگان و اشراف را به اطاعت از خویش راغب ساخت و همگی به جانب او مایل گشتند و تحت فرمان او آمدند (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۷۰۹؛ بناکتی، ۱۳۴۸: ۳۹۱). علاوه بر بزرگان و امرا که تحت امر این خاتون مدبّر بودند، گیوک‌خان نیز اوامر مادر را اطاعت می‌کرد و «در مصالح ملک و مال، کم و بیش لب نگشود تا مجلس مشاوره (قوریلتای) تشکیل یافت» (آیتی، ۱۳۷۲: ۳۰۹).

پس از اینکه امرا و بزرگان، نیابت توراکینا خاتون را تأیید نمودند، می‌بایست توانمندی خویش را برای ادارهٔ قلمرو مغول اثبات می‌کرد. او سیاستی را پیش گرفت و در ابتدای کار در ساختار اداری حکومت، تغییری ایجاد نکرد و امور ملک را بر عهده

دولت‌مردان پیشین از جمله جینقـای، وزیـر اوگتـای و دیگـر وزرا گذاشـت؛ امـا «... چـون حاکمه مطلق الامر گشت، خواست که هر یک را مکافات کند» (آیتـی، ۱۳۷۲: ۳۰۹). توراکینـا خاتون به تدریج مخالفان خـود را از سیسـتم اداری و حکـومتی کنـار گذاشـت و برخـی از افرادی را که از جانشینی گیوک حمایت نکرده بودنـد، دسـتگیر و زنـدانی نمـود. توراکینـا خاتون و خاتون تولی‌خان، سرقویتی بیگی به جانب گیوک مایل بودند و بعضی از امـرا نیـز در این امر با ایشان متفق گشته و منصب قاآنی بر وی مسلم داشـتند (خوانـدمیر، ۱۳۸۰، ج۳: ۵۵). گیوک شرط کرد که سلطنت پس از وی موروثی باشد و در خاندان وی باقی بماند. در اثنای بر تخت‌نشینی گیوک‌خـان، چنـدین جنـاح بـرای گـزینش خـان جدیـد بـه رقابـت پرداختند. توراکینا خاتون در این وضعیت بحرانی بـا ترفنـدهایی، تمـام رقبـا را از گردونـهٔ رقابت خارج نموده، فرزند خویش را بر تخت سلطنت نشاند (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵: ۱۵۱-۱۵۲).

یکی از مخالفان اوتچکین، نویان بـرادر چنگیزخـان بـود. وی بـه قصـد کسـب مقـام خانیت به سوی اردو لشکر کشید. توراکینا با تدبیر و سیاست خود نامه‌ای به وی نوشـت و گفت ما گلینان (عروس‌های) شما هستیم. چرا با لشکر و سپاه آمدی و تمام اولـوس را مضطرب نمودی. اوتچکین از اقدام خـود پشـیمان شـده، عـذرخواهی کـرد و بـه یـورت خویش مراجعت نمـود (بنـاکتی، ۱۳۴۸: ۳۹۲؛ همـدانی، ۱۳۹۴، ج۲: ۷۱۲). توراکینـا خـاتون از حمایت بزرگان مغولی نیز برخوردار بود. باتو و جغتای بر نیابت سلطنت وی موافق بودند و می‌گفتند: «چون توراکینا خاتون، مادر پسران اصلی است، مصلحت در آن است کـه بـه مصلحت ملک قیام نماید تا چون اول بهار رسد، همه شاهزادگان جمـع شـویم و در کـار خانیت شروع کنیم» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۵۳). این مادر قدرتمند و زیرک، تمام تلاش خود را برای به سلطنت رساندن پسرش گیوک انجام داد و با جایگاهی که نزد درباریان، امـرا، وزرا و بزرگان داشت، توانست با تکیه بر نقش مـادری خـود بـرای رسـیدن بـه اهـدافش اعمال قدرت کند و در آخر هم موفق به انجام این امر شد.

زن دیگری که در عصر مغول با بهره‌گیری از جایگاه مادری در امور مختلف به ایفـای نقش پرداخت، سرقویتی بیگی، مادر منگوقاآن[۱۶] بود. سرقویتی بیگی[۱۷] از نگاه منابع از جمله محبوب‌ترین، باهوش‌تـرین و لایـق‌تـرین خـواتین مغـول اسـت. «وی زنـی بسـیار خردمند بود و در ضبط خاندان و افراد آن، سـرآمد زن‌هـا بـود و فرزنـدان خـود را نیکـو

تربیت کرد و همه را ادب و فرهنگ آموخت و نگذاشت که میان فرزندان، سر مویی خلاف و منازعت پدید آید» (میرخواند، ۱۳۷۵، ج۵: ۸۶۶). یکی از شاعران عصر مغول در مورد وی این‌چنین گفته است: اگر در میان زنان، زن دیگری را مانند او می‌دیدم، می‌گفتم که جنس زن، بسیار برتر از جنس مرد است (هال، ۱۳۸۰: ۱۹۵).

این خاتون قدرتمند، نقش مؤثری در انتقال قدرت از خاندان اوگتای به خاندان تولوی داشت. وی با سیاست و تدبیر خویش، حمایت بزرگان مغول را جلب می‌کرد و با پایبندی به قانون یاسا و تبعیت از احکام خان بزرگ، اهداف سیاسی خود را پیش می‌برد. در این راستا روابط حسنه خود را با اولوس اوگتای قاآن حفظ می‌کرد و اوگتای نیز به دلیل علاقه‌ای که به برادرش تولوی داشت، پس از مرگ تولوی، برای خانواده وی ارزش و احترام فراوانی قائل بود. این خاتون دوراندیش و زیرک، آگاه بود که برای رسیدن به اهدافش که همان پادشاهی فرزندانش است، باید مناسبات دوستانهٔ خود را با اطرافیان حفظ کند. او با بذل و بخشش و دادن تحف و هدایا به لشکریان و بزرگان، آنها را مطیع و هواخواه خود نمود تا در وقت نیاز، طرفدار وی و پسرش باشند. وی حتی برای جلب نظر موافقان خود، فعالیت‌های فرهنگی و مذهبی نیز انجام می‌داد: «سرقویتی بیگی هرچند متابع و مقوّی ملّت عیسوی بود، در اظهار شعار شرع مصطفوی بغایت کوشیدی و صدقه و عطا در حق ائمه و مشایخ اسلام مبذول داشتی و مصدّق این معنی آنکه هزار بالش نقره بداد تا در بخارا مدرسه سازند...» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۲: ۷۲۸). وی «دائماً بنواحی و اطراف صدقات فرستادی و بر مساکین و فقرای مسلمان تحصیص کردندی» (جوینی، ۱۳۹۱، ج۳: ۶۰۶). این خاتون دوراندیش در اثنای کشاکش جانشینی اوگتای، از توراکینا خاتون حمایت کرد و طی دوره حکومت گیوک نیز نقش حمایتی خود را حفظ نمود.

توراکینا خاتون در طول چهار سال نیابت سلطنت، هنگامی که به ارزیابی عملکرد اطرافیان می‌پرداخت، دریافت که تنها کسانی که از یاسا تخلف نکرده‌اند، سرقویتی بیگی و فرزندان وی هستند: «...و از ایشان چیزی که خلاف یاسای قدیم و حدیث باشد، صادر نشد و به وقت جلوس هر پادشاهی، تمامت شاهزادگان از افعال خویش در مقام خجالت می‌بودند، الا سورققتنی بیگی و پسران بزرگوار او؛ و این معنی از غایت کفایت و کمال عقل و کیاست و نظر در عواقب امور تواند بود» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۲: ۷۲۸). سرقویتی بیگی

با درایت تمام در طول مدت نیابت توراکینا خاتون، با تبعیت از فرامین یاسا، آینده روشنی را برای خود و فرزندانش رقم زد. بنا به گفته رشیدالدّین، اوگتای قاآن به سبب دلبستگی‌ای که به فرزندان تولوی داشت، فرمود که پس از وی، مصالح اولوس و تدبیر لشگر بر عهده سرقویتی بیگی، همسر تولوی باشد. سرقویتی بیگی «در اهتمام و مراعات فرزندان و ترتیب مهمات ایشان و آن لشکر و اولوس، ضبطی بنیاد نهاد که مقدور هیچ کلاه‌داری نتواند بود» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۲: ۷۲۷).

سرقویتی خاتون، بسیار نکته‌بین و کاردان بود، به طوری که «قاآن در هر کار که شروع نمودی، در مصلحت مملکت یا تربیت لشکر ابتدا کنکاج و مشورت با او کردی و بدانچ او گفتی، تغییر و تبدیل راه ندادی، و رسولان و ایلچیان او را احترام و توقیر زیادت بودی و متعلّقان و رعایای آن حضرت در اقاصی و ادانی شرق و غرب از تمامت دیگر پادشاه‌زادگان بحرمت و حمایت ممتاز بودندی...» (جوینی، ۱۳۹۱، ج۳: ۶۰۳).

سرقویتی بیگی در عین حال که زن قدرتمندی بود، مادر دوراندیشی نیز بود و با صبر و شکیبایی مقدّمات خانیت پسرانش را فراهم می‌کرد. از طرفی، پسرانش نیز سخنان و نصایح مادر را پذیرا بودند و به آنها عمل می‌کردند. زمانی که باتوخانِ دشت قپچاق به وقت جانشینی گیوک‌خان به درد پا مبتلا شد، تمام پسران، امرا و بزرگان را برای تشکیل قوریلتای نزد خود فراخواند. اما فرزندان اوگتای قاآن، گیوک‌خان و چغتای از رفتن اِبا نمودند و اظهار داشتند که یورت اصلی و تختگاه چنگیزخان، اونان و کلوران است و بر ما واجب نیست که به دشت قپچاق برویم. سرقویتی بیگی از این فرصت بهره برد و به پسرانش گفت: «چون پسران خلاف آقا [باتو خان] کردند و پیش او نرفتند، تو با برادران برو و عیادت او به تقدیم رسان. منگکه قاآن بر وفق اشارت مادر متوجّه حضرت باتو شد» (همان: ۷۲۹). همین اقدام هوشمندانهٔ سرقویتی بیگی و تبعیّت پسرانش از وی باعث شد که باتوخان نسبت به منگو قاآن، نظر مثبتی داشته باشد. باتوخان، منگو را با القاب پسندیده خطاب کرده و چنین گفت: «از میان شهزادگان منگکه، قاآن استعداد و اهلیّت خانی را دارد که نیک و بد روزگار دیده و تلخ و شیرین هر کار چشیده و بکرّات لشکرها به اطراف کشیده، و به عقل و کفایت از همگنان ممتاز، و وقار و حرمت او در نظر اوگتای قاآن و دیگر شهزادگان و امرا و لشکریان هرچه تمام‌تر بوده و هست...» (همان).

سرقویتی بیگی از ابتدا همواره در اداره امور می‌کوشید و برای رسیدن به اهداف و مقاصد خود که خانیّت پسرانش بود، با تکیه بر هوش و درایتی که داشت، هرگز بر خلاف نظر قاآن رفتار نکند و با سیاستی که درباره رسیدگی به عشایر و اقارب داشت، آنها را مطیع و هواخواه خویش گرداند. چنان‌که عملکرد درست وی نتیجه داد و بعد از گیوک‌خان، اکثر مردم بر خانیت منگو قاآن موافق بودند: «... ایزد تعالی جل جلاله بواسطه کاردانی و کفایت او، عروس مملکت را در کنار منگکه قاآن نشاند» (جوینی، ۱۳۹۱، ج۳: ۷۲۸). در نهایت این مادر قدرتمند و دانا به پیروزی رسید و خاندان تولوی به سلطنت دست یافتند.

نتیجه‌گیری

با مطالعه منابع اصلی دوره مغول و همچنین بررسی عملکرد خاتون‌های قدرتمند این دوره می‌توان درک درستی از مبانی قدرت و مشروعیّت خاتون‌های مغول به دست آورد. خاتون‌ها که یکی از عناصر مهم و تأثیرگذار در نظام سیاسی مغول بودند، با تصمیم‌ها و اقدامات خود، تغییرات بنیادین در سیستم حکومتی مغولان ایجاد کردند. آنان با اعمال قدرت قادر بودند امرا، بزرگان، شاهزادگان و حتی خان‌ها را مطیع خود سازند و با نفوذی که به دست آورده بودند، حتی روند انتخاب جانشین را به نفع خود و خاندانشان تغییر می‌دادند. مبانی قدرت آنان که اعّم از جایگاهشان در سنت‌های قبیله‌ای، تکیه بر اصل و نسب و تبار خود و همچنین اهمیّتشان در جایگاه مادری بود، دستاویز مستحکمی برای اعمال نفوذ به حساب می‌آمد.

اصالت نژاد و پایگاه قبیله‌ای، امری حیاتی و مهم در ساختار اجتماعی مغولان و یاریگر خاتون‌ها در اعمال قدرت بود. هرچند خان‌های مغول بسیار قدرتمند بودند، گاهی خاتون‌ها اداره‌کننده حقیقی حکومت به شمار می‌رفتند و در پشت پرده به فعالیت‌های سیاسی می‌پرداختند. نفوذی که خاتون‌ها بر خان‌ها و اطرافیانشان داشتند، از اقدامات مهمی که صورت گرفته کاملاً مشهود است. عزل و نصب وزرا، انتقال قدرت از یک خاندان به خاندان دیگر، دستور قتل یا تبعید دشمنان، نصب خویشان و هم‌کیشان به مناصب مهم حکومتی، از جمله اقدامات خاتون‌ها به پشتوانهٔ مبانی قدرت و

مشروعیّتشان است. شأن و منزلتی که در باورها و سنت‌های مغولان وجود داشته، بازتاب قدرت خاتون‌ها در مسائل سیاسی است و همین جایگاه و ارزش، تأثیر بسزایی در روند جریان‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی جامعهٔ مغولان داشته است و در ادامه با استقرار حکومت ایلخانان در ایران، منزلت و اهمیت خاتون‌های مغول ادامه یافت و حتی بر جایگاه زنانی که اصل و نسب مغولی نداشتند نیز تأثیر داشت، به طوری که شاهد حکمرانی زنان قدرتمند در مناطق تحت استیلای مغولان هستیم.

پی‌نوشت

۱. «قراچو» یعنی «مردم عادی»، «رعیت»، «عامه». این واژه، مغولی‌شدهٔ «قراچی» است. در تاریخ سری، از ایشان با عنوان «مردان سرسیاه» نام برده شده (چائویی شه، ۱۳۹۸: ۲۰) که منظور از آن، «مردم عادی» است. رشیدالدین می‌نویسد: «قراچو، کسی است که خویشاوند خاندان چنگیزی نیست» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۴: ۲۱۸۳).

۲. نام پدر بورته در تاریخ سری دای ساچان آمده که همان دَی ساچان است. به احتمال قوی دَی نویان، لقب وی بوده است یا به منظور مقام و منصبی که داشته، به این لقب خوانده می‌شود.

۳. در تاریخ سری به صورت اونگقیرات آمده است (چائوپی شه، ۱۳۹۸: ۲۹).

۴. نام این زن در جامع‌التواریخ، بورته فوجین یا برتا آمده و جوینی نام این زن را یسونجین بیکی می‌داند (جوینی، ۱۳۹۱، ج۱: ۱۳۷). مسیو بلوشه گوید: یسونجین به مغولی به معنی زن جمیله و حسناء است و ظاهراً یسونجین، لقب او بوده و بورته فوجین نام وی بوده است (همان: پاورقی).

۵. قما یا قوما در زبان مغولی به معنای زن صیغه‌ای، سریه و کنیز است (همدانی، ۱۳۹۴، ج۴: ۲۱۷۸)؛ کنیزی که مدخوله مالک باشد (استرآبادی، ۱۳۸۸: ۲۶۸).

۶. نام پدر بورته در تاریخ سری مغولان، دایی ساچان، سردسته قوم اونگقیرات آمده است (یوان چائوپی شه، ۱۳۹۸: ۲۹). ذی نویان احتمالاً لقب وی بوده است.

۷. طبق آداب و رسوم مغولان، کوچک‌ترین پسر، وارث خانه می‌شد و همسران خان متوفی به جز مادر وی به پسر کوچک ارث می‌رسید (لین، ۱۴۰۰: ۴۰۲). در فرهنگ مغولی به پسر کوچک، لقب «اوتچکین» داده شده که به معنی خدای آتش نیز آمده است. روشن نگاه داشتن اجاق، کانون آتش که دگرباره برافروختن آن چندان آسان نبود، در میان مغولان

و جامعه‌های آغازین، اهمیت ویژه‌ای داشت و به معنای تداوم زندگانی بود. شاید روشن نگاه داشتن چراغ خانهٔ پدری در فرهنگ ما و اجاق خانهٔ پدری در فرهنگ مغولی از آن نیاز و راز سرچشمه گرفته باشد (همدانی، ۱۳۹۴، ج۳: ۲۰۰۴).

۸. شبانکاره‌ای در ذکر اولاد و ابنای چنگیزخان، به اشتباه تنها تولی‌خان را پسر یسونجین بیکی معرفی می‌کند: «توشی و جغتای و اوکتای از خاتونی دیگر و تولی‌خان که پدر هولاکو بوده، از خاتون اصلی‌تر از او. و او را دوست‌تر داشتی به جهت استخوان مادرش که بزرگ بوده و گویند دختر اونک‌خان بوده» (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲۴۵). اشتباه دیگر شبانکاره‌ای در این است که اونک‌خان را پدر یسونجین بیکی می‌داند، در حالی که در جامع‌التواریخ و منابع اصلی مغول، اینگونه آمده است: زمانی که همسر چنگیز باردار بود، مرگیت‌ها او را می‌دزدند و به جهت آنکه در آن زمان مرگیت‌ها با اونک‌خان در صلح بودند، او را پیش اونک‌خان فرستادند. «اونک‌خان، او را عزیز و محترم داشت، و بنا بر دوستی قدیم که با پدر چنگیزخان داشته، و چنگیزخان را فرزند می‌گفته، به نظر عروسی به وی نگاه کرده، و امرای او گفته‌اند: چرا او را نمی‌ستانی؟ جواب داده که عروس من است. از مروت و مردمی دور باشد به نظر خیانت بر وی نگاه کردن» (همدانی، ۱۳۹۴، ج۱: ۲۷۶).

۹. نوعی سربند و کلاه است (نوعی تاج) که زن‌های خوانین بر سر می‌گذاشتند و جنبه تشریفاتی و رسمی داشت. ابریشمی که مغولیه مانند گیسو تابیده، به موی سر خود پیوند کنند و زنان آن را مکلل کرده، بر کلاه دوخته بر سر می‌گذارند (استرآبادی، ۱۳۸۸: ۱۵۶).

۱۰. نتیجه تمام زحمات مادرانه هوآلون این شد که سال‌ها بعد (تموچین) چنگیزخان در سال ۶۰۲ق/۱۲۰۶م، تمام قبایل ترک و مغول ساکن مغولستان را متحد کرد و امپراطوری باشکوهی تشکیل داد. او در امور حکومتی همواره با مادر خویش مشورت می‌کرد.

۱۱. به شکل توراگنه خاتون نیز آمده است (همدانی، ۱۳۹۴، ج۲: ۷۰۹).

۱۲. در نوشته‌های فارسی همواره «آقا» و «اینی» با یکدیگر آمده است که اینی به معنی برادر کوچک‌تر است (همدانی، ۱۳۹۴، ج۴: ۲۱۱۵).

۱۳. اوروغ یا اوروق به معنی خویش و تبار (استرآبادی، ۱۳۸۸: ۱۳۳).

۱۴. بولغاغ به صورت بلقاق، بلغاک، بولغاغ، بولقاق و بلغاق نیز در منابع فارسی ضبط شده و در اصطلاح به معنای درهم‌شدگی، آشفتگی، بی‌نظمی، اختلال و شور و آشوب سیاسی و اجتماعی است (همدانی، ۱۳۹۴، ج۴: ۲۱۲۷).

۱۵. به صورت کینکاچ، کنکاش، کنکاج نیز آمده که معنی قرار، سازش، توافق، مشورت و...

است (همدانی، ۱۳۹۴، ج۴: ۲۱۹۹).

۱۶. در جامع‌التواریخ به شکل منگکه قاآن آمده است.

۱۷. نام وی در منابع به صورت سرقویتی بیکی، سرقوتی، سرقوقتی، سرقوقیتی، سورققتنی و سیورقوقتیتی نوشته شده است.

منابع

آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۲) تحریر تاریخ وصاف، چاپ دوم، تهران، مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

آجرلو، اسماعیل و دانیال طاهری (۱۳۹۵) آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی، بررسی مفهوم «قدرت سیاسی»، ناظر علمی علی بهادری جهرمی، تهران، پژوهشکده شورای نگهبان.

آقابخشی، علی و مینو افشاری راد (۱۳۸۳) فرهنگ علوم سیاسی، ویرایش ششم، تهران، چاپار.

ابن بطوطه (۱۳۷۶) سفرنامه ابن بطوطه، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، سپهر نقش.

ابن عبری (۱۳۶۴) تاریخ مختصرالدّول، ترجمه تاج‌پور و ریاضی، تهران، اطلاعات.

اجتهادی، مصطفی (۱۳۸۲) دایره‌المعارف زن ایرانی، جلد ۱، تهران، بنیاد دانشنامه بزرگ فارسی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

استرآبادی، میرزا محمدخان (۱۳۸۸) فرهنگ ترکی به فارسی سنگلاخ، تلخیص حکیم محمد خوئی، تبریز، شهاب.

افلاطون (۱۳۶۸) جمهوری، ترجمه فواد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.

اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۶۵) تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری، چاپ ششم، تهران، امیرکبیر.

امامی خوئی، محمد تقی (۱۴۰۰) ترکان، مغولان و گسترش فرهنگ ایران، تهران، نگارستان اندیشه.

انصاری قمی، حسن (۱۳۷۸) «قدرت و مشروعیّت در دوره ایلخانان مغول»، نشریهٔ معارف، دورهٔ شانزدهم، شمارهٔ ۳، صص ۷۳-۸۴.

اوچوک، بحریه (۱۳۷۴) زنان فرمانروا، ترجمه محمدتقی امامی، تهران، کوروش.

بارکهاوزن، یواخیم (۱۳۴۶) امپراطوری زرد، ترجمه اردشیر نیکپور، تهران، داورپناه.

بناکتی، داود بن محمد (۱۳۴۸) تاریخ بناکتی، تصحیح جعفر شعار، تهران، انجمن آثار ملی.

بیانی، شیرین (۱۳۸۹) دین و دولت در ایران عهد مغول، جلد ۱، چاپ چهارم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

--------- (۱۳۹۷) زن در ایران عصر مغول، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.

--------- (۱۴۰۰) دین و دولت در ایران عهد مغول، جلد ۲، چاپ چهارم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

کارپینی، جیووانی (۱۳۶۳) سفرنامه پلان کارپن، ترجمه ولی‌الله شادان، تهران، یساولی.

تسف، ولادیمیر (۱۳۸۶) نظام اجتماعی مغول فئودالیسم خانه به‌دوشی، ترجمه شیرین بیانی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.

---------- (۱۳۹۵) چنگیزخان، ترجمه شیرین بیانی، چاپ چهارم، تهران، اساطیر.

جوینی، عطاملک (۱۳۹۱) تاریخ جهانگشای، ج ۱، تصحیح محمد قزوینی، چاپ سوم، تهران، نگاه.

چائوپی شه، یوان (۱۳۸۲) تاریخ سری مغولان، ترجمه شیرین بیانی، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه

تهران.
حاتمی، محمدرضا (۱۳۸۴) مبانی مشروعیّت حکومت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران، مجد.
خالقی، علی (۱۳۸۱) مشروعیّت قدرت از دیدگاه امام خمینی، جلد ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
خواندمیر، غیاث‌الدین بن همام‌الدین (۱۳۸۰) تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر، جلد ۳، با مقدمه جلال‌الدین همایی، چاپ چهارم، تهران، خیام.
راسل، برتراند (۱۳۶۷) قدرت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
راش، مایکل (۱۳۷۷) جامعه و سیاست، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، سمت.
رامپوری، غیاث‌الدّین (۱۲۴۲ق) غیاث الغات، جلد ۱، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، کانون معرفت.
سطوت، ایمان (۱۳۸۹) مؤلفه‌های قدرت در دولت اسلامی، سایت راسخون.
شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد (۱۳۶۳) مجمع‌الانساب، میرهاشم محدث، تهران، امیرکبیر.
عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۷) بنیادهای علم سیاست، تهران، نشرنی.
عمید، حسن (۱۳۸۹) فرهنگ فارسی، عزیزالله علیزاده، تهران، راه رشد.
کاشغری، محمود بن حسین بن محمد (۱۳۷۵) دیوان لغات الترک، ترجمه و تنظیم محمد دبیرسیاقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
گروسه، رنه (۱۳۷۹) امپراطوری صحرانوردان، عبدالحسین میکده، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
لین، جرج (۱۴۰۰) زندگی روزمره در امپراطوری مغول، سعید درودی، تهران، آگاه.
ماکیاولی، نیکلا (۱۳۸۴) شهریار، ترجمه محمود محمود، چاپ دوم، تهران، عطار.
مستوفی، حمدالله (۱۳۶۲) تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوائی، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
معین، محمد (۱۳۸۶) فرهنگ معین. تهران، اَدِنا.
مورگان، دیوید (۱۳۸۰) مغول‌ها، ترجمه عباس مخبر، چاپ دوم، تهران، مرکز.
میرخواند، خاوند شاه (۱۳۷۵) روضه الصّفا، جلد ۴ و ۵، تلخیص عباس زریاب، چاپ دوم، تهران، علمی.
نخجوانی، محمد بن هندوشاه (۱۹۶۴) دستور الکاتب فی تعیین المراتب، ج دوم، عبدالکریم علی اوغلی علیزاده، مسکو.
واله اصفهانی قزوینی، محمدیوسف (۱۳۷۹) خلد برین، تاریخ تیموریان و ترکمانان، روضهٔ ۶ و ۷، به کوشش میرهاشم محدث، تهران، میراث مکتوب.
وبر، ماکس (۱۳۶۸) مفاهیم اساسی جامعه‌شناسی، ترجمه احمد صدرایی، تهران، دانشگاهی.
-------- (۱۳۷۴) اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، مولی.

وت، جونز (۱۳۷۰) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
وینسنت، اندروید (۱۳۸۳) نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه، چاپ چهارم، تهران، نشرنی.
هال، مری (۱۳۸۰) امپراتوری مغول، نادر میرحسینی، تهران، ققنوس.
همدانی، رشیدالدین فضل‌الله (۱۳۹۴) جامع التواریخ، جلد ۱، ۲ و۳، تصحیح و تحشیهٔ محمد روشن و مصطفی موسوی، تهران، میراث مکتوب.

Cartwright, M. (2019 October 30) Women in the Mongol Empire. World History Encyclopedia. Retrieved from https://www.worldhistory.org/article/1466/women-in-the-mongol-empire.
De Nicola, Bruno. (2017) Women in Mongol Iran: The Khatuns, 1206-1335. Edinburgh University Press.
Öncel, Sümeyye Melek (2019) Yüksek Lisans Tezi. Danişma; Dr. Ogr.Uyesi Mustafa AKKUS. Moğollarda Kadın. Konya.
Per Inge Oestmoen (2000) ”Women in mongol society”, The Realm of The Mongols.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی‌وپنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۳۱۲- ۲۸۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۳
نوع مقاله: پژوهشی

اندیشه سیاسی «امام موسی صدر» با تمرکز بر الگوی همگرایی و هم‌زیستی اقوام و مذاهب

مهدی قاسمی ورجانی*
ابوالفضل شکوری**
سید علیرضا حسینی بهشتی ***

چکیده

جوامع چند فرهنگی در بستر تمدن‌های کهن نشو و نمو یافته و تکثر خود را در چارچوب خطوط و مرزبندی‌های قانونی حفظ نموده‌اند. در این میان جامعه لبنان با سابقه تاریخی و به عنوان جامعه‌ای متکثر، شایسته توجه است؛ جامعه‌ای که دارای انجمن‌ها و اجتماعاتی از قومیت‌ها، ادیان و فرهنگ‌های مختلف بوده، جزء جوامع چندفرهنگی محسوب می‌شود که نوع خاصی از چینش قدرت و ساختار سیاسی در آن حاکم است و با توجه به برخی شکاف‌های فرهنگی و قومیتی موجود، این کشور درگیر مسائل قابل توجهی است که در سایه آن، وحدت سیاسی و اجتماعی کشور لبنان را ایجاد نموده است. از این‌رو در این پژوهش سعی بر آن است که با به‌کارگیری روش نظریهٔ بحران «توماس اسپریگنز» به عنوان روش برگزیده‌شدهٔ فهم اندیشهٔ سیاسی، پس از شناسایی معضلات و مشکلات چندفرهنگی جامعه لبنان به تحلیل و جست‌وجو درباره علل بحران با توجه به راه‌حل‌های موجود تجربه‌شده بپردازیم. از این‌رو در مرحلهٔ بازسازی

* دانش آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران shahed01@chmail.ir
** نویسنده مسئول: دانشیار بازنشسته گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران a.shakoori@modares.ac.ir
*** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران a.hosseinibeheshti@modares.ac.ir

آرمانی جامعهٔ سیاسی و ارائه درمان آن با بررسی دقیق نظریهٔ «جان رالز» به ارزیابی اندیشه سیاسی «امام موسی صدر» در جامعه چندفرهنگی لبنان به عنوان مصداقی از امکان تحقق نظریهٔ اجماع هم‌پوشان پرداخته شده است و این مهم مورد توجه قرار گرفته است که تنها راه خروج از انسداد سیاسی موجود در کشورهایی مانند لبنان، تحول نظام سیاسی از ابتنای بر مصالحهٔ موقت به ابتنای آن بر اجماع هم‌پوشان است. در این مسیر به دست آورده‌ایم که امام موسی صدر، رهبر اجتماع تشیع لبنان، با گذر از خودمحوری مذهبی سعی نمود تا پایه‌ها و ساختار نوعی اجماع هم‌پوشان میان طوایف، گروه‌ها و احزاب سیاسی لبنانی با تساهل و رواداری مذهبی را فراهم آورد.

واژه‌های کلیدی: امام موسی صدر، جان رالز، همگرایی، اجماع هم‌پوشان و لبنان.

مقدمه

یکی از بحث‌های مهمی که امروزه در جوامع مختلف موجب بروز چالش‌های جدیدی درون کشورها و ساختارهای داخلی گشته است، در حوزه سیاستِ گوناگونی فرهنگی مطرح است و به رابطهٔ میان هویت فرهنگی و هویت سیاسی به مفهوم شهروندی مربوط می‌شود. در حقیقت در جهان امروز، سخن گفتن از جوامع یکپارچه، امری نزدیک به محال است. امروزه حتی جوامع نسبتاً همگن در حال تبدیل شدن به جوامع پیچیده‌تر هستند، زیرا فرهنگ‌ها به دلیل ارتباط اجتناب‌ناپذیری که با هم دارند، تکامل می‌یابند و فرهنگ‌هایی را می‌توان غنی‌تر دانست که برآیند فرهنگ‌های بیشتری باشند. بنابراین هم اندیشه فرهنگ یکپارچه و هم پراکندگی فرهنگ‌ها به نحوی که منجر به عدم تمایل آنها به ترکیب و تداخل اندیشه‌های دیگر شود، انتزاعی و غیر تاریخی‌اند (بشیریه، ۱۳۷۹: ۱۴۵؛ Blatti, 2009: 36). همچنین هویت سیاسی کسانی که درون یک واحد سیاسی زندگی می‌کنند نیز بر اساس مفهوم شهروندی مشترک فهمیده می‌شود. از این‌رو اجتماعات چندفرهنگی عموماً با چالش‌هایی برای سیاست‌گذاران در نحوهٔ اداره مطلوب مواجه می‌شود.

در این بین جوامعی همچون جامعه لبنان به دلیل اینکه نظام سیاسی‌شان بر مبنای مصالحه موقت و موازنه قدرت شکل گرفته، نه‌تنها شاهد توسعهٔ همه‌جانبهٔ عادلانه، متوازن و پایدار نیست، بلکه این جوامع هر از چندی دستخوش اعتراض و نابسامانی‌هایی است که مانع پیشرفت و توسعه بوده و هست. در این میان سنت فکری امام موسی صدر به عنوان اندیشمند عمل‌گرا و مصلح دینی و سیاسی جامعهٔ چندفرهنگی لبنان در مقابل این آشفتگی‌ها قرار داشت. رویکرد و منابع اندیشه‌ای و تجربه ایشان با تمرکز بر الگوی همگرایی و هم‌زیستی در جامعه لبنانی شکل گرفته و مبین رهیافت گذر از مدل مصالحه موقت به اجماع و همگرایی است که در آثار رالز به عنوان «عدالت سیاسی» ساختاربندی شده است. از این‌رو این پرسش مبنای پژوهش قرار می‌گیرد که با توجه به رویکرد یادشده، «چه رابطه و چه نسبتی میان اندیشه سیاسی امام موسی صدر و الگوی اجماع هم‌پوشان رالز وجود دارد؟».

امام صدر اعتقاد داشت که به‌کارگیری و فعال نمودن هسته عقلانی گروه‌های وابسته به ادیان و ایدئولوژی‌ها در بستر فرهنگی خود می‌تواند کمک شایانی به تقویت عرصه

خرد جمعی[1] کند. از این‌رو تمرکز بر اندیشه‌های سیاسی، گفتارها، اعمال و رفتار اجتماعی امام موسی صدر، فرضیهٔ پژوهش حاضر را اینگونه شکل می‌دهد که: اندیشه سیاسی امام موسی صدر با تمرکز بر الگوی همگرایی و هم‌زیستی، ظرفیت قابل توجهی بین اقوام و مذاهب جامعه لبنانی ایجاد نمود.

ادبیات موضوع و پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها و مقالاتی در ارزیابی و تبیین الگوی اجماع همپوش و بررسی آرای امام موسی صدر انجام شده است که در شناخت آرا و اندیشه رالز و بررسی اندیشه سیاسی امام موسی صدر از زوایای مختلف می‌تواند مفید باشد. از جمله:

سید جواد حسینی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه ارشد خود با عنوان «بررسی رابطه اخلاق و سیاست در سیره نظری و عملی امام موسی صدر» ابتدا به بررسی دیدگاه‌ها درباره رابطهٔ اخلاق و سیاست پرداخته تا با تبیین رابطهٔ میان اخلاق و سیاست و با توجه به تأثیر آن دو بر سرنوشت سیاسی و سعادتمندی بشر، مفهوم اخلاق و سیاست و جایگاه آن دو را در اندیشه و عملکرد امام موسی صدر مورد پژوهش قرار دهد. به همین جهت با تبیین بخشی از منظومه فکری او، نسبت اندیشه و سیره عملی ایشان را با صورت‌بندی‌های چندگانه رابطه اخلاق و سیاست سنجیده و نشان داده است که اندیشه و عمل وی در کدام یک از این گونه‌شناسی‌ها می‌گنجد.

محسن جلالی فراهانی (۱۳۹۰) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی امام موسی صدر و تأثیر آن در حیات سیاسی لبنان با تأکید بر جنبش امل» به این موضوع می‌پردازد که حضور مؤثر امام موسی صدر، تغییرات زیادی از نظر کمی و کیفی در حیات سیاسی و اجتماعی لبنان پدید آورد. این تغییرات هرچند بیش از همه باعث ارتقای جایگاه جامعهٔ شیعی لبنان بود، ثمره تلاش‌های امام موسی صدر، محدود به شیعیان نبود و علاوه بر بهره‌مندی دیگر فِرَق اسلامی و حتی غیر اسلامی، وحدت ملی لبنان و جایگاه لبنان در میان کشورهای عربی نیز رشد محسوسی یافت. بررسی ابعاد شخصیتی امام موسی صدر به عنوان عقبه نیرویعمل‌گرای

1. public reason

وی در عرصه اجتماعی و سیاسی از ابزار این پژوهش است.

مهدیه پالیزبان (۱۳۸۸) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «چگونگی تلفیق ارتباطات سنتی و مدرن در یک جامعه چندفرهنگی (مطالعه موردی: لبنان- دوران فعالیت امام موسی صدر ۱۳۳۸-۱۳۵۷)» به این مهم پرداخته است که فعالیت‌های اجتماعی و محرومیت‌زدایی امام صدر به‌مثابه یک روحانی و اقدامات وی در زمینه تقریب ادیان و مذاهب را می‌توان نوآوری تعریف کرد. امام صدر از ارتباطات سنتی برای ارتباط مردم با خود و کسب اطلاع از مشکلات و نیازهای آنان و وضعیت جامعه و از ارتباطات مدرن (به‌ویژه مطبوعات) برای ارتباط خود با مردم و بیان دیدگاه‌های خود استفاده می‌کرد. همچنین وی اشتراکات دینی و به رسمیت شناختن سایر عقاید را مبنای طرح هم‌زیستی مسالمت‌آمیز ادیان قرار داد.

معصومه عبدلی (۱۳۹۵) در رساله دکتری خود با عنوان «بررسی سیره نظری و عملی امام موسی صدر به‌منظور استنتاج فلسفه تربیتی» به این موضوع می‌پردازد که ویژگی‌های خاص صدر، وحدت‌بخشی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و هویت‌بخشی به شیعیان بوده است. صدر در راستای منافع ملی و انسانی در سطوح مختلف جامعه با روش‌هایی چون میانجی‌گری، دست به وحدت‌بخشی زده است.

سید علی بطحایی صدر (۱۳۹۳)، کتاب «عوامل پیشرفت شیعه در دنیای معاصر، با تأکید بر آرا و سیره امام صدر» را تألیف نموده است. این کتاب، پژوهشی درباره عوامل پیشرفت شیعه در دنیای معاصر با تأکید بر نظریه‌ها و سیره سیاسی و اجتماعی امام موسی صدر است. در این کتاب، نخست تاریخچه‌ای از حیات امام موسی صدر و ویژگی زمانه او ارائه شده و توصیفی از جغرافیای سیاسی و فرهنگی کشور لبنان در آن عصر مطرح شده است.

سید هادی خسروشاهی (۱۳۹۳) در کتاب «امام موسی صدر مصلح بزرگ اجتماعی» به فعالیت‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی امام موسی صدر در لبنان می‌پردازد و او را به عنوان یک مصلح اجتماعی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی در زمان معاصر مطرح می‌کند.

عبدالرحیم اباذری (۱۳۹۱) در کتاب «امام موسی صدر، سروش وحدت» به

زندگی‌نامه، فعالیت‌های وحدت‌گرایانه و تفکرات و آثار امام موسی صدر می‌پردازد. بخش بعدی کتاب، اظهارنظر برخی اشخاص درباره امام موسی صدر و معرفی آثار اوست. در پایان نیز ماجرای ربوده شدن امام موسی صدر بازگو می‌شود.

مبانی عدالت سیاسی جان رالز

رالز، نظریهٔ عدالت خود را بر اساس اندیشهٔ قرارداد اجتماعی فرضی سامان می‌دهد و اذعان می‌داردکه ایده قرارداد اجتماعی را پیشتر افرادی همچون لاک، روسو و کانت مطرح کرده‌اند و مدعی است که می‌خواهد آن را در سطحی کلی‌تر و انتزاعی‌تر به کار برد. از این‌رو مدعی است که راه مناسب تدوین اصول برای جامعه دموکرات این است که ببینیم افراد آزاد بر سر چه اصولی از عدالت به توافق خواهند رسید، تا بر اساس آنها، نهادهای اجتماعی و سیاسی جامعه را تنظیم کنند.

رالز با بیان این فرض، نظریه خود را شکل می‌دهد که افراد بشر، اشخاصی آزاد، برابر، عاقل و برخوردار از قوه ادراک عدالت هستند. وی برای اینکه چنین اندیشه‌ای از توافق یا قرارداد اجتماعی دست یابد که نتیجه آن معقول و پذیرفتنی باشد، آن را در وضعیت اصلی یا اولیه[1] در نظر می‌گیرد (Rawls, 1999: 146-147). از این‌رو وضعیت اولیه وی شبیه وضع طبیعی هابز و لاک است.

وضع نخستین به عنوان نمودی از موقعیت ابتدایی برابر، تمهید فرضی مناسبی است که به ما چگونگی تدوین و پذیرش اصول عدالت را نشان می‌دهد. از این‌رو رالز مجموعه‌ای از فرضیه‌های انگیزشی[2] را برای تشریح ویژگی‌های طرف‌ها در وضع نخستین به کار می‌برد (Roberts, 2007: 11). بر اساس این فرضیه‌ها، هرچند طرف‌ها به‌مثابه موجوداتی عقلانی دارای برنامه زندگی و برداشتی از خیر هستند، با این حال برداشتی از منافع خاص خودشان ندارند.

مفهوم لیبرالیسم سیاسی

مفهوم اساسی در نظریه عدالت سیاسی رالز، لیبرالیسم سیاسی است. هدف رالز از

1. Original position
2. motivational assumptions

ارائه این نظریه، تصحیح یک ناهماهنگی در نظریه مشهورش «عدالت به‌مثابه انصاف» است. راه‌حل رالز، تغییر وضعیت عدالت به عنوان انصاف از برداشت اخلاقی جامع به عدالت به عنوان مفهوم اخلاق سیاسی است. بنابراین او توضیح می‌دهد که چرا چنین تغییر وضعیتی ضروری است و الزامات هنجاری چنین برداشت سیاسی‌ای از عدالت را بیان می‌کند (Rossi, 2014: 2).

بنا بر نظر رالز، اکثر فلسفه‌های سیاسی لیبرال، از یک استدلال اخلاقی و متافیزیکی (پایه‌ای یا نظری) درباره طبیعت انسان آغاز می‌کنند و بر اساس آن، نظریه عدالت خود را برمی‌سازند. به بیان دیگر، رالز می‌گوید که نظریه‌های عدالت لیبرالی اساساً بر نظریه‌های بنیادین فلسفی، استوار هستند. از جمله این نظریه‌های بنیادین، نظریه لاک در کتاب «رساله درباره حکومت» است که تصریح می‌کند: «انسان‌ها همگی ساخته یک آفریدگار توانا و خردمند هستند و او هر شخص را چنان خلق کرده است که برابر و مستقل باشد. پس بهترین دولت، دولتی است که این برابری و استقلال را به گونه‌ای حفظ کند که با برابری و استقلال همگان سازگار باشد» (لاک، ۱۳۸۷: ۳۳۴). رالز این نوع نظریهٔ لیبرالی را «لیبرالیسم جامع» می‌نامد (Rawls, 1996: xv). اما وی به جای لیبرالیسم جامع، چهارچوبی بدیل ارائه می‌کند که آن را «نظریه عدالت سیاسی لیبرال» می‌نامد. رالز می‌گوید که نظریه عدالت لیبرالی، نه از ادعاهای اخلاقی یا متافیزیکی (پایه‌ای و نظری) درباره طبیعت انسان، بلکه از سنت تفکر دموکراتیک آغاز می‌شود (Rawls, 1996: 18).

بدین معنا نظریه عدالت سیاسی لیبرال نباید درصدد اعمال یک آموزه دینی یا فلسفی جامع در قلمرو سیاست باشد، بلکه می‌باید یک نظریه مستقل و قائم به ذات درباره سامان عادلانه ساختارهای پایه‌ای جامعه ارائه کند (Rawls, 1996: 12). در واقع این نظریه به جای اینکه عدالت را بر بنیان‌های فلسفی جای دهد، می‌کوشد از مباحث و مجادلات فلسفی و متافیزیکی بپرهیزد و آن را بر مبنایی سیاسی قرار می‌دهد.

آزادی و برابری در عدالت سیاسی

اما رالز چگونه آزادی و برابری را با هم سازگار می‌کند؟ در واقع رالز با مفصل‌بندی مفاهیم یادشده، راه‌حل خود را برای مسئله آزادی و برابری ارائه می‌دهد. وی وضعی را

تصور می‌کند که در آن شهروندان خودمختار و عقلانی بر اساس آموزه‌های جامع دینی، فلسفی و مذهبی معقول خود، با رعایت انصاف و بی‌طرفی با توجه به واقعیت پلورالیسم معقول و دشواری حکم، درباره اصول عدالت به توافق دست می‌یابند.

به بیان دیگر، رالز در صورت‌بندی عدالت سیاسی خود، از سنت قرارداد اجتماعی بهره می‌برد، هرچند در آن تغییراتی به عمل می‌آورد. وی وضع نخستینی را در نظر می‌گیرد که در آن طرفین (افراد آزاد و عاقل) در پس پرده جهل درباره مفهومی از عدالت توافق می‌کنند که حقوق و تکالیف پایه‌ای و نحوه تقسیم مزایای اجتماعی را تعیین می‌نماید (Rawls, 1971: 10).

از نظر رالز، طرفین قرارداد در نهایت بر سر دو اصل با هم توافق می‌کنند: اصل اول این است که هر فرد باید دارای حق آزادی برابر در وسیع‌ترین معنای آن باشد، به شرط آنکه با آزادی مشابه همگان، همساز باشد. توجه به این نکته مهم است که اصول عدالت رالز برای آزادی اولویت قائل است و به آزادی حداکثری افراد در چارچوب آزادی همسان برای همگان، در قیاس با سایر ملاحظات از جمله برابری اقتصادی یا اجتماعی تقدم می‌دهد (سن، ۱۳۹۱: ۹۲).

اصل دوم مبتنی بر آن است که نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط مجاز هستند؛ نخست اینکه مناصب و مقام‌های وابسته به آنها به روی همگان باز باشد؛ دوم اینکه نابرابری‌ها می‌باید برای محروم‌ترین اعضای جامعه، بیشترین سود را داشته باشد (رالز، ۱۳۸۵: ۱۸۴). رالز، مهم‌ترین آزادی‌های پایه‌ای را آزادی‌های سیاسی (حق رأی دادن و حق اشتغال در مناصب عمومی)، آزادی بیان و آزادی اجتماعات، آزادی وجدان و آزادی اندیشه و آزادی شخصی (شامل آزادی از سرکوب روانی و تعدی جسمانی)، حق تملک شخصی و آزادی از بازداشت یا دستگیری خودسرانه می‌داند (Rawls, 1971: 53). بر اساس اصل آزادی، این آزادی‌های پایه‌ای باید به طور برابر میان همه افراد توزیع شوند.

اجماع هم‌پوشان

اما رالز چطور بدون برهم خوردن نظم و ثبات اجتماعی، آزادی و برابری را با هم سازش می‌دهد؟ رالز در این‌باره می‌گوید که جامعه لیبرال می‌تواند از طریق مصالحه

موقت درباره یک مفهوم از عدالت به توافق برسد. اما این وضعیت موقتی است؛ زیرا به محض برهم خوردن موازنه قوا، این مصالحه نیز خودبه‌خود لغو خواهد شد. به بیان دیگر، هر کس در این وضعیت چیره گردد، آموزهٔ جامع خود را بر دیگران تحمیل و آزادی دیگران را پایمال خواهد نمود و این نظم مطلوب و آرمانی نیست که همه اشخاص از سر رضایت کامل، آن را پذیرفته باشند. از این‌رو رالز با تکیه بر تجارب تاریخی دموکراسی‌های غربی، درباره چگونگی به وجود آمدن اجماع در قانون اساسی استدلال می‌کند که قانون اساسی‌ای که حقوق و آزادی‌های اساسی سیاسی را برآورده کند، احتمالاً می‌تواند ابتدا به عنوان مصالحه موقت پذیرفته شود و سپس جامعه آن را تأیید و درونی کنند. در این صورت شیوه‌های دموکراتیک شهروندان در طول زمان بالغ می‌شود. به این معنا که نهادهای دموکراتیکی که ابتدا وارد سیستم شده، سپس نهادینه‌سازی می‌شوند، می‌توانند نگرش‌ها و فضایل دموکراتیک خاصی را در بین شهروندان ایجاد کند. او پیشنهاد می‌کند که گروه‌های درگیر داخلی به نحوی درباره قانون اساسی (اول به عنوان مصالحه موقت) توافق می‌کنند و سپس به ادغام نهادهای دموکراتیک در سیستم می‌پردازند تا رقابت شدید سیاسی بین خود را تعدیل کنند (Yildiz, 2016: 12).

بر این اساس رالز، نوع دیگری از نظم سیاسی مبتنی بر عدالت سیاسی را جست‌وجو می‌کند که بر رضایت کامل شهروندان مبتنی باشد و آن اجماع هم‌پوشان است. رالز معتقد است که تلقی عدالت به‌مثابه انصاف، معقول نخواهد بود، مگر آنکه بتواند به شکل مناسبی، حمایت عقلانی هر شهروند را به دست آورد (Rawls, 2005: 143) همچنین وی صرفاً به توافق، رضایت و سازش موقتی افراد اکتفا نمی‌کند (Rawls, 2005: 458). لازمه یک سازش دائمی که تضمین‌کننده ثبات باشد، آن است که شهروندانی که به آموزه‌های متفاوت و متعارضی پایبند هستند، دلیلی برای حمایت از تلقی سیاسی عدالت داشته باشند. بر این اساس شهروندان از درون آموزه‌های جامع خود، مفهوم عدالت را تصدیق می‌کنند (Rawls, 2005: 134).

اجماع هم‌پوشان برای شکل‌گیری، دو مرحله را می‌گذراند: مرحله مقدماتی اجماع نهادی و مرحله نهایی اجماع هم‌پوشان.

الف) اجماع نهادی: برای شکل‌گیری اجماع نهادی ابتدا شهروندان اصول آزاد عدالت

را به عنوان یک مدل مصالحه موقت صرف می‌پذیرند. این اصول، حقوق و آزادی‌های سیاسی اساسی را تضمین و رویه‌های دموکراتیک برای تعدیل رقابت سیاسی و رفتار اجتماعی ایجاد می‌کنند. وقتی اصول آزاد عدالت، نهادهای سیاسی اساسی را سامان دادند، سه شرط لازم برای اجماع نهادی، یعنی پلورالیسم معقول، خرد عمومی و مشارکت آزادانه سیاسی حاصل می‌شود (Rawls, 2005: 159-163).

ب) اجماع هم پوشان: برای گذر از اجماع نهادی به سوی اجماع هم‌پوشان باید عمق و گستره اجماع نهادی بیشتر گردد. در واقع یک اجماع نهادی عمیق مستلزم این است که اصول و آرمان‌های سیاسی آن بر اساس مفهوم عدالت سیاسی شکل گیرد، به نحوی که ایده‌های اساسی اجتماع و اشخاص شهروندان را به کار بندد.

به طور خلاصه، فرآیند شکل‌گیری اجماع هم‌پوشان رالز را می‌توان چنین بیان نمود: حرکت از مصالحه موقت به شکل اجماع نهادی عمیق‌تر و گسترده‌تر شدن این اجماع نهادی و تبدیل آن به اجماع هم‌پوشان. به باور رالز، اجماع هم‌پوشان این امکان را فراهم می‌کند تا شهروندان معقول بتوانند علی‌رغم آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی متفاوتشان بر سر مفهومی از عدالت به توافق برسند که بر ساختار پایه‌ای اجتماع حاکم خواهد بود.

رالز می‌گوید: «شهروندان در فرآیند مباحثات و تصمیم‌گیری‌های سیاسی نباید به آموزه‌های فلسفی، اخلاقی یا دینی خویش متوسل شوند، بلکه می‌بایست مبنای گفت‌وگوهای خود را بر حقایق ساده‌ای بگذارند که مورد پذیرش همگان است یا برای عموم شهروندان قابل فهم است» (Rawls, 2005: 224). بر اساس راه‌حل یادشده، شهروندان آزاد از طریق اجماع هم‌پوشان در موقعیت اجتماعی برابر با سایرین قرار می‌گیرند و بدین وسیله می‌توانند ضمن حفظ آزادی‌های اساسی خود، فرصت برابر برای مشارکت در زندگی سیاسی و اجتماعی بیابند.

انتقادها علیه اصرار رالز بر اجماع هم‌پوش

به نظر می‌رسد که خود مفهوم اجماع هم‌پوشانی، محدودیت‌های هنجاری بسیار قوی‌تری را بر باورها و نگرش‌های مردم تحمیل می‌کند. هرچند اجماع همپوش به طور

مؤثر همه اختلافات را خاموش می‌کند و این امر مانع از این می‌شود که در اجماع سیاسی اختلاف‌نظر ادامه داشته باشد، در موقعیتی متفاوت یا در شرایطی که از نظر برخی یا همه طرف‌ها (از نظر استراتژیک) مطلوب‌تر است، می‌تواند دوباره ظاهر شود؛ زیرا رالز تنها قادر به درک اصولی از عدالت است که برای تقویت و حفاظت از همکاری اجتماعی طراحی شده‌اند، اما در طول زمان، شرایط اجتماعی و روانی بازتولید می‌شوند و خود را ایجاد و تقویت می‌کنند (Arnsperger & Picavet, 2004: 29).

از سویی وقتی جامعه‌ای بسامان به دست آید، کسانی که در اجماع هم‌پوشان مشارکت داشته‌اند، حق به چالش کشیدن ترتیبات و ساختار موجود را ندارند؛ زیرا این ترتیبات متضمن اصول عدالتند. اگر کسی با این نظم موافق نیست، این امر ناشی از عاقل و معقول نبودن اوست. روشن است که جامعه بسامان رالزی، جای زیادی برای دگراندیشی باقی نمی‌گذارد. در حقیقت رالز، اجماعی کاملاً هم‌پوشان را به رسمیت می‌شناسد که ممکن است هرگز حاصل نشود و در بهترین حالت بتوان به نمونه تقریبی آن دست یافت. از این‌رو مرکز توجه اجماع هم‌پوشان بیشتر می‌تواند شبیه به گروهی از مفاهیم لیبرال باشد که به عنوان رقبای سیاسی عمل می‌کنند. با این حال او حتی در آثار متأخرش، این دیدگاه را که ما باید به خاطر جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم بجنگیم، با توجه به این امر که هیچ تضادی بین منافع اقتصادی و سیاسی وجود ندارد - این قبیل رقابت‌ها پایان یافته و کمال مطلوب رسیدن به اجماعی هم‌پوشان بر اساس عدالت به‌مثابه انصاف است- زیر سؤال می‌برد (موف، ۲۰۰۵: ۸).

در نقدی دیگر، برخی از نویسندگان مانند بایر[1] و دوئنهاور[2]، از پافشاری رالز بر ایجاد یک اجماع هم‌پوشانی و ناکافی بودن مصالحه موقت و اجماع قانون اساسی برای ایجاد ثبات در جامعه انتقاد می‌کنند. بایر -که رالز، مفهوم اجماع قانون اساسی را از او وام گرفته است- استدلال می‌کند که اجماع قانون اساسی برای تضمین ثبات کافی است، بنابراین به اجماع هم‌پوشانی نیازی نیست.

دوئنهاور از سوی دیگر استدلال می‌کند که یک دموکراسی باثبات برای پایدار بودن، به اجماع قانون اساسی یا اجماع هم‌پوشانی نیاز ندارد، بلکه در عوض به یک مصالحه

1. Baier
2. Dauenhauer

موقت نیاز دارد که قوانین اولیه آن به خوبی تثبیت شده است. او استدلال می‌کند که یک دموکراسی به اندازه کافی با طراحی مناسب دولت و تفکیک قوا تضمین می‌شود و این برای ثبات کاملاً کافی است و نیازی به اجماع هنجاری مانند اجماع قانون اساسی یا اجماع هم‌پوشانی وجود ندارد که به گفته او، به خود ثبات آسیب می‌رساند (Yildiz, 2016: 44).

چندگونگی فرهنگی و اجماع هم‌پوشان

نظریه‌های اخیر لیبرال بیانگر تغییر موضع به سمت تصدیق زمینه‌سازی فرهنگی است. همان‌گونه که «یائل تامیر[1]» خاطرنشان می‌کند، تفاوت میان آنها بیشتر در فرایندی است که به واسطه آن، افراد عضویت در گروه اجتماعی خاصی را کسب می‌کنند و نیز در پیوندهای میان این عضویت و هویت شخصی اعضا (Tamir, 1993: 19). پس لیبرال‌ها اهمیت روابط اجتماعی و پیوندهای گروهی را تصدیق می‌کنند، اما چنین فرض می‌کنند که افراد می‌توانند خود را از نقش‌ها و پیوندهای اجتماعی تفکیک کرده، آزادانه به انتخاب راه زندگی خود بپردازند؛ در حالی که ایدهٔ جامعه‌گرایانه، نقش‌ها و پیوندهای اجتماعی را مسئله‌ای موروثی و مقدر می‌داند (Tamir, 1993: 20).

امروزه کمتر کشوری در دنیا می‌تواند ادعا کند که مردمش دارای فرهنگی یکسان و یکدست است. تعدد فرهنگی اجتماعات انسانی معاصر می‌تواند منشأ و خاستگاه‌های گوناگونی داشته باشد. جهان بشری همواره از ناهمگنی و چندگونگی فرهنگی در باورها، عقاید و الگوهای رفتاری و هنجاری حکایت می‌کند. قومیت‌ها، مذاهب و زبان‌های گوناگون نشان‌دهنده این چندگونگی فروناکاستنی است. بخش قابل توجهی از تعدد فرهنگی موجود حاصل مهاجرت‌های پردامنه‌ای است که به‌ویژه از نیمه سده بیستم میلادی به این سو، باعث شکل‌گیری شماری از اقلیت‌های فرهنگی درون اجتماعاتی شده است که پیش از آن، از فرهنگ کم و بیش همگنی برخوردار بوده‌اند.

افزون بر مهاجرت‌ها باید به گروه‌های فرهنگی اشاره کرد که در بخشی از قلمرو یک کشور، حیاتی دیرینه و متمایز دارند که معمولاً ساکنان اصلی آن سرزمین هستند. آنچه این دسته اخیر را از دیگر گونه‌های جوامع فرهنگی متمایز می‌کند، تمرکز جغرافیایی و نوع وابستگی آنان به سرزمین خاص است. نوع سوم، جوامع فرهنگی هستند که ممکن

1. Yael Tamir

است به لحاظ جغرافیایی پراکنده باشند، اما اشتراکات فکری (از جمله باورهـای دینـی و مذهبی) و تجلیات فرهنگی (مانند زبان، آداب و سنن)، آنان را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

بسیاری کوشیده‌اند با ارائه چهارچوب‌های نظری مشخص رالز که بدان اشاره شد، بـر پیامدهای ناگوار این چندگونگی چیره شوند. اجماع هم‌پوشان رالـز در شـمار مهـم‌تـرین این تلاش‌ها تلقی می‌گردد. اما در واقع آیا این مفهوم‌سازی نظری توانسـته اسـت پاسـخ مناسبی به چندگونگی فرهنگی در جوامع بدهد؟

نزد رالز، منبع سیاست عبارت از ایده‌هـای بنیـادینی اسـت کـه در فرهنـگ عمـومی اجتماع دموکراتیک نهفته اسـت. در نتیجـه یـک مفهـوم سیاسـی از عـدالت بایـد از دل فرهنگ مشترک عمومی استخراج گردد. اما واقعیت این است که بـرخلاف نظـر رالـز، از آنجا که بیشتر اجتماعات دموکراتیک غربی معاصر، چندفرهنگی هستند، چنین فرهنـگ همگنی که همه مردم در آن اشتراک داشته باشند، وجود ندارد. افزون بر این اگر چنـین فرهنگ مشترک عمومی نیز وجود می‌داشت، در عین حال که می‌توانست به عنوان یـک منبع مورد استفاده قرار گیرد، نمی‌توانست متضمن این باشد کـه چنـین ایـده‌هـایی بـه صرف اینکه در فرهنگی مشترک مستترند، موجه نیز دانسته شوند (بهشتی، ۱۳۹۶: ۱۶۶).

رالز درباره رابطهٔ میان باورهای دینی و مفهوم سیاسی عدالت، نظریه‌ای ارائـه مـی‌کنـد. وی چنین بحث می‌کند که آن دسته از آموزه‌های فراگیر (از جمله آموزه‌های دینی) که بـر حقانیت باورهای خود پافشاری می‌کنند، در صورتی که قدرت سیاسـی داشـته باشـند، بـه تحمیل آن باورها مبادرت خواهند ورزید. «بحث رالز درباره حقانیت آموزه‌های دینی بیـانگر آن است که یافتن پاسخ این پرسـش کـه آیـا چنـین باورهـایی حقیقـت دارنـد یـا خیـر، مسئله‌ای است که باید درون هر آموزه حل گردد، نه در مقایسهٔ مابین آمـوزه‌هـا. واقعیتـی که چنین بحثی را نادیده می‌گیرد این است که وقتی شخصی بـه دینـی معتقـد اسـت، تـا آنجا که به حقانیت مربوط می‌شود، به برتری آن دین بر مکاتب دیگر باور دارد؛ زیرا در غیر این صورت دلیل خوبی برای رجحان خود نمی‌داشت. این ضرورتاً بـدین معنـا نیسـت کـه پیروان یک دین، هیچ بهره‌ای از حقیقت بیابند. اینجاست که رالـز برحـق بـودن دیـن را از سیاست بیرون می‌راند، چراکه تنها از این طریق است که می‌توان بـه آزادی عقیـده پایبنـد بود. از دیدگاه وی، این بیرون راندن حقانیت دین، موجه است» (همان: ۱۶۷).

به نظر می‌رسد که این الگو به‌ویژه درباره لبنان، ظرفیت عملی بالایی داشته باشد. اما

چگونه می‌توان در یک اجتماعِ به‌لحاظ فرهنگی متنوع و متعدد (مانند لبنان) که در آن گروه‌هایی با فرهنگ‌ها و الگوهای زیستی متفاوت وجود دارد، در عین احترام و بلکه به رسمیت شناختن هویت‌های متفاوتشان، فرایندهای تصمیم‌گیری سیاسی را به صورتی ترتیب داد که هم‌زیستی مسالمت‌آمیز این گروه‌ها را در یک نظام عادلانه امکان‌پذیر سازد؟ در ادامه به بررسی این مسئله می‌پردازیم.

اجتماع یا جامعهٔ لبنان

رشد روزافزون مباحث چندفرهنگ‌گرایی و هویت فرهنگی و خودگردانی فرهنگی طی دو سه دهه گذشته، مفهوم کشور، ملت و حوزهٔ دولت ملی را دستخوش تحولات بسیاری کرده است که در کنار موج گسترده جهانی‌سازی، بازنگری در کارکردهای سنتی دولت‌های ملی را امری ضروری می‌سازد. تصویرهای گوناگونی که درباره هویت ملی و هویت فرهنگی ارائه شده، لزوم به رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی و حقوق گروه‌ها و جوامع فرهنگی که درون مرزهای یک کشور زندگی می‌کنند و تغییر ماهوی مفاهیمی چون امنیت و منافع ملی، اندیشمندان حوزهٔ سیاست را واداشته که به فکر جایگزین ساختن مفهوم سنتی وحدت و یکپارچگی ملی یا مفهومی جدید که با تحولات یادشده سازگاری داشته باشد، باشند.

در الگوی جوامع، لبنان با سابقه تاریخی و جامعه‌ای متکثر است که انجمن‌ها و اجتماعاتی از قومیت‌ها، ادیان و فرهنگ‌های مختلف را در برگرفته و بی‌شک جزء جوامع چندفرهنگی محسوب می‌شود. این کشور از منظر قومی و نژادی دارای اکثریت عرب و تعداد کمی کُرد و ارامنه است که در آنجا اقلیت نژادی تلقی می‌شوند، اما به لحاظ دینی و مذهبی، بسیار متکثر است. «در آنجا هجده طایفه دینی و مذهبی وجود دارد. طایفه مذهبی اول، مسلمانان هستند که خود به چندین دسته تقسیم می‌شوند و بعد از آن، مسیحیان هستند. از همه فرقه‌های مسیحیت در لبنان زندگی می‌کنند. از مهم‌ترین فرقه‌های مسلمانان، شیعیان، سنی‌ها، دروزی‌ها و علویان را می‌توان نام برد. در بین مسیحی‌ها هم تقریباً از همه فرق وجود دارد. فرقه‌ای به نام فرقه مارونی که کاتولیک و تابع واتیکان هستند، شاخص است. از این‌رو از نظر نژادی، درباره جامعه کنونی لبنان

نمی‌توان اظهار نظر قطعی کرد؛ زیرا ترکیب نژادی آن طی اعصار و قرون متمادی، دستخوش تغییرات گوناگون شده است و این کشور به علت موقعیت ویژه طبیعی و موقعیت ویژه ژئوپلیتیک خود، محل آمد و رفت اقوام مختلف و مأمن بسیاری از اقوام مجاور بوده و همچنین به علت جاذبه‌های ناشی از موقعیت باز و بافت ویژه اجتماعی جامعهٔ آن، محل اقامت اختیاری بسیاری از مهاجران بوده است. در عین حال نیز هنگام کشمکش‌ها و درگیری‌ها و نبود استقرار امنیت در آن، به نوعی دافع جمعیت بوده است که نمونه آن را در مقاطعی از قرن ۱۹ و دوره معاصر می‌بینیم. از این‌رو منطقه لبنان در عین مهاجرپذیری، کشوری مهاجرفرست نیز بوده است و این موضوع باعث اختلاط نژادی طی قرون و اعصار گذشته تاکنون شده است» (راموز، ۱۳۹۷: ۷۴).

رسمیت‌شناسی اجتماعات لبنانی و مناسبات چندفرهنگی

به لحاظ هویتی، روش زندگی و روش و منش، رفتار اجتماعی و روحیات مردم طوایف گوناگون لبنانی به میزان قابل توجهی مبتنی بر فرهنگ مشرق‌زمین و چارچوب‌های خاص آن است. مسئله دیگر درباره ساختار اجتماعی لبنان، اختلاط مکانی اکثر اقوام و طوایف گوناگون آن است. در حالت کلی، مناطق لبنان به محل تمرکز طوایف مختلف تقسیم شده‌اند. مثلاً در بخش شمالی لبنان، بیشتر اهل تسنن، در بخش جنوبی، بیشتر شیعیان، در منطقه جبل لبنان، بیشتر مسیحیان و در منطقه مرزی راشیا، بیشتر دروزیان هستند (همان: ۱۴۱). نقطه مشترک جمعیت این گستره جغرافیایی، زبان عربی است که فرهنگ‌های مختلفی را در لبنان مبتنی بر آداب و رسوم ناشی از ادیان و مذهب گوناگون در برمی‌گیرد و از مؤلفه‌های تقویت بنیان هویت ملی لبنان است.

امین معلوف از فهرستی نام می‌برد که از بیست اجتماع که هنوز فرقه نامیده می‌شوند تشکیل می‌شود. «این اجتماعات با خط سیرهای ویژه‌شان، با هول و هراس‌های چندصدساله‌شان، با نزاع‌های خونینشان و با سازش‌های شگفت‌انگیزشان که در نهایت موازنه‌ها به کمک یک نظام سهمیه‌ای دقیق مراعات می‌شود» (معلوف، ۱۳۸۹: ۱۶۰). وی در کتاب «هویت‌های مرگبار» با پرسشی به مدل لبنانی رهنمون می‌شود و عمق وضعیت و چندگونگی فرهنگی جامعه لبنان را بیان می‌کند: «در کشوری، ساکنانش به اجتماعات

متفاوت دینی، زبانی، قومی، نژادی، قبیله‌ای یا دیگر احساس تعلق می‌کنند. این واقعیت را چگونه باید مدیریت کرد؟» (معلوف، ۱۳۸۹: ۱۶۱).

معلوف، وضعیت اجتماعات را اینگونه توصیف می‌کند که به هر یک از اجتماعات، جایگاهی داده شده است. «من پیوسته گفته‌ام و پیوسته خواهم گفت که تجربه لبنان، به‌رغم شکستش، در نظر من بسیار شرافتمندانه‌تر از سایر تجربه‌های خاورمیانه است و هرچند به یک جنگ داخلی کشانده نشده‌اند، یا هنوز کشانده نشده‌اند، ثبات نسبی‌شان را بر سرکوب، ستمگری، «پاک‌سازی» موذیانه و تبعیض آشکار بنا کرده‌اند» (همان: ۱۶۱). اما سیاست‌گذاری در میان این اجتماعات بر چه مدلی قابلیت ایستا شدن دارد و کدامین رهیافت می‌تواند اجتماعات لبنانی را به سمت جامعه‌ای با علایق مشترک و تعاون اجتماعی رهنمون سازد؟

سیاست‌گذاری اجماع هم‌پوشان و امکان آن در جامعه لبنان

نظام سیاسی لبنان بر اساس تقسیم و تسهیم قدرت شکل گرفته و بر اساس قانون اساسی آن، رئیس‌جمهور باید یک مسیحی مارونی، نخست‌وزیر یک مسلمان سنی و رئیس مجلس، یک مسلمان شیعه باشد. مناصب دیگر نیز اغلب بر اساس پیوندهایی از این‌دست و تعلق به گروه‌های دینی و مذهبی شکل می‌گیرد. جالب اینکه پس از سرشماری ۱۹۲۳، از انجام سرشماری خودداری می‌شود. حکومت اصرار بر «ناخوانا» ماندن دارد، زیرا داده‌های واقعی درباره تعداد پیروان هر دین و مذهب می‌تواند ناعادلانه بودن تقسیم و تسهیم قدرت را نشان دهد و در نتیجه به شعله‌ور شدن جنگ و نزاع میان طوائف گوناگون بینجامد.

کنفرانس طائف که برای پایان دادن به بیش از دو دهه جنگ داخلی برگزار و به امضای توافقنامه میان طرف‌های درگیر و خاتمه جنگ منتهی شد نیز به واسطه اعمال تغییراتی اندک در سهم سیاسی هر جامعه فرهنگی از قدرت، در بنیان حکومت تحولی به وجود نیاورد. به تعبیر عجم‌اوغلو و رابینسون، حکومت لبنان تعمداً ضعیف است تا از رهگذر آن، حکومت بر اساس تقسیم قدرت ممکن باشد؛ حکومتی که به هر طایفه، حق

وتو می‌دهد که امکان اتخاذ تصمیم و اجرای آن در زمینه خدمات عمومی را از بین بـرده و در نتیجه موجب بن‌بست در حکمرانی می‌شود (عجم‌اوغلو و رابینسون، ۱۳۹۸: ۸۸).

برای فهم این وضعیت می‌تـوان از بحـث تفـاوت میـان «مصـالحه موقـت» و «اجمـاع هم‌پوشان» یا متداخل به عنوان دو الگوی همکـاری اجتمـاعی بهـره گرفـت. الگـوی اول یعنی مصالحه، از آن‌رو که بر اساس تقسیم قدرت و منافع حاصل از آن شکل مـی‌گیـرد، ناپایدار است[1]؛ زیرا هر یک از طرف‌های مصالحه بـه دنبـال فرصـت ضـعف دیگـران یـا قدرت خود است تا با برهم خوردن توازن قوا، مصالحه را برهم زند.

اما الگوی اجماع هم‌پوشان برخلاف مصالحه موقت، مبنایی اخلاقی دارد و هـدف آن، دستیابی به یک چارچوب همکاری اجتماعی ضمن حفـظ هویـت‌هـای متفـاوت و نقـاط اشتراک میان شهروندان است که در آن توافق حاصل از تقسیم قدرت، پایدار خواهد بود.

امام موسی صدر و اجماع هم‌پوشان

همان‌طور که بررسی شد، تنها راه خـروج از انسـداد سیاسـی موجـود در کشـورهایی مانند لبنان، تحول نظام سیاسی از ابتنای بـر مصـالحه موقـت بـه ابتنـای آن بـر اجمـاع هم‌پوشان است؛ راهی که در برهه‌ای از تاریخ لبنان و بر مبنای سلیقهٔ فردی رهبـر یکـی از اجتماعات دارای اکثریت در لبنان شکل گرفت. امام موسی صدر، رهبر اجتمـاع تشـیع لبنان با گذر از خودمحوری مذهبی سعی نمود تا پایه‌ها و ساختار نوعی اجماع هم‌پوشان میان طوایف، گروه‌ها و احزاب سیاسی لبنانی با تساهل و رواداری مذهبی را فـراهم آورد. وی در این راه با اصل احترام متقابل با ادیان و مذاهب موجود، نقطـه اشـتراک و افتـراق نادیده گرفته‌شده را شناسایی نموده و در ایـن امـر عقلایـی ادراک و تبیـین عـدالت بـر مبنای حق انسانی ساختاربندی نمود و تعاون را با ابزار منصـفانه شـکل داد تـا تنهـا راه نجات کشتی همواره در توفان سیاست در این کشور باشد.

وی هم‌جهت مبحث رالز در روی‌گردانی از مصالحه موقت به سمت اجماع هم‌پوشان اعتقاد داشت که اتحاد و همدلی در جامعه می‌باید از طریق احتـرام و اعتمـاد واقعـی بـه دست آید و نه با مصالحه و سازش؛ زیرا روند سازش طبعاً موجـب غلبـهٔ یـک طـرف بـر طرف دیگر می‌شود و برای آنکه بخواهند طرفِ غالب را ساکت کنند، باید حـق و حقـوق بیشتری به او بدهند و اگر طرف غالب بر حق نباشد، این کار خطرناک اسـت. خطـر دوم

آن است که سازش‌ها دائماً میان سران و به ضرر مردم صورت می‌پذیرد (صدر، ۱۳۹۵: ۳۶۸) از این‌رو از نظر سیاسی در چنین جوامعی می‌باید دولت، نه دولتی دینی، بلکه «دولتی آسمانی» باشد (همان: ۳۸۲).

در ادامه، شرح حال امام صدر و شناخت اندیشهٔ وی از این‌رو حائز اهمیت است که از میانه تبیین اندیشه‌های وی، نقاط اشتراک و افتراق با امر اجماع هم‌پوشان را که محصول اندیشه رالز است، بررسی نماییم.

گفت‌وگوی ادیان و تقریب مذاهب در لبنان

یکی از رفتارهای وحدت‌بخش امام صدر، تلاش برای تقریب مذاهب و فرق بوده است. وی به این منظور جلسات، کنفرانس‌ها و میزگردهایی را برای نزدیک شدن آنها ترتیب داده و یا در چنین مجامعی شرکت کرده است. برای مثال کمیته‌ای با رهبران فرقه‌های مسیحی تشکیل داده و الگویی برای توسعه روابط و برقراری گفت‌وگوی دائم میان همه فرقه‌ها ارائه کرده است (همان، ۲۰۰۰، ج۲: ۵۹). امام، جلسه‌ای با حضور نمایندگان فرقه‌های لبنان (دروزی‌ها، سنی‌ها، شیعیان، مارونی‌ها، سریانی‌ها، ارتدوکس‌ها، کلدانی‌ها، کاتولیک‌ها و...) در مجلس اعلای شیعیان تشکیل داده تا درباره پایان دادن به درگیری‌های لبنان و مقاومت فلسطینی به اتخاذ تصمیم‌های فوری بپردازد (همان: ۱۶۳). وی از اولین روزهای هجرت به لبنان در زمستان ۱۳۳۸، با طرح شعار «گفت‌وگو، تفاهم و هم‌زیستی»، پایه‌های روابط دوستانه و همکاری صمیمانه‌ای را با مطران یوسف الخوری، مطران جرج حداد، شیخ محی‌الدین حسن و دیگر رهبران دینی مسیحی و اهل سنت آن کشور بنا نهاد.

صدر در بهار ۱۳۴۸ و بلافاصله پس از افتتاح مجلس اعلای اسلامی شیعه، از شیخ حسن خالد، مفتی اهل سنت لبنان دعوت نمود تا با هم‌فکری یکدیگر برای توحید شعائر، اعیاد و فعالیت‌های اجتماعی طوایف اسلامی، تدبیری بیندیشند. وی در همین خصوص طرح مدونی را به اجلاس ۱۳۴۹ «مجمع بحوث اسلامی قاهره» ارائه نمود و متعاقب آن به عضویت دائم این مجمع درآمد و در این مجمع که با هدف تقریب مذاهب اسلامی شکل گرفته بود، شرکت فعال و مستمر داشته است (همان: ۳۰۹). همچنین

کمیته وحدت میان سران اسلامی و مسیحی لبنان را به منظور دیدار و پشتیبانی و هم‌دردی با روستاییان مرزی تشکیل داده است (صدر، ۲۰۰۰: ۶۰).

وی در زمستان ۱۳۵۳ و در اقدامی بی‌سابقه، خطبه‌های عید موعظه روزه را در حضور شخصیت‌های بلندپایه مسیحی لبنان در کلیسای کبوشیین بیروت ایراد نمود و اگر آتش جنگ داخلی شعله‌ور نمی‌شد، در پی آن بود تا کاردینال مارونی لبنان را برای ایراد خطبه‌های یکی از نمازهای جمعه شهر بیروت دعوت نماید. امام در زمستان ۱۳۵۵ و در جمع سردبیران جرائد بیروت، با پیش‌بینی صریح حذف فاصله‌ها و روند جهانی شدن در اواخر قرن بیستم، قرن بیست‌ویکم را قرن هم‌زیستی پیروان ادیان، مذاهب، فرهنگ‌ها و تمدن‌های گوناگون نامید و بر رسالت تاریخی لبنان برای ارائه الگویی موفق در این زمینه پای فشرد. وی در اواسط ۱۳۵۷ موفق شد تا رهبران مسلمان و مسیحی لبنان را برای برپایی یک جبهه فراگیر ملی متقاعد نماید و در این مسیر تا آنجا پیش رفت که حتی موعد تأسیس و اولین گردهمایی آنان را برای پس از بازگشت خود از سفر لیبی مشخص نمود (سایت مؤسسه فرهنگی و تحقیقاتی امام موسی صدر https: //imamsadr.ir).

هم‌بستگی و پلورالیسم معقول

یکی از رموز کامیابی امام موسی صدر در انجام فعالیت‌های اجتماعی، تأکید ویژه امام بر عامل اعجازآفرین وحدت در انجام کارها و رسالت‌های اجتماعی است. این قسمت از اندیشه عمل‌گرایانه امام موسی صدر را می‌توان منطبق با اصول اجماع هم‌پوشان برشمرد. در این فرایند امام صدر، آنچنان جامعه از هم گسستهٔ لبنان را به هم پیوند داد که هیچ عاملی نتواند به لبنان، تمدن و انسان‌هایش، کوچک‌ترین تعرضی کند.

امام از ظرفیت‌های لبنان به خوبی آگاه بود و می‌دانست که ریشه اصلی همه گرفتاری‌های لبنان، در جدایی و پراکندگی است. بنابراین از هیچ کوششی برای همبستگی همه‌جانبه در لبنان فروگذاری نکرد. با نگاهی اجمالی به گفته‌ها و نوشته‌های امام موسی صدر در مناسبت‌ها و دیدارهای عمومی و خصوصی در مصاحبه‌ها در اجتماعات گوناگون، دعوت به این امر مهم به خوبی دیده می‌شود. او باور داشت که لبنان دارای واقعیتی تاریخی است و عظمت تمدنش تا قدیم‌ترین اعصار تاریخ امتداد

دارد. تاریخ لبنان، بسیاری از تمدن‌های باشکوه، رسالت‌ها و فرهنگ‌ها را در خود جای داده است (بطحایی، ۱۳۹۳: ۱۳۴).

لبنان دارای فرهنگی بزرگ و تمدنی والاست که از تمدن‌ها، فرهنگ‌ها و اندیشه‌های گوناگون بهره گرفته است. در آینه تمدن لبنان می‌توان تجربه‌های میلیون‌ها و میلیاردها تن از افراد بشر را دید. از این‌رو می‌توان از این رنگارنگی و گوناگونی هم برای تفرقه و پراکندگی جامعه استفاده کرد و هم می‌توان از آن به عنوان پایگاه‌هایی برای همیاری سود جست. امام صدر می‌دانست هر گروهی از این تمدن، از مردمان و ادیان گرفته تا فرهنگ‌ها، برای خود تجربه‌ای دارد و صاحب اندیشه‌های گوناگون است (همان: ۱۳۶) و این نخستین ویژگی اجماع هم‌پوشان است که حول «پلورالیسم معقول» (تعدد آموزه‌های جامع معقول) شکل می‌گیرد. امام موسی صدر سعی نمود تا با استفاده از ظرفیت پلورالیسم معقول را در نتیجه اعمال آزادانه خرد انسانی تحت شرایط جامعه لبنان شکل دهد.

ایشان اصلاً تکثر مذهبی را عیب نمی‌داند، یک گلستان می‌داند. مانند اینکه جامعه‌ای فقط از یک گل باشد و جامعه دیگر از گل‌های متنوع و حیات دینی به تنوعش وابسته است. اصلاً ایشان جمله منفی به کار نمی‌برد، برای مثال می‌گوید: «اگر بتوانیم این اندیشه‌ها و رنگ‌ها و تجارب متنوع را کنار هم جمع آوریم و از آن برای تعاون و همیاری بهره ببریم، همان توجه به اصل احترام متقابل در میان مردم این کشور است» (صدر و نای و نی، ۱۳۹۵: ۳۶۳).

درد همیشگی امام، جدایی و فرقه‌گرایی و دوری مردمان همدل از یکدیگر بود و هر جا که می‌رسید، از این فرقه‌گرایی افراطی می‌گفت و آن را بزرگ‌ترین خطر می‌دانست. این فرقه‌گرایی، بسیاری از فرصت‌های پیشرفت را نابود و به آنها آسیب جدی وارد می‌ساخت. امام در این‌باره در سخنرانی پیرامون لبنان می‌گوید: «اگر تعدد طوایف باعث سستی یا ضعفی در حرکت جامعه گردد، بی‌تردید خطری برای کشور تلقی می‌شود؛ اما اگر این تعداد در نهایت به تبادل معارف و تجارب و تمدن‌ها منجر شود، به منزله نیرویی برای رشد کشور به شمار می‌آید. بنابراین خطر در تعدد طوایف نیست، بلکه خطر در جایی است که تعدد طوایف سمت و سویی منفی و سلبی می‌یابد. در ادیان از فرقه‌گرایی تقدیر نشده، زیرا پیام ادیان، منفی‌گرایی و توجه به پدیده‌های سلبی نیست. از نظر ما فرقه‌گرایی، بزرگ‌ترین مشکل است؛ زیرا در کشور، ایجاد منفی‌گرایی می‌کند» (حجتی کرمانی، ۱۳۸۳: ۱۴۷).

امام با فراست تمام دریافته بود که راه نجات کشوری که در آتش جنگ فتنه‌های داخلی و خارجی می‌سوزد، چیزی جز وحدت و همدلی نیست. وی در یک گفت‌وگوی تلویزیونی به مردم یادآوری می‌کند که اطمینان متقابل جز با احترام متقابل حاصل نمی‌شود و همه باید به هم احترام بگذارند، وگرنه کشور دچار رکود و تفرقه می‌شود. از این‌رو تبادل تجربه‌ها و همکاری ملی در گرو اطمینان متقابل است و اصل، به رسمیت شناختن دیگران است و اطمینان به یکدیگر برای ایجاد تعاون و همیاری و این همه از احترام متقابل ناشی می‌شود (صدر، ۱۳۹۱: ۳۶۳).

وی با طرح شعار گفت‌وگو، تفاهم و هم‌زیستی پایه‌های روابط دوستانه و همکاری صمیمانه را با طرح شعار با رهبران دینی مسیحی و اهل سنت کشور لبنان بنا نهاد. هیچ مراسم سرور و اندوهی نبود که امام در آن نباشد و تنی چند از فرهیختگان مسیحی و اهل سنت در معیّت وی نباشند. سخنرانی‌های تاریخی امام صدر در دیرالمخلص و کلیسای مارمارون، اثرات معنوی عمیقی بر مسیحیان آن کشور برجای نهاد. وی اولین دور گفت‌وگوهای اسلام و مسیحیت را با حضور بزرگان این دو دین الهی در لبنان به راه انداخت. در سال ۱۳۴۶ به دیدار پاپ شتافت و جلسه‌ای طولانی با وی داشت. امام در سال ۱۳۴۸ پس از تشکیل مجلس اعلای شیعه، از مفتی اهل سنت لبنان برای هم‌فکری درباره فعالیت‌های دینی و اجتماعی دعوت کرد (کمالیان و رنجبر، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷).

احترام متقابل و اجماع نهادی

یکی دیگر از ارکان اساسی که به نظر امام می‌تواند نقش پررنگی در هم‌بستگی ایفا کند، اصل «احترام متقابل[1]» است. این اصل با اندکی تغییر می‌تواند عینیت شرایط ایجادی در «اجماع نهادی[2]» باشد. همان‌طور که اشاره کردیم، به عقیده رالز، اجماع نهادی رکن اولیه در شکل‌گیری اجماع هم‌پوشان است. همان‌طور که یک اجماع نهادی عمیق مستلزم این است که اصول و آرمان‌های سیاسی آن بر اساس مفهوم عدالت سیاسی شکل گیرد، به نحوی که ایده‌های اساسی اجتماع و اشخاص شهروندان را به کار بندد، در باور امام موسی صدر نیز هر تشکیلاتی، از جمعیتی کوچک در یک روستا

1. Mutual respect
2. Institutional consensus

گرفته تا جمعیتی بزرگ مانند سازمان ملل متحد، بر اساس اصول معینی شکل می‌گیرد. اما مهم، تحقق این اصول است و برای آنکه بتوانیم این اصول را تحقق بخشیم، باید بر اصولی منطبق با واقعیت‌های عینی تکیه کنیم. به ویژه اگر این واقعیت‌ها با ریشه‌های عمیق تاریخی، جغرافیای انسانی و اعتقادی در پیوند باشد، بدون تردید به زودی در جان و روح مردم ریشه می‌دواند و مردم گرد آن جمع می‌شوند.

همان‌طور که اجماع نهادی گسترده مستلزم این است که اصول سیاسی تأسیسی، رویه‌های دموکراتیک و ساختارهای زیرین اجتماع را به عنوان یک کل در برگیرد؛ یعنی این اصول سیاسی، حقوق اساسی شهروندان همچون آزادی وجدان، آزادی اندیشه، فرصت‌های منصفانه برابر و ضرورت‌های اساسی را تأمین کند. درباره احترام متقابل و نقش آن در ایجاد همبستگی، شرط اساسی در نظر امام موسی صدر این بود که افکار و تجارب متنوع را در کنار هم جمع آورده، از آن به عنوان راه‌هایی برای تعاون و همیاری بهره ببرد. به گفته وی، «کشوری که از چنین امکان سازنده و مثبتی بهره بگیرد، در آن فریادها و اعتراض‌های محلی و اقلیمی و قبیله‌ای با اقداماتی از این قبیل بروز خواهد کرد و افراد مغرض یا نادان می‌توانند از آن برای آشفتگی و جدایی و نابودی آن جامعه بهره‌برداری کنند. اما اگر در جامعه اطمینان متقابل باشد، چنین چیزی رخ نمی‌دهد» (کمالیان و رنجبر، ۱۳۸۸: ۳۳۷).

از این‌رو به نظر می‌رسد که امام با به‌کارگیری این اصل در ایجاد همبستگی توانست با پذیرش تنوع و اختلاف که امری طبیعی است و تقویت اصل احترام متقابل و عمل بر اساس آن، جامعه را از پراکندگی و آشفتگی رهایی بخشد و با ایجاد همبستگی، شرایط پیشرفت جامعه را فراهم سازد.

اصل به رسمیت شناختن طرف مقابل

از جمله دیگر مبناها و اصولی که نظریه وحدت امام بر آن استوار شده بود، اصل به رسمیت شناختن طرف مقابل است. ایشان این اصل و پیامد آن را که بحث تحمل مخالف است، برای اتحاد بسیار راه‌گشا می‌دید. بررسی سیره او در این جهت نشان می‌دهد که او از عرضهٔ اندیشه مخالف، هیچ باک و واهمه‌ای نداشت و آن را به آسانی به رسمیت می‌شناخت. آنچنان که برای گسترده‌تر شدن اجماع نهادی می‌بایست حقوق

اساسی (آزادی وجدان، آزادی اندیشه، آزادی انجمن و جنبش) همه‌گیر شود و او در این موارد به ارائه آزاد عقاید و در معرض دموکراسی قرار گرفتن اندیشه‌ها تمسک می‌کرد (خسروشاهی، ۱۳۸۷: ۵۹۲).

صدر در این‌باره می‌گوید: «اگر در جامعه، اطمینان متقابل حاکم باشد، تفرقه و پراکندگی به وجود نمی‌آید. اما باید توجه داشت که اطمینان متقابل، جز با احترام متقابل حاصل نمی‌شود. در هر جامعه‌ای، هر یک از افراد و گروه‌ها و احزاب می‌بایست به دیگری احترام گذارد. اگر یکی از طرفین، دیگری را تحقیر کند، دیگر اطمینانی باقی نمی‌ماند و جامعه و همه کشور به گروه‌ها و دسته‌هایی غیر مفید و ضعیف تقسیم می‌شود». از این‌رو صدر معتقد است که تبادل تجربه و همکاری ملی و رشد و اقتدار یک جامعه و یک کشور در گرو آن است که الزامات اصل احترام در رفتار متقابل لحاظ شود و هر یک به دیگری اطمینان داشته باشد (حجتی کرمانی، ۱۳۸۳: ۳۳۷). این اصل به‌نوعی تقویت‌کننده اصل آزادی نیز می‌باشد؛ زیرا اطمینان به رقیب به معنای محدود نساختن آزادی او و گسترش فضای آزاد در جامعه است و مطابق اجماع هم‌پوشان رالز، شهروندان در فرآیند مباحثات، مبنای گفت‌وگوهای خود را بر حقایق ساده‌ای بگذارند که مورد پذیرش همگان است یا برای عموم شهروندان قابل فهم است.

عدالت، سنگ زیرین ساختار اجتماعی

از نظر امام موسی صدر، شروطی برای وحدت یک ملت وجود دارد که از این میان، «عدالت اجتماعی» از شروط اصلی ظهور وحدت در جامعه لبنان است. در نظر وی، شهروندان باید میهن خود را پناهگاه و عامل کرامت و عزت و محل تلاش و کوشش و جایگاه پرورش فرزندان خود بدانند و وطن باید بیش از فرقه به شهروندان خدمت کند. بدین ترتیب وطن‌دوستی، معنای اصلی خود را می‌یابد و بعد انسانی پیدا می‌کند (صدر، ۲۰۰۰، ج۲: ۸).

صدر در یک تقسیم‌بندی کلان و از زاویه‌ای خاص، عدالت را به دو قسم تقسیم می‌کند. وی معتقد است که عدالت گاهی جنبه توزیعی دارد و گاهی نیز جنبه تصحیحی پیدا می‌کند. امام صدر می‌گوید: «درباره عدالت و توزیع فرصت‌ها و امکانات که صحبت می‌کنیم، گویی فرض می‌گیریم که بازی سیاسی و اجتماعی را از نقطه صفر می‌خواهیم

شروع کنیم و فکر می‌کنیم یک مجموعه‌ای از مناسبات و مبادلات سیاسی و اجتماعی می‌خواهد بین افراد شکل بگیرد و در آغاز بازی به هر کس چه منابعی بدهیم. اما واقعیت این است که زندگی اجتماعی به این صورت سامان‌دهی نمی‌شود، بلکه زندگی اجتماعی در جریان است و ما از راه می‌رسیم... این زندگی سیاسی و اجتماعی که پیش از لحظه مورد نظر ماست و در جریان بوده، انواع نابرابری‌ها را ایجاد کرده است که بین فرودستان و فرادستان از لحاظ ثروت و قدرت و یا بین زنان و مردان بوده است. در حقیقت سعی می‌کنیم با عدالت تصحیحی، زمین بازی را که انواع تبعیض‌ها و نابرابری‌ها را دارد، برابر کنیم. این مسطح کردن زمین بازی، یعنی برابری را به نحو اصلاحی وارد بازی کردن، همان عدالت تصحیحی است. عدالت توزیعی در کنار آن وارد می‌شود و نظر به آینده دارد. از این‌رو در نظر امام موسی صدر، عدالت تصحیحی به یک معنا تصحیح روال گذشته است و عدالت توزیعی به یک معنا به عدالت در زمان آینده نظر دارد. یکی گذشته‌نگر و یکی آینده‌نگر است» (https: //iqna.ir).

اما عدالت توزیعی با کتاب «نظریه عدالت» جان رالز، وارد مرحله تازه‌ای می‌شود. از نگاه رالز، عدالت، ارزشی میان سایر ارزش‌های مؤثر در سامان اجتماعی و روابط انسان‌ها نیست؛ بلکه نخستین و برترین ارزش اجتماعی به شمار می‌رود و وزن و منزلت آن همانند اهمّیت و منزلت بحث حقیقت[1] در زمینهٔ معارف و دانش‌های بشری است. چنان‌که صحّت و اعتبار هر نظریه و قضیهٔ معرفتی را با بحث حقیقت و مطابقت با آن می‌سنجیم. اعتبار و درستی ساختار اجتماعی، به مطابقت و سازگاری آن با اصول عدالت بستگی دارد (Rawls, 1917: 3).

در تأیید دیدگاه رالز در اعتبار ساختار اجتماعی و نظر به تأمین عدالت به‌مثابه انصاف، تلاش بیست ساله صدر در لبنان معطوف به تأمین حقوق برابر اجتماعی بوده است. وی در طول این مبارزه اجتماعی برای کسب عدالت به این نکته اشاره می‌کند که در پی حقوق برابر شیعیان با سایر گروه‌های اجتماعی است و چیزی افزون بر آن نمی‌طلبد و از سویی دیگر یکی از دلایل مخالفت صدر با نظام فرقه‌گرایی، بروز بی‌عدالتی‌های اجتماعی است. علاوه بر این موارد، صدر در مقام عمل به حقوق عادلانه انسان‌ها در حیات سیاسی اجتماعی خویش، توجه ویژه‌ای داشته است. پیگیری مطالبات

1. truth

اجتماعی غیر شیعیان و نیز تأسیس جنبش محرومان که با هدف احقاق حقوق محرومان از هر گروه و دسته‌ای صورت گرفته، مؤید چنین ادعایی است. وی در این‌باره می‌گوید: «تنها راه برای حفظ لبنان، حفظ کرامت انسان و حقوق او و برقراری عدالت اجتماعی در روابط میان مردم است» (صدر، ۲۰۰۰، ج۲: ۱۰۶).

دولت ایده‌آل صدر: دولتی فرا ایدئولوژیک

امام موسی صدر در جامعه متنوعِ مذهبی و دینی لبنان، نظام سیاسی‌ای ترسیم می‌کند که بتواند به همه شهروندان، فارغ از سلائق و عقایدشان توجه کند و رفاهی نسبی برایشان ایجاد کند. او در نظریهٔ خود از نظام آسمانی صحبت می‌کند. صدر، منظور خود را از دولت چنین تشریح می‌کند که «اگر دولت نمایندهٔ اقلیت باشد، ظلم آشکاری در حق اکثریت روا داشته است و اگر نمایندهٔ اکثریت باشد، سرنوشت اقلیت چه خواهد شد؟ دولت نباید نمایندهٔ منافع اکثریت یا اقلیت باشد، بلکه باید از این فراتر برود؛ یعنی به آسمان نزدیک شود و خود را بالاتر از حزب و گروه و فرقه‌ای خاص نگاه دارد» (صدر، ۱۳۹۵: ۳۸۲). اینجا منظور از آسمانی بودن به معنای قدسی بودن نیست؛ یعنی فراتر از دعواها باشد. چترش خیلی بلند باشد (ر.ک: فیرحی، ۱۳۹۳).

همچنین منظور صدر از آسمانی بودن، دینی نبودن دولت به معنای سکولار بودن دولت نیست؛ زیرا او دوگانهٔ سکولاریسم و فرقه‌گرایی را قبول ندارد. او در این رابطه می‌گوید: «... من همهٔ مجالس، فرقه‌ها و مذاهب و تجمع‌هایی را که به نام دین تشکیل می‌شود، محترم می‌شمارم و در نظر من، تدیّن غیر از فرقه‌گرایی است. در حال حاضر سه شعار وجود دارد: سکولاریسم و فرقه‌گرایی و اعتدال دینی، که ما اعتدال دینی را تدیّن می‌نامیم» (صدر، ۱۳۹۵: ۳۷۲). منظور از واژه و مفهوم دولت آسمانی، دولتی است که در عین مخالفت نکردن با حضور دین در جامعه و سیاست، به هیچ‌یک از فرقه‌ها، مذاهب و ادیان به‌تنهایی متعلق نباشد و از هر یک از این گرایش‌ها، سهمی متناسب داشته باشد. امام در مصاحبه با روزنامه العصر می‌گوید: «اگر تعدّد فِرَق باعث جدایی یا ضعفی در جامعه گردد، بی‌تردید خطری برای کشور است؛ اما اگر این تعدد در نهایت منجر به تبادل معارف و تجارب و تمدن‌ها شود، به منزله نیرویی برای کشور است» (همان: ۱۳۵).

به اعتقاد صدر در چنین جامعه‌ای باید تفاوت‌ها را دید و آنها را به عنوان امری مثبت پذیرفت؛ زیرا گوناگونی تفکرات و فرهنگ‌ها، تعاون میان مردم را آسان می‌کند و وسیله‌ای برای تحکیم ارتباط میان افراد کشور می‌گردد (صدر، ۱۳۹۵: ۳۶۹). نقطهٔ شروع و عزیمت برای رسیدن به چنین جامعه‌ای با توجه به شرایط کشوری مانند لبنان، این است که برای رفع محرومیت‌ها، تبعیض‌ها و مشکلات مردم، برنامه‌ها و تلاش‌هایی کوتاه و میان‌مدت و عملی حول محور مفهوم خدمت به انسان اجرا شود. با این کار هم می‌توان حس ملی و هم حس دینی جامعه را اقناع کرد (همان: ۲۲). این کار با بسیج امکانات مشترک برای تحقق اهداف متنوع و مشترک شکل می‌گیرد و در حد خود دستاوردی است وحدت‌بخش (همان: ۳۹۴).

تصورات و ایده‌های امام موسی صدر نسبت به مباحث بررسی‌شده و در نزدیکی به دیدگاه اجماع هم‌پوشان رالز در تشکیل دولت وحدت‌بخش آسمانی جمع گشته و اهداف مشترکی را در جامعه لبنان به وجود اجتماعات گوناگون دنبال می‌کند که برای نمونه برخی از این اهداف مشترک را در سه حوزهٔ شرعی، اجتماعی و ملی و در رابطه با همکاری مذاهب و ادیان موجود در لبنان چنین برمی‌شمرد: «اهداف شرعی محض: یکی کردن اعیاد و شعائر دینی و محتوای برخی از عبادات مانند اذان و نماز جماعت و غیره؛ اهداف اجتماعی: با تلاش مشترک می‌توان به مبارزه با بی‌سوادی و آوارگی پرداخت. سرپرستی ایتام و ارتقای سطح زندگی زحمت‌کشان می‌تواند از دیگر اهداف مشترک ما باشد، و ایجاد مؤسساتی برای این اهدافِ والا و تقویت مؤسسات موجود از طریق حمایت و کمک کاری ساده و ممکن است؛ اهداف ملی: ...» (همان: ۳۹۵).

نتیجه‌گیری

نظریه‌های لیبرالی درباره عدالت اجتماعی مانند نظریه لیبرالیسم سیاسی جان رالز با فاصله گرفتن از لیبرالیسم به‌مثابه مکتبی جامع و فراگیر سعی دارد مبنایی برای اجماع هم‌پوشان میان مکاتب اخلاقی، فلسفی و دینی برای دستیابی به نظامی عادلانه مبتنی بر اصولی عادلانه ارائه کند و بر اصولی بنا شده که از لحاظ اخلاقی آنقدر نحیف باشند که بتواند مورد قبول همه الگوهای زیستی و اجتماعات چندفرهنگی قرار گیرد. از این‌رو

رالز، مفهوم عدالت سیاسی حاصل از اجماع هم‌پوشان را به این دلیل پایدار می‌داند که آموزه‌های جامع شهروندان از آن حمایت می‌کند. این عدالت برای شهروندان دارای ارزش فی‌نفسه است. بنابراین با برهم خوردن توازن قدرت در اجتماع، از بین نمی‌رود. بدین معنا که اگر آموزه جامع شهروندان، قدرت سیاسی را به دست گیرد، آنها مفهوم عدالت حاصل از اجماع هم‌پوشان را رها نخواهند کرد. در نتیجه شهروندان آزاد و برابر، نظم اجتماعی حاصل از عدالت سیاسی مبتنی بر اجماع هم‌پوشان را بر مبنای پلورالیسم معقول و اجماع نهادی حفظ خواهند کرد و اجماع هم‌پوشان، این امکان را فراهم می‌کند تا شهروندان بتوانند علی‌رغم آموزه‌های فلسفی، دینی و اخلاقی متفاوتشان بر سر مفهومی از عدالت به توافق برسند که بر ساختار پایه‌ای اجتماع حاکم خواهد بود.

از این‌رو در بررسی جامعه چندفرهنگی لبنان به عنوان بحران مورد نظر در پژوهش، این مهم حاصل شد که با وجود ادیان و اقوام و فرهنگ‌های متعدد، قرابت معنایی و عملی بسیاری در زمینه دستیابی به یک چارچوب همکاری عادلانه اجتماعی در این جامعه وجود دارد، به طوری که در پرتو آن، شهروندان لبنانی توانستند ضمن حفظ هویت‌های متفاوت خود، نقاط اشتراک بین خود را بیابند. در این بین اندیشه سیاسی امام موسی صدر به عنوان مصلح در جامعه لبنان در چارچوب الگویی عملی و سازگار با شرایط اجتماعی و سیاسی (متشکل از فرقه‌ها و مذاهب مختلف) و طرح آنها در حوزهٔ عمومی، با رد طرح مصالحه موقت ضمن درهم شکستن دوگانه‌های موجود در فرقه‌گرایی و سکولاریسم، در راستای ایجاد جامعه‌ای منسجم موفق نموده و در نزدیکی به دیدگاه اجماع هم‌پوشان رالز، اهدافی را در جامعهٔ لبنان با وجود اجتماعات گوناگون دنبال کرده است. برخی از این اهداف مشترک در سه حوزهٔ شرعی، اجتماعی و ملی و در رابطه با همکاری مذاهب و ادیان موجود در لبنان محقق گشته و با وجود تفاوت و اختلافات در دیدگاه‌های ایدئولوژیک و دینی، هسته منطقی و عقلانی را بر پایه خرد موجود پایه‌گذاری نمود.

این اندیشه در نزدیکی و تطابق با دیدگاه رالز بیانگر چیزی است که او بر آن «واقعیت تکثرگرایی[1]» نام نهاد و بدین معناست که عموماً هیچ آموزه دینی و فلسفی و

1. The fact of pluralism

اخلاقی نیست که مورد تأیید همه شهروندان باشد. این تکثرگرایی بدین معناست که تفاوت‌های میان شهروندان که ناشی از آموزه‌های دینی و نادینی آنان است، سازش‌ناپذیر و نامتعالی‌اند. از این‌رو امام موسی صدر حول «پلورالیسم معقول» (تعدد آموزه‌های جامع معقول)، نخستین ویژگی اجماع هم‌پوشان را شکل داد.

امام صدر توانست با توجه به اصل انسان و انسانیت، تبیین مفهوم حق و عدل و با ایجاد هم‌بستگی و اصل احترام متقابل اجتماعی به ایجاد اجماع نهادی رالز عینیت بخشد و راه رسیدن به آزادی و عدالت در یک جامعهٔ چندفرهنگی را هموار کند. به اعتقاد وی، اتحاد و همدلی در جامعه می‌باید از طریق احترام و اعتماد واقعی به دست آید و نه با مصالحه و سازش. جامعه‌ای، آزاد است که در آن، هر یک از فرق و مذاهب ضمن پیگیری مطالبات خود، در جهت منافع ملی و همبستگی اجتماعی به سوی ایجاد یک جامعهٔ عادلانه حرکت کنند.

در آرا و اندیشه‌های امام موسی صدر، عدالت ریشه در آفرینش دارد و برگرفته از خالق هستی است. در نتیجه عمل به قوانین و دستورهای الهی، عین عدل است و با این دید سعی دارد تا با عدالت تصحیحی، انواع تبعیض‌ها و نابرابری‌ها را به سمت اجماع و همگرایی سوق دهد و در نزدیکی به دیدگاه اجماع هم‌پوشان رالز، تشکیل دولت وحدت-بخش آسمانی را با اهداف مشترکی در جامعه چندفرهنگی لبنان دنبال می‌کرد.

پی‌نوشت

۱. باید توجه داشت که نظام سیاسی لبنان، نظامی دینی نیست تا مشکلات موجود را با دعوت به تفکیک دین از حکومت، حل‌شده فرض کنیم. اگر در مدل مصالحه موقت، به جای طوایف دینی، احزاب سیاسی یا گروه‌های قومی را قرار دهیم، نتیجه همان خواهد بود. در نظام‌های سیاسی مبتنی بر مصالحهٔ موقت، طوایف صاحب قدرت، بر سازوکارهای حامی‌پروری استوارند و همه تلاششان بر دستیابی به منابع ملی به منظور بهره‌مندی خود و حامیانشان متمرکز است؛ نوعی سیاست‌ورزی که بروز فسادهای مالی کلان، نتیجهٔ طبیعی، ساختاری و بافتاری آن است (گفت‌وگو با سید علیرضا بهشتی، خروج از جنگ همه علیه همه، روزنامه شرق ۱۳۸۰/۰۹/۱۲).

منابع

بشیریه، حسین (۱۳۷۹) نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم، تهران، مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان.

بطحایی، سید علی (۱۳۹۳) عوامل پیشرفت شیعه در دنیای معاصر، قم، ادیان.

بهشتی، سید علیرضا (۱۳۹۲) درس‌گفتارهای «عدالت اجتماعی در جوامع چندفرهنگی»، جلسه ۲۵/ پایانی: جمع‌بندی اجماع هم‌پوشان میان جوامع فرهنگی بر مبنای هویت ملی، قابل دسترسی در: (http: //alirezabeheshti.com

---------- (۱۳۹۶) بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی، تهران، ناهید.

حجتی کرمانی، علی (۱۳۸۳) لبنان به روایت امام موسی صدر و دکتر چمران، تهران، قلم.

خسرو شاهی، سیدهادی (۱۳۸۷) یادنامه امام موسی صدر، موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر، تهران.

رالز، جان (۱۳۸۵) «عدالت به‌مثابهٔ انصاف»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، شماره ۱۰-۱۱، ص ۸۴.

------- (۱۳۹۶) نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران، مرکز.

راموز، صالح (۱۳۹۷) لبنان؛ هویت ملی و تأثیر ان بر روابط دوجانبه با ایران، تهران، سروش.

سن، آمارتیا (۱۳۹۱) اندیشه عدالت، ترجمه احمد عزیزی، تهران، نشرنی.

صدر، موسی (۱۳۹۵) «نای و نی»، ترجمهٔ علی حجتی کرمانی، تهران، مؤسسهٔ فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

-------- (۱۳۹۶) مسیره الامام السید موسی الصدر، ترجمهٔ مهدی فرخیان، جلد ۵، تهران، موسسه فرهنگی تحقیقاتی امام موسی صدر.

-------- (۲۰۰۰) مسیره الامام السید موسی الصدر، المجلد الثانی، اعداد و توثیق یعقوب ضاهر، بیروت، دار بلال.

عجم‌اوغلو، دارون و جیمز ای رابینسون (۱۳۹۸) راه باریک آزادی، ترجمه سید علیرضا حسینی بهشتی و جعفر خیرخواهان، تهران، روزنه.

فیرحی، داوود (۱۳۹۳) سخنرانی با موضوع مدل مطلوب حکومت از نگاه امام موسی صدر، قابل دسترسی در سایت مقاومت اسلامی لبنان: http: //moqawama.ir.

کمالیان، محسن و علی‌اکبر رنجبر کرمانی (۱۳۸۸) عزت شیعه، تهران، مؤلف.

لاک، جان (۱۳۸۷) رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نشرنی.

معلوف، امین (۱۳۸۹) هویت‌های مرگ‌بار، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نشرنی.

موف، شانتال (۲۰۰۵) محدودیت‌های پلورالیسم جان راولز، ترجمه علی تدین راد و سارا نجف‌پور، تهران، ترجمان.

Arnsperger, Christian and B. Picavet, Emmanuel (2004) More than modus vivendi, less than overlapping consensus: towards a political theory of social compromise. London: SAGE Publications.

Blatti, Anil (2009) “Culture, Diversity and Similarity: A Reflection on Heterogeneity and Homogeneity”, Social scientist, Vol 37, No 7-8: 33-49.

Rawls, John (1971) "Reply to Habermas”, transl by Ciaran Cornin, The journal of philosophy, No 92.

---------- (1996) Political Liberalism, New York, Columbia University Press.

---------- (1999) The Law of Peoples, With the idea of Public Reason Revisited, Cambridge, Harvard University Press.

---------- (2005) Political Liberalism, New York: Columbia University Press.

Roberts, Peri. (2007) Political constructivism, London: Routledge.

Rossi, E. (2014) Legitimacy and consensus in Rawls' political liberalism. Iride, 2014 (1) 37-56. https: //doi.org/10.1414/76383.

Tamir,Yael (1993) liberal nationalism (Princeton: Princeton university press,

Yildiz, Necip (2016) Rawls’ Conceptions Of Constitutional Consensus And Overlapping Consensus In View Of The Democratization Literature, Ardahan Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 2(3), 27-47.

Http: //Alirezabeheshti.Com.

https: //iqna.ir/fa/news/3907765.

http: //imamsadr.ir/about-imamsadr/biographymain.

http: //www.imam-sadr.com//tabid/113/ArticleId/5424/.aspx.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۳۴۶- ۳۱۳
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۱
نوع مقاله: پژوهشی

تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جریان‌های سیاسی افغانستان (احزاب جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی افغانستان)

عبدالرسول حسنی‌فر*
حسین آقاموفق**

چکیده

اقبال از جمله متفکرانی است که چه در روزگار خویش و چه پس از مرگ، بر بسیاری از اندیشمندان و جریان‌های فکری و سیاسی کشورهای مختلف به‌ویژه کشورهای اسلامی تأثیر گذاشته است؛ آنسان که می‌توان تأثیر مستقیم و غیر مستقیم اندیشه سیاسی او را در شکل گیری و مبارزات سیاسی بسیاری از جریان‌های اخیر مسلمان جست‌وجو کرد. این مقاله با روش توصیفی- تحلیلی به بررسی تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جمعیت اسلامی افغانستان و حرکت اسلامی افغانستان به عنوان دو حزب بزرگ اسلام‌گرای این کشور پرداخته است. از جمله محورهای اندیشه سیاسی اقبال می‌توان به وحدت و بیداری اسلامی، استعمارستیزی، استقلال‌طلبی، بازگشت به خویشتن، اصلاح اندیشه دینی و اجتماع و آرمان‌شهر او اشاره کرد که بر جریان‌های جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی افغانستان تأثیرگذار بوده است. با واکاوی متون مرتبط و نیز مصاحبه‌هایی که با آگاهان واقف بر موضوع صورت گرفت، تبیین گردید که این تأثیر بیشتر از رهگذر اشعار حماسی اقبال بر احزاب یادشده صورت گرفته است. همچنین تبیین شد که ایدئولوگ‌های این دو جریان (برهان‌الدین ربانی و آیتا... محسنی) بیشتر از دیگران از اندیشه سیاسی علامه اقبال متأثر بوده‌اند. روی هم رفته احزاب یادشده از رهگذر ایدئولوگ‌های خود نیز از اندیشه سیاسی علامه اقبال تأثیر پذیرفته‌اند.

واژه‌های کلیدی: اندیشه سیاسی، علامه اقبال، افغانستان، جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی.

---

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران hasanifar@lihu.usb.ac.ir
** دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران mowafaq3858@gmail.com

مقدمه

علامه اقبال، شاعر و متفکر بزرگ شرق یکی از سردمداران نهضت اصلاح دینی است که با اندیشه و شعر بر جریان‌های فکری و سیاسی کشورها به‌ویژه کشورهای مسلمان تأثیرگذار بوده است. با بررسی آثار اقبال می‌توان بر محورهایی تمرکز کرد که در مجموع شکل دهندهٔ اندیشه سیاسی او هستند، که در آن هم بحران و علت آن تحلیل می‌شود و هم آرمان‌شهر و راه رسیدن به آن.

علامه اقبال با عشق و علاقه‌مندی خاصی به افغانستان می‌نگریست. البته نکته برازنده این اشتیاق، کسب استقلال افغانستان بوده که در زمان او از مقابله مردم این کشور با قوای انگلیس به دست آمده بود. اقبال، استقلال افغانستان را برای آینده مسلمانان هندوستان به فال نیک می‌گرفت و از همین جهت چشم امید به این سرزمین دوخته بود. به امان‌الله‌خان و نادرشاه (شاهان افغانستان در زمانه اقبال) ارادت خاصی داشت. البته به نظر می‌رسد تنها دلیل این ارادت، کسب استقلال این کشور در زمان امان‌الله‌خان و در ضمن صیانت نادرخان از آن بوده است.

با توجه به ارتباط اقبال با افغانستان، توصیف او از این کشور و ارادت او به شاهان افغانستان (امان‌الله‌خان و نادرخان) و همچنان با توجه به اینکه اقبال از سردمداران نهضت اصلاح دینی است و اندیشه‌های او به‌ویژه اندیشه سیاسی او بر بسیاری از جریان‌های اسلام‌گرا تأثیرگذار بوده است، ضرورت دارد تأثیر اندیشه‌های اقبال بر جریان سیاسی افغانستان در یک مقاله مستقل بررسی شود. بر این اساس پرسش اصلی این مقاله، تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جریان‌های سیاسی افغانستان (جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی) است.

در این مقاله از روش توصیفی- تحلیلی استفاده شده است. نخست به توصیف، تفسیر و تحلیل داده‌های موجود خواهیم پرداخت و متعاقب آن با توجه به دریافت‌ها نتیجه‌گیری خواهیم نمود. اما برای بررسی دقیق موضوع نخست، سیری گذرا در اندیشه سیاسی علامه اقبال خواهیم داشت و سپس تأثیر اندیشه سیاسی او بر احزاب جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی افغانستان را بررسی خواهیم کرد.

در گردآوری اطلاعات، نخست به متون و اشعار اقبال و سایر متون مرتبط به اندیشه سیاسی او مراجعه می‌شود و متعاقب آن واکاوی عمیق در آثار مکتوب احزاب جمعیت

اسلامی و حرکت اسلامی که مرتبط به موضوع این مقاله باشد، به‌ویژه آثار ایدئولوگ‌های این جریان‌ها، مقالات و سایر متون نشرشده در جراید و دیگر نشریه‌های احزاب یادشده خواهیم داشت. علاوه بر این درباره شناخت جریان‌های سیاسی و تأثیرگذاری اندیشه اقبال بر آنها با برخی صاحب‌نظران واقف بر موضوع، مصاحبه‌هایی نیز صورت خواهد گرفته است.

پیشینه و ضرورت انجام تحقیق

محمدحلیم تنویر (۱۳۹۳) در کتابی با عنوان «افغانستان از دیدگاه علامه اقبال» ضمن آوردن زندگی‌نامه و معرفی آثار اقبال، درباره نگاه خوش‌بینانه و ارتباطی که او با چند تن از شاهان افغانستان (احمدشاه ابدالی، امان الله خان، نادرشاه و ظاهرشاه) داشته و نیز درباره علاقه‌مندی‌ای که به مشاهیر و مردم مبارز و سلحشور افغانستان داشته اشاره شده است. همچنین به سفر اقبال به افغانستان و نیز اشعاری که شعرای افغانستانی در وصف و مدح او سروده‌اند، پرداخته شده است.

عبدالرسول حسنی‌فر (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «نسبت فلسفه و شعر در آرمان‌شهر اقبال و افلاطون» ابتدا به این نتیجه رسیده است که اقبال و افلاطون هر دو در اندیشهٔ خود، صورتی از آرمان‌شهر را با جزئیات و لوازم مختلف آن طراحی و سامان‌دهی نموده‌اند. هر دو متفکر در ترسیم آرمان‌شهر خود، ابتدا به توصیف وضعیت موجود و مشکلات زمانهٔ خود پرداخته و با آسیب‌شناسی از جهت معرفتی و هستی‌شناسی به دنبال ترسیم وضعیت مطلوب و راه رسیدن به آن بوده‌اند.

ابوذر آرانی (۱۳۹۳) در پژوهش خود با عنوان «آشنایی با پیشگامان بیداری اسلامی اقبال لاهوری» ضمن معرفی اقبال، به بیداری اسلامی در اندیشه‌های او پرداخته و به این نتیجه رسیده است که وحدت گرایی از دغدغه‌های فکری و بیداری اسلامی از آرزوهای بزرگ اقبال لاهوری است. او این آرزو و اندیشه را در قالب اشعار خویش به مسلمانان جهان هدیه کرده است. با واکاوی دیوان او به این نتیجه می‌رسیم که اعتقادات اقبال، تمام کشورهای اسلامی را شامل می‌شود. او متفکری بود که زاویه‌دید و افق دید جهانی

داشت و معتقد بود که ملت اسلام در محدودهٔ جغرافیایی خاصی نمی‌گنجد و همه مسلمانان، مساوی و برابرند.

علی شریعتی (۱۳۸۸) در کتابی با عنوان «ما و اقبال»، علامه اقبال را شخصیتی «علی‌گونه» معرفی می‌نماید؛ از این‌جهت که اقبال هم مرد سیاست بود، هم مرد عرفان و شعر و ادب و هم مرد فلسفه و علم و غیره.

محمدعباس عبدالرزاق (۲۰۱۱) در پژوهشی با عنوان «اقبال: تحلیلی بر زندگی، کارکردها و رسالت او» تصریح نموده است که اقبال به طور جدی تأکید کرد که مسلمانان باید به تعالیم قرآن عمل کنند و از مسلمانان خواست که همه چیزهایی را که از نظر علم و دانش و فن‌آوری خوب هستند، بیاموزند و بخش‌های زشت تمدن غرب را کنار بگذارند.

دکتر فخرالاسلام (۲۰۱۸) در مقاله‌ای با عنوان «علامه اقبال و افغان‌ها» به این نتیجه رسیده است که علت جلب توجه علامه اقبال به افغانستانی‌ها و سرزمینشان، میهن‌دوستی، دین‌داری، حفظ ارزش‌های اخلاقی و استقلال‌دوستی بوده است. وی تذکر داده است که علاقه علامه اقبال به افغانستان در حد سخن باقی نمانده، بلکه او برای استقلال ۱۹۱۹ و بعد برای حفاظت از استقلال به حکمرانان افغانستان پول اهدا کرد و از میان شخصیت‌های افغانستان، دوستیِ فوق‌العاده‌ای با نادرشاه داشت. نادرشاه در سال ۱۹۳۳، اقبال را به افغانستان دعوت کرد و از این دعوت، هر دو طرف سود بردند؛ به طوری که اقبال از کشور مورد علاقه‌اش دیدن کرد و افغانستان، چیزهای زیادی از او آموخت.

همچنین تحقیقات فراوان دیگری نیز درباره افکار و اندیشهٔ سیاسی اقبال و تأثیرگذاری آن بر جریان‌های سیاسی و متفکران و اندیشمندان جوامع اسلامی صورت گرفته است، اما با توجه به بررسی انجام‌شده تاکنون هیچ تحقیق مستقلی به موضوع این پژوهش نپرداخته و از این‌جهت این مقاله دارای وجوه نوآورانه است. این پژوهش افزون بر تبیین مسئله یادشده، منتج به شناخت بیشتر اندیشه سیاسی علامه اقبال و آشنایی بیشتر با جریان‌های جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی افغانستان خواهد شد و از این‌جهت نیز دارای اهمیت است.

سیری در اندیشه سیاسی علامه اقبال

هرچند بیشتر آثار به‌جای‌مانده از اقبال به صورت شعر است، همه آنها دارای صبغه سیاسی است. اقبال سعی نموده تا در این آثار، ضمن شرح و توصیف بحران، به حل و پاسخ مسائل بپردازد. در جایی از آثارش، وضعیت زمانه و جامعه را توصیف می‌کند و در جایی، سخن از آرمان‌شهر و راه رسیدن به آن را بیان می‌دارد. در واقع بستر و زمینه این اندیشه سیاسی، بحران فراگیری است که دامنگیر کشورهای مسلمان شده است و روزبه‌روز از نظر اقبال عمیق‌تر می‌شود. مشاهدهٔ وضعیت انسان جدید و مشکلات او، اوضاع نابسامان شرقیان، به‌ویژه مسلمانان و تأثیرات همه‌جانبه غرب در ابعاد مختلف در بلاد اسلامی و در نتیجه نیاز به تجدید حیات انسان در شرق و غرب، بی دینی و الحاد در غرب و تأثیر آن بر فرهنگ شرقیان و حتی عقب‌ماندگی مسلمانان از اصول اساسی اعتقادی از عواملی بود که اقبال با الهام از آنها، اندیشه سیاسی خود را شکل داد (ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۰۶).

برای شناخت این توصیف و راه‌حل مسئله اقبال باید به صورت مختصر به برخی از مهم‌ترین محورهای اندیشه سیاسی او اشاره شود:

وحدت و بیداری اسلامی

یکی از مؤلفه‌های اساسی اندیشه سیاسی اقبال، وحدت و بیداری است که با محور اسلام به دست می‌آید. اقبال در اشعار خود، ندای وحدت و بیداری سر داده و شرقیان به‌ویژه مسلمانان را به این دو مهم فراخوانده است؛ به طوری که به زعم برخی از متفکران وحدت و بیداری اسلامی، دو بال اندیشه سیاسی اقبال و عامل ماندگاری او در قلب مسلمانان جهان است (آرانی، ۱۳۹۳: ۱). بلی اقبال می‌خواست مسلمانان، یک ملت شوند تا چون اختر پریشان نباشند و صد گره بر کارشان نیفتد. از همین‌رو مسلمانان را یک ملت خوانده و وحدت جهان اسلام را در ملت و کشور خاصی محدود ندانسته است (پارسا، ۱۳۸۸: ۱۶۴). از این‌رو معتقد است که تنها مرز و بوم مسلمانان اسلام است و بس:

قلب ما از هند و روم و شام نیست مرز و بوم ما به جز اسلام نیست

(لاهوری، ۱۳۷۰: ۷۶)

مراد اقبال از امت اسلامی، یک جامعه جهانی به دور از همه مسائل طبقه، رنگ، نژاد،

ملیت، سرزمین و... بود و اساس این ملت را در تبعیت از پیامبر اسلام می‌دانست (Afzal dar, 2013: 78-79). اما به باور او، مسلمانان از اسلام و تعالیم پیامبر دوری گزیده‌اند و همین امر باعث انحطاط آنان شده است:

تا شعار مصطفی از دست رفت قوم را رمز بقا از دست رفت
سوز او تا از میان سینه رفت جوهر آیینه از آیینه رفت

(لاهوری، ۱۳۷۰: ۸۷ و ۳۹۸)

از همین جهت اقبال ندای بیداری و بازگشت به خویشتن سر می‌دهد و مسلمانان را به وحدت و همگرایی فرامی‌خواند. در جهان‌بینی آرمانی اقبال، همه مسلمانان از یک اصل واحدند، زیرا آنچه مایهٔ وحدت و برادری و یگانگی یک ملت می‌شود، وحدت در عقیده است، نه وحدت وطنی و محدودهٔ جغرافیایی (مدرسی، ۱۳۷۹: ۲۶۳) و مؤلفه اصلی ایمان مسلمان را خدای واحدی می‌داند که چگونه زیستن را از طریق قرآن کریم به آنان ارشاد نموده است (khurram, 2019: 6).

اقبال می‌خواست مسلمانان از کرانه‌های اقیانوس اطلس تا اقیانوس هند و آسیای مرکزی، امت واحد شوند. متفکرانی مانند اقبال درست تشخیص داده بودند که علت بدبختی مسلمانان، پراکندگی آنان است (هاشمی، ۱۳۹۷: ۲۰۵). از همین‌رو اقبال پیوسته برای وحدت و بیداری مسلمانان تلاش می‌نمود و بنا بر قول جاوید اقبال، «او (علامه اقبال) سه راه برای اتحاد کشورهای اسلامی در نظر داشت: اول، تأسیس یک کشور بزرگ از مجموع کشورهای مسلمان که در حال حاضر آسان نیست؛ دوم، ایجاد فدراسیون یا کنفدراسیون که شامل کشورهای اسلامی باشد و آن نیز شاید ناممکن نباشد؛ و سوم، انعقاد قراردادها و موافقت‌نامه‌های فرهنگی، اقتصادی و نظامی بین کشورهای مسلمان که این راه بیشتر عملی به نظر می‌رسد و بر اساس همین اصول می‌توان رفته‌رفته تمام کشورهای اسلامی آزاد و مقتدر را به وحدت نزدیک کرد» (اقبال، ۱۳۷۲، ج۲: ۸۷۳).

نگاه اقبال به غرب

یکی دیگر از اصول اساسی اندیشه سیاسی علامه اقبال، نگاه او به غرب یا اندیشه ضد استعماری و ستیز با غرب مادی‌گراست. او به غرب می‌تازد، زیرا تمدن آن را غرق در

مادی‌گرایی و به دور از معنویت می‌دانست. از این‌رو بنا بر قول استاد مطهری، او (اقبال) ضمن دعوت به فراگیری علوم و فنون غربی، مسلمانان را از هرگونه غرب‌گرایی و شیفتگی نسبت به «ایسم»های غربی، برحذر می‌داشت (مطهری، ۱۳۸۲: ۵۰)؛ زیرا او از نزدیک، مظاهر فرهنگی غرب را بررسی نمود و به تجزیه و تحلیل ارزش‌های برآمده از آن پرداخت و تذکر داد که شرقیان نباید بدون توجه به ارزش‌های حقیقی فرهنگ غرب، فریفته ظواهر آن شوند (ماکان، ۱۳۹۵: ۸۹). به باور اقبال در فرهنگ وارداتی غرب، چیزی برای تحکیم فردیت جوانان شرقی و انگیزه برای تحرک آنان وجود ندارد (جانسیز، ۱۳۸۸: ۲۶۳). از این‌رو جوانانی را که چشم به ظواهر فرهنگ غرب دوخته‌اند و به اعماق آن توجه ندارند، مورد انتقاد تند قرار می‌دهد:

علم و فن را ای جوان شوخ و شنگ　　مغز می‌باید نه ملبوس فرنگ

(لاهوری، ۱۳۶۱: ۴۰۴)

اقبال در میان دو پایگاه متعصب که در جوامع آسیایی و آفریقایی در برابر غرب موضع گرفته‌اند، پایگاه سومی را اعلام می‌کند. آن دو پایگاه یکی می‌گوید باید کاملاً فرنگی شویم؛ باید تمدن غرب را پذیرفت و هرچه را در مغایرت با آن است، دور ریخت؛ و دومی با هرگونه اخذ و اقتباس از غرب دشمنی می‌ورزد (شریعتی، ۱۳۵۲: ۹۳-۹۴). اما اقبال، بخشی از فرهنگ و تمدن غرب را که مورد پسندش بود، در پوشش فرهنگ و تمدن شرقی- اسلامی مطرح نمود و حتی روی آوردن به آن را به منظور بهره‌وری نفی نکرده است (ماکان، ۱۳۹۵: ۸۹). او به ارزش‌های علمی غرب و تحقیقات و فعالیت‌های علمی آنان حرمت گذاشته و تلاش‌های خستگی‌ناپذیرشان را در مهار طبیعت می‌ستاید، اما جنبه‌های صرفاً ظاهری و جلوه‌های هیجان‌انگیز و فریبندهٔ تمدن غرب را به شدت رد می‌نماید (جانسیز، ۱۳۸۸: ۲۶۲) و می‌گوید:

ای ز افسون فرنگی بی‌خبر　　فتنه‌ها در آستین او نگر

از فریب او اگر خواهی امان　　اشترانش را ز حوض خود بران

(لاهوری، ۱۳۶۱: ۲۹۱)

بازگشت به خویشتن

علامه اقبال پیوسته مخاطبانش را به بازگشت به خویشتن و دوری از دیگران

فراخوانده، می‌خواست این خیال باطل را که گویا استعمار آورنده آبادانی و رفاه است از سر دور کنند و خود به فکر ایجاد روزگار مرفه باشند. او در اشعار خود بارها به این مهم (بازگشت به خویشتن) تأکید نموده و توسعهٔ جوامع مسلمان را در گروی سعی و تلاش خودی دانسته است:

مثل آیینه مشو محو جمال دگران　　از دل و دیده فروشوی خیال دگران
در جهان بال و پر خویش گشودن آموز　　که پریدن نتوان با پر و بال دگران
(لاهوری، ۱۳۷۰: ۲۵۴)

همین‌سان در ابیات زیر، راه نجات مسلمانان را تنها در بازگشت به خویشتن دانسته و «تکیه جز بر خویش کردن» را کافری خوانده است:

من فدای آنکه خود را دیده است　　عصر حاضر را نکو سنجیده است
غربیان را شیوه‌های ساحری است　　تکیه جز بر خویش کردن کافری است
(همان، ۱۳۶۱: ۴۰۵)

همچنین در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» که مهم‌ترین اثر اقبال است، در باب بازگشت به خویشتن آمده است: «در حال حاضر هر ملت مسلمان باید در عمیق‌ترین خود خویش فرو رود و موقتاً تمام توجه را تنها به خودش معطوف دارد، تا زمانی برسد که همه ملت‌های اسلامی، چندان نیرومند و صاحب قدرت باشند که بتوانند خانواده‌های زنده و مستقلی بسازند» (همان، ۱۳۴۶: ۱۸۲). بلی اقبال می‌خواست که مسلمانان متکی به خود باشند و بدون هر نوع وابستگی به دیگران، خودکفا شوند:

تراش از تیشهٔ خود جادهٔ خویش　　به راه دیگران رفتن عذاب است
گر از دست تو کار نادر آید　　گناهی هم اگر باشد ثواب است
(همان، ۱۳۶۱: ۲۰۸)

اقبال بارها تأکید می‌کند که نباید تقدیر خود را به دست دیگران داد. باید به خود بازگشت و با اتکای به خود، جامعه مرفه ساخت و خوش زیست:

بیرون از سینه کش تکبیر خود را　　به خاک خویش زن اکسیر خود را
خودی را گیر و محکم گیر و خوش زی　　مده در دست کس تقدیر خود را
(همان، ۱۳۷۰: ۴۵۴)

نظریه خودی، اساس همه جنبه‌های فکر و فلسفه اقبال و محور مباحث عمده در «بازسازی تفکر دینی در اسلام» است (صمصام و خدایار، ۱۳۸۸: ۹۶۹). اقبال بنا بر جهان‌بینی عمیق خویش، انسان را موجودی بس عظیم و بزرگوار و خلیفه و نایب خداوند در زمین می‌داند و برای خودی انسان، ارزش بسیار قائل است (حقیقت رفیع، ۱۳۵۷: ۴۳). از همین‌رو نقشه مسیر ارائه داد و به نقاط عطف مختلفی اشاره کرده است که باید قبل از رسیدن به مقصد نهایی زندگی طی شود. مقصد نهایی، نقطه‌ای است که انسان «خود» را بشناسد و به انسان کامل تبدیل شود (khurram, 2019: 9).

احیای اندیشه دینی و اصلاح جامعه

بازسازی اندیشه دینی و اصلاح جامعه نیز جزء مؤلفه‌های اساسی اندیشه سیاسی علامه اقبال است. او در این زمینه فراوان تلاش نموده است و بخشی از برآیند این تلاش‌ها، تدوین کتاب «بازسازی اندیشه دینی یا احیای فکر دینی در اسلام» است. اقبال تنها راه نجات انسان‌ها به‌ویژه مسلمان‌ها را احیا و بازسازی اندیشه دینی مطابق اقتضای زمان و مکان دانسته (ذاکر اصفهانی، ۱۳۷۷: ۳۰۷) و مقصود او از این مهم، بازنگری، بازفهمی، تجدیدنظر، اصلاح و پیراستن دین است. اقبال به عنوان نواندیش دینی، ضمن حفظ هسته مرکزی دین، سعی بر زدودن لطمه‌های هول‌انگیز خرافه و واپس‌گرایی از بدنه دین داشته است. به باور او، فتاوی‌ای که در گذشته صادر شده، با اوضاع همان زمان سازگار بوده و شرایط امروز تغییر یافته است. لذا با توجه به اوضاع کنونی جهان باید توجه بیشتری به مسائل دینی مبذول گردد (ماکان، ۱۳۹۵: ۱۲۸-۱۲۹)؛ مانند حل و فصل مسائل فقهی بر اساس اقتضای زمان و نیازهای موجود توسط فقها، وکلا و قضاتی که با اصول فقه اسلامی شناخت کامل دارند (اقبال، ۱۳۷۲، ج۲: ۸۶۷). او همچنین باورمند به تفسیر آیات قرآن کریم با توجه به اوضاع و شرایط زمانه بود (Sultana, 2002: 48). از همین جهت استاد مطهری، او را قهرمان اصلاح در جهان اسلام خوانده (مطهری، ۱۳۸۲: ۴۹) و سعیدی‌پور می‌گوید: «کسان دیگری نیز در عصر او [اقبال] به فعالیت‌های اصلاحی دست زدند، اما نوع و کیفیت دستگاه فلسفی فکری و منظومهٔ معرفتی اقبال، او را از دیگران متمایز ساخته بود» (سعیدی‌پور، ۱۳۸۴: ۹۳). دکتر شریعتی نیز در کتاب «ما و اقبال»، علامه اقبال را انسان علی‌گونه معرفی می‌کند و تذکر می‌دهد که اقبال به اوضاع

جامعه بشری و اسلامی می‌اندیشید و برای نجات و بیداری و آزادی جهاد می‌نمود (شریعتی، ۱۳۸۸: ۴۶).

از نگاه اقبال، اگر هدف جهان بشری، برقراری امنیت و صلح جوامع مختلف انسانی منظور شود و بتواند هیئت‌های اجتماعی موجود آنها را دگرگون نموده، یک سازمان وسیع اجتماعی ایجاد کند، به جز نظام اسلامی، هیچ نظام اجتماعی دیگر نمی‌تواند در دامنهٔ اندیشه جایگزین گردد؛ زیرا به باور اقبال، اسلام تنها فراخوانندهٔ اصلاح اخلاق بشر نیست، بلکه در زندگی اجتماعی بشرخواهان، یک انقلاب تدریجی ولی در عین حال اساسی نیز می‌باشد که هدف ملی و نژادی او را یکسر تغییر داده و در ضمیر، انسانیت صرف را تولید می‌نماید (اکرم، ۱۳۹۴: ۲۴۷). علت این تأکید علامه اقبال به نظام اسلامی ناشی از اعتقاد عمیق او به دین و فهم اساسی او از دین بود. از نگاه او، بدون دین، یک سیستم اجتماعی قادر به انجام درست کارها نخواهد بود. از همین‌رو تلاش خود را بر احیای اندیشه اسلامی و حمایت جامعه اسلامی متمرکز نمود (Afzal dar, 2013: 81).

اندیشه اساسی و اصلی اقبال این بود که نظم اجتماعی در اسلام بر پایه یکتاپرستی (توحید) -که خود چکیده و گوهر برابری، همبستگی و آزادی است- گذارده شده است. برابری پیش از هر چیز، برابری انسان‌ها در پیشگاه خداوند است (ساکت، ۱۳۸۵: ۴۳۳-۴۳۴). برادری بر اساس اشتراک در ایمان به خدا و پیامبر او و مساوات در گوهرانسانی، حذف امتیازات قومی و فرقه‌ای و برابری در برابر قانون و فرصت‌های زندگی است، که جامعه در اختیار افراد قرار می‌دهد (مجدالدین، ۱۳۸۴: ۲۲۴).

از نگاه اقبال، انسان دارای یک خود بزرگ‌تر است و آن خود بزرگ‌تر جامعه‌ای است که این انسان به او تعلق دارد. اقبال، جامعه را برای انسان از این‌رو ضروری می‌داند که انسان می‌تواند در جامعه به‌درستی رشد نماید و در جامعه است که می‌تواند مأموریت و خواست‌های خود را تحقق بخشد. اقبال برای فرد و جامعه اهمیت یکسان قائل است. او پیوند میان فرد و جامعه را الزامی دانسته، معتقد است که این دو به رشد یکدیگر کمک می‌کنند. از این‌رو است که هر دو را مکمل یکدیگر می‌داند. اقبال، جامعه را یک نعمت برای فرد دانسته است؛ زیرا به باور او در جامعه است که شخصیت افراد رشد می‌کند و به کمال می‌رسد. او همچنین افراد را واحدهای اساسی جامعه دانسته است که جامعه را شکل و سامان می‌دهند (paray & fulware, 2021: 10). از همین‌رو ارتباط فرد با جامعه را

رحمت دانسته و تأکید به اشتراک در آن نموده است:

فـرد را ربـط جماعـت رحمـت اسـت　　جـوهر او را کمـال از ملـت اسـت
تـا تـوانی بـا جماعـت یـار بـاش　　رونـق هنگامـهٔ احـرار بـاش

(لاهوری، ۱۳۷۰: ۵۸)

روی‌هم‌رفته اقبال برای اصلاح اجتماعی جامعه، افراد را تربیت می‌کند و از آن افراد اجتماعی می‌سازد که هر «خود» تابناکی در جامعه خویش (بی‌خود) می‌شود، در جامعه گم و فنا می‌گردد و آنگاه از خودهای در یکدیگر گم شده، جامعه خودیافتهٔ بزرگی به وجود می‌آید (حقیقت رفیع، ۱۳۵۷: ۴۵). از نگاه او، انسان برای کمال شخصیت خود و پیشرفت جامعه باید ظرفیت، قدرت و امکانات ذاتی خود را درک نماید. اقبال، ظهور و سقوط ملت‌ها را ناشی از درک و انکار کردن «خود» دانسته است. به این مفهوم که اگر خود را درک کردند، به رفاه و آسایش و تمدن می‌رسند؛ اما اگر خود را انکار نمودند، دچار زوال و انحطاط می‌شوند (paray & fulware, 2021: 11). از این‌رو در برابر رنگ باختن جامعه اسلامی، خودشناسی انسان (اثبات خودی) و خودشناسی، وظیفه انسان در برابر اجتماع را به عنوان چاره‌ای اصلی مورد نگرش و بررسی قرار می‌دهد.

آرمان‌شهر علامه اقبال

آرمان‌شهر یا جامعه ایده‌آل از مؤلفه‌های اساسی اندیشه سیاسی علامه اقبال است که در شعر او به نام مرغدین به تصویر کشیده است. جامعه مورد نظر اقبال آن است که در آن، نظم اجتماعی بر منافع جامعه، بیشتر از منافع فردی تأکید داشته باشد و به نابرابری اجتماعی و سرکوب اعتراض نماید (Ahmad, 2018: 313). از نگاه او، مرد کامل یا ابرمرد می‌تواند چنین جامعه‌ای را ایجاد نماید که در آن آزادی، برابری و عدالت وجود داشته باشد (Qazi, 2013: 90). انسان کامل یا ایده‌آل اقبال دارای صفات خداپسندانه است و صفات خداپسندانه باعث تقویت شخصیت او می‌شود و به آن قوام می‌بخشد. انسان ایده‌آل اقبال، اسیر سرنوشت نشده است، بلکه قدرت و توانایی‌های بسیاری در درونش نهفته است که او را به اهدافش می‌رساند (Abdul Razak, 2011: 378-380).

همان‌طور که ذکر شد، جامعه ایده‌آل و مورد نظر اقبال در قالب ویژگی‌های یک شهر خیالی به نام «مرغدین» معرفی می‌شود (مجدالدین، ۱۳۸۴: ۲۲۶). این شهر دارای ظاهر زیبا و طبیعت منزه است:

مرغـــــدین و آن عمـــــارات بلنـــــد　　مـــن چـــه گـــویم زان مقـــام ارجمنـــد
برطبیعـــت دیوماشـــین چیـــره نیســـت　　آســـمان‌هـــا از دخـــان‌هـــا تیـــره نیســـت
(لاهوری، ۱۳۷۰: ۳۲۹)

در آرمان‌شهر اقبال هـم نظـم فکـر و اندیشـه‌ای جـاری اسـت و هـم نظـم عملـی و اجتماعی و هیچ تضادی بر اساس این نوع وحدت‌گرایانـه وجـود نـدارد. در ایـن اندیشـه انسان علی‌رغم داشتن ایدئولوژی الهی، موجود مجبور و عاجز و نـاتوان نیسـت، بلکـه بـه قول «آن‌ماری شیمل»، اقبال در اندیشه خود نوعی اومانیسم اسلامی را ترویج می‌کند کـه ارزیابی مجددی از انسان بر اساس اصول اسلامی است. همین نظم و تفکر وحدت‌گرایانـه همان‌طور که در ساحت اندیشه بروز می‌یابد، در ساحت عمل نیـز در آرمـان‌شـهر نمـود پیدا می‌کند. اقبال برای آگاهی مردم نسبت به استعمار و وضعیت سرزمین خـود دسـت به تلاش گسترده زد و با نشان دادن مشـکل، راه‌حـل یـا آرمـان‌شـهر را در گـرو تـلاش همه‌جانبه و مستمر بر اساس اهداف و اصول متفاوت خویشتن خویش دانسـت. هـدف او در این تلاش گسترده، تحقق آرمان‌شهری است که شرقی بی‌شـباهت بـه غـرب، امـا نـه مانند شرق گذشته است، بلکه یک شرق تازه که مردمانی کـه در آن زنـدگی مـی‌کننـد، مردمان تازه و واقف به اسرار خودی باشـند؛ یعنـی کسـانی کـه نیـروی درونـی خـود را بازشناخته و بر آن متکی گردیده و از طریق خودآگاهی به شناخت درست زندگی دسـت یافته باشند. حاکم آرمان‌شـهر از همـه ویژگـی‌هـا و کمـالات ظـاهری و بـاطنی انسـانی برخـوردار بـوده و دارای تفکـر و اندیشـه راسـتین و فلسـفی مـی‌باشـد و در عمـل نیـز خوش‌کلام و سخت‌کوش است (حسنی‌فر، ۱۳۹۷: ۵۷-۵۶).

آرمان‌شهر اقبال دارای آزادی، عدالت و هماهنگی جهانی است. در ایـن جامعـه همـه انسان‌ها برابرند و هیچ‌گونه اشرافیت، طبقه ممتاز و نظـام طبقـاتی وجـود نـدارد (سـاکت، ۱۳۸۵: ۱۱).

تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر حزب جمعیت اسلامی افغانستان

جمعیت اسلامی افغانستان

جمعیت اسلامی افغانستان در ادامـه سـازمان جوانـان مسـلمان یـا نهضـت اسـلامی افغانستان شکل گرفت و رهبری این جریان را برهان‌الدین ربانی که از قوم تاجیـک بـود،

به عهده داشت. جمعیت اسلامی نسبت به سایر احزاب، ویژگی‌های بیشتری برای مطرح شدن و حمایت کشورهای خارجی داشت. شهید عبدالقادر ذبیح‌الله، احمدشاه مسعود، طارق، اسماعیل‌خان و نیک‌محمدخان هزاره و برهان‌الدین ربانی از فرماندهان و رهبران نامدار جمعیت اسلامی بودند (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱: ۱۶۲-۱۶۱).

این جریان که در اخراج نیروهای شوروی، نقش برازنده داشت، در تبانی با دیگر جریان‌های اسلام‌گرای افغانستان، حکومت جمهوری دموکراتیک افغانستان را در ۱۳۷۱ه. ش سرنگون نمود و متعاقب آن حکومت جمهوری اسلامی افغانستان را شکل داد (بیگزاد، ۱۳۹۸: ۶۱). اما اختلافات میان جریان‌های اسلام‌گرا، عمر این حکومت را کوتاه نمود و زمینهٔ ظهور و رشد جریان طالبان را فراهم ساخت؛ به طوری که طالبان در ۱۳۷۵ وارد کابل شدند و کابینه حکومت جمهوری اسلامی افغانستان به شمال و شمال شرق کشور نقل مکان نمود. هرچند با گذر زمان قلمرو دولت جمهوری اسلامی افغانستان کوچک‌تر می‌شد، به عنوان حکومت رسمی افغانستان از طرف کشورها به رسمیت شناخته می‌شد. سرانجام با حمله آمریکا به افغانستان و شکست طالبان، حامد کرزی در اجلاس بن به عنوان رئیس دولت موقت افغانستان گماشته شد و برهان‌الدین ربانی، رهبر جمعیت اسلامی که از ۱۳۸۱-۱۳۷۱ ریاست جمهوری اسلامی افغانستان را عهده‌دار بود، در اول دی ۱۳۸۱، حکومت را به اداره موقت افغانستان تحویل نمود.

استاد ربانی در ۲۹ شهریور ۱۳۹۲ه. ش با حمله انتحاری در منزلش واقع در شهر کابل به شهادت رسید و رهبری جمعیت اسلامی افغانستان به دوش فرزند او (صلاح‌الدین ربانی) گذاشته شد. اما دیری نگذشت که اختلافات میان اعضای رهبری این جریان بالا گرفت، به حدی که در ۱۳۹۹ه. ش منجر به انشقاق این حزب بزرگ اسلام‌گرای افغانستان به دو شاخه (جمعیت اسلامی با رهبری صلاح‌الدین ربانی و جمعیت اسلامی با رهبری استاد عطامحمد نور) شد.

تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جمعیت اسلامی از رهگذر ایدئولوگ این جریان

با وجود رهبران و شخصیت‌های مختلف حزب جمعیت اسلامی، برهان‌الدین ربانی که دست‌کم چهار دهه رهبری این حزب را به عهده داشت، جایگاه ممتاز و ویژه‌ای در تاریخ این جریان دارد؛ به طوری که می‌توان او را ایدئولوگ این حزب نامید. ربانی، بخش بزرگی از جهاد افغانستان علیه شوروی را رهبری نمود و در واقع عامل کلیدی این

پیروزی، رزمندگانی بودند که تحت رهبری این شهید قرار داشتند. شهید احمدشاه مسعود، شهید سید نجم‌الدین واثق، شهید ذبیح‌الله مجاهد و... از جمله فرماندهان و رزمندگان مشهور تحت رهبری برهان‌الدین ربانی بودند. استاد ربانی به‌شدت ضد استعمار و مخالف سرسخت حضور اجانب در افغانستان بود؛ آنسان که گفته است: «استعمار و مزدوران آن را از وطنتان برانید. این خاک مسلمان‌هاست. در اینجا قرآن باید حکومت کند. شما در راه خدا به خاطر کسب رضای او جهاد کنید» (ربانی، ۱۳۹۹الف: ۱۴۹).

همچنین استاد ربانی در باب تهاجم فرهنگی چنین گفته است: «خطر تهاجم فرهنگی جدید که با هجوم سپاهیان مغرب‌زمین تحت پوشش مبارزه با تروریزم، نسل جوان ما را مورد تهدید قرار داده است و با انقلاب اطلاعات، هجوم افکار و اندیشه‌ها و پخش و نشر انواع مختلف معلومات سمعی، تصویری و نوشتاری که بیشتر آنها جنبهٔ تجارتی و هدف ویرانگری دارند، اخلاق و ارزش‌ها را نشانه گرفته‌اند» (همان: ۱۸۳). ربانی همانند اقبال به استعمار و تهاجم فرهنگی آن تاخته، اما استفاده از علم و فناوری آن را الزامی دانسته است: «جامعه ما به فراگیری علم و تکنولوژی معاصر به عنوان یکی از مهم‌ترین رمز بقای ملت‌ها، سخت نیازمند است» (همان: ۲۰۶). چنان‌که در سیر گذرا در اندیشه سیاسی اقبال گفته شد، او نیز به استفاده از علم و تکنولوژی غرب تأکید نموده است. این همسانی دیدگاه می‌تواند مصداقی از مؤثر بودن اندیشه سیاسی اقبال بر ایدئولوگ جمعیت اسلامی افغانستان و از رهگذر او بر دیگر اعضای این جریان باشد.

افزون بر آنچه ذکر شد، استاد ربانی همانند علامه اقبال بر وحدت و همبستگی تأکید می‌نمود. او درباره وحدت مجاهدین می‌گوید: «همبستگی و اتحاد خود را حفظ کنید، چون خداوند رزمندگان متعهدی را که در صفوف فشرده و مستحکم مبارزه می‌کنند، دوست دارد» (همان: ۱۳۴). همچنین استاد ربانی، آزادی را نیز یکی از مبانی اسلام، موهبت الهی و حق انسانی دانسته و دفاع از آن را وجیبهٔ اسلامی (همان: ۱۱۴). از دید او، درس آزادی و حریت از نخستین نواهای ملکوتی دین مقدس اسلام است که به گوش پیروان آن رسیده است (بیگزاد، ۱۳۹۸: ۱۰۹). اقبال نیز آزادی را در قالب شعر فریاد زد و به مسلمانان و همه انسان‌های در بند تأکید نمود که زنجیرهای استعمار و اسارت را بشکنند.

استاد ربانی، «آرزوی برپایی حکومتی را داشت که بر مبنای ارزش‌های دینی، عدالت

اسلامی و خواست مردم استوار باشد. حکومت اسلامی در اندیشه سیاسی او کانون عدالت، صلح و امن و آزادی و استقلال است» (بیگزاد، ۱۳۹۸: ۱۰۱). علامه اقبال نیز خواهان برپایی حکومت اسلامی مبتنی بر ارزش‌های دینی، عدالت و استوار بر خواست‌های مردم بود تا حق همگان را یکسان ادا نماید.

به باور استاد ربانی، نظام اسلامی از خودسازی و انسان‌سازی شروع می‌شود و در گام دوم به بهتر شدن زندگی مردم می‌پردازد (ربانی، ۱۳۹۹الف: ۱۵۴). چیزی که علامه اقبال نیز در اشعار و آثار خود آن را بارها بازتاب داده است. با بازگشت به خویشتن، خودسازی و در نهایت با سعی و تلاش این خودی‌های ساخته و پخته‌شده جامعه مطلوب شکل می‌گیرد.

استاد ربانی نه‌تنها به فکر کشور خویش، بلکه همانند علامه اقبال به فکر تمام ممالک اسلامی بوده، خواهان آزادی و استقلال در این کشورها بود. همان‌طور که در کتاب «پیغام رهبر» آمده است، وی به مسئله فلسطین و کشمیر می‌پردازد و از آغاز قیام مجدد مردم کشمیر سخن می‌راند و تذکر می‌دهد که: «اینک این قیام با الهام از جهاد اسلامی ملت افغانستان آغاز گردیده است» و در ضمن شعری از علامه اقبال را می‌خواند که آسیا را یک پیکر و ملت افغانستان را دل آن خوانده است (همان، ۱۳۹۹ب: ۳۷-۳۸). در ادامه از بیداری ملت‌های اسیر و در بند و گسترش قیام‌های آزادی‌بخش در میان مسلمانان چنین تذکر می‌دهد:

«بار دیگر جهان شاهد بیداری و قیام ملت‌های اسیر و در بند است. شراره‌های فروزان این قیام با الهام از تصامیم آزادی‌بخش اسلام... در میان ملت‌های مسلمان سر کشیده و گسترش می‌یابد. این موج بنیان‌برانداز در افغانستان، طلسم قشون سرخ را درهم شکست و سرانجام تاروپود فرسودهٔ کمونیسم را در جهان از هم پاشانید. این سیلاب خروشان در سرزمین ایران، ریشه‌های استعمار غرب و پایه‌های استبداد نظام پهلوی را نابود کرد و با گذشت هر روز، دامنهٔ این نهضت جهانی گسترده‌تر می‌شود... در زادگاه شاعر شوریده‌حال علامه اقبال، در آن عهدی که هنوز سایه‌های سیاه و شوم استعمار بر نیم‌قاره هند مسلط بود، در یکی از روزهای بهاری که خطهٔ جنت نظیر کشمیر، غرق گل و لاله بود با اشعار زیبا و دلکشش... پس از توصیف مناظر زیبا و سحرآفرین کشمیر، از غفلت مسلمانان کشمیر، شکوه‌ای سرداده و چنین سروده بود:

خوشـــا روزگـــاری خوشـــا نوبهـــاری نجـــوم پـــرن رســـت از مرغـــزاری...
تو گـویی کـه یـزدان بهشـت بـرین را نهـــاده اســـت در دامـــن کوهســـاری
کـــه تـــا رحمـــتش آدمـــی‌زادگـــان را رهـــا ســـازد از محنـــت انتظـــاری

شاعر انقلابی، این اسیران محروم را که به قیام و عصیان دست نمی‌زنند مورد عنایت قرار داده و اهل دیار خویش را در کشمیر چنین خطاب می‌کند:

کشـیری کـه بـا بنـدگی خـو گرفـت بتـــی مـــی‌تراشـــد از ســـنگ مـــزاری
ضـــمیرش تهـــی از خیـــال بلنـــدی خـودی ناشناسـی ز خـود شرمسـاری
بریشـــم قبـــا جامـــه از محنـــت او نصـــیب تـــنش جامـــه‌ای تارتـــاری
از آن می‌فشـان قطـره‌ای بـر کشـیری کـــه خاکســـترش آفرینـــد شـــراری

اما تو ای اقبال، دیگر امروز در آرامگاهت راحت بخواب. اهـل کشـمیر سـر از خـواب غفلت برداشته‌اند. در سرزمین زیبا و خطهٔ جنت نظیر، شور انقلابی بلند و شـیپور آزادی آهنگ تندی سر داده است... اکنون می‌سزد به زبان شعری که در حق شاعر هـم‌وطنـت غنی کشمیری سروده‌ای، به قیام هم‌وطنان شورشگر و جوانان انقلابی امروزی‌ات فخـر و مباهات کنی، که گفته‌ای:

اصلشـــان از خـــاک دامنگیـــر ماســـت مطلـع ایـن اختـران کشـمیر ماسـت
خـــاک مـــا را بـــی‌شـــرر دانـــی اگـــر بـــر درون خـــود یکـــی بگشـــا نظـــر...
ایـــن همـــه بـــاد اســـت کـــز تـــأثیر او کوهســـار مـــا بگیـــرد رنـــگ و بـــو

آری، اکنون رنگ و بوی دیگری بـر کهسـاران کشـمیر حـاکم اسـت؛ ملـت محکـوم کشمیر دیگر نمی‌خواهد در زنجیر محکومیت به سر برد و این حق طبیعـی آنـان اسـت» (ربانی، ۱۳۹۹ب: ۱۰۵- ۱۰۸).

استاد ربانی با افکار و اشـعار اقبـال آشـنایی داشـته و چنـان‌کـه شـرح آن رفـت، در سخنرانی‌های خود به اشعار و افکار علامه اقبال استناد می‌نمـوده اسـت، کـه ایـن خـود مصداق بارزی از تأثیر اندیشهٔ اقبال، به‌ویژه اندیشه سیاسی او بر استاد برهان‌الدین ربـانی و از رهگذر او برجمعیت اسلامی افغانستان است. افزون بر این محمـد اکـرام، اندیشـمند عضو ارشد و یکی از نخبگان و نویسندگان جمعیت اسلامی افغانستان می‌گوید: «بـه یـاد دارم که شهید استاد ربانی، رهبر جمعیت اسلامی افغانستان در نشست‌های که در پشاور

برگزار می‌شد و در آن نشست‌ها، مجاهدین و مهاجرین شرکت می‌نمودند، اشعار اقبال را که بیشتر پیام آزادی داشت، به خوانش می‌گرفت؛ و همچنان جهت انگیزه و روحیه دادن و بسیج نمودن مجاهدین، اشعار او را می‌خواند و به آن تأکید می‌نمود» (مصاحبه با محمداکرام اندیشمند، ۱۳۹۹/۱۱/۱۶).

تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جمعیت اسلامی با واکاوی نشریه‌های این جریان در زمان جهاد و مقاومت

برخی از تأثیرات اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جمعیت اسلامی را می‌توان در نشریه‌های متعلق به این جریان به‌ویژه در زمان جهاد و مقاومت مشاهده نمود. در جریده فتح (ارگان نشریاتی جمعیت اسلامی افغانستان) مقاله‌ای با عنوان «به یادبود صد و شانزدهمین سالروز پیدایش حکیم امت علامه اقبال، شاعر پرشور و بیداری که با فریادهای آتشین، امت اسلامی را از خواب گران بیدار و با شمشیر زبان، فرهنگ پوسیدهٔ غرب و استعمارگران را زد» به نشر رسیده است، علامه اقبال را مردی از سلالهٔ هابیل دانسته که با این رباعی، افکار گندیدهٔ قومیت را کوبیده است:

تو ای کودک‌منش خود را ادب کن　　مسلمان‌زاده‌ای ترک نسب کن
به رنگ احمر و خون و رگ و پوست　　عرب نازد اگر ترک عرب کن

از نگاه نویسنده، علامه اقبال ما را از تیشه زدن به ریشه خود وامی‌دارد و متوجه آیه «انما المومنون إخوه» می‌سازد. همچنین تذکر داده است: «برای اینکه با خلق خدا همسفر گردیم، باید به دیار افکار بلندپرواز اقبال از طریق کشتی شعرش ره جسته تا از مضمون ضمیر پاکش آگاه و لمحه‌ای چند در پناه سروده‌های گرمش بیاساییم». این نوشتار، اقبال را مردی دانسته که تجارب روزگار را درنوردیده و خویشتن را با جامعه اسلامی انسانی، بافته می‌دیده است. نویسنده، علامه اقبال را معلم دانا، نویسندهٔ بزرگ و مفسر توانا و سیاستش را اسلامی و مدبرانه دانسته و معتقد است که اندیشهٔ او، تحول بزرگی در عرصهٔ افکار بشریت ایجاد نموده است. در ادامه، چند بیت از شعر علامه اقبال را که تأکید بر وحدت مسلمانان و رهایی از ملت و وطن‌گرایی دارد، آمده است:

ما مسلمانیم و اولاد خلیل　　از ابیکم گیر اگر خواهی دلیل
اصل ملت در وطن دیدن که چه　　باد و آب و گل پرستیدن که چه

بـر نسـب نـازان شـدن نـادانی اسـت حکـم او انـدر تـن و تـن فـانی اسـت
(ظهیر، ۱۳۷۱: ۳)

افزون بر آنچـه ذکـر شـد، نشـر مقـالاتی در بـاب اقبـال و نیـز اسـتناد و ارجـاع بـه اندیشه‌های او، به‌ویژه اندیشهٔ سیاسی او و همچنین نشـر اشـعار حماسـی او در جرایـد و نشریه‌های جمعیت اسلامی بیانگر تأثیر اندیشه سیاسی اقبال بر جریـان یادشـده اسـت. افکار اقبال به‌ویژه اشعار او در زمان جهاد و مقاومت در این نشـریه‌هـا، بازتـاب گسـترده داشته و به رزمندگان ایـن جریـان، انگیـزه و روحیـهٔ بیشـتر مـی‌بخشـیده اسـت. سـید عنایت‌الله شاداب، استاد دانشگاه کابل و عضو ارشد جمعیت اسلامی افغانستان نیز معتقد است که اشعار حماسی اقبال بر رزمندگان جمعیت اسلامی افغانستان در زمـان جهـاد و مقاومت، تأثیر بسزا داشته است؛ مانند این شعر او:

مسـلمان را بـدآموز اسـت ایـن عصـر شـب ابلـیس را روز اسـت ایـن عصـر
بـه دامـانش مثـال شـعله پـیچم که بی‌ساز است و بی‌سوز است این عصر

آقای شاداب معتقد است که به طور کلی اندیشه سیاسی اقبال بر جریان‌های اسلامی به‌ویژه جمعیت اسلامی افغانستان، نقش ارزشمندی داشته است (مصاحبه با سـید عنایـت‌الله شاداب، ۱۴۰۰/۰۱/۲۶).

همچنین آقای خلیل هدف، یکی از اعضای ارشـد جمعیـت اسـلامی مـی‌گویـد کـه در نشریات متعدد این حزب (جمعیت اسلامی افغانستان)، اندیشه سیاسی اقبـال بـه‌خصـوص اشعار بیدارگرایانه او، بازتاب داشته و مؤثر واقع شده است. بـه بـاور آقـای هـدف، جمیعـت اسلامی بیشتر از دیگران از اندیشه اقبال استفادهٔ بهینه نموده است. از منظـر آقـای هـدف، اقبال با فکر و اندیشه و اشعار آزادی‌خواهی و بیدارگری و تفکر احیاگری خـود در مبـارزات اسلامی در افغانستان، جایگاه خود را حفظ دارد (مصاحبه با دکتر خلیل هدف، ۱۳۹۹/۱۱/۲۶).

روی هم رفته مصداق دیگری از تأثیرگذاری اندیشه سیاسی علامه اقبال بـر جمعیـت اسلامی افغانستان، نشر دو مقاله با عناوین «تصور ابلـیس در ادیـان و ادبیـات و در شـعر اقبال» و «تأثیرات فلسفی سید جمال‌الدین افغانی بر اقبال لاهوری» اسـت کـه در شـماره‌ای از مجله «میثاق خون» (ارگان نشراتی جمعیت اسـلامی افغانسـتان) آمـده اسـت. در ادامـه مقالهٔ دوم، درباره اندیشه‌های علامه اقبال نیز شرح مختصری صورت گرفته است. از احیـای

فکر دینی یا بازسازی اندیشه دینی در اسلام، سرودهای او در جاویدنامه و... سخن رفته و اقبال را در صف شاه ولی‌الله دهلوی و سید جمال قرار داده است. همچنین شعری از علامه اقبال نشر نموده که به وحدت جهان اسلام تأکید دارد و ناسیونالیسم را طرد می‌کند:

تو اگر داری تمییز خوب و زشت دل نه‌بندی با کلوخ و سنگ و خشت...

همچنین در این مقاله آمده است که «پیغام روح‌پرور سید جمال‌الدین افغانی و محمد اقبال لاهوری امروز هم مشعل راه ما خواهد بود» (ذوالفقاری، ۱۳۷۰: ۴۵-۴۹).

اندیشه سیاسی اقبال و شعر او بر شعرای جمعیت اسلامی نیز تأثیرگذار بوده است. چنان‌که در گفت‌وگویی که نشریه مجاهد با یکی شاعران جوان جمعیت اسلامی به نام «مستمند» انجام داده با عنوان «شعر و عشق با هم رابطه دارند»، آقای مستمند ضمن پردازش به ابعاد مختلف شعر و شعرای مشهور زبان فارسی از علامه اقبال نیز نام برده و گفته است: «علامه اقبال لاهوری را بر همه ترجیح می‌دهم. من عقیده دارم که علامه اقبال گرچه زادهٔ هندوستان بود، اما انقلاب عظیم در جهان شعر به وجود آورد و دارای سبک خاص بود. او شاعر اسلام بود و اشعارش را وقف بیداری مسلمانان جهان نمود» (مستمند، ۱۳۶۷: ۶). این گزاره، تأثیر اندیشه بیدارگرایانه اقبال را بر مصاحبه‌شونده و از رهگذر او بر مخاطبان متعلق به جمعیت اسلامی نشان می‌دهد.

تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جمعیت اسلامی از منظر صاحب‌نظران این جریان

در مصاحبه‌های که با چند تن از صاحب‌نظران جمعیت اسلامی صورت گرفت، اذعان نمودند که اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جمعیت اسلامی تأثیر قابل توجه داشته است. محمد اکرام اندیشمند نویسنده، پژوهشگر و عضو ارشد این جریان می‌گوید: «با توجه به آزادگی و روح آزادمنشی که در اشعار اقبال وجود دارد، طبیعی بود که در دوران جهاد مورد توجه و علاقه مجاهدین قرار گیرد. بخصوص جمعیت اسلامی افغانستان و رهبری این حزب و فرماندهان تحصیل‌یافته این جریان با اشعار اقبال بیشتر از دیگران توجه و علاقه داشتند، که یکی از آن میان، شهید احمدشاه مسعود، قهرمان ملی افغانستان بود» (مصاحبه با محمداکرام اندیشمند، ۱۳۹۹/۱۱/۱۶).

به همین ترتیب بنا بر گزارشی از «روزنامه ماندگار» به نقل از مرحوم حیدری وجودی، شاعر نام‌آشنای کشور افغانستان، از علاقه‌مند بودن مارشال محمدقسیم فهیم،

یکی از اعضای ارشد جمعیت اسلامی و فرمانده مشهور این جریان، به اشعار و نوع فکر علامه اقبال لاهوری تذکر رفته است؛ به طوری که او همواره اشعار اقبال را در حافظه داشته است (ر.ک: وجودی، ۱۳۹۳). روی‌هم‌رفته اکثر نیروهای تحصیل‌یافته مجاهدین به‌ویژه جمعیت اسلامی افغانستان از افکار و اشعار اقبال در بیانات و بحث‌های خود که مخصوصاً درباره جهاد و جهادگری ارائه می‌شد، استفاده می‌نموده‌اند (مصاحبه با محمداکرام اندیشمند، ۱۳۹۹/۱۱/۱۶).

همچنین آقای هدف، اقبال را یک انسان آگاه و بیدار خواند و او را از محدود شخصیت‌های جهان اسلام دانست که تا پایان عمر از طریق کارهای فکری و با زبان شعر برای بهبود وضعیت جهان اسلام تلاش نمود. او افکار جاویدان خود را ثبت تاریخ نمود، که تأثیر آن نه تنها برای شبه‌قاره و افغانستان، که بر جهان تأثیر گذاشت. آقای هدف، اندیشه سیاسی اقبال را از لحاظ بیدارگری و حماسه‌آفرینی و مقاومت در برابر استعمار و احیای فکر اسلامی بر جمعیت اسلامی فوق‌العاده مهم و تأثیرگذار دانست. او می‌گوید: «در دوران جهاد علیه رژیم کمونیستی و تجاوز شوروی از اشعار اقبال و اندیشهٔ او استفاده می‌شد. جمعیت اسلامی بیشتر از دیگران از اندیشمندان اسلامی همانند علامه اقبال در کارها و فعالیت‌های فرهنگی خود استفاده می‌نموده است» (مصاحبه با دکتر خلیل هدف، ۱۳۹۹/۱۱/۲۶). نظریه‌های صاحب‌نظران یادشده که خود از اعضای ارشد جمعیت اسلامی و جزئی از نخبگان این جریان هستند به وضوح می‌رساند که اندیشه سیاسی اقبال بر این جریان به‌ویژه در زمان جهاد و مقاومت، تأثیر بسزا داشته است.

تأثیر اندیشه سیاسی علامه قبال بر حزب حرکت اسلامی افغانستان

حرکت اسلامی افغانستان

گروهی از علمای افغانستان در قم پس از صحبت‌های زیاد به این توافق رسیدند که شیخ آصف محسنی را که در سوریه به سر می‌برد، دعوت نمایند تا برای تنظیم امور جهاد به قم بیاید. وی پس از تلگرام علما، دمشق را به قصد قم ترک کرد و در سال ۱۳۵۸، تشکیلات حرکت اسلامی افغانستان را تأسیس و اعلام موجودیت نمود. حرکت اسلامی افغانستان به عنوان نخستین حزب شیعی در افغانستان اظهار وجود کرد (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱: ۲۵۹).

حرکت اسلامی با یک بینش سختگیر مذهبی و تفکر واقع‌بینانه سیاسی به راه افتاد و با کاروان اصل علم و عمل همراه شد و برای رسیدن به دو هدف اساسی، سرنگونی نظام کمونیستی و اقامهٔ حکومت اسلامی با تمام تلاش و کوشش به پیش تاخت و با شرکت شخصیت‌های مذهبی و مردمی دارای پایگاه مردمی خاصی شد؛ به طوری که در هجده ولایت کشور دارای پایگاه‌های مقاومت مردمی بود (خسروشاهی، ۱۳۷۰: ۲۴). عمدتاً طرفداران این جریان در شهرهای کابل و قندهار، میان قزلباش‌ها و تاجیک‌های شهرنشین می‌باشد (رسولی، ۱۳۹۶: ۱۴۴).

تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر حرکت اسلامی از رهگذر ایدئولوگ این جریان

مرحوم محسنی عالم، فقیه و پژوهشگر برجستهٔ شیعی افغانستانی و ایدئولوگ حرکت اسلامی افغانستان بود که بیش از صد جلد اثر چاپ‌شده و ده‌ها اثر چاپ‌نشده از خود بجا گذاشته است. او مورد احترام شیعه و سنی این کشور بود؛ زیرا همواره در مورد تقریب مذاهب و اتحاد مسلمانان سخن می‌گفت و هر نوع اختلاف میان آنان را مردود و ناروا می‌دانست؛ و احترام نمودن مسلمانان به مذاهب و عقاید همدیگر و اجتناب از تحریک احساسات یکدیگر را بهترین زمینهٔ اتحاد میان آنان دانسته است (محسنی، ۱۳۸۷الف: ۴۸). به باور او، «یگانه صلاح و مصلحت امت اسلامی و پیروان دین در وحدت اهل قبله و پایداری بر موضع دین در جهت و سمت قبله است» (همان، ۱۳۹۱: ۱۷). او ضمن اینکه به وحدت مسلمانان تأکید می‌نماید و می‌گوید نباید به نام نژاد، منطقه و زبان از هم دور شویم، این بیت از شعر اقبال را می‌خواند:

چون گل صدبرگ ما را بو یکیست　　اوست جان این نظام و او یکیست

و بیت یادشده را چنین تفسیر نموده است: «او [اقبال] می‌گوید که مسلمانان چون گل صدبرگ هستند که همه با معنویت اسلام، معطرند و این نظامی را که ما از آن پیروی می‌کنیم، شخصیت والای پیامبر اکرم(ص) در رأس آن قرار دارد که مورد قبول تمام مسلمانان است.» و در ادامه این بیت را ذکر می‌کند:

تا نه این وحدت ز دست ما رود　　هستی ما با ابد همدم شود

آقای محسنی با اقبال و اندیشه‌ها و اشعار او آشنایی داشته و در سخنرانی‌های خود به آن استناد می‌نموده و بر این اساس از اندیشه سیاسی او نیز متأثر بوده است؛ به

طوری که در بیان فوق به شعر اقبال ارجاع داده و با تأثیر از آن به وحدت مسلمانان تأکید نموده است. او پیروزی جهاد افغانستان را از برکت وحدت و انسجام دانسته و تأکید به حفظ این وحدت نموده (محسنی، ۱۳۹۴: ۴۱) می‌گوید: «ما نباید از وحدت تنها سخن بگویم، بلکه آن را باید عملی نماییم» (همان، ۱۳۸۷الف: ۳۱). به همین ترتیب منشأ اختلافات میان مسلمانان را در چهار موردِ اختلافات نژادی، سیاسی، قومی و قبیله‌ای و مذهبی دانسته و به حل این اختلافات تأکید نموده است. آقای محسنی تأکید بر تشکیل پنج الی شش کشور بزرگ اسلامی داشت تا خرده ممالک اسلامی در این چند واحد بزرگ ادغام شوند (همان: ۳۴-۳۳).

اقبال نیز دلایل یادشده را بر اختلافات و انحطاط مسلمانان مؤثر دانسته بود و خواهان به وجود آمدن یک جامعه بزرگ اسلامی با محوریت کعبه شریفه بود. تأکید او بر داشتن مرکز و پیشنهاد خانه کعبه به عنوان مرکز مسلمانان از این‌رو بوده که بتواند مسلمانان را به وحدت برساند (paray & fulware, 2021: 11). این همسانی دیگاه اقبال و محسنی می‌تواند تبیین‌گر نوعی مؤثر بودن رگه‌هایی از اندیشه سیاسی علامه اقبال بر ایدئولوگ حزب حرکت اسلامی (آیت ا... محسنی) و از رهگذر او بر سایر اعضای این جریان باشد.

روی‌هم‌رفته مصادیق دیگری از تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر آیت ا... محسنی و از رهگذر او بر جریان حرکت اسلامی افغانستان را می‌توان در استنادها و ارجاعات دیگری که در جای‌جای آثار او آمده است، مشاهده نمود. برای نمونه در یکی از آثار خود ضمن بیان فواید ایمان به خداوند، ابیاتی از شعر «در معنی حریت اسلامیه و سر حادثه کربلا» علامه اقبال را آورده است:

هر که پیمان با هوالموجود بست — گردنش از بند هر معبود رست
مؤمن از عشق است و عشق از مومن است — عشق را ناممکن ما ممکن است...

و در ادامه می‌افزاید: «مؤمن در جهان‌بینی توحیدی خود نه‌تنها برای تأمین زندگانی فردی و فامیلی خویش، که برای رفاه عمومی انسانی خدمت می‌کند و منافع دراز مدت زوال‌ناپذیر خود را در منفعت‌رسانی به دیگران می‌داند» (محسنی، ۱۳۸۵: ۲۶-۲۵). چیزی که اقبال نیز به آن تأکید داشت و رفاه افراد را در گرو منفعت جامعه می‌دانست؛ آنسان که گفت: «فرد را ربط جماعت رحمت است» (لاهوری، ۱۳۷۰: ۵۸).

افزون بر آنچه ذکر شد، آیت ا... محسنی و از رهگذر او حرکت اسلامی افغانستان در ابعاد دیگری نیز از اندیشه سیاسی علامه اقبال تأثیر پذیرفته است. چنان‌که او ضمن تأکید بر این که باید به خود آییم، از خواب غفلت بیدار شویم و خود تقدیر خویش را بنویسم و اجازه مداخله به دیگران ندهیم، این شعر اقبال را که مخاطب را به بازگشت به خویشتن فرا می‌خواند، شعری خوب وصف می‌نماید و به آن استناد می‌کند:

خدا آن ملتی را سروری داد که تقدیرش به دست خویش بنوشت
به آن ملت سروکاری ندارد که دهقانش برای دیگران کشت

و در ادامه می‌گوید: «اگر ما بخود نیاییم، نه به دین خود می‌رسیم و نه به دنیای خود. باید همیشه نوکر ملت‌های دیگر باشیم. این شعری را که اقبال سروده است، برگرفته از آیه قرآن است. ما قرآن داریم. قرآن کلام خداست؛ وحی آسمانی است؛ منطقی صحبت می‌کند. می‌فرماید: ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بأنفسهم... . خدا به مردمی سروری می‌دهد که عاقل باشند، تحصیل‌نموده باشند، دانا و متفکر باشند؛ تا بتوانند تقدیر خود را با دست خود بنویسند» (محسنی، ۱۳۹۴: ۱۸۰-۱۸۲).

مرحوم آیت ا... محسنی همانند علامه اقبال به خودشناسی و بازگشت به خود بارها تأکید نموده است. به باور او، تا خود را نشناسیم و به حقیقت وجودی خود پی نبریم، وضعیتمان خوب نخواهد شد. همچنین درباره اصلاح جامعه می‌گوید: «باید مردم را به تزکیه نفس تشویق نمایم تا به صفات نفسانی و اخلاقی خود توجه نمایند». او خودسازی اجتماعی را مربوط همه افراد جامعه دانسته و تذکر داده است که تا افراد، کمر همت برای اصلاح جامعه خود نبندند، جامعه اصلاح نمی‌شود. او می‌گوید: «افراد جامعه باید در مقابل یکدیگر احساس مسئولیت کنند و در برابر سرنوشت عمومی نیز احساس مسئولیت داشته باشند» (همان، ۱۳۹۶: ۴۶-۴۷).

علامه اقبال نیز به آنچه آقای محسنی نسبت به خودسازی تذکر داده است، تأکید مکرر داشت. از نگاه اقبال، انسان برای کمال شخصیت خود و برای پیشرفت جامعه باید ظرفیت، قدرت و امکانات ذاتی خود را درک نماید. در انتظار دیگران نباشد و گشودن بال و پر را بیاموزد: «در جهان، بال و پر خویش گشودن آموز...» (لاهوری، ۱۳۷۰: ۲۳۴). این شباهت دیدگاه می‌تواند مصداق دیگری از تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر آقای

محسنی و از طریق او به حرکت اسلامی افغانستان باشد؛ زیرا او مانند اقبال تأکید می‌کند که باید به خود تکیه کرد، زیرا «کلید برطرف کردن مشکلات، اراده و تصمیم خود انسان است و باید به او بینایی و معرفت داد...» (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۳۰).

آقای محسنی همانند علامه اقبال، مبارزه علیه استعمارگران شرق و غرب را وظیفه اسلامی دانسته و تذکر داده است که در هر جایی که استعمارگران باشند، باید با آنان جنگید (همان، ۱۳۹۶: ۱۰۹). او وابستگی به کفار را بعد از شرک به خدا، بزرگ‌ترین گناه دانسته و به شعار «نه شرقی و نه غربی» تأکید نموده است و همچنان مسائل منطقه وی، نژادی و زبانی را مردود دانسته و به مسلمان بودن و پیرو قرآن بودن تأکید کرده است. او پیشنهاد تشکیل شورای انقلاب بین‌المللی اسلامی را داده بود، که در این صورت مسلمانان می‌توانند قدرت بیشتر پیدا نموده در مقابل دشمنان ایستادگی نمایند (همان: ۱۱۲). این نکات نیز مورد تأکید علامه اقبال بود: وابستگی نداشتن به کفار، زدودن تبعیض و تعصب و ایجاد همبستگی اسلامی.

به باور آقای محسنی، فرهنگ اصیل اسلامی مورد تهاجم و مسخرهٔ بیگانگان قرار گرفته است؛ به حدی که جوانان کم‌تجربه را گمراه و بدراه ساخته است. او تأکید نموده است که «اگر بیدار نشویم و برای دفاع از فرهنگ بی‌نظیر خود با سلاح علم و منطق و مقاومت پیگیر، تهاجمات استثمارکنندگان طماع را عقب نزنیم، آینده ما بدتر از وضع فعلی ما خواهد بود» (همان، ۱۳۸۷ب: ۸). از همین‌رو او با غرب و سیاست‌های استعماری آن مخالف است: «با فرهنگ غرب دشمنی نداریم، اما مخالف کار بد آنان (استثمار و استعمار) هستیم و می‌خواهیم خود را اصلاح کنند تا جهان آرام باشد. پایان فرورفتن در فرهنگ مادی، احساس پوچی در زندگی و تحیر و سرگردانی و بن‌بست فکری می‌باشد. ولی تعمق و عمل کردن به فرهنگ اسلامی، تدریجاً شیرینی و عظمت انسانی و وقار و آرامش روانی و معنویت عالی به انسان می‌دهد» (همان، ۱۳۸۷الف: ۵۱).

آقای محسنی باورداشته که ترقی و تکامل و تمدن با ترک عقاید و تفکر و عادت و رسوم خود و تقلید از غرب میسر نیست، بلکه باید خوب و بد آن را تشخیص داد و به کار بست. او ضمن اینکه تقلید از غرب را مردود شمرده، استعمار فکری را بدترین نوع استعمار دانسته است. او می‌گوید: «همه‌چیز غرب بد نیست، اما باید جوانان خود را بیدار

نماییم که همه‌چیز آن خوب نیست... غربی‌ها مانند دیگران، افکار خوب و بد دارند. باید خوبی آنان را گرفت و بدی آن را ترک نمود» (محسنی، ۱۳۷۲: ۲۶). آنچه اقبال نیز اذعان داشت و برای رفاه بشر، تلفیق علم و صنعت و بعد مادی مدنیت غرب را با اخلاق و معنویت اسلام الزامی می‌دانست (صالحی، ۱۳۸۸: ۹۲۲). آقای محسنی نیز معتقد بوده که خدمات علم و صنعت مردم مغرب در آسایش زندگی بشر قابل چشم‌پوشی نبوده و قابل تقدیر است. اما باید تمدن آن با بعد معنوی تمدن اسلام تلفیق شود تا به مشکلات بشر پایان بخشد. برای رسیدن به این مهم، سعی و تلاش را در ترویج فرهنگ اسلامی الزامی دانسته است (محسنی، ۱۳۸۵: ۱۹۰).

آیت ا... محسنی، تمام بدبختی‌های جهان اسلام را متوجه حکومت‌های نااهل فاسد و ظالم و مزدوران شرق و غرب و جمعی از ملاهای کم‌سواد و فاسد درباری دانسته و معتقد است که «اگر امروز از خواب غفلت بیدار شویم و حکومت‌های صالح داشته باشیم، مسلماً سرنوشت نکبت‌بار فعلی ما عوض خواهد شد» (همان، ۱۳۷۴: ۲۲). او همچنین تصوف افراطی را یکی از عوامل پسمانی مسلمانان دانسته است که دنیا را ناچیز فرض کرد و وظایف انسان را در چند ذکر خلاصه نمود (همان: ۷۶). اقبال نیز از ملاهای کم‌سواد و فاسق و نفهم عصر خود انتقاد می‌کند و یکی از عوامل عقب‌ماندگی مسلمانان را تصوف افراطی می‌داند. به صوفیان جزم‌اندیش زمانه خود می‌تازد و تعبیر آنان از قرآن را حیرت‌آور می‌خواند: «ز ما بر صوفی و ملا سلامی...» (لاهوری، ۱۳۷۰: ۴۵۴). این وجه مشترک دیگر اقبال و مرحوم محسنی می‌تواند نمونه بارزی از تأثیرپذیری او از علامه اقبال باشد.

روی‌هم‌رفته آیت ا... محسنی، حاکم اسلامی را خادم مردم دانسته (محسنی، ۱۳۸۷ب: ۶۳) و اقبال نیز همین عقیده را داشته، آنسان که گفته است: «سروری در دین ما خدمتگری است...» (لاهوری، ۱۳۷۰: ۱۹۱). این شباهت نظر نیز می‌تواند مصداق دیگری از تأثیرگذاری اندیشه سیاسی اقبال بر آیت ا... محسنی و از رهگذر او بر حرکت اسلامی افغانستان باشد.

آقای محسنی، زنان را همانند مردان دارای حقوق دانسته و تنها تفاوت آنان را در فیزیک و روان آنان دانسته است. او می‌گوید زنان می‌توانند در بیرون نیز کار نمایند (محسنی، ۱۳۸۷ب: ۶۹). اقبال نیز حقوق زن و مرد را مساوی می‌دانست (هاشمی، ۱۳۹۷:

۲۳۴). از نگاه او، زنان باید همانند مردان در امر به توسعه رسانیدن جامعه، نقش داشته باشند. این شباهت دیدگاه علامه اقبال و آقای محسنی در باب مساوی بودن حقوق زن و مرد می‌تواند همچنین نمونه دیگری از تأثیر اندیشه سیاسی او بر آقای محسنی و حرکت اسلامی باشد.

تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر حرکت اسلامی با بررسی نشریه‌های این جریان در زمان جهاد و مقاومت

علی‌رغم آنچه شرح داده شد، تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر حزب حرکت اسلامی افغانستان را می‌توان از نوشته‌هایی که در باب اقبال و نیز با توجه به ارجاعاتی که به افکار و اشعار او در نشریه‌های این جریان صورت گرفته است، مشاهده نمود. چنان‌که در برگی از نشریه استقامت (نشریه حرکت اسلامی افغانستان)، مقاله‌ای با عنوان «اقبال و افغانستان» به نشر رسیده که ضمن معرفی علامه اقبال، در باب سفر او به افغانستان و اشعاری که درباره این کشور سروده، پرداخته است. در این مقاله به اندیشه استعمارستیزانه اقبال نیز اشاره شده و این شعر او را آورده است:

ای بسا انسان که ابلیسی کند — ای بسا شیطان که ادریسی کند
رنگ او نیرنگ و بود او نبود — اندرون او چو داغ لاله بود

(یاسین، ۱۳۶۵: ۵۳-۵۵)

همچنین در شماره دیگری از مجله یادشده، مطلبی با عنوان «گاهی پیروزی و تشدید نژادگرایی» آمده است که در آن، علامه اقبال را یک انسان پاک خوانده و می‌گوید که او مسلمانان را به وحدت و همگرایی فراخوانده و تمیز رنگ و بو را حرام دانسته و این شعر او را آورده است:

نه افغانیم و نه ترک و تتاریم — چمنزاریم و از یک شاخساریم
تمیز رنگ و بو بر ما حرام است — که پروردهٔ یک نوبهاریم

(مجله استقامت، ۱۳۷۱: ۱۰)

و نیز به حل تفرقه‌ها و اختلافات میان مردم افغانستان به‌ویژه جریان‌های جهادی که در این زمان با هم درگیر بودند، تأکید شده و تذکر داده است که: «در زیر سایه

مشترکاتی چون دین و کشور و... به وحدت ملی خواهیم رسید» و شعری از علامه اقبال را به عنوان مصداق این سخن آورده و تذکر داده است: «چنان‌که علامه اقبال لاهوری، این پیام‌رسان شرق، پس از مشخص ساختن جغرافیای سیاسی افغانستان، راه دین‌داری، آبادانی و تشکیل ملیت را نشان داده و فرمود:

قوت دین از مقام وحدت است وحدت ار مشهور گردد ملت است»

(مجله استقامت، ۱۳۷۱: ۴۹)

همچنین در مصاحبه‌ای که با آقای عادلی داشتم، وی اندیشه سیاسی اقبال لاهوری را بر جریان‌های جهادی افغانستان مؤثر دانست. او می‌گوید که از جمله فرماندهان جهادی که با آثار متفکران جهان اسلام از جمله اقبال لاهوری انس فراوان داشت، مرحوم سید حسین انوری، یکی از فرماندهان حرکت اسلامی افغانستان بود. آقای عادلی خود شاهد بوده است که در جبهات حرکت اسلامی در زمان جهاد و مقاومت به‌ویژه در مرکز جبهات متعلق به سید حسین انوری، یک کتابخانه بزرگ وجود داشته که آثار متفکران مسلمان از جمله علامه اقبال نیز در آن موجود بوده است. در این مرکز، فضای آموزشی و نشرات چاپی (پیام شهدا، پیام سنگر و...) و صوتی (رادیو صدای کابل) نیز وجود داشته است که در نشریه‌های چاپی و رادیویی آن از آثار علامه اقبال استفاده می‌شده است. آقای عادلی افزود: «روشن‌فکران مسلمان فعال در شورای تحت رهبری مرحوم سید حسین انوری، در رابطه به اقبال آگاهی داشتند و اشعار و تصاویر او را در مجلات مربوطه چاپ می‌نمودند». از نگاه آقای عادلی، شخصیت‌های فرهنگی و روشن‌فکر افغانستان و در کل مردم افغانستان به اقبال لاهوری ارادت داشتند و اندیشه سیاسی او بر جهاد افغانستان، به‌ویژه اشعار حماسی و سخنان تقریبی او، مؤثر بوده است (مصاحبه با سید جعفر عادلی، ۱۴۰۰/۰۱/۲۳).

نتیجه‌گیری

این تحقیق با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی با گردآوری اطلاعات از طریق مطالعات کتابخانه‌ای، کاوش در سایت‌های معتبر اینترنتی و مصاحبه با نخبگان و

صاحب‌نظران واقف بر موضوع به این پرسش که «تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال بر جریان‌های سیاسی افغانستان (جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی) چه بوده است؟» پاسخ داده و افزون بر آن نویسنده را با اصول و مبانی اندیشه سیاسی علامه اقبال بیشتر آشنا نموده است. روی‌هم‌رفته خوانندگان را نیز با منابع فکری به‌ویژه مبانی اندیشه سیاسی اقبال آشنا خواهد نمود و باعث خلق انگیزه و ایجاد حس وحدت و بیداری، استعمارستیزی، استقلال‌طلبی و آزادی‌خواهی گردیده، آدمی را به بازگشت به خویشتن سوق می‌دهد. به عبارت دیگر مسلمانان را به صوب جریان رنسانس یا نوزایی اسلامی و نواندیشی دینی فرامی‌خواند تا به سهم خود در اصلاح و توسعه جامعه تلاش نماید. با توجه به این نکات، انجام این پژوهش ضروری و دارای اهمیت به نظر رسید.

در این تحقیق دریافتیم که علامه اقبال جزء سردمداران، اندیشمندان و بانیان نهضت‌های مسلمان است که اندیشه سیاسی او از مؤلفه‌های اساسی و سازنده برخوردار است.

یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که احزاب اسلام‌گرای افغانستان به عنوان جریان‌های استعمارستیز و استقلال‌طلب نیز از اندیشه سیاسی علامه اقبال متأثر بوده‌اند. یکی از این احزاب، جمعیت اسلامی افغانستان است و قبل از همه، تأثیر این اندیشه بر برهان‌الدین ربانی، کسی که دست‌کم چهار دهه رهبری این جریان را عهده‌دار بود، مشهود است. ربانی با اقبال و افکار او آشنایی داشته و در بیانات خود به آن استناد می‌نموده است. چنان‌که در سخنرانی‌ای درباره اوضاع کشمیر بارها اقبال را مخاطب قرار داده و به اشعار او ارجاع داده است. دیگر بزرگان و فرماندهان جمعیت اسلامی نیز از علامه اقبال متأثر بوده‌اند، مانند قهرمان ملی کشور، شهید احمدشاه مسعود که به شعر علاقه‌مند بوده و هر از گاه اشعار علامه اقبال را می‌خوانده است؛ و مرحوم مارشال محمدقسیم فهیم، فرمانده نامدار دیگر این جریان به اشعار و افکار علامه اقبال، علاقه‌مندی خاصی داشته است.

همچنین جلوه‌های از تأثیر اندیشه سیاسی علامه اقبال را در نشریه‌های متعلق به جمعیت اسلامی افغانستان می‌توان مشاهده نمود که بیشتر در زمان جهاد و مقاومت بازتاب داشته است. انتشار اشعار حماسی علامه اقبال در نشریه‌های این حزب مسلماً برای روحیه دادن به رزمندگان مجاهد و اتحاد و همبستگی میان مردم افغانستان و نیز

ایجاد روحیه و انگیزهٔ ضد استعماری و استقلال‌طلبانه به مخاطبان بـه نشـر مـی‌رسـیده است. اندیشه سیاسی علامه اقبال و شعر او بر شعرای این جریان نیز تأثیر داشـته اسـت؛ به طوری که مستمند، یکی از شعرای این جریان، اقبال را بـر همـه تـرجیح مـی‌دهـد و تذکر می‌دهد که او شاعر اسلام بود و اشعارش را وقف بیـداری مسـلمانان جهـان نمـود. نویسندگان، صاحب‌نظران و اعضای ارشد جمعیت اسلامی افغانسـتان نیـز تـأثیر اندیشـه سیاسی علامه اقبال بر این جریان را طبیعی و برازنده می‌دانند. بـه بـاور آنـان، جمعیـت اسلامی افغانستان، بیشتر از دیگران از افکار و اشعار علامه اقبال به‌ویژه در زمان جهـاد و مقاومت بهره برده است. اندیشه‌های وحدت و بیـداری، استعمارسـتیزی و آزادی‌خـواهی و... اقبال که بیشتر در قالب شعر انعکاس یافته اسـت، بـر جمعیـت اسـلامی افغانسـتان، تأثیر فوق‌العاده داشته است.

به همین ترتیب با کاوش و جست‌وجو در منـابع مـرتبط دریـافتیم کـه حـزب حرکـت اسلامی افغانستان، نخستین حزب اسلام‌گرای شیعی که در جهـاد مـردم افغانسـتان علیـه رژیم کمونیستی و تجاوز ارتش سرخ، نقش بسزا داشت نیز از اندیشه سیاسی علامـه اقبـال متأثر بوده است. رهبری این جریان را مرحوم آیـت ا... محسـنی، عـالم، فقیـه و پژوهشـگر اسلامی برجستهٔ افغانستان به عهده داشت. مرحوم محسنی پیوسته ندای اتحـاد و اتفـاق و تقریب مذاهب سرداده و از این‌جهت مورد احترام و تکریم مـردم افغانسـتان بـود. هرچنـد رگه‌های از اندیشه سیاسی علامه اقبال بر این جریان در بنـدهایی از مـرام‌نامـه آن نمایـان است، نظیر: ایجاد نظام عدل اسلام که بر اسـاس قـوانین قـرآن و سـنت و عقـل و اندیشـه استوار باشد؛ عدم وابستگی به استعمار و مخالفـت بـا آن؛ تـلاش بـرای اتحـاد مسـلمانان و ایجاد یک قـدرت بـزرگ اسـلامی در جهـان و... . ردپـای تـأثیر ایـن اندیشـه را از طریـق نشریه‌های متعلق به این جریان در زمان جهاد و مقاومت نیز می‌تـوان مشـاهده نمـود؛ بـه طوری که در مقالات و گزاره‌های مختلف منتشرشدهٔ آن، بـه افکـار و اشـعار علامـه اقبـال استناد شده است. اشعار حماسی یا اشعار بیدارگرایانه، آزادی‌خواهانـه و استعمارسـتیزانه او بر مجاهدین متعلق به حزب حرکت اسلامی افغانستان تأثیر داشته است.

مرحوم آیت ا... محسنی نیز در سخنرانی‌ها و جای‌جای آثار خـود کـه پیـام بیـداری، وحدت، بیگانه‌ستیزی، استقلال‌طلبی، بازگشت به خویشتن و خودسازی، اصـلاح جامعـه و... دارد، به افکار و اشعار علامه اقبال استناد نموده است. او همانند علامه اقبـال، تمـدن

غرب را به لحاظ مادی آن پیشرفته دانسته و استفاده از آن را مجاز شمرده است، اما در فلسفه و مبانی اخلاق، مسلمانان را برتر از غربی‌ها دانسته است. چیزی که علامه اقبال نیز به آن اذعان داشت. ایدئولوگ حزب حرکت اسلامی افغانستان (آیت ا... محسنی) همانند علامه اقبال، تصوف افراطی را یکی از عوامل عقب‌ماندگی مسلمانان دانسته و به بازگشت به خویشتن، خودسازی و اصلاح جامعه و... نیز تأکید نموده است و به زنان، همان حق و جایگاهی را می‌دهد که علامه اقبال داده بود (مساوات و برابری زن و مرد).

به طور کلی اندیشه سیاسی علامه اقبال بر احزاب جمعیت اسلامی و حرکت اسلامی افغانستان به‌ویژه در زمان جهاد و مقاومت، بیشتر از رهگذر اشعار حماسی او تأثیر عمیق داشته است.

منابع

آرانی، ابوذر (۱۳۹۳) «آشنایی با پیشگامان بیداری اسلامی- اقبال لاهوری»، فصلنامه علمی- تخصصی حبل‌المتین، دوره سوم، شماره ششم، صص ۱۶۷-۱۷۱.

اقبال، جاوید (۱۳۷۲) زندگی و افکار علامه اقبال لاهوری، ج۱ و ۲، ترجمه دکتر شهیندخت مقدم (صفیاری)، آستان قدس رضوی.

اکرم، سید محمد (۱۳۴۹) اقبال در راه مولوی، پاکستان، اسلامی لاهور.

بیگزاد، ناجی (۱۳۹۸) اندیشه سیاسی استاد ربانی، کابل، پرند.

پارسا، سید احمد (۱۳۸۸) «بررسی موانع بیداری و پیشرفت جوامع اسلامی از دیدگاه اقبال لاهوری»، در: موج ز خود رسته (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی علامه اقبال لاهوری)، جلد ۱، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه‌قاره.

تنویر، محمدحلیم (۱۳۹۳) افغانستان از دیدگاه علامه اقبال، کابل، بنیاد دکتر حلیم تنویر.

جانسیز، احمد (۱۳۸۸) «بنیادهای فلسفه سیاسی اقبال»، در: موج ز خود رسته (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی علامه اقبال لاهوری) جلد ۲، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه‌قاره.

حسنی‌فر، عبدالرسول (۱۳۹۷) نسبت فلسفه و شعر در آرمانشهر اقبال و افلاطون، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال نهم، شمارهٔ اول، صص ۴۵-۶۶.

حقیقت رفیع، عبدالرفیع (۱۳۵۷) اقبال شرق، تهران، بنیاد نیکوکاری نوریانی.

خسروشاهی، سید هادی (۱۳۷۰) نهضت‌های اسلامی افغانستان، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

دولت‌آبادی، بصیر احمد (۱۳۷۱) شناسنامهٔ احزاب و جریانات سیاسی افغانستان، قم، فرانشر.

ذاکر اصفهانی، علیرضا (۱۳۷۷) «سیری در اندیشه سیاسی علامه محمد اقبال لاهوری»، فرهنگ، شماره ۲۷- ۲۸، صص ۳۰۵- ۳۲۶.

ذوالفقاری، غلام حسین (۱۳۷۰) تأثیرات فلسفی سیدجمال الدین افغانی بر علامه اقبال لاهوری، مترجم امین‌الله خراسانی، مجله میثاق خون (ارگان نشراتی انجمن نویسندگان و سخنوران جمعیت اسلامی افغانستان)، دوردوم نشراتی، سال ششم، شماره۱۲، نمبر مسلسل ۹۰، صص ۴۵-۴۹.

ربانی، برهان‌الدین (۱۳۹۹الف) بانگ بیداری، کابل، مرکز تدوین آثار رهبر شهید.

---------- (۱۳۹۹ب) پیغام رهبر، جلد ۶، کابل، مرکز تدوین آثار رهبر شهید.

رسولی، یاسین (۱۳۹۶) سنت و سکولاریزم در افغانستان، تهران، عرفان.

ساکت، محمدحسین (۱۳۸۵) ماهتاب شام شرق (گزاره و گزینه اندیشه‌شناسی اقبال)، تهران، میراث مکتوب.

سعیدی‌پور، عباس (۱۳۸۴) «غرب‌شناسی اقبال لاهوری»، پیک نور، سال سوم، شماره اول، صص ۹۳-۱۰۳.

شریعتی، علی (۱۳۵۲) اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی، تهران، شبدیز.

---------- (۱۳۸۸) ما و اقبال، تهران، الهام.

صالحی، کورش (۱۳۸۸) «غرب و شرق در نگاه اقبال لاهوری»، در: موج ز خود رسته (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی علامه اقبال لاهوری)، جلد ۲، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه‌قاره.

صمصام، حمید و دادخدا خدایار (۱۳۸۸) «مبانی فلسفه خودی در اسرار و رموز»، موج زخود رسته (مجموعه مقالات همایش بین‌المللی علامه اقبال لاهوری) جلد ۲، زاهدان، دانشگاه سیستان و بلوچستان، مرکز مطالعات شبه‌قاره.

ظهیر، م.ن. (۱۳۷۱) به یاد بود صدوشانزدهمین سالروز پیدایش حکیم امت علامه اقبال، پشاور فتح (ارگان نشراتی جمعیت اسلامی افغانستان)، شماره سوم.

گاهی پیروزی و تشدید نژادگرایی (از آرمان‌گرایی تا واقعیت) (۱۳۷۱) مجله استقامت (نشریه حرکت اسلامی افغانستان)، سال چهاردهم، شماره ۷۸، صص ۹-۱۳ و ۴۹.

گفت‌وگو با شاعر جوان و بادرک برادر مستمند (۱۳۶۷) پشاور، مجاهد (بیانگر اهداف انقلابی جمعیت اسلامی افغانستان)، کمیته فرهنگی آمریت نشرات، شماره ۱۵.

لاهوری، محمد اقبال (۱۳۴۶) احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.

---------- (۱۳۶۱) دیوان اقبال لاهوری، تهران، پگاه.

---------- (۱۳۷۰) کلیات اشعار فارسی مولانا اقبال لاهوری، با مقدمه احمد سروش، تهران، کتابخانه سنایی.

ماکان (بقایی)، محمد (۱۳۹۵) فردوسی بیرون مرز (نگاهی دیگر به اندیشه‌های بنیادی اقبال لاهوری)، تهران، ترفند.

مجدالدین، اکبر (۱۳۸۴) «مسائل عمده کشورهای شرقی در اشعار اقبال لاهوری (رویکرد جامعه‌شناختی)»، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۴۵- ۴۶، صص ۲۱۱-۲۳۰.

محسنی، محمدآصف (۱۳۷۲) نظریات سیاسی، علمی، دینی، اخلاقی و اجتماعی، ولایت.

---------- (۱۳۷۴) مسائل کابل: جواب یکصد و چند سوال دینی، مذهبی، اجتماعی و سیاسی، کابل، واقفی.

---------- (۱۳۸۵) دین و زندگانی، کابل، مطبعه بلخ.

---------- (۱۳۸۷الف) تقریب مذاهب؛ از نظر تا عمل، تهران، ادیان.

---------- (۱۳۸۷ب) نقش اسلام در عصر حاضر، کابل، مطبعه بلخ.
---------- (۱۳۹۱) تحقق اتحاد امت اسلامی، کابل، رسالت.
---------- (۱۳۹۴) گوشه‌ای از تاریخ جهاد مردم افغانستان از نگاه حضرت آیت‌الله العظمی محسنی، گردآورنده محمدرضا قیام، کابل، بخش تحقیقات مدرسه ام‌المؤمنین خدیجه کبری علیها السلام.
---------- (۱۳۹۶) برگی دیگر، از فعالیت‌های احزاب جهادی، کابل، مرکز حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله محسنی.
مدرسی، فاطمه (۱۳۷۹) «اقبال لاهوری، نغمه‌سرای بیداری»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره پیاپی ۹۹۸، صص ۲۵۲-۲۶۴.
مصاحبه با دکتر خلیل هدف، عضو ارشد جمعیت اسلامی افغانستان، ۱۳۹۹/۱۱/۲۶.
مصاحبه با سید جعفر عادلی، نویسنده و رئیس کمیسیون سیاسی حزب حرکت اسلامی افغانستان، ۱۴۰۰/۰۱/۲۳.
مصاحبه با سید عنایت‌الله شاداب، استاد دانشگاه و عضو ارشد جمعیت اسلامی افغانستان، ۱۴۰۰/۰۱/۲۶.
مصاحبه با محمداکرام اندیشمند، نویسنده و پژوهشگر و عضو ارشد جمعیت اسلامی افغانستان، ۱۳۹۹/۱۱/۱۶.
مطهری، مرتضی (۱۳۸۲) بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد سالهٔ اخیر، تهران، صدرا.
وجودی، حیدری (۱۳۹۳) چهل روز در نبود مارشال محمدقسیم فهیم، روزنامه‌ای ماندگار، ۳۰ حمل/ فروردین ۱۳۹۳).
هاشمی، محمد (۱۳۹۷) سیری در اندیشه‌های اسلامی- اجتماعی علامه دکتر محمد اقبال لاهوری، تهران، روزنه.
یاسین (۱۳۶۵) اقبال و افغانستان، استقامت (نشریه حرکت اسلامی افغانستان)، شماره ۵۹-۵۸، قم، خیابان انقلاب، دفتر مرکزی حرکت اسلامی افغانستان.

AbdulRazak, Mohd Abbas (2011) Iqbal: An Analysis on his Life, Works and Mission, Journal of Islam in Asia, Sp1, No. 4, pp 365-381.
Afzal Dar, Mohsin (2013) Social Philosophy of Allama Muhammad Iqbal: view on Ummah and Islamic Society, Islamic and Muslim Siocieties: A Social Science Journal, vol. 6, No. 1.
Ahmad, Javeed (2018) Allama Iqbal and His Concept of Self, International Journal of Research in Humanities, Arts and Literature, vol. 6, issue 2, pp 309-326.
Fakhr-ul-Islam (2018) Allama Iqbal and the Afghans, Pakistan- Annuall Research, Journal, vol. No 54, pp. 83-97.
Khurram, Sara (2019) Allama Iqbal-mufakir e Pakistan, 10. 13140/RG. 2. 2.

12024. 90 882.
Paray, mohd Rafi; Fulware, Hiralal (2021) Philosophy of Allama Iqbal with special reference to the Islamic society and Culture, international Research Journal of Multidisciplinary Scope (IRJMS), volume 2, issue1, pp9-13.
Qazi, Uzma (2013) Iqbal's Urdu Political Poems: The Writer Against Colonialism, Edmonton, Alberta.
Sultana, Kishwar (2002) Iqbal's Political Philosophy and Concept of State, Pakistan Journal of History and Culture, vol. 2, pp 43-56.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره سی و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۳: ۳۸۵-۳۴۷
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۱۶
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۲
نوع مقاله: پژوهشی

ادراک و کنشگری سیاسی؛ مطالعه ادراک کنشگران ستادهای انتخاباتی از فرآیند انتخابات (مطالعه موردی: انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۱۴۰۰ شهر گرگان)

محمد بابایی *
عبدالرضا حبیبی زیده سرایی **
علی اصغر قاسمی ***

چکیده

هدف مقاله شناخت ادراک کنشگران ستادهای انتخابات ریاست جمهوری از فرآیند انتخابات و اجزاء آن است. این کنشگران که بر اساس انگیزه‌ها و علل مختلف در ستادهای انتخاباتی مشارکت می‌کنند، تاکنون به طور مشخص موضوع مطالعه قرار نگرفته‌اند. پرسش اصلی مطالعه این است که کنشگران ستادی چه درکی از انتخابات و اجزاء آن دارند؟ روش پژوهش با توجه به ماهیت موضوع، گراندد تئوری است. داده‌ها از طریق مصاحبه عمیق گردآوری شدند و سپس در فرایندی سه مرحله‌ای کدگذاری و در پایان نیز حسب الگوی برگرفته از داده ها، تجزیه و تحلیل شدند و مقوله های اصلی و نیز کلان بدست آمد. یافته‌های پژوهش نشان داد مفهوم هسته ای که می‌تواند فهم مناسبی از ادراک کنشگران ستادی را از انتخابات تبیین کند «ادراک دوگانه» است. یعنی کنشگری این افراد متأثر از ادراکی یکسویه و یکدست از انتخابات نیست. لذا نمی توان کنشگری آنها را به سادگی فهم نمود. مفهم «ادراک دوگانه» نخستین بار در اینجا مطرح می‌شود و وجه نوآورانه مقاله است.

واژه‌های کلیدی: ادراک، کنشگری، ستادهای انتخاباتی، انتخابات ریاست جمهوری ۱۴۰۰ ایران.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، ایران mohammadbabaei@Khu.ac.ir
** دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی، ایران rezahabibi01@yahoo.com
*** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه خوارزمی، ایران ghasemi_aliasghar@khu.ac.ir

مقدمه

در کنار شیوه‌هایی مانند رقابت انتخاباتی، نفوذ بر سیاست‌مداران، تشکیل گروه‌های نفوذ و احزاب سیاسی، رایج‌ترین شکل مشارکت سیاسی، رأی دادن شهروندان به احزاب، افراد و سیاست‌هاست. در این بین کنشگران انتخاباتی، اهمیت زیادی در مطالعات این حوزه دارند. مطالعه کنشگری طرفداران و هواداران (سیاسی، حزبی و به‌ویژه انتخاباتی) در ایران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. بخشی از این افراد عموماً در بزنگاه‌های انتخاباتی در ستادهای نامزدها به کنشگری می‌پردازند. ستادهای انتخاباتی و کنشگران آن، گاه به یکی از اثربخش‌ترین مجموعه‌ها در بازه‌های انتخاباتی تبدیل می‌شوند؛ به‌ویژه آنکه بی‌واسطه با جامعهٔ هدف یعنی رأی‌دهندگان در تعاملند. در کنار اعضای ستادهای انتخاباتی که عضو اصلی احزاب و گروه‌های سیاسی هر منطقه‌اند، حتی برخی بدون وابستگی حزبی نیز در این ستادها مشارکت می‌کنند. این افراد ممکن است واجد انگیزهٔ پنهان شخصی و اعلام‌نشده نیز باشند؛ اما برحسب نوع درک خود از انتخابات، تأمین آن را در گرو مشارکت در ستادهای انتخاباتی بدانند. کنشگران ستادی البته با درک و انگیزه‌هایی متفاوت به فعالیت می‌پردازند. پرسش محوری مطالعه حاضر نیز آن است که کنشگران ستادهای انتخاباتی، چه درکی از فرآیند انتخابات و کنشگری در ستادهای انتخابات ریاست‌جمهوری ایران دارند؟ شناخت درک و انگیزه‌های این کنشگران، فهم بهتری از نوع و ماهیت کنشگری در این سطح را برای نامزدها، کنشگران حزبی، رسانه‌ای و البته محققان این حوزه در پی دارد و در تصمیم‌گیری برای مدیریت بهتر ستادهای انتخاباتی و نیز کنشگران آنها مؤثر خواهد بود. افزون بر این به تجربه محرز شده است که بخش قابل توجهی از نیروهای اجرایی در دستگاه‌های دولتی و عمومی، سمن‌ها و نهادهای مدیریتی شهری و استانی از درون نیروهای ستاد نامزد پیروز بیرون آمده‌اند. فرایند گزینش مدیران ارشد و نیز وزیران و معاونان ایشان از فردای پیروزی نامزد منتخب، گواهی بر این ادعاست. این موضوع در برخی انتخابات ریاست‌جمهوری، نظیر انتخابات دوره هشتم (محمود احمدی‌نژاد)، دهم (حسن روحانی) و سیزدهم (ابراهیم رئیسی) به دغدغه‌ای فراگیر در جامعه تبدیل شده بود. افزون بر این شناخت ذهنیت این کنشگران به فعالان اصلی حزبی و ستادی نامزدهای ریاست‌جمهوری کمک می‌کند که با شناختی که از ادراک این افراد به دست می‌آورند، اگر تصمیم به گزینش از

بین این افرد باشد، انتخابی شایسته را رقم بزنند. وجه نوآورانه مطالعه حاضر نیز همین است؛ یعنی پرداختن به جایگاه این نیروها در مبارزات انتخاباتی که تاکنون شاید در ایران به آنها پرداخته نشده است و می‌تواند به تولید ادبیات جدیدی در حوزهٔ مطالعات مبارزات انتخاباتی منجر شود. از این‌رو با توجه به اهمیت شناخت درک و انگیزه کنشگران، پژوهش حاضر بر آن است تا انگیزه و درک ایشان از انتخابات و کنشگری در ستادهای انتخاباتی را استنباط نماید.

مطالعات گسترده درباره انتخابات و کنشگران انتخاباتی را می‌توان در چند دسته ارائه کرد. شماری از آنها درباره رفتار رأی‌دهی رأی‌دهندگان است. پژوهش «تحلیل رفتار انتخاباتی (موردشناسی انتخابات نهم ریاست‌جمهوری)» اثر رضوانی (۱۳۸۶)، «تحلیل رفتار انتخاباتی مردم ایران در هفتمین و هشتمین دوره انتخابات ریاست‌جمهوری» نوشته کلانتری (۱۳۸۰)، مقاله «تجزیه و تحلیل عوامل مؤثر بر رفتار انتخاباتی با نگاهی به ایران» اثر امام‌جمعه‌زاده و کرمی راد (۱۳۹۰) و مقاله «بررسی عوامل اجتماعی مؤثر در رفتار انتخاباتی ایرانیان» اثر صادقی جقه (۱۳۹۴) از این نوع مطالعه هستند. یافته‌های این مطالعات بر رفتار رأی‌دهی و عوامل سیاسی، اقتصادی، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی مؤثر بر آن متمرکز است.

دسته دیگر، مطالعاتی است که به رقابت‌های انتخاباتی پرداخته‌اند. بابایی و دیگران (۱۳۹۷) در مقاله «تخریب و مبارزات منفی در انتخابات ریاست‌جمهوری ایران؛ علل و زمینه‌ها»، یوسفی رامندی و سیاری (۱۴۰۰) در پژوهش «طراحی مدل مدیریت کمپین انتخاباتی با رویکرد بازاریابی سیاسی»، نصر ثابت قدم (۱۳۹۵) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی جرائم تبلیغاتی در انتخابات» و حیدری‌فر و دیگران (۱۳۹۹) در پایان‌نامه خود با عنوان «تحلیلی بر جغرافیای انتخابات و شناخت تکنیک‌های مؤثر کاندیداهای مجلس شورای اسلامی در موفقیت انتخاباتی (مطالعه موردی: حوزه انتخابیه اسلام‌آباد و دالاهو)» به این موضوع پرداخته‌اند. تمرکز این مطالعات بر رویه‌ها و تکنیک‌های مبارزات انتخاباتی نامزدها و طرفداران[1] شناسنامه‌دار آنهاست.

1. Advocators

دسته سوم بـه کـنش انتخابـاتی مـردم، فعـالان حزبـی و سیاسـت‌مـداران حرفـه‌ای می‌پردازند. پژوهش حیدری و همکاران (۱۳۹۶) با عنوان «تحلیل الگوهای کنش فعـالان حزبی در ایران (مورد مطالعه: احزاب دهه ۶۰ تا ۹۰)»، مقاله «بررسـی عوامـل اقتصـادی- اجتماعی مؤثر بر میزان مشارکت سیاسـی شـهروندان شـهر خورمـوج» اثـر جعفـری‌نیـا (۱۳۹۱) و مقاله «فراتحلیل کنش سیاسی- اجتماعی انتخاباتی مردم ایران» نوشته بیات و همکاران (۱۳۹۵) از این دسته‌اند.

در نهایت نیز مطالعات حقوقی انتخابات اسـت. الخنیفسـاوی (۱۴۰۱) در پایـان‌نامـه خود با عنوان «نظام انتخابات مجلس در حقوق ایران و عـراق»، زراعـت‌پیشـه (۱۳۹۷) در پایان‌نامه خود با عنوان «اصول و ضوابط تأیید یا ابطال انتخابات توسط شورای نگهبان در راستای تأمین سلامت انتخابات بر اساس سیاست‌های کلی انتخابات»، انتظـاری (۱۳۹۶) در پایان‌نامه خود با عنوان «چالش‌های حقوقی انتخابات در ایران» از این زاویه به مطالعـه انتخابات پرداخته‌اند.

در بین مطالعات خارجی نیز نولاس و همکاران (۲۰۱۷) در پژوهش خـود بـا عنـوان «کنشگری سیاسی در طول دوره زندگی» استدلال می‌کنند که سن، دوره زندگی و نسـل بیش از پیش به تجربه‌های مهم برای درک مشارکت سیاسی و نتایج آن تبدیل شده‌انـد. آنها نشان دادند که تجربه یک کنش سیاسی بین جوانان و مسـن‌ترهـا برحسـب زمـان، مکان، سن و تجربه زیسته افراد متفاوت است.

ونکاتش[1] (۲۰۱۹) در پژوهش خود با عنوان «کنشگری سیاسی و دوقطبی شدن» نشـان داده است که شدت یافتن میزان تحزب کنشگران از هر دو طرف رقابت می‌تواند منجـر بـه قطبی شدن کمتر در برنامه‌های سیاسی نامزدها شود و از سوی دیگر، همپای خارج شـدن شرایط انتخابات از تعادل و افزایش ریسک‌ها، دوقطبی نامزدها بیشتر خواهد شد.

چاو و همکاران (۲۰۱۸) در پژوهش خود با عنوان «کنشگری سیاسی به‌مثابـه عامـل تعیین‌کننده در جذب مشتری: شواهدی از یک برنامه عمومی حمایتی در هند» دریافتند که رهبران روستایی در هند ذیل برنامه‌های اشـتغال‌زایـی روسـتایی، بـا جلـب حمایـت

1. Venkatesh

خانواده‌هایی که به مشارکت تمایل دارند، آنها را بیشتر تحت حمایت قرار می‌دهند و همان‌ها نیز طرح‌های حمایتی بیشتری جذب می‌کنند تا به احزاب سیاسی بپیوندند.

نوریس (۲۰۰۹) در پژوهش خود با عنوان «کنشگری سیاسی: چالش‌های جدید، فرصت‌های جدید» به طرح پیامدهای فرسایش عضویت در احزاب سیاسی و احیای قابل توجه علاقه به انجمن‌های داوطلبانه و اعتماد اجتماعی به‌مثابه رویه‌های نوین مشارکت سیاسی می‌پردازد.

ریتبرگر و همکاران (۲۰۱۷) در مقاله «هزینه‌های تقلب در انتخابات: ایجاد پیوند بین یکپارچگی انتخاباتی، پیروزی در انتخابات و رضایت از دموکراسی» بیان می‌کنند که برگزاری انتخابات بی‌طرفانه بیشتر باعث رضایتمندی رأی‌دهندگان می‌شود تا برد و باخت در آن. تخلفات انتخاباتی بر برداشت‌های شهروندان، تأثیری منفی می‌گذارد و تفاوتی ندارد که کدام طرف برنده باشد.

هان (۲۰۰۴) در مقاله «سیاست‌مداران وعده‌دهنده، رأی‌دهندگان منطقی و انتخابات» بر آن است که امروزه شهروندان در برابر وعده‌های غیر قابل اجرایی که نامزدها برای کسب رأی حداکثری می‌دهند، دست به سنجش و مقایسه می‌زنند و با شناخت میزان و سطح افراط نامزدها در دروغ‌گویی، کمتر اجازه می‌دهند تا نامزدها بر رأیشان تأثیر بگذارند.

مرور این مطالعات نشان می‌دهد که کنشگران ستادهای انتخاباتی ایران حتی در پژوهش‌های غیر فارسی نیز موضوع مطالعه نبوده‌اند. دلیل آن احتمالاً ماهیت متفاوت ستادهای انتخاباتی در ایران باشد. در کشورهای پیش‌رو در مطالعات انتخابات، این بررسی‌ها در قالب مطالعات کمپین‌های انتخاباتی حرفه‌ای صورت می‌گیرد. اما در ایران، بخشی از این فعالیت‌ها به شکل داوطلبانه و از سوی طرفداران و هواداران[1] و با انگیزه‌هایی کاملاً متفاوت انجام می‌شود(۱). نوآوری مقالهٔ حاضر نیز در همین رویکرد است؛ یعنی دستیابی به زاویه‌ای نو در تحلیل و فهم فرایند انتخابات در جمهوری اسلامی. با توجه به پرسش اصلی پژوهش، یافته‌های مطالعه نیز بیش از هر فرد یا نهاد دیگری برای کمپین‌های انتخاباتی و به‌ویژه نامزدهای انتخاباتی در طراحی راهبردها و برنامه‌های انتخاباتی سودمند خواهد بود.

1. Fans

مبانی نظری

مبانی نظری این مقاله شامل مباحث و مفاهیم نظری است که شاخص‌های کاربردی لازم را برای گردآوری داده‌ها و تجریه و تحلیل آنها فراهم می‌سازد.

ادارک

ادراک[1]، فرآیندی است که طی آن افراد، اطلاعات حسی دریافت‌شده از محیط را تفسیر و معنا می‌کنند (Goldstein, 2019: 23). این فرایند شامل انتخاب، سازمان‌دهی و تفسیر ورودی‌های حسی است که درکی معنادار از دنیای اطراف فراهم می‌کند (Sekuler & Blake, 2011: 57). از این‌رو ادراک صرفاً بازتاب مستقیم محرک‌های دریافتی نیست، بلکه تحت تأثیر شماری از متغیرها شکل می‌گیرد (Palmer, 1999: 43). از جمله متغیرهای اساسی که بر ادراک تأثیر می‌گذارد، توجه[2] است که همانند یک فیلتر متأثر از عواملی همچون تازگی، اهمیت و علایق یا اهداف فردی تعیین می‌کند که کدام محرک‌ها، پردازش و کدام نادیده گرفته شوند (Yantis, 1992: 37).

برونر، نقش فرآیندهای شناختی و تفاوت‌های فردی[3]را در ادراک برجسته می‌کند و استدلال می‌کند که انتظارات و دانش قبلی، جنسیت و شخصیت ما، آنچه را که درک می‌کنیم، شکل می‌دهد (Bruner, 1975: 38). به همین شکل عوامل فرهنگی قادرند بر ادراک تأثیر بگذارند. سگال و همکاران نشان دادند که تجربه‌های فرهنگی بر نحوه تفسیر مردم از دریافت‌های بصری تأثیر می‌گذارد (Segall et al, 1966: 45). وضعیت عاطفی[4] و احساسی نیز به شدت بر ادراک تأثیر دارد. احساسات می‌توانند باعث سوگیری توجه شوند، تفسیر اطلاعات حسی را تغییر دهند و حتی توهمات ادراکی را القا کنند (Phelps et al, 2006: 293).

افزون بر موارد بالا، عوامل اجتماعی[5] همانند زمینه اجتماعی، هنجارهای فرهنگی و مناسبات میان‌فردی نیز بر نحوهٔ درک افراد از خود و دیگران و دنیای اطرافشان مؤثر است (ر.ک: Adams & Albohn, 2016). برحسب مطالعات پژوهشگران، در نظر گرفتن این

1. Perception
2. Attention
3. Individual differences
4. Emotional state
5. Social influences

متغیرها برای فهم اینکه افراد چگونه جهان را درک می‌کنند و اینکه چگونه ادراک آنها می‌تواند در موقعیت‌ها و افراد مختلف متفاوت باشد، مهم است.

کنشگری

کنش[1]، عمل نیّتمند، معنادار و متأثر از قضاوت دیگران است که تحت تأثیر پنداشت کنشگر محقق می‌شود. عمل، زمانی کنش محسوب می‌شود که کنشگر با به‌کارگیری ابزار، نمادها و نشانه‌ها در چارچوب ارزش‌های اجتماعی برای رفتار خود معنایی در نظر گیرد (محمدی اصل، ۱۳۹۰: ۴۶). از این‌رو در پس هر کنشی، معنایی نهفته است که با تفسیر معانی نهفته در کنش‌ها می‌توان به فهم روابط، پدیده‌ها و وقایع سیاسی پی برد (منوچهری و دیگران، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۱). کنش‌های معنادار، چند دسته‌اند:

۱. هدفدار: کنشگر بر اساس تجربه خود و با توجه به ابزار مناسب برای هدف معین، انجام می‌دهد.
۲. ارزشی: کنشگر بی‌آنکه درصدد کسب هدف یا اهدافی بیرون از خود عمل باشد، تنها به خاطر امری یا ارزشی، دست به آن می‌زند.
۳. سنتی: کنشگر مطابق آنچه در زندگی به شکل آداب و سنن و عادات جمعی شناخته، انجام می‌دهد.
۴. عاطفی: کنشی که به طبع حس درونی افراد از آنها سر می‌زند.
۵. اجتماعی: کنشگر، معنای ذهنی کنشگر دیگر را در معنای ذهنی خود منظور می‌کند و عمل خود را با توجه به آن انجام می‌دهد؛ مانند تقابل دو نفر با یکدیگر.
۶. جمعی: کنش همسان عده‌ای که در شرایط یکسان دست به عملی مشابه می‌زنند، مانند اعتراض جمعی، تحصن و یا مشارکت در یک ستاد انتخاباتی (همان: ۶۵-۶۷).

ساختار اجتماعی و محیط زندگی هم بر کنش افراد تأثیر دارد. در نگاه گیدنز، کنش‌های ما از ویژگی‌های ساختی جوامعی که در آن پرورش یافته و زندگی می‌کنیم تأثیر می‌پذیرند، آنها را در کنش‌ها بازآفرینی می‌کنیم و تاحدی نیز تغییر می‌دهیم (گیدنز، ۱۳۷۶: ۴۲-۴۳).

1. Action

ستاد انتخاباتی

ستاد انتخاباتی به معنای مرکزی برای حضور و هماهنگی طرفداران نامزدهای انتخاباتی و اجرای برنامه‌های انتخاباتی است. نامزدهای انتخاباتی نیز از طریق این ستادها، مستقیم یا غیر مستقیم، برنامه و طرح‌هایشان را برای رأی‌دهندگان ارائه می‌نمایند. طبق ماده ۲ آیین‌نامهٔ اجرایی قانون حضور نمایندگان نامزدهای ریاست‌جمهوری در شعب اخذ رأی مصوب ۱۳۸۰/۰۲/۱۶ هیئت‌وزیران، از زمان انتشار اسامی نامزدها تا یک هفته قبل از شروع اخذ رأی، هر یک از نامزدهای ریاست‌جمهوری در صورت تمایل به داشتن ستاد تبلیغاتی موظف است مسئول ستاد تبلیغات انتخاباتی خود را در شهرستان به صورت کتبی به فرمانداری شهرستان معرفی نماید[۲].

هویت و تعلق حزبی

تعلق حزبی به معنی وابستگی روانی و رابطهٔ بادوام فرد با یک حزب سیاسی و جهت‌گیری عاطفی او به آن حزب است، به گونه‌ای که حزب، گروه مرجع برای رأی‌دهنده می‌شود. از منظر کارکردی، تعلق خاطر حزبی به‌مرور به بخشی از هویت شخصی تبدیل شده، باعث می‌شود که رأی‌دهنده از جامعه‌پذیری حزبی متأثر شود (کریمی و ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۴۱-۴۲). در موضوع مشارکت هویت سه وجه دارد: ۱- مثبت: افراد مشارکت‌کننده در گروهی خاص. ۲- منفی: مشارکت‌کنندگان در گروه مقابل ۳- بی‌طرف: افرادی که موضع بی‌طرفی دارند (دلاپورتا و دیانی، ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۳۳).

تحلیل رفتار انتخاباتی

مطالعه علمی رفتار انتخاباتی از جمله رأی‌گیری از غنی‌ترین منابع اطلاعات درباره تعامل افراد، جامعه و سیاست است (رضوانی، ۱۳۸۶: ۱۵۰). حاصل این مطالعات، ارائه چند نظریه مهم است: نظریه جامعه‌شناسی سیاسی، نظریه اقتصاد سیاسی و نظریه روان‌شناسی سیاسی.

- **نظریه جامعه‌شناختی سیاسی:** بر آن است که «افراد آنگونه که اجتماعی هستند، همان‌گونه سیاسی نیز فکر می‌کنند» (کریمی و ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۳۴-۳۷) و آنچه افراد را به شرکت در انتخابات تشویق می‌کند، شرایط اجتماعی، محیطی، اقتصادی و فرهنگی آنهاست (رضوانی، ۱۳۸۶: ۱۵۱). در این دیدگاه بر تأثیر عواملی چون محیط و زمینه‌های

اجتماعی، تعلقات گروهی و حزبی، سن و جنسیت و میزان تحصیلات و شغل و... در شکل‌گیری باورها، ارزش‌ها و ایستارهای فرد تأکید می‌شود (کریمی و ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۳۴-۳۷). این نظریه دارای دو رویکرد مهم در تحلیل رفتار انتخاباتی است: ۱- کارکردگرایی: رفتار انتخاباتی افراد متأثر از ساختار اجتماعی (خانواده، طبقه اجتماعی) و سیاسی (فرهنگ سیاسی) جامعه است که با اهداف و کارکرد خاصی صورت می‌گیرد. ۲- دیدگاه مبادله: در این دیدگاه، سودی که فرد انتظار دارد از روابط و در مبادله به دست آورد، انگیزه او برای مبادله است (بیشترین سود و کمترین هزینه). در اینجا الگوهای ترغیب و سوابق پاداش‌ها و زیان‌ها در تعاملات و تبادلات رفتاری است که فرد را برمی‌انگیزاند تا رفتاری خاص نشان دهد (دارابی، ۱۳۸۸: ۴۵-۶۴).

- **نظریه اقتصاد سیاسی:** در این مدل، منطق و عقل جایگزین احساسات و برخوردهای عاطفی می‌شود. حتی احزاب سیاسی هم به دنبال پیروزی در انتخابات و کسب قدرتند. درباره هواداران نیز منفعت، معنای جدیدی برای رأی‌دهی می‌یابد (کریمی و ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۴۹ -۵۳). دو دیدگاه ذیل این نظریه قرار دارد: ۱- دیدگاه انتخاب عقلانی: مردم به افرادی رأی می‌دهند که بیشترین منافع (منفعت اقتصادی، سیاسی و اجتماعی-فرهنگی) را برای آنها فراهم کنند. ۲- دیدگاه انتخاب عقلانی اصلاح‌شده: رأی دادن برای تحقق منافع شخصی و نیز ابراز خود است. ابراز خود، میزان تمایل فرد را برای بیان خود در عرصه اجتماعی ارائه می‌کند. اگر رأی دادن منجر به هیچ‌گونه احساس قدرتمندی در تأثیرگذاری بر سرنوشت فردی و اجتماعی، یا احساس اهمیت داشتن برای نظام سیاسی نشود، بیان خود یا احساس قدرت محقق نمی‌شود (دارابی، ۱۳۸۸: ۶۴-۶۹).

- **نظریه روان‌شناسی سیاسی:** این نظریه به نگرش رأی‌دهندگان به موضوعات، نامزدها و میزان قرابت آن با ترجیحات ایشان توجه دارد. از این‌رو اولویت انتخاباتی، نتیجه مجموعه‌ای از عوامل روان‌شناختی است. عواملی نظیر ویژگی‌های رأی‌دهنده، تجربه انباشتی به‌ویژه تجربه شرکت در انتخابات قبلی و احساسی که از نتیجه این مشارکت‌ها حاصل نموده، در کنار ارزیابی‌ای که از نظام سیاسی و و نخبگان به عمل می‌آورد و نیز شناخت قبلی از نامزد و روحیات فرد، رفتار رأی‌دهی را تعین می‌بخشد (کریمی و ذوالفقاری، ۱۳۹۸: ۴۰-۴۱).

برحسب مرور ادبیات تحقیق و مبانی نظری، شاخص‌های زیر در طرح پرسش‌های مصاحبه و نیز سنجش آنها و دستیابی به پاسخ پرسش‌ها به کار گرفته شدند.

- انواع کنش سیاسی معنادار: عقلانی، ارزشی، عاطفی، سنتی
- انگیزه‌های کنشگری سیاسی: قدرت‌طلبی، سودجویی، اصلاح، خدمت به مردم، ابراز وجود و بیان خود
- هویت حزبی: که نتیجه تعلق حزبی در طول زمان است.
- نظریه‌های تبیین‌کننده کنشگری:

۱. جامعه‌شناسی سیاسی: شاخص‌هایی مانند تأثیر فرهنگ، نظام سیاسی، آموزش و تحصیلات و خانواده
۲. نظریه عقلانی: منفعت و یا سود (مادی و معنوی) حاصل از کنش
۳. نظریه روان‌شناختی: ویژگی‌های افراد، روحیات، تمایلات، تأثیر سوابق و تجارب قبلی ارزیابی آنها

روش پژوهش

پژوهش از نوع کیفی است که با روش گراندد تئوری انجام می‌شود. با توجه به ماهیت و موضوع پژوهش به نظر می‌رسد که روشی مناسب است. گراندد تئوری روی فرایند استقرایی جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها در خلق یا تکامل فرضیه‌ها یا نظریه‌ها در ارتباط با موضوع تأکید دارد (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۵: ۱۸-۱۹). در رویکرد تفسیری این روش نیز امر سیاسی، قلمرویی از کنش‌های فردی و اجتماعی است که در عالم زندگی و در بطن معانی افراد اتفاق می‌افتد (منوچهری و دیگران، ۱۳۸۷: ۲۹). با توجه به اینکه اولاً نظریه‌ای درباره موضوع در دست نیست و نظریه‌های موجود نیز کفایت لازم را ندارند (نیاز به گزاره‌های فرضیه‌ای بیشتر) و همچنین نیازمند نظریه‌ای برای اینجا و اکنون هستیم، گراندد تئوری برای این منظور مناسب است (فراستخواه، ۱۳۹۵: ۸۷-۹۳).

نویسندگان بر آن بودند که در این فرایند به شناخت موضوع از نگاه درونی مشارکت‌کنندگان دست یابند. در گراندد تئوری نیز شناخت از نوع «امیک» است؛ یعنی فهم درونی مطلب، لازمه استدلال است (فراستخواه، ۱۳۹۵: ۱۲۵-۱۲۶). در این پژوهش، مهارت حساسیت نظری با پیشرفت هر مرحله از تحقیق بیشتر و بیشتر شد، به نحوی

که در رفت و آمد بین داده‌ها و مشارکت‌کنندگان و غوطه‌ور شدن محققان در داده‌ها تلاش شد تا به درونی‌ترین معنای آنها دست یافته شود (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۵: ۲۰۲).

برای نمونه‌گیری نیز از روش شبکه‌ای یا گلوله برفی استفاده شد (تریسی، ۱۳۹۴: ۲۸۹). نمونه‌گیری پس از مصاحبه دوازدهم به اشباع نظری رسید و مصاحبه‌ها متوقف شد. اشباع نظری زمانی احراز شد که مصاحبه جدید، اطلاعات جدیدی درباره مفاهیم، مقوله‌ها و یا ارتباط آنها ارائه ننمود (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۵: ۲۱) و در عین حال پاسخ‌های لازم برای پرسش‌ها نیز به دست آمده بود.

برای تجزیه و تحلیل داده‌ها نیز از روش کدگذاری سه‌مرحله‌ای استفاده شد. ۱- کدگذاری باز: جان‌مایه اصلی مطالب بیان‌شده شامل جمله‌ها، مفاهیم و یا کلمات اصلی و کلیدی توسط مصاحبه‌شونده، با دقت و پس از چندبار مطالعه از درون متن استخراج شد. ۲- کدگذاری محوری: در این مرحله، فرآیند مرتبط کردن مفاهیم، جمله‌ها یا مضامین استخراج‌شده در مرحله قبل به زیرگروه‌ها انجام شد (همان: ۲۱۵). ۳- کدگذاری گزینشی: در این مرحله، نتیجه کلی بررسی پاسخ‌ها به یک پرسش مشخص تعیین شد و مقوله‌های به‌دست‌آمده از آن پرسش در سطحی انتزاعی‌تر با یکدیگر ادغام شد. در پایان این مرحله، مقوله‌های کلان هسته‌ای مرکزی به دست آمد (فراستخواه، ۱۳۹۵: ۱۸۶). در پایان نیز بین مقوله‌های کلان نهایی یا هسته‌ای و دیگر مقوله‌ها به صورت نظام‌مند، ارتباط معنایی به دست آمد (خنیفر و مسلمی، ۱۳۹۵: ۲۱۷).

با توجه به تمرکز پژوهش بر شهر گرگان در استان گلستان، جدول ذیل، اطلاعات درصد مشارک انتخاباتی در این استان را از ابتدا تاکنون نشان می‌دهد.

جدول ۱- درصد مشارکت مردم استان گلستان در دوره‌های انتخابات ریاست‌جمهوری

دوره	دوره هشتم	دوره نهم مرحله اول	دوره نهم مرحله دوم	دوره دهم	دوره یازدهم	دوره دوازدهم
درصد مشارکت	۷۵/۳	۶۵/۸۱	۶۰/۵۳	۸۳/۰۸	۸۱/۸۴	۷۸/۴۶

(منبع: درگاه مرکز آمار ایران)

مشخصات مصاحبه‌شوندگان نیز در جدول ذیل ارائه شده است.

جدول ۲- سیمای پاسخگویان

پاسخگو	نامزد مورد حمایت	جنسیت	سن	تحصیلات	شغل	مسئولیت در ستاد
۱	محسن رضایی	مرد	۵۴	دکترای حرفه‌ای	پزشک	رییس ستاد استان
۲	ابراهیم رییسی	زن	۴۳	کارشناسی ارشد	کارمند	مشاور بانوان
۳	عبدالناصر همتی	مرد	۵۰	کارشناسی ارشد	کارمند	داوطلب
۴	امیرحسین قاضی‌زاده	مرد	۳۰	کارشناسی	کارمند	داوطلب
۵	عبدالناصر همتی	زن	۳۳	کارشناسی	خانه‌دار	داوطلب
۶	عبدالناصر همتی	مرد	۳۰	کارشناسی	مالک شرکت بازرگانی	مسئول فضای مجازی
۷	محسن رضایی	مرد	۳۱	کارشناسی	مغازه‌دار	داوطلب
۸	عبدالناصر همتی	زن	۳۵	کارشناسی	کارمند	داوطلب
۹	ابراهیم رییسی	مرد	۳۶	دکترای حرفه‌ای	کارمند	داوطلب
۱۰	ابراهیم رییسی	مرد	۳۰	کارشناسی	آزاد	داوطلب
۱۱	عبدالناصر همتی	زن	۲۸	کارشناسی	بیکار	داوطلب عادی
۱۲	ابراهیم رییسی	مرد	۳۰	کارشناسی	کارمند دولت	داوطلب عادی
* مرد: ۸ نفر *زن: ۴ نفر * میانگین سنی: ۴۰ * بیشترین فراوانی تحصیلات: کارشناسی * بیشترین فراوانی شغل: کارمند *از آنجایی که اغلب کنشگران ستادی مرد هستند، تعداد مردان پاسخگو بیشتر از زنان است.						
*از آنجایی که رقابت اصلی در این دوره بین آقای رییسی و همتی بوده است، نامزدهای دیگر، فعالیت ستادی کمتر و تعداد پاسخگویی کمتری داشتند.						

یافته‌های پژوهش[۳]

جدول ۳- درک شما از انتخابات چیست؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	یعنی رجوع به رأی و دیدگاه مردم	رجوع به رأی و دیدگاه مردم	نقش داشتن مردم در انتخاب مسئولان کشور و مشارکت آنها در اداره و تعیین سرنوشت کشور، ممانعت از دیکتاتوری
۰۲ زن- رییسی	اهمیت داشتن نظر مردم و احترام به آن	مهم بودن نظر مردم و نه نظر یک فرد	
۰۳ مرد- همتی	انتخابات راه کم‌هزینه برای اصلاحات و تعیین سرنوشت کشور توسط مردم	تعیین سرنوشت کشور و اصلاحات توسط مردم	
۰۴ مرد- قاضی زاده	در ایران معنی خاصی ندارد، نمایش است و بیشتر انتصابات	انتخابات در ایران نمایش است، بیشتر انتصابات است	
۰۵ زن- همتی	مشارکت مردم در امور سیاسی کشور و احترام گذاشتن به نظر مردم	مشارکت مردم در امور کشور و احترام به نظر ایشان	
۰۶ مرد- همتی	اجرای دموکراسی، مشارکت سیاسی، تأثیرگذار بودن و کنشگری سیاسی	مشارکت سیاسی، تأثیرگذاری جامعه در اداره کشور	
۰۷ مرد- رضایی	انتخاب تصمیم‌گیران کشور از سوی مردم	انتخاب تصمیم‌گیران از سوی مردم	
۰۸ زن- همتی	انتخاب فردی برای تصمیم‌گیری به نمایندگی از مردم	انتخاب نماینده از طرف عموم مردم	
۰۹ مرد- رییسی	راهی برای برقراری دموکراسی و ممانعت از دیکتاتوری	راهی برای برقراری دموکراسی و ممانعت از دیکتاتوری	
۱۰ مرد- رییسی	تصمیم‌گیری توسط مردم و مداخله آنها در سیاست	تصمیم‌گیری توسط مردم	
۱۱ زن- همتی	مشارکت سیاسی مردم و به قدرت رساندن فرد مورد تأییدشان	تعیین سرنوشت کشور توسط مردم و مشارکت آنها در تصمیم‌های کشور	
۱۲ مرد- رییسی	یعنی انتخاب یک فرد برای تحقق مردم‌سالاری	انتخاب یک فرد و تحقق مردم‌سالاری	

جدول ۴- به نظر شما، درک مردم از انتخابات چیست؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	عده‌ای از مردم موافق، عده‌ای مخالف و سایر مردم این دوره بیشتر مخالفند.	افراد با گرایش سیاسی یا موافقند یا مخالف، اما سایر مردم این دوره مخالفند.	مسن‌ترها، نگاه تکلیفی دارند (سه نفر)، برخی هم نگاه حزبی (سه نفر)، اما نسل جدید، اطمینان و اعتمادی ندارد و آن را نمایشی می‌دانند و منفعتی رأی می‌دهند (همه مصاحبه‌شوندگان)
۰۲ زن- رییسی	عموم مردم و نسل جدید، امیدی به انتخابات ندارند.	عموم مردم و نسل جوان، امید و اطمینانی به انتخابات ندارند.	
۰۳ مرد- همتی	فکر می‌کنند گزینه اصلی از قبل انتخاب شده است و از ناچاری شرکت می‌کنند.	مردم به انتخابات در ایران اعتمادی ندارند، مشارکت ناچاری.	
۰۴ مرد- قاضی زاده	مردم، انتخابات را تشریفاتی می‌دانند و از ناچاری شرکت می‌کنند.	مردم انتخابات را تشریفاتی می‌دانند.	
۰۵ زن- همتی	مسن‌ترها، نگاه حزبی دارند و جوان‌ترها، اعتقادی ندارند.	مسن‌ترها، نگاه حزبی دارند و جوان‌ترها اعتقادی ندارند	
۰۶ مرد- همتی	اصول‌گرایان تکلیفی، اصلاح-طلب‌ها حزبی و بقیه مردم هم منفعت‌گرایانه رأی می‌دهند.	اصول‌گرایان تکلیفی، اصلاح‌طلب‌ها حزبی و بقیه مردم، منفعت‌گرایانه رأی می‌دهند.	
۰۷ مرد- رضایی	برخلاف گذشته، مردم به این انتخابات اعتقادی ندارند.	این دوره به انتخابات اعتقادی ندارند.	
۰۸ زن- همتی	این دوره انتخابات را نمایشی می‌دانند.	این دوره انتخابات را نمایشی می‌دانند.	
۰۹ مرد- رییسی	انتخابات را قبول دارند، ولی در ایران نمایش می‌دانند.	انتخابات را قبول دارند، ولی در ایران نمایش می‌دانند.	
۱۰ مرد- رییسی	انتخابات را نمایشی می‌دانند، برای منقعت شرکت می‌کنند.	انتخابات را نمایشی می‌دانند، منفعت‌گرایانه شرکت می‌کنند.	
۱۱ زن- همتی	مسن‌ترها، نگاه دینی و اخلاقی دارند و جوان‌ترها، اعتقادی ندارند.	مسن‌ترها، نگاه دینی و اخلاقی دارند و جوان‌ترها، اعتقادی ندارند.	
۱۲ مرد- رییسی	عده‌ای با نگاه تکلیفی، برخی با نگاه حزبی، برخی مذهبی و برخی هم اعتمادی به انتخابات ندارند.	عده‌ای تکلیفی، برخی حزبی، عده‌ای به خاطر هیجان و عده‌ای هم باوری ندارند.	

جدول ۵- چه چیز در انتخابات برای شما جذاب است و شما را به کنشگری وامی‌دارد؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	راهنمایی مردم در انتخاب فرد اصلح، کاستن از تأثیر هیجانات سیاسی مخالف بر انتخاب مردم	راهنمایی مردم در انتخاب فرد اصلح، کاستن از تأثیر هیجانات سیاسی مخالف بر مردم	کمک به مردم برای انتخاب اصلح، هیجان انتخاباتی، خدمت به مردم، احساس مؤثر بودن و تأثیر خانواده
۰۲ زن- رییسی	خدمت به مردم و علاقه به فعالیت اجتماعی	خدمت به مردم و علاقه به فعالیت اجتماعی	
۰۳ مرد- همتی	کمک به مردم برای انتخاب فرد مناسب	کمک به مردم برای انتخاب فرد مناسب	
۰۴ مرد- قاضی زاده	کمک به مردم برای انتخاب نماینده، هیجان انتخابات، علاقه به فعالیت اجتماعی	کمک به مردم، هیجان انتخابات، علاقه به فعالیت اجتماعی	
۰۵ زن- همتی	هیجان انتخابات، تأثیرگذار بودن، تأثیر خانواده	حس هیجان و تأثیرگذار بودن، تأثیر خانواده	
۰۶ مرد- همتی	علاقه به فعالیت سیاسی، حس مؤثر بودن و هیجان کار انتخاباتی	علاقه شخصی، حس مؤثر بودن و هیجان انتخابات	
۰۷ مرد- رضایی	تأثیر خانواده، هیجان کار انتخاباتی	تأثیر خانواده، هیجان کار انتخاباتی	
۰۸ زن- همتی	هیجان انتخابات علاقه به کنش سیاسی و کار گروهی	هیجان کار انتخاباتی و کنش سیاسی، کارجمعی	
۰۹ مرد- رییسی	هیجان انتخابات، کسب حس مقید بودن، خدمت به مردم	کسب حس هیجان، مفید بودن، خدمت به مردم	
۱۰ مرد- رییسی	هیجان انتخابات، احساس تأثیرگذاری، احساس خدمت	هیجان انتخاباتی، احساس شایستگی، تجربه کار گروهی	
۱۱ زن- همتی	هیجان انتخاباتی، رقابت حزبی، تأثیر خانواده	کار گروهی، هیجان، رقابت حزبی و تأثیر خانواده	
۱۲ مرد- رییسی	هیجان انتخاباتی، احساس شایستگی و علاقه شخصی	هیجان انتخاباتی، احساس شایستگی	

جدول ۶- افراد دیگر با چه انگیزه‌ای در ستادهای انتخاباتی، کنشگری می‌کنند؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	اجرای وعده‌های نامزد، کسب مقام و منفعت اقتصادی	حمایت از شعارهای نامزد، کسب مقام و منفعت اقتصادی	کسب منفعت و نیز کسب قدرت و همچنین خدمت به مردم
۰۲ زن- رییسی	خدمت و کسب قدرت	خدمت و قدرت	
۰۳مرد- همتی	بیشتر افراد به دنبال منفعت شخصی و قدرت و افرادکمتری هم به دنبال خدمت	منفعت شخصی، قدرت و خدمت	
۰۴ مرد- قاضی زاده	اکثراً به دنبال منافع شخصی، کسب قدرت و برخی نیز منافع حزبی	منفعت و قدرت سیاسی و برخی نیز حمایت از حزب	
۰۵ زن- همتی	اکثراً منفعت شخصی و قدرت و برخی نیز نیز علاقه شخصی و حمایت حزبی	منفعت و قدرت، علاقه شخصی و حمایت حزبی	
۰۶ مرد- همتی	به دنبال منفعت شخصی، قدرت و منفعت حزبی	منفعت و قدرت	
۰۷ مرد- رضایی	علاقه به نامزد، خدمت و منفعت	علاقه به نامزد، خدمت و منفعت	
۰۸ زن- همتی	همه به دنبال منفعت شخصی	منفعت	
۰۹ مرد- رییسی	کسب منافع اقتصادی و سیاسی برای تحقق اهداف حزبی	کسب منافع سیاسی و اقتصادی و تحقق اهداف حزبی	
۱۰ مرد- رییسی	منفعت و خدمت	منفعت و خدمت	
۱۱ زن- همتی	خدمت و منفعت	خدمت و منفعت	
۱۲ مرد- رییسی	اکثر ستاد ما خدمت، در دیگر ستادها برخی دنبال منافع شخصی	ما خدمت و دیگران منفعت	

جدول ۷- مهم‌ترین وظیفه ستادهای انتخاباتی را چه می‌دانید؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	معرفی برنامه‌های نامزد به صورت چهره به چهره با مردم	معرفی برنامه‌های نامزد	تبلیغات و معرفی نامزد و برنامه‌های او به مردم و افزایش آرای نامزد و افزایش مشارکت
۰۲ زن- رییسی	معرفی نامزد	معرفی نامزد	
۰۳ مرد- همتی	معرفی نامزد و برنامه‌های او به مردم	معرفی نامزد و برنامه‌های او به مردم	
۰۴ مرد- قاضی‌زاده	ارائه طرز تفکر نامزد و رایزنی بین مردم	ارائه طرز تفکر نامزد برای مردم	
۰۵ زن- همتی	معرفی برنامه‌های نامزد برای مردم	معرفی برنامه‌های نامزد برای مردم	
۰۶ مرد- همتی	تبلیغات و جذب آرای بیشتر	تبلیغات و جذب آرای بیشتر	
۰۷ مرد- رضایی	تبلیغات و معرفی نامزد و جذب آرای بیشتر	تبلیغات و معرفی نامزد و جذب آرای بیشتر	
۰۸ زن- همتی	تبلیغات، رایزنی‌های اداری، بالا بردن میزان مشارکت	تبلیغات، رایزنی‌های اداری، بالا بردن میزان مشارکت	
۰۹ مرد- رییسی	تبلیغات، رایزنی‌های اداری	تبلیغات، رایزنی‌های اداری	
۱۰ مرد- رییسی	تبلیغات و معرفی نامزد	تبلیغات و معرفی نامزد	
۱۱ زن- همتی	معرفی نامزد و راهنمایی مردم	معرفی نامزد و راهنمایی مردم	
۱۲ مرد- رییسی	معرفی نامزد، رایزنی‌های اداری، نظارت بر صندوق‌های رأی	معرفی نامزد، رایزنی‌های اداری، نظارت بر صندوق‌های رأی	

جدول ۸- علت مشارکت شما در ستاد انتخاباتی این نامزد چیست؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	شناخت از گذشته کاری مناسب، ارتباطات شخصی با کاندیدا	شناخت از گذشته کاری مناسب، ارتباطات شخصی	گرایش حزبی، تأثیر خانواده، شناخت از پیشینه و شناخت فردی
۰۲ زن- رییسی	مورد تأیید مردم و افراد معتبر	تأیید افراد معتبر همسو با من (جناحی)	
۰۳ مرد- همتی	سابقه مناسب کار اقتصادی و تخصص لازم	پیشینه خوب نامزد و تخصص او	
۰۴ مرد- قاضی‌زاده	شناخت فردی من از دیدگاه‌ها و مواضع ایشان و ارائه راهکارهای عقلانی مناسب	شناخت فردی از دیدگاه‌ها و برنامه‌های عقلانی ایشان	
۰۵ زن- همتی	تبعیت از خانواده در حمایت از حزب و کاندیدای آن	تبعیت از خانواده در حمایت از حزب و کاندیدای آن	
۰۶ مرد- همتی	حمایت از کاندیدای مناسب حزب مورد حمایت خودم	حمایت از کاندیدای اصلح حزب	
۰۷ مرد- رضایی	تبعیت از خانواده در حمایت از یک فرد خاص و هیجان انتخاباتی	تبعیت از خانواده و هیجان	
۰۸ زن- همتی	حمایت از حزب برای حمایت از بهتر شدن شرایط زنان	حمایت از حزب برای حمایت بهتر شدن شرایط زنان	
۰۹ مرد- رییسی	حمایت از حزب و بر اساس توصیه‌های رهبری	حمایت از حزب و توصیه‌های رهبری	
۱۰ مرد- رییسی	حمایت حزب و علاقه شخصی	علاقه شخصی و همسویی فکری و حمایت حزبی	
۱۱ زن- همتی	تبعیت از خانواده در حمایت از حزب و کاندیدای آن	تبعیت از خانواده در حمایت از حزب و کاندیدای آن	
۱۲ مرد- رییسی	تبعیت از خانواده در حمایت از حزب و کاندیدای آن	تبعیت از خانواده در حمایت از حزب و کاندیدای آن	

جدول ۹- کمک شما چه تأثیری در پیروزی نامزد انتخاباتی دارد؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	فعالیت هرچه بیشتر باشد، جذب آرای مردم بیشتر است.	فعالیت بیشتر یعنی احتمال بیشتر پیروزی نامزد	افزایش احتمال پیروزی نامزد، افزایش میزان مشارکت، جلب آرای خاکستری، مقابله با تخریب نامزد
۰۲ زن- ریسی	با تبلیغات برای کاندیدای مردمی، رأی بیشتری جمع می‌کنم.	تبلیغات برای رأی بیشتر نامزد	
۰۳ مرد- همتی	اعضای ستادها روی جذب آرای خاکستری تأثیرگذارند.	افزایش شانس پیروزی نامزد با جذب رأی‌های خاکستری	
۰۴ مرد- قاضی زاده	با جلب نظر بزرگان هر منطقه و جلب آرای خاکستری	جلب نظر بزرگان هر منطقه و آرای خاکستری	
۰۵ زن- همتی	این دوره به دلیل عدم تمایل مردم به رأی دادن، کمکی نمی‌توانم بکنم.	نبود امکان کمک به دلیل بی‌میلی مردم به رأی دادن	
۰۶ مرد- همتی	هرچه دایره نفوذ افراد بیشتر باشد، رأی بیشتری جذب می‌کنند.	شبکه ارتباطی اعضای ستاد مؤثر است.	
۰۷ مرد- رضایی	در افزایش میزان مشارک مؤثر بوده- ایم.	افزایش میزان مشارکت	
۰۸ زن- همتی	ایجاد شور و هیجان باعث مشارکت بیشتر جوانان می‌شود.	ایجاد شور و هیجان و مشارکت بیشتر جوانان	
۰۹ مرد- ریسی	از تخریب نامزدمان توسط حزب رقیب جلوگیری می‌کنیم.	مقابله با تخریب نامزد از سوی حزب رقیب	
۱۰ مرد- ریسی	تبلیغات ما برای پیروزی نامزد مؤثر است.	تبلیغات برای نامزد	
۱۱ زن- همتی	در این دوره تأثیری ندارد.	در این دوره تأثیری ندارد.	
۱۲ مرد- ریسی	کمک‌های ما در ستادها تأثیر زیادی دارد.	تبلیغات برای پیروزی نامزد	

جدول ۱۰- آیا تا به حال به رییس‌جمهور شدن خودتان فکر کرده‌اید؟ چرا ؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	خیر- نامزد من تأمین‌کننده آرمان‌های من است.	خیر- نامزد من تأمین‌کننده آرمان‌های من است.	خیر، توانایی و تخصص و اگاهی لازم را ندارم. بله، تخصص لازم را دارم/ ندارم.
۰۲ زن- رییسی	خیر- قدرت‌طلب نیستم.	خیر- قدرت‌طلب نیستم.	
۰۳ مرد- همتی	بله- توانایی انجام این کار را دارم.	بله- توانایی من از همه رؤسای جمهوری قبلی بیشتر است.	
۰۴ مرد- قاضی-زاده	بله- ولی توانایی ندارم.	بله- اما تخصص و توانایی لازم را ندارم.	
۰۵ زن- همتی	بله- ولی تجربه و تخصص لازم را ندارم.	بله- اما تجریه و تخصص لازم را ندارم.	
۰۶مرد- همتی	بله- قدرت را دوست دارم.	بله- قدرت را دوست دارم.	
۰۷مرد- رضایی	خیر- علاقه و توانایی ندارم.	خیر- علاقه و توانایی ندارم.	
۰۸زن- همتی	خیر- توانایی ندارم.	خیر- توانایی این کار را ندارم.	
۰۹مرد- رییسی	بله- ولی صلاحیت ندارم.	بله- ولی صلاحیت ندارم.	
۱۰مرد- رییسی	خیر- علاقه ندارم.	خیر- علاقه ندارم.	
۱۱ زن- همتی	خیر- زیرا آگاهی و تخصص ندارم.	خیر- زیرا آگاهی و تخصص ندارم.	
۱۲مرد- رییسی	بله- ولی تخصص این کار را ندارم.	بله- ولی تخصص ندارم.	

جدول ۱۱- اگر نامزد شما پیروز شود، مایلید به او کمک کنید؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	بله، اعضای ستادی باور دارند که پس از پیروزی نامزدشان از آنها در پست‌های مختلف استفاده شود.	اعضای ستادها باور دارند که در پست‌های مختلف به کار گرفته شوند.	بله، مایل هستم متناسب با توانایی و تخصص به من مسئولیتی پیشنهاد شود.
۰۲ زن- رییسی	بله، اگر پستی پیشنهاد شود، برای کمک به مردم می‌پذیرم.	به خاطر کمک به مردم، پست پیشنهادی را می‌پذیرم.	
۰۳ مرد- همتی	بله برای خدمت به مردم دوست دارم در شغل خودم پیشرفت کنم.	به خاطر خدمت به مردم مایلم در شغلم پیشرفت کنم.	
۰۴ مرد- قاضی‌زاده	بله، کاری را که توانایی آن را داشته باشم، قبول می‌کنم.	اگر توانایی کاری داشته باشم، مایلم بپذیرم.	
۰۵ زن- همتی	بله، کاری را که توانایی و تخصص آن را داشته باشم، قبول می‌کنم.	اگر توانایی و تخصص کاری را داشته باشم، می‌پذیرم.	
۰۶ مرد- همتی	بله، جایگاه دولتی نمی‌خواهم، بلکه کمک برای به دست‌آوردن جایگاه اقتصادی می‌خواهم.	بله، البته موقعیت اقتصادی را ترجیح می‌دهم.	
۰۷ مرد- رضایی	خودم نه، اما دوست دارم اطرافیانم پست بگیرند.	دوست دارم افراد نزدیک به من پست بگیرند.	
۰۸ زن- همتی	بله، با توجه به تخصصم مایلم سمت مناسبی پیشنهاد شود.	با توجه به تخصصم، سمت می‌خواهم.	
۰۹ مرد- رییسی	بله، می‌خواهم پیشرفت کنم و به من سمت بالاتری پیشنهاد شود.	سمت بالاتری در شغل خودم می‌خواهم.	
۱۰ مرد- رییسی	خیر، علاقه‌ای ندارم و آرامش را می‌پسندم.	علاقه‌ای ندارم.	
۱۱ زن- همتی	خودم نه، اما اگر اعضای ستادی علاقه به گرفتن پست داشته باشند، بهتر است که به آنها واگذار شود.	بهتر است به اعضای ستادها مسئولیت بدهند.	
۱۲ مرد- رییسی	بله، در صورت داشتن توانایی و تجربه قبول می‌کنم.	در صورت داشتن توانایی و تجربه قبول می‌کنم.	

جدول ۱۲- مهم‌ترین ویژگی‌های نامزد مورد حمایت شما چیست؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	کارنامه موفق اجرایی، اقتدار، باانگیزه، انقلابی و مردمی بودن	کارنامه موفق اجرایی، اقتدار، باانگیزه، انقلابی و مردمی بودن	عملکرد خوب در گذشته، توانایی و تخصص، برنامه معقول، سلامت نفس و ساده‌زیستی، گرایش حزبی
۰۲ زن- رییسی	مقتدر بودن، مخالف منفعت‌طلبی و رانت‌خواری و اصول‌گرا	مقتدر بودن، مخالف منفعت‌طلبی و رانت‌خواری و گرایش حزبی	
۰۳ مرد- همتی	اقتصاددان بودن، تجربه کار اجرایی موفق	تجربه اجرایی، تخصص و توانایی در زمینه اقتصاد	
۰۴ مرد- قاضی زاده	ارائه برنامه معقول و واقعی	ارائه برنامه معقول و واقعی	
۰۵ زن- همتی	اصلاح‌طلب بودن	گرایش حزبی	
۰۶ مرد- همتی	اصلاح‌طلب و اقتصاددان	نامزد حزبی و تخصص و توانایی اقتصادی	
۰۷ مرد- رضایی	حضور در دفاع مقدس، تجربه مدیریت حاکمیتی	حضور در دفاع مقدس و تجربه مدیریت سیاسی	
۰۸ زن- همتی	گرایش حزبی و تجربه سمت‌های اقتصادی	نامزد حزبی و تخصص و توانایی اقتصادی	
۰۹ مرد- رییسی	غیر جناحی و سلامت در عملکرد	غیر جناحی و سلامت در عملکرد	
۱۰ مرد- رییسی	سلامت در عملکرد و خدمت‌گذار مردم بودن	سلامت در عملکرد و خدمت‌گذار مردم بودن	
۱۱ زن- همتی	اصلاح‌طلب و تجربه در کابینه دولت	نامزد حزب و تجربه مناسب	
۱۲ مرد- رییسی	ساده‌زیستی و اخلاق‌مداری	ساده‌زیستی و اخلاق‌مداری	

جدول ۱۳- مهم‌ترین ویژگی‌های نامزد رقیب شما چیست؟

کد	کدگذاری باز	کدگذاری محوری	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	ناتوانی، ناکارآمدی، بی‌انگیزه بودن، دلسرد بودن، نداشتن تخصص و توان کافی در اداره کشور	ناتوانی، ناکارآمدی، بی‌انگیزه بودن، دلسرد بودن، نداشتن تخصص و توان کافی در اداره کشور	ناکارآمدی، ناتوانی در گذشته، نداشتن تخصص، دروغ‌گویی، نگرانی از اعمال محدودیت-های بیشتر (برای زنان)
۰۲ زن- رییسی	متضرر کردن مردم در بورس برای رفع مشکلات اقتصادی دولت، دروغ‌گویی درباره نامزد رقیب	متضرر کردن مردم در بورس و دروغ‌گویی درباره دیوارکشی بین زن و مرد	
۰۳ مرد- همتی	عدم تخصص در اداره دولت و عدم اعتبار سیاسی در دنیا	عدم تخصص در اداره دولت و عدم اعتبار سیاسی در دنیا	
۰۴ مرد- قاضی-زاده	اطرافیان نامناسب، سال‌ها در قوه قضاییه بوده، ولی با فساد مبارزه نکرده است.	ناکارامدی و نداشتن تیم قوی	
۰۵ زن- همتی	عدم توانایی، برنامه‌های او باعث محدود کردن زنان می‌شود.	عدم توانایی، نگرانی از اعمال محدودیت بیشتر	
۰۶ مرد- همتی	عدم توانایی اجرای وعده‌ها و وجود اطرافیان نامناسب	ناتوانی اجرایی و نداشتن تیم قوی	
۰۷ مرد- رضایی	عملکرد نامناسب آنها وقتی در دولت‌های قبلی مسئولیت داشتند.	ناکارامدی در عملکرد گذشته	
۰۸ زن- همتی	ناتوانی اجرایی، نگرش مذهبی، برنامه محدود کردن زنان	ناتوانی اجرایی، نگرش مذهبی، نگرانی از اعمال محدودیت بیشتر	
۰۹ مرد- رییسی	عملکرد نامناسب در بانک مرکزی و مقصر در وضعیت اقتصادی امروز	ناکارامدی در عملکرد گذشته	
۱۰ مرد- رییسی	دروغ‌گویی و تهمت زدن	دروغ‌گویی و تهمت زدن	
۱۱ زن- همتی	عدم تجربه و توانایی	ناتوانی اجرایی و نداشتن تجربه	
۱۲ مرد- رییسی	دروغ‌گویی و عملکرد نامناسب در بانک مرکزی	دروغ‌گویی و عملکرد نامناسب گذشته	

جدول ۱۴- سه دلیل اصلی را که در مشارکت افراد در ستادها مؤثر می‌دانید، به ترتیب اولویت انتخاب کنید؟

کد	گزاره	کدگذاری گزینشی
۰۱ مرد- رضایی	گزینه‌های ۵- ۶- ۱۲: اعضای ستادها به دنبال کسب هویت، احساس شایستگی و کمک‌رسانی هستند.	هیجان رقابت و انتخابات، شکست دادن رقیب، یاری‌رسانی و تلافی ناکامی دوره‌های گذشته
۰۲ زن- رییسی	گزینه‌های ۲- ۳- ۴- ۱- ۹- ۱۲: اعضای ستادها به دنبال رقابت انتخاباتی، تلافی دوره‌های گذشته، کسب اعتبار، هیجان انتخاباتی، احساس دوست داشتن و کمک‌رسانی هستند.	
۰۳ مرد- همتی	گزینه‌های ۲- ۳- ۶: اعضای ستادها به دنبال رقابت انتخاباتی، تلافی شکست‌های قبلی و احساس شایستگی هستند.	
۰۴ مرد- قاضی زاده	گزینه‌های ۱- ۱۰- ۵- ۳: اعضای ستادها به دنبال هیجان انتخاباتی، کسب منافع مالی و مادی، کسب هویت و تلافی دوره‌های گذشته هستند.	
۰۵ زن- همتی	گزینه‌های ۱- ۱۰- ۵: اعضای ستادها به دنبال هیجان انتخاباتی، کسب منافع مالی و مادی و کسب هویت هستند.	
۰۶ مرد- همتی	گزینه‌های ۱۰- ۱- ۴- ۵- ۶- ۱۲- ۱۳: اعضای ستادها به دنبال کسب منافع مالی، هیجان انتخاباتی، کسب اعتبار، کسب هویت، احساس شایستگی، کمک‌رسانی، تحت شرایط اطراف و آموزش‌های خانوادگی و عادت هستند.	
۰۷ مرد- رضایی	گزینه‌های ۱۳- ۱۲- ۱- ۱۰: اعضای ستادها تحت شرایط اطراف و آموزش‌های خانوادگی و عادت به دنبال کمک‌رسانی، هیجان انتخاباتی و منافع مالی و مادی هستند.	
۰۸ زن- همتی	گزینه‌های ۱- ۱۳- ۱۲- ۳: اعضای ستادها تحت شرایط اطراف و آموزش‌های خانوادگی و عادت به دنبال هیجان انتخاباتی، کمک‌رسانی و تلافی دوره‌های گذشته هستند.	
۰۹ مرد- رییسی	گزینه‌های ۱- ۱۳- ۱۰: اعضای ستادها تحت شرایط اطراف و آموزش‌های خانوادگی و عادت به دنبال هیجان انتخاباتی و کسب منافع مالی و مادی هستند.	
۱۰ مرد- رییسی	گزینه‌های ۱- ۳- ۹- ۵: اعضای ستادها به دنبال هیجان انتخاباتی، تلافی دوره‌های گذشته، احساس دوست داشتن و کسب هویت هستند.	
۱۱ زن- همتی	گزینه‌های ۱۳- ۳- ۱۲- ۱: اعضای ستادها تحت شرایط اطراف و آموزش‌های خانوادگی و عادت به دنبال تلافی دوره‌های گذشته، کمک‌رسانی و هیجان انتخاباتی هستند.	
۱۲ مرد- رییسی	گزینه‌های ۱- ۱۳- ۱۲- ۶- ۵: اعضای ستادها تحت شرایط اطراف و آموزش‌های خانوادگی و عادت به دنبال هیجان انتخاباتی، کمک‌رسانی، احساس شایستگی و کسب هویت هستند.	

تحلیل داده‌ها

در ادامه، داده‌ها را مبتنی بر شاخص‌ها و مفاهیم نظری به‌دست‌آمده، با هدف یافتن درک معنایی کنشگران ستادی بررسی خواهیم کرد.

ادراک از انتخابات؛ مثبت و متعارف

مطابق جدول شماره (۳)، درک عمومی غالب از «انتخابات» نزد کنشگران ستادی (۱۱ نفر از ۱۲ نفر) شامل فرایندی است که طی آن، مردم عادی با مشارکت در رأی دادن و انتخاب یک فرد یا مسئولان در ادارهٔ کشور، نقش‌آفرینی می‌کنند و قادرند سرنوشت کشور را نیز تعیین کنند. این درک را تقریباً همه مصاحبه‌کنندگان به نوعی بیان داشتند. در این بین یکی از مصاحبه‌کنندگان (مرد از ستاد آقای قاضی‌زاده (کد ۰۴ اصول‌گرا))، دیدگاه متفاوتی را مطرح می‌سازد. در نگاه او، انتخابات در ایران معنایی ندارد، زیرا «انتخابات، نمایشی بیش نیست و بیشتر انتصابات است تا انتخابات». با این حال نگاه غالب در بین مصاحبه‌کنندگان نشان می‌دهد چه افرادی که انتخابات در ایران را واقعی و چه کسانی که آن را غیر واقعی و نمایشی تلقی می‌کنند، بودن انتخابات را بهتر از نبودن آن تلقی می‌کنند. این نکته نشان می‌دهد که با وجود برخی مشکلات، درک آنها از انتخابات همچنان درکی متعارف است و با همان ادراک نیز تصمیم به مشارکت در ستادهای انتخاباتی گرفته‌اند.

ادراک نگاه مردم به انتخابات

پاسخ این پرسش بیانگر میزان اثربخشی ادراک کنشگران ستادی از انتخابات بر ادراک ایشان از نگاه مردم به انتخابات است. از این‌رو داده‌های جدول شماره (۴) بیانگر چند نکته است. در نگاه پاسخگویان، درک مردم از انتخابات، امروزه چند وجه دارد. نسل گذشته عموماً آن را واقعی می‌دانستند و شرکت می‌کردند. این نسل در برگیرنده بخشی است که با نگاه تکلیفی (شامل اصول‌گراهای امروزی) و نیز اصلاح‌طلبان و حامیان آنهاست که گرایش حزبی به انتخابات دارند. اما نکته مهم‌تر در بین پاسخ‌ها، ادراک ایشان از نگرش نسل جوان و جدید به انتخابات است. از نگاه کنشگران ستادی، نسل جدید، اعتقاد و اعتمادی به انتخابات ندارند و آن را نمایشی و تشریفاتی می‌دانند. مصاحبه‌شونده کد ۰۳ از ستاد همتی (جریان اصلاح‌طلب) نیز ادراک مردم را چنین بیان می‌دارد: «مردم فکر می‌کنند گزینه اصلی انتخاب شده. بیشتر افرادی که نیاز به مهر

انتخابات دارند، شرکت می‌کنند». در نگاه کنشگران ستادی برخلاف ادراک خود آنها (جدول ۳) که تقریباً یکدست انتخابات را همچنان معتبر تلقی می‌کردند، بخش‌هایی از جامعه به‌ویژه نسل جدید به انتخابات، باور و اعتقادی ندارند.

ادراک انگیزه‌های مشارکت

مطابق داده‌های جدول (۵)، درک معنایی از انگیزه‌های کنشگران برای حضور در ستادهای انتخاباتی، بیشتر دو انگیزه را نشان می‌دهد: نخست کمک به مردم برای انتخاب فرد بهتر و دوم هیجان انتخاباتی. این نوع ادراک، سطحی از عقلانیت (کمک به مردم) و نیز سطحی از احساسات (هیجان انتخاباتی) در خود دارد. از همین منظر مهم است که فهم انگیزه‌های کنشگران ستادی، سراسر عقلانی و یا احساسی نیست. سایر انگیزه‌ها یعنی کسب احساس مؤثر بودن و شایستگی، علاقه به کارگروهی و نیز تأثیر خانواده نیز ترکیبی از دو سطح انگیزشی است. در این بین به‌ویژه اشاره به انگیزه‌های عقلانی نظیر گرایش حزبی و جناحی که کمتر از دیگر انگیزه‌ها بیان شده است (مصاحبه‌شونده ۰۱ رضایی و ۱۱ همتی)، بیانگر تأثیر کمتر این انگیزه و ادراک معنایی آن نزد مشارکت‌کنندگان است. این در حالی است که برخی مشارکت‌کنندگان از هر دو جریان اصلاح‌طلب و اصول‌گرا، انگیزه‌های سنتی مانند تأثیر خانواده را همچنان درباره خود مؤثر می‌دانند (زن ۱۱ ستاد همتی، ۰۷ مرد ستاد رضایی، ۰۵ زن ستاد همتی) که در تحلیل‌ها نباید از نظر دور بماند.

ادراک از انگیزه‌های دیگر کنشگران ستادی

جدول (۶) بیانگر آن است که ادراک مصاحبه‌شوندگان که خود نیز از کنشگران ستادی هستند، درباره انگیزهٔ دیگر کنشگران از مشارکت در ستادهای انتخاباتی به ترتیب ترکیبی است از کسب منافع فردی، سیاسی و اقتصادی، کسب قدرت، تأمین مناقع حزبی و نیز خدمت. با این توضیح که به لحاظ فراوانی، بیشترین انگیزه را کسب منافع فردی، سیاسی و اقتصادی و حزبی برشمرده‌اند (همه مصاحبه‌شوندگان). کنشگر کد ۱۲ از ستاد رئیسی اما انگیزه کنشگران ستاد خود را خدمت، ولی انگیزه برخی کنشگران دیگر ستادها را کسب منفعت معرفی کرده است. نکته قابل ذکر، تفاوت بیان انگیزه‌های خود و انگیزه‌های دیگران است. کنشگران ستادی عموماً انگیزه‌های خود را برای مشارکت کمک و خدمت و سپس هیجان انتخابات ذکر کرده بودند. اما هنگام

اشاره به انگیزه‌های دیگر کنشگران ستادی، کسب منفعت‌های فردی، سیاسی و اقتصادی را بیان می‌کردند (جدول ۵). این امر نشانه تفاوت در ادراک انگیزه‌های خود از مشارکت در ستادهای انتخاباتی و انگیزه‌های دیگر کنشگران ستادی است که البته ریشه در عوامل متعددی نظیر تجربه‌های فردی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی است.

ادراک از وظایف ستادهای انتخاباتی

مطابق داده‌های جدول (۷)، بیشتر مصاحبه‌شوندگان، اصلی‌ترین کارکرد و وظیفه ستادهای انتخاباتی را ۱- معرفی نامزد و برنامه‌های نامزد به مردم ۲- تلاش برای افزایش آرای او ۳- افزایش مشارکت ۴- روشن کردن افکار عمومی بیان کرده‌اند. برخی نیز ارتباطات و هماهنگی‌های استانی را در زمره این وظایف برشمرده‌اند (کد ۰۱۲ و ۰۹ رئیسی و کد ۰۸ همتی). به نظر می‌رسد که ادراک از وظایف ستادی نزد کنشگران بیشتر با وجه رقابتی امر انتخابات، هماهنگی دارد تا با وجه افزایش مشارکت. به این معنا که حضور در ستادهای انتخاباتی پیش از هر چیز، امری رقابتی با سایر نامزدها و افزایش آرای او است و پس از آن، امری مشارکتی و با هدف افزایش مشارکت در انتخابات (تنها سه کنشگر یعنی کدهای ۰۸ زن ستاد همتی، ۰۶ مرد ستاد همتی و ۰۷ مرد ستاد رضایی به افزایش مشارکت اشاره داشته‌اند). از همین‌رو است که در بیان انگیزه‌های خود برای مشارکت (جدول ۵) عموماً به هیجان ناشی از رقابت انتخاباتی اشاره کرده‌اند.

ادراک کنشگران از انگیزهٔ اصلی خود برای حمایت از نامزدی مشخص

جدول شماره (۸) بیانگر آن است که اصلی‌ترین دلیل حمایت افراد ستادی از نامزدی فردی مشخص و مشارکت در ستاد انتخاباتی او، عوامل بیرونی است؛ یعنی حمایت حزب مورد علاقه فرد مشارکت‌کننده است (۸ مصاحبه‌شونده) و پس از آن تأثیر سوگیری خانواده بیان شده است (۴ مصاحبه‌شونده که دو مورد آن زن هستند). در این بین اما کمترین دلیل بیان‌شده، عوامل درونی و شناختی است؛ شامل شناخت فردی و علاقه شخصی (۲ مورد) و شناخت از پیشینه و سوابق نامزد (۲ مورد). به عبارتی پاسخ‌ها بیانگر آن است که ادراک از فرد اصلح نزد کنشگران ستادی، به شدت متأثر از گرایش و تمایلات حزبی و جناحی و نیز توصیه افراد همسو است. در همین راستا البته تأثیر خانواده و گرایش سیاسی خانواده نیز بسیار چشمگیر است.

ادراک از اثربخشی فعالیت ستادی

طبق جدول (۹)، ادراک مصاحبه‌شوندگان از تأثیر فعالیتشان در ستادها این است که سبب افزایش آرای نامزد و احتمال پیروزی او خواهد شد. از سویی فعالیت خود را سبب افزایش مشارکت قشر خاکستری در انتخابات می‌دانند. مصاحبه‌شوندگان ستاد آقای رئیسی (کد ۰۹) مشارکت در ستاد آقای رئیسی را با هدف مقابله با تخریب ایشان از سوی نامزدهای رقیب می‌داند. این در حالی است که مصاحبه‌شوندگان کد ۰۸ و ۱۱ هر دو در ستاد آقای همتی با اشاره به مشکلات اقتصادی مردم و پایین بودن مقبولیت نامزد خود، فعالیت‌های خود را چندان اثربخش نمی‌دانند. به نظر می‌رسد که ادراک افراد از میزان اثربخشی فعالیتشان در ستادهای انتخاباتی به شدت متأثر از ادراک موقعیت و جایگاه نامزد مورد حمایت ایشان در کلیت جامعه باشد؛ به نحوی که کنشگران ستاد آقای رئیسی برحسب تصورشان از جایگاه و موقعیت بهتر آقای رئیسی، باور بیشتری به اثربخشی فعالیت‌های خود دارند. در حالی که کنشگران ستاد نامزدهای اصلاح‌طلب (۰۵، ۰۶، ۰۸ و ۱۱)، باور کمتری به اثربخشی فعالیت خود در ستاد دارند. کنشگران سایر ستادها نیز برحسب ادراکشان از موقعیت مطلوب و یا جایگاه متزلزل نامزد مورد حمایت خود، با قطعیت کمتر و به شکلی بینابینی (۰۱ و ۰۷ رضایی و ۰۴ قاضی‌زاده) درباره اثربخشی فعالیت‌های خود اظهارنظر کرده‌اند.

ادراک از امکان رئیس‌جمهور شدن خود

داده‌های جدول شماره (۱۰) بیانگر یکی دیگر از ادراکات اعلام‌نشده کنشگران ستادی است که نگاهی جامع‌تر از فهم کنشگران ستادی از امر انتخابات ریاست‌جمهوری را ارائه می‌کند. هرچند نیمی از پاسخگویان اعلام کرده‌اند که به رئیس‌جمهور شدن خود فکر نکرده‌اند، نیمی دیگر به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند. افرادی که پاسخ مثبت داده اند نیز خود دو دسته‌اند. چهار نفر از آنها اعلام کردند که تخصص و صلاحیت و آشنایی لازم برای اینکار را ندارند. از دو نفر باقی‌مانده هم یک نفر اعلام کرده است که قدرت را دوست دارم و دیگری هم خود را شایسته‌تر از همه رؤسای جمهور تاکنون توصیف کرده است. اما افرادی که پاسخ منفی داده‌اند، نداشتن صلاحیت، توانایی، تخصص، اگاهی و تمایل و علاقه را دلیل خود ذکر کرده‌اند. سه نفر از کسانی که پاسخ منفی داده‌اند، زن بوده‌اند (کدهای ۱۱- ۰۸ و ۰۲). تنها زنی هم که پاسخ مثبت داده

است، خود را دارای تخصص و شرایط لازم نمی‌داند (کد ۰۵ ستاد همتی). به نظر می‌رسد پاسخ منفی بانوان کنشگر به پرسش، ناشی از ادراک کلان‌تر ایشان از شرایطی است که قانون برای نامزدهای ریاست‌جمهوری برشمرده است (اصل ۱۳۲ قانون اساسی). نکته دیگر در این‌باره آن است که فکر کردن به امکان رئیس‌جمهور شدن، چندان به گرایش سیاسی و جناحی کنشگران ستادی ارتباطی ندارد؛ بلکه عموماً متأثر از حس داشتن توانایی و تخصص و دانش لازم برای این کار است.

ادراک تمایل به داشتن مسئولیت در دولت نامزد منتخب

جدول شماره (۱۱) نشان می‌دهد که به جز یک نفر تقریباً همه بر این باورند که ستادهای انتخاباتی پس از پیروزی نامزد، کنشگران ستادی را با توجه به تخصص و توانشان در سمت یا مسئولیت دولتی به کار بگمارند. مصاحبه‌شونده کد ۰۱ از ستاد رضایی، این ادراک را با این عبارت بیان داشته است: «اعضای ستادی باور دارند که پس از پیروزی نامزدشان از آنها در پست‌های مختلف استفاده شود». تنها فردی که اعلام کرده است چنین انتظاری ندارد، دلیل خود را بی‌علاقگی به گرفتن مسئولیت و تمایل بیشتر به آرامش بیان کرده است (کد ۱۱). این نکته‌ای ارزشمند در فهم ادراک کنشگران ستادی از انتظارشان برای داشتن مسئولیت در دولت نامزد منتخب است. به این معنا که تنها دلیل ذکرشده برای عدم تمایل، فردی و شخصی است. در حالی که دلایل ذکرشده برای باور به به‌کارگیری در دولت نامزد منتخب عموماً متأثر از عرف رایج و فضای غالب سیاسی- اجتماعی و فرهنگی در بزنگاه‌های انتخاباتی است. از همین‌رو است که افراد عموماً تمایل قطعی خود به داشتن مسئولیت یا سمت را در دولت منتخب اعلام می‌کنند، اما پس از آن است که به شرط خود یعنی داشتن توانایی و تخصص خود تصریح می‌کنند. نکته دیگر آن است که در بین پاسخگویان تقریباً تفاوت معناداری بین ادراک مرد و زن از این نظر مشاهده نمی‌شود. یافته‌های جدول (۱۱) با یافته‌های جدول (۶) که در آن مصاحبه‌شوندگان، انگیزه‌های اصلی دیگر کنشگران برای فعالیت در ستادها را انگیزه‌های فردی کسب منافع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ذکر کرده بودند، هماهنگ است.

ادراک ویژگی‌های نامزد مورد حمایت

برحسب جدول (۱۲)، تصور مصاحبه‌شوندگان از ویژگی‌های نامزدهای خود عموماً ویژگی‌های مثبت شامل عملکرد خوب در گذشته، توانایی و تخصص، داشتن برنامه

معقول، سلامت نفس، ساده‌زیستی، مردمی بودن و مانند آن است. البته در این بین مصاحبه‌شونده‌ها با کد ۰۲ (رئیسی) و کدهای ۰۵ و ۱۱، ویژگی مهم نامزد مورد حمایت خود را اصول‌گرا و یا اصلاح‌طلب بودن یعنی گرایش سیاسی آن بیان می‌دارند. نکته قابل توجه در ادراک افراد از ویژگی‌های مثبت نامزد مورد حمایت خود، غلبه وجوه و ویژگی‌های غیر جناحی و غیر حزبی به‌ویژه در بین کنشگران ستادهای اصول‌گراست. کنشگران ستاد نامزدهای اصولگرا عموماً ویژگی‌هایی را برشمرده‌اند که حاصل ادراک فردی و شخصی و یا تجربهٔ شناختی خود از نامزد بوده است. اما کنشگران ستاد نامزدهای اصلاح‌طلب، تأکید بیشتری بر گرایش حزبی نامزد خود داشته‌اند. هرچند در نهایت ادراک هر دو دسته کنشگران عموماً بر مبنای خصلت‌های غیر حزبی و غیر جناحی از نامزد شکل گرفته است.

ادراک ویژگی‌های نامزد رقیب

داده‌های جدول (۱۳) درباره ویژگی‌های نامزد رقیب تقریباً نشان‌دهنده همان الگوی غالب درباره ویژگی‌های نامزد مورد حمایت (جدول شماره ۱۲) است. برحسب اعلام مصاحبه‌شوندگان، نامزد رقیب، فردی است با ویژگی‌هایی نظیر ناکارآمدی، ناتوانی در گذشته، نداشتن تخصص و تجربه و البته دروغ‌گو. البته برخی نیز در این بین برحسب شرایط خاص این دوره از انتخابات، مواردی همچون نگرانی از اعمال محدودیت‌های بیشتر (برای زنان کد ۰۸) و دروغ‌گو بودن (کد ۰۲) درباره عملکرد را بیان داشتند. نکته دیگر آنکه برحسب شرایط این دوره، عموم ویژگی‌های ذکرشده برای نامزدهای رقیب و مورد حمایت، معطوف به دو نامزد یعنی آقای رئیسی و آقای همتی است و با توجه به شناختی که از این دو نامزد کسب کرده‌اند، ویژگی‌های مثبت یا منفی را بیان داشته‌اند.

ادراک مهم‌ترین دلایل مشارکت کنشگران در ستادها

برحسب فراوانی پاسخ‌های جدول شماره (۱۴)، مصاحبه‌شوندگان در نهایت سه علت مهم مشارکت افراد در ستادهای انتخاباتی نامزدهای ریاست‌جمهوری را به ترتیب هیجان رقابت و انتخابات، شکست دادن رقیب و یاری‌رسانی و تلافی ناکامی دوره‌های گذشته بیان داشته‌اند. به همین شکل در ادامه، عللی همچون کسب هویت و احساس شایستگی، استقلال و اعتماد به نفس و دوست داشته شدن را در جایگاه دوم برای مشارکت برشمرده‌اند. انگیزه‌های مالی، سومین دسته از عللی بود که کنشگران ستادی بیان کردند.

در پایان نیز به تأثیرپذیری از شرایط، خانواده و تأثیر عادت اشاره شده است.

این یافته بیانگر آن است که در مطالعهٔ علل و انگیزه‌های مشارکت افراد در ستادهای انتخابات ریاست‌جمهوری لازم است از کلیشه‌های مرسوم پرهیز کرد. پاسخ‌ها نشان می‌دهد که مهم‌ترین انگیزه‌های بیان‌شده هیجان ناشی از رقابت و انتخابات است که سبب جلب افراد به مشارکت در این ستادها می‌شود و این عامل مهمی در درک انگیزهٔ مشارکت است. از سویی عامل بعدی نیز ناشی از همین حس رقابت است، به این معنا که تلاش برای شکست دادن رقیب یا رقبا و البته جبران ناکامی‌های گذشته، بخشی مهم از انگیزه‌های افراد مشارکت‌کننده است. این در حالی است که علل و انگیزه‌های هویتی نظیر کسب هویت و احساس شایستگی و استقلال و اعتماد به نفس در مرحله بعدی انگیزه‌ها بیان شده است. اما نکته قابل توجه‌تر، اشاره به انگیزه‌های کلیشه‌ای مانند انگیزه‌های مالی و نیز انگیزه‌های سنتی‌تر مانند تأثیر خانواده و شرایط اجتماعی و یا عادت در پایین‌ترین سطح تأثیرگذاری است. از این‌رو توجه به ترتیب بیان انگیزه‌ها در تحلیل گونه‌شناختی ادراک مشارکت‌کنندگان اهمیت دارد. برحسب یافته‌ها، شاید نتوان به‌سادگی مثلاً مهم‌ترین انگیزه را مالی و یا حتی هویتی تلقی نمود. به نظر می‌رسد که سطح رقابت‌ها به واسطه انگیزه‌هایی مانند هیجان، رقابت و شکست دادن رقیب و ناکام گذاشتن او، معنایی متفاوت را از کنشگری این افراد تداعی می‌کند که مستلزم بررسی‌های بیشتر است. ترتیب انگیزه‌ها برحسب فراوانی اشاره به آنها در ذیل آمده است.

۱. هیجان ناشی از رقابت و انتخابات را دوست دارند.
۲. گرایش حزبی و شکست نامزد رقیب.
۳. تلافی ناکامی دوره‌های گذشته را درآورند.
۴. برای خود کسب اعتبار کنند.
۵. کسب هویت کنند.
۶. شایستگی (احساس شایستگی) به دست آورند.
۷. احساس استقلال (حس مستقل بودن) به دست آورند.
۸. اعتماد به نفس به دست آورند.
۹. احساس دوست داشتن به دست آورند.
۱۰. برای کسب منافع مادی و مالی شرکت می‌کنند.

۱۱. برای کمک مالی انجام دادن وارد این ستادها می‌شوند.
۱۲. برای اینکه هر کمکی می‌توانند بکنند، شرکت می‌کنند.
۱۳. تحت تأثیر شرایط اطراف و آموزش‌های خانوادگی و عادت شرکت می‌کنند.

نتیجه‌گیری

با مطالعه دقیق پاسخ‌های کنشگران و همچنین فهم عمیق مقوله‌های به‌دست‌آمده در فرایند کدگذاری، به نظر می‌رسد که بتوان مفهوم هسته‌ای ادراک از فرایند انتخابات ریاست‌جمهوری نزد این افراد را در عبارت «ادراک دوگانه» خلاصه نمود.

منظور از ادراک دوگانه، نقش مؤثر عناصر دوگانه شامل انگیزه‌ها و عواملی است که به شکلی متعارض بر نوع ادراک افراد از انتخابات تأثیر دارد و سبب شده است که مشارکت‌کنندگان، ادراک خود از انتخابات را به شکلی مستمر بین این دوگانگی متعادل سازند. بدیهی است که این دوگانگی ادراک به علت ریشه داشتن در دوگانگی عناصر و انگیزه‌های قوام‌بخش آن، لزوماً و همواره به وضعیتی متعادل نخواهند رسید. آنگونه که در پاسخ‌ها بررسی شد، دوگانگی در ادراک، تأثیر خود را به صورت ذیل بر ادراک افراد از اجزای متعدد فرایند انتخابات تحمیل کرده است.

- دوگانگی ادراک خود از انتخابات در برابر فهم ادراک دیگران از انتخابات: این وضعیت خود را به شکل ادراک متعارف درباره خود، اما ادراک نامتعارف درباره دیگران نشان می‌دهد.
- دوگانگی در انگیزه‌های اثرگذار بر ادراک انتخابات: این دوگانگی خود را در تقابل میان انگیزه‌های درونی نظیر تجربه شخصی، تمایلات شخصی، خانواده و افراد قابل اعتماد از یکسو و عوامل بیرونی همچون تغییرات نسلی، گرایش‌های سیاسی و حزبی و شرایط عینی جامعه نمایان می‌سازد.
- دوگانگی در انگیزه‌های کنشگری در ستاد: در اینجا انگیزه‌های اخلاقی و فردی همانند کمک و خدمت به مردم، هیجان انتخاباتی و احساس مؤثر بودن در برابر انگیزه‌های منفعت‌گرا مانند کسب منفعت و نیز کسب قدرت قرار می‌گیرند.
- دوگانگی در ادراک از جایگاه خود به عنوان رئیس‌جمهور: عبارت‌هایی همچون

«بله، من توانـایی و شاسـتگی دارم» در برابـر تعـابیری نظیـر «خیـر، توانـایی و شایستگی ندارم»، بر ماهیت ادارک افراد مؤثر است.

- دوگانگی در ادراک از ویژگی‌های نامزد خود در برابر ویژگی‌هـای نـامزد رقیـب: تقابل ادراک کامل و بی‌نقص از نامزد خود و ادراک آکنده از نقص و بی‌کفـایتی از نامزد رقیب.
- ادراک از اصلی‌ترین انگیزه‌هـای کنشـگری افـراد در سـتادها: دوگـانگی انگیـزه هیجان ناشـی از رقابـت و انتخابـات، شکسـت دادن رقیـب و تلافـی دوره‌هـای گذشته در برابر خدمت و کمک‌رسانی به مردم.

شکل زیر، الگوی به‌دست‌آمده را نشان می‌دهد.

شکل ۱- مؤلفه‌های ادراک دوگانه کنشگران ستادی از فرایند انتخابات

مطابق الگوی نهایی، فهم ماهیت و کنشگران ستادی انتخابـات ۱۴۰۰ شـهر گرگـان، منوط به در نظر گرفتن انگیزه‌ها و عواملی است که در این مطالعه به دسـت آمـد. ادراک دوگانه از انگیزه‌ها و علل و نیز فراینـد انتخابـات ریاسـت‌جمهـوری، مـانع فهـم یکسـویه

کنش‌های ایشان می‌گردد؛ به نحوی که ضروری است برحسب شرایط احاطه‌کننده انتخابات و نیز در نظر داشتن انگیزه‌هایی که گاه در تعارض با یکدیگر قرار دارند، به فهمی درست از معنای کنشگری ایشان دست یافت. مطابق الگوی به‌دست‌آمده، مهم‌ترین انگیزه‌ها و علل اثرگذار بر ادراک کنشگران به این ترتیب است:

- **انگیزه‌ها و علل سیاسی- اجتماعی:** شامل هیجان ناشی از ماهیت رقابتی و انتخاباتی امر انتخابات و گرایش‌های حزبی (کنش عقلانی). این انگیزه‌ها با نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی کنشگری که بر عوامل سیاسی و اجتماعی مؤثر بر نوع و ماهیت کنش‌ها تأثیر دارند، همسو هستند.

انگیزه‌های منزلتی: مانند کسب اعتبار، هویت و استقلال و در معرض دید و دوست داشتن قرار گرفتن که این نیز به نوعی به انگیزه‌های روانی و شخصتی بازمی‌گردد. نظریه‌هایی که کنش عاطفی و هیجانی را مطرح می‌کنند و نیز نظریه روان‌شناسی سیاسی، تبیین‌کننده این نوع انگیزه‌ها هستند. فهم کنش‌ها در این دیدگاه منوط به فهم دقیق انگیزه‌های افراد از کنش است.

انگیزهای مادی و منفعتی: کسب منفعت مادی فردی که در پاسخ‌های کنشگران مشاهده شده، در نهایت در رتبه سوم انگیزه‌های تأثیرگذار کنشگران قرار داشت (کنش عقلانی). این نوع انگیزه‌ها با دیدگاه‌هایی که بر عنصر عقلانیت و محاسبه‌گری در کنشگری تأکید دارند نظیر نظریه اقتصاد سیاسی، همسو هستند.

سایر انگیزه‌ها: مانند خدمت‌رسانی (کنش ارزشی) و نیز انگیزه‌های ناشی از آموزش و تأثیر خانواده (کنش سنتی) در آخرین رتبه از نظر پاسخگویان قرار داشت. در این قسمت، انگیزه‌هایی مطرح هستند که هم با نظریه روان‌شناسی سیاسی کنشگری تبیین می‌شوند و هم با نظریه جامعه‌شناسی سیاسی. هرچند کنشگران ستادی، کمتر به این موضوع پرداختند، توجه بیشتر کنشگران زن به این عامل، بیانگر اثربخشی آن به‌ویژه اثربخشی خانواده بر کنشگران ستادی زن است. این نوع کنشگری تأییدکننده تداوم گونه کنشگری سنتی در کنار کنشگری عقلانی و عاطفی است که نباید از توجه به آن غافل شد.

در مجموع می‌توان گفت کنشگری ستادی در انتخابات ریاست‌جمهوری ایران با تأکید بر انتخابات سیزدهمین دوره ریاست‌جمهوری در سال ۱۴۰۰، با نظریه‌های سه-

گانه تبیین‌کننده، هماهنگی و همسویی دارد. با این تفاوت که به نظر می‌رسد که اولویت با نظریه‌های جامعه‌شناسی سیاسی است. پس از آن دیدگاه اقتصاد سیاسی و عقلانیت و محاسبه‌گری قرار دارد و در نهایت نظریه روان‌شناسی سیاسی و عوامل و انگیزه‌های متأثر از آن قرار دارد.

یافته‌های پژوهش همچنین با یافته‌های برونر (۱۹۷۵) که بر نقش فرآیندهای شناختی و تفاوت‌های فردی و همچنین انتظارات قبلی و شخصیت افراد تأکید داشت، همسویی نشان می‌دهد. در این بین یافته‌های مطالعهٔ حاضر تأییدکنندهٔ یافته‌های سگال و همکاران (۱۹۶۶) نیز هست که نشان دادند تجربه‌های فرهنگی بر نحوهٔ تفسیر مردم از دریافت‌های بصری ایشان مؤثر است. به نظر می‌رسد که بتوان بین یافته‌های پژوهش با مطالعات نولاس و همکاران (۲۰۱۷) که دریافتند سن، دوره زندگی و نسل به شکل روزافزون به تجربه‌های مهم برای درک مشارکت سیاسی و نتایج آن تبدیل شده‌اند، ارتباط برقرار نمود.

نکته قابل ذکر این است که مطالعه حاضر نشان داد که با توجه به تکثر و تعدد ادراک و نیز انگیزه افراد از مشارکت در فرایند انتخابات (در اینجا کنشگری ستادی)، نمی‌توان به سادگی دربارهٔ مؤثرترین انگیزه افراد نظر داد و همه را در یک انگیزه مانند معامله و محاسبه‌گری خلاصه نمود. پژوهش نشان داد که برخی از انگیزه‌های فردی، خانوادگی، اجتماعی- سیاسی، عاطفی و ارزشی و نیز عقلانیت و نیز پیشینه و بستر اجتماعی در نوع ادراک و برانگیختن افراد به کنشگری انتخاباتی (ستادی)، نقش دارند.

پی‌نوشت

۱. هرچند در هر دو جغرافیا، شماری از این افراد پس از پیروزی نامزدشان، جایگاه‌های سیاسی و مهم را در اداره کشور به دست خواهند آورد که در روند تصمیم‌گیری‌های کلان کشور گاه بسیار تأثیرگذار خواهد بود.

۲. مطابق ماده ۸ قانون انتخابات ریاست‌جمهوری جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۶۴/۰۴/۰۵ مجلس شورای اسلامی، ستادهای انتخاباتی تحت نظارت شورای نگهبان قرار دارند و ضروری است طبق قوانین مشخص و در یک زمان معین، فعالیت خود را آغاز کرده، در زمان تعیین‌شده به اتمام برسانند. بر مبنای ماده ۶۶ این قانون، فعالیت‌های

انتخاباتی نامزدهای ریاست‌جمهوری رسماً از تاریخ اعلام اسامی آنان از سوی وزارت کشور آغاز شده، تا ۲۴ ساعت قبل از شروع اخذ رأی خاتمه می‌پذیرد.

۳. به منظور حفظ پیوستگی مطالب، تحلیل داده‌های هر جدول در انتهای همان بخش و یکجا ارائه شده است.

منابع

امام‌جمعه‌زاده، سید جواد و جواد کرمی‌راد (۱۳۹۰) «تجزیه و تحلیل عوامل مؤثر بر رفتار انتخاباتی با نگاهی به ایران»، نشریه پژوهش‌های سیاسی، شماره ۳، صص ۹-۳۶.

انتظاری، نادیا (۱۳۹۶) چالش‌های حقوقی انتخابات در ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته حقوق، دانشگاه ازاد اسلامی واحد تفت.

بابایی، محمد و ساسان مرادی و علی اصغر قاسمی (۱۳۹۷) تخریب و مبارزات منفی در انتخابات ریاست جمهوری ایران؛ علل و زمینه ها، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهاردهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۹۷، صص ۳۵-۶۲.

بیات، بهرام و طاها عشایری و فاطمه نامیان و احسان شریفی و مهدی غفوری ارمکی (۱۳۹۵) فراتحلیل کنش سیاسی- اجتماعی انتخاباتی مردم ایران، فصلنامه مطالعات انتخابات، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۱۲ و ۱۳، صص ۳۱-۶۶.

تریسی، سارا جی (۱۳۹۴) روش‌های تحقیق کیفی، ترجمه حسین خنیفر و طاهره منیری شریف، تهران، مؤسسه کتاب مهربان نشر.

جعفری‌نیا، غلامرضا (۱۳۹۱) «بررسی عوامل اقتصادی- اجتماعی مؤثر بر میزان مشارکت سیاسی شهروندان شهر خورموج»، نشریه پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲۶، صص ۸۷-۱۲۲.

حیدری، مردان و دیگران (۱۳۹۶) «تحلیل الگوهای کنش فعالان حزبی در ایران (مورد مطالعه: احزاب دهه ۶۰ تا ۹۰)»، نشریه تغییرات اجتماعی- فرهنگی، شماره ۵۵، صص ۷۸- ۱۰۶.

حیدری فر، محمد رئوف و اقبال پاهکیده و کتایون ایوانی (۱۴۰۱) تحلیلی از جغرافیای انتخابات و تکنیک‌های نوین کاندیداهای مجلس شورای اسلامی در حوزه انتخابیه اسلام آباد و دالاهو، نشریه آمایش سیاسی فضا، ۴ (۳)، صص ۲۵۴-۲۷۱.

خنیفر، حسین و ناهید مسلمی (۱۳۹۵) اصول و مبانی روش‌های پژوهش کیفی، تهران، نگاه دانش.

الخنیفساوی، مصطفی جواد (۱۴۰۱) نظام انتخابات مجلس در حقوق ایران و عراق، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی.

دارابی، علی (۱۳۸۸) رفتار انتخاباتی در ایران: الگوها و نظریه‌ها، تهران، سروش.

دلاپورتا، دوناتلا و ماریو دیانی (۱۳۸۶) مقدمه‌ای بر جنبش‌های اجتماعی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.

رضوانی، محسن (۱۳۸۶) «تحلیل رفتار انتخاباتی (موردشناسی: انتخابات نهم ریاست‌جمهوری)»، نشریه معرفت، شماره ۱۲۳، صص ۱۴۹- ۱۶۶.

زراعت‌پیشه، عباس (۱۳۹۷) اصول و ضوابط تأیید یا ابطال انتخابات توسط شورای نگهبان در راستای تأمین سلامت انتخابات بر اساس سیاست‌های کلی انتخابات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم

سیاسی، دانشگاه ازاد اسلامی مرودشت.
صادقی جقه، سعید (۱۳۹۴) «بررسی عوامل اجتماعی مؤثر در رفتار انتخاباتی ایرانیان»، نشریه مطالعات راهبردی، شماره ۶۹، صص ۸۹-۱۱۸.
فراستخواه، مقصود (۱۳۹۵) روش تحقیق کیفی در علوم اجتماعی با تأکید بر نظریه بر پایه، تهران، آگاه.
کریمی مله، علی و وحید ذوالفقاری (۱۳۹۸) درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی رفتار رأی‌دهی، تهران، نگاه معاصر.
کلانتری، صمد (۱۳۸۰) «تحلیل رفتار انتخاباتی مردم ایران در هفتمین و هشتمین دوره انتخابات ریاست‌جمهوری»، نشریه اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۶۷ و ۱۶۸، صص ۱۶۶-۱۷۱.
گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶) جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشرنی.
محمدی اصل، عباس (۱۳۹۰) جامعه‌شناسی ماکس وبر، تهران، گل آذین.
منوچهری، عباس و دیگران (۱۳۸۷) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها.
نصرثابت قدم، منوچهر (۱۳۹۵) بررسی جرائم تبلیغاتی در انتخابات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بین المللی بندر انزلی.
یوسفی رامندی، رسول و سروش سیاری (۱۴۰۰) «طراحی مدل مدیریت کمپین انتخاباتی با رویکرد بازاریابی سیاسی»، نشریه دانش سیاسی، شماره ۳۴، صص ۶۲۵-۶۵۸.

Albohn, D. N., & Adams, R. B., Jr (2016) Social vision: At the intersection of vision and person perception. In J. R. Absher & J. Cloutier (Eds.) Neuroimaging personality, social cognition, and character.pp. 159–186.

Bruner, J. S (1975) On perceptual readiness. Psychological Review, 64 (2), pp123-152.

Chau, Nancy H., L iu, Yanyan, Soundararajan, Vidhya (2018) Political Activism as a Determinant of Clientelistic Transfers: Evidence from an Indian Public Works Program, IZA- Institute of Labor Economics, IZA DP No. 11277.

Goldstein, E. B (2019) Sensation and perception (11th ed.) Cengage Learning.

Haan, Marco (2004) Promising politicians, rational voters, and election outcomes. Journal of Spanish economic review, VOL.6, NO. pp 227-241.

Nolas, Sevasti-Melissa, Varvantakis, Christos & Aruldoss, Vinnarasan (2017) Political activism across the life course, Contemporary Social Science. 12:1-2, 1-12, DOI: 10.1080/21582041.2017.1336566.

Norris, Pippa (2009) Political Activism: New Challenges, New Opportunities, The Oxford Handbook of Comparative Politics. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199566020.003.0026.

Palmer, S. E. (1999) Vision science: Photons to phenomenology. MIT University Press.

Phelps, Elizabeth A; Sam Ling, and Marisa Carrasco (2006) Emotion Facilitates Perception and Potentiates the Perceptual Benefits of Attention, Psychol Sci. 2006 Apr; 17 (4) pp 292–299.

Rittberger, Jessica Fortin, Harfst, Philipp & Dingler, Sarah C (2017) The costs of electoral fraud: establishing the link between electoral integrity, winning an election, and satisfaction with democracy, Journal of Elections, Public Opinion and Parties, VOL. 27, NO. 3, pp 350–368.

Sekuler, R., & Blake, R (2011) Perception (5th ed.) McGraw-Hill Higher Education.

Segall, M. H., Campbell, D. T., & Herskovits, M. J (1966) The Influence of Culture on Visual Perception. New York. Bobbs-Merrill Company, Inc.

Venkatesh, Raghul S (2019) Political Activism and Polarization, Journal of Public Economic Theory, 22(5), September, pp1530-1558.

Yantis, Steven (1992) Multielement visual tracking: Attention and perceptual organization. Psychology. Volume. July 1992, pp 295-340.