

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر حسینعلی قبادی

سر دبیر: دکتر عباس منوچهری

مدیر نشریات علمی: سیدابوالفضل موسویان

دستیار علمی: دکتر سیدرضا شاکری

ویراستاران ادبی: مهدی سعیدی و

حروفچینی و صفحه‌آرایی: مریم بایه

زینب صابرپور

هیئت تحریریه

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

این نشریه با استناد به نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۲۶۹۵۵ مورخ ۱۳۸۹/۰۷/۱۵ کمیسیون بررسی

نشریات علمی کشور، دارای درجه علمی - پژوهشی است.

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

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

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

صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱ - ۶۶۴۹۲۱۲۹

پایگاه الکترونیکی: www.ihss.ac.ir/journals/ - نشانی اینترنتی: j.Political@ihss.ac.ir

فرآیند چاپ: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی

قیمت: ۳۰۰۰۰ 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 کسایز مناسب در اندازه ۱۵×۱۰ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروف‌چینی شود و به وسیله نسخه نرم‌افزاری یا پست الکترونیکی به همراه دو نسخه پرینت، به دفتر دو فصلنامه ارسال گردد.
- دو فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

نحوه ارائه مقاله

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

فهرست

- ۱ **که حکومت‌مندی در تاریخ فلسفه سیاسی**
روح‌الله اسلامی / فاطمه ذوالفقاریان
- ۲۱ **که تفسیر دین و تأثیر آن بر مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی محمد مجتهد شبستری و محمد تقی مصباح یزدی**
امیر روشن / محسن شفیعی سیف‌آبادی
- ۴۵ **که تکثرگرایی ارزشی و آزادی در اندیشه آیزایا برلین**
یاشار جیرانی
- ۵۹ **که سرشت امر سیاسی در شهر خدای آگوستین**
شروین مقیمی
- ۸۱ **که بحران دولت - ملت و آینده احتمالی آن**
ایوب امیرکواسمی
- ۱۰۳ **که عناصر و روندهای مؤثر بر نظام بین‌الملل**
رضا سیمیر / ارسلان قربانی شیخ‌نشین
- ۱۲۷ **که زمینه‌های درون‌نظری و برون‌نظری تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی**
الهه کولایی / بهاره سازمند

داوران این شماره

- دکتر محمود سریع القلم / استاد دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر سیدحسین سیف‌زاده / استاد دانشگاه تهران
- دکتر الهه کولایی / استاد دانشگاه تهران
- دکتر اصغر افتخاری / دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
- دکتر علی پایا / دانشیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور
- دکتر محمدرضا تاجیک / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر امیرمحمد حاجی یوسفی / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر حسین سلیمی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر محمد مهدی مجاهدی / دانشیار دانشگاه آموستردام
- دکتر عباس منوچهری / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر منصور میراحمدی / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر حسن آبنیکی / استادیار علوم سیاسی دانشگاه آزاد تهران جنوب
- دکتر احمد بستانی / استادیار تربیت مدرس
- دکتر محمد علی توانا / استادیار علوم سیاسی دانشگاه یزد
- دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر احمد خالقی دامغانی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر غلامرضا خسروی / استادیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر حسین دهشیار / استادیار دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر وحید سینایی / استادیار دانشگاه علامه طباطبایی
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر مسعود غفاری / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر جهانگیر کرمی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر عبدالامیر نبوی / استادیار مرکز مطالعات خاور میانه
- دکتر حسن سلامی / پژوهشگر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰: ۱-۱۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۵

حکومت‌مندی در تاریخ فلسفه سیاسی

روح الله اسلامی*

فاطمه ذوالفقاریان**

چکیده

این مقاله با مبنا قرار دادن فناوری، یعنی عرصه اندیشه عملی و توانایی ناخودآگاهی، بدیهی و حضوری انسان سعی می‌کند، سه گونه از حکومت‌مندی در سیر فلسفه سیاسی را ترسیم کند. حکومت‌مندی تنظیم رفتار جمعی انسان‌ها به شیوه مطلوب در امر سیاسی و کاهش احتمال مخاطرات آن و افزایش احتمال سود، لذت و شادی است. بر این اساس سه نوع آرمانی پدیدار آگاهی سیاسی یعنی متافیزیک، فیزیک و اطلاعات سه عصر را شکل می‌دهند. این مقاله سیر اندیشه‌ای و عملی به صورت وجه منفی و مثبت سیاست را بررسی کرده و با عرضه بحران‌ها و گذرها نظریه شانس را معرفی می‌کند. اینکه انواع گوناگون حکومت‌مندی کدام‌اند؟ آیا هیچ قانون خاصی در حکومت‌مندی‌ها به لحاظ تاریخ فلسفه سیاسی وجود دارد؟ تبلور حکومت‌مندی در سه عصر آگاهی بشر به چه نحوی است؟ سؤال‌هایی هستند که در این مقاله بررسی می‌شوند، تا حکومت‌مندی از سازه منفی در عصر اطلاعات به تمام حوزه اندیشه سیاسی بسط پیدا کند و در قالب یک نظریه بی‌طرفانه خود را نمایان سازد.

واژه‌های کلیدی: حکومت‌مندی، عصرمتافیزیک، عصرفیزیک، عصراطلاعات، فناوری، شانس.

مقدمه

این مقاله به شیوه‌های گوناگون فکر کردن دربارهٔ حکومت می‌پردازد. تاریخ زندگی بشر به لحاظ اندیشه‌ای که پیرامون محیط انسانی و طبیعی خویش دارد، به سه دوره متافیزیک، فیزیک و اطلاعات تقسیم می‌شود. در هر یک از این سه قالب کلی، یکی از موضوعات بسیار مهم زندگی بشر، یعنی سیاست نیز معنی خاص پیدا می‌کند. این مقاله دشواره و مسئله خویش را در میانه‌ای از فلسفه سیاسی و سیاست‌گذاری راهبردی تعریف می‌کند. در فلسفه سیاسی سؤال‌های راجع به وجود، معرفت و همین‌طور غایت تاریخ را کنار می‌گذاریم و در سیاست‌گذاری راهبردی نیز سؤال‌های اجرایی و مدیریتی را به حاشیه می‌رانیم. آنچه باقی می‌ماند، عرصه سیاست به معنایی است که در آن می‌توان رفتار جمعی انسان‌ها و احتمالات زندگی جمعی را به لحاظ عرصه عمومی از دولت تا خانواده و جامعه مدنی تحت کنترل یک قاعده علمی درآورد (پروکاکی، ۱۳۸۸: ۱۹۴).

این قاعده خاص، هسته اصلی فلسفه سیاسی، یعنی پرسش از مشروعیت سیاسی به معنی شیوه‌های حکمرانی و نگاه ایجابی به قدرت و شیوه‌های مقاومت و رویکرد سلبی و انتقادی به قدرت را در خود جای می‌دهد. متن پیش رو تنها به تفکرات نوع آرمانی عملی خواهد پرداخت که فاصله عمل و نظر را در یک رویکرد فلسفی، مدیریتی و راهبردی در زندگی سیاسی روزمره بشر به حداقل رسانیده‌اند. برای شرح حکومت‌مندی در سه نوع آرمانی تفکر بشر و درآوردن قاعده خاصی که در این پژوهش نام فناوری را بر آن نهاده‌ایم از اسطوره، فلسفه، مذهب و علم در بخش آگاهی عصرها بهره می‌بریم. همین‌طور در بخش سیاست نظری و عملی به تاریخ مکتوب و تحولاتی اسلام، ایران و غرب توجه می‌کنیم. شیوه فکر کردن بشر به سیاست و حکومت از یکسو، مبنا و فلسفه سیاست را شکل می‌دهد و از سوی دیگر در وجه مصلحتی می‌تواند، زندگی سیاسی بدیهی انگاشته شده او و ناخودآگاه سیاسی قومی باشد، که در سازه‌های جمعی و عرف‌های عینی خود را نشان می‌دهد و در این متن با تفکیک تاریخی و مفهوم‌پردازی بررسی می‌شوند. سؤال این است که شکل حکومت‌مندی در سه دوره متافیزیک، فیزیک و اطلاعات بر چه اساسی شکل گرفته است؟ عامل اساسی تفاوت اعمال محدود کردن قدرت در هر یک از سه دوره چیست؟ فلسفه تاریخ حکومت‌مندی چه سیری را طی کرده است؟ فرضیه‌های این مقاله این است که حکومت‌مندی در عصر متافیزیک؛ فردی، کیفی و اندرزنامه‌ای، حکومت‌مندی در عصر فیزیک؛ مکانیکی، بروکراتیک و کمی و حکومت‌مندی در عصر اطلاعات؛ مجازی، سازه‌ای و سایبری است. عامل اساسی در تفاوت الگوهای اعمال و محدود کردن قدرت به فناوری‌های قدرت در هر یک از سه دوره بازمی‌گردد. سیر تحول حکومت‌مندی در فلسفه تاریخ سیاسی مبتنی بر نظریه شانس است.

ادبیات موضوع

این مقاله سبکی تاریخی و پدیداری دارد؛ یعنی در آن یک سیر تاریخی در فلسفه سیاسی به همراه رویکردهای گوناگون در مفهوم بندی‌های جدید علوم سیاسی خود را نمایان می‌سازد. به لحاظ درون متنی پژوهش‌هایی که راجع به حکومت‌مندی شده است، معمولاً در درون پارادایم‌های آگاهی عصر اطلاعات جای می‌گیرند. به عنوان مثال می‌توان به تحقیق ارزشمند میشل فوکو برای جا انداختن این واژه در پروژه پسامدرنی اندیشه اشاره کرد، که گونه‌ای نقد رادیکال بر ضد مبانی بدیهی انگاشته قدرت غربی بود (فوکو، گفتگو: ۲۶). فوکو می‌گوید:

منظور من از حکومت‌مندی سه چیز است: نخست مجموعه‌ای از نهادها، روش‌های تحلیل، تأملات و محاسبه‌ها و تاکتیک‌هایی که اعمال این شکل کاملاً خاص و هر چیز پیچیده قدرت را امکان پذیر می‌کنند. قدرتی که آماج اصلی‌اش جمعیت، شکل اصلی‌اش دانش اش اقتصاد سیاسی و ابزار اصلی تکنیکی‌اش دستگاه نظارتی است؛ دوم گرایش حفظ نیرویی که بی‌وقفه از دیر باز و در سرتاسر غرب منجر به تفوق آن نوع قدرتی شد که می‌توان آن را حکومت نامید. توفیق رب انواع دیگر قدرتی (سلطنتی، انضباطی، ...) که از یکسو به تکوین و توسعه مجموعه تمام عیاری از ابزارهای خاص حکومت و از سوی دیگر به تکوین و توسعه مجموعه‌ی کاملی از دانش‌ها منجر شد؛ منظور سوم من از حکومت‌مندی، فرایند یا به عبارت بهتر نتیجه‌ی فرایندی است که از رهگذر آن دولت عدل قرون وسطی بدل شد به دولت اداری و به تدریج حکومت‌مند شد (میلر، ۱۳۸۲: ۲۳۶).

فوکو با تبارشناسی روشی و قلمی شاعرانه قدرت شبانی و پلیسی را از وجه یونان و قرون وسطی بیرون آورد و ماهیت قدرت جدید را در قالب حکومت‌مندی به نقد کشید (نادسان، ۲۰۰۸: ۶۲) (پیتر، ۲۰۰۴: ۳۸). ژیل دلوز نیز تحت تأثیر میشل فوکو با تکمیل کردن پروژه فکری او عبور از قدرت انضباطی به کنترلی را در عصر اطلاعات تحلیل کرد (دلوز، ۱۳۸۵: ۹). آنچه در این تحلیل‌ها مشترک است، نگاه منفی ناقدانه در وجه اندیشه سیاسی پسامدرن به تحلیل قدرت و حکومت در عصر اطلاعات است (لمکه، ۲۰۰۱: ۱۳)، که وجوه مثبت و رویکردی که قدرت را در شکل سازنده، عینی، و اثربخش در جامعه قلمداد کند در تحلیل‌ها مشاهده نمی‌شود. بعدها پروژه حکومت‌مندی را نئومارکسیست‌های قرن بیست و یکم، یعنی نگری و هارت دنبال کردند و آنان در نوشته‌های خویش به نام‌های انبوه خلق و امپراتوری به نقد رادیکال سرمایه داری اطلاعاتی پرداختند و از نیروهای جدیدی که در عصر اطلاعات با امکانات جدید فناورانه می‌توانند طرحی از مقاومت‌های ریز قدرت را در برابر هژمونی سرمایه داری بریزند و مبارزه‌ای جهانی را علیه نظم موجود شکل دهند (دلوز، ۱۳۸۵: ۱۷). متفکرانی همانند روزنا، نای، میرشایمر، روزکرانس (گریفیتز، ۲۰۰۹: ۱۲۳-۱۱۴). نیز در عرصه روابط بین الملل قدرت مجازی و حکومت‌مندی جدید در عصر اطلاعات را بررسی کرده‌اند و در تحلیل‌های خود به مواردی چون جنبش‌های جدید، سازمان‌های

مجازی، دولت‌های مجازی، دیپلماسی دیجیتال و پرداخته‌اند، که گونه‌های فرصت ساز تصویر قدرت در عصر اطلاعات است.

اغلب نوشته‌های راجع به حکومت‌مندی، تنها به تحلیل قدرت در عصر اطلاعات می‌پردازند و موضوع حکومت‌مندی را در اندیشه، فلسفه، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی قرن بیستم موضوع‌بندی انتقادی می‌کنند (ولینگ، ۲۰۱۱: ۲۳۰). موضوعاتی شامل؛ قدرت‌های ریز جدید نهفته در زبان و امر جنسی، جنبش‌های جدید همانند سبزها، زنان، قومیت‌ها، سازمان‌های مجازی، دیپلماسی‌های رو به رشد اطلاعاتی، جنگ‌های مجازی، انقلاب‌های نرم، مهندسی ژنتیک سیاسی، دموکراسی و جامعه مدنی سایبر، دولت‌های کنترلی و انضباطی سراسر بین و همه شیوه جدید حکومت‌مندی و کنترل رفتار آدمی در عرصه سیاسی است، که درباره‌شان تحقیق شده است (پروتی، ۲۰۰۱: ۱۷۳) (کیت نش، ۱۳۸۸). شیوه اندیشه حکومت‌مندی خود گونه‌ای از پدیدار فلسفه سیاسی است که در گذشته نیز در حوزه‌های نگاه سلبی و ایجابی به امر سیاسی در فلسفه سیاسی قابل بررسی بوده است (دن، ۱۹۹۹). (Dean, 1999). اینکه حکومت چگونه باید قدرت خویش را اعمال کند؟ و مردم چگونه بر حکومت خویش اثر می‌گذارند؟ مشروعیت دولت از کجا تأمین می‌شود؟ و حق مخالفت تا کجاها قابل قبول است؟ در آثار متفکران بزرگی چون افلاطون، ارسطو، ماکیاوول، هابز، مارکس، وبر، هابرماس و ... بررسی و نقد شده است. مقاله حاضر از تمام این متون موجود ارزشمند بهره می‌گیرد و موضوع حکومت‌مندی را در سه قالب متافیزیکی، فیزیکی و اطلاعاتی در یک سیر تاریخ فلسفه سیاسی واکاوی می‌کند. سپس با وجوه نوع آرمانی و نگاه‌های پدیداری منفی و مثبت به صورت ایجاد بحران‌ها و سیر مرحله به مرحله بعدی و درآوردن یک قانون کلی به مفهوم‌پردازی در قالب پتانسیل واژگانی علوم سیاسی می‌پردازد و نظریه شانس را در نتیجه‌گیری به عنوان برآیند کار شرح می‌دهد.

چارچوب نظری

جمع‌آوری اطلاعات مقاله بر اساس مشاهده، تجربه بروکراسی نظام‌های مکانیکی و اطلاعاتی و همین‌طور تجربه امر سیاسی در جوامع قبیله‌ای و سنتی است. بعد از رجوع به متفکران اندیشه سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، سیاست‌گذاری و علوم ارتباطات درباره نحوه مهار و سامان‌مندی زندگی سیاسی مبنا قرار می‌گیرد. روش ظاهری تحقیق عرضه سیر قانونی و علمی در علم سیاست بر موضوع حکومت‌مندی است، تا دو نظریه خود را واکاوی کنیم. جهت‌گیری فکری مقاله گونه‌ای از محافظه‌کاری عمل‌گرایانه است که از حوزه‌های اندرزنانه نویسی خواه نظام‌الملک، سعدی و فلسفه زبانی ویتگنشتاین و حتی حوزه روابط تولیدی مارکس مفهوم‌ها رفته شده‌اند و در تمام موارد سعی بر آن است تا رابطه میان عین، ذهن، عمل و نظر به حداقل برسد

(روبینشتاین، ۱۳۸۶: ۳۲۴) و مصلحتی واقع‌گرایانه که در روش فناوری و موضوع حکومت‌مندی جود دارد نمایان شود (لنک، ۲۰۰۹: ۸).

مقاله به چند جهت اهمیت دارد. اول اینکه، حکومت‌مندی را از وجه منفی عصر اطلاعات (گرنی، ۲۰۰۹: ۱۳: ۴۰). بیرون می‌کشد و آن را در یک سیر تاریخ اندیشه سیاسی در شرق و غرب بررسی می‌کند؛ دوم اینکه با کاستن و حذف وجوه وجودشناسی و فلسفی محض اندیشه سیاسی نگاهی میانه و رویکردی اعتدالی به حکومت‌مندی به همراه عناصر سلبی و ایجابی قدرت می‌اندازد که سابقه ندارد. سوم اینکه دو نظریه جدید در این پژوهش وجود دارد که برای اولین بار مطرح می‌شوند: نظریه اول فناوری را پایه فلسفه سیاسی می‌داند؛ بدین صورت که میانه ساختار و کارگزار در وجهی مطرح می‌شود که نه اقتصاد و ساختار عینی و نه کارگزار و اندیشه کیفی، فردی به نحو انحصاری بر تحولات سیاسی تأثیرگذار نیستند و عرصه سیاست را شکل نمی‌دهند. آنچه سیر تحولات سیاسی را رقم می‌زند فناوری است، که خود را در مبانی اندیشه سیاسی به صورت فناوری‌های قدرت مطرح می‌سازد. نظریه دوم آوردن قانون کیفی برای تحولات سیاسی و نشان دادن وجوه آرمانی مثبت و منفی در حکومت‌مندی‌های گوناگون است. سوق دادن حکومت‌مندی‌ها در محیط‌های زوالی و پر شدن مجدد آنومی آنها با فناوری‌های جدیدی است که مشروعیت‌های جدید را خلق می‌کنند. نظریه شانس که بر منطق ساختار، کارگزاری فناوری‌های قدرت در هر عصر مطرح می‌شود، به صورت نتیجه‌گیری می‌آید. به طور خلاصه می‌توان گفت نوشتار حاضر چهار هدف عمده دارد که عبارت‌اند از:

الف) اصلاح، تکمیل و گسترش رویکردهای موجود در عصر اطلاعات راجع به حکومت‌مندی.

ب) سوق دادن و ترسیم خطی از سیر حکومت‌مندی در تاریخ فلسفه سیاسی به همراه تأکید بر وجوه دوگانه قدرت.

ج) عرضه سه الگو و نمونه آرمانی از فکر بشر و قرار دادن حکومت‌مندی در آنها به صورت مبنا قرار دادن فناوری.

د) ترسیم غایت امر سیاسی در سه نوع آرمانی و عرضه نظریه شانس برای ترسیم نحوه بحران‌ها و زوال‌های حکومت‌مندی.

واژه‌های زیادی را با وجوه فکری گوناگون از متفکرانی چون بودریار، دلوز، فوکو، فارابی، سعدی، ماکیاوول، هابرماس و ... وام گرفته‌ایم. این مقاله به لحاظ محتوایی محافظه کار عملی است و به لحاظ درونی و تقسیم بندی ظاهری به نوعی آرمانی و پدیداری است. واژگان بروکراسی، دولت الکترونیک، قدرت خودتنظیم کننده، انقیاد نرم، حکومت‌مندی اطلاعاتی، بروکراسی دیجیتال، هژمونی فرهنگی و قدرت‌های زیستی را از متفکران رادیکال جدید و

فیلسوفان و جامعه‌شناسان سیاسی وام گرفته‌ایم که آنها را به صورت منظم و پدیداری در نوع آرمان‌های گوناگون دسته‌بندی می‌کنیم. ساختار ظاهری نوشتار به شکل زیر است:

(الف) حکومت‌مندی در عصر متافیزیک (اسطوره، فلسفه، مذهب)..... کیفی کارگزاری.

(ب) حکومت‌مندی در عصر فیزیک (علم مکانیک)..... میانه بروکراتیک.

(ج) حکومت‌مندی در عصر اطلاعات (علم کوانتوم)..... اطلاعاتی، سازه‌ای، هوشمند.

نتیجه‌گیری: (تداوم گسست دار، مینا بودن فناوری در فلسفه سیاسی، نظریه شانس).

حکومت‌مندی در عصر متافیزیک

متافیزیک نوعی لوگوس است که تحول، سیلان و جریان نسبی فکر آدمی را با فریب‌های زبانی گوناگون و ایجاد نقطه‌های مرکزی بنیادین به نحو نادیدنی به تصرف در می‌آورد و امنیت‌دهی را به نحو راهبردی و عموماً ناخودآگاهی دنبال می‌کند. متافیزیک فرای دنیای فیزیکی و ملموس است. پدیدار خدا، روح، فرشته، حقیقت، خوبی‌ها، اخلاق و ... در حیطه توصیفی و تحلیلی تفکر متافیزیک قرار می‌گیرند. عصر متافیزیک با سه حوزه درونی اسطوره، فلسفه و مذهب مشخص می‌شود. میناهای سفسطه‌ای، زبانی، وحیانی، قدسی و نیروهای فرا انسانی و حتی طبیعی‌ای که مشغولیت هرج و مرج آدمی را در پرتو ناملایمات گوناگون رام می‌کردند و به امیدی دوباره، زندگی جدیدی را با اخلاق، مذهب و قداست‌های بی‌چون و چرا نوید می‌دهند. متافیزیک همه عمر چند هزار ساله بشری بجز نیم قرن احاطه کرده و هنوز هم بسیاری از افکار و آرمان‌های بشر متافیزیکی است (راسل، ۱۳۵۱: ۴۲).

اندیشه سیاسی در قالب سامان‌دهی امر سیاسی و نشانه روی حکومت‌مندی در عصر متافیزیک جلوه‌هایی کیفی و ماورایی به خود می‌گیرد. فکر متافیزیکی در عرصه سیاست در قالب اسطوره سیاسی، فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، حکمت سیاسی، عرفان سیاسی و اندرزنانه سیاسی خود را نمایان می‌سازد. آثار اندیشمندانی چون افلاطون، فارابی، ارسطو، فردوسی، سعدی، آگوستین، علامه مجلسی، غزالی و ابن رشد و ... در قلمرو عصر متافیزیک قرار می‌گیرند. عصر متافیزیک تاریخ، زمان و مکان خاصی ندارد و پتانسیل خود را در صورت سامانه‌های طبیعی و انسانی با فرا رسیدن عصر فیزیک و اطلاعات از دست داده است و به صورت عرف، ناخودآگاه، استفاده ابزاری و نمادین و حتی ناخودآگاه خود را در ارتباطات انسانی نشان می‌دهد. با وجود نقش حاشیه‌ای به صورت سازه‌ای هنوز نقشی قدرتمند در سامان‌مند کردن زندگی سیاسی بشر بازی می‌کند.

عصر متافیزیک به لحاظ عنصر کاربردی، تکیه بر سخن و برآمدن آن به صورت سازه‌ای را عرضه می‌کند. گفتار به لحاظ قداست و پدیدارهای آداب و رسوم عرفی ترتیبات نقشی را بر خود

حمل می‌کند که سامانه اجتماعی را نظم می‌بخشد. عرصه طبیعی به صورت بسیار ابتدایی و اغلب با فناوری‌های دستی و ابتدایی بسیار ساده، تک نفره، همگن و برگرفته از متن طبیعت پیرامون خویش از خاک و گل و چوب و آتش و ... در ساختاری قبیله‌ای یا روستایی استفاده می‌شد و وجوه خطرناک آن نیز به تقدیر، دعا و نیایش واگذاشته می‌شد. عصر متافیزیک فقط ساختاری استبدادی و یکدست نداشت، بلکه در جوامع بسیاری سنت، اجماع و شورا را نیز در شکل قبیله‌ای و حتی شهری تجربه کرد (اباذری، ۱۳۷۷: ۲۴۷). اسطوره‌ها، فلسفه‌ها و مذاهب گوناگون در شکل دهی عملی عرصه سیاسی حکومت‌مندی بسیار کیفی و هنجاری را خلق کردند (یونسی، ۱۳۸۷: ۵۸). حکومت‌مندی در این عصر سیاست را در اشکال پدرشاهی یا روحانی سالاری و حتی نظام‌های شورایی قبیله‌ای سرو سامان می‌داد. افلاطون، آگوستین و علامه مجلسی هیچ یک خیال پردازان آرمانی نبودند، بلکه همه آنها در زمین و جامعه عینی خویش فکر می‌کردند، اما الزامات و محدودیت‌های فناورانه عصر متافیزیک ساختار فکر آنها را چنین ساخته است. آنان واقع‌گرایانی بودند که در متن و زمینه اجتماعی سیاسی جامعه خویش با توجه به دستاوردهای علمی و فناورانه عقلانیت روزگار خویش، قدرت را بر وجهی سلبی و ایجابی نظام‌مند کردند. عصر متافیزیک ساختار حکومت‌مندی را بر اصول وجودشناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و فلسفه تاریخ غایی می‌کشاند و نحوه اجرایی و عملی سیاست را یا به نحو انکاری بی‌سیاست می‌کند و یا در بهترین حالت حکومت‌مندی‌ای هنجاری و کیفی رسم می‌کند. عرف‌ها، عادت‌ها و حتی دعاها و مراسم در پدیدار واقعی متافیزیک قدرتی داشتند که برای مردمانی که در آن زیست جهان بودند، واقعیت و حقیقت غیر قابل انکاری تلقی می‌شدند.

اسطوره‌ها در عصر متافیزیک آنقدر روایی و حماسی می‌شوند، که کمتر متفکری عمل حکومت‌مندی را جدی می‌گیرد. زیرا تنها به جمع آوری سخن‌های آرمانی و ذخیره‌های سنتی از پیشینیان خود مشغول‌اند که در قالب حاشیه نویسی حکومت‌مندی را در فلسفه، مذهب و حکمت‌های زیبا و پیچیده شکل می‌دهند. مبانی نقطه‌ای در اندیشه ایرانی، چرخش زمین و آسمان و نظم طبیعی و انسانی است که «فره» نام دارد و عامل اساسی آن شاه باستانی ایران‌شهری است (حلبی، ۱۳۸۱: ۴۷۳). در اندیشه شیعی و تداوم خرد ایرانی، مفهوم عصمت نیز در بررسی ساختار علمی بازدارندگی قدرت‌های موجود بود و به لحاظ نقد و اعتراض پی در پی به وضع استبدادی، فاسد و غیر قابل مهار که خود را در نمونه‌های آرمانی و کاملی به صورت تداوم ارثی نورانیت شاکله‌بندی می‌کرد. این وجه خود را در انتقال از الاهیات سیاسی به فلسفه سیاسی در صورت فضیلت‌هایی همانند عدالت و عقلانیت بازسازی می‌کرد. حکومت‌مندی یعنی حفظ کاست‌ها و طبقه‌های جامعه به لحاظ امنیت دهی هر چند ظالمانه به ذهنیت مردم و راضی نگه داشتن آنها که این راهبرد تقدیرگرایانه (حافظ، ۱۳۷۹: ۳۶۵) ضد سیاست که در کاست بالایی و

هرم بالایی جامعه کاربرد علمی، آن هم به وجه نظریه پیدا می‌کند، وظیفه فلسفه و اندیشه سیاسی متافیزیکی است. جامعه‌شناسی سیاسی عصر متافیزیکی بر همبستگی و حفظ وحدت است (فارابی، ۱۹۵۵: ۸۳). یک‌دستی که باید ناخودآگاه قومی جمع را زنده کند و ساختار بدیهی انگاشته آن را با حفظ خطوط قرمز بازتولید نماید. همه امور ایدئولوژیک و نادیده، قدرتی ساختاری دارند، که زیستن در آنها می‌تواند تحمیل شدگی و انقیاد جمعی تاریخی را به نحو عینی نمایان سازد. سعدی جامعه مردمان عصر خویش را به صبر و تحمل و نوید جهان دیگر فرا می‌خواند و پادشاهان را اندرز طبیعی و ایران باستانی می‌دهد، تا عبرت بگیرند و عدالت و فضیلت را در اخلاقی متافیزیکی که به مصلحت نزدیک است در جامعه رعایت گردد. تربیت مخصوص شاهزادگان است و علم از حکومت جدا و دنیا محل عبور و گذر و آرمانی در پایان تاریخ است. سیاست در شخص شاه و حکومت‌مندی در کیفیت زندگی جمع می‌شود. نصیحت پادشاهان کردن کسی را مسلم بود، که بیم سر ندارد یا امید زر (سعدی، ۱۳۷۹: ۲۵۲).

نوع آرمانی حکومت‌مندی متافیزیکی در فردی صالح و نیک جمع می‌شود که اخلاقی است و اشتباه نمی‌کند. در جامعه‌شناسی سیاسی به او پدرشاهی و در فلسفه سیاسی او را فیلسوف شاه می‌دانند. دیکتاتور صالح، یعنی فردی که حکومت مترقی‌ای در جهت توسعه ملی و پیشرفت کشورش طراحی کرده است. حرکت از اندیشه به عمل وجوه منفی حکومت‌مندی متافیزیکی را در قالب استبداد، ترور، رباکاری، قتل عام مردم و حاکم کردن یک طبقه به صورت تجمع قدرت در یک کاست خشونت‌گرا یا فریب‌گرا در تاریخ به ثبت رسانده است (بوشه، ۱۳۸۵: ۲۵۱). حکومت‌مندی متافیزیکی در قالب اندیشه‌ای تولید می‌شود که به ناچار فردی و کیفی شده است و بزرگ‌ترین هدف آن در عرصه سیاسی با توجه به محدودیت‌هایش اندرز دادن به سلطان بر اساس مبانی عقلی و نقلی است تا او را بترسانند و راه و سلوک کشورداری را به او بیاموزند. از اندیشه آرمانی مدینه *فاضله* فارابی تا اندرزهای مصلحتی خواجه نظام الملک و حتی جمهور افلاطون بر این سبک نوشته شده‌اند، که فضایی را که در آن در حال زیست هستند، با آلترناتیوی از ممکنات برحق‌ترین مشروعیت سیاسی به صورت کنترل جمعی و حفظ نظم پاس دارند. این گونه از حکومت‌مندی علاوه بر معیشت و نظم دنیوی، نظم معنوی و حقیقت‌غیرفیزیکی را نیز در خود رعایت می‌کند. اعمال قدرت حکومت‌مندی متافیزیکی، مطلقه است، مردم یا اعضای قبیله و طائفه‌اند و یا رعیت کشور و در نوع جدید خوانش توده‌ای همبسته در مقابل دشمنان داخلی و خارجی که همیشه سیاست عملی را با وحدتی ضد فردانیت و تکثر، نشانه‌رو می‌کنند. مقابله و رام کردن انسانی و طبیعی با اندرز در قالب ترسیم ویژگی‌های رهبری و شکل سالم و طبیعی هرم حاکمیت شروع می‌شود و با اخلاقیات مذهبی، طبیعی و فلسفی به صورت جبری به دست

مردم می‌آید. تاریخ بزرگترین بحران و علم و فناوری زوال حکومت‌مندی متافیزیک به حساب می‌آید، که اغلب آن را به صورت مشروط، محدود و ویتیرینی و یا نمادین در می‌آورد.

حکومت‌مندی در عصر فیزیک

جریان مشاهده، تجربه کردن و شهود رسیدن به قانون کلی و عامی که بتواند موضوع مطالعه خویش را پیش‌بینی کند (تاماس، ۱۳۸۰: ۸۰) همیشه در همهٔ جوه‌های آگاهی بشر وجود داشته است. اما آنچه را بر قرون جدید -از رنسانس به بعد- با واژگان روشی علمی نام نوگرایی می‌دهد می‌گذارد، نوعی امکانیت است که امیدها و آرزوهای بشر را در زمین با قدرت ذهن خویش و به دور از ماوراهای مایوسانه و طغیانی برآورده می‌سازد. بشر، امور محسوس را می‌نگرد و کمتر شعر و افسانه را با آگاهی واقعی همدم می‌سازد و این امکانیت را فناوری‌های عصر فیزیک فراهم کرد (راسل، ۱۳۵۱: ۵۲). فیزیک علم دقیق، قطعی و روش ریاضی گونه‌ای داشت که به دور از کیفیت‌های رازورزانه می‌توانست، محیط‌های انسانی و طبیعی را به نحو واقع‌گرایانه از شرهایی همانند سیل، زلزله، خشکسالی، وبا، طاعون، جنگ، شورش، انقلاب، کشتار و ... برهاند و به صلح، آزادی، رفاه، شادی و سلامتی و ... نزدیک‌تر سازد. علم نه تنها یک معرفت و عرضه یک حقیقت که گونه‌ای روش زندگی و جهان‌بینی است که جهان زیست عصر فیزیک را شکل داده است (لنک، ۲۰۰۹: ۳). عصر فیزیک از رنه دکارت، فرانسیس بیکن، دیوید هیوم در معرفت بشری آغاز می‌شود و تا قدرت داشتن سامانه فیزیک مکانیکی نیوتنی ادامه دارد که حوزه مدرنیته را شکل می‌دهد (گیدنز، ۱۳۸۷: ۱۵۶). تطابق عینیت بر ذهنیت در عصر فیزیک بر اصول بدیهی مشاهده، تجربه و قانون علمی استوار شده بود. بشر همه چیز را برای شادی، رفاه، لذت بیشتر و دوری از غم، رنج و عذاب به سلطه و محدوده عقلانیت خویش درمی‌آورد (جهانگیری، ۱۳۷۶: ۱۷۷). احساسات موجود در طبیعت و در ذات انسان‌ها همانند سیلی هستند که باید با منطق ریاضی‌وار منظم و چارچوب دار بشر رام گردند (فروند، ۱۳۷۲: ۶۲) تا او بتواند سامان آرامش‌دار و امنیت‌وار زندگی جمعی زمینی خود را در عصر فیزیک پی‌ریزی نماید.

حکومت‌مندی در عصر فیزیک از حالت کیفی، کارگزاری و هنجاری خارج شده و با مبانی فلسفه طبیعی و مکانیکی به سمت بایدها و هست‌های جامعه‌شناسی سیاسی حرکت می‌کند. از اندرزه‌های واقع‌گرایی دنیوی ماکیاول تا لوگوس مدرن و مکانیکی لویاتان و اندیشه قرارداد اجتماعی لاک و روسو و سرانجام اندیشه‌های جامعه‌شناسانه مارکس، نیچه، دورکهایم، وبر، هابرماس و گیدنز در این جهان زیست جای می‌گیرند. برای اولین بار در عصر فیزیک، حکومت‌مندی یعنی هنر حکومت کردن و اندیشیدن راجع به سیاست معنی پیدا می‌کند و چرا که سیاست از کاست و هرم رهبران به سوی مردم، رعیت، توده اما به نام شهروند کشیده

می‌شود. تفکیک ذاتی حوزه‌ها و تخصصی شدن مداوم شاخه‌های درونی و در یک تقسیم‌بندی کلی جدایی امور معیشتی، زیبایی، اخلاقی، قدسی و ... از یکدیگر در عصر فیزیک به بشر اجازه تنفس فارغ از سایه سنگین یک کلان روایت را داد. تفکیک حوزه قداست‌ها و معنویات از حوزه معیشت در مسیحیت، خود را به صورت شاه مطلق در دعوای امپراتور و پاپ نشان داد و حکومت‌مندی به سبک دولت ملی، شهروندان قرارداد اجتماعی را در فلسفه سیاسی ایجاد نمود. شاید تحلیل متفکران پسامدرن درست باشد که حکومت‌مندی جدید نیز ساختاری مراقبتی و شبانی دارد، اما سیاست تنبیهی و تعدی‌ای که بدن‌ها را با تکه تکه کردن به انقیاد رعیت وار خود در می‌آورد کجا و سیاست انضباطی‌ای که با علوم و دانش‌های فناورانه جدید انسان‌ها خود را به بازی می‌گیرند (فوکو، ۱۳۸۷: ۱۹۶) کجا؟

حکومت‌مندی عصر فیزیک در وجه ایجابی خود شهروندان درون مرزهای ملی را فارغ از نژاد، مذهب، رنگ، جنسیت و ... برابر قلمداد کرد و دولتی را با قرارداد اجتماعی به گونه‌های مختلف از جمهوری تا دموکراسی‌های نمایندگی بر آنها حاکم کرد، که این مشروعیت، غایت خود را در نظم، امنیت، رفاه و شادی مدام بازتولید می‌کند (کالوین، ۲۰۰۸: ۴۱۲-۳۹۹)، که به دور از انگیزه‌های فردی و کیفیت رهبری در پندنامه‌های کیفی، کارگزاری عصر متافیزیک است. وجه مهم به علت جبرگرایی موجود مبتنی بر قدرت‌مندی امور پیش‌بینی ناپذیر، شاید به سمتی برود که هنوز نتوانسته است مرگ را رام کند. ممکن است بشر هنوز در عذاب جنگ‌ها و مریضی‌ها باشد، اما ساختارهای بروکراتیک اساس حکومت‌مندی مدیریت علمی عصر فیزیک هستند. بروکراسی حالتی میانی از ساختار، کارگزار است که در آن سلسله مراتب نهادی خارج از اراده و اختیار انسان به صورت روابط غیرمستقیم و با واسطه‌های رسمی از روابط چهره به چهره شکل می‌گیرد، تا در غیاب انسان، قانون و عرف‌های جمعی زندگی اجتماعی سیاسی انسان‌ها را بی‌طرفانه مبنادار کند (پالومبو، ۱۳۸۸: ۱۸۰). ماکس وبر ویژگی‌هایی را برای بروکراسی نام می‌برد که عبارت‌اند از: سلسله مراتب دفتری، تخصصی شدن وظایف، کار حرفه‌ای به همراه امنیت حقوق و مزایا، یکنواختی قوانین، نظم غیرشخصی، صلاحیت در تخصص‌ها و انضباط کاری به همراه کنترل ساختاری (بوشه، ۱۳۸۵: ۵۱۰-۵۱۲). اصل تفکیک قوا سه قوه قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی را دور از هم شکل می‌دهد، تا بخش‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی جامعه به نحو مطلوب و کارآمد اداره گردد. اداره و بروکراسی نظریه سیاست‌گذاری عصر فیزیک است. ارگان‌هایی که تبلور سیاست را از تاج، تخت، دربار، شمشیر و ... به نهادی قانونی و شفاف برمی‌گردانند تا با زبانی علمی و قابل اعتماد شهروندان را در سازه مشروعیتی قابل اشاره و قابل پاسخ‌گویی قرار دهند. در پرتو این تحول سیاست بر ضمانت اجراهای واقعی، عینی و جمعی مجهز می‌شود که دیگر دلخواهانه در دست انسان‌ها نیست و بشر خود در درون ساختارهایی گیر می‌افتد که با

اقتدار عقلانی و قراردادی خویش شکل گرفته است. حکومت‌مندی بروکراتیک در عصر فیزیک همانند سازو کار منظم یک ماشین قابل پیش‌بینی می‌شود و انسان‌هایی که مخاطب آن قرار می‌گیرند، قواعد عرف و سازوکار یک ماشین سیاسی کارآمد و مفید را جویا می‌شوند، که نحوه طراحی تا پیاده شدن، اجرا و ارزیابی و اصلاح این فرایند را متخصصان علوم انسانی در رشته‌های گوناگون بر عهده می‌گیرند. درجه بندی و ارزیابی حکومت‌مندی بروکراتیک به نحو ملموس با اعداد و ارقام ریاضی و قواعد مدیریت و حسابداری انجام می‌پذیرد. در وجه مدنی نیز قدرت به سبکی سلبی به نمایش گذاشته می‌شود، جایی که جامعه مدنی شکل می‌گیرد و با اعتقاد به حقوق بشر برای انسان‌های دارای حق زیستن شهروندی، حق بیان و آزادی‌های مشروع انتقادی در چارچوب قانون اساسی برآمده از دولت ملی و قرارداد اجتماعی، سامانه حکومت‌مندی عصر فیزیک را تکمیل می‌کند. شهروندان دارای حق و حقوق مشارکت در امر سیاست می‌شوند و می‌توانند حزب، صنف، روزنامه، رادیو و تلویزیون، سایت و ... داشته باشند و با انتقادات، تجمعات، تحصن‌ها و تظاهرات‌ها پاسبان دولت و قدرت مشروع خود هستند.

حکومت‌مندی عصر فیزیک خود را به صورت گونه‌های مثبت جمهوری خواهی و حکومت شهروندان دموکراتیک و همین‌طور دموکراسی‌های نمایندگی نشان داده است. البته برخی مواقع هم به دلیل افراط کاری‌های علمی در زدودن سنت‌ها و یا طغیان‌های قومی و ملی به سمت آرمان‌هایی چون فاشیسم و کمونیسم حرکت کرده است. حکومت‌مندی عصر فیزیک به علت داشتن خاصیت بازاندیشی مداوم و سوژه‌گی یعنی خودآگاهی ذاتی مورد نقدهای بسیاری قرار گرفته است. در معرض دید واقع شدن و آشکارشدگی شفاف مدرنیته باعث شده است، این گونه از حکومت‌مندی را روسو و کانت از زاویه دید احساس، عاطفه و اخلاق و مارکس و چپ‌گرایان از زاویه نداشتن عدالت و اخلاق انسانی و از سوی دورکهایم به آنومی و ایجاد بحران‌های متوالی محکوم می‌شود. وبر تحلیل قفس آهنین را از بروکراسی عرضه می‌کند و هابرماس کنش ابزاری، غیرتعاملی ارتباطی آن را نقد می‌کند (هابرماس، ۱۳۸۴: ۴۱۵). اندیشه فروید، نیچه و مارکس عقلانیت حکومت‌مندی فیزیک را به نقد رادیکال کشاندند و با اخلاق‌های آرمانی و ساختارشکنانه در هنجار، خستگی روزمره این نوع حکمرانی را به پوچ‌گرایی، نسبی‌گرایی، سنت‌ستیزی و ضد اخلاق‌گرایی و حتی ضد انسانی محکوم کردند (گیدنز، ۱۳۸۷: ۳۸۶).

در نتیجه باید گفت این گونه حکومت‌مندی اندیشه‌ای میانه با تبلور بروکراسی سازمانی بود، که شیوه رفتار انسان‌ها را به روشی کارکردی و سیستمی در سازمان‌ها و نهادهای گوناگون تنظیم می‌کرد. بروز کیفیات کارگزاری و روابط رو در روی انسانی باعث ایجاد سازه‌های قدرتمندی می‌شود که نوسان این حکومت‌مندی را از حالت ساختاری می‌انداخت و به بحران‌های متوالی نزدیک می‌ساخت.

حکومت‌مندی عصر اطلاعات

با غالب شدن پارادایم کوانتوم در فیزیک (پوپر، ۱۳۸۴: ۲۶۸) و اهمیت پیدا کردن سوژه‌های کلی، تاریخی، برساخته، تدریجی و باز شدن تحلیل‌های سازه‌ای و هویتی در علوم انسانی به همراه مباحث زبان‌شناسی فلسفه قاره‌ای، عصر اطلاعات به لحاظ مبانی فلسفی در حال شکل‌گیری بود. ساختارگرایان، پدیدارشناسان، سازه‌انگاران و سرانجام پسامدرن‌ها؛ به طرق گوناگون بر تفکرات سنتی و مدرن نقدهای رادیکال وارد کردند (ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۲۶). تحلیل‌گران منتظر بودند تا روابط جدید انسان با طبیعت و جامعه خویش ایجاد گردد. این آرزو با فروپاشی شوروی و حاکم شدن فناوری اطلاعات و آغاز علوم، فنون و انرژی‌های جدید به تحقق خویش نزدیک گردید. خط فکری در قرن بیستم از همان اول، امواج عصر اطلاعات را با خود داشت. از سال ۱۹۹۰ به بعد به لحاظ ابزاری و فناوری، امکانیت این اندیشه بیشتر شد. فراگیر شدن کامپیوتر و شبکه‌های مجازی و حاکم شدن منطق اعداد به نحو رادیکال و وصل شدن انسان‌های سراسر کره زمین به یکدیگر در فضای مجازی و بمب باران اطلاعاتی که از سوی انسان‌ها و جماعت‌های ملی، فروملی و فراملی آغاز شده بود، زندگی بشر را از دوگانگی ذهنیت و عینیت عصر فیزیک جدا کرد و با از جای خود کنده‌گی رادیکال پسامدرنیته آنها در یک هویت و روابط جدید اجتماعی در فضاهای مجازی عصر اطلاعات قرار داد. در عصر اطلاعات فکر و ذهن بشر با حالتی کنشگرانه و جمعی در حیطه عملی نامحدود با نزدیکی زیاد و بدون محدودیت مکانی و زمانی و تا حدی دور زدن ساختارهای قدرت عریان بودگی رادیکال خود را به نحوی شگفت‌انگیز نشان داد. اکنون ابتدای عصر اطلاعات در قرن بیست و یکم است و بشر در آستانه دنیایی جدید از توانایی‌های بالقوه خویش ایستاده است.

امکانیت‌های عصر اطلاعات برای حکومت‌مندی به صورت سازه‌ای و هوشمند تبلور پیدا می‌کند. در عصر مکانیک و فیزیک، بروکراسی میانه‌ای از ساختار- کارگزار بود، که هنوز دوگانگی عین و ذهن را درون خود داشت. در عصر اطلاعات محوریت با فضایی فرای زمان و مکان مکانیکی شده است تا در دنیای مجازی برای خود سازه‌ای قدرتمند و هویتی را شکل دهد، که می‌تواند ابزار، جهان زیست و اندیشه رو به رشدی را در جهت سلبی و ایجابی قدرت ایجاد نماید (لاگندیک، ۲۰۰۹: ۳). در جنبه ایجابی دولت الکترونیک ایجاد می‌گردد. اطلاعات تفکیکی، تخصص و به روز شده‌ای که سازه دولت مجازی را شکل می‌دهد، تا آن را از نهادگرایی سازمانی و کاغذبازی فسادآوری که می‌بایست با فرهنگ سازمانی اصلاح شود، دور می‌سازد. بر این اساس خدمات دولت هر روزه، به صورت آنلاین و بیست و چهارساعته است. شهروندان به نحو دائمی دولت را در دسترس می‌یابند و تقاضاها را بدون روابط کیفی چهره به چهره مطرح می‌کنند. تمام

کیفیت‌گرایی که در اندیشه اندرزی و حتی اخلاقی متافیزیک و علم فیزیک بود در عصر اطلاعات جایش را به حوزه مجازی می‌دهد که تا حد ممکن بشر را در روابط برابری قرار می‌دهد که در آن نژاد، جنسیت، مذهب و ... بی‌معناست. تخصص کارکردی به لحاظ دانستن کار ابزاری و دادن طرح‌ها و الگوهای خلاق کاربرد پیدا می‌کند. سیاست علاوه بر کارآمدی مجازی دولت الکترونیکی در داخل، به صورت دیپلماسی نزدیک مجازی و شفاف با جهان خارج خود را با سرعت، دقت و روزآمدتر دگرگون می‌سازد. دیپلماسی الکترونیکی و اطلاعاتی کشورها را با شهروندان، سازمان‌ها و دولت‌های بیرون از مرزها مرتبط می‌کند. از سوی دیگر ایجاد کردن امنیت و اداره جنگ‌ها خود را در شکل قدرت نرم و رسانه‌ای، دیجیتالی بازتولید می‌کند. سامانه‌های اطلاعاتی که به نحو هجومی و خارق‌العاده فضای کشورها را درمی‌نوردد.

حکومت‌مندی در عصر اطلاعات خود را به ریزترین شکل قدرت در همه ابعاد زندگی جاری می‌سازد. شهروندان توانایی فرا رفتن از مرزهای ملی را پیدا می‌کنند و در فرایند جهانی شدن قرار می‌گیرند که استانداردهای بین‌المللی قراردادی بر آنها حکمفرماست. از وجه انتقادی به قدرت نیز شهروندان جهانی با حجم انبوهی از اطلاعات مواجه می‌شوند. حکومت‌مندی در قالب پاسداشت و تنظیم رفتار سیاسی، اجتماعی شهروندان به نحو انتقادی از ابزارهای فناورانه تلفن، تلویزیون و ماهواره که سلوکی استبدادی و جهان‌زیستی احمقانه و یک طرفه داشت به سمت موبایل، اینترنت که توانایی مشارکت بالفعل بالاتر و شعور مدنیت بالاتری هستند، حرکت کرده است. شهروندان همه عکاس، روزنامه‌نگار و مفسران محیط اطراف خود هستند. هیچ واقعه و رویدادی از چشم آنها مخفی نمی‌ماند و اطلاعات از دست مراکز قدرت سیاسی و اقتصادی به حالت پخش غیر متمرکز در میان مردم افتاده است. شهروندان فعالان جذاب و تنوع‌خواه جامعه مدنی جهانی شده‌اند که فرایند جمع‌آوری، ارزیابی و انتقاد اطلاع‌رسانی را چندطرفه، انتقادی و مدام در حال تغییر و اصلاح کرده‌اند. رایانه‌های متصل به اینترنت و موبایل‌های پیشرفته می‌توانند دموکراسی مستقیم دیجیتالی را به صورت انتخاب نماینده، پرسش کردن، زیر سؤال بردن و دادن طرح به دولتمردان ممکن سازند. شهروندان نیاز چندانی به حضور واقعی در حزب، صنف و دولت برای اجرای سیاست ندارند، چراکه از طریق امکانات جدید فناوری اطلاعات هر شهروند با داشتن ذره‌ای مسئولیت و تعهد می‌تواند عرصه سیاست را تغییر دهد. بازی‌های زبانی و دال‌های نمادین در حوزه سایبر با کمی خلاقیت می‌توانند اثرگذاری زیادی بر سیاست داشته باشند؛ چرا که زبان، نمادها، تصاویر و اساساً فکر در عصر اطلاعات سیاست است. ویژگی‌ای که باید برای حکومت‌مندی در عصر اطلاعات نام ببریم عبارتست از: زبانی، سازه‌ای و هوشمند.

عمده مباحث حکومت‌مندی در موضع فلسفه سیاسی جدید در عصر اطلاعات تحلیل شده است. از رویکرد انتقادی که عمده‌ترین موضوع رساله‌ها، کنفرانس‌ها و تحلیل‌ها راجع به

حکومت‌مندی است، چنین بحث می‌شود که حکومت‌مندی گونه‌ای قدرت شبانی است. قدرتی که در تمام امور زندگی انسان به نام مصلحت‌های علمی مداخله می‌کند. ایجاد شدن جامعه انضباطی و کنترلی (فوکو، ۲، ۱۳۸۹: ۴۵۱) (ردفیلد، ۲۰۰۵: ۸۰-۵۰) و تبدیل انسان‌ها به موجوداتی قابل ردگیری و اندازه‌گیری در نمودارها و جداول دیجیتالی که به راحتی علائق، آرزوها، خواسته‌ها و کارهایش مشاهده، ارزیابی و تحت کنترل قرار می‌گیرد در این تحلیل‌ها جای می‌گیرد. هر وسیله الکترونیکی از کارت تا موبایل، تلویزیون و ماهواره تا اینترنت جاسوس قدرتهای گوناگون است. در زندگی خصوصی انسان‌ها و همه فضاها تبدیل به زندانی شده است که برای زنده ماندن باید آزادی خویش را اعطا کنیم و زندگی و خودیت خود را در معرض عریانی کامل برای همگان قرار دهیم. انسان‌ها چون حیوانات دیجیتالی در مدارهای منظم قابل ردگیری، کنترل و دستکاری می‌شوند و روز به روز بر کنترلی شدن جامعه بشری افزوده می‌شود (میلر، ۱۳۸۲: ۲۳۶) و با توجه به پیوند فناوری‌های اطلاعاتی ارتباطی با میانه فیزیک به شیمی، زیست‌شناسی و ژنتیک، کنترلی شدن کم کم دارد حالت جان داری نیز به خود می‌گیرد و هیچ کس در شکل کلی از این فرایند خطرناک خبر ندارد. هر فرد در سیستم مدارهای بی منطق کلی و بی‌احساس تبدیل به صفر و یکی می‌شود که ماموریت دارد و ابزاری بیش نیست. هیچ کس گم نمی‌شود و هیچ فضایی برای دروغ و مخفی شدن وجود ندارد (ترونگ، ۲۰۰۹: ۱۱۸۴، لمکه، ۲۰۰۰: ۴).

غزالی اعتقاد داشت در فاصله میان باورهای صحیح و مصلحت‌های واقعی زندگی جمعی شرها شکل می‌گیرند. شرها و دروغ‌ها بنای جامعه می‌شوند و فاصله میان نزدیک کردن اعتقاد و مصلحت به هم امور زندگی را در این نوسان کارگزاری و کیفی شکل می‌داد. حال در نظر آورید با عدم امکان دروغ و برداشته شدن فاصله ذهن و عین بسته به قصدیت کلی‌ای که در بالای جامعه قرار می‌گیرد در سطح جهانی و ملی می‌تواند کلان روایت خویش را چنان حاکم کند که او تعیین می‌کند هنجار چیست؟ در چنین فضایی حوزه خصوصی بی‌معناست و دولت، سازمان‌های تجاری و بنگاه‌های اقتصادی، تبلیغاتی ریزترین اعمال آدمی را در پیوند با مشروعیت‌های دموکراتیک و حتی آکادمیک می‌سنجند و به نحو ابزاری به سمت خود سوق می‌دهند (ترونگ، ۲۰۰۹: ۱۱۸۹). ماهیت نرم و مجازی جنگ‌ها به معنای بی‌تأثیری، بازی و توهمی بودن وضعیت نیست. همه چیز همانندسازی شده است و انسان‌ها کنش جمعی خود را در جهت گرفتن حق خود و دیگران به خاطر از دست دادن حس تحریک پذیری خود فراموش کرده‌اند. تصاویر، اطلاعات و رویدادهای خارق‌العاده آن قدر زیاد شده است که انسان‌ها زندانی دال‌های مجازی‌ای شده‌اند که نمی‌توانند واقعیت را ببینند.

حکومت‌مندی عصر اطلاعات از زاویه مثبت نیز دارای پیامدهای بی‌شماری بوده است از جمله اینکه: حکومت‌های مستبد، زورگو و پرادعا را به زوال و تمسخر جهانی کشیده است و حاکمیت

دزد و غارتگر دولت ملی را در بسیاری از کشورهای جهان سوم به تنگ آورده است و مجبور شده‌اند به قواعد و استانداردهای جهانی تن بدهند و عرف‌های حقوق بشر را رعایت کنند. فناوری اطلاعات، حباب خودشیفتگی و مرکز مداری بسیاری از فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را ریخته است و آنها را با خود مواجه کرده است و پس از این عصر است که خود انتقادگری آغاز شده است. حاشیه‌ها، اقلیت‌ها و بسیاری از تمدن‌ها و هویت‌هایی که در سکوت عصر مکانیکی به سر می‌بردند، اکنون به صحنه آمدند و خود را حداقل به شکل ویتروینی به دنیا نشان می‌دهند و از مزایای آن بهره می‌گیرند. فناوری جدید حکومت‌مندی سازه‌ای را شکل داده است، که شهروندان به نحو مستقیم با ایجاد گروه‌ها و هویت‌های مجازی از حقوق و منافع متکثر خویش در عرصه عمومی جهانی دفاع می‌کنند (همل، ۱۳۸۸: ۸۴). هیچ امری مخفی نمی‌ماند و شهروندان علاوه بر دیدن کارآمدی و رفاه بیشتر و داشتن وقت آزاد در عصر اطلاعات به دلیل ایجاد شدن خدمات فوری و دم دست در دولت الکترونیک، تجارت و اقتصاد جهانی قدرت مقاومت و خودآگاهی و طغیان علیه هر ساختاری را پیدا می‌کنند. چشم‌های شهروندان خسته از گرد و غبار، دود و روغن عصر مکانیک نیست و آنها آزادانه موضوعات ریز و درشتی را می‌نگرند، که زمانی هیچ اهمیتی نداشت اما همه می‌دانستند که جمع شدن آنها چه استبدادی را به همراه خواهد داشت. در نتیجه باید گفت حکومت‌مندی عصر اطلاعات با ویژگی‌های کمی، هوشمند و سازه‌ای هنوز در حال شکل‌گیری است (فوکو، گفتگو: ۲۸)، تا تمدنی متساهل، متکثر و دارای عقلانیت خرده روایتی را در سطح جهان ایجاد نماید (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۳۵).

نتیجه‌گیری

انسان‌ها، گرایش به آزادی دارند و هیجان، خلاقیت محور آن را در پرتو لذت فهم خود و غرور ناشی از آن شکل می‌دهد. از سوی دیگر گرایش دیگر او امنیت خواهی است و نمی‌خواهد آنچه با تاریخ به دست آورده است، به راحتی از دست بدهد. خرد و اندیشه، انسان را به جلو می‌راند، اما ساختارها و سازه‌ها انسان را مقید به شرایط خویش می‌کند. آنچه تاریخ را می‌سازد، آمیزه‌ای از فکر کارگزاران جمعی است، که در ساختارها به نحو مؤثری عمل می‌کنند. تاریخ نه زاده فکر است و نه اوضاع عینی. انسان جمعی زندگی می‌کند و زندگی جمعی او دارای عقلانیت به سبک خود است. دایره فهم آدمی را فکر عملی و دم دستی او شکل می‌دهد. فهم او از آگاهی‌ای که به عمل تبدیل می‌شود و ذهنیتی که به نحو مطلوب در عمل رسوخ می‌کند، همان فناوری است. فناوری اصلی‌ترین عامل سازنده تمدن بشر و شکل دهنده فلسفه سیاسی اوست. عرصه عملی و توانایی انسان برای فائق آمدن بر ساختارهای عینی و سازه‌های ذهنی اوست که علوم و دانش را شکل می‌دهد. ایجاد اندیشه اصلاح نیاز به ابزارها و امکان‌هایی دارد که به بشر امید و هیجان لازم

جهت حرکت بدهد. انسان بدون فناوری در وضعیت یکسان بدون تاریخ می‌ماند. فناوری زیربنای فلسفه سیاسی و امکانیت کارآمد مشروعیت سیاسی است. نحوه کنترل و کاهش احتمالات زندگی جمعی بشر به فناوری بستگی دارد. فناوری از یکسو ابزاری است و از سوی دیگر دانشی که مبنای زیست جهان خلق شده خویش است. از همه مهم‌تر باید گفت فناوری جهان زیستی ناخودآگاه است که انسان‌ها در آن زندگی می‌کنند. مبنای زیربنای فلسفه سیاسی نه کارگزاران و نه فکر محض است و نه ساختارهایی همانند اقتصاد و زبان. زیربنای فلسفه سیاسی فناوری و سازه‌های جمعی مدام در حال تغییری است که به صورت ناخودآگاه انسان‌ها در آن قرار می‌گیرند، بدون اینکه خود انتخاب کنند و در بیشتر مواقع بدون اینکه خود بدانند. بدن گونه است که فلسفه تاریخ حکومت‌مندی را باید در پرتو فهم فناوری فهمید. به طور کلی سه گونه اندیشه فناوری و عملی در زندگی سیاسی بشر وجود دارد.

عصر	متافیزیک	فیزیک	اطلاعات
ذهنیت	فلسفه، اسطوره، مذهب	مکانیک	کوانتوم
عینیت	کیفیات رهبری، اندرزنامه	بروکراسی، میانه	کمی، سازه‌ای، هوشمند

عصر متافیزیک اندیشه و ناخودآگاه اسطوره، مذهب و فلسفه را شکل داد و در پرتو آن حکومت‌مندی کیفی و اندرزگونه‌ای شکل گرفت. منتهای ضعف آدمی در غلبه بر ساختارهای استبدادی و کارگزاری‌های پیش‌بینی ناپذیر به دلیل ضعف اندیشه عملی در مهار قدرت‌های بی‌حصاری بود که معصوم‌ترین و پاک‌ترین انسان‌ها را تبدیل به جلادان تاریخ می‌کرد. حکومت‌مندی عصر متافیزیک کیفی، شخصی و مربوط به ساختارهای هرم حاکمیت بود. در عصر فیزیک، دانش مکانیکی توانست تا حدی به صورت ریاضی گونه و کمی جهان زیست انسان‌ها و طبیعت را رام کند. حکومت‌مندی عصر فیزیک مبتنی بر نهادها و ساختارهای سازمانی و بروکراتیکی بود، که حالتی میانه از ساختمان‌های وزارت‌خانه‌ای و بروکراسی‌های اداری را با کیفیت فرهنگ سازمانی به نمایش می‌گذاشت. ساختارهای مدیریتی با آغستگی ساختار و کارگزار که با ترفندهای امنیتی و نظارتی مخصوص هر جامعه پی در پی جبران اشتباهات خود را به نحو خودجوش در خود ترمیم می‌کرد. عصر اطلاعات و فناوری بسیار قدرتمند و سازه‌های بسیار نرم و هوشمندی را با خود به همراه داشت که دنیای مجازی را به سمت کاهش بیشترین محدودیت‌ها پیش برد. بر این اساس حکومت‌مندی به سمت سازه‌های مجازی و برنامه‌های منعکس شده در دیپلماسی دیجیتالی، دولت الکترونیک و شهروندان مجهز به فناوری سایبر حرکت کرد، تا در فرایند جهانی شدن، استاندارد و عقلانیت پیش‌بینی پذیر را بیش از پیش امکان پذیر کنند. حکومت‌مندی عصر اطلاعات کمی، هوشمند، دقیق و غیرشخصی است.

سؤال اصلی این است که آیا ما با یک سیر تکاملی و رو به رشد در تاریخ فلسفه سیاسی مواجهیم؟ به طور قطعی نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد. اگر فناوری با منطق ناخودآگاه جمعی خویش در سازه‌های زبانی، انسانی، اجتماعی و سیاسی اثر می‌گذارد، در تاریخ فلسفه سیاسی ما با نوعی پیشرفت و تکامل مواجهیم. در هر سه شکل حکومت‌مندی نقاط ضعف و قدرت بسیار متفاوت پدیداری وجود دارد و بحران‌ها به فروپاشی هر یک می‌انجامد. حکومت‌مندی عصر متافیزیک با استبداد، تاریخ الزامات و مصلحت‌های جدید به صورت راهبرد بحرانی هیأت حاکمه نتوانست راه حل‌های دقیق پیدا کند و سریع فرو پاشید. حکومت‌مندی عصر فیزیک به بنیادهای دقیق و منظمی رسید که با آمیخته شدن به کاریزماهای پدرسالاری‌های ارتجاعی و بازگشت به عظمت‌های تاریخ سنتی و فرهنگ توده‌ای فجایع رژیم‌های فاشیستی و کمونیستی و جنگ‌های جهانی را رقم زد. حکومت‌مندی عصر اطلاعات نیز با همه پیشرفت و خردمحوری مبتنی بر تساهل و احترام به غیر روز به روز بر کنترل بیشتر آدمی و محدودیت اطلاعاتی مبتنی بر رسوخ به زندگی شخصی و نابودی کلان روایت‌ها رو به روست. تاریخ سیر حکومت‌مندی را نشان می‌دهد، اما آنچه اساسی است در سیر تاریخ فلسفه سیاسی همان نظریه شانس موجود در فناوری است. جوامع با بخت رو به رویند و هر جامعه‌ای که بتواند فضای حاکم را با منطق عملی و محافظه کار، به نحو انقلابی تغییر دهد، تاریخ را برای خود رام می‌کند. مهم در عرصه حکومت‌مندی سوار شدن بر بخت و رام کردن پیش‌بینی ناپذیری‌هاست. فناوری‌های جدید در یک فضای رو به رشد قرار گرفته‌اند و این شانس انسان‌ها، شهروندان، گروه‌ها، احزاب، کشورها و سازمان‌هاست که چگونه از فضای عملی و فناوری بهره بگیرند، تا تاریخ را به سمتی که در جریان است هدایت کنند به نحوی که خود به حاشیه آن نروند. حکومت‌مندی در سیر خود هر چه جلو برود شانس انسان‌ها را برای ایجاد رخداد‌های نیک و بد افزایش می‌دهد.

منابع

- بابذری، یوسف (۱۳۷۷) خرد جامعه‌شناسی، تهران، طرح نو.
- بوشه، راجر (۱۳۸۵) نظریه‌های جباریت از افلاطون تا آرنست، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، مروارید.
- پالومبو، آنتونیو (۱۳۸۸) «فرایندهای سیاسی: حکومت، دستگاه اداری و بروکراسی»، در: راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی کیت نش (جلد ۱) ترجمه محمد خضری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- پروکالی، جیوانا (۱۳۸۸) «شهروندی و حکومت‌مندی»، در: راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی کیت نش (جلد ۲) ترجمه محمد خضری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۸۴) منطق اکتشافات علمی، ترجمه حسین کمالی، تهران، علمی فرهنگی.
- تاماس، ویلیام (۱۳۸۰) جان استوارت میل، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران.
- جهانگیری، محسن (۱۳۷۶) احوال و آثار فرانسیس بیکن، تهران، علمی فرهنگی.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۹) دیوان حافظ، تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، هنرور.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۸۱) تاریخ فلاسفه ایرانی، تهران، زوار.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۵) بازگشت به آینده، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، گام نو.
- روبینشتاین، دیوید (۱۳۸۶) مارکس ویتگنشتاین، پراکسیس اجتماعی و تبیین اجتماعی، ترجمه شهناز مستمی‌پرست، تهران، نشر نی.
- ساراپ، ماند (۱۳۸۲) راهنمای مقدماتی بر پاسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نشر نی.
- سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۷۹) گلستان، تصحیح محمد علی فروغی، تهران، به نشر.
- الفارابی (۱۹۵۵) آراء اهل‌المدینه الفاضله، بیروت: دارالعراق.
- فروند، ژولین (۱۳۷۳) نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه محمد علی کاردان، تهران، نشر دانشگاهی تهران.
- فوکو، میشل ۱ (۱۳۸۹) تئاتر فلسفه (گزیده درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشته‌ها و گفتگوها)، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل ۲ (۱۳۸۹) تولد زیست‌جهان، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸) مراقبت و تنبیه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشر نی.
- فوکو، میشل، «حکومت‌مندی»، مقالات ویژه، فصلنامه گفتگو، شماره ۴۴: ۷-۳۱.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸) سیاست جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- میلر، پیتر (۱۳۸۲) سوژه استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشر نی.
- نش، کیت (۱۳۸۸) راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی (جلد ۲)، مترجم محمد علی قاسمی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴) نظریه کنش ارتباطی جهان زیست و نظام، جلد ۲، ترجمه کمال پولادی، تهران، روزنامه ایران.
- همل، پیر (۱۳۸۸) «فراثر از جنبش‌های نوین اجتماعی: منازعات اجتماعی و نهادها»، در: راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی کیت نش (جلد ۲) ترجمه محمد خضری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، فرهنگ صبا.

- Cerny, Philip (2009) Neoliberalisation and Place: Deconstructing and Reconstructing Borders, in the book *The Disoriented State: Shifts In And Governance Governmentality, TERRITORIALITY*, London Newyork, Routledge, For other titles published in this series, go to www.springer.com/series/5921
- COLVIN, RODDRICK (2008) Transgender-Inclusive Workplaces and Health Benefits: New Administrative Territory for Public Administrators, in the book *Handbook of Employee Benefits and Administration*, Christopher G. Reddick, Jerrell D. Coggburn, Boca Raton London New York, crc press
- Dean, Mitchel (1999) *Governmentality – power and role in modern society*, London, sage publication
- Griffiths, Martin (2009) *Fifty key thinkers in international relation*, Routledge. London and Newyork.
- Lagenddik, Arnood(2009) shift in governmentality, territoriality and governance, an introduction , university of nijmegen, www.springer science.com.
- Lemke, Tomas (2000) Foucault, governmentality and critique, paper present at the rethinking Marxism confrence, university of amherest (MA).
- Lenk, Hans (2009) toward technology and action oriented methodology of constructive realism, university of Karlsruhe, germany.
- Nadesan, Majia Holmer (2008) *Governmentality, Biopower, and Everyday Life*, London Newyork, Routledge
- Peter, Micheal (2004) *Neoliberal Governmentality, Foucault On The Brith Of Biopolitics*, London, published, www.springer.com
- Protevi, John (2001) *Political Physics, Deleuze, Derrida and the Body Politic*, LONDON and NEW YORK, THE ATHLONE PRESS
- Redfield, Peter (2005) Foucault in the Tropics: Displacing the Panopticon, in the book , *Anthropologies of Modernity Foucault, Governmentality, and Life Politics*, Edited by Jonathan Xavier Inda , www.blackwellpublishing.com
- Truong, Dom (2009) human security and the governmentality of neoliberal mobility: a feminist perspective, www.springer science.com.
- Wehling, Peter (2011) *Biology, Citizenship and the Government of Biomedicine: Exploring the Concept of Biological Citizenship*, in *The Book, Governmentality Current Issues and Future Challenges* Edited by Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann and Thomas Lemke, London Newyork, Routledge .

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰: ۴۳-۲۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۰/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۵

تفسیر دین و تأثیر آن بر مفهوم آزادی در اندیشه سیاسی محمد مجتهد شبستری و محمد تقی مصباح یزدی

* امیر روشن

** محسن شفیعی سیف آبادی

چکیده

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، متخصصان و عالمان حوزه دین و سیاست با مسائل جدید علمی، آراء سیاسی تازه و روش‌های نوین تفسیر متون دینی روبرو شدند. در این میان، محمدتقی مصباح یزدی و محمد مجتهد شبستری با استفاده از روش‌های سنتی یا هرمنوتیکی به سراغ متون دینی رفتند. آنها با بهره‌گیری از روش‌های مختلف و قصد و نیت متفاوت، دو گونه فهم و تفسیر از متون دینی و مقولاتی چون آزادی عرضه می‌کنند. نگارندگان در این مقاله با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک قصدگرای کونتین اسکینر و پرداختن به نیت و انگیزه این دو شخصیت سیاسی-مذهبی، به علت اصلی اختلاف آنها در تفسیر متون دینی و تأثیر این برداشت و تفسیر بر مقوله آزادی در آراء سیاسی آنها می‌پردازند. مجتهد شبستری با اتخاذ روش تفسیری و هرمنوتیکی و با قصد حفظ ایمان و انسانیت مؤمنان و تغییر وضع موجود، دین را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که قابلیت پذیرش آزادی و شرایط سیاسی-اجتماعی باز توأم با مدارا و تساهل را داشته باشد. مصباح یزدی نیز با تأکید بر روش سنتی و فقه محور، به قصد حفظ جایگاه دین در حوزه مسائل سیاسی و اجتماعی و با توجه به اینکه معتقد است دین برنامه جامع و کاملی برای تمام امور دنیوی و اخروی انسان دارد، آزادی انسان را محدود و آن را وسیله‌ای برای رسیدن به هدف‌های متعالی‌تری که دین تعیین کرده است می‌داند و اوضاع سیاسی-اجتماعی لیبرال را نفی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: تفسیر دین، آزادی، مجتهد شبستری، مصباح یزدی.

به طور کلی تفسیری که یک متفکر یا عالم دینی از دین و مباحث دینی دارد بر آراء سیاسی اش تأثیر می‌گذارد. از طرفی نیز، وقتی مفسری قصد دارد متون دینی را تفسیر کند، ناگزیر به اتخاذ روشی است. دو روش رایج که امروزه اندیشمندان دینی در ایران با آن به سراغ تفسیر متون دینی می‌روند روش فقه‌پژوهی و هرمنوتیکی است. روش فقه‌پژوهی یا فقه‌محور، روشی سنتی است که از لحاظ فکری عمدتاً حول مسئله مرجعیت، فتوا و نظریات فقهی متمرکز است. یعنی این مسئله برای حامیان این روش مطرح است که در طول تاریخ فقه و فقه‌پژوهی و پیشوایان شیعه در باب مسائل سیاسی، اجتماعی و دینی چگونه اندیشیده‌اند. بنابراین، ما نیز باید با رجوع به نصوص و این فتاوی، از آنها استمداد جوییم. اما روش هرمنوتیک که پژوهشگران دینی در قرون جدید با آن به سراغ تفسیر متون دینی می‌روند، در تعاریف به معنای تأویل و فهم متون آمده است و قصد دارد معنای هر متن و سخن را با تنقیح پیش فهم‌ها و فرا رفتن از ظاهر کلام کشف نماید. در این مقاله قصد ما بررسی تفسیر دین و تأثیر آن بر مفهوم آزادی در آراء سیاسی محمدتقی مصباح‌یزدی و محمد مجتهد شبستری است که دو اندیشمند دینی معاصر ایران هستند و در زمینه تفسیر متون دینی از دو روش متفاوت کمک می‌گیرند. هر دو از این امر آگاه هستند که دیندارانه زندگی کردن و در عین حال بهره‌گیری از علم و صنعت، تمدن جدید، شیوه‌های جدید حکومت‌داری و اوضاع سیاسی-اجتماعی متناسب با آن، کار چندان سهلی نیست و معضلات فکری و مشکلات بی‌سابقه‌ای را در جهان اسلام به وجود آورده است. از این رو، در مقام دو متکلم دینی با بهره‌گیری از دو روش متفاوت هرمنوتیکی و فقه‌پژوهی، به قرائت و تفسیر متون دینی پرداختند که در نتیجه، مفهوم آزادی در آراء آنها به گونه‌ای متفاوت دیده می‌شود. بر همین اساس، این سؤال مطرح می‌شود که «اختلاف آراء مصباح‌یزدی و مجتهد شبستری در خصوص مفهوم آزادی از چه عاملی سرچشمه گرفته است؟» در پاسخ به این سؤال، فرضیه زیر جهت آزمون عرضه می‌شود «تفسیر متفاوت از دین در نظر مصباح‌یزدی و مجتهد شبستری، علت اصلی اختلاف آراء آنها درباره مفهوم آزادی است». در این باره، تلاش خواهد شد با استفاده از روش‌شناسی اسکینر، ضمن بررسی تأثیرات اوضاع زمانی، مکانی و ایدئولوژیکی در شکل‌گیری نوع نگرش مصباح‌یزدی و مجتهد شبستری به دین، تأثیر این نوع نگاه بر آراء آنها در زمینه مفهوم آزادی بررسی شود.

چارچوب نظری

علم هرمنوتیک^۱ در تعاریف، علم تعبیر، تفسیر و تأویل شناخته می‌شود و از نظر ریشه لغوی با هرمس^۲ پیامبر خدایان در یونان باستان، بی‌ارتباط نیست (هداد، ۱۹۸۶: ۲۱۵). پل ریکور، در مقاله «رسالت هرمنوتیک»، این علم را فن تشریح و توضیح نمادها می‌داند و بیان می‌دارد، هرمنوتیک نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون است (کورنر هوی، ۱۳۷۱: ۲۱-۹). در یک تقسیم‌بندی کلی هرمنوتیک به چهار دسته تقسیم می‌شود: نخست هرمنوتیک کلاسیک که در جست‌وجوی روشی به منظور تفسیر متون مقدس بود، دوم هرمنوتیک رمانتیک که در صدد عرضه روشی برای جلوگیری از بدفهمی و سوء فهم بود، سوم هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر آغاز شد و گادامر، پل ریکور و دریدا به آن استمرار دادند و فهم حقیقت را دنبال می‌کرد و چهارم، هرمنوتیک روشی که در عرصه علوم انسانی تعمیم یافته است و دو طیف زمینه‌گرا و متن‌گرا را دربر می‌گیرد. در هرمنوتیک روشی، رویکرد زمینه‌گرا برای شناخت یک متن، رجوع به بستر و زمینه‌های آن و رویکرد قرائت متنی تمرکز بر خود متن را، جهت فهم معنای آن متن کافی می‌داند. اما در نتیجه انتقاداتی که به این دو طیف وارد آمد، رویکردی شکل گرفت که نماینده بارز آن کوئنتین اسکینر است. وی روش‌شناسی قرائت متنی و زمینه‌ای را برای فهم متون ناکافی می‌داند. اسکینر علاوه بر بررسی زمینه و بسترها بر قصد و نیت مؤلف نیز تأکید می‌کند. به زعم وی، مطالعه متن به تنهایی و بررسی صرف زمینه‌های شکل‌گیری اعمال و متون (با پذیرش اینکه در شرح متون و اندیشه‌ها به ما یاری می‌رساند)، برای فهم آنها ناقص‌اند و بایستی به عوامل دیگری نیز توجه شود (اسکینر، ۱۸۹۳: ۶۳).

روش‌شناسی اسکینر

یکی از روش‌های فهم اندیشه سیاسی، روشی است که کوئنتین اسکینر در انجام پژوهش‌های خود به کار برده است. وی مورخ اندیشه سیاسی است و با مشاهده نقایصی در مطالعات تاریخ اندیشه سیاسی، در صدد اصلاح این مطالعات برآمد. اسکینر باور دارد که برای فهم یک ایده یا اندیشه باید سراغ نیت و قصد مؤلف یا اندیشمند رفت و با بازشناسی و تمرکز بر باور یا قصد وی به فهم معنا نایل آمد. وی ضمن نقد دو رویکرد قرائت متنی و قرائت زمینه‌ای به معرفی روش‌شناسی خود می‌پردازد. اسکینر قصدگرایی و نیت‌باوری خود را با نقد قصدگرایی کالینگوود در حوزه تاریخ آغاز می‌کند. کالینگوود نظریه «بازآزمودن» را طرح می‌کند، به این معنا که مورخ یا پژوهشگر، باید ذهن و نیت مؤلف را بازسازی کند تا معنای عمل و کرده او را کشف نماید. او

1. Hermeneutics

2. Hermes

معتقد است، برای رسیدن به قصد و نیت مؤلف علاوه بر بازسازی آن گونه که مورد نظر کالینگوود است؛ بایستی به ایدئولوژی‌ها و ایده‌هایی که در زمان تألیف متون در هر عصر وجود دارد و به عمل تفسیر کمک می‌کند، توجه کرد. می‌توان اظهار داشت، رهیافت اسکینر نه رویکرد متنی و نه رویکرد زمینه‌ای است، بلکه در میانه آن دو قرار می‌گیرد که در آن با توجه به ایدئولوژی‌های موجود در زمان تألیف متن، قصد و نیت مؤلف فهم می‌شود (اسکینر، ۱۹۸۸ a: ۵۶). رویکرد قرائت متنی به استقلال متن باور دارد و آن را یک ابژه خودکفا و مستقل می‌پندارد. بنابراین، می‌توان با متن گفت‌وگو کرد، بی‌آنکه به وجود شخص یا مؤلفی در پس آن قائل شد. اسکینر در مقام نقد این رویکرد بیان می‌دارد که اندیشه‌ها و ایده‌ها، عام و فرازمانی نیستند و پاسخی به سؤالات زمانه‌شان هستند. بنابراین، نمی‌توان عمل یا سخنی را به کسی نسبت دهیم که او نمی‌توانسته در مورد آن بیندیشد یا آن کار را انجام دهد (همان). رویکرد زمینه‌گرا نیز از نظر اسکینر کاستی‌هایی دارد. در این رویکرد بیان می‌شود که اندیشه‌ها در بستر زمان و همراه با سایر امور عادی و معنوی در جامعه شکل می‌گیرند. بر این اساس اندیشه‌ها محصور در زمان هستند و نمی‌توانند خارج از روابط و ضوابطی که بر زمان و دیگر تحولات حاکم‌اند شکل بگیرند، به عبارتی اندیشه‌ها واکنشی به اوضاع زمانه خود هستند. هر چند از نظر اسکینر این رویکرد از رویکرد متن‌گرا کارا تر است، لیکن این روش‌شناسی، اوضاع اجتماعی و تاریخی را مقدمه شناخت اعمال می‌داند، بدون آنکه به قصد نهفته در خود عمل توجه داشته باشد.

اسکینر معتقد است برای شناخت معنای اعمال و متون توجه به دو نوع بافت و زمینه لازم است که یکی شامل زمینه‌های عملی^۱ و دیگری زمینه‌های زبانی یا ایدئولوژیکی^۲ است. زمینه‌های عملی، همان فعالیت سیاسی مسئله‌انگیز با خصیصه‌های جامعه‌ای است که مؤلف آن را خطاب قرار می‌دهد و متن پاسخی به آن است (اسکینر، ۱۹۸۸ c: ۵۶). در واقع نظریه پرداز سیاسی به معضلات سیاسی جامعه واکنش نشان می‌دهد. از این رو، نظریه سیاسی بخشی از سیاست است و مسائل مطرح در نظریه محصول کنش سیاسی است. زمینه زبانی یا ایدئولوژیکی نیز در واقع مجموعه‌ای از متون نوشته شده یا رایج در آن زمان، درباره همان موضوعات یا موارد مشابه و مشترک در شماری از هنجارها است. توضیح آنکه برای فهم قصد مؤلف از نوشتن متن، باید با فضای ذهنی و ایدئولوژیکی حاکم در آن زمان آشنا باشیم. چون زبان آمیخته با هنجار است، برای فهم مقصود مؤلف آشنایی با هنجارهای حاکم بر زمان مؤلف نیز الزامی است (اسکینر، ۱۹۸۸ d: ۱۰۴). بنابراین، منظور از زمینه ایدئولوژیکی، توجه به زبانی از سیاست رایج است که با هنجارهای رایج تعریف شده است. وی با توجه به این زمینه‌ها کشف معنا می‌کند و فرایند

1. practical context
2. Linguistic-Ideologic Context

تولید معنا را با توجه به این زمینه‌های دوگانه به دست می‌آورد. از نظر اسکینر برای درک یک «عمل گفتاری قصد شده»^۱ که در متن تجسم یافته است، باید پرسش‌ها، پاسخ‌ها، فضای اجتماعی زمانه و همچنین مجموعه مفاهیم، واژه‌ها و معانی خاص در دسترس نویسنده را شناخت و کنش یا عمل کلامی خاص را در بستر قرار داده‌های زبانی و اجتماعی آن جامعه خاص درک و تفسیر نمود (اسکینر، ۲۰۰۲b: ۸۸). بنابراین، با آگاهی از نیت نویسنده و قرارداد مؤلف در بستر اجتماعی و زبانی‌اش می‌توان گفت که آیا قصد نویسنده از بیان سخن یا نوشتن متنی، تألیف ایده یا اندیشه‌ای بوده یا قصد انتقاد و ایراد از آن را داشته است (اسکینر، ۱۹۸۸b: ۷۰). در مجموع از نظر قصدگرایان تفسیر، فرایندی روشنگر است که در آن اعمال در بستر اجتماعی و قصدی مرتبط با خود، یعنی در جهان فرهنگی خود عامل قرار دارد، هدف تفسیر کشف اندیشه‌های آگاهانه‌ای نیست که از ذهن عامل گذشته است، بلکه رمزگشایی از این است که عامل با رفتار به شیوه‌ای خاص چه کرده است (اسکینر، ۱۹۸۸a: ۶۳).

زمینه، زمانه و تأثیر آن بر تفسیر مصباح یزدی و مجتهد شبستری از دین

الف) مصباح یزدی

محمدتقی مصباح‌یزدی بنیانگذار و مدیر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و یکی از برجسته‌ترین حامیان گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی است. او با پیروزی انقلاب اسلامی در نقش متفکر و صاحب‌نظری برجسته، در حوزه اندیشه و فکر ظاهر شد و متناسب با فهم دینی خود و در کنار آیت الله بهشتی، به مقابله با مارکسیست‌ها و افکار التقاطی پرداخت. اوج حضور مصباح یزدی در عرصه سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، به بعد از دوم خرداد ۱۳۷۶ باز می‌گردد. زیرا در این دوران فضای سیاسی-اجتماعی کشور، زمینه‌های مناسبی را برای ظهور افکار مختلف به وجود آورده بود. در این باره، مفاهیم جدیدی در عرصه ادبیات سیاسی شکل گرفت که از جمله مهمترین آنها مطرح شدن جامعه مدنی، وکالت فقیه در برابر ولایت فقیه و تفسیر نوین از مفاهیمی چون، آزادی، تکلیف و حقوق بشر است. اولین اقدام مصباح یزدی در آن اوضاع ایدئولوژیکی-محیطی، عرضه سلسله سخنرانی‌های قبل از خطبه نماز جمعه تهران از اواخر سال ۱۳۷۶ بود. در ادامه نیز با سفرهای متعدد به شهرستان‌ها و بهره‌گیری از تریبون‌های مختلف، از فهم سنتی از دین حمایت جدی کرد (دارابی، ۱۳۸۸: ۴۱۶). نوع نگاه دینی و معرفت این اندیشمند نسبت به دین، متأثر از تحولات و اوضاع سیاسی-اجتماعی ویژه‌ای است که در ادامه به مهمترین آنها پرداخته می‌شود.

جدال بر سر فهم دینی، برتری گفتمان اسلام سیاسی فقه‌ا‌هتی

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و با استقرار اسلام سیاسی در عرصه عملی سیاسی-اجتماعی، همزمان با بازگشایی فضای سیاسی-اجتماعی، خرده گفتمان‌های به حاشیه رانده شده از سوی رژیم سابق، سعی در هدایت جامعه و حمایت از حقوق مردم و آزادی‌های آنان، مطابق فهم خود از دین و مسائل پیرامون خود داشتند، از این رو فهم دینی مناسب با آن اوضاع، در کانون مجادلات روشنفکری و محافل دینی قرار گرفت. با وجود این، جریان اسلام سیاسی فقه‌ا‌هتی از یک طرف با کاربرد مفاهیم مذهبی و تفسیر آنها بر اساس وضعیت روز و از طرف دیگر به پشتوانه حمایت‌های روحانیت، توده‌های مذهبی و افرادی چون مصباح یزدی، نشانه‌ها و مفاهیم خود را در یک دوره سخت منازعه با گفتمان‌های دیگر تثبیت کرد.

از جمله برجسته‌ترین نشانه‌های اسلام سیاسی فقه‌ا‌هتی آزادی‌های محدود و اسلامی، تعهد، نظارت علما، فقه و اجرای احکام اسلامی بود. از این رو مصباح یزدی، متأثر از فهم فقه‌ا‌هتی از دین، بیان داشت که اسلام باید در تمام ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فلسفی آن تحقق یابد و مبنای حکومت اسلامی نیز فقه‌ا‌هت و عدالت است. در همین باره، در برابر مفاهیمی چون آزادی، سکولاریسم، اومانیزم، ملی‌گرایی و حقوق بشر؛ بر آزادی محدود، خدامحوری، سیطره دین بر سیاست، حقوق بشر اسلامی و ولایت فقیه تأکید داشت (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷۶-۱۷۳).

تحولات سیاسی-اجتماعی دهه اول انقلاب و تثبیت فهم فقه‌ا‌هتی از دین

با منسجم شدن گفتمان اسلام‌گرایان فقه‌ا‌هتی، به تدریج تحولاتی نیز در فضای سیاسی-اجتماعی اوایل انقلاب روی داد که بسیاری از خرده گفتمان‌ها چون اسلام سیاسی لیبرال، ملی-گراهای سکولار و مارکسیست‌ها را به حاشیه راند و فضای سیاسی-اجتماعی را برای تقویت فهم جریان اسلام سیاسی فقه‌ا‌هتی از دین و دفاع از آزادی مردم متناسب با این فهم، بیش از پیش مناسب کرد. از جمله اینکه در آن وضعیت ایدئولوژیکی، دادگاه‌های انقلاب، برای رسیدگی به اتهامات مقامات رژیم گذشته تشکیل شد. این دادگاه‌ها با صدور حکم و اجرای آنها که اعدام‌های پی در پی را به دنبال داشت، بر تنش‌های بین جناح‌های موجود دامن زدند. در آن فضا، عده‌ای چون مهندس مهدی بازرگان و آیت الله شریعتمداری صراحتاً مخالف اعدام‌های سریع دادگاه‌های انقلاب بودند. آنها در صورت امکان عفو مجرمان و در غیر این صورت محاکمه رسمی و علنی با حضور هیئت منصفه و وکیل را در زمره حقوق واضح و ضروری مجرمان می‌دانستند (بازرگان، ۱۳۶۱: ۱۳۶). اما جریان فقه محور با مطرح نمودن اینکه حدود، قصاص و سایر مجازات‌های اسلامی از اسلام جداشدنی نیست، دادگاه‌ها و برخی از کمیته‌های محلی را از همان اوایل انقلاب با خود همراه نمود. از آنجا که قضاوت، تفسیر احکام جزایی و تطبیق آنها در اختیار فقها بود؛

مجازات‌های تدوین شده از سوی آنها، اعمال شد و در نتیجه بسیاری از مخالفان اسلام سیاسی فقهاتی حذف شدند. علاوه بر این، سخنانی که ملی‌گرایان و مارکسیست‌ها در مورد ناتوانی اسلام، روحانیون و عالمان دینی در اداره امور جامعه و خطر بروز دیکتاتوری دینی بیان می‌کردند صریحاً از طرف رهبر انقلاب و علما با واکنش روبرو شد (خواجه سروی، ۱۳۸۲: ۲۴۷). این امر باعث شد تا در بین نیروهای مذهبی غیریت‌سازی زاید الوصفی نسبت به دو جریان مذکور، به وجود آید که نتیجه آن قدرت یافتن بیش از پیش جریان فکری فقهاتی بود. از این زمان به بعد مصباح یزدی همگام با گفتمان اسلام سیاسی فقهاتی، دال‌ها، معانی و اندیشه‌های مورد نظر خود را در باب تفسیر دین بیش از پیش تثبیت و به تدریج محتوای عینی فهم دینی خود را آشکار نمود.

با طرح ولایت فقیه و اثبات و استحکام آن در اوضاع سیاسی-اجتماعی دهه اول انقلاب، فضای سیاسی-اجتماعی کشور به شدت تحت تأثیر قرار گرفت. توضیح آنکه با شکل‌گیری طرح ولایت فقیه، علاوه بر اینکه مخالفت با این اصل مخالفت با اسلام تلقی می‌شد، مخالفان نیز از حوزه گفتمان اسلامی طرد شده و به ارتداد متهم می‌شدند. از همین رو به تدریج حامیان جریان فکری اسلام‌گرایان فقهاتی اعتقاد به ولایت فقیه را مرز خودی و غیرخودی تلقی نمودند و در تبلیغات خود از مردم می‌خواستند تا به کسانی که به ولایت فقیه معتقد نیستند رأی ندهند. با تقویت مسئله «اعتقاد به ولایت فقیه» به عنوان یکی از شرط‌های اصلی احراز صلاحیت کاندیداها در نظام جمهوری اسلامی ایران، مخالفان به تدریج از دستیابی به مناصب حساس باز ماندند و شرایط لازم برای تقویت دیدگاه و نوع نگاه فقهاتی به دین مهیا شد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۳۰۵-۲۹۷). از آن زمان تا کنون توانمندی گفتمان اسلام‌گرایان فقهاتی و نماینده برجسته آن مصباح یزدی در باز تفسیر مفهوم ولایت فقیه و استخراج مفاهیم سیاسی، اجتماعی چون آزادی در کنار آن، عاملی اصلی در تثبیت قدرت این گفتمان بوده است. بر این پایه، از آن زمان بیش از پیش مسئله فقه، فقهت و پردازش مقولات و مفاهیم سیاسی، همگام با مسئله ولایت فقیه به گفتمان اسلام‌گرایان فقهاتی تعلق گرفت، فهم فقهی از دین به اصیل‌ترین فهم‌ها مبدل شد و پردازش آن مختص روحانیت و فقها گردید.

دهه سوم انقلاب و تقابل با نگرش غربی، اصلاح‌طلبی و نواندیشان دینی و تأکید بر اسلام فقهاتی

گرچه گفتمان اسلام‌گرایان فقهاتی تا اواسط دهه شصت روند هژمونی خود را می‌پیمود، با وجود این از دهه سوم انقلاب اسلامی تحولاتی در نگرش به دین و کارکردهای آن در ایران و

دیگر کشورهای اسلامی بوجود آمد که تفاسیر رایج از دین را تهدید می‌نمود. این تحولات و سایر تغییراتی که همه حوزه‌های تفکر و زندگی عینی بشر را دربر می‌گرفت، تا حدود زیادی تابعی از تحولاتی بود که در مغرب زمین در حوزه روش‌شناسی، سیاسی، فرهنگی، فیزیکی و کیهان‌شناسی صورت گرفت و بعدها به ایران و برخی کشورهای اسلامی سرایت کرد (مجتهدشبه‌سنتی، ۱۳۷۹: ۲۳۰-۲۲۸).

گسترش موج این تحولات به کشورهای اسلامی و ایران، جهانی شدن لیبرال‌دموکراسی و روی کار آمدن دولت خاتمی باعث شد تا تغییر نگرش‌ها بیش از پیش به سست شدن چارچوب‌های سنتی و پیدایش الگوهای نوینی از تفکر منجر شود و این مسئله را پیش‌اروی دینداران گذارد که در این فضای فکری جدید چگونه باید از دین و مقولات جدیدی چون آزادی سخن گفت؟ در مقام پاسخگویی به این سؤال، مصباح یزدی در قامت برجسته‌ترین اندیشمند جریان اسلام سیاسی فقاهتی معتقد بود، تحولات جدید فلسفی و فرهنگی غربی و انطباق آن با ایران، بدعت و انحراف از مسیر صحیح تفکر و زندگی است و بایستی آن را رد کرد. پاسخ او بازگشت به مفاهیم و مقولات و تفاسیر سنتی است و اصرار دارد که راهی غیر از این وجود ندارد. از نظر وی، طبق نظر برخی از جامعه‌شناسان، اصولاً هر جامعه یک سیر صعودی-نزولی دارد که در نهایت به انحطاط آن جامعه منتهی می‌شود تا از نو حرکت جدیدی در جامعه پدید آید. در نگاه او، این فرایند در فضای سیاسی اجتماعی دهه‌سوم انقلاب با افزایش نیازها و تحولات سریع فکری و اندیشه‌ای، کشور را در آستانه خود قرار داده بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۶). این باور مصباح یزدی را بر آن داشت تا در مقابل جریانات و نحله‌های مخالف، بخصوص نواندیشان دینی که وی تفکرات آنها را وارداتی می‌دانست، موضع‌گیری کند. او در همین باره می‌گوید: «افرادی در اجتماع وجود دارند که اهل افساد هستند و غالباً هم اکثریت با این افراد است و کسانی نیز هستند که باید علیه اینها حرکت کنند و جلو افساد این‌ها را بگیرند. آنها می‌شوند «مصلح»، خودشان می‌شوند «صالح» و حرکتشان را «حرکت اصلاح‌طلبانه» می‌خوانند» (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۶). علاوه بر این، مصباح یزدی به قصد مقابله با رویکرد نواندیشانی چون عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبه‌سنتی، بحث زبان دین را به عنوان منشأ شکل‌گیری هرمنوتیک و نوع نگاه نواندیشانه به دین، نقد می‌کند. وی معتقد است این نوع تفکرات، غربی و دست‌آورد تفکرات «باب‌ها» و «مارتین لوترها» است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۵).

ب) زمینه، زمانه و تأثیر آن بر تفسیر مجتهد شبه‌سنتی از دین

مجتهد شبه‌سنتی یکی از نواندیشان دینی معاصر ایران است. وی در سال ۱۳۴۸ برای اداره مرکز اسلامی هامبورگ و نشر پیام اسلام به آلمان رفت و به مدت نه سال مدیریت آن مرکز را بر

عهده داشت. با پیروزی انقلاب اسلامی رویکرد شبستری نسبت به دین تحولاتی یافت. بنا به تصریح او، دو سال بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، به این موضوع پی می‌برد که چارچوب تفکر فقهی سنتی برای کسانی که کشور را هدایت می‌کنند اسباب زحمت شده و مانع حرکت به سوی یک زندگی متناسب با عصر حاضر و دنیای امروز می‌گردد. وی می‌دید که عملاً آنچه اتفاق می‌افتد این است که فقه‌های سنتی حاکم، در مواقع زیادی فتاوی مشهور فقهی را که آن را شرع می‌نامند، می‌خواهند کنار بگذارند و به تشخیص عقلانی عمل کنند، ولی در عمل، این امر صورت نمی‌پذیرد. از این وضعیت، شبستری این فهم را دارد که اندیشه حاکم، انسجام درونی ندارد و مدیران دچار عملگرایی بدون پشتوانه نظری هستند. زیرا به تصور وی، وقتی کسی بیان می‌کند که مصلحت چنین است، در واقع می‌خواهد با عقل تشخیص دهد که مصلحت یک جامعه چیست؟ آنچه شبستری آن را وجود تعارض و ناسازگاری در تفکر و عمل کارگزاران اجتماعی و سیاسی می‌نامد موجب طرح این سؤال برای وی می‌شود که این ناسازگاری‌ها از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ (مجتهد شبستری، ۱۳۸۶: ۷). در نهایت به این نتیجه می‌رسد که اشکال کار در مبانی تفکر فقهی فقها و پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌های آنها است. طبعاً این مسئله به دانش هرمنوتیک مربوط می‌شد و شبستری با آگاهی از این موضوع، از میانه دهه شصت شمسی و به ویژه دهه هفتاد، به مطالعه بیشتر در دانش هرمنوتیک جدید پرداخت و هرمنوتیک فلسفی برای وی اهمیت زیادی پیدا کرد. از آن زمان تاکنون مجتهد شبستری با بهره‌گیری از هرمنوتیک؛ فقه، اجتهاد سنتی و باورهای رایج درباره دین و سیاست را نقد می‌کند. نوع نگاه این متفکر به دین، متأثر از عواملی است که در ذیل به مهمترین آنها پرداخته می‌شود.

اواسط دهه شصت و آغاز فهم نواندیشانه

با وجود آنکه گفتمان اسلام سیاسی فقه‌پرهیزی روندهای هژمونی خود را می‌پیمود، در دهه شصت، با فروکش کردن غیریت‌های بیرونی و به حاشیه رفتن گفتمان‌های مخالف، غیریت‌سازی‌ها به تدریج به درون گفتمان مذکور منتقل شد. علت چنین مسئله‌ای این بود که پس از انقلاب، از یک سو گفتمان اسلام فقه‌پرهیزی کوشید تا از فضای استعاری پیش از انقلاب فاصله بگیرد و تمایز خود را از گفتمان‌های اسلام‌گرای لیبرال، ملی‌گراها و مارکسیست‌ها برجسته نماید و از سوی دیگر با جذب و مفصل‌بندی برخی از نشانه‌های این گفتمان‌ها چون آزادی، فضای سیاسی-اجتماعی را به گونه‌ای باز سازی کند که طیف‌های متنوع اجتماعی را در خود جذب نماید. اما در عمل در این گفتمان، مفهومی چون فقه، احکام شریعت، روحانیت و ولایت فقیه، در کنار مفاهیمی چون قانون، حقوق بشر، آزادی، برابری، مصلحت دولت و حقوق زنان، به شکلی تیره و بدون آنکه فرصت ابهام‌زدایی از آنان وجود داشته باشد، مفصل‌بندی شده بود. از این رو با

سست شدن انسجام و کلیت گفتمانی اسلام سیاسی فقهاتی، کم کم خرده گفتمان‌های متعددی با فهم دینی متعدد و متضاد ظاهر شدند.

علاوه بر این، به تدریج و با گذشت چند سال از انقلاب اسلامی، ایدئولوژی اسلامی با ورود به عرصه عملی سیاست، با مسائل جدید و مفاهیم نوین سیاسی از قبیل حقوق مدنی، آزادی، حقوق زنان و تأسیس حکومت روبرو شد و در همین باره تلاش‌هایی برای پاسخگویی به مسائل و مشکلات روز به عمل آمد. این مسائل برخی از اندیشمندان دینی را به این نتیجه رسانید که جست‌وجوی راه حل برای مسائل و مشکلات جدید سیاسی در آثار فقهی پیشینیان صحیح نیست. بنابراین ضرورت طرح مباحث جدید و تفسیرهای نوین از دین احساس می‌شد (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۳۰).

از اواسط دهه شصت به بعد، در حالی که ناسازگاری‌های درونی اسلام سیاسی، به ویژه در عرصه تطبیق احکام شرعی و فقهی با مسائل روز، خود را نشان می‌داد تلاش‌های نظری بدیعی در جهت شکستن اقتدار فقه سنتی و قدسیت زدایی از معرفت دینی و یافتن راهی نوین فراسوی فهم فقیهان و شریعت مداران سنتی صورت می‌گرفت. سلسله مقالات مجتهد شبستری در ماهنامه کیهان فرهنگی با عنوان «دین و عقل» نخستین نمونه از این تلاش‌ها به شمار می‌رود. شبستری در این مقالات که از شهریور ۱۳۶۶ منتشر شد، قصد اثبات این نکته را دارد که تحول و تکامل فقه و همه احکام و معرفت دینی متأثر از علوم و معارف بشری است. در ادامه نیز اوضاع محیطی - ایدئولوژیکی ایجاد شده، به تدریج فضایی را رقم زد تا در آن، مجتهد شبستری مدعی شود دین‌داری نه تنها نمی‌تواند در برابر علوم و معارف بشری قرار گیرد، بلکه هرگونه فهم دین تنها در پرتو علوم و معارف بشری امکان پذیر است.

ظهور اصلاح‌طلبان و اوج‌گیری فهم نواندیشانه از دین

با روی کار آمدن دولت اصلاح‌طلبان، فهم نواندیشانه از دین و متناسب با آن، روند باز تفسیر جدید از مفهوم آزادی اوج گرفت. در این زمان، سید محمد خاتمی رئیس دولت اصلاح‌طلبان صراحتاً بیان می‌دارد که انقلاب ما نیازمند اندیشه‌ای دینی، متناسب با مقتضیات زمان و نیازهای اساسی انسان امروز از قبیل حقوق بشر، حق انتخاب آزاد و جامعه مدنی است، از این رو عالمان دینی باید شجاعت شکستن قالب‌های تنگ عادت‌های ذهنی که رنگ تقدس یافته و مطلق شده را داشته باشند. وی نظام مطلوب اسلام را نظامی می‌داند که در آن حقوق انسان‌ها از هر طایفه، نژاد و جنسیتی تا آنجا که قصد براندازی نداشته باشند ادا شود (خاتمی: ۱۳۷۷). در همین باره، به تدریج فضای سیاسی - اجتماعی به وجود آمده بعد از تشکیل دولت اصلاح‌طلبان زمینه‌ای را فراهم آورد که در آن اوضاع، در خصوص مفاهیم سیاسی از جمله آزادی، میان این جریان‌های

فکری و فقهای سنتی شکاف‌های فکری عمیقی شکل گرفت. بر این پایه در کنار جریان فکری‌ای که معتقد بودند، مسائل مربوط به آزادی و قلمرو آن را باید از شریعت اسلامی اخذ کرد و با تفاسیر فقهای دینی تعریف نمود، گروه دوم و افرادی چون مجتهد شبستری ظهور کردند که معتقد بودند آزادی با توجه به زمینه‌ها و اقتضای زمان متغیر بوده و امری فراتاریخی است (دباغ، ۱۳۸۴: ۶۰۴). او پس از آشنایی و مطالعه در مباحث فلسفی و کلامی جدید به این نتیجه رسید که جایگاه مفهوم آزادی در میان مسلمانان دچار خلأ جدی است. براین اساس بیان می‌دارد که مباحث و مفهوم‌های فلسفی مربوط به حقوق اساسی افراد در نظام سیاسی جامعه از محصولات قرون جدید است و در سنت اسلامی سابقه نداشته است (مجتهدی شبستری، ۱۳۸۱: ۶۸-۶۷). از نظر وی توضیح مفاهیم جدید سیاسی نظیر حقوق شهروندی و آزادی‌های اجتماعی-سیاسی با رویکردهای فقهی و کلامی به عنوان فلسفه سیاسی، خلط مطلب خطرناکی است، زیرا رویکردهای سنتی و فقه‌تبی نمی‌توانند پاسخ‌گوی پرسش‌های فلسفی-سیاسی باشند و بر همین پایه استدلال می‌کنند؛ دین باید به گونه‌ای دیگر فهمیده شود. بر پایه این باور، با اعتقاد به سیلان فهم دینی، عدم قداست آن و امکان قرائت‌های بیشمار از دین در فضای سیاسی-اجتماعی دهه هفتاد، شبستری به قصد گشودن راه برای قرائت‌های جدید و این باور که جامعه دینی و معرفتی، وارد یکی از مراحل نوین خویش گردیده است، مدعی می‌شود که ضرورت بازفهمی و بازسازی متون دینی کاملاً ملموس و محسوس است. در همین باره، قرائت رایج از دین را نقد جدی می‌کند، زیرا، به این باور دست یافته بود که قرائت رایج از دین با مشکل مواجه شده و نادیده‌گرفتن این مسئله، جامعه را با خطرهای بسیاری مواجه خواهد ساخت (همان: ۴).

در مجموع مطابق با روش‌شناسی اسکینر، با واکاوای زمینه و اوضاع محیطی-ایدئولوژیکی حاکم بر زمانه مصباح یزدی و مجتهد شبستری به این نکته دست یافتیم که مجتهد شبستری متأثر از زمینه‌های زمانی و مکانی خود، دین را به گونه‌ای می‌فهمد و تفسیر می‌نماید که با فهم مصباح یزدی از متون دینی متفاوت است. در ادامه این نوشتار با پردازش متون و نوشته‌های آنها، به تأثیر فهم دینی آنها بر نوع فهمشان از مقوله آزادی می‌پردازیم.

تفسیر دینی و مفهوم آزادی

مفهوم آزادی و تعریف آن از جمله مقوله‌های مناقشه برانگیز است، با این حال مقوله آزادی در مفهوم لیبرالی آن به این معنی است که هر فرد صرفاً به عنوان فرد انسانی دارای حیثیت و حرمت باشد و به عنوان یک فرد، آزاد در عمل، ولی مسئول در برابر آزادی و حقوق دیگران شناخته شود. بنابراین، فرد، محور و موجودی اصیل است و جامعه از مجموعه افراد تشکیل دهنده آن شکل یافته و هویت مستقلی ندارد. در این تعریف، تکیه بر فرد است و هسته آزادی

مورد نظر، فردیت انسان با قید «آزاد در عمل» و «مسئول در برابر آزادی دیگران» است. ارکان نظری این مفهوم را یک سلسله آزادی‌های اساسی که عبارت‌اند از: آزادی بیان و تبلیغ عقیده؛ آزادی اجتماعات؛ آزادی دین و مذهب و حق مساوی برای همه افراد جامعه برای انتخاب و تشکیل احزاب و جمعیت‌های سیاسی و شرکت در حکومت تشکیل می‌دهد (کوهن، ۱۳۷۳: ۱۸۰-۱۳۰). با توجه به اینکه عدم برداشت صحیح از مفهوم آزادی، باعث ایجاد معضلات بسیاری برای جامعه دینی خواهد بود، مجتهد شبستری و مصباح یزدی به عنوان دو متکلم مطرح در فضای سیاسی-اجتماعی کنونی، خود را موظف به پردازش این مقوله دانستند.

سؤال اصلی برای مجتهد شبستری در تفسیر دین و تحلیل اوضاع سیاسی که بتوان در آن آزادانه و آگاهانه ایمان ورزید این است که «کدام وضعیت سیاسی-اجتماعی، توانایی حفظ گوهر ایمانی مؤمنان و انسانیت انسان را داراست؟». از نظر وی منطق ایمان و اتخاذ راه حل‌های توافقی و عملی برای برسمیت شناختن حرمت و کرامت انسانی در هر وضعیت و بدون هیچ استثنایی، ایجاب می‌کند تا مسلمانان خواهان گونه‌ای از اوضاع سیاسی-اجتماعی باشند که در آن فضا بتوانند آگاهانه و آزادانه ایمان بورزند. در همین باره، وجود آزادی و اوضاع سیاسی-اجتماعی باز را معیاری اساسی در تحقق انسانیت انسان می‌داند و استدلال می‌کند ایمان با هر تعریف و معنی‌ای، وقتی در قلب انسان نهاده می‌شود که اندیشه و اراده‌اش از اسارت‌های بیرونی، درونی و تقلیدهای کور رها شده باشد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۸: ۷). این در حالی است که مصباح یزدی مسئله اصلی در پیوند دین و سیاست را چگونگی تأمین سعادت دنیوی انسان و قرب الهی، مطابق با سنت کلامی-فلسفی اسلامی می‌داند. از این رو تحلیل مفاهیم سیاسی را با توجه به این معیار یعنی سعادت و چگونگی حصول آن بررسی می‌کند «جایگاه مسائل سیاسی و اجتماعی در مسائل دینی، به خصوص دین اسلام، بسیار بارز و برجسته است و نمی‌توان آنها را از قلمرو دین خارج دانست و معتقد شد که تأثیری در سعادت و شقاوت انسان ندارند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۶۱). از نظر وی بر اساس بینش دینی اسلام، زندگی آخرت در همین دنیا سامان می‌یابد و با ایجاد زمینه کنترل و نظارت، فضای مناسبی برای رسیدن به سعادت می‌توان ایجاد کرد.

مصباح یزدی درباره ضرورت طرح این مسئله بیان می‌دارد، برخی با بیان آیه (لا اکراه فی الدین) طرح آزادی انتخاب دین را مطرح نموده و استدلال می‌کنند هر دینی را پسندیدی انتخاب کن و دولت هم باید این آزادی را به عنوان یک حق طبیعی برای انسان‌ها تأمین کند، در حالی که این آیه یک واقعیت تکوینی و روانی را می‌خواهد بگوید و آن اینکه قوام دین به اعتقاد قلبی است. او بر همین پایه، استدلال می‌کند «علت طرح این مباحث [مبحث آزادی]، وجود این گونه خطرناک است [مقولاتی چون آزادی و دموکراسی به مفهوم غربی آن و پروتستانتیسم اسلامی]

که ما احساس و استشمام می‌کنیم و گاهی هم با چشم خودمان می‌بینیم و متأسفانه کسانی غفلت دارند و یا تغافل می‌کنند. علت طرح این مباحث این است که با انحرافات مبارزه کنیم و وظیفه خودمان را انجام دهیم» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۴). اما از نظر شبستری این گونه تفسیر در مورد وحی و آیات الهی، تفکر و آزادی‌های انسان را محدود، انسانیت وی را نفی و زمینه‌های لازم برای تحقق و پیدایش ایمان را تخریب می‌کند، زیرا در این نوع تفسیر انسان به مرحله خود سازی و آفرینش دست نخواهد یافت و در حد دانش‌آموزی که باید مقلدانه همه چیز را یاد بگیرد باقی می‌ماند. به زعم وی، در زمینه آزادی در متن دینی ما، فقط راه نشان داده شده و تفکر و تجربه‌های دینی که ابزار انسان در رفتن به سمت خدا است، به خود انسان برمی‌گردد. انسان می‌تواند آزادانه هر تفکر و تجربه‌ای را در این راه انتخاب کند و این حقی است که به او داده شده است. بر اساس همین باور و اعتقاد است که به مقوله آزادی در ایران امروز می‌پردازد. در همین باره، وی درباره ضرورت طرح مقوله آزادی استدلال می‌کند که مفاهیمی چون آزادی سیاسی و دموکراسی برای ملت ایران دو مقوله بسیار مهم و سرنوشت ساز است و «اگر ملت ما در فهم و تحلیل آنها دچار خطا گردد گرفتار سردرگمی‌ها و رنج‌های فراوان خواهد شد. در یک سال اخیر که بحث‌های جدی در باب این دو مقوله [آزادی و دموکراسی] مطرح می‌شود خطاهای بزرگی نیز در فهم آنها رخ می‌نماید» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۴۹). از آنجا که این دو اندیشمند دینی با دغدغه دینی - اسلامی به سیاست و مفاهیم سیاسی نگاه می‌کنند؛ مسلماً نسبت دین و این نوع مقولات اهمیت ویژه‌ای نزد آنها دارد؛ بنابراین، برای درک فهم آنها از مفاهیمی چون آزادی ابتدا بایستی فهم آنها از دین بررسی شود.

تفسیری که مصباح یزدی از دین دارد و از آن دفاع می‌کند با تفسیر و تعبیرهای نواندیشان دینی متفاوت است. در تفسیر وی که تفسیری حداکثری از دین است، دین با حکومت و مقولات سیاسی، حقوقی و غیره ارتباط وثیق دارد «همه آن چیزهایی که در قرآن مطرح شده؛ در باره بایدها و نبایدها، عقاید، اخلاق، احکام و روش‌های حکومت داری، همگی دین است. بنابراین، شامل مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی، حقوقی، حقوق مدنی، حقوق تجارت و حقوق بین الملل می‌شود» (مصباح یزدی، ۱، ۱۳۸۲: ۸۲). او با این تفسیر از دین، به قصد اثبات گسترده‌ی شمول دین، چنین استنباط می‌کند که اسلام در حوزه سیاست به خصوص مقوله آزادی به تفصیل روشن‌گری نموده است. از نظر وی دین اسلام و پیامبر آن، تمام آنچه که در توان و استعداد انسان‌ها است تا بدانند، بفهمند و درک کنند تا به سعادت ابدی نائل آیند را از آغاز تا انجام عرضه کرده است، یعنی نه تنها راه را نشان داده، بلکه چگونگی و کیفیت این مسئله را نیز تعیین نموده است «این اسلام به ما می‌گوید همان طور که در خوردن و آشامیدن باید رعایت

حدود و مقررات را کنید، در سخن گفتن نیز حدود و مقررات را باید رعایت کنید» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۲۰۶). بنابراین، اسلام مورد فهم او، به گونه‌ای است که نه تنها در سخن گفتن محدودیت بسیاری قائل شده است، بلکه حتی در خوردن و آشامیدن نیز محدودیت‌هایی را لحاظ کرده است. وی متأثر از فهم دینی خود، در تحلیل مفهوم آزادی بیان می‌دارد «لفظ آزادی، مشترک لفظی است، یعنی با این معانی مختلف که امروزه به کار می‌رود معنای جامع مشترک پیدا کردن بسیار مشکل است؛ جز در همان ریشه‌ها بودن که معنای سلبی آن، عدم تقید است» (مصباح یزدی، ۱، ۱۳۸۰: ۸۷).

مصباح یزدی درباره آزادی در سه حوزه فلسفه احکام و کلام، حوزه حقوقی و حوزه اخلاقی بحث کرده، آنها را متناسب با اصول، احکام و مبانی دینی مورد فهم خویش می‌پذیرد و محدودیت‌هایی را نیز برای آنها در نظر می‌گیرد. از نظر وی در حوزه فلسفه و احکام درباره آزادی این مسئله مطرح است که آیا انسان‌ها تکویناً قدرت انتخاب دارند و می‌توانند آزادانه ایمان بیاورند؟ به تعبیری دیگر، آیا انسان می‌تواند چیزی را با اراده آزاد خویش انتخاب کند یا در واقع عوامل دیگری هستند که رفتار او را تعیین می‌کنند؟ در حوزه آزادی اخلاقی بحث بر سر این است که آیا نیرویی می‌تواند انسان‌ها را ملزم به کاری کند یا اینکه انتخاب مسائل خوب و بد و نظام‌های ارزشی هم اختیاری است؟ و در نهایت در حوزه حقوقی در مورد آزادی بحث در این است که تا چه اندازه آزادی رفتار را اتخاذ کنیم که کسی حق نداشته باشد ما را تعقیب و کنترل نماید؟ حوزه حقوقی به معنای خاصش بر خلاف آزادی اخلاقی در جایی مطرح می‌شود که روابط اجتماعی مطرح است و برای تنظیم روابط اجتماعی قوانینی وضع شود و دولت ضامن اجرای آن است. از نظر مصباح یزدی امروزه در کشور ما آزادی حقوقی که آزادی بیان و عقیده از ارکان اصلی آن است، بیش از دو حوزه دیگر مطرح است. بر همین پایه، وی با تعریف دین به سلسله باورها، ارزش‌ها و رفتارهایی که شمولی گسترده دارد و انسان‌ها را به سوی خدا، کمال‌نهایی و سعادت ابدی سوق می‌دهد، استدلال می‌کند از نظر اخلاق دینی، محدودیت‌های آزادی بسیار زیاد است و هرگونه رفتار اختیاری انسان که نفیاً و اثباتاً دخالتی در سعادت و شقاوت انسان دارد در جامعه دینی کنترل می‌شود. از نگاه مصباح یزدی آزادی، محدود در چارچوب تفسیر فقهای سنتی از دین است که به وسیله دولت به عنوان ابزار اجرای مبانی دین محدود می‌شود «دین هیچ چیز را برای انسان آزاد مطلق نمی‌گذارد؛ می‌گوید: حق نداری در دلت نسبت به برادر مؤمن سوء ظن داشته باشی (ان بعض الظن اثم (هجرات: ۱۲)). پس پذیرفتن دین یعنی محدود کردن آزادی، هم آزادی حقوقی و هم آزادی اخلاقی، زیرا دین شامل هر دوی اینها می‌شود» (همان: ۹۴).

در مقابل این دیدگاه، شبستری معتقد است که اسلام و پیامبر در زمینه آزادی تنها راه را برای انسان‌ها مشخص نموده و به هیچ عنوان در مورد چگونگی و کیفیت آن بحث نکرده است. از نظر وی، ایمان؛ آزادترین و سرنوشت سازترین انتخاب یک انسان است، از این رو هر گونه سخن، کنش و رفتاری که این انتخاب آزاد را تباه کند و حرمت آن را بشکند؛ هر چند به نام دین صورت پذیرد خیانت به ایمان است. از تحلیل فوق در مورد ایمان چنین استنباط می‌شود که شبستری قصد دارد تا این مسئله را اثبات نماید که ایمان به معنای رویارویی مجذوبانه با خداوند، صرفاً زمانی قابل تحقق است که اندیشه انسان‌ها از اسارت هرگونه دگم آزاد باشد. این دیدگاه در مورد آزادی از طرف شبستری، متأثر از نوع نگاه و فهم ویژه وی از دین، یعنی بازگشت به اسلام اصیل (کتاب و سنت)، به منظور ساختن بنای فکری و اعتقادی دینی جدید متناسب با تصویر و تجربه‌ای که انسان امروز از جهان و انسان دارد، است. به زعم شبستری تفسیر از دین باید متناسب با فهمی باشد که انسان قرون اخیر از عالم دارد و قرار دادن همه فهم‌ها در یک «مجموعه» و منسجم کردن آنها، تنقیح پیش فهم‌های کتاب و سنت، جست‌وجو کردن پاسخ انسان امروز در متون وحیانی، بسنده نکردن به سؤالات گذشته‌گان و حرکت کردن از یک نوع نگاه جدید برای فهم وحی از ارکان و مؤلفه‌های اصلی آن است (شبستری، ۱۳۷۹: ۱۶۰). با عرضه این فهم از دین، شبستری در پی اثبات این مسئله است که امروزه دین بایستی به گونه‌ای فهمیده شود که به نیازهای کلی انسان امروز که آزادی‌های سیاسی-اجتماعی یکی از آنها است پاسخ دهد. او از همین زاویه، آزادی انسان‌ها را به دو قسمت آزادی بیرونی یا آزادی سیاسی-اجتماعی و آزادی درونی تقسیم می‌کند. به بیان وی «آزادی بیرونی هر انسان عبارت است از آزادی از جبرهای بیرون از خود در تلاش به منظور محقق ساختن هدف‌هایش» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۲۷). از نظر شبستری، جبرهای بیرونی شامل اتوریته‌ها، فشارهای فیزیکی، محدودیت‌های سیاسی و هر نوع جبر دیگری است که از بیرون به انسان تحمیل می‌شود. از این رو، وقتی گفته می‌شود انسان به آزادی بیرونی نیاز دارد؛ یعنی عوامل مجبور کننده و محدود کننده‌ای برای اندیشه، بیان، قلم، گفتار و تجمعات آزاد نداشته باشد. وی این نوع آزادی را به منظور تحقق ایمان و انسانیت انسان ضروری می‌داند و استدلال می‌کند «اینکه دیگران بگویند که (ما برای تو محدودیت ایجاد می‌کنیم، ببندیش اما آن گونه که ما می‌گوییم، و آن گونه انسان باش که ما می‌گوییم، و انسانیت تو را ما برایت معنا می‌کنیم)، اینها همان چیزی است که با آزادی بیرونی منافات دارد» (همان: ۱۲۸-۱۲۷). از این رو نتیجه می‌گیرد آزادی بیرونی، آزادی نامحدود در اندیشیدن، بیان اندیشه و مشارکت سیاسی است. این آزادی باید همیشه نامحدود باشد و حتی در قانون اساسی نامحدود فرض شود، یعنی اینکه خودت شیوه‌ها و طرق اندیشیدن را بیایی و اگر

از دیگران نیز کمک می‌گیری، بگیر» اما نه اینکه چون دیگری می‌گوید این طور بیندیش مجبور باشی آن طور بیندیشی، بلکه خودت به یک اقناع عقلی برسی» (همان: ۲۱۸). مجتهد شبستری آزادی‌های درونی را آزادی در برابر فشارها و جبرهای درونی انگیزه‌ها، امیال، غرایز و غیره می‌داند. به زعم او این نوع از آزادی زمانی محقق می‌شود که عقل انسان بتواند وظیفه اخلاقی‌اش، را معین کند. وی با اصالت دادن به آزادی‌های بیرونی استدلال می‌کند که مطالبه آزادی بیرونی که امروزه به مسئله بسیار حساسی تبدیل شده است، برای امکان تحقق ارزش‌های اخلاقی و نه برای زدودن آن است. «این آزادی‌ها شرط اساسی اخلاق‌مند و وظیفه‌مند شدن افراد جامعه در برابر ضوابط و نورم‌های اجتماعی است» (همان: ۲۳۴).

درست در نقطه مقابل دیدگاه شبستری که آزادی‌های بیرونی را اصالت می‌دهد، آزادی در اندیشه مصباح یزدی به طور مشخص به آزادی درونی و آزادی از عبودیت غیر خدا تفسیر شده و آزادی بیرونی یا سیاسی - اجتماعی عملاً به حاشیه رانده شده و محدود به قانون‌های شریعت است. او به قصد اثبات انحراف در ایدئولوژی لیبرالیسم، آن را معادل اصالت داشتن آزادی، بی‌بندوباری، هوس بازی و اصالت دلخواه می‌داند. بر همین اساس با استناد به آیه (ان الذین یکفرون بالله و یریدون أن یرفقا بین الله و رسله و یقولون نومن ببعض و نکفر ببعض و یریدون أن یتخذوا بین ذلک سبیلاً اولئک هم الکافرون حقا... (سوره نساء: آیه ۱۵۱-۱۵۰))، استدلال می‌کند امروزه «کسانی می‌خواهند بخشی از اسلام را با بخشی از فرهنگ غرب مخلوط کنند و آن را به عنوان اسلام نوین به جامعه عرضه کنند. این افراد اسلام را باور ندارند، اگر اسلام را قبول داشتند می‌پذیرفتند که اسلام یک مجموعه است که قطعاً باید ضروریاتش را پذیرفت» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ۲۲۶). در حالی که از نظر شبستری، طرح این مبحث که آزادیخواهان در پی پیاده کردن فرهنگ غربی در فرهنگ اسلام و عدم تمایز بین حق و باطل هستند صرفاً تبلیغاتی است جهت مخدوش کردن چهره افرادی که آزادی‌خواه هستند و به تبلیغ مقوله آزادی سیاسی - اجتماعی می‌پردازند «متأسفانه مخالفان آزادی در کشور ما همواره گفته‌اند آزادی تفکر یعنی عدم تمایز میان حق و باطل، یعنی حق و باطل در اندیشیدن وجود ندارد. این یک مغالطه است... همچنین گفته شده آزادی بیان و عمل سیاسی یعنی بی‌بندوباری اخلاقی و این فریب و مغالطه دیگری است» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۲ و ۱۲۵). به همین دلیل به قصد محدود کردن آزادی مؤمنان و افراد جامعه، از آزادی هدایت شده، در چارچوب مصلحت اندیشی‌های دیگران و در چارچوب‌هایی که از جایی معین می‌شوند، سخن به میان می‌آورند. وی به نیت اثبات نقص تفکرات فقهی در باب آزادی، صراحتاً بیان می‌دارد اینکه همواره تأکید شود دین و ارزش‌های اخلاقی در خطر است و باید حفظ شود مسئله‌ای را حل نمی‌کند، بلکه ارزش‌ها در پرتو

آزادی‌های بیرونی و سیاسی-اجتماعی است که محقق می‌شود (همان: ۱۳۸۳). در نقطه مقابل، مصباح یزدی ایجاد فضای کنترلی را جهت حفاظت از حقوق دیگران و حفظ اسلام بسیار ضروری می‌داند و در پی چنین فضایی است تا دولت را وارد صحنه سازد. وی در توجیه و توضیح این مطلب بیان می‌دارد؛ از دیدگاه اسلام انسان مسافری است که از مبدئی به سوی مقصد خود یعنی سعادت نهایی در حرکت است و در پیمودن این مسیر حساس برخورداری صرف از آزادی انتخاب و اختیار، نمی‌تواند انسان را به سعادت برساند، زیرا دو خطر در این راه انسان‌ها را تهدید می‌کنند. نوع اول آن خطرهایی است که به شخص انسان مربوط می‌شود و اگر آزادانه و بدون رعایت قوانین و مقررات عمل کند ضرر و زیان عدم رعایت آن مقررات متوجه او خواهد شد. نوع دوم خطرهایی است که فقط به شخص انسان مربوط نمی‌شود و در صورت رفتار آزادانه و عدم رعایت قوانین و مقرراتی آن، علاوه بر شخص انسان به جامعه نیز زیان وارد می‌شود. از این رو استدلال می‌کند لازم است دولت ضامن اجرای این قوانین که اصطلاحاً قوانین حقوقی نام دارند باشد، قوانینی که از طریق علما و فقهای اسلامی تعیین شده و حدود آزادی‌های انسان در آن، محدود و مشخص است (مصباح یزدی: ۱۳۷۸: ۳۰).

از نظر شبستری کسانی که چنین استدلالی دارند، در واقع به یک نوع زندگی آیینی معتقدند و این زندگی آیینی را به زندگی اجتماعی و سیاسی هم سرایت و تعمیم می‌دهند. از نظر وی با عرضه فتوهای فقهی در مسائل و موضوعات معین سیاسی و اجتماعی، نمی‌توان با این مباحث که هویت فلسفی و علمی دارند، نسبت مناسبی برقرار کرد. از نگاه شبستری علم فقه یک علم دستوری درون‌دینی و محدود به احکام عبادی است و با فتاوا و نظرهای حاصل از آن، نمی‌تواند پاسخگوی سؤالات فلسفی و علمی باشد (دین و آزادی در گفت‌وگو با شبستری: ۳۰). این در حالی است که در نگاه مصباح یزدی، اینها دستورهایی است که از طرف اسلام، خدا و پیامبر به ما رسیده و فقیه صاحب رساله و مراجع تقلید مستقل از آنها چیزی نمی‌گویند. از نظر شبستری انسان امروز به این مسئله توجه دارد که آنچه از گذشته به دست ما رسیده است مجموعه‌ای از حق و باطل است، از این رو می‌بایست به زیر ذره بین بررسی و انتقاد گذاشته شود تا درست و نادرست آن تشخیص داده شود. به بیان وی انسان‌هایی با چنین مشخصات، انسانیت خودشان را در گرو آزادی اندیشه و آزادی بیان و عمل سیاسی همراه با مسئولیت اخلاقی می‌یابند. بر این پایه استدلال می‌کند، اگر چیزی بر این افراد تحمیل شود انسانیت آنها را نفی کرده‌ایم. این مسئله امروز بسیار حساس شده و به زعم وی در گذشته تحمیل معنا نداشت، اما امروزه انسان انتقادی، آنجا هم که می‌خواهد تعبد پیشه کند، می‌خواهد تعبد و تسلیم را با معیار خودش انتخاب کند. به بیان شبستری انسان متفکر و انتقادی امروزین، مطلقاً تعبد گریز نیست، اما آزادی برای وی بسیار مقدس است. او در آزادی تفکر، بیان و عمل سیاسی همراه با مسئولیت اخلاقی، «خودش»

را می‌یابد، به همین دلیل نیز، کسانی هم که نماد و سمبل آزادی می‌شوند در نزد این انسان‌ها محترم هستند «اینها بسیاری از آنچه را که در دل دارند در محیط‌های استبدادی نمی‌توانند به بیان بیاورند، ولی آن را به شکل بزرگداشت انسان‌های آزادی‌خواه بیان می‌کنند و این است منشأ احترام به انسان‌های آزادی‌خواه در عصر حاضر» (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۲۱۴). در نقطه مقابل مصباح یزدی بیان می‌دارد عقل و قوه تعقل انسان امروزی، در اکثر موارد توانایی تشخیص وجوه ارزشی کنش‌ها، کردارها و مقدار تأثیری که آنها در سعادت انسان‌ها دارند را ندارد. از این رو استدلال می‌کند واقعیت این است که دخالت در امور اجتماعی، سیاسی و حکومتی از بارزترین عرصه‌هایی است که دین باید دخالت کند. به زعم وی دین برای این نیامده است که هر کس به هر طریقی بخواهد رفتار کند، حرف بزند، بنویسد و گوش دهد، بلکه وجود دین و قوانینی که از دین برمی‌خیزند، در زمینه آزادی معنای دیگری جز محدود کردن آزادی‌های انسان ندارند. از نظر وی این استدلال که انسان امروز طالب اختیار و آزادی است و چون این امر مقتضای طبیعت اوست، نادرست و خطرناک است، زیرا در این صورت می‌بایست به دیگر غرایز انسان نیز حق ظهور و بروز را داد. براین پایه استدلال می‌کند عقل و دین باید مرزی را مشخص نمایند. این مرز، مصالح مادی و معنوی جامعه است که دین اسلام به خوبی و با جزئیات آنها را شناسایی کرده است. «به هر حال اسلامی که ما می‌شناسیم، آزادی‌هایش محدود است و استناد به این استدلال را که چون مقتضای طبیعت انسان سخن گفتن است باید سخن گفتن آزاد باشد صحیح نمی‌داند، والا غرایز دیگری نیز وجود دارد و آنها نیز حق طبیعی او به شمار می‌رود... پس اینکه سخن گفتن مقتضای فطری است، دلیل نمی‌شود که هیچ حد و مرزی نداشته باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۸-۲۰۷). این درحالی است که از نظر مجتهد شبستری آزادی‌های سیاسی یعنی آزادی بیان، اندیشه و مشارکت سیاسی که از آن به عنوان آزادی‌های بیرونی یاد می‌کند، باید بدون تبعیض و برای همه افراد جامعه فراهم گردد، زیرا در غیر این صورت درباره قواعد، ضوابط و نورم‌های اجتماعی، به یک اجماع و اقناع اخلاقی نمی‌رسیم. وی صراحتاً بیان می‌دارد باید همه سخنان گفته شود، اندیشه‌های متنوع و گوناگون فرصت ظهور را بیابند و نقدهای گوناگون بر این اندیشه‌ها زده شود تا افراد جامعه به یک قضاوت برسند که کدام یک صحیح‌تر است. وی این قضاوت مردم را فراهم آورنده آزادی درونی می‌داند. او با اشاره به دوران اصلاح طلبی در ایران (۱۳۷۶-۱۳۸۴) و اصلاحات درخواستی از سوی برخی نواندیشان امروزی، اظهار می‌دارد اگر در جامعه ما صحبت از اصلاحات می‌شود ابتدا فکر ما می‌بایست معطوف به این مسئله باشد که نورم‌ها، قواعد و ضوابط بنیادینی که سیستم اجتماعی خود را براساس آن تنظیم و هماهنگ کرده‌ایم، چه نواقصی دارند. وی این گونه اصلاح و تز آن را یک مسئله ارزشی و در

بنیان خود یک فکر اخلاقی می‌داند. بر همین اساس نیز نتیجه می‌گیرد که آزادی‌های بیرونی برای امکان تحقق ارزش‌های اخلاقی لازم است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۳۴). از این رو وی به افکار و عقاید گوناگون حق ابراز وجود می‌دهد که این مسئله از نظر مصباح یزدی به سادگی قابل قبول نیست، خصوصاً هنگامی که ابراز عقاید توهین به مقدسات مذهبی تشخیص داده شود، در این مواقع بالاترین جرم برای وی در نظر گرفته می‌شود، زیرا به زعم وی در جامعه اسلامی هیچ چیزی ارزشمندتر از مقدسات دینی نیست. «در جامعه اسلامی توهین به مقدسات مذهبی بالاترین تجاوز به حقوق انسان‌های مسلمان است و کسی که توهین کند مستحق بالاترین مجازات‌هاست. زیرا، تجاوز به حقوق انسان‌های مسلمان است... چیزی مقدس‌تر از این مقدسات برای انسان‌های مسلمانان نیست. توهین به این مقدسات بالاترین جرم است، پس بالاترین مجازات‌ها را خواهد داشت» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۳۰-۳۱). او در زمینه آزادی عقیده، چون اسلام را جامع و هدایت کننده به «صراط مستقیم» می‌داند، به شدت با بحث صراط‌های مستقیم مخالف است. از نظر وی خداوند در قرآن «صراط» را واحد و «سبل» را متعدد در نظر گرفته است. بنابراین می‌فرماید: «و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه و لاتتبعوا السبل» (انعام: ۱۵۳)؛ این است راه راست من، از آن پیروی کنید و از راه‌های دیگر متابعت ننمایید. «البته در متن «صراط مستقیم» و در کنار آن هم سبل متعددی وجود دارد که قابل قبول اند؛ مثلاً خداوند می‌فرماید: «الذین جاهدوا فینا لنه‌دینهم سبلاً» (سوره عنکبوت: آیه ۶۹)؛ کسانی که در راه ما کوشش می‌کنند ما آنان را به راه‌های خویش هدایت می‌کنیم. در این آیه، «سبل» قابل قبول واقع شده که به منزله خطوطی در بزرگراه به شمار می‌روند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۹-۴).

روش‌شناسی اسکینر و قصد و نیت مصباح یزدی و مجتهد شبستری از طرح مقوله آزادی

همان طور که پیش تر ذکر شد، مطابق روش‌شناسی اسکینر، اندیشه‌ها و ایده‌ها، عام و فرازمانی نیستند و پاسخ‌هایی به سؤالات زمانه‌شان هستند. بنابراین، نمی‌توان عمل یا سخنی را به کسی نسبت دهیم که او نمی‌توانسته در مورد آن بیندیشد یا آن کار را انجام دهد (اسکینر، ۲۰۰۲: ۵۶). در همین باره، وی معتقد است برای شناخت معنای اعمال و متون و قصد و نیت افراد، توجه به دو نوع بافت و زمینه لازم است که یکی شامل زمینه‌های عملی و دیگری زمینه‌های زبانی یا ایدئولوژیکی است. به عبارت دیگر، برای درک یک «عمل گفتاری قصد شده» که در متن تجسم یافته است، باید پرسش‌ها، پاسخ‌ها، فضای اجتماعی‌زمانه و همچنین مجموعه

مفاهیم، واژه‌ها و معانی خاص در دسترس نویسنده را شناخت و کنش یا عمل کلامی خاص را در بستر قراردادهای زبانی و اجتماعی آن جامعه خاص درک و تفسیر نمود (اسکینر، ۲۰۰۲b: ۸۸).

بر پایه روش‌شناسی اسکینر، با واکاوی متون و نگاه‌های مصباح یزدی و مجتهد شبستری و فضای حاکم بر زمان عرضه سخن آنها، این نتیجه به دست می‌آید که انگیزه این دو شخصیت سیاسی-مذهبی از پرداختن به مقوله آزادی متمایز از یکدیگر است. قصد مصباح یزدی از بحث درباره آزادی عقیده، علاوه بر اثبات این نکته که قرائت سنتی تنها قرائت اصیل از اسلام است؛ نفی بحث‌هایی نظیر قرائت‌های متعدد دینی که اقتدار مراجع سنتی مفسر دین را به چالش می‌طلبید از سوی کسانی چون عبدالکریم سروش (سروش، ۱۳۷۷) و ادعاهای مجتهد شبستری در باب ناکارآمدی روش فقهاتی است. او همچنین دغدغه کنترل و هدایت جامعه، عبرت آموزی مردم و نواندیشان از روایات و آیات قرآنی و استحکام بخشیدن به پایه‌های نظام ولایت فقیه را نیز دارد. به طور کلی مصباح یزدی از دهه سوم انقلاب اسلامی به بعد، دغدغه حفظ دین دارد. در واقع پردازش و شفاف‌سازی مفهوم آزادی و مقولاتی نظیر آن، ابزاری جهت حفظ دین مورد تفسیر او است. وی در این باره به صراحت بیان می‌دارد «وظیفه ماست که این مفاهیم را شفاف کنیم و این غبارها را از این جو مه‌آلود فرهنگی بزداييم تا مردم آگاهانه انتخاب کنند. کسانی که چنین جوی را به وجود آورده‌اند، می‌خواهند دموکراسی و آزادی به جای دین حاکم شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۹).

در حالی که بر خلاف مصباح یزدی، مجتهد شبستری در صدد اثبات این مطلب است که بازسازی نظام ارزش‌های دینی برای تحقق آزادی و دموکراسی دینی، نمی‌تواند بدون پذیرفتن کثرت قرائت‌های دینی انجام شود. از این رو، قصد وی این است که اثبات نماید آزادی‌های سیاسی-اجتماعی، تکثر، حق حیات مخالفان و قرائت‌های مختلف از دین، ارکان آزادی است. از این رو استدلال می‌کند نبود رویکردی عقلانی به دین و عرضه تعاریف نادرست و تحریف شده از آزادی، سبب شده تا برداشت دقیقی از این مقوله وجود نداشته باشد. وی با ارتباطی که بین مؤمنانه زیستن و فضای سیاسی، اجتماعی و مذهبی برقرار می‌کند و با فرض عدم امکان اینکه بتوان بدون آزادی به سعادت رسید و به خدا ایمان ورزید، قصد دارد با تفسیر خویش از دین، فضای آزادی را فراهم نماید تا مؤمنان بتوانند در آن ایمان بورزند، انسانیت آنها حفظ گردد و از خطر استبداد نیز دور باشند.

در نهایت با توجه به آنچه گفته شد، استنباط می‌شود که هر دو اندیشمند مذکور دغدغه حفظ دین را دارند اما چون تفسیر و تلقی آنها از دین متفاوت است، برای پردازش و تحلیل مقوله آزادی، نتایج متضادی را به دست می‌آورند. از این رو، مجتهد شبستری با تلقی دینی ویژه خود، در صدد اصلاح وضع موجود و ایجاد فضای سیاسی-اجتماعی همراه با تساهل و مدارا است،

در حالی که مصباح یزدی خواهان حفظ وضع موجود است. یکی به دلیل نزدیکی به دستگاه قدرت و به دلیل حفظ نظام ولایی، آزادی‌های نامحدود را که گمان می‌کند مخل نظام اسلامی است طرد می‌کند و دیگری، به سبب اینکه معتقد است تنها راه شکل‌گیری ایمان ناب، ایجاد فضای باز سیاسی - اجتماعی است، از آزادی‌های نامحدود دفاع می‌کند.

نتیجه‌گیری

بررسی تفسیر دین و تأثیر آن بر مفهوم آزادی در اندیشه مصباح یزدی و مجتهد شبستری با توجه به روش‌شناسی اسکینر، ما را به این نتیجه رساند که فضای سیاسی - اجتماعی و ایدئولوژیکی دهه هفتاد ایران باعث شد تا نواندیشان دینی با بازخوانی ارزش‌ها و مفاهیم دینی، گفتمانی امروزین و معطوف به آینده را پی‌ریزی کنند. در این میان، مجتهد شبستری با تأکید بر تأثیر علوم و دانسته‌های پیشینی فقیهان بر برداشت‌های اجتهادی آنان، ضرورت آگاهی مفسران دینی معاصر از علوم زمانه و اصلاح پیش دانسته‌های گذشته را گوشزد کرد. در همین باره با اتخاذ روش هرمنوتیکی در تفسیر دین، تفسیر خود را دربارهٔ دین و سیاست با تفکیک دو حوزه ارتباط انسان‌ها با خدا و ارتباط انسان‌ها با یکدیگر دنبال کرد. در ادامه به قصد گسترش فضای باز و آزادی‌های افراد، دین را به صورت تجربه‌ای فردی و خصوصی تلقی کرد. زیرا، در نگاه او، این تجربه‌های دینی ناشی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت است و ایمان مومنان بر همین تجربه‌ها استوارند. از این رو، بیان داشت که برای حفظ گوهر ایمان، انسانیت انسان و تحقق اخلاق، آزادی نامحدود در مرحله قبل از وضع قواعد اجتماعی، ایجاد شرایط سیاسی - اجتماعی باز و انتخاب آزادانه ضروری است. در مقابل دیدگاه شبستری، مصباح یزدی در همان وضعیت، سعی داشت تا با تکیه بر تفسیر سنتی و نشانه‌ها و واژه‌های خاص خود، از گفتمان فقه محور دفاع نماید. از این رو برخلاف دیدگاه شبستری با تفسیر حداکثری از دین بیان داشت؛ دین مجموعه‌ای از دستاوردها و احکام است که سعادت ابدی انسان را در بر می‌گیرد. بنابراین، ناگفته‌های دین پیرامون محدوده‌های آزادی انسان بسیار اندک است. وی تحت تأثیر تفسیر ویژه خود از دین، در پی ایجاد فضایی است که در آن، آزادی انسان‌ها محدود، مشروع و در خدمت سعادت آنها است. زیرا، این مقوله آزادی در نگاه مصباح یزدی بیشتر جنبه وسیله و ابزاری جهت قرب الهی تا هدف را دارد. بنابراین هر چند هر دو دغدغه دین را دارند، چون از دین تفسیرهای متفاوتی دارند و روش‌های مختلفی را برای بررسی متون به کار می‌برند در خصوص مفاهیمی چون آزادی به نتایج و فهم متفاوتی می‌رسند.

منابع

- بازرگان، مهدی (۱۳۶۱) مشکلات و مسائل اولین سال انقلاب، تهران، عبدالعلی بازرگان.
 حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۶) اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه مفید.
 خاتمی، سید محمد «سخنرانی در تاریخ ۲ خرداد ۱۳۷۷»، نقل شده در اسلام سیاسی در ایران، محمدعلی حسینی‌زاده، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۶، ص ۴۱۱.
 خواجه‌سروی، غلامرضا (۱۳۸۲) رقابت‌سیاسی و ثبات‌سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
 دباغ، سروش (۱۳۸۴) آیین در آینه: مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، دوم، تهران، صراط.
 سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) قبض و بسط تئوریک شریعت، دوم، تهران، صراط.
 سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵) فربه‌تر از ایدئولوژی، هشتم، تهران، صراط.
 عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳) فقه سیاسی، جلد هشتم، چهارم، تهران، امیرکبیر.
 کدیور، محسن (۱۳۷۸۹) دغدغه‌های حکومت دینی، دوم، تهران، نی.
 کورنز هوی، دیوید (۱۳۷۱) حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران، گیل.
 مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱) نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران، طرح نو.
 مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳) تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران، طرح نو.
 مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹) هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران، طرح نو.
 مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۸) ایمان و آزادی، سوم، تهران، طرح نو.
 مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۷) «دین و آزادی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۳.
 مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۶) «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۸۹ و ۹۰.
 مصباح‌یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸) سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت، سوم، تهران، دفتر مطالعات و بررسی‌های سیاسی.
 مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶) «سلسله درس‌هایی درباره معرفت دینی (۴)»، فصلنامه مصباح، شماره ۲۴.
 مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰) «دین و آزادی ۱»، مجله مبلغان، شماره ۲۳.
 مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰) «دین و آزادی ۲»، مجله مبلغان، شماره ۲۳.
 مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴) «نعمت انقلاب اسلامی»، مجله معرفت، شماره ۹۸.
 مصباح‌یزدی، محمد تقی و دیگران (۱۳۸۰) «اصلاحات؛ مبانی و خاستگاه‌ها»، مجله معرفت، شماره ۴۶.
 مصباح‌یزدی، محمد تقی و محمد لگنهاوسن (۱۳۷۵) «میزگرد زبان دین»، مجله معرفت، شماره ۱۹.
 میر، ایرج (۱۳۸۰) رابطه دین و سیاست، دوم، تهران، نی.

Hodad, T.F (1986) The Concise Oxford Dictionary of English Etymology.

Quentin Skinner (2002) The View from Cambridge, The Journal of Political philosophy.

Quentin Skinner (2002) Vision of Politics, Volume 1: Regarding method, Cambridge University press.

Quentin Skinner. (1893) Nicomachean Ethics, Trans. by F. H. Peters, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

- Skinner, Q. (1988a) "Meaning and Understanding in the History of Ideas," in James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (1988b) "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", in James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (1988c) "Social Meaning and the Explanation of Social Action", in James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Q. (1988d) "Some Problems in the Analysis of Political Thought and Action", in James Tully, *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*, Princeton: Princeton University Press.

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰: ۴۵-۵۸

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۹/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۵

تکثرگرایی ارزشی و آزادی در اندیشه آیزایا برلین

یاشار جیرانی*

چکیده

یکی از بزرگترین مدعاهای اندیشه لیبرال در نیمه دوم قرن بیستم به این نکته بر می‌گردد که می‌توان لیبرالیسم را به مثابه یک دستگاه هنجاری، با ارجاع به مفهوم تکثرگرایی ارزشی توجیه کرد. اولین اندیشمندی که این ادعا را در قالب اندیشه‌ای نظام‌مند عرضه کرد سر آیزایا برلین فیلسوف سیاسی انگلیسی بود. برلین با تعریف لیبرالیسم به عنوان مکتبی که آزادی منفی را در رأس سلسله مراتب ارزشی می‌نشاند، استدلال می‌کند که می‌توان لیبرالیسم را به طور منطقی از مبانی تکثرگرایی ارزشی استنتاج کرد. برلین سعی می‌کند به سه شیوه، یعنی محوریت انتخاب، ضدیت با آرمان‌شهر، و وجود ارزش‌های جهان‌شمول، استلزام منطقی میان تکثرگرایی ارزشی و ارجحیت آزادی منفی را اثبات کند. همه این شیوه‌ها از اثبات این استلزام باز خواهند ماند. در پایان نیز سعی شده است به طوری ایجابی و با اتکا به خصیصه عقلانیت ستیزی و الگوهای تصمیم‌گیری در تکثرگرایی ارزشی، امکان استنتاج هرگونه ارجحیت ارزشی از تکثرگرایی مورد بحث قرار بگیرد.

واژه‌های کلیدی: لیبرالیسم، تکثرگرایی ارزشی، آزادی، آزادی منفی، آیزایا برلین.

یکی از ویژگی‌های بنیادی لیبرالیسم در نیمه دوم قرن بیستم در زمینه امر توجیه^۱، اتکا به مفهوم تکثرگرایی ارزشی^۲ بوده است. به عبارتی، لیبرال‌ها در این دوره با طرح این مدعا که خصوصیت ویژه لیبرالیسم قرار دادن ارزش آزادی منفی^۳ در رأس سلسله مراتب ارزشی است، و این نکته که ارزش آزادی منفی از تنوع شیوه‌های زندگی و تکثر ارزش‌ها دفاع می‌کند، به این نتیجه می‌رسیدند که پذیرش تکثرگرایی ارزشی به مثابه یک نظریه، به پذیرش و اثبات لیبرالیسم به مثابه یک مکتب منتهی می‌شود. به عبارتی، بین لیبرالیسم و تکثرگرایی ارزشی نوعی استلزام منطقی^۴ وجود دارد، به این معنا که تعهد به تکثرگرایی ارزشی منطقاً ما را به سوی اولویت بخشی به آزادی منفی و در نتیجه تعهد به لیبرالیسم وا می‌دارد.

از میان خیل اندیشمندان لیبرالی که از این نظریه دفاع کرده و می‌کنند، سر آیزایا برلین جایگاه ویژه‌ای دارد. تبیین و توصیف برلین از مفهوم آزادی همچنان پارادایم اصلی بحث در باب مفهوم آزادی است. علاوه بر این، او اولین اندیشمند لیبرالی است که نظریه تکثرگرایی ارزشی را صورت‌بندی کرده است و تبیین او از این نظریه همچنان در میان حامیان این نظریه پذیرفته می‌شود. از این رو این مقاله قصد دارد به بررسی رابطه مذکور در اندیشه آیزایا برلین بپردازد؛ چرا که نتایج بررسی انتقادی آرای او در این زمینه را (به دلیل نقش راهبر و مرجع او در توصیف او از مفهوم آزادی و نظریه تکثرگرایی ارزشی) می‌توان به فراسوی نظریات فردی او، و تا حد زیادی به تمامی حامیان رابطه منطقی میان تکثرگرایی و لیبرالیسم تسری داد. در نتیجه، بررسی آرای برلین در این زمینه دو موهبت اساسی دارد: اول اینکه درباره آرای مهم‌ترین و اولین نظریه‌پرداز در باب رابطه میان آزادی و تکثرگرایی بحث قرار کرده‌ایم، و دوم اینکه به دلیل نقش راهبر او در تعریف آزادی و تکثرگرایی ارزشی، نتایج این بررسی را می‌توان تا حد زیادی به آرای جانشینان او از قبیل جرج کرودر و ویلیام گلستون تعمیم داد.

روش ما در بررسی آرای برلین در زمینه رابطه آزادی با تکثرگرایی ارزشی همانی است که رشف آن را نقد درونی می‌خواند (رشف، ۲۰۰۱: ۱۵۱-۱۴۲). در این روش نگارنده با وضوح بخشی به آراء، مفاهیم، و نظریات اندیشمند، سازگاری و انسجام نتایج حاصل از آنها را می‌سنجد؛ این روش اعتبار سنجی، با نقد بیرونی که اساساً به بررسی صدق مدعاهای متفکر درباره واقعیت بیرونی یا نظریات دیگران می‌سنجد، تفاوت دارد. ارجحیت نقد درونی بر نقد بیرونی در آنجاست که این روش بدون طرح مدعاهای جدید و تلاش برای اثبات آنها، می‌تواند بی‌اعتباری نظریات بیان شده را

-
1. Justification
 2. Value Pluralism
 3. Negative Liberty
 4. Logical Entailment

نشان دهد. در چنین حالتی دستاورد تحقیق بسیار قاطعانه‌تر است، چون به چیزی فراتر از نظریات خود اندیشمند ارجاع نمی‌دهد. از این رو، ما سعی خواهیم کرد با وضوح بخشی به تعاریف برلین از اولویت آزادی منفی و تکثرگرایی ارزشی، انسجام و سازگاری مدعاهای او در باب وجود نوعی استلزام منطقی میان این دو را بررسی کنیم.

همان طور که خواهیم دید آیزایا برلین به سه شیوه تلاش می‌کند تا ارجحیت آزادی منفی و در نتیجه لیبرالیسم را از تکثرگرایی ارزشی نتیجه بگیرد. اولین شیوه، اتکا به اشتراک مفهوم انتخاب در تکثرگرایی و آزادی منفی است. به این معنا که چون هر دوی این مفاهیم بر محوریت مفهوم انتخاب در زندگی اخلاقی ما تأکید دارند، می‌توان بر همین اساس بر محوریت آزادی منفی در زندگی اخلاقی - سیاسی ما حکم کرد. دومین شیوه به خصیصه آرمان‌شهر گریز تکثرگرایی و تضاد ارزش‌ها اشاره دارد. در چنین حالتی، آزادی منفی به دلیل احترام به تضادهای ارزشی و تأکید بر حق انتخاب افراد در میان گزینه‌های ناسازگار، ارجحیت می‌یابد. شیوه سوم، با تأکید بر خصیصه عینیت‌گرایی و تأکید آن بر وجود حداقلی از ارزش‌های جهان‌شمول، استدلال می‌کند که اساساً تحلیل صحیح ما از این حداقل جهان‌شمول ارزشی، ما را به اولویت آزادی سلبی و لیبرالیسم هدایت خواهد کرد. در این مقاله نشان خواهیم داد که هر سه شیوه مذکور در اثبات مدعای خود ناتوان خواهند بود. پس از نقد این سه موضع مذکور، در پایان مقاله با استناد به الگوهای تصمیم‌گیری در تکثرگرایی و تأکید این نظریه بر نوعی عقلانیت ستیزی در عرصه اخلاق، نشان خواهیم داد که استنتاج هرگونه ارجحیت ارزشی از تکثرگرایی، به شکست خواهد انجامید.

شیوه اول: اشتراک مفهوم انتخاب میان تکثرگرایی ارزشی و آزادی منفی

یکی از خصایص بنیادی تکثرگرایی ارزشی تأکید بر قیاس ناپذیری ارزش‌هاست. قیاس ناپذیری متکی بر این گزاره است که ارزش‌ها اساساً با یکدیگر متفاوت هستند، و این تفاوت آن قدر زیاد است که هیچ معیار مشترکی برای قضاوت در باب میزان ارزش آنها و رتبه‌بندی آنها وجود ندارد. به زعم برلین ارزش‌های قیاس ناپذیر ما «به طور برابری غایی‌اند، و هر کدام ارزش ذاتی خود را دارند، متفاوت و مجزا از یکدیگر» (برلین، ۱۳۸۰ الف: ۳۰۰). به قول جرج کراودر اگر مثلاً برابری و آزادی دو ارزش قیاس ناپذیر باشند، هر کدام ادعا و معیار متفاوتی را به ما تحمیل می‌کنند، که به ادعا، ارزش و معیار سومی قابل ترجمه نیست (کراودر، ۲۰۰۴: ۱۳۸). برای وضوح بخشی بیشتر به این مفهوم نسبتاً غامض، می‌توان سه خصیصه را برای آن در نظر گرفت که در صورت وجود آنها می‌توانیم بگوییم که دو ارزش با یکدیگر قیاس ناپذیرند: ۱. نوعی از ارزش‌ها یا ترکیبی از ارزش‌ها وجود نداشته باشند که تمامی ارزش‌های دیگر با آن قابل تحلیل باشند، بدون

اینکه خسران بزرگی پدید آید. مثلاً تمامی ارزش‌ها براساس وظیفه، لذت یا رفاه عمومی قابل تحلیل نیستند. ۲. هیچ راه یگانه‌ای برای رتبه‌بندی انواع مختلف ارزش‌ها وجود ندارد. به گونه‌ای که همیشه یک نوع در صدر بیاید و ارجحیت موجهی بر بقیه بیابد. مثلاً وظایف همیشه بر رفاه عمومی ارجحیت ندارند یا بر عکس. ۳. هیچ معیار خنثایی که بتوان بر اساس آن انواع مختلف ارزش‌ها را با هم قیاس کرد وجود ندارد. مثلاً تمام ارزش‌ها براساس فایده قابل سنجش نیستند (کلز، ۱۹۹۲: ۱۴۲). در نتیجه قیاس ناپذیری در وهله اول در بردارنده این مدعاست که شما نمی‌توانید با اتکا به یک ابر ارزش یا معیاری جهان‌شمول و بی‌طرف، ارزش‌ها را به گونه‌ای رتبه‌بندی کنید که هیچ خسروانی به وجود نیاید. به عبارتی، قیاس ناپذیری بیان وضعیتی است که در آن به قول جوزف راز «عقل استدلالی ما را تنها می‌گذارد» (راز، ۱۹۹۹: ۶۶). این تأکید بر ناکارآمدی عقل استدلالی در قیاس و رتبه‌بندی ارزش‌های غایی، اساسی‌ترین مدعای تکثرگرایی ارزشی است. البته باید دانست که به زعم تکثرگرایان، قیاس ناپذیری در بیشتر اوقات در میان ارزش‌های غایی و نه ارزش‌های ابزاری ما بوقوع می‌پیوندد. منظور از ارزش‌های غایی آن دسته ارزش‌هایی هستند که خودشان توجیه کننده ارزش‌های دیگر هستند، و به خودی خود، و بدون نیاز به ارجاع به ارزش دیگری، توجیه می‌شوند. وجود قیاس ناپذیری در این سطح از زندگی اخلاقی ما، علاوه تهی ساختن مهم‌ترین بخش زندگی اخلاقی ما از عقل استدلالی^۱، منجر به شکل‌گیری برداشتی تراژیک از زندگی اخلاقی ما خواهد شد. به این معنا که برخلاف تصور اخلاق سنتی وحدت‌گرا، که در آن انسان هنگام تصمیم‌گیری اخلاقی صرفاً در برابر دوگانه درست/نادرست^۲ قرار دارد، در نگاه تکثرگرا و در هنگام حاکم شدن وضعیت قیاس ناپذیری، ما همیشه و یا اکثر اوقات با دوگانه درست/درست^۳ رو به رو خواهیم بود. به این معنا که به علت عدم امکان وجود یک معیار خنثی، و ناکارآمدی عقل استدلالی در سطح قضاوت درباب ارزش‌های غایی، هر انتخاب و تصمیمی، خسروانی در پی خواهد داشت، و این اساساً به معنای تراژیک بودن فضای اخلاقی-ارزشی زندگی انسان‌هاست. به این معنا که ما به علت ناتوانی در حل عقلانی تضادهای ارزشی، مجبور به گزینش بین آنها خواهیم بود، و از آنجایی که معیار مشترکی برای قیاس آنها در اختیار نخواهیم داشت، در نهایت مجبور خواهیم شد با انتخابی غیر موجه (به لحاظ عقلانی) میان یکی از آن ارزش‌ها، بقیه ارزش‌ها را قربانی کنیم. در نتیجه «اینکه ما نمی‌توانیم همه چیز را با هم داشته باشیم یک حقیقت ضروری و نه اتفاقی است ... کل مفهوم زندگی آرمانی، زندگی که در آن نیاز به قربانی کردن هیچ چیز با ارزشی نباشد، زندگی که در آن

1. Reason

2. Right/Wrong

3. Right/Right

تمامی آرزوهای عقلانی ما قابلیت بر آورده شدن را داشته باشند- این ایده باستانی، نه تنها آرمان‌گرایانه است، بلکه نامنسجم نیز هست» (برلین، ۱۳۸۰: ۶۵). در نتیجه در چنین حالتی تنها راه ما برای غلبه بر تضادهای ارزشی، انتخاب در میان گزینه‌ها خواهد بود. انتخابی که لزوماً با ادله عقلی و استدلالی پشتیبانی نمی‌شود. البته به این نکته باید توجه داشت که قیاس ناپذیری ارزش‌ها به معنای مقایسه ناپذیری آنها نیست. به رغم وجود قیاس ناپذیری، شما همچنان می‌توانید ارزش‌های غایی را مثلاً براساس نتایج آنها در عرصه عمل با یکدیگر مقایسه کنید، اما در هر حال به علت نبود معیاری خنثی، امکان رده بندی نظری آنها وجود نخواهد داشت. در نتیجه و با این تفاسیر می‌توان گفت که به علت نبود معیاری جهان‌شمول برای ترجیح ارزش‌ها بر یکدیگر، انتخاب و گزینش فاقد معیار در میان ارزش‌ها، از خصوصیات ذاتی و نازدودنی زندگی اخلاقی ما خواهد بود.

اما از طرف دیگر، آزادی منفی نیز ما را به سمت وضعیت مشابهی راهنمایی می‌کند. شخص، زمانی به معنای منفی آزاد است که به دلیل آنچه می‌خواهد انجام دهد، با موانع و خواست‌های انسانی محدود نشود. از همین رو آزادی منفی به معنای وجود «حوزه‌ای» است که فرد در آن بدون مانع به عمل بپردازد. منظور از ممانعت این است که: «اگر من به‌دست دیگران از انجام کاری که قصد انجام آن را داشتم بازداشته شوم، به همان اندازه ناآزاد هستم و اگر این محدوده را انسان‌های دیگر فراتر از حداقل مشخصی منقبض کنند، می‌توان من را مجبور و یا برده فرض کرد» (برلین، ۱۳۸۰). در این برداشت از آزادی میزان و اندازه آزادی ما «براساس درهایی که به شکل بالفعل و فارغ از ترجیحات ما بر رویمان باز هستند معین می‌گردد» (برلین، ۱۹۷۸۵: ۱۹۳). در واقع آزادی به معنای وجود بالفعل انتخاب‌ها، آلترناتیوها و درهایی است که ما بتوانیم بدون مانع از میان آنها گزینش کنیم. باید توجه داشت که به زعم برلین، صرف وجود انتخاب‌ها و گزینه‌ها برای آزاد بودن کفایت می‌کند، و به کار بستن خود عمل انتخاب، تأثیری در آزاد بودن ما ندارد. به این معنا، آزادی منفی بر برخورداری صرف از فرصت انتخاب تأکید دارد، و امر کار بست را در آزاد بودن یا نبودن ما مؤثر نمی‌داند (برلین، ۱۳۸۰: ۵۳). در این برداشت از آزادی، موانع، اموری بیرونی در نظر گرفته می‌شوند. به این معنا که ناتوانی ما در انجام عملی مانع از آزادی ما نیست، و فقط زور و اجبار می‌توانند آزادی ما را سلب کنند (نمونه بارز اینها اموری مثل زندان، سنن، قواعد، قوانین، تهدید به مجازات یا خشونت فیزیکی، امیال و خواسته‌های دیگران و ... است). در نتیجه عدم عقلانیت ما و یا ضعف‌های روان شناختی‌مان، به خودی خود مانعی بر آزادی ما به حساب نمی‌آیند. در نتیجه انتخاب، آن هم در گسترده‌ترین تعبیر آن، معیار بنیادین آزادی خواهد بود. یعنی اینکه ما رها از موانع بیرونی و زور، بتوانیم به سوی خوب یا بد حرکت کنیم (برلین، ۲۰۰۰:

۱۸۲). در نتیجه براساس برداشت منفی از آزادی، انتخاب به مثابه نوعی کنش ذاتی و نه ابزاری، معیار آزاد بودن ماست. به این معنا که مهم نیست ما چه چیزی را انتخاب کنیم، بلکه آنچه اهمیت دارد این است که انتخاب کنیم، و «امکان» انتخاب را داشته باشیم. در واقع، از زوایه آزادی منفی، اصلاً مهم نیست که شما چه چیزی را انتخاب می‌کنید، بلکه مسئله این است که شما فرصت انتخاب داشته باشید. چنین تصویری از انتخاب، آزادی منفی را صریحاً به نظریه تکثرگرایی ارزشی نزدیک می‌کند. به این معنا که هر دو در نهایت به اولویت مفهوم انتخاب (قطع نظر از معیار) منتهی می‌شوند. در نتیجه تکثرگرایی با تأکید بر قیاس ناپذیری، انتخاب را از دایره محدود عقلانیت و ادله می‌رهاند، و آزادی سلبی نیز با تأکید بر انتخاب خیرها (حال هر چه که می‌خواهند باشند)، به ترویج برداشت مشابهی از انتخاب منتهی می‌شود. به عبارتی، هم آزادی منفی، و هم تکثرگرایی ارزشی، به ارجحیت نوعی برداشت شبه اگزیستانسیالیستی از انتخاب متمایل می‌شوند که در آن انتخاب، فارغ از معیارها و ادله ما، برجستگی می‌یابد.

برلین بر اساس اشتراک فوق، نوعی استلزام منطقی را میان تکثرگرایی ارزشی و آزادی منفی قائل می‌شود. او با توجه به اشتراک تکثرگرایی و آزادی منفی، استدلال می‌کند از آنجا که آزادی منفی تنها ارزشی است که می‌تواند انتخاب فرا عقلانی را در درون خودش بیشینه کند، پس آزادی منفی سازگارترین ارزش با تکثرگرایی ارزشی است، و در نتیجه حداقلی از آن همیشه بر دیگر ارزش‌ها برتری دارد (برلین، ۱۳۸۰: ۳۰۲). در واقع از آنجایی که واقعیت انتخاب از خصایص ضروری دنیای اخلاقی ماست، و همچنین از آنجایی که آزادی منفی جایگاه والایی به انتخاب می‌بخشد، می‌توان گفت که آزادی منفی بر بقیه ارزش‌ها اولویت دارد. از همین رو، لیبرالیسم هم نسبت به بقیه نظام‌ها در موقعیتی برتر قرار می‌گیرد؛ چرا که لیبرالیسم نظامی است که آزادی منفی را در رأس سلسله مراتب ارزشی قرار می‌دهد. بدین ترتیب، برلین توانسته است با برقراری نوعی استلزام منطقی میان تکثرگرایی و آزادی منفی، بر برتری آزادی منفی و لیبرالیسم بر بقیه جایگزین‌هایشان حکم کند.

اما این استدلال آن قدرها هم قانع کننده به نظر نمی‌آید. در واقع این استدلال از نوعی مغالطه منطقی به نام مغالطه طبیعت‌گرایانه^۱ رنج می‌برد (کراودر، ۲۰۰۳: ۶). به این معنا که اگر ما به این نتیجه برسیم که انتخاب اجتناب ناپذیر است، به این معنا نیست که در عین حال ترجیح دادنی و خواستنی هم هست. برلین بارها اشاره می‌کند که انتخاب میان ارزش‌های قیاس ناپذیر صورتی تراژیک و ترسناک دارد (برلین، ۱۳۸۵: ۳۱-۳۲)؛ در چنین وضعیتی، ما می‌توانیم مبادرت به انتخاب میان گزینه‌های مختلف، از انتخاب بگریزیم: یعنی منتقد برلین می‌تواند بگوید که اگر ما

مجبور به انجام انتخاب‌های تراژیک باشیم، بهتر است به سنن و شیوه‌هایی پناه ببریم که فضای انتخاب را به میزان زیادی محدود کرده، و در نتیجه رنج تراژیک آنها را کاهش دهند. ما می‌توانیم خود را تحت زعامت رهبری فرهمند و محبوب قرار دهیم، که به جای ما انتخاب کند. این امر حاصل شکاف میان امر واقع و ارزش است. در واقع، اجتناب ناپذیر بودن انتخاب در زندگی اخلاقی، به ارجحیت هنجاری آنها منتهی نمی‌شود (گری، ۱۳۷۹: ۲۰۵). در نتیجه استدلال برلین دچار مغالطه طبیعت‌گرایانه است. به این معنا که هیچ استلزام منطقی میان پذیرش واقعیت انتخاب و مطلوبیت آن وجود ندارد. از این رو می‌توان از امور واقع، نتایج ارزشی گوناگون گرفت. همان طور که ذکر شد، شما می‌توانید به طور معقولی - در عین پذیرفتن انتخاب به عنوان ضرورت دنیای اخلاقی - بر پیروی از یک حاکم مستبد حکم کنید. در نتیجه تحلیل تکثرگرایی ارزشی براساس ضرورت انتخاب، می‌تواند منطقا به گزینه‌های اخلاقی متعددی منجر شود، که یکی از آنها می‌تواند لیبرالیسم باشد. در نتیجه هر گونه تلاش برای برقراری نوعی استلزام منطقی میان تکثرگرایی و آزادی سلبی از رهگذر مفهوم انتخاب، دچار مغالطه طبیعت‌گرایی است، و در نتیجه فاقد استلزام منطقی است.

شیوه دوم: خصیصه ضد آرمان‌شهری تکثرگرایی ارزشی

دومین شیوه برقراری نوعی استلزام منطقی میان تکثرگرایی ارزشی و ارجحیت آزادی منفی (و در نتیجه لیبرالیسم)، بر خصیصه آرمان‌شهر ستیز تکثرگرایی تأکید دارد. این خصیصه ضد آرمان‌شهری، از درون یکی از مهم‌ترین مدعیات نظریه تکثرگرایی بیرون می‌آید. این خصیصه همانا تضاد و ناسازگاری ذاتی ارزش‌هاست. به این معنا که برلین معتقد است در میان ارزش‌های عینی و واقعی بشری، هم در عرصه نظر^۱ و هم در عرصه عمل، نوعی تضاد و ناسازگاری گریز ناپذیر وجود دارد. به گفته خود برلین «ما می‌بایست بدانیم که خیرهای اساسی ما می‌توانند با یکدیگر برخورد کنند، به این معنا که بعضی از آنها نمی‌توانند با یکدیگر همزیستی داشته باشند، حتی اگر بقیه آنها بتوانند - خلاصه بگوییم: ما نمی‌توانیم همه چیز را با هم داشته باشیم چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل» (برلین، ۱۳۸۵ الف). در واقع تأکید برلین بر تضاد نظری و مفهومی ارزش‌هاست که تکثرگرایی او را از وحدت‌گرایی تمایز می‌بخشد؛ چرا که بسیاری از وحدت‌گرایان از قبیل فایده‌گرایان بر امکان ناسازگاری عملی ارزش‌ها صحه می‌گذارند، اما به دلیل باور بر نوعی ابر معیار در عرصه عمل (یعنی اصل بیشترین شادکامی برای بیشترین افراد)، منکر ناسازگاری ارزش‌ها در سطح نظری و مفهومی‌اند. نمونه بارز تضادهای ارزشی در سطح مذکور، تضادی است

که میان خودمختاری عقلانی^۱ و خودبیانگری^۲ وجود دارد. به زعم برلین اگر شما به نحوی جدی بر توانایی و کاربرد عقل انتقادی خود در تمامی عرصه‌های زندگی اصرار بورزید، آن وقت از انواع خلاقیت هنری، که بر میزان زیادی از ناآگاهی و عدم عقلانیت تکیه دارند، محروم خواهید شد (برلین، ۱۹۷۸ا: ۱۹۵). از نظر برلین پذیرش واقعیت ناسازگاری اجتناب ناپذیر ارزش‌ها، امکان وجود هر گونه نظام منسجم و آرمانی و در نتیجه، هر گونه راه حل نهایی را به لحاظ مفهومی ناممکن می‌سازد.

اگر آرمان شهر را به معنای نظامی منسجم و آرمانی در نظر بگیریم که ادعای متبلور کردن تمامی ارزش‌های غایی بشر را در یک کلیت واحد دارد، مستقیماً به سوی خصیصه آرمان شهر گریز تکثرگرایی رانده می‌شویم. یعنی اگر ما معتقد باشیم که ارزش‌های اصیل انسانی متضاد و قیاس ناپذیرند، آن گاه تصور اینکه بتوان به وضعیتی دست یافت که در آن تمامی خیرهای سیاسی به شکلی هماهنگ متبلور شوند، به لحاظ نظری و مفهومی محال می‌شود. در وضعیت تکثرگرایی ارزشی نمی‌توان هیچ برداشت نهایی را از خیرها یافت که از طریق آن تمامی ارزش‌ها در کلی واحد و منسجم تجمع بیابند (کراودر، ۲۰۰۴: ۱۴۵). مهم‌ترین عاملی که آرمان شهر را از بنیاد نامنسجم جلوه می‌دهد، صبغه تراژیک تکثرگرایی است. یعنی اینکه متبلور کردن بعضی از خیرها به قیمت نابودی برخی دیگر ممکن است. وقتی شما آزادی بیان گروه‌های نژاد پرست را برای داشتن نشریه رسمی به رسمیت می‌شناسید، ارزشی پایه‌ای مثل امنیت را نقض کرده‌اید. بدین ترتیب برقرار ساختن هر جامعه‌ای مستلزم قربانی ساختن ارزش و یا مجموعه‌ای از ارزش‌هاست. از این رو برلین معتقد است مفهوم آرمان شهر و یا کمال سیاسی از بنیاد نامنسجم است؛ چرا که ارزش‌های انسانی ذاتاً با هم ناسازگارند. به عبارت بهتر «هیچ برداشتی از خیر آن قدر کامل نیست که دچار تضادها و ناسازگاری‌هایی [چه در درون خودش و چه با دیگر مفاهیم خیر] نشود» (بلامی، ۱۹۹۵: ۵). علاوه بر این، قواعد و اصول اخلاقی در هر برداشتی از خیر، نقش و جایگاه متفاوتی دارد. بدین ترتیب هیچ جامعه انسانی نمی‌تواند تمامی نیازهای اعضایش را برآورده سازد، مگر اینکه بخشی از آن نیازها را - درست همان گونه که حامیان برخی از برداشتها از آزادی ایجابی مثل رواقیون، خواهان آن هستند - قیچی کرده یا محو سازد.

در نتیجه می‌توان با ارجاع به چنین واقعیتی اذعان داشت که تکثرگرایی آن دسته از راه‌حل‌های سیاسی را که ادعای خلق جامعه‌ای بی‌عیب و نقص دارند، صریحاً زیر سؤال می‌برد. بدین ترتیب با اعتقاد به تکثرگرایی، انواع حکومت‌های مارکسیستی و فاشیستی و انواع حکومت‌های ایدئولوژیک تمامیت‌گرا از اعتبار ساقط می‌شوند. به زعم برلین چنین مسئله‌ای منجر

به اثبات ارجحیت آزادی سلبی و در نتیجه لیبرالیسم خواهد شد. از نظر او، آزادی منفی به دلیل ضدیتش با فرمول‌های واحد اخلاقی در مدیریت زندگی انسان‌ها، و همچنین به دلیل تأکیدش بر شیوه‌های متعدد زندگی، می‌تواند این معیار ضد آرمان‌شهر باورانه تکثرگرایی را برآورده سازد. اما این استدلال هم درگیر نوعی مغالطه است؛ به این معنا که برلین جانشین‌های حکومت‌های غیر آرمان‌شهر باورانه را به لیبرالیسم تقلیل می‌دهد. در حالی که مثلاً آنچه تحت عنوان محافظه کاری او کلماتی مطرح می‌شود نیز می‌تواند این نیاز را به شیوه‌ای متفاوت با شیوه لیبرالیسم و آزادی منفی، بر آورده سازد (ککز، ۱۹۹۲). محافظه‌کاران نیز به مانند لیبرال‌ها بر ناکامل بودن زندگی سیاسی - اجتماعی و عدم امکان‌پذیری آرمان‌شهر تأکید دارند. اما آنها برای سازگاری با این حقیقت نه به آزادی منفی، بلکه به سنتی فاسد نشده و ریشه دار رجوع می‌کنند. آنها ادعا می‌کنند که رجوع به این سنت می‌تواند این ناکاملی و ناسازگاری‌ها را مدیریت کند. در این شکل از محافظه کاری، آزادی منفی «می‌تواند» جایگاه مهمی در سلسله مراتب ارزشی نداشته باشد. از این رو ما حداقل با یک صورت زندگی دیگر نیز مواجهیم که آزادی منفی در آن لزوماً جایگاهی ندارد و در عین حال ضد آرمان‌شهر باورانه هم هست. بدین ترتیب خصیصه ضد آرمان‌شهر باور تکثرگرایی ارزشی در نهایت می‌تواند گستره‌ای از صورت‌های زندگی را مجاز بشمارد که لیبرالیسم و تفوق آزادی سلبی فقط بخشی از آن باشد. در نتیجه این استدلال هم از برقراری نوعی استلزام منطقی باز می‌ماند.

شیوه سوم: اتکا به ارزش‌های جهانشمول

سومین شیوه برقراری نوعی استلزام منطقی میان تکثرگرایی ارزشی و ارجحیت آزادی منفی (و در نتیجه لیبرالیسم)، تأکید بر وجود ارزش‌های جهان‌شمول است. یکی از خصایصی که تکثرگرایی ارزشی را از نسبی‌انگاری ارزشی تفکیک می‌کند، تأکید تکثرگرایی بر وجود حداقلی از ارزش‌های جهان‌شمول است. بعضی مثل جان‌تاتان رایلی مطرح شدن این موضوع در تکثرگرایی برلین را عاملی دانسته‌اند که می‌تواند از طریق آن ارجحیت جهان‌شمول آزادی منفی و لیبرالیسم را اثبات کرد. او معتقد است که حداقل ارزش‌های جهان‌شمول در نهایت با ارزش‌های پایه‌ای لیبرالی هم‌پوشانی دارد. او در نهایت فکر می‌کند که حداقل ارزش‌های جهان‌شمول در نهایت حقوقی مثل عدم بردگی و رهایی از زور را به شکلی جهان‌شمول به رسمیت می‌شناسد (باگرامیان و اینگرام، ۲۰۰۲: ۱۲۱). از نظر رایلی می‌توان این دو حق را مبنا قرار داد و تا آنجا پیش رفت که تمام ارزش‌ها و حقوق لیبرالی (یا به قول خودش متمدن) را از آنها نتیجه گرفت. از همین رو رایلی در نهایت معتقد است که آن حداقل ارزش‌های جهان‌شمول محتوایی لیبرالی دارند و در

نتیجه بر همین مبنا می‌توان آزادی منفی و لیبرالیسم را در رأس تمامی ارزش‌ها و صورت‌های زندگی قرار داد (همان: ۱۳۶).

اما این استدلال رایلی نیز در نهایت نتیجه بخش نخواهد بود. برای فهم این مسئله باید از ماهیت این حداقل ارزش‌های جهان‌شمول بیشتر بدانیم. آنچه تکثرگرایی ارزشی درباب حداقل جهان‌شمول می‌گوید در قالب نوعی افق قابل فهم است. برلین معتقد بود که حداقل جهان‌شمول اخلاقی خود را در قالب نوعی افق اخلاقی نشان می‌دهد که امور انسانی را از امور غیر انسانی تفکیک می‌کند. این افق شامل طیفی از مفاهیم و مقولاتی است که ما به شکلی پدیدار شناسانه از انسان در ذهن داریم (برلین، ۱۹۷۸ا: ۱۶۶). او معتقد بود که اگر این افق مشترک و پدیدارشناسانه وجود نمی‌داشت، اصلاً امکان فهم متقابل بشری از بین می‌رفت (برلین، ۱۳۸۵: ۹۶-۱۳۰/۹۸). مثلاً ما به دلیل وجود چنین افق مشترکی است که مثلاً می‌توانیم فرهنگ دوران هومر را بفهمیم و اصلاً بر اساس غیبت چنین افقی است که بسیار سخت می‌توانیم فرهنگ‌های پیشا تاریخی را بشناسیم. در نتیجه اگر حداقل ارزشی را در قالب افق اخلاقی ببینیم، این حداقل بیشتر می‌تواند بانی یکدلی^۱ و فهم فرا فرهنگی باشد تا قضاوت اخلاقی و نقد (کراودر، ۲۰۰۳: ۱۲). افقی که بتواند بیش از چند هزار سال تاریخ بشر را در خود جای دهد، چیزی بیش از این نخواهد بود. در واقع تمامی مثال‌های برلین از این حداقل ارزش‌های جهان‌شمول در بر دارنده پایه‌ای‌ترین ارزش‌هایی است که می‌تواند با بسیاری از صورت‌های زندگی سازگار باشد (ادنا و آویشایی، ۱۹۹۱). گستردگی این افق در ذهن برلین با این مثال‌ها روشن می‌شود. اگر این افق را به عنوان حداقل ارزش‌های جهان‌شمول بشری در نظر بگیریم، تقریباً تمام انواع رژیم‌های سیاسی را در بر می‌گیرد. حتی مثلاً رژیم‌های نازی و کمونیستی. بر این اساس حتی رژیم نازی نیز در درون افق مشترک اخلاقی برلین قرار می‌گیرد. در نتیجه اگر این تعبیر را از حداقل اخلاقی بپذیریم، محال است که بتوانیم ارزش یا صورت زندگی خاصی را در صدر بنشانیم. این افق به علت حالت پدیدارشناسانه و تأکیدش بر تفهم (به جای قضاوت) و گستردگی‌اش، نمی‌تواند سکوی استدلالی خوبی برای رسیدن به ترجیحی خاص باشد. در نتیجه این حداقل جهان‌شمول نحیف‌تر و مبهم‌تر از آن است که بتواند به استنتاج آزادی‌های منفی و لیبرالیسم منتهی شود.

بدین ترتیب می‌بینیم که هر ۳ شیوه برقراری استلزام منطقی، در اثبات مدعای مذکور ناکام می‌مانند. البته باید توجه داشت که احصای این سه شیوه نوعی احصای تجربی است، و همچنان می‌توان شیوه‌های دیگری را هم برای اثبات چنین رابطه‌ای در نظر آورد، اما از آنجایی که تاکنون چنین شیوه‌ای را کسی طرح نکرده است، صحبت بیشتر با این شیوه‌ها بیهوده به نظر می‌رسد.

حال می‌توانیم مدعای ایجابی خود درباب عدم امکان هرگونه استلزام منطقی و ضروری میان تکثرگرایی ارزشی و ارجحیت‌های جهان‌شمول را طرح کنیم.

الگوهای تصمیم در تکثرگرایی و عدم امکان اثبات ارجحیت جهان‌شمول ارزش‌ها

این مدعا را می‌توان با توجه به الگوهای تصمیم‌گیری در وضعیت تکثرگرایی درک کرد. تکثرگرایی برلین به علت تأکید بر نوعی قیاس ناپذیری، صرفاً دو الگوی تصمیم‌گیری را برای ما مجاز می‌شمارد: انتخاب رادیکال^۱ و انتخاب زمینه‌ای^۲. صورت‌بندی برلین از انتخاب رادیکال را می‌توان در جملات زیر کاملاً شناسایی کرد: «اگر ما صورت‌هایی از زندگی را انتخاب می‌کنیم به این دلیل است که ما به آنها باور داریم، به این دلیل که ما آنها را بدیهی فرض گرفته‌ایم، یا اگر بخواهیم دقیق‌تر کنکاش کنیم، ما به لحاظ اخلاقی این آمادگی را نداریم که جور دیگری زندگی بکنیم» (برلین، ۱۹۷۸b: ۷۸). در این الگو ما برای حل تضادهای ارزشی به گونه‌ای بی‌بنیاد، و به شکلی تعهد محور و شبه اگزیستانسیالیستی، یکی از گزینه‌ها را بر دیگری ترجیح می‌دهیم. به عبارتی تنها عامل مؤثر در انتخاب ما چیزی جز اراده بی‌بنیاد ما نیست (راز، ۱۹۹۹: ۶۵). اما برلین به وضوح در جایی دیگر، الگوی دیگری از تصمیم‌گیری اخلاقی را به رسمیت می‌شناسد. این الگو را می‌توان الگوی زمینه‌ای و سنت‌گرا نامید. در این الگو، سنن، فرهنگ، و زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی ما می‌توانند، در وضعیت قیاس ناپذیری، ما را در گزینش و انتخاب یاری دهند. اما خصیصه بنیادی این الگو هم این است که اولاً نتایج آن منطقی، ضروری و جهان‌شمول نیستند، و دوم اینکه ممکن است به ارجحیت ارزش‌هایی غیر از آزادی منفی منجر شوند. به زعم برلین هر دوی این الگوها در واقعیت وجود دارند و لحظات تراژیک و ملایم زندگی اخلاقی ما را رقم می‌زنند (برلین، ۱۳۸۵: ۳۷-۴۰). در نتیجه تکثرگرایی ارزشی هیچ گونه الگویی - غیر از دو الگوی مذکور - برای انتخاب میان قیاس ناپذیرها وجود ندارد. اما برای اثبات ارجحیت جهان‌شمول یک ارزش حتماً باید الگوی سومی هم وجود داشته باشد. یعنی الگویی که بر نوعی ادله عقلانی به منظور انجام ترجیحات ارزشی به کارمان بیاید. اما، پذیرش الگوی سوم اساساً به معنای نقض خود تکثرگرایی ارزشی است. چرا که ویژگی هویتی تکثرگرایی ارزشی در برابر وحدت‌گرایی ارزشی، تأکید بر این است که هیچ کدام از ارزش‌های غایی از یکدیگر عقلانی‌تر نیستند. چرا که همه آنها به یک اندازه غایی‌اند و هیچ ابر معیاری برای برقرار کردن چنین ارجحیتی وجود ندارد. در واقع به جز نوعی گزینش رادیکال و شبه اگزیستانسیالیستی، و

1. Radical Choice

2. Contextual Choice

همچنین انتخاب‌های زمینه محور، راهی برای تعیین ارجحیت ارزش‌ها وجود ندارد. نکته جالب اینجاست که اساساً خود برلین هم به نوعی به این نکته معترف است، و از این رو، بسیار عجیب است که او به دنبال اثبات جهان‌شمول ارزش‌ها می‌رود. او در صفحات مقاله فراموش شده‌ای به نام *برابری*، در پاسخ به ادعای اولویت برابری بر دیگر ارزش‌ها می‌گوید «برابری، یک ارزش است در میان بسیار. میزانی سازگاری آن با بقیه ارزش‌ها به اوضاع خاص بر می‌گردد، و نمی‌توان آن را از قوانین عام استنتاج کرد. همچنین برابری از هیچ کدام از ارزش‌های ما کمتر یا بیشتر عقلانی نیست. در واقع دشوار است که بفهمیم منظور از عقلانی یا غیر عقلانی بودن آن چیست» (همان: ۹۶). برلین جلوتر و در پایان مقاله این ادعا را به مسئله عام‌تری پیوند می‌زند، و آن اینکه در وضعیت قیاس ناپذیری میان ارزش‌های غایی، هیچ قانون عامی نمی‌تواند ارجحیت جهان‌شمول ارزشی را به طور انتزاعی ثابت کند. به این دلیل که برابری یا هر ارزش غایی دیگری خودش «نمی‌تواند مورد توجیه یا دفاع قرار بگیرد، به این دلیل که اینها خودشان اعمال ما را توجیه می‌کنند». از همین رو برلین اعلام می‌کند که ارزش‌های غایی هیچ کدام از یکدیگر «عقلانی‌تر»^۱ و یا «طبیعی‌تر»^۲ نیستند (همان: ۱۰۲). منظور از عقلانی‌تر، درست همان الگوی سومی است که باید به دنبالش گشت. یعنی استفاده از قانون عامی به منظور توجیه ارجحیت جهان‌شمول و انتزاعی یک ارزش. در نتیجه و از آنجایی که هرگونه تلاش برای ایجاد نوعی ارجحیت جهان‌شمول نیازمند فرض الگوی سومی است که نوعی از استدلال عقلانی را در قضاوت میان ارزش‌ها روا بدارد، و از آنجایی که فرض چنین الگویی با تعریف ذاتی تکثرگرایی در تعارض قرار می‌گیرد، می‌توان گفت که هرگونه تلاش برای اثبات ارجحیت یکی از ارزش‌ها در عین پذیرش تکثرگرایی ارزشی، نوعی تناقض گویی آشکار خواهد بود. بدین ترتیب تلاش برلین برای اثبات ارجحیت جهان‌شمول آزادی منفی از طریق تکثرگرایی ارزشی، چیزی جز تلاشی برای تکرار تناقض گویی نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی کردیم نشان بدهیم که اساساً هرگونه تلاش برای توجیه لیبرالیسم یا اثبات ارجحیت ارزشی آزادی منفی از طریق ارجاع به تکثرگرایی ارزشی ناکام می‌ماند. برای انجام این کار به بررسی رابطه این دو مفهوم در اندیشه آیزابا برلین پرداختیم، و با استفاده از روش نقد درونی و بررسی انتقادی رابطه این دو مفهوم در نظریه برلین، نشان دادیم که اساساً خصوصیات

1. More Rational

2. More Natural

بنیادی نظریه تکثرگرایی ارزشی هرگونه تلاش برای توجیه ارجحیت جهان‌شمول ارزش آزادی منفی و یا لیبرالیسم را از بین می‌برد، و هرگونه تلاش برای استدلال بر خلاف این نتیجه، به نوعی تناقض گویی منجر می‌شود. برای اثبات این مدعا ابتدا با طرح سه شیوه عمده‌ای که از طریق آنها می‌توان نوعی استلزام منطقی میان آزادی منفی و تکثرگرایی ارزشی قائل شد، به گونه‌ای سلبی نشان دادیم که اساساً هر سه شیوه مغالطه آلودند؛ و سپس با طرح نوعی مدعای ایجابی درباب تکثرگرایی ارزشی، نشان دادیم که اساساً اصل الگوی‌های تصمیم‌گیری در تکثرگرایی ارزشی ماهیتی خاص‌گرا و امکانی دارند و هرگونه صحبت از ارجحیت جهان‌شمول ارزش یا صورتی خاص از زندگی، با مدعاهای تکثرگرایی در تناقض قرار دارد.

منابع

- برلین، آیزایا (۱۳۸۵) سرشت تلخ بشر: جستارهایی در تاریخ اندیشه‌ها، ترجمه لیلا سازگار، تهران، ققنوس.
برلین، آیزایا (۱۳۸۵) مجوس شمال: یوهان گئورگ هامان و خاستگاه‌های عقل ناباوری جدید، ترجمه رضا رضایی، تهران، ماهی.
برلین، آیزایا (۱۳۸۰) چهار مقاله در باب آزادی، ترجمه محمد علی موحد، دوم، تهران، خوارزمی.
برلین، آیزایا (۱۳۸۵) ریشه‌های رمانتیسم، مترجم عبدالله کوثری، تهران، ماهی.

- Berlin, Isaiah (1978b) *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton University Press
Berlin, Isaiah (2000) *The Power of Ideas*, Pimlico
Berlin, Isaiah (1996) *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*, Farrar Straus and Giroux
Berlin, Isaiah (1978a) *Concepts and Categories: Philosophical Essays*, Princeton University Press
Berlin, Isaiah & Williams, Bernard (1994) *Pluralism and Liberalism: A Reply*, *Political Studies* 42,
Baghrmian, Maria, Ingram, Attracta (2000) *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, Routledge 120 – 156
Smith, G.W. (ed) (2002) *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory*, Vol 1 , Routledge
Smith, G.W. (ed) (2002) *Liberalism: Critical Concepts in Political Theory*, Vol 4 , Routledge
Kekes, John (1992) *The Incompatibility of Liberalism and Pluralism*, *American Philosophical Quarterly*, Vol 29, Num 2
Bellamy, Richard (1999) *Liberalism and Pluralism: Towards a Politics of Compromise*, Routledge
Crowder, George & Hardy, Henry (2007) *The One and The Many*, Prometheus Books
Crowder, George (2004) *Isaiah Berlin: Liberty and Pluralism*, Polity press
Crowder, George (2003) *Pluralism, Relativism an Liberalism in Isaiah Berlin*, Flinders University
Crowder, George (2003) *Hedgehog and Fox*, *Australian Journal of Political Science* 38, 333-77
Reschef (2001) *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophing*, Blackwell
Raz, Joseph (1999) *Engaging Reason*, Oxford
Warburton, Nigel (2001) *Freedom: An Introduction with Readings*, Routledge

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰: ۵۹-۷۹

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۵

سرشت امر سیاسی در شهر خدای آگوستین

شروین مقیمی*

چکیده

این مقاله می‌کوشد تا با بررسی فقراتی اساسی و مهم از رساله شهر خدا اثر سنت آگوستین، متأله برجسته مسیحی، پرتویی بر تضمینات سیاسی آن بیفکند. در اینجا با توجه به رأی پیتر بورنل، که در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه سیاست در شهر خدای آگوستین» به نگارش درآمده است، نشان خواهیم داد که در الهیات آگوستین، جایی برای بحث از «سیاست» به مثابه موضوعی مستقل وجود ندارد. سیاست در نظر وی، امری سلبی و ملازم با سرشت عدمی و اینجهانی وضعیت پساہبوط است و در بهترین حالت می‌تواند نمودی از حفظ امنیت و آرامش در این سرای فانی، به عنوان منزلگاهی برای زائران «شهر خدا» باشد. آگوستین انسان را موجودی بالطبع «اجتماعی» می‌داند، اما این اجتماعی‌بودن به زعم وی، در اثر «سیاسی‌شدن» وی که به ضرورت شرایط پساہبوط بر او رخ نموده است، مخدوش گشته است. بنابراین، آگوستین با اعراض کامل از سنت فلسفه سیاسی یونانی، و با نفی مناسبات مدنی، اینجایی و اکنونی، شهر خدای خود را در ساحتی غیرجسمانی ترسیم می‌کند.

واژه‌های کلیدی: امر سیاسی، امر اجتماعی، شهر خدا، آگوستین، طبیعت.

مقدمه

آگوستین نگارنده رساله شهر خدا/ نخستین کسی بود که طرحی تفصیلی از الهیات مسیحی عرضه کرد. تاثیر آراء او بر اندیشه سیاسی سده‌های میانه غیرقابل انکار است؛ با این حال مضمون نوشته‌های او در این حوزه به ویژه اثر پرحجم و دوران‌ساز او یعنی شهر خدا/، تفاسیر متفاوت و بعضاً متضادی را به دنبال داشته است. مفسران را به طور کلی می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: آنان که شهر خدا/ را رساله‌ای در «الهیات سیاسی»^۱ دانسته و در همان سده‌های میانه «آگوستینیسم سیاسی» را بنیاد نهادند؛ و گروهی که اساساً سرشت آراء آگوستین را ناظر بر «الهیات مسیحی» و «الهیات تاریخ» تلقی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۶) و موضوعیت امر سیاسی در آن را به عنوان امری مستقل منتفی می‌دانند.

آنچه در این مقاله می‌آید در جهت رویکرد دوم و آشکار ساختن خلل‌های نظری حامیان رویکرد نخست با تمرکز بر مقاله‌ای از پیتر بورنل^۲ با عنوان «جایگاه سیاست در شهر خدا/ آگوستین»^۳ خواهد بود. در اینجا تلاش خواهیم کرد تا با ابتنا بر نظرگاهی «پارادایمی»^۴ به ایضاح اندیشه سیاسی آگوستین در پرتو آنچه می‌تواند روح کلی تفکر وی نامیده شود، پردازیم. در این مقاله فقراتی از رساله شهر خدا/ را که بورنل در باب آنها بحث کرده است مورد ملاحظه قرار داده و نشان خواهیم داد که با توجه به الگوی فکری آگوستین، نتایجی که او از آن فقرات می‌گیرد چندان موجه نیست. روش این مقاله، تحلیل محتوای متن رساله شهر خدا/ و سنجش استدلال‌ها و پیتر بورنل با توجه به متن آگوستین خواهد بود. در این روش با ذکر فقره‌ای از رساله که بورنل بدان استناد کرده است و سپس نقل استدلال بورنل، به نقد آن پرداخته و سعی می‌شود که استدلالی بدیل عرضه گردد.

هدف مقاله

هدف این مقاله نشان دادن گسستی است که از حیث بحث در اندیشه سیاسی میان یونانیان، به ویژه دوره کلاسیک فلسفه سیاسی نزد افلاطون و ارسطو از یک سو و متألهان و متکلمان مسیحی از سوی دیگر روی داد. این گسست می‌تواند نمایانگر گذر از نگاه و تأمل فلسفی به مقوله سیاست به نگاه از منظر کلامی یا الهیاتی به آن باشد. از سوی دیگر وجود مفرداتی در الهیات مسیحی که حکایت از نفی زندگی اینجهانی و عطف نظر کامل نسبت به آسمان‌ها و جهان

-
1. political theology
 2. Peter Burnell
 3. the status of politics in St. Augustine's city of god
 4. paradigmatic

باقی دارد در این گسست نقشی به سزا ایفا کرد. در اینجا با تمرکز نقادانه بر تفسیری از اندیشه سیاسی آگوستین، تلاش می‌شود تا این گسست توضیح داده و عناصر و مؤلفه‌های اصلی آن با توجه به رساله شهر خدا/ برجسته شود. در واقع تمرکز بر مقاله پیتربورنل محملی است برای رسیدن به مقصود اصلی این مقاله که نشان‌دادن افول جایگاه امر سیاسی از یک مقوله «بالتبع ضروری» به جایگاه مقوله‌ای «ابزاری» در بهترین حالت است. فهم این گسست از آن رو اهمیت دارد که می‌تواند گذر اندیشه سیاسی کلاسیک به مدرن را نیز با ابتدای بر آن توضیح بدهد؛ زیرا در تفکر مدرن هم سیاست خصلتی ابزاری پیدا کرده و موضوعیت ذاتی‌اش را از دست می‌دهد. با این حال این فراز آخر از حوصله این مقاله بیرون است.

در این مقاله پس از بیان مسئله و طرح فرضیه پیشنهادی، در ابتدا به نحوی کاملاً اجمالی به بررسی فلسفه نظری آگوستین خواهیم پرداخت. سخن از فلسفه نظری آگوستین به معنای آن نیست که وی صاحب تألیفات یا آرای مستقلی در حوزه فلسفه یا حکمت عملی به تعبیر قدامت، بلکه مراد ما این است تا طرحی کاملاً اجمالی از آن دسته از مفردات مابعدالطبیعی آگوستین که به نوعی در بازسازی تلقی وی از سیاست و تدوین اندیشه سیاسی او مدخلیت دارد، به دست دهیم. سپس توضیحی مجمل از مقاله پیتربورنل که در واقع آرای مطرح‌شده در آن موضوع نقد و بررسی این مقاله است، عرضه خواهیم کرد. بحث از اندیشه سیاسی آگوستین در رساله شهر خدا/ با توضیحی در باب معنایی که ما در این مقاله از امر سیاسی مراد می‌کنیم، آغاز می‌شود و سپس فقرات مورد اشاره در مقاله بورنل را یک‌به‌یک از متن رساله شهر خدا/ نقل کرده و به سنجش انتقادی آرای بورنل در تفسیر این فقرات خواهیم پرداخت. در پایان از مباحث مطرح‌شده در مقاله، در قالب یک بخش، نتیجه‌گیری خواهیم کرد.

بیان مسئله

آنچه به عنوان موضوع اصلی و محوری در این بررسی مد نظر است، پرسش از سرشت فلسفه آگوستین از منظر اندیشه سیاسی است. به عبارت دیگر، پرسشی که در کانون تأملات این مقاله جای دارد عبارت است از اینکه فلسفه و الهیات سنت آگوستین در کلیت، چه نگاهی به مقوله سیاست به عنوان ساحتی اینجهانی و دنیوی دارد؟ پاسخ به این پرسش محوری بی‌تردید متضمن پرداختن به این مسئله است که اساساً نگاه آگوستین نسبت به مقوله سیاست، از چه جنسی بوده است. آیا وی به تأسی از فیلسوفان یونانی، برای این ساحت، خصلتی «بالتبع ضروری»، قائل بوده است یا نسبت به آن دیدگاهی «سلبی» و در بهترین حالت «اضطراری» اتخاذ نموده است؟

فرضیه

به نظر می‌رسد که روح کلی حاکم بر دستگاه فلسفی آگوستین حاکی از آن است که وی در نگاه به مقوله سیاست، زاویه‌ای جدی با اسلاف یونانی خود پیدا می‌کند و سیاست را در بهترین حالت شر ضروری تلقی می‌کند که می‌بایست سرای فانی را با آن سپری کرد. در شهر خدای آگوستین که در آن خبری از موانع عالم محسوس نیست، از سیاست نیز خبری نخواهد بود.

فلسفه نظری آگوستین

آگوستین یک نوافلاطونی است. بر همین اساس سرشت ایمانی‌ای که وی در الهیات خود بر آن تأکید می‌ورزد «عقلی» نیست، بلکه اشراقی است. از این منظر، پس از کسب ایمان است که حضور عقل برای فهم آن موضوعیت می‌یابد. آگوستین در *اعترافات* چنین می‌گوید: «فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی» (آگوستین، ۱۳۸۷: ۱۷۶) به بیان ژیلسون مراد آگوستین از «تعقل» «نوعی بصیرت عقلی نسبت به مضامین وحی» است. «بدین ترتیب... اولاً وحی ما را به ایمان آوردن فراخوانده است و مادام که ایمان نیاوریم نمی‌توانیم بفهمیم؛ ثانیاً انجیل نیز به همه کسانی که حقیقت را در کلام منزل می‌جویند، وعده فهمیدن داده است» (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۱۰).

درک نسبت این نوع نگرش با انسان‌شناسی و فلسفه تاریخ آگوستین که در رساله *شهر خدا* صورت‌بندی شده است می‌تواند در فهم انگاره او در باب سیاست سودمند باشد. انسان آگوستین انسان گناهکار است؛ انسان تاریخی، نه انسان فلاسفه یونانی که با انتزاع عقلی، از تاریخ و شرایط آن خارج شود و وسائل سعادت خود را در جامعه مهیا کند. تاریخ دارای طرح و نقشه از پیش معین است و قابلیت‌های انسان گناهکار - از جمله عقل - نمی‌تواند موجبات رستگاری یا نجات وی را فراهم آورد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۹۰). تنها از مجرای ایمان است که لطف الهی نصیب انسان شده و او را رستگار می‌کند. عقل پس‌ایمان، عقل مشایی نیست، عقل اشراقی است که هر چه بیشتر با عقل الهی ممزوج شود حقایق بیشتری را درک می‌کند (همان: ۹۱).

آنچه در فلسفه آگوستین تحولی عمده محسوب می‌شود به نوعی با همین نگرش اشراقی در پیوند است. عقل اشراقی در نظر آگوستین، متضمن نوعی درون‌نگری بود که با نفس یا فکر ارتباط می‌یافت. این درون‌نگری در مقابل جهان وهمی پدیدارها به تعبیر افلاطونی آن، مقوم نوعی دوگانه‌انگاری بود که بعدها در فلسفه دکارت به تقابل سوژه/ابژه منتهی شد. آنچه منظرگاه آگوستین را در این خصوص از آراء افلاطون متمایز می‌کند همین تأکید بر درونی‌بودن حوزه ایده‌ها به جای بیرونی‌بودن آنهاست (تیلور، ۱۹۹۲: ۱۳۹). رجوع به درون، شناخت را تماماً به امری

فردی و اختصاصی بدل می‌کند؛ امری که در استقلال از جهان ابژه‌ها در پیوندی درونی و اشراقی با خدای متعال، مبنای معرفت قرار می‌گیرد.

در اینجا به سبب اهمیت مقوله اراده در تفکر آگوستین ضروری است تا به اجمال نکاتی را پیرامون آن متذکر شویم. آگوستین در کتاب دوازدهم از رساله شهر خدا به تفصیل به بحث در باب مقوله اراده و جایگاه و سرشت آن در نظام هستی می‌پردازد. وی در آغاز اظهار می‌دارد که طبیعت و هر آنچه مخلوق خداوند است، خیر و بری از شر است (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل دوازدهم: ۱). بنابراین «شر» مخلوق خداوند نیست. شر بدین معنا سویه‌ای سلبی یا عدمی دارد نه ایجابی. به عبارت دیگر شر، فقدان خیر است نه چیزی بیش از آن (همان: فصل دوازدهم: ۳۰). بر اساس همین مقدمات آگوستین بیان می‌دارد که چه در مورد انسان‌ها و چه در مورد فرشتگان، آنچه در سرشت آنان به هنگام خلقت به ودیعه نهاده شد، اراده خیر بود؛ اراده‌ای که قرار بود انسان را از غرور و خود-محوری بازدارد و سرسپرده وجود مطلق یعنی خداوند نگاه دارد. علت اینکه برخی از فرشتگان و آدمیان اراده نیک‌شان را تباه ساختند، طبیعت آنان نیست، بلکه اراده شری است که موجودیت‌اش منوط به فاصله و انحراف آنها از خیر و وجود مطلق است (همان، فصل دوازدهم: ۱۰). با توجه به این مقدمات می‌توان دریافت که «خدای آگوستین، خیر محض و خالق و عامل همه چیزها در دنیاست» (ایلخانی، همان: ۱۰۷). بنابراین، قائل بودن به شر وجودی یا عینی می‌توانست با خیر مطلق بودن خداوند در تباین قرار گیرد. از همین رو آگوستین ذاتی بودن شر را رد کرد. «به نظر وی شر فقط به صورت اخلاقی وجود دارد و عاملش نیز گناه است» (همان: ۸-۱۰۷). بدین ترتیب چون مخلوقات فاقد وجود مطلق هستند، به نسبت همین فقدان وجود، واجد حدی از شر می‌شوند. شر در این معنا مترادف با عدم است.

این بهره‌مندی از عدم که انسان را نیز به عنوان یکی از مخلوقات شامل می‌شود، باعث شد تا اختیار انسانی همواره در ذیل لطف الهی قرار گیرد و بی‌مدد آن امکان رستگاری انسان وجود نداشته باشد. اختیار تابع لطف و لطف در پیوند با ایمان است. همین لطف الهی بود که سبب شد تا پسر خدا برای بازخرید انسان مصلوب شود؛ انسانی که به واسطه پیوستگی جوهری‌اش با «آدم» در گناه نخستین با او شریک بود. چنانکه در ادامه خواهد آمد انگاره گناه نخستین در کانون ملاحظات سیاسی آگوستین جای می‌گیرد. در اینجا با توجه به بحث از مقوله اراده، می‌توان نتیجه گرفت که آزادی در نزد آگوستین، با اینکه انسان اراده خود را در اختیار لطف الهی قرار دهد، اینهمان می‌شود. در نهایت خواهیم دید که این تفسیر از اراده آزاد تا چه اندازه بر دریافت آگوستین از مقوله سیاست به منزله امری مستقل اثر گذار بوده و آن را سرشت‌نمایی می‌کند.

اراده نیک همان ایمان به خداوند و عشق‌ورزی به اوست؛ هر آنچه از دایره این ایمان بیرون رود، به اراده شر مبدل می‌گردد.

مختصات کلی آراء بورنل در باب اندیشه سیاسی آگوستین

چنانکه در مقدمه اشاره شد، پیتر بورنل در مقاله‌ای تحت عنوان «جایگاه سیاست در شهر خدای آگوستین»، می‌کوشد تا نشان دهد که جامعه سیاسی یا مدنی در نزد آگوستین امری طبیعی است که به واسطه «هبوط» مخدوش شده و به شکل اعمال زور درآمده است (بورنل، ۱۹۹۲: ۲۸-۲۹).

بورنل در آغاز به تمایزی میان تفاسیر مختلف از اندیشه سیاسی آگوستین اشاره می‌کند. به زعم او سه رویکرد اساسی را در این خصوص می‌توان از یکدیگر متمایز کرد:

الف) اینکه حیات سیاسی - مدنی در نزد آگوستین امری طبیعی است. ب) اینکه حیات سیاسی - مدنی حاصل هبوط و در نتیجه غیر طبیعی است. ج) اینکه حیات سیاسی - مدنی در نظر آگوستین امری خنثی و فاقد موضوعیت است (همان: ۱۴-۱۳).

برای نمونه جی. ان. فیگیس زندگی مدنی را در تفکر آگوستین امری طبیعی می‌داند که البته به نحوی تلویحی در شهر خدا تصدیق شده است. بورنل با قبول مفروضات وی، در پی آن است تا با طرح دو تمایز اساسی و به کار بستن آن در خصوص برخی از فقرات رساله شهر خدا، به تقویت موضع فیگیس مدد رساند. نخست اینکه بورنل بیان می‌دارد که دغدغه او بیش از آنکه ایضاح مناسبت مسیحیت با سیاست باشد، مناسبت سیاست با مسیحیت است. در واقع وی به تلویح اشاره می‌کند که عنوان مقاله او - جایگاه سیاست در شهر خدای آگوستین - گویای این نکته است که وی با جایگاه سیاست آغاز می‌کند و آنگاه در پی ارزیابی وضعیت آن در شهر خدای آگوستین برمی‌آید. چنانکه خود وی می‌گوید، دغدغه‌اش در خصوص مناسبت سیاست با مسیحیت از آن روست که «این همان چیزی است که از حیث مابعدالطبیعی، جایگاه سیاست را در طرح وسیع‌تری از امور مستقر می‌سازد» (همان: ۱۵). تمایز دوم، تمایز میان گفتن این است که «چیزی در اصل درست است»، و اینکه «چیزی در عمل جهانشمول (یا حتی) ضروری است». این تمایز مشابه تمایزی است که می‌توان میان سرشت یا طبیعت یک چیز و وضعیت آن چیز قائل شد. سخن از چیزی در اصل و در عمل، به ترتیب با طبیعت و وضعیت یک چیز همبسته است. برای مثال وی با توجه به این مقدمات نتیجه می‌گیرد که ما می‌بایست ملازمت زور و سلطه با نهاد

1. something is true in principle

2. something is universal (even necessarily so) in practice

دولت را از جمله ملازمت‌های در عمل و ناشی از اوضاع دولت- در دوران پس از هبوط- بدانیم نه امری مرتبط با اصل و ماهیت آن (همان: ۱۶).

پیش از ورود به بحث در خصوص تفاسیر بورنل از برخی فقرات رساله شهر خدا که آن را بر مقدمات فوق مبتنی می‌کند، ملاحظه‌ای انتقادی و اجمالی در همین مقدمات ضروری است. نخست اینکه پرداختن به اندیشه سیاسی آگوستین و نظرگاه او در باب سیاست، مستلزم آن است که از پیش امکان دگرگونی سرشت امر سیاسی در تفکر او را ممتنع ندانیم. به عبارت دیگر طرح تمایز نخست به یک معنا دورزدن دعوی مفسران رقیب است. اینکه برای من مناسبت سیاست با مسیحیت مد نظر است نه مسیحیت با سیاست، مبین این نکته است که من از پیش غیرطبیعی بودن یا تبعی قلمدادکردن سیاست را در تفکر آگوستین رد کرده‌ام. اما چنانکه در طی این مقاله نشان خواهیم داد اگر بتوانیم از اصطلاح «روح کلی» اندیشه آگوستین سخن بگوییم، سیاست و مناسبات مربوط به آن به هیچ وجه در نزد وی اصالت نداشت. به دیگر سخن تنها تأمل در «مناسبت مسیحیت با سیاست» است که می‌تواند پرتویی بر سرشت اندیشه سیاسی آگوستین بیفکند نه بالعکس. با توجه به این ملاحظه، تمایز دوم نیز تنها به شرطی می‌تواند سودمند باشد که سیاست را در نزد آگوستین، اساساً حاصل شریط هبوط بدانیم نه چیزی بیش از آن.

سرشت امر سیاسی در شهر خدای آگوستین

با توجه به کلیت بحث آگوستین در رساله شهر خدا، می‌توان تمایزی اساسی را میان امر سیاسی و امر اجتماعی که در عین حال به معنای فاصله‌ای جدی از اندیشه سیاسی کلاسیک نیز بود، تشخیص داد. مترجم انگلیسی شهر خدا در درآمدی که بر این اثر نوشته است، اظهار می‌دارد که نزد آگوستین «انسان بالطبع موجودی اجتماعی است، نه سیاسی» (آگوستین، ۱۹۹۸: xvii). این تمایز تمایزی سرنوشت‌ساز در فهم آراء سیاسی آگوستین است. برای فیلسوفی هم چون ارسطو، آنچه موضوع فلسفه سیاسی قرار می‌گرفت، امر سیاسی مستقل بود. در نزد فلاسفه باستان از جمله افلاطون و ارسطو، اساساً چیزی جدای از امر سیاسی یا مناسبات شهروندی به عنوان امر اجتماعی موضوعیت نداشت. آنچه تحت عنوان «امر سیاسی» در اندیشه سیاسی کلاسیک یونان ملاحظه می‌شود، در نظر گرفتن حوزه مستقل مناسبات شهری است (کارتلج، ۲۰۰۷: ۱۲). سخن از سرشت «اجتماعی» تنها زمانی ممکن شد که با گسست از اندیشه سیاسی یونانی، راه برای تمایز دقیق میان امر شخصی و امر عمومی، هموار شد (همان: ۱۳). البته برای آگوستین نیز امر اجتماعی به معنایی که در علوم اجتماعی جدید از آن مراد می‌شود محلی از اعراب نداشت (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۶۷-۲۰۲). با این حال آگوستین در پرتو دریافت نوافلاطونی‌اش از الهیات

مسیحی به نظری متفاوت با هر دو رویکرد فوق رسید که اتفاقاً بعدها از حیث تحول در الهیات مسیحی در دوره اصلاح دینی بسیار تاثیرگذار بود. آگوستین در فصل بیست و هشتم از کتاب دوازدهم رساله شهر خدا عنوان می‌دارد که «هیچ موجودی بنا به سرشت‌اش، اجتماعی‌تر از انسان نیست» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل دوازدهم: ۲۸). دعوی مشابهی را در فصول پنجم و دوازدهم از کتاب نوزدهم می‌یابیم. اما در هیچ یک از این فقرات: صفت اجتماعی با سیاسی ملازم نمی‌شود که نشان‌دهنده این است که نزد آگوستین می‌توان وضعیتی را تصور نمود که در آن انسان در عین برخورداری از زیست اجتماعی، سیاسی نباشد. نکته جالب توجه اینکه بعدها و در دوره نوزایش سده دوازدهم که رجعتی دوباره به آراء ارسطو، به ویژه رساله‌های اخلاق نیکوماخوسی و سیاست او صورت پذیرفت ملازمت این هر دو صفت را در کنار هم می‌بینیم (آکویناس، ۱۹۸۲: ۴). در ادامه توضیح خواهیم داد که وضعیت اعضای «شهر آسمانی»^۱ آنچنان که آگوستین طرح می‌کند، می‌تواند با وضعیت پیش گفته یکسان باشد.

اکنون با التفات به این تمایز بنیادین، به بررسی تفسیر بورنل از فقراتی از رساله شهر خدا می‌پردازیم.

۱. فقره ۲،۲۹

نقل قول بورنل: «آرزومندم این امور تحسین‌برانگیز،..... هر آن تفوق و برتری بالطبع، که نزد شما حقیقتاً سزاوار تحسین است، از مجرای ایمان راستین، پاک و منزه شود..... امروز به هوش باشید..... بازیگران و صحنه‌آریان نمایش‌ها را رخصت حضور در حیات اجتماعی ندهید، که بدون آنان نیز مساهمت در حیات مدنی، خیر است. از خواب غفلت برخیزید!» (بورنل، ۱۹۹۲: ۱۷)^(۱).

با تأمل در زمینه بحث آگوستین در فصل بیست و نهم از کتاب دوم، آشکار می‌شود که تفسیر بورنل بسیار دلبخواهانه و مبتنی بر نگاهی گزینشی به عبارات اوست. آگوستین فصل مزبور را این‌گونه آغاز می‌کند: «آرزومندم این امور تحسین‌برانگیز، از بیهودگی شرم‌آور و بدطینتی فریب‌آمیز شیاطین خلاصی یابد؛ این تنها زمانی رخ خواهد نمود که همه آنچه نزد شما اموری بالطبع سزاوار تحسین است، از طریق خداوند راستین منزه و تطهیر و پاک شده و بی‌تقوایی آن از میان برود...» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل دوم: ۲۹).

آگوستین در ادامه می‌گوید: «بنابراین، ما شما را دعوت می‌کنیم: ما از شما می‌خواهیم که نام خود را در زمره ساکنان آن شهری قرار دهید که در آنجا گناهانتان مورد عفو و بخشش حقیقی

قرار می‌گیرد؛ شما به سخنان دولتمردانی که به مسیح و مسیحیان ناسزا می‌گویید، التفات نکنید» (همان).

آگوستین و لحن خطابی او در اینجا به معنای تأیید نهادهای سیاسی به منزله اموری بالطبع نیست؛ سخن او این است که حتی اگر امر قابل تحسینی نیز در حیات عمومی رومیان وجود داشته باشد- که بنابر آنچه گفته شد سازمان حکومتی نمی‌توانست در زمره آن باشد- باز هم متعلق به شهر خداست: «هر آن امر قابل ستایش در روم، اگر وجود داشته باشد، نه متعلق به مدعیان یا خدایانشان، بلکه از آن خداوند یکتاست که خطا در کارش راه ندارد...» (همان) دعوی بورنل مبنی بر اینکه ستایش ضمنی آگوستین از برخی سویه‌های حیات مدنی رومیان بدان معناست که سیاست طبیعی مشرکان و غیرمسیحیان می‌تواند بنیانی برای فضیلت مسیحی باشد، با روح کلی تفکر آگوستین در این رساله سازگار نیست. این موضوع می‌تواند به ماهیت خطابی کل اثر مربوط باشد و اینکه شهر خدا اثری نظام‌مند در حوزه اندیشه سیاسی نیست. با این حال نمی‌توان گفت که مؤلفه‌های اساسی الهیات آگوستین در این اثر قابل تشخیص نیست. او کتاب‌های آغازین رساله را به نقد حیات سیاسی - اجتماعی رومیان و به ویژه الهیات مدنی آنان اختصاص می‌دهد و آن را مشحون از فریب و نیرنگ و شقاوت می‌یابد. شهر خدا در اساس به عنوان پاسخی به اتهامات رومیان نسبت به مسیحیت و مسئول دانستن آن به دلیل سقوط امپراتوری روم به رشته تحریر درآمد. آگوستین بر آن بود تا با فاش ساختن سویه‌های تیره و تار حیات سیاسی - اجتماعی روم، از زاویه‌ای مخالف به آسیب‌شناسی سقوط آن بپردازد.

همان‌گونه که بوروس هداک به درستی اظهار داشته است: «به زعم آگوستین، کردارهای مذهبی ملحدان که خود بخشی از زندگی مدنی آنان به شمار می‌رفت، از درون به اضمحلال فرهنگ مدنی روم منجر شد» (هداک، ۱۹۹۶: ۷۴). قسمت اعظم کتاب سوم، به ذکر شواهد متعدد از پریشانی‌ها، نابسامانی‌ها و جنگ‌های داخلی و خارجی که بر روم پیش از مسیحیت رفته اختصاص دارد. آگوستین در فصل سیزدهم این کتاب به صراحت قوانین ازدواج، خویشاوندی و اساساً حیات اجتماعی و مدنی رومیان را نقد می‌کند (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل سیزدهم: ۳).

آگوستین بر آن بود که آن نظریه سیاسی، مذهبی و اخلاقی که در تفوق ناروای لذت و شعف اینجهانی در روم نقش ایفا نمود، در مواجهه با مصائبی که اتفاقاً ذاتی انسان هبوط کرده است، حاصلی جز پوچی در بر نداشته است (هداک، ۱۹۹۶: ۷۷). بنابراین، آنچه در فقره مورد نظر بورنل به نحوی تلویحی و البته خطابی تحسین می‌شود، تنها با توجه به سنخیت احتمالی اش با آن وجه از حیات اجتماعی که در شهر آسمانی تقرر می‌یابد، قابل فهم خواهد بود. چنان که پیشتر بدان اشاره شد، مناسبات جاری در شهر خدا اگرچه ضرورتاً و بنا به سرشت انسان خصلتی «اجتماعی»

دارد، اما سیاسی - دست کم به معنایی که فیسوفان «سیاسی» کلاسیک از آن مراد می‌کردند - نیست.

۲. فقره ۵،۱۷

نقل قول بورنل: «تا آنجا که این حیات گذرا مد نظر است، حیاتی که به روزگاری چند به سر خواهد رسید، اینکه انسان فانی تحت حکومت چه کسی به سر برد، چه اهمیتی دارد؟ حتی اگر حکمرانان وی را به سوی بی‌دینی و بی‌تقوایی و ارتکاب اعمال نادرست سوق ندهند؟» (بورنل، ۱۹۹۲: ۱۹).

این فقره نیز با عطف نظر به کلیت بحث آگوستین، با صراحت بیشتری به بلاموضوع بودن حیات سیاسی - اجتماعی از حیث آخرت‌شناختی و به منزله امری بالطبع تأکید می‌کند. اما بورنل با نقد این نوع تفسیر اظهار می‌دارد که: «آگوستین نمی‌گوید دلیل اینکه مهم نیست چه کسی حکومت کند این است که حاکمان نمی‌توانند او [انسان] را وادار به عمل نادرست کنند، بلکه می‌گوید با این فرض که حاکمان انسان را مجبور به عمل نادرست نکنند، چه اهمیتی دارد که چه کسی حکومت کند؟» (همان: ۲۰) او با تأکید بر وجه «التزامی»^۱ یا «شرطیه» گزاره فوق، بر آن است که عبارت مزبور تلویحاً مبین این نکته است که حاکمان ممکن است به نحوی عمل کنند که انسان مجبور شود دست به اعمال ناپسند بزند. وی از این بحث نتیجه می‌گیرد که «بنابراین سیاست می‌تواند برای آگوستین، واجد اهمیتی بنیادین از حیث اخلاقی باشد» (همان).

اما در نقد نظرگاه بورنل می‌توان استدلال کرد که تأکید آگوستین در آغاز عبارت، بسیار روشن‌تر و صریح است. او اظهار می‌دارد: «تا آنجا که این حیات گذرا مد نظر است، حیاتی که روزگاری چند به سر خواهد رسید...» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل پنجم: ۱۷). فهم دریافت آگوستین، منوط به ایضاح انگاره دو شهر اوست. او بر آن است که به‌رغم همه اختلافات میان فرهنگ‌ها، ملل و زبان‌ها، بنیادی‌ترین شقاق میان دو دسته است، اعضای «شهر خدا» و «شهر زمینی». تمایز آگوستین به هیچ روی ناظر بر تأملی فلسفی در باب سیاست به مثابه موضوعی مستقل برای پژوهش عقلی نیست؛ تمایزی که وی وارد می‌کند تماماً «الهیاتی» و مبتنی بر فرض تفوق ایمان بر عقل است. هیچ یک از این دو شهر را نمی‌بایست با یک جامعه سیاسی اینهمان گرفت. آنچه این دو شهر را از یکدیگر متمایز می‌کند، موضوع^۲ عشق یا محبت ساکنان هر یک از آنهاست. در

1. protasis

2. object

شهر خدا یا شهر آسمانی، موضوع محبت و عشق کسی جز خداوند یکتا نیست و آنچه آنها را به هم پیوند می‌دهد- یعنی در هیئت یک اجتماع قرار می‌دهد- همین عشق به پروردگار است. اما ساکنان شهر زمینی مملو از عشق به خویش‌اند، حتی به قیمت خوارداشت خداوند (ویتمن، ۲۰۰۲: ۲۳۶-۲۳۵).

جوزف کانینگ نیز در همین باره بر آن است که نزد آگوستین «هرگونه سامان سیاسی در قیاس با سعادت اخروی و خیر اعلی در شهر آسمانی، امری پیش پا افتاده و فاقد اهمیت تلقی می‌شود» (کانینگ، ۱۹۹۸: ۲۲).

چنان که ملاحظه می‌شود، تفسیر فوق به هیچ روی دال بر این نیست که آگوستین ترتیبات سیاسی را نفی می‌کند. روابط موجود در این جهان همگی به اذن خداوند و در مواقعی به منزله مجازاتی برای گناه نخستین آدم ابوالبشر تحقق یافته است. بنابراین، از منظری دیگر می‌توان حیات سیاسی- مدنی این جهانی را امری ضروری قلمداد کرد. اما ضرورتی که با استفاده از اصطلاحات خود بورنل، می‌توان آن را ضرورت «در عمل» نامید نه ضرورت «فی نفسه» یا «بالطبع».

۳. فقره ۱۷، ۱۹

نقل قول بورنل: «[شهر آسمانی] بی‌التفات نسبت به اختلافاتش در خصوص عرف‌ها، قوانین و نهادهایی که صلح زمینی از رهگذر آن حاصل و حفظ می‌شود، و بی‌آنکه حکم به لغو آنها دهد، همه مؤمنان را در درون خود جای داده است. همه این نهادها و قوانین در عین اختلاف، مادامی که راه حصول غایت اعلی را که با پرستش خداوند محقق می‌شود سد نکنند، معطوف به هدفی واحد یعنی صلح زمینی است. از این رو حتی زائران شهر آسمانی نیز از صلح زمینی بهره می‌برند. این به ترکیبی از خواست‌های انسانی در جهت موضوعات مرتبط با حیات اینجهانی و فانی می‌انجامد...» (بورنل، ۱۹۹۲: ۱۹-۱۸).

بورنل از این فقره نتیجه می‌گیرد که برای آگوستین سیاست در حوزه خود آزاد است تا مستقلاً قواعدی را وضع کرده و اجرا کند (همان: ۱۹). اما اگرچه آگوستین در اینجا حدی از پلورالیسم را مجاز شمرده است، قیود و ماهیت آن را نیز صراحتاً روشن کرده است. وی در همین فصل هفدهم از کتاب نوزدهم، چنین می‌گوید: «اما شهر آسمانی- یا بخشی از این شهر که البته در مقام زائران، در شرایط اینجهانی و فناپذیر به سر می‌برند و بر مبنای ایمان [به خداوند] زندگی می‌کنند- از این صلح زمینی تا وقتی که این وضعیت به سرآید سود می‌جویند. با آنکه در انتظار تحقق وعده خداوند مبنی بر رستگاری ابدی‌شان هستند، اما در این جهان از اطاعت قوانین شهر زمینی، سر نمی‌پیچند» (آگوستین، ۱۹۹۸).

با ملاحظه بستر کلی بحث در این فصل آشکار می‌شود که رای آگوستین در فقره‌ای که از سوی بورنل نقل شده است، ناظر بر دریافتی است که او [آگوستین] از مختصات زندگی اینجهانی به طور عام و زیست سیاسی ملازم با آن به طور خاص دارد. تکثری که آگوستین از آن یاد می‌کند، اساساً حاصل نوعی اعوجاج و غیرطبیعی بودن اوضاع در شرایط هبوط است. مسلماً وی نیز برخی از این اشکال اعمال قدرت را بر دیگری ترجیح می‌دهد؛ اما این بدان معنی نیست که آگوستین «اصالتاً» موضوعیتی برای آن قائل است. تفکر سیاسی آگوستین به نحوی بنیادین به فهم روایت انجیل در خصوص واقعه هبوط بستگی دارد. آنگاه که خداوند آدم و حوا را آفرید، زندگی آنها در بهشت اساساً فارغ از رنج و مملو از سرور و سعادت بود. شیطان به واسطه حسدش بر وضعیت آدمی، حوا را فریفت و او نیز شوهرش [آدم] را به سوی گناه و تجاوز سوق داد... آدم و حوا به دنبال این گناه از بهشت رانده شدند و حیات‌شان تابع مرگ و فلاکت و بدبختی شد؛ پیامدی که کل تاریخ بشر را تعیین کرد (همان، فصل سیزدهم: ۱۰). شهر زمینی را قابیل تأسیس کرد که قاتل برادر خود بود و از آن پس نیز این برادر کشی سرمشق روم قرار گرفت که برای ریاست بر دیگر کشورها تأسیس شد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۸).

این نکات سرشت^۱ (۲) مناسبات اینجهانی را- که حیات سیاسی را نیز شامل می‌شود- نزد آگوستین آشکار می‌کند. دولت، مالکیت، بردگی و قوانین مجازات همگی حاصل واقعه هبوطاند و ضرورتشان منوط و مشروط به شرایط خاص است. هر چند شهر آسمانی «در غربت زمینی خود پیوسته مناسباتی با شهر زمینی دارد»، از آنجا که این دو نقیض یکدیگرند، پیوندهای مزبور «مانع از آن نیست که تضادهای اساسی میان آنها وجود داشته باشد، زیرا غایت مدینه زمینی دست‌یافتن به ثروت، شهرت و غلبه بر دشمنان از راه جنگ است و از این رو هیچ مدینه زمینی هرگز روی صلح و آرامش واقعی را نخواهد دید» (همان: ۲۵۹).

مناسبات سیاسی برای سامان امور اینجهانی ضروری است و از باب همین ضرورت است که آگوستین در خصوص آن به ارزشداوری می‌پردازد. اما غایت آن که صلح زمینی است، به هیچ وجه هم‌شأن غایت اعلی در شهر آسمانی نیست. به زعم فورتین محوریت اقتداری برتر و قضاوتی غیراینجهانی در آراء آگوستین، وی را از سنت فلسفه سیاسی به معنای ارسطویی یا سیسرونی آن دور می‌کند (فورتین، ۱۹۸۷: ۳۶۰). بنابراین، باید گفت هرگونه بحثی را که آگوستین در خصوص نهادهای سیاسی پیش می‌کشد، نهایتاً بایست با توجه به دریافت وی از مقوله «گناه» ملاحظه کرد (هادوک، ۱۹۹۲: ۸۶). در ادامه و به مناسبت بحث از فقرات دیگر رساله شهر خدا، وقتی به ایضاح

مقوله فضیلت در نزد آگوستین و تعریف غیر کلاسیک او از آن بپردازیم، سوبیه‌های دیگری از این تفسیر روشن خواهد شد.

۴. فقره ۱۹،۱۵

نقل قول بورنل: «او[خداوند] نمی‌خواست آن موجود عقلانی که آن را بر اساس تصویر خود خلق کرده بود، بر موجود عقلانی دیگر مسلط شود: نه سلطه انسان بر انسان، بلکه غلبه انسان بر جانوران. از این روست که می‌بینیم آدمیان عادل و درستکار اولیه، بیشتر از آنکه با شاهان [مسلط بر] آدمیان نسبت داشته باشند، با چوپانان رمه‌سخت داشتند.» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل نوزدهم: ۱۵).

بورنل بر آن است که آگوستین در این فقره، و در ادامه سنت فلسفه سیاسی، حکمرانی بر اساس منافع فرمانبرداران^۱ را از حکمرانی مبتنی بر سلطه^۲ تفکیک می‌کند. به زعم او، آگوستین در اینجا نمی‌گوید که خداوند نمی‌خواست انسان بر انسان حاکم شود، بلکه «سلطه» یکی بر دیگری را نهی کرده است (بورنل، ۱۹۹۲: ۲۱). تفسیر وی منطقیاً به تأیید این نظر منتهی می‌شود که نزد آگوستین شیوه‌ای از حکمرانی وجود دارد که «سلطه» از مقومات آن نیست و ماهیت‌اش مبتنی بر حصول و حفظ نفع فرمانبرداران است. بنابراین، تنها سلطه انسان بر انسان است که از ویژگی‌های جهان پساہبوط است نه سیاست به منزله مقوله‌ای که فی‌نفسه ناظر بر مناسبات میان آدمیان است.

آنچه می‌بایست در وهله نخست بدان اشاره کرد این است که رویکرد اساساً الهیاتی آگوستین به مناسبات اینجهانی و خاصه روابط سیاسی و مدنی به معنای متعارف آن، سرشت امر سیاسی و تعریف آن را که پیشتر در فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو بنیادگذاری شده و بعدها در دوره یونانی‌مآبی نیز به نوعی ادامه یافته بود، دستخوش تغییر و ابهام کرد. همان‌گونه که در ادامه و در بحث از فقره‌ای که در آن آگوستین تعریفی اساساً غیر کلاسیک از عدالت عرضه می‌کند روشن خواهد شد، تفوق خورشید ایمان بر کورسوی عقل بشری با تغییر جایگاه سعادت از مناسبات افقی شهروندی در این جهان به رابطه عمودی شهروندان شهر آسمانی با خداوند یکتا، همبسته بود و همین تغییر جایگاه توضیح می‌دهد که چرا استقلال حوزه سیاست در نزد آگوستین، دست‌کم در قاموس یونانی- رومی آن از موضوعیت افتاد. برای ارسطو حصول «سعادت»^۳ مستلزم کسب فضیلت بود و کسب فضیلت مستلزم حضور در بطن مناسبات شهروندی. مطابق رأی

1. consulare
2. dominare
3. eudaimonia

ارسطو «انسان بنا به سرشت خود، موجودی شهری [سیاسی] است» (ارسطو، ۱۹۶۴: ۱۲۵۳a). او از این عبارت این معنا را مراد می‌کند که تحقق سرشت آدمی که همانا فعلیت‌یافتن استعدادهای بالقوه اوست، تنها در درون اجتماعی کامل یعنی «پولیس» یونانی میسر است. سویه سیاسی حیات انسانی امری تعیین‌کننده به شمار می‌رود و همه دیگر وجوه حیات را در برمی‌گیرد. جوزف کانینگ اشاره می‌کند که این منظرگاه که به ماهیت انسان در مقام موجودی اینجایی و اکنونی ملاحظه می‌کند، با الهیات مسیحی در تعارض بود که طبیعت راستین بشر را تنها در دوره پیش از هبوط به رسمیت می‌شناخت (کانینگ، ۱۹۹۸: ۴۰).

با این وصف مراد آگوستین از فقره فوق چیزی جز این نیست که آن آزادی‌آغازین که انسان در بهشت عدن از آن بهره‌مند بود، به واسطه گناه نخستین به سلطه سیاسی و روابط مبتنی بر زور بدل شد (فورتین، ۱۹۷۸: ۱۸۳). حال اگر در نظر آوریم که آزادی مورد نظر آگوستین چیزی جز مستحیل‌شدن اراده انسان در عشق به خداوند نیست، آشکار می‌شود که رابطه مزبور بنا به تعریف کلاسیک نمی‌تواند «سیاسی» باشد. انسان آنگاه آزاد است که اراده خود را در اختیار لطف خداوند بگذارد. دریافت لطف الهی و مقهور عیسی مسیح شدن، یعنی تأیید اراده انسان به حدی که دیگر نتواند گناه انجام دهد؛ به عبارت دیگر رسیدن به نوعی معصومیت که بالاترین درجه آزادی است و به سبب حجاب تن، در این جهان امری غیرقابل حصول است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۰ و ۱۱۳). نکته جالب توجه اینکه اتفاقاً محور اندیشه سیاسی کلاسیک مقوله فضیلت بود نه «آزادی» (بلوم، ۱۳۷۳، فصل اول).

بر اساس فلسفه سیاسی افلاطون، فضیلت، پیامد منطقی فهم درست بنیادهای حیات سیاسی بود- نسبت وثیق لوگوس و پولیس. اما در نزد آگوستین گناه آدم، خرد و امیال بشر را مضمحل ساخته بود و آنچه می‌توانست راهگشا باشد و آزادی را به ارمغان آورد، چیزی جز ایمان مسیحی نبود. «آزادی» در این معنا با رستگاری^۱ اینهمان است. آزادی در این معنا به هیچ روی سیاسی نیست. فضیلت در قاموس کلاسیک آن، تنها زمانی به کار می‌آید که در جهت غلبه بر نتایج ناخوشایند گناه نخستین ملاحظه شود (هادوک، ۱۹۹۲: ۹۷). سعادت راستین در گرو عشق به خداوند به منزله عشقی راستین و فی‌نفسه است و این تنها در شهر خدا تحقق می‌یابد. در حوزه وجود اینجهانی^۲ که سیاست در آن رخ می‌دهد، مناسبات اجتماعی جز بر بنیاد زور و غلبه نخواهد بود (ویتمن، ۲۰۰۲: ۲۳۶).

در اینجا ترجیح می‌دهم برای تقریب به ذهن و کمک به فهم خصلت امر سیاسی در نزد

1. redemption

2. saeculum

آگوستین به نحوی اجمالی، استدلال اسطوره‌ای افلاطون در هم‌پرسه سیاستمدار را مرور کنیم. در آنجا افلاطون برای ایضاح ماهیت سیاستمدار یا مرد سیاسی، به نقل روایتی اسطوره‌ای می‌پردازد تا دو نوع زیست جمعی را از یکدیگر متمایز کند. افلاطون از زبان بیگانه‌نمایی می‌گوید: در عهد کرونوس، «زندگی آدمیان... فارغ از رنج و تلاش می‌گذشت؛ زیرا سرپرستی ایشان را خداوند خود به عهده داشت... در دوران فرمانروایی خدا، نه قوانین مدنی وجود داشت و نه کسی خود را صاحب زن و فرزند می‌دانست...» (افلاطون، ۱۳۸۴: ۸۶-۱۴۸۵) اما وقتی به واسطه تغییر در روند کائنات، خداوند دست از اداره امور جهان کشید، آدمیان ناگزیر شدند تا خود، وسایل زیست‌شان را مهیا کنند. در این دوران یعنی دوران زئوس، «آدمیان از رهبری و مراقبت خدایان بی‌نصیب مانده و ناچار شده بودند که مانند خود جهان، خود رهبری خود را به عهده گیرند، زیرا ما همواره از خود جهان تقلید و پیروی می‌کنیم» (همان: ۱۴۸۸). مناسبات بینافرادی در عهد کرونوس مبتنی بر الگوی شبان- رمه بود اما به واسطه تغییر در اوضاع، نیاز به دانش سیاسی به ضرورت بدل شد. یعنی دانش فرمان‌راندن فردی آزاد بر افراد آزاد یا غیرآزاد دیگر (گریسولد، ۱۹۹۸: ۱۷۴ و ۱۶۵-۱۶۴). نکته واجد اهمیت این است که برای افلاطون در مقام بنیادگذار فلسفه سیاسی، دست‌کم در این هم‌پرسه، امر سیاسی به معنایی که ما از وضعیت موجود در عهد زئوس مراد می‌کنیم موضوعیت می‌یابد. تنها در این دوران است که انسان بنا به سرشت خود موجودی شهری یا سیاسی است و از این حیث از دیگر موجودات متمایز می‌شود. آنچه رویکرد امثال افلاطون را در مقابل دریافت آن جهان‌محور آگوستین قرار می‌دهد، در فقره‌ای از هم‌پرسه مزبور تماماً آشکار می‌شود. افلاطون با طرح این پرسش «که کدام یک از این دو نوع زندگی بهتر و به نیکبختی نزدیک‌تر است؟» پاسخ می‌دهد: «اگر دست‌پروردگان کرونوس که فراغت کافی داشتند... از این فراغت و آرامش برای جست‌وجوی دانش سود می‌جستند... در آن صورت... مردم آن زمان هزاربار نیکبخت‌تر از مردمان کنونی بوده‌اند. ولی اگر وقت خود را به خوردن و نوشیدن و گفتن و شنیدن داستان‌هایی می‌گذراندند که امروز هم از ایشان نقل می‌شود، در این صورت به عقیده من حالشان معلوم است» (افلاطون، ۱۳۸۴: ۱۴۸۱).

با قیاس انگاره افلاطون و آگوستین در باب سرشت امر سیاسی، روشن می‌شود که تعارضات موجود به آسانی قابل رفع و رجوع نیست و به هیچ روی نمی‌توان آگوستین را دست‌کم در نگاه به مقوله سیاست و نسبت آن با جایگاه آدمی در جهان هستی، فیلسوفی کلاسیک به معنای یونانی- رومی آن دانست. بنابراین، چنانکه مارکوس^۱ اشاره کرده است، بنا به نظر آگوستین غلبه و تسلط انسان بر انسان به ترتیب از دایره امور طبیعی بیرون است (بورنل، ۱۹۹۲: ۲۱). امر طبیعی

برای کسی مثل آگوستین و با توجه به مبانی الهیاتی بحث او و باورش به اصل یهودی- مسیحی خلق از عدم^۱، آن تعیین‌کنندگی را که در نزد فلاسفه کلاسیک مطرح بود، ندارد و در بهترین حالت از آن رو بدان توجه می‌شود که از مجرای آن چگونگی پیشرفت «مشیت الهی»^۲ آشکار می‌گردد (ویتمن، ۲۰۰۲: ۲۳۷). بنابراین روشن است که عدم التفات آگوستین به مقوله سیاست به عنوان امری فی‌نفسه واجد اصالت، همبسته با مستحیل‌شدن امر طبیعی در امر الهی است.

۵. فقره ۱۹،۲۱

آخرین فقره‌ای که بورنل به بحث در باب آن می‌پردازد، فصل بیست و یکم از کتاب نوزدهم است. آگوستین در این بخش با ذکر تعریف سیسرون از «عدالت»، با آن مناقشه می‌کند و تعریفی بدیل عرضه می‌کند که هر چند در ظاهر در چارچوب فهم فلاسفه کلاسیک از این مقوله است، با دقت در مبانی آن، تعارضاتش با آن نوع خاص از تفکر، آشکار می‌شود. اما بورنل ابتدا با نقل عبارت مشهور آگوستین از فصل چهارم از کتاب چهارم، می‌کوشد تا با تأکید بر خصلت خطابی بیان آگوستین زمینه را برای رد تعارضات مزبور مهیا کند. آگوستین در آنجا می‌گوید: «پادشاهی‌های عاری از عدالت، تا چه حد به دسته دزدان شبیه‌اند؟ آنگاه که عدالت از میان می‌رود، پادشاهی‌ها جز دسته‌های بزرگ دزدان چه هستند؟ دسته‌های دزدان چه هستند جز پادشاهی‌های کوچک؟» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل چهارم: ۴). بنا به رای بورنل تعریف آگوستین از عدالت در فصل بیست و یکم از کتاب نوزدهم را نیز باید در پرتو بحث وی در اینجا ملاحظه کرد. بر این اساس نباید تصور نمود که آگوستین در صدد نفی ارتباط بنیادین جامعه [سیاسی] با مقوله عدالت است. عدالت مورد بحث سیسرون فی‌نفسه و بالطبع امری نیکوست ولی تحقق‌اش در شرایط پساہبوط امکان‌پذیر نیست. بنابراین، فضیلت مدنی عدالت، در اصل یک بنیان طبیعی برای فضیلت فراطبیعی یا الهی مسیحی محسوب می‌شود (بورنل، ۱۹۹۲: ۲۵-۲۴).

برای بررسی تفسیر بورنل در آغاز بهتر است تا کلیت بحث آگوستین در این فقره را در چارچوب عبارات خود وی صورت‌بندی کنیم. آگوستین ابتدا به نقل تعریف مقوله «کامن ولث» از رساله جمهور سیسرون می‌پردازد: «کامن ولث عبارت است از دارایی یا مایملک مردم». مردم نیز «جمع وحدت‌یافته‌ای از انسان‌ها در چارچوب انجمنی هستند که با ابتنائی بر توافقی مشترک در باب انگاره حق، و بر اساس اشتراک منافع تشکیل شده است» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل نوزدهم: ۲۱). بر این اساس «کامن ولث» نمی‌تواند بدون وجود عدالت موضوعیت داشته باشد چراکه عدالت

1. *Ex nihilo*

2. Divine Providence

راستین بر چنین دریافتی از «حق» مبتنی است. اصطلاحات «حق»^۱ و «عدالت»^۲ در زبان لاتینی، از حیث ریشه‌شناختی هم از یک سنخ‌اند (مالتبی، ۱۹۹۱: ۳۱۹).

آگوستین پس از این مقدمه تعریف خود را از عدالت بیان می‌کند: «عدالت آن فضیلتی است که سهم درخور هر کس را به او مسترد می‌کند» (آگوستین، ۱۹۹۸). چنانکه مترجم انگلیسی شهر خدا در مقدمه‌ای بر این رساله اشاره کرده است، تا بدینجا تعریف آگوستین، تعریفی کلاسیک است (همان: xxii). اما آگوستین به یکباره و با توجه به منطق الهیاتی خود اظهار می‌دارد: «اما آنها [رومیان] نه به خداوند راستین و یکتا، که شیاطین خدمت می‌کنند». بنابراین، رومیان دین خود به خداوند را که پرستش او و عشق و ایمان به اوست ادا نکردند و از این رو از دایره عدالت خارج شدند. آنکه خدای راستین را نمی‌پرستد، نمی‌تواند فردی عادل باشد. بنابراین، عدالت به معنای راستین هرگز در میان رومیان تحقق نیافت (همان: xxiii). عدالت راستین در جایی به جز کشوری که بنیان‌گذار و حاکمش مسیح است، وجود نخواهد داشت (همان، فصل دوم: ۲۱). همان‌گونه که در خصوص مقولات فضیلت و حیات اجتماعی یا حتی دریافت شبه‌گنوسیستی آگوستین از مقوله آزادی دیدیم، روشن است که عدالت در این معنا، دست‌کم با توجه به سنت فلسفه سیاسی کلاسیک نمی‌تواند «سیاسی» تلقی شود. بنابراین، همان‌طور که سرشت مناسبات سیاسی در دل الهیات آگوستین، دستخوش تحولی اساسی می‌شود، تعریف او از عدالت نیز ماهیتی غیر «سیاسی» پیدا می‌کند. آگوستین بر آن بود که عدالت کامل، گرایش ماندگار به موضوع عشق حقیقی، یعنی خداوند یکتاست. گناه نخستین، سرچشمه دوری از خداوند و درافتادن به دام آشفستگی است. بنابراین، اساس این جهان و مناسباتش بر شالوده همین فاصله از عدالت کامل است (ویتمن: ۲۰۰۲: ۲۳۵).

برای آگوستین عدالت راستین اقتضا می‌کند که ما به امری عشق بورزیم که فی‌نفسه سزاوار عشق‌ورزیدن است. آنچه فی‌نفسه سزاوار عشق‌ورزیدن است جز خداوند نیست. اما فضیلت‌مندان رومی در نهایت عاشق افتخار بودند، نه خداوند. پس عدالت حقیقی جایی در روم باستان نداشته است. عدالت در این جهان، از آن رو که غایت اعلی‌انسان را بر حسب طبیعت‌اش - بخوانید مشیت الهی یعنی سعادت اخروی‌اش - برآورده نمی‌کند، نمی‌تواند فی‌نفسه فضیلت محسوب شود (همان: ۲۴۲). به بیان فورتین، این به معنای رد عدالت اینجهانی نیست، بلکه مبین این نکته است که عدالت به معنای سیسرونی آن، وجه ماهوی مسیحیت به شمار نمی‌رود (فورتین: ۱۹۸۷: ۲۰۱). تعریف آگوستین از عدالت او را از سنت ازبیوس نیز دور کرد که در صدد بود تا مبانی الهیات

1. ius

2. iustitia

مسیحی را با شالوده‌های اندیشگی امپراتوری روم، آشتی دهد- کاری که آگوستین خود نیز در جوانی آن را دنبال کرده بود (کانینگ، ۱۹۹۸: ۴۲).

نتیجه‌گیری و ملاحظات پایانی

آراء آگوستین در باب سیاست، عمیقاً متأثر از الهیات اوست. اصول اندیشه سیاسی وی نه از عقل- به معنای یونانی آن، بلکه از متن مقدس استنتاج می‌شود که اقتدارش بی‌چون و چرا و اصولش مبین حقایق ابدی- ازلی است (فورتین، ۱۹۸۷: ۱۷۶). آگوستین بر خلاف انتظار، نظریه یا فلسفه‌ای در باب سیاست در شهر خدا/ بیان نمی‌کند. در این رساله نه بحث از اشکال حکومت در میان است و نه دولت کمال مطلوب. در اینجا نیز هم‌چون دیگر آثار دوران بلوغ فکری او، همه چیز در خدمت هدف الهیاتی اوست. عدم التفات او به سیاست به منزله حوزه‌ای از پژوهش که دارای موضوع مستقلی است، تا نوزایش سده دوازدهم میلادی و رجعت دوباره به آثار معلم اول، به عنوان طرز تلقی غالب و رسمی در جهان مسیحی پایدار بود. در این طرز تلقی، حتی بهترین نوع دولت، منشأ و خاستگاه هراس و رنج و مرگ است و این از سرشت عدمی یا غیرطبیعی امر سیاسی ناشی می‌شود که بالذات با سلطه و غلبه همبسته است (ولمان، ۲۰۰۸: ۲۷۶-۲۶۹). اگرچه بسیاری از اصحاب کلیسا با تفسیری خاص از آراء آگوستین به تدوین نظریه «ولایت مطلقه پاپ و کلیسا» پرداخته و اقتدار سیاسی امپراتوری رم را در مرجعیت روحانی پاپ و کلیسا مستحیل کردند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۰)، اما آنان نیز دست‌کم در عالم نظر، امر سیاسی به معنی کلاسیک آن را تنها با توجه به تولید کلیسا در همه امور مؤمنان از جمله رتق و فتق امور اینجهانی مورد التفات قرار می‌دادند. حتی بعدها که رهبر جنبش اصلاح دینی در آلمان، یعنی مارتین لوتر، دعوی‌اش را بر ضد این نظریه آشکار کرد، باز هم از «آگوستینیسمی» بهره می‌برد که امر سیاست را به منزله وجهی از امور اینجهانی فاقد اصالت از حیث الهیاتی و رستگاری ابدی قلمداد می‌کرد (لانگ فورد، ۱۹۸۶: ۳۹؛ کولاس، ۱۹۹۷: ۶۳).

درک آگوستین نسبت به مقوله تاریخ به نحوی بود که اساساً نمی‌توانست مناسبات اینجهانی را فی‌نفسه از جنس روابطی بداند که در شهر آسمانی جریان داشت. تاریخ از نظر وی «آشکارشدن تدریجی مقدرات مربوط به دو شهر آسمانی و زمینی، در یک فرآیند خطی از آغاز تا پایان است» (آگوستین، ۱۹۹۸: xviii). بر اساس مقدمات اندیشه یونانی- که ناظر بر دریافت دوری از زمان بود- فلسفه تاریخ نمی‌توانست معنادار باشد؛ اما سنت یهودی- مسیحی به ویژه با فلسفه آگوستین و به واسطه دارابودن سوپه آخرت‌شناختی^۱ نیرومند، توانست طرحی از فلسفه تاریخ

تدوین کند که بر اساس آن جایگاه تقرر خیر اعلی را برای آدمیان، از «اینجا» و «اکنون»، به آن جهان منتقل می‌کرد. هر چند کارل لویت اشاره می‌کند که باور به پیشرفت در دوران جدید، وجه عرفی شده اصل مشیت در الهیات مسیحی است (لویت، ۱۳۸۶: ۲۴)، این نکته را نیز به صراحت اضافه می‌کند که تا وقتی «اسوه معاندانیش باور به رستگاری»، جای خود را به تفسیر عرفی نداده بود، خبری از مقولات مدرن نیز در میان نمی‌بود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۳۰).

اگر اهمیت آراء کسی چون آکویناس را در قوام خاستگاه‌های اندیشه سیاسی مدرن به یاد آوریم که با ابتدای بر فلسفه سیاسی ارسطو کوشید تا استقلال حوزه سیاست را احیاء کرده و آن را با مبانی الهیات مسیحی سازگار نماید، آنگاه درخواهیم یافت که در تحلیل کلی، اندیشه سیاسی مدرن جز با احیاء مؤلفه‌های «اینجایی» و «اکنونی» که در محور فلسفه سیاسی کلاسیک جای داشت، امکان‌پذیر نمی‌شد. آکویناس بر خلاف آگوستین، با بیان اینکه «لطف نظام طبیعت را نسخ نمی‌کند بلکه آن را کامل می‌کند»، بر آن شد که اجتماع و حکومت امری طبیعی و از لوازم سرشت انسان است (همان: ۲۸۱). اما آگوستین با تبدیل «طبیعت امور»^۱ به «مشیت الهی»^۲ از یک سو، و تعریف مناسبات سیاسی در این جهان بر اساس دریافتش از روایت هبوط در کتاب مقدس از سوی دیگر، استقلال امر سیاسی به منزله مقوله‌ای فی‌نفسه طبیعی را منتفی کرد. اگر تعریف مشهور ارسطو را مبنی بر اینکه «انسان بنا به سرشت‌اش موجودی شهری [سیاسی] است» یک بار دیگر به یاد آوریم، درک اینکه در اندیشه سیاسی آگوستین، پیوند امر سیاسی با طبیعت امور از هم می‌گسلد، کار دشواری نخواهد بود. سیاست در این معنا به منزله مجازات گناه نخستین، «در عمل» و نه «طبیعتاً»، ابزار ضروری برای سامان دادن جهان پساہبوط است. جهانی که در کلیت‌اش سوبیه‌ای عدمی دارد و به دنبال دورشدن از وجود مطلق و اراده شر حاصله از آن موضوعیت یافته است.

انسان در نظر آگوستین، بالطبع اجتماعی است ولی سیاسی نیست. سیاسی شدن انسان پیامد مخدوش شدن اجتماعی بودن اوست؛ اجتماعی‌بودنی که با توجه به مبانی الهیاتی آگوستین و تعارضاتش با سنت کلاسیک، هیئتی غریب پیدا می‌کند. آگوستین در جایی از رساله شهر خدا اظهار می‌دارد که روابط جنسی میان مرد و زن، چنانچه گناه نخستین روی نداده بود، هم‌چنان ادامه می‌یافت؛ با این تفاوت که در آن صورت صرفاً ناظر بر تولید مثل بود نه شهوت‌رانی و هرزگی (آگوستین، ۱۹۹۸: ۱۴: ۲۲). به همین ترتیب در صورت عدم بروز گناه نخستین، گروه‌های

1. phosei
2. providentia

انسانی پیوندهای اجتماعی‌شان را در چارچوبی عاری از سلطه ادامه می‌دادند. چارچوبی که البته عاری از «اقتدار سیاسی» به معنای متعارف آن بود (ویتمن، ۲۰۰۲: ۱۴: ۲۲).

پی‌نوشت

۱. ترجمه مزبور از متن لاتینی است که از سوی بورنل صورت پذیرفته است؛ با توجه به رویکرد بورنل نمی‌توان احتمال دخل و تصرف در ترجمه را نادیده انگاشت. از این رو ما همه جا از ترجمه ادکینزو و دودارو استفاده شده است.
۲. در اینجا عمداً از به کاربردن معادل «طبیعت» برای اشاره به مناسبات سیاسی-مدنی احتراز می‌کنیم چراکه بنا به رأی خود آگوستین، همه امور از حیث طبیعت‌شان خیرند و اگر شری در آنها پیدا می‌شود، برآمده از انحرافشان از وجود مطلق و خیر محض است نه برآمده از ماهیت یا طبیعت‌شان (کتاب دوازدهم رساله شهر خدا، فصول یک، سه و شش). بنابراین، از آنجا که مناسبات سیاسی خصلتی غیرطبیعی دارند، نمی‌توان از ماهیت یا طبیعت امر سیاسی سخن گفت، بلکه می‌بایست خصلت یا ویژگی آن را بر شمرد.

منابع

آگوستین (۱۳۸۷) اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، نگاه معاصر.
افلاطون، (۱۳۸۴) «مرد سیاسی»، ترجمه محمد حسن لطفی، مجموعه آثار افلاطون (جلد سوم)، تهران، خوارزمی.

ایلخانی، محمد (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، سمت.
بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳) نظریه نظام‌های سیاسی (جلد اول)، ترجمه احمد تدین، تهران، آران.
ژیلسون، اتین (۱۳۷۱) عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲) جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹) ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۰) مفهوم ولایت مطلقه، تهران، نگاه معاصر.
لویت، کارل (۱۳۸۶) ماکس وبر و کارل مارکس، تهران، ققنوس.

- Aquinas, St Thomas (1982) On Kingship. Translated by Gerald B. Phelan. Ponifical Institute of Medieval Studies.
- Aristotle (1964) Politics. Translated by W.D Ross . Oxford University Press.
- Augustine (1998) Augustine: olitical Writings (the City of God). Translated by Atkins and Dodaro. Cambridge Univrsity Press.
- Burnell, Peter (1992) "the status of politics in St. Augustine's city of god". In History of Political Thought. Vol. XIII. No. 1. Spring. p13-29.
- Canning, Joseph (1998) A History of Medieval Political Thought 300-1450. Rutledge.
- Cartledge, Paul (2007) "Greek Political Thought: The Historical Context" in The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought. Edited by Christopher Row & Malcolm Schofield. Cambridge University Press.
- Colas, Dominique (1997) Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories. Translated by Amy Jacobe. Sranford University Press.
- Fortine (1987) "St. Augustine". In History of Political Philosophy. Edited by Leo Strauss, Joseph Cropsey. University of Chcago Press.
- Griswold, Charles (1998) "Politike Episteme in Plato's Statesman". In Plato Critical Assessments (IV), Edited by Nicholas D. Smith. Routledge .
- Haddock, Bruce (1992) "Saint Augustine: The City of God". In The Political classics. Edited by Murray Forsyth, Maurice Keens-Soper. Oxford University Press.
- Langford, P (1986) Modern Philosopheis of Human Nature. Martinus Nijhoff Publisher.
- Maltby, Robert (1991) A Lexicon of Ancient Latin Etymologies. Francis Cairns.
- Taylor, Charles (1992) Sources of the self: the making of the modern identity. Cambridge University Press.
- Weithman, Paul (2002) "Augustan's Political Philosophy" In The Cambridge Companion to Augustine. Edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge university press.
- Ullmann, W (2008) Law and Politics In The Middle Ages. Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰: ۱۰۲-۸۱

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۰۳/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۵

بحران دولت- ملت و آینده احتمالی آن

ایوب امیرکواسمی*

چکیده

تحولات موجود حاکی از آن است که دولت- ملت توجیه‌پذیری عملکرد خود را از دست می‌دهد؛ زیرا چنانچه وظایف اساسی این قبیل دولت‌ها، حفظ ایدئولوژی، اقتصاد، فرهنگ و... در سطح ملی باشد؛ امروزه، چنین کارکردهایی با فرایند بحران مواجه شده است و دولت‌های ملی نمی‌توانند سیاست‌های دلخواه خود را در عرصه‌های ملی کاملاً اعمال نمایند. با این وجود در رویکرد کارکردگرایی، ماندگاری نهادها، منوط به کارکرد آنها است. بنابراین، پس از این، بقاء نهاد دولت- ملت، نامفهوم خواهد شد. هدف اساسی این مقاله، بیان آینده احتمالی دولت‌های ملی و جانشین آنها است. نگارنده برای تبیین این موضوع از روش استدلالی بهره می‌گیرد. نتایج این مقاله شامل دو نکته مهم است: تکوین دولت‌های ایالتی و شکل‌گیری نظام سیاسی جهانی بر مبنای دموکراسی.

واژه‌های کلیدی: دولت- ملت، دولت ایالتی، قومیت، سیاست جهانی، دموکراسی جهانی.

با فروپاشی جهان دوقطبی که در سال ۱۹۸۹م. روی داد، دنیای سوسیالیسم با انحلال مواجه شد؛ در ضمن شکل‌گیری تحولات جدید که تحت عناوینی چون فرامدرنیته، فراصنعتی، جامعه انفورماتیک و ... از آن یاد می‌شود، جهان کنونی متحول شد. یکی از پیامدهای این امر، دگرگونی عملکرد دولت-ملت^۱ است که در حال حاضر واحد تشکیل دهنده نظام جهانی است. بنابراین صاحب‌نظران، از اوایل دهه نود به این سو در خصوص آینده احتمالی این‌گونه دولت‌ها نظریه‌پردازی کردند اکثر آنها بر این نکته تأکید داشتند که بعد از این، واحدهای بین‌المللی مذکور، دیگر نمی‌توانند هدفمند عمل کنند و آن کارکردی را که نزدیک به چهار سده در خصوص وحدت‌بخشی به آحاد ملت و نظم جهانی داشتند، تداوم بخشند. با این وصف، از بدو پیدایش انسان سیاسی، اشکال مختلفی از دولت‌ها، نظیر دموکراسی‌های قبیله‌ای، دولت شهرها و امپراتوری‌ها ظهور کرده‌اند و قرن‌ها توانسته‌اند قلمرو خود را اداره کنند؛ در حالی که امروزه از آنها اصطلاحی بیش به جا نمانده است. لذا اگر اصل تغییر و دگرگونی را بپذیریم، آن وقت قبول این واقعیت ناگزیر است که دولت-ملت، ماندگار و ابدی نیست و روزی با افول مواجه خواهد شد. بنابراین، آنچه می‌تواند پرسش این نوشتار باشد، چگونگی تشکیل دول جایگزین به جای دولت‌های یاد شده است که پاسخ به آن، بنا به دلایلی چون اصل عدم قطعیت هایزنبرگ^۲ در علوم محض و عدم پیش‌بینی برخی تحولات و متغیرها در علوم انسانی، بایستی بر اساس احتمالات باشد که در آن، وقوع رویدادها از یک نسبت $1/n$ پیروی می‌کند که n تعداد گزینه‌ها و یک، رقم رویداد است. شایان توجه است که اصل احتمالات، مبنای همه علوم است، فقط تفسیر در مورد آن نسبت به شاخه‌های علمی متفاوت است؛ به‌عنوان مثال در علوم محض، احتمال خطا یک درصد و در علوم انسانی پنج درصد است. بنابراین، اگر الگوی کنونی جهانی، یعنی دولت-ملت فرو ریزد، به تعداد n جایگزین قابل تصور است که به نظر نگارنده، امکان بروز یک دولت جهانی دموکراتیک بیشتر محتمل است؛ چون وجود برخی قراین که به جزئیات آن در مباحث استدلال فرضیه پرداخته خواهد شد، موجب این چنین موضع‌گیری می‌شود. از این رو فرضیه خود را بر این اساس بنا می‌نهمیم که آینده کره خاکی را یک حکومت جهانی بر مبنای دموکراسی اداره خواهد کرد و انگیزه این چنین تحقیق و ادعا، یافته‌های معاهده لیسبون است که حاکی از کم‌رنگ شدن مرزهای جغرافیایی، فرهنگی و نمادهای ملی در بین نسل نو پای اروپا است؛ (جونز، ۲۰۰۸: ۴-۱). آنچه این مقاله را از بررسی‌های مشابه مجزا می‌کند، تأکید آن بر کاهش نقش سه عملکرد ایدئولوژیکی، اقتصادی و فرهنگی دولت-ملت است. به همین منظور نخست به تعاریف عمده در

1. Nation- State

2. Uncertainty Principle of Heisenberg

عرصه دولت-ملت می‌پردازیم و سپس چالش‌های آن را بررسی می‌کنیم، در نهایت با عرضه استدلال، مواضع مطرح شده توجیه خواهد شد.

تعریف دولت - ملت و تاریخچه مختصر آن

یکی از دستاوردهای معاهده وستفالی^۱، نهاد نوپای دولت-ملت بود که در حال حاضر اصلی‌ترین بازیگر روابط بین‌الملل و یگانه واحد نظام جهانی است که از نظر تعریف عبارت است از مدل سیاسی که اقتدار آن برگرفته از ملت باشد (مکلین، ۱۹۹۶: ۳۳۱). از نظر تاریخی، اولین دولت مدرن ملی در قرن هفدهم در بریتانیا ظهور کرد. انقلاب ۱۷۷۶م. آمریکا و ۱۷۸۹م. فرانسه، حوادث برجسته‌ای در تاریخ رشد ملی‌گرایی چند قومی در ایالات متحده آمریکا و تک قومی در فرانسه هستند (کوهن، ۱۹۶۵: ۱۷). مبانی دولت‌های یاد شده را بایستی در محتوای معاهده ۱۶۴۸م. وستفالی که توانست جنگ‌های سی ساله اروپا را با یک سند حقوقی پایان دهد، جست‌وجو کرد. پیمان ذکر شده برای دولت‌های متعهد، خواه کاتولیک باشند خواه پروتستان، یا از نظر سیاسی طرفدار موناشری باشند یا جمهوریت، حقوق مساوی در نظر گرفت و به تبع آن حاکمیت در قلمرو معینی را قانونی کرد. از این گذشته نقش تعیین‌کننده دولت در اقتصاد، کنترل و جهت‌دهی در امور مربوطه از الزامات سند فوق‌الذکر بود. ضمناً چارچوب روابط بین‌الدول که قبلاً از سوی کلیسا تعریف و تعیین می‌شد با پیدایش معاهده یاد شده به حقوق بین‌الملل واگذار گردید (صلح وستفالی)^۲. شاید به این دلیل هرگز ادعا می‌کند که حقوق بین‌الملل به شکل روز افزونی، داشتن قلمرو ملی را مشروعیت می‌بخشد (هرتز، ۱۹۶۱: ۸۴-۸۰). یکی از مهمترین منابع حقوق بین‌الملل، معاهدات است که وستفالی از این منظر به دلیل مشخص کردن سرزمین‌های معین، در شکل‌گیری دولت-ملت تأثیر فراوان گذاشت. با بروز ناسیونالیسم، نخست اروپا و آمریکا، سپس آسیا و آفریقا با این جنبش‌ها مواجه شدند که سرانجام در دهه‌های شصت میلادی اکثر کشورهای جهان به حاکمیت ملی دست یافتند. فالك^۳، یکی از عوامل فروپاشی امپراطوری‌ها را گسترش جریان یاد شده می‌داند (فالك، ۲۰۰۴: ۲۲۸). از دیدگاه جامعه‌شناختی، این نوع دولت‌ها در بستر مدرنیته نشو و نما یافتند که برگرفته از انقلاب صنعتی و اندیشه‌های حقوق طبیعی و فردگرایی بود. با بروز جامعه فرامدرنیته، این سؤال مطرح می‌شود که آیا دولت‌های مزبور می‌توانند همچنان به حیات خود ادامه دهند؟ در این خصوص، دو گروه از نظریه‌پردازان نظریاتی داده‌اند که در ادامه خلاصه آنها بررسی می‌شود.

1. Westphalia
2. Peace of Westphalia
3. Falk

مدافعان بقاء دولت - ملت

در مباحث تاریخی فوق، این نکته مطرح شد که دولت-ملت محصول مدرنیته است و برخی از متفکران آن را پروژه‌های ناتمام قلمداد می‌کنند^(۱)، با این یادآوری که از عمر این دولت‌ها در کشورهای آسیایی، آفریقایی، آمریکای لاتین و خاورمیانه نزدیک به نیم قرن سپری شده است و بسیاری از ملیت‌ها در جهت دستیابی به دولت-ملت مبارزه می‌کنند. علاوه بر این، ادغام در حکومت جهانی، از اختیارات دولت‌های ملی است، به گونه‌ای که امضای معاهده‌ی لیسبون جهت برچیدن حکومت‌های ملی یا عضویت در نفتا^۱ در دایره‌ی صلاحیت این قبیل دولت‌ها است؛ به همین دلیل، برخی صاحب‌نظران همانند ساموئل هانتینگتون^۲، روگر سراتون^۳، بروس پورتر^۴ و فیلیپ بابیت^۵ و... از ادامه‌ی حیات دولت-ملت دفاع می‌کنند. هانتینگتون در اثر جنجال‌آفرین خود یعنی «ستیز تمدن‌ها» استدلال می‌کند که با پایان جنگ سرد، نزاع ایدئولوژیکی جای خود را به برخورد‌های مذهبی و فرهنگی خواهد داد که در چنین وضعی گذار به یک حکومت جهانی دموکراتیک قابل تصور نیست^(۲). روگر تحت تأثیر اندیشه‌های ماکس وبر به این نکته اشاره می‌کند که پیشرفت‌های فناورانه به اندازه‌ی اندیشه‌ها در تغییرات بنیادی جهان مؤثر نیستند؛ به عبارت دیگر، وی بر اهمیت نقش اندیشه‌ها در تغییرات بنیادی جهان تأکید بیشتری دارد. او خاطر نشان می‌سازد که محور فعالیت‌های غرب بر مشروعیت، قانون، ارتباطات، فناوری، بانکداری و... استوار است که همگی اینها مبانی فردی دارند. بنابراین، یگانه ساختار سیاسی متناسب با این فعالیت‌ها، همان دولت‌های ملی است که بر اساس فرد، قانون و وفاداری به سرزمین طراحی شده‌اند. در مقابل، به اعتقاد روگر، اسلام بر پایه‌ی اندیشه‌ی استوار است و پیروان آن را امت تشکیل می‌دهند که صرفاً در جهت گسترش دارالاسلام در سطح جهانی تلاش می‌کنند؛ به همین دلیل، غرب می‌تواند با توسل به دولت-ملت در مقابل بسط آن موضع‌گیری کند^(۳). پورتر تحولات اخیر را در جهت بقاء دولت-ملت می‌بیند. او معتقد است که مبانی دولت‌های کنونی، ستیز علمی است که دوام دولت‌های ملی را ناگزیر می‌سازد. همین طور بابیت، دولت‌های امروزی را دولت بازار می‌نامد که در آن منافع یک ملت مطمح نظر است؛ لذا در افکار وی جایی برای دولت جهانی وجود ندارد (کیتد، بی، ۲۰۰۶).

1. NAFTA: The North American Free Trade Agreement
 2. Samuel Huntington
 3. Roger Scruton
 4. Bruce Porter
 5. Philip Bobbit

مدافعان فنای دولت - ملت

از دهه نود به این سو، در حوزه صنعت و فناوری، به ویژه در عرصه فنون و ارتباطات، تحولات گسترده‌ای روی داد که سبب گسترش تجارت بین‌المللی، سرمایه‌گذاری‌های خرد و کلان در نواحی مختلف جهان، بسط فعالیت‌های شرکت‌های چند ملیتی و به‌طور خلاصه تغییرات بنیادی در شیوه تولید گردید و در نتیجه آن اقتصادهای ملی به سمت و سوی جهانی شدن سوق یافتند. علاوه بر این همکاری‌های بین‌المللی، نقل و انتقالات سریع کالا و رفت و آمدهای جهانگردی، شیوع بیماری‌های مسری همانند ایدز و ویروس‌های مختلف را در گوشه و کنار جهان شدت بخشیده است. همچنین، گرم شدن کره خاکی و تخریب روز افزون محیط زیست، چاره‌اندیشی همه جانبه ملل را می‌طلبد. شبکه‌های اینترنتی، ماهواره‌ای و نظیر آنها، مرزهای فرهنگی را در می‌نوردند و از سوی دیگر معاهدات بین‌المللی در خصوص حقوق بیگانگان به‌خصوص درباره پناهندگان سیاسی و مهاجران غیر قانونی و نیز نشر و اشاعه گفتمان حقوق بشر، موجب پیدایش شهروند جهانی و جامعه مدنی فرامرزی می‌شوند که به مثابه کارگزاران جدید در کنار دولت - ملت قرار می‌گیرند. در چنین وضعی عرصه عمل دولت - ملت‌ها محدود خواهد شد: در این باب وان کرویلد^۱ در اثری تحت عنوان پایان «دولت - ملت» خبر از افول آن می‌دهد؛ وی با الهام از عقاید نیچه^۲ مبنی بر اینکه زمانی علم و عقلانیت به تباهی کشانده شد که با قدرت ماوراءالطبیعه سهیم گشت، بروز شرکای جدید در کنار دولت - ملت را عامل نابودی آن ارزیابی می‌کند؛ زیرا این شرکای نوپا به قدرت انحصاری آن خاتمه دادند. لذا در ذیل بحران‌های یاد شده دولت - ملت را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بحران‌های عملکردی دولت - ملت

از دیدگاه عملکردگرایی، هر پدیده تا زمانی می‌تواند به موجودیت خود تداوم بخشد که وظایف خود را بدون ضعف و اختلال انجام دهد و اگر دولت - ملت به‌عنوان یک نهاد نتواند بر کارکردهای هدفمند خود جامه عمل بپوشاند، آنگاه علل وجودی آن قابل توجه نخواهد بود. لذا سؤال اصلی، درباره عملکرد این دولت‌هاست، به‌گونه‌ای که امروزه یعنی در عصری که سیاست جهانی می‌شود و جوامع نیز به سمت و سوی فرامدرنیته پیش می‌روند، دولت‌های مذکور از ایفای نقش‌های خود عاجز می‌مانند. لذا به نظر می‌رسد، سه کارکرد مهم این دولت‌ها، در حال حاضر با بحران و چالش مواجه است که در ذیل از آن سخن گفته می‌شود:

۱. **عملکرد ایدئولوژیکی دولت - ملت:** از لحاظ ایدئولوژیکی، دولت‌های ملی نسبت به زمان و مکان، عملکردهای مختلفی دارند؛ به‌عنوان مثال در جوامع مستعمراتی قرن بیستم، بسیج مردمان بومی علیه استعمار، بیشتر ملهم از ناسیونالیسم بود. ملی‌گرایی در موطن خود یعنی در غرب عمدتاً به دلیل دو کارکرد اهمیت داشت که یکی از آنها حذف نقش مذهب در زندگی اجتماعی و سیاسی بود که هم اکنون این عملکرد به گونه‌ای بنیادی دستخوش تغییر شده است؛ چون در هزاره سوم، جنبش‌های مذهبی و اصول‌گرایی رو به فزونی گذاشته است که بیانگر عدم کارایی ناسیونالیسم در برخورد با آنان است؛ و دیگری که عمدتاً در اواخر قرن نوزدهم و در جهان دو قطبی قرن بیستم خود را عیان کرد، مربوط به مقابله با جنبش‌های مارکسیستی بود؛ چراکه مطالعات این قبیل جریان‌ها بیشتر بر مبنای هویت طبقاتی تمرکز می‌یافت و ملی‌گرایی می‌توانست موجب تفرقه طبقه کارگر در سطح جهانی بر اساس هویت ملی باشد. در این باره بررسی آماری کارولین که حاکی از جنبه‌های کمی ستیز بین هویت طبقاتی و هویت ملی کارگران اروپا است، بر اساس نمودار نشان می‌دهد که تغییرات تعداد بین سال‌های ۱۹۷۰-۱۸۷۰ به نفع هویت طبقاتی کارگران رقم خورده است (وگلس، ۱۹۸۵: ۱۱۰)؛ ولی با فروپاشی جهان سوسیالیستی عملاً کارکرد ایدئولوژیکی دولت-ملت در قبال هویت طبقاتی معنا و مفهوم خود را از دست داد و به دلایل گوناگونی که در رأس آنها منافع کاپیتالیسم جهانی قرار دارد، هم اقتصاد، جهانی شد و هم نیروی کار؛ از این رو با جهانی شدن کارگران، جنبش‌های آنان نیز جهانی خواهد شد که در چنین وضعی فقط حکومت جهانی می‌تواند در مقابله با آن، نقش محوری ایفا کند (کای، ۲۰۰۰: ۷۱۵) نه دولت‌های ملی.

۲. **عملکرد فرهنگی:** یکی از موضوعات پیچیده در قلمرو علوم اجتماعی مربوط به گفتمان فرهنگ و جوانب مختلف آن است. وجود یک طیف وسیع از تعاریف فرهنگ که در پژوهش‌های کروب^۱ و همکارانش نزدیک به ۱۶۴ تعریف از آن گردآوری شده است، دشواری مطالعات فرهنگی را مضاعف کرده است^(۴). با این همه درباره نقش فرهنگ در ایجاد بسترهای اجتماعی، احساسات مشترک، رفتارهای مشابه و هویت همگن بین آحاد یک جامعه، کم و بیش اندیشمندان با هم همفکر هستند. از این گذشته، همه اعضای جامعه، صحت و سقم پدیده‌های اطراف خود را بر اساس آن سنجش و ارزیابی می‌کنند و حتی الگوی سیاسی حاکم بر سرنوشت خود را بر شالوده فرهنگ موجود بنا می‌نهند و در چارچوب معیارهای آن از نظام سیاسی اطاعت می‌کنند. ایدئولوژی‌ها در تحلیل نهایی، از زیرمجموعه‌های فرهنگی هستند؛ حال^۲ در مطالعات خود، فرهنگ را شامل ایدئولوژی‌های عملی می‌داند که جامعه، گروه یا طبقه‌ای را قادر می‌سازد تا

1. Krober

2. Hall

شرایط هستی خود را تجربه و تعریف و معنای آن را درک کند (هال، ۱۹۸۲: ۷). با این وصف، ملی‌گرایی به‌عنوان یک ایدئولوژی و نمود سازمان یافته آن یعنی دولت‌های ملی، تلاش خواهند کرد که برای حفظ موجودیت فرهنگی خود عملکرد لازم را نشان دهند؛ اما تحولات دهه‌های اخیر در عرصه ارتباطات و پیامدهای پسامدرنیسم، ماهیتاً با فرهنگ موجود و کارگزاران فرهنگی دولت - ملت‌ها در تعارض است که دلایل توجیهی آن را می‌توان چنین خلاصه کرد:

اولاً کارگزاران فرهنگی دولت - ملت‌ها، در عصر انقلاب انفورماتیک و رشد روزافزون ارتباطات به سهولت نمی‌توانند با نفوذ فرهنگ‌های بیگانگان مقابله کنند؛ برنامه‌های ماهواره‌ای، شبکه‌های اینترنتی، گفتمان‌های مکتوب که از طریق رسانه‌های تصویری، صوتی و نوشتاری در اختیار جهانیان قرار می‌گیرد و بدین طریق فرهنگ‌های ملی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهند و بدینسان به انحصار فرهنگی دولت‌ها پایان می‌دهند.

ثانیاً با آغاز عصر فرامدرنیته، هویت‌جویی بر مبنای اصالت ماهیت انسان برجسته شده است؛ زیرا یکی از ویژگی‌های فرهنگی عصر حاضر تأکید بر خواسته‌های انسان است که دور از باید و نبایدهای حاکم بر جامعه جریان می‌یابد؛ چنانچه اسکات لاش^۱ با توجه به رویکردهای فوکو^۲، لیو تارد^۳ و دلوز^۴، چارچوب فرهنگ عصر فرامدرنیته را ترسیم می‌کند و درباره هنر این عصر می‌نویسد: «... در عصر مدرنیته، در کل، هنرها از فرمالیسم تبعیت می‌کردند که در آن ماهیت انکار می‌شد و به جای آن، به آنچه که وحدت جامعه اقتضا می‌کرد، توجه می‌شد، به گونه‌ای که هنر، کارکرد تربیتی داشته باشد در حالی که در پسامدرنیسم، فرمالیسم قابل قبول نیست؛ بر عکس، این ماهیت است که خود را در عرصه‌های هنر به نمایش می‌گذارد...» (لاش، ۱۹۹۹: ۹۹). بنابراین اگر پسامدرنیسم را طرفدار هویت در نظر بگیریم، از این جنبه، اولین ضربه متوجه دولت - ملت خواهد شد که بیشتر هویت تصنعی دارد. اگر امروزه جنبش‌های قومی، مذهبی و نژادی فزونی یافته‌اند، مهمترین علل آن عدم کارکرد دولت - ملت در ایجاد وحدت است.

۳. عملکرد اقتصادی: یکی از شعارهای دولت - ملت‌ها، استقلال همه‌جانبه در حوزه‌های مختلف، به ویژه در مورد اقتصاد است؛ دهه‌های پنجاه و شصت میلادی، سال‌های نهضت ملی کردن منابع در دولت - ملت به شمار می‌رود؛ بنابراین در عرصه اقتصادی تأکید بر منابع ملی و تولیدات داخلی از خصوصیات بنیادی این قبیل دولت‌ها محسوب می‌شود. با این وضع، گسترش شرکت‌های چند ملیتی و بروز نهادهای مالی جهانی همانند صندوق بین‌المللی پول و بانک

1. Scott Lash
2. Foucault
3. Lyotard
4. Deleuze

جهانی موجب شده است که عرصه حاکمیت ملی در خصوص اقتصاد روز به روز تنگ‌تر شود. بررسی‌هایی که هالی دی^۱ در سه کشور چین، اندونزی و کره جنوبی انجام داده است، به وضوح نشان می‌دهد که نهادهای مالی فوق، با توسل به اصلاحات دوره‌ای و سریع در کشورهای یاد شده، در خصوص مسائل مالی، قوانین ملی را جهت می‌دهند (هالیدی و کارو، ۲۰۰۷: ۱۱۵۳).

از سوی دیگر، بین‌المللی شدن تولید^۲ در سال‌های قبل از دهه شصت، به دلیل مغایرت با منافع ملی چندان معمول نبود؛ چون خلاف منافع ملی ارزیابی می‌شد. بررسی‌هایی که به همین منظور به عمل آمده به روشنی نشان می‌دهد که سرمایه‌گذاری خارجی از دهه‌های مذکور به این طرف رایج شده است. نتایج مقایسه‌های آماری درباره میزان سرمایه‌گذاری کشورهای OECD^۳ در جهان در حال توسعه، بیانگر وجود فاصله‌های نجومی میان این میزان‌ها، در سال‌های دهه شصت نسبت به دهه نود است (آلدسون، ۲۰۰۴: ۸۴). در بین‌المللی شدن تولید و سرمایه‌عوامل متعددی نقش داشته‌اند که از جمله آنها می‌توان از بحران‌های اقتصادی ناشی از کاپیتالیسم سازمان نیافته در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی و جهت‌گیری این نظام به بحران مذکور، مبنی بر تأکید ویژه بر استراتژی کنترل کارگران به‌عنوان یک عامل تأثیرگذار و نیز از تضمین و افزایش سود سرمایه‌گذاری خارجی به‌عنوان عاملی دیگر یاد کرد که در مورد اخیر، آنچه برای آلدرسون ایجاد سؤال می‌کند، پذیرش برخی خطرات ناشی از اختلافات فرهنگی، زبانی، قومی، قانونی و فضای سیاسی و تحمل مجموعه‌ای از هزینه‌های ارتباطی و اطلاعاتی از سوی سرمایه‌گذاران خارجی برای انجام سرمایه‌گذاری در بیرون مرزها است (همان: ۹۱). او در پاسخ سؤال خود بر عامل سود، تأکید ویژه‌ای دارد؛ زیرا به نظر او در شرایط سوددهی یکسان، سرمایه‌گذاران ترجیح می‌دهند که درون مرزهای ملی سرمایه‌گذاری کنند (همان). به‌طوری که درباره انتقال سرمایه‌های صنایع پوشاک ایالات متحده آمریکا به مکزیک، این پرسش در محافل ملی به وجود آمد که در این نقل و انتقال، کدام طرف برنده و کدام یک بازنده است؟ از میان جواب‌های متناقض مطرح شده، آلدرسون از کشور انتقال دهنده سرمایه، به‌عنوان طرف برنده در این تبادلات یاد می‌کند؛ زیرا به اعتقاد او، امکان تولید کالای مرغوب در زمان کوتاه، صرف هزینه‌های کمتر برای تولید، از جمله سطح پایین دستمزدها و ... همگی به نفع صادرکننده سرمایه است (اسکرانک، ۲۰۰۴: ۱۵۶-۱۳۵). افزون بر این، فعالیت‌های شرکت‌های چند ملیتی نیز در جهانی شدن اقتصاد، مؤثر است. این شرکت‌ها از دهه نود شروع به کار کردند و در دهه‌های اخیر دامنه تلاش خود را گسترش دادند و بر روند جهانی شدن اقتصاد سرعت بخشیدند که به تبع این فرایند، نیروهای بازار داخلی

1. Halliday

2. The Internationalization of Production

3. Organization for Economic Co- Operation and Development

کنترل شده و نیاز به صادرات که به سهولت از سوی دولت-ملت قابل کنترل بود، کاهش یافته که همگی آنها موجب کم‌رنگ شدن نقش دولت‌های ملی در اقتصاد گردیده است. شایان ذکر است که قدرت قابل ملاحظه این شرکت‌ها، آنان را قادر می‌سازد که در تغییر نظام‌های سیاسی، سمت و سو بخشیدن به حرکت سرمایه‌ها در سطح بین‌المللی و تخریب و تضعیف ژرف فرهنگ‌های ملی تأثیرگذار باشند که مورد اخیر با توجه به مالکیت تقریباً انحصاری رسانه‌های صوتی و تصویری از سوی این شرکت‌ها عملی‌تر می‌نماید (مکلین، ۱۹۹۶: ۳۲۹). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که یکپارچه شدن اقتصاد جهان، باعث شده که رفاه مادی مردم در سراسر جهان، نه به وسیله حکومت‌های ملی بلکه از طریق تصمیمات سرمایه‌گذاران فراملی، رقم خورد.

علاوه بر موارد فوق، چالش‌های دیگری، این دولت‌ها را در تنگنا قرار داده است که همه این موارد در مجموع، ناامیدی در قبال اداره کشورهای ملی را افزایش می‌دهند؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: رشد روزافزون تروریسم، خشونت، تجاوز نظامی، ناامنی در بین شهروندان جامعه، تعارض نظام حقوق بشر با حقوق ملی که در اکثر مواقع با عقب نشینی به نفع اولی همراه است، تهدید یکپارچگی دولت-ملت‌ها از طریق بروز جنبش‌های قومی، نژادی، مذهبی، فرهنگی و به ویژه قرائت جدید از حق تعیین سرنوشت ملت‌ها که به تجزیه دول مذکور شتاب بیشتری می‌بخشد. به علاوه، تکوین سازمان‌های غیر دولتی و ایجاد یک شبکه جهانی از سوی این سازمان‌ها همانند مدافعان حقوق بشر، سازمان عفو بین‌الملل، طرفداران صلح و طرفداران محیط زیست و ... که عمدتاً سازمان‌هایی مردم‌نهاد و جهانی هستند، همگی نمودهایی از بسترسازی در مورد همگرایی به حساب می‌آیند. گسترش فقر جهانی که امروزه نیمی از مردم کره خاکی را محکوم کرده- به‌گونه‌ای که روزانه با دو دلار آمریکایی یا کمتر از آن گذران زندگی می‌کنند- و علل بی‌شمار آن، از دیگر مسائل مطروحه در این عرصه است که ذهن بسیاری از افراد و صاحب‌نظران را به خود مشغول ساخته است؛ به‌عنوان مثال، فلورینی ریشه‌های این پدیده را در سیاست‌های جوامع توسعه‌یافته جست‌وجو می‌کند که به نظر او این امر، خود، عامل رنج آحاد جوامع پیشرفته است. مضافاً بینش نسل‌های جدید نیز به گونه‌ای ریشه‌ای در حال دگرگونی است. امضاء کنندگان معاهده لیسبون به‌عنوان نمایندگان این نسل متعهد می‌شوند به هیچ وجه اجازه ندهند که ارزش‌ها یا نمادهای ملی رواج یابند یا احزابی جهت‌واگرایی فعالیت کنند (جونز، ۲۰۰۸: ۴-۱). تمامی این مسائل به‌طور آشکار یا ضمنی، حکایت از وجود بحران‌های عملکردی دولت-ملت‌ها و ناتوانی آنان در حل این چالش‌ها با توسل به امکانات ملی دارد که این امر، به نوبه خود بقای دول موجود را شدیداً زیر سؤال برده و در نتیجه لزوم اقدامات جمعی در سطح فراملی را به ذهن القاء می‌کند و تأسیس یک حکومت جهانی بر مبنای دولت‌های ایالتی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند (فلورینی، ۲۰۰۳: ۶-۱۹۵).

آینده احتمالی دولت - ملت

از اوایل دهه نود، نظریه‌هایی در خصوص آینده دولت‌های ملی مطرح گردید که یکی از آنها مربوط به مواضع مک‌گرو^۱ است. وی از پنج مدل احتمالی سخن می‌گوید که می‌توان آنها را بدین ترتیب ردیف کرد: ۱- سیطره ناامنی بر جهان؛ بحران جمعیتی، اقتصادی، زیست محیطی که پیامدهای آن فروریزی بالقوه امنیت جهانی است. ۲- پیدایش جهان دو تیره که در یکسوی آن طرفداران دولت-ملت و در سوی دیگر آن حامیان کارگزاران حکومت جهانی، قرار خواهند گرفت. ۳- برتری جویی و ستیز رقابتی به منظور چیره‌شدن بر کره خاکی. ۴- بروز همگرایی جدید اجتماعی و لزوم مدیریت جهانی آن. ۵- گذار به سیاست جهانی^(۵). دو مدل اول، بیشتر تداعی‌کننده خلأ و بی‌ثباتی است که انسان‌ها از آن گریزانند؛ لذا در دراز مدت قابل تصور نیست. مدل سوم هم، با سیاست یک جانبه‌گرایی ایالات متحده آمریکا، نزدیک به دو دهه تجربه شد و چندان نتیجه‌بخش نبوده است. هام^۲ دلایل توجیهی این امر را به شکل زیر تشریح می‌کند:

«۱. بخش گسترده‌ای از جوامع بشری با سیاست‌های تک جانبه‌گرایی ایالات متحده آمریکا چالش دارند؛ مواضع سرسخت اسلام‌گرایان در مقابل سیاست‌های قدرت‌مدار این کشور، بروز حکومت‌های چپ‌گرا در آمریکای لاتین و مقابله شدید با ذهنیت نومحافظه‌کاران در گوشه و کنار کره خاکی، علناً نشان از این چالش دارند. در منطقه بالکان نیز، حمایت‌های ناپایدار از انقلابات دموکراتیک کشورهای آسیای میانه، به‌خصوص در مورد گرجستان و اکراین، دولت آمریکا را در این نقطه از جهان بی‌اعتبار ساخته است. به‌عنوان شاهد آخر، پیمان شانگهای، بیانگر عدم توافق اعضای آن با سیاست‌های تمامیت‌خواهی آمریکا است» (هام، ۲۰۰۷: ۱۲-۱).

۲. بروز بحران‌های اقتصادی و اجتماعی، ایالات متحده آمریکا را در آستانه درگیری‌های داخلی قرار داده است. بیش از چهل میلیون نفر زیر خط فقر به سر می‌برند. افت روز افزون ارزش دلار، قدرت خرید شهروندان آمریکایی را تحت‌الشعاع قرار داده است. تلاش‌های نزدیک‌ترین حامی سیاست‌های آمریکا، یعنی بریتانیا در تغییر ذخایر ارزی از دلار به سمت یورو و موضع‌گیری بیشتر کشورهای صادرکننده نفت علیه دلار، شواهدی دیگر بر این مدعاست (همان: ۹). جابه‌جایی منطقه ثروت و قدرت از اروپا به آسیا و از آتلانتیک به پاسفیک نیز همه معادلات اقتصادی را به ضرر غرب که در رأس آن آمریکا قرار دارد، رقم می‌زند (بیلتن، ۱۹۹۶: ۴۹). علاوه بر این، مسیحیان اصول‌گرا با توسل به جنبش‌های بنیادگرایی، در قبال قطبی شدن وضع اقتصادی و اجتماعی اعلان موجودیت کرده‌اند؛ به‌طوری که صاحب‌نظران در این زمینه بر این باورند که اصول‌گرایان مسیحی در صدد هستند مذهب خود را بسط داده و اجازه ندهند خلاف موازین آن

1- McGrew

2. Hamm

عمل شود (اوپلو، ۱۹۹۹: ۱۲۴). نهایتاً بخشی از جوانان این کشور، به‌عنوان جمعیت فعال هر سرزمین یا در زندان هستند یا تحت نظارت‌های امنیتی به سر می‌برند (هام، ۲۰۰۷: ۹).

۳. با شکل‌گیری و توسعه نگرشی مبتنی بر نفوذ کشورهای ثروتمند در سازمان‌های جهانی و استفاده ابزاری از این سازمان‌ها در راستای منافع خود، می‌توان نتیجه گرفت که در چنین وضعی ایالات متحده آمریکا قادر نیست رهبری جهان را به عهده گیرد ولی می‌تواند به‌عنوان یک دولت-ملت، در دموکراسی جهانی مشارکت کند. شکل‌گیری این آگاهی، در بین کشورهای در حال توسعه، نسبت به سازمان‌های اقتصادی و مالی بین‌المللی، به میزانی است که در گردهمایی دوحه که در دسامبر ۲۰۰۵ به دنبال تصمیمات نشست هنگ کنگ، (درباره کمک کشورهای توسعه‌یافته به ممالک در حال توسعه) برگزار شده بود، بسیاری از کشورهای شرکت‌کننده، علناً علیه سازمان تجارت جهانی شعار دادند و آن را منتفی اعلام کردند (همان).

با این وجود، به نظر می‌رسد که دو مدل دیگر مک‌گرو، یعنی شکل‌گیری یک همگرایی جدید در سطح جهانی و گذار به سیاست جهانی تا حدودی با هم قابل جمع هستند؛ زیرا در تحلیل نهایی بدون همگرایی سیاست جهانی امکان‌پذیر نیست؛ لذا آنچه که در این باره نیاز به تبیین دارد، ماهیت سیاسی مدیریت جهانشمول است که بر اساس فرضیه این نوشتار احتمالاً یک حکومت جهانی بر مبنای دموکراتیک خواهد بود که دلایل توجیهی آن بررسی می‌شود.

دلایل گذار به حکومت جهانی

با جهانی شدن اقتصاد لیبرالیستی، بسترهای مناسب حکومت جهانی تکوین یافت. نظام‌های اقتصادی همگن اقتضاء می‌کنند که رژیم‌های سیاسی نیز متجانس شوند؛ زیرا در غیر این صورت بازتولید آن در دراز مدت دشوار می‌شود؛ این پروژه لیبرالیسم است که مصمم است برتری‌خواهی خود را جهانی سازد. با این یادآوری که در مدل مک‌گرو، تردید در مورد رجحان‌خواهی ایالات متحده آمریکا- که بر اساس سیاست خارجی یک جانبه‌گرایی قرار گرفته است- بدین لحاظ بود که در آن امتیازجویی یک ملت که به‌گونه برهنه‌ای مطرح می‌شد، مد نظر بود که در نتیجه آن ملل مختلف علیه این کشور تحریک شدند؛ در حالی که برتری‌جویی ایدئولوژیکی با سلطه‌خواهی برهنه لاقط در اذهان مردم قابل جمع نیست؛ این صاحبان افکار هستند که می‌توانند بین آن دو رابطه برقرار کنند. قدرت بدون لفافه، در هر زمان و مکان، مشروعیت حکمرانان را به خطر انداخته است؛ اما باید اشاره کرد که لیبرالیسم با یک بحران نیز مواجه است. بنا به ادعای والرشتاین^۱، حاکمیت بلامعارض این جریان فکری از سال ۱۷۸۹ آغاز و تا سال ۱۹۸۹ تداوم یافت. این نحله، نزدیک به دو سده با سوسیالیسم در مبارزه بود که با انحطاط جهان سوسیالیستی،

مواضع آن معنای خود را از دست داد (والرشتاین، ۱۹۹۲: ۹۶-۸). بنابراین، لازم بود که لیبرالیسم برای استمرار بخشیدن به حیات خود به ستیز قومیت‌ها دامن زند و جهان، اتمیزه شود و بدین ترتیب زمینه‌های حکومت جهانی لیبرالیسم هموار گردد. مادلسکی^۱ در این باره نخست اذعان می‌کند که عمر دولت-ملت به مرحله پایانی خود رسیده است و شکی نیست که جایگزین این امر یک حکومت جهانی خواهد بود؛ وی استدلال می‌کند که آرزوی دستیابی به سیطره جهانی از روزگاران قدیم در بین برخی از رهبران وجود داشته است. اولین بار این مغول‌ها بودند که در سال ۱۲۰۰ میلادی اقدام به جهانگشایی کردند. از سال‌های ۱۶۴۰ به بعد، بریتانیا گام‌های اساسی در تسلط بر جهان برداشت. مدل دولت-ملت، از طریق کشور نامبرده به اقصی نقاط جهان انتقال یافته است و با جهانی شدن سیاست در سال‌های ۲۰۸۰، دنیا شاهد یک حکومت جهانی خواهد شد (مادلسکی، ۲۰۰۵: ۱۲-۱). فقط به همان اندازه که برخی گرایش به حکومت جهانی دارند، در مقابل آنها نیز یک عده مخالف این‌گونه حکومت‌ها خواهند شد، به طوری که از قرن هفدهم تا به امروز توسل به سیاست توازن قوا^۲ یا تأکید مجامع بین‌المللی به حفظ وضع موجود^۳، صرفاً به لحاظ مقابله با قدرت‌های تمامیت‌خواه جهانی بوده است. با این اوصاف، مادلسکی خاطر نشان می‌سازد که پذیرش مدل جهانی فاقد سلسله مراتب قدرت، ساده‌لوحانه خواهد بود؛ زیرا در نهایت این قدرت است که ایجاد حق می‌کند و لذا جابه‌جایی قدرت بدون کارگزار قابل تصور نیست و کسی می‌تواند هدایت این روند را عهده‌دار شود که توانایی جامعی در سطح جهان داشته باشد و ماهیت آن اقتضاء می‌کند که در رأس جهان قرار گیرد؛ بنابراین در روند موجود، جنگ بر سر دموکراسی نیست، بلکه به لحاظ دستیابی به اریکه قدرت جهانی است (همان). در واقع با کمی تأمل در نگرانی‌های او، می‌توان گفت که نگرش وی، از رویکرد فیلسوفانی چون کنت، کانت، هگل، مارکس و برخی جامعه‌شناسان خطی و تکاملی الهام گرفته است که مدعی بودند سرانجام تمدن علم‌محور بر مدنیت‌های سنتی و تجدیدستیز حاکمیت خواهد یافت؛ گرچه بحران در عقلانیت و پیدایش جنبش‌های هویت‌خواهی، این‌چنین نگرشی را با شک و تردید مواجه می‌سازد؛ اما نباید فراموش کرد که غرب از فرهنگ‌های محلی، جنبش‌های قومی و نژادی به ویژه با تأکید بر بیانیه جهانی ۱۹۹۲ سازمان ملل متحد، مبنی بر محترم شمردن حقوق اقلیت‌های قومی، ملی، مذهبی و زبانی^۴ جانبداری می‌کند؛ چنانکه شورای اروپا برای تحقق جامعه باز، لحاظ کردن حقوق اقلیت‌های قومی، نژادی و این قبیل تمایزات را لازم می‌بیند که این امر، یکی از مایه‌های تشویق مطالبات قومی و نژادی است. از سوی دیگر، امروزه تنها

1. Modelski

2. Balance of Power

3. Status- quo

4. Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities

گروه‌هایی که به راحتی می‌توانند سازمان یابند، قومیت‌ها و نژادها هستند که به لحاظ روابط تباری به سهولت اعلان همبستگی می‌کنند و به آسانی اعتراضات را جهت داده و پیوندهای عاطفی خود را بازتولید می‌کنند. در این باره نگرش وایمر^۱ قابل توجه است. نامبرده از دو رویکرد سازنده‌گرایی^۲ و کهن‌گرایی^۳ به لحاظ اینکه آن دو در تبیین دلایل حصر اجتماعی^۴ قومیت‌ها و شرایط بازتولید پیوندهای قومی طفره رفته‌اند، خرده می‌گیرد و سعی می‌کند که به چگونگی آن پاسخ دهد. وی استدلال می‌کند که راز بقای قومیت و مرزبندی‌های دقیق را باید در کشمکش‌ها و حتی مذاکرات بازیگران اجتماعی اقوام جست‌وجو کرد (وایمر، ۲۰۰۸: ۹۷۰). به نظر نگارنده این سطور، وایمر، با نگرش سازنده‌گرایی به مسئله نگرسته؛ زیرا از محتوای گفتمان وی چنین برداشت می‌شود که این بازیگران اجتماعی اقوام هستند که به آن جهت بالنده یا میرنده می‌دهند. با این همه تأکید وایمر به مسئله مهم است، زیرا در تحلیل نهایی، این بازیگران هستند که در راستای منافع خود به قوم و نژاد جهت خواهند داد که یکی از آثار آن بسط تجزیه‌طلبی در کشورهای چند قومی است که گوت لیب^۵ به آن اشاره می‌کند. او معتقد است که جای دولت-ملت را بر اساس ملی‌گرایی قومی، دولت‌های ایالتی^۶ خواهند گرفت که در آن باید مسائل سرزمین به نفع جمعیت ساکن که ریشه در آن آب و خاک دارند، به خوبی تعریف شود (گوتلیب، ۱۹۹۴: ۱۰۵). نامبرده بر این باور پافشاری می‌کند که هر قومیت باید یک دولت داشته باشد؛ چون ملت بر مبنای قوم متجانس، پایداری صلح را تضمین خواهد کرد (همان). در حال حاضر اکثر کشورهای ملی، مرکب از اقوام مختلف هستند؛ بنابراین، این قبیل جوامع تحت تأثیر هویت‌خواهی با روند تجزیه مواجه خواهند شد که در نتیجه آن دولت‌های کوچک دنیا را فراخواهند گرفت. باید یادآور شد که در سال‌های جنگ جهانی دوم، فقط ۵۰ کشور رسمی در دنیا وجود داشت، اما هم‌اکنون تعداد آنها به ۱۹۵ کشور می‌رسد. لذا می‌توان پذیرفت که تعداد دولت‌ها متغیر است؛ بنابراین پیدایش دولت‌ها بر اساس قومیت‌ها، تعداد آنها را بیشتر، ولی اندازه و توانایی آنها را کمتر خواهد کرد که یکی از نمودهای آن یوگسلاوی سابق است که با بروز جنبش‌های قومی، کشورهایایی چون، صربستان، کرواسی، بوسنی و هرزگوین، مونته‌نگرو، اسلووانی و مقدونیه به وجود آمد. در فدرالیسم بلژیک، سه قومیت، فرانکوفون^۷، والون^۸ و

1. Wimmer
2. Constructivism
3. Primordialism
4. Social Closure
5. Gottlieb
6. Statehoods
7. Francophone
8. Walloon

فلاندرها^۱ که به زبان آلمانی تکلم می‌کنند از هم‌اکنون دولت ملی را به چالش فرا می‌خوانند؛ چون قومیت‌ها تأمین امنیت ملی را در قلمرو حاکمیت فدرال می‌دانند اما مسائل استخدامی را در قلمرو گروه‌های قومی در نظر می‌گیرند و از این لحاظ شکاف‌ها و اختلافاتی میان آنان مطرح است که راه حل آن، تشکیل دولت‌های ایالتی بر مبنای قومیت است (کوپرز، ۲۰۰۶: ۴۴). آن^۲ مدعی است که چنین کشورهای ذره‌ای، از حل و فصل برخی مشکلات اقتصادی و مسائل اشتغال خود ناتوان‌اند و به ناچار زیر سقف یک حکومت جهانی قرار می‌گیرند (فلورینی، ۲۰۰۳: ۱۹۲). شاید بهترین مثال برای این روند، کشورهای اتحادیه اروپا باشند که در آستانه تبدیل به دولت‌های ایالتی قرار دارند (جونز، ۲۰۰۸: ۴-۱). از دستاوردهای معاهده ۲۰۰۷ لیسبون که از ۲۷ عضو اتحادیه اروپا به غیر از ایرلند، همگی آن را با رعایت کامل اصول دموکراتیک پذیرفته‌اند، پایان‌دهی به دولت‌های ملی و ایجاد ایالات متحده اروپا است. لذا با اجرای آن، دولت-ملت در اروپا، فقط در صفحات تاریخ خواهد ماند. به قول جونز^۳، اگر تجلی حاکمیت ملی از طریق کنترل کنترل حوزه‌های اقتصادی، نظام عدالتی، دفاع و امور داخلی و... باشد، با امضای این معاهده، همگی آنها در اختیار دولت اتحادیه قرار خواهد گرفت (همان). حال اگر در مورد پیدایش ایدئولوژی‌های سده اخیر تعمق کنیم، خواهیم دید که جریان‌هایی چون ناسیونالیسم، لیبرالیسم، فاشیسم، کمونیسم و... دارای منشأ اروپایی‌اند که از آنجا به سراسر گیتی انتقال یافته‌اند؛ لذا به نظر می‌رسد که حکومت جهانی به سبک دموکراسی نیز از سوی همین اروپائیان به جهانیان عرضه شود؛ در واقع این شهروندان قاره اروپا هستند که پابندی چندانی به ارزش‌های فرهنگ ملی ندارند. در جدول ذیل «فاصله‌سنجی» تبارهای موجود در ایالات متحده آمریکا مورد سنجش قرار گرفته که از بین آنها این تبارهای اروپایی است که به میزان ۷۵٪ از پیوندهای فرهنگی تبعیت نمی‌کنند.

نمودار میزان خام زناشویی درون‌گروهی در بین تبارهای ایالات متحده آمریکا

تبار	میزان زناشویی
آفریقایی	٪۹۵
آمریکایی بومی	٪۹۵
آمریکایی لاتین	٪۶۵
آسیایی	٪۷۵
اروپایی	٪۲۵

Source: From Class to Culture, p.412

1. Flanders
2. Ann
3. Jones

در ارقام فوق، ضعیف‌ترین پیوند متعلق به تبارهای اروپایی است؛ لذا از آنجا که نزدیک به چهار سده است که ایدئولوژی‌های جهان از اندیشه‌های صاحب‌نظران اروپا مایه می‌گیرد، بنابراین بعید نیست که آینده احتمالی جهان از سوی آنان رقم بخورد.

با این اوصاف، آنچه هنوز هم ابهام دارد، شکل و شمای حکومت جهانی است که هام، سعی می‌کند آن را روشن سازد. او برای به تصویر کشیدن حکومت جهان‌شمول، اذهان را متوجه هسته‌های آن می‌کند که هم اکنون در منظومه سازمان ملل متحد فعال هستند. وی مجمع عمومی را به یک پارلمان جهانی تشبیه می‌کند که می‌توان نمایندگان آن را بر مبنای حد نصاب آراء، انتخاب کرد. همین طور قانون اساسی کرهٔ خاکی را مدون کرد و دادگستری بین‌المللی را تبدیل به قوه قضائیه کرد و دبیرخانه سازمان ملل را با شورای اقتصادی و اجتماعی ادغام ساخت و به سمت و سوی قوه مجریه سوق داد. یونسکو می‌تواند جایگزین بخش فرهنگی، آموزشی و علمی قرار گیرد. UNEP^۱ در خصوص حفاظت از محیط زیست فعال شود. سازمان بین‌المللی کار به امور امنیت کار و اجتماعی بپردازد... سازمان بهداشت جهانی به بهداشت عمومی مشغول گردد. بدینسان سازمان‌ها از طریق یک ستاد چند فرهنگی اداره شوند که مسائل و اختلافات به حداقل کاهش یابد. لذا با ایجاد ستاد چند فرهنگی می‌توان آنها را تقلیل داد و در نهایت برای جلوگیری از نفوذ اقویا، می‌توان تصمیمات را در پارلمان جهانی بر اساس آراء ۸۵٪ اتخاذ کرد (هام، ۲۰۰۷: ۱۰-۱). در مقابل فلورینی، دورنمای دولت جهانی بر مبنای سازمان‌های بین‌المللی را نامطلوب می‌داند. او معتقد است که تاریخ خونین قرن بیستم بیشتر برانگیخته از عملکرد ناشایسته سازمان‌های یاد شده است و همهٔ معضلات سده اخیر، از روابط سلسله‌مراتبی قدرت‌های موجود که نمود آن شورای امنیت است، مایه می‌گیرد. بنابراین، اگر دولت جهانی را بر پایهٔ این گونه سازمان‌ها قرار دهیم، بشریت با کابوس اقتصادی و سیاسی مواجه خواهد شد. وی استدلال می‌کند که ما همواره به دولت به‌عنوان یک نهاد ماندگار نیازمندیم. با این حال در عمل، این دولت‌ها نیستند که تصمیم‌گیری می‌کنند، این حکومت‌ها هستند که صاحب عزم و اراده هستند، لذا با گذار به یک دولت جهانی می‌توان حکومت‌ها را در زیر یک سقف پارلمانی جهانی جمع کرد و از طریق تصمیم‌گیری‌های دموکراتیک در مورد سیاست‌های گوناگون به توافق رسید^(۶). بنابراین با این چشم‌انداز می‌توان به دلایل توجیهی دموکراتیک بودن حکومت جهانی پرداخت.

دلایل توجیهی دموکراتیک بودن حکومت جهانی

اگر از نظر معرفت‌شناسی، این ادعای معروف «لوین» را که بشریت به شکلی لنگان^۱ به سوی اخلاق دنیوی^۲ می‌رود (لوین، ۱۹۹۵: ۳۱۵)، بپذیریم و تحصیل را اساسی‌ترین زمینه‌ساز اخلاق یاد شده بدانیم و بالاخره به نتایج پژوهش‌هایی که در آمریکای لاتین در مورد رابطهٔ تحصیلات و دموکراسی مبنی بر اینکه حامیان رژیم یاد شده، افراد تحصیل کرده هستند، باور داشته باشیم، آن وقت می‌توان استدلال کرد که با روند روزافزون تحصیل در بین مردم، دموکراسی رو به افزایش خواهد گذاشت (بارون، ۲۰۰۶: ۳۹). این روند هر چند بدون بحران نخواهد بود، بحران‌های آن از طریق دموکراسی حل و فصل خواهد شد. چنان که برخی از متفکران بر این عقیده هستند که بحران دموکراسی از کم و کاستی‌های آن ناشی می‌شود. بنابراین، برای رفع بحران، بایستی به دموکراسی بیشتر متوسل شویم؛ آلترمن^۳ با تکرار گفتمان معروف جان دیو^۴ که گفته بود، درمان بیماری مزمن دموکراسی^۵، بسط و گسترش دموکراسی است، تلاش می‌کند که به نهادهای ایالات متحده آمریکا هشدار دهد که در اخذ تصمیمات در حوزه‌های مختلف سیاسی نیز دموکراتیک عمل کنند^(۶). علاوه بر این مایر در خصوص رفع بحران دموکراسی پیشنهاد گسترش دامنه آن به فراتر از مرزهای ملی را مطرح می‌کند (آلترمن، ۱۹۹۴: ۶۳). شاید به همین دلیل ایالات متحده آمریکا در سیاست خارجی، سعی می‌کند از جنبش‌های دموکراتیک در سرتاسر جهان حمایت کند. حتی به همین مناسبت سازمانی وقفی در آمریکا به فعالیت پرداخته است (ساکولوسکی، ۱۹۹۱: ۹۷-۸۱) با این اوضاع به نظر نمی‌رسد که قدرت‌های هم‌پیمان آمریکا به سادگی از ظهور فاشیسم استقبال کنند و آنچه به‌عنوان علایم فاشیسم دیده می‌شود، یا از رسوبات ماقبل مدرنیته است یا از جلوه‌های خود دموکراسی و دموکراتیزه کردن فرهنگ است. در هر حال به نظر می‌رسد که دموکراسی بر اساس توجیهات ذیل، برای اداره حکومت جهانی مورد پذیرش قرار گیرد.

۱. **حفظ امتیازات موجود:** تنها در نظام‌های مردم‌سالاری است که تمایزات موجود بین طبقات، اقشار، گروه‌ها و... حفظ می‌شود؛ زیرا آزادی شرط بقای این‌گونه سیستم‌هاست که در آن حرمت به حریم ضروری است. لذا حذف برتری‌ها به وضوح حرمت شکنی است که حکومت‌های دموکراتیک با تمام قوا با آن برخورد می‌کنند. همچنین انتظارات اکثر مردم از حکمرانان در جهت تقویت وضع موجود عمل می‌کند؛ زیرا آنان، عمدتاً از گردانندگان امور به جز صلح، خلع

1 Haltingly

2 Secular Ethic

3- Alterman

4- John Dew

5- The Ailments of Democracy

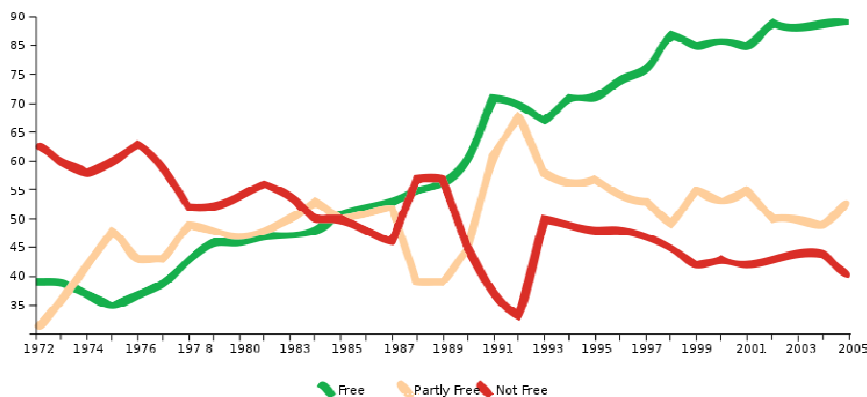
صلاح، امنیت، حمایت از زندگی طبیعی، حفظ سلامتی و تقویت حقوق بشر برای همهٔ آحاد، شفافیت، مشارکت در تصمیمات اساسی زندگی خود که به گونه‌ای در زندگی آنها تأثیرگذار است، چیز دیگری مطالبه نمی‌کنند. در یک کلام آنها دموکراسی می‌خواهند (هام، ۲۰۰۷: ۱۲-۱). شاید بسترسازی کنوانسیون اروپایی آرهوس^۱، از سال ۱۹۹۸ به این سو، برای مشارکت مستقیم مردم در تصمیم‌گیری‌های دولت‌ها از این منظر قابل توجه باشد. از قرار معلوم در نشست ۲۰۱۰، جهت پایان‌دهی به رانت اطلاعاتی، مشارکت عموم در خط مشی‌سازی اقتصادی اروپا، آزاد خواهد شد که به نظر می‌رسد این امر به جز مشروعیت بخشیدن به حفظ امتیازات، پیامد دیگری نخواهد داشت. درواقع کسی از اطلاعات اقتصادی بهره خواهد برد که امکانات آن را داشته باشد. با این وصف از آنجا که، دموکراسی‌ها از یک سو بر خلاف مزیت موجود افراد عمل نمی‌کنند و از سوی دیگر اگر ابعاد جهانی یابند، این بار رقابت بر سر دستیابی به رهبری جهانی امکان‌پذیر می‌شود؛ لذا مخالفت با آن از سوی اکثر جهانیانی که با دموکراسی اداره می‌شوند، چندان عقلایی نیست. مثال بارز آن معاهده لیسبون است که در کشورهای متعاهد اتحادیه اروپا به غیر از ایرلند پذیرفته‌اند که دولت-ملت را حذف کنند و به جای آن ایالات متحده اروپا^۲ را که به گونهٔ دموکراتیک مدیریت خواهد شد، جایگزین کنند (جونز، ۲۰۰۸: ۴-۱) و بدین وسیله به رویکرد کارکردگرایی جدید^۳ که از همگرایی کشورهای اروپایی، تحت سیطره یک حکومت و یک دولت، دفاع می‌کند، تحقق بخشند.

۲. پسند عمومی از دموکراسی: شکی نیست که دموکراسی با یک روند روزافزون، تبدیل به یک ارزش جهانی در عرصهٔ ادارهٔ کشورها می‌شود؛ هم‌اکنون خیلی از ممالک غیر دموکراتیک یا خود را مردم‌سالار می‌نامند که بیانگر بهادهی به این نوع رژیم‌ها است یا اینکه لاقلاً به یکی از شاخص‌های بنیادی آن، یعنی انتخابات دوره‌ای متوسل می‌شوند که نمود دیگری از اهمیت گستردهٔ آن است. در عمل نیز اکثر کشورهای توسعه‌یافته، یعنی مجموعهٔ OECD و خیلی از جوامع در حال توسعه یا دموکراتیک هستند یا در راه دستیابی به آن تقلا می‌کنند (آدنان، ۲۰۰۳: ۱۲-۱). حتی پیش‌بینی می‌شود که در آیندهٔ نزدیک چین از الگوی دموکراسی پیروی کند؛ بر اساس مطالعات گیلی^۴، این کشور در سال‌های ۲۰۲۰، ۲۰٪ از درآمد ناخالص جهان را به خود اختصاص خواهد داد که یکی از پی‌آمدهای آن، نزدیک شدن چین به کشورهای دموکراتیک است^(۸). علاوه بر این تخمین زده می‌شود که در کشور چین، پتانسیل چشمگیری درگرایش به دموکراسی هست؛ بدین شرح که در سال‌های ۱۹۴۹، حزب کمونیست، کشور را با یک قانون

1. Aarhus
2. United State of Europe
3. Neo-functionalism
4. Gilley

اساسی لیبرال به دست گرفت و قول دموکراسی به مردم داد که به تبع آن، میلیون‌ها چینی که ترک وطن کرده بودند به موطن خود بازگشتند که چین نوین را بسازند (جیلی، ۲۰۰۴: ۳). تا سال ۱۹۵۴، قوه مقننه محلی را مردم با شیوه دموکراتیک انتخاب می‌کردند و جنبش دموکراسی خواهی که در سال ۱۹۸۹ در میدان تیان آن من^۱ سرکوب شد، نشان‌دهنده خواست مردم سالاری در چین است که با ورود این کشور به دموکراسی، جوامع اقماری آن نیز تحت‌الشعاع قرار خواهند گرفت (همان). در جوامع سوسیالیستی سابق نیز، فعالیت‌های دموکراتیک در حال رشد و نمو هستند؛ مندلسون^۲، سازمان‌های غیر دولتی را ابزارهای دموکراسی می‌داند که هم‌اکنون به وسیله کمک‌های آموزشی گروه‌های غربی، سازمان می‌یابند و روز به روز شمار آنها بیشتر می‌شود و این سازمان‌ها به راحتی می‌توانند با سازمان‌های غیردولتی غرب در تماس باشند و اندیشه‌های آنها را در مورد دموکراسی به این مناطق انتقال دهند و سبب گسترش مردم‌سالاری گردند (مندلسون، ۲۰۰۳: ۲۳۳). چنان که در نمودار زیر مشاهده می‌شود خطوط منحنی دموکراسی، نیمه دموکراسی مرتب سیر صعودی دارند و برعکس جهت‌گیری خط استبدادی رو به نزول است.

Freedom in the World 1972-2005 Country Rankings



منبع: ویکی پدیا

حال چنانچه دولت‌های ملی در سرتاسر جهان، راغب الگوی سیاسی همگن باشند، همگرایی در بین آنها به آسانی صورت می‌گیرد که مصداق عینی آن کشورهای دموکراتیک اتحادیه اروپا است که در مراحل نهایی وحدت اروپا هستند.

۳. آمار و ارقام دموکراتیک و اهمیت آن در اقلان: صرف نظر از مباحث ایدئولوژیک و نگرش‌های ارزشی، در اینکه دموکراسی‌ها ستیز سیاسی را قانونمند می‌کنند نمی‌توان تردید کرد.

1. Tianenmen
2. Mendelson

یکی از مبانی این رژیم‌ها، دستیابی به صلح است که توانسته آن را در بین رقبا، در جوامع دموکراتیک تأمین سازد. ولی راز این توفیق در تحلیل نهایی در شگردهای آماری نظام‌های مردم‌سالاری نهفته است. بدین شرح که یکی از شاخص‌های بنیادی دموکراسی آراء اخذ شده است که نتایج را مشخص می‌کند و آنکه، کمتر از طرف مقابل رای گرفته است، شکست خود را می‌پذیرد و قبول می‌کند که هنوز در بین مردم آنچنان طرفداری ندارد و بدین وسیله قانع می‌شود. بنابراین، اگر در سطح کره خاکی رقابت بر سر حکومت جهانی صورت گیرد، آن کسی حرف آخر را خواهد زد که طرفداران بیشتری داشته باشد و نتایج آماری انتخابات است که مخالفین را ناچار می‌سازد از ایجاد تنش دوری کنند و به فعالیت‌های زیرزمینی وارد نشوند و منتظر انتخابات بعدی گردند و بدینسان یک آشتی سیاسی و گذار مسالمت‌آمیز و دور از انقلابات سیاسی روند حاکم می‌شود. تردیدی نیست که این الگوی نیز تمام عیار، کامل و بدون عیب و نقص و عاری از مشکلات نخواهد بود؛ زیرا این چنین الگویی به‌طور ذاتی با یک رشته آشفتگی‌ها، آمیخته است؛ چون موضوعی است که با انتخاب صاحبان ثروت و قدرت مرتبط است و توجیه و پذیرشش برای آنان سخت و دشوار است. وینستون چرچیل^۱ مدعی بود که دموکراسی در سطح ملی بدترین شکل حکومت است؛ چرا که موجب می‌شود فقرا در کنار اغنیا قرار گیرند و اجازه می‌دهد که تهی‌دستان نیز در امور سیاسی مشارکت داشته باشند (فلورینی، ۲۰۰۳: ۹-۲۰۸). همین مشکل برای دموکراسی جهانی نیز قابل پیش‌بینی است، اما چاره دیگری برای ایجاد وفاق عمومی در سطح جهان وجود ندارد. بنا به ادعای هام در پیش‌روی جهانیان، صرفاً دو گزینه وجود دارد که یکی از آنها جنگ و دیگری دموکراسی جهانی است. او تأکید می‌کند که بشریت باید مسیری که به سوی دموکراسی جهانی ختم می‌شود، سنگ فرش^۲ کند و در غیر این‌صورت به جز جنگ جهانی گزینه دیگری وجود ندارد (هام، ۲۰۰۷: ۱۰).

نتیجه‌گیری

تغییرات تدریجی در همه عرصه‌های طبیعی و اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و غیره، در زندگی بشری ملموس و مشهود است. بشر زمانی بدون دولت و دور از مرزبندی‌های طبیعی و مصنوعی به سر می‌برد و در مرحله‌ای بر اساس مقتضیات به دموکراسی قبیله‌ای، دولت شهرها و امپراتوری‌ها، جهت اداره متوسل شد و زمانی رسید که نیاز به دولت-ملت پیدا کرد. لیکن با کمی تأمل و تعمق در روند ابداع سازمان سلطه، می‌توان گفت که کارگزاران امور، بیشتر عمل‌گرا بودند و نوع نهاد دولت را تا جایی که به احتیاجات آنها پاسخ می‌داد، به کار می‌گرفتند. با توجه به تحولات دهه‌های اخیر در محدوده کارکرد دولت‌های ملی این احتمال بعید نیست که

1. Winston Churchill
2. Paving

گرداندگان امور از نو دستاورد این چهار سده را بازنگری کنند. با این تأکید که زندگی گروهی در تحلیل نهایی توأم با تضادهای منافع است و یگانه شیوه مسالمت‌آمیز در حل و فصل آن، دموکراسی سیاسی است که به همه گروه‌ها امکان مشارکت در تصمیم‌گیری‌های سیاسی را می‌دهد و نظر بر اینکه آمار و ارقام نشان‌دهنده استقبال از این الگو در طیف گسترده جهانی است، به این سبب گذار به دموکراسی جهانی ضروری است.

پی‌نوشت

۱. ر.ک باریبه، ۱۳۸۶.
۲. ر.ک هانتیگتون، ۱۹۹۶.
۳. ر.ک اسکروتن، ۲۰۰۲.
۴. ر.ک کروبر، ۱۹۵۲: سایت ویکی پدیا.
۵. ر.ک مک‌گری، ۱۹۹۲.
۶. ر.ک فلورینی، ۲۰۰۳.
۷. ر.ک آلترمان، ۱۹۹۸.
۸. ر.ک جیلی، ۲۰۰۴.

باربیه، موريس (۱۳۸۶) مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.

- Aarhus convention; http://en.wikipedia.org/wiki/Aarhus_convention
- Adnan.H.Ahmad, Globalization, <http://www.freewebs.com/ahmadadnan/politica/globalization.htm>
- Alderson S.Arthur(2004) "Explaining the Upswing in Direct Investment : A Test of Mainstream and Heterodox Theories of Globalization", Social Forces, vol.83, No.1
- Bariguglio, Michael; Global Dominance/ GlobalResistance; http://www.michaelbriguglio.com/Global_Dominance/Global_Resistance-pdf
- Vogler M. Carolyn(1985) The Nation- State: The Neglected Dimension of Class, Cower Publication, England.
- Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic. Religious or Linguistic Minorities.htm
- Donald J.and Rattansi , Ali, (eds)(1992)Race, Culture and Difference, London , Sage.
- U.S. Migration A Theoretical, Empirical and Policy Analysis, AJS, Vol, 102, No.4
- Falk A.Richard(2004) The Declining World Order: Americas Imperial Geopolitics , Routledge, New York and London.
- Florini, Ann(2003)The Coming Democracy: New Rules for Running a New World, Island Press
- Gilley. Bruce(2004)China's Democratic Future; How it will Happen and Where it will Lead, Columbia University Press, New York.
- Gottlieb, Gidan(1994) "Nations Without State", Foreign Affairs, V.73, No.3
- Hall, S(1982) Culture and State, in Open University The State and Popular Culture. Milton Keynes, Open University Press.
- Hamm, Bernd(2007) Democracy in The Light of Globalization, http://www.globalpolicy.org/globalize/politics/2007/0219global_democracy.pdf
- Halliday C. Terence and Carruthers G. Bruce(2007) " The Recursivity of Law: Global Norm Making and National Lawmaking in the Globalization of Corporate Insolvency Regimes, AJS, Vol.112, No.4
- Hechter, Micheal, 2004 "From Class to Culture". AJS.V.110, No.2 , Chicago University press.
- Hertz H, John, 1961, " The Rise and Denise of Territorial State" , in International Politics and Foreign Policy (ed). James N. Rosenau, (New York: Free Press)
- Jones, Philip(2008) The End of The Nation States of Europe.http://www.the_truth_seeker.co.uk/article.asp?ID=8720
- Kay, Tamara(2005) " Labor Transnationalism and Global Governance: The Impact of NAFTA. On Transnational Labor Relationships in North America", AJS, Vol. 111, No.3
- Kohn, Hans(1965) Nationalism, Its Meaning in History, Reved (Princeton, N.J, Von Nostrand)
- Krober A.L. and C. Kluchohn(1952) Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions, Random House Vintage New York
- Kuipers , Saneke(2006) The Crisis Imperative: Crisis Rhetoric and Welfare State Reform in Belgium and the Netherlands in the Early 1990, Amsterdam University Press.
- Lash, Scott(1990) Sociology of Postmodernism, Routledge, London and New York.
- London Summit, <http://www.Londonsummit.gov.uk/en/Summit-aims/timeline-events/Summit-OutComes>
- McGrew A; (1999) "A Globe Society", in, S. Hall, etal.(eds), Modernity and its Futures, Cambridge Polity Press.
- Mclean, Iain(1996) Oxford Concise Dictionary of Politics, Oxford University press.

-
- Mendelson , E. Sarah, and Gleno K. John. (ed)(2003) *The Power and Limits of NGO'S; A Critical Look at Building Democracy in Eastern Europe and Eurasia*, Columbia University Press, New York.
- Opello C. Walter j. and Rosow J. Stephen(1999) *The Nation State and Global Order; A Historical Introduction to Contemporary Politics*, Second Edition, Lynne, Rienner Publishers.
- Our “ Model” of an “ Open Society”: [http: //www.age-of-the-Sage. org /framework-Convention.htm](http://www.age-of-the-Sage.org/framework-Convention.htm)
- Peace of Westphalia: [http: //www.britanica.com/EBchecked/ Topic/641/70/Peace of Westphalia](http://www.britanica.com/EBchecked/Topic/641/70/Peace%20of%20Westphalia)
- Sakolsky, Ron, 1991, " Toward The Creation of a Democratic Culture Policy: A Comparative Analysis of The Alliance for Cultural Democracy(U.S) and Another Standard (U.K), *New Political Science*, N.20, pp: 81-97.
- Scharank, Andrew(2004) “ Ready-to-Wear Development? Foreign Investment, Technology Transfer, and Learning-by- Watching in the Apparel Trade” , *Social Forces*, Vol.83, Np.1.
- Scott J. Samuel(2008) [http: // Samuel j scott.Wordpress.com /2008/10/28/the- future-of-the-nation-state/](http://Samuelj.scott.Wordpress.com/2008/10/28/the-future-of-the-nation-state/)
- The Number of Countries in the World: [http: //geography . about.com/CS/Countries/a/numbercountries.htm](http://geography.about.com/CS/Countries/a/numbercountries.htm)
- Wallersein, Immanuel(1992)*The Collapse of Liberalism* : [http: // Socialistregister.com/files/SR-1992-Walerstein-pdf](http://Socialistregister.com/files/SR-1992-Walerstein-pdf).
- Wimmer, Andreas(2008) “ The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries” A Multilevel Process Theory”. *AJS.V.113.No.4*.

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰: ۱۲۵-۱۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۷/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۵

عناصر و روندهای مؤثر بر نظام بین‌الملل

رضا سیمبر*

ارسلان قربانی شیخ‌نشین**

چکیده

مقاله حاضر تصویری از رهیافت‌های گوناگون فکری در روابط بین‌الملل معاصر را که در صد بررسی ساختارهای نظم و ترسیم افق آینده هستند، ارائه و سپس آنها را ارزیابی و تحلیل خواهد نمود. پرسش بنیادین مقاله، این است که امروزه در سیاست جهانی چگونه نظامی حاکم است و چگونه نظامی آن را به پیش می‌برد؟ کدام‌یک از گزینه‌های مطرح از جمله لیبرالیسم، نظام تک‌قطبی، ایده برخورد تمدن‌ها، جهاد در مقابل نظام نو استعماری غرب و یا نظام آنارشی‌گونه به بهترین وجه می‌تواند ترسیم‌کننده چشم‌انداز نظام سیاست جهانی در آینده باشد؟ آیا هر کدام از این موارد به تنهایی می‌توانند سرنوشت فعلی ساختار جهانی را رقم بزنند یا اینکه هر کدام از آنها قسمتی از پارادایم نظام معاصر جهانی محسوب می‌شوند که با قرار گرفتن در کنار یکدیگر می‌توانند پاسخگوی سؤال‌های مربوط باشند. ایده نوشتار حاضر این است که هر بحثی راجع به نظم جهانی باید دربرگیرنده چهار وجه گوناگون باشد: موازنه نظامی و سیاسی قدرت، تقویت نهادهای بین‌المللی و پیدایش حاکمیت جهانی، تأکید بر ارزش‌های مشترک فکری انسانی در سطح جهانی و تبیین تعیین ساختار اقتصاد سیاسی جهانی درباره تولید، مالیه و توزیع. با توضیح این موارد مقایسه مختصری از نظم فعلی در مقابل نظم‌های گذشته در ساختار نظام جهانی صورت می‌گیرد و در نهایت توصیه‌هایی نیز برای پیشبرد نظم آینده جهانی ارائه می‌گردد.

واژه‌های کلیدی: نظام بین‌الملل، نظم جهانی، امنیت بین‌الملل، سیاست خارجی آمریکا، یک‌جانبه‌گرایی، چندجانبه‌گرایی.

مقدمه

در دوران جنگ سرد الگوی مشخصی از نظم وجود داشت که بنیان آن دو قطبی بود. رقابت نظامی بین دو ابرقدرت و متحدین آنها در بستر نظم شمال- جنوب و شرق- غرب معنا می‌یافت. نظم دنیای غرب مبتنی بر هژمونی ایالات متحده آمریکا بود که نظام اقتصادی برتن وودز^۱ و سایر نهادهای بین‌المللی نیز در آن قرار می‌گیرند. در این ساختار، نظم شمال- جنوب به فرآیند استعمارزدایی و ورود کشورهای مستقل به نظام سازمان ملل متحد منتهی شد.

اما پرسش این است که امروزه چه نظمی بر روابط بین‌الملل حاکم است؟ آیا بر اساس مدعای عده‌ای «عصر و دوران لیبرال» فرا رسیده^(۱) یا یک نظام چندقطبی حاکم شده است؟^(۲) یا یکی از ایده‌های برخورد تمدن‌ها^(۳) یا جهاد در مقابل دنیای مک‌دونالد^(۴) و یا هرچ‌ومرج رو به ظهور^(۵) سرنوشت نظام بین‌الملل خواهد بود؟ و یا ترکیبی از همه این چشم‌اندازهای متفاوت و یا امری کاملاً متفاوت و در قالب یک «نظم نوین جهانی» در حال به وجود آمدن است؟ (اسلاتر، ۲۰۰۴: ۱۴) با این وجود باید اذعان داشت همه این احتمالات، ابهام‌برانگیز هستند؛ از یک طرف، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارند که توضیح‌دهنده نظم جهانی حاضر هستند، ولی از طرف دیگر افرادی معتقدند اصلاً نظمی جهانی در دنیا وجود ندارد. مقاله حاضر درصدد است با ارائه یک بررسی تحلیلی این ابهامات را برطرف سازد.

در این نوشتار، ابتدا به صورت خلاصه به مفاهیم و رهیافت‌های موجود درباره نظم جهانی اشاره می‌شود تا به تعریف کارآمدی از آن برسیم. همچنین استدلال می‌شود که ایجاد تمایز بین تقاضا و دنباله‌جویی نظم جهانی و تحقق آن، امر بسیار مهمی است؛ چراکه به‌شدت بر مباحث مطرح درباره نظم جهانی تأثیرگذار است. در همین راستا، عمده تحلیل‌ها مورد بحث قرار می‌گیرند و سپس نتیجه گرفته می‌شود که هر بحثی راجع به نظم جهانی باید دربرگیرنده چهار بعد مختلف باشد:

الف) دغدغه‌های رئالیستی از موازنه نظامی و سیاسی قدرت

ب) دغدغه لیبرالی درباره تقویت نهادهای بین‌المللی و ظهور یا پیدایش حاکمیت جهانی

ج) دغدغه سازه‌انگاری از اندیشه‌های ایدئولوژیک با تأکید بر وجود ارزش‌های مشترک در

سطح جهانی

د) دغدغه موجود اقتصاد سیاسی جهانی درباره تولید، مالیه و توزیع.

با این پیش‌زمینه، بحث مختصری از نظم فعلی در مقابله با نظم‌های گذشته در ساختار نظام جهانی ارائه می‌شود و در نهایت توصیه‌هایی نیز برای پیشبرد نظم آینده جهانی مطرح می‌گردد.

مفاهیم و رهیافت‌های مطرح دربارهٔ نظم جهانی

بحث کلاسیک در زمینهٔ نظم در روابط بین‌الملل توسط هدلی بول^۱ مطرح شده است. بول نظم بین‌الملل^۲ را الگوی فعالیتی می‌داند که دربرگیرندهٔ اهداف اولیه یا اصلی جامعهٔ کشورها یا جامعه بین‌المللی است (بول، ۲۰۰۵: ۸) حفظ جامعه کشورها و استقلال آنها و در نهایت ایجاد و نگهداری صلح از اهداف اصلی محسوب می‌شوند. در مقابل، اصطلاح نظم جهانی^۳ به آن دسته از الگوهای اطلاق می‌شوند که به طور کلی نگهدارنده و یا حفظ‌کنندهٔ اهداف اولیه در زندگی اجتماعی اینها بشر هستند.

در این تعریف نظم جهانی، امری گسترده‌تر از صرف ایجاد نظم در میان ملت-کشورهاست (همان: ۱۴) واقعیت این است که دربارهٔ نظم جهانی هم کشورها، هم افراد و هم بازیگران غیردولتی مطرح هستند. البته مباحث موجود در این مقاله بر کشورها تأکید دارد؛ چراکه آنها بازیگران اصلی نظام بین‌المللی تلقی می‌شوند و حقوق و تکالیف افراد عمدتاً از طریق کشورهای مطرح است که شهروندان آن قلمداد می‌گردند.

باید دقت کنیم که امروزه تأمین زندگی خوب برای شهروندان به دستورالعمل اصلی کشورها تبدیل شده است. کشورها نه تنها دغدغه روابط بین‌الملل را دارند بلکه به طور کلی موضوعاتی مانند رفاه، امنیت، آزادی، نظم و عدالت بین شهروندان در سطح ملی را نیز مورد نظر قرار می‌دهند. در دنیای معاصر موضوع تأمین دولت خوب، خود به یک برگ برنده انتخاباتی تبدیل شده است. بنابراین در تعریف نظم جهانی می‌توان گفت: «سازوکارها و ترتیباتی هستند که بین کشورها به وجود می‌آیند تا تقاضای آنها برای ایجاد نظم در اغلب حیطه‌های مورد نظر تأمین شود» (نقیب‌زاده، ۱۳۷۳: ۳۲).

البته این تعریفی است که ایکنبری^۴ (۲۰۰۱: ۲۳) نیز تا حدی به آن توجه داشته و شایسته است در کنار آن به سه نکته دیگر هم اشاره شود: اولاً مباحثی که در اینجا مطرح است، از برخی لحاظ در مقابل بهره‌برداری برخی سیاستمداران از این واژه قرار می‌گیرد که شاید بارزترین مورد آنها استفاده‌ای باشد که رؤسای جمهوری آمریکا از این اصطلاح دارند. آنها از اصطلاح نظم جهانی به نحوی بهره می‌برند که توصیف‌کننده یا توجیه‌کننده برخی از سیاست‌هایی باشد که در صدد اعمال آن هستند. همچنین برخی از دانشگاهیان مانند هوفمان^۵ (۱۹۶۵: ۱۶-۱۹) از نظم جهانی برای توضیح سیاست خارجی برخی کشورها استفاده می‌کنند که این نحو استفاده نیز در اینجا

1. Hedley Bull
2. international order
3. world order
4. Ikenberry
5. Hoffmann

مراد نیست. دیدگاه‌های نظم و نیز سیاست خارجی مبتنی بر این دیدگاه‌ها باید به عنوان داده‌ها یا ورودی‌های مربوط به نظم جهانی مد نظر باشند؛ چراکه آنها فی حد ذاته محتوای چنین نظمی نیستند.

دوم اینکه، براساس این تعریف همه ترتیبات حاکم بین کشورها به عنوان نظم جهانی مطرح نیست و لازم است برای اینکه مشمول این تعریف شود تقاضای ایجاد نظم در فضاهای جهانی به طور عمده برآورده گردد. بنابراین، از این منظر بررسی ساختار نظم جهانی در برگیرنده یک وجه هنجاری است. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا ترتیبات حاکم موجود، خواسته‌های مطرح شده توسط دولت‌ها را برآورده می‌سازند؟

سوم اینکه، تأکید برای ایجاد نظم بین‌الملل در سطح جهانی مطرح است. در این راستا بسیاری از ترتیبات موجود عوامل فرعی محسوب می‌شوند؛ مثلاً در صورتی که یک منطقه خاص یا گروه کوچک‌تری از کشورها مد نظر قرار گیرند، چنین ترتیباتی مانند اتحادیه جهانی چندان برای ایجاد این نظم جهانی حائز اهمیت نیستند (منصوری، ۱۳۸۵: ۳۳-۳۵). در این راستا می‌توان به تلاش‌های همگرایی در مناطق مختلف مانند روند منطقه‌گرایی در اروپا اشاره کرد.

مکاتب گوناگون تئوریک هر کدام به بعد خاصی از نظم جهانی اهمیت می‌دهند. رئالیست‌ها بر محور امنیت تأکید می‌کنند؛ به نظر اینان ساختار بنیادین هرج و مرج در نظام بین‌المللی وجود دارد و این ساختار اصلی نیز به راحتی حتی در بلندمدت قابل تغییر نیست (والتر، ۲۰۰۲: ۱۲).

رئالیست‌ها معتقدند که حداکثر امنیت و نظم عمدتاً از طریق توزیع با ثبات قدرت یا ایجاد موازنه در آن شکل می‌گیرد. در مورد اینکه چه نوع توزیعی با ثبات‌ترین است با یکدیگر توافق ندارند. حال پرسش این است که آیا این نوع توزیع در نظام تک‌قطبی یا هژمونی تحقق می‌یابد، یا در نظام دو قطبی یا چند قطبی؟ این موضوع با جزئیات بیشتری مورد بحث قرار خواهد گرفت، فعلاً می‌توان نتیجه گرفت که از نظر رئالیست‌ها نظم درباره امنیت مبتنی بر توزیع قدرت است؛ ولی موضوعی که در این میان چندان مطرح نیست تأکید اولیه بر قدرت نظامی است.

در حالی که طیف گسترده‌ای از رئالیست‌ها ابعاد مختلف قدرت را در مباحث خود طرح می‌کنند، لیبرال‌ها بر شبکه‌های حاکمیت، به‌ویژه نهادهای بین‌المللی و شبکه‌های روابط در میان مرزها که از طریق این نهادها شکل می‌گیرند تأکید دارند. هر چه شبکه‌های متمرکزتر و الزام‌آورتری از نهادها و قواعد مشترک داشته باشیم، امکان بیشتری برای ایجاد نظم جهانی وجود دارد (کوهن^۱، ۱۹۸۹: ۲۲؛ ایکنبری، ۲۰۰۱: ۵۴). لیبرال‌های جمهوری خواه به شدت بین رشد نهادهای لیبرال داخلی با امکان رشد نهادهای بین‌المللی ارتباط و اتصال برقرار می‌کنند (فوکویاما، ۱۹۹۲: ۴۳) به هررو، از دیدگاه لیبرال‌ها نظم جهانی باید در ارتباط با رشد و تقویت شبکه‌های جهانی

حاکمیت و نهادهای بین‌المللی باشد؛ به عنوان نمونه اینان معتقدند که دموکراسی‌ها به جنگ یکدیگر نمی‌روند و اگر تلاش کنیم که دموکراسی‌ها را در سطح ملی تقویت کنیم به تقویت صلح بین‌الملل هم کمک کرده‌ایم.

سومین سنت تئوریک در ارتباط با موضوع نظم جهانی، سازه‌انگاری در معنای گسترده کلمه است که در آن اندیشه‌ها یا نظام‌های معنایی، مبنایی برای تحلیل نظم در ساختار جهانی قلمداد می‌شوند (ونت^۱، ۱۹۹۹: ۷۴). با توجه به نوع دیدگاه در مباحث فعلی بجاست که بر ارزش‌های مشترک جهانی تأکید کنیم. اگر چنین ارزش‌های مشترکی وجود داشته باشند، مبنایی مستحکم‌تر برای ایجاد نظم جهانی به وجود خواهد آمد. اگر چنین مبنایی وجود نداشته باشد ساختار نظم جهانی به شدت تضعیف خواهد شد؛ چراکه اگر کشورها ارزش‌های مختلفی را ترویج و تبلیغ کنند خود را در مقابل خصم خواهند دید، مانند آنچه در ایده «برخورد تمدن‌ها» وجود دارد (هانتینگتون، ۱۹۹۶: ۲۹).

چهارمین و آخرین سنت تئوریک همان دیدگاه اقتصاد سیاسی بین‌المللی است. نظریه‌پردازان این نحله گروه‌های متفاوتی هستند؛ اما همگی دربارهٔ نظم بین‌الملل بر ایجاد و حفظ نظام اقتصادی سرمایه‌داری جهانی تأکید دارند (والرستاین^۲، ۱۹۷۹: ۵۵؛ هوگ ولت^۳، ۲۰۰۱: ۷۶).

جهانی شدن اقتصاد باعث شد تا تعداد بیشتری از کشورها در اقتصاد جهانی بازار ادغام شوند، اما روشن است که نابرابری‌های عمده‌ای هنوز باقی است؛ تعدادی از کشورها ثروتمند و تعدادی فقیر مانده‌اند و مدرنیزاسیون هنوز به شکل جامع در ساختارهای بین‌المللی ریشه ندوانیده است. پس، از این نظر، نظم جهانی مبتنی بر نظام سرمایه‌داری جهانی باقی خواهد ماند. این نظمی است که در آن نظام ارائه‌کنندهٔ رشد و رفاه بر اساس سطح اقتصاد و توسعه جهانی بنا شده است و اگر ناتوان شود بی‌نظمی هم رخ خواهد داد (قوام، ۱۳۸۲: ۱۷-۱۲).

به طور خلاصه می‌توان گفت، مکاتب فکری با دیدگاه‌ها و مبانی نظری مختلفی در زمینهٔ نظم جهانی وجود دارد، که حداقل به چهار مورد از آنها در اینجا اشاره شد. حال این پرسش مطرح است که چگونه می‌توان از این موارد چهارگانه استفاده کرد؟ نکتهٔ اولی این است که نظم جهانی امری تک بعدی نیست، ترتیبات موجود در روابط بین کشورهاست که تشکیل‌دهندهٔ محتوای نظم جهانی است و نمی‌توان آنها را به سطح موازنهٔ قدرت نظامی یا نهادها و شبکه‌های حاکمیت یا الگوهای اقتصادی سرمایه‌داری جهانی یا تقابل کم و بیش اندیشه‌ها تقلیل داد. به نظر می‌رسد همه وجوه این ابعاد چهارگانه در یک بررسی کامل و جامع از نظم جهانی جایگاه خاص خود را دارند.

1. Wendt
2. Wallerstein
3. Hoogvelt

به طور خلاصه، چنانچه ایده نظم جهانی به عنوان ترتیبات حاکم بین کشورها دانسته شود و با این ترتیب بتوان تقاضای فعلی برای نظم در حیطه‌های عمده مورد نظر را برآورده ساخت. سنت‌های تئوریک مسلط، نیازمند آن هستند که نظم جهانی مورد ارزیابی قرار گیرد و در این راستا باید از ابعاد چهارگانه استفاده شود: موازنه قدرت سیاسی- نظامی، نهادهای بین‌المللی و شبکه‌های حاکمیت، ابعاد اقتصادی سرمایه‌داری جهانی و اندیشه‌های مشترک که برای فائق آمدن بر آنارشی طراحی شده‌اند. قبل از تجمیع این موارد لازم است دو قدم ابتدایی دیگر برداریم: اول معرفی دولت‌های حاکم که تشکیل‌دهنده نظام بین‌الملل تلقی می‌شوند و بنابراین اساس هر نظم آینده‌ای هستند و دوم ارزیابی تقاضای فعلی برای ایجاد نظم در اغلب حیطه‌های مورد نظر.

انواع دولت در نظام بین‌الملل معاصر

در بالا نظم جهانی به عنوان ترتیبات حاکم بر دولت‌ها تعریف شد؛ بنابراین کشورها واحدهای اصلی تشکیل‌دهنده نظم جهانی شناخته می‌شوند. در ساختارهای پیشین بر ارزش‌های لیبرال، مشارکت دموکراتیک و شفافیت و پاسخگویی تأکید می‌شود. چنین ساختاری در کشورهای غیرلیبرال قابل تحقق نخواهد بود. نظم اقتصادی مبتنی بر فرمول‌های بازار لیبرال است و اگر دولت‌ها اقتصاد بازار لیبرال را در عرصه داخلی خود تحمل نکنند چنین نظمی به وجود نمی‌آید. همچنین باید گفت که نظم نهادینه قانون‌محور بسیار سست‌بنیان خواهد بود، اگر دولت‌های بازیگر به نهادها و قواعد موجود در خانه متعهد نباشند. به طور خلاصه، محتوای یک نظم جهانی مشخص، در ارتباط با محتوای دولت‌هایی است که آن را می‌سازند. تطابق بهتر بین عرصه داخلی و بین‌المللی، با هماهنگی ایجاد شده بین ترتیبات در خانه و نظام به وجود می‌آید؛ هر چه این تطابق بیشتر باشد آن نظم نیز ثبات بیشتری خواهد داشت و به همین ترتیب ایجاد یک نظم لیبرال بین کشورهای غیرلیبرال امر ناممکنی است. چنین تفکری، مثلاً، از حمله به عراق دفاع می‌کند و معتقد است در مورد رژیم‌هایی مثل عراق ایجاد دموکراسی تحمیلی بهترین راه حل است.

برخی از نورئالیست‌ها مدعی هستند که دولت‌های حاکم شبیه «واحدهای» مستقل هستند (والترز، ۱۹۷۹: ۳۲) این امر برخاسته از دیدگاه ویژه‌ای نسبت به ساختار بین‌المللی است، جایی که توانایی‌های نسبی تنها عامل تغییر قلمداد می‌شوند؛ اما به نظر می‌رسد، این دیدگاه می‌تواند ما را به اشتباه بیندازد^(۶). امروزه تفاوت‌های زیادی بین کشورهای موجود در نظام بین‌الملل وجود دارد که نمی‌توانیم همه آنها را در موضوعات مختلف نظم جهانی مورد بحث قرار دهیم. می‌توان گفت سه نوع از دولت‌ها می‌توانند مورد بررسی قرار گیرند: کشورهای پیشرفته لیبرال که عمدتاً در اروپای غربی، آمریکای شمالی و آسیای شرقی قرار دارند. این دسته از کشورها از لحاظ اقتصادی،

سیاسی و نظامی در صدر نظم فعلی جهانی واقع شده‌اند. در اواسط قرن بیستم این دسته از کشورها مدرن بودند و اکنون بسیاری از آنها پسامدرن قلمداد می‌شوند. در سطح پایین، ما با کشورهای ضعیف حاصل از فروپاشی ساختار استعماری مواجه هستیم که کشورهای جنوب نامیده می‌شوند و غالباً در قاره آفریقا قرار دارند. این دسته از کشورها زیر خط توسعه و فاقد عناصر لازم سیاسی و اقتصادی هستند و غالباً از تنازعات شدید داخلی رنج می‌برند (بوزان، ۱۳۸۵: ۴۵). در میان این دو گروه افراطی، کشورهای در حال توسعه در قاره‌های آسیا، آمریکای لاتین و اروپای شرقی قرار دارند که روسیه، چین، هند، برزیل و مکزیک از نمونه‌های بارز آن به شمار می‌آیند. این دسته از کشورها ترکیب مختلفی از ویژگی‌های دو گروه بالا هستند.

تقاضا برای ایجاد نظم جهانی: خواسته‌های فزاینده

تقاضا برای ایجاد نظم جهانی معیاری به وجود می‌آورد که از طریق آن می‌توان ساختارهای نظم موجود را ارزیابی کرد. این در حالی است که با گذشت زمان، تقاضا برای ایجاد نظم جهانی به شدت افزایش داشته است. این موضوع با توسعه و تکامل خود کشورهای حاکم مرتبط است؛ چراکه فشار بر خود دولت‌ها نیز افزایش یافته است.

نکته‌ای که در عرصه روابط بین‌الملل باید به آن توجه کنیم، این است که دولت‌ها در ابتدا در شکلی از ترتیبات امنیتی قرار دارند. هابس ادعا می‌کند که بدون وجود دولت حاکم، زندگی، کثیف، شریانه و کوتاه خواهد بود. دولت‌های مدرن، نظم داخلی را ایجاد کردند و مدعی شدند که در استفاده از خشونت دارای انحصار هستند و حاکمیت این‌چنینی خود را در سرزمین معلوم اعمال می‌نمایند. این امر که به معنای صلح داخلی و حمایت از تهدیدات خارجی است، از دستاوردهای اولیه دولت‌های حاکم در نظام وستفالی تلقی می‌شود.

در همین راستا ارتباط دولت و شهروندان توسعه و تکامل می‌یابد. دولت‌ها حقوق شهروندی و حاکمیت قانون را به رسمیت شناختند و در نهایت یک نظام دموکراتیک سیاسی شکل دادند تا به این ترتیب در چشم شهروندان خود مشروع جلوه کنند و نسبت به تقاضاها و خواسته‌های آنان پاسخگو باشند. آخرین حلقه اصلی تکامل این روند، ایجاد امنیت اجتماعی بود. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، دموکراسی‌های صنعتی، گام‌های مهمی در راستای تأمین اجتماعی مردم برداشتند؛ به نحوی که خوشبختی و رفاه شهروندان به تدریج، هر چه بیشتر جزء مسئولیت‌ها و وظایف دولت‌ها قلمداد گردید (زورن^۱، ۲۰۰۸: ۳۷-۵۴).

روشن است که همه دولت‌ها در نظام جهانی، این سیر تکامل را طی نکرده‌اند. دولت‌های ضعیف به سختی خدمات مختلف را در اختیار شهروندان قرار می‌دهند. ادعای من در اینجا این

است که این خواسته‌های برخی از کشورها متوازن با درخواست فزاینده بسیاری از کشورها در خصوص مباحث نظم جهانی است. قبل از قرن بیستم، نظم جهانی عمدتاً بر ایجاد یک موازنه با ثبات و قدرتمند متمرکز بود که بتواند به تأمین صلح بپردازد و استقلال کشورها را ضمانت نماید (ایکنبری، ۲۰۰۱: ۵۳). این موضوعی است که به عملکرد اولیه دولت‌های حاکم نیز مربوط می‌شود. در قرن بیستم، به خصوص در اواخر نیمه دوم قرن، تقاضای نظم جهانی به نحوی تکامل و رشد یافت که دربرگیرنده سایر ارزش‌هایی باشد که دولت‌های کارآمد در ایجاد و نگهداشتن آنها توانا بودند: حاکمیت قانون، آزادی، رفاه اقتصادی و اجتماعی. به عبارت دیگر، تقاضاها برای نظم جهانی توسط جامعه کشورها به شدت رشد پیدا کرده است.

یکی از نمونه‌های بارز این موضوع، بیانیه هزاره مجمع عمومی سازمان ملل متحد است که در سپتامبر سال ۲۰۰۹ توسط صد و پنجاه کشور امضاء شد. در این بیانیه به ارزش‌های بنیادینی اشاره شده است که در روابط بین‌الملل قرن بیست و یکم اهمیت دارد:

آزادی (حاکمیت مشارکتی و دموکراتیک مبتنی بر خواست مردم)؛ برابری (ایجاد فرصت برای تحقق توسعه، حقوق برابر مردان و زنان)؛ همبستگی (تأمین برابری و عدالت اجتماعی که در رنج و محنت به سر می‌برند و نیازمند کمک هستند)؛ تساهل، تحمل و مدارا (احترام به تنوع عقاید، فرهنگ‌ها و زبان‌ها)؛ احترام به طبیعت (تغییر الگوهای غیرپایدار تولید و مصرف)؛ مسئولیت مشترک (برای مدیریت اقتصادی و اجتماعی و جلوگیری از تهدید صلح و امنیت که در این زمینه سازمان ملل متحد نقش کلیدی دارد) (سازمان ملل متحد، ۲۰۰۹: IX).

مسلم است که این خواسته‌ها در ایجاد نظم جهانی اثرگذار هستند و نشان می‌دهند که چگونه دولت‌ها مطالبات خود را در این زمینه افزایش می‌دهند. در زمان گذشته، موضوع نظم جهانی تأمین امنیت، صلح و ثبات بود، ولی تأمین زندگی خوب برای همه شهروندان، یک دغدغه داخلی برای کشورهای حاکم محسوب می‌شد؛ اما امروزه نظم جهانی در واقع تحقق زندگی خوب برای کل ابناء بشر است.

در عین حال، می‌دانیم که بسیاری از نظام‌های سیاسی در دنیا که این بیانیه را امضاء کرده‌اند در مقام عمل به آن متعهد نیستند و بر اساس معیارهای داخلی خود، به وضع قانون مطلوب برای تحقق آن اقدام نکرده‌اند و در صورت داشتن قانون نیز عملاً نسبت به اجرای آن متعهد نبوده‌اند. در واقع هیچ تعهد جهانی عمیق، راستین و شفاف برای تحقق مفاد این بیانیه وجود ندارد. به علاوه، می‌توان مدعی شد که جامعه بین‌المللی از لحاظ منابع، نهادها و توانایی برای تحقق آمال خود در این زمینه‌ها بسیار ضعیف عمل کرده است و رخدادهای جنبه جهانی نیافته‌اند. در این راستا باید گفت، جهت ارزیابی نظم جهانی معاصر، نیازمند ارزیابی موقعیت فعلی در جهان

هستیم؛ از جمله رفتار واقعی کشورهای قدرتمند در زمینه‌های مورد نظر نیز از دغدغه‌های اصلی این مطالعه است (بیوکانن، ۱۳۸۴: ۶۵-۶۲).

امنیت، صلح و موازنه قوا: بعد اول نظم جهانی

پس از پایان جنگ سرد، امید زیادی برای تحقق صلح و امنیت جهانی وجود داشت. پیش‌بینی برخی از رئالیست‌ها مبنی بر اینکه پس از اضمحلال شوروی رقابت قدرت‌ها در اروپا برانگیخته خواهد شد به تحقق نپیوست (میرشیمر^۱، ۱۹۹۱: ۳۳). حتی به نظر می‌رسد که پیش‌بینی‌های مبنی بر افزایش یافتن هرج و مرج بین‌المللی نیز به واقعیت تبدیل نشده است و مبنای همکاری هر چه بیشتری در دنیا به وجود آمده است. این نظم حداقل، در میان کشورهای شمال به چند دلیل وجود دارد: اولاً همکاری این کشورها که غالباً لیبرال دموکرات هستند از طریق نهادهای بین‌المللی رو به افزایش و ارتقا است. این کشورها به‌شدت به یکدیگر وابسته هستند که عمده زمینه‌های مشترک همکاری آنان اقتصادی است (دیودنی و ایکنبری^۲، ۱۹۹۹: ۱۹۳).

البته باید دقت داشته باشیم که این موضوع باعث ایجاد صلح و امنیت در سطح بین‌المللی نشده است. برخی از کشورهای در حال توسعه مانند هند و پاکستان، کره شمالی و کره جنوبی هنوز در معرض گزینه‌های سنتی امنیتی قرار دارند و کشورهای ضعیف نیز گرفتار منازعات خشونت‌بار با احتمال مداخله خارجی هستند. امروزه امیدهای گسترده‌ای وجود دارد که جامعه بزرگ‌تر بین‌المللی بتواند راجع به کمک‌های بشردوستانه به توافق برسد. در این میان رخداد یازدهم سپتامبر دستورالعمل صلح و امنیت جهانی را دچار تغییر و تحول ساخت، ایالات متحده آمریکا از این فرصت استثنایی به نفع خود استفاده کرد و مدعی رهبری عملیات ضد تروریستی در سطح بین‌المللی شد (هارل^۳، ۲۰۰۲: ۱۸۷) براساس گزارش شورای امنیت ملی آمریکا راهبرد سیاست خارجی این کشور دارای عناصر زیر بود:

- تعهد اساسی برای حفظ نظام یک‌بعدی که آمریکا قطب برتر آن باشد؛
 - حذف تهدید تروریسم؛
 - انجام عملیات پیشگیرانه در مقابله با تهدیدها؛
 - سیاست مداخله‌جویانه در همه جای دنیا به بهانه حذف تهدیدها (ایکنبری، ۲۰۰۲: ۵۳).
- رؤسای جمهوری آمریکا یعنی بوش، کلینتون و اوباما سیاست‌هایی را دنبال کرده‌اند که موجب تحقق سیاست یک‌جانبه‌گرایی آمریکا در دنیا شوند، در این راستا آمریکا عمدتاً بر

1. Mearsheimer
2. Deudney and Ikenberry
3. Hurrel

توانایی‌های نظامی خود تکیه کرده است (ان.اس.اس، ۲۰۰۹: ۳۵). در همه این موارد می‌توان رد پای سیاست‌های امپریالیستی و هژمونی‌طلبی آمریکا را مشاهده کرد. به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران و تحلیلگران، بعید است راهبردهای آمریکا در روابط بین‌الملل که مبتنی بر سیاست یک‌جانبه‌گرایی است بتواند صلح و امنیت را برای جامعه جهانی به ارمغان آورد (کراوتامر^۱، ۲۰۰۲: ۷)؛ در عین حال برخی دیگر نیز معتقدند که سیاست مداخله‌جویانه و نظامی‌گرانه ایالات متحده آمریکا برای اروپا تهدیدات گوناگونی را ایجاد می‌کند و بنابراین اروپا نباید خود را چندان در زمینه راهبردهای سیاسی و امنیتی بین‌المللی به آمریکا گره بزند (کاگان^۲، ۲۰۰۲: ۱۵). این سیاست یک‌جانبه‌گرایی باعث شده که عده‌ای آن را «بازگشت مجدد امپراتوری» بنامند (کاکس^۳، ۲۰۰۴: ۴۲-۴۳). به نظر این دسته تحلیلگران سیاست خارجی آمریکا، «یک‌جانبه‌گرایی امپریالیستی و هژمونی‌طلبانه آن» نمی‌تواند تأمین‌کننده نوعی از امنیت جهانی باشد که ثبات روابط بین‌الملل را تأمین نماید» (کرامان^۴، ۲۰۰۴: ۲۳).

بنابراین در مقابل این سیاست تندرانه و رادیکالی ایالات متحده آمریکا لازم است بدیل‌هایی ایجاد شود تا آن را متعادل سازد. در زمینه ایجاد این تعادل، بازیگران مؤثری مانند آلمان، فرانسه اتحادیه اروپا، چین، ژاپن و روسیه می‌توانند نقش مناسب و مؤثری داشته باشند (والترز^۵، ۲۰۰۲: ۵۱). البته عده دیگری هم هستند که اعتقاد دارند سلطه نظام تک‌قطبی می‌تواند متضمن برقراری نظم برای مدت زمان قابل ملاحظه‌ای در آینده باشد (ولفورث^۶، ۲۰۰۲: ۲۲) این درحالی است که در مبارزه با تروریسم نیز نمی‌توان با اعمال یک‌جانبه به موفقیت دست یافت و با توجه به ابعاد مختلف آن، همکاری همه‌جانبه کشورهای در این زمینه امری ضروری است. تروریست‌ها به صورت شبکه‌ای عمل می‌کنند و مقابله با آن نیز مستلزم همکاری‌های شبکه‌ای است (نای، ۲۰۰۵: ۶۵)؛ اما در عین حال بدیهی است که اختلاف نظر راجع به تعریف تروریسم یکی از چالش‌های اصلی برای نیل به توافق جهت مبارزه با آن است و در این راستا شایسته است که تمایزی بین دفاع آزادی‌بخش و حملات تروریستی ایجاد شود (سیمبر، ۱۳۸۸: ۲۴-۳۲).

در مورد منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای نیز باید حق کشورها برای گسترش فناوری صلح‌آمیز هسته‌ای مد نظر قرار گیرد و قدرت‌های هسته‌ای نیز باید به تدریج به کاهش زرادخانه‌های هسته‌ای خود اقدام نمایند. برخورد گزینشی با کشورها در این زمینه عواقب و نتایج

1. Krauthammer
2. Kagan
3. Cox
4. Krahmann
5. Waltz
6. Wohlforth

نامناسبی در سطح روابط بین‌الملل دارد، به‌خصوص نادیده انگاشتن زرادخانه هسته‌ای می‌تواند یکی از موانع عمده در زمینه حل مسئله پیچیده منطقه خاور میانه باشد (شیهان، ۱۳۸۸: ۴۴). به هر حال، به طور خلاصه می‌توان گفت که در زمان فعلی آمریکا به سختی تلاش می‌کند که در یک نظام تک قطبی در روابط بین‌الملل هژمونی امپریالیستی خود را حفظ کند؛ اما شرایط نسبت به آنچه بسیاری از رئالیست‌ها فکر می‌کنند، شکننده‌تر و بی‌ثبات‌تر است. سلطه آمریکا با وضعیت فعلی نمی‌تواند چشم‌انداز مناسبی برای تأمین ثبات در نظام بین‌الملل فراهم کند. آمریکا اگرچه از لحاظ قدرت نظامی بسیار پیشرو است، اما در زمینه‌های اقتصادی مالی و صنعتی رقبای جدی‌ای دارد که می‌توانند تشکیل دهنده یک نظام چند قطبی در عرصه روابط بین‌الملل باشند (سیمبر و قربانی، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۹).

آمریکا برای انجام اقدامات و ملاحظات مشابه آنچه که در عراق انجام داده است در آینده با چالش‌های جدی داخلی و خارجی مواجه خواهد بود؛ چراکه نیازمند آن است که متحدان غربی را با خود همراه سازد و در عین حال افکار عمومی داخلی را برای انجام ملاحظات نظامی توجیه نماید. بنابراین نظام تک‌قطبی مانند گذشته، به‌صورت مسئله‌ای برای نظم جهانی به‌ویژه در حیطه مسائل امنیتی باقی می‌ماند.

سه حیطه عمده در زمینه دغدغه‌های امنیتی در زمان فعلی در ساختار نظام بین‌الملل عبارت‌اند از: تنازع داخلی در کشورهای ضعیف، به‌ویژه در قاره آفریقا، ساختارهای امنیتی منطقه‌ای بی‌ثبات مانند جنوب آسیا و همچنین مسئله تروریسم. برای مواجهه مؤثر با این چالش‌ها بی‌شک، توانایی‌های نظامی مؤثر است؛ اما روشن است که آمریکا با سیاست مداخله‌جویانه و هژمونی‌طلبانه خود نمی‌تواند به عنوان یک نیروی مؤثر در ایجاد ثبات بین‌المللی مطرح باشد. این در حالی است که سایر بازیگران مؤثر بین‌المللی مانند اتحادیه اروپا نیز یک دیدگاه جامع و مشابه درباره نظم جهانی ندارند (ریس^۱، ۲۰۰۳: ۸۷؛ ریتبرگر و زلی^۲، ۲۰۰۳: ۳۱).

شبکه‌های دولتی و نهادها: بعد دوم نظم جهانی

در نگرش لیبرال‌ها نسبت به نظم جهانی بر شبکه‌ها و سازمان‌ها تأکید ویژه‌ای وجود دارد. یک قسمت مهم از سنت لیبرال با تأکید بر نظم و قانون اعتقاد دارد که تحقق نظم از پایین یعنی از سطح جامعه شروع می‌شود. در دیدگاه دیگری به عناصر بالادست یعنی دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی توجه می‌شود. بر اساس دیدگاه اول، نظم از طریق توسعه روابط پیچیده بین سطوح مختلف بازیگران، یعنی بین افراد و گروه‌ها در کشورهای مختلف ایجاد می‌شود. گروه‌های دینی،

1. Risse

2. Rittberger and Zelli

گروه‌های تجاری، گروه‌های کارگری و سایرین، مجموعه‌ای به هم پیوسته‌ای از شبکه‌ها را خلق می‌نمایند (برتون، ۱۹۷۲: ۸۳).

در دهه‌های گذشته افراد یا اشخاص تا حد زیادی فعالیت‌های خود را گسترش داده‌اند که این امر مدیون آموزش بهتر و همچنین رفت و آمدهای خارجی است؛ از این نظر، به تدریج یک دنیای چندمحور به وجود می‌آید که از گروه‌های مستقل از دولت تشکیل شده و در کنار دنیایی قرار می‌گیرد که دولت‌مدار و دولت‌محور است (روزنا^۱، ۱۹۹۳: ۲۸۲).

براساس این نظریه، دنیایی پلورالیست یا تکثرگرا که ویژگی آن گسترش شبکه‌های فرامرزی از افراد و گروه‌هاست، بهتر می‌تواند صلح و امنیت را تأمین کند. از برخی لحاظ به نظر می‌آید، که چنین دنیایی بی‌ثباتی بیشتری دارد، چون نظم کهنه که بر قدرت دولت‌ها تکیه داشت، دیگر بر روابط بین‌الملل حاکم نخواهد بود؛ اما باید توجه داشت که در عین حال احتمال بسیار کمتری وجود دارد که تنازعات به استفاده از زور منجر شود؛ چراکه افراد جهانی‌شده‌ای که اعضای گروه‌های متداخل هستند، نمی‌توانند به آسانی به دشمنان یکدیگر تبدیل شوند و در دو اردوگاه متخاصم قرار گیرند.

شک انواع شبکه‌های فرامرزی می‌توانند گسترش پیدا کنند و بنیانی برای اشکال مختلف نظم خالی از حاکمیت دولت‌ها تشکیل دهند؛ اما در بستر تحلیل شرایط فعلی، نظام بین‌الملل عمدتاً به عنوان نظامی از دولت‌های حاکم باقی خواهد ماند و نظم جهانی مانند گذشته به صورت ترتیبات حاکم بین دولت‌ها برقرار می‌شود. بنابراین بهتر است در اینجا بر نظمی تکیه کنیم که به وسیله دولت‌ها از خلال شبکه‌ها و سازمان‌های بین دولتی ایجاد می‌شود. روابط بین دولتی زمانی مد نظر قرار می‌گیرند که به اجزای دولت‌ها دقت شود. آنها شامل شبکه‌های مختلف قانون‌گذاران، مجریان و قضات‌اند؛ وزراء و سایر اعضای دولت در ارتباط با هم‌تایان خود در سایر کشورها هستند که به این ترتیب شبکه‌ای از سیاست‌گذاران ایجاد می‌شود. به تعبیر دیگر، شبکه‌ی روابط بین دولتی به سرعت به شیوه مؤثری از حاکمیت بین‌المللی تبدیل خواهد شد (اسلاتر، ۱۹۹۷: ۱۸۵).

به علاوه، فعالیت‌های بین دولتی، هر چه بیشتر در ارتباط با بازیگران غیردولتی در شبکه‌های سیاست‌گذاری عمومی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، اتحادهای کمرنگی بین نهادهای دولتی، سازمان‌های دولتی، شرکت‌ها و عناصر جامعه مدنی مانند سازمان‌های غیردولتی انجمن‌های تخصصی و گروه‌های دینی رخ می‌دهد که با یکدیگر مرتبط می‌شوند تا اهداف مد نظر خود را متحقق سازند (راینیک^۲، ۲۰۰۰: ۴۴). اما باید دقت داشته باشیم که شبکه‌ها و نهادهای بین دولتی ممکن است نتوانند پایه‌های نظم جهانی باشند؛ در بسیاری از زمینه‌ها آنها توسعه کمتری یافته و

دارای اعضای جهانی نیستند؛ اما در عین حال همین نهادها و سازمان‌ها تا حد زیادی توانسته‌اند توافقات و همکاری‌هایی را شکل دهند که ارتقاء دهنده رژیم‌های بین‌المللی باشند (اسلاتر، ۲۰۰۴: ۲۶۱). می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که شبکه‌های بین‌المللی نقش مهمی در ایجاد نظم جهانی خواهند داشت؛ اما باید بگوییم که چنین نظمی در سطح فعلی مطرح نیست، بنابراین لازم است که در سطح ملی هر چه بیشتر گسترش و توسعه یابند (ایکنبری، ۲۰۰۱: ۱۱۱).

از لحاظ ساختاری، زمانی که کشورهای برجسته جنبه دموکراتیک داشته باشند، این نتیجه احتمال تحقق بیشتری پیدا می‌کند؛ چراکه نظم داخلی تاکنون بر محدودیت‌های نهادینه مشخصی مبتنی بوده است. وقتی که این‌گونه کشورها سلطه گسترده‌تری پیدا کنند، سایر کشورها نیز انگیزه می‌یابند تا به این نظم نهادینه بپیوندند و به این ترتیب خطر سلطه یا هژمونی کمتر شود (ایکنبری، ۲۰۰۱: ۴-۵)؛ البته در دوران پس از جنگ سرد، آمریکا سعی کرده مانند الگوهای دوران بعد جنگ جهانی دوم، الگوی نهادسازی را دنبال کند؛ این الگو تاکنون از طریق ناتو، نفا، آپک و سازمان تجارت جهانی اعمال شده است (ایکنبری، ۲۰۰۱: ۲۱۷).

اما باید گفت، رخداد یازدهم سپتامبر و راهبرد عمده نوامپریالیستی به همراه اعمال سیاست‌های یک‌جانبه‌گرایانه مانند عقب‌نشینی از قرارداد کیوتو، عدم امضای پروتکل مربوط تسلیحات بیولوژیک، عدم الحاق به قرارداد مربوط به دادگاه بین‌المللی کیفری و قرارداد منع جامع آزمایش تسلیحات هسته‌ای، همه و همه نشان‌دهنده بازگشت به سیاست اعمال نامحدود قدرت و هژمونی‌طلبی آمریکاست. به عبارت دیگر، دولت‌های متوالی در آمریکا به دنبال ایجاد نظم هژمونیک بر اساس قدرت نامحدود هستند.

آمریکایی‌ها از یک تضاد آشکار در سیاست داخلی و سیاست خارجی خود رنج می‌برند؛ چراکه از یک طرف بر بازار آزاد اقتصادی، لیبرال دموکراسی و آزادی‌های سیاسی و مدنی تأکید دارند، از طرف دیگر تحقق این اهداف بنیادین، نیازمند قدرت ملی و دغدغه‌های امنیتی‌ای است که در آن نیل به منافع اقتصاد ملی و جهانی، امری ضروری به نظر می‌رسد. در این راستا آمریکا در یک سیاست متناقض به حمایت از دولت‌های دیکتاتور و سیاست حمایت‌گرایانه اقتصادی رو می‌آورد و در این زمینه‌ها هرگز شعارهای مربوط به ارتقای لیبرال دموکراسی در زمینه سیاست و اقتصاد تحقق پیدا نکرده است. در مورد این تضاد در سیاست خارجی آمریکا پرسش‌ها و پاسخ‌های متعددی مطرح شده که در اینجا مجال طرح آنها نیست (گدیس^۱، ۲۰۰۳: ۱۱؛ سورنسن^۲، ۲۰۰۰: ۴۷؛ کاروترز^۳، ۲۰۰۳: ۵۴).

-
1. Gaddis
 2. Sorensen
 3. Carothers

این در حالی است که ایالات متحده آمریکا معمار عمده نهادها در نظام چند جانبه بین‌المللی بوده که در سطح جهانی همان سازمان ملل متحد است. همچنین نهادهای اقتصادی نیز مانند گروه هفت و او. ای. سی. دی به همین گونه‌اند. روشن است که دنباله‌جویی سیاست‌های یک‌جانبه آمریکا لطمه بزرگی را به این سیستم‌ها وارد می‌کند؛ جنگ در عراق و افغانستان از نمونه‌های بارز این ادعاست (کرامن، ۲۰۰۴: ۱۶-۱۹).

این چالش‌ها افق‌های روشنی برای نظم آینده بین‌المللی تصویر نمی‌کند. اگر چه عمده نهادهای بین‌المللی مانند گذشته وجود دارند و ایالات متحده آمریکا از آنها عقب‌نشینی نکرده است، اما هم ساختارهای مربوط به نهادهای بین‌المللی و هم رفتار قدرت‌های بزرگی مانند ایالات متحده آمریکا نیازمند اصلاح است (ساسن^۱، ۲۰۰۹: ۱۱۰-۱۱۱).

استدلال شده که ساختار سازمان‌های بین‌المللی برای نیل به نظم مطلوب، نواقص عمده‌ای دارد (زورن^۲، ۲۰۰۸: ۹۸) در چنین شرایطی عدم تعهد ایالات متحده آمریکا نسبت به توسعه نهادهای بین‌المللی برای ایجاد نظم جهانی نتایج منفی خواهد داشت.

ایده‌ها و ایدئولوژی: سومین بعد نظم جهانی

از زوایای گوناگونی می‌توان به اندیشه‌ها و ایدئولوژی نگریست. در بستر شرایط فعلی، بهتر است از یک سطح عمومی‌تر به اندیشه‌ها در زمینه وجود و یا عدم وجود ارزش‌های مشترک در سطح جهانی نظر بیفکنیم. ارتباط این موضوع با مسئله نظم، روشن است. در این راستا گفته می‌شود که نظم نه فقط حاصل موازنه قوا یا برخاسته از نهادهای بین‌المللی، بلکه منبعث از ارزش‌ها و اصول ملی کشورهای بازیگر در سطح بین‌المللی نیز هست (آرون، ۱۹۶۴: ۵۴). عده‌ای معتقدند که یک نظم لیبرال استحکام و قدرت خود را از کشورهایی اخذ می‌کند که مبتنی بر نظم لیبرال هستند. اگر چنین کشورهایی وجود نداشته باشند ایجاد و استمرار نظم لیبرال نیز بسیار سخت خواهد بود. چنین واقعیتی پرسش‌هایی را درباره ارزش‌های مشترک پدید می‌آورد.

نگرش‌های متخلف درباره ارزش‌های حقوق بشری وجود دارد (بوک، ۲۰۰۵: ۸۶-۸۹). در این باره می‌توان به تأیید کنوانسیون‌های حقوق بشری نگریست. نشانه‌های روشنی از حمایت از ارزش‌های جهانی وجود دارد. در شهر وین در سال ۲۰۰۳ نمایندگان صد هفتاد و یک کشور بیانیه و برنامه عمل را در کنفرانس جهانی حقوق بشر امضاء کردند. این بیانیه بر تعهد همه کشورها برای اجرای التزامات خود، جهت ارتقای حمایت جهانی از اصول مشترک حقوق و آزادی‌ها تأکید داشت. طبیعت جهانی این حقوق و آزادی‌های اساسی غیرقابل تردید است^(۷)؛ نگرش احتمالی دیگر از

1. Sassen

2. Zurn

طریق بیانیه هزاره است که در بالا معرفی شد. در اینجا نیز توجه عمده‌ای به ارزش‌های جهانی آزادی، برابری همبستگی و تساهل وجود دارد.

در دنیای پس از جنگ سرد توجه بیشتری به تحقق حقوق بشر مبذول شده است. کشورهای آزادی و حقوق مدنی شهروندان خود را رعایت نمی‌کنند، مشروعیت خود را در جامعه متشکل از کشورها به خطر می‌اندازند. البته روشن است که یک اقدام بین‌المللی هنوز درباره این ساختارهای هنجاری وجود ندارد و در بسیاری از نقاط دنیا حتی در میان کشورهای لیبرال غربی نیز در این زمینه تعارضات بارزی وجود دارد (بارکین، ۲۰۰۸: ۲۴۴). مبانی حقوق بشری به طور جامع در همه جای دنیا مورد سوء استفاده قرار می‌گیرند و پذیرش عمیق جهانی درباره ارزش‌های مندرج در بیانیه هزاره وجود ندارد. این امر پرسش‌های زیادی را درباره حمایت از ارزش‌های مشترک جهانی برمی‌انگیزد. به جرئت می‌توان گفت که در بسیاری از جوامع حمایت کم‌رنگی از ارزش‌های حقوق بشری و کنوانسیون‌های آن وجود دارد؛ این در حالی است که کشورهای غربی اصرار دارند ارزش‌های مربوط به خودشان جهانی دیده شود که این امر نیز، خواه ناخواه، در جوامع مختلف تعارض‌های گوناگونی ایجاد می‌کند؛ به عنوان نمونه بسیاری از کشورهای مسلمان، مدرنیزاسیون بدون غربی شدن را مطالبه می‌کنند؛ آنها نمی‌خواهند بسیاری از ابعاد ارزشی فرهنگ غربی در جوامع آنان حاکم شود. البته برخی از تحلیلگران غربی این مسئله را زودگذر می‌بینند و معتقدند که با گذشت زمان و گسترش مدرنیزاسیون این ارزش‌های غربی به تدریج در جوامع مختلف در سطح جهانی تعمیق و استحکام خواهد یافت (بول، ۲۰۰۵: ۳۰۵).

اما در مقابل، ساموئل هانتینگتون و طرفدارانش معتقدند که این امر یک انتظار، احتمال و توقع بی‌مورد است؛ چراکه ارتباط بین مدرنیزاسیون و غربی شدن بسیار پیچیده است. در مراحل اولیه تغییر و تحول، غربی شدن باعث تعمیق مدرنیزاسیون خواهد شد؛ اما در مراحل بعدی و نهایی به دو شیوه گوناگون مدرنیزاسیون تعمیق غرب‌زدایی و تقابل فرهنگ بومی را در پی خواهد داشت. در سطح اجتماعی، مدرنیزاسیون باعث ارتقای شرایط اقتصادی، نظامی و سیاسی جامعه به طور کل خواهد شد و مردم را تشویق می‌نماید که نسبت به فرهنگ خود اطمینان پیدا کنند. در سطح فردی، مدرنیزاسیون احساس الیناسیون و بدبینی نسبت به ارزش‌های سنتی و روابط اجتماعی را به وجود می‌آورد و در نهایت پدید آورنده بحران هویت است که در آن مذهب می‌تواند به عنوان یک پاسخ مطلوب مطرح شود (هانتینگتون، ۱۹۹۶: ۷۶). بنابراین در بستر روند جهانی شدن نابرابر، هویت‌های محلی تقویت می‌شوند و «هویت‌های مقاومت‌کننده» شکل می‌گیرند، که به عنوان نمونه می‌توان به جنبش‌های اصول‌گرای دینی و نهضت‌های قومی در جهان معاصر اشاره کرد. این امر تنها به کشورهای مسلمان منحصر نمی‌شود بلکه در کشورهایمانند

هندوستان حزب جاناتا بهارایتا بر انحصاری بودن ارزش‌های دین هندو تأکید می‌نماید و پلورالیسم فرهنگی را مردود می‌شمرد (چاندرا، ۲۰۰۷: ۱۴-۱۶).

با این حال، می‌توان گفت که هانتینگتون دربارهٔ واکنش خصمانه نسبت به مدرنیزاسیون گزافه‌گویی و مبالغه کرده است؛ بالا رفتن سطح آموزش، درآمد، صنعتی شدن، شهرنشینی و سایر عوامل مربوط به مدرنیزاسیون نیز می‌تواند حامی ارزش‌های لیبرال باشد. از منظر نظم جهانی، مبارزه مستمری در بسیاری از جوامع مانند هند بین ارزش‌های تکثرگرای لیبرال و فرهنگ‌های بومی و ملی وجود دارد که این موضوع نشان می‌دهد بنیان ارزش‌های نظم فعلی در نظام بین‌المللی بسیار شکننده و پیش‌بینی روند آینده نیز مشکل است. در این راستا لازم است در یک نظم مبتنی بر ارزش‌های لیبرال غربی فضای احترام برای عناصر و ارزش‌های غیرغربی ایجاد گردد؛ یک نظم جهانی غیرسلطه‌جویانه باید که مبتنی بر چندگانگی فرهنگی باشد و بین انواع مختلف تمدن‌ها، سنت‌ها و ارزش‌ها توازن ایجاد کند تا در نتیجه مبنایی برای همزیستی مسالمت‌آمیز و ارتقای متقابل فرهنگی سنت‌های گوناگون باشد (حنفی، ۲۰۰۷: ۱۲۱).

به طور خلاصه باید گفت که اساس و بنیانی برای نظم جهانی فعلی از نظر ارزش‌های مشترک وجود دارد، اما نمی‌توانیم راجع به ثبات و حدود و ثغور آن مطمئن باشیم. ارزش‌های مشترک انسانی باید تعریف شده و از آنها دفاع شود. در این راستا به نظر می‌رسد که لازم است دنیای غرب سیاست دوگانه را در زمینه حقوق بشر رها کند و به استقلال فرهنگی کشورهای غیر غربی نیز احترام بگذارد.

تولید، مالیه و توزیع: بعد چهارم نظم جهانی

امروزه حمایت عمده‌ای از خصوصی‌سازی و مبادله آزاد اقتصاد بازار وجود دارد. شاید تنها چند کشور محدود در جهان باشند که چنین رویه‌ای را نپذیرفته باشند. البته در برنامه‌ریزی نظام‌های سرمایه‌داری هرگز بازارها به طور مطلق آزاد نیستند؛ زیرا بر اساس قواعدی به وجود می‌آیند که دولت‌ها آنها را ابلاغ و اجرا می‌کنند. اگر بازارها نتوانند رشد و اشتغال و سایر اهداف اقتصادی را محقق سازند، دولت‌ها در بازار مداخله می‌کنند. به علاوه، دولت‌ها در سیاست‌های اقتصادی خود به طرق گوناگون عمل می‌کنند که نمونه بارز آن اجرای مختلف روش‌های تأمین اجتماعی در زمینه اخذ مالیات‌ها، حقوق بیکاری و بازنشستگی، بیمه‌های درمانی و ... است. در این زمینه می‌توان گفت پذیرش قریب به اتفاق مدل اقتصاد بازار آزاد باعث تقویت بنیان نظم جهانی موجود می‌شود (بوزان، ۲۰۰۴: ۶۵-۶۷).

جهانی شدن اقتصاد مبنای تقویت انواع مختلف ارتباطات اقتصادی بین کشورهاست؛ اما در عین حال سؤال کلیدی این است که آیا جهانی‌سازی اقتصاد باعث رفاه، ثروت و خوشبختی بیشتر در سطح جهانی و برای مردم بیشتری خواهد شد یا اینکه در مقابل باعث تشدید نابرابری‌ها می‌گردد؟ در حالت اول نظم جهانی تقویت می‌شود، ولی اگر حالت دوم متحقق شود قطعاً نظم جهانی تضعیف خواهد شد (اسمیت، ۱۳۸۰: ۲۵).

این در حالی است که کشورهای دنیا نیز دیدگاه‌های مختلفی راجع به تأثیرگذاری فرآیند جهانی شدن دارند. برخی آن را تأمین‌کننده برابری و رفاه بیشتر می‌دانند، در حالی که گروه دوم ضمن نفی این موضوع آن را تشدیدکننده نابرابری‌ها و فقر قلمداد می‌نمایند و هر کدام نیز دلایل خود را دارند (باگواتی^۱، ۲۰۰۴: ۱۱). بسیاری معتقدند که کشورهای جهان سوم در فرآیند جهانی شدن به حاشیه کشانده شده‌اند و بنابراین هیچ منفعتی از آن کسب نمی‌کنند (هوگولت^۲، ۲۰۰۱: ۷۷).

برخی سیاستمداران و متفکران به روند جهانی شدن کاملاً منفی نگاه می‌کنند و معتقدند سازمانی مانند سازمان تجارت جهانی و جهانی شدن اقتصاد، ابزارهایی هستند که با تمسک به آنها کشورهای قدرتمند درصد هستند فشار خود را بر کشورهای ضعیف افزایش دهند و در این روند قطعاً برنده نهایی آنها هستند؛ چون ابزارهای اقتصادی سلطه‌جویانه کافی را در اختیار دارند. جهانی شدن اقتصاد به تعبیر اینان روند تکمیل‌کننده نظام سلطه بر جهان است. نظام سلطه با برتری اقتصادی خود نه تنها رفاه و ثروت را برای کشورهای ضعیف به ارمغان نمی‌آورد، بلکه با از بین رفتن صنایع و تولید داخلی و ملی باعث ازدیاد بیکاری و فقر اقتصادی خواهد شد (کاپلینسی، ۲۰۰۱: ۸۷) و در نهایت چنین روندی به اعمال سیاست حمایت‌گرانه بیشتر منجر می‌شود؛ اما در مقابل نظام اقتصادی غرب نیز حامیان و مدافعان خود را دارد. آنان معتقدند جهانی شدن اقتصاد با برنامه‌ریزی مناسب به نفع همه جامعه جهانی خواهد بود (کاکس، ۲۰۰۹: ۱۰۳).

به هر حال، به نظر می‌رسد که روند جهانی شدن اقتصاد منافع و مضرات گوناگون برای کشورها به همراه دارد؛ اما در زمان فعلی بیشتر از نیمی از جمعیت جهان در فقر مطلق به سر می‌برند. گفته می‌شود بیش از دو میلیارد نفر در دنیا با روزی کمتر از دو دلار درآمد روزانه و حدود یک و نیم میلیارد نفر با درآمدی کمتر از یک دلار زندگی می‌کنند. فقر، بیماری، مهاجرت، پناهندگی، جنایت و حتی تروریسم، ریشه در فقر و نابرابری اقتصادی دارد؛ اما امروزه نظام سرمایه‌داری مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد امر مستقر و باثباتی در نظم جهانی محسوب می‌شود. اگر این نظام بخواهد به طور مستمر باقی بماند، باید به فکر نجات مستمندان و فقرا در سطح جهانی باشد.

نتیجه‌گیری

چهار بعد از ابعاد مختلف نظم جهانی در این مقاله مورد بحث قرار گرفت، حال سؤال این است که چه ارتباطی بین آنها وجود دارد؟ چگونه آنها با یکدیگر پیش رفته و تطابق پیدا می‌کنند؟ البته این سؤال پیچیده‌ای است و می‌توان با دو نگرش به آن پاسخ گفت.

در نگاه اول ساختار جامعه مدرن متشکل از نظام‌های ارتباطی مختلف است. بر اساس این نظریه هر چهار بعد نظم جهانی سامان‌دهنده هستند و هر کدام ویژگی‌های عملیاتی خود را دارند که از میانگین تبادل برخوردارند؛ مثلاً می‌توان به تبادل پول در اقتصاد با قدرت در سیاست و یا تقنین در حقوق بین‌الملل اشاره نمود. در عین حال، هر نظام فرعی به سایر نظام‌های فرعی وابسته است، که در عین حال مجزا و مستقل‌اند و نقش‌های خاص خود را ایفا می‌کنند؛ یعنی نکته این است که باید بر جدایی و استقلال نسبی این سیستم‌ها تأکید کرد و هر کدام را جداگانه مطالعه کرد، چراکه هر کدام دارای بازیگران، ساختارها و نحوه عمل مختص به خود هستند. از طرف دیگر، این نظام‌های فرعی هر کدام به یکدیگر نیاز دارند، بنابراین باید تناسبی بین آنها ایجاد شود تا نظم جهانی به شکل شایسته‌ای عمل کرده و باثبات باقی بماند.

در دیدگاه دیگر بازیگری و تأثیرگذاری متقابلی بین ابعاد مختلف و عمده نظم جهانی وجود دارد؛ اما در این نظریه بر ساختارهای تاریخی نیز تأکید می‌شود. ساختارهای تاریخی ترکیبی از عوامل گوناگون است. آنها در برگیرنده سه عامل متعامل با یکدیگر هستند؛ توانایی‌های مادی، اندیشه‌ها و سازمان‌ها و نهادها. بر اساس این نظریه باید تناسبی بین این عناصر به وجود بیاید، یعنی بین قدرت مادی، تصویر دسته‌جمعی مستمر از نظم جهانی از جمله برخی از هنجارها و آن دسته از نهادها که نظم جهانی را مدیریت می‌کنند.

این دیدگاه از نظم جهانی با مفهوم هژمونی در ارتباط است. دو دوره تاریخی نشان‌دهنده برداشت مربوط به نظم جهانی مبتنی بر تناسب این دسته از عوامل است: سلطه انگلیسی‌ها در قرن نوزدهم و سلطه آمریکا در قرن بیستم، بعد از جنگ دوم جهانی. البته با توجه به تعریفی که از نظم جهانی در این نوشتار ارائه شد برای ایجاد ثبات در این نظم، باید تناسبی بین این عناصر و عوامل مختص آن به وجود آید.

در این راستا سیاست یک‌جانبه‌گرایی آمریکا تهدیدی برای ثبات و امنیت نظم جهانی قلمداد می‌شود. دوران فعلی یک دوره گذر در نظم جهانی است. یک نظم جهانی جدید باثبات با توجه به مباحث بالا هنوز به وجود نیامده است؛ اما باید توجه داشته باشیم که نظم کهنه سر جای خود باقی مانده است. دنیای غرب برای اولین بار پس از ایجاد نظام وستفالی به دنبال نظم است که آن را از طریق جنگ بین قدرت‌های بزرگ تأمین نکند. همان‌طور که در بالا اشاره شد جنگ بین قدرت‌های بزرگ امر بسیار غیرمحمتملی است؛ اما تهدیدات عمده در نظام بین‌المللی فعلی

عبارت‌اند از: سیاست یک‌جانبه‌گرایی، جنگ داخلی در کشورهای ضعیف، تروریسم در حد کلان، نظام‌های امنیتی منطقه‌ای شکننده و تضاد شدید فقر و غنا بین کشورهای شمال و جنوب. البته از دیدگاه نظم جهانی پیشرفت‌های عمده‌ای نیز به وجود آمده است که به عنوان نمونه می‌توان به کاهش خطر جنگ عمده در نظام بین‌المللی اشاره کرد. این دیدگاه نیز شکل گرفته که نظم جهانی از طریق تأمین زندگی خوب و مرفه برای مردم در همه کشورها به وجود می‌آید. البته همه این خواسته‌ها از نظم جهانی تا حد زیادی نیازمند تعهد عمل و اقدام از طرف قدرت‌های بزرگ و مؤثر در نظام بین‌الملل است. تناسب بین توانایی‌های مادی، اندیشه‌ها، نهادها و سازمان‌ها که به آن اشاره شد تاکنون محقق نشده است. این امر به‌ویژه، مشروط به تعهد آمریکا به چندجانبه‌گرایی و مسئولیت‌پذیری همه قدرت‌های بزرگ از جمله اتحادیه اروپا برای توسعه جهانی است. ایجاد اصلاحات در نهادها و سازمان‌های بین‌المللی نیز شرط موفقیت بوده و اصول اصلاحات هم همان‌هایی هستند که در این نوشتار به آنها اشاره شد.

پی‌نوشت

۱. ر.ک فوکویاما، ۱۹۹۲.
۲. ر.ک والتز، ۱۹۹۳؛ ۲۰۰۲.
۳. ر.ک هانتینگتون، ۱۹۹۶.
۴. ر.ک باربر، ۱۹۹۵.
۵. ر.ک کاپلان، ۲۰۰۲.
۶. ر.ک سورنسن، ۱۹۹۸؛ ۲۰۰۱؛ ۲۰۰۴: ۶۷.
۷. ر.ک اجلاس عمومی سازمان ملل متحد، ۲۰۰۳.

منابع

- آقا بخشی، علی (۱۳۷۶) فرهنگ علوم سیاسی، چاپ سوم، تهران، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
- آمبروز، استفن (۱۳۶۳) روند سلطه‌گری: تاریخ سیاست خارجی آمریکا ۱۹۸۳-۱۹۳۸، ترجمه احمد خدابنده، تهران، چاپخش.
- اسمیت، برایان کلایو (۱۳۸۰) فهم سیاست جهان سوم، نظریه‌های توسعه و دگرگونی سیاسی، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی و محمد سعید قائنی نجفی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- بیوکانن، پاتریک جی (۱۳۸۴) مرگ غرب، مترجم گروه ترجمه بنیاد فرهنگی- پژوهشی غرب‌شناسی، تهران، غرب‌شناسی.
- بوزان، باری و آل ویور (۱۳۸۵) «مناطق و قدرت‌ها: ساختار امنیت بین‌الملل»، ترجمه رحمان قهرمان‌پور، فصلنامه امنیت، سال پنجم، شماره ۱ و ۲، پاییز و زمستان.
- بیلیس، جان (۱۳۷۸) امنیت بین‌الملل در عصر پس از جنگ سرد، ترجمه سید حسین محمدی نجم، تهران، خدمات نشر.
- چیلکوت، رونالد اچ (۱۳۷۶) درآمدی بر مسائل اقتصادی کشورهای جهان سوم: نظریه‌های توسعه و توسعه نیافتگی، ترجمه و تلخیص احمد ساعی، تهران، علم نوین.
- رضوی، مسعود (۱۳۸۱) پایان تاریخ: سقوط غرب و چالش‌های آن، تهران، ثالث.
- روزنا، جیمز (۱۳۸۴) اقتصاد سیاسی بین‌الملل، جهانی شدن، ترجمه حسین پور احمدی، تهران، قومس.
- رهبانی، مرتضی (۱۳۸۷) فرهنگ غرب و چالش‌های آن، تهران، ثالث.
- سریع القلم، محمود (۱۳۷۵) توسعه جهان سوم و نظام بین‌الملل، چاپ سوم، تهران، سفیر.
- سیمبر، رضا (۱۳۸۸) تروریسم در نظام بین‌الملل، رشت، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت.
- سیمبر، رضا، و ارسلان قربانی (۱۳۸۸) روابط بین‌الملل و دیپلماسی صلح در نظام متحول جهانی، چاپ دوم، تهران، سمت.
- شیهان، مایکل (۱۳۸۸) امنیت بین‌الملل، ترجمه سید جلال دهقانی فیروزآبادی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- قوام، سید عبدالعلی (۱۳۸۲) جهانی شدن و جهان سوم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- کازمی، علی اصغر (۱۳۷۰) نظریه همگرایی در روابط بین‌الملل: تجربه جهان سوم، تهران، قومس.
- لینک لیتر، اندرو (۱۳۸۵) آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، ترجمه لیلا سازگار، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه جمهوری اسلامی ایران.
- منصوری، جواد (۱۳۸۵) استعمار فرانسه: نظام سلطه در قرن بیست و یکم، تهران، امیرکبیر.
- نقیب زاده، احمد (۱۳۶۸) نگاهی به تاریخ روابط بین‌الملل، تهران، دانشگاه تهران.
- نقیب زاده، احمد (۱۳۷۳) نظریه‌های کلان روابط بین‌الملل، تهران، قومس.
- همتی، عبدالناصر (۱۳۶۶) مشکلات اقتصادی جهان سوم، سروش، تهران.

- Annan, Kofi (2004) "Do We Still Have Universal Values?" *The Globalist* (www.Theglobalist.Com).
- Barber, Benjamin R. (1995) *Jihad versus MacWorld*, New York: Random House.
- Barkin, J. Samuel (2008) "The Evolution of the Constitution of Sovereignty and the Emergence of Human Rights Norms", *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 27, no. 2, pp. 229-52.
- Bhagwati, Jagdish (2004) *In Defense of Globalization*, New York: Oxford University Press.
- Blondel, Jean (2004) "Democracy in East and Southeast Asia and Western Europe: The Citizens", *Views*, conference paper, Seoul, June 3-4.
- Bok, Sissela (2005) *Common Values*, Columbia: University of Missouri Press.
- Bull, H. (2005 [1944]) "The Anarchical Society: a Study of Order in World Politics", London: Macmillan.
- Burton, J. (1972) "World Society", Cambridge: Cambridge University Press.
- Buzan, Barry (2004) "From International to world Society" ? Cambridge: Cambridge: University Press.
- Carothers, Thomas (2003) "Promoting Democracy and Fighting Terror", *Foreign Affairs*, January- February, vol. 82, no. 1, pp. 84-93.
- Chandra, Satgish (2007) "The Indian Perspective", pp. 124-45 in Robert W. Cox (ed.). *The New Realism. Perspectives on Multilateralism and World Order*, London: Macmillan.
- Cox, Robert W. (with Timothy J. Sinclair) (2004) *Approaches to world Order*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cox, Michael (2006) "The Empire's Back in Town: Or American's Imperial Temptation-Again", Paper for ISA Annual Convention, Montreal, March.
- Cox, Robert W. (2009) "Civil society at the turn of the millennium: prospects for an alternative world order", pp. 96-118 in Robert W. Cox with Michael G. Schechter, *The political Economy of a plural World*, New York: Rutledge.
- Deudney, D. and G. J. Ikenbry (1999) "The Nature and Sources of Liberal International Order", *Review of International Studies*, vol. 25, no. 2, pp. 179-96.
- Eberlei, W. and C.Weller (2001) "Deutsche Ministerien als Akteure von Global Governance", *INEF Report*, 51, Duisburg: Gerhard Mercator Univeritat.
- Fukuyama, Francis (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Avon Books.
- Gaddis, John Lewis (2003) "Order vs. Justice: An American Foreign Policy Dilemm", ch. 5 in Rosemary Foot, John Lewis Gaddis and Andrew Hurrell (eds), *Order and Justice in International Relations*, Oxford: Oxford University Press.
- Hanafi, Hassan (2007) "An Islamic Approach to Multilateralism", pp. 109-24 in Robert W Cox (ed.) *The New Realism. Perspectives on Multilateralism and World Order*, London: Macmillan.
- Hoffmann, Stanley (1965) *Primacy or World Order: American Foreign Policy since the Cold War*, New York: McGraw Hill.
- Hoffmann, Stanley (1998) *World Disorder: Troubled Peace in the post-Cold War Era*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Hoogvelt, A. (2001) *Globalization and the Postcolonial World*, London: Macmillan.
- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster.
- Hurrell, Anderw (2002) "There are no Rules" (George W. Bush): *International Order after September 11*, *International Relations*, 16: 2, and pp. 185-205.
- Ikenberry, G. John (2001) *After Victory: Institutions, Strategic and the Rebuilding of Order after Major Wars*, Princeton: Princeton University Press.
- Ikenberry, G. John (2002) "America's Imperial Ambition", *Foreign Affairs*, vol. 81, no. 5, September- October, pp. 49-60
- Kagan, Robert (2002) "Power and Weakness", *Policy Review*, no. 113, pp. 119
- Kaplan, Robert D. (2002) *The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War*, New York: Random House.
- Kaplinsky, Ralph (2001) "Is globalization all it is cracked up to be" ? Review of

- International Political Economy, vol. 8, no. 1, pp. 45-65.
- Keohane, Robert O. (1989) *International Institutions and State Power: Essays in International Relations Theory*, Boulder. Westview Press.
- Krahmann, Elke (2004) "American Hegemony or Global Governance? Competing Visions of International Security", paper for ISA Annual Convention, Montreal, March.
- Krauthammer, Charles (2002) "The Unipolar Moment Revisited- United States World Dominance", *The National Interest*, Winter, pp. 5-12.
- Luhmann, Niklas (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft I-II*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Mearsheimer, J. (1991) "Back to the Future: Instability in Europe after the Cold War", in S. Lynn- Jones (ed.), *The Cold War and After: Prospects for Peace*, Cambridge, MA: MIT Press, pp. 141-92.
- NSS (2009) *The National Security Strategy of the United States of America*, Washington: Office of the President.
- Nye, Joseph S. Jr. (2005) "U. S. power and Strategy after Iraq", *Foreign Affairs*, vol. 82, no. 4, pp. 60-73.
- Posen, Barry R. (2003) "Command of the Commons: The Military Foundation of U. S. Hegemony", *International Security*, 28: 1, pp. 5-46.
- Reinicke, W. H. (2000) "The Other World Wide Web: Global Public Policy Networks", *Foreign Policy*, no. 117, Winter, pp. 44-57.
- Risse, Thomas (2003) "Beyond Iraq: the Crisis of the Transatlantic Security Community", *Die Friedens-Warthe*, 78, pp. 173-194.
- Rittberger, Volker and Fariborz Zelli (2003) "Europa in der Weltpolitik- Juniorpartner der USA oder antihegemoniale Alternative?" on – line papers, Universität, Tübingen.
- Rosecrance, R. (1999) *The Rise of the Virtual State*, New York: Basic Books.
- Rosenau, J. N. (1993) "Citizenship in a changing global order", in J. N. Rosenau, and E-O. Czenpiel (eds.) *Governance without government: order and change in world politics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 272-95.
- Round, Jefferey and John Whalley (2004) "Globalization and Poverty", *IDS Bulletin*, vol. 35, no. 4.
- Sassen, Saskia (2009) "Governance Hotspots: Challenges We Must Confront in the Post-September 11 World", pp. 313-25 in Ken Booth and Tim Dunne (eds), *Worlds in Collision. Terror and the future of global order*, London: Palgrave Macmillan.
- Slaughter, Anne-Marie (1997) "The Real New World Order", *Foreign Affairs*, vol. 76, no. 5, October, pp. 183-98.
- Slaughter, Anne-Marie (2004) *A New World Order*, Princeton: Princeton: Princeton University Press.
- Sorensen, Georg (1998) "States are Not" Like Unite ": Types of State and Forms of Anarchy in the Present International System", *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, no. 1, pp. 79-98.
- Sorensen, Georg (2000) "The Impasse of Third World Democratization: Africa Revisited", pp. 287-308 in Michael Cox, G. John Ikenberry and Takashi Inoguchi (eds.) *American Democracy Promotion, Impulses, Strategies, and Impacts*, Oxford: Oxford University Press.
- Sorensen, Georg (2001) *Changes in Statehood. The Transformation of International Relations*, London: Palgrave Macmillan.
- Sorensen, Georg (2004) *The Transformation of the State. Beyond the Myth of Retreat*, London: Palgrave Macmillan.
- UN General Assembly (2003) *Vienna Declaration and Programme of Action*, A/CONF, 157/23.
- United Nations (2009) *United Nations Millennium Declaration. Resolution 55/2 adopted by the General Assembly*, New York: UN.
- Wallerstein, Immanuel (1979) *The Capitalist World Economy. Essays*. Cambridge, Mass: Cambridge Univ. Press.
- Wallerstein, Immanuel (1997) "Time and duration: the unexcluded middle", conference paper Bruxelles 1996.
- Waltz, K. N. (1979) *Theory of International Politics*, Reading: Addison-Wesley.

- Waltz, Kenneth N. (1993) "The Emerging Structure of International Politics" , International Security, 18: 2, pp. 44-79.
- Waltz, Kenneth N. (2002) "Structural Realism after the Cold War" , pp. 29-68 in G. John Ikenberry (ed.), America Unrivalled. The Future of the Balance of Power, Ithaca: Cornell.
- Wendt, Alexander (1999) Social Theory of International Politics, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wohlforth, William C. (2002) "U. S. Strategy in a Unipolar World" , pp. 98-121 in G. John Ikenberry (ed.), America Unrivalled. The Future of the Balance of Power, Ithaca: Cornell.
- Zurn, Michael (2008) Regieren Jenseits des Nationalstaates. Globalisierung und Denationalisierung als Chance, Frankfurt Main: Suhrkamp.

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰: ۱۴۶-۱۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۸/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۵

زمینه‌های درون‌نظری و برون‌نظری تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی

* الهه کولایی

** بهاره سازمند

چکیده

در دو دهه اخیر منطقه‌گرایی نوین به یکی از اصلی‌ترین موضوعات خاص رشته‌های علوم اجتماعی، سیاست مقایسه‌ای، اقتصاد بین‌الملل، روابط بین‌الملل و اقتصاد سیاسی بین‌المللی تبدیل شده است. در تعریف مفهوم منطقه‌گرایی بین پژوهشگران حوزه‌های مطالعات منطقه‌ای و روابط بین‌الملل اتفاق نظر وجود ندارد. گاه همگرایی در سیاست بین‌الملل با منطقه‌گرایی یکسان برآورد شده است. در رویکردی دیگر، منطقه‌گرایی گاه فرا ملی‌گرایی یا گرایش‌های بین‌حکومتی برآورد می‌شود که به گسترش چشمگیر همکاری‌های اقتصادی و سیاسی در میان دولت‌ها و سایر کنشگران در مناطق جغرافیایی خاص اشاره دارد. یکی از علل عرضه رویکردهای مختلف نسبت به موضوع منطقه‌گرایی و حتی بیان تعاریف متفاوت در مورد آن، مبانی فرانظری رویکردها و نظریه‌های مختلف است. سؤال اصلی این مقاله این است که عوامل تأثیرگذار در تغییر و حتی تحول نظریه‌های منطقه‌گرایی کدام هستند؟ هدف اصلی نگارش این مقاله، پاسخ به این سؤال و بیان نگاه جامع‌نظری به تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی است. فرضیه نویسندگان این است که هم عوامل درون‌نظری و هم عوامل برون‌نظری موجب تحول در این نظریه‌ها شده‌اند.

واژه‌های کلیدی: منطقه‌گرایی، همگرایی، جهانی‌شدن، مناظره‌های نظری، جنگ سرد، روابط بین‌الملل.

در دو دهه اخیر منطقه‌گرایی به یکی از اصلی‌ترین موضوعات خاص رشته‌های علوم اجتماعی، سیاست مقایسه‌ای، اقتصاد بین‌الملل، روابط بین‌الملل و اقتصاد سیاسی بین‌المللی تبدیل شده است. در تعریف مفهوم منطقه‌گرایی در میان پژوهشگران حوزه‌های مطالعات منطقه‌ای و روابط بین‌الملل اتفاق نظر وجود ندارد. در بیشتر موارد همگرایی در سیاست بین‌الملل با منطقه‌گرایی یکسان برآورد می‌شود. شاید یکی از دلایل این مسئله آن باشد که همگرایی بسیار ملموس‌تر و عینی‌تر در سطح منطقه ملاحظه می‌شود. در رویکردی دیگر، منطقه‌گرایی گاه با فرا ملی‌گرایی یا گرایش‌های بین‌حکومتی یکسان شناخته می‌شود، که به گسترش چشمگیر همکاری‌های اقتصادی و سیاسی میان دولت‌ها و سایر کنشگران در مناطق جغرافیایی خاص اشاره دارد. عوامل مؤثر در تحلیل منطقه‌گرایی بسیار گسترده‌اند و در بیشتر موارد منطقه‌گرایی بر حسب درجه انسجام اجتماعی (زبان، قومیت، نژاد، فرهنگ، مذهب، تاریخ و آگاهی از میراث مشترک)، همگرایی اقتصادی (الگوها و رژیم‌های تجاری و هم‌تکمیلی اقتصادی)، یکپارچگی سیاسی (نوع رژیم، ایدئولوژی و زمینه‌های فرهنگی مشترک) و انسجام سازمانی (وجود نهادهای رسمی منطقه‌ای) تجزیه و تحلیل می‌شود. در اصل منطقه به صورت ترکیبی از عواملی مانند نزدیکی جغرافیایی، درجه بالای ارتباطات، چارچوب‌های نهادی و هویت‌های فرهنگی مشترک تعریف می‌شود. با توجه به اینکه مناطق پویایی خاص دارند، ضروری است همکاری‌های منطقه‌ای بر اساس رشد تعامل‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و هویتی، میزان جریان‌های تجاری، ویژگی‌ها، ارزش‌ها و تجارب مشترک مورد توجه قرار گیرد.

می‌توان گفت یکی از علل بیان رویکردهای مختلف نسبت به موضوع منطقه‌گرایی و حتی بیان تعاریف متفاوت در مورد آن، مبانی فرانظری رویکردها و نظریه‌های مختلف است که در تحلیل آنها از این موضوع تأثیر می‌پذیرد. یعنی در هنگام مطالعه و تحقیق بر روی موضوع منطقه‌گرایی دو مسئله مطرح می‌شود که هر دو در حوزه فرانظری قرار می‌گیرند: یکی مسئله هستی‌شناختی^۱ و دیگری مسئله معرفت‌شناختی^۲. مسئله اول این است که در مطالعه موضوع منطقه‌گرایی، توافق قابل قبولی در مورد اینکه چه چیزی مطالعه می‌شود، وجود ندارد. در نتیجه چون اشتراک نظری در حوزه هستی‌شناختی وجود ندارد، در دیگر حوزه فرانظری یعنی در حوزه معرفت‌شناختی نیز اشتراک نظر وجود ندارد. مسئله دوم این است که در جریان این مطالعه، اتفاق نظری هم در مورد چگونگی مطالعه منطقه‌گرایی (معرفت‌شناختی آن) وجود ندارد. بنابراین، مبانی فرانظری متفاوت سبب عرضه نظریه‌ها و دیدگاه‌های متفاوت درباره این موضوع شده است، به گونه‌ای که

1. ontological
2. epistemological

می‌توانیم از وجود شکافی عمده در میان «منطقه‌گرایی قدیم»^۱ و «منطقه‌گرایی جدید»^۲ سخن به میان آوریم. نسل اول نظریه‌ها و رویکردهای منطقه‌گرایی در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تحت تأثیر ساختار جنگ سرد ایجاد شد. رهیافت‌های فدرال‌گرایی، کارکردگرایی، نوکارکردگرایی و ارتباطات در این حوزه قرار می‌گیرند. از آن هنگام تا نیمه دهه ۱۹۸۰ موضوع منطقه‌گرایی با رکود موقت روبرو شد. از نیمه دوم دهه ۱۹۸۰ موج جدید منطقه‌گرایی آغاز شد که به ظهور نسل دوم نظریه‌ها و رویکردهای مربوط به منطقه‌گرایی از اواخر دهه ۱۹۸۰ به بعد منجر شد. در این آثار منطقه‌گرایی با جهانی‌شدن پیوندی تنگاتنگ دارد، اما دیدگاه‌های متفاوتی درباره سرشت این رابطه و پیوند عرضه شده است.

از یک دیدگاه منطقه‌گرایی پاسخی سیاسی به پدیده جهانی‌شدن برآورد می‌شود و از دیدگاه دیگر منطقه‌گرایی بخشی درونی از پدیده جهانی‌شدن به شمار می‌آید. در منطقه‌گرایی جدید نقش دولت-ملت‌ها در ایجاد فرایند منطقه‌گرایی تا حدودی به چالش کشیده می‌شود و بر اهمیت نقش کنشگران غیر دولتی افزوده می‌شود. همچنین منطقه‌گرایی نه تنها از دیدگاه امنیتی و اقتصادی، بلکه از جهات دیگر مانند سیاسی، امنیتی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و هویتی بررسی می‌شود. به این ترتیب منطقه‌گرایی یک فرایند اجتماعی چندوجهی برآورد می‌شود که بخشی از تحول ساختاری جهانی را تشکیل می‌دهد. سؤال اصلی این نوشتار این است که عوامل تأثیرگذار در تغییر و حتی تحول نظریه‌های منطقه‌گرایی کدام‌اند؟ هدف اصلی از نگارش این مقاله، تلاش برای پاسخ به سؤال مطرح شده و عرضه نگاهی جامع از بعد نظری به تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی است. برای پاسخ به سؤال یاد شده، فرضیه نویسنده‌گان این است که هم عوامل درون‌نظری و هم عوامل برون‌نظری در تحول این نظریه‌ها تأثیرگذار بوده‌اند.^۳ عواملی مانند تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل در دو حوزه مبانی نظری و فرانظری، از جمله عوامل درون‌نظری این تحول به شمار می‌آیند و گسترش موج جهانی‌شدن، پایان جنگ سرد و در نتیجه تغییر در ساختار نظام بین‌الملل از جمله عوامل برون‌نظری به شمار آمده‌اند.

1. Old Regionalism

2. New Regionalism

۳. منظور از درون‌نظری، تحولاتی است که در متن نظریه‌ها رخ داده است و چشم‌اندازهای متفاوتی در رابطه با منطقه‌گرایی ایجاد کرده است. عوامل برون‌نظری نیز ناظر بر تحولاتی است که در عرصه نظام بین‌الملل رخ داده و به نحوی بر مسئله منطقه‌گرایی تأثیر نهاده است.

مناظره‌های روابط بین‌الملل و تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی

از هنگام شکل‌گیری رشته «روابط بین‌الملل» در اوایل قرن گذشته، همواره دوره‌هایی از مناظره میان نظریه‌ها و پارادایم‌ها در روابط بین‌الملل وجود داشته است. هرچند در مورد محتوای این مناظره‌ها، یکپارچگی دیدگاه‌های هر طرف از مناظره‌ها، میزان و علت هژمونیک بودن صداهای مسلط در دوره‌های میان مناظره‌ها و مانند آن، تردیدهای جدی ابراز شده، اما این نکته کم و بیش پذیرفته شده که روابط بین‌الملل تاکنون سه یا چهار دوره از «مناظره»^۱ در میان رهیافت‌های مختلف نظری را تجربه کرده است (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۵). اولین مناظره در اواخر دهه ۱۹۳۰ و اوایل دهه ۱۹۴۰ در میان آرمان‌گرایان و نسل جدیدی از نویسندگان واقع‌گرا مانند ای. اچ. کارهانس جی. مورگنتا، رینهولد نیپهور، فردریک شومان، جرج کنان و دیگران به وجود آمد و همه آنها بر فراگیر بودن قدرت و ماهیت رقابت‌آمیز سیاست میان کشورها تأکید داشتند (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۳۲۰). این مناظره بیشتر بعد هستی‌شناختی داشت و اختلاف بنیادین در مورد سرشت نظام سیاسی بین‌الملل و انگیزه‌های رفتار دولت‌ها بود. آرمان‌گرایان بر آن بودند که با ایجاد ابزارهای نهادین بین‌المللی، اجتناب از دیپلماسی مخفی و جایگزین ساختن مشارکت عمومی در سیاست خارجی، می‌توان به صلح و امنیت بین‌المللی دست یافت. واقع‌گرایان در برابر آنان، بر همیشگی بودن مبارزه قدرت، نبود امکان ریشه‌کن ساختن جنگ در زندگی بین‌المللی، تعارض منافع دولت‌ها تأکید داشتند. این مناظره بیشتر به تعیین حوزه یا موضوع رشته روابط بین‌الملل محدود بود و با شکست عملی دیدگاه آرمان‌گرایان در ترتیبات نهادین پس از جنگ جهانی اول و وقوع جنگ جهانی دوم به پایان رسید (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۱۷).

در دهه ۱۹۴۰ تا ابتدای دهه ۱۹۵۰، پژوهشگران روابط بین‌الملل در تحلیل سیاست بین‌الملل پیرو نگرش‌هابزی بودند. بر اساس این دیدگاه، کشورهای جهان همواره در رابطه‌ای ستیزه‌آمیز با یکدیگر کنش و واکنش داشته‌اند. برخی از واقع‌گرایان مانند مورگنتا و نیپهور، سرشت روابط بین‌الملل را همانند سرشت روابط انسان‌ها تعارض‌آمیز تلقی کرده‌اند. مورگنتا خودخواهی انسان‌ها را سبب تمایل آنها به قدرت دانسته است. عده‌ای دیگر هم مانند کنت والتز بر آنارشی بین‌المللی تأکید کرده‌اند. بنابراین، واحدهای سیاسی برای کسب امنیت بیشتر، به کسب قدرت بیشتر توجه کرده‌اند. از دیدگاه واقع‌گرایان جنگ و ستیز در روابط بین‌الملل جایگاهی اساسی دارد. بنابراین، در نگرش‌هابزی روابط بین‌الملل، جنگ اساس این روابط به شمار می‌آید (کولای، ۱۳۷۹: ۲۷). در این دیدگاه بر گزاره‌هایی چون اجتناب‌ناپذیری جنگ و تعارض، آنارشی بین‌المللی، تلاش برای تأمین منافع ملی از سوی دولت‌ها و نبود توجه به منافع فراملی، نگاه بدبینانه به

سرشت انسان، خودیاری، بقا، عدم توجه به همکاری‌های بین‌المللی و همگرایی بین‌المللی برای تحلیل مسائل سیاست بین‌الملل تأکید می‌شد.

با شروع دهه ۱۹۵۰، برخی از نارسایی‌های سنت‌گرایی پذیرفته شد و مناظره دوم در رشته روابط بین‌الملل آغاز شد. آنچه در مناظره دوم شکل گرفت، هم جنبه معرفت‌شناختی و هم جنبه روش‌شناختی داشت. اختلاف میان دو گروه بود: از یک‌سو رفتارگرایان بر تلاش نظام‌یافته برای یافتن الگوهای سیاسی از راه گردآوری داده‌های قابل مشاهده، نظم‌بخشیدن به داده‌ها با عرضه فرضیه و آزمون تجربی فرضیه‌ها تأکید می‌کردند. از سوی دیگر سنت‌گرایان (واقع‌گرایان) که با تکیه بر تاریخ، فلسفه، تجربه فردی و اشراق، بر امکان نداشتن استفاده از تکنیک‌های پژوهشی کمی‌گرایانه علوم تجربی در حوزه روابط بین‌الملل تمرکز داشتند. با رشد و گسترش روش‌های علمی در مطالعات اجتماعی و غلبه رفتارگرایی، تلاش برای «علمی ساختن» روابط بین‌الملل در مقابل آنچه «سنت‌گرایی» هر دو گروه آرمان‌گرایان و واقع‌گرایان تلقی می‌شد، به ظهور موج «رفتارگرایی» در روابط بین‌الملل منجر شد. هواداران علم‌گرایی یا رفتارگرایی در روابط بین‌الملل تأکید داشتند سنت‌گرایی حاکم بر اندیشه‌های واقع‌گرایان سنتی و آرمان‌گرایان، با درهم‌آمیختن مباحث وجودی و هنجاری یا جنبه تجویزی دادن به نظریه‌ها، بی‌توجهی به کاربرد روش‌های علمی در گردآوری، تجزیه و تحلیل داده‌ها، بی‌توجهی به سطح تحلیل داده‌ها، برخورد گزینشی با داده‌های تاریخی، اتکای بیش از حد بر تاریخ و فلسفه و مانند آن، سبب رشد علمی نیافتن روابط بین‌الملل شده است. در مجموع می‌توان اصول مهم اثبات‌گرایی را به این صورت بیان کرد: تجربه‌گرایی و تکیه بر کشف دانش، پیشرفت و تکامل عقلانی علم و ضدیت با نسبی‌گرایی در علم، تلاش برای یافتن قوانین عام و مشترک، تحلیل منطقی زبان و تکیه بر منطق برونی، تفکیک واقعیت‌ها از ارزش‌ها، رد قضاوت‌های ارزشی و احکام تجویزی و یگانگی زبان علمی و وحدت در علوم (بزرگی، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۳).

رفتارگرایی تلاشی برای جایگزین کردن شیوه‌های سنتی پژوهش با شیوه‌های علمی بود. هدف رفتارگرایی ایجاد یک علم عینی روابط بین‌الملل بود که در آن نظریه‌های متعدد دیده می‌شوند و انباشت علمی صورت می‌گیرد. رفتارگرایی آثار بسیار مهمی برای رشته روابط بین‌الملل داشت که مهم‌ترین آنها آشکار کردن اشتباه‌های واقع‌گرایی بود. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نظریه‌های همگرایی در قالب نظریه‌های کارکردگرایی، نوکارکردگرایی و ارتباطات مطرح شد. نظریه‌پردازانی مانند دیوید میترا نی (کارکردگرایی)، ارنست هاس و جوزف نای (نوکارکردگرایی)، کارل دوویچ (ارتباطات) با استفاده از مبانی فرانظری رفتارگرایی و با استفاده از روش‌شناسی علمی تجربی، سعی کردند طرح‌هایی را برای همگرایی میان دولت‌های اروپایی

عرضه کنند. اوضاع اروپای بعد از جنگ جهانی دوم از یک سو و گسترش موج رفتارگرایی از سوی دیگر، زمینه را برای طرح موج اول نظریه‌های همگرایی فراهم ساخت. به این ترتیب نظریه‌های همگرایی منطقه‌ای فرصت رشد یافتند. هرچند رفته رفته از اهمیت مناظره سنت‌گرایی و رفتارگرایی کاسته شد، اما رشته روابط بین‌الملل به سوی نوعی التقاط پیش رفت. بدین معنا که کثرت‌گرایی نظری پذیرفته شد و دیگر نظریه‌های مسلط به عنوان پارادایمی که پژوهش روابط بین‌المللی در چارچوب آن صورت گیرد، وجود نداشت. به عبارت دیگر، پذیرفته شد که واقع‌گرایی دارای رقبای جدی است و این برای عده‌ای از محققان روابط بین‌الملل بهانه‌ای شد تا آغاز مناظره سوم را اعلام کنند (حاجی یوسفی، ۱۳۷۶: ۱۰۰۳).

در مورد مناظره سوم، ظرف زمانی و طرف‌های اصلی درگیر در آن اتفاق نظر چندانی وجود ندارد. برخی مناظره سوم را مناظره میان رفتارگرایی و پسارفتارگرایی می‌دانند. برخی هم مانند ویور آن را مناظره میان سه پارادایم واقع‌گرا، لیبرال و رادیکال دانسته‌اند. از نظر برخی پژوهشگران روابط بین‌الملل، مناظره جدید، مناظره‌ای میان-پارادایمی بود. با شروع دهه ۱۹۸۰، توافقی ضمنی در رشته روابط بین‌الملل ایجاد شد که سه پارادایم اصلی در این رشته وجود دارد. واقع‌گرایی، کثرت‌گرایی و جهان‌گرایی عناوینی بودند که برای این سه پارادایم برگزیده شدند (حاجی یوسفی، ۱۳۷۶: ۱۰۰۴). از این دیدگاه مناظره سوم بر سر تعیین این موضوع است که آیا پارادایم واقع‌گرا نسبت به پارادایم‌های رقیب از کفایت لازم برخوردار است یا نه؟ بر خلاف مناظره دوم که هر دو طرف آن مفروضه‌های بنیادین یکسانی در مورد نظام بین‌الملل داشتند، در مناظره سوم این مفروضه‌ها به ساختار نظام و سرشت آن، کنشگران اصلی و رابطه میان سیاست داخلی و بین‌المللی مربوط بوده که محل نزاع قرار گرفته است. به همین دلیل از همه مناظره‌ها مهم‌تر به شمار می‌آید. در برداشتی دیگر از مناظره سوم، این بار بحث اصلی میان نواقح‌گرایان و منتقدان پسائبات‌گرا شامل نظریه‌های انتقادی، جامعه‌شناسی تاریخی، پساتجددگرا و فمینیستی است. این مناظره بیشتر فرانظری و در مورد بنیان‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی رشته روابط بین‌الملل است. در یک سوی مناظره، جریان اصلی با نوعی علم‌گرایی (تعدیل شده) قرار دارد که بر فرض امکان شناخت عینی، جدایی سوژه و ابژه، جدایی واقعیت و ارزش و امکان رسیدن به حقیقت بنا شده است، که قائل به وجود بنیان‌های محکم برای شناخت و به بیانی «شالوده‌گرا»^۱ است. در سوی دیگر ضدشالوده‌گرایان قرار دارند که در اصل منکر امکان شناخت و یافتن بیانی برای داوری در مورد دعاوی حقیقت هستند. آنها جدایی سوژه و ابژه و نیز واقعیت و ارزش را رد می‌کنند و در واقع هیچ «حقیقت» جوهری‌ای را نمی‌پذیرند (مشیرزاده، ۱۳۸۵: ۲۰).

هرچند بسیاری از محققین روابط بین‌الملل بر ترکیب روش‌ها و جریان‌های مختلف در مرحله فرارفتارگرایی تأکید می‌کنند، اما در این حوزه آشفتگی نظری شدیدی به چشم می‌خورد. جوزف لاپید معتقد است شکست سنت تجربی- اثباتی در ایجاد یک علم رفتاری انباشتی، محققین همه رشته‌های علوم اجتماعی را به بازاندیشی در بنیان‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی فعالیت‌های علمی خود وادار ساخته است. در نتیجه علوم انسانی به شدت دچار تردید و آشوب فرانظری شده است (دویچ، ۱۳۷۵: ۱۹-۱۸). مناظره سوم که در میان پارادایم‌های اصلی رشته روابط بین‌الملل شکل گرفته است، در نهایت با طرح نظریه رژیم‌های بین‌المللی^۱ حل شد و دیدگاه‌های طرفین مناظره یعنی نواقع‌گرایان و نولیبرال‌ها در قالب این نظریه به هم نزدیک شده است. نظریه رژیم‌های بین‌المللی ادامه مباحث مطرح شده در نظریه‌های نهادگرایی لیبرال و نهادگرایی نولیبرال است. ریشه تحلیل‌های این نظریه در نظریه‌های همگرایی، وابستگی متقابل و کارکردگرایی است که از دهه ۱۹۸۰ به صورت جدی در روابط بین‌الملل مطرح شده است (عسکرخانی، ۱۳۸۳: ۷۲). نکته مهم این است که مهمترین نقش رژیم‌های بین‌المللی (کراسنر، ۱۹۸۲: ۲). ایجاد همکاری بین دولت‌ها است. یعنی رژیم‌ها به عنوان ابزار و ساز و کار، همکاری در میان دولت‌ها را تسهیل می‌کنند. آنها سبب می‌شوند ابهام‌های موجود در نظام بین‌الملل کاهش یابد. نهادها و رژیم‌های بین‌المللی به دولت‌ها کمک می‌کنند به یکدیگر اعتماد کنند و بدانند که طرف مقابل به آنها خیانت نخواهد کرد (هاف، ۱۹۹۸: ۱۸۹). همچنین نهادها می‌توانند برای کنشگران اطلاعات فراهم کنند، هزینه مبادله میان‌شان را کاهش دهند، تعهدهای معتبرتری ایجاد کنند و به طور کلی تعامل و همکاری میان آنها را تسهیل کنند (کوهن و مارتین، ۱۹۹۵: ۲۵۰). نهادگرایان نولیبرال نهادها را هم متغیر مستقل و هم وابسته می‌دانند. ساخته شدن این نهادها از سوی دولت‌ها و وابسته بودنشان آنها به تأمین منافع دولت‌ها، آنها را در جایگاه متغیر وابسته و تأثیرگذاری نهادها بر رفتار دولت‌ها، آنها را در موقعیت متغیر مستقل جای می‌دهد. در دیدگاه نهادگرایان لیبرال، نهادها متغیر مستقل برآورد می‌شدند. در حالی که در دیدگاه نهادگرایان نولیبرال، نهادها متغیرهای واسطه برآورد می‌شوند که هم وابسته و هم مستقل به شمار می‌آیند. این امر بستگی به وضعیتی دارد که نهادها در آن واقع شده‌اند (همان).

آخرین موج نظری در روابط بین‌الملل هم جدالی است که در چارچوب مناظره چهارم در

۱. از رژیم‌های بین‌المللی تعاریف مختلفی ارائه شده است و افرادی همچون کیوهان، هاس، نای، یانگ، کراسنر در این باره نظریه‌پردازی کرده‌اند؛ اما تعریف «استفن کراسنر» در محافل آکادمیک به عنوان یک تعریف قابل قبول از رژیم‌های بین‌المللی پذیرفته شده است. از نظر کراسنر رژیم مجموعه‌ای از اصول، قواعد، هنجارها و رویه‌های تصمیم‌گیری است که به واسطه آن انتظارهای بازیگران، حول محور موضوع‌های خاص به هم نزدیک شده و خواسته‌های بازیگران برآورده می‌شود.

قالب دو پارادایم خردگرایی^۱ و بازاندیش‌گرایی^۲ از دهه ۱۹۸۰ شروع شده است. در این مناظره نظریه‌های خردگرایانه، تحت عنوان نظریه‌های تبیینی^۳، در برابر نظریه‌های بازاندیش‌گرایی قرار می‌گیرند. تفاوت میان نظریه‌های تبیینی (خردگرایانه) و نظریات بازاندیش‌گرایی از این ناشی می‌شود که نظریه تبیینی جهان را خارج از نظریه‌ها در نظر می‌گیرد، ولی نظریه بازاندیش‌گرایی معتقد است نظریه‌ها به ساخت جهان کمک می‌کنند (رضایی، ۱۳۸۸: ۲۹۷). اگر رفتارگرایی دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ را نخستین موج تاثیرگذاری اثبات‌گرایی بر روابط بین‌الملل بدانیم، با نو واقع‌گرایی و رویکرد علمی والتز، اثبات‌گرایی به صورت جدی تری وارد رشته روابط بین‌الملل شد. والتز در دهه ۱۹۸۰ با پیروی از ساختارگرایی علمی، ضمن برگزیدن رویکرد قیاسی، تلاش کرد تبیین نظام‌مندی از واقعیت‌های موجود در سطح بین‌المللی عرضه کند. از نظر روش‌شناسی نیز خردگرایان و به ویژه والتز به وحدت روش بین علوم اجتماعی و طبیعی معتقد هستند. در سوی دیگر این مناظره پارادایم بازاندیش‌گرایی قرار دارد. این پارادایم را به انعکاس‌گرایی، ضدشالوده‌گرایی، پارادایم انتقادی، ضد بنیان‌گرایی و بازاندیش‌گرایی نیز تعبیر می‌کنند که شامل نظریه‌های پسامدرنیسم، نظریه انتقادی، جامعه‌شناسی تاریخی، فمینیسم، نظریه هنجاری و به یک معنا سازه‌نگاری است.

از این منظر، جهان اجتماعی کنشگران جهانی برساخته است که جنبه ذهنی و گفتمانی دارد. سرشت بازیگران نه تنها ماهیتی جوهری، پیشینی و در خود ندارد، بلکه هویت آنها رابطه‌ای و بینادذهنی داشته که در نتیجه تعامل و در ارتباط با دیگران شکل می‌گیرد. کنشگران در چارچوب این بینادذهنیت است که به تعریفی از خود و دیگری دست یافته، منافع، امنیت و در نتیجه سیاست خارجی خود را تعریف می‌کنند (دانش‌نیا، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۱۷). از نظر معرفت‌شناختی نیز بازاندیش‌گرایان معتقدند هیچ ملاک و معیار بنیانی برای ارزیابی دعاوی مربوط به حقیقت وجود ندارد. در چارچوب این پارادایم عملکرد سوژه در ساختار گفتمان و زبان میسر است. دانش از منظر این پارادایم همواره موضوع دارد، یعنی درباره چیزی است؛ چیزی که ذهن در مورد آن ذهنیت دارد.

در مجموع می‌توان گفت جریان خردگرا یا به تعبیر محدودتر جریان اصلی روابط بین‌الملل طرفدار شناخت علمی یا اثبات‌گرایی یا به تعبیر دیگر علم‌گرایی در روابط بین‌الملل است و برای مطالعه روابط بین‌الملل مهم‌ترین مفروضات اثبات‌گرایی یا علم‌گرایی مانند طبیعت‌گرایی، ماده‌گرایی، جدایی واقعیت و ارزش، پدیده‌گرایی، تجربه‌گرایی، عینی‌گرایی و بالاخره جدایی سوژه

-
1. rationalism
 2. reflectivism
 3. explanatory theories

و ابژه را می‌پذیرد (دلانتی، ۱۹۹۹: ۱۲). گروه دوم که در مقابل جریان اصلی مفروضه‌های خود را بیان می‌کنند، منکر امکان شناخت و یافتن بنیانی برای داوری در مورد واقعیت هستند. آنها به مسائلی مانند تفسیر، ضدعلم‌گرایی، نبود امکان جدایی ارزش و واقعیت، انسان‌گرایی، سازه‌انگاری زبانی و بینادذهنیت تأکید می‌کنند و طرفداران هرمنوتیک نامیده می‌شوند (همان: ۴۰).

مناظره چهارم روابط بین‌الملل با رهیافت سازه‌انگاری ادامه یافته است. سازه‌انگاران بر این باور هستند که همگرایی و همکاری میان دولت‌ها می‌تواند وجود داشته باشد، اما این همگرایی و همکاری تنها ویژگی سیاست بین‌الملل نیست، چرا که این همگرایی از راه رویه‌ها و شناخت بین‌الذهانی میان کنشگران صورت می‌گیرد؛ یعنی کنشگران منافع و هویت‌های مسلم و از قبل موجود ندارند، بلکه هویت کنشگران از راه تعامل‌ها، رویه‌ها و فرایندها شکل گرفته و به دنبال آن منافع آنها نیز تعریف می‌شود. بنابراین، هویت‌ها و منافع مقدم بر تعامل‌ها نیستند، بلکه به دنبال تعامل‌ها شکل می‌گیرند. با توجه به این برداشت سازه‌انگاران، باید گفت همین تعامل‌ها، رویه‌ها و شناخت بین‌الذهانی که به دنبال آن شکل می‌گیرد، سبب می‌شود رفتار همگرایانه و همکاری‌جویانه در میان دولت‌ها شکل بگیرد. حتی در حد وسیع‌تر هویت مشترکی میان آنها به وجود آید. در واقع این تعامل ممکن است هویت‌ها و منافع جدیدی را برای دولت‌ها به وجود آورند، که در برخی از حوزه‌های موضوعی و منطقه‌ای کمتر علاقه‌مند به رفتار منازعه‌جویانه باشند (راینمار، ۱۹۹۷: ۲۸۱). از منظر سازه‌انگاری مناطق بعد هویتی و شناختی هم دارند که توده مردم به طور عام یا نخبگان به طور خاص در آنها احساس با هم بودن، تعلق داشتن به یکدیگر و سهیم بودن در ارزش‌ها و منافع مشترک دارند. منطقه‌بودگی^۱ بر حسب هویت منطقه‌ای مشترک و نوعی مابودگی^۲ منطقه‌ای تعریف می‌شود که جغرافیا، سرزمین و عناصر مادی نقش اندکی در آنها ایفا می‌کنند، به شکلی که در این دیدگاه همگرایی ایستاری در کانون منطقه‌گرایی قرار دارد که بر مبنای هویت، ایستارها، ارزش‌ها و هنجارهای مشترک است. از این رو آنچه کشورها و ملت‌ها را گرد هم می‌آورد، پیوندهای فرهنگی، اجتماعی، ارزشی و تاریخی است (دهقانی فیروز آبادی، ۱۳۸۸: ۱۰۳). در مجموع بسیاری از دیدگاه‌هایی که در قالب موج جدید نظریه‌های منطقه‌گرایی مطرح شده‌اند، از مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی رهیافت سازه‌انگاری متأثر بوده‌اند. با استفاده از این مبانی فرانظری راهکارهایی برای همگرایی منطقه‌ای و منطقه‌گرایی در عصر جهانی شدن در مناطق مختلف جهان مانند اروپا، شرق و جنوب شرقی آسیا، آمریکا و آفریقا عرضه شده است.

1. regionness

2. weness

جهانی‌شدن و تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی

با پایان جنگ سرد، موضوع جهانی‌شدن به یکی از موضوع‌های مهم رشته‌های مختلف علوم سیاسی، روابط بین‌الملل، جامعه‌شناسی، مطالعات فرهنگی، اقتصاد بین‌الملل تبدیل شد و دربرگیرنده همه تغییرها و تحولات در حوزه‌های مختلف اقتصادی، ایدئولوژیک، فناورانه و فرهنگی در عرصه بین‌المللی است. تغییرهای حوزه اقتصاد شامل بین‌المللی شدن تولید، جریان فزاینده سرمایه، تحرک شرکت‌های فراملی و تعمیق وابستگی متقابل اقتصادی است. وجوه اقتصادی جهانی‌شدن هم شامل بازسازی تولید، رسوخ صنایع به همه نقاط جهان، گسترش بازارهای مالی و جابجایی گسترده نیروی کار در سراسر جهان است. از سوی دیگر با گسترش پدیده جهانی‌شدن آزادسازی تجارت و سرمایه‌گذاری، خصوصی سازی، کاهش کنترل حکومتی و مانند آن هم به عنوان بخشی از این پدیده صورت پذیرفته است (کاکوز، ۱۹۹۸: ۵). تغییرهای فناورانه هم شامل توسعه و گسترش تکنولوژی‌های ارتباطی و اطلاعاتی است که جهان را به یکدیگر نزدیک کرده و تغییرها و تحولات فرهنگی هم که در متن آن وجود دارد حرکت به سمت هماهنگ‌سازی سلیقه‌ها و استانداردها و یک فرهنگ جهانی و واحد دیده می‌شود (همان: ۶). از سوی دیگر موج دوم پدیده منطقه‌گرایی نیز از همین دوره آغاز شده و گسترش یافته است. از اواخر دهه ۱۹۸۰، موج جدید منطقه‌گرایی آغاز شده که ویژگی‌های زیر آن را از موج اول منطقه‌گرایی متمایز می‌سازد:

۱. آزادسازی تجارت چندجانبه تولیدات کشورهای صنعتی در زمان موج دوم منطقه‌گرایی بسیار کامل‌تر از دوره منطقه‌گرایی گذشته است.
۲. بیشتر کشورهای در حال توسعه سیاست‌های ضدبازار و خوداتکایی منطقه‌گرایی گذشته را کنار گذاشته و در پی پیوستن فعالانه به نظام تجاری چندجانبه هستند.
۳. سرمایه‌گذاری مستقیم نسبت به دوره پیشین منطقه‌گرایی اهمیت و سرعت بیشتری یافته است.
۴. در موج جدید منطقه‌گرایی، یک یا چند کشور در حال توسعه با یک کشور توسعه یافته پیوند برقرار کرده‌اند.
۵. ترتیبات منطقه‌ای موج جدید منطقه‌گرایی، دربرگیرنده همگرایی عمیق در میان اعضا است (ائیر، ۲۰۰: ۱۷۲-۱۵۹).
۶. موافقتنامه‌های منطقه‌ای شکل گرفته در موج جدید منطقه‌گرایی، دربرگیرنده کشورهای است که در سطوح بسیار متفاوت تولید ناخالص ملی سرانه قرار دارند و از نظر اقتصادی تفاوت‌های قابل توجهی دارند.

۷. سرمایه‌گذاری مستقیم در موج جدید منطقه‌گرایی، نسبت به موج پیشین منطقه‌گرایی اهمیت بسیار یافته و به موج خروشان در منطقه‌گرایی جدید تبدیل شده است (ائیر، ۱۹۹۸: ۱۱۵۰).

با توجه به نکات عرضه شده این سؤال‌ها مطرح می‌شود که ارتباط منطقه‌گرایی و جهانی‌شدن چگونه است؟ آیا این دو پدیده با یکدیگر مربوط هستند؟ آیا متضاد هستند یا همپوشان؟ اگر در ارتباط با یکدیگر هستند، چگونه یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند؟ و بالاخره اینکه جهانی‌شدن چقدر در تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی مؤثر است؟ در پاسخ به این سؤال‌ها، سه گزینه در مورد رابطه متقابل بین جهانی‌شدن و منطقه‌گرایی به ویژه در بعد اقتصادی مطرح می‌شود (کاوینز، ۱۹۹۸: ۶):

۱. منطقه‌گرایی به عنوان بخشی از جهانی‌شدن

موافقین این رویکرد بر این باور هستند که امروزه منطقه‌گرایی یک نیروی قوی در فرایند جهانی‌شدن است. اگر جهانی‌شدن به عنوان تراکم و به هم فشردگی زمانی و مکانی روابط در عرصه بین‌المللی برآورد شود، منطقه‌گرایی را می‌توان جزیی از این فرایند به شمار آورد (میتلمان، ۱۹۹۶: ۱۸۹). موافقین این رویکرد با استفاده از شواهد تاریخی استدلال خود را مطرح می‌کنند. از نظر آنها همگرایی منطقه‌ای در اشکال مختلف آن، صدها سال است که وجود داشته است. در قرن بیستم دو موج عمده منطقه‌گرایی شکل گرفت. پس از جنگ جهانی دوم، تجارت بین‌الملل چالش‌ها و تحولات چشمگیری را پشت سر گذاشت. سر برآوردن آمریکا به عنوان یک قدرت اقتصادی، دسترسی این کشور را به بازار سایر کشورها ضروری ساخت. از سوی دیگر، اوضاع اروپای بعد از جنگ، نظام جدید تجاری را اقتضا می‌کرد. از این رو تماس‌ها و رفت و آمدهای بسیاری به منظور بازسازی تجارت، سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی در این زمینه در میان آمریکا و اروپا (انگلستان) صورت گرفت. نتیجه این گفت‌وگوهای سیاسی-اقتصادی تأسیس بانک بین‌المللی ترمیم و توسعه (بانک جهانی)، صندوق بین‌المللی پول و نیز موافقتنامه عمومی تعرفه و تجارت (گات) در سال ۱۹۴۷ بود. تجربه تلخ جنگ انگیزه قوی را در اروپا برای تأمین صلح پایدار در اروپای متحد به وجود آورده بود. به وجود آمدن کمیسیون اقتصادی اروپا در سال ۱۹۴۷ یکی از دستاوردهای یکپارچگی اقتصادی و سیاسی اروپا به شمار می‌آمد. این کمیسیون یکی از اولین تجربه‌ها در ایجاد سازمان‌های منطقه‌ای بود. تشکیل جامعه اقتصادی اروپا در دهه ۱۹۶۰ به رونق و تمایل کشورهای در حال توسعه به طرح‌های منطقه‌گرایی منجر شد. انگیزه اصلی نیز بیشتر این بود که راهبرد صنعتی شدن از راه جایگزینی واردات در یک مقیاس بزرگ‌تر اقتصادی اجرا شود. موافقتنامه‌های همگرایی منطقه‌ای در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بسیار

حمایت‌گرایانه و دخالت‌گرا بودند و با شکست رو به رو شدند. این طرح‌ها به موج اول منطقه‌گرایی معروف شدند.

از اواخر دهه ۱۹۷۰ سیاست‌های اقتصادی و تجاری برون‌گرایانه در دستور کار سیاست‌گذاران اقتصادی قرار گرفت. در دهه ۱۹۸۰ تغییر نگرشی در خصوص تجارت بین‌الملل و رقابت به وجود آمد و موج دوم منطقه‌گرایی آغاز شد. اتحادیه اروپا نقش اساسی در جراحی مجدد این موافقتنامه‌ها از راه آغاز مذاکره با کشورهای اروپای شرقی، مرکزی، کشورهای جنوب مدیترانه و افزایش اعضاء برای تشکیل منطقه تجارت آزاد داشت. در امریکا منطقه تجارت آزاد بین‌ایالات متحده و کانادا (۱۹۸۸) با ورود مکزیک در سال ۱۹۹۴ به منطقه تجارت آزاد امریکای شمالی (نفتا) تبدیل شد. مرکوسور در سال ۱۹۹۱ تشکیل شد و تلاش‌هایی برای ایجاد یک منطقه تجارت آزاد قاره امریکا انجام گرفت. در آسیا جامعه ملل جنوب شرق آسیا موسوم به آسه‌آن همکاری‌های ۲۵ ساله سیاسی خود را در سال ۱۹۹۲ با ایجاد یک منطقه تجارت آزاد گسترش داد. در افریقا اقدام‌های مناسبی مانند ایجاد بازار مشترک جنوب و شرق آفریقا (COMESA) که شمالی‌ترین نقطه افریقا را نیز شامل می‌شد و همچنین جامعه توسعه جنوب افریقا (SADC) انجام شد. همه این عوامل جریان‌های منطقه‌گرایی در دهه ۱۹۹۰ را شکل داد، به گونه‌ای که روند مسلط این دهه را می‌توان منطقه‌گرایی دانست. بر اساس گزارش سازمان جهانی تجارت، روند منطقه‌گرایی بعد از پایان سرد شدت بیشتری پیدا کرد. اما این منطقه‌گرایی با منطقه‌گرایی بعد از جنگ جهانی دوم تفاوت اصولی دارد. جریان‌های یکپارچگی اقتصادی جهانی به گونه‌ای است که کشورها احساس می‌کنند برای ورود به اقتصاد جهانی، ورود به پیمان‌های منطقه‌ای می‌تواند تسهیل‌کننده باشد. بدین ترتیب منطقه‌گرایی هم‌اکنون یکی از شاخص‌های مهم اقتصاد جهانی است که سیطره خود را در سطح ملی تحمیل کرده است.

بنابراین، از نظر طرفداران این دیدگاه، منطقه‌گرایی یک ابزار سیاست‌گذاری اقتصادی حکومت‌ها در سراسر قرن بیستم بوده است. در دهه آخر قرن بیستم، در حدود ۹۰ درصد کشورها به عضویت سازمان تجارت جهانی درآمدند و در همان حال دست کم در یکی از ترتیبات تجاری منطقه‌ای نیز حضور یافته‌اند. نکته دیگر اینکه منطقه‌گرایی جدید بسیار فراگیر شده و حتی در میان کشورهای هم که در سطوح مختلف توسعه اقتصادی قرار دارند، گسترش یافته است. نیروهایی که امروزه سبب منطقه‌گرایی شده‌اند، بسیار متفاوت از موج اول آن هستند. برخلاف دهه ۱۹۳۰، انگیزه‌های جاری، مبین تلاش برای تسهیل و مشارکت اعضا در اقتصاد جهانی بود، در حالی که در دهه ۱۹۳۰ تلاش‌های دولت‌ها در جهت منطقه‌گرایی با هدف کناره‌گیری و دور ماندن از اقتصاد جهانی صورت می‌گرفت. بر خلاف دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، انگیزه کشورهای در حال توسعه در درگیر شدن با این پدیده، بخشی از راهبرد آزادسازی و

گشودن اقتصادهایشان به اجرای راهبردهای سرمایه‌گذاری خارجی و صادرات به جای سیاست‌های جایگزینی واردات است (رجیونالیسم، ۱۹۹۴: ۳۶۶). بنابراین منطقه‌گرایی آغاز شده از اواخر دهه ۱۹۸۰، هم از نظر محتوا و هم از نظر انگیزه با منطقه‌گرایی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ متفاوت است. همان‌طور که لاورنس استدلال می‌کند کشورهای در حال توسعه سیاست خود را که در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ جایگزینی واردات بود تغییر داده‌اند و به سوی سیاست‌های اقتصادی نولیبرال رفته‌اند. بنابراین، یکی از ویژگی‌های منطقه‌گرایی جدید، منطقه‌گرایی باز است. بنابراین، از این منظر منطقه‌گرایی جدید به عنوان جزئی از فرایند جهانی‌شدن و نه به عنوان تلاش برای جایگزینی آن فرایند، برآورد می‌شود (باولز، ۲۰۰۲: ۸۲).

۲. منطقه‌گرایی به عنوان چالش یا پاسخی به جهانی‌شدن

طرفداران این رویکرد بر این باور هستند که از سال ۱۹۴۵ جهانی‌شدن اقتصاد جهانی پیشرفت قابل توجهی داشته است و در حوزه‌های تجارت، تولید و مالی، جهان بسیار درهم تنیده و هم‌گرا شده است. جهانی‌شدن بازارهای مالی همراه با تأثیر بر مدیریت اقتصاد ملی، اقتدار و حاکمیت همه دولت-ملت‌ها را تضعیف کرده است. در این فرایند نیروهای بازار و شرکت‌های چندملیتی فشارهایی را بر اقتصادهای ملی ایجاد می‌کنند و الگوهای جدید وابستگی متقابل را شکل می‌دهند. این امر سبب همگرایی عمیق‌تر و آزادسازی تجارت خارجی می‌شود. در واکنش به چنین فشارهایی، دولت-ملت‌ها یا سعی می‌کنند خود را سازگار سازند و همسو با این فرایند حرکت کنند و یا سعی می‌کنند آن را به چالش کشیده و در اوضاع به وجود آمده دست به تشکیل بلوک‌های تجاری منطقه‌ای بزنند. بنابراین، واکنش منفی به پدیده جهانی‌شدن به شکل ایجاد بلوک‌های تجاری منطقه‌ای نمود می‌یابد. به تعبیری گفته می‌شود منطقه‌گرایی به عنوان ابزار تبعیض علیه کشورهای که عضو بلوک‌های تجاری یک منطقه مشخص نیستند به کار می‌رود (جیلبرتو و مومن، ۱۹۹۸: ۸-۷). بنابراین، واکنش منفی به پدیده جهانی‌شدن به شکل ایجاد بلوک‌های منطقه‌ای نمود یافته و سبب ایجاد قواعد حمایت‌گرایانه در قالب بلوک‌های تجاری می‌شود.

بر اساس این دیدگاه، منطقه‌گرایی به نظم جهانی تکثرگرایانه‌تر که در آن الگوهای مجزا و متفاوت سازمان‌های اجتماعی-اقتصادی شکل خواهد گرفت، منجر می‌شود. بر خلاف گرایش اول، حرکت به سمت منطقه‌گرایی ممکن است به علت واکنش یا چالشی برای قواعد جهانی‌شدن باشد. این واکنش می‌تواند هم با دغدغه‌های ملی‌گرایانه/مرکانتلیستی تهییج شود و هم با دغدغه‌های انسان‌گرایانه / تکثرگرایانه. بر اساس دغدغه‌های ملی‌گرایانه/مرکانتلیستی، بلوک‌ها و موانع تجاری و چارچوب‌های همگرایی مبتنی بر پیش‌فرض‌های مرکانتلیستی عرضه می‌شود. به

تعبیر دیگر منطقه‌گرایی مخالف دیدگاه یکسان‌سازی منافع در اقتصاد جهانی، موافق چارچوب‌ها و گرایش‌های ملی و منطقه‌ای است. بر اساس دغدغه‌های انسان‌گرایانه/ تکثرگرایانه نیز باید گفت حرکت به سوی ایجاد مناطق نیز ممکن است با انکار فرهنگ و ایدئولوژی عام جهانی و ترویج اشکال بدیل و یا کثرت‌گرایانه سازمان‌های سیاسی و اجتماعی به جای دولت-ملت‌ها در سطح منطقه‌ای تهییج شود (همان: ۱۴).

۳. منطقه‌گرایی و جهانی‌شدن به عنوان فرایندهای موازی

از این منظر، منطقه‌گرایی و جهانی‌شدن متضاد یکدیگر نیستند. جهانی‌شدن یک فرایند برگشت‌ناپذیر نیست، همان‌گونه که برخی از اقتصاددانان لیبرال بر آن تأکید دارند. همچنین همان‌گونه که برخی از نومرکانتلیست‌ها استدلال کرده‌اند، با پایان جنگ سرد جهان به بلوک‌های اقتصادی رقیب تبدیل نشد. بنابراین، جهانی‌شدن و منطقه‌گرایی دو فرایند موازی با یکدیگر هستند که به طور هم‌زمان شکل می‌گیرند و یکدیگر را تقویت می‌کنند. مؤلفه‌های جهانی و منطقه‌ای به شدت در هم تنیده شده‌اند و این امر در حوزه اقتصاد سیاسی بسیار مشهود است. همان‌طور که پیتر کزنستین اشاره می‌کند همگرایی منطقه‌ای می‌تواند به دو صورت دوزوره و دوفاکتو اتفاق بیفتد. نمونه دوزوره (رسمی) آن در منطقه اروپا در قالب اتحادیه اروپایی محقق شده است و نمونه دوفاکتو (عملی) آن در منطقه آسیا در قالب آسه‌آن اتفاق افتاده است. بنابراین، منطقه‌گرایی‌های اقتصادی تنها بیانگر تلاش برای افزایش رشد اقتصادی یا اهداف اقتصادی دیگر نیست، بلکه همچنین بیانگر تلاش برای به دست آوردن میزانی از کنترل سیاسی بر فرایندهای جهانی‌شدن اقتصادی است که ابزارهای سیاست‌گذاری ملی را کم‌تأثیر کرده است. بنابراین، آثار اقتصادی منطقه‌گرایی دوفاکتو یا دوزوره هم می‌تواند به رقابت بازار و آزادسازی تجاری کمک کند و هم می‌تواند موانعی آن را برای آن به وجود آورد (کزنستین، ۱۹۹۶: ۴).

از نظر هواداران این رویکرد منطقه‌گرایی و جهانی‌شدن دو پدیده جدا و در همان حال مربوط با یکدیگر بوده و ابعاد متفاوت تحول معاصر نظم جهانی تلقی می‌شوند (هتنه، ۲۰۰۵: ۵۴۵). این گروه بر این باورند که در پی تغییرهای عمیقی که در سیاست، اقتصاد، امنیت جهانی، مسائل منطقه‌ای و تحول منظم و ساختاری که پس از جنگ سرد در روابط بین‌الملل ایجاد شده، مناطق به صورت نیروهای مستقل بین‌المللی درآمده‌اند که هر یک منافع و ادعاهای مستقل خود را دارند. کشورها از یکسو در تضاد با جهانی‌شدن هستند و از سوی دیگر می‌خواهند با این روند یکپارچه شوند؛ بدین ترتیب فضای منطقه‌ای و منطقه‌گرایی، منطقه حائلی را میان کشورها و جهانی‌شدن قرار می‌دهد (یانگ و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۰). این گروه که افرادی چون اکسلاین، استالینگ و سیدری به آن تعلق دارند، موج جدید منطقه‌گرایی را به فراملی‌شدن اقتصاد جهانی یا پدیده

جهانی‌شدن مربوط می‌دانند. از دیدگاه آنان همکاری‌های منطقه‌ای پاسخی به تقاضای توسعه ملی است که رشد و حیات آن با فشار متناقض‌گونه اقتصاد سیاسی جهانی و نظام‌های سیاسی-اجتماعی ملی تهدید شده است. بنابراین، دولت‌ها با دو چالش مهم رو به رو هستند و تصور می‌شود که پروژه همگرایی منطقه‌ای ابزاری مناسب برای پاسخ به چالش‌های گفته شده است (پیزارو، ۱۹۹۹: ۱۰). از سوی دیگر منطقه‌گرایی جدید این فرصت را به اقتصادهای کوچک می‌دهد که گستره و سرعت فرایند جهانی‌شدن را کاهش دهند و هزینه‌های همگرایی را به کمترین اندازه برسانند و به علاوه منافع حاصل از رشد اقتصاد جهانی را افزایش داده و ارتقاء بخشند (همان: ۱۰). در مجموع می‌توان رابطه بین منطقه‌گرایی و جهانی‌شدن را به صورت جزئی‌تر در قالب دو رویکرد «منطقه‌گرایی قدیم و جهانی‌شدن» و «منطقه‌گرایی نوین و جهانی‌شدن» بررسی کرد. شواهد نشان می‌دهد در منطقه‌گرایی موج اول، منطقه‌گرایی به عنوان یک ساز و کار دفاعی برای کاهش وابستگی به اقتصاد بین‌المللی برآورد می‌شد. اما بسیاری از پژوهشگران منطقه‌گرایی نوین، بر این باور هستند که در عمل منطقه‌گرایی بسیار چندجانبه‌تر و چندبعدی‌تر از گذشته است. دولت‌ها اینک وارد تلاش‌های منطقه‌گرایانه هم‌پوشان می‌شوند، بدون اینکه احساس کنند در چنین فرایندی آنها ممکن است در تقابل با یکدیگر باشند، یا این تلاش‌ها در تناقض با یکدیگر باشند. بی‌تردید هنوز میراث تدافعی و نگاه منفی به سرمایه‌داری جهانی بازمانده از چهره قدیم منطقه‌گرایی وجود دارد، اما این بدان معنی نیست که مقاومت منفی فزاینده نسبت به همه مؤلفه‌های فرایند جهانی‌شدن وجود دارد. سؤال‌های جدی متعدد وجود دارد که تا چه میزان سازمان‌های منطقه‌ای به عنوان ابزاری برای تشویق آزادسازی اقتصاد جهانی عمل می‌کنند. یک نمونه آشکار در اینجا اپک است. این سازمان متعهد به رهیافت منطقه‌گرایی باز است که مبتنی بر وعده آزادسازی تجاری یک جانبه اقتصاد کشورهای عضو است. اپک یک طرح منطقه‌ای برای تسهیل فرایند جهانی‌شدن است و می‌توان آن را ابزار جلوگیری از ظهور منطقه‌گرایی ویژه شرق آسیا دانست (کترنستین، ۱۹۹۶: ۷).

پایان جنگ سرد و تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی

تحولات در نظام و روابط بین‌الملل از عوامل تعیین‌کننده تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی بوده است، زیرا فهم و تبیین ماهیت و چگونگی تکوین و تحول پدیده‌های روابط بین‌الملل، مهم‌ترین هدف و کارکرد نظریه‌ها است. در صورتی که نظریه‌ها قدرت تبیین و تحلیل مشکل‌ها و مسائل جدید را از دست بدهند، منسوخ شده و چرخش پارادایمی رخ می‌دهد. از این‌رو تحولات نظام بین‌الملل در دو سطح ساختاری و کارگزاری، تعدیل، تغییر و تحول در سطح نظری را برمی‌انگیزد. مهم‌ترین تحول ساختاری در نظام بین‌الملل پس از جنگ جهانی دوم، شکل‌گیری

نظام دوقطبی و آغاز جنگ سرد و فروپاشی نظام دوقطبی از سوی دیگر بوده است. این دو تغییر ساختاری، تأثیر و نقش اساسی در تکوین و تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی ایفا کرده است (لیمان، ۲۰۰۷: ۴۰۱). همان‌گونه که اشاره شد، منطقه‌گرایی یک جریان یکدست نیست و می‌توان آن را در دو موج یا نسل جای داد. نسل اول منطقه‌گرایی که منطقه‌گرایی از بالا به پائین نامیده می‌شود، در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ تحت تأثیر ساختار جنگ سرد ظهور کرد. رقابت‌های دو ابرقدرت امریکا و شوروی در ظهور منطقه‌گرایی در حوزه‌های امنیتی و اقتصادی در آن مقطع بسیار تأثیرگذار بود. ساختار دوقطبی نظام بین‌الملل و رویارویی ابرقدرت‌ها، روابط و مسائل منطقه‌ای را جهانی کرد؛ چون دو ابرقدرت برای تثبیت و تحکیم جایگاه برتر خود در نظام بین‌الملل به شدت در امور درون‌منطقه‌ای اروپا، آسیا، خاور دور، امریکای لاتین و افریقا مداخله کردند. دو ابرقدرت برای مهار و سد نفوذ یکدیگر در مناطق مختلف به تأسیس و توسعه سازمان‌ها و نهادهای منطقه‌ای دست زدند. این نوع منطقه‌گرایی به ویژه در جهان سوم و کشورهای در حال توسعه گسترش یافت (دهقانی فیروز آبادی، ۱۳۸۸: ۱۰۸).

از این رو با وجود پردازش نظریه‌های همگرایی مانند کارکردگرایی، نوکارکردگرایی و ارتباطات، رشته مطالعات منطقه‌ای و به دنبال آن نظریه‌های منطقه‌گرایی در زیر سایه نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل توسعه مناسبی نیافتند. از نیمه دوم دهه ۱۹۸۰ دوباره موج جدیدی از منطقه‌گرایی با عنوان «منطقه‌گرایی نوین» آغاز شد که هر چند دارای شباهت‌هایی ماهوی با موج قدیم منطقه‌گرایی است، تفاوت‌هایی با آن نیز دارد. در منطقه‌گرایی نوین نقش دولت - ملت‌ها در ایجاد فرایند منطقه‌گرایی تا حدودی به چالش کشیده می‌شود و بر اهمیت نقش کنشگران غیردولتی افزوده می‌شود. همچنین منطقه‌گرایی نه تنها از منظر امنیتی و اقتصادی بلکه از منظرهای سیاسی، امنیتی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و هویتی بررسی قرار می‌شود، جنبه خودجوش داشته و دیگر تحمیلی نیست. در واقع، پایان جنگ سرد و فروپاشی شوروی، بازگشت و تقویت منطقه‌گرایی را به دنبال آورد. موج جدیدی از منطقه‌گرایی درون‌زا از پائین به بالا شکل گرفته که کارگزاران غیردولتی منطقه‌ای، نقش تعیین‌کننده‌ای در آن ایفا می‌کنند. به این ترتیب مطالعات منطقه‌ای استقلال بیشتری یافته و نظریه‌های جدیدی نیز برای تبیین و فهم منطقه‌گرایی نوین پردازش شده است (دهقانی فیروز آبادی، ۱۳۸۸: ۱۰۹). اینک منطقه‌گرایی فرایندی اجتماعی و چندوجهی تلقی می‌شود که تشکیل‌دهنده بخشی از تحول ساختاری جهانی است (هات و رزاموند، ۲۰۰۲).

نکته مهم در مقایسه این دو نسل منطقه‌گرایی، این است که هر کدام از آنها باید در بستر تاریخی و زمینه‌های خاص خود بررسی و مطالعه و درک شوند. منطقه‌گرایی قدیم زمانی شکل گرفت که ساختار دو قطبی متأثر از فضای جنگ سرد بر عرصه روابط بین‌الملل حاکم بود، در

حالی که ظهور منطقه‌گرایی نوین و گسترش آن با تحولات ساختاری مهمی در عرصه بین‌المللی همراه است و باید در بستر زمانی خاص خود تحلیل شود (سودریام، ۲۰۰۴: ۱۷). این تحولات ساختاری عبارتند از:

۱. تغییر ساختار نظام بین‌الملل از ساختار دو قطبی به ساختار چند قطبی و یا شاید سه قطبی، همراه با توزیع جدید بین‌المللی قدرت.

۲. بازسازی اقتصاد سیاسی جهانی به سه بلوک اصلی «اتحادیه اروپا»، «نفتا» و «آسیا - پاسیفیک» که همگی مبتنی بر اشکال متفاوت سرمایه‌داری هستند.

۳. فرسایش نسبی نظام دولت - ملت و ستفالیایی و رشد وابستگی متقابل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فراملی‌گرایی که در برگیرنده الگوی جدید تعامل هم در میان حکومت‌ها و هم در میان کنشگران غیردولتی است.

۴. جهانی شدن مالی، تجاری، تولید و فناوری که به تقسیم کار جدید بین‌المللی منجر شده است.

۵. پایان جهان‌سوم‌گرایی و گرایش کشورهای در حال توسعه به سمت توسعه اقتصادی نولیبرال و توسعه نظام‌های سیاسی دموکراتیک (هتن و سودریام، ۲۰۰۹: ۳).

بنابراین، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که اقتصاد جهانی تغییرهای اساسی را در نیم قرن گذشته تجربه کرده است و سبب شده دولت‌ها به جای دنبال کردن و اصول و اهداف منطقه‌گرایی قدیم، اصول و اهداف جدیدی را در قالب منطقه‌گرایی نوین در دستور کار خود قرار دهند. به این ترتیب مهم‌ترین تفاوت‌های منطقه‌گرایی قدیم و منطقه‌گرایی نوین را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱. منطقه‌گرایی نوین بر عکس منطقه‌گرایی قدیم، در سطح جهانی شکل گرفته است. ابعاد، وسعت و گستره آن بسیار پیچیده‌تر از منطقه‌گرایی قدیم است.

۲. هر چند منطقه‌گرایی قدیم به لحاظ اهداف، محتوا و سطوح بسیار محدود بود و بیشتر بر موافقتنامه‌های تجارت آزاد و اتحادیه‌های امنیتی متمرکز بود، تعداد، گستره و حوزه فعالیت منطقه‌گرایی نوین به گونه‌ای آشکار در دهه گذشته افزایش یافته است (هتن و لانگلو، ۲۰۰۵: ۲).

۳. منطقه‌گرایی قدیم هم از نظر اهداف و هم از نظر اشکال به طور کامل سیاسی بود، در حالی که منطقه‌گرایی نوین از یک سو پاسخی دفاعی به حاشیه‌ای شدن اقتصادی بیشتر کشورهای جنوب در دهه ۱۹۸۰ و از سوی دیگر واکنشی به اقتصادی جهانی به شمار می‌آید (گروگل و هات، ۱۹۹۳: ۳).

۴. آزاد سازی چند جانبه تجارت در کالاهای تولیدی کشورهای صنعتی در منطقه‌گرایی نوین بسیار کامل‌تر و وسیع‌تر از زمان پیدایی منطقه‌گرایی قدیم است (نسادورای، ۲۰۰۲: ۱۴).

۵. در حالی که در منطقه‌گرایی قدیم، کشورهای جنوب و شرق، سیاست‌های ضد بازار آزاد، متکی به خود و درون‌گرایانه را دنبال می‌کردند، اما همان کشورها در منطقه‌گرایی نوین آن سیاست‌ها را کنار گذاشته‌اند و اکنون به صورت جدی تلاش می‌کنند تا به نظام‌های تجاری چند جانبه بپیوندند (اسپیندلر، ۲۰۰۲: ۳).

۶. سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی در منطقه‌گرایی نوین نسبت به دوران منطقه‌گرایی قدیم، بسیار برجسته‌تر و مهم‌تر شده و بعد چندجانبه‌تری به خود گرفته است و از زمان پیدایی منطقه‌گرایی نوین سرعت بسیار زیادی یافته است (ائیر، ۲۰۰۱: ۴).

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که اشاره شد، یکی از موضوعات مهم در رشته مطالعات منطقه‌ای، بررسی نظریه‌های مرتبط با پدیده منطقه‌گرایی، علل و مؤلفه‌های تأثیرگذار بر تحول در این نظریه‌ها است. تا پیش از پایان جنگ جهانی دوم، موضوع همگرایی منطقه‌ای و منطقه‌گرایی از اهمیت چندانی در مطالعات نظری روابط بین‌الملل نداشت؛ اما با پایان جنگ و اقدام‌های همگرایی‌ای که در اروپا آغاز شد، زمینه پردازش و عرضه نظریه‌های مربوط به منطقه‌گرایی و همگرایی منطقه‌ای فراهم شد. از آن هنگام تاکنون نظریه‌های مختلفی در ارتباط با منطقه‌گرایی و منطقه‌ای شدن عرضه شده که هر یک از آنها استدلال‌های خاص خود را مطرح کرده‌اند. هدف اصلی این مقاله، تحلیل عوامل تأثیرگذار بر تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی بود. همان‌گونه که اشاره شد می‌توان این عوامل را به دو دسته عوامل درون‌نظری و برون‌نظری تقسیم کرد. عامل تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل در دو حوزه مبانی نظری و فرآنظری به عنوان عامل درون‌نظری بررسی شد. بر همین اساس تأثیر مناظره‌های نظری رشته روابط بین‌الملل در تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی بررسی شد. عوامل جهانی شدن و پایان جنگ سرد و نظام دوقطبی نیز به عنوان عوامل برون‌نظری مؤثر در تحول این نظریه‌ها در ادامه این مقاله بررسی شدند. در مجموع می‌توان گفت هر سه عامل یاد شده در کنار یکدیگر و به عنوان عواملی درهم تنیده، سبب تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی شده‌اند و نمی‌توان تنها یکی از این عوامل را به عنوان عامل تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی برآورد کرد. هم‌زمانی نسبی پایان جنگ سرد و گسترش پدیده جهانی‌شدن، سبب شده در برخی مواقع در تحلیل موضوع نتوان به سادگی، این دو عامل را از هم جدا کرد. در پایان یادآور می‌شود که این مقاله بخشی از نتایج یک طرح پژوهشی است که در دانشگاه تهران با استفاده از اعتبار علمی نویسنده مسئول اجرا شده است. مقاله‌های دیگر نیز در پیرامون این موضوع با تمرکز بر تجارب مناطق مختلف جهان آماده چاپ و انتشار شده است.

منابع

- بزرگی، وحید (۱۳۷۷) دیدگاه‌های جدید در روابط بین‌الملل، تهران، نشر نی.
- بیلیس، جان و استیو اسمیت (۱۳۸۳) جهانی شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین، مترجم ابوالقاسم راه‌چمنی و دیگران، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
- حاجی‌یوسفی، امیرمحمد (زمستان ۱۳۷۶) «بررسی بحران‌های چهارگانه در نظریه روابط بین‌الملل»، فصلنامه سیاست خارجی، سال یازدهم، شماره ۴.
- دانش‌نیا، فرهاد (بهار ۱۳۸۷) «مناظره چهارم: گسست پارادایمیک در حوزه نظری روابط بین‌الملل»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره دوم.
- دویچ، کارل و دیگران (۱۳۷۵) نظریه‌های روابط بین‌الملل، ترجمه وحید بزرگی، تهران، ماجد.
- دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (زمستان ۱۳۸۸) «تحول در نظریه‌های منطقه‌گرایی»، مطالعات اوراسیای مرکزی، سال دوم، شماره ۵.
- رضایی، علیرضا (تابستان ۱۳۸۸) «درآمدی بر نظریه‌های اثبات‌گرایانه و پسااثبات‌گرایانه در سیاست و روابط بین‌الملل»، فصلنامه راهبرد یاس، شماره ۱۸.
- عسگرخانی، ابومحمد (۱۳۸۳) رژیم‌های بین‌المللی، تهران، مؤسسه ابرار معاصر.
- کولایی، الهه (۱۳۷۹) اکو و همگرایی منطقه‌ای، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۵) تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.
- یانگ، جمیان و دیگران (۱۳۸۷) ظهور منطقه‌گرایی آسیایی و تحول در نظام بین‌الملل، ترجمه بدرالزمان شهبازی، تهران، وزارت امور خارجه.

- Axelrod, Robert and Robert O. Keohane (1985) "Achieving Cooperation under Anarchy: Strategies and Institutions", World Politics. Vol. 38, No.1,
- Bowles, P. (May 2002) "Asia's Post-Crisis Regionalism", Review of International Political Economy, Vol. 9, No. 2,
- Checkel, Jeffrey T. (1998) "Social Construction and Integration", ARENA Working Papers, WP 98, No. 14,
- Delanty, G., (1999) "Social Science: Beyond Constructivism and Relativism", Contemporary Sociology, Vol. 28, No. 1,
- Ethier, W. J (July 2001) "The New Regionalism in the Americas: A Theoretical Framework", The North American Journal of Economics and Finance, Vol. 12, No. 2,
- Ethier, W. J (July 2001) "The New Regionalism in the Americas: A Theoretical Framework", the North American Journal of Economics and Finance, Vol. 12, No. 2,
- Ethier, Wilferd J "The New Regionalism", The Economic Journal, Vol. 108, No. 449,
- Grugel, Jean and Wil Hout (Eds) (July 1998) Regionalism across the North – South Divide, (London: Routledge)
- Hettne, Björn & Fredrik Söderbaum (2009) "The New Regionalism Approach", available at: www.onisa.ac.za/Default.asp?cmd=viewcontent... (accessed on 1 August 2011)
- Hettne, B. and L. Langenhove (2005) Global Politics of Regionalism: Theory and Practice, (Pluto Press)
- Hettne, B. (December 2005), "Beyond the New Regionalism", New Political Economy, Vol. 10, No. 4,
- Higgot, R. and B. Rosamond (2002) "Regions in Comparative Perspective", in: New Regionalism in the Global Political Economy. Ed: by Shaun Breslin, London: Routledge,
- Hopf, Ted (1998) "The Promise of Constructivism in International Relation Theory",

- International Security, Vol. 23, No.1,
Jilberto, A.E. and A. Mommen (1998) Regionalization and Globalization in the Modern World Economy: Perspectives on the Third World and Transitional Economies, (London: Routledge),
Kacowicz, Arie M. (December 1998) "Regionalization, Globalization, and Nationalism: Convergent, Divergent, or Overlapping?" Working paper#262,
Katzenstein, Peter J. (1996)"Regionalism in Comparative Perspective", Cooperation and Conflict, Vol. 31, No.2,
Keohane, Robert O. and Martin L. Lisa, (1995) "The Promise of Institutionalism Theory", International Security, Vol. 20, No.1,
Krasner, Stephen D. (1982) "Structural Causes and Regime Consequences: Regimes as Intervening Variables", International Organization, Vol. 36, No. 2,
Libman, Alexander, (2007) "Regionalization and Regionalism in the Post – Soviet Space: Current Status and Implications for Institutional Development", Europe- Asia Studies, Vol. 59, No. 3,
Martin, L. Lisa and Beth A. Simmons, (1998) "Theories and Empirical Studies of International Institutions", International Organization, Vol.52, No.4,
Mittelman, James H. (1996) "Rethinking the New Regionalism in the Context of Globalization", Global Governance, No. 2,
Nesadurai, Helen, (November 2002)"Globalization and Economic Regionalism: A Survey and Critique of the Literature", CSGR Working Paper, No.108/02,
Pizarro, Ramiro (1999) Comparative Analysis of Regionalism in Latin America and Asia Pacific, International Trade and Development Finance Division, (Chile)
-Regionalism: An Overview" (1994) Journal of Japanese and International Economics, Vol. 8, No,
Ringmar, Erik (1997) "Alexander Wendt: A Social Scientist Struggling with History" in: Iver B. Neumann and Ole Waever, The Future of International Relations. London: Routledge
Soderbaum, Fredrik (2004) The Political Economy of Regionalism, (Macmillan: Palgrave)
Spindler, Manuela (March 2002) "New Regionalism and the Construction of Global Order", CSGR Working Paper, No. 93/02,

فراخوان مقاله فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

این مجله در نظر دارد ویژه‌نامه‌هایی با مضامین و موضوعات کلی زیر منتشر کند:
از صاحب‌نظران و متخصصان دعوت می‌شود مقالات علمی خود را مطابق شیوه‌نامه
مجله ارسال فرمایند.

موضوعات:

- تأثیر قرآن کریم بر ادبیات منظوم و منثور فارسی
- سیمای حضرت علی^(ع) در ادبیات فارسی
- حماسه‌های دینی و تأثیر آنها بر ادبیات فارسی
- هویت و روایت در ادبیات فارسی
- سازگاری عناصر و مؤلفه‌های ملی و دینی در ادبیات فارسی
- نقش آموزه‌های دینی و عرفانی در جهانی شدن ادب فارسی
- زیبایی‌شناسی دینی و ادب فارسی

فراخوان مقاله دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

اول: نظریه دولت در ایران معاصر

۱. نظریه‌های دولت در علوم سیاسی
۲. جایگاه دولت در اندیشه سیاسی ایرانی
۳. رابطه ملت، هویت ملی و دولت در ایران
۴. صورت‌بندی‌های گفتمانی دولت در ایران معاصر
۵. نظریه‌های دولت در فقه شیعه
۶. اقتصاد سیاسی و نظریه دولت
۷. جهانی شدن و دولت در ایران

۵. تکثرگرایی فرهنگی و نظریه سیاسی

۶. محیط‌زیست‌گرایی و نظریه سیاسی

سوم: سیاست و توسعه در ایران

۱. چالش‌های توسعه سیاسی
۲. بومی‌سازی نظریه‌های توسعه
۳. جهانی شدن نظریه‌های توسعه
۴. مطالعات مقایسه‌ای توسعه (ایران و کشورهای دیگر)

دوم: تکاپوی نظریه سیاسی در ایران معاصر

۱. نظریه سیاسی در ایران
۲. تفکر دینی و نظریه سیاسی
۳. سکولاریسم و نظریه سیاسی
۴. جامعه مدنی، حوزه عمومی و نظریه سیاسی

چهارم: اخلاق و سیاست در ادبیات ایرانی

۱. اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی
۲. اخلاق و سیاست در ادبیات سیاسی کلاسیک ایرانی
۳. اخلاق و سیاست در ادبیات سیاسی معاصر ایرانی
۴. ادبیات انتقادی و رابطه آن با ادبیات اخلاقی
۵. بحران‌های انسان معاصر در ادبیات معاصر ایران

فراخوان مقاله دو فصلنامه تخصصی

"اسلام پژوهی"

پژوهش انسان‌شناسی اسلامی

از صاحب‌نظران و متخصصان دعوت می‌شود مقالات علمی - پژوهشی خود را مطابق شیوه‌نامه (درج‌شده در ابتدای مجله) به نشانی الکترونیکی: j.islamic@ihss.ac.ir ارسال فرمایند.

مضامین و موضوعات کلی زیر برای آرایه مقاله

پیشنهاد می‌شود:

- ساختار تبار و سرشت انسان
- ارزش‌های انسانی
- معنای زندگی
- روابط انسان
- مطلوب‌های روان‌شناختی انسان
- مطلوب‌های اخلاقی انسان
- تکالیف انسان
- انسان‌شناسی تطبیقی

فراخوان مقاله دو فصلنامه تخصصی «پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه»

این مجله از همه صاحب نظران و اصحاب قلم در حوزه تخصصی مرتبط، به ویژه جوانان، روابط بین نسلی، مسائل فرهنگی و جامعه مقاله می پذیرد.

از محققان، صاحب نظران، پژوهشگران و سایر علاقه مندان و دوستدارانی که مایل به چاپ مقاله های علمی خود در این مجله هستند، درخواست می شود مقاله های خود را به نشانی پستی یا الکترونیکی نشریه ارسال کنند. این مقالات در صورت دارا بودن روش علمی و نکته های تازه تحقیقی پس از تأیید داوران منتشر خواهد شد.