

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی
مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد
کارشناس و صفحه آرا: مریم بایه
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده
مترجم: دکتر حسن آب نیکی

هیئت تحریریه

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

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)، بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)، بانک اطلاعات نشریات سیولیکا (www.civilica.com) و برخی پایگاه های دیگر نمایه می شود.

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

قیمت: ۸۰۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

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

نحوه ارائه مقاله

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

فهرست

- ❧ **سنجش انسجام درونی ارکان رژیم سیاسی در همپرسه قوانین افلاطون** ۱
 سیدخدا یار مرتضوی
- ❧ **امکان ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی بر اساس رویکرد نهادگرایی نولیرال** ۲۹
 محمدعلی توانا/ عقیل محمدی/ حمید وحدتی
- ❧ **پیامدها و دلالت‌های فروگاهش سرمایه سیاسی** ۵۳
 علی کریمی‌مله
- ❧ **تحلیل شکل‌گیری و گسترش حق رأی در ایران در قرن بیستم** ۸۵
 رضا زمانی
- ❧ **تحلیل ریشه‌های نوافلاطونی/ مسیحی شکل‌گیری حق حاکمیت انسان در عصر رنسانس** ۱۱۳
 کامیار صفایی/ سیدعلیرضا حسینی بهشتی
- ❧ **بررسی زمینه و پارادایم زبانی در اندیشه سیاسی زرتشت** ۱۳۹
 شجاع احمدوند/ مهدی بخشی
- ❧ **طرح آزادی جمهوری خواهانه و نقد آن بر اساس مبانی قرآنی علامه طباطبائی** ۱۶۵
 اسحق سلطانی/ منصور میراحمدی
- ❧ **ارعاب‌زدایی و اراعاب‌زایی در کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» جلال آل‌احمد** ۱۹۳
 مریم گنجی/ حاتم قادری
- ❧ **تحلیل روان‌کاوی دوگانه اقتدارگریزی - اقتدارپذیری سازمان مجاهدین خلق** ۲۱۵
 محمدامین اکبری/ ایرج رنجبر
- ❧ **قدرت از دیدگاه نوجاهدگرایان نحوه حضور نئورادیکالیسم سلفی در عرصه بین‌الملل** ۲۴۷
 طیه محمدی‌کیا
- ❧ **تبیین روابط دولت و جامعه: از چهارچوب‌های یک‌سویه تا پیوندهای متقابل** ۲۶۵
 سارا اکبری/ وحید سینائی/ مهدی نجف‌زاده/ روح‌الله اسلامی
- ❧ **راست افراطی و آفرینش جغرافیای تخیلی اسطوره‌ای اروپا؛ رویکرد چرخش تصاویر میچل** ... ۲۹۵
 فریاده محمدعلی‌پور/ محمد نصیرزاده

داوران این شماره

دکتر حمیرا مشیرزاده / استاد روابط بین الملل دانشگاه تهران

دکتر عباس منوچهری / استاد دانشگاه تربیت مدرس

دکتر محمدعلی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز

دکتر عبدالرسول حسینی فر / دانشیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

دکتر ابوالفضل دلاوری / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

دکتر بهاره سازمند / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر علیرضا صدرا / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر محمدجواد غلامرضا کاشی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران

دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر گیتی پورزکی / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

دکتر سیده مطهره حسینی / استادیار دانشگاه پیام نور

دکتر سیدمحمدعلی حسینی زاده / استادیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر امیر روشن / استادیار دانشگاه یزد

دکتر سیدابراهیم سرپرست سادات / استادیار دانشگاه علامه طباطبائی

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

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

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

دکتر حجت کاظمی / استادیار دانشگاه تهران

دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر سیدخدایار مرتضوی / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دکتر شروین مقیمی زنجانی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر مژگان محمدی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۲۸-۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

سنجش انسجام درونی ارکان رژیم سیاسی در همپرسه قوانین افلاطون

سیدخدایار مرتضوی *

چکیده

این مقاله با بهره‌گیری از نظریه «اسپریگنز» و با ملاحظه بحران‌های موجود در جامعه، منطقی درونی و ارتباط ارکان رژیم موجود در همپرسه قوانین را بر اساس وظایف و اختیارات آنها بررسی می‌کند. حاصل کار، ترسیم الگویی از رژیم سیاسی است که براساس ترکیبی از عناصر اصلی دو رژیم پادشاهی و دموکراسی تکوین یافته و مهم‌ترین اهداف آن، تأمین سعادت و امنیت اعضای جامعه است. در این رژیم، نهاد پادشاهی در رأس است، ولی نهادهای شورایی قدرتمندی همچون شورای شبانه، پاسداران قانون و انجمن شهر متشکل از نخبگان با تجربه پیش‌بینی شده است که هرچند نقش پادشاه را در اداره امور تعدیل می‌کنند، در موارد متعددی دچار تداخل وظایف هستند. در مجموع چینش نهادهای این رژیم به گونه‌ای است که به دلیل عدم انسجام درونی، امکان پویایی و نوآوری اساسی و یا شکوفایی شهروندان را سلب نموده و حالتی ایستا و متصلب را در ابعاد گوناگون زندگی استمرار می‌بخشد. همچنین این رژیم را می‌توان الگویی حد فاصل میان دو جامعه آرمانی و واقعی دانست که هرچند از الگوی همپرسه جمهور فاصله زیادی دارد، بالفعل شدن آن در واقعیت نیز بسیار بعید می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: رژیم سیاسی، قوانین، انجمن شهر، شورای شبانه و پاسداران قانون.

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

مقدمه

تلاش‌های فلاسفه‌ای مانند سقراط، افلاطون و ارسطو جهت ترسیم جامعه آرمانی همواره مورد توجه بوده است. در این میان افلاطون از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و نقش وی در تکوین فلسفه سیاسی و به نحو خاص در مقوله آرمان‌شهری و تأسیس رژیم‌های جدید، پررنگ و برجسته است. افلاطون از جمله نخستین اندیشمندانی است که تشکیل یک رژیم سیاسی را در آثار خود و به‌ویژه در دو اثر جمهور و قوانین مطرح کرده است. او در قوانین به ترسیم آرمان‌شهر خود با نگاهی واقع‌گرایانه‌تر از جمهور پرداخته و بر همین اساس اصول تأسیس رژیم سیاسی مطلوب و در عین حال زمینی و نه آسمانی را معرفی کرده است. این اثر پر از کدهای حقوقی و جزئیات مشخص درباره امور سیاسی به صورت طبقه‌بندی شده است؛ به طوری که می‌توان عبارات و واژه‌های آن را با عبارات موجود در نسخ یا متون سخنوران و خطیبان هنگام استناد به قانون مقایسه کرد (Morrow, 1998: 312). در رژیم مطروحه در قوانین و نهادهای آن، نکاتی وجود دارد که با واکاوی آنها می‌توان به فهم بهتر فلسفه سیاسی افلاطون دست یافت.

انتخاب قوانین برای استخراج الگوی رژیم سیاسی مدنظر افلاطون بنا به ویژگی‌های منحصربه‌فرد این اثر و جایگاه آن در میان سایر آثار او صورت گرفته است. نخست اینکه بزرگ‌ترین همپرسه اوست که حجم آن به تنهایی حدود یک‌پنجم کل آثارش را تشکیل می‌دهد. دوم مربوط به دوره کهنسالی و در زمره آخرین آثارش است که حاصل نهایی تجارب نظری و عملی و حاکی از پختگی تفکر اوست. سوم اینکه به قول اشتراوس: «تنها کتاب واقعاً سیاسی افلاطون نوامیس است که در آن سقراط حضور ندارد» (اشتراوس، ۱۳۹۲: ۵۵). چهارم اینکه مباحث و مطالب فراوان و پراکنده‌ای درباره نهادهای رژیم سیاسی آمده است که همین امر باعث شد تا نویسنده مقاله با وجود دشواری کار و نوع مباحث، درصدد استخراج الگوی این رژیم برآید.

فقدان چنین کاری در بررسی ادبیات موضوع کاملاً مشهود است. نه در آثار شارحان برجسته مثل گمپرتس (۱۳۷۵)، یگر (۱۳۷۶)، گاتری (۱۳۷۷)، بورمان (۱۳۷۵)، اشتراوس (۱۳۸۱) و (۱۳۹۸)، کاپلستون (۱۳۷۵)، کلوسکو (۱۳۹۴)، مک‌لند (۱۳۹۳) و نه در آثار

نویسندگان ایرانی مثل عنایت (۱۳۴۹)، عالم (۱۳۹۳)، بشیریه (۱۳۹۶) و منوچهری (۱۳۹۵)، چنین کاری صورت نگرفته است.

افلاطون، پژوهش خود را با مشاهده بی‌نظمی در جامعه سیاسی آغاز می‌کند و درصدد یافتن راهی برای آن است (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۷۷). برخی مورخان، شرایط خاص تربیتی و خانوادگی افلاطون را در این دیدگاه تأثیرگذار می‌دانند و برخی دیگر، کینه او را علیه دموکراسی به واسطه رفتاری که دموکراسی با سقراط روا داشت. البته عدم اعتماد افلاطون به دموکراسی از دوره‌ای قبل از مرگ سقراط و در دوران جنگ پلوپونزی شروع شده است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۵۶).

این مقاله با نگاهی به جامعه آتنی و با بررسی نهادهای موصوف در قوانین و شرح وظایف آنها، الگویی ترسیم می‌کند که نحوه روابط آنها را با یکدیگر مشخص می‌کند و زوایای پنهان یا مبهم این رژیم را روشن می‌سازد. برای دستیابی به این هدف از نظریه اسپریگنز استفاده شده که بر اساس آن، هم زمینه اجتماعی و مشکلات روزگار افلاطون و هم روندها و منطق درونی افکارش بررسی می‌شود و با تشریح این روند، نقطه آغاز و پایان بحث رژیم سیاسی در قوانین و سیری که در فاصله میان این دو نقطه طی شده، آشکار می‌شود. این مقاله با الهام از روش نهادگرایی نگاشته شده و شیوه گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای و استفاده از آثار علمی دست اول (آثار افلاطون) و آثار شرحی معتبر است.

افلاطون و قوانین

افلاطون از بزرگ‌ترین فلاسفه جهان و معروف به پدر فلسفه است که به دلیل پیکر تنومندش، یا به دلیل پیشانی پهن و یا افکار وسیعش، پلاتو یا همان افلاطون نام گرفت. حدود سی و پنج همپرسه و سیزده نامه از افلاطون به جای مانده که در اکثر آنها، سقراط شخصیت اصلی طرف گفت‌وگو است و حال آنکه در قوانین، سقراط اصلاً حضور ندارد (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۱۶۵-۱۶۶). تأثیر افلاطون بر فلاسفه اروپایی بسیار چشمگیر است؛ آنچنان که کاپلستون می‌گوید: «مذهب افلاطونی از طریق نوافلاطونیان در آگوستین و در دوره شکل‌دهنده قرون وسطایی تأثیر بخشید. در واقع اگرچه توماس آکوئینی،

بزرگ‌ترین فیلسوف مدرسی، ارسطو را به عنوان «الفیلسوف» پذیرفته است، در نظام وی بسا هست که هنگام پی‌گیری و ردیابی افکار در نهایت می‌توان بیشتر به افلاطون رسید تا به ارسطو» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۹۹).

در بین آثار افلاطون، سه همپرسه جمهور، مردسیاسی و قوانین اختصاص به فلسفه سیاسی دارد. جمهور، شرح جامعه‌ای رؤیایی براساس عدالت و تربیت قوای درونی انسان است که در آن به پنج گونه جامعه و پنج نوع انسان اشاره شده: آریستوکراسی، تیموکراسی، الیگارشی، دموکراسی و تیرانی (اشتراوس، ۱۳۸۱: ۲۱۴). در مرد سیاسی، اشکال دیگری از حکومت طرح شده و ملاک تقسیم حکومت به انواع مختلف عبارت است از عده حکومت‌کنندگان، اجبار و آزادی، توانگری و تنگدستی، قانون و بی‌قانونی. وقتی حکومت برحسب تعداد حکمرانان تقسیم می‌شود، سه نوع پدید می‌آید: حکومت یک فرد (موناشری)، حکومت عده‌ای اندک (آریستوکراسی) و حکومت همه یا اکثریت (دموکراسی) (بورمان، ۱۳۷۵: ۲۰۵).

قوانین، تنها اثر سیاسی افلاطون به معنای واقعی کلمه و مکمل جمهور و مرد سیاسی و در جست‌وجوی بهترین نظم سیاسی ممکن است. این اثر شامل مجموعه‌ای از قانون اساسی، قانون مدنی، قانون مجازات و مقررات مربوط به سازمان‌های قضایی، نظامی، آموزشی و تربیتی است که متمایز از سایر آثار افلاطون است و با این همه افلاطون بنا به عادت دیرینه، به روش مکالمه‌ای خود وفادار مانده است. قوانین مانند سایر آثار دوران سالخوردگی افلاطون، حاوی گفتارهای آموزشی طولانی است.

از منظر جامعه‌شناختی، افلاطون به دلیل ثروت و موقعیت خاندانش، در سواره نظام خدمت می‌کرد. وقتی که آتن به دست اسپارت و متحدانش افتاد، جای دموکراسی آتنی را یک الیگارشی تحت حمایت اسپارت گرفت. دو عضو برجسته این الیگارشی، کریستیس و خارمیدس، از بستگان افلاطون بودند و او را دعوت کردند به آنها بپیوندند (کلوسکو، ۱۳۹۴: ۱۱۰). ولی او با دیدن نحوه برخورد حکومت سی تن جبار با سقراط و سپس اعدام وی در آن دوران، از دموکراسی سرخورده شد. واضح است که جامعه مبتنی بر عدالت نمی‌تواند به چنین جنایتی (اعدام سقراط) دست بزند و تشخیص افلاطون از

بی‌نظمی جامعه آتن معطوف به قصور در تربیت طبقه حاکم بود و به همین دلیل آکادمی را تأسیس کرد تا بتواند به تربیت فلاسفه بپردازد (اسپرینگز، ۱۳۷۷: ۱۳۶). این وقایع باعث شد تا افلاطون در قوانین، حکومت مختلط و بینابینی را پیشنهاد نماید. «این کتاب، نقد بنیادی افلاطون است به بسیاری از اندیشه‌های خودش، به‌ویژه اندیشه‌هایی که در جمهوری آورده است. به موجب قوانین، بهترین دولت، آمیزه‌ای است از موناشری و دموکراسی؛ زیرا حکومت عقل و آزادی و دوستی شهروندان با یکدیگر، فقط در چنین نظامی تحقق‌پذیر است» (بورمان، ۱۳۷۵: ۲۰۸). قانون مبنای تأسیس چنین حکومتی است که به زعم ساندرز، مهم‌ترین ویژگی آن منعطف بودن آن نسبت به شرایط موجود است (Sunaders, 1998: 321) و این ویژگی دقیقاً برخلاف ایده مطروحه در جمهور است که در آن چندان نیازی به قانون احساس نشده است. به زعم افلاطون، بهترین قانون آن است که به وسیله آن بتوان فضایل اخلاقی، به‌ویژه حکمت، خویش‌داری، شجاعت و عدالت را به دست آورد (Morrow, 1960: 561). در دوره کلاسیک، اخلاق از سیاست تفکیک‌ناپذیر و دولت-شهر، ظرف تحقق زندگی فضیلت‌مند برای شهروند بود. به قول هابرماس، پولیس جامعه‌ای است که به فضیلت شهروندش توجه دارد؛ زیرا در غیر این صورت جامعه شهری چیزی جز همکاری صرف اعضای آن نخواهد بود (Habermas, 1974: 42-47).

به طور کلی دو دیدگاه متفاوت درباره منشأ و ضرورت پولیس وجود دارد که یکی بر مقوله نیاز تأکید دارد و دیگری بر مدنی‌الطبع بودن انسان. دیدگاه اول اساساً متعلق به افلاطون و دیدگاه دوم مربوط به ارسطوست؛ هر چند هم افلاطون به طبیعی بودن پولیس توجه دارد و هم ارسطو به نیازهای انسان در تشکیل جامعه بی‌اعتنا نیست. در جمهور، منشأ تأسیس دولت‌شهر، نیاز بشر عنوان شده است (جمهور: ۳۶۹)؛ اما در قوانین، دولت‌شهر برآمده از تکامل طبیعی جوامع و مهم‌ترین هدف آن، تأمین سعادت و به‌زیستی در پرتو امنیت است. بر اساس این نظریه، در مراحل اولیه، جامعه نه جمع افراد بلکه جمع خانواده‌ها و حاکم سالخورده‌ترین فرد بود. در ادامه حکومت پدرسالاری به دلیل نیاز به قانون و امنیت، به آریستوکراسی یا پادشاهی تبدیل شد و سپس شهرها در

مکانی جدید احداث گردیدند. در قوانین برخلاف جمهور، خانواده ملاک گسترش شهر است، نه فرد به تنهایی (قوانین: ۶۷۸).

در دوران افلاطون، دولت به معنای امروزی وجود نداشت و تفکیک جامعه از دولت ممکن نبود و زندگی سعادتمندانه فقط در قالب دولت شهر متصور بود. همپرسه قوانین بیانگر مرحله اولیه‌ای از نوسازی سیاسی است که با تغییر در نوع و روش حکومت آغاز شد. این تغییر در وضع قوانین و ساخت اجتماعی و آموزشی دولت‌شهر جدید نمایان است که در اینجا بدان می‌پردازیم.

ساخت‌های موجود در قوانین

افلاطون برای دستیابی به اهداف خود مبتنی بر فضیلت و تربیت انسان، ساخت‌هایی مدنظر داشت تا رژیم سیاسی از طریق آنها به آن اهداف دست یابد. این ساخت‌ها به‌مثابه پایه‌های رژیم سیاسی در روند فکری افلاطون و نگاه بدبینانه‌ی وی به دموکراسی آتن در رفتارش با سقراط و سعی در رفع این بی‌نظمی شکل گرفته است. اهم این ساخت‌ها در قوانین عبارتند از: اقتصادی، آموزشی و تربیتی، فرهنگی- هنری- ورزشی، سیاسی، اجتماعی و همچنین شورای شبانه.

ساخت اقتصادی

نگرش اقتصادی افلاطون، نه توانگری است و نه فقر. او ثروت را صرفاً در حد ضرورت مجاز می‌داند و حداکثر ثروت نباید از چهار برابر حداقل تجاوز کند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۸۸). مهم‌ترین هدف افلاطون از وضع قوانین اقتصادی در شهر، جلوگیری از تجمل‌گرایی و ثروت‌اندوزی ساکنان شهر است. او ثروت‌اندوزی را در مرتبه سوم و پایین‌ترین مرتبه نیکبختی قرار می‌دهد. از نظر افلاطون، این حداقل و حداکثر اقتصادی جهت جلوگیری از کینه‌ورزی و جنگ ضروری است.

در قوانین، بیشترین توجه به کشاورزی است که بیانگر اقتصادی تک‌محصولی و خودبسنده است و سایر قسمت‌ها بخصوص بازرگانی و صادرات مورد توجه قرار نگرفته است. در این همپرسه برای جلوگیری از رشد یک جامعه ثروتمند و برای تجارت، قیودی اندیشیده شده است. ممنوعیت تملک زر و سیم، ممنوعیت اشتغال به هرگونه کسب و

پیشه توسط ساکنان و استفاده از بیگانگان جهت این امور، ممنوعیت بهره پول، فروش تنها یک سوم محصولات آن هم به بیگانگان ساکن شهر، از جمله موارد مهم در جلوگیری از انباشت سرمایه است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۷۱). دستیابی به نظامی متعادل بر اساس میزان دارایی، نیازمند نهادهایی است برای نظارت کامل بر ساکنان شهر. در این رابطه، نقش خدایان، اهمیت ویژه‌ای داشته و زمین، وقف خدایان گردیده است. همچنین هیچ کس اجازه خرید و فروش زمین موروثی را ندارد، تا زمین وسیله‌ای بماند برای امرار معاش، نه به عنوان یک کالا و در راستای ثروت‌اندوزی و به همین دلیل، مأمورانی جهت بررسی صورت دارایی افراد و جلوگیری از خرید و فروش زمین مشخص می‌شوند. جهت پرداخت مزد بردگان و یا خرید و فروش کالا در داخل شهر از پول مشترک استفاده می‌شود و برای انجام مبادله در خارج از شهر از ارز و این قانون به منظور کنترل سودهای حاصل از بازرگانی و دادوستد است. در نهایت مهم‌ترین اقدام به منظور جلوگیری از انباشت سرمایه، مشخص نمودن حداقل و حداکثر ثروت برای ساکنان شهر جدید است (قوانین: ۷۴۲).

نظام مالیاتی دولت‌شهر بر اساس میزان دارایی ساکنان سازمان‌دهی شده و دو راه برای جمع‌آوری مالیات پیش‌بینی گردیده است. اول اینکه مالیات بر اساس تمام دارایی فرد محاسبه شود و دوم، مقدار محصول یک سال، پایه مالیات آن سال قرار گیرد (همان: ۹۵۵). برخلاف جمهور که در آن، فعالیت اقتصادی و تولیدی و مالکیت خصوصی محدود به طبقه پیشه‌وران شده و دو طبقه پاسداران و نظامیان از ورود به اینگونه فعالیت‌ها ممنوع گردیدند، در قوانین، دیگر از آن تمایزات طبقاتی خبری نیست و به مالکیت عمومی توجه بیشتری شده است.

ساخت آموزشی و تربیتی

در نظر افلاطون، آموزش و پرورش برای تربیت دولت‌مردان لایق، اهمیت حیاتی دارد. نگاه بنیادی افلاطون در همه کتاب‌هایش، تربیت و نیک‌بختی است و «تربیت درست، چنان تربیتی است که بتواند تن و روح آدمی را خوب و سالم تربیت کند» (قوانین: ۷۸۸). این نوع تربیت در ادامه تقسیم‌بندی سه‌گانه افلاطون است که تربیت روح در مرتبه نخست، پرورش تن در مرتبه دوم و کسب ثروت در مرتبه سوم قرار می‌گیرد.

تربیت اخلاقی، کلید نیکبختی فرد و جامعه است: «آدمی از لحاظ اخلاقی چنان به بار آید که پیوسته بکوشد تا عضوی کامل و مفید برای جامعه باشد، و نه در مقام فرمانروایی و نه در حال فرمانبرداری، پای از طریق عدالت بیرون نهد» (همان: ۶۴۴).

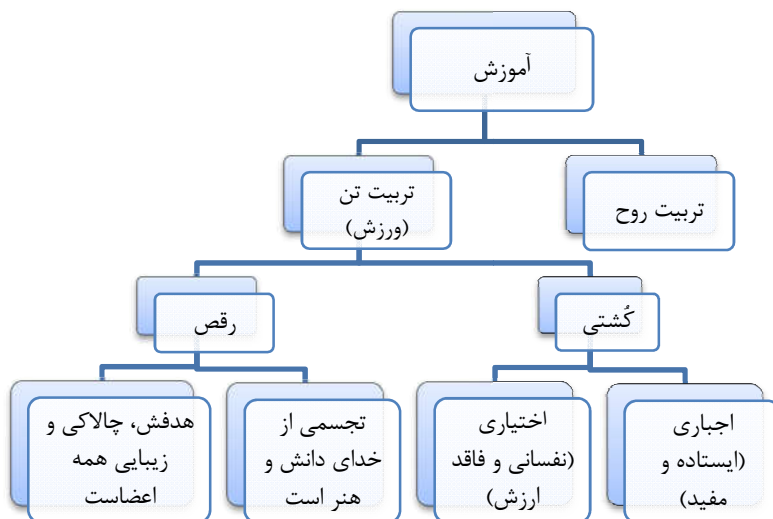
شروع آموزش‌های افلاطون از دوران جنینی است و بعد از گذران دوران کودکی و تربیت تحت نظر پرستاران به منظور جلوگیری از انحراف، در سن شش سالگی ثبت‌نام در مدارس آغاز می‌گردد که حالت اجباری دارد، زیرا «کودکان پیشتر به جامعه تعلق دارند تا به پدران و مادران خود» (قوانین، ۸۰۵ و گاتری، ۱۳۷۷: ۵۶). در این مرحله پسران از دختران جدا و هر کدام آموزش خاص خود را می‌بینند.

آموزش دختران و پسران در قوانین از دو دیدگاه قابل بررسی است: در دیدگاه اول، آموزش به عنوان حقی برابر برای زن و مرد دانسته شده و تحصیل در مدارس و فراگیری علوم برای زنان و مردان برابر است. اما در دیدگاه دوم، نوع آموزش‌هایی که به زنان و مردان داده می‌شود، با هم تفاوت دارد. پسران، آموزش‌هایی مانند اسب‌سواری، تیراندازی و نیزه‌پرانی را می‌آموزند و دختران، راه به کار بردن جنگ‌افزار و آشنایی با سلاح را برای مواقع ضروری در دفاع از خود فرامی‌گیرند، نه حضور در میدان‌های جنگ و دوشادوش مردان. «اگر اشتغال زنان در امور جنگی ضرورت پیدا کند، هر زنی از هنگامیکه انجام وظایف مادری را به پایان رسانده است تا پنجاه سالگی، به کاری که با نیروی بدنی او مناسب باشد، گماشته خواهد شد» (قوانین: ۸۰۷).

آموزش خواندن و نوشتن از ۱۰ تا ۱۳ سالگی خواهد بود و از ۱۳ تا ۱۶ سالگی به آموزش موسیقی اختصاص خواهد داشت. برای تربیت کودکان، خواه روحی خواه جسمی، از آموزگاران بیگانه استفاده می‌شود و جامعه، حقوق آنها را خواهد پرداخت. در قوانین با وجود تأکید زیاد بر عدم تأثیرپذیری فرهنگی از کشورهای همسایه، اما در امر تربیت کودکان به عنوان مهم‌ترین وظیفه هر رژیم، از آموزگاران بیگانه استفاده می‌شود. «حضور کودکان در آموزشگاه‌ها به اختیار پدران نخواهد بود... جامعه حق دارد آموزش را اجباری کند و همه کودکان و مردان را مجبور کند از تربیتی که خود جامعه درست می‌داند، بهره‌مند شوند. قانون ما از این حیث میان مرد و زن فرق نمی‌گذارد» (قوانین: ۸۰۵).

علاوه بر موسیقی و ورزش که به کودکان آموزش داده می‌شود، سه عنوان درسی دیگر نیز وجود خواهد داشت: دانش حساب و عدد، فن اندازه‌گیری خط‌ها و سطح‌ها و جسم‌ها و سوم دانش درباره گردش ستارگان در مدار طبیعی خود و دفع آنها نسبت به یکدیگر که ریاضیات، مهم‌ترین آنهاست (قوانین: ۸۱۷ و ۷۴۷).

در قوانین، دو راه برای تربیت افراد در نظر گرفته شده: اول تربیت تن است که از طریق رقص، ورزش (کشتی) و آموزش فنون جنگی حاصل می‌گردد. در زمینه کشتی، نوع ایستاده را مفید و مناسب برای جنگ می‌داند (همان: ۸۱۵ و ۷۹۶). دوم، تربیت روح است که از طریق شعر، موسیقی و آواز حاصل می‌شود و شاعران، نقش بسزایی در این زمینه دارند و به همین علت برای شاعران و اشعار آنان نیز قانون‌های خاصی در نظر گرفته شده و اجازه انتشار اشعار خود قبل از تأیید از طرف پاسداران قانون و داوران را ندارند (همان: ۸۰۱). درباره تربیت روح، مهم‌ترین نکته‌ای که باید در نظر گرفت این است که قوانینی حاکم باشد که قادر به ایجاد تغییر در روح نباشند (همان: ۷۰۸).



شکل ۱- دسته‌بندی مفاد آموزشی در همپرسه قوانین

به نظر افلاطون، آنچه برای فرزندان باید گذاشت، شرم و حیای اخلاقی، تربیت و سیرت نیکو است، نه سیم و زر (همان: ۷۲۹). هدف نظام تربیتی خاص، پرورش اعضای کارآمد جامعه سیاسی است و به همین دلیل از ابتدا تحت آموزش قرار گرفته تا هم در

راستای اهداف شهر رشد و فعالیت نموده و روح آن برابر اهداف حکومت تربیت شود و هم از بین آنان بتوان افراد لایق تصدی پست‌های مهم دولتی را شناسایی و از آنها در مناصب حکومتی استفاده نمود (قوانین: ۷۵۱) و این را می‌توان جامعه‌پذیری سیاسی افلاطون نامید که به دنبال انتقال هنجارها و رفتارپذیری سیاسی از نسلی به نسل دیگر است و به دنبال تحقق هدف والای خود در تأسیس شهر یعنی فضیلت و تربیت انسان است (عالم، ۱۳۹۳: ۱۱۷).

افلاطون با مشاهده جامعه آتنی به این نتیجه رسید که طبقه حاکم به بیماری و بحران وخیمی دچار شده است. وی، علل این بحران را در ضعف تربیتی حاکمان می‌داند و جامعه خوب را جامعه‌ای می‌داند که به وسیله حاکمانی اداره شود که مدت زیادی تربیت یافته‌اند (اسپرینگز، ۱۳۷۷: ۱۳۶). به قول یگر، «اگر از حکمران، خصیصه فیلسوفی یعنی شناخت حقیقت مطلق را سلب کنیم، به عقیده افلاطون، پایه مرجعیتش را ویران کرده‌ایم. زیرا مرجعیت او بر خاصیتی شخصی و اسرارآمیز مبتنی نیست، بلکه بر نیروی اقناع حقیقت استوار است؛ حقیقتی که همه شهروندان، آزادانه و داوطلبانه از آن تبعیت خواهند کرد؛ زیرا حقیقت، پایه و مایه تربیت ایشان است. شناخت والاترین معیارها که در روح فیلسوف جای دارد، اساس و مدار دولت تربیتی افلاطون است» (یگر، ۱۳۷۶: ۹۲۱).

بر اساس مطالب یادشده، دو نوع سامان‌دهی در ساخت آموزشی و تربیتی قوانین وجود دارد: نوع اول مربوط به آکادمی و مواردی است که در آن آموزش داده می‌شود و بیشتر جنبه علمی آموزش‌ها مدنظر است و نوع دوم، تربیتی است که در بستر جامعه رخ می‌دهد و مدارس و آکادمی، نقشی در آن ندارند، مانند نظارت بر بازی کودکان و کنترل مراسم شعرخوانی که بیشتر جنبه تربیتی دارند (قوانین: ۸۱۷ و ۷۹۵).

ساخت فرهنگی، هنری و ورزشی

به طور کلی فرهنگ یک جامعه، شیوه زندگی در آن جامعه است و جامعه بدون فرهنگ یا فرهنگ بدون جامعه وجود ندارد. در قوانین، آمیختگی و ارتباط تنگاتنگی بین تعلیم و تربیت و فرهنگ وجود دارد و مسئول فرهنگی شهر یا وزیر فرهنگ، عالی‌ترین مقام دولتی قلمداد شده است. در انتخاب وزیر فرهنگ، تأکید افلاطون بر تجربه و اصالت

خانوادگی و استفاده از تجربیات وی در شورای شبانه است. این وزیر دارای وظایفی مانند اداره امور مربوط به همه مردان و زنان بوده و تمامی امور موسیقی و ادبیات زیر نظر اوست. فردی که به عنوان وزیر فرهنگ انتخاب می‌گردد، باید بیش از پنجاه سال داشته باشد، دارای فرزند مشروع بوده و در زمره سی و هفت پاسدار قانون باشد (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۹۲).

به دلیل اهمیت وزیر فرهنگ و تأثیر فراوان آن بر سعادت ساکنان، مدت مأموریت آن پنج‌ساله است؛ زیرا بخش مهمی از فرهنگ جامعه را عقاید و باورهای آن شکل می‌دهد و این مدت پنج‌ساله در جلوگیری از تغییرات زیاد در فرهنگ‌ها و رسوم شهر تأثیر زیادی دارد (قوانین: ۷۶۶). تعیین این مدت به دلیل بدبینی و ترس از تأثیرپذیری از فرهنگ سایر کشورهاست که این ترس در وضع قوانین مهاجرت و مسافرت، به‌وضوح خود را نشان می‌دهد. وزیر فرهنگ در طول دوره مأموریتش و حتی بعد از آن به عضویت شورای شبانه درمی‌آید تا بتواند از تجربه‌های خود همچنان در این شورا استفاده نماید (همان: ۹۵۱).

«برای نظارت به ورزش و شعر و موسیقی نیز مأمورانی انتخاب خواهند شد: دو تن برای نظارت بر شعر و موسیقی و دو مأمور برای اشاعه ورزش و مسابقه‌های ورزشی» (همان: ۷۶۴). دو ناظر امور شعر و موسیقی زیر نظر وزیر فرهنگ، انجام وظیفه می‌نمایند. این ناظران به صورت مستقیم با جوانان سروکار دارند و به رشد صفات و فضایل اخلاقی در آنها می‌پردازند و به همین دلیل می‌توانند دستیارانی برای خود انتخاب نمایند.

ساخت اجتماعی

ساخت اجتماعی، مجموعه روابط و پیوندهای میان افراد، گروه‌ها و طبقات مختلف یک جامعه است که رفتارهای اجتماعی بر اساس آن تنظیم می‌یابد. این روابط در نگاه افلاطون و در دو اثر مهم وی (جمهور و قوانین) ظاهراً دارای تفاوت‌هایی است. در جمهور، اشاره‌ای به تعداد ساکنان و راه‌های تثبیت جامعه نشده است، اما اصراری که در قوانین بر ثابت ماندن عدد ۵۰۴۰ و تعداد ساکنان در شهر وجود دارد و برای آن قوانینی خاص وضع شده است، دلیلی بر حفظ وحدت در دولت‌شهر است که با مثالی از زندگی زنبور عسل، آن را تبیین می‌نماید (قوانین: ۷۰۸). افلاطون، شهرهای بزرگ را چندان

خوش نداشت و به همین دلیل، شمار شهروندان را ۵۰۴۰ در نظر می‌گیرد. تعداد خانه‌های هر ناحیه، ۴۲۰ خانه است و معتقد بود که اگر شهر کنار دریا نباشد، بهتر است، زیرا دریا، همسایه‌ای شور و تلخ قلمداد شده است که در ساکنان شهر، روحیهٔ دکانداری و سوداگری می‌دمد و وفاداری و یگانگی و اعتماد به یکدیگر را ضعیف می‌سازد و برای جوانان، فساد و برای جنگجویان، ترس می‌آورد (قوانین: ۷۰۵).

در قوانین، فرآیند اجتماعی شدن، نخست در خانواده تحقق می‌یابد و به همین دلیل، تأکید زیادی بر نهاد خانواده و مقررات متعددی در جهت استحکام آن وضع شده است. در امر ازدواج، توجه به دختران تهی‌دست در اولویت است و هدف، حفظ تعادل جامعه و بی‌توجهی به ثروت و ملاک‌های ظاهری است. در انتخاب دختران برای ازدواج، «نفع جامعه شرط است، نه آسایش خود افراد» (همان: ۷۷۳). دختر و پسر از نظر روحی باید مکمل یکدیگر باشند تا ازدواج آنها موفق باشد (مثلاً ازدواج فردی آرام با فردی عصبی). در اجازه برای ازدواج دختر، مردانگی بر زنانگی اولویت دارد (همان: ۷۷۴).

درباره مسائل زناشویی، هرچند زنان و مردان تابع قوانین خشک و چهارچوب‌های سخت هستند، آنجا که اختلاف و درگیری پیش می‌آید، میزان مشارکت زنان و مردان در حل اختلاف به‌طور مساوی در نظر گرفته شده است. افلاطون تمام هم خود را مصروف این قضیه می‌کند که چگونه می‌توان از نیروی باروری زوج‌ها، نهایت استفاده را کرد؛ هر چند به طور کلی به زنان و مردانی که به تعداد کافی فرزند دارند و همسرشان در گذشته است، توصیه می‌کند که دیگر ازدواج نکنند و عمر خود را مصروف تربیت فرزندان نیکو گردانند. در غیر این‌صورت معتقد است که زن بیوه باید ازدواج کند، ولی مرد نباید اجازه دهد که فرزندان او-هرچند کم‌تعداد- تحت نظارت نامادری رشد کنند (قوانین: ۹۳۰). هر زن و شوهر، حداکثر ده سال فرصت دارد تا فرزندان زیبا و سالم تولید کنند و در غیر این‌صورت از یکدیگر جدا خواهند شد (همان: ۷۶۶).

آنجا که افلاطون می‌کوشد قوانینی در ارتباط با خانواده و تقسیم ارث وضع کند، تقدم همه‌جانبه جامعه بر فرد، ظهور پررنگ‌تری می‌یابد. افلاطون برای زنان، صلاحیت تملک زمین نمی‌بیند و با قوانینی که وضع می‌کند، تمامی همت خود را مصروف باقی ماندن زمین و خانهٔ موروثی در خانواده می‌کند (همان: ۹۲۴). هر چند زن در قوانین به

خانه برگشته و امور مربوط به منزل را برعهده دارد، در این زمینه نگاهی جدید مطرح شده و آن اینکه زن به جای تعلق به همه و یا طبقه‌ای خاص، متعلق به حکومت است و به نوعی همان مرام اشتراکی به شکلی دیگر مطرح شده و آزادی شهروندان نیز محدود گردیده است؛ به این صورت که حکومت برای افراد تصمیم می‌گیرد و سرپرستی آنها را برعهده دارد و آنان، هیچ اختیار و حقی برای خود ندارند.

در قوانین، زندگی فضیلتمند توأم با خویشتن‌داری و شجاعت و دانایی و تندرستی است (قوانین: ۷۳۳). و به جای مالکیت خصوصی، بیشتر به مالکیت عمومی توجه شده و این مالکیت عمومی و مرام اشتراکی، یکی از ویژگی‌های جامعه مطلوب افلاطونی است که در جمهور نیز دیده می‌شود:

«دوستان به راستی در هرچه دارند، شریکند. اگر چنین وضعی اکنون در کشوری برقرار است یا در آینده در کشوری برقرار شود، بدین معنی که نه تنها همه اموال، بلکه زنان و کودکان نیز میان همه مردم مشترک باشند و مالکیت شخصی از هر نوع و به هر کیفیت از بین برده شود، ... خلاصه کلام، [اگر] قوانین موفق شوند به اینکه تمام جامعه را به صورت واحدی کامل درآورند، با اطمینان خاطر می‌توان گفت که چنان جامعه‌ای به بلندترین پایه کمال رسیده است» (همان: ۷۳۹).

البته برخی شارحان، مطالبی چون اشتراک اموال و زنان را از نکات اصلی افلاطون درباره نظام سیاسی مطلوب وی تلقی نمی‌کنند و با بیان اینکه «کنار گذاشتن آنها، تغییری در برداشت اصلی او ایجاد نمی‌کند»، بر این باورند که «افلاطون در همپرسه قوانین، آخرین همپرسه خود، هدف سیاست را دستیابی به وضع بهتری می‌داند که مردم در آن زندگی اخلاقی و مدنی مطلوبی خواهند داشت و خودشان نیز در امور مشارکت خواهند کرد. برخی از شارحان، همپرسه قوانین را بیانگر عدول افلاطون از نظریه اصلی خود در همپرسه جمهوریت می‌دانند، اما برداشت و انتظار افلاطون از هر دو یکسان است. شاید شکل حکومت و میزان مشارکت مردم و مفهوم قانون در جمهوریت و سیاست‌مدار و قوانین تفاوت داشته باشد، اما رسالت اصلی سیاست و ماهیت درونی سیاسی در همه این همپرسه‌ها اساساً یکسان است و همین خود مبنای حکمت سیاسی دیرین را تشکیل می‌دهد» (بشیریه، ۱۳۹۶: ۲۵).

ساخت سیاسی

یونانیان، زندگی جدا از دولت‌شهر را غیرممکن و هدف نهایی سیاست را سعادت انسان می‌دانستند که با سعادت شهر مرتبط است. در قوانین خانواده، جامعه و نهادهای شورایی اهمیت دارد و به همین دلیل در شهر تازه تأسیس، زندگی جمعی، نقش مهمی در پایداری آن دارد و هدف از این زندگی جمعی، تربیت نفس و دستیابی به فضیلت است و بر همین اساس نظریه سیاسی و اخلاقی وی، ارتباط وثیق و ناگسستنی دارد.

در همین راستا، بشیریه با بیان اینکه «یکی از ویژگی‌های مهم حکمت سیاسی دیرین، پیوند نزدیک میان اخلاق و سیاست است، چنان‌که می‌توان گفت سیاست همان اخلاق در سطح جمعی است و اخلاق نیز سیاست در سطح فردی است، زیرا هر دو در غایات اساسی مشترکند» (بشیریه، ۱۳۹۶: ۲۰)، می‌گوید «اخلاق و سیاست در حکمت سیاسی دیرین در سرشت خود یکی و یکسان بودند، زیرا هدف اخلاق، تأمین به‌زیستی فردی و هدف سیاست، تأمین به‌زیستی جمعی به شمار می‌رفت» (همان: ۲۲).

از نظر افلاطون، دو نوع نظام سیاسی مادر وجود دارد: پادشاهی و دموکراسی. سایر نظام‌ها از این دو سرچشمه گرفته‌اند. نمونه کامل پادشاهی در ایران است و نمونه کامل دموکراسی در آتن. اما هر دو نوع از نظر افلاطون طرد شده است. ایرانیان به آن سبب که ملت را به پایین‌ترین مرتبه بندگی تنزل داده‌اند و یونانیان به آن علت که آزادی بی‌حد به مردم داده‌اند (قوانین: ۶۹۳). افلاطون پس از برشماری معایب پادشاهی و دموکراسی، ایده جدید خود را در قوانین مطرح می‌کند و بهترین نوع را نظامی تلفیقی از این دو نوع می‌داند که در آن هم از خشونت و استبداد کاسته شود و هم آزادی محدود به قیودی گردد. حاکمیت عقل و آزادی و دوستی شهروندان با یکدیگر، فقط در چنین رژیمی تحقق‌پذیر است (بورمان، ۱۳۷۵: ۲۰۸). در رژیم قوانین، هدف، تربیت و فضیلت‌مندی ساکنان است و نیل به آن مستلزم نهادهایی چون انجمن شهر است، تا از طریق این رژیم بتواند به مشکلاتی که در جامعه آتن آن روز وجود داشته، پاسخ دهد و بحران‌های موجود آن دوران را از طریق تأسیس حکومت بینابینی رفع نماید.

هرچند در رژیم سیاسی موصوف در قوانین، شهروندان می‌توانند در تغییر مقامات مشارکت داشته باشند و در تعیین برخی از مقامات، اکثر ساکنان حضور دارند، در این رژیم الزاماً هر فردی قادر نخواهد بود تا روزی به مقام فرمانروایی برسد.

ساخت قضایی

یکی از ارکان پایداری هر رژیم، ساخت قضایی و نظام رسیدگی به شکایات است. افلاطون با آگاهی از این واقعیت، در قوانین، ساختی قضایی پیشنهاد می‌کند که نخست، مردم خود در آن دخیل بوده و به عنوان یک دادرس انجام وظیفه نمایند. دوم در حد امکان، ظلمی به هیچ‌یک از ساکنان روا نگردد و به همین دلیل سه دادگاه و سه مرحله دادرسی را طراحی نموده که در بخش عمده‌ای از آن، همه شهروندان حضور دارند (قوانین: ۷۶۷).

در دادگاه اول، یک دادرس در هر دستگاه دولتی برای رسیدگی به دعاوی انتخاب می‌گردد. در دادگاه دوم، همه شهروندان حضور دارند و دادگاه سوم نیز جهت صدور حکم نهایی در حضور همگان و درباره مواردی است که طرفین دعوا، رأی دو دادگاه قبلی را نپذیرفته‌اند (همان).

هدف افلاطون از تشکیل دادگاه سه‌گانه و تأکید بر حفظ ترتیب آن، جهت محرز شدن صحت مدعا در مراحل اولیه و تصمیم‌گیری به دور از خطا و اشتباه است؛ هر چند سعی بر آن است تا در دادگاه نخستین، ادعای طرفین دعوا ثابت و مشخص گردد.

درباره شرایط دادرسان آمده است که: «دادرسی که در سخن گفتن، ناتوان نباشد و هنگام رسیدگی به دعوی و اعلام رأی بتواند بهتر از خود اصحاب دعوی، موضوع دعوی را تجزیه و تحلیل کند»، می‌تواند عهده‌دار مسئولیت دادرسی گردد (همان: ۷۶۶). نظارت بر وظایف دادرسان بر عهده پاسداران قانون خواهد بود و پاسداران قانون در این زمینه، نقش مهمی بر عهده دارند. اگر کسی مدعی شود که یکی از دادرسان، خواسته و دانسته حکمی برخلاف حق داده است، به پاسداران قانون شکایت خواهد کرد و پاسداران قانون، مرجع نظارتی بر دادگاه‌ها هستند (همان: ۷۶۸).

شورای شبانه

در قوانین، شورایی متشکل از افراد باتجربه به نام شورای شبانه به وضع قوانین می‌پردازد که حد وسطی است میان آکادمی علمی و هیئت نظارت و قانون‌گذاری (گاتری، ۱۳۷۷: ۳۲). دلیل نام‌گذاری این است که اعضای شورا باید شبانه (از سپیده‌دم تا طلوع خورشید) با یکدیگر ملاقات کنند و در این زمان است که هیچ آشفتگی بر عقل و ذهن

اعضا، چه از نظر شخصی و چه عمومی حاکم نبوده و ذهن و عقل در این فاصله زمانی، آماده بهترین فعالیت جدید است و این نشان از اهمیت این شورا در تصمیم‌گیری‌های مهم و بررسی قوانین شهر دارد.

اعضای شورا عبارتند از ده تن از بزرگ‌ترین پاسداران قانون، رؤسای فعلی و سابق آموزش و پرورش، کسانی که نشان برجستگی به دست آورده‌اند، گروهی که برای مطالعه قوانین سایر کشورها به خارج از شهر یا کشور مهاجرت نموده‌اند، تعدادی از مردان جوان ۳۰ تا ۴۰ سال و همچنین جوانانی که به همراه مقامات در این شورا حاضر می‌شوند. وظایف این شورا، حفظ قوانین جاری، زیر نظر گرفتن مستمر قوانین و کوشش برای اعمال بهبودهای ممکن در قوانین است (گاتری، ۱۳۷۷: ۳۳).

وظیفه اصلی شورای شبانه یعنی وضع و حفظ قوانین، از راه‌های گوناگون عملی می‌گردد. یکی از این راه‌ها، بررسی وضعیت کشورهای همسایه و دریافت گزارش از افرادی است که به خارج از کشور مسافرت نموده‌اند که در این صورت از ترویج رسوم و عادات همسایگان در کشور جلوگیری به عمل می‌آید، ولی از آنجا که هیچ جامعه و شهری در خلأ ادامه حیات نداده و ناگزیر از ارتباط با همسایگان خود و حتی تأثیرپذیری از آنهاست، این شورا در مراقبت از قوانین، حساسیت و اهتمام ویژه‌ای دارد. در اهمیت این شورا همین بس که افلاطون می‌گوید: «به عقیده من، آن انجمن (شورای شبانه)، لنگر جامعه و دولت ماست و اگر به نحوی درست تشکیل یابد و اداره شود، قانون ما را از هر گزند مصون نگاه خواهد داشت» (قوانین: ۹۶۱). اشتراوس، این شورا را «حکومت مخفی عقلا» معرفی می‌نماید و آن را راه‌حل واقعی افلاطون برای برپایی حکومت می‌داند و نادانی اشراف را که منجر به مهار آنها توسط نخبگان و عقلا می‌گردد، تسهیل‌کننده تشکیل این حکومت می‌داند (Strauss, 1975: 180-186).

خدایان

در یونان باستان، دین و سیاست به هم پیوسته و دین‌داری، فضیلت جامعی بود که به معنی احترام به خدایان، آیین‌های مذهبی و نیز همه افراد دولت‌شهر بود و بی‌دینی، تهدیدی برای بنیان‌های زندگی مدنی یا اساس حیات دولت-شهر محسوب می‌شد (Colaiaco, 2001: 118). از این منظر، تجلیل خدا در آیین، امر اصلی و عنصر اولیه مذهب بود و مذهب مدنی، بیش از آنکه انبوهی از باورهای مذهبی و بحث عقلانی درباره

گزاره‌های مذهبی باشد، عمل مذهبی یا شرکت در آیین‌ها و انجام مراسم مذهبی بود که هزینه‌های هنگفت ساخت و حفظ معابد و زیارتگاه‌ها و انجام فستیوال‌ها را توجیه می‌کرد (Nails, 2006: 112). هرگونه رفتاری که نشان از بی‌احترامی به خدایان یا آیین‌های ستایش و نیز انکار خدایان رسمی یا معرفی خدایان جدید داشت، بی‌دینی تلقی می‌شد و کیفری سخت در پی داشت (Janko, 2006: 48). به نقل از قادری و تاجیک، (۱۳۸۸: ۱۶۶). به همین سبب، بنیان جامعه در قوانین بر شالوده‌ای دینی برپا شده و ستایش خدایان و رعایت آداب مربوط به آنها از واجب‌ترین تکالیف شهروندان است (قوانین: ۹۱۰). از ویژگی‌های مهم قوانین، آهنگ شورآميز دینی آن است. افلاطون در اینجا به شدت به بی‌خدایان حمله کرده و یک رشته قوانین کیفری سخت بر ضد ناپرهیزکاران وضع نموده که باید به شکل‌های گوناگون و با توجه به درجات گناهشان کیفر ببینند. نخست زندانی شوند و اگر پس از رهایی از زندان، همچنان به بی‌تقوایی و بدکاری و بدباوری خود ادامه دهند و بار دیگر محکوم شوند، کیفرشان مرگ است (همان).

افلاطون، سه عامل را در تهیه قوانین مؤثر می‌داند: یکی خدا، دیگری بخت و اتفاق و پیشامدها و سوم هنر و مهارت انسان. بخت و اتفاق، اموری خدایی است و در این خصوص حق اعتراض وجود ندارد. به همین دلیل انتخاب بر اساس قرعه، امری خدایی قلمداد می‌گردد و این موارد، نشان از اهمیت خدایان در تشکیل شهر جدید و نهادهای آن دارد (همان: ۷۰۹).

نهادهای

هر یک از ساخت‌های یادشده جهت شکل‌گیری، نیازمند نهاد یا نهادهایی است که بتواند براساس شرح وظایف مشخص، اهداف آن را برآورده نماید و در نهایت تحقق هدف کلی دولت‌شهر بر اساس ترکیبی از این نهادهای گوناگون میسر است. به عنوان نمونه، ساخت اقتصادی نیازمند نهادهایی است که هم بتوانند قوانین مشخصی را وضع نمایند، هم مسئول اجرای آن قوانین مشخص باشد و هم امنیت و یا ضمانت لازم نیز وجود داشته باشد. به همین دلیل، نهادهایی مانند پاسداران قانون، کارگزاران و سپاهیان با وظایفی مشخص در قوانین پیش‌بینی شده است که در برخی موارد در انجام وظایف تعارض وجود دارد.

پادشاه

در دوران باستان، مهم‌ترین مسئله درباره اداره یک کشور، کیستی شخص حاکم و ویژگی‌های او بود. در قوانین نیز مهم‌ترین رکن کشور تازه تأسیس، پادشاه است که سایر ارکان زیر نظر آن انجام وظیفه می‌نمایند. در این باره چنین آمده است: «باید شهریاری مطلق‌العنان، جوان، تیزهوش و قوی حافظه و از شجاعت و اصالت ذاتی بهره‌مند بوده و از نظر روحی باید از صفات خویشتن‌داری و اعتدال بهره‌مند باشد» (قوانین: ۷۰۹). علاوه بر اداره امور کشور، قانون‌گذاری نیز از جمله وظایف پادشاه است. «برای تصفیه جامعه، راه‌های گوناگونی هست که بعضی سهل و هموارند و بعضی دشوار. راه‌های دشوار را که بهترین راه‌ها برای تصفیه جامعه‌اند، مردی می‌تواند در پیش گیرد که هم قانون‌گذار است و هم حکمران مطلق‌العنان» (همان: ۷۳۵).

درباره نحوه مملکت‌داری، قدرت کامل در دست پادشاه است، تا هم بتواند بر جامعه حکومت کند و هم خلق و خوی افراد را دگرگون سازد، اما از ساختار پادشاهی مطلقه فاصله گیرد و به دموکراسی نزدیک‌تر گردد. پادشاه در قوانین به عنوان رئیس حکومت و رهبر مردم است که در چارچوب پادشاهی مشروطه قرار گرفته، در جایگاه رهبر، نقش مرکز ثقل، هویت‌بخش و ضمانت اتحاد کشور را بر عهده دارد.

پاسداران قانون

پاسداران قانون، مهم‌ترین نهاد نظارتی کشور است. در قوانین تأکید شده که در انتخاب پاسداران قانون باید دقت زیادی صورت گیرد تا بهترین و معتمدترین افراد انتخاب شوند؛ زیرا آثار تربیتی فراوانی دارد و می‌تواند بر جامعه و به‌ویژه بر جوانان تأثیر زیادی داشته باشند و آنها را با خود همراه سازند. پاسداران قانون، ۳۷ نفر و از بین افراد میان‌سال و از تمام طبقات جامعه و به روش رأی‌گیری انتخاب خواهند شد. و سعی می‌گردد با غربالگری، افراد ناشایست از جمع پاسداران قانون حذف و شایسته‌ترین افراد برگزیده شوند (همان: ۷۵۳).

در قوانین، وظایف متعددی برای پاسداران قانون آمده است که مهم‌ترین آن، پاسداری از قوانین و نظارت در اجرای آنهاست و از این لحاظ، تداخل زیادی با شورای

شبانۀ دارد. مانند کنترل دارایی‌های ساکنان شهر براساس قرارگرفتن در طبقات چهارگانه (قوانین: ۷۵۴).

انتخاب اولیه مدیران پرستشگاه‌ها جهت حضور در انتخابات و انتخاب نفرات اولیه جهت تصدی سرداری سپاه و نیز انتخاب زنانی برای نظارت بر زندگی زنان و شوهران جوان، از دیگر وظایف پاسداران قانون است. همچنین پاسداران قانون، وظیفۀ نظارت بر انجام وظایف دشتبانان و دستیاران را برعهده خواهند داشت و باید مراقب باشند تا اگر جرمی و یا خطایی در بین مأموران رخ داد، مجرم به کیفری درخور برسد. در همین ارتباط، نظارت و رسیدگی بر آندسته دعاوی که در دادگاه‌های اول و دوم به نتیجه نرسیده، بر عهده پاسداران قانون است (همان: ۷۶۷).

هدف اصلی پاسداران با اختیارات فراوان، جلوگیری از تغییر در قوانین کشور و حفظ آداب و سنن است. همچنین نظارت بر اموال ساکنان و حفظ نظام طبقاتی و به‌ویژه طبقه اشراف نیز از وظایفی است که در روند رشد جامعه تأثیرگذار است. پاسداران قانون را می‌توان بازوی توانمند پادشاه نامید که مهم‌ترین هدفش، نظارت بر تمامی ارکان رژیم است. به همین سبب، عضویت در پاسداران قانون، مستلزم ویژگی‌های خاصی است که از جمله آنها این است که «هیچ‌یک از پاسداران قانون نباید بیش از بیست سال در مقام خود بماند و هنگام انتخاب به آن سمت نباید کمتر از پنجاه سال داشته باشد و افراد بیش از هفتاد سال در این پست انتخاب نمی‌شوند» (همان: ۷۵۵).

سرداران سپاه

دفاع از مرزهای یک کشور، از عهدهٔ تک‌تک افراد یک جامعه برنمی‌آید و نیاز است تا نهادی برتر و قدرتمند، سامان‌دهی این امر را برعهده داشته باشد. در صورتی که رژیم سیاسی نتواند به این وظیفه‌اش عمل کند، قادر به انجام وظایف دیگرش نیز نخواهد بود. به همین دلایل بعد از مشخص شدن پاسداران قانون، نوبت به تشکیل سپاه می‌رسد که وظیفۀ محافظت از کشور را برعهده دارد. در گردهمایی‌ای که پاسداران قانون جهت انتخاب فرماندهان با حضور تمامی ساکنان ترتیب می‌دهند، گروهی را نامزد خواهند کرد و همه کسانی که به سن سربازی رسیده و در یکی از جنگ‌ها شرکت کرده‌اند، از میان نامزدشدگان، سرداران را انتخاب خواهند کرد (همان). انتخاب به صورت رأی‌گیری و با

بلندکردن دست شروع خواهد شد. سه نفر که بیش از دیگران رأی آورده‌اند، پس از آنکه درباره آنان، بررسی کاملی به عمل آمد، به مقام سرداری سپاه برگزیده خواهند شد. بعد از مشخص شدن سرداران سپاه، آنان دوازده تن را برای فرماندهی نیروهای پیاده‌نظام پیشنهاد خواهند کرد و انتخاب برای فرماندهی نیروهای پیاده با رأی‌گیری صورت خواهد گرفت و در این انتخاب، فقط سربازان سپردار، رأی خواهند داد. ولی مشخص نیست در نهایت چند نفر انتخاب خواهد شد. در انتخاب فرماندهان نیروهای سواره به دلیل اهمیت خاص آنها در آن دوران، توجه ویژه‌ای مبذول شده است. فرماندهان سواره برخلاف فرماندهان نیروهای پیاده و همانند سرداران سپاه از طرف پاسداران قانون، نامزد خواهند شد و در انتخاب آنها، سربازان سواره رأی خواهند داد و دو نفر که بیشترین رأی را داشته باشند، به عنوان فرماندهان سواره انتخاب خواهند شد (قوانین: ۷۵۵).

در نیروهای مسلح، به دلیل نگاه منفی افلاطون به دریا و اثرات مخرب آن، هیچ جایگاهی برای نیروی دریایی در نظر گرفته نشده که بیانگر عدم استفاده از دریا به منظور انجام امور بازرگانی و تجارت نیز می‌باشد. البته نبود چوب‌های مناسب در شهر تازه تأسیس، دلیل نداشتن کشتی و نیروی دریایی عنوان شده است (همان: ۷۰۵).

در زمان انتخاب سرداران سپاه هنوز انجمن شهر تشکیل نشده تا این سازمان زیر نظر مستقیم آن انجام وظیفه نماید و به همین دلیل، سپاه یا باید زیر نظر مستقیم پادشاه قرار داشته باشد و یا به دلیل نقش فعال پاسداران قانون در تشکیل آن، زیر نظر آنها اداره شود. با توجه به اینکه پادشاه به عنوان فردی شجاع در رأس رژیم قرار دارد و توانایی صدور فرمان جنگ و صلح با وی بوده و قدرت کامل در دست اوست (همان: ۷۱۲)، نیروهای مسلح مستقیماً زیر نظر پادشاه قرار دارند.

انجمن شهر

انجمن شهر، بازوی اجرایی یا قوه مجریه کشور محسوب می‌شود که بر امور کارگزاران نظارت دارد. این انجمن از دوازده گروه سی نفره تشکیل شده و در آن از همه طبقات حضور دارند. در انتخاب اعضای انجمن شهر، رأی‌گیری و قرعه‌نقش دارد و در نهایت از هر طبقه ۹۰ نفر و در مجموع ۳۶۰ نفر از هر چهار طبقه شهر انتخاب می‌شود و به مدت یکسال به عضویت انجمن شهر درمی‌آیند که به دوازده گروه ۳۰ نفره تقسیم می‌گردد و هر گروه یک ماه وظیفه اداره امور شهر را برعهده خواهد داشت و در سایر

ماه‌ها به استراحت خواهند پرداخت (قوانین: ۷۵۶). اداره امور شهر یا کشور توسط انجمن شهر، یادآور و بیانگر اداره شورایی است و می‌توان آن را مجمع عمومی نامید که هدفش، تحقق مشارکت سیاسی ساکنان است.

مهم‌ترین وظیفه انجمن شهر، پاسداری جامعه است. ولی وظایف دیگری نیز برعهده دارد، مانند: نظارت کلی بر امور شهر، تأمین امنیت و جلوگیری از آشوب‌هایی که در کشور روی می‌دهد؛ جبران زیان ناشی از آشوب‌ها، پذیرش افراد خودی و بیگانه و پاسخ به سؤالات آنها؛ تشکیل یا انحلال مجامع ملی که تحت هر عنوان و شرایطی به وجود آمده باشند (همان: ۷۵۸)؛ مشخص کردن سه مأمور برای رسیدگی مقدماتی بر دعاوی متهمانی که به خیانت به جامعه متهم شده‌اند (همان: ۷۶۷).

در قوانین، مهم‌ترین هدف رژیم سیاسی در کنار سعادت و به‌زیستی انسان، تأمین امنیت است که انجمن شهر به عنوان مهم‌ترین رکن اجرایی کشور که اقتدار خود را از آرای مردم کسب نموده است، نقش مهمی در این زمینه برعهده دارد.

کارگزاران

در قوانین، سه گونه کارگزار در نظر گرفته شده که زیرنظر انجمن شهر انجام وظیفه نموده، نیروهای اجرایی آن محسوب می‌شود. دسته اول به نگهبانان داخل شهر اختصاص دارد و شامل پاسبانان شهر و پاسبانان بازار بوده و سرداران و فرماندهان سپاه نیز آنها را حمایت می‌نمایند. دسته دوم، نگهبانان خارج از شهر و شامل دشتبانان و دستیاران آنها هستند و در دسته سوم، کاهنان پرستشگاه‌ها قرار دارند (همان: ۷۵۹).

پاسبانان شهر و بازار، وظایفی شبیه شهرداری و مدیریت شهری برعهده دارند. اموری مانند نظارت بر خیابان‌ها و راه‌های شهر، نظارت بر ساخت‌وساز و حفظ نمای شهر، رسیدگی و نظارت بر امور آب از جمله وظایف پاسبانان شهر است. پاسبانان شهر، سه نفر خواهند بود که از میان طبقه اول و با سه روش رأی‌گیری، قرعه‌کشی و انجام تحقیقات انتخاب خواهند شد و از میان طبقه اول و دوم همانند روش انتخاب پاسبانان شهر، پنج نفر به عنوان پاسبان بازار انتخاب خواهند شد (همان: ۷۶۳).

در انتخاب پاسبانان، فقط دو طبقه اول شهر حضور دارند. پاسبانان شهر از طبقه اول که همان اشراف هستند، انتخاب خواهند شد و پاسبانان بازار از دو طبقه اول؛ و این بیانگر اهمیت جایگاه آنان در اداره شهر است. درباره نگهبانی و مراقبت بیرون شهر، همه

سرزمین به دوازده بخش برابر تقسیم خواهد شد و مراقبت از هر بخش به قید قرعه بر عهده یکی از نواحی دوازده گانه گذاشته خواهد شد و هر ناحیه، هر سال پنج تن را مأمور خواهد ساخت و این شصت تن به نام دشتبان خواهند بود و هر یک از آنان از میان مردم خود، دوازده جوان را که کمتر از ۲۵ و بیشتر از ۳۰ سال نباید داشته باشند، انتخاب خواهند کرد و این افراد هر ماه به مراقبت بخشی از سرزمین گماشته و سپس جابه‌جا خواهند شد (قوانین: ۷۶۲) و در مجموع ۷۲۰ نفر وظیفه مراقبت از بیرون شهر را برعهده دارند. دشتبانان دارای وظایف گوناگونی مانند مراقبت از شهر در مقابل هجوم بیگانه، ایجاد راه‌های مناسب، هدایت آب باران و سیلاب‌ها، ساختن سد، رسیدگی به دعاوی مردم در دادگاه‌های پنج نفره و هفده نفره هستند. همچنین همگی بر خوان‌های همگانی حاضر می‌شوند و بر سفره مشترک غذا می‌خورند؛ حق تجاوز از وظایف یا اخذ رشوه و یا صدور حکمی برخلاف حق ندارند و باید در دوران مأموریت خود در منتهای قناعت زندگی کنند (همان).

هرچند در قوانین برای نگهبانی از کشور، نیروهای مسلح در نظر گرفته شده است، برای مراقبت از بیرون شهر، دشتبانان و دستیاران آنها تعیین شده است که می‌توان وظایف آنان را به دو بخش تقسیم نمود: بخشی، جنبه اجرایی و عمرانی دارد و شامل احداث راه‌ها و سدها و هدایت آب‌هاست (شبه وزارت راه یا نیرو) و بخشی، جنبه امنیتی است، شامل جلوگیری از نفوذ دشمن، مراقبت از اموال و کشتزارهای مردم و رسیدگی به دعاوی آنان (هم‌ردیف نیروهای پلیس و یا مرزبانی) که وظیفه برقراری امنیت در داخل شهرها را برعهده دارند.

وظیفه مراقبت از پرستشگاه‌ها، با کاهنان است که شامل مرد و زن است. در انتخاب کاهنان، نه رأی‌گیری و انتخابات، بلکه قرعه و وراثت، نقش دارد.

«در جاهایی که کهنات، شغل موروثی است، در این رسم نباید تغییری داده شود، ولی آنجا که هنوز کاهنی نیست، باید کاهنی برگزیده شود تا امور پرستشگاه‌ها را سامان دهد. انتخاب کارگزاران را باید به خدا واگذار کرد. از این‌رو در این مورد باید به قرعه توسل جست و نتیجه را به بخت و اتفاق واگذار کرد. ولی پس از آنکه انتخاب با قرعه انجام گرفت، باید به دقت بررسی شود که انتخاب‌شدگان، نقصی در تن نداشته و ثمره

ازدواجی قانونی باشند و از خانواده‌ای خوش‌نام برخاسته و خود، پدر و مادرشان در همه عمر، دست به خون کسی نیالوده و گناهی نسبت به دین مرتکب نشده باشند. کاهنان به هنگام انتخاب نباید کمتر از شصت سال داشته باشند و هرکاهن برای یک سال برگزیده خواهد شد و انتخاب دوباره شخصی بدین سمت مجاز نخواهد بود» (قوانین: ۷۵۹). برای پرستشگاه‌ها، مدیرانی در نظر گرفته شده تا به گنجینه و املاک آنها نظارت کنند. از این رو بدین منظور برای پرستشگاه‌های بزرگ و کوچک به ترتیب سه و دو مدیر در نظر گرفته شده که صرفاً از میان اعضای طبقه اول و همانند سرداران سپاه انتخاب می‌شوند (همان: ۷۶۰). هدف از انتخاب مدیر این است که کاهنان در امور مالی، دخالتی نداشته و مشغول امور مذهبی خود باشند. همچنین در پرستشگاه، شش مفسر مذهبی هست که مهم‌ترین وظیفه آنان، بررسی قوانین مذهبی و ممانعت از تغییر آنهاست و هیچ فرد یا مقامی، اجازه دخالت در امور مذهبی را ندارد و این امور صرفاً در صلاحیت کاهنان و مفسران پرستشگاه‌هاست (همان).

الگوی کلی رژیم سیاسی

مطابق روش‌شناسی اسپریگنز، ارائه الگویی جدید از رژیم سیاسی در همپرسه قوانین براساس مشاهده بی‌نظمی جامعه آتنی بوده که افلاطون به عنوان راه‌حل ایجاد نظم درست و مطلوب تجویز کرده است. مشاهده بی‌نظمی، غیر از مشکل تشخیص علل، مسئله دیگری را نیز مطرح می‌کند و آن نظم سیاسی درست است. نظریه‌پرداز باید بتواند پاسخ دهد که جامعه خوشبخت کدام است و بکوشد تا ماهیت نظم سیاسی مطلوب را نشان دهد (اسپریگنز، ۱۳۷۷: ۱۱۹). راه‌حل افلاطون، معرفی رژیم سیاسی زیر است که هم حاکی از نوعی سلسه‌مراتب و هم متضمن مشارکت شهروندی در انتخاب بخشی از نهادها مانند سرداران سپاه است. در این رژیم، نهاد پادشاهی محفوظ است و برخی اختیارات آن به سایر ارکان واگذار شده، ولی محدوده آنها غیرشفاف و گاهی متداخل است.



پادشاه به عنوان شخص اول در رأس رژیم قرار دارد. انجمن شهر به عنوان قوه مجریه، انجام وظیفه می‌کند. قوای قانون‌گذاری عبارتند از: یکی پاسداران قانون با وظایفی عمدتاً نظارتی که در همه ارکان تأثیرگذار است و دیگری، شورای شبانه که وظیفه اصلی آن، قانون‌گذاری است. تفکیک وظایف و اختیارات این مجالس نیز مبهم و ناروشن نیست. قوه قضائیه نیز در قالب دادگاه‌های سه‌گانه پیش‌بینی شده است. برخی از وظایف هر قوا، معین است و در برخی دیگر، تداخل وجود دارد، مانند تعیین سه مأمور برای رسیدگی به دعاوی مرتبط به خیانت به شهر، که یک عمل قضایی و مربوط به قوه قضائیه است، ولی به انجمن شهر سپرده شده است.

بیشترین تأکید در این رژیم بر امنیت و تربیت است و به سایر مؤلفه‌ها مانند تأمین نیازهای اساسی همسایگان، خوراک و پوشاک و بهداشت عمومی، کمتر توجه شده است. نبود یک مقام مسئول در ارتباط با همسایگان و امور خارجه از نقاط ضعف این رژیم است و مقررات مربوط به منع مسافرت خارج از کشور نیز از جمله تاریک‌ترین و نامطلوب‌ترین ویژگی‌های آن است که موجب عقب‌ماندگی می‌شود. از نظر افلاطون، ارتباط بی‌قید و شرط با بیگانگان و همسایگان برای جامعه، زیان‌بار است. به همین دلیل در قوانین، نهادی برای روابط خارجی پیش‌بینی نشده و ظاهراً به صورت کلی و محدود بر عهده انجمن شهر است که در حکم قوه مجریه است و نظارت بر عمل آن، وظیفه شورای شبانه است. در این رژیم، نهادهایی مانند خانواده، نهادهای فرهنگی و تربیتی پیش‌بینی شده است که از انسجام بیشترین سبب به سایر نهادها برخوردارند، تا در نهایت شهروندانی تربیت کنند که کاملاً خشنود بوده و از این طریق، سعادت واقعی خویش را به دست آورند (Morrow, 1960: 562).

نتیجه‌گیری

در فلسفه سیاسی کلاسیک رژیم سیاسی ظرف تحقق سعادت و فضیلت انسانی و قوام آن از مجرای انسان سیاسی امکان‌پذیر است. شالوده این مهم را افلاطون پی‌ریزی کرده و او به عنوان بنیان‌گذار فلسفه یا حکمت سیاسی قلمداد شده است. در جامعه آتنی، مشکلاتی وجود داشت و افلاطون برای رفع این مشکلات و ریشه‌یابی آنها به نظرورزی پرداخت و حاصل آن، ترسیم رژیمی سیاسی در قوانین بود. این رژیم به‌مثابه پاسخ یا راه‌حلی برای بی‌نظمی‌های موجود در جامعه آن روزگار با استفاده از تجربه خردمندان و از طریق انجمن‌ها و نهادهای شورایی گوناگون آن در پی مشارکت سیاسی و به‌روزی شهروندان است.

مباحث این مقاله بر مبنای خوانشی نوین از قوانین بر پایه نظریه اسپریگنز، بیانگر الگویی از رژیم سیاسی است که حاصل ترکیبی هنرمندانه و در مواردی مبهم و متداخل از عناصر انواع رژیم‌هاست که به قول خود افلاطون: «حد وسطی است میان استبداد و دموکراسی، و حکومت خوب همواره حکومتی است که میانگین آن دو باشد» (قوانین:

۷۵۷). بررسی ارکان این رژیم حاکی از گونه‌ای تفکیک قوا به صورت ابتدایی است و پاسداران قانون و شورای شبانه، مهم‌ترین مراجع نظارتی و قانون‌گذاری هستند که البته در مواردی، تداخل وظایف دارد. در این رژیم، خصوصی‌ترین امور انسانی تحت نظارت قانون و زمام‌داران در می‌آید و این امر بدیهی فرض شده است. این بیان افلاطون که «کودکان بیشتر به جامعه تعلق دارند تا به پدران و مادران» و یا «افراد در زناشویی باید نفع جامعه را در نظر بگیرند، نه آسایش خود را» آشکارا مؤید این مدعاست. در این رژیم، نظام طبقاتی محفوظ و طبقه اشراف از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و در اقتدار سیاسی نقش اساسی دارد. همچنین رژیم دارای ساختاری متصلب و تغییرناپذیر بوده، در برابر هر نوع دگرگونی مقاومت نشان می‌دهد. بر همین اساس، نظام پادشاهی کماکان حفظ و پادشاه، مهم‌ترین رکن کشور محسوب می‌شود که علاوه بر اداره امور کشور در برخی از موارد، تصویب نهایی قوانین نیز به وی محول شده و این هم حاکی از نوعی تعارض است. از یکسو پادشاه، فردی مطلق‌العنان و باهوش توصیف شده و از سوی دیگر، نهادهایی مانند شورای شبانه و پاسداران قانون با اختیارات فراوان پیش‌بینی شده که ضمن قانون‌گذاری، وظیفه مشاوره‌ای پادشاه را نیز بر عهده دارند.

قانون‌گذاری و حفظ قوانین موجود برعهده شورای شبانه است که متشکل از افراد مجرب و مبین خردجمعی محسوب می‌شود. این شورا به عنوان لنگرگاه رژیم، ضمن حفظ قوانین و جلوگیری از تغییر در آداب و رسوم و سنت‌ها تلاش می‌کند تا بهبود لازم را در قوانین به عمل آورد. هرچند برخی از این وظایف مانند نظارت بر قوانین و تلاش در جهت بهبود آنها در وظایف مفسران و پاسداران قانون نیز پیش‌بینی نگردیده و مرز این دو مشخص نشده است.

پاسداران قانون یا شورای پیران، شورایی است سی و هفت نفره که از بین میانسالان و از معتمدترین افراد تشکیل می‌شود و نهادی است با توان نظارتی بالا و ویژه که نقش مهمی در اداره کشور و کمک به پادشاه دارد و بمانند شورای شبانه، هدفش پاسداری از قوانین و نظارت بر اجرای آن و جلوگیری از ایجاد تغییر در آداب و سنن آن ذکر شده است. در زمینه دفاع از مرزها و استقلال کشور، پاسداران قانون، نقش ویژه‌ای دارند و با توجه به اینکه پادشاه به عنوان فردی شجاع در رأس رژیم قرار دارد و صدور فرمان

جنگ و صلح با اوست، پاسداران و نیروهای مسلح به صورت مستقیم زیر نظر پادشاه قرار دارند. از سویی، مهم‌ترین وزیر در قوانین، وزیر فرهنگ است که باید بیش از پنجاه سال داشته و در زمره پاسداران قانون باشد که از تجربه‌های وی در شورای شبانه نیز استفاده می‌شود و نظارت بر امور خانواده و امور شعر و موسیقی از مهم‌ترین وظایف این وزیر است.

بعد از شورای شبانه و پاسداران قانون باید از انجمن شهر سخن گفت که بازوی اجرایی کشور هستند و اعضای آن از تمامی طبقات و از طریق رأی‌گیری انتخاب خواهند شد و هر گروه، یک ماه وظیفه اداره امور اجرایی کشور و نظارت بر امور کارگزاران را برعهده خواهد داشت. انجمن شهر یادآور و بیانگر اداره شورای شهر است و می‌توان آن را یک مجمع عمومی نامید که هدفش، مشارکت دادن ساکنان در اداره امور و تحقق جامعه‌پذیری سیاسی است. مهم‌ترین وظیفه انجمن شهر، پاسداری از جامعه و تأمین امنیت آن است. انجمن شهر بر امور کارگزاران که شامل پاسبانان شهر و پاسبانان بازار، دشتبانان و دستیاران آنها و کاهنان پرستشگاه‌هاست، نظارت و کنترل خواهد داشت. همچنین نهادهایی مانند شهرداری و پلیس (نیروهای مرزبانی) و وزیر ورزش و وزیر آموزشی و تربیتی که جنبه اجرایی دارند، زیر نظر انجمن شهر قرار خواهند گرفت.

ساخت قضایی این رژیم متشکل از سه دادگاه و سه مرحله دادرسی است که در بخش عمده‌ای از آن، همه شهروندان حضور دارند تا ضمن جلوگیری از ظلم، مردم خود به عنوان یک دادرس انجام وظیفه نمایند. در این ساخت نیز پاسداران قانون نقش مهمی بر عهده دارند و نظارت بر وظایف دادرسان برعهده آنهاست. در مجموع پاسداران قانون در تمامی ارکان رژیم، نقش فعال و مهمی دارند و تنظیم ارتباط سایر نهادها را نیز متکفل است و اینجاست که میان وظایف و اختیارات این نهاد با نهاد پادشاهی مطلق‌العنان، تعارض و تداخل جدی و لاینحلی پدید می‌آید و انسجام درونی رژیم را به کل در معرض مخاطره قرار می‌دهد.

منابع

- اسپریگنز، توماس (۱۳۷۷) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۹۲) شهر و انسان، ترجمه رسول نمازی، تهران، آگه.
- افلاطون (۱۳۶۶) دوره آثار افلاطون (جلد چهارم، قوانین)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۶) احیای علوم سیاسی - گفتاری در پیشه سیاستگری، تهران، نشرنی.
- بورمان، کارل (۱۳۷۵) افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۳) بنیادهای علم سیاست، تهران، نشرنی.
- قادری، حاتم، تاجیک، نرگس (۱۳۸۸) «تفسیری از نزاع سقراط و آتن»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی، دوره دوم، شماره ۶، تابستان.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، سروش.
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۴) تاریخ فلسفه سیاسی (دوران کلاسیک)، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نشرنی.
- گاتری، دبلیو سی (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.
- یگر، ورنر (۱۳۷۶) پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

- Colaiaico, James A. (2001) *Socrates against Athens*, London, Routledge
- Janko, Richard (2006) "Socrates: The Free Thinker", in Sara. Ahbel Rappe&Rachana Kamtekar (eds) *A Companion To Socrates*, London, Blackwell.
- Habermus, Jurgen (1974) *Theory and practice*, tr: J. Viertel, Boston: Beacon press.
- Morrow, Glenn (1960) *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws* (Princeton, Princeton University press) Lloyd Weinreb, *Natural Law and Justice*.
- (1998) *The Demiurge in politics: The Timaeus and the Laws*, plato: Critical Assessments, vol. 4, Edited by Nicholas D. Smith, London and New York: Routledge.
- Nails, Debra (2006) *The Trial and Death of Socrates*, in Sara Ahbel Rappe& Rachana, Kamtekar (eds) *A Companion To Socrates*, London, Blackwell.
- Saunders, Trevor J. (1998) *Plato's Later Political Thought*, plato: Critical Assessments, vol. 4, Edited by Nicholas D. Smith, London and New York, Routledge.
- Strauss, Leo (1975) *The argument and action of Plato's laws*, Chicago and London: the university of Chicago press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۲۹-۵۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

امکان ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی بر اساس رویکرد نهادگرایی نولیبرال

محمدعلی توانا*

عقیل محمدی**

حمید وحدتی***

چکیده

رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی، معقول‌ترین راه برای حل معضلات محیط‌زیستی هستند. نهادگرایی نولیبرال یکی از رویکردهای مطرح برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی است و در این راه بر نقش نهادهای بین‌المللی و همکاری میان آنها در ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی تأکید دارد. بر همین اساس مقاله حاضر، این پرسش‌ها را طرح می‌کند: راه‌حل این رویکرد برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی چیست؟ آیا این رویکرد، قابلیت لازم برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی را دارد؟ در نهایت اینکه چه انتقادهایی بر آن وارد است؟ از نظر رویکرد نهادگرایی نولیبرال، منفعت مشترک اصل هدایتگر همکاری نهادهای بین‌المللی است. اما این رویکرد علاوه بر منفعت مشترک می‌باید عناصری دیگر همچون هویت و قدرت را هم در نظر بگیرد؛ زیرا در کنار منفعت مشترک، قدرت و هویت مشترک هم می‌توانند محرک همکاری نهادهای بین‌المللی و ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی باشند.

واژه‌های کلیدی: رویکرد نهادگرایی نولیبرال، رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی، نهادهای بین‌المللی، منفعت مشترک و قدرت و هویت مشترک.

ma.tavana@shirazu.ac.ir

aghilmohammadi@shirazu.ac.ir

hamid.vahdati@yahoo.com



*نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه شیراز، ایران

**استادیار گروه حقوق عمومی و بین‌الملل دانشگاه شیراز، ایران

***کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل از دانشگاه یزد، ایران

مقدمه

رژیم‌های زیست‌محیطی، راهی برای حل معضلات زیست‌محیطی محسوب می‌شوند. تاریخ شکل‌گیری رژیم‌های زیست‌محیطی به قرن ۱۹م بازمی‌گردد. از آن زمان تاکنون (۲۰۲۲ م؛ ۱۴۰۱ ش)، کنفرانس‌های رسمی و غیر رسمی، توافق‌نامه‌های دوجانبه و چندجانبه، بیانیه‌ها و دستور کارها، نهادها و سازمان‌های دولتی و غیردولتی زیادی درباره موضوعات زیست‌محیطی شکل گرفته‌اند. در این زمینه می‌توان کنفرانس ۱۹۷۲ ملل متحد درباره محیط زیست انسانی (مشهور به کنفرانس استکهلم) را نقطه عطفی در ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی دانست. در سال‌های اخیر با افزایش مشکلات زیست‌محیطی شاهد افزایش توافق‌نامه‌ها و کنفرانس‌های زیست‌محیطی بیشتری هستیم (ر.ک: Sands & Galizzi, 2004). در واقع افزایش آسیب‌های زیست‌محیطی بین‌المللی، باعث افزایش همکاری بین‌المللی در عرصه محیط زیست در حوزه‌هایی همچون تدوین برنامه‌ها و سیاست‌ها شده است. بدین معنا، جامعه جهانی بیش از پیش رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی را جدی گرفته است. اما ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بدون مبنای نظری، دچار آشفتگی خواهد بود.

برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی، سه رویکرد اصلی مطرح شده است: رویکردهای نواقع‌گرایی، سازه‌نگاری و رویکرد نهادگرایی نولیبرال. رویکرد نواقع‌گرایی معتقد است همکاری بین‌المللی بدون نظم‌دهنده، کار ویژه‌ای مشابه و توازن قوا ممکن نیست (المن، ۱۳۹۱: ۴۸). بدین معنا قدرت، برقرارکننده نظم در فضای آنارشی بین‌المللی و محرک اصلی همکاری دولت‌ها برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی است. سازه‌نگاری هم ساختارهای معنایی مشترک و روابط متقابل کنشگران و ساختارها و هنجارهای مشترک را عامل همکاری بین‌المللی می‌داند (فیلیپس، ۱۳۹۱: ۱۵۷-۱۵۸). در مقابل این دو رویکرد، نهادگرایی نولیبرال بر نقش نهادها در ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی تأکید دارد. به تعبیر دیگر این رویکرد، همکاری نهادهای بین‌المللی را عقلانی‌ترین راه برای ساخت‌وساز رژیم‌های زیست‌محیطی می‌داند.

درباره رویکرد نهادگرایی نولیبرال و همچنین رژیم‌های محیط‌زیستی، چندین پژوهش به زبان فارسی انجام شده است. برای مثال دهقانی فیروزآبادی (۱۳۷۷) در

مقاله «نظریه نهادگرایی نئولیبرال و همکاری‌های بین‌المللی» بر مبانی و اصول نهادگرایی لیبرال متمرکز می‌شود. همچنین دهقانی فیروزآبادی و جعفری (۱۴۰۰) در مقاله «بررسی و نقد مفروضات هستی‌شناسی نهادگرایی نئولیبرال» نشان می‌دهند که نقدهای وارد بر رویکرد نهادگرایی نئولیبرال عموماً بر جنبه کارکردی این نظریه (رویکرد) بوده است.

مشیرزاده و هاشمی در مقاله «اجتماعات شناختی و عرصه سیاست جهانی محیط‌زیست» (۱۳۹۰) از منظر سازه‌انگاری، نقش شبکه‌ها و اجتماعات شناختی مبتنی بر آگاهی و شناخت را در همکاری بین‌المللی زیست‌محیطی بررسی می‌کنند. همچنین آنها در مقاله «نقش جنبش‌های فراملی در تدبیر جهانی امور زیست‌محیطی» (۱۳۹۲) بدون تمرکز بر رویکردی نظری خاص نشان می‌دهند که جنبش‌های فراملی، نقش مثبت در اداره‌گری جهانی زیست‌محیطی داشته‌اند.

نورمحمدنوروزی و همکاران در مقاله «رژیم بین‌المللی محیط‌زیست» (۱۳۹۳) بر اصول، قواعد، آیین و هنجارهای رژیم‌های زیست‌محیطی متمرکز می‌شوند. رستمی و زنگنه در مقاله «موانع همکاری رژیم‌های زیست‌محیطی در خاورمیانه» (۱۴۰۱) نشان می‌دهند که کنترل بحران‌های زیست‌محیطی در منطقه خاورمیانه مستلزم اجماع‌سازی، دیپلماسی چندجانبه و تأسیس رژیم‌های بین‌المللی است. ترابی در مقاله «محیط‌زیست از منظر واقع‌گرایی، لیبرالیسم و بوم‌گرایان افراطی (با تأکید بر پروتکل کیوتو)» (۱۳۸۹) از منظر سه رویکرد واقع‌گرایی، لیبرالیسم و بوم‌گرایی رادیکال، مسئله محیط‌زیست را بررسی می‌کند. بر این اساس در پژوهش‌های فارسی، به قابلیت‌های رویکرد نهادگرایی نئولیبرال در ساخت رژیم‌های محیط‌زیستی، توجه کمتری شده است.

مقاله حاضر بر رویکرد نهادگرایی نئولیبرال متمرکز می‌شود و این پرسش‌ها را مطرح می‌کند: راه‌حل این رویکرد برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی چیست؟ آیا این رویکرد، قابلیت لازم برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی را دارد؟ چه انتقادهایی بر آن وارد است؟ رهیافت مقاله، حقوقی-سیاسی است و بر مبانی نظری رویکرد نهادگرایی نئولیبرال متمرکز می‌شود و نسبت آن را با رژیم‌های زیست‌محیطی می‌سنجد.

روش مقاله، توصیفی-تحلیلی است و بر استدلال و تالی منطقی گزاره‌ها به عنوان معیار ارزیابی تأکید دارد. سازمان‌دهی مقاله بدین‌سان است: ابتدا رژیم‌های زیست‌محیطی تعریف می‌شود؛ آنگاه راه‌حل نهادگرایی نولیبرال برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بررسی می‌گردد و در نهایت قابلیت این رویکرد برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی به صورت انتقادی ارزیابی می‌شود.

مفهوم‌شناسی: رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی

واژه «رژیم»^۱ که از واژه لاتین Reg به معنای راست و درست گرفته شده است، در کنار واژه «نظم»^۲ به کار برده می‌شود (عسگرخانی، ۱۳۸۱: ۱۸). در یک تعریف بنیادین، رژیم‌های بین‌المللی را می‌توان شامل مجموعه‌ای از «اصول»^۳، «هنجارها»^۴، «قواعد»^۵ و «رویه‌های تصمیم‌گیری»^۶ دانست (Levy et al, 1994: 3-6). اصول که در بالاترین سطح رژیم‌ها قرار دارد، شامل اهداف کلی است که بر پایه واقعیات شکل گرفته و به دنبال تبیین قواعد و رفتارهای هنجاری است. اما هنجارها، خود بر مبنای اصول، کلی‌ترین دستورالعمل‌ها را صادر می‌کنند و از طریق درک مشترک از چالش‌ها، همکاری در یک فضای غیر الزام‌آور را ترغیب می‌کنند. در گام بعدی از قواعد صحبت می‌شود که هر دو دسته قواعد الزام‌آور و غیرالزام‌آور را شامل می‌شود و در مقایسه با اصول و هنجارها، عینیت بالاتری دارند. آنچه در این باره، مهم جلوه می‌کند، حقوق نرم است که به عنوان نقطه شروع قواعد، نزدیک‌ترین حوزه میان هنجارها با قواعد هستند (Little, 2014: 293). شایان ذکر است که در حقوق بین‌الملل معاصر می‌توان در تمامی حوزه‌ها، قواعد و مقررات نرم را یافت. به‌ویژه در حقوق محیط‌زیست، بسیاری از تفاهم‌نامه‌های دوجانبه یا چندجانبه میان دولت‌ها برای حل معضلات و مشکلات زیست‌محیطی، جزء حقوق نرم هستند.

-
1. Regime
 2. Order
 3. Principles
 4. Norms
 5. Rules
 6. Decision-making procedures

به عنوان آخرین مرحله از فرایند رژیم‌سازی می‌بایست به سراغ رویه‌های تصمیم‌گیری رفت که دربرگیرنده سازوکارهای عملی و اجرایی مانند شیوه‌های رأی‌گیری است (Krasner, 1982: 186). نکته مهم اینکه پیش‌شرط تحقق چنین رویه‌هایی، وجود نهادها و ساختارهای اجرایی و نظارتی است. البته در کنار منافع دولت‌ها و ساختار نظام بین‌الملل، عوامل معنایی مانند اصول، هنجارها، عادات و فرایند دانش، جزء مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عوامل شکل‌دهنده به رژیم‌ها هستند. ضمن اینکه تغییر در ساختار و توزیع قدرت بین‌المللی، سطح ارتباطات و فناوری اطلاعات و نیز ارزش‌ها و ایدئولوژی‌ها، تغییر در رژیم‌های بین‌المللی را به همراه خواهد داشت (یانگ، ۱۳۸۷: ۲۵۰-۲۵۵؛ دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۱۸۰-۱۸۳).

رژیم‌های بین‌المللی بر اساس شاخص‌های گوناگونی دسته‌بندی می‌شوند. برای مثال لوی و همکاران بر اساس نوع بازیگران و مسائل، رژیم‌ها را به افقی و عمودی تقسیم می‌کنند (Levy et al, 1994: 6-10). یا لیتل بر اساس موضوع، رژیم‌ها را به امنیتی، زیست‌محیطی، فناوری و اقتصادی تقسیم می‌کند (Little, 2014: 293-295). در مجموع پژوهشگران از انواع رژیم‌های دیگری چون رسمی و غیر رسمی، دوجانبه و چندجانبه منطقه‌ای و جهانی، قوی و ضعیف، امنیتی و غیر امنیتی و رژیم‌های تمام‌عیار و بی‌اعتبار صحبت کرده‌اند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۱۸۳-۱۹۶).

اما رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی چیست؟ از نظر کویورووا^۱، «رژیم زیست‌محیطی بین‌المللی نوعی توافق زیست‌محیطی بین‌المللی است که اعضای آن ایجاد کرده‌اند و از طریق آن دولت‌ها سعی دارند تا مشکلات زیست‌محیطی را کنترل کنند». وی ارکان اصلی رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی را شامل سازمان‌دهی، حقوق نرم، پویایی و قابلیت ترمیم بالا و حضور بازیگران غیردولتی مانند شرکت‌ها، جوامع مدنی و سازمان‌های مردم‌نهاد می‌داند (Koivurova, 2014: 3, 6-7).

بر اساس آنچه بیان شد، می‌توان گفت که یک رژیم زیست‌محیطی بین‌المللی از عناصری چون معاهدات رسمی، حقوق نرم غیر الزام‌آور، هنجارها و عرف‌های بین‌المللی، سازمان‌ها، کارگزاری‌ها و نهادهای بین‌المللی تشکیل شده است که بر اساس اصول و

اهداف مشترک و مبتنی بر درک مشترک در حوزه‌های موضوعی خاص سیاست زیست‌محیطی شکل گرفته و قواعدی برای رفتار زیست‌محیطی را در سطوح ملی، منطقه‌ای و جهانی تعیین می‌کند (ر.ک: Krasner, 1982). به لحاظ موضوعی این رژیم‌ها، موضوعات متعدد و متنوعی چون رژیم تغییرات آب و هوایی (اقلیمی)، رژیم آلودگی‌های هوایی، رژیم لایه اوزن و دریاها را در برمی‌گیرند. با وجود این بسیاری از رژیم‌های زیست‌محیطی از جمله رژیم مواد شیمیایی و سمی، رژیم قطب شمال، رژیم جنگل‌ها، به دلیل ضعف در مواد قانونی یا نهادهای اجرایی و نظارتی، هنوز چارچوب رژیمی لازم را ندارند و در مقابل برخی مانند رژیم تغییرات آب و هوایی و لایه اوزن دارای ساختار قوی‌تر هستند.

راه حل رویکرد نهادگرایی نولیبرال برای ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی

هرچند رویکرد نهادگرایی نولیبرال بر ناتوانی واقع‌گرایان در تبیین جهان کثرت‌گرا و مبتنی بر وضعیت «وابستگی متقابل»^۱ تأکید دارد^(۲)، همچنان برخی از انگاره‌های نواقع‌گرایی مانند ماهیت آنارشیک نظام بین‌الملل، نقش‌آفرینی دولت به عنوان بازیگر اصلی، کسب دستاوردهای مطلق و خلق رژیم‌های بین‌المللی به کمک هژمون را می‌پذیرد (Keohane, 1984. P. III). در عین حال مرکز ثقل این رویکرد، نهادهاست و امکان همکاری آنها بر مبنای منفعت مشترک است. بر این اساس نهادگرایی نولیبرال در عرصه بین‌الملل، رویکردی معطوف به همکاری‌های نهادهای بین‌المللی برای تأمین منافع مشترک است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۷۷: ۵۶۸؛ CDP, 2014 VI؛ 2؛ Rittberger, 2002). اما این نهادها چگونه و بر اساس کدامین منطق با هم همکاری می‌کنند؟

نونهادگرایی لیبرال، انتخاب عقلانی (و به صورت خاص انگیزه‌های اقتصادی) را محرک اصلی نهادها برای همکاری می‌داند. شاید بر اساس همین منطق است که «داگلاس نورث» و «رابرت توماس»، عامل اصلی حاکمیت دولت-ملت در عصر مدرن را کارآمدی این نهاد در حفظ حقوق مالکیت خصوصی و منافع حاصل از آن می‌دانند (ر.ک:

(North & Tomas, 1973). مسئله وقتی پیچیده‌تر می‌شود که بدانیم این رویکرد تكثر منافع نهادها را مفروض می‌گیرد و بر همین اساس «دستاوردهای مطلق»^۱ از طریق همکاری را میان آنها مسلم می‌گیرد (Dauvergne & Clapp, 2016: 1; Vogler, 2005: 835). بر همین اساس برخی متفکران، تمرکززدایی از قدرت^۲ را یکی از محورهای اصلی کنشگری زیست‌محیطی نهادگرایی نولیبرال می‌دانند (Paterson, 2005: 250-251; Eckersley, 2004: 144).

در این رویکرد، مهم‌ترین خصیصه‌های مدیریت متكثر اداره‌گری جهانی زیست‌محیطی را می‌توان «افزایش خصوصی‌سازی»^۳، «افزایش مشارکت»^۴ و تقسیم‌بندی‌های کارکردی دانست. فرایند خصوصی‌سازی بر نقش بازیگران خصوصی در «هنجارسازی»^۵ و «اجرای هنجارهای»^۶ زیست‌محیطی از طریق همکاری‌های خصوصی - خصوصی و خصوصی - عمومی تأکید دارد (Biermann, 2006: 245). خصیصه افزایش مشارکت و تنوع بازیگران از چند ضلع قابل تحلیل است: نخست باعث رشد نهادهای فراملی (مانند برنامه محیط زیست سازمان ملل)، سازمان‌های مردم‌نهاد بین‌المللی (مانند صلح سبز و دوستان زمین) و بخش‌های زیست‌محیطی سازمان‌های غیر محیط‌زیستی (مانند اتحادیه اروپا و سازمان تجارت جهانی) می‌شوند. دوم اینکه شبکه‌ای از متخصصان و دانشمندان در سطوح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی (اجتماعات شناختی) ایجاد می‌کنند. سوم باعث مشارکت بخش‌های تجاری و بازار در گسترش همکاری‌های زیست‌محیطی می‌شوند و چهارم اینکه تأثیرات «سازمان‌های بین‌الدولی (میان‌دولتی»^۷) و حقوق بین‌الملل محیط‌زیست را افزایش می‌دهند (Biermann, 2006: 243-245). کاربست این خصیصه‌ها در «پنل (هیئت) میان‌دولتی تغییرات آب و هوایی»^۸، نمونه‌ای موفقیت‌آمیز از رویکرد اداره‌گری زیست‌محیطی جهانی در کاهش فاصله‌های

-
1. Absolute Achievements
 2. Decentralization of Power
 3. Increasing Privatization
 4. Increasing Participation
 5. Norm-setting
 6. Norm-implementing
 7. Intergovernmental
 8. Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC)

سیاست‌های زیست‌محیطی کشورهای صنعتی و در حال توسعه بوده است (Biermann, 2006: 248; Bulkeley et al, 2014).

نقش نهادها در ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی

در اداره‌گری جهانی محیط‌زیست، می‌توان نهادهای اجرایی و نظارتی را از هم متمایز کرد. هرچند جهان هنوز یک سازمان مرکزی و جامعی در محیط‌زیست ندارد، هر معاهده پایه‌ای و شکل‌دهنده رژیم‌های زیست‌محیطی، یک یا چند رکن و نهاد اجرایی دارد. دبیرخانه‌های دائمی که معمولاً در اکثر رژیم‌های زیست‌محیطی، جهت هماهنگی فعالیت‌های اعضا و تبادل اطلاعات وجود دارد، از جمله این نهادها هستند. همچنین سازمان‌های مالی و اقتصادی مانند بانک جهانی و سازمان تجارت جهانی از دیگر نهادهایی است که دارای فعالیت‌ها و تسهیلات زیست‌محیطی نیز هستند و رژیم‌های زیست‌محیطی از آنها بهره می‌گیرند (ر.ک: Watson, 2013). همچنین دو نهاد «صندوق تسهیلات جهانی حیات وحش»^۱ و به‌ویژه «برنامه محیط‌زیست سازمان ملل متحد»^۲ در اکثر رژیم‌ها حضور دارند که نهاد اخیر به نوعی متولی و نهاد مرکزی مدیریت و حکمرانی زیست‌محیطی در سطح جهان است.

علاوه بر نهادهای اجرایی، کمیته‌های نظارتی و پیگیری جهت حل اختلافات اعضا و مسائل رژیم‌ها وجود دارد. معمولاً در هر رژیم بین‌المللی، کمیته‌ای خاص برای این امر تدارک دیده شده است. بررسی موافقت‌نامه زیست‌محیطی چندجانبه در سطح جهان نشان از این دارد که آنها در بحث کمیته‌ها و نهادهای ناظر بر پایبندی اعضا به تعهداتشان از یک الگوی عمومی پیروی می‌کنند. نهاد رسیدگی‌کننده و ناظر در برخی موافقت‌نامه‌ها با عنوان «کمیته اجرا» و در برخی دیگر با نام «کمیته پایبندی» شناخته می‌شود. این نهاد ممکن است کارکردهای متفاوتی همچون تحلیل گزارش‌های اطراف معاهده، توجه به موارد خاص یا موضوعات کلی مربوط به عدم پایبندی، تسهیل پایبندی اعضا و توصیه به نهاد مافوق برای تصمیم‌گیری نهایی داشته باشد. نهاد دیگر، «کنفرانس اعضا» یا «اجلاس اعضا» است که در برخی موافقت‌نامه‌ها، رکن صالح برای اتخاذ تصمیم

1. World Wide Fund for Nature
2. United Nation Environmental Program

نهایی درباره عدم‌پایبندی عضو است و در برخی دیگر صرفاً نهاد تجدیدنظر از تصمیم‌های نهاد پایبندی محسوب می‌شود. در بعد قضایی در سطح جهانی، نهادهایی چون دیوان بین‌المللی دادگستری و دیوان بین‌المللی کیفری از اصلی‌ترین نهادهایی محسوب می‌شود که تلاش دارند تا در پرتو حل و فصل اختلافات بین‌المللی از جمله اختلافات حوزه محیط‌زیست، نقش قضایی و نظارتی خود را ایفا کنند (ر.ک: Kiss & Shelton, 2007).

در بعدی دیگر از فعالیت‌های نهادی، سازمان‌های مردم‌نهاد قرار دارد. در بسیاری از موارد علت اینکه رژیم‌ها با اسناد غیر الزام‌آور آغاز می‌شوند، به دلیل نقش جامعه مدنی و در واقع بازوهای عملیاتی آنها یعنی سازمان‌های مردم‌نهاد است. این سازمان‌ها همزمان می‌توانند نقشی اجرایی و نظارتی داشته باشند. در حقوق بین‌الملل معاصر، هرچند دولت‌ها همانند گذشته بازیگر نخست در عرصه تصمیم‌گیری محسوب می‌شوند، نباید به راحتی از کنار نقش مهم و تأثیرگذار بازیگران غیردولتی در فرایند قاعده‌سازی گذشت.

نقش این سازمان‌ها در اجرا و توسعه حقوق بین‌الملل، متناسب با تحولات حقوق بین‌الملل در حال پیشرفت است. علت چنین مسئله‌ای را می‌توان در تنوع بازیگران در حقوق بین‌الملل و نیز «دموکراتیزه کردن»^۱ آیین‌های بین‌المللی که موجبات مشارکت جوامع مدنی در عرصه حضور بازیگران بین‌المللی را فراهم نموده است، جست‌وجو کرد. به علاوه افزایش مشارکت سازمان‌های غیردولتی در فرایندهای تصمیم‌گیری بین‌المللی می‌تواند به عنوان یکی از جنبه‌های جهانی‌شدن نیز در نظر گرفته شود که تغییرات بنیادین در مفهوم حقوق بین‌الملل عمومی را منعکس می‌کند. نقش این سازمان‌ها در حقوق بین‌الملل محیط‌زیست در مقایسه با دیگر حوزه‌های حقوق بین‌الملل، پررنگ‌تر است؛ زیرا در این حوزه، بر سر منافع عمومی و نه نفع شخصی، تأکید زیادی می‌شود.

امروزه شاهد آن هستیم که به‌ویژه موافقت‌نامه‌های چندجانبه با پیش‌بینی کانال‌ها و مجراهای گوناگون، زمینه را برای حضور پررنگ‌تر انواع سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی، گروه‌ها و شبکه‌های تخصصی در فرایندهای مستمر هنجارسازی و انطباق با آنها و نیز پیشبرد اهداف معاهدات زیست‌محیطی فراهم نموده‌اند. برای نمونه ماده ۷

«کنوانسیون چارچوب ملل متحد درباره تغییرات اقلیمی»، به امکان حضور سازمان‌های بین‌المللی غیردولتی به عنوان ناظر در جلسات کنفرانس اعضا اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که هر نهاد، ملی یا بین‌المللی، دولتی یا غیردولتی که در موضوعات تحت شمول کنوانسیون، ذی‌صلاح هستند، می‌توانند با حضور در جلسات کنفرانس، به ارائه دیدگاه‌های کارشناسی خود بپردازند.

همچنین در چارچوب رژیم اوزن، سازمان‌های غیردولتی (فعال در عرصه صنعت و محیط‌زیست) نه‌تنها سال‌ها قبل از تصویب کنوانسیون وین درباره حمایت از لایه اوزن، به دعوت برنامه محیط‌زیست ملل متحد در جریان مذاکرات مربوط به تصویب کنوانسیون مشارکت نمودند، بلکه در دوران پس از تصویب نیز تأثیرگذار بوده‌اند و سازمان‌های غیردولتی زیست‌محیطی توانسته‌اند به طور موفقیت‌آمیزی توجه عمومی را به خطرات مواد کاهنده لایه اوزن جلب نمایند.

جنبش‌های اجتماعی جدید هم به عنوان یکی از اشکال و عوامل جهانی شدن مطرح هستند که از امکانات ارتباطی جهت تحت تأثیر قرار دادن سیاست جهانی و حاکمیت دولت‌ها بهره می‌گیرند. ویژگی‌های عمده آنها شامل عدم انسجام سازمانی و عدم سلسله مراتبی بودن، اعتراض محور بودن، برخورداری از اعتبار و سرمایه اجتماعی و بهره‌گیری از رسانه‌های جمعی است (Van rooy, 2004: 15-30). در واقع همین سرمایه اجتماعی است که باعث می‌شود آنها در اکثر رژیم‌های زیست‌محیطی، نقش فعال داشته باشند. سازمان «صلح سبز»^۱ و «دوستان زمین» از جمله این سازمان‌های مردم‌نهاد هستند که در فرایند شکل‌گیری رژیم‌های زیست‌محیطی، نقشی مؤثر و انکارنشدنی را ایفا کرده‌اند. نتیجه آنکه از منظر رویکرد نهادگرایی نولیبرال، یکی از متغیرهای اصلی همکاری‌های رژیم‌های جهانی و نهادی در عرصه محیط‌زیست، وجود نهادهای اجرایی و نظارتی است که چارچوب حکمرانی زیست‌محیطی جهانی، نمود این همکاری‌های نهادی متکثر بوده است. برچیل در این مورد استدلال می‌کند که آنارشی را رژیم‌ها و همکاری نهادی کاهش می‌دهند، زیرا روابط بین‌الملل را به سطح بالاتری از نظم قابل پیش‌بینی‌پذیری می‌رساند. به تعبیر دیگر اعتماد، تداوم و ثبات را در جهان آنارشی تقویت می‌کنند (Burchill&Linklater, 2005: 65).

در کل این رویکرد معتقد است که نهادهای متنوع می‌توانند در اداره‌گری جهانی زیست‌محیطی مشارکت می‌کنند. این نهادها به سه شکل می‌توانند به ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی کمک کنند: ۱- روابط خصوصی- خصوصی و خصوصی- عمومی را گسترش دهند. ۲- زمینه مشارکت بازیگران متنوع در مسائل زیست‌محیطی را فراهم کنند. ۳- با تقسیم کار تخصصی، کارایی نهادها را بالا ببرند. در عین حال رویکرد نهادگرایی نولیبرال بر نقش سازمان‌های غیردولتی مردم‌نهاد در اداره جهانی زیست‌محیطی به دلیل خصیصه‌هایی همچون غیرسلسله‌مراتبی بودن، معترض بودن و اتکا به سرمایه اجتماعی و بهره از رسانه‌های همه‌گیر تأکید می‌کند و معتقد است که این سازمان‌ها به اداره‌گری دموکراتیک مسائل زیست‌محیطی کمک می‌کنند.

همکاری بر مبنای منافع مشترک راهی به سوی ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی

بر اساس رویکرد نهادگرایی نولیبرال، نهادها از جمله دولت‌ها می‌توانند در وضعیت وابستگی متقابل اقتصادی و سیاسی از طریق قاعده‌مندی رژیمی و نهادی منافع خود را پیگیری کنند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۳: ۲۰۷-۲۰۵؛ Keohane & Nye, 1977). بدین معنا همکاری بین‌المللی بر مبنای «انتخاب عقلایی»^۱ توجیه می‌شود (Keohane, 1984: 137-138). نظریه انتخاب عقلایی بر این فرض مبتنی است که کنشگران، آگاهانه و منفعت‌محورانه انتخاب می‌کنند. این انتخاب می‌تواند دموکراتیک و از طریق فرایندهای اجتماعی (نظریه انتخاب اجتماعی)^۲ یا در بستر عمومی دموکراتیک (نظریه انتخاب عمومی)^۳ باشد (ر.ک: وارد، ۱۳۹۵).

بر اساس این رویکرد هرچند در عرصه محیط‌زیست، چالش‌ها و اختلاف‌نظرهای متعدد وجود دارد، کنشگران به عنوان بازیگرانی عقلانی برای دستیابی به منافع مشترک بر اساس انتخاب عقلایی عمل می‌نمایند. اما اگر کنشگران لیبرال بر مبنای اصل «هزینه- فایده»^۴ عمل کنند، به منفعت مشترک زیست‌محیطی هدایت می‌شوند؟ و آیا در صورت دستیابی به توافق، بدان پایبند باقی می‌مانند؟ (ر.ک: امینی و مفیدی‌احمدی، ۱۳۸۸).

1. Rational Choice
2. Social Choice
3. Public choice
4. Cost-Benefit

این رویکرد در توجیه همکاری بین‌المللی بر مبنای منفعت مشترک به این موارد استناد می‌کند: چالش‌های زیست‌محیطی متنوع در ابعاد محلی، ملی و جهانی، اصل سیالیت و ماهیت وابستگی متقابل جهان کنونی و فرایندهای فراملی اقتصادی، توجه افکار عمومی جهانی به مسائل زیست‌محیطی، چالش‌های امنیتی مسائل زیست‌محیطی برای دولت‌ها، کاهش هزینه‌های زیست‌محیطی در بلندمدت از طریق همکاری، گسترش فناوری‌های زیست‌محیطی و جبران خسارات زیست‌محیطی از طریق توافق‌نامه‌های چندجانبه. این مجموعه دلایل را باید با ضرورت توسعه و اقتصاد زیست‌محیطی برای همه تکمیل کرد (Daly & Cobb, 1994: 138,159,176). برای مثال طرفداران این رویکرد تأکید دارند که با وجود پایبند نبودن آمریکا به تعهدات بین‌المللی‌اش در زمینه کاهش گازهای گلخانه‌ای و مقابله به تغییرات اقلیمی و حتی خروج این کشور از موافقت‌نامه اقلیمی پاریس ۲۰۱۵، مذاکرات دولت‌ها در باب مبارزه جدی‌تر با این پدیده به‌ویژه پیش از تصویب موافقت‌نامه یادشده افزایش یافته است. شاید بتوان استدلال این رویکرد را چنین خلاصه نمود: خطرات بزرگ کنونی از یکسو و ماهیت جهانی شدن از سوی دیگر، نهادهای بین‌المللی را به سوی همکاری زیست‌محیطی مبتنی بر منفعت مشترک بزرگ در آینده سوق خواهد داد^(۱).

پس «خیر مشترک»^۱ می‌تواند انگیزه‌ای برای همکاری‌های جهانی باشد. بر اساس این رویکرد، کسب دستاوردهای مطلق زیست‌محیطی یا کالاهای جمعی زیست‌محیطی همچون اقلیم مناسب، پایداری منابع طبیعی، زمین پاک و عاری از آلودگی‌های شیمیایی و هسته‌ای و... انگیزه‌های لازم را برای همکاری‌های رژیم زیست‌محیطی فراهم می‌کند. موفقیت نسبی رژیم لایه اوزن، نمونه مناسبی از این دستاوردهاست. با توجه به این امر، به نظر می‌رسد که اگر ادعا نماییم که درصد زیادی از موفقیت موافقت‌نامه‌های زیست‌محیطی چندجانبه جهت پیشگیری از وقوع آسیب‌ها و خسارات زیست‌محیطی و نیز مقابله با آنها به‌ویژه در دو دهه اخیر، مدیون اتخاذ راهبرد اجرای نرم (توجه به نقش نهادهای بین‌المللی، منافع مشترک و همکاری‌های نهادی بین‌المللی) است، گزافه نگفته‌ایم.

در عین حال طرفداران رویکرد نهادگرایی نولیبرال به تبیین الگوهای دقیق‌تر درباره همکاری بین‌المللی مبتنی بر منفعت مشترک مبادرت نموده‌اند. از جمله پترسن در طرح‌واره «اداره‌گری فراملی تغییرات آب و هوایی»^۱ در بعد «کارگزارمحور»^۲ نشان می‌دهد که انتخاب عقلایی، یکی از گزینه‌های بازیگران در این حوزه است؛ به گونه‌ای که بازیگران می‌توانند دستیابی به منافع خود را از مجرای اداره‌گری دنبال کنند. در این چارچوب و بر اساس «منطق پیامدها»^۳، بازیگران با آگاهی از خواسته‌های خود و محاسبه توزیع فواید و هزینه‌های تغییرات اقلیمی، در اشکال فردی یا گروهی در جهت کسب منافع گروهی اقدام خواهند کرد (Paterson, 2014: 41-44).

همچنین اسپرینز و واترانتا بر اساس این رویکرد، دلایل ناهماهنگی سیاست‌های زیست‌محیطی و قواعد زیست‌محیطی موازی دولت‌ها را تحلیل می‌کنند. آنها در وهله نخست هرچند پذیرفتند که بخشی از این نابسامانی به دلیل فقدان یک رژیم و ساختار نظارت مرکزی مانند وجود یک سازمان بین‌المللی جامع زیست‌محیطی است، اعلام می‌کنند که باید بر اساس دو متغیر اصلی یعنی میزان آسیب‌پذیری اکولوژیکی و کاهش هزینه‌های اقتصادی هر دولت، مدلی برای همکاری‌ها و حل و فصل طراحی نمود (Sprinz & Vaahantoranta, 1994: 77-79).

آنها یادآوری می‌کنند که از جمع این دو متغیر با دو سطح کم و بالا، چهار گروه از کنشگران زیست‌محیطی را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. در گروه نخست، «فشارآوردندگان»^۴ جای دارند که به دلیل آسیب‌پذیری اکولوژیکی بالا و پایین بودن سهم هزینه‌های اجرایی و اقتصادی، از حامیان سرسخت اتخاذ تصمیم‌ها و اعمال قواعد زیست‌محیطی هستند. در جناح مقابل، «پیش‌برندگان»^۵ قرار دارند که به دلیل میزان پایین تأثیرات اکولوژیکی بر آنها از یکسو و بالا بودن سهم هزینه‌های اجرایی آنها، از مخالفان سرسخت به‌کارگیری قواعد زیست‌محیطی هستند. در طرفی دیگر،

1. Transnational Climate Change Governance

2. Agency-based

3. Logic of Consequences

4. Pushers

5. Draggers

«میانجی‌گران»^۱ قرار دارند که هم در معرض آسیب‌پذیری بالای زیست‌محیطی هستند و هم متحمل هزینه‌های بالای اقتصادی هستند. این گروه سعی می‌کنند تا نقش میانجی میان دو گروه بالا را برعهده بگیرند. در نهایت در گروه چهارم، «ناظران»^۲ یا تماشاگران قرار دارند که در هر دو متغیر، از کمترین سهم برخوردار هستند و به نظارت و بی‌طرفی بسنده خواهند کرد. آنها نشان می‌دهند که در آینده، تعدد فشارآورندگان افزایش می‌یابد و تعداد ناظران و پیش‌برندگان کاهش می‌یابد. در نتیجه بر پایه محاسبه هزینه‌های زیست‌محیطی و منافع مشترک همکاری‌های زیست‌محیطی افزایش می‌یابد (Sprinz & Vaahantoranta, 1994: 80-81).

اما برجسته‌ترین تحلیل درباره نقش منافع در همکاری‌های زیست‌محیطی را کوهین و همکاران انجام داده‌اند. آنها دو مدل کنشگری «رژیم‌های مرکب»^۳ و «بوم‌شناسی سازمانی»^۴ را از هم متمایز می‌کنند و اعلام می‌کنند که با توجه به اصل «عدم قطعیت»^۵ رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی باید دارای ویژگی‌های انعطاف، کارآمدی و مشروعیت باشند و بتواند به تجمیع منافع بازیگران کمک کنند (Keohane & Victor, 2010: 1-2). آنچه باعث شده است تا این پژوهشگران به سمت این مدل مجموعه‌ای بروند این است که متغیرهای منافع، قدرت، اطلاعات و باورها در تأسیس رژیم زیست‌محیطی از جمله رژیم تغییرات اقلیمی مؤثر است. برای مثال در رژیم تغییرات اقلیمی با نهادها و گروه‌های متفاوت از جمله گروه‌های قدرت جی ۲۰ و جی ۸، بانک‌های توسعه چندجانبه مانند بانک جهانی، پروتکل‌های زیست‌محیطی مانند پروتکل کیوتو، رژیم‌های حقوقی سازمان ملل، ارزیابی‌های تخصصی متخصصان و ابتکارات دوجانبه دولت‌ها روبه‌رو هستیم (Keohane & Victor, 2010: 3).

در چنین فضایی، کوهین و همکاران معتقدند که مدل بوم‌شناسی سازمانی برای اداره‌گری جهانی محیط‌زیست مفیدتر است و می‌تواند همکاری بین‌المللی مبتنی بر مفعیت مشترک را برانگیزد؛ زیرا این مدل، افزایش مشارکت جهانی به‌ویژه همکاری

-
1. Intermediates
 2. Bystanders
 3. The Regime Complex
 4. Organizational Ecology
 5. Uncertainty

سازمان‌های خصوصی و عمومی را در مرکز مدل خود قرار می‌دهد. بر همین اساس کوهین و همکاران، این پرسش را مطرح می‌کنند که چرا در فضای اداره‌گری زیست‌محیطی جهانی کنونی، نهادهای غیر رسمی و جدید مانند شبکه‌های فراحکومتی و «سازمان‌های فراملی تنظیم‌کننده خصوصی»^۱ رشد چشمگیری داشته‌اند، اما در سازمان‌های میان‌دولتی و رسمی^(۳)، رشد چندانی مشاهده نمی‌شود؟ کوهین و همکاران نشان می‌دهند که دلیل این رشد این است که سازمان‌های خصوصی، نقش‌های تنظیمی در اقتصاد جهانی دارند که مرتبط با آن محیط‌زیست است. همچنین این سازمان‌ها، از واضعان و ناظران استانداردهای کسب‌وکار هستند. این سازمان‌ها از هرگونه مقررات اجباری اجتناب می‌کنند و استانداردها را بر اساس انگیزه‌هایی مانند تقاضای مصرف‌کننده، سودهای اعتباری و کاهش هزینه‌های معاملات تنظیم می‌کنند تا بدین‌گونه مشارکت‌کنندگان را تشویق و تحریک کنند (Abbott & Keohane, 2016: 248). آنها نشان می‌دهند که این سازمان‌ها، نقش اساسی در تنظیم پروتکل گازهای گلخانه‌ای (GGP) و شورای نگهداری جنگل‌ها (FSC) داشته‌اند.

کوهین و همکاران نشان می‌دهند که مدل بوم‌شناسی سازمانی از فرایندی به نام «نرخ‌های حیاتی»^۲ و تولد و مرگ سازمان‌ها پیروی می‌کند. آنها یادآوری می‌کنند که سازمان‌های خصوصی بر اساس سه اصل عمل می‌کنند. اصل نخست اینکه سازمان‌های فراملی خصوصی تنظیم‌کننده به عنوان سازمان‌های غیردولتی به طرز چشمگیری دارای هزینه‌های وارده کمتری نسبت به سازمان‌های میان‌دولتی هستند. اصل دوم اینکه در حالی که سازمان‌های میان‌دولتی مشغول پر کردن خلأها و دامنه‌های سازمانی خود هستند، سازمان‌های غیر رسمی در یک رویکرد منعطف‌تر، نیازهای مطلوب خود را دنبال می‌کنند. اصل سوم آنکه سازمان‌های غیر رسمی در جهت افزایش مشروعیت و دستیابی به منابع، روابط خود را با سازمان‌های میان‌دولتی تقویت می‌کنند (Abbott & Keohane, 2016: 259-264). بر همین اساس کوهین و همکاران نشان می‌دهند که همکاری بین‌المللی بر مبنای اصل منفعت مشترک و حرکت در جهت ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی، امکان‌پذیر است.

رویکرد نهادگرایی نولیبرال همانند نوواقع‌گرایی معتقد است که قواعد و اعمال دولت‌ها متحد زیادی ناشی از ساختار آنارشی بین‌المللی است. بدین معنا با نوعی آنارشی زیست‌محیطی مواجه هستیم که نتیجه رقابت دولت‌ها در جهت بهره‌برداری حداکثری از منابع طبیعی مشترک است. «هاردین»^۱، این وضعیت را «تراژدی مشترک» می‌نامد (ر.ک: Hardin, 1968). به تعبیر ساده، آنارشی بین‌المللی، مشوق رقابت حداکثری برای بهره‌برداری از منابع طبیعی یا سلطه غیرمستقیم بر آنهاست (ر.ک: Eckersley, 2004; Barkin&Shambaugh, 1999; Paterson, 2006).

از منظر آنان، آنارشی بین‌المللی خود سبب افزایش منازعه قدرت بین‌المللی به‌ویژه میان شمال و جنوب شده است که حداقل سه پیامد اصلی دربردارد. نخست، افزایش نابرابری ساختاری کشورهای شمال- جنوب که به ائتلاف‌بندهای جدید و عدم همکاری‌های پایدار در عرصه زیست‌محیطی بین‌الملل منجر می‌شود (Paterson, 2006: 64-66؛ ساسکیند و علی، ۱۳۹۵: ۳۳). دوم اینکه هرچند همکاری‌های زیست‌محیطی بین‌المللی، فرایندی است که با پدیده وابستگی متقابل و جهانی شدن تسهیل شده است، بیش از هر چیز نشانه‌ای از کاهش جزمیت دولت‌ها بر سر حق حاکمیت خود و در جهت مخالف منافع مشترک بوده است. سوم اینکه تخلخل بیشتر در اجرا و نظارت زیست‌محیطی به دلیل تأکید هر دولت- ملت بر حق حاکمیت خود است. این عامل به تردید و سوءظن دولت‌ها نسبت به دستاوردهای احتمالی و محاسبات هزینه و سود بازمی‌گردد. در واقع محاسبات انگیزه‌ای برای «مفت‌سواری»^۲ برخی دولت‌هاست که در هر حال از مزایای معاهدات چندجانبه زیست‌محیطی بدون پرداخت هزینه‌ای بهره می‌برند (ساسکیند و علی، ۱۳۹۵: ۴۰-۴۴) در چنین وضعیتی است که رویکرد سختگیرانه، «واقع‌گرایان تهاجمی»^۳ دولت‌ها را در برابر تهدیدهای زیست‌محیطی و تغییرات اقلیمی به بیشینه‌سازی قدرت، تقویت قابلیت‌های دفاعی و بهره‌برداری حداکثری از منابع طبیعی مشترک ترغیب می‌کند (Heffron, 2015: 5). در حالی که از نظر رویکرد نهادگرایی

1. Garrett James Hardin

2. Free-rider Problem

3. Offensive Realiste

نولیبرال، اگر همکاری بین‌المللی بر مبنای منفعت مشترک افزایش یابد، آنگاه آنا‌رشی بین‌المللی نیز خودبه‌خود کاهش می‌یابد.

نقدهای وارد بر رویکرد نهادگرایی نولیبرال

نقدهای گوناگونی به رویکرد نهادگرایی نولیبرال در عرصه محیط‌زیست وارد شده است. عمده‌ترین نقدها بر منطق بازار یا به تعبیر دقیق‌تر، دست‌نامری و نظم خودانگیخته از یکسو و اصل منفعت‌محوری لیبرال از سوی دیگر وارد شده است (ر.ک: Barry, 2006; Dobson, 2007). به تعبیر دیگر، شکل‌گیری خودبه‌خودی رژیم‌های زیست‌محیطی بر مبنای اصل منفعت مشترک یا به تعبیر دقیق‌تر بر مبنای دست‌نامری، محور مشترک این انتقادات است. یانگ که به نقش هژمون در رژیم‌های زیست‌محیطی چندان باور ندارد، استدلال می‌کند که در مواردی حتی با وجود فواید اقتصادی، دولت‌ها تمایلی به پیوستن به رژیم‌های زیست‌محیطی و همکاری‌ها ندارند. وی مهم‌ترین دلیل این متمایل نبودن را عدم قطعیت و احتمال ناچیز دستیابی به دستاوردهای یکسان می‌داند (ر.ک: Young, 1989).

دیوتوک^۱ با بررسی کارکرد نظریه انتخاب عقلایی در نظرهای هاردین، السون^۲ و داونز^۳، از آن به عنوان شکست دسته‌جمعی یاد می‌کند (Toke, 2000: 36). هاردین معتقد است که محاسبات عقلایی و امنیتی (معمای امنیتی) دولت‌ها برای کسب حداکثری منافع و تحمل حداقل هزینه‌ها در فضای آزاد و رقابتی و نبود حقوق مالکیت خصوصی در حوه منابع مشترک طبیعی به بهره‌برداری‌های بی‌حد و حصر و خلق یک تراژدی مشترک منجر شده است (ر.ک: Hardin, 1968).

همچنین داونز در مدل «چرخه توجه به موضوع»^۴ نشان می‌دهد که با شناخت ابعاد هزینه‌ها و محاسبات عقلانی، از علاقه اولیه کنشگران برای حل مشکل مشترک کاسته می‌شود. در نتیجه علی‌رغم اتخاذ اقدامات احتمالی مانند برنامه‌ریزی‌های اولیه و تأسیس

1. Dave Toke

2. Olson

3. Downs

4. The Issue Attention Cycle

نهادها و سازمان‌ها، به سبب عدم کفایت اقدامات و تداوم آنها، برنامه حل مشکل با شکست مواجه می‌شود (Downs, 1972: 38-50; Toke, 2000). پس صرف وجود منافع مشترک، با همکاری‌های زیست‌محیطی یکسان نیست و منافع شخصی در بسیاری از موارد، مانعی برای همکاری‌هاست (Olson, 1965: 21).

«استروم»^۱ برای حل مشکل شکست دسته‌جمعی از یک الگوی ترکیبی به نام مدل «انتخاب عقلایی نهادی»^۲ حمایت می‌کند. استروم از تجارب زندگی سنتی و اجتماعات خرد (محلی) برای همکاری مبتنی بر منافع مشترک زیست‌محیطی الهام می‌گیرد. در مدل استروم، هزینه‌ها و فواید بازیگران تحت مدیریت نهادها، هنجارها و باورهای محلی قرار گرفته است. او پس از معرفی چهار رویکرد موجود برای مدیریت منابع طبیعی (رویکرد معمای امنیتی، اقتدارگرایی متمرکز، رویکرد حقوقی و مجازات‌محور و تمرکزگرایی جدید)، ویژگی‌های مدل خود را چنین بیان می‌کند: شناسایی و تعریف افراد محلی ذی‌حق، ایجاد قوانین و روش‌های بهره‌مندی، مسئولیت‌پذیری در تصمیم‌ها و مشارکت، نظارت محلی و خودمانی، مجازات قانون‌شکنان و شناسایی رسمی این نحو مدیریت از طرف مقامات فرامحلی (Toke, 2000: 44-46). با وجود این درباره تسری مدل استروم از سطح محلی به سطح بین‌المللی، تردید جدی وجود دارد؛ زیرا سطح روابط محلی مبتنی بر سنت‌ها و میراث از سویی و از سوی دیگر روابط رودررو و مبتنی بر اعتماد اولیه است که در سطح بین‌المللی، کمتر یافت می‌شود.

همچنین مسئله هویت نیز در رویکرد لیبرال، اهمیت ثانویه یافته است. هویت هم حداقل از دو وجه بر همکاری زیست‌محیطی بین‌المللی تأثیر می‌گذارد؛ یکی سطح وجودی (انتیک) که ایده‌ها، باورها و در نهایت کیستی نهادها را در روابط بین‌الملل تعیین می‌کند و این سطح معمولاً رو به سوی تکرار و حتی منازعه هویتی دارد و دیگری سطح شناختی که بر اساس آن، تعیین مرزهای هویت، خود نتیجه تعامل و یا حتی منازعه بادیگری است. یعنی هم مرزبندی با دیگری و هم یافتن مشابهت با همگان از اصول اصلی هویت‌یابی است (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵۰). در واقع هویت همانند شمشیری دولبه است که می‌تواند نهادها را هم به سمت منازعه و هم به سوی همکاری سوق دهد. بدین

1. Ostrom

2. Institutional Rational Choice

معنا رویکرد نهادگرایی نولیبرال می‌بایست هویت‌های سیال و منعطف را در نظر بگیرد. در کل هر دو سطح هویتی بر ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی تأثیرگذار است. بدین معنا که می‌تواند منافع خصوصی را تحت تأثیر قرار دهد یا اینکه خود، هویت زیست‌محیطی جدید برسازد (Paterson, 2006: 140).

در کل این رویکرد باید عنصر قدرت و منازعه را جدی بگیرد، به‌ویژه منازعه برای دستیابی به منافع اقتصادی، منازعات ایدئولوژیک، هویتی و...؛ زیرا جنگ قدرت همواره - چه در ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی و چه در تعهد بدان‌ها- اختلال ایجاد می‌کند. برای مثال می‌توان بخشی از اخلاص‌ها در پروتکل کیوتو را بر این اساس تحلیل نمود (ترابی، ۱۳۸۹: ۷۴۶).

در مجموع علی‌رغم نقدهایی که بر رویکرد نهادگرایی نولیبرال و به‌ویژه اصل منفعت مشترک وارد شده است، باید گفت که این رویکرد در عمل در ساخت همکاری‌های زیست‌محیطی بین‌المللی، نقش مثبت داشته است. به تعبیر دیگر، برخی همکاری‌های زیست‌محیطی دولت‌ها بر اساس منافع مشترک زیست‌محیطی را می‌توان به عنوان آزمونی موفق برای رویکرد نهادگرایی نولیبرال دانست. البته این رویکرد در تأسیس رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی پایدار و کارآمد، در آغاز راه است. به یک معنا این رویکرد هنوز نحیف است و برای فربه شدن می‌بایست مبانی نظری خود را تقویت نماید و به سایر عوامل تأثیرگذار بر کنشگری نهادهای بین‌المللی از جمله قدرت و هویت، بیشتر توجه کند.

نتیجه‌گیری

رویکرد نهادگرایی نولیبرال، نهادها (دولت‌ها و سازمان‌های غیردولتی) را بازیگران اصلی عرصه بین‌الملل می‌دانند که می‌توانند بر مبنای منافع مشترک با یکدیگر همکاری کنند و آنا‌رشی بین‌المللی را کاهش دهند. این رویکرد نظریه معتقد است که نهادها، کنشگرانی عقلانی‌اند که منافع مشترک خود را تشخیص خواهند داد و بر همان مبنا عمل خواهند نمود. یکی از این منافع مشترک، محیط‌زیست پایدار است. بنابراین احتمال شکل‌گیری رژیم‌های زیست‌محیطی بر مبنای این رویکرد زیاد است. بدین معنا این رویکرد معتقد است که همکاری‌های نهادی درون رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی،

دستاوردهای مطلق در درازمدت در پی خواهد داشت. استدلال اصلی این رویکرد این است که خطرات زیست‌محیطی، مرز نمی‌شناسد و از یک جامعه به جامعه دیگر و از یک بعد به بعد دیگر تسری می‌یابد. بنابراین مشکلات زیست‌محیطی، پدیده‌ای همگانی است و تنها راه آگاهی از خطر مشترک است که کنش عقلانی بر مبنای منافع مشترک را ترغیب می‌کند. آشکار است که این رویکرد مسلم می‌گیرد که دستیابی به نقطه تعادل یا زینی ممکن خودبه‌خود و بر مبنای دست نامرئی ممکن است و از هم‌راستای منافع خصوصی- منافع عمومی به صورت خودانگیخته دفاع می‌کند. به تعبیر ساده، نهادها برای ساخت رژیم‌های بین‌المللی، بر اساس محاسبات هزینه- فایده با یکدیگر همکاری می‌کنند. این رویکرد، کاهش آنا‌رشی بین‌المللی و کاهش هزینه‌های مالی و زیان‌های زیست‌محیطی را از طریق کنش عقلایی بازیگران، نقش‌آفرینی نهادهای بین‌المللی و مشارکت فعالانه سازمان‌های غیردولتی در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های زیست‌محیطی قابل تحقق می‌داند.

اما بر خوش‌بینی این رویکرد -که در قالب باور به دست نامرئی تعادل‌بخش منافع (هم‌راستایی منافع مشترک) خودنمایی می‌کند- انتقادهای جدی وارد شده است. ضمن اینکه تأکید بر عقلانیت به مثابه کنشی معطوف به منافع اقتصادی و کم‌اهمیت دانستن عناصری همچون قدرت و هویت -که محرک کنشگری نهادهای بین‌المللی است- از دیگر نقاط ضعف این رویکرد است. از این‌رو بدون رفع این خلأهای نظری، در عمل امکان ساخت رژیم‌های زیست‌محیطی بین‌المللی بر مبنای این رویکرد ضعیف خواهد بود.

پی‌نوشت

۱. عرصه تجارت بین‌المللی به طور کلی و سازمان جهانی تجارت به طور ویژه، عالی‌ترین مصداق تبلور آموزه دستاورد مطلق بر اساس همکاری‌های منفعت‌محور رژیم زیست‌محیطی دانسته می‌شود (ر.ک: محمودی کردی، ۱۳۹۲).
۲. نهادگرایی نولیرال در ابتدا تفسیری جدید از فرایند همگرایی در اروپا و تکررگرایی در آمریکا بود (ر.ک: Mitran, 1996; Hass, 1958 & 1992).
۳. منظور آنها از سازمان‌های میان‌دولتی، سازمان‌هایی است که دولت‌ها، مؤسس یا از اعضای اصلی آن هستند.

منابع

المن، کالین (۱۳۹۱) «واقع‌گرایی»، در: نظریه‌های روابط بین‌الملل برای سده بیستم، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.

امینی، آرمین و حسین مفیدی احمدی (۱۳۸۸) «پایبندی به قواعد نظام بین‌الملل از چشم‌انداز نظریه‌های خردگرایی روابط بین‌الملل»، فصلنامه مطالعات سیاسی، شماره ۴، صص ۱-۱۴.

ترابی، قاسم (۱۳۸۹) «محیط‌زیست از منظر واقع‌گرایی، لیبرالیسم و بوم‌گرایان افراطی (با تأکید بر پروتکل کیوتو)»، فصلنامه سیاست خارجی، دوره بیست و چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۳)، صص ۷۳۵-۷۵۶.

دهقانی فیروزآبادی، جلال (۱۳۹۳) نظریه‌های همگرایی منطقه‌ای و رژیم‌های بین‌المللی، تهران، مخاطب.

----- (۱۳۷۷) «نظریه‌های نهادگرایی نولیبرال و همکاری‌های بین‌المللی»، مجله سیاست خارجی، سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز، صص ۵۶۷-۵۸۸.

دهقانی فیروزآبادی، جلال و هرمز جعفری (۱۴۰۰) «نقد و بررسی مفروض‌های هستی‌شناسانه نهادگرایی نولیبرال»، پژوهش سیاست‌نظری، دوره شانزدهم، شماره ۳۰، صص ۲۹-۵۶.

رستمی، فرهاد و زهرا زنگنه (۱۴۰۱) «موانع همکاری رژیم‌های زیست‌محیطی در خاورمیانه»، پژوهشنامه ایرانی سیاست بین‌الملل، دوره دهم، شماره ۲، صص ۱۰۱-۱۲۹.

ساسکیند لارنس و سالمعلی (۱۳۹۵) دیپلماسی محیط‌زیست، مذاکرات مؤثرتر بر موافقت‌نامه‌های جهانی، ترجمه سبحان طیبی و پگاه ملکی اصل، تهران، میزان.

عسگرخانی، ابومحمد (۱۳۸۱) «نظریه رژیم‌های بین‌المللی»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۵۷، پاییز، صص ۱۷۹-۲۱۶.

فیلیپس، اندرو برادلی (۱۳۹۱) «برسازی»، در: نظریه‌های روابط بین‌الملل برای سده بیستم، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی.

محمودی کردی، زهرا (۱۳۹۲) «جایگاه محیط‌زیست در سازمان تجارت جهانی»، فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، سال پانزدهم، شماره ۴۱، زمستان، صص ۲۰۷-۲۳۶.

مشیرزاده، حمیرا و سیده فاطمه هاشمی (۱۳۹۰) «اجتماعات شناختی و عرصه سیاست جهانی محیط‌زیست»، رهافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۲۶، صص ۱۷۵-۱۹۷.

----- (۱۳۹۲) «نقش جنبش‌های فراملی در تدبیر جهانی امور زیست‌محیطی»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و سوم، شماره ۱، فروردین، صص ۱۹۹-۲۱۵.

نوروزی، نورمحمد و دیگران (۱۳۹۳) «رژیم‌های زیست‌محیطی»، سومین همایش سراسری

محیط‌زیست، انرژی و پدافند زیستی.

وارد، هوگ (۱۳۹۵) «نظریه انتخاب عقلایی»، در: نظریه و روش در علوم سیاسی، ویراسته دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمهدی حاجی یوسفی، چاپ نهم، تهران، مطالعات راهبردی. یانگ، اوران. آر (۱۳۸۷) «پویایی‌های رژیم، ظهور و سقوط رژیم‌های بین‌المللی»، در: جامعه و همکاری در روابط بین‌الملل، ویراسته اندرو لینکلتر، ترجمه بهرام مستقیمی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

- Abbott . K. W. Jessica F. Green and Robert. O. Keohane (2016) "Organizational Ecology and Institutional Change in Global Governance". International Organization. 70. Spring 2016. pp. 247-277.
- Barkin. S. J. and George E. Shambaugh (1999) Anarchy and the Environment, The International Relations of Common Pool Resources. New York, Suny press.
- Barry. J (2006) Environment and Social Theory. Abingdon, Routledge.
- Betsil. M. M. Kathryn Hochstetler and Dimitris Stevis (2006) International Environmental Politics. Colorado state university. New York, Palgrave Macmillan.
- Biermann, f (2006) "Global governance and the environment", InBetsil, Michele. M. Kathryn Hochstetler and Dimitris Stevis. Eds. International Environmental Politics. Colorado State University. New York, Palgrave Macmillan.
- Burchill, S. and Andrew Linklater (2005) Theories of International Relations. London, Macmillan.
- Bulkeley Harriet et al (2014) Transnational Climate change Governance. Cambridge, Cambridge University Press.
- Daly. H. and John B. Cobb. Jr (1994) For Common Good, Redirecting The Economy toward Community the Environment and a Sustainable Future . Boston, Beacon Press.
- Dauvergne. P. Clapp. J (2016) "Researching Global Environmental Politics". in the 21st Century. Global Environmental Politics. Vol 16. No 1. Pp 1–12.
- CDP (2014) "Committee for Development Policy. Global Governance and Global Rules for Development". in the Post-2015 Ear. UN Publication
- Dobson. A (2007) Green Political Thought. Fourth edition. London, Routledge.
- Downs. A (1972) "Up and Down with Ecology, The Issue Attention Cycle". Public Interest. No. 28. Pp 38-50.
- Eckersley. R (2004) The Green State, Rethinking Democracy and Sovereignty. Massachusetts, MIT Press.
- Hass. E (1992) "Introduction, Epistemic Communities and International Policy Coordination", International Organization, Vol. 46. No. 1, Knowledge, Power, and International Policy Coordination (Winter. 1992), pp. 1-35.
- (1958) The Uniting of Europe. Stanford, Stanford university press.
- Hardin, G (1968) The Tragedy of the Commons. Source, Science, New Series, Vol. 162, No. 3859 (Dec. 13, 1968), pp. 1243-1248.

- Heffron . D (2015) "What do Realists Think about Climate Change?" Centre for Geopolitics & Security in Realism Studies (CGSRS).
- Keohane. R. O (1984) AFTER HEGEMONY, Cooperation and Discord in the World Political Economy. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Keohane. R. O. David G. Victor (2010) "The Regime Complex for Climate Change, Discussion Paper", Cambridge Mass, Harvard Project on International Climate Agreements. January.
- Keohane. R. O. and Joseph S. Nye. Jr (1977) Power and Interdependence in World Politics. 2nd ed. Boston, Little Brown.
- Kiss, Alexandre & Dinah Shelton (2007) Guide to International Environmental Law, Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Koivurova. T (2014) Introduction to International environmental law. New York, Routledge.
- Krasner, S. D (1982) "Structural causes and regime consequences, regimes as intervening". International Organization. Vol. 36, No. 2, Spring. pp. 185-205.
- Levy. M. A. Young. O. R. and M. Zurhn (1994) "The Study of international Regimes. International Institute for Applied Systems Analysis. . Austria.
- Little. R. (2014) International Regimes In Baylis. J. Smith. S. Owens. P The Globalization of World Politics. Oxford, Oxford university press.
- Mitrany. D (1966) A Working Peace System. Chicago, Quadreangle Books.
- North. D. C and . R. P Thomas (1973) The Rise of The Western World. Cambridge, Cambridge University Press.
- Olson. M (1965) The Logic of Collective Action, Public Goods and the Theory of Groups. Cambridge Mass, Harvard University Press.
- Paterson. M (2005) "Green politics". In Theories of international relations. Eds, Burchill. Scott. Andrew Linklater, Richard Devetak, Jack Donnelly. Terry Nardin, Matthew Paterson, Christian Reus-Smit, Jacqui True. Macmillan International Higher Education.
- (2006) "Theoretical perspectives on international environmental politics". In Betsil, Michele. M. Kathryn Hochstetler and Dimitris Stevis. Eds. 2006. International Environmental Politics. Colorado state university, New York, Palgrave Macmillan.
- (2014) "Theoretical Perspectives on Transnational Governance". In Transnational Climate change Governance. Bulkeley Harriet et al. Cambridge, Cambridge University Press.
- Risse. T (2012) "Governance in Areas of Limited Statehood". In. Oxford Handbook of Governance. Ed. D. Levi-faur. UK, Oxford University Press. Pp 716-729.
- Rittberger. V (2002) Global Governance and The United Nation System. New York, United Nations University.
- Sands. P and Paolo Galizzi (2004) Documents in International Environmental Law. Cambridge, United Kingdom, Cambridge university press.
- Sprinz. D. and TampaniVaahatoranta (1994) "The Interest-based Explanation of International Environmental Policy". International Organization. Vol 48. No 1. Winter pp 77-105.

- Toke. D (2000) Green Politics and Neoliberalism. UK: Palgrave Macmillan.
- Van Rooy. A (2004) The Global Legitimacy Game Civil Society, Globalization, and Protest. UK, PALGRAVE MACMILLAN.
- Vogler. J (2005) "The European Contribution to Global Environmental Governance". International Affairs. Vol 81. No 4. Pp 835-850.
- Watson. K. R. James (2013) The WTO and the Environment: Development of competence beyond trade, London, Routledge.
- Young. O. R (1989) "The Politics of International Regime Formation, Managing Natural Resources and the Environment. " International Organization. Vol 43. No 3. pp. 349-75.
- Website:
- [www. Unffccc. int/katowice](http://www.Unffccc.int/katowice)
- www. Cop24. gov. pl
- www. Unenvironment. org

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۵۳-۸۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۹

نوع مقاله: پژوهشی

پیامدها و دلالت‌های فروکاهش سرمایه سیاسی

علی کریمی‌مله*

چکیده

مفهوم سرمایه سیاسی، اصطلاحی نسبتاً نوپدید در قاموس سیاست و محل تلاقی دانش‌های گوناگون است که استواری سیاسی، همبستگی اجتماعی و انسجام ملی در نظام‌های سیاسی گسترده، پیچیده و غیرشخصی مدرن، بیش از پیش به آن وابسته است. با این حال علی‌رغم اهمیت بنیادین و کاربردی آن، هنوز پژوهش مستقل چندانی درباره آن صورت نگرفته است. از زاویهٔ رهیافت نهادین، سرمایه سیاسی، سازه‌ای سیاسی-اجتماعی، پدیده‌ای اقتضایی، زمینه‌مند و زمان‌پرورده است که تغییرات نزولی آن، پیامدهایی عمیق برای سامان و استواری سیاسی جوامع دارد. با این ملاحظه، این مقاله بدین پرسش اصلی می‌پردازد که پیامدها و دلالت‌های فروکاهش سرمایه سیاسی چیست؟ فرضیهٔ مقاله چنین است که کاهش سرمایه سیاسی، پیامدهای چندوجهی مانند بالا رفتن هزینهٔ مبادلات سیاسی، کاهش مشارکت مدنی، افزایش فساد، افزایش قابلیت تنظیم‌گری و مداخله‌جویی حکومت، رواج آنومی و نافرمانی و فرسایش مشروعیت سیاسی دارد و دلالت مهم آن، وقوع تغییرات جدی در ساحت‌های گوناگون جامعهٔ سیاسی است. این نوشته با الهام از رویکرد نهادگرایی سیاسی و با روش توصیفی-تحلیلی در چهارچوب نظری ترکیبی بوردیو و دیگران، ابعاد مفهومی سرمایه سیاسی و پیامدها و دلالت‌های فروکاهش آن را بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: سرمایه سیاسی، اعتماد سیاسی، بوردیو، عملکرد و کارآمدی.

مقدمه

سرمایه سیاسی با محوریت اعتماد سیاسی، از ارزش‌های ضروری زندگی سیاسی انضمامی جوامع است. اهمیت اعتماد نهادین از حدود ۲۵۰۰ سال پیش که کنفوسیوس، توانایی حکمرانی را بر سه پایه سلاح، غذا و اعتماد استوار دانست، مطرح بود، اما حدود بیست قرن طول کشید تا با اندیشه‌ورزی توکویل در اواخر قرن ۱۹م، بر این ایده تصریح شود که اعتماد، عنصر ضروری ثبات اجتماعی و حکومت مسالمت‌آمیز است. هرچند جامعه‌شناسان معاصر درباره اهمیت اعتماد و مفاهیم هم‌پیوند با آن ایده‌پردازی کردند، اما محور توجه آنان، پیوندهای بین مردم برای تشکیل اجتماعات همکاری‌محور بود، نه حکومت و سیاست. لیکن برقراری رابطه میان اعتماد اجتماعی و اعتماد سیاسی با انقلاب رفتاری در نیمه دوم قرن بیستم به‌ویژه از سوی آلموند، وربا و نی درباره مشارکت سیاسی مطرح شد. آثار آنان، نقطه عزیمت جریان رشدیابنده پژوهش درباره رابطه اعتماد اجتماعی و سیاسی به‌عنوان مسئله محوری دموکراسی‌های کارآمد شد (Newton, 2018: 2).

به گواهی شواهد تجربی، بسیاری از نظام‌های سیاسی از جمله دموکراسی‌های معاصر با چالش نوسان سرمایه سیاسی خود روبه‌رو شده‌اند. این چالش در دشمنان داخلی و خارجی آنان ریشه ندارد، بلکه ناشی از شهروندانی است که بی اعتمادی‌شان به سیاست‌مداران در حال رشد است و نسبت به چگونگی عملکرد فرایندها و نهادهای دموکراتیک و فعالیت‌های روزمره بازیگران سیاسی، سرخورده و منتقدتر شده‌اند (Dalton, 2004: 1)؛ به طوری که کاربرد اصطلاح دموکرات‌های منتقد^۱، شهروندان منتقد^۲ یا شهروندان ناراضی^۳ در قاموس نظر و عمل سیاسی رواج یافته است. بدین معنی که همزمان با حمایت قوی از آرمان و نظم دموکراتیک، تنوعی از ایستارهای انتقادی نسبت به عملکرد حکومت‌های دموکراتیک شکل گرفته است (Torcal & Monter, 2006: 4).

سرمایه سیاسی و اعتماد نهادین، امری درجه‌پذیر، نسبی و موقعیت‌مند است و کیفیت آن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، تفاوت می‌کند. با این حال به گواهی شواهد

1. critical democrats

2. critical citizens

3. disaffected citizens

تجربی، اعتماد به کارگزاران نسبت به اعتماد به نهادها، نوسان بیشتری دارد؛ زیرا نهادها، غیرشخصی و گسترده‌اند و داوری عمومی درباره آنها، کمتر از اخبار یا رخدادهای خاص اثر می‌پذیرد. بنابراین میزان اعتماد به نهادها به‌مثابه ستون‌های بنیادین جامعه، شاخص بهتری برای سنجش نگاه شهروندان است. همچنین به باور بسیاری از تحلیلگران، در جهان غیرشخصی امروز، ثبات سیاسی و همبستگی اجتماعی بیش از پیش به سرمایه سیاسی و نهادین بستگی دارد، تا کارگزاران منفرد. از این‌رو اعتماد به نهادهایی مانند پارلمان، بخش خدمات شهری، نظام قضایی، دستگاه‌های امنیتی و انتظامی، نهادهای بخش خصوصی و غیرانتفاعی، نظام آموزشی، کلیسا، اتحادیه‌های تجاری، شرکت‌های بزرگ و رسانه‌ها که با اساسی‌ترین کارویژه‌های دولت مرتبطند، شاخص اصلی احساس توده مردم درباره جامعه سیاسی خود (Norris & Newton, 1999: 2) و بارزترین شاخص رابطه دولت-ملت ارزیابی می‌شود.

با توجه به این ملاحظات، پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که فروکاهش سرمایه سیاسی برای جامعه سیاسی، چه پیامدها و دلالت‌هایی دارد؟ بدیهی است که تأمل درباره مفهوم‌شناسی سرمایه سیاسی، ابعاد، مؤلفه‌ها و همبسته‌های آن به‌مثابه پرسش‌های فرعی مورد توجه مقدماتی قرار خواهد گرفت. برای پاسخ بدین پرسش‌ها، این نوشته توصیفی-تحلیلی با رهیافتی نهادگرایانه، با کاربست روش کتابخانه‌ای در بخش نخست، مفهوم‌شناسی سرمایه سیاسی و مؤلفه‌های آن و در بخش دوم، پیامدها و دلالت‌های نزولی شدن آن را مطالعه می‌کند.

ادبیات پژوهش

ادبیات سرمایه سیاسی در زبان فارسی، کم‌شمار است. یکی از آثار مستقیم در این موضوع به عبادی و همکاران (۱۳۹۲) در مقاله «عوامل اثرگذار بر سرمایه سیاسی» تعلق دارد که نویسندگان آن، ضمن واکاوی مفهومی سرمایه سیاسی و عناصر مختلف، با کاربرد روش مصاحبه، عوامل اصلی را در دو دسته کلی مربوط به شهروندان و دولت شناسایی کرده‌اند و برای بهبود نگرش سیاسی شهروندان نسبت به دولت، کاهش فاصله قدرت، افزایش آزادی‌های اجتماعی، تشکیل بیشتر احزاب و شبکه‌های اجتماعی،

جامعه‌پذیری مردم‌سالارانه، احساس کارآمدی سیاسی و خودمحموری بیشتر از جانب شهروندان را برشمرده‌اند.

پیران‌نژاد و عبادی (۱۳۹۱) در مقاله «سرمایه سیاسی و اینترنت: بررسی سطح سرمایه سیاسی و تأثیر استفاده از اینترنت بر ابعاد آن»، طی مطالعه‌ای میدانی ضمن بررسی سطوح سرمایه سیاسی و تأثیر اینترنت بر ابعاد آن دریافتند که میزان استفاده از اینترنت بر کلیه عناصر سرمایه سیاسی به جز اعتماد سیاسی، تأثیر مثبت معنادار دارد. گفتنی است علاوه بر این دو اثر مستقیم، آثار غیرمستقیم پرشماری نوشته شده است که برخی عناصر سرمایه سیاسی مانند مشارکت سیاسی، شبکه‌های سیاسی، هنجارهای دموکراتیک و به‌ویژه اعتماد سیاسی را به‌طور منفرد واکاوی کرده‌اند.

از میان آثار انگلیسی‌زبان، نایدن (۲۰۱۶) در مقاله «مفهوم‌پردازی سرمایه سیاسی؛ اصلاح قلب دموکراسی»، مفهوم سرمایه سیاسی را در نشریه‌های علمی انگلیسی‌زبان، با روش فراتحلیل بررسی کرده و به معناها، منابع، رهیافت‌های سرمایه سیاسی شامل نهادین، موقعیتی، رهیافت حوزه عمومی، شبکه‌ای، آموزشی و ترکیبی، انواع سرمایه سیاسی شامل ابزاری و ساختاری و مباحث دیگر پرداخته است.

کیسی (۲۰۰۸) در مقاله «تعریف سرمایه سیاسی: باز توجه به نظریه قابلیت تبدیل‌پذیری بوردیو»، با تمرکز بر آرای بوردیو، تعریف سرمایه سیاسی، عناصر، تاریخچه پیدایش و تحول آن را مطالعه کرده و سپس با مقایسه آن با دیگر انواع هفت‌گانه سرمایه شامل سرمایه انسانی، اجتماعی، نهادین، اقتصادی، فرهنگی، نمادین و اخلاقی، دشواری‌های تئوریزه و سنجش‌پذیر کردن آن را بررسی کرده است.

فرنچ (۲۰۱۱) در مقاله «سرمایه سیاسی»، تلاشی علمی برای توضیح معنا، ابعاد و شناسه‌های این مفهوم، استعاره‌ای را تدوین کرد. فرنچ با تعریف سیاست به‌مثابه پیکار همیشگی برای تولید سرمایه سیاسی، به جای یافتن راه‌حل‌های مسائل سیاست‌گذاری عمومی، تحصیل آن را با توجه به چند عنصر افکار عمومی، سیاست‌ها، داوری و ارزیابی سیاسی مورد توجه قرار می‌دهد. به باور وی، حتی اگر چنین راه‌حل‌های مناسبی پیدا شود، اجرای آن نیازمند سرمایه سیاسی است. چنان‌که پیداست، همگی این آثار با نوشته پیش رو در زمینه مفهوم‌شناسی و بررسی ابعاد سرمایه سیاسی اشتراک دارند، اما توجه به

پایامدها و دلالت‌های راهبردی فروکاهش سرمایه سیاسی، علی‌رغم اهمیت بنیادین آن برای کارکرد کارآمد حکومت‌ها و تنظیم روابط دولت-جامعه، کاستی آشکار پژوهشی است که این قلم به‌مثابه گامی آغازین می‌کوشد تا آن را رفع و ترمیم کند.

مفهوم‌شناسی سرمایه سیاسی

پدیده سرمایه سیاسی با همه اهمیتش برای زندگی و عمل سیاست و درک روابط و مبادلات^۱ سیاسی و کاربرد گسترده آن از سوی مطبوعات و سیاستمداران، تعریف روشن و سنجش‌پذیری در ادبیات و دانش سیاست ندارد. معمولاً در کاربردهای سیاسی، تعریف این مفهوم را مفروض انگاشته و چنین می‌پندارند که سرمایه سیاسی، چیزی است که بازیگران سیاسی دارا بوده، تولید و مصرف می‌کنند.

نخستین استفاده از اصطلاح سرمایه سیاسی به ۱۸۴۲م برمی‌گردد، اما رواج کاربرد آن در آغاز قرن ۲۱م با رقابت انتخاباتی جرج دبلیو بوش مقارن شد که آن را به واژه‌ای روزمره^۲ تبدیل کرد، به طوری که حدود نیمی از یک میلیون سایت اینترنتی، عبارت «سرمایه سیاسی» را همراه با نام وی بازتاب دادند. با این حال علی‌رغم کاربرد گسترده و اشتها این مفهوم و توانایی آن برای انعکاس ابعاد واقعیت‌های سیاسی در حوزه‌های آشکار و پنهان تحلیل‌های سیاسی، هنوز نظریه‌ای مستحکم و مفهوم‌پردازی عالمانه‌ای از آن ارائه نشده (Nayden, 2016: 1) و در هیچ کتاب راهنما یا فرهنگ علوم سیاسی، تعریفی از آن هویدا نیست (Birner & Wittner, 2000: 4).

در نگاهی تاریخی، هر بحثی از مفهوم سرمایه به طور سنتی با دانش اقتصاد همبسته بوده است، اما آرای بوردیو^۳ در درک آن به معنایی متمایز از برداشت مادی، امری بدیع است. به نظر بوردیو، مفهوم سرمایه، امروزه تحلیل جهان اجتماعی را در عصر جدید پیکربندی می‌کند و نمی‌توان ساختار و کارکرد جهان اجتماعی را جز با درک اشکال گوناگون سرمایه و نه فقط مطابق آنچه در نظریه اقتصادی درک شده است، فهمید (Bourdieu, 1997: 46). از این‌رو بوردیو، استعاره منافع اقتصادی مادی را توسعه داد تا

1. political transactions

2. buzzword

3. Pierre Bourdieu

شامل کالاها یا خدمات غیراقتصادی- نمادین یا اهداف غیرمادی- نیز بشود. وی در مقاله اثرگذار خود با عنوان «اشکال سرمایه»، ضمن بررسی مکانیسم‌های انباشت و تبدیل سرمایه (Bourdieu, 1986: 241) و تعریف سرمایه به‌مثابه کار تراکم‌یافته که وقتی به وسیله کارگزاران تخصیص می‌یابد، به آنان امکان می‌دهد انرژی اجتماعی را به شکل کار زنده یا مادیت‌یافته تخصیص بدهند، انواع سرمایه را به اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی تقسیم می‌کند. بوردیو در این مقاله از سرمایه سیاسی نامی نمی‌برد، اما در مقاله دیگری با عنوان «نماینندگی سیاسی: عناصر نظریه زمینه سیاسی»، مکرر به سرمایه سیاسی ارجاع می‌دهد (Schugurensky, 2000: 3).

در مقاله یادشده، بوردیو مکانیسم‌های اجتماعی تولید و بازتولید شکاف میان کارگزاران سیاسی فعال و منفعل را بررسی می‌کند و آن را به دو عامل توزیع سرمایه به‌ویژه سرمایه فرهنگی و تقسیم کار سیاسی مرتبط می‌داند. سپس با آسیب‌شناسی دوگانه مبنی بر اینکه «شهروندان عادی از ابزار سیاسی تولید (تولید گفتمان‌ها و کنش‌ها) محرومند» و «سیاست فقط در دستان سیاست‌مداران و بوروکرات‌های حرفه‌ای متمرکز شده است»، به توضیح مفهوم سرمایه سیاسی رهنمون می‌شود. به عقیده او، سرمایه سیاسی، شکلی از سرمایه نمادین و محصول کنش ذهنی شناسایی است و بر پایه اعتقاد و به رسمیت شناختن بنیادگرفته و قدرتی است که افراد آن را به کسانی که آن را اعمال می‌کنند، می‌دهند. چنان‌که پیداست، در این اثر بوردیو، سرمایه سیاسی را جزئی از جامعه‌شناسی روابط قدرت^۱ بین گروه‌های اجتماعی و نوعی قدرت سیاسی درک می‌کند که سیاست‌مداران از آن برخوردارند؛ سرمایه‌ای که از اعتماد پیروان مشتق شده است و با تغییر میزان اعتماد، سرمایه سیاسی سیاست‌مدار نیز تغییر می‌کند (Bourdieu, 1981: 14).

با الهام از نظریه تبدیل‌پذیری^۲ بوردیو مبنی بر اینکه انواع سرمایه‌ها قابل تبدیل به یکدیگرند و هیچ نوع سرمایه ناب و خالص وجود ندارد، سرمایه سیاسی، مجموع انواع سرمایه معرفی می‌شود که به شیوه‌های گوناگون برای بازارهای سیاسی باهم ترکیب شده است. در نظریه بوردیو، همه انواع سرمایه‌ها قابل تبدیل به یکدیگرند، اما قابلیت

1. power relations

2. interconvertability theory

تبدیل‌پذیری انواع سرمایه برابر نیست. مثلاً رابطه سرمایه اجتماعی و سرمایه فرهنگی، نزدیک‌تر از رابطه آن با سرمایه اقتصادی است، اما به طور کلی سرمایه اقتصادی، آسان‌تر به دیگر اشکال سرمایه تبدیل می‌شود. به باور بوردیو، سرمایه سیاسی به خاطر ماهیت جمعی و همراهی‌اش با قدرت، اقتدارآمیزترین شکل سرمایه است. بازارهای سرمایه سیاسی اغلب با کنترل بازیگران دیگر یا دیگر نهادهای جامعه‌ای و به‌ویژه قدرت اجبارآمیز هم‌بسته است. بنابراین سرمایه سیاسی را می‌توان ترکیب دیگر اشکال سرمایه با هدف کنش سیاسی یا بازگشت سرمایه تعریف کرد. در این راستا سرمایه اقتصادی که برای اهداف سیاسی استفاده و بسیج می‌شود، دیگر سرمایه اقتصادی نیست؛ چون هدف آن، کسب پاداش و سود اقتصادی نیست، بلکه تحصیل نوعی سود سیاسی، خواه هزینه یک پروژه، حزب، نامزد انتخابات و غیره است (Casey, 2008: 11).

پس از استفاده بوردیو، در رشته‌های گوناگون علوم اجتماعی، واژه «سرمایه» برای دلالت بر سهام یا ذخیره دارایی‌ها و اموال غیرمتعارف از نظر اقتصادی و منابع در اختیار افراد، گروه‌ها یا نهادها در قالب ترکیب‌هایی چون سرمایه اجتماعی، سرمایه فرهنگی، سرمایه انسانی، سرمایه اکولوژیکی، سرمایه نمادین، سرمایه اخلاقی، سرمایه رسانه‌ای، سرمایه سازمانی، سرمایه نهادین و سرمایه سیاسی به کار رفته است. این اشکال استعاره‌ای سرمایه، اشتراک‌هایی دارند که برخلاف سرمایه متعارف، به آسانی به پول تبدیل نمی‌شوند، قابل انتقال نبوده، تابع قواعد و الگوهای کمی حسابداری نیستند.

فرنچ با قراردادن سرمایه سیاسی در برابر حق کاربرد قدرت اجبارآمیز دولت‌های مردم‌سالار، معتقد است که سرمایه سیاسی، گنجینه دارایی‌ها و سرمایه‌های اغلب غیرملموس است که سیاست‌مداران برای تولید رضایت از دیگر صاحبان قدرت مانند رهبران شرکت‌ها، مشاغل، اتحادیه‌های کارگری، رسانه، جامعه مدنی و بازیگران سیاسی معین همچون فعالان جنبش‌های سیاسی استفاده می‌کنند. به نظر او برای انجام تغییر در یک برنامه معین، یا پیکربندی نیروها در یک مبارزه سیاسی خاص، قدرت‌بخشی به یک حزب سیاسی یا جنبش اجتماعی معین، موضوع سرمایه سیاسی، یک معیار کلیدی است (French, 2011: 216).

به نظر نیوتون، همانند سرمایه اجتماعی که مفاهیم مرتبط و مترادف‌های زیادی دارد، سرمایه سیاسی نیز با مفاهیم اعتماد سیاسی، خودآگاهی مدنی، وظیفه‌مندی مدنی، مداخله سیاسی، مشارکت سیاسی، شهروندی، حساسیت به منافع یا خیر عمومی، روماداری سیاسی، منافع و دانش سیاسی، توانایی مصالحه سیاسی، اعتماد به نهادهای سیاسی و نظیر آن ارتباط دارد. حتی می‌توان گفت که اصطلاح سرمایه سیاسی، نسخه جدید مفهوم کلاسیک برادری است، چون بیانگر هویت سیاسی مشترک، منافع، اهداف و توانایی همکاری با هم‌وطنان به منظور نیل به اهداف مشترک در حوزه‌های عمومی است (Newton, 1999: 5).

برای کمک به درک چیستی سرمایه سیاسی، توجه به ویژگی‌های آن مفید است:

۱. سرمایه سیاسی، پدیده‌ای اجتماعی است و فرآورده روابط بین اشخاص، گروه‌ها و نهادهاست. افراد به صورت منفرد و قطع نظر از تعاملشان با دیگران را نمی‌توان واجد یا فاقد سرمایه سیاسی دانست.

۲. محسوس و کمیت‌پذیر نیست، اما قابل مقایسه است و می‌توان در نسبت با دیگران از افزونی یا کاهش آن سخن گفت. به بیان دیگر، چون سرمایه سیاسی، ترکیبی پیچیده از عناصر متعدد مادی و غیرمادی است، شامل انواع سرمایه‌های انسانی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، نمادین و اخلاقی است (Lin, 2001: 14-15). لذا در کلیت خود حاوی وجوهی انتزاعی و ذهنی بوده، اندازه‌ناپذیر شناخته می‌شود.

۳. سرمایه سیاسی، جزء منابع کمیاب است. عرضه آن همواره اندک است. سخت به دست می‌آید و با دشواری انباشت می‌شود؛ اما در عین متناهی بودن، منبعی تجدیدپذیر^۱ است و می‌توان با اتخاذ تدابیر و سیاست‌های به‌هنگام و مناسب، از نرخ فروکاهش آن جلوگیری و منحنی کاهشی را معکوس کرد.

۴. سرمایه سیاسی به‌مثابه محصول قضاوت‌های دوسویه کنشگران سیاسی و شهروندان، امری ذهنی (غیرعینی)، ذاتاً بی‌ثبات و ناپایدار است. داوری‌های شهروندان یا داوری مدنی^۲ درباره مسائل سیاستی، سیاست و سیاست‌مداران، اصلی‌ترین تعیین‌کننده سرمایه سیاسی است. به همین خاطر، بوردیو آن را به‌شدت ناپایدار^۳ می‌نامد (Bourdieu, 1986: 187).

1. renewable
2. civic judgement
3. capital return

18: 1981). به بیان دیگر، سرمایه سیاسی، امری دینامیک و غیرایستاست و بسته به عوامل گوناگون، با سرعت متفاوت تغییر می‌کند و همنشین بی‌ثباتی است. سرمایه سیاسی، خصائص یک کالای اطلاعات^۱ را دارد؛ یعنی به سرعت مستهلک می‌شود و ارزشش پایین می‌آید، ارزش گذاری کردن آن دشوار است، اما ایجاد آن، گران و پرهزینه است و از عوامل بیرونی، بسیار اثرپذیر است و در نتیجه پیش‌بینی یا مدیریت آن، دشوار است (French, 2011: 218).

۵. سرمایه سیاسی، کالایی منحصر به فرد و استثنایی نیست؛ بلکه همانند اغلب کالاهای عمومی در سایر بازارها، بازار سرمایه سیاسی نیز به منافع خاص مصرف‌کنندگان وابسته است. با این توضیح که شهروندانی که نسبت به سیاست بی‌تفاوت هستند یا کسانی که تقاضاهایشان بی‌اهمیت است، در تولید و تخریب سرمایه سیاسی سهمی ندارند. ولی در مقابل، هرچه تقاضای شهروندان برای مسائل سیاستی شدید، مستقیم و مستمر باشد، نقش آنان در ایجاد، تضعیف و تخریب سرمایه سیاسی نیز شدیدتر است.

۶. شکل‌گیری سرمایه سیاسی، شبیه فرایندهای شکل‌گیری سرمایه‌های دیگر است. منابع سرمایه- بازگشتی سرمایه از تبادلات قبلی یا سرمایه ناشی از منبع جدید- از طریق کار یا تولید به وسیله یک بازیگر به محصول جمع می‌شود. سرمایه سیاسی همانند هر محصول دیگری در بازار مبادله می‌شود و در نتیجه تابع قواعد همان بازار است. این سرمایه بنابر محتوا و قابلیت زیست‌پذیری‌اش در بازارهای مختلف سیاسی مانند انتخابات و سیاست‌گذاری مبادله می‌شود. اگر دریافتی تولیدکننده در مبادله بیش از هزینه باشد، وی سود می‌کند و بازگشت سرمایه دارد؛ ولی اگر عایدی وی کمتر از هزینه باشد، دارای کسری سرمایه است. مثل بازار انتخابات که رأی‌دهنده، رأی خود را هزینه می‌کند، اما نامزدش پیروز نمی‌شود.

با توجه به این ویژگی‌ها، سرمایه سیاسی، منبعی است که بازیگران سیاسی برای ساختار دادن به انگیزه‌های دیگر بازیگران جامعه از آن استفاده می‌کنند. ظرفیت نسبی یک سیاستمدار برای تغییر ساختارهای انگیزه دیگران، بیانگر میزان سرمایه سیاسی اوست. سرمایه سیاسی حاصل تعامل بین دیدگاه‌ها و داوری‌های مدنی و مسائل سیاستی در یک زمان است. در حقیقت در نظام‌های دموکراتیک، رقابت اصلی بین نخبگان و

کارگزاران سیاسی بر سر تحصیل و انباشت سرمایه سیاسی است؛ زیرا میزان سرمایه سیاسی، کارآیی‌شان را تعیین می‌کند. از این زاویه حتی تعریف سیاست دگرگون می‌شود و به جای آنکه به جست‌وجوی راه‌حل برای مسائل پیچیده و متنوع سیاستی تعریف شود، کوششی برای تولید سرمایه سیاسی پنداشته می‌شود؛ زیرا اجرای هر راه‌حل و برنامه‌ای در حوزه سیاست‌گذاری عمومی، به سرمایه سیاسی نیاز دارد. سیاست، تعقیب مؤثر مصالحه دوره‌ای و تجدیدپذیر بین تقاضاهای متنوع در یک جامعه سیاسی است و اجرای سیاست‌ها بیش از هر چیزی به سرمایه سیاسی رهبران سیاسی وابسته است (French, 2011: 219-226). از این چشم‌انداز است که سرمایه سیاسی به عنوان ظرفیت -بالقوه یا بالفعل- سیاستمداران برای تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری‌های سیاسی تعریف می‌شود (Schugurensky, 2000: 5).

یا در تعریفی دیگر، سرمایه سیاسی عبارت است از توانایی نهادینه‌شده رهبران و نخبگان به وسیله قدرت ناشی از اعتماد برای بسیج روابط بیرونی-گاهی خارجی یا حتی جهانی-، شبکه‌های افقی -داخلی و مدنی- و هنجارهایی که مستقیم یا غیرمستقیم و به طور گسترده با توسعه باثبات و کارآمد دموکراسی مرتبط هستند (Szucs & Strömberg, 2006: 322). بدین ترتیب سرمایه سیاسی شامل نگرش‌ها و رفتارهای شهروندان است که سیستم سیاسی، کارگزاران دولت، گروه‌های اجتماعی و خود شهروندان را تحت تأثیر قرار می‌دهد (Booth & Richard, 2007: 4). مجموعه این نگرش‌ها و رفتارها در ابعاد «اعتماد سیاسی، دانش سیاسی، مشارکت سیاسی، هنجارهای سیاسی مردم‌سالارانه و شبکه‌های سیاسی» (عبادی و دیگران، ۱۳۹۲: ۳۰) قابل تقسیم‌بندی است.

با این حال سزاوار گفتن است که اعتماد، مقوله‌ای بخش‌پذیر و قابل تفکیک است و از این‌رو شهروندان می‌توانند اعتماد به حکومت را به طور کلی از اعتمادشان به بخش‌ها یا خدمات خاصی از آن تمیز دهند. مثلاً به حکومت ملی، اعتماد کمتر، ولی به بخش بهداشت، آموزش یا پلیس، اعتماد بیشتری ابراز نمایند (Kettl, 2017: 9). بنابر چنین ادراکی، بحث از اعتماد نهادین، ابعاد، پیامدها و دلالت‌های نوسان نزولی آن، اهمیت بررسی می‌یابد.

ابعاد و مؤلفه‌های سرمایه سیاسی

سرمایه سیاسی به‌مثابه توانایی تأثیرگذاری بر فرایند تصمیم‌گیری سیاسی، پدیده‌ای چندوجهی و متشکل از عناصر گوناگون است که اهمیت عناصر آن در زمینه‌های متفاوت فرق می‌کند. شوگورونسکی، مؤلفه‌های سرمایه سیاسی را در پنج دسته^۱، مهارت‌ها^۲، ایستارها^۳، نزدیکی به قدرت^۴ و منابع شخصی^۵ تقسیم‌بندی کرد.

۱. دانش یا حوزه شناختی شامل آگاهی نسبت به امور واقعی و دانش رویه‌ای مورد نیاز برای مشارکت مؤثر در فرایند سیاسی است؛ مانند اطلاعات عمومی درباره چگونگی کارکرد نظام‌های سیاسی، فرایندهای انتخاباتی، تفکیک قوا، اطلاعات درباره قوه مقننه، یا موضوعات سیاستی خاص مانند دخانیات، دسترسی به سلاح، حمل‌ونقل عمومی، بی‌خانمانی و غیره. دانش رویه‌ای ناظر به شناخت قواعد بازی و مکانیسم‌های اثرگذاری بر سیاستمداران مانند دانش لابی کردن، سازمان‌دهی مبارزات انتخاباتی، روابط عمومی، نظرسنجی‌ها و نحوه استفاده از رسانه است. با فرض تساوی سایر شرایط، فرد یا گروهی که از اینگونه دانش‌ها برخوردار باشد، بر فرایند سیاسی تأثیر بیشتری می‌گذارد (Schugurensky, 2000: 6).

۲. مهارت‌ها: داشتن مهارت‌های اثرگذاری بر فرایند سیاسی از دیگر عناصر سرمایه سیاسی است. دانستن فرایند تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری سیاسی، بدون برخورداری از انواع مهارت‌های سیاسی، کافی نیست. برای مثال اگر مناسب‌ترین روزنامه برای نامه‌نگاری را بشناسیم، اما مهارت نگاشتن یک نامه متقاعدکننده و برانگیزاننده را نداشته باشیم، یا اگر فردی فاقد مهارت‌های سخنوری باشد، سودمند نیست. برخی از مهارت‌های مهم عبارتند از سواد عمومی، ریاضی و آماری برای فهم اسناد حقوقی و آمارهای پیچیده، مهارت‌های تحلیل انتقادی برای درک، تفسیر و داوری درباره موضوعات اجتماعی، همچنین برخی مهارت‌های ابزاری‌تر مانند قابلیت صحبت در مجامع عمومی، بحث کردن، متقاعد و تشویق کردن، مذاکره کردن، جلب پشتیبانی برای یک موضوع، سازمان‌دهی فرایندهای جمعی و غیره.

1. knowledge

2. skills

3. attitudes

4. closeness to power

5. personal resources

۳. ایستارها: به ویژگی‌های روان‌شناختی اثرگذار بر مشارکت افراد و گروه‌ها در فرایند سیاسی اشعار دارد؛ مانند عزت نفس^۱، انگیزه‌مندی، برون‌گرا بودن^۲، ظرفیت تحمل شکست، بردباری، علاقه به موضوعات سیاسی، تمایل به مشارکت در فرایندهای سیاسی، اعتماد به سیستم سیاسی و باور به توانایی اثرگذاری بر آن. این موضوع «اثربخشی سیاسی»^۳ خوانده می‌شود که خود دو بعد دارد: اثربخشی درونی به معنی عقیده شهروندان به اینکه می‌توانند بر تصمیم‌گیری حکومت تأثیر بگذارند و دیگری اثربخشی بیرونی یعنی نظام سیاسی در برابر خواست و اقدامات شهروندان پاسخگو است.

۴. نزدیکی به قدرت: این موضوع هم به فاصله واقعی و هم نمادین بین شهروندان و مراکز قدرت سیاسی اشاره دارد. عامل مهم در قدرت، شناختن سیاستمداران حرفه‌ای و نمایندگان منتخب و برقراری و توسعه روابط با آنان است.

۵. منابع شخصی: ظرفیت شهروندان برای اثرگذاری بر تصمیم‌گیری سیاسی به وسیله میزان منابعی -به‌ویژه وقت و سرمایه مالی- که آنان به فرایند سیاسی اختصاص می‌دهند، بستگی دارد. درباره وقت، طبقه و جنسیت، نقش مهمی دارد. از همین‌رو تجربه‌های دموکراسی مشارکتی، شاهد نمایندگی بیشتر مردان، بزرگسالان، افراد بازنشسته و طبقات متوسط است. پول نیز عنصری تأثیرگذار بر فرایند بسیج سیاسی است که از راه کنش‌های فسادآلود مانند خرید رأی و رشوه یا اقدامات قانونی مانند استخدام لابیست‌ها، روزنامه‌نگاران و محققان، خرید فضا در رسانه یا برپایی کارزارهای انتخاباتی مردم‌انگیز عمل می‌کند (Schugurensky, 2000: 6-10).

نابین با تفکیک رهیافت‌های گوناگون ایجاد سرمایه سیاسی به رهیافت موقعیتی^۴، نهادین^۵، حمایت عمومی^۶، شبکه‌ای^۷، آموزشی^۸ و جامع^۹، به طور ضمنی به عناصر مختلف آن توجه کرده است. مثل رخدادی خاص که سریع و آسان باعث ایجاد سرمایه سیاسی

1. self- esteem

2. extroversion

3. political efficacy

4. situational

5. institutional

6. public support

7. network

8. educational

9. comprehensive

نخبگان سیاسی می‌شود، مناصب و موقعیت‌های اداری و اجرایی، مشارکت و حمایت گسترده شهروندان از سیاست‌ها، شبکه‌های بین فردی و گروهی در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی، قابلیت‌ها و مهارت‌های فردی گفتاری یا مدیریتی، مانند توان ائتلاف‌سازی، چانه‌زنی ناشی از آموزش (Nayden, 2016: 14-20). مگنو نیز با ارائه تصویری رنگین‌کمانی از سرمایه سیاسی، آن را شامل مهارت‌ها و دانش‌ها، شبکه‌های عمودی یا افقی و کنش معرفی می‌کند (Magno, 2008: 122). شایان گفتن است که در ادبیاتی که به طور مستقیم به عناصر سرمایه سیاسی پرداخته‌اند، با نوعی الهام از آرای پاتنام، عنصر اعتماد سیاسی در کانون و بقیه مؤلفه‌ها در حاشیه قرار گرفته است. این نگاشته با عطف توجه به این واقعیت علمی و با عنایت به درک رابطه آن دو به مثابه جزء و کل و به دور از مترادف‌انگاری آن دو، سرمایه سیاسی را در کلیت خود مدنظر دارد و در این قسمت می‌کوشد تا همبسته‌های سرمایه سیاسی را بیان کند.

همبسته‌های سرمایه سیاسی

با استناد به گزاره‌های تئوریک و مطالعات تجربی، در این قسمت از نوشتار، برخی از همبسته‌های سرمایه سیاسی تشریح می‌شود. دالتون، مهم‌ترین متغیرهای همبسته با سرمایه سیاسی را عبارت از عملکرد یا کارنامه^۱، تغییرات ارزشی^۲، سرمایه اجتماعی^۳ و اثرات رسانه‌ای^۴ (Dalton, 2004: 62) معرفی می‌کند. به نظر اغلب محققان، سرمایه سیاسی حکومت با عملکرد دولت‌مردان همبستگی دارد؛ یعنی مردم از دولت در جهت تحقق وظایف خود، انتظار کارآمدی دارند و به خروجی‌های^۵ نهادها، بازیگران سیاسی و روندهای سیاست‌گذاری توجه می‌کنند. اگر انتظاراتشان برآورده شود، اعتمادشان افزایش می‌یابد؛ اما اگر تصور کنند بروندادهای نهادهای سیاسی مطابق انتظارات آنها نیست و یا بازیگران سیاسی، وفق خواست آنها رفتار نمی‌کنند و یا روند سیاست‌گذاری‌ها طبق خواست و انتظارات آنها پیش نمی‌رود، اعتماد خود را به حکومت از دست

1. performance
2. value change
3. social capital
4. media effects
5. outputs

می‌دهند. از این زاویه، پیوستگی میان ترجیحات سیاسی^۱ مردم و نتایج سیاستی^۲ حکومت، به افزایش اعتماد سیاسی می‌انجامد (ردادی، ۱۳۹۰: ۱۶۱).

نوریس و نیوتن نیز خاستگاه سرمایه سیاسی و به تبع آن اعتماد سیاسی را ارزیابی شهروندان نسبت به عملکرد حکومت می‌دانند. به باور آنان، امروزه سرمایه سیاسی حکومت و اعتماد شهروندان به آن، فقط بر ویژگی‌های شخصیتی حکمرانان استوار نیست؛ بلکه چون همه شهروندان در معرض اقدامات حکومت هستند، اعتماد به نهادهای حکومتی، بین کلیه گونه‌های شخصیتی و انواع گوناگون شرایط فرهنگی و اجتماعی توزیع می‌شود. در نتیجه نهادهای حکومت‌هایی که خوب کار می‌کنند، اعتماد شهروندان را به دست می‌آورند و نهادهای کژکارکرد یا ناکارآمد، احساس بی‌اعتمادی می‌آفرینند. بنابراین سرمایه سیاسی حکومت‌ها، تابعی از کارنامه سیاستی آنهاست (Norris & Newton, 1999: 5-7).

از زاویه رهیافت نهادین، سرمایه سیاسی، محصول پاسخ عقلایی شهروندان به عملکرد نهادهای حکومتی است. بدین معنی که نهادهایی که قابلیت اجرایی و ظرفیت عملکردی خوبی به نمایش می‌گذارند، سرمایه سیاسی بیشتری از نهادهای با عملکرد نامطلوب می‌اندوزند (Listhaug & Jakobsen, 2018: 13; Uslaner, 2018: 6). به نظر ایستون، ارزیابی برون‌دادها و عملکرد در ایجاد و حفظ اعتماد به کارگزاران همواره مؤثر است. ارزیابی‌های کوتاه‌مدت از سیاست‌های خاص بر اعتماد به سطح صوری‌تر که ایستون اعتماد خاص^۳ می‌نامد، تأثیر می‌گذارد. ایستارهای عمیق‌تر و بنیادی‌تر نسبت به رژیم که ایستون آن را اعتماد عام یا انتشار یافته^۴ می‌نامد، جدا از کارنامه آنی و موردی آن محسوب می‌شود و سرمایه ذخیره آن را تشکیل می‌دهد (Van der meer, 2018: 1).

به دیگر سخن، کارنامه اقتصاد کلان برای حمایت عمومی فراگیر از حکومت، بسیار حیاتی است (Miller & Listhaug, 1999: 216). شالوده نظری اثر عملکرد اقتصادی کلان و ارزیابی‌های ذهنی بر اعتماد سیاسی، ریشه در درک اعتماد و سرمایه سیاسی به مثابه امری ارزیابانه^۵ دارد. در این راستا شهروندان ابتدا روندهای سیاسی یا نتایج را -مانند

1. political preferences
2. policy outcomes
3. specific trust
4. diffuse trust
5. evaluative

کارنامه اقتصادی- طبق معیارهای خود ارزیابی می‌نمایند و سپس بر مبنای این ارزیابی‌ها، به نهادهای سیاسی اعتماد می‌کنند (Van der meer, 2018: 2).

بلیند نیز با مضمونی مشابه، دوره‌های عملکرد اقتصادی ضعیف و تصور شهروندان مبنی بر ناتوانی حکومت در رفع چالش‌های مالی و پولی را از جمله دلایل فروکاهش سرمایه سیاسی می‌شناسد. مطابق ادبیات اقتصاد سیاسی، حکومت‌هایی که رشد اقتصادی به ارمغان آورند، اشتغال ایجاد کنند، دسترسی به آموزش را فراهم کنند و خدمات را با سهولت و شفافیت ارائه کنند، در تولید سرمایه سیاسی خود موفق می‌شوند؛ اما ارزیابی منفی شهروندان از اقتصاد ملی و تلقی منفی آنان از توانایی حکومت برای پاسخگویی به چالش‌های اقتصادی، زاینده بی‌اعتمادی است. البته به گمان او، وضعیت اقتصادی و به‌ویژه نابرابری اقتصادی، تنها نیروی فرساینده سرمایه سیاسی نیست، بلکه متغیرهایی مانند رسوایی‌های سیاسی پیاپی، فساد گسترده و دامن زدن زیاد رسانه‌ها به اینها نیز اثراتی کاهنده بر سرمایه سیاسی نهادهای حکومتی دارند. وی سپس تحقق حکمرانی خوب را با ایجاد، انباشت و گسترش سرمایه سیاسی، هم‌پسته می‌شمرد و سرمایه سیاسی و به تبع آن، اعتماد سیاسی- اجتماعی و حکمرانی خوب را مقوم یکدیگر می‌داند (Blind, 2010: 30-35).

از نظر کتل، شفافیت از بنیادی‌ترین مولدهای سرمایه سیاسی است که ارتباط تنگاتنگی با مشروعیت و پاسخگویی حکومت‌ها دارد؛ زیرا گزاره رایج این است که مشروعیت حکومت‌های مردم‌سالار بر ویژگی‌های شخصی رهبران سیاسی، یا نمایندگی آنان از سوی خدا یا بر قدرت اجبارآمیز استوار نیست، بلکه بر مشروعیت مردمی و رضایت حکومت‌شوندگان مبتنی است. اما شهروندان برای اینکه رضایت بدهند، باید بدانند که حکومت چه می‌کند و اهرم‌های کارآمدی برای تأثیرگذاری بر آن پیدا کنند. همین مسئله، اذهان را به سوی مهم‌ترین و بنیادی‌ترین سازوکار آفرینش سرمایه سیاسی یعنی شفافیت رهنمون می‌شود (Kettl, 2017: 56)؛ زیرا شفافیت، پادزهر فساد، پنهان‌کاری و روابط ناسالم و غیرقانونمند است که از متن نهادهای ضعیف برمی‌آید. به عقیده اغلب محققان، فساد اثری کاهنده بر میزان اعتماد سیاسی و اجتماعی دارد (Uslaner, 2018: 7).

دو پایه دیگر سرمایه سیاسی، نمایندگی^۱ و کارآمدی^۲ است که اولی به اطمینان به توانایی حکومت برای نمایندگی کردن مردم و اجرای منصفانه و عادلانه به نیابت از آنان و دومی یا کارآمدی به اطمینان و اعتماد به توانایی حکومت برای اجرای سیاست‌های خود به طور منصفانه، مؤثر و کارآمد در سطح عملیاتی که حکومت مستقیماً با مردمش مرتبط می‌شود، ناظر است (Kettl, 2017: 63). به تعبیر برخی از اندیشه‌وران، وقتی افکار توده مردم از دیدگاه‌های سیاسی نخبگان حکومتی فاصله بگیرد یا حکومت‌ها، سیاست‌هایشان را بسیار دورتر از خواسته‌های شهروندان اجرا کنند، فاصله سیاسی بین توده‌ها و نخبگان افزایش می‌یابد و شکاف و فاصله سیاسی بین توده‌ها و نخبگان، نمایندگی سیاسی را مختل و به تبع آن، سرمایه سیاسی را تنزل می‌دهد (Listhaug & Jakobsen, 2018: 3-4).

علاوه بر اثر ناگر عملکرد و کارآمدی به‌ویژه عملکرد اقتصاد کلان شامل نرخ بیکاری و کسری بودجه بر اعتماد سیاسی (Van der meer, 2018: 9)، احساس عدالت نیز با شکل‌گیری ذهنیت و کنش اعتمادآمیز و در نتیجه سرمایه سیاسی حکومت‌ها، هم‌بستگی دارد. بدین معنی، اعتماد فقط به نتایج تصمیم‌ها وابسته نیست، بلکه از شیوه اتخاذ تصمیم‌ها، به‌ویژه منصفانه بودن آن یا همان عدالت رویه‌ای^۳ نیز اثر می‌پذیرد. بنابراین برای تعیین دلایل تولید و تحول سرمایه سیاسی حکومت، هر سه دسته از معیارها شامل نتایج، عدالت توزیعی و عدالت رویه‌ای، اهمیت دارد. به عقیده یکی از صاحب‌نظران، دلایل نزول اعتماد سیاسی به وسیله نابرابری اقتصادی این است که نابرابری اقتصادی سبب نارضایتی شهروندان عادی می‌شود، زیرا آنان فکر می‌کنند که سیستم در مقابل آنها ایستاده است. همچنین نابرابری باعث می‌شود که مردم احساس کنند که در برابر فریب دادن دیگران و فرار مالیاتی با محدودیت کمتری مواجه هستند. به علاوه نابرابری، نهادهای کلیدی حافظ برابری و انصاف در جامعه، مانند دادگاه‌ها را منحرف و از شکل طبیعی خود خارج می‌کند و رهبران سیاسی غیرپاسخگو پدید می‌آورد (Uslaner, 2018: 143).

یکی دیگر از هم‌بسته‌های جدی سرمایه سیاسی، توجه به معیار نیت و مقاصد (پی‌جویی منافع مردم)، درست‌کاری^۴ و فرهیختگی (رفتار اخلاقی سیاستمداران و عمل

1. representation

2. efficiency

3. procedural justice

4. integrity

به وعده‌ها)، شایستگی یا صلاحیت^۱ و توانایی کارگزاران است. در مقوله توانایی یا صلاحیت، شهروندان، مهارت، دانش، تجربه، کارآمدی و میزان تمایل کنشگران به پرهیز از خطا و اشتباه را ارزیابی می‌کنند. در مقوله مقاصد، شهروندان چگونگی خیرخواهی و دغدغه‌مندی کارگزاران نسبت به منافع مردم و رفتار احترام‌آمیز در قبال آنان و پذیرش ترجیحات آنان را ارزیابی می‌کنند. شهروندان در مقوله درست‌کاری، افراد را اینگونه ارزیابی می‌کنند که آیا مطابق با وعده‌هایشان رفتار می‌کنند و کنش‌های آنان مطابق اصول اخلاقی هست یا خیر.

علاوه بر این متغیرها، محققانی مانند کلوگل و مانسون در مطالعات خود دریافتند که برداشت از برابری، عدالت و توزیع اقتصادی بر حمایت سیاسی افراد از نظام اقتصادی تأثیر می‌گذارد. فرضیه عدالت توزیعی و رویه‌ای آنان این بود که دولت رفاه قوی، تنظیم اقتصاد به وسیله حکومت، ظرفیت حکومت برای حمایت و صیانت از ضعیفان و فقیران، و نیز شالوده‌ریزی فرصت‌های برابر از طرف حکومت با سرمایه سیاسی حکومت‌ها هم‌بستگی دارد (Kluegel & Manson, 2004: 225). در برداشتی وسیع، خاستگاه اصلی سرمایه سیاسی حکومت، قضاوت و داوری مردم درباره کارنامه حکومت‌ها، در کنار توانایی، پاسخگویی و درستکاری کارگزاران سیاسی است. به علاوه انگیزه‌ها و مقاصد بازیگران و میزان تعهد و پایداری آنان در عمل متعهدانه به وعده‌ها، نادیده‌انگاری منافع شخصی و در عوض مراعات و ترجیح منافع عمومی و رفتار اخلاقی آنان نیز اهمیت دارد. اوفه، فرمول زیر را برای سنجش اعتماد سیاسی به عنوان کلیدی‌ترین عنصر سرمایه سیاسی ارائه کرده است:

اعتماد = چگونگی رفتار حکومت + آینده اقتصاد ملی + احساس مردم درباره سیاست‌ها + صلاحیت و شایستگی حکمرانان + چگونگی نمایندگی از مردم + انصاف و برابری حکومت + پاسخگویی حکومت (Offe, 1999: 55).

شابیر و پوپوفسکی، عوامل زیر را در تولید و افزایش سرمایه سیاسی حکومت‌ها اثرگذار می‌دانند:

۱. سیاست‌ها و سازوکارهای اجرای کارآمد واجد نتایج مثبت برای جامعه و خالق سرمایه سیاسی برای حکومت است. قابل قبول بودن سیاست‌های عمومی، الهام‌بخش

اعتماد عمومی می‌شود و در مقابل ناکارآمدی با ایجاد پنداشت‌های منفی به فروکاهش سرمایه سیاسی حکومت می‌انجامد.

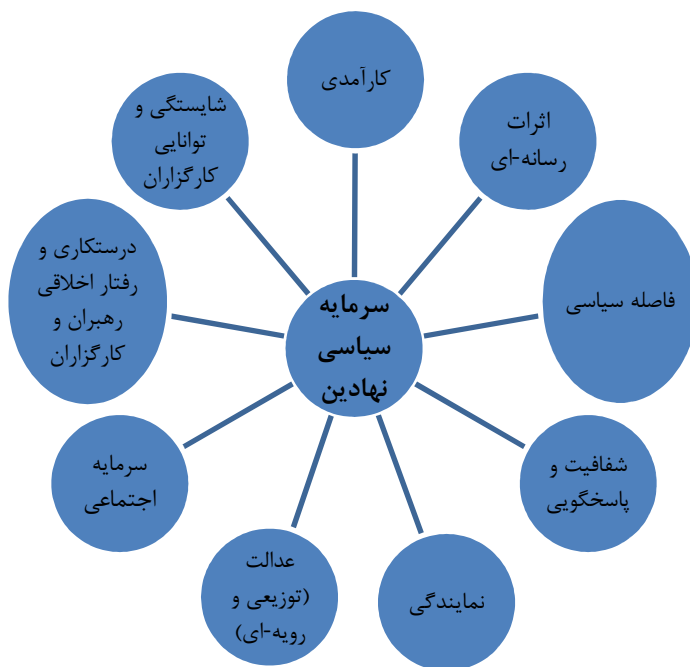
۲. رهبران سیاسی متعهد و الهام‌بخش نیز کانون تولید سرمایه سیاسی برای حکومت‌ها هستند. آن دسته از رهبران سیاسی که افق دیدی وسیع و چشم‌اندازی آینده‌نگر دارند و توانایی انجام اقدامات دگرگون‌ساز اجتماعی از راه قاطعیت، ترغیب و ائتلاف‌سازی، تقویت مشارکت میان گروه‌های گوناگون، میانجی‌گری و پل زدن بین تفاوت‌ها و مشاوره با گروه‌های ذی‌نفع مختلف داشته باشند، نقشی حیاتی در خلق سرمایه سیاسی ایفا می‌کنند.

۳. بهبود شاخص رشد و ارائه فرصت‌های اقتصادی: ارتقای وضعیت اقتصادی و رفاهی و تدارک فرصت‌های اقتصادی برای کلیه شهروندان، منجر به اعتماد بیشتر به حکومت می‌شود. وقتی اقتصاد در حال رشد باشد، فرصت‌های بیشتری برای اشتغال فراهم می‌شود و منابع بیشتری در اختیار مردم قرار می‌گیرد. در نتیجه شهروندان احتمال بیشتری دارد که سیاست‌های عمومی و ضعف‌های برنامه‌ها را بپذیرند. در مقابل اقتصادهای راکد با فرصت‌های اقتصادی محدود، احتمال بروز فرهنگ بدبینی و فقدان اعتماد به حکومت و فرسایش سرمایه سیاسی آن را افزایش می‌دهد.

۴. توزیع و ارائه خدمات همانند آب، مراقبت‌های بهداشتی و آموزش برای کسب اعتماد و حمایت شهروندان حیاتی است؛ زیرا این خدمات مستقیماً و در اغلب موارد فوراً بر زندگی آنان تأثیر گذاشته و در نتیجه در تولید سرمایه سیاسی، سهم بالایی ایفا می‌کند.

۵. سرانجام حکمرانی خوب و اداره عمومی کارآمد نیز به مثابه بنیان دستیابی موفق به مجموعه وسیعی از اهداف سیاستی داخلی و بین‌المللی و در نتیجه افزایش اعتماد به حکومت و انباشت سرمایه سیاسی آنها برشمرده شده است (Shabbir & Popovski, 2010: 7).

اینک با الهام از آرای محققان درباره مهم‌ترین متغیرهای همبسته سرمایه سیاسی، مدل مفهومی سرمایه سیاسی را می‌توان به شکل زیر ترسیم کرد:



شکل شماره ۱- مدل مفهومی و همبسته های سرمایه سیاسی

پیامدهای فرسایش سرمایه سیاسی

به نظر می‌رسد که برای درک پیامدهای فرسایش سرمایه سیاسی، مرور فواید آن لازم باشد تا ذهن‌ها به شکل برهان خلف، به نتایج فقدان و ضعف آن دلالت شود. سرمایه سیاسی در جوامع مردم‌سالار، کالایی ارزشمند و دارای کارکردهای چندگانه است و فقدان یا ضعف آن، پیامدهایی ژرف دارد. سرمایه سیاسی و اعتماد بین شهروندان، روابط همکارانه را ارتقا می‌دهد، به کاهش منازعات اجتماعی- سیاسی می‌انجامد و مصالحه را تسهیل می‌کند. به علاوه وجود سرمایه سیاسی کافی، تدوین و اجرای سیاست‌های عمومی را آسان‌تر می‌کند که به نوبه خود می‌تواند مسائل اجتماعی را حل نموده، کیفیت زندگی شهروندان را بهبود بخشد (Newton, 2018: 6).

اعتماد نهادین به پل زدن بین شکاف‌های سیاسی بین ترجیحات و آرمان‌های سیاسی حزب حاکم و حزب مخالف و گروه‌های متنوع سیاسی، کمک شایانی می‌کند و

بر عکس اعتماد سیاسی قطبی شده^۱ مانع حصول اجماع عمومی بر سر سیاست‌گذاری عمومی می‌شود و از تمایل شهروندان برای فداکاری به نفع خیر مشترک جلوگیری می‌کند (Hetherington & Rudolph, 2018: 2). سرمایه سیاسی باعث می‌شود تا زمانی که جامعه به شدت قطبی نشده باشد، تصویب قوانین مناقشه‌برانگیز تسهیل شود و مشارکت مدنی مانند رأی‌دهی، پرداختن مالیات و حمایت از ایفای نقش فعالانه در امور مدنی داخلی و حتی جهانی بهبود یابد (Uslaner, 2018: 4).

سرمایه سیاسی بیش از پیش باعث شالوده‌ریزی انسجام اجتماعی، کارآمدی اقتصادی و حکمرانی دموکراتیک می‌شود که امروزه برای جوامع متنوع، پیچیده، بزرگ و در معرض تحولات پرشتاب، بسیار حیاتی است. سرمایه سیاسی به‌ویژه اعتماد ریسک مفت‌سواری^۲ را کاهش و مشارکت مؤثر را افزایش می‌دهد. همچنین سرمایه سیاسی و اعتماد نهادین، راه پذیرش و تحمل شکست و رضایت بازندگان سیاسی را هموار می‌کند و انجام توافقات و مصالحه‌های سیاسی را تسهیل می‌کند (Newton, 2018: 2-3) اما در مقابل بی‌اعتمادی نهادین پرهزینه و گران است. بی‌اعتمادی، انجام کارها را دشوارتر و گران‌تر می‌کند. در سطح حکومتی، هرچه سرمایه سیاسی حکومت کمتر و به عبارتی بی‌اعتمادی نهادین مردم بیشتر باشد، حکومت‌ها نیاز دارند تا قواعد بازی را مکرراً تعریف و مدیریت کنند و در نتیجه ایجاد قواعد و هنجارهای پیونددهنده دشوارتر می‌شود. این امر به نوبه خود حکومت را وامی‌دارد تا قواعد بیشتری را وضع و تحمیل و انرژی بیشتری را صرف کند تا قبول آنها از سوی شهروندان تضمین شود. از این زاویه، هرگونه تلاش برای ائتلاف‌سازی سیاسی و ایجاد سازگاری و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز سیاسی بین مردم و حکومت و بین گروه‌های سیاسی، هزینه‌بردار و دشوار می‌شود.

همچنین فروکاهش سرمایه سیاسی، سرپیچی از قانون و نرخ ارتکاب فساد را افزایش می‌دهد و از تمایل افراد برای پیروی از قواعد و تنظیمات حکومت می‌کاهد. طبق پژوهش محققان، در جوامع برخوردار از اعتماد بالا، شهروندان انتظار سطوح پایین‌تر تنظیم‌گری^۳ و فساد را دارند و در مقابل، بی‌اعتمادی بیشتر تقاضا برای مداخله و تنظیم‌گری حکومت را افزایش می‌دهد؛ زیرا شهروندان از حکومت انتظار دارند تا در قبال سوءاستفاده‌ها در بازار

1. polarized political trust

2. free riding

3. regulatory capacity

مبادلات از آنان محافظت کند و نکته قانونی همین‌جاست که افزایش قابلیت تنظیم‌گری حکومت با افزایش فساد همبستگی دارد (Kettl, 2017: 18).

هیثرینگتن با مذاقه درباره اعتماد سیاسی و سیاست‌های رفاهی دریافت که کمبود سرمایه سیاسی حکومت، از حمایت مردمی از برنامه‌های بازتوزیع درآمدها می‌کاهد؛ چون در حالت بی‌اعتمادی، شهروندان به برنامه‌های حکومت که مستلزم صرف هزینه و منابع بیشتر اما واجد منافع کمتر است، بدبین‌تر می‌شوند. به علاوه از نظر اجتماعی، بی‌اعتمادی، پتانسیل نوآوری و خلاقیت را کند می‌کند. چون اعتماد کمتر، افراد را در اتخاذ تصمیم درباره آینده‌شان محتاط‌تر می‌کند و هرچه آنها محتاط‌تر باشند، کندتر با آینده سازگار می‌شوند؛ زیرا نوآوری به انگیزه‌ای درونی برای تجربه کردن نیاز دارد و این هم نیازمندان است که فضایی از اعتماد سیاسی و اجتماعی ایجاد شود (Kettl, 2017: 20).

از همه مهم‌تر اینکه بی‌اعتمادی نهادین به تدریج به فرسایش مشروعیت سیاسی حکومت می‌انجامد (Marien & Hooghe, 2011: 267). این گزاره اجماعی است که بی‌اعتمادی شهروندان باعث عدم پذیرش اقتدار، تصمیم‌ها و سیاست‌های حکومت‌ها می‌شود. کاهش مشروعیت به تقویت تمایل ناراضیان سیاسی به انجام کنش‌های خشونت‌آمیز و مآلاً فروپاشی حکومت‌ها رهنمون می‌شود. از این‌رو حتی اگر نتیجه کاهش اعتماد نهادین، فروپاشی حکومت نباشد، دلالت‌های آن برای نهادهای دموکراتیک، مسئله‌ای جدی است (Kettl, 2017: 22). همچنین مردم وقتی نسبت به معماران یک سیاست بی‌اعتماد باشند، احتمال رد آن سیاست افزایش می‌یابد؛ اما وقتی آنان را قابل اعتماد بدانند، از آن سیاست بیشتر حمایت می‌کنند. گذشته از آن، اثر سرمایه سیاسی بر ارزیابی‌های سیاستی افراد، به‌ویژه در میان کسانی که حمایت سیاسی آنان نیازمند فداکاری مادی یا ایدئولوژیک است، چشمگیر است. مثلاً مردمی که به حکومت اعتماد دارند، با احتمال بیشتری باور می‌کنند که جنگ با دولت متخاصم، ارزش جنگیدن دارد و در نتیجه لازم است کشور، ارتش قوی داشته باشد و از این‌رو از هزینه‌های روزافزون دفاعی و از هزینه‌کرد بیشتر در جنگ با تروریسم پشتیبانی می‌کنند (Hetherington & Rudolph, 2018: 13-14). به طور خلاصه مهم‌ترین پیامدهای فروکاهش سرمایه سیاسی به شکل زیر قابل ترسیم است:



شکل شماره ۲- پیامدهای فروکاهش سرمایه سیاسی

دلالت‌های فروکاهش سرمایه سیاسی

از موضوعات دغدغه‌برانگیز برای سیاست‌ورزان و سیاست‌پژوهان، توجه به دلالت‌های فروکاهش سرمایه سیاسی حکومت‌هاست. مفروض آن است که وقتی سرمایه سیاسی آسیب می‌بیند، فرایند بازسازی، احیا و ترمیم آن در عین فوریت، موضوعی تدریجی و به‌غایت دشوار و پیچیده است. در این صورت نخستین چالش سیاست‌سازان و نهادها، اتخاذ راهبردها، سیاست‌ها و برنامه‌های دست‌یافتنی، کاربست فرایندهای پایدار و تضمین مشروعیت اهداف سیاستی از طریق مشارکت همگانی در سیاست‌سازی، ارتباط دادن شفاف تدابیر به مردم، مسئولیت‌پذیر کردن آنان در قبال تصمیم‌های اتخاذشده و حفظ تعهدشان به فرایند و نیز باورپذیر کردن سیاست‌های عمومی است (Shabbir & Popovski, 2010: 4).

شایان گفتن است که در نگاه اولیه سرمایه سیاسی هم علت^۱ است و هم معلول^۲ و رابطه‌ای دوسویه با عملکرد حکومت‌ها دارد، هم از آن تأثیر می‌پذیرد و هم متقابلاً بر آن تأثیر می‌گذارد. به عبارت دیگر چون سرمایه سیاسی و اعتماد نهادین، از باور، اطمینان و تجربه زیسته شهروندان ریشه می‌گیرد، مبنی بر اینکه حکومت در انجام وظایف حکمرانی خود به بهترین نحو عمل خواهد کرد، چنین باوری به نوبه خود انتظارات شهروندان را درباره رهبران سیاسی و نهادهای حکومتی شکل می‌دهد (Hetherington & Rudolph, 2018: 67). از این زاویه، کاهش سرمایه سیاسی، تنزل عملکرد و ناکارآمدی حکومت را تشدید می‌کند. پس برای جلوگیری از ضعف و زوال آن، چاره‌جویی درباره دلالت‌ها و راهبردهای سرمایه سیاسی اهمیت و فوریت دارد. اما باید دانست که اتخاذ راهبردهای لازم برای جبران کسری سرمایه در بازار مبادلات سیاسی، پیش از هر چیز به شناخت مهم‌ترین و اولویت‌دارترین متغیرهای دخیل در کاهش آن بستگی دارد.

یکی از دلالت‌های بارز افول سرمایه سیاسی این است که شهروندان آگاه با فراتر رفتن از سویه‌های ایدئولوژیک و دلبستگی‌های عاطفی، به سیاست واقع‌گرایانه‌تر می‌نگرند و کارنامه عینی حکومت در چگونگی داوری مردم و میزان سرمایه سیاسی آن سهمی تعیین‌کننده دارد. از این چشم‌انداز، دلالت جدی منحنی نزولی سرمایه سیاسی و بی‌اعتمادی نهادین، لزوم تقویت الگوی حکمرانی و ترمیم کاستی‌های آن از رهگذر انجام اصلاحات متوازن و پایدار سیاستی است. بنابراین از منظر فونکسیونالیستی، ارزیابی مردم و جهت‌گیری افکار عمومی به مثابه پدیده‌ای واقعی و عینی، دارای ظرفیت اصلاح‌کنندگی محسوب می‌شود و هرگونه نادیده‌انگاری یا دستکاری آن، به معنای از دست دادن فرصت‌های بازآفرینی سرمایه سیاسی حکومت است. به بیان دالتون، افکار عمومی، اثر عملی بر سیاست دارد و با کاهش سرمایه سیاسی حکومت‌ها، به منزله امری پویا و غیرخطی، رفتار افراد و عملکرد فرایند سیاسی متأثر می‌شود. بنابراین نقصان سرمایه سیاسی حکومت بر کاستی‌های کارکردی فرایند دموکراتیک دلالت می‌کند (Kettl, 2017: 12-13; Dalton, 2004: 10-11) و نشان می‌دهد که پایش مستمر سویه‌های

1. cause
2. effect

شناختی و ارزیابانه شهروندان برای حفاظت از سرمایه سیاسی حکومت‌ها و نهادسازی متناسب با آن، در عین اهمیت و حساسیت، دچار اختلال و آسیب جدی شده است.

به علاوه به موازات اینکه شهروندان به احزاب سیاسی بدبین شده و پیوندهای عاطفی آنان با احزاب سیاسی مختل می‌شود، ماهیت سیاست انتخاباتی نیز تغییر می‌کند. چون رأی‌دهندگان فاقد پیوند عاطفی با احزاب سیاسی، در گزینه‌های انتخاباتی خود سیال و شناور شده، برای واکنش به معیارهای کوتاه‌مدت‌تر، تمایل بیشتری پیدا می‌کند. چنین حالتی برای کلیت دموکراسی مخاطره‌آمیز است؛ زیرا در چنین وضعیتی، احتمال بیشتری دارد که سوگیری‌های رأی‌دهندگان از سوی کنشگران سیاسی و گردانندگان پیکارهای انتخاباتی مورد دستکاری واقع شود و بسترهای ظهور ائتلاف‌های ناپایدار و ظهور کنشگران سیاسی مردم‌انگیز مهیا شود. بنابراین دلالت کاهش سرمایه سیاسی، تشدید سیالیت و ناپایداری سوگیری‌های سیاسی شهروندان، شکنندگی ائتلاف‌های سیاسی و افزایش نرخ کنش‌های مردم‌انگیزانه و برآمدن پوپولیسم است.

همچنین شواهد حکایت می‌کند که فروکاهش سرمایه نهادین، بستر ساز ظهور کنش‌های نامتعارف و چالش‌برانگیز همانند اعتراضات، راه‌پیمایی‌ها و خشونت سیاسی می‌شود؛ زیرا این انتظاری طبیعی است که شهروندان ناامید از شیوه‌های انتخاباتی نهادینه سیاسی، به دیگر کانال‌های تبیین منافع روی آورند. به گمان بلیند، در حکومت‌های فاسد و ناکارآمد، حکومت قانون آسیب می‌بیند و شهروندان برای حل مسائلشان در قبال یکدیگر یا نهادهای حکومتی به خشونت یا روش‌های غیرقانونی متوسل می‌شوند که برای ثبات سیستم سیاسی، زیان‌بار است (Blind, 2010: 39). به باور برخی، وضعیت نزولی سرمایه سیاسی به رفتارها و ایستارهایی مانند مداخله در سیاست نامتعارف^۱، نظامی‌گری، تروریسم، ظهور احساسات جدایی‌طلبانه، ناخرسندی، ترس، تنفر از نظم نهادین زندگی سیاسی و اجتماع سیاسی، جنبش‌های جدایی‌خواهی و تجزیه‌طلبی یا خشونت بیگانه‌هراسانه^۲ منجر می‌شود (Torcal & Monter, 2006: 43).

به هر حال دلالت بارز نزولی شدن سرمایه سیاسی، وقوع تغییراتی جدی و واقعی در فرایند سیاسی است و از این‌رو لزوم بازاندیشی و بازآرایی فرایند سیاسی به منظور

1. non- conventional politics

2. xenophobic violence

تضمین استمرار نظم نهادین و استواری سیستمی فوریت می‌یابد. در این حالت اگر سیستم سیاسی با درک به‌هنگام و تدابیر مناسب به انجام اصلاحات ضروری روی آورد، بقای خود را تضمین می‌کند. در غیر این صورت، استواری سیاسی و ثبات سیستمی خود را با چالش‌هایی ژرف و گسترده روبه‌رو می‌کند.

نکته دیگر آنکه اگر شهروندان نسبت به سیاست‌مداران و فرایند سیاسی، بی‌اعتماد شوند، این امر به دیگر حوزه‌های روابط بین شهروندان و دولت نیز سرایت می‌کند. از آنجا که جامعه دموکراتیک بر اجرای داوطلبانه قوانین از سوی شهروندان مبتنی است، با کاهش سرمایه سیاسی، اجرای داوطلبانه قوانین در حوزه‌هایی چون قوانین مالیاتی و پذیرش مقررات و ضوابط حکومت در کلیه حوزه‌های سیاست‌گذاری معلق می‌شود. این واقعیت، ویژگی اصلی دموکراسی را که همانا کاربرد کمترین نیروی اجبار و بیشترین میزان کنش ارادی شهروندان است، مختل می‌کند و سبب می‌شود که حکومت به منابع اعمال زور و اجبار شهروندان متوسل شود (Braithwaite & Levi, 1998: 9-10). دلالت چنین گزاره‌ای این است که با فروکاهش سرمایه سیاسی، حکمرانی دموکراتیک به سمت اشکال حکمرانی قهرآمیز غیردموکراتیک سوق پیدا می‌کند، چون فراوانی کاربرد قوه اجبار حکومت‌ها، شاخص مناسبی برای میزان سرمایه سیاسی آنهاست.

به علاوه همانند بازار اقتصادی که در آن اعتماد تراکنش یا معامله را تسهیل می‌کند، کمبود سرمایه سیاسی نیز تأثیر مشابهی بر بازار مناسبات و مبادلات سیاسی دارد. مثلاً وقتی سرمایه سیاسی مقامات منتخب افت می‌کند، کارایی آنان از دست می‌رود. از این رو باید منابع و وقت بیشتری برای تضمین دادن و آگاه کردن رأی دهندگان صرف کنند که منافعشان نمایندگی می‌شود. برای عامه مردم هم کاهش اعتماد سیاسی، هزینه‌افزاست؛ زیرا آنان نیز باید وقت بیشتری برای رصدکردن حکومت و پایش اقدامات آن اختصاص دهند. بدین ترتیب با نزولی شدن سرمایه سیاسی، هزینه‌های تراکنش یا معاملات در حوزه سیاست صعودی می‌شود (Dalton, 2004: 12). دلالت چنین پنداشتی این است که تقلیل سرمایه سیاسی حکومت، به طور قهری فربه‌تر شدن حکومت و ازدیاد ضریب مداخله‌گری آن را در پی دارد که به نوبه خود چرخه مزمن فسادانگیزی آن را پیچیده‌تر می‌کند. از این رو اتخاذ راهبردهای جبران کسری سرمایه سیاسی از رهگذر اصلاحات نهادین ضرورت پیدا می‌کند.

لازم به ذکر است که روند نزولی سرمایه سیاسی، دلالت‌های یکسان ندارد. مثلاً تنزل سرمایه سیاسی کارگزاران، دلالت‌های سیستمی کمتری دارد؛ زیرا شهروندان ناراضی از کارگزاران سیاسی، طبق منطق پاداش و تنبیه^۱ در چرخش قدرت عمل می‌کنند و در انتخابات آینده، رهبران جدید را برمی‌گزینند. پس نارضایتی از مقامات درون نظام دموکراتیک لزوماً نشانه‌ای برای تغییرات سیاسی بنیادین نیست؛ اما وقتی موضوع نارضایتی عمیق‌تر می‌شود و به سطح رژیم یا اجتماع سیاسی می‌رسد، دلالت‌های آن وسعت و عمق پیدا می‌کند، زیرا افول حمایت از فرایند سیاسی، تقاضا برای انجام اصلاحات رویه‌های حکومت را برمی‌انگیزد و تضعیف پیوند با اجتماع سیاسی، احتمال وقوع انقلاب و جنگ داخلی را بالا می‌برد. بنابراین هم‌نوا با ایستون می‌توان گفت که هر میزان ضعف سرمایه سیاسی، برای نظام سیاسی دلالت یکسان ندارد، برخی ممکن است با حفظ آن سازگار باشند؛ اما بعضی دیگر ممکن است به تغییرات بنیادین منجر شود، به حدی که به فرسایش مشروعیت حکومت بینجامد (Marien & Hooghe, 2011: 267). از این‌رو بسته به میزان افول سرمایه سیاسی، دلالت‌های آن تفاوت می‌کند، اما قدر متیقن این است که تداوم ساز و کارهای پیشین حکمرانی و عدم اصلاح ساختارهای سیاست‌گذاری، موضوعی پرهزینه و ظهور ایستارها و وقوع کنش‌های ضدسیستمی به امری محتمل و حتی متعارف تبدیل می‌شود.

با عطف توجه به چندعاملی بودن خاستگاه سرمایه سیاسی (حسن نیت، صداقت و درستکاری فردی، صلاحیت کارگزاران، کارآمدی نهادین و عقلانی بودن بنیادهای مشروعیت، عدالت رویه‌ای و عملکرد)، رعایت ترتب اهمیت آنها در تدوین و اعمال هر سیاست اصلاحی، مسئله‌ای کانونی است. بدین توضیح که هرچند تحقیقات سرمایه سیاسی اغلب بر بهبود شاخص‌های عملکرد اقتصاد کلان و نیز شاخص نابرابری اقتصادی یا همان دام نابرابری، برای تحصیل و ترمیم سرمایه سیاسی تأکید دارند (Van der meer, 2018: 9; Miller & Listhaug, 1999: 216)، با این حال حائز اهمیت است که سیاست‌های بازآفرینی سرمایه سیاسی نیز باید در کوتاه‌مدت با رعایت ترتیب اولویت، ولی در درازمدت ناظر به هر سه سطح همزمان باشد. بدین توضیح که گماشتن کارگزاران ذی‌صلاح در

نهادهای ناکارآمد و یا برعکس کارگزاران فاقد صلاحیت در نهادهای کارآمد، برای فرایند بازسازی سرمایه سیاسی ناکافی است و نقش اقدامات اصلاحی را بی‌اثر می‌کند.

از دیگر دلالت‌های مهم کاهش سرمایه سیاسی به منزله سازهای مرکب و پیچیده، چندلایه بودن و همه‌جانبه بودن فرایند بازآفرینی آن است. بنابراین نمی‌توان فقط به اجرای سیاست‌های اصلاحی و بهبود نظام حکمرانی برای فرایند احیای آن بسنده کرد؛ بلکه در کنار اقدامات نهادین از بالا، توجه به نقش متغیرهای ساختاری فرهنگی، پایداری سنت‌ها و نظام‌های مسلط ارزشی شهروندان و اتخاذ سیاست‌های اصلاحی همه‌جانبه فرهنگی و اجتماعی درازمدت نیز لازم است.

مطابق پژوهش‌های تجربی گسترده، فساد و فقدان نمایندگی و صدا از هم‌بسته‌های مهم نرخ کاهشی سرمایه سیاسی است. دلالت آشکار این گزاره این است که کامیابی هرگونه اقدامات اصلاحی در فرایند بازتولید سرمایه سیاسی، به بیشینه‌سازی شفافیت و فراگیرتر شدن نمایندگی گروه‌های حاشیه‌ای جامعه مشروط می‌شود. از این چشم‌انداز، از یکسو هر چه حکومت‌ها باز و دسترس‌پذیرتر و اقدامات حکومت شفاف‌تر شود، اطلاعات مردم بیشتر، حکومت پاسخگوتر و سرمایه سیاسی افزون‌تر می‌شود (Kettl, 2017: 57). از سویی دیگر، چون از دلایل مهم تنزل سرمایه سیاسی حکومت‌ها، فقدان نمایندگی مؤثر، کافی و مناسب در نهادهای سیاسی ملی و محلی است (Klingeman & Fuchs, 1995: 264-265)، این واقعیت دلالت می‌کند که انعطاف‌پذیری نظام سیاسی برای پذیرش و گسترش شعاع نمایندگی به حاشیه‌رفتگان، حذف‌شدگان و محرومان و افزایش دایره دربرگیرندگی آنها، از رهگذر برگزاری انتخابات آزاد و منصفانه، از شرایط بنیادین برای بازسازی سرمایه سیاسی است.

از دیگر معیارهای فروکاهش سرمایه سیاسی، وجود نوعی جانبداری منفی‌گرایانه در برداشت‌های سیاسی است؛ بدین معنی که اطلاعات منفی در مقایسه با اخبار مثبت درباره ابژه‌های سیاسی جلب توجه بیشتری می‌کند و از این‌رو افشای رسوایی‌های مالی و اخلاقی کارگزاران حکومت و تمایل روزافزون رسانه‌ها برای گزارش موارد سوءاستفاده از قدرت، عامل مهم افول سرمایه سیاسی حکومت‌ها به شمار می‌رود (Dalton, 2004: 197). این واقعیت بر نقش‌آفرینی بسیار اساسی رسانه‌های گروهی، به‌ویژه رسانه‌ها و

شبکه‌های اجتماعی نوین و لزوم تدوین و اجرای سیاست منسجم رسانه‌ای-ارتباطی در هر اقدام ناظر به بازآفرینی سرمایه سیاسی دلالت دارد.

جمع‌بندی اینکه میزان پایین سرمایه نهادین و سیاسی، شاخص گویایی است مبنی بر اینکه چیزهایی نادرست در فرایند استخدام و کارکرد کارگزاران سیاسی، طراحی و خروجی سیاست‌گذاری و فرایند سیاسی رخ داده است که اگر ترمیم نشود و سیاست‌های بازآفرینی آن تدوین و اجرا نشود، تحولات زیربنایی‌تر و دگرگون‌سازتر دیگری در ساخت‌ها و سطوح مختلف حتی بنیادی‌ترین سطح یعنی مشروعیت سیستم سیاسی رخ خواهد داد و آن زمانی است که توده مردم ضمن از دست دادن اعتماد خود به نظام سیاسی، همزمان آشکارا و گسترده از آلت‌رناتیوهای آن پشتیبانی کنند.

نتیجه‌گیری

سرمایه سیاسی، مفهومی کم‌قدمت، ولی پرپیامد است که علی‌رغم اهمیت کاربردی و نظری‌اش، تاکنون تلاش‌هایی نابسنده برای فهم‌پذیر کردن آن صورت گرفته است. این سازه مرکب و اندازه‌ناپذیر، بسان سرمایه اجتماعی، از مؤلفه‌های اعتماد سیاسی، مشارکت سیاسی، هنجارهای دموکراتیک و شبکه‌های افقی و عمودی تشکیل شده و با متغیرهای چندسطحی و متعدد هم‌بسته است. در سطح تحلیل کارگزاران، با متغیرهای شایستگی، توانایی، درست‌کرداری و اخلاق‌مداری و در سطح تحلیل حکومت با متغیرهای کارآمدی، شفافیت، نمایندگی، عدالت توزیعی و رویه‌ای، فاصله سیاسی، سرمایه اجتماعی و اثرات رسانه‌ای هم‌بسته است.

همانند بسیاری از مفاهیم و پدیده‌های اجتماعی دیگر، سرمایه سیاسی، زمینه‌پرورده، موقعیت‌مند، نسبی و سیال است و متأثر از عوامل گوناگون، دستخوش نوسان‌های پرپیامد می‌شود. نزولی شدن آن، افزایش هزینه تراکنش‌ها و مبادلات سیاسی، کاهش مشارکت مدنی شهروندان، افزایش قابلیت تنظیم‌گری حکومت، رواج آنومی سیاسی، افزایش فساد، کاهش تمایل به فداکاری و دگرخواهی ملی و مآلاً فرسایش مشروعیت سیاسی را به دنبال دارد.

فروکاهش سرمایه سیاسی، دلالت‌های راهبردی مهمی دارد که وقوع تحولات جدی در ساحت‌های گوناگون جامعه سیاسی، زمینه‌بایی ظهور پوپولیسم، شناورشدگی سویه‌های سیاسی شهروندان بی‌اعتماد، فزونی گرفتن نرخ کنش‌های سیاسی نامتعارف و نافرمانی مدنی، افزایش گرایش به حکمرانی قهرآمیز، بالارفتن ضریب مداخله و تنظیم‌گری حکومت، تنگ‌تر شدن دایره دربرگیرندگی و نمایندگی صداها و متنوع از جمله آنهاست که با بیان‌های مختلف در پژوهش‌های دالتون (۲۰۰۴)، کتل (۲۰۱۷)، بلیند (۲۰۱۰) و شابیر و پوپوفسکی (۲۰۱۰) بدان‌ها اشاره شده است. شایان گفتن است که این نگاشته، به منزله مطالعه‌ای اکتشافی، برای پژوهش درباره پرسش‌های تازه دیگر همچنان گشوده است، از قبیل: بنیادهای نظری تکوین سرمایه سیاسی چیست؟ قابلیت کاربست نظریه‌پردازی سرمایه سیاسی درباره ایران چگونه است؟ روند تحول سرمایه سیاسی در ایران و تعیین مهم‌ترین هم‌بسته‌های آن کدام است؟

منابع

پیران‌نژاد، علی و نغمه عبادی (۱۳۹۱) «سرمایه سیاسی و اینترنت: بررسی سطح سرمایه سیاسی و تأثیر استفاده از اینترنت بر ابعاد آن»، فصلنامه علوم مدیریت ایران، سال هفتم، شماره ۲۸، صص ۱-۲۶.

ردادی، محسن (۱۳۹۰) نظریه اعتماد سیاسی (با تأکید بر گفتمان اسلامی)، مقدمه اصغر افتخاری، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).

عبادی، نغمه و دیگران (۱۳۹۲) شناسایی عوامل اثرگذار بر سرمایه سیاسی، فصلنامه فرایند مدیریت و توسعه، دوره بیست‌وهفتم، شماره ۲ (پیاپی ۸۸)، صص ۲۸-۵۱.

- Birner, R. , & Wittner, H (2000) Converting Social Capital into Political Capital: How Do Local Communities Gain Political Influence? Conference paper submitted to International Association for the Study of Common Property.
- Blind, Peride, K (2010) Building Trust in Government: Linking Theory with Practice, in Cheema, G. Shabbir and Popovski, Vesselin, Building Trust in Government: Innovations in Governance Reform in Asia, New York, United Nations University Press.
- Booth, J.A and Richard, P.B, (2007) Social and Political Capital in Latin American Democracies, Prepared for Presentation at the Symposium on the Prospect for Democracy in Latin America, University of North Texas, April, 5-6.
- Bourdieu, Pierre (1981) Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field, In Language and Symbolic Power, G. Raymond & M. Adamson, Trans, Cambridge, Polity Press, pp. 171- 202.
- (1986) The Forms of Capital (R. Nice, Trans.) . In J. Richardson (Ed.) Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education, New York: Greenwood Press, pp. 241- 258.
- (1997) The Forms of Capital. In A. H. Halsey, Hugh Lauder, Phillip Brown, Amy Stuart (eds.) Education: Culture, Economy, and Society. Oxford, New York: Oxford University Press, 46- 58.
- Braithwaite, Valerie & Levi, Margaret (1998) Ed, Trust and Governance, New York, Sage Publication.
- Casey, Kimberly L (2008) Defining Political Capital: A Reconsideration of Bourdieu's Interconvertibility Theory. Critique: A Worldwide Student Journal of Politics. Available at: <http://lilt.ilstu.edu/critique/archives-%20coding/spring%202008.htm>.
- Dalton, Russel J (2004) Democratic Challenges, Democratic Choices; The Erosion of Political Support in Advanced Industrial Democracies, Oxford University Press.
- French, Richard D (2011) Political Capital, Representation, vol. 47, no. 2, pp. 215-230.
- Hetherington. Marc J and Rudolph, Thomas J (2018) Political Trust and Polarization, in The Oxford Handbook of Social and Political Trust, ed by Eric M. Uslaner.
- Kettl, Donald F (2017) Can Governments Earn our Trust, UK, Polity Press.

- Klingeman, Hans- Dieter and Fuchs, Dieter (1995) *Citizens and the State*, Oxford University Press.
- Kluegel, R. J. & Manson, S. D (2004) *Fairness Matters: Social Justice and Political Legitimacy in Post- communist Europe*. Carfax Publishing. Europe- Asia Studies 56 (6) : pp. 813-834
- Lin, Nan (2001) *Social Capital: Structural Analysis in the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University.
- Listhaug, Ola and Jakobsen, Tor George (2018) Foundations of Political Trust, in *The Oxford handbook of social and political trust*, Ed Eric Uslaner, pp. 559- 578.
- Magno, Cathryn (2008) *Refuge from Crisis: Refugee Women Build Political Capital*, *Globalisation, Societies and Education*, Vol. 6, No. 2, pp. 119-30.
- Marien, Sofie, Hooghe, Marc (2011) Does Political Trust Matter? An Empirical Investigation into the Relation Between Political Trust and Support for Law Compliance, Vol 50, no. 2, pp. 267- 291.
- Miller, Arthur and Listhaug, Ola (1999) Political Performance and Institutional Trust, in *Critical Citizens, Global Support for Democratic Government*, Ed, Norris, Pippa, pp.204-216.
- Nayden, N (2016) Political capital conceptualization: reclaiming the heart of democracy. http://scholar.google.com/scholar?q=Nayden%2C+Nikolay.%282011%29.%20Political+capital+conceptualization%3A+reclaiming+the+heart+of+democracy&hl=en&btnG=Search&as_sdt=1%2C5&as_sdt=on.
- Newton, Kenneth (1999) Social and political trust in established democracies. In P. Norris, ed. , *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*, pp. 169- 187. New York: Oxford University Press.
- (2018) Social and Political Trust, in *The Oxford handbook of social and political trust*, Ed Eric Uslaner, pp. 37- 56.
- Norris, Pippa and Newton, Kenneth (1999) *Confidence in Public Institutions: Faith, Culture or Performance*, Cambridge, Kennedy School of Government.
- Offe, C (1999) How can we trust our fellow citizens? In M. Warren (Ed.) *Democracy and trust* (pp. 42-87) New York: Cambridge University Press.
- Schugurensky, Daniel (2000) *Citizenship Learning and Democratic Engagement: Political Capital Revisited*, University of Toronto, Canada, Paper presented at the 41st Annual Adult Education Research Conference. Vancouver: AERC, June 2- 4, 2000, Published in Conference Proceedings, pp. 417- 422.
- Szucs, Stefan & Strömberg, Lars (2006) *Local Elites, Political Capital and Democratic Development; Governing Leaders in Seven European Countries*, Sweden, VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Torcal, Mariano and Monter, José Ramón (2006) *Political Disaffection in Contemporary Democracies: Social capital, institutions, and politics*, London, Routledge.
- Uslaner, Eric M (2018) The Study of Trust, in *The Oxford Handbook of Social and Political Trust* Edited by Eric M. Uslaner, Oxford University Press.
- Van der meer, Tom W G (2018) Economic Performance and Political Trust, in *The Oxford Handbook of Social and Political Trust*, Ed Eric M, Uslaner, Oxford university press, pp. 599- 616.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۱۱۲-۸۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل شکل‌گیری و گسترش حق رأی در ایران در قرن بیستم

رضا زمانی*

چکیده

دو هدف اصلی مقاله عبارتند از: تحلیل شکل‌گیری حق رأی در ایران و تحلیل گسترش حق رأی در ایران در قرن بیستم. در این مقاله، نظریه‌های شکل‌گیری و گسترش حق رأی در شش گروه (روشنگری، رقابت حزبی، خواست طبقه متوسط، بازتوزیعی، نظم اجتماعی و اقتصاد سیاسی) طبقه‌بندی شده است. مبتنی بر این نظریه‌ها، نشان داده شده است که در بازه زمانی اولیه شکل‌گیری انتخابات در ایران، انتخابات صنفی (۱۲۸۵)، کارکرد بازتوزیعی داشته است و در مقابل انتخابات یک درجه ۱۲۹۰ از کارکرد روشنگری برخوردار بوده است. در چارچوب نظریه‌های شش‌گانه یادشده، همچنین اصلاحات انجام‌شده در قوانین انتخاباتی کشور و گسترش حق رأی در کشور تحلیل و نشان داده است که گسترش حق رأی و سطح دسترسی سیاسی در کشور در قرن بیستم، روندی ثابت و خطی نداشته و در طول زمان این سطح دسترسی متغیر بوده است. همچنین نشان داده شده است که در دوره قبل و بعد از انقلاب اسلامی، گسترش حق رأی در ایران با رهیافت‌های نظم اجتماعی و بازتوزیعی سازگار بوده است.

واژه‌های کلیدی: حق رأی، اقتصاد سیاسی، نظم اجتماعی، انتخابات و ایران.

مقدمه

دیدگاه‌های متعددی درباره گسترش حق رأی و تأثیر مجلس بر قدرت اقتصادی و سیاسی ارائه شده است. برای نمونه می‌توان به دیدگاه‌های «روشنگری»، «خواست طبقه متوسط» و «رقابت حزبی» اشاره کرد که در دهه‌های گذشته ارائه شده است. در دوره‌ای که درباره این دیدگاه‌ها بحث شده است، علم اقتصاد برای اینکه بتواند به صورت علمی دقیق خود را معرفی کند و پیش‌بینی‌های دقیق ارائه دهد، ملاحظات سیاسی را تا حد امکان به صورت آگاهانه از تحلیل خود کنار گذاشته بود، اما به تدریج پس از ملاحظه عدم انطباق پیش‌بینی‌های مدل‌های اقتصادی در حوزه‌های سیاست‌گذاری، اقتصاددانان به این موضوع مجدداً توجه کردند که مناسبات سیاسی در سیاست‌های اقتصادی تأثیرگذار هستند. در همین چارچوب، ادبیات اقتصاد سیاسی جدید (شامل اقتصاد سیاسی کلان و اقتصاد سیاسی توسعه) و نظم اجتماعی (تلفیق دو سیستم سیاسی و اقتصادی) در دهه اخیر، گسترش قابل ملاحظه‌ای داشته است. از جمله موضوعاتی که در ادبیات اقتصاد سیاسی به آن توجه می‌شود، مسئله دموکراسی و حق رأی است. دموکراسی و حق رأی به عنوان نهاد سیاسی می‌تواند بر نهادهای اقتصادی تأثیرگذار بوده، در نتیجه بر رشد اقتصادی تأثیرگذار باشد.

در این مقاله، مسئله شکل‌گیری و گسترش حق رأی در قرن بیستم مطالعه شده است. رهیافت مدنظر در این مقاله، رهیافت اقتصاد سیاسی و نظم اجتماعی است؛ هرچند که از سایر تئوری‌های شش‌گانه‌ای که در این تحقیق ارائه خواهد شد نیز به عنوان مقوله‌های فرعی استفاده می‌شود. در بخش اول مقاله، مبانی نظری گسترش حق رأی و ارتقای سطح دسترسی به سیستم سیاسی ارائه شده است. در این بخش، برخی از دیدگاه‌های تئوریک درباره شکل‌گیری نظام انتخاباتی و گسترش حق رأی ارائه شده است. در بخش دوم، روش‌شناسی تحقیق ارائه شده است. در بخش سوم، شکل‌گیری حق رأی در ایران تحلیل شده است. در بخش چهارم، گسترش حق رأی در دوره قبل و بعد از انقلاب تا پایان قرن بیستم تحلیل شده است. مبنای تحلیل گسترش حق رأی، اصلاحات انجام‌شده در قانون انتخابات مجلس بوده است. در نهایت در جمع‌بندی، ضمن

مروری بر کل مقاله در این مورد بحث شده است که چگونه می‌توان معمای طرح‌شده در مقاله را در بستر زمان و به صورت تدریجی مرتفع کرد.

مبانی نظری و مطالعات پیشین

در این بخش، مبانی نظری گسترش حق رأی و ارتقای سطح دسترسی به سیستم سیاسی در بستر زمان ارائه شده است. دیدگاه‌های «روشنگری»، «خواست طبقه متوسط» و «رقابت حزبی» از جمله تئوری‌های رایج در زمینه گسترش حق رأی است. در سال‌های اخیر نیز دیدگاه‌های «اقتصاد سیاسی»، «بازتوزیعی بودن گسترش حق رأی» و «نظم اجتماعی» در این باره گسترش یافته‌اند.

دیدگاه روشنگری: در این تئوری تحلیل می‌شود که دلیل گسترش حق رأی در دنیا، تغییر در ارزش‌های اجتماعی نخبگان بوده است. در واقع موج روشنگری باعث شده است تا نخبگان نتوانند بپذیرند که سهم بالایی از جامعه از حقوق سیاسی محروم باشند و یا اینکه شرایط در نتیجه موج روشنگری به گونه‌ای تغییر یافت که نخبگان نتوانستند محرومیت سهم بالایی از جامعه از حقوق سیاسی را توجیه کنند. برای مثال گسترش حق رأی به زنان در انگلستان در سال‌های ۱۹۱۹ و سال‌های ۱۹۲۸، از جمله مواردی است که مبتنی بر این تئوری تحلیل می‌شود. ضمن اینکه این تئوری می‌تواند بخشی از گسترش حق رأی در دنیا را توضیح دهد. با این حال نمی‌تواند تمام وقایع مرتبط با گسترش حق رأی را توضیح دهد (ر.ک: Jorgensen & Cheryl, 1997).

دیدگاه رقابت حزبی: این تئوری از تجربه انگلستان گرفته شده است که در آن، رقابت میان گلاستون^۱ و دیزائیلی^۲ به عنوان رقیبان سیاسی باعث شد که حق رأی در آن مقطع گسترش یابد. بر مبنای این تئوری، سیاست‌مداران، انگیزه قوی برای باقی ماندن در قدرت دارند و برای آن تلاش می‌کنند. یکی از راه‌هایی که می‌تواند احتمال باقی ماندن آنها را در قدرت افزایش دهد، گسترش حق رأی به گروه‌های جدیدی است که حزب می‌تواند ترجیحات آنها را نمایندگی کند. برای نمونه دولت لیبرال دیزائیل در

1. Gladstone
2. Disraeli

انگلستان در سال ۱۸۶۶، کاهش قیده‌های مالکیت در حق رأی را پیشنهاد کرد و احتمال می‌داد که با این کار، دولت بتواند سهم خود در قدرت را افزایش دهد (ر.ک: lee, 1994; Searle, 1993). در کشور سوئد به عنوان نمونه‌ای دیگر در سال ۱۹۰۶، وقتی دولت نتوانست گسترش حق رأی به مردان را به تصویب برساند، سقوط کرد و در سال ۱۹۰۹، دولت محافظه‌کار دست به این اقدام زد. در واقع در دیدگاه رقابت حزبی تحلیل می‌شود که حزب برای باقی ماندن در قدرت، حق رأی را گسترش می‌دهد (ر.ک: Tilton, 1974; Collier, 1974).

دیدگاه خواست طبقه متوسط: این تئوری همانند تئوری رقابت سیاسی احزاب است. با این حال عامل توضیح‌دهنده اصلی آن به جای اینکه عوامل سیاسی باشد، عوامل اقتصادی است. در این دیدگاه، جامعه به سه گروه طبقه بالا، متوسط و پایین تقسیم می‌شود که سهم هر یک از آنها از جامعه به ترتیب θ_1 ، θ_m و θ_u است. همچنین سهم سرمایه انسانی هر یک از این سه گروه به ترتیب h_1 ، h_m و h_u است و متوسط سرمایه انسانی عبارت است از $\bar{h} = \theta_1 h_1 + \theta_m h_m + \theta_u h_u$. هر یک از سه گروه با احتمال V_1 ، V_m و V_u به قدرت می‌رسند. اگر متوسط سرمایه انسانی، بزرگ‌تر از h_m باشد ($\bar{h} > h_m$)، در این صورت طبقه متوسط به دنبال آن است که مالیات در سیستم اقتصادی حذف شود و چون این خواسته با خواسته طبقه پایین جامعه همسو است، در نتیجه طبقه متوسط از طریق گسترش حق رأی می‌تواند احتمال کسب قدرت خود را افزایش دهد. حالت دیگر آن است که طبقه پایین، نقشی در قدرت نداشته باشد و رقابت میان طبقه متوسط و طبقه بالا باشد. در این شرایط، احتمال به قدرت رسیدن طبقه متوسط، V است و احتمال به قدرت رسیدن طبقه بالا، $1 - V$. در این شرایط نیز طبقه متوسط بررسی می‌کند که رقابت بین دو گروه طبقه متوسط و طبقه بالا بدون مشارکت طبقه پایین در رأی دادن ادامه یابد یا اینکه طبقه متوسط تلاش کند تا حق رأی را به طبقه پایین گسترش دهد و رأی آنها را به دست آورد. در صورتی که در عمل $\theta_1 + \theta_m > V$ باشد، در این صورت طبقه متوسط با گسترش حق رأی به طبقه پایین باعث خواهد شد که بقای خود در قدرت را تضمین کند یا احتمال آن را

افزایش دهد. برای نمونه کاولینگ^۱ (۱۹۶۷)، تأثیر طبقه متوسط بر مالیات‌ستانی از طبقه ثروتمند در کشور انگلستان را با این الگو تحلیل می‌کند.

در واقع این تئوری، چنین تحلیل می‌کند که طبقه متوسط چون ترجیحاتش به طبقه پایین نزدیک‌تر است، از طریق گسترش حق رأی دادن به آنها (حق انتخاب کردن) باعث می‌شود که خودش در قدرت باقی بماند. در این تحلیل فقط دادن حق انتخاب کردن به طبقه پایین مدنظر است و حق انتخاب شدن طبقه پایین مورد توجه نیست. به نظر می‌رسد که این تئوری قدرت، تحلیل خوبی برای گسترش حق رأی دارد. اما در مواردی که طبقه متوسط از قدرت نخبگان حمایت کند و در رقابت با طبقه بالا نباشد، در این صورت حق رأی به طبقه پایین گسترش نخواهد یافت (همان).

با این حال در مواردی نیز ترجیحات طبقه پایین می‌تواند به ترجیحات طبقه بالا نزدیک‌تر باشد تا طبقه متوسط و این زمانی است که از منظر اقتصادی (مانند ارتباط زمیندار و کارگر او)، ایدئولوژیک (مانند ارتباط میان روحانیون و طرفداران آنها) یا موارد مشابه، که در این صورت طبقه ثروتمند در رقابت با طبقه متوسط، تلاش می‌کند که حق انتخاب شدن را برای طبقه پایین فراهم کند با این شرط که اطمینان دارد که رای طبقه پایین به نفع آنها خواهد بود.

دیدگاه باز توزیعی: در این دیدگاه، چنین تحلیل می‌شود که قدرت حاکم مجبور است در مقابل نارضایتی‌های اجتماعی گروه‌های مخالف که تهدید به انقلاب یا کودتا از جانب آنها وجود دارد، دست به انتخاب بزند.

انتخاب اول که قدرت حاکم می‌تواند سرکوب مخالفان و پرداخت هزینه‌های آن نظیر انقلاب یا کودتا باشد که در نتیجه این امر قدرت حاکم از قدرت ساقط شده، کل ثروت اقتصادی خود و حق دریافت مالیات از دیگران و استفاده از دست‌رنج آنها را از دست می‌دهد. در این شرایط، قدرت حاکم با پرداخت هزینه سرکوب می‌تواند از انقلاب و کودتا جلوگیری کند و بازهم از گروه‌های اجتماعی مالیات‌ستانی کرده، حق انحصاری افزایش ثروت از طریق مالیات و حقوق انحصاری اقتصادی را در اختیار داشته باشد.

با این حال این احتمال را هم در نظر می‌گیرد که ممکن است در نتیجه انقلاب و یا کودتا، تمام ثروت خود را از دست بدهد و همچنین تمام عایدی‌های اقتصادی را که

انتظار داشت در آینده به دست بیاورد نیز از دست بدهد. در این شرایط، قدرت حاکم ممکن است دست به گسترش حق رأی بزند و با گسترش حق رأی از بروز انقلاب و کودتا جلوگیری کرده و ثروت اقتصادی را حفظ نماید و در عین حال بپذیرد که بخشی از عواید اقتصادی در آینده به گروه‌هایی انتقال یابد که حق رأی به آنها انتقال یافته است. این دیدگاه بیشتر قدرت توضیح‌دهندگی شکل‌گیری نظام انتخاباتی در یک کشور را دارد تا گسترش گام‌به‌گام آنرا.

عجم اوغلو و رابینسون^۱ (۲۰۰۰) در بررسی تجربه شکل‌گیری نظام انتخاباتی در برخی از کشورهای اروپایی، این دیدگاه را طرح کرده‌اند. برای مثال در تجربه بریتانیا، ابتدا حق رأی در سال ۱۸۳۲ به صورت معنی‌داری در کشور گسترش یافت و پس از آن در سال‌های ۱۸۸۴، ۱۸۶۷، ۱۹۱۹ و ۱۹۲۹، این حق رأی گسترش یافت. در سال ۱۹۲۹، زنان نیز حق رأی به دست آوردند. در سال ۱۸۳۱ که یک سال قبل از اولین مرحله گسترش حق رأی در انگلستان است، نخست‌وزیر انگلستان، ایرلی گری^۲، اصل رفرم را جلوگیری از انقلاب می‌دانسته و هدف اصلاحات، حفاظت از وضعیت کنونی بوده است و نه نابودی. آنها تحلیل می‌کنند که شورش‌های سال‌های ۱۸۱۱-۱۸۳۰ در نقاط مختلف بریتانیا در نهایت منجر به گسترش حق رأی به طبقه متوسط در سال ۱۸۳۲ شد.

دیدگاه نظم اجتماعی: در این دیدگاه بیان می‌شود که نظم اجتماعی کنونی جهان، دو نوع نظم دسترسی باز و دسترسی محدود است (North & Wallis & Weingas, 2009: 2) و ویژگی‌های اقتصادی و سیاسی آنها باعث می‌شود که نهادهای متناسب با آنها شکل گیرد و این نهادها (از جمله مجلس) نیز کارکرد متناسب با نظم اجتماعی دارند و به تدریج با تغییر نوع نظم اجتماعی، سطح دسترسی سیاسی (از جمله حق رأی) نیز تغییر می‌کند (North & Wallis & Weingas, 2009: 13). هر نظم اجتماعی نیز از دو سیستم سیاسی و اقتصادی تشکیل می‌شود. بنیان اصلی شکل‌گیری سیستم سیاسی و اقتصادی نیز نهادها هستند. نهادها، قواعد بازی هستند و با مشخص شدن این قواعد بازی، سازمان‌های سیاسی و اقتصادی در هر یک از این دو سیستم فعالیت می‌کنند. به عنوان نمونه با مشخص شدن قواعد بازی سیاسی و اقتصادی، شرکت‌های دولتی و خصوصی و

1. Acemoglu, Daron and James Robinson

2. Early Gray

همچنین احزاب فعالیت می‌کنند. با این حال نهادها در کشورها، کارکردهای متفاوتی دارند و این نهادها باعث می‌شوند که سطح دسترسی مردم به سازمان‌های اقتصادی و سیاسی تعیین شود (North & Wallis & Weingas, 2009: 15-18).

در نظم اجتماعی، دو سیستم اقتصادی و سیاسی در بلندمدت در توازن هستند و سطح دسترسی به آنها تقریباً برابر است و اگر سطح دسترسی به این دو سیستم متفاوت از هم باشد، نظم اجتماعی یک کشور، نظم اجتماعی متعادلی نخواهد بود و کشور دچار کودتا یا انقلاب خواهد شد و لازم است از طریق اصلاحات اقتصادی یا سیاسی، سطح دسترسی هر دو را به یک سطح برساند. برای نمونه کشور ایران در دوره پهلوی که توسعه اقتصادی را در دستور کار قرار داده بود، سطح دسترسی اقتصادی را ارتقا داد، اما به دلیل اینکه سطح دسترسی سیاسی را محدود کرد، در بلندمدت، توسعه نامتوازن شکل گرفت و به انقلاب منتهی شد و این دیدگاهی است که برای مثال در کار آبراهامیان (۱۳۸۹) و کاتوزیان (۱۳۸۷) قابل ردیابی است.

مسئله مهم در تحلیل نظم اجتماعی، کنترل خشونت است. در نظم اجتماعی دسترسی محدود، کنترل خشونت از طریق شکل‌گیری «ائتلاف غالب» انجام می‌گیرد^(۱). نخبگان عضو ائتلاف غالب از بقای ائتلاف حمایت می‌کنند و ائتلاف غالب نیز از طریق قوانین و نهادها از نخبگان عضو ائتلاف غالب حمایت می‌کند. این امر بدین صورت انجام می‌گیرد که ائتلاف غالب از طریق قوانین و نهادها، برخی مزایای انحصاری برای اعضای ائتلاف غالب تعریف می‌کند. در نتیجه این امر، این اعضا به سازمان‌های اقتصادی و سیاسی دسترسی می‌یابند و کسانی که خارج از ائتلاف غالب هستند، از حق دسترسی به سازمان‌های اقتصادی و سیاسی محروم می‌شوند. سطح دسترسی در بستر زمان می‌تواند تغییر یابد. با این حال در کلیت آن، سطح دسترسی به سازمان‌ها محدود است. از ویژگی‌های نظم اجتماعی دسترسی محدود آن است که افراد نقش مهمی دارند و امور بیشتر قایم به شخص هستند و اثربخشی سازمان‌ها و مسیر حرکت سازمان‌ها به اثربخشی فرد بستگی دارد. بر همین اساس به عنوان نمونه با تغییر رییس مجلس ممکن است که مسیر مجلس تغییر کند و با تغییر دولت‌ها در این نوع نظم اجتماعی، محورهای

سیاست‌گذاری به شدت تغییر می‌یابد و هم برهمین اساس افق دید مردم و حکومت‌ها، کوتاه‌مدت است و در سیاست‌گذاری‌ها، افق سیاست‌گذاری‌ها کوتاه‌مدت است تا بلندمدت.

دیدگاه اقتصاد سیاسی جدید: تحلیل‌های مهم اقتصاددانان در اواسط قرن نوزدهم و قبل از آن از پدیده‌های اقتصادی به عنوان اقتصاد سیاسی مدنظر قرار می‌گرفت اما در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم با تخصصی‌تر شدن اقتصاد در میان اقتصاددانان و تقویت گرایش‌های تخصصی اقتصاد مانند اقتصاد خرد، اقتصاد کلان، اقتصاد بین‌الملل و اقتصاد بخش عمومی، دیدگاه اقتصاد سیاسی در میان اقتصاددانان کنار گذاشته شد. اما از اواخر قرن بیستم به بعد و به صورت خاص در قرن بیست و یکم مجدداً اقتصاد سیاسی به عنوان یک گرایش جدید در کنار اقتصاد خرد و کلان و سایر گرایش‌های اقتصاد در محافل علمی جا باز کرده است. در دیدگاه اقتصاد سیاسی جدید، برای تحلیل سیاست‌های اقتصادی نیاز است که ساختار قدرت مدنظر قرار گیرد و تأثیر نهادهای سیاسی بر نهادهای اقتصادی، مبنای تحلیل است. بدین صورت که نهادها در کل به دو گروه نهادهای سیاسی و اقتصادی تقسیم می‌شوند. نهادهای سیاسی در کنار نهادهای اقتصادی باعث شکل‌گیری قدرت سیاسی می‌گردند و این قدرت سیاسی نیز مجموع قدرت سیاسی حاکم و قدرت سیاسی رقیب است. قدرت سیاسی حاکم از طریق دستکاری نهادهای سیاسی تلاش می‌کند که در قدرت بماند یا قدرت خود را افزایش دهد و قدرت سیاسی رقیب را کاهش دهد. در این دیدگاه، قدرت سیاسی حاکم در صورتی که به این نتیجه برسد که به نفع خودش است که حق رأی را گسترش دهد، دست به این اقدام خواهد زد.

در تحلیل اقتصاد سیاسی، دو عنصر حیاتی به عنوان بنیان‌های اقتصاد سیاسی مورد توجه است. عنصر اول اینکه جامعه از گروه‌های با ترجیحات متفاوت تشکیل شده است و سیاست‌های اقتصادی و سیاسی‌ای که در جامعه شکل می‌گیرد، به نفع عده‌ای و به زیان عده‌ای خواهد بود. در نتیجه به صورت پیوسته جامعه با مسئله‌ای به نام «تضاد اجتماعی» سیاست‌گذاری روبه‌رو است. حل تضاد اجتماعی شکل گرفته، مجموعه شرایط اقتصادی و سیاسی کشورها را شکل می‌دهد (Acemoglu et al, 2005: 399).

در کنار آن دولت‌ها می‌توانند برای حل این تضاد اجتماعی یا گروه‌های رقیب را وارد بازی کنند و در نتیجه سهم آنها را در قدرت افزایش دهند یا اینکه می‌توانند برای مدیریت تضادهای اجتماعی به گروه‌های اجتماعی مخالف قول بدهند که خواسته و ترجیحات آنها را مورد توجه قرار خواهد داد و برای آن تدبیری خواهد اندیشید. پس از اینکه تضاد منافع بین دولت حاکم و گروه‌های رقیب فروکش کرد، دولت می‌تواند به صورت یک‌طرفه به دلیل داشتن حق انحصاری اعمال اقتدار و زور، زیر قول خود بزند و به تعهدات خود عمل نکند. در واقع «عدم تعهد دولت به قول خود در آینده» به عنوان دومین عنصر اقتصاد سیاسی است که در تمام پدیده‌های سیاست‌گذاری و نهادسازی از جمله شکل‌گیری نظام انتخاباتی کشورها قابل ردیابی است.

جدول ۱- شش دیدگاه درباره شکل‌گیری یا گسترش حق رأی در کشورها

دیدگاه	مبنای تحلیل شکل‌گیری یا گسترش حق رأی
دیدگاه روشنگری	موج روشنگری باعث می‌شود که نخبگان جامعه نتوانند جامعه را توجیه کنند که سهم بالایی از جامعه از حقوق سیاسی محروم باشد و در نتیجه موج روشنگری، حق رأی گسترش می‌یابد.
دیدگاه رقابت حزبی	حزب تلاش می‌کند تا با گسترش حق رأی در جامعه، احتمال به قدرت رسیدن خود را در رقابت با حزب رقیب افزایش دهد.
دیدگاه خواست طبقه متوسط	جامعه به سه طبقه بالا، متوسط و پایین تقسیم می‌شود. طبقه متوسط و بالا در رقابت باهم برای کسب، حفظ و افزایش قدرت هستند. در این شرایط، طبقه متوسط از طریق گسترش حق رأی به طبقه پایین، احتمال به قدرت رسیدن خود را افزایش می‌دهد.
دیدگاه بازتوزیعی	دلیل گسترش حق رأی در دنیا، تحلیل هزینه-فایده‌ای است که قدرت حاکم انجام می‌دهد و مبنای این تحلیل هزینه-فایده نیز میزان عایدی اقتصادی است. قدرت حاکم از طریق قدرت اقتصادی به ثروت می‌رسد. وقتی گروه‌های اجتماعی ناراضی هستند، می‌توانند دست به کودتا بزنند یا انقلاب کنند. قدرت حاکم، تحلیل اقتصادی می‌کند که به نفع اوست که گروه‌های ناراضی سیاسی را سرکوب کند و هزینه اقتصادی سرکوب (از دست دادن بخشی از ثروت خود) را پرداخت کند یا اینکه به نفع اوست که به گروه‌های رقیب و ناراضی حق رأی بدهد و بخشی از منافع اقتصادی خود را به آنها انتقال دهد.
دیدگاه نظم اجتماعی	دو نوع نظم اجتماعی دسترسی باز و محدود وجود دارد. هر یک از این دو نوع نظم اجتماعی از دو سیستم اقتصادی و سیاسی تشکیل می‌شود و سطح دسترسی به

سیستم سیاسی در هر یک از دو نوع نظم اجتماعی متفاوت است. در دسترسی محدود، هسته اصلی تحلیل شکل‌گیری ائتلاف غالب است. ائتلاف غالب از طریق قوانین و نهادها از نخبگان عضو این ائتلاف حمایت می‌کند و حق دسترسی به سیستم‌های سیاسی را به نخبگان عضو ائتلاف غالب محدود می‌کند. در این دیدگاه بیان می‌شود که ارتقای تدریجی سطح دسترسی به نظام سیاسی و گسترش تدریجی حق رأی از طریق ارتقای تدریجی نظم اجتماعی انجام می‌گیرد.	
جامعه از گروه‌های با منافع متضاد تشکیل می‌شود و مدام با تضاد اجتماعی روبه‌رو است. برای مدیریت تضاد اجتماعی به دولت و نظام انتخابات نیاز است تا مشخص کند در هر دوره، مردم در نهایت کدام یک از اولویت‌ها را انتخاب می‌کنند. هرچند برای حل تضاد اجتماعی به دولت نیاز است، دولت می‌تواند قول و وعده‌ای برای حل تضاد اجتماعی بدهد، اما قول دولت در این حالت معتبر نیست و نمی‌توان دولت را مجبور کرد که زیر قول خود نرزد. در این دیدگاه، سازوکار حل تضاد اجتماعی می‌تواند از طریق شکل‌گیری نظام انتخاباتی از یکسو و گسترش تدریجی حق رأی از سوی دیگر انجام گیرد.	دیدگاه اقتصاد سیاسی جدید

منبع: (Acemoglu et al, 2000; Cowling, 1967; Searle, 1993; Lee, 1994; Jorgensen & Chery, 1997; Acemoglu & Robinson, 2000; North et al, 2009)

در تئورهای شش‌گانه و برخی از مطالعات خارجی متناسب با این تئوری‌ها در بالا ارائه شد. داخل کشور، مطالعه خاص و دقیقی از منظر تئوریک درباره شکل‌گیری یا اصلاح نظام انتخابات کشور انجام نشده است. با این حال برخی از مطالعاتی که درباره نظام انتخاباتی در ایران انجام گرفته است، زمینه‌ها یا عوامل مؤثر در سطح دسترسی به سیستم سیاسی یا مسائل اقتصاد سیاسی آن را طرح کرده‌اند که در این قسمت به آنها اشاره می‌گردد.

طولابی (۱۳۹۶)، مواجهه نظم کهن و نظم جدید در تجربه مشروطیت در دوره چهارم مجلس شورای ملی انتخابات زنجان را تحلیل کرده است. هرچند منطق حاکم بر تحلیل طولابی، منطقی تاریخی است، مبتنی بر نظریه‌های شش‌گانه‌ای است که ارائه شد. طولابی نشان داده است که تضاد سیاست‌گذاری، چگونه در این دوره از انتخابات در شهر زنجان شکل گرفته و آنرا به صورت مواجهه نظم کهن و نظم جدید تحلیل کرده است.

سلیمی و همکاران (۱۳۹۹) در تحلیل عوامل مؤثر، روند و پیامدهای انتخابات مجلس چهاردهم در کرمانشاه نشان داده‌اند که انتخابات دوره چهاردهم به انحصار هیچ-یک از گروه‌های سیاسی و اجتماعی در نیامده است و در عین حال از عوامل خارجی و داخلی تأثیر گرفته است. از منظر تئوری‌های شش‌گانه طرح‌شده در این مقاله، آنها در واقع تغییرات ائتلاف غالب در مجلس چهاردهم را تحلیل کرده‌اند.

سلطانیان و شمسی (۱۳۹۵) در تحلیل نخستین قانون انتخابات و کیفیت استقرار نخستین مجلس مشروطه در ایران نشان می‌دهند که ساختار طبقه‌ای در ایران باعث شد که اقشار جامعه از حق انتخاب کردن و حق انتخاب شدن محروم شوند و این امر با برخی از مسایل دیگر باعث شده که یک نظام پارلمانی نیرومند در کشور شکل نگیرد. تحلیل سلطانیان و شمسی به نوعی از اولین تحلیل‌هایی است که درباره شکل‌گیری حق رأی در ایران انجام شده است و بر مسئله موانع و تضادهای سیاست‌گذاری و دیدگاه‌های ائتلاف غالب درباره این تغییرات تمرکز کرده است.

طحان نظیف و قلیچ‌پور (۱۴۰۰)، شرایط داوطلبان نمایندگی مجلس در پرتو قانون اساسی را آسیب‌شناسی نموده‌اند. آنها مبانی تعیین‌شده برای شرایط نمایندگی مجلس را بررسی و ضمن تحلیل اصول ۶۴ و ۶۷، راه‌کارهای ارتقای شرایط داوطلبان نمایندگی مجلس را ارائه می‌دهند. این دیدگاه‌ها بیشتر با تئوری روشنگری مرتبط است. در نهایت حبیب‌نژاد (۱۳۹۰) نیز همانند طحان نظیف و قلیچ‌پور (۱۴۰۰) به شرایط نمایندگی داوطلبان در نظام حقوق اساسی ایران پرداخته است. ایشان ضمن بررسی شرایط ایجابی و سلبی نمایندگی، قوانین کشورها در اموری مانند تابعیت و شرایط اقتصادی و اخلاقی را بررسی و در عین حال دیدگاه اسلامی درباره شرایط انتخاب شدن را تحلیل می‌کند.

روش تحقیق

پژوهش‌های کیفی، مبانی فلسفی متفاوت و بالتبع مسیرهای متفاوتی برای تحقیق دارند. چهار استراتژی پژوهشی عمده در پژوهش‌های کیفی وجود دارند که عبارتند از اقدام‌پژوهی، پژوهش موردی، پژوهش مردم‌نگاری و تئوری مفهوم‌سازی بنیادی (دانایی فرد و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۳-۱۹). این تحقیق بر اساس تلفیقی از پژوهش موردی و تئوری

مفهوم‌سازی بنیادی است. در روش تلفیقی، در واقع استراتژی چنین است که از طریق داده‌های مفهومی و همچنین مبتنی بر داده‌های تاریخی، ضمن اینکه تئوری‌های موجود در حوزه پژوهش مورد توجه قرار می‌گیرند، در عین حال مبتنی بر زمینه تحقیق، داده‌ها به صورت نظام‌مند گردآوری و تحلیل می‌شوند (همان: ۱۹). این امر مستلزم آن است که یک پدیده به صورت استقرایی، مجموعه‌ای نظام‌مند از رویه‌ها را به کار بگیرد (همان: ۱۳). چون در این تحقیق، هدف بررسی شکل‌گیری نظام انتخاباتی در ایران و تغییرات آن در قرن بیستم است، از رهیافت تلفیقی استفاده شده است. در واقع با این روش‌شناسی، دستیابی به مبانی نظری متناسب با زمینه تحقیق است که در داده‌های تحقیق (مورد ایران در این مقاله) ریشه دارد (دانایی فرد و دیگران، ۱۳۸۸: ۱۹).

در رهیافت تلفیقی، مسئله مهم، رویه‌های انتخاب و مطالعه داده‌هاست. در واقع از میان بی‌نهایت داده‌های تاریخی (اقتصادی و سیاسی و اجتماعی) باید سازوکاری دقیق و قابل اتکا برای انتخاب داده‌ها وجود داشته باشد. در رویه‌های تلفیقی و همچنین مفهوم‌سازی بنیادی از سه فرایند همپوشان استفاده می‌شود که عبارتند از کدگذاری باز، کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی (همان: ۱۳۱). کدگذاری باز بر مفهوم داده‌ها به عنوان ابزار تعیین مقوله‌های مرتبط و مناسب، استوار شده است. در این تحقیق با استفاده از کدگذاری باز، عوامل مؤثر بر شکل‌گیری و گسترش حق رأی در ایران انتخاب شده‌اند. به این معنی که با کدگذاری باز، عوامل هسته‌ای در هر یک از تئوری‌های شش‌گانه شکل‌گیری و گسترش حق رأی در ایران مدنظر بوده و مبتنی بر آنها، داده‌های تاریخی انتخاب شده و ارتباط متقابل آنها باهم بررسی شده است. کدگذاری محوری زمانی مورد استفاده قرار می‌گیرد که مقوله محوری یا مرکزی، دیگر مقوله‌ها را در تئوری به هم پیوند دهد. در این مقاله با کدگذاری محوری، اقتصاد سیاسی جدید و نظم اجتماعی به عنوان مقوله‌های محوری انتخاب شده‌اند. سپس با شناسایی عوامل مؤثر در مقوله‌های فرعی (روشنگری، رقابت حزبی، خواست طبقه متوسط و بازتوزیعی) میان مقوله‌های محوری و مقوله‌های فرعی، پیوند لازم برقرار شده است.

در نهایت با کدگذاری گزینشی، یک رهیافت تلفیقی از مقوله‌های اصلی و فرعی حاصل شده است. تلفیق این رهیافت، این ظرفیت را ایجاد کرده است که تحلیل سازگار از شکل‌گیری و گسترش حق رأی در ایران در قرن بیستم ارائه شود.

با ملاحظه تئوری‌های شش‌گانه‌ای که در بخش اول تحقیق ارائه شد، در این تحقیق مسئله نظم اجتماعی و اقتصاد سیاسی جدید به عنوان مقوله‌های اصلی تحلیل انتخاب شده‌اند. در این چارچوب، مبنای انتخاب داده‌ها و ارتباط میان آنها، عوامل زیر بوده است:

۱. در فرآیند شکل‌گیری نظام انتخاباتی ایران و تغییر آن در قرن بیستم، نظم اجتماعی ایران چگونه تغییر کرده است؟
 ۲. تأثیر انتخابات در بستر زمان، بر ائتلاف غالب چگونه بوده است؟
 ۳. ائتلاف غالب چگونه بر اصلاح قوانین انتخاباتی کشور تأثیرگذار بوده است؟
 ۴. طی قرن بیستم، چگونه عوامل برون‌زا و درون‌زا بر ائتلاف غالب تأثیرگذار بوده‌اند؟
 ۵. تضاد اجتماعی سیاست‌گذاری‌ها در زمان شکل‌گیری و گسترش حق رأی در ایران در قرن بیستم چگونه بوده است؟
 ۶. داده‌ها و شواهد مرتبط با خنثی نبودن دولت در سیاست‌گذاری‌ها و عدم پابندی دولت به قول‌هایی که در زمان مواجهه شدن با تضادهای اجتماعی به گروه‌های رقیب می‌دهد، چگونه در زمان شکل‌گیری انتخابات و تطور آن قابل ردیابی است؟
 ۷. مقوله‌های فرعی (روشنگری، رقابت حزبی، خواست طبقه متوسط و بازتوزیعی) تا چه حد در دوره شکل‌گیری نظام انتخاباتی در ایران صادق هستند؟
- مبتنی بر این چارچوب، داده‌های تحقیق از میان داده‌های فراوان تاریخی انتخاب شده‌اند تا مبتنی بر آنها، شکل‌گیری و گسترش حق رأی در ایران در قرن بیستم تحلیل شود.

تحلیل شکل‌گیری نظام انتخاباتی و حق رأی در ایران در قرن بیستم

با توجه به روش‌شناسی تحقیق، برای تحلیل شکل‌گیری حق رأی در ایران باید داده‌های تاریخی انتخاب شوند که مقوله‌های اصلی و فرعی را در برمی‌گیرند و پس از آن باید بر اساس کدگذاری و عوامل مؤثر بر انتخاب داده‌ها، داده‌ها و روندهای تاریخی تحلیل شوند. با توجه به اینکه هسته اولیه شکل‌گیری حق رأی در ایران، نظام‌نامه‌های انتخاباتی بوده است، تحلیل از این نقطه آغاز می‌شود.

نظامنامه انتخاباتی ایران در سه مرحله در سال‌های اولیه انقلاب مشروطه تغییر یافته است. اولین نظامنامه انتخابات، نظامنامه انتخابات اصنافی است که در بازه زمانی ۱۲۸۵-۱۲۸۸ حاکم بوده است. در مرحله دوم، این نظامنامه به نظامنامه انتخابات دودرجه‌ای تبدیل شد و در بازه زمانی ۱۲۸۸-۱۲۹۰ برقرار بود. در مرحله سوم درنهایت به انتخابات یک‌درجه‌ای و عمومی (در سال ۱۲۹۰) تبدیل شد. پس از آن در واقع اصلاح قوانین انتخاباتی کشور به نوعی اصلاح سطح دسترسی در انتخابات یک‌درجه‌ای و عمومی بوده است که به تدریج سطح دسترسی بخش‌هایی از مردم را به انتخابات فراهم کرده یا سطح دسترسی از طریق آن محدود شده است. در واقع شکل‌گیری نظامنامه انتخابات صنفی، شکل‌گیری نظامنامه انتخابات دودرجه و شکل‌گیری انتخابات یک‌درجه، شروع فرآیند افزایش سطح دسترسی مردم به نظام سیاسی است که در این بخش به آنها پرداخته شده است و توجه شده است که فرایند تاریخی شکل‌گیری نظام انتخاباتی ایران در این چارچوب ارائه شود.

۱- ائتلاف غالب و تأثیر آنها بر شکل‌گیری نظامنامه انتخابات: در چارچوب رهیافت نظم اجتماعی، ائتلاف غالب و خواست آن، عنصر اصلی شکل‌گیری یک کنش یا فرآیند سیاسی است. در زمان شکل‌گیری نظام انتخاباتی در کشور، مشروطه‌خواهان، روحانیون، کسبه، بازرگانان و دربار، اعضای ائتلاف غالب بودند و این موضوع در نظامنامه صنفی به وضوح قابل ردیابی است. گروه‌هایی که در نظامنامه صنفی به رسمیت شناخته شده‌اند و حق انتخاب شدن برای آنها قایل شده‌اند، عبارتند از: شاهزادگان قاجاریه، علما و طلاب، اعیان و اشراف، تجار، ملاکین و فلاحین، اصناف. با این حال تعامل ائتلاف غالب در طول دوره قبل از شکل‌گیری نظامنامه نیز وجود داشته است و پس از مجموعه‌ای از اقدامات نیمه دوم قرن نوزدهم، در نهایت در مرداد ۱۲۸۵، فرمان مشروطیت از طرف شاه (مظفرالدین شاه) صادر شده است^(۳). پس از آن بخشی از مشروطه‌خواهان و روحانیون (به عنوان اعضای ائتلاف غالب) ناراضی بودند^(۴) و در ضمن چون فرمان مشروطیت نیز تفسیربردار بود^(۴) (سائلی کرده‌ده، ۱۳۷۸: ۳۵)، بر این نارضایتی می‌افزود.

در نتیجه برای مرتفع کردن این نارضایتی و تضاد اجتماعی شکل‌گرفته، فرمان تکمیل فرمان مشروطیت صادر شد و در نهایت مجلس موقتی به وسیله اکثر ائتلاف غالب (شاهزادگان، روحانیون، بازرگانان، کسبه) تشکیل شد تا نظامنامه تدوین شود و در

آن سازوکار حضور ائتلاف غالب به رسمیت شناخته شود و نتیجه آن در نهایت در نظام‌نامه صنفی بروز یافت. در واقع نتیجه نظام‌نامه صنفی آن بود که حق دسترسی ائتلاف غالب به رسمیت شناخته شد، اما اکثریت مردان و کل زنان از حق انتخاب شدن و انتخاب کردن محروم ماندند و حق دسترسی سیاسی هرچند در ایران ایجاد شد، فقط برای عده‌ای خاص این حق به رسمیت شناخته شد و این وضعیت دقیقاً با نظم اجتماعی دسترسی محدود سازگار بود که در آن دسترسی به نظام سیاسی فقط محدود به عده‌ای خاص می‌شد که عضو ائتلاف غالب بودند.

۲- پویایی ائتلاف غالب و مسئله دسترسی محدود در انتخابات: در شرایطی که قرار بود نظام‌نامه انتخاباتی اصناف توسط شاه توشیح شود، دوباره چالش درون ائتلاف غالب شکل گرفت و اعضای ائتلاف غالب به تفاهم نرسیدند. در نتیجه آن، مردم (شامل بازاریان) شورش و برخی نیز در سفارت انگلستان تحصن کردند و عده‌ای نیز دنبال فتوای روحانیون بودند (کسروی، ۱۳۶۳: ۱۲۳؛ به نقل از: سائلی کرده‌ده، ۱۳۷۸: ۳۸). در نهایت نتیجه و برونداد این چالش، شکل‌گیری نظام‌نامه انتخابات صنفی بود که به امضای شاه نیز رسید.

در چارچوب نظم اجتماعی دسترسی محدود، اعضای ائتلاف غالب در این مقطع تلاش می‌کردند که از طریق محدود کردن دسترسی در انتخاب شدن و انتخاب کردن، قدرت خود را حفظ یا افزایش دهند. در واقع تظاهراتی که به نفع گروه‌ها انجام می‌شد، یا تهدید به ترورهای که از طریق دریافت فتوی پی‌گیری شدند، نشان‌دهنده پویایی تغییرات ائتلاف غالب است. با این حال این پویایی فقط برای اعضای محدود ائتلاف غالب بود و نه برای اکثریت مردم.

پس از نظام‌نامه انتخابات که حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در آن بسیار محدود بود، پویایی‌های تغییرات ائتلاف غالب (در اثر شکل‌گیری تظاهرات، صدور فتوا، تهدید و...) در نهایت به شکل‌گیری انتخابات دودرجه‌ای منجر شد. کارکرد انتخابات دودرجه‌ای، حفظ قدرت ائتلاف غالب (که در نظام‌نامه صنفی به رسمیت شناخته شده بود) در کنار کاهش و محدود کردن قدرت پادشاه بود.

۳- وجود کارکرد بازتوزیعی حق رأی فقط در برخی از مقاطع تاریخی: در دیدگاه بازتوزیعی، حق رأی در واقع یکی از کارکردهای سه‌گانه «رها شدن از احتمال وقوع

کودتا»، «رهاشدن از احتمال وقوع انقلاب» و یا «بالا بودن هزینه‌های سرکوب» را دارد. مبتنی بر این چارچوب، نارضایتی مردم ایران در دوره قبل از انقلاب مشروطه در نهایت از طریق بازتوزیع قدرت سیاسی (کاهش قدرت شاه و افزایش قدرت نخبگان «غیر از اشراف‌زادگان» به صورت محدود و شکل‌گیری نظام انتخاباتی مدیریت‌شده است. شاه و دربار به این نتیجه رسیدند که به جای اینکه هزینه‌های سرکوب را پرداخت کنند و با مردم به مبارزه برخیزند تا از شکل‌گیری نظام انتخاباتی در ایران جلوگیری کنند، از طریق نظام انتخاباتی به نوعی توزیع مجدد قدرت و ثروت انجام دهند. با این حال طبیعی است که سازوکار توزیع حق رأی بر اساس قدرت اعضا تعیین می‌گردد و بازیگران ائتلاف غالب دائماً تلاش می‌کنند که سهم خود را در ائتلاف غالب افزایش دهند. در واقع دیدگاه بازتوزیعی حق رأی از این توان برخوردار است که شکل‌گیری نظام انتخاباتی در ایران را توضیح دهد، اما برای تمام ادوار انتخابات در ایران صادق نیست. برای نمونه می‌توان به انتخابات یک‌درجه‌ای ۱۲۹۰ اشاره کرد که در ادامه توضیح داده شده است.

۴- وجود تضاد سیاست‌گذاری و واکنش‌های متفاوت در مقابل آن: یکی از بنیان‌های اقتصاد سیاسی جدید، وجود تضاد دائمی سیاست‌گذاری است که میان گروه‌های اجتماعی وجود دارد. این امر در زمان شکل‌گیری نظام انتخابات ایران نیز وجود داشت: پس از تغییر پادشاه (از مظفرالدین شاه به محمدعلی شاه) و بر تخت نشستن محمدعلی شاه در دی ماه ۱۲۸۵، قدرت نمایندگان به شدت تضعیف شد و در دوره ایشان، تضاد میان مجلس و دربار بالا گرفت که همان تضادهای سیاست‌گذاری است. برای حل این تضاد سیاست‌گذاری، محمدعلی شاه به توپ بستن مجلس و تغییر کامل ائتلاف غالب را در دستورکار خود قرار داد. در مقابل با شکل‌گیری حلقه‌های مقاومت، فشار نیروهای خارجی، افزایش ناامنی و شکل‌گیری درگیری‌های داخلی، یک گروه مذاکره‌کننده میان شاه و رقبا شکل گرفت که به عنوان انجمن آشتی از آن یاد می‌شود.

۵- مسئله عدم تعهد دولت به آینده: در این مقطع از تاریخ ایران، مسئله «عدم تعهد دولت به آینده»، به عنوان یکی از بنیان‌های اقتصادی سیاسی به وضوح نمایان است. محمدعلی شاه با مشاهده فشارها، ابتدا طرح بحث کرد که افتتاح مجلس ملی در

آبان‌ماه سال ۱۲۸۷ خواهد بود (شمیم، ۱۳۷۱: ۵۲۳-۵۲۲؛ به نقل از: سائلی کرده‌ده، ۱۳۷۸: ۴۶) با این حال به تعهد خود عمل نکرد و در مقابل به جای افتتاح مجلس ملی، مجلس شورای مملکتی تشکیل داد و در ۷ آذر ۱۲۷۸ آنرا رسمیت داد. در واقع محمدعلی شاه در مقابل فشارهای مردم تعهد داد که در آینده نزدیک، مجلس شورای ملی را افتتاح خواهد کرد؛ اما وقتی فشارها به صورت موقت فروکش کرد، پادشاه زیر قول و تعهد خود زد. در واقع «عدم تعهد دولت به تعهدات آتی خود در قبال مردم» مبنای رفتار محمدعلی شاه بوده است.

۶- مشاهده مجدد کارکرد باز توزیعی حق رأی: پادشاه و افراد طرفدار ایشان در ۱۸ آذر همان سال، وضع قوانین جدیدی را وعده دادند تا شرایط برگزاری انتخابات را فراهم کنند. این سیاست در واقع یک سیاست باز توزیعی بود که از طریق توزیع حق رأی عملیاتی می‌شد. این امر باعث شد که تهدید ائتلاف غالب توسط معترضان و مخالفان فروکش کند و در ۲۰ اردیبهشت ۱۲۸۸، شاه فرمان احیای قانون اساسی مشروطه را صادر کرد و ائتلاف غالب به جای اینکه به سمت سرکوب برود که هزینه‌های آن بسیار زیاد بود و احتمال سقوط ائتلاف غالب نیز وجود داشت، به سمت توزیع رأی حرکت کرد.

۷- وجود نیروهای برون‌زای مؤثر بر نظم اجتماعی و اقتصاد سیاسی: نظم اجتماعی در یک کشور از مجموع نیروهای درون‌زا و برون‌زا تأثیر می‌پذیرد. در این مقطع از تاریخ ایران نیز تأثیر نیروهای خارجی بر نظم اجتماعی و اقتصاد سیاسی قابل مشاهده است؛ به گونه‌ای که با فشار نیروهای خارجی (انگلستان و روسیه)، انجمن آشتی شکل گرفت که اعضای آنرا ملیون و اعضای مجلس شورای مملکتی (منصوبین شاه) تشکیل می‌دادند.

۸- شکل‌گیری مجدد تضادهای سیاست‌گذاری و تغییر ائتلاف غالب: نتیجه جلسات انجمن آشتی به شکل‌گیری قانون انتخابات دو درجه‌ای در خرداد ۱۲۸۸ ختم شد. با این حال شاه از امضای آن خودداری کرد که پس از آن، نیروهای انقلابی حرکت به سمت تهران را در دستور کار خود قرار دادند. این امر باعث شد تا شاه، قانون انتخابات دودرجه‌ای را در تیر ماه (۳ تیر) توشیح نماید. با این حال این توشیح دیری نپایید و در نهایت با تسخیر پایتخت، شاه کنار رفت.

۹- شکل‌گیری ائتلاف غالب جدید و تصویب قانون انتخابات: پس از فتح پایتخت، ائتلاف غالب جدیدی در کشور شکل گرفت. یکی از دستور کارهای ائتلاف غالب، تغییر

نظام‌نامه انتخابات دو درجه‌ای به یک‌درجه‌ای بود. نظام‌نامه انتخابات دودرجه‌ای دو سال دوام آورد و به انتخابات یک‌درجه‌ای تبدیل شد و در نهایت در مهرماه ۱۲۹۰ به عنوان قانون انتخابات مجلس شورای ملی به تصویب رسید که در آن حق رأی مردان به رسمیت شناخته شد.

در مجموع در این بخش مبتنی بر چارچوب نظم اجتماعی و اقتصاد سیاسی، شکل‌گیری نظام انتخابات در ایران ارائه شد و نشان داده شد که در این فرآیند، شکل‌گیری نظام انتخاباتی، ابتدا کارکرد بازتوزیعی داشته، اما در سال ۱۲۹۰، کارکرد روشن‌گرانه آن باعث گسترش حق رأی شده است. ابتدا ائتلاف غالب شامل شاهزادگان قاجاریه، علما و طلاب، اعیان و اشراف، تجار، ملاکین و فلاحین و اصناف شکل گرفته و این ائتلاف از طریق قانون به دنبال آن بوده که حق دسترسی به نظام سیاسی را به نخبگان عضو ائتلاف محدود کند؛ اما در سال ۱۲۸۸ با تغییر کامل ائتلاف غالب پس از فتح پایتخت، حق دسترسی سیاسی برای کل مردان گسترش یافت.

تحلیل گسترش نظام انتخاباتی و تغییرات سطح دسترسی به نظام سیاسی ایران در قرن بیستم

در رهیافت نظم اجتماعی، همان‌طور که بیان شد، از طریق ارتقای سطح دسترسی به سیستم‌های سیاسی و اقتصادی، ارتقای نظم اجتماعی حاصل می‌شود. در این چارچوب، این بخش از مقاله به تغییرات سطح دسترسی مردم به نظام سیاسی از زمان شکل‌گیری نظام‌نامه انتخابات ۱۲۸۵ تاکنون اختصاص داده شده است. در بازه زمانی ۱۲۸۵-۱۲۹۰ نظام انتخاباتی ایران شکل گرفت و تثبیت شد و بعد از آن به تدریج از طریق اصلاح قوانین انتخاباتی تغییر یافته است.

۱- به رسمیت شناختن ائتلاف غالب و حق انحصاری آن در انتخاب شدن در کنار محروم بودن اکثریت جامعه از حق انتخاب کردن یا انتخاب شدن در نظام‌نامه انتخابات صنفی ۱۲۸۵: شاهزادگان قاجاریه، علما و طلاب، اعیان و اشراف، تجار، ملاکین و فلاحین، اصناف طبقاتی بودند که در اولین نظام‌نامه انتخاباتی کشور به رسمیت شناخته شده‌اند (جدول ۲). در چارچوب رهیافت نظم اجتماعی، این گروه‌ها، اعضای ائتلاف غالب هستند. در مقابل اکثریت مردم ایران نه حق انتخاب شدن داشتند و نه حق انتخاب

کردن. در اولین نظام‌نامه انتخاباتی در ایران، نه تنها انتخاب‌شوندگان محدود بودند، بلکه انتخاب‌کنندگان نیز محدود به بخش کوچکی از جامعه بوده‌اند.

در واقع نظام‌نامه انتخابات صنفی ۱۲۸۵ به نوعی نظام‌نامه انتخاباتی طبقه‌ای بوده است. کل مردم ایران از نظر این نظام‌نامه به پنج گروه تقسیم می‌شوند:

۱. طبقات به رسمیت شناخته‌شده برای انتخاب شدن

۲. افراد به رسمیت شناخته‌شده برای انتخاب کردن

۳. افراد محروم از انتخاب شدن

۴. افرادی که به طور کامل از انتخاب کردن محروم هستند.

۵. افرادی که به طور مشروط از انتخاب کردن محروم هستند.

مجموعه افراد شامل این طبقات در جدول زیر نشان داده شده است:

جدول ۲- طبقه‌بندی مردم ایران به پنج دسته در نظام‌نامه انتخابات صنفی در سال

۱۲۸۵ و مشخص کردن اعضای ائتلاف غالب در آن

دسته	دامنه	سطح دسترسی به حق رأی
افراد به رسمیت شناخته‌شده در نظام انتخاباتی ایران	طبقات به رسمیت شناخته شده برای انتخاب شدن	۱-شاهزادگان ۲- علما و طلاب ۳- تجار ۴- ملاکین و فلاحین ۵- اصناف.
	شرایط انتخاب‌کنندگان	سن ۲۵ سال به بالا، ایرانی، داشتن معروفیت محلی، ملاکین و فلاحین که ملکشان هزار تومان قیمت داشته باشد، تجار دارای حجره و تجارت معین، اصناف دارای دکانی که کرایه آن مطابق کرایه‌های حد وسط محلی باشد.
افراد محروم از حق انتخاب شدن یا انتخاب کردن	محرومان از انتخاب شدن	طایفه اناثیه، تبعه خارجه، اهل نظام بری و بحری که مشغول خدمتند، ورشکسته به تقصیر، قاتل و سارق، کمتر از سی سال، اشخاص معروف به فساد عقیده و متظاهر به فسق.
	محروم کامل از انتخاب کردن	طایفه نسوان، اشخاص خارج از رشد، تبعه خارجه، کمتر از ۲۵ سال، معروف به فساد عقیده، ورشکسته به تقصیر، مرتکبان قتل و سرقت و مقصران، اهل نظام بری و بحری که مشغول خدمتند.
	محروم مشروط از انتخاب کردن	حکام و معاونان حکام در محل حکومت، مستخدمان اداره نظمیه و ضبطیه در محل مأموریت خودشان

منبع: نظام‌نامه انتخابات (اصنافی) مجلس شورای ملی مورخه ۱۹ رجب ۱۳۲۴ قمری

مردم ایران در زمان ارائه نظام‌نامه انتخابات صنفی را می‌توان بر اساس «سطح دسترسی» به دو طبقه کلی تقسیم کرد:

۱. اقلیت مردم دارای حق انحصاری دسترسی سیاسی

۲. اکثریت مردم محروم از حق دسترسی سیاسی

طبقه اول خود به دو بخش تقسیم می‌شد: افرادی که حق انتخاب شدن داشتند و در نظام‌نامه، این حق انحصاری برای آنها به رسمیت شناخته شده بود که همان اعضای ائتلاف غالب بودند. از این منظر، نظام‌نامه انتخاباتی نخست، ائتلاف غالب را به رسمیت شناخت و دوم، نخبگان عضو این ائتلاف را مشخص کرد. گروهی نیز بودند که حق انتخاب شدن نداشتند، اما حق انتخاب کردن داشتند. برای افرادی که حق انتخاب کردن به رسمیت شناخته شده بود، ملاک‌های اقتصادی، مبنای شناسایی این افراد بود (جدول ۲).

در طبقه دوم، سه گروه از مردم وجود داشتند: افرادی که از حق انتخاب شدن محروم هستند؛ افرادی که به طور کامل از حق انتخاب کردن محروم بودند و افرادی که به صورت مشروط از حق انتخاب کردن محروم بودند. مبنای محرومان از انتخاب شدن یا انتخاب کردن نیز ملاحظات جنسیتی (محروم بودن اناث)، اقتصادی (محروم بودن ورشکستگان)، سن، مذهبی و اجتماعی (مرتکبان قتل، سرقت و مقصران) بود.

۲- افزایش محدود سطح دسترسی نسبت به نظام‌نامه انتخابات صنفی در انتخابات

دو درجه‌ای ۱۲۸۸: انتخابات دو درجه‌ای نسبت به انتخابات صنفی، شرایط دسترسی سیاسی را ارتقا داد. با این حال همچنان بخش کثیری از جامعه از دسترسی به حق انتخاب شدن یا انتخاب کردن محروم بودند. در این مقطع، همچنان ملاک‌های جنسیتی، مذهبی، شرایط اقتصادی و نوع خدمتی که ارائه می‌دادند، از جمله عوامل محدودکننده در حق انتخاب کردن بودند. برای نمونه زنان، ورشکستگان به تقصیر، مرتکبان قتل، افراد خروج کرده از دین اسلام و متظاهر به فسق، از جمله گروه‌های محروم از انتخاب کردن بودند.

۳- گسترش دامنه حق رأی به مردان از طریق تغییر ائتلاف غالب و پیگیری

دیدگاه روشنگری در انتخابات یک درجه‌ای ۱۲۹۰: انتخابات یک درجه‌ای ۱۲۹۰ حاصل فتح تهران توسط مخالفان است که به شکل‌گیری ائتلاف غالب جدید منجر شد که

ائتلاف غالب قبلی را از حق دسترسی محروم کرد و برای اولین بار در شرایط انتخاباتی ایران به مسئله «وفاداری به نظام سیاسی» توجه شد و بر این اساس مقصران سیاسی که ضد اساس حکومت ملی و استقلال مملکت قیام و اقدام کرده بودند، در فهرست محرومان از حق انتخاب کردن قرار گرفتند. در قانون انتخابات ۱۲۹۰، قدرت پادشاه تاحدودی محدود بود و در کنار آن، مردان حق رأی پیدا کردند. در این قانون می‌توان افزایش سطح دسترسی مردم به نظام سیاسی را مشاهده کرد و این عمل در واقع شروع فرآیندی است برای افزایش سطح دسترسی مردم به نظام سیاسی که تاکنون تداوم یافته است.

اصلاح قانون انتخابات در ۱۳۰۴ و تداوم سطح دسترسی سال ۱۲۹۰: در سال ۱۳۰۴، قانون انتخابات اصلاح شد، اما تقریباً ساختار قانون ۱۲۹۰ در حوزه انتخاب‌شوندگان و انتخاب‌کنندگان ثابت ماند. در واقع همچنان مسائل جنسیتی (عدم برخورداری زنان از حق رأی)، مسائل مذهبی (وجود حق رأی فقط برای ادیان الهی)، مسائل اقتصادی (محروم بودن ورشکستگان به تقصیر)، مسائل قضایی (مرتکبان قتل) و... در آن تأثیرگذار بوده‌اند.

اصلاح قانون انتخابات سنا در سال ۱۳۳۹ و گسترش حق انتخاب شدن به اقلیت‌های دینی در مجلس سنا: در اصلاحیه قانون انتخابات مجلس سنا در سال ۱۳۳۹، سطح دسترسی سیاسی به مذهبی (زرتشتی، مسیحی، کلیمی) اعطا شد. این اصلاح با دیدگاه روشنگری که در مبانی نظری ارائه شده، سازگار است. لازم به ذکر است که حق انتخاب شدن و انتخاب کردن برای اقلیت‌های مذهبی در دوره مشروطه برای این گروه‌ها تثبیت شده بود و این گروه‌ها در مجلس دوم به بعد دارای نماینده نیز بودند.

اصلاح قانون انتخابات و گسترش حق رأی به زنان: در جریان انجمن‌های ایالتی و ولایتی، بر اساس مصوبه دولت در ۱۶ مهرماه ۱۳۴۱ به زنان حق رأی داده شد و سپس در اصلاح قانون انتخابات در اسفند ماه همان سال، سطح دسترسی ارتقا یافت و زنان نیز برای اولین بار حق مشارکت در انتخابات را به دست آوردند. این اصلاح با مبانی ارائه‌شده در دیدگاه روشنگری و خواست طبقه متوسط سازگار است.

اصلاح قانون انتخابات در سال ۱۳۶۲ و تغییر ائتلاف غالب: پس از انقلاب اسلامی، ائتلاف غالب کاملاً تغییر یافت و در قانون انتخابات سال ۱۳۶۲، افراد مؤثر در دوره پهلوی از حق انتخاب شدن محروم شدند (همانند انتخابات یک‌درجه‌ای سال ۱۲۹۰). در شرایط

انتخاب‌شوندگان، اعتقاد و التزام عملی به اسلام نیز یکی از ملاک‌های لازم برای انتخاب شدن مدنظر قرار گرفت. این اصلاحات با دیدگاه نظم اجتماعی سازگار است که با تغییر کامل ائتلاف غالب، نخبگان ائتلاف غالب قبلی از حق انتخاب محروم می‌شوند.

همچنین داشتن سلامت جسمی در حد برخورداری از نعمت بینایی، شنوایی و گویایی به عنوان یکی از قیدهای مقیدکننده به شرایط انتخاب‌شوندگان اضافه شد، در حالی که پیش از آن وجود نداشت.

اصلاح قانون انتخابات در سال ۱۳۷۴: ابراز وفاداری به قانون اساسی و اصل ولایت مطلقه فقیه به شرایط انتخاب‌شوندگان اضافه شد که از نتایج اصلاح قانون اساسی کشور در سال ۱۳۶۸ بوده است و با نظم اجتماعی سازگار است. همچنین در کنار آن، داشتن سواد خواندن و نوشتن نیز اضافه شده است.

اصلاح قانون انتخابات در سال ۱۳۷۸: یکی از شرایط انتخاب‌شوندگان، داشتن مدرک تحصیلی کارشناسی‌ارشد یا معادل آن در نظر گرفته شده است. این امر به معنی محدودتر کردن سطح دسترسی است.

اصلاح قانون انتخابات در سال ۱۳۸۶: در این سال، با اصلاح ماده ۵، هر دوره نمایندگی معادل یک مقطع تحصیلی لحاظ شد که کمک می‌کرد که کسانی که قبلاً نماینده بودند، با مدرک کارشناسی و پایین‌تر نیز بتوانند کاندیدا شوند. این وضعیت با رهیافت نظم اجتماعی سازگار است که در آن حق دسترسی محدود به انحصار متفاوت حمایت می‌شود. برگرداندن بخشی از بازندگان اصلاح قانون انتخابات ۱۳۸۶، با دیدگاه اقتصاد سیاسی سازگار است.

اصلاح قانون انتخابات در سال ۱۳۸۷: با اصلاح مواد ۸ و ۹ کسب رأی حداقل یک‌سوم شرکت‌کنندگان برای ورود به مجلس به یک‌چهارم کاهش یافت. در این سال‌ها به دلیل مشارکت کمتر جامعه در انتخابات، مناطق بسیار زیادی به دور دوم کشیده شد. بر همین اساس این تغییر انجام گرفت. این امر با نظم اجتماعی دسترسی محدود سازگار است که از طریق قوانین از ائتلاف غالب حمایت می‌کند.

مجموع تغییرات سطح دسترسی در نظام انتخاباتی کشور از انقلاب مشروطه تاکنون از طریق گسترش حق رأی در ایران و گسترش تدریجی حق رأی در ایران در جدول زیر نشان داده شده است. این جدول به نوعی ارتقای تدریجی سطح دسترسی به سیستم

سیاسی و فراز و فرود آن را نشان می‌دهد که تمام دیدگاه‌های ارائه‌شده در مبانی نظری بخش اول مقاله را در بردارد.

جدول ۳- روند تاریخی تغییر سطح دسترسی مردم به نظام سیاسی در ایران از دوره انقلاب مشروطه تاکنون (بر اساس قوانین انتخاباتی و اصلاحات آنها)

موضوع	سال	تأثیر بر حق رأی و سطح دسترسی به نظام انتخاباتی ایران
نظام‌نامه انتخابات صنفی	۱۲۸۵	فقط طبقات خاصی از مردم حق انتخاب شدن و انتخاب کردن داشتند. سازگار با دیدگاه بازتوزیعی حق رأی. سازگار با دیدگاه نظم اجتماعی.
انتخابات دودرجه‌ای	۱۲۸۸	افزایش محدود سطح دسترسی نسبت به نظام‌نامه انتخابات صنفی. سازگار با دیدگاه نظم اجتماعی دسترسی محدود.
انتخابات یک‌درجه‌ای و شکل‌گیری قانون انتخابات	۱۲۹۰	اعطای حق رأی به مردان، محدود کردن دسترسی اعضای ائتلاف غالب قبلی و توجه به مسئله وفاداری سیاسی. سازگار با دیدگاه روشنگری و ناسازگار با دیدگاه بازتوزیعی حق رأی
اصلاح قانون انتخابات مجلس	۱۳۰۴	افزایش اندک در سطح دسترسی سال ۱۲۹۰
اصلاح قانون انتخابات مجلس	۱۳۱۳	افزایش اندک در سطح دسترسی سال ۱۲۹۰
اصلاح قانون انتخابات مجلس	۱۳۳۶	افزایش دوره دوساله مجلس به چهار سال. با این کار ثبات سیاسی در کشور افزایش یافت. سازگار با دیدگاه نظم اجتماعی.
اصلاح قانون انتخابات مجلس سنا	۱۳۳۹	گسترش حق انتخاب شدن به اقلیت‌های دینی. سازگار با دیدگاه روشنگری.
اصلاح قانون انتخابات مجلس	۱۳۴۱	تغییر طبقات به دلیل قانون اصلاحات ارضی (۱۳۳۹) و اضافه شدن کارگران و دهقانان. سازگار با دیدگاه روشنگری و خواست طبقه متوسط.
اصلاح قانون انتخابات مجلس	۱۳۴۳	گسترش حق رأی به زنان. سازگار با دیدگاه روشنگری و خواست طبقه متوسط.
اصلاح قانون انتخابات مجلس	۱۳۵۸	توجه به مسئله وفاداری سیاسی و محروم شدن اعضای ائتلاف غالب قبلی از انتخاب شدن و دسترسی به سیستم سیاسی.

سازگار با دیدگاه نظم اجتماعی.		
محروم شدن معلولان از انتخاب شدن. ناسازگار با دیدگاه روشنگری	۱۳۶۲	اصلاح قانون انتخابات مجلس
شرط ابراز وفاداری به قانون اساسی و ولایت فقیه و داشتن سواد خواندن و نوشتن برای انتخاب شدن. سازگار با نظم اجتماعی	۱۳۷۴	اصلاح قانون انتخابات مجلس
داشتن مدرک کارشناسی ارشد یا معادل آن به عنوان یکی از شروط نماینده مجلس شدن. سازگار با نظم اجتماعی	۱۳۷۸	اصلاح قانون انتخابات مجلس
لحاظ کردن هر دوره نمایندگی معادل یک مقطع تحصیلی برای فقط شرکت در انتخابات (ماده ۵). سازگار با نظم اجتماعی	۱۳۸۶	اصلاح قانون انتخابات مجلس
اصلاح مواد ۸ و ۹ که در نتیجه آن، کسب رأی حداقل یک سوم برای ورود به مجلس به یک چهارم کاهش یافت. سازگار با بازتوزیعی و نظم اجتماعی	۱۳۸۷	اصلاح قانون انتخابات مجلس

منبع: مجموعه قوانین انتخاباتی کشور

جمع بندی و نتیجه گیری

دیدگاه‌های متفاوتی درباره شکل‌گیری و گسترش حق رأی در کشورها وجود دارد. در این مقاله، شش دیدگاه روشنگری، رقابت حزبی، خواست طبقه متوسط، بازتوزیعی، نظم اجتماعی و اقتصاد سیاسی ارائه شد. براساس آن شکل‌گیری انتخابات در ایران (۱۲۸۵-۱۲۹۰) تحلیل شد و تأثیر آن بر سطح دسترسی به نظام سیاسی ارائه گردید. بیان شد که شکل‌گیری نظام انتخاباتی ایران ابتدا با به رسمیت شناختن ائتلاف غالب (پنج طبقه خاص شاهزادگان، علما و طلاب، تجار، ملاکین و فلاحین و اصناف) شکل گرفت. حق دسترسی در سال ۱۲۸۵ بر اساس شاخص‌های اقتصادی و مذهبی و اصل و نسب تعیین می‌شد که به تدریج دامنه افراد دارای حق سیاسی گسترش یافت و در سال ۱۲۹۰، مردان نیز حق رأی به دست آوردند. نشان داده شد که شکل‌گیری اولیه حق رأی در ایران با دیدگاه بازتوزیعی و گسترش حق رأی به مردان با دیدگاه روشنگری سازگار است.

پس از آن، قوانین انتخاباتی ایران بارها اصلاح شده و این امر بر سطح دسترسی مردم (انتخاب‌شوندگان و انتخاب‌کنندگان) به نظام سیاسی تأثیرگذار بوده است که در

مقاله روند تاریخی آن ارائه و تحلیل شد که با کدام یک از دیدگاه‌های گسترش حق رأی سازگار هستند.

در مجموع مجلس در دوره ایران بین دو انقلاب مجلس متناسب با دسترسی محدود بوده است. بدین معنا که افق دید مجلس، کوتاه‌مدت بوده، بیشتر امور سیاسی در مجلس قائم به شخص بوده، درجه تأثیرگذاری مجلس در امور سیاسی به قدرت شخصی و درجه نفوذ افراد به‌ویژه رئیس مجلس وابسته بوده و ابهام در تفکیک قوا (سازوکار تعامل میان دولت و مجلس) وجود داشته است.

مثال‌های فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد افق دید کوتاه‌مدت، یکی از ویژگی‌های اساسی مجالس ایران بین دو انقلاب (۱۲۸۵-۱۳۵۷) بوده است. در دوره ۱۳۲۰-۱۳۳۲، هرچند یکی از مهم‌ترین دوره‌های رقابت سیاسی در کشور بوده، نمایندگان در موارد متعددی یا از درک تفاوت منافع فردی و محلی و منافع ملی عاجز بودند یا اینکه منافع کوتاه‌مدت را بر بلندمدت ترجیح می‌دادند (عظیمی، ۱۳۷۴). در دوره بعد از کودتای ۱۳۳۲ نیز به عنوان نمونه در دوره ریاست ابتهاج بر سازمان برنامه (۱۳۳۳-۱۳۳۷)، دید نمایندگانی که در کمیسیون برنامه بودند، دید بودجه جاری بود (مجیدی، ۱۳۸۱: ۹۰-۹۵).

در دوره بعد از انقلاب اسلامی نیز گسترش حق رأی در ایران بیشتر با مقوله‌های اصلی تحقیق (اقتصاد سیاسی و نظم اجتماعی) سازگار بوده است و از میان مقوله‌های فرعی (روشنگری، رقابت حزبی، خواست طبقه متوسط و بازتوزیعی) نیز مقوله‌های بازتوزیعی در برخی از سال‌ها (اصلاح قانون انتخابات مجلس ۱۳۷۸) مدنظر بوده‌اند، در حالیکه اصلاحات انجام‌شده در قانون انتخابات مجلس در برخی از سال‌ها با مقوله فرعی روشنگری ناسازگار بوده است (سال‌های ۱۳۶۲ و ۱۳۷۸).

پی‌نوشت

۱. در مقابل در نظم اجتماعی دسترسی باز، کنترل خشونت از طریق نیروهای متخصص نظامی انجام می‌گیرد که آنها با سیستم سیاسی کنترل و نظارت می‌شوند و سیستم سیاسی نیز با سیستم اقتصادی و جامعه مدنی.
۲. در آن به صراحت به تشکیل شورای ملی و تدوین نظام‌نامه انتخابات اشاره شده بود

(کسروی، ۱۳۶۳: ۱۱۹-۱۲۰).

۳. اولی به دلیل نبودن عبارت ملت (به عنوان توده مردم) و دومی به دلیل بی‌توجهی به اسلام

۴. بدین معنا که می‌شد تفسیر مطلقه از آن داشت.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۹) ایران بین دو انقلاب: درآمدی بر جامعه‌شناسی ایران معاصر، ترجمه احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نی.
- حبیب‌نژاد، سید احمد (۱۳۹۰) «شرایط انتخاب‌شوندگی در انتخابات مجلس شورای اسلامی در نظام حقوق اساسی ایران با نگاهی تطبیقی»، علوم سیاسی، شماره ۵۵، صص ۹۹-۱۲۹.
- دانایی فرد، حسن و دیگران (۱۳۸۸) روش‌شناسی پژوهش‌های کیفی در مدیریت: رویکردی جامع، چاپ سوم، تهران، صفار.
- سائلی کرده ده، مجید (۱۳۷۸) سیر تحول قوانین انتخاباتی مجلس در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- سلطانیان، ابوطالب و طاهره شمس (۱۳۹۵) «بررسی نخستین قانون انتخابات و کیفیت استقرار نخستین مجلس مشروطه در ایران»، مطالعات حقوق عمومی، شماره ۴۶، صص ۴۹۱-۵۱۰.
- سلیمی، ابتهاج و دیگران (۱۳۹۹) «عوامل مؤثر، روند و پیامدهای انتخابات مجلس چهاردهم شورای ملی در کرمانشاه»، پژوهش‌های ایران‌شناسی، دوره دهم، شماره ۲، صص ۹۱-۱۱۲.
- طحان نظیف، هادی و سجادقلیچ‌پور (۱۴۰۰) «آسیب‌شناسی تعیین شرایط داوطلبان نمایندگی مجلس در پرتو قانون اساسی و سیاست‌های کلی انتخابات»، دانش حقوق عمومی، شماره ۳۱، صص ۱۹-۴۲.
- طولایی، توران (۱۳۹۶) «مواجهه نظم کهن و نظم جدید در تجربه مشروطیت: نمونه انتخابات زنجان در دوره چهارم مجلس شورای ملی»، پژوهش‌های تاریخی، دوره نهم، شماره سه، صص ۲۰۷-۲۲۶.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۸۷) اقتصاد سیاسی ایران: از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ چهاردهم، تهران، مرکز.
- کسروی، احمد (۱۳۶۳) تاریخ مشروطه ایران، چاپ شانزدهم، تهران، امیرکبیر.
- مجیدی، عبدالمجید (۱۳۸۱) «خاطرات عبدالمجید مجیدی، وزیر مشاور و رئیس سازمان برنامه و بودجه (۱۳۵۱-۱۳۵۶)»، ویراستار حبیب لاجوردی، تهران، گام نو.

Acemoglu, D. , S. Johnson, and J. Robinson (2000) why did the western extend the franchise? Inequality and Growth in Historical Perspective, The Quarterly Journal of Economics.

----- (2005) Institutions as a Fundamental Cause of Long-Run Growth. In P. Aghion and S. N. Durlauf. (2005) Handbook of Economic Growth, Elsevier North-Holand, Amesterdam.

Collier, Ruth B. (1999) Paths towards Democracy: The Working Class and Elites in Western Europe and South America (New York: Cambridge University Press).

Cowling, Maurice (1967) Disraeli, Gladstone and Revolution (Cambridge, UK

- Cambridge University Press).
- Jorgensen-Earp, Cheryl R. (1997) *The Transfiguring Sword: The Just War of the Women's Social and Political Union* (Tuscaloosa: University of Alabama Press).
- Lee, Stephen J. (1994) *Aspects of British Political History, 1815–1914*, London, UK Routledge.
- North, D. C., Wallis, J. J., & Weingast, B. R. (2009) *Violence and social orders: A conceptual framework for interpreting recorded human history*. Cambridge University Press.
- Searle, Geoffrey R. (1993) *Entrepreneurial Politics in Mid-Victorian Britain*, Oxford, UK Oxford University Press.
- Tilton, Timothy A. (1974) *The Social Origins of Liberal Democracy: The Swedish Case*, *American Political Science Review*, LXVIII, 561–571.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۱۳۷-۱۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل ریشه‌های نوافلاطونی / مسیحی شکل‌گیری

حق حاکمیت انسان در عصر رنسانس

* کامیار صفایی

** سیدعلیرضا حسینی بهشتی

چکیده

موضوع اساسی مقاله حاضر، یافتن ریشه‌های شکل‌گیری حق حاکمیت انسان در عصر رنسانس و به‌ویژه در اندیشه دو تن از متفکران نوافلاطونی این دوره یعنی «مارسیلیو فیچینو» و «پیکو دلا میراندولا» است. دو مفهوم اساسی نیز که برای نشان دادن انتقال حق حاکمیت به انسان مورد بحث قرار گرفته‌اند، مفاهیم «داوری» و «سلسله‌مراتب» است. انتخاب مفهوم سلسله‌مراتب بدین سبب است که این دو متفکر، ابتدا به بیان سلسله‌مراتب هستی پرداخته و سپس در تضاد با نوافلاطونیان پیشین، انسان را از این سلسله‌مراتب متصلب رها کرده‌اند. اما پرداختن به مفهوم الهیاتی داوری از آن‌رو ضروری است که میراندولا بیان می‌دارد که آدمی می‌تواند به جایگاه یکی از فرشتگان آسمانی یعنی «ترون» برسد که نماد داوری الهی است. اما مفهوم داوری، خود خاستگاه الهیاتی مفهوم حاکمیت مدرن است. در نتیجه می‌توان گفت که برخورداری آدمی از حق داوری در اندیشه فیچینو و میراندولا که ناشی از رهايش او از سلسله‌مراتب هستی و دستیابی به جایگاه «ترون» است، به معنای برخورداری او از حق حاکمیت خواهد بود.

واژه‌های کلیدی: داوری، سلسله‌مراتب، حاکمیت، مارسیلیو فیچینو و پیکو دلا میراندولا.

kamysafaei@gmail.com

* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

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

a. hosseinibeheshti@modares.ac.ir



مقدمه

مفهوم حاکمیت انسان، مفهومی است که در عصر مدرن و در آرا و افکار ژان بُدن و تامس هابز بسط و توسعه یافته است. در عین حال ریشه‌های نظری این مفهوم، به تاریخی پیشتر از نوشته شدن این آثار بازمی‌گردد. مسئله اصلی مقاله حاضر، یافتن منشأ شکل‌گیری این مفهوم (حاکمیت) در عصر رنسانس و در آرای دو تن از برجسته‌ترین اندیشه‌ورزان آن عصر یعنی مارسیلیو فیچینو^۱ و پیکو دلا میراندولا^۲ است؛ دو متفکری که اندیشه‌شان، توأمان از فلسفه نوافلاطونی و الهیات مسیحی ریشه می‌گیرد.

اما پیش از بحث در باب اندیشه این دو متفکر باید به پرسشی پرداخته‌شود که پیشاروی چنین پژوهش‌هایی قرار دارد و آن هم این است که ضرورت تحقیقاتی از این دست چیست. آیا این نوشتار، تنها تحقیقی تاریخی در باب نسبت میان دو مفهوم در الهیات مسیحی و اندیشه سیاسی مدرن است و یا اینکه طرح آن در روزگار معاصر، واجد نوعی معنای تاریخی برای اینجا و اکنون^۳ ما در اندیشه سیاسی معاصر است؟ در واقع طرح پرسش این تحقیق و کوشش برای اندیشیدن درباره پاسخ احتمالی آن، از این حیث حائز اهمیت است که می‌تواند به پرسشی کلی‌تر در باب نسبت میان امر نو و امر کهن دامن زند. در اینجا این دو مفهوم به طور مشخص در اشاره به الهیات مسیحی و نظریه سیاسی سکولار به کار رفته است. در واقع پرسش تحقیقی از این دست این است که آیا «مفهوم» نو که در اینجا همانا مفهوم حاکمیت در معنای مدرن و سکولار کلمه است، در گسست از «مفاهیم» نظام سنت رخ می‌دهد و یا آنکه خلق این مفهوم، به بیان گادامری همواره محصول بازتفسیر هرمنوتیکی و تاریخمند سنت است.

در پرتو این پاسخ به این پرسش، در تحقیقات بعدی، زمینه برای طرح این بحث فراهم می‌شود که در سنت‌هایی غیر از سنت یهودی-مسیحی اروپایی، نسبت میان نظام سنت قدمایی و اندیشه سیاسی مدرن چیست. این مسئله البته به هیچ‌رو نمی‌تواند به معنای تعمیم ساده‌انگارانه و خام‌دستانه «جزئیات» نسبت مفاهیم الهیاتی با مفاهیم

1. Marsilio Ficino

2. Pico DellaMirandola

3. Hic et Nunc

مدرن در سنت غربی، به سنت‌هایی باشد که هرکدام واجد تاریخمندی^۱ خاص خود هستند؛ تاریخمندی‌ای که به هیچ‌رو همسان با تجربه تاریخی غرب نیست.

اما در عین حال این نگرش هایدگری- گادامری، به لحاظ آنکه مستظهر به دعوی‌ای انتولوژیک در باب نوع وجود انسان و شرایط امکان فهم انسانی در معنایی عام است، می‌تواند پرتوی نو بر نسبت امر نو و امر کهن در این سنت‌ها انداخته، زمینه‌ای برای بازخوانی انتقادی نگرش‌هایی فراهم آورد که برآمدن مدرنیته را در انکار مطلق نظام سنت تفسیر می‌کنند. به‌ویژه از آن‌رو که طرح این دعوی که برآمدن امر نو، از بازتفسیر سنت حاصل می‌شود، خود دعوی‌ای است انتولوژیک و معطوف به نوع بودن انسان و در نتیجه هرچند فهم انسانی را به فهمی تاریخمند و ناذات‌باورانه بدل می‌کند، خود این گزاره و کاربست آن، متوقف به تاریخ و سنتی خاص نیست؛ زیرا ناشی از وجود ضرورتاً تاریخی انسان و فهم ذاتاً تاریخمند او است.

با این مقدمه می‌توان به بحث در اندیشه فیچینو و میراندولا پرداخت. نخست ضروری است مختصری درباره زمینه و زمانه اندیشه ایشان گفته شود، تا بدین طریق زمینه لازم جهت پردازش اندیشه ایشان فراهم شود. ماریلیو فیچینو و جیوانی پیکودلا میراندولا در قرن ۱۵ میلادی در برهه‌ای از تاریخ ایتالیا می‌زیستند که در آن هنوز دولت-ملت ایتالیای واحد به آن شکل که امروزه می‌شناسیم، وجود نداشت و چندین دولت مستقل بودند که قدرت را در این کشور در دست داشتند. مهم‌ترین اینان دولت اسفوزاها در میلان، خاندان استه در رومانی، جمهوری ونیز، پادشاهی ناپل و همچنین خود پاپ بود که قلمرو خود را داشت (Howlett, 2016: 8) و پاپ و کلیسای کاتولیک، در مقام یکی از مهم‌ترین قدرت‌های تأثیرگذار در بخش بزرگی از اروپای سده‌های میانه، از دهه‌ها قبل‌تر رو به ضعف گذاشته بود. در سده ۱۴ در اروپا شقاق در کلیسا تا به آنجا رسیده بود که دو پاپ همزمان قدرت را در دست داشتند (لوگوف، ۱۳۹۱: ۳۲۳) و این شقاق تا زمان وحدت دوباره کلیسا در عصر مارتین پنجم ادامه داشت (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۱۰۹-۱۱۰). همین کلیسا با این میزان تفرقه و شقاق، در عین حال دچار ناکارآمدی شدیدی شده و به جای آنکه یک نیروی سازنده اجتماعی باشد، به عاملی مخرب بدل

شده بود (کوریک، ۱۳۸۰: ۱۰) و این نقش مخرب کلیسا نیز از جمله به جهت فساد گسترده‌ای بود که گریبانگیر نهاد کلیسا شده بود؛ فسادى که از خرید و فروش مقام پاپی و مناصب کلیسایی (بورکهارت، ۱۳۸۹: ۱۱۷) تا حتی بخشایش حق آدم‌کشی را شامل می‌شد (همان: ۱۱۵). به‌واقع می‌توان گفت که نظام سنت خصوصاً در قرن ۱۴ دچار بحرانی جدی شده‌بود، به گونه‌ای که اندیشه مسیحی پیش و پس از این سده، دیگر به یک شکل نبود. تا قرن ۱۴ به تعبیر ویلهلم دیلتای، حاکمیت متافیزیک بر روح اروپایی بر پایه پیوندش با الهیات مسیحی، با قدرت تمام ادامه داشت. اما این متافیزیک که در حکم روح سلسله‌مراتب کلیسایی بود، پس از این قرن دچار ضعف شده بود (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۷). این وضعیت، ضرورت اصلاح در ساختار کلیسا و الهیات کاتولیک را جدی‌تر کرده‌بود. از این‌رو در اروپای قرن ۱۴، جنبش‌های مهمی جهت اصلاحات مذهبی شکل گرفت.

اندیشه فیچینو و میراندولا در همین بافتار کلی بود که شکل گرفت. در واقع این دو اندیشمند و به‌ویژه میراندولا به روش خود در پی اصلاح الهیات کاتولیک بودند (Edelheit, 2008: 282). آنان نیز چونان دیگر مصلحان دینی اروپای آن روزگار، بخش عمده سنت سده‌های میانه را رد می‌کردند. اما مهم‌ترین نقطه تمایز آنان با دیگر مصلحان روزگار آن بود که رجعت به متون مقدس و مسیحیت نخستین، تنها بنیاد اندیشگانی این دو برای اصلاح الهیات کاتولیک نبود. آنان برای نیل به مقصود خود، همچنین از سنت افلاطونی نیز بهره می‌گرفتند. نکته کانونی در اندیشه آنان این بود که افلاطون‌گرایی آنان نه‌تنها در تضاد با جان‌مایه اندیشه مسیحی نبود، بلکه از دید ایشان دقیقاً همین افلاطون‌گرایی بود که حقیقت مسیحی را به کمال خود می‌رساند (Edelheit, 2008: 205). از همین‌رو این دو، با رجوع به میراث نوافلاطونی، بنیاد اندیشه خود را بر بحث «سلسله‌مراتب^۱» قرار داده، جایگاه انسان را چونان بخشی از این سلسله مراتب کیهانی تحلیل می‌کنند.

در این راستا، مقاله حاضر نخست به تبیین مفهوم سلسله‌مراتب نزد نخستین متفکر برجسته نوافلاطونی یعنی فلوطین می‌پردازد و سپس تطور این مفهوم را در آرای یکی از تأثیرگذارترین متفکران نوافلاطونی مسیحی یعنی دیونوسوس دروغین می‌سنجد تا بدین

وسیله بتواند معنایی از این مفهوم را که در جهان مسیحی غلبه داشت، آشکار کند. سپس به مفهوم سلسله‌مراتب نزد فیچینو و میراندولا خواهد پرداخت و نشان می‌دهد که این دو چگونه انسان را از جایگاه ثابت او در سلسله‌مراتب هستی می‌رهانند. پس از آن برای آشکار شدن معنای حاکمیت انسان در اندیشه فیچینو و میراندولا، نخست به تبیین ریشه‌ها و معنای واژه الهیاتی داوری پرداخته خواهد شد و بر این مبنا نشان داده می‌شود که چگونه میراندولا با اعطای حق داوری به انسان، در عین رهایش او از سلسله‌مراتب، او را به مرتبت حاکم هستی می‌رساند.

مفهوم سلسله‌مراتب در اندیشه متفکران متقدم (فلوطین و دیونوسوس دروغین)

برای فلوطین، بحث سلسله‌مراتب، تلاشی است برای فهم اینکه چگونه عالم واقعیت الزاماً متکثر به وجود آمده است. پاسخ او، شکل‌گیری جهان از اقنوم «واحد» است، اما شیوه این شکل‌گیری، مسئله فیض^۱ است؛ به این معنا که او شکل‌گیری جهان را از مبدأ نخستین تا فروترین مرتبت، بر اساس نظریه فیض بیان می‌کند. در واقع این نظریه برای او چونان اصل علیت عمل می‌کند؛ اصلی که زاینده نظامی است سلسله‌مراتبی که در آن «هر مولودی همواره از مولّد خود فروتر است» (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۸۲)؛ زیرا هرچه در سلسله‌مراتب هستی از مراتب فرازین به مراتب فرودین پیش می‌رویم، این جریان فیض، سرریز شده و از منشأ نخستین خود یعنی «احد» دورتر شده و بنابراین الزاماً به نقصان دچار می‌شود. فلوطین این نوع نگاه را در باب سلسله‌مراتب هستی به کار می‌بندد. برای او «اصل و مبدأ همه‌چیز» همانا اقنوم «احد» است (همان: ۶۸۱)؛ اقنومی که پدیدآورنده وجود است. این اقنوم وحدت است و سکون و روحانیت ناب. او معنای کمال است. بنابراین چونان جامی لبریز، سرریز شده و از این سرریز شدن، اقنوم دوم پدید می‌آید که همانا اقنوم «عقل^۲» است. مطابق نظریه فیض، عقل چونان چیزی که از واحد صادر می‌شود، عیناً همانند آن نیست و بهتر از آن هم نیست. پس باید فروتر از آن باشد، یعنی ناقص‌تر (همان: ۷۰۶). از نشانه‌های فروتر بودن عقل همانا دچار بودن آن به کثرت است

1. emanation
2. Mind

(فلوطین، ۱۳۸۹: ۷۱۶)؛ چه، جامع ذوات معقول^۱ یا همان مُثُل افلاطونی است. در عین حال اصل فیض که سبب پدید آمدن اقلنومی فروتر از مولّد خود می‌شود، دو وجهی است و سویه دیگری نیز دارد و آن اینکه در پدید آمدن اقلنیم فرودین از اقلنیم فرازین، سطحی از شباهت به امر عالی در امر دانی باقی می‌ماند. به همین سبب عقل گرچه به سبب کثرت نسبت به احد فروتر است، اما در عین حال به سبب شباهت با آن همچنان از سکون و عدم تغییر بهره‌ور است (همان: ۶۶۶).

همین لایتغیر بودن اقلنوم عقلاست که ضرورت اقلنومی فروتر را ایجاب می‌کند که آغازگر صیورت جهان باشد، یعنی اقلنوم سوم. از این‌رو عقل که خود تصویری از واحد است، مطابق نظریه فیض از واحد تقلید می‌کند. یعنی چون پر است، لبریز می‌شود و آنچه از طریق این فیض پدیدار می‌شود، اقلنوم روحاست (همان: ۶۸۱). این اقلنوم وضعیتی دوگانه دارد و به تعبیری ساکن دو جهان است، جهان زمان و متناظر با آن تغییر و نیز جهان سکون و متناظر آن ابدیت (Corrigan, 2005: 24). بنابراین شامل دو جزء نیز هست: جزئی که روی در عقل دارد و متوجه خویش است و در سکون خود، مراتب بالاتر هستی را می‌اندیشد و جزئی که روی در جهان طبیعت دارد. همین جزء دوم است که جهان مادی ما را به وجود آورده و در وادی تغیر انداخته است (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۹۶) بدین‌سان اقلنوم روح همه موجودات زنده اعم از آنها که غذای خود را از زمین و دریا برمی‌گیرند و آنها را که در هوا زندگی می‌کنند، آفریده و ستارگانی را که آسمان را می‌آرایند و خورشید و آسمان بزرگ را پدید آورده است (همان: ۶۶۲). جایگاه آدمی نیز در همین اقلنوم روح است (همان: ۵۵۰). بدین‌سان سلسله اقلنیم از نظر فلوطین از «واحد» آغاز شده، به عقل می‌رسد و در «روح» پایان می‌گیرد (همان: ۶۷۱-۶۷۲).

اما مراتب متفاوت هستی از دید دیونوسوس دروغین عبارتند از خداوند، سلسله مراتب الهی (با تسامح معادل اقلنوم عقل در سلسله مراتب نوافلاطونی) و سلسله مراتب کلیسایی (با تسامح معادل اقلنوم روح در سلسله مراتب نوافلاطونی) که از این میان، او اقلنوم اول را جوهری فراتر از وجود و بنیان‌گذار هستی می‌داند؛ اقلنومی که همه چیز از اوست (Dionysius, 1894: 15) و تمام ویژگی‌های وحدت، سکون و نامیرایی را در خود دارد.

مرتب‌ت دوم هستی که بر اساس نظریه فیض از اقسام نخست حاصل شده، سلسله‌مراتب الهی است که شامل فرشتگان است. او در این مرتبت، سه رده کلی از فرشتگان را تشخیص می‌دهد که هر کدام به نوبه خود شامل سه فرشته هستند و این سه فرشته در هر مرتبت فرعی، بی هیچ سلسله‌مراتب طولی، در برابری با یکدیگر قرار دارند. در مرتبت اول فرشتگان با «سراف»^۱، «کروب»^۲ و «ترو»^۳ مواجه‌ایم. سه‌گانه دوم فرشتگان شامل ارباب^۴، اقتدار^۵ و توان^۶ است و در مرتبت واپسین فرشتگان، شهریار^۷، فرشته مقرب^۸ و نیز فرشتگان فروتر وجود دارند. فرشته‌ای که از حیث بحث حاضر حائز اهمیت است و در جای خود به آن پرداخته خواهد شد، ترون است که نشانی از توان و قدرت الهی است. در باب این فرشته به‌طور ویژه در مبحث انتقال حاکمیت از خدا به انسان سخن گفته خواهد شد.

آخرین مرتبت مورد بحث در اندیشه دیونوسوس، سلسله‌مراتب کلیسایی است. این مرتبت شامل دو بخش اعضای فعال کلیسا و نیز مردم عادی^۹ و اعضای منفعل کلیسا است. بخش اول سلسله‌مراتب کلیسایی به ترتیب شامل اسقف، کشیش‌ها و شماس‌ها^{۱۰} است (Hughes, 2014: 82) و بخش دوم شامل راهب‌ها، مؤمنان و خیل انبوه گناهکاران است.

بالاترین مرتبت در بخش فعال سلسله‌مراتب کلیسایی، اسقف است که انسانی است پارسا که معارف قدسی را جملگی و به دقت می‌داند و تمام سلسله‌مراتب در او و در پاکی و خلوص اوست که رسمیت می‌یابد (Dionysius, 1894: 52). او البته مقدم بر آن تزکیه یافته است، در حدود ظرفیت خود و از طرف خداوند از انوار الهی بهره‌ور شده و تمامی مراتب پس از خود را متناسب با ظرفیتشان از این فیض بی‌کران بهره‌ور می‌سازد. اما اسقف اعظم هرچند بالاترین مرتبت در سلسله‌مراتب کلیسایی است، در سلک

1. Ceraph
2. Cherub
3. Throne
4. Lord
5. Authority
6. Power
7. Prince
8. Archangel
9. Laity
10. Deacon

فرشتگان نیز هست (Dionysius, 1894: 38)، زیرا ارتباط دو اقنوم متمایز سلسله‌مراتب الهی و سلسله‌مراتب کلیسایی، بی‌واسطه و میانجی ممکن نیست. این نکته ما را متوجه مهم‌ترین ویژگی اسقف می‌کند. او در مقام نقطه اتصال میان فرشتگان و کلیسا قرار دارد و در واقع به واسطه اوست که اراده الهی بر زمین جاری می‌شود. به این معنا، او چونان رئیس اول فارابی در گرگ‌گاه عالم است؛ در نقطه اتصال الوهیت و بشر. همین مسئله او را به عنوان مقامی که واسطه فیض الهی برای بندگان است، واجد صورت اعلای «اقتدار» می‌کند که بعداً و در بحث میراندولا بسط داده خواهد شد. اما در اینجا کافی است گفته شود که حضور اسقف در گرگ‌گاه هستی یعنی بودن در پایین‌ترین مرتبت الوهیت و فراترین مرتبت کلیسایی به مثابه واسطه فیض، او را بر انسان‌های مراتب فرودین اقتدار می‌بخشد. به طور خلاصه اسقف به مثابه بالاترین جایگاه در سلسله‌مراتب کلیسایی، نماد کمال بخشی به بندگان است و کشیش‌ها و شماس‌ها پس از او به ترتیب نماد اشراق (بخشش انوار حکمت الهی به بندگان) و تطهیر و تزکیه آنان هستند.

همین سلسله‌مراتب متصلّب در پایین‌ترین بخش کلیسا یعنی در عوام و در میان مؤمنان عادی هم وجود دارد. آنجا هم در بالاترین مرتبت راهبان هستند که نماد کمال بخشی به مراتب فروتر هستند. در مرتبت میانی، ایمان‌داران میانه‌حال مسیحی هستند که نماد اشراق‌اند و نیاز به کسب معرفت در باب ذات احدیت. در فروترین مرتبت آنانی قرار دارند که اجازه ورود به مراسم عشاء ربّانی را ندارند. این دسته گناهکاران هستند که پیوسته در حال تزکیه و تطهیر یافتن هستند و خود به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند: در پایین‌ترین سطح، نوکیشان مسیحی هستند. فراتر از آنان و در مرتبت میانی گناهکاران و مرتدّین که روح خود را به شیطان فروخته‌اند و تنها دلیل فراتر بودن آنان از نوکیش‌های مسیحی، تعمید یافتنشان است و در فراترین مرتبت، توبه‌کاران هستند که از گناه^۱ (Rorem, 1993: 12).

تا اینجا طرح کلی سلسله‌مراتب کلیسایی ترسیم شد. اما نکته اساسی سخن دیونوسوس در باب سلسله‌مراتب «تصلّب» آن است، به این معنا که افراد هر کدام از بخش‌های سلسله‌مراتب، متناسب با بهره‌ای که از فیض الهی برگرفته‌اند، واجد وجود و

^۱ Penitents

مرتبیتی ویژه شده و از قدرتی متناسب با همان مرتبت برخوردار شده‌اند که نمی‌توانند از آن پا فراتر بگذارند. این معنا را به وضوح می‌توان در نامه‌ای دید که دیونوسوس به راهبی متخلف نوشته است. او راهبی به نام «گایوس» که از جایگاه خود فراتر رفته و کشیشی را که دو مرتبه فراتر از اوست، به قصد اصلاح نقد کرده، محکوم می‌کند، زیرا از دیدگاه او مشروع نیست که یک کشیش به وسیله فردی هم‌مرتبت با او و یا فردی در مرتبت فروتر از او اصلاح شود، حتی اگر از مسیر الهی خارج شده باشد و یا اثبات شده باشد که عملی حرام و ناصواب انجام داده است (Hathaway, 1969: 143). دلیل آن هم روشن است: هر مرتبت به سبب بهره‌ای که از خداوند برگرفته، وجود یافته است و همچنین میزان این بهره از مراتب فرازین به سوی مراتب فرودین در حال کاهش است. بنابراین اقلانیم فراتر، حظّ بیشتری از وجود و متناسب با آن قدرت بیشتری نیز دارند و به همین سبب دیونوسوس، نقض سلسله‌مراتب به وسیله یک راهب را که نسبت به کشیش در مرتبت فروتری است، نمی‌پذیرد.

مفهوم سلسله‌مراتب نزد فیچینو و میراندولا

در ادامه ابتدا به بررسی مفهوم سلسله‌مراتب نزد فیچینو و میراندولا پرداخته خواهد شد و سپس نفی تصلّب جایگاه آدمی در این سلسله‌مراتب، از منظر این دو اندیشمند بررسی شده و نسبت آن با مفهوم حاکمیت سنجیده خواهد شد. در اندیشه فیچینو، سلسله‌مراتب هستی عبارتند از: «واحد»، «فرشته (عقل)»، «روح»، «کیفیت» و «ماده».

در اندیشه فیچینو، ما در فروترین مرتبت هستی با «ماده» روبه‌رویم؛ آن اقنوم که فاقد هر وحدتی است و بی هر صورتی و از دید او، چنان سایر حکمای افلاطونی، ماده انفعال محض است و چون در مرتبتی دقیقاً قرینه ذات باری تعالی است، بنابراین بر هیچ چیز، هیچ قدرتی ندارد (Ficino, 2001, vol1: 23). به بیان دقیق‌تر، این اقنوم در ذات خود هیچ کنشی ندارد و فعال نیست، بلکه مطلقاً منفعل است و موضوع کنش مراتب فرازین هستی است. دلیل این مسئله آن است که این اقنوم، شرایط ضروری «عمل» را ندارد. می‌دانیم فیچینو، ضروری‌ترین شرط انجام عمل را برخورداری از توان و نیروی لازم می‌داند و از سوی دیگر معتقد است که این نیرو با وحدت اجزاست که شکل گرفته

و افزایش می‌یابد (Ficino, 2001, vol1: 19-21). اما ما در اقوم ماده با کثرت اجزای ماده مواجه هستیم که خود برآمده از بخش‌پذیری و پراکندگی اجزای ماده است. همین مسئله سبب می‌شود تا ماده از وحدت و به دنبال آن نیروی لازم برای انجام عمل برخوردار نباشد. در نتیجه اگر در جهان مادی با کنشی مواجه می‌شویم، این عمل نمی‌تواند برآمده از ماده باشد. اگر کنش، ذاتی ماده نیست، پس می‌بایست اقنومی فراتر از آن باشد که بر هیولی عمل کند و قدرت کنش در جهان مادی را سبب شود و آن اقوم نیست مگر کیفیتی که در اجسام جای داده شده است (Ficino, 2001, vol1: 23). کیفیتی که مادی نیست. اما تعریف او از کیفیت چیست؟ کیفیت، نامی است برای تمام صورت‌هایی که در قالب جسم آشکار شده‌اند (Ficino, 2001, vol1: 29) و معادل صورت ارسطویی است. حال این صور که سبب عمل ماده هستند، به خلاف آن بخش‌ناپذیرند و می‌توانند به عنوان واحدهایی مستقل در اجسام ترکیب شوند؛ چونان شیرینی و بوی خوش و زردی در عسل (Ficino, 2001, vol1: 27). در عین حال کیفیت واجد وحدت است، زیرا برای مثال اگر آدمی شیء سفید را صد تکه کند، باز هم هر تکه آن، سفید خواهد بود. بنابراین به خاطر ویژگی‌هایی چون بخش‌ناپذیری و برخورداری از گونه‌ای وحدت متکثر، کیفیت می‌تواند وحدت و متعاقباً نیروی لازم را برای کنش بر ماده داشته باشد.

اما کیفیت را نمی‌توان اقوم نهایی برساننده هستی دانست؛ چرا که کیفیت گرچه بالذات مادی نیست، اما به دلیل عمل کردن بر اجسام، به ماده آلوده است و به سبب آن که مادی نیست مگر میرایی، کیفیت نمی‌تواند اقوم غایی بنیان‌گذار هستی باشد؛ چرا که هر آنچه هست، ابتدا باید به صورت مثالی ناب و مبرای از ماده در عالم مثل وجود داشته باشد؛ عالمی که عالم عقل است و ایده‌هایش در سکون، بی‌هیچ نشانی از مادیّت، هستی جاوید دارند و جاودانه و فارغ از هرگونه «شدن»، در سکون می‌زیند (Ficino, 2001, vol1: 29). اما کیفیت به خلاف ایده‌های عالم عقل، به ماده‌ای آلوده که سراسر نقصان است و پیوسته در تغیر و «شدن» به سر می‌برد. پس صور جسمانی یا کیفیت‌ها، به سبب عارضه فوق، توان کافی را ندارند تا برساننده دیگر زیندگان باشند و از همین رو وجود، عمل و تغیر کیفیت‌ها نیز ذاتی آنان نیست (Ficino, 2000: 100).

پس لازم می‌آید تا اقنومی فراتر از کیفیت باشد. ذاتی به ماده نیالوده که پدیدآورنده

جهان‌زندگان و سیورورت آن باشد، یعنی اقنوم «روح»؛ اقنومی که از سویی بر عارضه مادیت و میرایی فائق آمده و از دیگر سوی، سرمنشأ تغییر در جهانی است که سراپا «شدن» است. ذاتی که بنا بر رأی افلاطونیان نامیرا است و حقیقی (Ficino, 2001, vol1: 53)، چراکه از بلای تن رسته. اما این اقنوم هنوز به عارضه تغییر دچار است، چراکه حرکت اجسام، ذاتی نیست (Ficino, 2000: 98) و آن است که سرآغاز هرگونه تغییر در عالم است. بنابراین منطقاً خود نیز نمی‌تواند کاملاً در سکون باشد (Ficino, 2001, vol1: 55)، چراکه همواره می‌باید بخشی از ذات معلول (تغییر) در علت (روح) حضور داشته باشد، وگرنه میان آن دو، جدایی مطلق ایجاد می‌شود. در عین حال حرکت نیز در آن مطلق نیست، چراکه در این صورت روح، علتی است که از معلول خود (جهان مادی) برتر نیست. حال آنکه بنابر اصل بهره‌مندی می‌دانیم معلول همواره از بخشی از ذات علت خود بهره‌ور است، اما از بخشی از آن ذات بی‌بهره. بنابراین معلول باید الزاماً فروتر از علت خود باشد. نتیجتاً می‌توان گفت خلاف جهان فرودین که در شدن محض است، اقنوم روح، تا حدی در سکون است و تا حدی در تغییر (Ficino, 2001, vol1: 59). به عبارت بهتر جوهر آن به سبب اندیشیدن در اقنوم عقل (مرتبت فراتر از خود) در سکون است. اما از آنکه روی در جهان فرودین دارد و منشأ حرکت آن است، می‌بایست در تغییر نیز باشد. اما روح نیز نمی‌تواند اقنوم نهایی «هستی‌ساز» باشد؛ زیرا اقنوم نهایی برسازنده هستی، نه در تغییر که می‌بایست در سکون باشد؛ چراکه اگر آنچه خود متغیر است، منشأ هستی باشد، پس منطقاً هیچ ثباتی در کار نخواهد بود. حال آنکه می‌دانیم ثبات، عنصر ضروری چیزهاست و حتی حرکت هم خود برآمده از سکون است؛ چراکه اگر مقدم بر حرکت، سکونی نباشد، حرکت چیزها هیچ قاعده‌ای نخواهد داشت و جهان، آشوب بی‌معنی و پوچی از جنبش مدام می‌شود (Ficino, 2001, vol1: 63).

پس اقنومی می‌بایست باشد فراتر از روح و در سکون محض. اما چیست آن ذات که فراتر از زمان است و جهان را به وادی تغییر درمی‌اندازد، اما خود از تبدیل بری است؟ (Ficino, 2001, vol1: 67). فیچینو، این اقنوم را فرشته نام می‌نهد؛ یعنی همان علت ناجنبنده و ساکن وجود (Ficino, 2009a: 10). اقنومی که تعالی بخشی به هستی رافراتر از منطق زمان که منطق تغییر است، انجام می‌دهد و به سبب همین سکون جاودانه خود،

مقدم بر روح است. همچنین در این اَقنوم است که مُثُل عام و غیر مادی جای دارند (Ficino, 2001, vol2: 333-335). مُثُلی که به تعبیر زرتشت نبی، حاکمان اندیشنده و در سکون هستی‌اند (Ficino, 2001, vol1: 73). در واقع اگر فیچینو، مُثُل را حاکمان در سکون هستی می‌داند، به این سبب است که در عالم ایده‌ها، دیگر خبری از «شدن» نیست و باشندگان همواره «هستند» و هرگز «نمی‌شوند»، زیرا هرچند اَقنوم عقل جهان را به واسطه روح در تغییر می‌اندازند، خود در سکون و تغییرناپذیری ابدی است (Ficino, 2009b: 140).

تا بدین جا سیر صعود، دو عارضه میرایی و تغییر از جهان رخت بر بسته‌اند. اما هنوز نمی‌توان عقل را منشأ غایی هستی دانست. او هرچند از ماده و تغییر رسته، هنوز به تکثر دچار است. در واقع مقدم بر کثرت عقول و فرشتگان می‌بایست وحدتی بسیط وجود داشته باشد نامیرا و در سکون (Ficino, 2001, vol1: 81). دلیل ضرورت بسیط بودن این وحدت نیز از دید فیچینو این است که اگر خداوند، وحدت بسیط نباشد، باید مشابه سایر اشیا، واجد صورتی باشد و ماده‌ای. به عبارت بهتر می‌بایست عنصری در او می‌بود سرشار از نقصان (ماده) و عنصر دیگری بسان صورت که نمی‌توانست وجود مستقلی داشته باشد و بنابراین برای وجود خود نیازمند صورتی فراتر از خود می‌شد. آنگاه آن صورت فراتر در حکم خدا می‌بود که این نیست مگر دور تسلسل. بنابراین منشأ نهایی هستی همانا خداوند است که وحدت بسیط است واحد است و در سکون و روحانی و لایتنه‌ای (Ficino, 2001, vol1: 133). اَقنومی که بی‌هیچ سببی هست و هستی او قائم به ذات است. او را سببی نیست جز ذات او و جهان یکسره حاصل اندیشه اوست. از آنکه او در ذات خود می‌اندیشد و بدین سان هستی در وجود می‌آید. او خالق همه چیز است (Ficino, 2001, vol2: 29). در این نقطه، سیر صعود از دید فیچینو به مرتبت غایی خود می‌رسد.

برای میراندولا نیز اَقنوم اول همانا واحدی است که مقدم بر هستی است (Mirandola, 1965: 44) و هستی از او به وجود آمده‌است. از دید او نیز واحد و هستی یکسان نیستند، از آن رو که نقیض هستی، نیستی است و نقیض واحد، کثرت و طبیعت کثرت و نیستی یک چیز نیستند. بنابراین و براساس اصلی منطقی، آنگاه که متضاد دو چیز متفاوت باشد، خود آن دو چیز نیز متفاوتند. بنابراین هستی و واحد، اینهمان نیستند

(Mirandola, 1965: 38). اَقنوم بعدی که به سبب فیض از واحد نازل می‌شود، فرشته است که از سویی به نقصان دچار است، زیرا درگیر کثرت است، از سویی کمال یافته بدان سبب که در کثرت او، وحدتی است، هرچند این وحدت بسیط نیست. چونان عدد، تکثری از اعداد است، اما در عین حال خود یک عدد مشخص است (Mirandola, 1965: 108).

او در میان فرشتگان، متأثر از دیونوسوس و سفر پیدایش، سه رده از فرشتگان را تمیز می‌دهد: نخست فرشتگان فراافلاکی نظیر سراف، کروپ و ترون که به تعمق در ذات الهی مشغولند. سپس و در مرتبت دوم، فرشتگان افلاکی نظیر ارباب، توان و اقتدار که امور افلاک و آسمان‌ها را تدبیر می‌کنند. در فروترین مرتبت، فرشتگان تحت فلک قمر که به زمین یا همان جهان تحت فلک قمر و امور آن مشغولند، نظیر شاهزاده، مَلک مقرب و فرشته (Mirandola, 1965: 110). مرتبت سوم و میانی هستی نیز از دید او، «روح» است که انسان در این مرتبت است و فروتر از آن، جهان مادی است که او آنرا بخش زاید و دورریز جهان می‌خواند (Mirandola, 1965: 4).

تا بدین‌جا در باب سلسله‌مراتب هستی از دید فیچینیو و میراندولا بحث شد. اما وجه نوآورانه اندیشه آنها، نوع نگاه آنها به اَقنوم سوم و جایگاه انسان در این اَقنوم است. به واقع از دید میراندولا، انسان در معنای عام کلمه به سبب رهایی از سلسله‌مراتب متصلب هستی و امکان حرکت در جهت صعودی در این سلسله‌مراتب، می‌تواند با فرشته ترون هم‌جایگاه شده، بدین سبب به حق «داوری» نائل شود؛ حقی که برخوردار از آن چونان برخوردار از حق حاکمیت است و بدین‌سان انسان می‌تواند حاکم بر جهان شود. اما برای بیان این معنا، به عنوان مقدمه می‌بایست در باب نسبت مفهوم داوری در الهیات مسیحی با مفهوم حاکمیت مدرن بحث شود. بخش بعد به ایضاح این بحث در عهد جدید پرداخته می‌شود و پس از آن تناظر معنای داوری و حق حاکمیت در معنای مدرن کلمه در آثار فیچینیو و میراندولا آشکار خواهد شد.

نسبت مفهوم داوری با حق حاکمیت^(۱)

در این بخش، جهت بیان نسبت مفهوم «داوری» در الهیات مسیحی با مفهوم «حاکمیت»، نخست به بیان تعریف حاکمیت مدرن نزد ژان بُدن و تامس هابز پرداخته می‌شود. آنگاه مفهوم داوری به اختصار مورد بحث قرار می‌گیرد و نسبت آن با مفهوم

حاکمیت سنجیده خواهد شد و آشکار خواهد شد که چگونه انتقال حق داوری از خداوند و مسیح به انسان در معنای عام کلمه، می‌تواند به معنای انتقال حق حاکمیت به او باشد.

حاکمیت از دید بُدن، قدرت مطلق، همیشگی و دائمی است (Bodin, 1967: 24). در واقع حاکم از دید او بر همگان قدرت مشروع دارد، اما خود «تحت فرمان هیچ‌کس نیست» (Bodin, 1967: 28) و تنها قانون الهی و قانون طبیعی است که می‌تواند او را محدود کند (Bodin, 1967: 29). همچنین حاکم فراتر از قانون است (Bodin, 1967: 28). نخستین ویژگی او، قدرت وضع قانون است (Bodin, 1967: 43) و هموست که می‌تواند قوانین موجود را لغو و یا اصلاح کند (Bodin, 1967: 28). در نظر هابز نیز چنین است. حاکم برای او نیز تنها قانون‌گذار و عالی‌ترین داور^۱ است (هابز، ۱۳۹۷: ۲۱۱). اعمال او کاملاً مشروع است و مطلقاً نمی‌توان او را به ظلم و بی‌عدالتی متهم کرد (همان: ۱۹۵)؛ چراکه او نماینده خداوند است و تحت نظر او، صاحب حق حاکمیت است (همان: ۱۹۴) و برای برقراری صلح می‌تواند هرچه لازم است انجام دهد (همان: ۱۹۶). همچنین حقوق حاکمیت او تجزیه‌ناپذیر و غیرقابل انتقال است (همان: ۱۹۸) و به هیچ‌رو نمی‌توان در آن واحد به وجود دو حکمران قائل شد. از دیگر اختیارات حاکم، حق داوری و اجرای عدالت یعنی استماع و اخذ تصمیم درباره دعاوی است (همان: ۱۹۷). برای بُدن نیز حاکم در عمل بر نظام قضایی و تعیین پاداش و مجازات ریاست فائقه دارد و «حق بررسی همه احکام صادره دادگاه‌ها و قاضیان» از آن اوست (Bodin, 1967: 44). به این معنا، ریاست فائقه او در امور قضایی، امری بدیهی است. بنابراین مهم‌ترین ویژگی‌های حاکمیت از دید هابز و بُدن را می‌توان به قرار زیر دانست:

۱. قدرت مطلق و نامحدود و مشروع

۲. حق مشروع قانون‌گذاری

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

۴. تجزیه‌ناپذیری حاکمیت

در ادامه، ابتدا سه معنای متفاوت اما درهم‌تنیده مفهوم «داوری» در عهد جدید مورد بحث قرار گرفته و پس از آن، از طریق مقایسه دو مفهوم حاکمیت و داوری، تلاش می‌شود تا نشان داده شود که این دو مفهوم، واجد معنایی مشابه هستند.

داوری به مثابه حق حاکمیت و حکمرانی در عهد جدید

در اینجا به منظور سنجش نسبت واژه داوری با مفهوم حاکمیت کوشش می‌شود تا تحلیلی دقیق‌تر از آیات ۱۹ تا ۳۰ از باب ۵ انجیل یوحنا و پاره‌ای دیگر از آیات عهد جدید ارائه شود تا نسبت واژه داوری با مفهوم مدرن از حاکمیت روشن‌تر گردد. در آیه ۲۷ این باب، یوحنا از زبان مسیح به‌صراحت از حق الهی داوری مسیح گفته و می‌گوید خدا «به او (مسیح)، این اقتدار را بخشیده که داوری نیز بکند» (John, 5: 27). به این معنا، او داوری را حقی الهی می‌داند که تنها به مسیح سپرده شده است، زیرا «پدر بر کسی داوری نمی‌کند، بلکه تمام کار داوری را به پسر سپرده است» (John, 5: 22). حال او در باب ویژگی‌های داور (مسیح) صحبت می‌کند. ابتدا از قدرت مطلق مسیح سخن به میان آورده، می‌گوید: «پدر هر چه می‌کند، پسر نیز می‌کند؛ زیرا پدر، پسر را دوست دارد و هر آنچه می‌کند، به او می‌نمایاند و کارهای بزرگ‌تر از این نیز به او خواهد نمایاند تا به شگفت آید» (John, 5: 19-20). برای مثال یوحنا قذیس از زنده کردن مردگان می‌گوید (John, 5: 21). همچنین اعمال پسر کاملاً مشروع است، زیرا مسیح خود می‌گوید: «داوری من عادلانه است، زیرا پی انجام خواست خود نیستم، بلکه انجام خواست فرستنده خود را خواهانم» (John, 5: 30) و اصولاً «پسر از خود کاری نمی‌تواند کرد، مگر کارهایی که می‌بیند پدرش انجام می‌دهد» (John, 5: 19).

لازم به ذکر است که آیات پیش‌گفته ۲۲ و ۲۷ این باب نیز بر مشروعیت داوری مسیح تأکید دارد؛ زیرا بر برخورداری مسیح از حق داوری از جانب خداوند تأکید دارد و این نکته بیانگر مشروعیت قدرت و داوری مسیح است. همچنین مسیح نیز چون حاکم مطلق هابز و بدن، به پیروان خود وعده پاداش می‌دهد و دشمنانش را از عذاب داور می‌ترساند (John, 5: 29) که این ویژگی، همان معنای داوری به مثابه امر قضایی است و روشن‌ترین بیان آن را می‌توان در آیات مربوط به داوری روز بازپسین دید (Matthew, 25: 31-46) و معنایش این است که مسیح، واجد اقتدار عالی قضایی است و بنابراین در اعمال کیفر و یا اعطای پاداش، صاحب اقتدار مطلق است.

تا اینجا، سه ویژگی حاکمیت (قدرت مطلقه، مشروعیت و توانایی پاداش و عقاب) در باب ۵ انجیل یوحنا تحلیل شد. ویژگی دیگر مفهوم حاکمیت، امکان ناپذیری تجزیه آن است. این معنا رامی توان در انجیل متی (۲۷-۲۸: ۱۹) و انجیل لوقا (۳۰-۲۸: ۲۲) دید. در این آیات که با شباهت بسیار زیادی از هر دو انجیل از اناجیل همنا روايت شده است، پولس در باب رنج ترک دنیا و لذّاتش و پیوستن به مسیح از او می پرسد: «اینک که ما همه چیز را ترک گفته ایم و از تو پیروی می کنیم، چه چیز نصیب ما خواهد شد؟» (Matthew, 19: 27) و عیسی در پاسخ می گوید: «آمین، به شما می گویم که در جهان نوین، هنگامی که پسر انسان بر تخت شکوهمند خود بنشیند، شما نیز که از من پیروی کرده اید، بر دوازده تخت خواهید نشست و بر دوازده قبیله اسرائیل داوری خواهید کرد» (Matthew, 19: 28).

نکته کانونی این است که داوری را در این بخش از کتاب مقدس، به تعبیر مفسران باید به معنای حکومت کردن فهمید (Pulpit, Matthew, 1985, 19: 28). این نکته به ویژه با در نظر داشتن دلالت های معنایی واژه تخت و تاج^۱ هرچه آشکارتر می شود. از سوی دیگر، تأکید مسیح بر اینکه دوازده حواری او بر دوازده قبیله اسرائیل حکومت خواهند کرد، نشان دهنده این است که مسیح، حق حکومت بر هر قبیله اسرائیل را تنها به یکی از حواریون می دهد، که این خود گواه تقسیم ناپذیری حق داوری (حاکمیت) است. تا اینجا تلاش شد تا ضمن مقایسه ویژگی های داور با اختیارات حاکم، نشان داده شود که مفهوم مدرن حاکمیت دارای نزدیکی معنایی با مفهوم داوری است. اکنون و در پرتو بحث در باب نسبت مفهوم داوری با حاکمیت می توان به بحث در باب جایگاه انسان در اقنوم سوم، از منظر فیچینو و میراندولا پرداخت و نشان داد که چگونه برخورداری انسان از حق داوری در اندیشه میراندولا می تواند به معنای برخورداری او از حق حاکمیت باشد.

جایگاه انسان به مثابه بخشی از اقنوم سوم در اندیشه فیچینو و میراندولا

پیش از ورود به بحث در باب جایگاه انسان از دید فیچینو و میراندولا، باید به بیان جایگاه کلی اقنوم روح به مثابه «مرکز هستی» (Ficino, 2001, vol1: 243) در سلسله مراتب

وجود بپردازیم. می‌دانیم که میان دو طبع گوناگون و متضاد در هستی نمی‌توان ارتباطی قائل شد، مگر به واسطه عنصر میانجی که بخشی از ویژگی‌های هر دو عنصر متضاد را دارد و بدین وسیله می‌تواند آن دو ذات رویارو را پیوند دهد. بر همین اساس، اَقنوم روح نیز به مثابه میانجی دو اَقنوم «عقل» (یا فرشته^(۲)) و «کیفیت» عمل می‌کند. می‌دانیم که از این دو اَقنوم، اولی در سکون است و نامادّیت و دومی در تغیر است و مادّیت (میرایی). بنابراین این دو، وجه مشترکی با یکدیگر ندارند و امکان پیوند میان ایشان نیست. از سوی دیگر روح، اَقنومی است در تغیر اما نامادّی و نامیرا. به همین سبب این اَقنوم در نامادّیت با عقل شریک است و در تغیر با کیفیت سهیم. از این‌رو به عنوان میانجی می‌تواند دو اَقنوم عقل و کیفیت را به یکدیگر پیوند دهد.

انسان، ارجمندترین باشنده این اَقنوم است. نقطه گسست فیچینو و میراندولا از سنت دیونوسوسی همین‌جاست: جایگاه انسان در سلسله‌مراتب هستی. در واقع این دو، انسان را برخلاف تمام باشندگان هستی، از جایگاه متصلب خود در سلسله‌مراتب وجود رها کرده و او را «آزادی نامحدود و مطلق» بخشیده‌اند^(۳). از دید ایشان، خداوند برای آدمی، همان اهداف و غایات ثابتی را تعیین نکرده که برای دیگر جانداران (Ficino, 2001, vol6: 217) و به آدمی در مقام مرکز هستی، توان حرکت به هر دو سوی صعود و هبوط را عطا کرده (Ficino, 2001, vol4: 105)، زیرا او به مثابه مهم‌ترین بخش اَقنوم میانی هستی، در حکم پیونددهنده طبایع متضاد مینوی و گیتیانه^۱ عمل می‌کند. به این معنا که او در مقام سرشت سومی مجزا و متمایز از سرشت صرفاً جسمانی و میرای حیوانی و نیز سرشت ابدی و همواره در ثبات فرشته‌وار، هم به واسطه حس‌های مادی‌اش، ناسوتی و دنیوی است و هم به موجب عقلش، سرمدی و جاودان (Edelheit, 149: 2008). در واقع انسان از سویی رو به سوی «عقل» و «واحد» دارد و از دیگر سو تمایل به امر زمینی و مادّی با او است. اما در عین حال وابستگی او به جهان مادّی، ذاتی نیست (Ficino, 2001, vol2: 31)، زیرا آدمی را ذات و غایت ثابتی نیست و اگر بخواهد، می‌تواند در ورطه حیوانیت سقوط کند و یا رو به سوی خداوند گرداند (Ficino, 2001, vol3: 95). به سبب همین سیالیت و رهایی از سلسله‌مراتب هستی و نیز امکان حرکت

«فاوست» وار به‌سوی خدا و شیطان، انسان از هر طبع و غایتی بری است. حضور آدمی در میانه هستی، نتیجه دیگری نیز دارد: انسان از سویی در پایین‌ترین مرتبت الوهیت است، زیرا هر چند نامادی و نامیراست، به کثرت و تغیر دچار است. اما از سوی دیگر به سبب همین نامادی بودن، فراتر از جهان مادی، سر برافراشته است. بدین‌سان و به سبب سلسله‌مراتب عمودی هستی، بر هر آنچه فروتر از اوست، حکم میراند (Ficino, 2001, vol5: 283)، زیرا او تصویر خدا^۱ (Allen & Rees, 2002: 50) است و درست به همین دلیل است که فیچینو او را «ارباب زمین» می‌خواند (Ficino, 2001, vol5: 283) و می‌گوید: «انسان بر زمین چونان خداوندگار عمل می‌کند» و نیز در عبارتی صریح‌تر، انسان را «خدای روی زمین» می‌خواند (Ficino, 2001, vol5: 283).

نکته بنیادین آن است که فیچینو، لفظ «انسان» را به معنای عام کلمه به کار می‌برد. بدین شکل، انسان در معنای عام کلمه، همان جایگاهی را اشغال می‌کند که در نگره دیونوسوس تنها از آن اسقف بود و این جایگاه به او، حق تسلط بر مراتب فرودین را می‌بخشید. تحولی که در اندیشه فیچینو و میراندولا اتفاق می‌افتد این است که ابتدا سلسله‌مراتب متصلی که دیونوسوس در اندیشه خود میان مؤمنان برقرار می‌کند شکسته می‌شود؛ زیرا خداوند بدون هیچ‌گونه وساطتی با آدمی پیوند یافته و در نهایت «نوع انسان» و نه اسقف، حق حکمرانی بر هستی را به دست می‌آورد. در ادامه و در بحث از پیکو دلا میراندولا از این بحث و نسبت آن با مفهوم داوری، سخن گفته خواهد شد. عمده آرای میراندولا در این باب را می‌توان در کتاب «خطابه‌ای در شأن بشر» دید که آن را «مانیفست رنسانس» (Farmer, 2003: 2) و نیز متن اصلی و عمده این دوره لقب داده‌اند (Dougherty, 2008: 3). در این اثر، او پرسش انسان را پیش می‌کشد. اینکه انسان کیست که چنین حسادت جانداران و حتی فراتر از آن، ستارگان و کواکب و عقول الهی را برانگیخته است؟ (Mirandola, 1965: 3). برای پاسخ به این پرسش، او شرحی مختصر از آفرینش می‌دهد. از دید او، صانع آنگاه که به حکم حکمت خویش، جهان را آفرید، ابتدا مراتب فراتر از آن را با عقول الهی آراست و افلاک آسمانی را با ارواح جاوید (اقنوم

1. imago dei

روح) به جنبش درآورد و به وادی سیرورت درانداخت. سپس باقی بخش‌های باقی‌مانده و دورریز و بی‌مصرف جهان را با خیل عظیمی از جانداران پر کرد (Mirandola, 1965: 4) اما پس از آن با خود اندیشید تا موجودی بیافریند که «سبب و حکمت این کار سترگ را کشف کند؛ زیبایی‌اش را دوست بدارد و از عظمتش در شگفت همی‌آید» (Mirandola, 1965: 4). بدین‌سان و در این واپسین منزل آفرینش، «انسان» برآمد.

اما نکته اساسی در اینجا، چنان‌که در بحث فیچینو گفته شد، مرتبت میانی آدمی در هستی است. به سبب همین جایگاه بینابینی است که انسان میان جهان روح و ماده وساطت می‌کند و آن دو را پیوند می‌دهد. از سویی، خصایص مراتب فرازین هستی را دارد و از سوی دیگر، ویژگی‌های مراتب فرودین. به بیان میراندولا، روح (آدمی) ساکن سه اقنوم است (Mirandola, 1965: 111): از سویی خداوند و عقل و از دیگر سو، کیفیت و ماده و در مرتبت میانی، خود او. از این‌روست که وجود آدمی از دید پیکو فاقد هر نوع اصل متافیزیکی تعیین‌یافتگی است (Dougherty, 2008: 135)؛ به این معنا که برخلاف دیگر باشندگان که هنگام حیات طبع ویژه خود را یافته‌اند، آدمی در مقام «تصویری تعیین نیافته» (Howlett, 2020: 174) امکان محض است. او توان خلق امکان‌های گوناگون هستی خویش است. او هیچ‌چیز نیست، از آنکه همه‌چیز است و از این‌رو است که پیکو از زبان خدا به انسان می‌گوید: که او به هیچ مرزی محدود نشده و به مدد «داوری آزادانه» خود می‌تواند مرزها و محدودیت‌های وجود خود را، خود بسازد (Mirandola, 1965: 5). به همین سبب آدمی به واسطه این داوری آزادانه که از جانب خداوند به او اعطا شده، صانع هستی خودش می‌شود و می‌تواند سنگِ هستی خود را آنگونه که خود می‌خواهد بترشد (Mirandola, 1965: 5). او به سبب طبع پروتئوس‌وار خود (ر.ک: Howlett, 1965: 109) می‌تواند روی به سوی مراتب فرودین وجود کند یا تا خداوند عروج یابد. او آزادی ناب است، باشنده‌ای نه میرا، نه نامیرا، نه زمینی و نه آسمانی (Mirandola, 1965: 5). او هیچ نیست جز آنچه خود می‌سازد. نکته مهم این است که این اختیار و آزادی در خودآفرینی، همچنین ناشی از رجوع او به عهد عتیق است. در واقع رؤیای کیهانی که در آن امکان حرکت در میان اقانیم وجود، به واسطه انسان فراهم شده باشد، خود برآمده از تمثیل نردبان یعقوب در باب ۲۸ از سفر پیدایش است (Howlett, 2020: 137). رویای نردبانی که فرشتگان از بالا و پایین می‌رفتند و خداوند در انتهای آن ایستاده بود.

گفته شد که از دید میراندولا، خداوند آدمی را توان «داوری آزادانه» بخشیده است. نکته حائز اهمیت در باب کاربرد واژه داوری^۱ این است که او واژه داوری را برای دلالت بر توان و آزادی انسان در ساختن زندگی خویش به کار می‌گیرد. این کاربرد واژه داوری به معنای حق حاکمیت نزدیک می‌شود، چه در آنجا نیز داوری الهی به معنای قدرت نامحدود او اشاره دارد. در بحث از ویژگی‌های حاکمیت بیان شد که حاکم برخوردار از قدرت مطلق و نامحدود است و در عین حال به گونه‌ای مشروع حق بر قانون‌گذاری دارد. همچنین نشان داده شد که این ویژگی‌ها مأخوذ از مفهوم الهیاتی داوری است.

اکنون و در بحث از نگاه فیچینو و میراندولا به جایگاه انسان در سلسله‌مراتب هستی می‌توان دید که آنچه به عنوان ویژگی‌های حاکمیت در معنای مدرن کلمه بیان شد، کاملاً هم‌پیوند با تصویری است که فیچینو و میراندولا از انسان ارائه می‌دادند. قدرت مطلق حاکم مدرن، برآمده از همان چیزی است که میراندولا، توان انسان در حرکت آزادانه در سلسله‌مراتب هستی و آفرینش خود می‌دانست، بی‌آنکه به هیچ الگوی پیشینی‌ای در باب ماهیت انسان رجوع کند. این قدرت مطلق که در وجود حاکم مدرن هم تکرار می‌شود، در عین حال مشروع نیز بود، زیرا میراندولا هرچند علیه تصویر متصلب انسان در سلسله‌مراتب دیونوسوسی می‌شورید، او شوریدن و این توان خودآفرینی در انسان و قابلیت او برای حرکت آزادانه در همه اقامت‌ها هستی را نه در گسست با سنت یهودی-مسیحی، بلکه از دل خوانش افلاطونی از متون مقدس این سنت برآورده بود. نشانه این پیوند حق حاکمیت مدرن با تصویر فیچینو و میراندولا از انسان را می‌توان در استفاده هر دو از واژه «داوری» دید. اینکه هابز برای بیان قدرت مطلق و مشروع حکام، او را «عالی‌ترین داور» می‌خواند، به نوعی هم‌پیوند با سخن میراندولاست آنگاه که توان خودآفرینی انسان را ناشی از توان «داوری آزادانه» او می‌داند و گفته شد که مفهوم داوری در این معنا، خود بسط فهم الهیاتی از مفهوم داوری است.

تا بدین‌جا در باب آزادی انسان و برخوردار نبودن او از طبیعتی ثابت بحث شد. در واقع انسان‌ها از منظر پیکو آزادند که از میان طبایع موجود که در آفرینش ارائه شده‌اند، یعنی زندگی گیاهی، زندگی حسی و نفسانی، زندگی عقلانی، زندگی فرشته‌وار و زندگی الوهی دست به انتخاب بزنند (Dougherty, 2008: 136). بر همین مبنا، او انسان را

فرامی‌خواند تا از این موهبت الهی استفاده کرده، به واسطه آن، به هر آنچه زمینی است، پشت پا زند و برای آنچه الهی و آسمانی است، تکاپو کند (Mirandola, 1965: 7) و راه استعلا به سوی خداوند را در پیش گرفته، در این راه حتی به هم‌آوردی با فرشتگان برخیزد؛ زیرا آدمی تنها اگر اراده این امر را داشته باشد، نمی‌تواند از آنان فروتر باشد (Mirandola, 1965: 7). بدین‌سان آدمی می‌تواند از مرتبت خود فراتر رفته، از جمله به مقام «ترونها» برسد که نماد داوری الهی هستند؛ داوری‌ای که در واقع چنان‌که پیشتر بیان شد- هم‌معنای «حاکمیت» است.

بدین‌سان رسیدن به جایگاه ترون و برخورداری از حق داوری، انسان در معنای عام کلمه را حاکم بر جهان می‌کند. این حق داوری، چنان‌که در بحث عهد جدید گفته شد، تنها از آن خداوند، مسیح، رسولان و در مراتب فروتر از آن، اسقف است. میراندولا اما با رساندن «نوع انسان» به جایگاه داوری که از آن ترون است، داوری در معنای حاکمیت را از اسقف به «نوع انسان» واگذار می‌کند. این البته بدین معنا نیست که حاکمیت و داوری دیگر از آن خداوند و مقدسین او نیست، بلکه صرفاً به این معناست که انسان در معنای عام کلمه از جایگاه محدود و فرودست خود در سلسله‌مراتب دیونوسوسی فراتر رفته، به مرتبتی می‌رسد که تا پیش از این، تنها از آن مقدسین خدا بود. به عبارت بهتر، «نوع بشر» در زمره مقدسین خدا درمی‌آید.

این معنا -داور شدن و حاکم شدن انسان- را می‌توان با وضوح بیشتری در تمثیل پادشاه در کتاب هیتاپلاس دید. او در اینجا می‌گوید: رسم است که پادشاهان پس از آنکه شهری نو بنیاد می‌کردند، مجسمه و یا تمثالی از خود را می‌ساختند و در مرکز شهر می‌گذاشتند تا مردم شهر آن را ببینند و او را یاد کنند و بزرگ دارند. به همین قیاس، خداوند همین کار را کرده و پس از خلقت جهان، «انسان» را که چونان تصویر خود اوست، آفریده و در مرکز هستی نهاده است (Mirandola, 1965: 134). در واقع میراندولا نیز چونان فیچینو، انسان را تصویر خدا^۱ می‌داند و این کار را بر مبنای رجوع به متن مقدس و مشخصاً آیه ۲۶ از باب اول سفر پیدایش انجام می‌دهد (Daugherty, 140: 2008) که در آن به صراحت تأکید می‌شود که خداوند، انسان را شبیه به خود و بر

مبنای تصویر خود آفریده است. به این معنا، «نوع بشر» بسان تمثال خداوند حاکم و داور به تصویر کشیده شده (Mirandola, 1965: 134) و به مانند او بر جهان حکم می راند.

نتیجه گیری

موضوع تحقیق حاضر، شکل گیری ریشه های حق حاکمیت انسان در عصر رنسانس و در آثار مارسیلیو فیچینو و پیکو دلا میراندولا بود. بیان شد که در آثار این دو متفکر، انسان از جایگاه ثابت خود در سلسله مراتب هستی رهیده و توان صعود و هبوط به عالم مینوی و گیتی را می یابد. نشان داده شد که انسان در مقام صعود می تواند به جایگاه یکی از فرشتگان الهی یعنی ترون برسد که نماد داوری الهی است و از آنجا که از معانی داوری، همانا حق حاکمیت است، به این معنا می توان گفت که انسان در معنای عام کلمه در آرای فیچینو و میراندولا، از حق حاکمیت برخوردار می شود؛ حقی که تا پیش از آن تنها از آن خداوند، مسیح، مقدسین او و در سده های میانه، از آن اسقف بود. این را که گفته شد که انسان در معنای عام کلمه در اندیشه فیچینو و میراندولا، واجد حق حاکمیت می شود و حاکمیت در اندیشه بدن و هابز نیز متأثر از این فهم رنسانسی از انسان است، می توان در مقایسه اندیشه فیچینو و میراندولا با مفهوم حاکمیت نزد بدن و هابز دید. در واقع تأکید هابز و بدن بر قدرت مطلق و نامحدود حاکم، به نوعی متأثر از توان انسان فیچینو و میراندولا در آفرینش خود است و قدرت و حق مطلق او بر رهایش از جایگاه متصلش در سلسله مراتب دیونوسوسی و حرکت آزادانه در اقلانیم هستی. استفاده مشترک فیچینو و میراندولا و همچنین هابز از مفهوم داوری، خود شاهدهی بر این مدعاست (بسنجید با هابز، ۱۳۹۷: ۲۱۱).

اما در اینگونه حاکمیت یابی انسان بر جهان چیست که حائز اهمیت است؟ آنچه در صورت صحت فرضیه یاد شده می توان آن را حائز اهمیت دانست، این است که حق حاکمیت انسان، نه از طریق گسست رادیکال از سنت غالب در سده های میانه، بلکه در پیوستگی با آن و از درون آن برآمده، زیرا مفهوم داوری، معنایی بود برآمده از سنت الهیات مسیحی. همچنین مفهوم سلسله مراتب نیز ریشه در فلسفه نوافلاطونیان داشت که حکمای مسیحی از آن برای تحکیم مبانی فلسفی خود استفاده می بردند. به این معنا فیچینو و میراندولا، طرح خود از حاکمیت انسان را نه در تقابل با سنت سده های میانه،

بلکه درون سنت مسیحی- افلاطونی و به واسطه دو مفهوم داوری و سلسله‌مراتب به میان آوردند. آنان از سویی به یاری خوانش خاص خود از مفهوم افلاطونی سلسله‌مراتب، آدمی را از جایگاه ثابت خود در سلسله‌مراتب یاد شده رهانیدند و از سویی دیگر به کمک مفهوم الهیاتی داوری، او را حق حاکمیت بر جهان بخشیدند. در واقع تحول نظری‌ای که با اندیشه فیچینو و میراندولا در نوع نگاه به جهان و انسان حادث شد، برآمده از سنت مسیحی افلاطونی بود و نه از سنت مدرن، چونان چیزی که در تقابل با اندیشه غالب در سده‌های میانه باشد. به همین معناست که می‌توان فیچینو و میراندولا را متفکران سرشت‌نمای «دوران مدرن اولیه»^۱ دانست؛ متفکرانی که زمینه‌گذار به روزگار مدرن را فراهم می‌کنند. اما این مهم را نه در ستیز با سنت مسیحی- افلاطونی، بلکه درون آن به انجام می‌رسانند.

پی‌نوشت

۱. این موضوع در مقاله‌ای با عنوان «نسبت داوری در الهیات مسیحی و نظریه حاکمیت مدرن» نوشته علیرضا حسینی بهشتی و کامیار صفایی (پژوهش سیاست نظری، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۹: ۸۱-۱۰۷) به گونه‌ای مفصل و بر مبنای تفاسیر معتبر کتاب مقدس مورد بحث قرار گرفته است و در اینجا از یافته‌های آن مقاله استفاده شده است.
۲. فیلسوفان مسیحی، اقنوم عقل نوافلاطونی را با اقنوم فرشته، یکی می‌دانسته‌اند (Allen, 1995: 225).

۳. البته مفسران در باب جایگاه انسان در اندیشه فیچینو و میراندولا توافق ندارند. برای مثال از دید کرایستلر و رندال، انسان در اندیشه میراندولا، جهان مجزایی خارج از سلسله‌مراتب کیهانی است (Cassirer et al, 1948: 19). آلن اما بر آن است که مسئله برای میراندولا نیز بودن در خارج از سلسله‌مراتب نیست، بلکه حرکت درون آن است (Allen, 2017: 37). هر کدام از این دو حالت درست باشد، مسئله مهم از حیث تحقیق حاضر، رهایش انسان از سلسله‌مراتب متصل هستی در اندیشه دیونوسوس و آزادی حرکت در این سلسله‌مراتب است که در آن مفسران توافق نظر دارند.

منابع

بورکهارت، یاکوب (۱۳۸۹) فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.

فلوطین (۱۳۸۹) دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

کاسیرر، ارنست (۱۳۹۳) فرد و کیهان در فلسفه رنسانس، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.

کوریک، جیمز (۱۳۸۰) رنسانس، ترجمه آزیتا یاسانی، تهران، ققنوس.

لوگوف، ژاک (۱۳۹۱) اروپا مولود قرون وسطی، ترجمه بهاءالدین بازرگانی گیلانی، تهران، کویر.

هابز، تامس (۱۳۹۷) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

Allen, M. J. B. (1995) Plato's Third Eye, Hampshire, Varorium.

----- (2017) Studies in Platonism, London & New York, Routledge.

Allen, M. J. B & Rees Vallery (2002) Marsilio Ficino, His Theology, His Philosophy, His legacy, Brill.

Bodin, Jean (1967) Six Books of the Commonwealth, Translated by M. J. Tolley, Oxford, Alden Press.

Cassirer, Ernst & Paul Oskar Kristeller & John Herman Randall, (1948) the Renaissance Philosophy of man, Chicago Illinois, the University of Chicago Press.

Corrigan, Kevin (2005) Reading Plotinus, Purdue University Press.

Dionysius, Psuedo (1894) the Celestial and Ecclesiastical Hierarchy, Translated By John Parker, skeffington & sons.

Dougherty, M. V. (2008) Picodella ; New Essays, Cambridge University press.

Edelheit, Amos (2008) Pico ficino& Savonarola, Leiden, Brill.

Farmer, S. A (2003) Syncretism in the West, Tempa, Renaissance tapes Publishers
Ficino, Marsilio (2000) The Philebus Commentary, Translated by Michael J. B. Allen, Mrts Publications.

----- (2001) Platonic Theology, Translated by Michael J. B Allen, 6 Vols, Harvard University Press.

----- (2009a) Evermore Shall Be So, A commentary on Parmenides, Translated by Arthur Farndell, Shepherd Walwyn

----- (2009b) Commentary Republic Laws 8, Epinomis, Translated by Arthur Farndell, Shepherd Walwyn.

Hathaway, Ronald F. (1969) Hierarchy & the definition of order in the letters of Psuedo Dionysius, MartinusNijhoff, The Hague Publication.

Howlett, Sophia (2016) MarsilioFicino & His worlds, Palgrave Macmillan.

----- (2020) Re-evaluating Pico, New Brunswick, Palgrave Macmilaan

Hughes,Paul A. (2014) Neo Platonic Stew, God's Trombone.

Mirandola, Pico della (1965) On the Dignity Man,on the Bing & Unit, HeptaPlus

Translated by Charles glenn Wallis, Paul J. W Miller , Indiana Polis
Cambridge, Hackett Publishing Company.
Pulpit Commentaries (1985) (23 Volume Sets) H. D. M. Spence, Joseph S. Exell,
Hendrickson pub.
The Holy Bible (1982) New King James Version, Nashville, Thomas Nelson.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۱۶۳-۱۳۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی زمینه و پارادایم زبانی در اندیشه سیاسی زرتشت

* شجاع احمدوند

** مهدی بخشی

چکیده

دوران حکومت ساسانی به لحاظ تاریخ مذهبی، مهم‌ترین دوره ایران باستان به شمار می‌رود. در این دوران است که حکومت کاملاً جنبه دینی به خود می‌گیرد و تحول عظیمی به وجود می‌آید که بر دین و آداب و رسوم ملی ایرانیان تأثیر می‌گذارد. اندیشه زرتشت در این دوره اهمیت فراوانی دارد. بنابراین فهمیدن اندیشه سیاسی زرتشت، بدون برقراری ارتباطی بین شرایط تاریخی و سیاسی شکل‌گیری و تداوم امپراطوری ساسانی و پارادایم زبانی الهیات سیاسی زرتشت امکان‌پذیر نیست. بدین‌سان ابتدا باید زمینه و سپس پارادایم زبانی مسلط در این دوره تاریخی بررسی شود. هدف این مقاله این است که زرتشت و آیینش را در بطن تحولات تاریخی و سیاسی بررسی نماید. اساس کار این مقاله، ارائه تحلیلی از شرایط تاریخی و سیاسی ایران در عصر ساسانی و بررسی الهیات سیاسی زرتشت به عنوان پارادایم زبانی مسلط آن دوره و فهم اندیشه سیاسی زرتشت پیامبر از این طریق است. روش مقاله، روش تاریخ‌نگاری «جان پاکاک» است که در آن تاریخ، جایگاهی محوری دارد و با مطالعه بستر یا زمینه تاریخی و سیاسی از یک طرف و پارادایم‌های زبانی مسلط از طرف دیگر، موطن مشترکی مابین مورخ یا خواننده و نویسنده متن شکل می‌گیرد که در چارچوب آن می‌توان به فهم متن یادشده نائل آمد. البته تلاش خواهد شد تا این عناصر از طریق تحلیل

shojaahmadvand@gmail.com

* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، ایران

** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، ایران

mbakhshi79@gmail.com



محتوای کتاب مهم زرتشت، اوستا به عمل آید. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که آیین زرتشت، برپاکنده و شکل‌دهنده بستر تمدنی ایران باستان بوده، مؤلفه‌های پارادایم زبانی اندیشه سیاسی زرتشت، خواستار استقرار شهرپاری نیرومند و باشکوه در ایران زمین بوده است. نتیجه نهایی مقاله این است که با عنایت به شرایط تاریخی و سیاسی ایران در بدو تأسیس سلسله ساسانیان و بر اساس پارادایم زبانی اندیشه سیاسی زرتشت، اردشیر بابکان از دین زرتشت برای به قدرت رسیدن و متحد ساختن ایرانیان و یکپارچه کردن کشور استفاده کرده است.

واژه‌های کلیدی: زرتشت، روش تاریخ‌نگاری، جان پاکاک، زمینه تاریخی و پارادایم زبانی.

مقدمه

زرتشت از شخصیت‌های برجسته دوران باستانی ایران است که از سوی بسیاری از متفکران به عنوان اندیشمندی سیاسی نیز مورد توجه قرار گرفته است. رابطه دین و سیاست، یکی از مبانی مهم اندیشه سیاسی در ایران باستان به شمار می‌رود و اکثر پادشاهان آن دوره، صحبت از نزدیکی دین و دنیا داشته، خود را برگزیده خدایگان دانسته‌اند. از این رو اغلب تحولات سیاسی و اجتماعی ایران نیز در این دوره، با انگیزه دینی صورت پذیرفته است. این امر بعد از روی کار آمدن ساسانیان و رسمی شدن دین زرتشت، گسترش یافته و بیش از پیش بر آن تأکید شده است.

از این رو فهم اندیشه زرتشت به عنوان فیلسوفی ایرانی از خلال کتاب اوستا می‌تواند پرتویی بر برخی زوایای تاریخ اندیشه سیاسی ایران بیفکند و به این پرسش‌ها پاسخ دهد که شرایط تاریخی و سیاسی قدرت گرفتن دین زرتشت در دوره ساسانیان چگونه بوده و مؤلفه‌های الهیات سیاسی آیین زرتشت کدام است؟ پاسخ فرضی مقاله این است که شرایط تاریخی و سیاسی دوره ساسانی و خواست این دولت جهت یکپارچه‌سازی و وحدت سراسری در فلات ایران و کنار گذاشتن حکومت ملوک‌الطوایفی، در کنار مؤلفه‌های پارادایم زبانی زرتشتی‌گرایی و نیز جایگاه موبدان در حیات سیاسی این دوره باعث مسلط شدن پارادایم زرتشتی‌گرایی شده است.

بررسی ادبیات موضوع

بررسی ادبیات تحقیق نشان می‌دهد که پژوهش‌های درخور توجهی حول و حوش موضوع مقاله حاضر انجام شده است. انصافی و احمدوند (۱۳۹۸) در مقاله «دین و دولت در عهد ساسانی؛ درآمدی بر الهیات سیاسی زرتشت»، از طریق روش تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه به بررسی الهیات سیاسی زرتشتی پرداخته‌اند. مقاله یادشده با توجه به چارچوبی که انتخاب می‌کند، به بسترهای تاریخی و سیاسی دوره مسلط شدن پارادایم زبانی آیین زرتشتی توجه زیادی نمی‌کند.

قهرمان (۱۳۹۳) در مقاله «زرتشت؛ امر سیاسی و اندیشه‌های شکل‌گیری امپراطوری ساسانی» بر مبنای نظر کارل اشمیت به امر سیاسی و با محور قرار دادن مفهوم شر در

آموزه‌های زرتشت، عقاید زرتشتی و اندیشه‌های شکل‌گیری امپراطوری ساسانی را بررسی کرده است.

سلگی و احمدوند (۱۳۹۷) نیز در مقاله «نسبت آرمان و واقعیت در اندیشه سیاسی زرتشت، مانی و مزدک در دوره ساسانی» معتقد هستند که در اندیشه زرتشت، میان اسطوره و قدرت و آرمان و واقعیت هم‌بندی ارگانیک وجود داشته است و همین امر نیز باعث شده است تا اندیشه زرتشتی به عنوان گفتمان غالب آن روزگار درآید.

در نهایت محمودی (۱۳۸۸) در مقاله «زرتشت؛ حکمت و سیاست» بر اساس روش هرمنوتیک اسکینری در پی شرح و تبیین زندگانی و دستاوردهای فکری و سیاسی زرتشت و آیین وی در بافت فرهنگی، اقتصادی، دینی و سیاسی ایران باستان است. مقاله یادشده از نظر روش، نزدیک به پژوهش حاضر است، زیرا هم اسکینر و هم پاکاک، هر دو به مکتب کمبریج تعلق دارند؛ اما پاکاک در مقایسه با اسکینر که به نیت نویسنده می‌پردازد، بر پارادایم زبانی مسلط در هر دوره تأکید می‌کند که در پژوهش حاضر نیز بر همین موضوع متمرکز خواهیم شد. در واقع نقطه قوت پژوهش حاضر نسبت به سایر پژوهش‌ها در همین نکته نهفته است، زیرا پژوهشگران ایرانی تاکنون از این روش برای بررسی اندیشه سیاسی زرتشت استفاده نکرده‌اند.

چارچوب نظری

الگوی تاریخ‌نگاری جان جی. ای. پاکاک می‌تواند الگوی سودمندی برای شناخت اندیشه سیاسی زرتشت باشد. در این روش همچون یک تاریخ‌نگار، علاوه بر بررسی زمینه‌های تاریخی و سیاسی دوره شکل‌گیری اندیشه، باید پارادایم زبانی مسلط آن دوره نیز شناسایی و مورد توجه قرار گیرد. پاکاک از بنیان‌گذاران مکتب کمبریج است که در کنار افرادی همچون کوئینتن اسکینر و جان دان بر نقش زمینه تاریخی و سیاسی در شکل‌گیری اندیشه سیاسی تأکید دارد. به زعم او، اندیشه سیاسی از کنش‌های زبانی متعدد و در یک فضای متکثر زبانی تولید می‌شود که پاکاک، آن را گفتمان تاریخی یا تاریخ‌نگاری می‌نامد (Pocock, 2009: viii).

موضوع تاریخ‌نگاری پاکاک، پارادایم‌ها هستند. همان‌طور که خودش می‌نویسد، «بازیگران داستان من بیشتر از مردم، پارادایم‌ها هستند؛ مفاهیمی که برای مدت‌زمان طولانی‌تری استفاده می‌شوند و به این راحتی تغییر پیدا نمی‌کنند» (Pocock, 1971: 29). به عبارت دیگر تاریخ‌نگاری پاکاک، پایه‌ای زبان‌شناختی دارد و بیشتر از آنکه ایده‌آلیستی باشد، پارادایم‌گونه و جمع‌گراست (Sheppard, 2015: 114). از نظر او، بستر تاریخی و روایت‌ها، تاریخ را می‌سازند و برای فهم اندیشه سیاسی باید هم زمینه تاریخی و هم زبانی را که داستان‌سرایی می‌کند، بررسی کرد. در روش‌شناسی پاکاک، توجه به شرایط تاریخی و سیاسی دوره‌ای که اندیشه سیاسی نوشته شده است، شرط لازم برای بررسی آن است، اما کافی نیست؛ زیرا باید پارادایم‌های زبانی یا زبان سیاسی مسلط آن دوره نیز شناسایی و مورد توجه قرار گیرد. به نظر وی تنها با اتخاذ چنین رویکردی است که خواننده یا مورخ اندیشه سیاسی می‌تواند موطن مشترکی با نویسنده خلق کند و از طریق آن به فهم اندیشه سیاسی وی نائل شود.

اینک می‌توان خطوط کلی روش پاکاک را به شرح ذیل دسته‌بندی کرد که در این مقاله از آنها پیروی خواهیم کرد:

۱. ابتدا سعی می‌کنیم فضای تاریخی و سیاسی خلق متن را بازسازی و بازآفرینی نماییم.

۲. از آنجا که زبان، کنشی از قدرت است که گوینده نسبت به شنونده اعمال می‌کند، تلاش می‌کنیم که پارادایم زبانی مسلط دوره تاریخی مورد بحث این مقاله را شناسایی کرده، فرضیه‌هایی درباره نیت و کنش‌های صریح، ضمنی، ناخودآگاه و حتی شاید خلاف واقع صاحب متن ارائه دهیم.

۳. پس از بازسازی زمینه^۱ یعنی شرایط تاریخی و سیاسی و شناسایی پارادایم زبانی مسلط، تلاش می‌کنیم تا موطن مشترکی^۲ بین خواننده (مورخ) و نویسنده متن ایجاد کنیم تا در چارچوب آن به فهم اندیشه سیاسی زرتشت نائل آییم. بنابراین در این مقاله از سویی زمینه و بستر تاریخی شکل‌گیری اندیشه زرتشت بررسی می‌شود. از سوی دیگر، پارادایم زبانی مسلط دوره زرتشت شناسایی خواهد شد.

در نهایت نسبت این دو (بستر و پارادایم زبانی) برای فهم اندیشه سیاسی زرتشت بررسی خواهد شد. ترکیب این چهارچوب مفهومی با روش ضروری است. از این رو تلاش خواهد شد تا این عناصر از طریق تحلیل محتوای کتاب مهم زرتشت یعنی اوستا انجام شود.

بستر تاریخی هم‌نشینی دولت ساسانی با زرتشتی‌گرایی

پاکاک معتقد است که آگاهی از گذشته، نه از طریق داستان‌های تاریخی، بلکه از میان نهادهای اجتماعی، به مفهوم زمینه یا بستر تاریخی شکل‌گیری متن به دست می‌آید (Pocock, 2009: 187). تمایز و ویژگی قابل تحسین مورخ در این است که در صورتی می‌تواند اندیشه‌ها و اعمال مردمان گذشته را از دل قطعات زمان بفهمد که همه دنیای آنها را با جزئیاتی که آنها به کار می‌بردند، بازسازی کند (James, 2019: 7). به عبارت دیگر مورخ اندیشه سیاسی، کسی است که همان‌طور که به تفکرات سیاسی مردم علاقه‌مند است، به نحوه جنگیدن، کشاورزی و خلاصه انجام دادن هر کاری توسط مردم در جامعه علاقه‌مند باشد. وی می‌باید رفتارهای ضبط‌شده مردم را از طریق روش بازسازی تاریخی، برای نشان دادن نحوه رفتار آنها در دنیایشان و چرایی آن رفتارها نشان دهد (James, 2019: 13).

به نظر وی، به دو دلیل باید برای تفسیر اندیشه سیاسی، آن را در زمینه یا بستر تاریخی مربوط به خودش قرار داد. اول اینکه این کار ما را قادر می‌سازد تا اندیشه را به مثابه رفتاری اجتماعی تفسیر کنیم؛ مشاهده عمل ذهنی در رابطه با جامعه‌ای که در آن شکل می‌گیرد، سنت‌های جامعه و پیروان آن سنت در جامعه. دوم اینکه کمکی است در تفسیر و فهم اندیشه؛ او چگونه درباره موضوعی صحبت می‌کرده و منظورش از آن، چه بوده است. «هر متفکری درون یک سنت عمل می‌کند. ما باید مطالباتی را که متفکر و سنت نسبت به یکدیگر دارند، مطالعه کنیم» (Pocock, 2009: 18-19).

پاکاک پیشنهاد می‌کند که تاریخ تاریخننگاری باید به مثابه تاریخ مشکلات مردمان گذشته و تلاش آنها برای غلبه بر آن مشکلات دیده شود. تاریخ تاریخننگاری، قصه آگاهی اجتماعی است و نه ادراکات فلسفی جدای از جوامع. وی تأکید می‌کند که تاریخ تاریخننگاری، پدیده‌ای است که با رجوع به جوامع توضیح داده می‌شود. وقتی درباره

جامعه‌ای تحقیقی انجام می‌دهیم، باید بدانیم درباره فیزیک و یا خدا و یا نحوه رفتن به جنگ و یا برداشت محصول چگونه فکر و عمل می‌کنند؛ زیرا تنها در این صورت خواهد بود که می‌توانیم بفهمیم چگونه در آن جامعه زندگی می‌کنند. درباره تاریخ اندیشه سیاسی نیز به همین نحو باید عمل کرد. آنچه مهم است، جامعه و مسائل مطرح در آن است و نه آنچه در تصورات فیلسوف می‌گذشته است (James, 2019: 13-14).

همان‌طور که پاکاک تأکید می‌کند، برای بررسی اندیشه سیاسی زرتشت و تبیین جایگاه آن باید در کنار اندیشه وی، به بسترهای تاریخی و سیاسی زمان شکل‌گیری اندیشه وی نیز اهمیت قائل شد. تقلیل اندیشه سیاسی و سیاست به دین و نصوص دینی در ایران باستان، دو پیامد مهم می‌تواند داشته باشد: اول اینکه اندیشه سیاسی را صرفاً بر حول دو مفهوم نظم آسمانی و دینی و شاهی آرمانی می‌چرخاند و دوم اینکه از بسترهای اجتماعی پیدایش سیاست و حکومت در ایران غفلت خواهد کرد (اردستانی، ۱۳۹۱: ۴۱).

شکل‌گیری اندیشه سیاسی در دوران ساسانی و به‌کارگیری آیین زرتشتی یا زرتشتی‌گرایی، بیشتر از آنکه به زمینه فکری و نظری خاصی وابسته باشد، به بسترهای عملی و نیاز مردم و ایران آن زمان به داشتن حکومتی مقتدر برای نظم دادن به امور مردم و دفاع از آنان در مقابل حملات خارجی وابسته بوده است. پنج قرن پس از سقوط هخامنشیان، ساسانیان توانستند همه اقوام ایرانی را دوباره تحت قدرت خویش درآورده و حکومت جدیدی را تأسیس کردند که «با امپراطوری روم پهلوی می‌زد» (کریستن‌سن، ۱۳۶۴: ۱۴۴).

با توجه به شرایط اقلیمی و به‌ویژه کمبود منابع آبی در ایران، بنیان‌های دولت ابتدا به واسطه شرایط اقلیمی و محیطی خاصی که داشت، شکل گرفت و پس از آن «به واسطه مجموعه‌ای از عوامل مادی دیگر به‌ویژه موضوع دفاع و مقاومت در برابر مهاجمان، ضرورت نیرومندی هرچه بیشتر دولت روزبه‌روز بیشتر نیاز می‌شد» (اردستانی، ۱۳۹۱: ۵۳). بالطبع هر دولتی برای شکل‌گیری، در کنار عوامل مادی، به پشتوانه فکری و نظری نیز نیازمند است که بتواند حکمرانی خود را توجیه کند و در نزد مردم مشروعیت پیدا کند. این موضوع در ایران باستان به زرتشت برمی‌گردد. در واقع فلسفه سیاسی زرتشت را می‌توان به «اعتقاد به قداست، مشروعیت و حقانیت پادشاهان خلاصه کرد»

(اردستانی، ۱۳۹۱: ۵۳). این فلسفه مواد لازم برای شکل‌گیری حکومت ساسانیان و اردشیر بابکان را فراهم کرد. از این دوره به بعد، پادشاهان «نه‌تنها مقسم و مالک منابع طبیعی به شمار می‌آمدند، بلکه پاسدار و حافظ دین و جامعه نیز شدند. مقام آنان، الهی بود و دولت نیز ودیعه‌ای آسمانی به شمار می‌آمد که به شاهان واگذار شده بود و آنان، خود را خدمت‌گذار اهورامزدا می‌دانستند» (همان: ۵۳).

زمانی که اردشیر بابکان در سال ۲۲۴ توانست بر آخرین پادشاه اشکانی پیروز شود، «هدفش این بود که بنا بر حکم تقدیر، ایران‌زمین را «یک‌خدایی» کند؛ یعنی حکومت واحد و متحدی در سراسر آن برپا سازد. زندگی اجتماعی ایران در آن زمان در پی تحولات و تغییرات عصر اشکانی به وجود چنین حکومت واحد و متحدی سخت نیازمند بود. از یکسو گسترش و رونق روزافزون روابط بازرگانی مستلزم تمرکز هرچه بیشتر اختیارات سیاسی برای تأمین آرامش راه‌ها و شهرها بود و از سوی دیگر، شکست‌هایی که به دست سپاهیان ایران بر نیروهای رومی وارد آمد و توانایی ایرانیان را برای چیرگی بر رقیبان رومی خویش آشکار ساخت، در برانگیختن آگاهی قومی مردم ایران و نیرومند کردن آرزوی یگانگی در دل‌های ایشان بسیار موثر بود» (عنایت، ۱۳۸۵: ۶۳).

اردشیر بابکان برای ایجاد این وحدت و رسیدن به یگانگی سیاسی، دو وسیله را به کار گرفت؛ یکی دین زرتشت بود که ساسانیان برخلاف اشکانیان، «ارزش و اهمیت دین را در تأمین سازگاری و همبستگی ملی دریافته بودند» و دیگری، محروم کردن خاندان‌های اشرافی از اختیارات سیاسی آنها بود (همان: ۶۴). اردشیر، از آموزه‌های زرتشتی به عنوان یک استراتژی جهت اتحاد مردم برای مقابله با دشمنان خارجی استفاده می‌کند و درهم‌تنیدگی روزافزونی میان سلطنت و دین به وجود می‌آید و «این اصل تثبیت می‌شود که دین فقط به حمایت سلطنت پایدار خواهد ماند و حتی آمرزش و نجات و پیروزی بر قلمرو اهریمن با همکاری دین و سلطنت میسر است» (قهرمان، ۱۳۹۳: ۱۵۳ و ۱۵۶).

در دوره ساسانیان است که به تدریج دین زرتشت به دین رسمی تبدیل شده و همه گزاره‌های آن به صورت قانون رسمی دولت ساسانی درمی‌آید و دین مزدایی به بخشی

جدایی ناپذیر از فرهنگ ملی ایرانیان تبدیل می‌شود. بدین سان «دین، مبنای فرهنگ، سیاست و مشروعیت حکومت قرار می‌گیرد» (احمدوند و اسلامی، ۱۳۹۷: ۱۸۴). بر اساس آموزه‌های این دین، شاه باید حکومت قانون را اجرا کند و قانون، همان مذهبی است که از سوی اهورامزدا به زرتشت ارائه و آموزش داده شده است. «قانون و داد، همان نور اهورایی است که در صورت اجرای دستورات زرتشت، به شخص پادشاه عرضه می‌شود و در جامعه اجرا می‌گردد». در این دوره، دین و دولت به دو عنصر اصلی اندیشه سیاسی ساسانیان تبدیل می‌شود. «بدون دولت، دین وجود ندارد و بدون دین، شاهنشاهی بی‌معناست». دین و دولت یکدیگر را تکمیل می‌کنند و «در عین فاصله از یکدیگر، شاه و موبد، یکدیگر را برای رام کردن مردم تقویت می‌کنند». در این دوره، دین ابزار سیاست قرار می‌گیرد و «نظام سیاسی برای سرکوب مخالفان و مخفی کردن ناکارآمدی، از ایدئولوژی مذهبی استفاده می‌کند» (همان: ۱۸۵).

دین در بینش سیاسی ساسانی با توجه به نقشی که در تعیین نوع قدرت و صاحبان آن و محدود ساختن و کاهش عناصر مقاومتش دارد، یکی از بارزترین پایه‌ها و پشتوانه‌های مهم دولت در استقرار نظام سیاسی بوده است. از سوی دیگر، قدرت مطلقه دولت فقط با برکناری دین کامل می‌شود. بنابراین اگر دولت، ریشه‌اش را در دین می‌جوید، منطق درونی سودگرانه‌اش که در نیرومندتر کردن سیطره و قدرت امپراتوری خلاصه می‌شود، به دنبال جلوگیری از رجوع جامعه به غیر اوست و چون دولت، خود را نماینده و وکیل سلطه الهی معرفی می‌کند، از این رو با دو چهره متناقض به تعامل با دین می‌پردازد. چهره اول، رویه و نمودی آشتی‌جو و برادرگونه با دین است. اما چهره دیگر پنهان است و فقط به یکتایی و بی‌همانندی خود در مقام قدرتی برتر و فرای قدرت‌ها باور دارد. در واقع اصلی‌ترین منبع مشروعیت ساسانیان، دین زرتشت است. دینی که در این دوره در پیوند با سیاست به تجدید نظریه ایران‌شاهی پرداخته و دوباره به تشکیل ایرانی متحد و یکپارچه کمک شایانی کرد. آرمان‌های چهارگانه زرتشت عبارتند از خدای واحد، دین واحد، کشور واحد و شاه واحد. اردشیر بابکان که سلسله ساسانیان را بنیان نهاد، با رسمی کردن دین زرتشت و استفاده از این چهار آرمان،

وحدت ایران زمین را پس از حمله اسکندر و استقرار حکومت ملوک الطوائفی تحقق بخشید. در واقع حرکت اردشیر بابکان برای ایجاد شاهی واحد، کشوری واحد و دینی واحد در راستای بازگرداندن آرمان‌های ایرانی بوده است (سلگی و احمدوند، ۱۳۹۷: ۹-۱۱). به عبارت دیگر به پشتوانه دین زرتشت بوده است که در دوره ساسانیان، وحدت سیاسی و ملی ایران زمین شکل گرفته است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۶).

دوره‌ای که زرتشت در آن زندگی می‌کرد، عصر گذر از زندگی شبانی و بیابان‌گردی به کشاورزی، یکجانشینی و به عبارتی مدنیت بوده است. ویژگی زندگی شبانی، تحرک دائمی، عدم تعلق و وابستگی به سرزمینی مشخص، تقویت روحیه جنگاوری و غارت‌گری بود؛ در حالی که جامعه کشاورزی نیازمند ثبات و صلح بود. زرتشت با به چالش کشیدن باورها و خدایان پیشین آریایی که به نحوی توجیه‌گر زندگی شبانی بودند، به دفاع از زندگی کشاورزی توأم با صلح و آرامش پرداخت. به زبان شادروان حمید عنایت، «آموزش‌های او در واقع نمودار همین کشاکش میان صحراگردان متجاوز و برزیگران صلح‌جو بود» (عنایت، ۱۳۸۵: ۵۵).

گرایش به خدای یگانه در نظام کیهانی با تغییرات و تحولاتی که در عرصه سیاسی و اجتماعی جهان روی می‌داد، ارتباط داشت و به نوعی بر یکدیگر تأثیر می‌گذاشتند. طبعاً به همان میزان که وجود خدایان متعدد منجر به تشکیل فرقه‌ها و گروه‌بندی‌های اجتماعی می‌گردید، روی زمین نیز وجود کانون‌های متعدد قدرت، مانعی بر سر راه انسجام سیاسی و تمرکز قدرت به شمار می‌رفت. لذا در شرایطی که گروه‌های اجتماعی و جوامع انسانی به سمت وحدت سرزمینی، اجتماعی و سیاسی پیش می‌رفتند، الگوی کیهانی تجمع کارویژه‌های خدایان متعدد و متکثر در خدایی واحد می‌توانست نمونه انکارناپذیری برای تبعیت باشد. بر این اساس وحدت شهرها و سرزمین‌ها در گرو توافق بر فرمانبری از شهریاری یکتا بود و این رویه در نظام کیهانی و تحت تأثیر آموزه‌های زرتشت صورت پذیرفته بود (کوه‌کن، ۱۳۹۵: ۴). به عبارت دیگر اعتراض مذهبی زرتشت به مذهب قدیم و در نكوهش زندگی شبانی، «زمینه‌ای می‌گردد برای شکل‌گیری و یا حداقل ارائه و ظهور توجیه نهاد سیاسی خاصی در شکل یک قدرت متمرکز در قالب نهاد پادشاهی» (رجایی، ۱۳۷۵: ۷۴). در واقع تمایل به زندگی یکجانشینی و مخالفت با

زندگی شبانی و بیابان‌گردی، مذهب زرتشت را در خدمت ساسانیان قرار داد تا بر اساس آن بتوانند حکومت متمرکز و یکپارچه‌ای شکل دهند.

پس از کمک آیین زرتشتی به وحدت سرزمینی و سیاسی، ایران به وحدت دینی نیز دست یافت «و دین زرتشتی با اتکا به قدرت دنیوی، به دین برتر امپراطوری ساسانی تبدیل شد و پس از اخراج مانویت، مسیحیت را در خط فرات و مانویت را در طول رود هیرمند متوقف کرد. به این شکل، آیین زرتشتی، دین رسمی کشور شد و قدرت سیاسی را تقویت کرد و قوای کشور را برای دفاع از مشرق در مقابل قدرت غرب، در اختیار ایران قرار داد. ایران در این زمان، به شدت با جبهه جهان‌وطنی مسیحیت و روم به مقابله برخاست و با احیای ملت‌پرستی قدیم خود، با جهان بین‌المللی که روم و مسیحیت معرف آن بودند، مخالفت کرد. به این ترتیب آرمان ایرانی‌گری و مبارزه با غیر ایرانی که ریشه در اوستا داشت، در این زمان نمود عینی و واقعی یافت و بار دیگر، بازتاب‌دهنده هم‌پیوندی اندیشه زرتشتی‌گری و واقعیت بود» (سلگی و احمدوند، ۱۳۹۷: ۱۹).

بدین‌سان اندیشه سیاسی زرتشت تحت تأثیر شرایط تاریخی، سیاسی و جغرافیایی خاص حاکم بر ایران در دوره ساسانیان رشد و نمو می‌یابد. «در واقع این دلایل جغرافیایی و اجتماعی بودند که همراه با ایجاد نهادهای خاص خود، بنیان‌های فکری و نظری معین را پدید آوردند. از حیث تاریخی، این یکتا‌پرستی بود که بعد از شکل‌گیری نهاد پادشاهی در ایران به وجود آمد و نه نهاد پادشاهی بعد از آن» (اردستانی، ۱۳۹۱: ۴۸). اردشیر که در سایه حمایت روحانیون بر پارتیان غلبه کرده بود، پس از تثبیت قدرت سیاسی خویش در اولین قدم به احیای عقاید مذهبی دین زرتشت مبادرت ورزید و دستور داد کتاب اوستا، بازنویسی شده، دیانت زرتشتی را تا سطح مذهب رسمی کشور ارتقا داد (سودآور، ۱۳۸۳: ۵۹). نیت و کنش‌های زرتشت در اوستا و در قالب «گات‌ها» گنجانده شده است.

پارادایم زبانی زرتشت

برای پاکاک، مورخ اندیشه هنگام کار همانند دانش‌آموزی است که باید با زبان‌های مناظره در زمینه تاریخی آشنایی کافی داشته باشد. باید بداند که در مناظرات تاریخی،

کدام زبان، چگونه و چرا استفاده شده است (Pocock, 1962: 13). به نظر وی، روابط بین انسان‌ها از طریق زبان صورت می‌گیرد؛ زبانی که تعدادی از ساختارهای نهادینه‌شده و شکل‌گرفته از پیش موجود را مورد تأکید قرار می‌دهد. «کلماتی که کنش مرا اجرا می‌کنند، متعلق به من نیستند؛ بلکه من آنها را به امانت گرفته‌ام. علاوه بر این کلمات مذکور نهادینه شده‌اند. بنابراین کنش‌های من از پیش نهادینه شده‌اند. آنها باید از طریق روش‌های نهادینه‌شده اجرا شوند» (Pocock, 1973: 38).

اما ساختارهای زبان که نهادینه‌شده هستند، برای استفاده بیش از یک نفر به وجود آمده‌اند و برای بیش از یک هدف و در بیش از یک موقعیت عمل می‌کنند. این کلمات هرگز از ایهام‌رهایی ندارند. «برای اجرای کنش گفتاری باید دیگری را به امانت بگیرم و دقیقاً دیگری نیز در چنین مخمصه‌ای گیر کرده است؛ همه کنش‌های کلامی^۱ در حال وساطت کردن هستند. اما نهادینه‌سازی، زبان مرا برای دیگری قابل فهم می‌کند و از این طریق وی می‌تواند پاسخ مرا با استفاده از واژگانی که من نیز می‌فهمم، ارائه دهد و بدین‌سان ارتباط از ایهام نجات می‌یابد. در واقع این نهادسازی است که اجازه می‌دهد ما بتوانیم یکدیگر را بفهمیم و به همدیگر پاسخ دهیم. زبان به من قدرت می‌دهد، اما قدرتی که من نمی‌توانم به‌تنهایی آن را کنترل کنم و دیگران را از مشارکت در آن بازدارم. در اجرای قدرت کنش کلامی، من در یک سیاست قدرت به اشتراک گذاشته شده ورود پیدا کرده‌ام». بر اساس زبانی که در هر جامعه مورد استفاده قرار می‌گیرد، همیشه دسته‌ای از قوانین وجود داشته‌اند (Pocock, 1973: 39).

پاکاک، زبان را سیستم سیاسی و سیاست را سیستم زبانی توصیف می‌کند (Pocock, 1973: 34). زبان به عنوان کنشی از قدرت تصور می‌شود که گوینده نسبت به شنونده اعمال می‌کند؛ «راه‌های دیگری نیز وجود دارد که از طریق آنها، کلام من می‌تواند به عنوان کنش‌های «قدرت» تعریف شود؛ شرایطی که در آن، من نیرویی وارد می‌کنم که دیگران توانایی کنترل آن را ندارند. زبان‌های سیاسی، متکثر^۲، انعطاف‌پذیر و بی‌انتها هستند. هر زبانی ممکن است از دو طریق اصلاح شود؛ یکی از درون و توسط پاسخ‌هایی

1. verbalized action
2. plural

که هر یک از کنش‌های گفتاری می‌دهند و دیگری از بیرون و به واسطهٔ عکس‌العمل سایر ساختارهای زبان» (Pocock, 1981: 68).

مورخ، اندیشه سیاسی را به مثابه گفتمان^۱ بازسازی می‌کند. بدین معنی که به موازاتی که کنش‌های گفتاری درون زمینه‌های اجتماعی و بستر تاریخی شکل می‌گیرند، زبان‌های سیاسی نیز چگونگی به مرحلهٔ اجرا درآمدن کنش‌ها را قابل فهم می‌سازند. مفهوم گفتمان در این مطالعه، برخی از کنش‌هاست که در زبان اجرا می‌شود. پاکاک، تاریخ گفتمان‌ها را به عنوان مجموعه‌ای از کنش‌های گفتاری و در چارچوب پارادایم‌های مربوط به خودشان مطالعه می‌کند. در واقع وی تحت تأثیر کوهن، زبان‌ها را پارادایم^۲ توصیف می‌کند. پارادایم برای روشن کردن ساختار تحقیق مناسب هستند و سازمان‌دهی تحقیق را ارائه می‌دهند. پارادایم‌ها اقتدار دارند و از طریق برخی از کنش‌ها، به صورت جانبدارانه‌ای از نظر سیاسی، فکری و شاید اخلاقی یا زیبایی‌شناسی^۳، اقتدار را منتشر می‌کنند. بنابراین مورخان، برخی از ساختارهای پارادایم‌گونه^۴ را داخل گفتمان که به وسیله تحقیقات تاریخی استخراج شده‌اند، مطالعه می‌کنند. پارادایم از نظر تاریخی، مشروط است و زمانی که شرایط تغییر یابد، پارادایم جدید جایگزین قبلی می‌شود. پروسه جایگزین شدن پارادایم جدید با قبلی از طریق کنش‌های فکری یا گفتاری که قوانین و سوژه‌های جدید اقتدار را اجرا می‌کنند، اتفاق می‌افتد و پارادایم جدید، ویژگی‌های جدیدی ارائه می‌دهد (Pocock, 1981: 72).

پیام زرتشت که در دوره ساسانیان و در میان پارادایم‌های مختلف به پارادایم زبانی مسلط تبدیل شد، در مجموعه‌ای به نام اوستا ارائه شده است. زرتشت به عنوان پیامبری ایرانی، نخستین متن مقدسی را ارائه داد که بسیاری از وجوه اندیشهٔ سیاسی و خرد ایرانی را در خود مکنون دارد. زرتشت پیامبر، اسطوره‌ای که درباره زمان، مکان تولد و شخصیت او، اطلاعات دقیقی در دسترس نیست، حضوری غیر قابل انکار در اندیشه سیاسی ایران باستان داشته است. ضرورت پرداختن به اندیشهٔ سیاسی زرتشت نیز در این

1. discourse
2. paradigm
3. aesthetically
4. paradigmatic

است که اندیشه ایران‌شهری که در این دوره تأسیس گردیده است، با الگوها و شاخص‌های فراوانی که دارد، به طور منسجم در فرهنگ سیاسی ایران تداوم پیدا کرده است (احمدوند و بردبار، ۱۳۹۸: ۸۴). در واقع در سیر تحول و تکامل اندیشه سیاسی در ایران، ظهور زرتشت و آموزه‌های خلاق و نوآورانه او، بیشترین تأثیر را بر جای گذاشته است.

عمیق‌ترین اصلاحات زرتشت که در حوزه الهیات به ترویج یکتاپرستی و در عرصه اجتماعی به گذار از زندگی شبانی به زندگی کشاورزی منجر شد، بنیان‌های اندیشه سیاسی را در ایران ضابطه‌مند ساخت. در باور زرتشت، «اهورامزدا» سامان کل هستی را برعهده داشت، اما در بعد گیتوی، این وظیفه بر عهده «شاه آرمانی» گذاشته شد (کوه‌کن، ۱۳۹۵: ۴). زرتشت پیامبر در نخستین گام در راه ایجاد اصلاحات دینی، همه خدایان دیگر را به نفع اهورامزدا کنار زد و بنیان نظری توحید تثبیت گردید. در ادامه و در امور زمینی نیز مشابه همین اصلاحات به وقوع پیوست و شاه به عنوان یکی از ارکان اساسی جامعه از اقتدار و توانایی برخوردار شده و مأمور اجرای کارویژه‌های اهورامزدا روی زمین شد. در این فرایند، سیاست سرشتی قدسی و الهی یافته و شاه به عنوان نماینده و کارگزار اهورامزدا، با مجموعه‌ای از بایسته‌ها و صفات ویژه و منحصر به فرد از بقیه افراد جامعه متمایز گردید (همان: ۲).

تا پیش از ظهور زرتشت، در فرهنگ کهن ایران و اقوام ایرانی، همواره خدایانی که عمدتاً عناصر نگهبان و نگهدار مظاهر طبیعت بودند، مورد پرستش قرار می‌گرفتند. زمین، دریا، گیاهان، حیوانات، آب، باد، خورشید و... هر یک خدای مخصوص به خود را داشتند. هنگامی که زرتشت، اصلاحات مذهبی خود را آغاز کرد، تلاش کرد تا «با زدودن خرافات و اضافات باورهای قدیمی آیین باستانی و آزمودن آن در ترازوی عقل، چهارچوبی منظم به باورهای مذهبی ایرانی داده، به اصلاح دین کهن آریاییان بپردازد» (انصاری، ۱۳۹۶: ۱۰). وی با انجام تحولی اساسی، «جایگاه الهی تمام خدایان قدیمی را تنزل داد تا «اهورامزدا» به عنوان تنها خدای واحد جهان، بر بلندترین جایگاه الوهیت نشسته، مورد پرستش قرار گیرد» (همان: ۱۱).

حیات زرتشت را پیش و پس از اعلام رسالت به چهار مرحله یا دوران تقسیم می‌کنند؛ دوره اول از هنگام تولد تا اعلام رسالت است که در این دوره، «زرتشت تحت

تأثیر سه عامل مهم و اساسی تعلیمات مذهبی، ناامنی داخلی و جنگ با تورانیان قرار دارد» (محمودی، ۱۳۸۸: ۲۲۹). دوره دوم، زمان ابلاغ رسالت است که بر اساس یسنای ۴۵، ۳۰ و ۳۱، وی رسالت خود را از میان خویشاوندان و آشنایان شروع می‌کند و سپس به صورت عمومی اعلام می‌کند. مرحله سوم، دوران فشار و انزواست. بدون تردید ارائه دین جدید، مخالفت و فشار کاهنان را در پی داشته است. «محتوای گات‌ها در این مرحله، شکوه و شکایت از تنهایی و بی‌خویشی است. در اینجا زرتشت از روزگار و دشمنانش شکایت می‌کند و از اهورامزدا می‌خواهد که او را یاری کند» (همان: ۲۳۰). در این دوره بیشتر نیات و کنش‌های ضمنی زرتشت ارائه شده است. در نهایت دوران چهارم از پناه بردن زرتشت به دربار گشتاسب، فرمانروای بلخ شروع می‌شود و هنگام مرگ وی خاتمه می‌یابد. گشتاسب به وی ایمان می‌آورد و یاور دین جدید می‌شود. از این به بعد دوران گسترش و شکوفایی دین زرتشت فرامی‌رسد. «در این مرحله، محتوای گاهان دربردارنده اندیشه‌های اصلاحی و برنامه‌هایی است که زرتشت می‌خواهد آنها را به کمک حامی خود به اجرا درآورد» (همان: ۲۳۱-۲۳۲). در این دوره چهارم از حیات وی است که پارادایم زرتشتی‌گرایی به تدریج به پارادایم مسلط زبانی تبدیل می‌شود. در واقع نیات و کنش‌های صریح زرتشت در این دوره، بیشتر از هر زمان دیگری ارائه شده است.

در سنت اساطیری-دینی ایران باستان، پارادایم‌ها یا آیین‌های مختلفی وجود داشته است که آیین زرتشتی، یکی از آنها بوده است و به عقیده اکثر محققان، شایع‌ترین جریان نیز نبوده است. «برتری آیین زرتشتی در آن است که فقط از این جریان سنتی ایرانی، متونی کمابیش طولانی و نسبتاً کهن باقی مانده است» (ولف، ۱۳۹۴: ۴۱). اما همین آیین نیز در «طول تاریخ چندین بار محتوا و جهت‌گیری عقیدتی و پایگاه اجتماعی خود را تغییر داده است» (همان: ۴۲). در کنار پارادایم زرتشتی‌گرایی، پارادایم‌های دیگری نیز همچون آیین مزدایی، آیین زروانی و دین هخامنشیان به عنوان جریان‌های بانفوذ در کنار آیین زرتشتی وجود داشته‌اند (همان: ۴۵). با این حال این پارادایم زبانی الهیات سیاسی زرتشتی‌گرایی است که در دوره ساسانیان مسلط می‌شود. به نظر می‌رسد مفاهیمی از قبیل «آرته» یا «اشه» و «به‌آیین» بودن پادشاهان در همین دوره و پس از

قدرت گرفتن روحانیون زرتشتی با سیاست درهم آمیخته و به عنوان مبنایی برای دولت قلمداد شده‌اند (اردستانی، ۱۳۹۱: ۴۸-۴۹).

معروف‌ترین مرتبه روحانیون در ایران باستان، موبد بوده است. مغان در اصل یکی از طوایف شش‌گانه قوم ماد بود که امور دینی قبایل را برعهده داشت. مری بویس، شکل‌گیری سازمان روحانیون را به دوره هخامنشیان نسبت می‌دهد و هخامنشیان را زرتشتیان بسیار معتقدی می‌داند (احمدوند و بردبار، ۱۳۹۸: ۹۵). روحانیون به عنوان یکی از ستون‌های قدرت همواره در کنار پادشاه قرار داشته‌اند. «جدیت موبدان به حفظ قداست طبقه خویش به تدریج طبقه آسرونان را به چیزی شبیه یک حزب سیاسی بدل کرد. تا جاییکه در تاریخ ساسانیان که دوران تثبیت موقعیت موبدان بود، هیچ مشکلی برای تصاحب قدرت توسط روحانیون نبود، آنگونه که بین طبقه برهمنان و کشاتریاها در هندوستان بود. لذا روحانیون باتثبیت موقعیت خود از زمان هخامنشیان، حق دخالت در حل بحران‌های مملکتی، تا فرو نشاندن فتنه‌های دینی، انتخاب شاه و تدوین قوانین را به دست آوردند؛ تا جاییکه رأی ایشان در گزینش شاه، صائب‌تر از دیگران بود» (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۳۸۶-۳۸۷ و ۳۹۱). روحانیون به دلیل اختیارت گسترده ازسویی و جامعه علاقه‌مند به خلوص دینی و اخلاق ازسوی دیگر، به تدریج از چنان قدرتی برخوردار شدند که شاهان را قدرت برکناری آنان نبود؛ حال آنکه موبدان بزرگ هر زمان که روش شاه را مغایر منافع خویش می‌دیدند، به لطایف‌الحیل اقدام به برکناری او می‌کردند (احمدوند و بردبار، ۱۳۹۸: ۹۷).

نسبت بستر و پارادایم زبانی زرتشت با رویکرد فهم اندیشه سیاسی او

بر این اساس که از منظر پاکاکی، زبان، کنشی از قدرت است و در چارچوب پارادایم زبانی اجرا می‌شود، پارادایم اندیشه سیاسی زرتشت نیز که ریشه در نیت و کنش‌های وی دارد، دارای مؤلفه‌هایی بوده است که یک نظام متافیزیکی اجتماعی، اقتصادی، فلسفی و سیاسی بسیار ژرف را بنیان‌گذاری می‌کند و در ادامه به مهم‌ترین این مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

نظم کیهانی یا آشه

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های پارادایم زبانی اندیشه سیاسی زرتشت که در تبدیل شدن آن به پارادایم مسلط دوره ساسانی، نقشی اساسی داشته است، نیروی آشه است. بر

اساس آیین زرتشت، دو نیرو در گیتی همواره باهم در نبرد هستند. یکی نیروی اَشه (یا ارته حق و راستی) و دیگری نیروی دروج (یا دروغ و باطل). «از دیدگاه سیاسی، اَشه همیشه در جانب جوامع صلح‌طلب و آرام و سرگرم به کارهای سودمند شبانی و کشاورزی و دروج همواره پشتیبان قبایل دشت‌نورد غارتگر است. در این نبرد، پیروزی نهایی با اَشه است» (عنایت، ۱۳۸۵: ۷۶-۷۷). در واقع دین زرتشت به دنبال ایجاد جامعه‌ای منظم و اخلاقی است که هر چیزی در جای خود قرار داشته باشد. چنین نظم آرمانی، مشخص و مبتنی بر نظام خویشکاری را اَشه گویند. اَشه، همان فضیلت و اخلاق آرمانی است که گونه‌ای فره‌مندی تعریف می‌شود. «مзда، پدر اَشه است» (یسنه، هات ۴۷: بند ۲). «راه یکی است و آن، راه اَشه است. همه دیگر راه‌ها بیراهه است» (یسنه، هات ۷۱: بند ۱۱).

جامعه اَشون به جامعه‌ای اطلاق می‌شود که در آن مردم، از امشاسپندان الگو می‌گیرند و تلاش می‌کنند تا وظایف خود را به گونه‌ای تنظیم کنند که در خرد مزدایی آمده است. اَشون، یعنی نظم یا عدالت قیدشده؛ به این معنا که هر چیز در جای خود قرار دارد. «تا بدان هنگام که توش و توان دارم، مردمان را می‌آموزم که خواستار اَشه باشند» (یسنه، هات ۲۸: بند ۴). «اَشه بهترین نیکی و مایه بهروزی است. بهروزی از آن کسی است که درست‌کردار و خواستار بهترین اَشه باشد» (گات‌ها: ۱۳۳).

اَشه به عنوان قسمتی از یک گفتمان که کنشی از قدرت محسوب می‌گردید، بیانگر جهان‌بینی اخلاقی دین زرتشت و اندیشه ایران‌شهری بوده است. اهمیت این مفهوم از آن روی است که بیانگر دادگری، اعتدال، عدالت و راستی است. وظیفه اَشه این است که برای استقرار عدالت در جامعه، قانون ایزدان را به منصه ظهور برساند. بر اساس اَشه، وظیفه پادشاه در اندیشه سیاسی زرتشت، حفظ قوانین و مقرراتی است که ایزدان وضع کرده‌اند و او باید برای حفظ و تحقق آنها در نظام اجتماعی تلاش کند. تفسیر این وظایف نیز از جمله وظایف روحانیون است. پس شهریار وظیفه دارد که نظم الهی را در زندگی دنیوی عینیت ببخشد. تحقق نظم الهی در زندگی مادی، به یاری پادشاه نیک و عادل و با گذار او از مراحل سه‌گانه «پندار نیک، کردار نیک و گفتار نیک» ممکن خواهد بود (صیامیان و ماخانی، ۱۳۹۶: ۱۲۰-۱۲۳). به عبارتی می‌توان ادعا کرد که غایت اندیشه سیاسی زرتشت، ایجاد جامعه‌ای اَشون یا منظم است که در آن شاهی آرمانی که اندیشه

زرتشت را قبول دارد، حکومت می‌کند و این همان شاه ساسانی است که با رسمی کردن دین زرتشت در پی ایجاد جامعه‌ای منظم در سرزمینی یکپارچه و متحد بوده است.

شاه آرمانی فره‌مند در رأس هرم سیاسی

مسلط شدن پارادایم زبانی زرتشت، بدون وجود و کمک پادشاه ساسانی امکان‌پذیر نبوده است. گات‌ها مملو از پیام‌هایی است که نشان می‌دهند جهان همواره نیازمند رهبری توانمند است تا قادر به تمشیت امور آن باشد. اهورامزدا، یگانه خالق است که از عهده این امر برمی‌آید و بدین‌سان به گونه‌ای از وحدت و تمرکز قدرت می‌رسیم که در الهیات با یکتاپرستی از آن یاد می‌کنیم. تقابل خیر و شر، مفهوم آشه به مثابه نظم کیهانی و نقشی که انسان در این فرایند ایفا می‌کند، ایده لزوم راهبری را که بتواند جامعه را به سمت وضعی بسامان، همگون و سعادت‌مند هدایت کند، تقویت می‌نماید. (کوه‌کن، ۱۳۹۵: ۴).

برخورداری مردم از شاه آرمانی دارای فره و مورد تأیید اهورا مزدا، یکی از دعا‌های همیشگی در اوستاست. بدون شک برای ایجاد جامعه‌ی اشون، شهریاری نیکو لازم است. بر همین اساس ستایش و بزرگداشت پادشاهان، در حقیقت ستایش اراده‌ی حق و مشیت الهی و سرپیچی از اوامر آنان، بی‌حرمتی به خدایان و گناهی نابخشودنی تلقی می‌شد. در واقع «مقام پادشاهی نزد ایرانیان عصر باستان، موهبتی الهی بود که از راه توجه به امور دینی و خدمت به خلق حفظ می‌شد. پادشاهان نیز که بر اساس دیدگاه مذهبی عموم جامعه از چنین شأن و شوکتی بهره‌مند بودند، خود را فرستاده و حمایت شده از جانب خدایان و مجریان اوامر آنان معرفی کرده و همواره درحفظ و تقویت معتقدات مذهبی جامعه کوشا بودند. پادشاهان وظایف مذهبی خاص را متعهد بودند؛ از جمله آنکه می‌بایستی در حفظ و نشر دین استوار بوده و از تمام قدرت خویش در این زمینه استفاده کنند» (احمدوند و بردبار، ۱۳۹۸: ۹۴).

از نظر دین زرتشت، «دین و شهریاری، دو برادرند که هیچ‌یک بی دیگری نتواند زیست. دین، بنیاد شهریاری است و شهریاری، پاسدار دین. هر چیز که بنیاد نداشته باشد، تباه می‌شود و هر چیز که از پاسدار خود محروم بماند، نابود می‌گردد» (عنایت، ۱۳۸۵: ۷۹). بر اساس چنین اعتقادی میان دین زرتشتی و نظام اجتماعی، رابطه نزدیکی

به وجود می‌آید؛ «ولی در حالی که دین هرگز فساد نمی‌پذیرد، دولت یا قدرت شهریاری فسادپذیر است. پس شهريار بايد با پیروی از دستورات دین، خود را از گمراهی مصون دارد. طبق دستورات دین، نخستین وظیفه شهريار، دادگری با مردم و حمایت از ایشان است. شهريار برای ایفای این وظیفه نباید از خواست همگان پیروی کند، بلکه خواست همگان را باید تابع خواست خویش و خواست خویش را تابع خرد و حکمت نماید. خرد و حکمت را نیز فقط در دین زرتشت می‌توان یافت» (همان: ۸۰). در واقع شهريار از طریق به‌کارگیری زبان سیاسی در چارچوب پارادایم زبانی مورد نظر خود که در اینجا دین زرتشت است، دست به اعمال قدرت می‌زند.

ميل به تمرکز قدرت

تمرکزگرایی سیاسی و اداری ساسانیان، از زبان سیاسی مسلط در این دوره نشأت گرفته است. «آنان نظام ملوک‌الطوایفی و پراکنده دوره اشکانی را کنار زدند و نظام تمرکزگرایی شهری را که ریشه در الهیات وحدت‌گرا داشت، جایگزین آن ساختند» (احمدوند و اسلامی، ۱۳۹۷: ۱۸۱). به دلیل اینکه اندیشه یکجانشینی، کشور و سرزمین در آموزه‌های زرتشت، اهمیت فراوانی داشته است، پادشاهان ساسانی نیز بر این امر اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند. «در تفکر مزدایی، ایران‌ویج، مرکز عالم و بهترین نقطه دنیا، جایی است که قرار است شهر آرمانی در آن پدید آید... ایران‌ویج، یعنی سرزمین مرکزی فلات ایران در اوستا، قداست بالایی دارد و سربلندی و حفاظت آن از خداوند خواسته شده است» (همان: ۱۸۲). در واقع در دوره ساسانیان و بر اساس این مؤلفه آبادانی، گسترش و قدرتمندسازی بر پایه وحدت ایران‌زمین به عنوان اهدافی مقدس شناخته می‌شد که پادشاهان ساسانی به دنبال اجرای آن بودند.

ابعاد اجتماعی زندگی انسان؛ اخلاقی بودن

یکی دیگر از مؤلفه‌های پارادایم زبانی اندیشه سیاسی زرتشت، اخلاقی بودن انسان و ابعاد اجتماعی زندگی وی است. بر همین اساس زرتشت، غایت و هدف پیروان خود را پندار یا اندیشه، گفتار و کردار نیک اعلام کرده و آنها را از «اندیشه بد و گفتار بد و کردار بد» برحذر می‌دارد (ر.ک: گات‌ها: ۹۲). اصلی‌ترین پیام اخلاقی زرتشت در اوستا نیز وفای به عهد و راستی است؛ زیرا جامعه‌ای که در آن پیمان‌شکنی و دروغ‌گویی باشد، به سمت

انحطاط و نابودی خواهد رفت. در اندیشه سیاسی زرتشت، پایان تاریخ در دستان نیکان خواهد بود و امشاسپندان با کمک اهورامزدا پیروز خواهد شد. بر همین اساس آنچه در تاریخ باقی خواهد ماند، همان سه گانه پندار نیک، کردار نیک و گفتار نیک است.

توجه به حیات دنیوی

توجه به حیات دنیوی و زندگی محور بودن اندیشه زرتشت، از جمله مهم ترین مؤلفه های اندیشه سیاسی زرتشت محسوب می شود. مبارزه برای زندگی بهتر از جمله اجزای اساسی اوستا شمرده می شود و در مسلط شدن آن به عنوان زبانی سیاسی کمک شایانی نموده است. «اغلب صفات خداوند زرتشتی، عینی شده ناتوانی های انسان است و خودآگاهی آن خدا، خلق جامعه و انسانی آرمانی است که سرشار از خرد، دانایی، توانایی، آرامش و آبادانی باشد... دین زرتشت بر کنش، پرورش، شادی و لذت بردن از دنیا تکیه دارد؛ به نحوی که هرگونه انزوا، درون گرایی، غم و تاریکی را نکوهش می کند. این دین، به ویژه در دستگاه فکری گات ها، بسیار شاد، معاش اندیش و دنیوی است» (یسنه، هات ۷۱: بند ۱۶). زرتشت می گوید: «بهروزی از آن کسی است که دیگران را به بهروزی رساند. منش نیک و کار را می ستایم، پایداری در برابر تیرگی را، پایداری در برابر شیون و مویه را، پرورش و بالیدن را می ستایم» (همان: بند ۱۷). بنا به اندیشه زرتشت، معرفت در انزوا و تنها با ذکر به دست نمی آید. انسان مزدایی، متفکری کنشگر و فعال است که با اختیار و تلاش، جهان را آباد می کند. «در پرتو منش نیک در راه اشه از یکدیگر پیشی گیرید» (همان، هات ۵۲: بند ۵). از این منظر می توان اظهار کرد که دین زرتشت، نوعی اعتراض در بطن خود دارد که بر اساس آن، جامعه اشون تنها در جامعه ای اخلاقی و مشارکت شهروندان در اجتماع شکل می گیرد.

آزادی انسان

یکی از دلایل اقبال به دین زرتشت و مسلط شدنش در این است که در قاموس آن، انسان آزاد است. هر انسانی، دیر یا زود در زندگی خود با مسئله انتخاب نیکی یا بدی روبه رو می شود و باید بین این دو، یکی را انتخاب کند. دینی که زرتشت ارائه می کند، در مقابل دینی که هم عصران وی ارائه کرده بودند، نشان دهنده راستی و نیکی است و انسان ها باید از بین آنها، یکی را انتخاب کنند (عنایت، ۱۳۸۵: ۷۹). زرتشتیان با دانش و

عقل خویش و از روی اختیار، راه خود را میان خیر و شر که نبردی کیهانی با یکدیگر دارند، انتخاب می‌کنند. «با پنج چیز پیوسته‌ام و از پنج چیز گسسته‌ام. با اندیشه نیک پیوسته‌ام. از اندیشه بد گسسته‌ام. با گفتار نیک پیوسته‌ام. از گفتار بد گسسته‌ام. با کردار نیک پیوسته‌ام. از کردار بد گسسته‌ام. با فرمانبرداری پیوسته‌ام. از نافرمانی گسسته‌ام. با آشه پیوسته‌ام. از دروج گسسته‌ام. چنینم تا روز رستاخیز که واپسین نبرد میان دو مینو درگیرد» (یسنه، هات ۱۰: بند ۱۶). زرتشت خطاب به اهورامزدا نیز چنین می‌گوید: «من با دانش و گرایش خویش به دین تو روی می‌آورم» (یسنه، هات ۴۴: بند ۱۰). این دین از ابتدا جبهه خیر و شر و منشأ خوبی و بدی را جدا کرده است. «آنچه را از من می‌شنوید، با خرد درست و منش پاک و روشن خویش بسنجید و ارزیابی کنید؛ آنگاه بپذیرید» (یشت‌ها، ۳۰: بند ۲). با این حال زرتشت «در عین اعتقاد به اصل آزادی اراده می‌داند که بشر به رهبری و راهنمایی نیاز دارد تا از فریب و فتنه اهریمن در امان بماند» (عنایت، ۱۳۸۵: ۷۹).

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داده است که با استفاده از روش تاریخ‌نگاری جان پاکاک می‌توان به فهم بهتری از اندیشه سیاسی زرتشت دست یافت. هدف مقاله این بود که زرتشت و آیینش را در بطن تحولات تاریخی و سیاسی ایران در عصر ساسانیان بررسی کند. بر همین اساس در بخش اول مقاله، نگاهی مختصر به بستر یا زمینه تاریخی و سیاسی شکل‌گیری ساسانیان انداختیم؛ دوره‌ای که استقرار حکومت ملوک‌الطوایفی بعد از اسکندر، تجاوز گاه و بیگاه نیروهای بیگانه و ضرورت گذر از زندگی شبانی به زندگی یکجانشینی، به وجود آمدن حکومتی قدرتمند و متمرکز در ایران‌زمین را اجتناب‌ناپذیر کرده است و اردشیر بابکان، کسی است که به این مهم دست یافته است. در این دوره است که اقوام ایرانی از حالت بیابان‌گردی به یکجانشینی، شهرنشینی و دهنشینی روی می‌آورند.

در بخش دوم به پارادایم زبانی زرتشت پرداختیم؛ پارادایمی که در دوره ساسانیان در میان پارادایم‌های مختلفی از قبیل مزدایی، زروانی و هخامنشی، به واسطه قدرت زبان خود و قدرت سیاسی موبدان به پارادایم مسلط این دوره تبدیل می‌شود. گذر از زندگی

شبابی به یکجانشینی از جمله خواسته‌های اصلی زرتشت پیامبر و مورد تأکید وی بوده است. در واقع ایرانیان از پیام صلح و آبادانی زرتشت استقبال کرده، با آغوش باز آن را می‌پذیرند. در سروده‌های وی در گات‌ها، رواج صلح، مدارا، ایران‌دوستی و ستایش خرد، به دفعات مورد تأکید قرار گرفته است.

در بخش سوم مقاله، مؤلفه‌های پارادایم زبانی اندیشه سیاسی زرتشت را بررسی کردیم؛ مؤلفه‌هایی که هم از سوی مردم و هم از سوی ساسانیان مورد استقبال قرار می‌گیرد. بررسی مؤلفه‌های پارادایم زبانی اندیشه سیاسی زرتشت نشان می‌دهد که مهم‌ترین مؤلفه‌های پارادایم یادشده که منجر به مسلط شدن آن در این دوره شده است، عبارتند از: نظم کیهانی یا آشه، شاه آرمانی فره‌مند، میل به تمرکز قدرت، اخلاقی بودن انسان، توجه به حیات دنیوی و در نهایت آزادی اختیار میان خیر و شر. در میان این مؤلفه‌ها، آشه و شاه آرمانی، بیشترین نقش را در قدرت گرفتن پارادایم زبانی زرتشت داشته‌اند.

مطالعه حاضر، یافته‌های قبلی در این باره را ابرام کرده است و به عنوان شاهدی دیگر بر این امر تأکید دارد که زرتشت و آیینش، برپاکنده و شکل‌دهنده بستر تمدنی ایران باستان بودند. زرتشت به دنبال شکل‌گیری شهریاری نیرومند و باشکوه بود که بتواند راهزنان و متجاوزان را سرکوب کند. تنها راه استقرار نظم در جامعه و مقابله با مهاجمان، صرفاً از طریق ایجاد یک نظام سیاسی تحت نظارت و فرمانروایی یک شخص قدرتمند امکان‌پذیر بوده است. این شخص کسی نیست جز حاکم آرمانی که در قالب پادشاه تجسم می‌یابد. در واقع پادشاه، نماینده اهورامزدا به شمار می‌رود و تقریباً همان وظایف را در امور گیتی برعهده داشت. زمانی که اردشیر، حکومت ساسانیان را بنیان می‌گذارد و دین زرتشت را به عنوان تنها دین رسمی کشور اعلام می‌کند، دین زرتشت با نام «مزدیسنا» وارد مهم‌ترین دوره تاریخی خود می‌شود. باشکوه‌ترین آتشکده‌های زرتشتی در این دوره ساخته می‌شود و روحانیون زرتشتی قدرت فراوانی پیدا می‌کنند.

سرانجام این مقاله از جهاتی با محدودیت مواجه بود. مهم‌ترین مشکل در این زمینه، کمبود منابع درباره شرایط تاریخی و سیاسی ایران در عصر ساسانی است که بررسی بستر شکل‌گیری اندیشه سیاسی زرتشت را با مشکلاتی مواجه ساخته است. این تحقیق، پرسش‌های فراوان دیگری را برجسته ساخت که نیازمند تحقیقات دیگری است؛ از

جمله اینکه باید از روش تاریخ‌نگاری پاکاک در بررسی اندیشه سیاسی در ایران استفاده شود. این روش، نقش مهمی در بررسی اندیشه سیاسی در غرب، به‌ویژه قرن‌های شانزدهم و هفدهم میلادی داشته است، اما در ایران از آن غفلت شده است. دیگر اینکه بر اساس این روش، پژوهش‌های بیشتری در این زمینه صورت پذیرد. به‌ویژه بررسی تغییرات به‌وجودآمده در پارادایم زبانی اندیشه سیاسی زرتشت در طول تاریخ و پس از ورود اسلام به ایران و در سایر مناطق جهان و تحت شرایط تاریخی و سیاسی هر منطقه می‌تواند در شناخت درست و بهترِ پیام زرتشت پیامبر، نقش مهمی ایفا کند.

یافته‌های این تحقیق، برخی از الزامات مهم را برای اقدامات آتی پیشنهاد می‌کند. از جمله اینکه ایرانیان را با این پیشینه غنی ایران‌زمین بیش از پیش آشنا سازد و آنان را به سمت وحدت و یکپارچگی سوق دهد. دیگر اینکه پیام صلح زرتشت در دنیای آشوب‌زدهٔ امروزی می‌تواند نقش مهمی در از بین بردن خشونت‌ها و نزدیکی ملت‌ها داشته باشد.

منابع

- احمدوند، شجاع و روح‌الله اسلامی (۱۳۹۷) اندیشه سیاسی در ایران باستان، تهران، سمت.
- احمدوند، شجاع و احمدرضا بردبار (۱۳۹۸) «مبانی دینی دولت در ایران باستان از دوره اساطیری تا دولت هخامنشی»، فصلنامه دولت‌پژوهی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال پنجم، شماره ۱۹، پاییز، صص ۸۱-۱۰۶.
- اردستانی، علی (۱۳۹۱) «بنیاد دولت در ایران: امری نظری یا عملی؟»، مجله سیاست، شماره ۲۱، بهار، صص ۳۹-۵۸.
- انصاری، بهمن (۱۳۹۶) زرتشت و زرتشتیان، تهران، آرون.
- انصافی، مصطفی و شجاع احمدوند (۱۳۹۸) «دین و دولت در عهد ساسانی؛ درآمدی بر الهیات سیاسی زرتشت»، فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره یازدهم، شماره ۱، پاییز، صص ۳۴-۵۷.
- اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی (۱۳۷۱) گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۵) تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان، چاپ دوم، تهران، قومس.
- رضایی‌راد، محمد (۱۳۸۹) مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- سلگی، محسن و شجاع احمدوند (۱۳۹۷) «نسبت آرمان و واقعیت در اندیشه سیاسی زرتشت، مانی و مزدک در دوره ساسانی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سیزدهم، شماره دوم، بهار، صص ۷-۳۲.
- سودآور، ابوالعلاء (۱۳۸۳) فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، ایالات متحده آمریکا، هوستون، میرک.
- صیامیان، زهیر و دیگران (۱۳۹۶) «مبانی کیهان‌شناختی اندیشه سیاسی ایران شهری با تأکید بر منابع زرتشتی»، مطالعات تاریخ فرهنگی، سال هشتم، شماره ۳۱، بهار، صص ۱۰۷-۱۲۸.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ ششم، تهران، کویر.
- عنایت، حمید (۱۳۸۵) نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، با تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام، چاپ چهارم، تهران، روزنه.
- قهرمان، میثم (۱۳۹۳) «زرتشت، امر سیاسی و اندیشه‌های شکل‌گیری امپراطوری ساسانی»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، سال پنجم، شماره ۳۸، تابستان، صص ۱۴۱-۱۶۱.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل (۱۳۶۴) ایران در زمان ساسانیان، تهران، دنیای کتاب.
- کوه‌کن، محمودرضا (۱۳۹۵) «بررسی تأثیر یکتاگرایی آیین زرتشت بر تفکر سیاسی در ایران»، کنگره بین‌المللی علوم اسلامی، علوم انسانی، تهران، آذر ماه.

محمودی، محسن (۱۳۸۸) «زرتشت؛ حکمت و سیاست»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۸، صص ۲۱۹-۲۵۴.

ولف، مارینا نیکولایونا (۱۳۹۴) فلسفه یونانی متقدم و ایران باستان، ترجمه سیاوش فراهانی، تهران، حکمت.

- James, Samuel (2019) "J. G. A. Pocock and the idea of the 'Cambridge School' in the history of political thought", *History of European Ideas*, Vol. 45, Issue 1, pp. 1-17.
- Pocock, John G. A. (1962) "The History of Political Thought: a methodological Inquiry", In: Pocock, John G. A. *Political Thought and History, Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, 2009, pp. 2-19.
- (1971) " Working on Ideas in time", In: Pocock, John G. A. , *Political Thought and History, Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, 2009, pp. 20-32.
- (1973) "Verbalizing a Political act: towards a politics of Speech", In: Pocock, John G. A., *Political Thought and History, Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, 2009, pp. 33-50.
- (1981) "The Reconstruction of Discourse: Towards the Historiography of Political Thought", In: Pocock, John G. A. , *Political Thought and History, Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press, 2009, pp. 67-86.
- (2009) *Political Thought and History, Essays on Theory and Method*, Cambridge University Press.
- Sheppard, Kenneth (2015) "J. G. A. Pocock as an Intellectual Historian", in Whatmore, Richard, and Young, Brian (eds) *A Companion to Intellectual History*, Wiley Blackwell, pp. 114-125.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۱۶۵-۱۹۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

طرح آزادی جمهوری خواهانه و نقد آن بر اساس مبانی قرآنی علامه طباطبائی

اسحق سلطانی*

منصور میراحمدی**

چکیده

آزادی جمهوری خواهانه یکی از مفاهیم برجسته حوزه آزادی است که با وجود ریشه‌های تاریخی دیرپا، در دو دهه گذشته به صورت ویژه مورد توجه آزادی پژوهان قرار گرفته است. این نوشتار مبتنی بر روش تفسیری متن محور در گام نخست به طرح چپستی مفهوم آزادی جمهوری خواهانه می‌پردازد. سپس از مبانی انسان‌شناسانه آزادی که علامه طباطبائی در تفسیر المیزان طرح کرده‌اند بهره برده و با تکیه بر آیات قرآن کریم به ارزیابی انتقادی این مفهوم می‌پردازد. بر اساس این مفهوم صرف وجود امکان مداخله خودسرانه از سوی عاملی بیرونی، فارغ از آنکه دخالتی در عمل صورت پذیرد یا خیر، به معنای از بین رفتن آزادی اعضای جامعه و به بردگی گماشتن آنها است. مبتنی بر مبانی قرآنی آزادی در دو سطح این مفهوم دارای تناقضاتی اساسی است؛ در سطح مبنایی مبتنی بر درک استقلالی از انسان استوار شده که در تعارض با حقیقت خلافت الهی انسان و لوازم آن قرار دارد. در سطح فرآیندی نیز آزادی جمهوری خواهانه با تکیه بر خواست فردی اعضای جامعه می‌خواهد ابزارهایی را برای تحقق عینی آزادی و حفاظت از آن طراحی کند. حال آنکه ماهیت تکیه بر خواست فردی انسان در حقیقت تکیه بر فطرت استخدام‌گر بشر است؛ ویژگی‌ای که خود عامل پیدایش

* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، پژوهشگر فلسفه سیاسی مرکز رشد دانشگاه امام

hagh.soltani87@gmail.com

صادق علیه‌السلام، ایران

m_mirahmadi@sbu.ac.ir

** استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، ایران



استبداد و اخلال در بهره‌مندی اعضای جامعه از آزادی‌های خود می‌باشد. این در صورتی است که تنها با تکیه بر عنصر «حق» است که می‌توان جامعه انسانی را از بند استبداد رهانیده و زمینه بهره‌مندی انسان‌ها از آزادی را فراهم آورد.

واژه‌های کلیدی: آزادی، آزادی جمهوری خواهانه، مدار آزادی، علامه طباطبایی و قرآن کریم.

مقدمه

برخلاف مفاهیم منفی و مثبت آزادی که به تدریج و به واسطه انباشت تولیدات نظری فلاسفه متعدد در بستر تاریخ، فرآیند رشد و نمو خود را پیموده و در قرن بیستم به صورت مفاهیمی متمایز و قوام یافته طرح می شوند، مفهوم جمهوری خواهانه آزادی را می بایست یک اکتشاف باستانی به حساب آورد (اسکینر، ۱۳۹۰: ۱۱۲). این مفهوم ریشه در روم باستان و به صورت مشخص در حقوق رومی دارد. در دوران نوزایش در آرای ماکیاولی تأثیر گذاشته و جمهوری خواهی را در وی متبلور می کند. هرچند ماکیاولی تأثیرات زیادی بر فلاسفه ای همچون لاک، منتسکیو و روسو داشته و جمهوری خواهی را در آنها تقویت کرده است، این امر سبب نشد تا آنچه اکنون به عنوان مفهوم جمهوری خواهانه آزادی درک می شود، در آرای آنها ظاهر شود (ویرولی، ۱۳۹۴: ۹). در عوض این مفهوم در جدال میان مجلس و سلطنت در انگلستان قرن هفدهم وارد میدان سیاست شده، به مخالفت با سلطنت می پردازد (اسکینر، ۱۳۹۰: ۳۱-۴۳).

آزادی جمهوری خواهانه محصول مطالعات تاریخی افرادی همچون فیلیپ پتی و کوئنتین اسکینر در باب رم باستان است که در اواخر قرن بیستم و اوایل قرن جدید صورت می پذیرد. از این مفهوم با عناوین مختلفی همچون آزادی جمهوری خواهانه، مفهوم سوم آزادی و مفهوم نئورومن آزادی تعبیر می شود. به هر حال هرچند مفهوم آزادی جمهوری خواهانه دارای سابقه طولانی در دوران مختلف تاریخی نیست و به تازگی در حال بازتولید امروزی خود با تکیه بر ریشه های باستانی جمهوری خواهانه است، عمدتاً به مثابه مفهومی در حال طلوع به حساب می آید که حتی اگر در حال حاضر نتوانسته باشد خود را از زیر سایه مفاهیم مثبت و منفی آزادی بیرون آورد، حتماً در مسیر رشد و تکامل قرار داشته، همین امر سبب می شود تا در آثار جدید حوزه آزادی همواره مورد توجه باشد (Carter, 2019, Positive and Negative Liberty).

در پژوهش حاضر بر اساس روش توصیفی-تحلیلی سعی می شود تا چیستی آزادی جمهوری خواهانه ارائه شود. مطمئناً آزادی جمهوری خواهانه دارای ظرفیت های نظری قابل توجهی است که در صورت شکل گرفتن گفت و گویی انتقادی با دیدگاه های قرآنی، می تواند در کشف نظریه قرآنی آزادی تسهیلگر باشد. از همین رو علاوه بر طرح این مفهوم، سعی می شود تا با تکیه بر آموزه های قرآنی طرح شده از منظر علامه طباطبائی

به نقد این مفهوم بپردازیم و از رهگذر چنین مطالعه‌ای به درک بهتر مرزهای مفهوم قرآنی آزادی در نسبت با این مفهوم دست‌یابیم.

پیشینه پژوهش

مفهوم آزادی جمهوری خواهانه را می‌توان در منابع معدود ترجمه‌شده مشاهده کرد. از جمله مهم‌ترین این آثار می‌توان به «جمهوری خواهی؛ نظریه‌ای در آزادی و حکومت»^(۱)، «جمهوری خواهی»^(۲) و «آزادی مقدم بر لیبرالیسم»^(۳) اشاره کرد؛ آثاری که در نگارش این مقاله نیز مورد توجه بوده‌اند. اما در هیچ‌یک از این آثار -همچنین سایر آثاری که ترجمه نشده‌اند- شاهد طرح این مفهوم مبتنی بر ریشه‌های تاریخی و انسان‌شناسانه آن نیستیم. در میان مقالات نیز تنها مقاله‌ای که به اختصار توجهی به مفهوم آزادی جمهوری خواهانه داشته است، مقاله «جدال بر سر مفهوم آزادی؛ شرحی بر کتاب هابز و آزادی جمهوری خواهانه»^(۴) است که آن نیز در مقام شرح و نقد یکی از آثار ترجمه‌شده درباره دیدگاه‌های هابز طرح می‌شود و بحث از آزادی جمهوری خواهانه در حاشیه قرار می‌گیرد. در واقع با بررسی پژوهش‌های صورت‌پذیرفته در حیطه آزادی، مقاله‌ای که خود را در مقام تبیین دقیق مفهوم آزادی جمهوری خواهانه قرار داده باشد، یافت نشد. از این رو در مقاله حاضر سعی می‌شود تا با دقت در ریشه‌های تاریخی و انسان‌شناسانه، مفهوم آزادی جمهوری خواهانه به دقت تبیین شود تا در گام بعد مبتنی بر چنین شناختی، امکان گفت‌وگوی انتقادی قرآن کریم با این مفهوم فراهم آید.

روش پژوهش

پژوهش حاضر، ماهیت توصیفی-تحلیلی دارد و سعی می‌شود به تحلیلی از چیستی ماهیت آزادی جمهوری خواهانه پرداخته، سپس مبتنی بر «تفسیر روشی متن‌محور» و بر اساس آموزه‌های قرآنی‌ای که علامه طباطبایی طرح کرده، این مفهوم نقد شود. این روش در گستره روش‌های هرمنوتیکی قرار گرفته و قائل به اصالت متن است. در همین راستا تلاش شده تا با پایبندی به اصول حاکم بر این روش، مسیر پژوهش طی شود. این اصول عبارتند از:

- لزوم محوریت قصد مؤلف در تمامی انتسابات معنا به متن (سیحانی، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۵).
- پرهیز از قرائت آزاد متن و ضرورت پایبندی به تفسیر روشمند (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۳۵-۳۳۶).
- ممنوعیت اجتهاد در برابر نص و لزوم ترجیح اظهار بر ظاهر (ساجدی، ۱۳۸۳: ۳۵۱).
- پرهیز از تأویل گرایی و تمثیل گرایی متن (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۶۶-۲۷۳).
- لزوم تمسک به محکّمات و حمل معنای متشابهات با توجه به محکّمات (ر.ک: نصرت پناه و درخشه، ۱۳۹۳؛ علیخانی و دیگران، ۱۳۸۶).

مبنای آزادی جمهوری خواهانه

مبنای اصلی مفهوم جمهوری خواهانه آزادی، ریشه در رویکردهای حقوقی روم باستان در قبال برده دارد. در حقوق رومی برای نخستین بار در تاریخ به موجب تقسیم صورت گرفته در باب حقوق، افراد - اعم از مردان و زنان - یا آزاد هستند یا برده. اینجاست که بردگی به عنوان نهادی شناسایی شده در قانون طرح می شود (Skinner, 2001: 23). از این رو برای درک این مفهوم لازم است به وضعیت کلی بردگان و قواعد حقوقی پذیرفته شده در قبال آنها توجه ویژه داشت.

برده داری در روم باستان، یک نهاد اجتماعی است که قوانین متعدد و پیچیده‌ای درباره آن شکل گرفته است. برده را صاحبان آنها که اعم از مرد و زن و کودک بوده و کاملاً بر زندگی آنها سلطه داشتند، می فروشد، آزاد می کنند، پاداش می دهند یا مجازات می کنند. در روابط متعددی مانند رابطه پدر و فرزند، حاکم و رعیت، زن و شوهر و فرمانده و سرباز، نوعی از رابطه سلطه درک می شود و از این جهت می توان چنین روابطی را با رابطه ارباب و برده مقایسه کرد. تفاوت اساسی چنین روابطی در این است که در حالات یاد شده، سلطه امری اقتضایی است و شرایط زمانی و مکانی مشخص خود را داشته، در گستره و میزانی مشخص قابلیت اعمال دارد؛ اما در رابطه ارباب و برده، این سلطه مطلق است (Bradley, 1994: 5). یعنی قابلیت اعمال سلطه در هر زمان و هر مکان و هر میزان از جانب ارباب وجود دارد. برده به صورت کامل در اختیار ارباب خود است و

هیچ حقی مستقل از ارباب ندارد. پس ویژگی اساسی برده، حضور دائمی ذیل سلطه ارباب است.

چنین سلطه‌ای به‌خوبی از جانب قوانین موردحمایت قرار می‌گرفت؛ به‌صورتی که حقوقی از قبیل حق انتفاع، حق استعمال و حق تصرف برای ارباب در نظر گرفته می‌شد (نیازمند، ۱۳۴۹: ۴۱). بنا به‌حق انتفاع، ارباب، مالکِ نتایج و منافع کار برده است. بنا به‌حق استعمال، ارباب حق دارد تا برده را در هر کاری که مایل است به کار گیرد و بنا به‌حق تصرف، برده مانند ملک ارباب بوده، می‌تواند برده را بفروشد، اجاره دهد یا حتی بکشد. برده به‌مثابه یک حیوان یا ابزاری درک می‌شد که تنها ممیزه‌ی آن است که می‌تواند سخن بگوید.

وجود چنین سابقه‌ای در قبال بردگان باعث می‌شود تا جمهوری‌خواهان، هویتشان را در مقابله با وضعیت بردگی شکل دهند و خود را به‌عنوان راه خروج از وضعیت بردگی طرح کنند. آنها با توسعه مفهومی برده و ارباب به شناسایی مصادیقی از سلطه در جامعه و نهادهای سیاسی و اجتماعی می‌پردازند که موجب بسط بردگی در میان اعضای جامعه می‌شود و آزادی آنها را نابود می‌کند.

نکته اساسی دیگر، نقطه آغاز بحث جمهوری‌خواهان از آزادی است. آنها مباحث خود را با تمرکز بر عناوینی همچون «آزادی عمومی»، «حکومت آزاد»، «آزادی کامنولث» و «آزادی ملل» آغاز می‌کنند. یعنی هر درکی از آزادی فردی باید در قالب شرحی از معنای آزاد بودن جامعه مدنی ارائه شود. آنها با تکیه بر استعاره بدن، جامعه را به‌مثابه یک پیکره واحد می‌نگرند (اسکینر، ۱۳۹۰: ۴۰) و «دولت آزاد» را به‌عنوان محل تجمیع تمامی غایات مدنظر قرار می‌دهند.

در این نگاه، دولت آزاد اهمیت می‌یابد؛ زیرا منشأ علاقه اقوام و ملل مختلف به آزادی، دستیابی به عظمتی است که تنها در پرتو توجه به خیر عموم حاصل می‌شود و خیر عموم نیز فقط در دولت‌های جمهوری قابل تحقق است؛ زیرا در جمهوری‌ها، هر امری صرفاً برای تأمین خیر عموم انجام می‌شود. از این‌رو آن کار «حتی اگر برای این یا آن فرد زیان‌بار باشد، عده کسانی که از خیر عموم سود می‌برند، به‌قدری زیاد است که می‌توانند آن کار را حتی برخلاف میل عده قلیل به انجام برسانند» (ماکیاولی، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

پس در آزادی جمهوری خواهانه، تحقق خیر عمومی اولویت دارد. اما محتوای این خیر، شباهتی به تعبیر متافیزیکی روسو و کانت از اراده عمومی و خیر عمومی ندارد و تحقق خواست اکثریت اعضای جامعه دنبال می شود. برای آنها، خیر عمومی، چیزی ورای منافع خصوصی افراد نیست و صرفاً مخالف خواست افرادی است که می خواهند بر سایرین سلطه بیابند. البته آنها نیز قائل به لزوم تعدیل امیال شخصی و رشد فضائل مدنی جهت تحقق خیر عمومی هستند؛ ولی لازمه آن را نفس ستیزی و طرد بخشی از وجود خود، مانند آنچه روسو و کانت معتقد بودند، نمی دانند.

در نظر کانت و روسو، پیروی از امیال دانی انسان همواره طرد شده و عمل مطابق با چنین خواسته هایی، عین بردگی درک می شود (روسو، ۱۳۸۰: ۱۲۵؛ کانت، ۱۳۹۴: ۱۱۴). لذا از منظر آنان، اگر اراده فردی اعضای جامعه با تکیه بر منافع شخصی شکل گرفت، دیگر نمی توان آن را اراده عمومی خواند؛ چراکه اراده عمومی از این منظر چیزی نیست جز اراده عقلانی تمامی شهروندان؛ برخلاف اراده جزئی شهروندان که مبنای آن، منافع خاص هر فرد به صورت مجزا است (سالیوان، ۱۳۸۹: ۴۵-۴۹). این در صورتی است که بنا به گفته ماکیاولی، اتفاق نظری را که مبتنی بر منافع فردی نیز باشد، می توان اراده عمومی درک کرد.

معنای آزادی جمهوری خواهانه

بنا به مفهوم جمهوری خواهانه، جامعه زمانی آزاد است که بر خود حاکم بوده، تحت حکومت امری غیر از خود نباشد. انسان آزاد نیز فردی است که متوسل به توانایی خود بوده، بدون هیچ وابستگی به اراده غیر، بر خویش حاکم باشد. هر دولت یا ملتی مادامی که در تصمیم گیری ها و تعیین رفتارهای خود، تابع یا محکوم اراده اشخاصی غیر از نمایندگان ملت باشد، آزادی خود را از دست داده است (اسکینر، ۱۳۹۰: ۵۷-۶۱). در فرد نیز وضع به همین منوال است. اگر فردی وابسته به اراده خودکامانه افراد یا نهادهایی باشد که بنا به خواستشان و با مصونیت تمام بتوانند اراده خود را بر وی حاکم کنند، چنین فردی، آزادی خود را از دست داده است (ویرولی، ۱۳۹۴: ۳۰). بر این اساس می توان محور اساسی تعریف آزادی جمهوری خواهانه را تأکید بر خود حکمرانی، خودسروری و عدم تکیه بر اراده خودسرانه و استبدادی سایرین به حساب آورد.

محل تمایز اساسی این مفهوم از سایر مفاهیم آزادی، ارائه تعبیری متفاوت از کیفیت تحقق خود حکمرانی است. آنها نه همچون اندیشمندان آزادی مثبت قائل به تفکیک نفس به دو بعد عالی و دانی و تطبیق حقیقت انسان با خود عالی هستند (کانت، ۱۳۹۴: ۱۱۴) و نه همچون اندیشمندان آزادی منفی معتقد به تحقق خود حکمرانی به واسطه صرف عدم مداخله از سوی سایرین (میل، ۱۳۹۵: ۱۹۲). برای تحقق آزادی، هیچ گونه وابستگی و سلطه‌ای پذیرفته نمی‌شود. از این رو مواردی مورد شناسایی قرار می‌گیرد که در آنها مداخله‌ای صورت نگرفته است، ولی سلطه حضور دارد. همچنین می‌توان وضعیت موجه دیگری را در نظر گرفت که طی آن مداخله صورت می‌گیرد، ولی به سبب عاری بودن از عناصر سلطه، آسیبی به آزادی نمی‌رسد. بنابراین در این نگاه نسبت سلطه - به عنوان عنصر نابودگر آزادی - و مداخله، نسبت عموم و خصوص من وجه است؛ در پاره‌ای از موارد دخالت و سلطه با یکدیگر رخ می‌دهد، در برخی موارد، سلطه رخ می‌دهد بدون هیچ مداخله‌ای و گاه دخالت‌های وجود دارد که عاری از سلطه هستند.

پس درک معنای آزادی به تعریف سلطه گره می‌خورد. یک عامل، زمانی بر عامل دیگر سلطه دارد که وی توان مداخله خودسرانه در گزینش‌های عامل دیگر را داشته باشد و بتواند دامنه گزینش‌های در دسترس را تغییر دهد. این عوامل نیز اعم از ممانعت فیزیکی یا ذهنی و روان‌شناسانه است. دخالت خودسرانه نیز زمانی رخ می‌دهد که آن عمل صرفاً برآمده از خواست، تصمیم یا داوری دلخواه فرد دارای سلطه باشد (پتی، ۱۳۸۸: ۹۲-۹۷). پس اعمال دخالت از سوی یک کارمند که در حال انجام وظیفه قانونی خود است، از آنجاکه برآمده از خواستی خودسرانه نیست، هیچ ضربه‌ای به آزادی نمی‌زند. اما وضعیت درباره برده‌ای که ارباب، هیچ مداخله‌ای در حیطه عمل وی نمی‌کند، چطور است؟

در این حالت ولو در واقع و به صورت عینی محدودیتی در گستره عمل برده رخ نداده باشد، همین که ارباب، امکان و توان مداخله را دارد، کافی است تا فرد دیگر متکی به اراده خود نبوده، مستقل نباشد و در حالت بردگی به سر برد. او با وجود این همچنان برده است. «قطع نظر از اینکه ارباب چه اندازه اهل مدارا باشد، واقعیت وابستگی به لطف و مرحمت او، واقعیت زیستن تحت سلطه او، نبود آزادی را به دنبال خواهد داشت» (همان: ۵۹). در چنین شرایطی، برده خود را خود حکمران و مستقل درک نمی‌کند. تمامی هستی خود، حتی

گستره عملی را که از آن بهره‌مند است، برآمده از خواست ارباب می‌یابد. او به خاطر خود بودن، نتوانسته است آزاد باشد، بلکه آزاد بودن او نیز عین وابستگی است.

علت مخالفت جمهوری خواهان انگلیسی در قرن هفدهم با تداوم سلطنت نیز ریشه در همین نکته دارد. یعنی صرف حضور سلطنت و پادشاهی به معنای تداوم بردگی مردم است. ولو درواقع پادشاه، هیچ دخالتی در تصمیم‌های نمایندگان مردم نداشته باشد، صرف اینکه توان و امکان مخالفت و وتو کردن آرای نمایندگان برای وی وجود داشته باشد، به معنای نابودی آزادی جامعه است. در این حالت مردم، گستره اعمال اراده عاری از مداخله‌ای را که در برابر خود می‌بینند، از صدقه‌سر پادشاه دانسته، برده‌وار بر او تعظیم می‌کنند. آنها خود را آزاد درک نمی‌کنند، بلکه خود را به‌عنوان افرادی می‌یابند که به‌واسطه الطاف ملوکانه از آزادی بهره‌مند شده‌اند. چنین شرایطی، عین بردگی است.

مبتنی بر این مباحث، برخی آزادی‌پژوهان، مفهوم جمهوری خواهانه آزادی را به‌مثابه یک «وضعیت» تعبیر می‌کنند. کارتر، آزادی جمهوری خواهانه را وضعیتی می‌داند که در آن نظر به اینکه فرد غیرآزاد، «برده» است، برای آزاد بودن می‌بایست از حقوق و امتیازاتی که به وضعیت شهروندی جمهوری خواهانه ضمیمه شده است، بهره‌مند شود (ر.ک: Carter, 2019). بر این اساس می‌توان آزادی را به‌عنوان وضعیت زیست شهروندی به‌حساب آورد. آزادی، وضعیت عدم سلطه است؛ وضعیتی است که در آن هیچ عاملی، امکان مداخله خودسرانه در حیطه عمل سایرین را ندارد؛ وضعیتی است که فرد صرفاً به خواست و اراده خود تکیه دارد و تنها به‌واسطه انسان بودن، از آزادی و موهباتش بهره‌مند می‌شود.

کارگزاران آزادی جمهوری خواهانه

یکی از سؤالات اساسی در حوزه مباحث آزادی این است که به‌وسیله چه عاملی، حیطه عینی و عملی آزادی افراد در بستر جامعه مشخص می‌شود؟ کدام عامل، وظیفه حفاظت و زمینه‌سازی جهت بهره‌مندی از آزادی‌های برحق شهروندان را برعهده دارد؟ از عواملی که در دل هر یک از مفاهیم آزادی، چنین وظایفی را ایفا می‌کند، به‌عنوان کارگزار آزادی تعبیر می‌شود.

در مفهوم جمهوری خواهانه، قانون و حکومت، محدودیتی ضروری برای تحقق آزادی هستند. ماکیاوولی معتقد است که سلامت یک جمهوری «بسته به قوانین و نهادهایی است که به وجود می‌آورد» (ماکیاوولی، ۱۳۸۸: ۷۴). از این‌رو برای تحقق یک جمهوری سالم که در آن آزادی شهروندان تضمین شود، نیازمند سنخی از قوانین و نهادها هستیم که با ممانعت از اعمال هرگونه سلطه توأم با مصونیت، آزادی شهروندان را حفاظت کند. از این‌رو قانون و حکومت به‌مثابه کارگزاران برجسته آزادی در جامعه انسانی معرفی می‌شوند.

قانون

قانون برای حفاظت آزادی شهروندان در پی ایجاد مهارهایی است که برای هیچ عاملی، امکان مداخله خودسرانه در حیطه عمل آزاد شهروندان فراهم نباشد. به این معنا که اگر عاملی سعی در اعمال سلطه داشت، اعضای جامعه با کمک گرفتن از قانون، اجازه نقض آزادی را نداده، به مقابله با سلطه بپردازند. درواقع در نگاه جمهوری خواهانه، کار اصلی قانون، ایجاد بستری برای مقابله با پیدایش و بسط سلطه در جامعه است.

پتی در تشریح کارکرد قانون در جمهوری می‌نویسد: «قوانین نه‌تنها سلطه‌گران بالقوه را باز خواهند داشت و از ناآزادی خواهند کاست، بلکه این کار را بدون اینکه اصالتاً بیانگر شکلی از سلطه باشند، انجام خواهند داد» (پتی، ۱۳۸۸: ۱۱۵). در نگاه جمهوری خواهانه، دستورهایی که برآمده از اراده خودسرانه حاکم است، مانند مقتضایی که اراده شخصی حاکم به‌عنوان قانون طرح می‌شود، هیچ نسبتی با قانون ندارند؛ زیرا قانون در جمهوری برآمده از خواست و اراده عموم اعضای جامعه بوده، تجلی خود حکمرانی افراد است و اگر شهروندان به‌صورت مستقیم آن را به وجود نیآورده باشند، به‌صورت غیرمستقیم به وسیله نمایندگان خود در پدید آمدن آن نقش داشته‌اند.

پس قانون، یک فرمان همه‌شمول است که افراد را از اراده خودکامانه سایرین در امان نگاه می‌دارد (ویروولی، ۱۳۹۴: ۴۲). بر این اساس واضح می‌شود که هرگونه تعرض به قانون، یعنی تلاش برای مسلط کردن اراده خودسرانه و ضربه زدن به آزادی. قانون با ایجاد چارچوب‌های عمل غیرخودسرانه، آزادی را برای جامعه به ارمغان می‌آورد.

حکومت

برای امتداد وضعیت عدم سلطه لازم است نهادهایی در جامعه طراحی شوند که آزادی افراد را تضمین کنند. این نهادها باید دو هدف را در پیش گیرند؛ نخست ایجاد

خودحکمرانی فعال در میان شهروندان و دوم واداشتن افراد به انجام وظایف عمومی خود در قبال جامعه (Kukuthas, 2007: 695). این نکته ریشه در این پیش فرض دارد که افراد به تنهایی با توانایی های شخصی خود نمی توانند آزادی را در جامعه بسط دهند. بنابراین برای بسط آزادی در جمهوری باید دولت و قوای حکومتی اش فعال شود و با ایجاد نهادها در جامعه، وضعیت عدم سلطه را محقق کنند.

کار اصلی چنین نهادهایی، توزیع قدرت به گونه ای است که در اثر آن، تنها دخالت ممکن در حیطه عمل شهروندان، دخالت غیرخودسرانه باشد. یعنی از سنخ دخالت هایی نباشد که مبتنی بر عقاید غیرمشتک طرح می شوند. اساساً عدم سلطه با پیدایش نهادهاست که توسعه می یابد (پتی، ۱۳۸۸: ۱۸۴). این نهادها هرچند با پیدایش خود در امور افراد دخالت می کنند، این امر ضربه ای به آزادی نمی زند؛ زیرا دخالت آنها برآمده از قانون است و از این رو خودسرانه نیست. اما نکته مهم تر این است که با پیدایش نهادها، امکان اشکال متعدد از دخالت خودسرانه در حیطه عمل افراد از بین می رود. با پیدایش نهادها، قوانین در دل جامعه به صورت عینی بسط می یابند.

مانع آزادی جمهوری خواهانه

بر اساس تعریف آزادی واضح است که مانع تحقق آزادی، یک چیز است. آزادی صرفاً به واسطه وجود قدرتی استبدادی که امکان اعمال خواست خودسرانه را دارد، از بین می رود (Skinner, 2008: 211؛ پتی، ۱۳۸۸: ۵۸). آنچه وضعیت آزاد فرد و جامعه را نابود می کند، امکان مداخله همراه با مصونیت است. حال این امکان مداخله از سوی هر عاملی که صورت پذیرد، تفاوتی نمی کند، در هر صورت مانع آزادی و نابودگر وضعیت آزاد است. چنین ضربه هایی به آزادی از سوی یک ارباب در قبال یک برده می تواند پدید آید، همچنانی که می تواند از سوی حاکم و قوانینی پدید آید که برآمده از اراده خودسرانه افرادی خاص باشد.

همچنین لزومی ندارد که مانع از سنخ امور معین بیرونی باشد تا آزادی فرد سلب شود. اینکه فرد در وضعیتی قرار داشته باشد که خود را به واسطه انسان بودن، صرفاً با تکیه به هستی خود، آزاد نبیند، کافی است تا در وضعیت بردگی قرار داشته باشد. صرف

تصور این امر که فرد این آزادی را متکی بر خود نداشته، بلکه بنا به خواست و اراده دیگری دارد، مانعی در برابر آزادی است. در چنین شرایطی، حتی اگر فرد از حداکثر آزادی ممکن در عمل برخوردار باشد، چون آزادی را نه از روی خود بودن که از روی تکیه بر ارباب خود دارد، در حقیقت آزاد نیست. صرف علم فرد به اینکه فرد دیگری وجود دارد که می‌تواند در اعمال آزاد اراده او به صورت خودسرانه دخالت کند، کافی است تا فرد در وضعیت بردگی قرار داشته باشد.

غایت آزادی جمهوری خواهانه

آزادی جمهوری خواهانه به دنبال ایجاد وضعیتی است که شهروندان به خودحکمرانی و خودسروری دست یافته، از هر سلطه‌ای عاری شوند. رسیدن به این وضعیت اهمیت دارد، زیرا جمهوری و جمهوری خواهی، «یک شیوه زندگی است که هدفش، تضمین کرامت شهروندان است» (ویرولی، ۱۳۹۴: ۵۴). آنها بردگی را که نماد تلاش برای زدودن کرامت و احترام انسانی است، به عنوان وضعیت خروج انسان از دایره انسانیت تصور می‌کنند و از این منظر به ردیابی نمودهایی از رابطه ارباب و برده در زندگی سیاسی اجتماعی می‌پردازند، تا به واسطه زدودن آنها از زندگی فردی و اجتماعی، آزادی را در جامعه بسط دهند.

نسبت آزادی جمهوری خواهانه با سایر مفاهیم آزادی

آزادی جمهوری خواهانه به سبب تأکید بر استقلال و عدم وابستگی، قرابت‌هایی با مفهوم مثبت آزادی می‌یابد. اما این قرابت‌ها صرفاً در حد ظاهر باقی می‌ماند. از منظر اندیشمندان، مفهوم مثبت آزادی انسان دارای دو بعد عالی (انسانی) و دانی (حیوانی) است که آنچه انسانیت انسان را رقم زده، از سایر موجودات متمایز می‌کند و کرامت و احترام را برای وی به ارمغان می‌آورد، بعد عالی وجود او است. منظور از بعد دانی، همان امیال و شهوات انسان است که پیروی از آنها سبب نزول انسان از مرتبه انسانیت شده، آزادی وی را نابود کرده، فرد را برده می‌کند؛ زیرا «کشش‌های صرف هوای نفس بردگی است» (روسو، ۱۳۸۰: ۱۲۵). از طرف دیگر وجه قوام بعد عالی انسان، «عقل» است. آنچه

انسان را به موجودی مستقل و ارزشی فی نفسه تبدیل می کند، عقل است. لذا اگر انسان به هر چیزی غیر از عقل تکیه کند، دچار وابستگی و انحراف شده است؛ حال این تکیه چه بر اراده سایرین باشد و چه بر امیال خود فرد، تفاوتی نداشته، در هر دو حالت انحراف است (کانت، ۱۳۹۴: ۱۱۴). اما در نگاه جمهوری خواهانه، شاهد چنین تفکیکی نیستیم. برای تحقق آزادی و عدم وابستگی در نگاه جمهوری خواهانه لزومی ندارد تا فرد صرفاً به عنوان کنشگری عقلانی دست به کنش زند. همین که هر شهروند به دنبال اعمال اراده خودسرانه بر سایر شهروندان نباشد، کافی است تا بتواند هر کاری را که مایل است، انجام دهد.

در نظر جمهوری خواهان، صرف اینکه فرد بتواند متناسب با خواست خود عمل کند، به معنای دستیابی به استقلال و خودحکمرانی است. اینکه این خواست چگونه شکل گرفته باشد، محل بحث قرار نمی گیرد. آنچه مهم است اینکه خواست فرد بدون هیچ گونه وابستگی به سایرین شکل گرفته باشد. از این جهت آزادی جمهوری خواهانه به تعبیری که اندیشمندان آزادی منفی از فردگرایی ارائه می دهند، قرابت می یابد؛ زیرا از منظر اندیشمندان آزادی منفی، «نخستین نیاز از نیازهای مدرن همانا استقلال فردی» (کنستان، ۱۳۹۲: ۶۷) است. از همین رو است که میل می نویسد: «چرا حیات و هستی بشر باید تنها از روی یک یا چند نمونه کوچک ساخته شود؟... هر آن کسی که از تجربیات و غرایز بشری به حد کافی بهره مند باشد، روش خود او برای اداره کردن زندگی اش، بهترین روش هاست؛ نه از این رو که نفساً روش بهتری است، بلکه از این رو که روش «خود او» است» (میل، ۱۳۹۵: ۱۷۵).

اما تفاوت اساسی آزادی منفی و جمهوری خواهانه آن است که مبتنی بر آزادی منفی می توان شرایطی را در نظر گرفت که حاکمی استبدادی در رأس قدرت قرار دارد، ولی به واسطه ایجاد بهره مندی عملی از آزادی ها، شهروندان در آزادی به سر برند؛ زیرا هیچ رابطه ضروری میان شکل حکومت و تحقق آزادی منفی وجود ندارد. حال آنکه چنین شرایطی در نگاه جمهوری خواهانه، وضعیت بردگی است؛ زیرا هر چند مداخله ای از جانب حاکم و حکومت در امور افراد صورت نمی گیرد، همواره امکان مداخله خودسرانه از سوی وی وجود دارد. در نتیجه افرادی که در این شرایط هستند، فی نفسه آزاد نبوده، دارای کرامت و احترام نیستند. همین امر سبب می شود که آنها در وضعیت بردگی و سلطه قرار داشته باشند.

در آزادی منفی، محل بحث عدم مداخله است و این عدم مداخله بیشتر در سطح مداخلات فیزیکی و عینی باقی می ماند. در آزادی جمهوری خواهانه تلاش می شود تا تعبیری جدید از مداخله ارائه شود و با حفظ اساس مداخله به عنوان عنصر نابودگر آزادی، به صورتی آن را بسط دهند که صرفاً در دایره تنگ اجبار و ممانعت فیزیکی باقی نماند. در این بازخوانی، وجود امکان مداخله از سوی عامل بیرونی کافی است تا فرد، آزادی خود را محدود شده بیابد. نه تنها مداخله، عامل بیرونی آزادی را محدود می کند که حتی وجود امکان مداخله عامل بیرونی نیز برای ضربه زدن به آزادی کافی است.

نقد مفهوم آزادی جمهوری خواهانه

بر اساس آنچه ذکر شد می توان آزادی جمهوری خواهانه را مفهوم «خواست مدار» آزادی قلمداد کرد. در این مفهوم، انسان به واسطه انسان بودن آزاد است و هیچ عاملی نمی بایست انسان را به نحو کلی یا جزئی، تحت اراده خودسرانه خویش درآورد. انسان صرفاً بنا به خواست و اراده خود عمل می کند و هر عاملی که بخواهد اراده هر فرد را تحت تأثیر قرار دهد و خودسرانه امکان تحقق آن را کمرنگ کند، عاملی استبدادی است که می بایست با آن مقابله کرد.

بر این اساس قانون نیز می بایست صرفاً متکی بر اراده شهروندان جمهوری باشد و هر چیزی سواى اراده شهروندان، عاملی استبدادی است. از این رو امکان دخالتی که قانون برای برخی از افراد فراهم می کند، به دلیل عاری بودن از استبداد و عدم تکیه بر اراده ای خودسرانه، امری مشروع بوده، تمکین از آن موجب بردگی نمی شود. حکومت نیز نیروی بسط دهنده قانون در جامعه است و به مقابله با اعمال اراده خودسرانه از سوی شهروندان می پردازد و درواقع عامل از بین بردن هرگونه سلطه توأم با مصونیت است. اما با مبنا قرار دادن حقیقت انسان و آزادی در قرآن کریم می توان نقدهایی بر این مفهوم طرح کرد.

الف) لزوم طرد درک استقلالی از انسان

یکی از اساسی ترین سؤالاتی که در رابطه با آزادی می توان طرح کرد این است که «چرا انسان آزاد است؟». پاسخی که می توان از مباحث اندیشمندان آزادی جمهوری خواهانه استنباط کرد، تأکید بر این امر است که انسان صرفاً به واسطه انسان

بودن، آزاد است. آزادی اهمیت می‌یابد، زیرا خواست انسان از آن جهت که خواست انسان است، به نحو اولی و استقلالی اولویت می‌یابد. نگریستن به انسان به مثابه موجودی مستقل که دارای حق حاکمیت به نحو اولی و استقلالی و مطلق است، مبنایی است که در تقابل با درک قرآنی از انسان قرار دارد.

در نگاه قرآنی، آزاد بودن انسان ریشه در جایگاه خلافت الهی وی دارد. انسان، خلیفه خداوند متعال در سراسر هستی معرفی می‌شود که در دوره‌ای از حیات خود به دنیا هبوط می‌کند. خلافت انسان در واقع مقامی است که تنها زمانی تام می‌شود که خلیفه نمایشگر مستخلف خود باشد و تمامی شئون وجودی و آثار و احکام و تدابیر مستخلف را، البته در اموری که به خاطر آن به خلافت رسیده، حکایت کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۷۷). پس خلیفه باید صفات و اعمال مستخلف را نشان دهد، تصویر صفات او بوده، کار او را انجام دهد. پس لازم است خلیفه خداوند در زمین متخلق به اخلاق الهی بوده، آنچه را خدا اراده می‌کند، اراده کرده، آنچه را خدا حکم می‌کند، حکم کند، جز راه خدا راهی نرفته و از آن راه تجاوز نکند (همان، ج ۱۷: ۲۹۶). در واقع خلیفه خداوند کسی است که هیچ‌چیزی از خود نداشته و صرفاً آینه‌ای از شئون الهی در زمین باشد.

در آیات متعددی، «حکم» و دارا بودن حق حاکمیت مطلق در ذات خداوند باری تعالی منحصر شده است: «حکم تنها از آن خداست»^(۵). حال چنین حقی به واسطه اینکه انسان، خلیفه خداوند در زمین است، برای او نیز طرح می‌شود. خداوند متعال در سوره صاد می‌فرماید: «ای داوود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم، پس میان مردم به حق حکومت کن»^(۶). در این آیه مشخصاً حکومت در زمین به مثابه امری که در اثر خلافت ایجاد می‌شود، در نظر گرفته شده است.

اما این «حکم» در خداوند متعال، تفاوتی اساسی با انسان دارد. «حکم به حق به طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خدای سبحان است و غیر او، کسی مستقل در آن نیست؛ و اگر هم کسی دارای چنین مقامی باشد، خدای سبحان بر او ارزانی داشته و او در مرتبه دوم است» (همان، ج ۷: ۱۶۶). پس اگر انسان به واسطه خلافت خود دارای حق حاکمیت و حق اعمال اراده و تصرف عام بر هستی می‌شود، چنین حقی را به استقلال و از جانب خود ندارد. تمامی این جایگاه به سبب انتساب او به خداوند متعال است و از

این‌رو تا زمانی که وی خود را خلیفه خدا دانسته، برای خود هیچ شأن استقلالی قائل نباشد، از این حق بهره‌مند است؛ ولی آنگاه که خود را در عرض خداوند دید، برای خود به نحو استقلال و ابتدا حق «حکم» قائل شد، آنجاست که استکبار ورزیده و از مدار خلافت خروج کرده است.

آنچه در بهشت برزخی رخ داده و زمینه‌ساز هبوط نوع بشر به دنیا می‌شود نیز مؤید همین امر است. در این مقتضی، شیطان برای به لغزش واداشتن آدم و حوا و آشکار کردن سئوات، آن دو را به امور مختلفی وسوسه می‌کند. در سوره اعراف از زبان شیطان اینگونه بیان می‌شود که «پروردگارتان، شما را از این درخت منع نکرد، جز برای آنکه [مبادا] فرشته شوید یا از جاودانان باشید»^(۷). در سوره طه نیز خداوند متعال می‌فرماید «پس شیطان او را وسوسه کرد، گفت: ای آدم آیا تو را به درخت جاودانگی و فرمانروایی بی‌زوال راه بنمایم؟»^(۸). از این آیات آشکار می‌شود که شیطان، انسان را به سه امر زندگی جاودان، فرشته بودن و فرمانروایی بی‌زوال می‌فریبید. در این میان منظور از زندگی جاودان مشخص است، اما منظور از فرشته بودن و فرمانروایی بی‌زوال چیست؟

کلمه «یَبْلَى» از ماده «بلی» گرفته شده و به معنای کهنه و پوسیده شدن است. پس منظور از «مُلْكٍ لَا يَبْلَى»، فرمانروایی و سلطنتی است که مرور زمان و اصطکاک موانع و مزاحم‌ها در آن اثری نگذاشته، آن را دچار محدودیت و فرسایش نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۳۱۰). در واقع می‌توان فرمانروایی بی‌زوال را مساوی با آزادی مطلق در نظر گرفت. اما اینکه در سوره اعراف، شیطان آدم و حوا علیهما السلام را به فرشته شدن وسوسه می‌کند، به سبب تناظری که میان مفاد آیه ۱۲۰ سوره طه و آیه ۲۰ سوره اعراف هست، می‌توان به همان معنای دستیابی به فرمانروایی بی‌زوال بازگرداند. علامه طباطبایی در این راستا می‌فرماید: «و «ملک» گرچه به فتح لام قرائت‌شده و به معنای فرشته است، الا اینکه در آن معنای «ملک» - به ضم میم و سکون لام - نیز هست، به دلیل اینکه در جای دیگر در همین داستان فرموده: «قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةٍ الْخُلْدِ وَ مَلَكٍ لَا يَبْلَى» (همان، ج ۸: ۳۹).

پس اگر آدم علیه السلام به فرشته بودن وسوسه می‌شود، از جهت آن فرمانروایی است که برای آنها در سراسر عالم درک می‌کند. در واقع آدم علیه السلام به صرف فرشته

بودن فریفته نشده است، بلکه به دستیابی به فرمانروایی بی‌زوالی فریفته شده است که در آن مقتضای گمان می‌برد که فرشتگان از آن بهره‌مند هستند و چه‌بسا خوانده شدن فرشتگان به «مَلک» و قرابت آن با «مُلک» و فرمانروایی نیز از همین جهت باشد. انسان به فرشته بودن و فرمانروایی مطلق فریفته می‌شود، زیرا به واسطه خلافت الهی، مقتضای اولی طبع وی، بهره‌مندی از آزادی مطلق است و او در پی چنین مقتضایی است.

آنچه در ماجرای هبوط و بهشت برزخی رخ می‌دهد، آزمایشگاهی است تا انسان بیاموزد که به نحو استقلال از خود چیزی ندارد. به همین دلیل خداوند متعال در این مقتضا، سوای یک کنش و فعل مشخص به نوع انسان، این آزادی مطلق را می‌دهد تا هر چه می‌خواهد، انجام دهد. «ای آدم، تو و همسرت در این بهشت منزل کنید و به فراوانی از هر جا [و هر چه] می‌خواهید بخورید، ولی نزدیک این درخت نشوید که از ظالمان خواهید شد»^(۹). در آیات قرآن کریم، «اکل» که به معنای جویدن و بلعیدن است، در مطلق تصرفات در اموال نیز استعمال می‌شود. چنین استعمالی به دلیل آن است که در تصرف در اموال نیز منظور اصلی انسان، خوردن است، چراکه خوردن، رکن اساسی زندگی آدمی است. لذا خداوند متعال می‌فرماید «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اموال خود را میان خودتان به ناروا مخورید، مگر اینکه دادوستدی با رضایت یکدیگر باشد»^(۱۰) (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۶۳۲). اما به سبب غفلت از میثاق بر ربوبیت پروردگار، شیطان رجیم، وی را به مقتضای خلافت الهی بشر، یعنی دستیابی به فرمانروایی و آزادی مطلق می‌فریبد و وی را دچار درکی استقلالی نسبت به خود می‌کند. همین درک استقلالی انسان نسبت به خود است که زمینه‌ساز هبوط شده، وی را دچار سختی و مشقت حیات دنیایی کرده، دایره آزادی وی را به شدت محدود می‌کند.

درک استقلالی بشر نسبت به خود به معنای خروج از دایره خلافت الهی است و باعث می‌شود که انسان خود را خدا انگارد. در نتیجه فرد از حیطه‌ای که به واسطه آن دارای حق آزادی شده، خارج می‌شود و مسیر هبوط را طی می‌کند. بر این اساس اگر مفهومی از آزادی ارائه شود که آزاد بودن انسان را با تکیه بر درک استقلالی انسان طرح کند، این امر در تعارض با حقیقت خلافت الهی انسان قرار دارد و نه تنها نمی‌تواند هموارکننده مسیر بهره‌مندی انسان از آزادی باشد، که حتی زمینه‌ساز سقوط وی از

دایره خلافت شده، در نتیجه مبنای بهره‌مند شدن انسان از آزادی را نابود می‌کند. از این جهت می‌توان آزادی جمهوری خواهانه را دارای انحرافی اساسی از حقیقت خلیفه بودن انسان به حساب آورد. وقتی انسان به عنوان موجودی مستقل نگریسته شود، آزادی‌هایی که این موجود از آنها بهره‌مند می‌شود نیز نه تنها موجبات رشد و کمال را برای وی به ارمغان نمی‌آورد، که زمینه‌ساز امتداد هبوط او نیز می‌شود؛ زیرا عامل اساسی هبوط و نزول انسان از جایگاه متناسب با خلافت الهی، چیزی نیست جز همین درک استقلالی از خود. پس این مفهوم هرگز نمی‌تواند زمینه بهره‌مند شدن انسان را از آزادی‌های انسانی متناسب با حقیقت وجودی خود فراهم آورد.

ب) حق، محور جامعه آزاد

از اهداف اساسی مفهوم آزادی جمهوری خواهانه، تلاش برای تحقق جامعه‌ای آزاد است؛ جامعه‌ای که عاری از هرگونه سلطه، بردگی و استثمار می‌باشد. قرآن کریم نیز تلاش برای تحقق وضعیتی اجتماعی را که عاری از هرگونه بردگی است، از غایات اساسی اسلام معرفی کرده و از این رو تمامی پیروان ادیان آسمانی را جهت دستیابی به وضعیتی عاری از سلطه فرامی‌خواند؛ مقتضایی که هیچ‌کس، فرد دیگری را ارباب و آقای خود نداند، استثمار ملغی شده و همه از آزادی‌های اجتماعی بهره‌مند شوند (مطهری، ۱۳۹۴: ۶۹). اما سؤال اینجاست که چنین مقتضایی چگونه استوار می‌شود؟ آیا با تکیه بر خواست مستقل بشر، آنچنانی که جمهوری خواهان خواست اکثریت را محور قرار می‌دهند، می‌توان چنین شرایطی را فراهم آورد؟ برای پاسخ باید دید که در قرآن کریم، چه چیز موجب بروز استبداد و استثمار در حیات انسانی شده و عاملی که این مقتضا را متحول می‌کند، چیست؟

در نگاه علامه طباطبایی، انسان موجودی است که فطرتی استخدام‌گر دارد. حال این موجود وقتی حیات دنیایی خود را آغاز می‌کند، به سرعت درمی‌یابد که به واسطه طبع متزاحم حیات دنیای می‌بایست محدودیت در به استخدام درآوردن سایر موجودات را بپذیرد. یعنی برای باقی ماندن اصل امکان استخدام‌گری برای تمامی انسان‌ها لازم است هر یک از آنها، دامنه استخدام‌گری خود را محدود کنند. اینجاست که امت واحده نخستین پدید آمده و زندگی اجتماعی آغاز می‌شود. این روند، همان نکته‌ای است که آیه ۲۱۳ سوره بقره اینگونه به آن اشاره کرده است: «مردم [ابتدا] یک امت بودند»^(۱۱). اما

این روند تداوم نیافت. به واسطه وجود اختلافات طبقاتی و وجود ضعیف و قوی، وحدت ابتدایی انسان مورد هجمه قرار گرفت. جامعه دچار اختلاف و هرج و مرج شده و حالت وحدت اولیه دگرگون می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۳-۱۷۷). درواقع خارج شدن برخی از انسان ها از تعادل و غلبه یافتن امیال آنان باعث شد که از حکم عقل، که پذیرش استخدام گری متقابل بود، استنکاف ورزد و در نتیجه وحدت ابتدایی جوامع از میان برود. علت اینکه فطرت، توان کافی برای ایجاد نظم و اتحاد در میان انسان ها را نداشت، به این نکته بازمی گردد که در انسان، این عقل عملی است که تعیین کننده افعال و کنش های انسانی است. عقل عملی نیز مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی موجود در فرد تدارک می بیند. در مراحل نخستین وجود انسانی، قوایی که در انسان بالفعل هستند، قوای غضبیه و شهویه بوده و هنوز قوه ناطقه قدسیه، چندان فعلیت نیافته است (همان: ۲۲۲). از این رو عاملی که تعدیل گر استخدام متقابل انسان ها باشد، وجود ندارد. پس استبداد، ریشه در طبع استخدام گر بشر دارد. حال اگر یک مفهوم آزادی بخواهد با تکیه بر عاملی که خود ریشه پیدایش استبداد است، آزادی را برای انسان به ارمغان آورد، مطمئناً در مسیر آزادی قدم برداشته است. یعنی وضعیت هرج و مرج و مملو از استبداد که پس از وحدت اولیه پدید می آید، به واسطه تکیه صرف بر طبع و خواست اعضای جامعه است. بنابراین دیگر تکیه برخواست انسان نمی تواند عاملی مؤثر برای خروج انسان از وضعیت استبداد باشد. از این رو اگر با تکیه بر طبع استخدام گر بشر، نظمی مهیا گشت که مورد توافق اکثریت بود، نظمی استبدادی است؛ حتی اگر ظاهری زیبا و فریبنده داشته باشد. زیرا برای خروج از وضعیت استبداد ضرورتاً نمی توان به عامل پدیدآورنده آن پناهنده شد.

برای خاتمه یافتن چنین وضعیتی می بایست عاملی ورای خواست و فطرت انسان پا به میدان گذارده، به مقابله با استبداد بپردازد و نظم و آرامش را در جامعه مستقر کند. قرآن کریم این عامل را اینگونه توصیف می کند که «مردم [ابتدا] یک امت بودند، [که به مرور دچار اختلاف شدند] پس خدا پیامبران را [به عنوان] مژده رسانی و بیم دهندگان فرستاد و همراه آنان، کتابی به حق نازل کرد تا میان مردم در آنچه بر سرش اختلاف داشتند، داوری کند»^(۱۲). مقارن بودن بعثت انبیا با بشارت و تهدید نشان می دهد کتابی که ایشان با خود به همراه دارند، مشتمل بر تشریع و احکامی است که رافع اختلافات

پدید آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۸۰). آن عاملی که در دل خود حکم و تشریع را قرار داده و با حاکمیت یافتن آن، اختلافات از میان رفته، استبداد از جامعه رخت برمی بندد، «حق» است.

در واقع عنصری که در قرآن کریم با تکیه بر آن به مقابله با استبداد پرداخته شده و با محور قرار گرفتن آن، امکان بهره‌مندی اعضای جامعه از آزادی‌هایشان فراهم می‌شود، «حق» است و نه «خواست افراد». از این منظر، تکیه بر خواست افراد یعنی امتداد یافتن استبداد. همان‌گونه که ذکر شد، اندیشمندان آزادی جمهوری خواهانه، قانون و حکومت را به‌عنوان کارگزاران آزادی به حساب می‌آورند. قانون و حکومت می‌توانند کارگزار آزادی باشند، اما نه زمانی که صرفاً برآمده از خواست افراد هستند. مطمئناً حاکم بودن قانون در جامعه و وجود حکومتی که مسئول جریان دادن قانون در جامعه باشد، عاملی ضروری برای بهره‌مند شدن اعضای جامعه از آزادی‌های خود است. اما این مهم تنها زمانی تحقق می‌یابد که قانون برآمده از «حق» بوده، حکومت نیز ابزاری برای تحقق عینی حاکمیت «حق» در جامعه باشد. در غیر این صورت قانون و حکومت نیز تبدیل به ابزاری برای بسط سلطه استبدادی می‌شود. در واقع راه‌هایی از استبداد و دستیابی به وضعیت آزادی، تکیه داشتن بر عنصر حق است.

اما چرا «حق» قابلیت ایجاد نظم و ثبات در جامعه انسانی را داشته و می‌تواند با ارائه چارچوبی؛ زمینه‌ساز بهره‌مندی انسان از آزادی‌های خود باشد؟ برای پاسخ باید به بحث از ماهیت «حق» در قرآن کریم پرداخت. در معنای لغوی حق، مهم‌ترین نکته‌ای که تأکید می‌شود، ثبات است. امر ثابت از آن جهت که ثابت است، حق و امر غیر ثابت از جهت عدم ثباتش، باطل خوانده می‌شود (همان، ج ۱۶: ۳۵۲). آیات قرآن کریم، خداوند متعال را منشأ حق معرفی می‌کند: «حق از جانب پروردگار توست. پس مبدا که از تردیدکنندگان باشی»^(۱۳)؛ «حق از جانب پروردگار توست. پس از تردیدکنندگان مباش»^(۱۴).

البته خداوند متعال نه تنها منشأ حق است، بلکه عین حق و به عبارت دیگر نفس حق است. قرآن کریم در مقام تعلیل اینکه خداوند متعال چرا مظلوم را یاری می‌دهد می‌فرماید: «این از آن‌رو است که خدا حق است»^(۱۵). این انحصار حق در خداوند متعال معادل انحصار ثبوت در خداوند است. یعنی خداوند متعال، ثابت به جمیع جهات بوده و

وجودی مطلق است که مقید به هیچ قیدی نمی‌شوند. چنین وجودی ضروری بوده و عدمش محال است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۳۵۲). خداوند متعال تنها ذاتی است که به ذات خویش، حق است و در نتیجه تنها منشأ حق، خداوند متعال بوده، هر ذاتی برای حق بودن نیازمند تکیه به ذات حق است. سوای حضرت حق، هیچ چیز به نحو استقلال حقیقت ندارد و تنها در صورتی از حق بهره‌مند می‌شوند که به نفس حق که ذات باری تعالی است، تکیه داده باشند. از این رو انسان نیز تنها در سایه عبودیت حق تعالی است که از حق بهره‌مند می‌شود.

قرآن کریم در آیات متعدد برای حق، ویژگی‌های مختلفی را طرح می‌کند که برخی از مهم‌ترین آنها عبارتند از: «پایداری حق و نابودشدنی بودن باطل»، «فطری بودن گرایش به حق» و «ابزار سنجش و داوری بودن» (سلطانی، ۱۴۰۰: ۱۱۸-۱۲۱). چنین ویژگی‌هایی سبب می‌شود تا تنها عاملی که می‌تواند هرج و مرج و بی‌نظمی پدیدار شده در حیات اجتماعی را برطرف کند، «حق» باشد؛ زیرا انسان‌ها فطرتاً حق‌گرا هستند و مادامی که آن را به‌درستی تشخیص داده و مصداق آن را درک کرده باشند، هرگز وارد نزاع با حق نمی‌شوند. وقتی حق در مقام داوری و حکم بنشیند، از آن جهت که عاری از باطل است، می‌تواند به اختلافات خاتمه داده، ثبات و نظم و آرامش انسانی را در جامعه پدید آورد؛ نظمی که عاری از هرگونه استبداد است.

پس آنچه مطلوب آزادی جمهوری خواهانه است، یعنی تحقق وضعیت عاری از هرگونه سلطه و بردگی، مورد تأیید قرآن کریم است. از منظر قرآنی، این مهم صرفاً با حاکم شدن و محور نظم اجتماعی قرار گرفتن «حق» است که محقق خواهد شد و نه با محور قرار گرفتن خواست استقلالی اعضای جامعه. در این راستا اگر حکومت و قانون برآمده از حق و در تناسب با حق باشند، می‌توان آنها را کارگزاران حقیقی آزادی دانست. در غیر این صورت آنها نیز تنها ابزاری برای امتداد استبداد خواهند بود.

ج) حقیقت مانع، مقابله با حق

از منظر جمهوری خواهانه، هر عاملی که امکان اعمال سلطه خودسرانه را داشته باشد، تبدیل به مانعی بر سر آزادی می‌شود. در واقع از آنجا که محور این مفهوم آزادی، خواست انسان است، هر عاملی که اعمال استقلالی اراده‌ی اعضای جامعه را با خطر روبه‌رو کند، تبدیل به مانعی برای آزادی می‌شود. اما همان‌طور که ذکر شد، به سبب عدم

تناسب درک استقلالی از انسان با حقیقت انسانی، این تعبیر از مانع نمی‌تواند پذیرفته شود. از سوی دیگر در مفهوم قرآنی، آزادی «حق» است که به‌عنوان محور بهره‌مندی انسان از آزادی قرار می‌گیرد. از این‌رو مانع آزادی، هر عاملی است که در برابر حق قرار گرفته، با آن مقابله کرده، در حاکمیت یافتن آن خدشه می‌کند.

در این راستا قرآن کریم، حاکمان طاغوتی را از مهم‌ترین موانع آزادی معرفی می‌کند. مهم‌ترین ویژگی طواغیت عالم، که از مظاهر بارز استبداد در قرآن کریم هستند، رویگردانی از حق و مقابله با آن است. آنها در مواجهه با دعوت انبیای الهی علیه‌السلام به‌سوی حق، رسالت آنان را به‌مثابه تلاش برای برهم زدن نظم موجود در جوامع و ایجاد فساد در زمین معرفی می‌کنند. قرآن کریم در سوره غافر، موضع طواغیت زمان، یعنی فرعون و هامان و قارون، در قبال دعوت حضرت موسی علیه‌السلام به‌سوی حق را این‌چنین توصیف می‌کند: «پس وقتی حق را از جانب ما برای آنان آورد، گفتند: پسران کسانی را که با او ایمان آورده‌اند، بکشید و زنانشان را زنده بگذارید. ولی نیرنگ کافران جز در تباهی نیست. و فرعون گفت: مرا بگذارید موسی را بگشمت و او پروردگارش را [به یاری] بخواند. من می‌ترسم آیین شما را تغییر دهد یا در این سرزمین تباهی بار آورد».^(۱۶) قرآن کریم، «ملاً و مترفین» را نیز به سبب استکبار و روی‌گردانی و مقابله با حق به‌مثابه یکی دیگر از مهم‌ترین موانع آزادی شناسایی کرده است.

جمهوری‌خواهان، صرف حضور حاکمی استبدادی و فارغ از رأی مردم را -ولو درواقع هیچ دخالتی در حیطه عمل آنها نداشته باشد- به‌عنوان مانع معرفی می‌کنند؛ زیرا صرف حضور چنین عاملی که امکان اعمال سلطه خودسرانه دارد نیز موجب می‌شود تا کنشگران آزاد به‌صورت ناخودآگاه حیطه عمل خود را تقلیل داده، خویش را در موقعیت بردگی قرار دهند. توجه جمهوری‌خواهانه به مکانیسم‌های روانی اخلاک‌گر آزادی، ستودنی است. اما از یک‌جهت همچنان ناقص می‌ماند؛ زیرا این عوامل اخلاک‌گر در نهایت عواملی مادی هستند که وجود عینی و ملموس آنها، این مانعیت را ایجاد می‌کند.

اما در قرآن کریم می‌توان شیطان و ایادی وی را نیز به سبب استکبار آنها و مقابله و دشمنی دائمی با حق از موانع اساسی آزادی به‌حساب آورد. شیطان برای اخلاک در آزادی انسان تلاش می‌کند تا در عواطف انسانی، از قبیل بیم و امید و شهوت و غضب،

تصرف کند. سپس در افکار و اراده برآمده از چنین عواطفی تصرف می‌کند. آنگاه شروع به زینت دادن امور باطل در نظر فرد کرده، به آرامی زشتی باطل را در نگاه انسان زایل کرده و در نهایت فرد را به سمتی سوق می‌دهد که تصدیق به خوبی امور ناپسند کرده و مرتکب آنها شوند. پس میدان عمل شیطان، ادراک انسانی و ابزار وی، استفاده از عواطف و احساسات بشری است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۷). پس مانع آزادی صرفاً امری نیست که به صورت ملموس و عینی در مسیر حرکت انسان، ایجاد مانع کند.

(د) غایت حقیقی آزادی

آزادی جمهوری خواهانه بر اساس درکی که از انسان دارد، صرف قرار داشتن وی در مقتضایی که امکان اعمال سلطه خودسرانه از جانب عاملی دیگر وجود نداشته باشد، غایت آزادی درک می‌شود. اما مفهوم قرآنی آزادی با محوریت قرار دادن حق به دنبال دستیابی بهمقتضایی است که نه تنها امکان سلطه وجود ندارد، بلکه حیطة عمل آزاد انسانی، چنان بسط می‌یابد که هر آنچه اراده می‌کند، محقق است. انسانی که در زندگی دنیایی خود، التزام اعتقادی و عملی به حق داشته، جایگاه حاکمیت و مالکیت مطلق و اولی خداوند متعال را رعایت کرده و خویشتن را از هرگونه استکبار در برابر خداوند متعال پاک کرده است، در حیات اخروی خویش، حقیقت چنین اعتقاد و عملی بر وی وارد می‌شود و در نتیجه فرد خود را در مقتضای تحقق آزادی مطلق که در تناسب با خلافت الهی انسان است، می‌یابد. آنجاست که فرد با حقیقت التزام به حق روبه‌رو شده و خویش را در مقتضایی می‌یابد که دارای مشیت مطلق بوده و صرف خواست وی کافی است تا اراده او محقق شده باشد. همان‌طور که در آیات متعدد به این امر اشاره شده است: «هرچه بخواهند در آنجا دارند و جاودانه در آنند، [چنین شرایطی] وعده تعهدشده‌ای است بر پروردگار تو»^(۱۷). اما در سوره قاف از این نیز فراتر رفته، می‌فرماید: «به سلامت وارد [بهشت] شوید که این، روز جاودانگی است. برایشان هرچه بخواهند، در آنجا موجود است و نزد ما بیشتر نیز هست»^(۱۸).

در نقطه مقابل، افرادی که در حیات دنیایی، خویش را منشأ حق دانسته، دیدگاهی استقلالی در قبال خود یافته، در عرض خداوند متعال برای خود شأن قائل شده، در برابر خداوند سبحان استکبار ورزیدند نیز در حیات اخروی با حقیقت مقابله با حق روبه‌رو

می‌شوند. وقتی چنین اعمالی و عقایدی در سرای آخرت بر فرد وارد می‌شود، نتیجه‌اش چیزی نیست جز وادار شدن به انجام اموری که به‌هیچ‌وجه بدان میلی ندارند و از آن گریزانند. آنها خود را در مقتضای بردگی و اسارت و حقارتی می‌یابند که از آن خلاصی وجود ندارد. بر این اساس غایت مقابله با حق نیز چیزی جز ناآزادی، اسارت و بردگی نیست: «کسانی که کتاب [خدا] و آنچه را که فرستادگان خود را بدان گسیل داشته‌ایم تکذیب کردند، به‌زودی خواهند دانست، آنگاه که غُل‌ها و زنجیرها در گردن‌هایشان باشد و بر روی در آب جوشان کشانیده شوند و آنگاه در آتش سوزانده شوند»^(۱۹).

نتیجه‌گیری

مطمئناً مفهوم آزادی جمهوری‌خواهانه به سبب فراتر رفتن از توجه صرف به موانعی که به‌صورت عینی موجب اختلال در بهره‌مندی از آزادی‌های سیاسی و اجتماعی اعضای جامعه می‌شود، شایسته توجه و تأمل است. مبتنی بر این مفهوم، صرف وجود عاملی که امکان مداخله خودسرانه در حیطه عمل سایرین را دارد، فارغ از اینکه آن عامل در واقع چنین مداخله‌ای داشته باشد یا خیر، به معنای خروج از وضعیت آزادی و برده شدن اعضای جامعه است؛ زیرا هر فردی اگر بداند آزادی خود را نه به دلیل انسان بودن خویش، بلکه به سبب خواست عاملی که امکان مداخله خودسرانه در حیطه عمل وی را دارد، دارا گشته است، هرگز به‌صورت کامل از آزادی‌های حقیقی خود بهره‌مند نمی‌شود و خود را برده آن عامل درک می‌کند.

باوجود بینش‌های متفاوتی که این مفهوم برای آزادی‌پژوهان به دنبال دارد، وقتی از منظر مبانی قرآنی، آزادی مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌گیرد، به‌مثابه مفهومی که دارای تناقضاتی اساسی با حقیقت انسانی است، درک می‌شود. نکته اساسی در درک استقلالی انسان است. آزادی جمهوری‌خواهانه، انسان را به‌مثابه موجودی مستقل و غایتی فی‌نفسه در نظر می‌گیرد و از این‌رو است که آزادی برای وی تبدیل به ارزشی اساسی و اولویت‌دار می‌شود. حال آنکه در نگاه قرآن کریم، آنچه امکان آزادی را برای انسان به وجود آورده است، خلافت الهی وی است. بر این اساس انسان به نحو اولی و استقلال، هیچ از خود ندارد و هرچه دارد به نحو ثانوی است. از این‌رو اگر انسان، آزاد بودن خود را به‌مثابه

امری که صرفاً برآمده از انسان بودن خود است، درک کند و آن را ذیل خلافت الهی و به نحو ثانوی درنیابد، دچار درک استقلالی از خود شده، استکبار ورزیده و از جایگاه خلافت الهی انحراف یافته است؛ و انحراف از خلافت الهی، مساوی است با خروج انسان از دایره‌ای که آزادی انسانی را فراهم می‌آورد.

بر این اساس در حیات دنیایی نیز انسان با تکیه استقلالی به خواست خویش نمی‌تواند از آزادی انسانی بهره‌مند شود. تکیه بر فطرت استخدام‌گر بشر که هنوز قوه ناطقه قدسیه در آن فعلیت نیافته، صرفاً موجب پیدایش عمیق‌تر و وسیع‌تر استبداد در حیات دنیایی می‌شود و هرگز قادر به برپایی زیست متعاون و انسانی نیست. ازاین‌رو برای بهره‌مند شدن انسان از آزادی‌های خویش باید عنصری بیرونی محور ثبات قرار گیرد که با داوری در اختلافات و تنظیم کردن قواعد استخدام‌گری متقابل در حیات اجتماعی، شرایطی را فراهم آورد که انسان بتواند از آزادی‌های خود به نحو حداکثری بهره‌مند شود. این عنصر از منظر قرآن کریم، «حق» است. بر همین اساس کارگزاران آزادی زمانی می‌توانند به بسط آزادی در حیات انسانی بپردازند که به دنبال حاکم کردن «حق» باشند. اگر قانون و حکومت در پی استقرار خواست مستقل افراد در جامعه باشند، الزاماً چنین جامعه‌ای به سبب انحراف از محور اساسی آزادی، یعنی عنصر «حق»، هرگز از آزادی انسانی بهره‌مند نخواهد شد.

پی‌نوشت

۱. ر.ک: پتی، ۱۳۸۸.
۲. ر.ک: ویرولی، ۱۳۹۴.
۳. ر.ک: اسکینر، ۱۳۹۰.
۴. ر.ک: کلهرودی، نوید (۱۳۹۸) جدال بر سر مفهوم آزادی؛ شرحی بر کتاب هابز و آزادی جمهوری خواهانه، فصلنامه نقد کتاب علوم انسانی، شماره ۵، صص ۱۲۱-۱۳۲.
۵. انعام/۵۷، یوسف/۴۰، یوسف/۶۷: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»
۶. ص/۲۶: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ»
۷. اعراف/۲۰: «وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنْ

الْخَالِدِينَ

٨. طه/ ١٢٠: «فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى»
٩. بقره/ ٣٥: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ»
١٠. نساء/ ٢٩: «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ»
١١. بقره/ ٢١٣: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً»
١٢. بقره/ ٢١٣: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخْخِمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»
١٣. بقره/ ١٤٧: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمِتَرِينَ»
١٤. آل عمران/ ٦٠: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمِتَرِينَ»
١٥. حج/ ٢٢: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ»
١٦. غافر/ ٢٥ و ٢٦: «فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا اقْتُلُوا أَبْنَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ وَاسْتَحْيُوا نِسَاءَهُمْ وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ» وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ»
١٧. فرقان/ ١٦: «لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ خَالِدِينَ كَانَ عَلَى رَبِّكَ وَعْدًا مَسْئُومًا»
١٨. ق/ ٣٤-٣٥: «ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُلُودِ» لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ»
١٩. غافر/ ٧٠-٧٢: «الَّذِينَ كَذَّبُوا بِالْكِتَابِ وَبِمَا أَرْسَلْنَا بِهِ رُسُلَنَا فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ» إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ»

منابع

- اسکینز، کوئنتین (۱۳۹۰) آزادی مقدم بر لیبرالیسم، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
- پتی، فیلیپ (۱۳۸۸) جمهوری خواهی، نظریه‌ای در آزادی و حکومت، ترجمه فرهاد مجلسی‌پور، تهران، شیرازه.
- روسو، ژاناک (۱۳۸۰) قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتری، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳) زبان دین و قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۹) اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۵) هرمنوتیک، چاپ دوم، قم، توحید.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳) تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- سلطانی، اسحاق (۱۴۰۰) «جایگاه مؤلفه «مدار آزادی» در نظریه قرآنی آزادی»، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۶۶، صص ۱۰۱-۱۲۶.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴) تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، جلد ۱، ۲، ۷، ۱۴ و ۱۷، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- علیخانی، علی اکبر و همکاران (۱۳۸۶) روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- کنستان، بنژامن (۱۳۹۲) شور آزادی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چاپ دوم، تهران، آگه.
- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۸۸) گفتارها، ترجمه حسن لطفی، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴) آزادی انسان، تهران، بینش مطهر.
- میل، جان استوارت (۱۳۹۵) رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، چاپ ششم، تهران، علمی فرهنگی.
- نصرت‌پناه، محمدصادق و جلال درخشه (۱۳۹۳) «کاربرد روش تحلیل هرمنوتیک در مطالعات اسلامی»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم، شماره سوم، صص ۳۹-۶۲.
- نیازمند، یدالله (۱۳۴۹) تاریخ بردگی، چاپ دوم، تهران، میهن.
- واعظی، احمد (۱۳۹۰) نظریه تفسیر متن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ویرولی، مائوریتسیو (۱۳۹۴) جمهوری خواهی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

[//plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/](https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/)>.

Kukathas, Chandran (2007) Liberty, in A Companion to the Political Philosophy, ed by Robert E. Goodin, Philip Pettit and Thomas Pogge, Oxford, Blackwel.

Skinner, Quentin (2001) A Third Concept of Liberty, British Academy Review, July-December.

----- (2008) Hobbes and Republican Liberty, New York, Cambridge.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۲۱۴-۱۹۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

ارعاب‌زدایی و اراعاب‌زایی در کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» جلال آل‌احمد

* مریم گنجی

** حاتم قادری

چکیده

نظام سیاسی حاکم در دوران پهلوی دوم با سیاست‌های فرهنگی، رویکردهای اقتصادی توسعه‌محور و ایجاد فضای سرکوب و خفقان، گفتمان مطلوب خود از هویت ایرانی را که از مؤلفه‌های غرب‌گرایی، مدرنیسم و باستان‌گرایی سرچشمه می‌گرفت، به تنها گفتمان غالب تبدیل کرده و دیگر گفتمان‌ها و صداها را موازی را به حاشیه برده بود. ایده بازگشت به خویشتن در چنین فضایی در فضای فکری و حلقه‌روشن‌فکران مطرح شد و مورد اقبال قرار گرفت. در قاطبه پژوهش‌ها، این ایده به‌مثابه پاسخی به پرسش از کیستی و تمنای هویت‌جویی جامعه ایرانی بررسی شده است. این مقاله، پرسش محوری خود را متوجه چگونگی نسبت میان «بازگشت به خویشتن» و اراعاب نظام سیاسی حاکم کرده و بر آن است که این ایده نزد «جلال آل‌احمد»، تلاشی برای بدیل‌سازی در مقابل گفتمان هویتی و فکری مسلط نظام سیاسی بوده است. فرضیه مقاله حاضر، «بازگشت به خویشتن» را تلاشی برای اراعاب‌زدایی از گفتمان مسلط نظام سیاسی حاکم می‌داند؛ هرچند درون این ایده، بذر اراعاب‌زایی و تبدیل به تک‌صدایی و به حاشیه بردن بدیل‌ها و صداها و دیگر نیز پروانده شده است.

واژه‌های کلیدی: بازگشت به خویشتن، جلال آل‌احمد، اراعاب‌زدایی و اراعاب‌زایی.

مقدمه

در دهه‌های ۴۰ و ۵۰، نظام سیاسی حاکم، فضایی از سرکوب و اختناق گسترده ایجاد کرده و با استفاده از خشونت و زور برهنه و به‌کارگیری گسترده سیاست‌های فرهنگی، روشن‌فکران معترض را سرکوب کرده یا به حاشیه رانده بود و به تنها صدای حاضر تبدیل شده بود. سیاست‌های نوسازی اقتصادی و صنعتی پهلوی دوم که با فقدان نهادهای شالوده‌ساز جوامع مدنی نو همراه شده بود، با وجود دستگاه دولتی تمرکزگرا، سیاست توسعه ناهمگونی را اعمال کرد که با تغییر ساختار اقتصادی جامعه، تغییر در ساختارهای اجتماع و طبقات شهری را به دنبال خود داشت. اما عدم تساهل و رواداری سیاسی و اختناق حاکم، به نیروهای اجتماعی نوپدید در عرصه‌های سیاسی و عمومی، امکان حضور نمی‌داد. نظام پهلوی از یکسو با به‌کارگیری ابزار و فناوری مدرن وارداتی به ارتشی قدرتمند و گسترده دست یافت و از سوی دیگر با ایجاد سرویس‌های امنیتی و سازمان‌های شبه‌نظامی، زمینه مناسبی برای ایجاد و تقویت ابزار ترس و اجبار ایجاد کرد. نگاه به غرب و مدرنیسم که همچون تنها الگوی مطلوب و معتبر سیاست‌گذاری‌ها تلقی می‌شد، از سوی دیگر با نوعی ناسیونالیسم و باستان‌گرایی شدت‌یافته همراهی می‌شد که عظمت و جلال ایران باستان را افق و چشم‌انداز مطلوب ایران و ایرانی تلقی می‌کرد. تلفیق غرب‌گرایی، ملی‌گرایی و باستان‌گرایی افراطی شاه، واکنش‌های جدی و گسترده‌ای در میان روشن‌فکران مسلمان و منتقد غرب ایجاد کرد. حال آنکه سازمان امنیت شاه و فضای سانسور شدیدی که بر رسانه‌ها و حوزه عمومی حاکم بود، اجازه انتقاد و اعتراض به سیاست‌های نظام را نمی‌داد.

در این فضا که تجدد بیش از هر چیز تابع سیاست‌های نوسازی و دیکتاتوری‌های ملی‌گرا شد (تورن، ۱۳۸۰: ۲۵۵)، موضع‌گیری‌های روشن‌فکران در قبال تجدد و رد و پذیرش آن با واکنش در مقابل سرکوب و اختناق حاکم و سیاست‌های فرهنگی درهم تنیده شده بود. سیاست‌های حاصل از انحصار رسانه‌های عمومی، حذف روشن‌فکران از عرصه عمومی، سرکوب فیزیکی مخالفان و دگراندیشان، حکومت پلیسی و سلطه سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک، روشن‌فکران متعهد را در مقام موضع‌گیری و واکنش نسبت به وضعیت موجود و تعریف خویش‌کاری خود در مقابله با سیاست‌های نظام و افشای آنها یا طرح و پیشنهاد صداهایی بدیل قرار داد. در مقابل تعریف مسلط نظام از

هویت ایرانی در میان جریان‌های فکری و سیاسی متفاوت برای هویت‌یابی و بدیل‌سازی فکری و فرهنگی منطبق با آرمان‌های ایرانی-اسلامی، تلاش‌های موازی، هم‌افزا و گاه متخالفی شکل گرفت و بازگشت به خویشتن در راستای بدیل‌سازی برای هویت غالب حکومتی به گفتمان غالب تبدیل شد.

بازگشت به خویشتن را در میان گرایش‌ها و رویکردهای متکثر فضای سیاسی-اجتماعی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، جهان‌سوم‌گرایی، بومی‌گرایی، گفتمان اصالت، اسلام‌گرایی، مدرنیته ارتجاعی و ... می‌توان مشخصه برجسته و محوری و نیز عامل هم‌بستگی و هم‌پیوندی بسیاری از جریان‌های فکری و عملی دانست. بازگشت به خویشتن، تداوم اندیشه‌ورزی برخاسته از تعارض‌ها و بحران‌های منتهی به انقلاب مشروطه بود که همواره در پیوند با خاستگاه‌ها و تعلقات نظری، فرهنگی و سیاسی روشن‌فکران و جریان‌های سیاسی و فکری متفاوت، گسست‌های قابل توجهی به خود دید و در برخی چهره‌های شاخص همچون آل‌احمد در قالب‌های منحصر به فرد و تأثیرگذارتری نمود یافت.

برخی ایده بازگشت به خویشتن را تلاش برای اثبات خویشتن و خودیابی در هنگامه از خودبیگانگی اجتماعی و فرهنگی تلقی کرده‌اند (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۷۳)؛ یا با قرار دادن روشن‌فکران طراح این ایده ذیل روشن‌فکران پس‌استعماری، اندیشه‌های آنان را تلاش برای ایجاد یک هویت شرقی-ایرانی در راستای محافظت از ایرانیان در برابر اثرات فرسایشی امپریالیسم دانسته‌اند (وحدت، ۱۳۸۳: ۱۷۴)؛ یا با توجه به عوامل اقتصادی-اجتماعی هم‌بسته با توسعه سریع و ناموزون اقتصادی، تحولات فرهنگی و ایدئولوژیک مانند رشد اسلام سیاسی، سرخوردگی از غرب و جست‌وجوی هویت فرهنگی جدید، گرایش‌های مختلف فکری در چرخش بوم‌گرایانه را در تقویت و مشارکت در آن گفتمان «بازگشت به خویشتن» مؤثر دانسته‌اند (ر.ک: بروجردی، ۱۳۷۷). دیگری چون میرسپاسی آن را تلاشی برای طرح مجدد مدرنیته فارغ از وجوه سلطه‌گرانه آن و در راستای آشتی میان سنت بومی-اسلامی با مدرنیته می‌دانند (ر.ک: میرسپاسی، ۱۳۸۶).

جلال آل‌احمد به مثابه یکی از بارزترین چهره‌های روشن‌فکری دهه‌های ۴۰ و ۵۰، اندیشه بازگشت به خویشتن را در دو کتاب خویش، «غرب‌زدگی» و «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» بیان و پیگیری کرد. مقاله حاضر با تأکید خاص بر کتاب «در خدمت و

خیانت روشن‌فکران» حول پرسش از ارتباط میان ارباب سیاسی و فرهنگی نظام حاکم و تلاش آل‌احمد برای بدیل‌سازی در قالب ایده بازگشت به خویشتن شکل گرفته است. فرضیه مقاله بر این مبنا استوار است که بازگشت به خویشتن، تلاشی در راستای ارباب‌زدایی از گفتمان هویتی، فرهنگی و فکری نظام مسلط سیاسی بود و هم‌زمان نسبت به گفتمان‌های رقیب و موازی، ارباب‌زایی می‌کرد.

چارچوب پژوهشی

مفهوم ارباب، به معنای لغوی هراس افکندن، در این مقاله در قالب دو وجه ارباب‌زدایی به‌مثابه شکستن و به چالش کشیدن ارباب موجود نظام سیاسی و ارباب‌زایی به‌مثابه زایش ارباب از راه کاربست تعاریف و مفاهیم حذف‌گرایانه، رویکرد حذفی و سلبی نسبت به نظریه‌ها و روشن‌فکران رقیب و تبدیل شدن به دال بزرگ مراد شده است. در وجه سلبی این مفهوم روشن‌فکر، در مقاله حاضر آل‌احمد، با اندیشه‌ورزی و کنش روشن‌فکری خود در قالب طرح ایده «بازگشت به خویشتن»، با بدیل‌آفرینی برای گفتمان مسلط و مطلوب نظام سیاسی، سلطه فکری و فرهنگی را به چالش کشیده و از سیاست‌های فرهنگی، سیاسی، امنیتی و اقتصادی نظام سیاسی حاکم، ارباب‌زدایی کرده است. در سوی دیگر، وجه ایجابی این دوگانه، ارباب‌زایی که سرشتی ناخودآگاه و پنهان‌تر دارد، در مواجهه آل‌احمد با سایر گفتمان‌ها و روشن‌فکران بروز می‌کند، آنگاه که او به‌مثابه یکی از صداهای مرکزی جریان‌های روشن‌فکری، گفتمان‌های دیگر را به محاق و حاشیه برده و این ایده و منادی آن با زایش ارباب، نوعی تک‌صدایی ایجاد می‌کند. این وجه با توجه به سرشت پیچیده و پنهان‌ترش به سادگی فراچنگ پژوهشگر و مخاطب نمی‌آید و از خلال بازخوانی گزاره‌های نظری و تحلیلی نویسنده، بررسی کاربست مفاهیم و توجه به بسترها و زمینه‌های طرح نظریه بازگشت به خویشتن، درک‌شدنی است.

در انتخاب نظریه پژوهشی پشتیبان این فرضیه، توجه به چند مهم ضرورت داشت: دوجوهی بودن فرضیه، وجه سلبی و ایجابی توأمان ارباب؛ توجه به موقعیت‌مندانه بودن اندیشه‌ورزی آل‌احمد و ضرورت توجه به بسترهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن؛

اهمیت دوگانه استبداد و استعمار در قالب مدرنیسم در طرح ایده «بازگشت به خویشتن». با توجه به این پیش‌فرض‌ها، در گام نخست از میان نظریه‌های خشونت همچون نظریه خشونت نمادین بوردیو و نظریه آگامبن، قهر قانون در شبکه‌ای از هم‌عصری، مشابهت فضای فکری و تجربه‌زیستی برای پشتیبانی امکان‌سنجی فرضیه این مقاله، مناسب‌تر تشخیص داده شد. قانون با بازشناسی قهر نهفته و آشکار در مناسبات میان کلن و استعمارزده، معتقد است که قهر استعمار تنها در مقابل قهری بزرگ‌تر، سرخم خواهد کرد. در تقابل با قهر استعمارگر که هویت استعمارزده را انکار کرده، او را از خویشتن تهی می‌کند، قهر استعمارزده دربردارنده خصلت‌های مثبت و سازنده و وحدت‌بخش است (فانون، ۱۳۳۶: ۲۵). این قهر نه تنها عامل رهایی انسان استعمارزده و ملت مقهور است، بلکه در نهایت انسان نوینی خواهد ساخت، فراتر از هرگونه قید و اسارتی. نه تنها قهر فانون، که انگاره‌ای که او از روشن‌فکر در جامعه استعمارزده دارد و مشابهت‌های آن با اندیشه آل‌احمد نیز در بررسی فرضیه این پژوهش یاری‌گر خواهد بود.

در عین حال قهر فانون، قهر علیه نیروی سلطه استعمار است و نمی‌تواند همه خواست پژوهشی ما را پوشش دهد. اراعاب به عنوان فرضیه محوری این رساله، از نوعی وضعیت دیالکتیکی و دوگانه برخوردار است. از یکسو نسبت به وضعیت هژمونیک ایدئولوژی نظام سلطه تعریف می‌شود و از دیگر سو به صورت ناخودآگاه و ناخواسته متوجه گروه و حلقه درونی موافقان و مخاطبان نیز می‌شود. قهر فانون تنها وجه و سویه‌ای از اراعاب‌زدایی اندیشه آل‌احمد را پشتیبانی می‌کند، در مواجهه با مدرنیسم و سرمایه‌داری در سطح آشکار و دیالکتیک روشننگری در اندیشه آدورنو و هورکهایمر، اراعاب درونی و مغفول‌مانده در اندیشه او را پوشش می‌دهد.

ایده‌محوری اندیشه دیالکتیک، روشننگری را که بر نقد معرفت‌متکی بر عقل خودبنیاد و خودارجاع روشننگری و آشکارسازی گرایش آن به سمت صورت‌های غیرعقلانی و اسطوره‌ای استوار است، می‌توان برای درک دقایق بازگشت به خویشتن به کار بست. جهان مدرن و یکسره عقلانی‌شده، تنها به ظاهر افسون‌زدایی شده و در باطن گرفتار شی‌ءوارگی و انزواست. دغدغه‌چیرگی بر نیروهای طبیعی بیرونی از سوی عقل روشننگری که نیروهای مولد را تنها در خدمت صیانت نفس می‌داند، با تحلیل بردن

نیروهای آشتی و همزیستی فرارونده از صرف صیانت نفس، رهایی کور و بی‌سامانی به دنبال دارد که ناکامی انسانی‌هایی که می‌خواستند خود را از نیروهای ازلی رها کنند، در پی دارد. روشنگری هرچند ادعای آن دارد که به اعتبار عقل، بندهای تاریک‌اندیشی و خرافات را از پای توده‌ها گسسته است، نمی‌تواند داعیه‌رهایی و سعادت و صلح در اجتماع‌های آزاد داشته باشد، چه در این راه ناموفق بوده است. عقل روشنگری که وعده عدالت و آزادی برای بشریت شده بود، راه را برای تجاوز، استعمار و استثمار بسیاریان برای رفاه اندک‌شمار گشوده و به جای رهایی موعود، ابزاری برای تولید فناوری جنگ‌افروزی و سلطه و خفقان شده است.

همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر درباره تفکر مدرن معتقدند که با جدایی از عنصر انتقادی خویش و تبدیل شدن به ابزاری در خدمت نظم موجود، حضوری منفی و مخرب خواهد یافت، اندیشه آل‌احمد نیز با دربرگیری سویه‌های انتقادی جدی نسبت به سیاست‌های استبدادی و تک‌صدایانه نظام رویکردی رهایی‌بخش دارد، با این حال وجه ایجابی نیندیشیده ارباب‌زایی، آن زمانی بروز می‌یابد که در تعیین معیار اصالت و خویشتنی که بازگشت بدان تنها راه برون‌رفت از بحران هویت موجود تلقی می‌شود، از عنصر انتقادی و روشنگرانه خویش جدا شده، به جای معرفتی سنجش‌شده و انتقادی، معرفتی محدود و مطلوب خویش و مبتنی بر خاستگاه اندیشه‌ای، تمایلات سیاسی و اجتماعی و انگیزه‌های سنجش‌نشده و نهانی را معیار روشنگری و روشن‌فکری و در خدمت ترسیم وضعیت متصلب مطلوب خاصی قرار می‌دهد.

روش مختار این مقاله، هرمنوتیک شبهه پل ریکور، نظریه‌پرداز هرمنوتیک متن‌محور است که هرمنوتیک را تأویل فعالیت ذهنی و کشف باطنی متن، معنایی که پسِ معنای ظاهری پنهان شده، می‌داند. «هرمنوتیک، نظریه کنش‌های فهم است در روابطشان با تفسیر متون» (Ricouer, 1981: 43). او با پذیرفتن استقلال متن نسبت به مؤلف، خواننده و جهان اجتماعی فرهنگی تولید متن، معتقد است که هر متنی با توجه به استعداد خود به روی شمار نامحدود مخاطبان و از آن رهگذر انبوهی از تأویل‌ها گشوده است.

ریکور بر آنست که تنش اصلی و بنیادین در حوزه هرمنوتیک از دو منظر و موضع سرحدی و در تقابل با یکدیگر ریشه می‌گیرد که به مثابه انگیزه‌ای دوگانه به هرمنوتیک

جان می‌بخشد: اشتیاق به گوش فرادادن و تعهد به انقیاد و تسلیم؛ اشتیاق به شبهه^۱ و تعهد به موشکافی و دقت. در مقابل هرمنوتیک احیا که آمادگی شنیدن و پذیرش پیام متن و احیای آن است، هرمنوتیک شبهه به‌مثابه راززدایی از پیامی است که در جامهٔ مبدل به مفسر ارائه شده است. در این موضع، مفسر به نماد به‌مثابه دگرسانی واقعیت با بی‌اعتمادی می‌نگرد. از آنجا که در این موضع، مفسر با تردید با آنچه مؤلف بیان می‌کند مواجه می‌شود، می‌توان جان‌مایهٔ آن را شبهه دانست (Josselson, 2004: 4).

در اندیشهٔ ریکور، زبان از آغاز تحریف و قلب‌شده است؛ چیزی جز آنچه می‌گوید منظور دارد؛ معنای دوگانه و ابهام‌آلود و دوپهلوی دارد (Ricouer, 1970: 7). از این رو، در هرمنوتیک شبهه را بر مبنای شک استوار می‌کند؛ شک در زاده‌شدن انسان در زبان و نور لوگوس و شبهه در زبان به‌مثابهٔ محملی برای تبدیل التفات به رمز الهی و تجلی. هرمنوتیک شبهه، نه در پی شرح است بلکه نقاب‌ها و حجاب‌ها را کنار می‌زند (ریکور، ۱۳۷۳: ۴). در رویکرد راززدایانه یا شبهه، تجربه برای خویشتن آشکار نیست. نمود ظاهر، واقعیت عمیق را پنهان و داستان روایت‌شده، یک داستان ناگفته را نهان می‌کند. هرمنوتیک شبهه یا راززدایی در جست‌وجوی ناگفته‌ها یا به گفت نیامدنی‌هاست. تفسیر مفسر در هرمنوتیک شبهه، قرار دادن متن در بافتار متفاوتی است و لزوماً مقصودش، درک بهتر و بیشینه‌تر از یک حقیقت غایی یا عمیق‌تر نیست؛ بلکه پیوندهای جدیدی که مفهوم‌سازی یا نظریه را بسط می‌دهد، ایجاد می‌کند. انتخاب واژهٔ شبهه یا تردید لزوماً به این معنا نیست که مفسر در موضع هرمنوتیک راززدایی بر آن است که نویسنده آگاهانه به خاطر محدودیت‌های نهادی یا بافتمندانه تدلیس، پنهان‌کاری یا سانسور می‌کند. هرچند این نیز ممکن و شدنی است، به اندازه زوایای خودآگاهی یا معناسازی که خارج از آگاهی نویسنده عمل می‌کند، برای مفسر جالب نیست.

تلاش مفسر در هرمنوتیک شبهه برای بازبایی و روایت داستان‌های ناگفته و لایه‌های مغفول، در لفافه و پوشیده متن، به زبان آوردن آنچه در متن مسکوت مانده است و اشارت بر بن‌بست‌ها، گسست‌ها و شکاف‌های درون متن، روشی راه‌گشا و سودمند برای جست‌وجوی پاسخ مسئله اصلی این مقاله به دست می‌دهد. پیچیدگی‌های شبکه

درهم‌تنیده شخصیت، موقعیت‌مندی، زمانه و تأثیر و تأثرات آل‌احمد و حجم گسترده و گاه متضاد تفاسیر و خوانش‌های متون و ضرورت مواجهه نقادانه در برابر آثار و اندیشه‌های آل‌احمد، مستلزم رودررویی و تفسیر لایه‌های نهان و پوشیده‌اندیشه و آثار اوست. افزون بر آن مسئله محوری این رساله، ارباب، فارغ از وجوه عریان آن، که مطمح نظر این مقاله نیست، سرشتی نهانگر و پوشیده دارد و درک و دریافت آن مستلزم آمادگی برای تردید و به پرسش کشیدن بدیهیات و لایه‌های آشکارتر و نور افکندن در پستوها دارد. دیگر آنکه اگر تفسیر ریکور از هرمنوتیک شبیه را نزد مارکس، نیچه و فروید به مثابه پایانی بر جریانی که از روشنگری شروع شده و بیانگر نالستواری عقل غربی و آغاز دوره بحران آگاهی و عقل‌گرایی بود، بپذیریم، در خوانش متون آل‌احمد که از ناقدان مدرنیسم و داعیه‌دار آگاهی بود، می‌توان گفت که هرمنوتیک شبیه، ظرفیت‌ها و قابلیت‌های لازم را برای خوانش متون این روشن‌فکر و پردازش فرضیه مطلوب در اختیار این مقاله قرار می‌دهد.

فراروی از هویت مسلط

با وجود مطالعات و پژوهش‌های بسیار در اندیشه و آثار آل‌احمد، تصویر جامع و مورد وفاقی از او به دست نیامده است. برخی، اندیشه او را بازتابی از سرگشتگی هویتی و برخی دیگر، بازتابی از وضعیت اجتماعی ایران در مرحله خاصی از پویش تاریخی دانسته یا گاه به ابعاد شخصیتی و روان‌شناختی و ادبی تقلیل داده‌اند (ر.ک: داریوش شایگان، ۱۳۸۰/ حامد الگار، «سرگشته بی‌تاب حقیقت» در: قاسم میرآخوری، مرغ حق، ۱۳۷۶). برخی دیگر، اندیشه‌پردازی او را متأثر از زبان طغیان جهانی و با تشبث به هویت ملی و فرهنگ بومی، تلاشی فرجام یا نافرجام برای ارائه راه‌حل در واکنش نسبت به آنچه او به عنوان غربزدگی مطرح می‌کرد، می‌دانند (نبوی، ۱۳۸۸: ۱۰۶). دیگرانی چون رضا براهنی، اندیشه آل‌احمد را واکنشی پساستعماری دانسته‌اند یا اندیشه‌ای هویت‌محور که در میانه سرگردانی آل‌احمد میان تعریف هستی‌شناختی فلسفی - سیاسی فردید از غرب‌زدگی و برداشت حادثی خودش از آن شکل گرفت (هاشمی، ۱۳۸۳: ۱۴۷-۱۷۱).

داریوش آشوری در «ما و مدرنیت» (۱۳۸۷)، مهرزاد بروجرودی در «روشن‌فکران ایرانی و غرب» (۱۳۷۷) و نگین نبوی در «روشن‌فکران و دولت در ایران» (۱۳۸۸)، اندیشه آل‌احمد را چرخشی ایدئولوژیک و سیاسی در جهت بومی‌گرایی جهان‌سوم‌گرایانه که سرآغازی برای نظریه یا گفتمان بازگشت به خویش‌تن شدن، دیده‌اند. فرهنگ رجایی نیز در «معرکه جهان‌بینی‌ها»، نظریه او را به عنوان روش توسعه مستقل در برابر شیوه نوسازی غرب‌گرایانه تحلیل کرده است. قاضیان با درک اندیشه آل‌احمد در بستر توسعه و توسعه‌نیافتگی، «بحران هویت» را به عنوان سوبه‌ای دیگر از همان چارچوب اندیشه یا نظریه توسعه مستقل می‌داند؛ اما معتقد است که مسئله «هویت» خود به قدری استعداد دارد که با کمترین گرایش جانب‌دارانه‌ای به افراط و حسرت و افسوس بر گذشته‌ها تبدیل شده و اندیشه‌پرداز را از ارزیابی خود این بحران نیز باز دارد و در نهایت بحث را از بستر عقلانی خود خارج ساخته، به مجموعه‌ای که تنها حس نوستالژیکی برای گذشته را بازتاب می‌دهد، تبدیل کند. نزدیکی ما به افق اندیشه‌ورزی آل‌احمد را می‌توان یکی از دلایل تفرق در خوانش‌ها دانست؛ امری که ویژگی‌های نثر و ادبیات او، آن را تشدید می‌کند (ر.ک: قاضیان، ۱۳۸۶).

بستر و زمینه اجتماعی و فکری کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران»

کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» که تنها بخش اندکی از آن در زمان حیات آل‌احمد منتشر شد، واکنش‌های موافق و مخالف بسیاری را در زمان خویش برانگیخت. نثر آل‌احمد در این اثر را نه تنها مبتنی بر شیوه‌ای جدلی^۱ دانسته‌اند، بلکه با استفاده همزمان از تحریک، خشم، تکرار، طنز، هجو، استعاره، کنایه و... وجدان خواننده را آسوده نگذاشته و به جای اینکه تفکر برانگیز باشد، او را به موافقت یا مخالفت با خود وادار می‌سازد؛ بلکه به واسطه صراحت و شتابزدگی‌ای که در طرح اندیشه‌هایی گاه به شدت مبهم دارد، مانع از مشارکت، انتقاد و در نتیجه تعمیق و ابهام‌زدایی از مهم‌ترین اندیشه‌هایش می‌شود (قاضیان، ۱۳۸۶: ۲۹-۳۳).

توجه به مختصات زمانی اثر، در درک دغدغه‌ها و ریشه‌های مواجهه انتقادی آل‌احمد، اهمیت بسیار دارد. حضور و نفوذ نیروهای خارجی در عرصه سیاست و اقتصاد، تجربه دشوار گذار از سنت به مدرنیته و ناهمخوانی‌ها و ناسازگاری‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی حاصل از آن، سیاست‌های مدرنیزاسیون شاه که توسعه‌ناهمگون و نامتوازن را به دنبال دارد، به همراه استبداد و انسداد سیاسی و اثرات فرهنگی و روانی سیاست‌های مدرن‌سازی، نظام شاکله جامعه را به شدت دچار آشفتگی کرد. با ورود جلوه‌های مدرنیته به ایران از نهادها و ساختارهای جدید تا ابزار و تکنیکی که جایگزین شیوه‌های قدیمی می‌شدند، جهان مأنوس و یکپارچه سنتی، جای خود را به جهانی ناآرام، ناامن و ناآشنا سپرد که چندپارگی و پراکندگی ذهنی، روانی و هویتی، تبعات ناگزیر آن برای جامعه بود. با پیچیده‌تر شدن جامعه و درهم‌روی مرزهای ذهنی و عینی سابق، نقش‌های روشن و یکدست قدیمی، جای خود را به نقش‌های چندگانه و چندلایه نظام جدید و شبه‌مدرنی سپردند که امکان نقش‌پذیری و هماهنگی با آنها برای بسیاری از لایه‌ها و اقشار جامعه فراهم نبود. بیگانگی با ساختارهای نوین، عدم تعادل و هماهنگی تکنیک‌ها و ابزار مدرن با زمینه‌های فکری و عینی جامعه، آسیب‌های هویتی و فرهنگی بسیاری در کنار مشکلات سیاسی و اقتصادی به بار آورد. مدرنیزاسیون با خود نه تنها ابزار و نهادهای جدید که مناسبات الهیاتی، خویشاوندی، فرهنگی و... نوینی به همراه آورد، که تصویر سنتی از این مناسبات را دچار مخاطره جدی ساخت. درک مردمان از خدا، هستی، جهان و حتی خانواده و... دچار گسیختگی و تزلزل گشت. تغییر چهره شهرها در اثر طرح‌های توسعه و برنامه‌های عمرانی برپایه ثروت هنگفت حاصل از درآمدهای نفتی و توسعه نامتوازن سیاسی- اقتصادی و عدم توازن شهرها و روستاها، تنش‌های بسیاری ایجاد کرد. در این جامعه چندپاره با هویت‌های مغشوش، سلطه سیاسی و اقتصادی برآمده از ارتش تجهیز شده و تک‌صدایی نظام، امکان حضور اجتماعی و فکری روشن‌فکران ناهم‌اندیش را دچار مشکل کرد. دولت محمدرضا شاه در دهه ۴۰، قدرت و حکومت با مشت آهنین بود؛ اما به جای ارتش و پلیس، سازمان امنیت و اطلاعات کشور، کنترل مردم را برعهده داشت (رجایی، ۱۳۷۶: ۲۲۷). در چنین جامعه در حال گذار شتاب‌آلودی است که روشن‌فکری چون آل‌احمد در تلاش است تا به پرسش از کیستی ما و راه برون‌رفت از این گسیختگی و تزلزل هویتی پاسخ دهد.

دوگانه‌ارباب‌زدایی و ارباب‌زایی

آل احمد با مطلعی که بر مقدمه کتاب خود، «در خدمت و خیانت روشن فکران» می‌نویسد، انگیزه‌نگارش کتابی چنین انتقادی و اعتراضی را روشن می‌کند: «طرح اول این دفتر در دی ماه ۱۳۴۲ ریخته شد. به انگیزه خونی که در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ از مردم تهران ریخته شد و روشن فکران در مقابلش، دست‌های خود را به بی‌اعتنایی شستند» (آل احمد، ۱۳۸۶: ۲۱).

واقعۀ ۱۴ خرداد برای روشن‌فکری چون آل احمد که از خاستگاهی مذهبی برخاسته، هرچند در فراز و فرودهای اندیشه‌ای خویش، سویه‌های انتقادی و حسی جدی نسبت به این خاستگاه در پیش گرفته و زمینه‌های جدایی خویش از این بافت را پی ریخته است، و نیز برای روشن‌فکری از جنس او که رسالت و تعهد روشنی برای روشن‌فکری قائل است، درگیری‌های حسی و اندیشه‌ای گسترده‌ای در پی دارد. آل احمد در سیر تحولات حسی و اندیشه‌ای خویش، هیچ‌گاه به صورت کامل و بازگشت‌ناپذیر از خاستگاه خویش نگسسته و یأس و سرخوردگی او از جایگزین‌هایی که برای هویت موروثی خویش تعریف کرده و اودیسنی هویت او که بی‌قراری و ناکامی او در دستیابی به هویت ثابت و منسجم را سبب شده (قادری، ۱۳۸۷: ۲۳۴)، در چنین هنگامه‌سختی، او را به سوی خاستگاه پیشینش بازمی‌گرداند. بازگشتی که نه از یکدستی و روشنی برخوردار است و نه می‌توان آن را به امری صرفاً معرفتی فروکاست. برای او که از خاستگاه مذهبی برخاسته و با تجربه فعالیت‌های سیاسی در حوزه چپ از این جریان ناامید شده و با دغدغه‌مندی هویت ایرانی در سفر به اکناف ایران و جهان به جست‌وجوی پاسخ پرداخته است، بازگشت دوباره به سوی مذهب، هرچند پاسخ فکری یک روشن‌فکر دغدغه‌مند است، می‌تواند بازگشت به خاستگاه مأنوس نیز تلقی شود.

گزاره آغازین و مهم کتاب را می‌توان در پرتو خاطره‌ای از محمدحسین دانایی، خواهرزاده آل احمد، بهتر درک کرد. پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی و در کشاکش گفت‌وگوها برای تعیین مرجع تقلید آل احمد و برادرش پس از مرگ پدر روحانی‌شان، سفری به قم کرده و دیداری با آیت‌الله خمینی دارند. دانایی به نقل از شمس درباره این دیدار چنین می‌گوید: «سال چهل رفتیم دیدن آقای خمینی. به محض اینکه وارد شدم،

دیدم پدرم نشسته آنجا! در دو-سه حرکت چهره ایشان آنچنان شباهت با پدرم داشت که من غم و غصه‌ام یادم رفت. بعد از سه سال، من پدرم را مجدداً دیدم! از آن روز برای من آقای خمینی شدند یک هدف» (دانایی، ۱۳۹۲: ۶۳۳).

در ادامه شمس شرح می‌دهد که چگونه به همراه جلال در مسیر برگشت به تهران به این نتیجه رسیدند که باید از آیت‌الله خمینی در مسئله مرجعیت پشتیبانی کنند: «جلال گفت: اخوی، این سید خیلی ناب است. باید برویم تهران و ببینیم چطور می‌شود او را تقویت کرد» (همان: ۱۳۴). دیدن عکس‌های شماره ۱ و ۷ در انتهای کتاب از پدر آل‌احمد و آیت‌الله خمینی در درک مناسب‌تر از این شباهت و معنای آن برای آل‌احمد مفید است.

خاطره یاد شده در نگاه اول، مواجهه روشن‌فکر متعهدی است با شخصیتی کاریزماتیک و مذهبی که علم مخالفت با نظام سیاسی برداشته است. اما با توجه به خاستگاه خانوادگی آل‌احمد، رابطه عشق و نفرت او به پدر و شباهت ظاهری میان پدر در گذشته اما هم‌چنان حاضر در اندیشه و یاد آل‌احمد و آیت‌الله خمینی این خاطره، ناگفته‌های بسیاری را عیان می‌کند. با تقید به هرمنوتیک شبهه که اصل را بر رازدایی و کشف معناها و تضمینات نهفته در متن دارد، چنین تفسیری دور از ذهن و غریب نیست که شباهتی که شمس به تأکید بدان اشاره دارد و تصاویر پایانی کتاب نیز شاهد آن هستند، بر موضع‌گیری آل‌احمد نسبت به واقعه پانزده خرداد، تأثیری ناخودآگاه و نیندیشیده داشته و بدین معنا کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» و دوقطبیت‌سازی در مواجهه با روشن‌فکران به نوعی متأثر از این دیدار و شباهت باشد.

با در نظر گرفتن این پیش‌زمینه‌ها و امکان چنان تأثراتی، موضع استوار و حق‌مداری که آل‌احمد در این اثر اتخاذ می‌کند، دچار تزلزل و نااستواری می‌شود. این حسیات و لایه‌های درونی نهفته برای درک بهتر نوع موضع‌گیری آل‌احمد نسبت به حوادث خرداد ۱۳۴۲ و انتقاد و هجمه او به روشن‌فکرانی که به زعم آل‌احمد، «دستان خود را به بی‌اعتنایی شستند» و همراه جریان معترض نشدند، اهمیت بسیار دارد. آل‌احمد با انتخاب دوگانه خدمت و خیانت در عنوان کتاب خویش، در مقام داور کنش روشن‌فکری

قرار گرفته و در ساحتی هم‌زمان آشکار و نهان با این داوری، روشن‌فکران غیرخودی را در بزنگاهی تاریخی، متهم به بی‌عملی کرده است.

این رویکرد، با توجه به تأثیرگذاری آل‌احمد در حلقه‌های فکری، سویه ارباب‌زایی فربه‌ی از اندیشه آل‌احمد را بازنمایی می‌کند. حال آنکه انگیزه‌ها و رانه‌های نیندیشیده و ناخودآگاه خود او در این مواجهه به شهادتِ خاطره‌ذکرشده و تفسیر آن، بسیار تعیین‌کننده و پررنگ هستند؛ شاید بتوان گفت که قدرتمندتر از انگیزه‌های فکری و سیاسی. ضرورت دارد تأکید شود که این توجه به معنای فروکاستن مواضع و سوگیری‌های آل‌احمد و انتقادهای او از روشن‌فکری به یک واکنش حسی و نوستالژیک نیست، بلکه برجسته کردن ضرورت توجه به لایه‌های نهانی‌تر و سنجش‌نشده و ناگفته در نوع موضع‌گیری و اندیشه‌ورزی روشن‌فکری چون آل‌احمد با ویژگی‌های شخصیتی و خاص‌نگاهی خاص است.

بازتعریف روشن‌فکری

آل‌احمد در این اثر تلاش می‌کند تا به رسالت روشن‌فکری به عنوان نیروی اجتماعی که عهده‌دار مسئولیت گذار از بحران هویتی ناشی از ورود تجدد به ایران است، بپردازد. او برای ورود به بحث اصلی کتاب خود تلاش می‌کند تا مفهوم روشن‌فکری را که به زعم او دچار آشفته‌گی معنایی و مفهومی شده، منقح سازد و تعریفی روشن و دقیق از آن ارائه دهد؛ «آدمی وقتی از بند قضا و قدر رست و مهار زندگی خود را به دست

گرفت و در سرگذشت خود و هم‌نوعان خود مؤثر شد، پا به دایره روشن‌فکری گذاشته و [...] روشن‌فکر-آزاد از قید تعصب یا تحجر مذاهب و نیز آزاد از تحکم و سلطه قدرت‌های روز- خود را مسئول زندگی خود و دیگران می‌داند، نه لوح ازل و قلم تقدیر را... روشن‌فکری [...] یعنی فرصت و جرأت و اجازه‌اندیشیدن در این مقوله که امور آسمان‌ها و اعتقادات و اصول (لاهورت) باشد و امور زمین و مردمش و زندگی‌شان و چونی و چندی‌هایش (ناسوت)» (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۳۹-۴۰).

آل‌احمد که تعاریف و تلقی‌های موجود از روشن‌فکری را به دلیل آنکه با ابتنا بر معیارهای نامناسب و ناکافی چون تحصیلات و فراغت از کار یدی، بر مجموعه‌ای

گسترده از مصادیق اطلاق می‌شوند، مورد انتقاد قرار می‌دهد، خود نیز با ارائه تعریفی چنین گسترده که البته دارای ظرفیت‌های معیاری مناسبی برای تعیین حدود و ثغور و کیفیت روشن‌فکری است، در دایره انتقادی خویش قرار می‌گیرد. دایره روشن‌فکری ترسیمی آل‌احمد از اهالی فکر و فلسفه و روحانیون تا معلمان و هنرمندان و با تعلیق‌هایی نظامیان را نیز دربرمی‌گیرد. حال آنکه خود در بحث از معیاری چون جسارت و جرأت اندیشه‌ورزی در ناسوت و لاهوت، روحانیون متعبد و نظامیان را به خاطر روح تعبدی که در خود دارند و نافی اصل روشن‌فکری است، در تعلق به دایره روشن‌فکری مورد تردید قرار می‌دهد. اما به نظر می‌رسد که در ارائه چنین تعریفی، او نیز چون بسیاری از روشن‌فکران روشنگر در دام چالۀ وحدت مفهومی و شمولیت می‌افتد و تلاش می‌کند تا تعریفی ارائه دهد که چیزی یا کسی با ظرفیت پیدا و پنهان از این تعریف بیرون نماند و چنین دایره تعریف خود را وسیع و فراگیر بگیرد. «روشن‌گری از قبل، فقط چیزهایی را به منزله موجود یا رخداد بازمی‌شناسد که بتوان آنها را تحت شمول وحدت درآورد. آرمان روشن‌گری، آن نظامی است که همه چیز و همه کس از آن استنتاج می‌شود» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۳۵).

تعریف آل‌احمد از روشن‌فکری و تعیین زادگاه روشن‌فکری، خودی و بومی و نه استعمارزده، در حوزه‌های اعمال قدرت خالی از اندیشه، تقابل آشکار او را با تعریف رسمی و مسلط روشن می‌کند.

«با توجه به تاریخ گذشته بومی، زادگاه اصلی روشن‌فکر خودی و روشن‌فکر بومی، حوزه‌های اعمال قدرت خالی از اندیشه است. هر جا که امر حکومت‌های عرفی و شرعی، دور از عدالت و انصاف و کلام و حق بر مسند نشسته. یعنی هر جا که بر خلق ظلم رانده می‌شود. هر جا که منافع اکثریت فدا می‌شود؛ [...] زادگاه اصلی روشن‌فکری در این حوزه تاریخی معین نیز مثل هر حوزه تاریخی دیگر، تمام لحظات تاریخی است و روشن‌فکر کسی است که در هر آن به گردش امر مسلط خالی از اندیشه معترض است؛ چون و چرا کننده است؛ نفی‌کننده است. طالب راه بهتر و وضع بهتر است و سؤال کننده است و نپذیرفتار است و به هیچ کس و به هیچ جا سرنسپارنده است...» (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۱۹۵-۱۹۶).

چنین تعریفی در دهه چهل که آل‌احمد در آن قلم می‌زند و با توجه به قدرت‌گیری سازمان امنیت و سرکوبی که در عرصه‌های فرهنگی و اجتماعی صورت می‌گیرد و البته اعمال سلطه‌های غیرمستقیم در قالب تبلیغات فرهنگی و ایدئولوژیک از طریق برنامه‌های رادیو و تلویزیون رسمی و سانسوری که در عرصه ادبیات و اندیشه صورت می‌گیرد، به نوعی تلاش برای شکستن هاله‌قدرت و ارباب حاصل از آن است.

روشن‌فکری به‌مثابه تعهد

معیار اساسی و محوری تعهد برای آل‌احمد در تعریف روشن‌فکری، نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند. معیاری که او در تعریف عام خود از روشن‌فکری وارد نکرده است، اما در نهایت مصداق‌های این تعریف را مخدوش می‌کند. مؤلفه‌جرأت که آل‌احمد در تعریف روشن‌فکری دخیل می‌داند، متصف به صفت کنشگری است. از نظر آل‌احمد با توجه به صبغه تعهدی که خود را بدان ملزم می‌داند، روشن‌فکری فارغ از کنش‌ورزی سیاسی بی‌معناست. در زمانه‌آل‌احمد، میان روشن‌فکری و تعهد یا مسئولیت‌پذیری، پیوندی ناگسستنی وجود داشت؛ میراث پیوند و ارتباط روشن‌فکران ایرانی با فضای فرهنگی و فکری فرانسه از جمله سارتر.

تعریف آل‌احمد از روشن‌فکر به‌مثابه کسی که آزادانه از قید قضا و قدر و تعصب رهیده و هم‌زمان نه‌تنها جرأت اندیشه‌روزی که کنشگری و مسئولیت‌پذیری اجتماعی دارد نیز ریشه گرفته از چنین فضا و میراثی است. این پیوند و درهم‌تنیدگی میان تعهد و روشن‌فکری، به رادیکالیسم سیاسی معطوف می‌شد و روشن‌فکرانی را که در مقام انتقاد یا مخالفت با آن برمی‌خاستند، با تعبیر سختی چون سازش‌کاری و عافیت‌طلبی ملقب می‌ساخت. آل‌احمد نیز در وفاق با فضای غالب بر زمانه‌اش، تاب تحمل روشن‌فکران منتقد رادیکالیسم سیاسی را نداشت.

البته بی‌راه نیست اگر گفته شود که آل‌احمد در تعیین مصداق کنشگری سیاسی معیار و اصل نیز تاحدودی خودانگیخته و خودمحور بود و بدیل‌ها و راه‌کارهای دیگر را چندان پذیرفتنی و معتبر نمی‌دانست. کنشگری سیاسی مطلوب آل‌احمد از جنس «حاضر در صحنه» بود و آنیت تاریخی را به فردای تاریخی و تأمل فکروانه ترجیح می‌داد. دوگانه تعریف روشن‌فکری به‌مثابه تعهد - تعهد از آن‌گونه که مورد تأیید آل‌احمد باشد - و

خودمحموری و خود ارجاعی آل احمد در تعیین مصادیق کنشگری روشن فکران را می توان زمینه ساز حذف، تخطئه و به حاشیه راندن بسیاری از روشن فکران و شخصیت های سیاسی و فکری تأثیرگذار دانست. همان رویه ای که در مقابل بسیار کسان در پیش گرفت. برخی مصادیق این رویکرد در ادامه خواهد آمد.

بسیاری از انتقادهای و تحقیرهایی که نسبت به بسیار کسان در مقاله ها، نوشته ها و خاطرات آل احمد می بینیم، از چنین پیوند و انتظاری ریشه می گیرد. تقییدی را که آل احمد با تعهد و کنش ورزی سیاسی به روشن فکری می زند، می توان از یکسو در تقابل روشن و آشکار با سیاست های فرهنگی و فکری نظام تلقی کرد و از دیگر سو داعیه دار حقیقت و پیوند رسالت مندی و روشن فکری دانست که ناخواسته جنسی از ارباب را نسبت به نحله های دیگر روشن فکری در خود نهفته دارد. به این تعبیر هم زمان دو وجه ارباب زدایی و ارباب زایی را در خود دارد.

او با قیدی که با تعهد بر روشن فکری می زند، نمونه های دیگر تلاش های روشن فکرانه و رسالت مندی های فرهنگی را از دور خارج می کند و به نوعی اعتبار سازی و معیار بخشی در این حوزه دست می یازد. مواجهه او با روشن فکری نوع هدایت، جایی که در اشاره به کتاب «سگ ولگرد»، او را روشن فکری بیگانه از محیط بومی تلقی می کند و وضعیت سگ ولگرد را استعاره ای از وضعیت روشن فکری در ایران «متعلق به عالم دیگری است و ارباب دیگری داشته و در این عالم واقع ما غریبه افتاده و محکوم به لطمه خوردن و کنار جاده ای از نفس افتادن» (آل احمد، ۱۳۸۶: ۲۱۵) از این دست است و نیز در تأیید وضعیت روشن فکری می داند که «در این محیط بومی نشسته اند، اما از آن بیگانه اند؛ و مدام هوای جای دیگر- ارباب دیگری- را به سردارند» (همان: ۲۱۶). یا در جای دیگر که انتقاد خود را متوجه کسانی چون جمال زاده و دهخدا و بهار می کند: «اولی از گود کنار کشیده و گریخت. شاید چون سرگذشت پدرش (سید جمال واعظ) را پیش چشم داشت و دومی بی اثر شد. شاید که انزوای ادبی محمد قزوینی و مکتب مستشرقان در او اثر کرد و ناچار کارش به لغت نامه نویسی کشید و سومی، سرگرم بزن بزن های سیاسی در اوایل و اواخر عمر و در اواسط آن، در تبعید اصفهان به تحقیق نشست، حتی قصیده برای شرکت نفت هم گفته است» (همان).

تعریف روشن‌فکری آل‌احمد و معیارهای او برای رسالت روشن‌فکری و به تبع آن خدمت و خیانتی که در نظر دارد، از یکسو در تقابل با استعمار و نیروهای سرمایه‌داری به عنوان نمایندگان آن تعریف می‌شود و از سوی دیگر در تقابل با نظام استبدادی مصرف‌گرایی که به زعم او در ادامه استعمار قرار دارد. بنا بر این معیارها، روشن‌فکرانی که در نقش‌آفرینی خویش، این تقابل دوسویه و در امتداد یکدیگر را در چشم‌انداز خویش نداشته باشند یا از شیوه‌های مواجهه متفاوت‌تری بهره بگیرند، همچون دهخدا که رسالت خویش را در عرصه فرهنگ و ادبیات تعریف کرد، در نظر آل‌احمد، نقش و رسالت روشن‌فکری خویش را به انجام نرسانده‌اند.

او با عدول از تعریف عامی که برای روشن‌فکری ارائه داده است، بارها مفهوم روشن‌فکر ایرانی را به گونه‌ای متفاوت تعریف می‌کند؛ تعریفی که تخصیص‌های بیشتری بر آن خورده و از کلیت و عمومیت تعریف اولیه تهی شده است. در انتقاد به روشن‌فکرانی که ناگفته تنها عنوان روشن‌فکری را بر خود دارند، بر عدم تعلق آنها به محیط بومی خویش و چشم داشتن به غرب به لحاظ اندیشه‌ای و فکری تأکید می‌کند. با این تعریف از یکسو لازمه روشن‌فکری را رویکرد ضداستعماری می‌داند و آزاداندیشی در قبال حکومت را به عنوان ضرورت آن تلقی می‌کند و از دیگرسو بر حفظ بنیادهای سنتی همچون مذهب، زبان، تاریخ و اخلاق توجه دارد. کش‌دار بودن و سیالیت این مفاهیم، مسئله‌ای است که از سوی آل‌احمد مغفول مانده است.

آل‌احمد در تأکید بر سرمایه‌های بومی و مذهب، سنت و آداب به عنوان بنیادهای ضروری فرهنگ، تعصب و خرافات را از این مقوله خارج می‌کند؛ اما تدقیق معنایی و مفهومی صریحی در این زمینه صورت نمی‌دهد و نیز در گذر شتاب‌زده‌ای که در تاریخ ایران برای ریشه‌یابی روشن‌فکری می‌کند و با خوانش گزینشی و تقلیل‌گرایانه تاریخ، قسمت‌های موردنیاز خود را و البته با روایت خود به خدمت بحث می‌گیرد، بدون آنکه مختصات معرفتی زمان و مکان را در نظر بگیرد یا زمینه‌های سیاسی و مناسبات اقتصادی و اجتماعی حاکم را مورد توجه قرار دهد، در حالی که دیگران را به تحمیل مفاهیم جدید به دوران باستان متهم می‌کند:

«مورخان خودی کمتر به زمینه اجتماعی و اقتصادی آن شکست

(شکست ساسانیان در مقابل اعراب) که معلول انحطاط مؤسسات حاکم

دوره ساسانی بوده است، توجه کرده‌اند و سخت کوشیده‌اند که شکست حکومت ساسانی را در مقابل عرب‌ها، نوعی شکست نور در مقابل ظلمت قلمداد کنند یا شکست ملتی در مقابل قومی بدوی و ویرانگر. و چه تمهیدها به کار برده‌اند تا نوعی ملت‌پرستی غایی را- به معنی قرن نوزدهمی فرنگ- القا کنند بر دوره‌ای از تاریخ ما، که مفهوم ملت و ملیت در آن شناخته نیست» (آل احمد، ۱۳۸۶: ۱۸۷-۱۸۸).

نوع استفاده آل احمد از تاریخ و روایت‌های خاص او از آن، نوعی تلقی خودارجاعی روشن‌فکری را به ذهن متبادر می‌سازد. به نظر می‌رسد که آل احمد به عنوان یک روشن‌فکر، خود را در جایگاهی قرار می‌دهد که بدون نیاز به استدلال‌های موجه و با نگاهی خودارجاع‌گر به مسائل می‌تواند داوری کند و داوری نشود. بر همین اساس است که در گفت‌وگویی که در ارزیابی شتابزده از او می‌خوانیم، در نقدی که به روایات تاریخی‌اش در غرب‌زدگی وارد می‌شود، معتقد است که هرچند مورخ نیست، می‌تواند برداشت‌های تاریخی خود را ارائه دهد و این برداشت، روایتی است تازه که اگر با حقایق تاریخی وفق ندهد، به سبب زاویه دید متفاوت آن است (میرآخوری و شجاعی، ۱۳۷۶: ۸۵).

از دیگر لوازم روشن‌فکری متعهد برای آل احمد، موضع گرفتن روشن‌فکر در مسائل اینجا و اکنون است. او هرچند در خوانش تاریخ از بلندای تاریخی برای تفسیر و درک کنش روشن‌فکران مطلوبش بهره می‌گیرد، در مواجهه با روشن‌فکران هم‌عصر خویش، اینجا و اکنون را در تعریف تعهد روشن‌فکری لحاظ می‌کند.

«روشن‌فکران در این گیرودار، دو دسته‌اند: قسمت اعظم آنها که با چرخ دستگاه حاکم می‌گردند و به گردش چنین نظمی، کمک فکری می‌دهند و توجیه علمی‌اش می‌کنند. و دسته قلیلی از ایشان که برای یافتن مفری از این بن‌بست استعماری در جست‌وجوی راه‌حلی هستند. و همه می‌دانیم که این دسته اخیر، چه اندک‌شماره‌اند. [...] همین دسته اندک‌شماره را روشن‌فکر خودی می‌نامم. الباقی روشن‌فکران، اگر نه عاملان مستقیم استعمار باشند، خادمان غیرمستقیم دستگاهی‌اند که به نفع استعمار می‌گردند» (آل احمد، ۱۳۸۶: ۱۰۳).

انتقاد آل‌احمد از رویه‌های دیگر روشن‌فکری در مواجهه با روشن‌فکران پس از مشروطه نیز بسیار آشکار است. او که در مواجهه با مصادیق روشن‌فکری که از درازنای تاریخی برمی‌گزیند و همچون سلسله‌ای آنها را به یکدیگر می‌پیوندد، می‌تواند محذورات زمانه یا دوراندیشی‌های پیدا و پنهان را لحاظ کند، همان‌گونه که درباره خواجه نصیر چنین رویکردی دارد، سکوت یا دوراندیشی‌های روشن‌فکران پس از مشروطه را به‌مثابه مشارکت در مظالم حکومت پهلوی تلقی می‌کند و با رویکردی سلبی و نفی‌گرایانه نسبت به تلاش‌های فرهنگی و فکری زمانه با افزودن پسوند تحقیرآمیز بازی، کسروی‌بازی، زردشتی‌بازی، آنها را مورد نقد جدی قرار می‌دهد.

«من به صراحت و به دور از آداب‌دانی در اینجا تمام رجال مشروطه دوم و تمام روشن‌فکرانی را که به تغییر رژیم رضایت دادند و به آن دوره بیست ساله پیش از شهریور ساختند- یا به سکوت یا به پذیرش تلویحی یا به شرکت در امر- همه ایشان را در این بی‌رمقی بعدی روشن‌فکران مقصر می‌دانم. چراکه پیش روی ایشان بود و در حضور ایشان و با سکوت و یا شرکت ایشان بود که به عنوان جانشینی برای روشن‌فکری و روحانیت که هردو در صدر مشروطه، چنان زنده و فعال عمل می‌کردند و برای گرفتن این زندگی و فعالیت از آن هر دو، چه بازی‌ها که به راه انداخته شد؛ از زردشتی‌بازی بگیر تا فردوسی‌بازی و کسروی‌بازی؛ بهایی‌بازی هم که سابقه طولانی‌تر داشت» (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۴۳۹-۴۴۰).

نتیجه‌گیری

آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشن‌گری، با اعتقاد به وجود سویه‌های انتقادی و عنصر پیشرفت مندرج در روشن‌گری بر وجود عنصری مخرب و پس‌رونده در آن اذعان داشته‌اند که اسطوره‌های خویش را آفریده و نوعی ترس نوین در آدمی به ودیعه نهاده است. «روشن‌گری، در مقام پیشروی تفکر در عام‌ترین مفهوم آن، همواره کوشیده است تا آدمیان را از قید و بند ترس، رها و حاکمیت و سروری آنان را برقرار سازد. با این حال کره خاک که اکنون به تمامی روشن گشته است، از درخشش ظفرمند فاجعه تابناک

است. برنامه روشنگری افسون‌زدایی از جهان، انحلال اسطوره‌ها و واژگونی خیال‌بافی به دست معرفت بود» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۲۹).

در کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» با روشن‌فکر متعهدی چون آل‌احمد مواجه هستیم که براساس رسالت روشن‌فکر به‌مثابه روشنگری خود را در معرض موضع‌گیری سخت و تاریخی در قبال تحولات زمانه خویش قرار می‌دهد و این رسالت روشن‌گرانه او همچون شمشیری دولبه است که از بند جهالت رهانده و در بند اربابی از جنس روشنگری و معرفت می‌بندد (آل‌احمد، ۱۳۸۶: ۱۹). همان‌گونه که آدورنو و هورکهایمر درباره تفکر مدرن معتقدند که با جدایی از عنصر انتقادی خویش و تبدیل شدن به ابزاری در خدمت نظم موجود، حضوری منفی و مخرب خواهد یافت، اندیشه آل‌احمد در این اثر نیز هرچند با دربرگیری سویه‌های انتقادی جدی نسبت به سیاست‌های استبدادی و تک‌صدایانه نظام رویکردی رهایی‌بخش دارد، در تعیین معیار اصالت و خویش‌تنی که بازگشت بدان تنها راه برون‌رفت از بحران هویت موجود تلقی می‌شود، از عنصر انتقادی و روشن‌گرانه خویش جدا شده و در خدمت ترسیم وضعیت متصلب مطلوب خاصی قرار می‌گیرد.

اما تفاوت مهم و بنیادی آل‌احمد با آدورنو و هورکهایمر، جایی برجسته می‌شود که این دو، معرفت متکی بر عقل خودبنیاد و خودارجاع روشنگری را به دلیل گرایش آن به سمت صورت‌های غیرعقلانی و اسطوره‌ای، شایسته نقد می‌دانند و معتقدند که روشنگری با وجود ادعای گسستن بند تاریک‌اندیشی و خرافات از پای توده‌ها، به اعتبار عقل نتوانسته داعیه رهایی و سعادت و صلح در اجتماع‌های آزاد داشته باشد؛ اما آل‌احمد زمانی که از معرفت سخن می‌گوید و آن را معیار روشنگری و روشن‌فکری قرار می‌دهد، نه معرفتی سنجش‌شده و انتقادی، بلکه معرفتی محدود و مطلوب خویش را مراد می‌کند. خاستگاه اندیشه‌ای، تمایلات سیاسی و اجتماعی و انگیزه‌های سنجش‌نشده و نهانی آل‌احمد در اعتباربخشی به معرفت مطلوب او، تعیین‌کنندگی بسیار دارد. از همین‌روست که بی‌محبا و با زبان تند و تیز خود، دیگران را در عرصه نظر و عمل مورد انتقاد و حمله قرار می‌دهد و اعتبار آنها را به پرسش می‌گیرد.

آل‌احمد به قصد روشنگری و نقد رویکرد سرمایه‌دارانه اندیشه و گردن نهادن روشن‌فکری به تمایلات استعماری نظام، قراردادهایی را در قالب تعریف خویش‌تنی به کار

می‌برد که به زعم او، درهم‌تنیده با امور واقع هستند و ترس از انحراف از این واقعیت‌ها، او را به تصلب و جزمی می‌رساند که امکان گشودگی به بدیل‌ها و تفاسیر دیگر را دشوار می‌سازد. او هرچند تلاش می‌کند تا با فاصله‌گیری از فضای فکری مسلط، تک‌صدایی غالب را مورد چالش قرار دهد، با توسل به مفاهیم مستتر در نظام موجود، نوعی اراعاب نهفته در مقابل اراعابی که درصدد زدودن آن است، ایجاد می‌کند.

در خوانش کتاب «در خدمت و خیانت روشن‌فکران» که در زمانه‌خویش، توجه و نقادی‌های بسیاری را برانگیخت، آنچه بیش از همه با آن مواجه‌ایم، رد و قبول‌های حاکی از حب و بغض‌های ایدئولوژیک و حسی است. فاصله گرفتن از اثری که نویسنده‌اش، روشن‌فکری است که بر بسیاری از افراد و جریان‌های فکری زمانه خویش به سلب یا ایجاب تأثیر داشته، امری دشوار است. اندیشه آل‌احمد بیش از هر چیز از زاویه‌آیدۀ بازگشت به خویش‌تنی که ارائه می‌دهد و موافقت یا مخالفت با خویش‌تن تعریف شده و اصالت یا بی‌ریشگی آن مورد توجه قرار گرفته است. اما آنچه در اندیشه آل‌احمد اهمیت بسیار دارد و در بسیاری از پژوهش‌ها مورد غفلت واقع شده، سویه اراعاب‌زدایی/زایی در تعریف مطلوب و مختار او از خویش‌تن و ارائه هویت بدیل است. تعهد روشن‌فکری آل‌احمد و انتقادی که به وضعیت اختناق و سرکوب حاکم وارد می‌داند، او را بر آن می‌دارد تا در انتقاد به اغتشاش هویتی دوران گذار و غلبه‌هویت چندپاره شبه‌مدرن که هنوز از ریشه‌های سنتی خویش کاملاً نگسسته است، تعریف مسلط را به چالش بکشد و به تبع این تعارض، روشن‌فکرانی را که به زعم او به سکوت یا عمل با این هویت مسلط همراه می‌کنند، از دایره روشن‌فکری خارج کرده، مورد انتقاد جدی قرار دهد. او در تلاش برای اراعاب‌زدایی از تک‌صدایی حاکم با استفاده از قراردادهای و مفاهیم مسلط، نوعی از هویت بدیل خدشه‌ناپذیر ارائه می‌دهد که از توجه و سویه‌های انتقادی خالی است.

به نظر می‌رسد که با توجه به سانسور حاکم بر فضای فرهنگی و فکری و حضور پررنگ و متمایز آل‌احمد در این عرصه، صدهای مخالف و انتقادهایی که متوجه بدیل او بوده‌اند، امکان زیادی برای شنیده شدن نداشته‌اند. روشن‌فکر منتقد و معترضی چون آل‌احمد، وقتی به تنها صدای بلند بدیل در مقابل اراعاب نظام تبدیل می‌شود، خود نوعی تک‌صدایی غیرقابل کتمان ایجاد می‌کند: «تا هر زمان که روشنگری بتواند فارغ از هرگونه سرکوب خارجی، بسط و توسعه یابد، مهار آن ناممکن است» (آدورنو و هورکهایمر، ۱۳۸۴: ۳۴).

منابع

- آدورنو، تئودور و ماکس هورکهایمر (۱۳۸۴) دیالکتیک روشنگری، ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان، تهران، گام‌نو.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۷) ما و مدرنیت، تهران، صراط.
- آل‌احمد، جلال (۱۳۸۶) در خدمت و خیانت روشن‌فکران، تهران، فردوس.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷) روشن‌فکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه روز.
- تورن، آلن (۱۳۸۰) نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام‌نو.
- دانایی، محمدحسین (۱۳۹۲) دو برادر؛ ناگفته‌هایی از زندگی و زمانه جلال و شمس آل‌احمد، به اهتمام محمدرضا کائینی، تهران، اطلاعات.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۶) معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان، تهران، احیاء کتاب.
- ریکور، پل (۱۳۸۳) «احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، ارغنون، شماره ۳، زمستان، صص ۱-۱۰.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰) افسون‌زدگی جدید، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فرزانه روز.
- فانون، فرانسیس (۱۳۳۶) دوزخیان زمین، ترجمه علی شریعتی، اهواز، تلاش.
- قادری، حاتم (۱۳۸۷) سویه‌های هویت، تهران، شیرازه.
- قاضیان، حسین (۱۳۸۶) جلال آل‌احمد و گذر از سنت به تجدد، تهران، کویر.
- قیصری، علی (۱۳۸۳) روشن‌فکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران، هرمس.
- میرآخوری، قاسم و حیدر شجاعی (۱۳۷۶) مرغ حق: زندگی و اندیشه جلال آل‌احمد، تهران، جامی.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۶) تأملی در مدرنیته ایرانی، تهران، طرح‌نو.
- نبوی، نگین (۱۳۸۸) روشن‌فکران و دولت در ایران: سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۳) رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۳) هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران، کویر.

Josselson, Ruthellen (2004) The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion, Narrative Requiry, 14 (1), 1-28.

Ricoeur, paul (1970) Freud and philosophy: An essay on interpretation, (D. Savage, Trans.), New Haven, CT: Yale University Press.

----- (1981) Hermeneutics and the Human Science, Cambridge.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۲۴۶-۲۱۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل روان‌کاوی دوگانه اقتدارگریزی - اقتدارپذیری

سازمان مجاهدین خلق

* محمدامین اکبری

** ایرج رنجبر

چکیده

تبیین دوگانه تناقض‌نمای اقتدارگرایی - اقتدارپذیری در نظر و عمل سازمان مجاهدین خلق، مسئله اصلی این مقاله را تشکیل می‌دهد. بدین معنی، نویسندگان بر این دغدغه ذهنی متمرکز بوده‌اند که چگونه ممکن است افرادی با دست‌کشیدن از وابستگی و علقه‌های دنیایی، اقتدار پدروگونه نظم سیاسی را با چالش مواجه نمایند و در عین حال برای اثبات اطاعت و تسلیم بی‌چون و چرا به اقتدار و مرجعیت «سازمان» از «رهایی» خود که در ازای از دست دادن همه‌چیز بدان رسیده بودند، دست بکشند. در پاسخ، مقاله بر این دعوی استوار است که فرهنگ پاتریمونیالیستی با تدارک شرایط امکان شکل‌گیری ذهنیت سیاسی و خوی‌روانی اعضا در ایدئولوژی سازمان بازتاب یافته و پراتیک سیاسی آن را شکل داده و در دوگانه پارادوکسیکال اقتدارگریزی - اقتدارطلبی گرفتار کرده است. از این‌رو شیوه و روش انتخابی نویسندگان برای تأمین دلیل و تأیید ادعا، نه بر منطق تک‌انگاره پوزیتیویستی، بلکه مبتنی بر ضرورت نگاه چندبعدی به پدیده‌های سیاسی و اجتماعی استوار گردیده و با تأکید بر اهمیت مطالعات میان‌رشته‌ای، تلاش شده است تا از دریچه روان‌کاوی سیاسی و با استفاده از آرای اریک فروم و کارل گوستاو یونگ، ابتدا زمینه‌های تاریخی، سیاسی، فرهنگی،

* دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران

amin_akbari93@yahoo.com

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

Iraj_ranjbar79@yahoo.com



ایدئولوژیکی و اقتصادی که به عنوان رانه‌هایی مؤثر در شکل‌گیری خوی اجتماعی و ساختار روانی سازمان مجاهدین عمل کرده‌اند، بررسی شود و سپس ریشه‌های میل پارادوکس ستیزه‌جو- تسلیم‌پذیر تحت‌تأثیر قرن‌ها حاکمیت گفتمان پدرسالارانه بر جامعه ایرانی در روان و کنش سازمان مجاهدین نشان داده شود.

واژه‌های کلیدی: اقتدارگرایی، اقتدارگریزی، سازمان مجاهدین، روانکاوی و پدرسالاری.

مقدمه

در جامعه‌شناسی مدرن، طبقه متوسط و گروه‌های سیاسی منشعب از آن با خصایص ویژه‌ای تشخیص می‌یابند؛ از یکسو فاعل انقلاب‌های مدرن و از سوی دیگر عامل لیبرال-دموکراسی محسوب می‌شوند که هر دو خصلت، منش اقتدارگریز-آزادی‌خواه این طبقه را نشان می‌دهد. طبقه متوسط در ایران از اواخر دوران قاجار و به نحو بارزتری از اوایل عصر پهلوی، خود را در سپهر مناسبات سیاسی و اجتماعی نشان داد. طبقه‌ای که در فرایند تکوین و تکامل تاریخی خود به صورت تصویری چندتکه از شیئی واحد در آینه‌ای شکسته نمودار شد. بخشی از آن، پیشوای جریان روشن‌فکری شد و بخشی دیگر، مشی مسلحانه و چریکی را در پیش گرفت. یک گروه، سمت و سویی ملی‌گرایانه یافت و گروهی دیگر، اتخاذ رویکردی محافظه‌کارانه را ترجیح داد، به نحوی که در مجموع می‌توان ادعا نمود که این طبقه، خاستگاه تمام ایدئولوژی‌های سیاسی در ایران مدرن به شمار می‌رود. ایدئولوژی‌های متضادی که به زعم نویسندگان مقاله حاضر، همگی بر زمینه مشترک فرهنگ پدرسالاری دیرپای ایرانی استوار شده بودند که به‌نوبه خود سویه‌های پارادوکسیکال دیگری را بر کنش‌های سیاسی آنها اضافه می‌کرد.

مجاهدین خلق، سازمانی است که از درون طبقه متوسط ایرانی برخاست و رفتارهای آن نیز با ابتدا بر مختصات ویژه چنین طبقه‌ای قابل تحلیل است. مجموعه‌ای از بنیادهای نظری و برنامه‌های عملی، ماهیت این سازمان را تشکیل می‌دهد که تبیین و فهم آن با اتخاذ رویکردی روان‌شناختی، هدف اصلی این مقاله است. از این دیدگاه، نیل به چنین مقصودی، مستلزم آن است که از منظری فردی، خود را درون «زیست‌واره‌ای» قرار دهیم که به ایجاد آن سازمان منجر شد و درک نماییم که قرار گرفتن در این جایگاه، چه نوع رفتار سیاسی را رقم می‌زند. بدین ترتیب سعی می‌شود تا سازوکار و چگونگی اثرگذاری «خوی اجتماعی» سازمان بر کنش سیاسی آن مورد بررسی قرار گیرد و بر این نکته درنگ شود که روان‌کاوی، چگونه می‌تواند در تبیین کنش‌های سیاسی این سازمان به عنوان ابزاری تحلیلی عمل نماید؛ ابزاری که به تعبیر ویتگنشتاین، در خدمت تحلیل و کاوش «مجموعه‌ای از اسطوره‌های قومی» است (هیوز، ۱۳۷۸: ۷۵).

بدین معنی در تمامی اسطوره‌های غربی، پدر درون پسر کشته می‌شود و به تعبیر اریک فروم، پسر که چلیپاکش گناهان جاودان و لایتناهی بشری است، بالا می‌رود و در

کنار دست راست خداوند برمی نشیند (فروم، ۱۳۷۸: ۱۰). حال آنکه در اسطوره‌های شرقی، پدر تا آخر در صحنه می‌ماند و غیبت احتمالی وی از صحنه، با پدری دیگر جبران می‌شود. استوار بر این استدلال، مقاله حاضر بر این مسئله متمرکز است که در افق کلی تأثیر و حضور اسطوره پدرسالاری در «خوی اجتماعی» و کنش سیاسی جمعی جامعه ایران، به تحلیل روان‌کاوانه سازمان مجاهدین بپردازد.

چارچوب نظری

یکی از کلیدواژه‌های فهم روان‌کاوی جمعی، مفهوم «خوی اجتماعی» است که اریک فروم مطرح کرد. این مفهوم، موجد جوهره اصلی ساختمان خوی اکثریت اعضای هر گروه بوده که در نتیجه پاره‌ای از تجربه‌های اساسی و طرز مشترک زندگیشان پدید آمده است (همان، ۱۳۹۱: ۲۸۱). از نظر روان‌کاوی تحلیلی، شکل‌گیری منش یا خوی، نتیجه انطباق نیازمندی‌های روانی انسان با طرز زندگی رایج در اجتماع است. این خوی شکل‌یافته به نوبه خود افکار و احساسات فرد را معین می‌کند. از این دیدگاه، هر آیین یا دستگاه نظری، دارای زادگاهی هیجانی-عاطفی است که در ساختمان خوی فرد ریشه دارد و کلید فهم روح هر اجتماع در پی بردن بدین واقعیت نهفته است که آن اجتماع یا هر یک از طبقات آن، شخصیت اجتماعی خاصی را دارد که بر اساس آن، اندیشه‌های مختلف پرورش می‌یابند و نیرومند می‌شوند (همان: ۲۸۳). به عقیده فروم، اندیشه‌ها تا جایی دارای قوت و اعتبارند که بتوانند نیازهای برجسته انسانی یک خوی اجتماعی را جواب گویند. اعمال آدمی نیز شبیه افکار و احساساتش به وسیله ساختمان خوی وی تعیین می‌شود. بدین‌سان در یک جامعه، چیزی پایدارتر از «میراث احساسی» یافت نمی‌شود (لوبون، ۱۳۸۴: ۳۳).

امروزه به یاری مشاهدات روان‌کاوی، این ایده قابل طرح است که آنچه رفتار معقول نام یافته نیز بیشتر توسط ساختمان خوی تعیین می‌گردد. درباره این مسئله که خوی چه کاری برای فرد و چه سودی به حال اجتماع دارد، می‌توان گفت که خوی از لحاظ ذهنی، وظیفه دارد تا شخص بهنجار را به جانب افعال عملاً ضروری هدایت نموده، رضایتی روانی نیز از این فعالیت، نصیب وی سازد و درخصوص اجتماع، خوی اجتماعی،

ضروریات خارجی را درون می‌برد و به باطن فرد می‌آمیزد و بدین ترتیب انرژی انسانی را به وسیله یک نظام اقتصادی و اجتماعی معین تجهیز می‌کند. تا زمانی که اجتماع از هر دو نظر، رضایت فرد را تأمین می‌کند، نیروهای روانی موجب تحکیم آن می‌گردند؛ اما هنگامی که صورت‌بندی اجتماعی و اقتصادی تازه‌ای به وجود می‌آید، فاصله‌ای پدید خواهد آمد و شرایط نوین در تعارض با خوی قدیم به کار می‌افتد و خوی قدیم نمی‌تواند موافق طبیعت خود عمل کند. در چنین شرایطی، طبقات و گروه‌های اجتماعی (خاصه طبقه متوسط) واکنش نشان می‌دهند؛ واکنشی‌هایی که گاه حتی متناقض به نظر می‌رسند. از نظر کوهن، ظهور چنین شرایطی، ارتباطی تام با وضعیت برخی اقشار اجتماعی در دوران انتقال از یک صورت‌بندی به صورت‌بندی دیگر دارد. اضطرابات ناشی از چنین گذاری باعث دویارگی روان جمعی و احیای اسطوره‌ها و اعتقادات سنتی درخصوص عصرطلایی آینده به عنوان وسیله‌ای برای فرافکنی آرزوهای اجتماعی می‌گردد. باین حال یونگ با زیربنا دانستن ناخودآگاه جمعی، معتقد است روان در ابتدا گوهری جمعی داشته و میان اعضای جامعه از نظر اندیشه و رفتار، تفاوتی وجود ندارد (اودینیک، ۱۳۸۸: ۲۲). زیربنا دانستن ناخودآگاه جمعی به معنای پذیرش تأثیر تجارب ارثی بشر و خاطره‌های نیاکان بسیار دور و حتی غیربشری بر شخصیت فرد است (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۴۶).

بنابراین در اینجا با سه سطح هشیاری، ناهشیاری فردی و ناهشیاری جمعی به عنوان بخش‌های مختلف روان مواجه‌ایم که عمیق‌ترین آن یعنی ناخودآگاه جمعی به شدت تحت تأثیر کهن‌الگوها، زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و به طور کلی عوامل پیرامونی است (همان: ۱۴۶). بدین سان کهن‌الگو، عصاره و چکیده تجارب نسل‌های بی‌شمار گذشته است که با آن، چشم به این جهان می‌گشاییم (سیاسی، ۱۳۷۷: ۵۶). در واقع در اندیشه یونگ و فروم، آنچه سرنوشت ملت‌ها و گروه‌های مختلف را تشکیل می‌دهد، عوامل فراثشخصی است (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۵۹). تاریخ و سیاست در کنار فرهنگ، ایدئولوژی و اقتصاد، از عوامل مهم فراثشخصی و تشکیل‌دهنده ساختمان خوی اجتماعی و ناخودآگاه جمعی هستند. از این‌رو بررسی وضعیت روانی هر فرد و یا گروه اجتماعی و شناخت خوی روانی او ناگزیر منوط به درک این رانه‌ها و بسترهای مولد ساختمان روان است. استوار بر این تمهید نظری می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوهای مهم که جامعه ایرانی را در نظام معنایی خود پرورش داده، پدرسالاری است. انتخاب چنین

چارچوبی بر این استدلال استوار است که می‌توان وضعیت روانی سازمان مجاهدین خلق را در اعماق چنین شرایطی واکاوی کرد.

پیشینه تحقیق

پیوند سیاست و روان‌شناسی، قدمتی دیرینه دارد (جاست و سیدانیوس، ۱۳۹۷: ۵۷)؛ پیوندی که ریشه‌های آن را می‌توان حتی در اندیشه هابز و تحلیل وی از وضع بشر و چیرستی سرشت انسان جست‌وجو کرد. وی برای اولین بار به تبیین نظام‌های سیاسی بر مبنای روان‌کاوانه اقدام نمود. به نظر هابز، مردم‌سالاری چیزی جز سلطه و استیلای اغراض و امیال خصوصی و شرارت‌ها و رقابت‌های آدمیان نفع‌طلب و خودخواه نیست (هابز، ۱۳۹۵: ۱۱).

سال‌ها پس از هابز، فروید پاره‌های روان‌شناسی را از تن علوم اجتماعی جدا کرد و با کشف ناخودآگاه فردی، نظریه خود را بر مبنای داده‌های زیستی و آزمایشگاهی مفصل‌بندی نمود و به علمی‌شدن روان‌شناسی به عنوان حوزه‌ای فردمحور از علوم اجتماعی، موضوعیت داد. با ظهور فاشیسم، اندیشمندان به کاوش در چرایی ظهور این واقعیت اجتماعی پرداختند. درست از این لحظه تاریخی بود که تب تأکید بر جنبه‌های سیاسی و اجتماعی روان‌شناسی بالا گرفت و متفکران مختلفی از جمله اریک فروم و اصحاب مکتب فرانکفورت از روان‌شناسی برای تحلیل کنش‌های جمعی و توده‌ای در عرصه مناسبات سیاسی بهره بردند. در این اثنا یونگ، گرایش تحلیلی-فلسفی روان‌کاوی را ابداع نمود و از موضوع ناخودآگاه جمعی سخن به میان آمد و در عمل روان‌کاوی از حالت فردی اولیه، خارج شد و تحلیل ابعاد روان‌شناسانه زمینه‌های اجتماعی-تاریخی کنش‌های سیاسی و جمعی اهمیت یافت.

بعدها با موضوعیت یافتن علوم رفتاری سعی شد تا از توان روان‌شناسی در رفتارشناسی سیاسی و پیش‌بینی چگونگی تصمیم‌گیری افراد در کنش‌هایی چون رأی‌دهی استفاده شود. در ایران اما پژوهشگران علم سیاست همچنان بر اهمیت و توان شاخه روان‌شناسی در تحلیل مسائل سیاسی چشم پوشیده‌اند و یا روان‌کاوی را صرفاً در جنبه‌های فردی آن به کار گرفته و از تحلیل روان‌کاوانه گروه‌ها، احزاب، جریان‌های

سیاسی، طبقات اجتماعی، اقوام، ملت‌ها و به‌طور کلی ابعاد جمع‌محور این گرایش غفلت داشته‌اند. از این‌رو جدا از تکنگاری‌های روان‌کاوانه‌نخبگان و شخصیت‌های مهم سیاسی، تلاش قابل توجهی در حوزه روان‌کاوی سیاسی جمعی صورت نگرفته است.

بررسی عوامل مؤثر بر ساختمان خوی روانی و ناخودآگاه جمعی مجاهدین رانه‌های تاریخی - سیاسی

با ابتن بر اینکه روان‌کاوی به تحلیل مجموعه اسطوره‌های قومی می‌پردازد و با اتکا به ارتباطی که یونگ در روان‌کاوی تحلیلی خود میان شکل‌گیری شخصیت و اساطیر باستانی برقرار می‌کند (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۴۳)، می‌توان گفت که شخصیت هر فرد بازتاب اسطوره‌های تاریخی - سیاسی است که از گذشته در نظام اجتماعی درباره آن فرد به عنوان میراث به وی رسیده است. حاکمیت قرن‌ها نظام پادشاهی در ایران، پدرسالاری را به یکی از اسطوره‌های تاریخی - سیاسی مهم این جامعه تبدیل کرده است. وجود این رانه تاریخی - سیاسی به عنوان محرکی مهم در ناخودآگاه جمعی جامعه ایران، سبب کنش‌های روانی متناقضی شده است. نمونه چنین کنش‌های متناقضی را می‌توان در چرخه‌های اقتدارپذیری - اقتدارگریزی مشاهده نمود. مسئله‌ای که هانتینگتون از آن با عنوان امواج دموکراسی‌خواهی یاد کرده و خاطرنشان می‌کند که در کشورهایی که پدرسالاری، بخشی از تاریخ آنهاست، میل به دموکراسی‌خواهی هر بار پس از یک دوره زمانی کوتاه، با سد مقاومتی از حکومت‌های اقتدارطلب مواجه می‌شود (ر.ک: هانتینگتون، ۱۳۸۸).

در واقع بسترهای تاریخی - سیاسی در این کشورها، شرایطی را به خود دیده است که افراد و گروه‌های سیاسی درون آنها از نظر روانی همواره وابسته و نیازمند تکیه بر یک منبع اقتدار بوده و با از بین رفتن این پناهگاه روانی، در شرایط خاص از جمله انقلاب‌ها، دچار هراس و اضطراب شده است، به نحوی که در جست‌وجوی امنیت روانی ازدست‌رفته، یا به بازگشت مجدد به حکومت‌های مطلقه تن داده و یا از درون خود، مأمنی نو را برای ارضای وابستگی‌های روانی غلم می‌کنند. وجود این چرخه‌ها در بستر تاریخی - سیاسی ایران به‌وضوح قابل مشاهده است. حاکمیت بیش از ده قرن حکومت‌های اقتدارطلب بر جامعه ایران، پدرسالاری را به عنوان مولود این واقعیت تاریخی در تار و پود فرهنگ جامعه، گروه‌ها و طبقات آن جاری کرده است. به این اعتبار

می‌توان گفت که با ایجاد طبقه متوسط از اواخر دوران قاجار و اوایل سلطنت پهلوی، به تدریج روان آن به اسارت و بند پدرسالاری و اقتدارطلبی درآمد.

محمود سریع‌القلم در دو کتاب «اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار» و «اقتدارگرایی ایرانی در عهد پهلوی» به خوبی لایه‌های فرهنگ مخربی را که از دل تاریخ نظام‌های سلطنتی معاصر ایران برای اکنون ما به عنوان رانه‌هایی مؤثر در رفتارمان به میراث رسیده است، نشان می‌دهد (ر.ک: سریع‌القلم، ۱۳۹۲ و ۱۳۹۷). اما جدا از این میراث فرهنگی، از منظر جامعه‌شناسی، شکل‌گیری «اندیشه‌های مدرن» و «طبقه متوسط» را می‌توان دو مولود دیگر سلسله‌های قاجار و پهلوی دانست.

رانه‌های فرهنگ و ایدئولوژی

به نظر فروید، تمدن مشابه درامی است که قدری خویشتن‌داری و جلوگیری از گرایز برای ادامه حیات آن لازم است؛ زیرا هر فرهنگی بر بنیاد فشار، اجبار و گذشتن از غریزه بنا می‌شود. در عین حال وی این امر را نیز در نظر داشت که تحدید و تأدیب نفس به خاطر خشونت فرهنگ‌ها، به‌ویژه فرهنگ‌های پدرسالارانه، به حد افراط رسیده و اختلالات هیستریک و نوروتیک و روان‌پریشی در افراد از علائم آن است (ر.ک: فروید، ۱۳۸۳).

در چارچوب فرهنگ پاتریمونیالیستی، افراد در طول حیات خود از نظر روانی به مراجع اقتدار متکی و در چرخه دائمی اقتدارگرایی - اقتدارطلبی گرفتارند. در واقع به صورت مداوم و ناخودآگاه از یک اقتدار، گریزان و به مرجع دیگر اقتدار پناه می‌برند. متأثر از فرهنگ سیاسی پدرسالارانه، اقتدارگرایی به یکی از پایدارترین ویژگی‌های شخصیتی جامعه ایران تبدیل شده است (شریف، ۱۳۸۰: ۲۷). اقتدارگرایی از منظر روان‌شناختی متضمن آمادگی روانی جهت پذیرش محض دستور مافوق و همچنین انتظار پذیرش محض از جانب زیر دست است؛ مشخصه‌ای که در شخصیت اقتدارگرا عینیت‌یافته و براساس آن، فرهنگ سیاسی اقتدارگرا، نتیجه تولید انبوه شخصیت اقتدارگرا در نظام خانواده اقتدارگرا و سپس پایدار شدن جهت‌گیری آن در ساخت سیاسی اقتدارگراست (همان).

ساخت قدرت سنتی در ایران نیز رابطه‌ای مبتنی بر حکم و اطاعت از بالا به پایین دارد و با مفاهیم اسطوره‌ای و مذهبی درآمیخته است. بدین معنی قدرت در ایران اساساً

نهادی مقدس به شمار می‌رفته و هرگاه میان قدرت و قداست، فاصله‌ای می‌افتاده، اساس قدرت متزلزل و شروع شورش تلقی می‌شده و از این‌رو در سنت ایرانی، همواره گرایش نیرومندی به توتالیتریسم ایدئولوژیک وجود داشته است. بدین ترتیب فرهنگ پاتریمونیالیستی، چه در نهادهای سیاسی و ساختار قدرت (ماکروفیزیک قدرت) و چه از طریق سطوح خرد و بدنه جامعه (میکروفیزیک قدرت)، در ساخت خوی روانی-شخصیتی و ذهنیت سیاسی طبقات مختلف جامعه ایران، نقش عمده‌ای ایفا کرده است. این فرهنگ، شرایط امکانی را فراهم ساخت که طی آن بازتولید اقتدار پدرشاه در خانواده‌ها در قالب پدری متحکم و پدرسالار (یعنی بازتولید اقتدار شاهی که خود قرینه و سایه خداوندگار آسمان‌ها روی زمین است در هیئت پدر خانواده‌های سنتی) و تجربه چنین اقتداری از سوی فرزندان و رشد کردن در چنین فضای زیستی-فرهنگی، منجر به شکل‌گیری آن نوع شخصیتی در افراد شده که اقتدارگرایی-اقتدارپذیری، صفت راستین آنهاست. بدین اعتبار، اقتدار در روان اینها نیز به مثابه نوعی تصویر خیالی، نمادین یا واقعی، منعکس شده و توأمان باعث پیدایش نوعی دیالکتیک روانی طغیان-تسلیم، اقتدارگرا-اقتدارگریزی شده است. به دیگر سخن، دو ویژگی پارادوکسیکال سلطه‌جویی و تسلیم‌طلبی به طور همزمان در فرهنگ و روان شخصیت اقتدارگرا وجود دارد (شریف، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸).

فرهنگی که در قالب خوی روانی خاصی در عرصه ایدئولوژی‌های برآمده از طبقه متوسط ایران بازتاب یافت و نمونه اعلای خود را در سوسیالیسم اسلامی سازمان مجاهدین نشان داد. وجود منطق دیالکتیکی خدایگان-بنده در ناخودآگاه ایدئولوژی اینان به گونه‌ای بود که گمان می‌بردند گردن شاه را در افکار خود زده‌اند و ایدئولوژی‌هایشان، تفسیر حماسی چنین رخدادی است. اما در عمل نتوانستند این منطق را تا نهایت خود دنبال کنند و مصداق بارز گریز از آزادی شدند. به تعبیری دیگر، هرچند شاید شاه عینی و موجود را واقعاً بی‌اعتبار کردند، به جای آن، اقتدار متحکم نظام سابق را به شخص و یا مفاهیم ذهنی دیگری تفویض کردند تا بتوانند امنیت روانی خویش را بازیابند و پدر واقعی را این‌بار در هیئت و به شکلی نهادین ستایش کردند. بدین ترتیب نظام پاتریمونیالیستی و فرهنگ پدرسالارانه‌ای که اینان گمان می‌کردند در بر آن بسته‌اند، سر از روزن برآورد و در ناخودآگاه ایدئولوژی آنان مسکن گزید. نوعی عارضه بیرونی که با درونی‌شدن در هسته ایدئولوژی اینان، رفتار و کردارشان را کنترل

نموده و میل به اقتدارگرایی را در ایشان برانگیخت؛ چرا که اقتدارگرایی و پدرسالاری در قالب فرهنگ همواره امکان بازتولید دارند (جاریان، ۱۳۷۹: ۶۹۵) و هر تغییر فرهنگی در کوتاه‌مدت، عقیم بوده و نیازمند زمان است و دگرگونی‌های ژرف تنها زمانی سودمندند که در روان ملت‌ها پدید آمده باشند (لوبون، ۱۳۸۴: ۱۵).

رانه‌های اقتصادی

ساخت اقتصادی جامعه، یکی دیگر از عناصر سازنده «خوی اجتماعی» است. به اعتقاد فروم، عوامل اقتصادی، تأثیر حداکثری خود را زمانی بر ساختمان خوی روانی نشان می‌دهند که شاهد عبور از خصایص کهن نظام اقتصادی و بروز شرایطی نوین در این عرصه باشیم (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۷). در واقع تغییر طبقه اقتصادی، آثار روانی را در فرد به جای خواهد گذاشت. خانواده‌های اعضای سازمان مجاهدین، همگی متعلق به طبقه متوسط سنتی بوده، درحالی‌که خود آنها به طبقه متوسط جدید تعلق داشتند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۰۶) و این به معنی حرکت از یک طبقه اقتصادی به طبقه‌ای دیگر است. افزون بر این سازمان مجاهدین درست در هنگامه عبور رژیم از نظام کهن اقتصادی به وضعیتی نیمه‌سنتی - نیمه‌صنعتی تأسیس شد. سیاست‌های پهلوی اول و دوم در مجموع به تضعیف طبقه متوسط سنتی کمک نموده و تحت تأثیر برنامه‌های اقتصادی مبتنی بر سیاست مدرنیزاسیون آنها، طبقه متوسط جدیدی ظهور کرد (بحرانی، ۱۳۸۸: ۹۸-۱۱۹).

از منظر روانی، تضعیف طبقه متوسط سنتی در بستر فرهنگ پدرسالار، تضعیف جایگاه پدر در خانواده‌های سنتی را به همراه خواهد داشت. بدین ترتیب پدر، اقتدار گذشته را ندارد و فرزندان که حالا از اعضای طبقه متوسط جدید هستند، ارزش‌ها و باورهای او را در حوزه‌های مختلف اعتقادی و اقتصادی مورد تردید قرار داده‌اند. اکنون پدر و پسر در دو طبقه دورافتاده از هم‌اند و این برای پسر به معنی به بن‌بست رسیدن غریزه طبقاتی اوست. با از دست رفتن هیبت پدر، این بار فرزندان تکیه‌گاه روانی خود را نه درون خانواده‌ای متعلق به نظام سنتی، بلکه خارج از آن و درست در قشربندی و جایگاه جدید اجتماعی خود، یعنی طبقه متوسط جدید، جست‌وجو می‌کنند. به اعتقاد فروم در این شرایط، مردم مانند گذشته مطابق خوی روانی خود عمل می‌کنند، ولی یا افعالشان در آنچه در زمینه اقتصادیات پیشه کرده‌اند، مانع پیشرفتشان می‌گردد و یا اصولاً

موفق به یافتن وضعی که اجازه دهد مطابق طبیعت خود عمل کنند، نمی‌شوند (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۷).

آثار روانی سیاست‌های اقتصادی پهلوی دوم و تغییر قشربندی اجتماعی و اقتصادی در جامعه را نه‌تنها در رفتار طبقه متوسط، بلکه در قبال روستاییان نیز می‌توان مشاهده نمود. یکی از نتایج سیاست‌های اقتصادی شاه، افزایش مهاجرت از روستا به شهرها و حاشیه‌نشینی بود (بحرانی، ۱۳۸۸: ۱۱۲). با شدت گرفتن مهاجرت روستاییان به شهرها و حاشیه‌نشینی، توقعات افزایش یافت و فرهنگ مقایسه‌کردن ایجاد شد. شاید زندگی جدید شهری برای بسیاری از آنان، از زندگی در روستاها بهتر بود؛ ولی در روستا، تنها اربابشان از آنها برتر و متمایز بود و در شهرها با انواعی از ارباب‌ها، از مهندس و رئیس شرکت و کارخانه گرفته تا پلیس و مأموران شهرداری و خاندان سلطنتی مواجه گشتند. باین‌حال اگر جامعه در وضعیت سنتی مطلق به سر می‌برد، این نابرابری‌ها به سرنوشت و تقدیر نسبت داده می‌شد. ولی از آنجا که مدرنیزاسیون در تفکر انسان‌ها نیز تغییر ایجاد می‌کند، به گونه‌ای که نمی‌توانند نسبت به محیط اطراف خویش بی‌تفاوت باشند و به‌ویژه با روند رو به رشد آگاهی، دیگر این نابرابری را به تقدیر نسبت نمی‌دهند و «محرومیت نسبی» نیز در چنین شرایطی به وجود آمد.

بدین‌سان فروم، وضعیت افرادی را که دچار تحول در طبقه اقتصادی شده‌اند، به خوبی شرح داده است؛ به نحوی که به باور او، صفاتی چون قناعت، صرفه‌جویی، احتیاط و دیرباوری که از قدیم به عنوان ارزش و فضیلت در طبقه متوسط سنتی، مهم انگاشته شده، در وضعیت طبقاتی جدید، رو به کاستی می‌گراید و در عوض، صفاتی تازه مانند ابتکار عمل و آمادگی برای تن به مخاطره‌دادن و جسارت، فزونی می‌گیرد (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۸). به باور وی، تا پیش از وضعیت اقتصادی جدید، خصایص برآمده از «خوی روانی» افراد با «جایگاه اقتصادی» آنها منطبق بود؛ اما اکنون رشد اقتصادی از رشد خوی سبقت گرفته و میان تحولات اقتصادی و روانی، شکافی عمیق به وجود آمده بود که به دنبال آن، دیگر احتیاجات روانی فرد به وسیله فعالیت‌های اقتصادی ارضا نمی‌شد و لاجرم می‌بایست به راه‌های دیگر روی می‌آورد. فروم، این شرایط را زادگاه ظهور و بروز گروه‌ها و جنبش‌های سادیسمی برآمده از دل طبقه متوسط سنتی می‌داند. به دیگر سخن،

جنبش‌های دورنی ناشی از سادیسیم سابقاً در تنازعات خصوصی میدان عمل می‌یافتند، اما اینک به صحنه اجتماع و سیاست منتقل و گاه در اثر ناکامی تشدید می‌شوند و با برافتادن عوامل محدودکننده قدیم از طریق آزارگری و جنگ، رضایت می‌طلبند. بنابراین یروهای روانی در اثر امتزاج با خصلت ناکام‌کننده اوضاع، به‌جای تحکیم نظام اجتماعی موجود به ماده‌ای منفجره تبدیل شده، در خدمت گروه‌هایی که به نابودی ساختمان سیاسی و اقتصادی کهن یک اجتماع کمر بسته‌اند، به‌کار می‌افتند (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۸). سازمان مجاهدین با اتکا به تأثیرپذیری از رانه‌های اقتصادی، درست در چنین شرایطی بود که در ایران دهه ۴۰ متولد شد.

خاستگاه‌های آغازین

سازمان مجاهدین، دسته کثیری از جوانان طبقه متوسط سنتی بودند که توحیدی‌ترین دین دنیا را در قالب مادی‌ترین ایدئولوژی سیاسی به هیئت انقلاب درآوردند. نگاهی گذرا به نوع تحصیلات آنها نشان می‌دهد که اکثریت آنان، فارغ‌التحصیل رشته‌های مهندسی هستند و مهندس شدن در آن زمان به نوعی با عضو طبقه متوسط جدید شدن یکسان بوده که به‌نوبه خود به حرکت از خاستگاه طبقاتی رو به فرسایش به یک طبقه نوپا و تازه‌جان معنا می‌شود. سابقه این سازمان به اوایل دهه ۱۳۴۰ می‌رسد که اساساً از جناح مذهبی جبهه ملی و به‌ویژه نهضت آزادی منشأ می‌گرفت (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۰۳-۶۱۱).

در سال ۱۳۴۴، شش تن از اعضای سابق نهضت آزادی و فارغ‌التحصیلان دانشگاه تهران به نام‌های محمد حنیف‌نژاد، سعید محسن، محمد عسگری‌زاده، رسول (عبدالرسول) مشکین‌فام، علی‌اصغر بدیع‌زادگان و احمد رضایی، این سازمان را تشکیل دادند. خانواده‌های تمامی این افراد، مذهبی و خاستگاه طبقاتی آنان به طبقه متوسط سنتی بازمی‌گشت. به بیانی بهتر، سازمان مجاهدین، پیروانش را عمدتاً از شهرستان‌ها و جوانان روشن‌فکر رشدکرده در خانواده‌های طبقه متوسط سنتی انتخاب کرد (زیباکلام، ۱۳۷۵: ۲۶۲).

با این حال نوسازی‌های هر دو پهلوی و از آن بیشتر فرم‌های سیاسی عصر مشروطه نه‌تنها پایه‌های اقتصادی، بلکه نظام عقیدتی و اعمال اقتصادی اجتماعی آنان را دچار

دگرگونی کرده بود. به سخنی دیگر، سابق بر این خصلی که در نتیجه تربیت در خوی اینان پرورش یافته، با وضع طبقاتی‌شان منطبق بود، ولی بعدها رشد اقتصادی و سرعت دگرگونی‌های اجتماعی از رشد خوی اینان سبقت گرفت و فاصله‌ای میان تحولات اقتصادی و روانی به وجود آمد؛ شکافی که اعضای جوان این طبقه را به سمت ساختن و پذیرش ایدئولوژی خاصی پیش برد که هم برساخته ذهن آشوب‌زده و امنیت‌طلب آنان بود و هم روان ناآرامشان را با حمله به مراجع اقتدار سابق و فرهنگ پدرسالارانه سنتی آرام می‌نمود. در این ایدئولوژی، نشانه‌های مختلفی از مختصات روانی این افراد به چشم می‌خورد؛ به گونه‌ای که مجاهدین از یکسو با حذف سلسله‌مراتب مذهبی، خداوند را بی‌واسطه و فقط به وسیله فرد مجاهد با تحولات اجتماعی پیوند می‌زدند که این خود به معنای نوعی خلع ید از فرهنگ پدرسالارانه قابل تفسیر است و از سوی دیگر و به‌ویژه پس از تخریب نیمه‌سنتی اسلام، آنان جایگزین تازه‌ای یافتند و بر آستان آن سر را به نشانه تسلیم فرود آوردند، که این نیمه دوم، چیزی نیست به جز آموزه‌های دترمینیستی و متصلب مارکسیسم که وعده‌هایی مسیحایی در خود داشت؛ وعده‌هایی که در تفسیر اینان با وعده‌های اسلام یکی تلقی می‌شد. از این‌رو در کیمیاگر خانه ذهن اینان، از ترکیب شیمیایی ایده‌های مدرن و روح سنتی و روان شرقی، ماده منفجره تازه‌ای به نام «مارکسیسم اسلامی» تولید شد که در راستای نابودی ساختمان سیاسی و اقتصادی کهن به راه افتاده بود.

دوپارگی روان - دوپارگی ایدئولوژی

کتاب «راه حسین» به قلم احمد رضایی، نخستین اثر عمده مجاهدین است که بیان می‌داشت که نظام توحیدی مورد نظر پیامبر^(ص) هم به این دلیل که فقط یک خدا را می‌پرستد و هم از این لحاظ که جامعه‌ای بی‌طبقه و خواهان خیر عام است، نظامی کاملاً یکپارچه بود (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۰۵). رضایی سپس اظهار می‌داشت که امامان شیعه به‌ویژه حسین^(ع)، علم قیام بر ضد اربابان فئودال، سرمایه‌داران سوداگر و استثمارگر را علاوه بر خلفای غاصب که خائن به اهداف واقعی نظام توحیدی بودند، برافراشتند. وی اعتقاد داشت که ما پس از سال‌ها مطالعه وسیع در تاریخ اسلام و ایدئولوژی تشیع به

این نتیجه راسخ رسیده‌ایم که اسلام و به‌ویژه تشیع در برانگیختن توده‌ها به انقلاب، نقش عمده‌ای ایفا خواهد کرد؛ زیرا تشیع به‌ویژه شهادت و مقاومت تاریخی حسین^(ع)، هم دارای پیام انقلابی است و هم جایگاه خاصی در فرهنگ رایج ما دارد (سازمان مجاهدین، شرح تأسیس: ۴۴).

در اینجا باید گفت که نسل اول مجاهدین هرچند اسلامی بودند، تفسیر انقلابی‌شان از اسلام، آرمانی بود که با آرمان فداییان مارکسیست، چندان تفاوتی نداشت (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۰۷). آنها بر این باور بودند که رژیم پهلوی در خارج از بورژوازی کمپرادور پشتیبان اجتماعی اندکی دارد و اساساً با زور، ارعاب و تبلیغات حکومت می‌کند (زیباکلام، ۱۳۷۵: ۲۶۴). لذا تنها راه درهم شکستن این جو وحشت، اقدام خشونت‌بار قهرمانانه است (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۰۷). باور آنها این بود که با برافتادن رژیم، اقتصادی مستقل بنا می‌کنند، به توده‌ها آزادی سخن گفتن می‌دهند، به توزیع مجدد ثروت می‌پردازند و به طور کلی نظام بی‌طبقه توحیدی پدید می‌آورند (زیباکلام، ۱۳۷۵: ۲۶۴).

آنها در ابتدا اعلام می‌کردند که هرچند مارکسیسم را به عنوان روشی مترقی برای تحلیل اجتماعی محترم می‌دارند، منکر ماتریالیسم هستند و اسلام را الهام‌بخش فرهنگ و ایدئولوژی خود می‌دانند. مجاهدین در جزوه‌ای با عنوان «پاسخ به اتهامات اخیر رژیم»، ضمن اشاره به وحشت شاه از جریان انقلابی در اسلام و مارکسیسم و تلاش برای اختلاف‌افکنی میان آنان، رویکرد خود به این دو ایدئولوژی را چنین خلاصه کردند که در شرایط فعلی، بین مسلمانان و انقلابیون مارکسیست، اتحادی ارگانیک وجود دارد. به‌راستی ما چرا به مارکسیست احترام می‌گذاریم؟ البته مارکسیسم و اسلام، یکی نیستند. با این حال اسلام قطعاً به مارکسیسم، نزدیک‌تر است تا به پهلویسم. اسلام و مارکسیسم، هر دو یک درس واحد می‌دهند (سازمان مجاهدین، ۱۳۵۴: ۱۰-۱۳).

مجاهدین پس از سال ۱۳۵۱ و ضربه ساواک به نسل اول سازمان که مذهبی بود، بیش از پیش به مارکسیسم رو کردند. در اواخر سال ۱۳۵۲، مطالب فراوانی درباره انقلابات کوبا، ویتنام، چین و روسیه خواندند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۲۶۶). در اوایل سال ۱۳۵۴، بعضی از رهبران آنان از نیاز به تلفیق مارکسیسم با اسلام سخن می‌گفتند و در اردیبهشت ۱۳۵۴، اکثریت رهبران آنکه هنوز آزاد بودند، به پذیرفتن مارکسیسم و اعلام مارکسیست‌لنیست‌شدن سازمان رأی دادند و در جزوه‌ای با عنوان بیانیه اعلام مواضع

ایدئولوژیک، رهبری مرکزی اعلام داشت که پس از ده سال زندگی مخفی، چهار سال باند مسلحانه و دو سال «بازاندیشی ایدئولوژیک» به این نتیجه رسیده‌اند که اسلام، ضد فلسفه راستین انقلاب است. بر اساس این بیانیه، علت رسیدن به چنین نتیجه‌ای آن بود که آنان دریافته بودند که اسلام، ایدئولوژی طبقه متوسط قدیم است، در صورتیکه مارکسیسم، رهایی طبقه کارگر محسوب می‌شود (سازمان مجاهدین، ۱۳۵۴: ۱-۲۴۶).

این «چرخش ایدئولوژیک»، شکاف عمیقی بین مجاهدین انداخت. برخی اغلب در تهران، از این تغییر پشتیبانی کردند و بقیه به‌خصوص در شهرستان‌ها همچنان اعتقاد اسلامی خود را حفظ کردند. رهبران بازداشت‌شده سازمان در تیرماه ۱۳۵۴ و در میان بهت و ناباوری بینندگان، بالاخص صدها مسلمان معتقدی که هستی خود را به پای سازمان ریخته بودند، در مصاحبه‌ای تلویزیونی اعتراف نمودند که آن دسته از اعضای سازمان را که به اسلام وفادار بوده و در مقابل مارکسیست‌شدن رهبری اعتراض کرده بودند، به قتل رسانده‌اند. این‌درحالی بود که تا قبل از آن، مجاهدین قادر شدند نفوذ زیادی در میان نیروهای مذهبی مبارز به دست آورند (زیباکلام، ۱۳۷۵: ۲۶۶). به این ترتیب پس از اردیبهشت ۱۳۵۴، دو گروه رقیب به عنوان مجاهدین وجود داشتند که هریک برای خود نشریه، سازمان و برنامه کار خاصی داشت و عملیات جداگانه‌ای انجام می‌داد.

سرچشمه ایدئولوژی اسلامی در سازمان به وابستگی فکری اعضای اولیه به اندیشه‌های بازرگان بازمی‌گشت. آثار بازرگان در حوزه الهیات برای اولین بار پای علوم تجربی را به کاوش‌های مذهبی گشود. وی برای نخستین بار در مباحث اثبات حقانیت دینان، موضوع علم را به میان آورد (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۶۸). پس عجیب نبود که شاگردان وی نیز با استناد به استاد، از موضع او وارد حوزه مذهب شوند. اما برخلاف علم تجربی استاد، آنان این بار پای علوم اجتماعی را به میان کشیدند؛ زیرا به‌هرحال مارکسیسم نیز جزئی از علوم اجتماعی است. اما در پاسخ به اینکه آنان چه قرائتی از مارکسیسم را پذیرفته و در امتزاج با دینان اسلام قرار داده بودند، می‌توان به یکی از متون سازمان که در سال ۱۳۵۸، مسعود رجوی نگاشته است^(۱)، رجوع کرد. علت انتخاب این کتاب در این نکته نهفته است که کتاب یادشده، غنی‌ترین متن سازمان در زمینه علم مارکسیستی است.

رجوی در ابتدای این کتاب، مبنای تحلیل خود را نظام تکاملی داروین قرار می‌دهد. در نظام خودسامان داروین، ماتریالیسم مکانیکی، حادثه عظیم خلقت و لحظه آغازین آن مابین تصادف و خدا سرگردان بود، اما روند افقی آفرینش، منظم، هدفمند و رو به پیشرفت فرض می‌شد. داروین و ماتریالیست‌های اولیه، همگی در حوزه زیست و بیولوژی تحقیق می‌کردند و کمتر سعی داشتند در حوزه فلسفه قدم بردارند. اما پس از ظهور هگل، «ماتریالیست مکانیک» در هیئت «ماتریالیسم دیالکتیک» وارد حوزه علوم اجتماعی و فلسفه شد. بدین‌نحو که این‌بار نه‌تنها فیزیولوژی و اندام موجودات، بلکه کل کائنات و از جمله اجتماعات بشری نیز رو به تکامل فرض شدند و هر مرحله به نسبت مرحله قبل، تکامل‌یافته‌تر تلقی شد. بعد از ظهور مارکسیسم روسی، دغدغه‌های اصلی پیشوایان مارکسیسم به کلی فراموش شد و مارکسیسم درگیر مسائل عینی شد. پس از لنین، انقلاب‌های رهایی‌بخش جهان سوم، همگی آموزه‌های لنین را جزء لاینفک مارکسیسم تلقی کردند و مارکسیسم ایرانی با تمام برادران جهان سومی خود در لنین مشترک بودند. سه کودک ناهمگون چپ در ایران، چپ اسلامی، چپ انقلابی (چریک‌ها) و چپ راست‌گیش حزب توده به یک اندازه تحت دین وی هستند.

مسعود رجوی در کتاب خود، اندیشه‌های ماتریالیسم مکانیکی را قطعی و علمی فرض کرده و نظام دانایی خود را بر این قطعات پی می‌افکند. در بخش اول، زبان کتاب همان زبان داروینیست‌ها و ماتریالیست‌هاست. به اعتقاد وی، در سال ۱۸۵۸، داروین بعد از مشاهدات، تفکرات و آزمایشاتی، کتابی را به نام «اصل انواع» تدوین کرد که غوغا پیاورد. چکیده کتاب این بود که انواع موجودات و جانداران مختلف، اصل واحدی دارند و به قول قرآن و تفسیر پرمغزی که پدر طالقانی به عمل آورده، «نفسه واحده» هستند. تقریباً هم‌زمان با کارهای داروین از نظر جامعه‌شناسی، مارکس تلاش‌هایی را انجام داد و تکامل اجتماعی هم روشن شد (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۲۷).

رجوی با طول و تفصیل و اشاره به نظریه‌های اخترشناسی و فیزیک کیهانی، مباحث خود را ادامه داده و همانند داروینیست‌ها به توضیح چگونگی شکل گرفتن اولین اتم و هسته‌ها و سلول‌های زنده در زمین می‌پردازد و این روند را تا به آمدن بشر توضیح می‌دهد و در پایان می‌گوید: «یکی از این شاخه‌ها به گوریل و شامپانزه و یکی هم به

جانورانی شبیه میمون ختم شد. سرگذشت میمون‌های آدم‌نما و تلاش برای اینکه از چهار دست و پا راه رفتن رها شده و راست قامت بشوند، داستان بسیار پیچیده‌ای است. بسیاری از نقاط اثر هم هنوز تاریک و مبهم می‌باشد، اما مسلم است که مسیر همین مسیر و راه همان راه بوده» (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۱: ۲۸-۳۹) است. وی در ادامه برای بومی کردن فرضیه‌های داروینیستی از مطالعات اسلامی مثال می‌آورد و اعلام می‌دارد که ابن‌رشد و ابن‌مسکویه همزمان با قرون وسطی اروپا، نظر داروین را داشته‌اند و سپس تکامل را چنین تعریف می‌کند: «یک تغییر مداوم و پیش‌رونده به وسیله نیروهای ذاتی و درونی که برحسب قوانین، ذاتاً و به طور درونی از ماهی به قورباغه تحول یافته، بعد قورباغه از آب بیرون آمده، آبشش‌ها تبدیل به شش شده‌اند، سرانجام موجود کاملاً توی خشکی زندگی کرد» (همان، ج ۲: ۴۶).

بر این اساس رجوی با چشم‌اندازی هگلی ادامه می‌دهد که هر موجودی که از نردبان هستی بالا رفته و بر بخش بزرگ‌تری از وجودش تسلط داشته باشد، یعنی رهاتر و آزادتر از قید اجبارهای بنده‌ساز محیط باشد، تکامل یافته‌تر است (همان: ۴۶). وی در نهایت به این جمع‌بندی می‌رسد که «تکامل که همه قوانین دیگر در مقابل آن سر خم می‌کنند، کرنش می‌کنند، وقتی آن قانون می‌آید، همه باید از سر راهش کنار بروند! آن چیست که از چنگ مرگ و زوال برایش فراری متصور باشد! مثل آخرین و بالاترین دادگاه، حرف اوست! بلی مرکبی در راه است! مرکبی که همه از سر راهش کنار بروند! چه مرکب بافضیلتی و از همین جاها ما درمی‌آوریم که حق چیست؟ و باطل چیست؟» (همان: ۵۵)

این عبارات به روشنی پابندی ایدئولوژی سازمان مجاهدین خلق را به متصلب‌ترین و جزمی‌ترین قرائت از مارکسیسم نشان می‌دهد. آنان در واقع به مرجع و بنیان امنی احتیاج داشتند که تمامی دگرگونی‌ها را با استناد به آن توجیه کنند و چه بنیانی بهتر از مسلمات و قطعیات علوم طبیعی، مرجعی که حرف، حرف اوست. به همین ترتیب مفاهیم متافیزیکی نظیر نصرت الهی (نصر من الله) و وحی و وظایف فرشتگان، همه به عنوان جلوه‌ای از همان سنت تکامل در جهان انگاشته می‌شود. آنچه نصرت الهی نامیده می‌شود، چیزی نیست جز سازگاری و هماهنگی با این سنت که خداوند همواره به

کسانی که در جهت آن پیش می‌روند، مدد می‌رساند. وحی، چیزی نیست جز به فعل درآوردن قدرتی که خصیصه ذاتی هر چیز اعم از جاندار و یا بی‌جان است. بدین اعتبار می‌توان گفت که مجاهدین در هر دو آموزه «علمی» و «دینی» خود به سراغ بنیادگرایانه‌ترین پندارها رفتند. جالب است که در ایدئولوژی سازمان، به یکباره نگاه از صدر اسلام و روزهای طلایی حکومت عدل، به سمت آینده برمی‌گردد؛ انفعال جای خود را به فعل می‌دهد؛ بهشتی در آینده نوید داده می‌شود و معاد معنا می‌یابد. اما همه این اتفاقات زیر سایه اقتدار انجام می‌پذیرد؛ جایی که حکم، حکم اوست و موجبیت تاریخی، خدا، ظهور حضرت قائم^(عج) و... همگی جوازی برای طغیان می‌شود.

رجوی در این کتاب، نگاهی خطی به پیشرفت دارد و تحلیل نهایی او از آفرینش به گفتمانی تک‌صدایی ختم می‌شود؛ زیرا رابطه خدا با انسان بی‌واسطه است و فرد مجاهد، مجری خداوند در زمین است. وی سپس در این راستا بر این باور است که تکامل از انسان به بعد دیگر تکامل اندامی، ارگانیک و عضوی نیست، تکامل اجتماعی و فرهنگی است. حالا فرزند انسان، افسار تکامل را به دست گرفته تا با سلاح اراده، سرنوشت خداگونه خود را بسازد (استناد به آیه ۶ سوره انشقاق) و این خداگونه بی‌شک با امحای آن قیود ضدتکاملی اسیرکننده و بنده‌ساز -چه فردی و چه اجتماعی- میسر است (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۴: ۲۳).

مسعود رجوی با این ادعا که در جریان تکامل، هر قدر کیفیت بالا رود، پیچیده‌تر می‌شود و ما در مقابلش کاهش کمیت را داریم، نخبه‌گرایی مستتر در اندیشه‌های سازمان را توجیه می‌کند. یکی از اساسی‌ترین بخش‌های کتاب که در آنجا التزام راستین نویسنده به کیش ماتریالیسم مکانیکی به چشم می‌خورد، مبحث عوامل تسریع‌کننده تکامل است. ما در اینجا صرفاً با اندیشه‌های لنینیستی و تعبیرات جامعه‌شناسانه او درباره ضرورت گروه پیشتاز و حامل آگاهی انقلابی مواجه نیستیم، بلکه با ارائه شواهد صرفاً زیست‌شناختی و شیمیایی و بدون ورود به مباحث علوم انسانی به اثبات لزوم وجود گروه پیشتاز می‌پردازد. بدین‌قرار وی می‌گوید از آنجا که جریان تکامل همیشه متضمن پیشرفت‌های عینی و مادی و محسوس است، از این‌رو برای تسریع جریان اصلی، همیشه از برخی مکانیزم‌های جنبی استفاده می‌شود که نقش واسطه یا میانجی

را دارند و به آنها کاتالیزور یا معین عمل گویند؛ موادی هستند مخصوص که در هر مرحله با ترتیب و شکل خاص خودشان به‌ویژه در جریان تکامل آلی و جانوری مربوط به حیات، خاصیت تسریع‌کنندگی دارند و ضمناً و عیناً خاصیت سمت‌دهندگی هم دارند. رجوی سپس با کلماتی احساسی و آرمان‌خواهانه، این ادعای زیست‌شناسانه و شیمیایی را وارد مباحث انسانی می‌نماید و می‌گوید که جریان تکامل با آنچنان قدرتی و با آنچنان مهارتی حرکت می‌کند که گویی پرقدرت‌ترین ارتش‌های جهانی را، ارتش هستی را، زبده‌ترین سربازان و کارگران را فرماندهی می‌کند و در مسیر خود، تمامی نهادها و وسایل پیشرفت را هم خودش خلق می‌کند، همچنان که تمام موانع راه را هم واژگون و پاک می‌کند (رجوی، ۱۳۵۸، ج ۵: ۴۲-۵۴).

این ماوراءالطبیعه‌زدایی یا خلع قداست از اصطلاحات قرآنی، بی‌شک منحصر به مسلمانان رادیکال این ایام نیست. اما این نکته قابل تأمل است که هر نمونه‌ای از این ماوراءالطبیعه‌زدایی همراه با تصریح و تأکید بر عظمت شأن خداوند و اراده اوست (عنایت، ۱۳۷۴: ۲۶۷). بدین‌سان مشاهده می‌شود که سازمان مجاهدین، جزمیت مارکسیستی را با آموزه‌های دین درآمیخته‌اند و قرابت این دو با هم در جوهره اقتدارگرایی آنان است و در هر دوی آنها همه‌چیز از پیش اندیشیده شده است؛ امری که نشان‌دهنده منش اقتدارطلب تئوریسین‌های سازمان است. کسی که دارای خوی اقتدارطلبی است، در مقابل قدرت، خواه قدرت از آن یک شخص باشد و خواه از آن یک دستگاه و یا ایدئولوژی، خودبه‌خود به دوستی و ستایش و تسلیم برانگیخته می‌شود؛ بدین ترتیب که اینان با یک‌دسته از مراجع به مبارزه برمی‌خیزند، ولی در همان حال به دسته‌ای دیگر که به وسیله اقتدار بیشتر یا نوید فراوان‌تر که مازوخیسم آنان را ارضا می‌نماید، تسلیم می‌گردند. پس می‌بینیم که با وجود مبارزه‌طلبی، اشتیاق به تسلیم هرگز از بین نرفته است؛ چراکه شخص اقتدارطلب، شرایطی را که به محدود شدن آزادی منجر شود و در کل گردن نهادن در برابر تقدیر را دوست دارد. وی نیروهای مؤثر در حیات فردی و عمومی را نماینده تقدیر غیرقابل تغییر می‌داند. البته شخص اقتدارطلب، تقدیرگرایی را به جامعه‌های عقل‌پسندی نظیر علم، دین و اراده خداوند می‌آراید (فروم، ۱۳۹۱: ۱۸۲).

درباره مجاهدین، خدا و جزمیت ماتریالیستی، هر دو قوایی بیرون از نفس و منافع آدمی هستند و جسارت انقلابی آنان ناشی از تکیه بر همین قدرت برتر است. یعنی

چیزی بالاتر از وجود خود اینان شبیه خدا، گذشته، طبیعت، وظیفه اخلاقی و... بر آنان فرمان می‌راند. بدین ترتیب هر دو نیمه ایدئولوژی سازمان مجاهدین، موضعی مطلق‌گرا با اخلاقی غایت‌گرا دارند و هر دو دارای گفتمانی تک‌گفتارانه‌اند. هر دو، شیوه پارسایی و پرهیزگاری را ترویج می‌کنند و در عین حال اهداف جدیدی را برای عشق‌ورزیدن و گرمی‌داشتن به وجود می‌آورند و خلاصه اینکه هر دو دارای رفتاری پدرانانه‌اند. آگاهی اینان تحت سلطه نه طبقه و ملت، بلکه تحت سلطه مقوله‌های موروثی ایمان و ارزش‌های سنتی با همان استعداد تسلیم و رضا^۱ و ستیزه‌جویی^۲ است و در هر دو، اندیشه دینی و علمی خود تحت‌لوای ایدئولوژی بنیادگرایی پدرسالارانه هستند. از این‌رو ایدئولوژی سازمان با حذف سلسله‌مراتب سنتی مذهب، انتقام سختی از پدرسالاری گرفت، به نحوی که متون علمی مارکسیسم هم‌پای سندیت قرآنی شد. اما جالب اینکه در ایدئولوژی سازمان علم که دارای همان قطعیت مطلوب مذهبی است، جایگزین بخش‌هایی از مذهب شد؛ بخش‌هایی که از آن انتقام گرفته و حذف شده بودند. این مکانیسم، نشانه بیماری اجتماعی است که خاص جوامع و فرهنگ‌های پدرسالارانه است. در این میان، خانه‌های تیمی تشکیلات، یعنی زندگی در خانه و زیر سایه اقتداری مافوق فردی، تداعی گر آرامش و امنیت دوران کودکی آنان است. می‌توان گفت فاصله‌گیری از «خانه پدری» و آزادی از سایه پدر در خانه‌های تیمی برای ایشان، دو وضعیت مهم را به ارمغان آورد؛ یکی احساس قدرت بیشتر و روی‌آوری به انقلابی‌گری و دوم، تنهایی افزون‌تر و در پی آن، اضطرابی ریشه‌دار که باعث پناه‌آوری آنان به ایدئولوژی‌های نویدبخش و در تحلیل نهایی، ضامن امنیت شده بود.

بدین‌مبنا، مجاهدین خلق به پیشوای مذهبی خود آیت‌الله طالقانی، عنوان «پدر طالقانی» داده بودند که این خود می‌تواند نشان‌دهنده مکانیسم روانی آنان باشد که بنا به توضیحات یادشده به کار افتاده است و به‌جای عناوینی نظیر امام، مقتدا، پیشوا و یا رئیس معنوی، عنوان «پدر» را برگزیده بودند. مجاهدین از یکسو از قدرت عوامل تاریخی و مکانیکی و ماتریالیستی و از قدرت خواست یک خدای توانا و جدی که خشمگین‌تر از خداوند تعابیر سنتی است، ترسی تسلیم‌کننده در دل خود دارند و از سوی دیگر در برابر

1. Acquiescerce
2. Militanci

خداوند معتدل و محافظه‌کار تعابیر سنتی طغیان می‌کنند. استوار بر این، حسّیات آنان در مورد مردم و توده‌ها نیز حاکی از همین دوگانگی است، تا آنجایی که مردم به آنان می‌گیرند، آن را نشان‌دهنده بی‌برو برگرد بودن تاریخی خواست خدا می‌دانند و از آنجایی که مردم از آنان دور می‌شوند، با لقب مرتجع و خیانت‌گر، آنان را تحقیر می‌کنند و در این راه، بار دیگر جزئی از روبنای نظام ایدئولوژیک قدیم یعنی زبان اتهام مذهبی را به کار می‌گیرند و عناوینی چون خیانت، ارتداد، انحراف و یا توبه و بخشش و جز آن را رایج می‌سازند (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۰۰).

درباره رفتار یا نفس و خویشتن نیز آنان میل به تسلیم و نادیده گرفتن حقوق خود دارند و با طرح مکانیسم اعتراف عملاً ضمن حذف «فردیت»، آن را مخالف تحقق آرمان‌های سازمان می‌دانند. در این باره فروم می‌گوید که «ظهور انسان تشکیلاتی توأم با نابودی فردیت، افراد را در موضع تدافعی قرار می‌دهد» (فروم، ۱۳۹۷: ۲۹-۳۰). درست همین‌جاست که می‌توان موضع سازمان در قبال مسائلی چون ازدواج را درک کرد. در بین اعضای سازمان، تعداد کسانی که ازدواج کرده بودند، بسیار اندک بود. برخورد با مسئله جنسی، یکی از دشوارترین مسائل فردی بود. ازدواج، مانع بزرگی برای فعالیت‌های مخفی به شمار می‌رفت. این خصوصیات یک ایدئولوژی بی‌رحم است که از نظر بیرونی، طوری رفتار می‌کند که گویی نیاز جنسی به عنوان یک میل طبیعی وجود ندارد. این ایدئولوژی آنقدر که به امر علاقه جنسی به جنس دیگر مخالفت دارد که دل‌بستگی عاطفی را تهدیدی مستقیم برای وفاداری و تابعیت فرد از آرمان سازمان می‌داند. بدین معنی، بی‌رحمی با خویش، وسیله اصلی آنها برای چیرگی بر خدایان و سنت بود که در وجود خویش نیاز داشتند تا بتوانند به نوآوری خود ایمان آورند. پس جز با درآمدن در جامه ریاضت، امکان زیستن نیست. در این صورت زندگی را بر ضد زندگی می‌گذارند. اینجا نیز با یک دوپارگی روبه‌رو هستیم که می‌خواهد دوباره بماند و از این درد لذت ببرد. به اعتقاد نیچه، آرمان ریاضت، یکی از شگردهای نگاه‌داشت زندگی است؛ به‌ویژه هرجا که تمدن برای رام کردن انسان در کار آمده است (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۲۳-۲۰۹).

بدین ترتیب مجاهدین با پذیرش حتمی بودن تحقق اراده طبیعت و خداوند و در عین حال با ناچیز پنداشتن امیال و انفاس فردی، هم به ایمنی تازه‌ای تسلیم می‌شدند و

هم از این رو با فردیت خویش دچار تضاد می شدند. سپس با مددگرفتن از عقاید مذهبی، این تضاد را حل می کردند و خود را نماینده بخش برگزیده بشریت می دانستند و به راحتی مجاهده اخلاقی و زندگی توأم با پرهیزکاری را می پذیرفتند و فردیت خویش را در پای آرمانشان قربانی می کردند. نبود فردیت در آنان، احساسی از شک و ناتوانی را فعال می کرد و برای گریز از این اضطراب به سمت فعالیت و رادیکالیسم رانده می شدند. از این رو عقیده ایجاد حکومت مستضعفان و برقراری جامعه بی طبقه توحیدی در اینان، نه یک باور مذهبی، بلکه آرمانی سمت و سویافته از ناخودآگاه و نشان دهنده فراقنی حس کینه نسبت به طبقات فرادست بود. بدین سان شخص مجاهد با تسهیل کردن خود در یک کل و رفتن به دنبال اهدافی که از آن او نیست، به نفع روانی خویش دست پیدا می کرد.

در این میان، سازمان به عنوان یک تشکیلات مخفی و زیرزمینی که سرگرم کار مسلحانه بود، فضایی را ساخته بود که در آن، اعضا از رئیس، صورتی انتزاعی در ذهن ساخته بودند که هرگز دیده نمی شد. کادر مرکزی نیز قدرتی بی نام و نشان شده بود که به صورت غیرمستقیم با اعضا در ارتباط بود و خود تشکیلات و سازمان، چنان بزرگ و مخفی بود که تنها بخشی از آن در میدان دید اعضا درمی آمد و همین مطلب از لحاظ روانی بر اعضا اثر می گذاشت و «نیاز به تعلق داشتن» را در آنان ارضا کرده، هم زمان آنان را ناچیز و کوچک می کرد. آنان در حکم مهره هایی در دست تشکیلات بودند، به نحوی که تشکیلات بنا به رعایت مصالح سازمان به خود حق می داد که آنان را تصفیه و یا حتی شکنجه نماید و اعضا نیز به راحتی این واقعه را می پذیرفتند و چه ریاضتی از این بالاتر که «هیچ کس نباید بیش از سه نفر از یاران تشکیلاتی را می شناخت و افراد با نام های مستعار به خانه های تشکیلاتی رفت و آمد داشتند. بدین سان رفت و آمد در بین اتاق ها با دادن علامت و کوبیدن به دیوار انجام می شد تا از برخوردها و رویارویی افراد جلوگیری شود. در ساعاتی که قرار بود رفیقی به خانه بیاید، برای جلوگیری از شناسایی غیر ضروری، ساکنان خانه و اتاق ها، حق خروج نداشتند. بعدها با ابداع یک سیستم الکترونیکی، رفت و آمدها را به این خانه و درون خانه از اتاقی به اتاق دیگر یا به دستشویی و آشپزخانه کنترل می شد، به طوری که در یک آن، بیش از یک نفر در خارج از اتاق ها نمی ماند و احتمال برخوردهای ناخواسته کاهش می یافت» (نجات حسینی، ۱۳۸۰: ۵۸).

استوار بر آنچه گفته شد، می‌توان ابراز داشت که راهی که اینان برگزیده بودند، چه در شکل زندگی، چه در برخورد با خود، راه خوار داشتن کامل خویش و رنج بردن است. البته رنج، هدف حقیقی روان اینان نیست، بلکه مکانیسم گریزی است برای فراموش کردن نفس در تشکیلاتی که زیبا، تزلزل‌ناپذیر و ابدی به نظر می‌آید. احساس سهیم بودن در جبروت چنین سازمانی، ایدئولوژی و یا تشکیلاتی، احساس ایمنی، غرور و قدرت تازه‌ای بدن‌ها می‌بخشید و آنان را در کام خویش می‌کشید و نقطه پایانی به اضطراب و تنهایی آنان می‌نهاد. بدین ترتیب مجاهدین خلق، تنها سازمان مسلحانه و زیرزمینی بود که در آن، اعضا و چریک‌ها از قرص‌های سیانور استفاده می‌کردند.

انقلاب ایدئولوژیک؛ مرگ پسر (خود) - تولد پدر

هنگام استقرار نظام جمهوری اسلامی، سازمان معتقد بود که باید نظام، نه جمهوری اسلامی، بلکه دموکراتیک اسلامی باشد. امام^(۵) در مقابل این مسئله موضع گرفتند. دیدگاه‌های مجاهدین درباره انتخابات خبرگان و رد صلاحیت رجوی برای کاندیداتوری انتخابات ریاست جمهوری عملاً شکاف عمیقی میان سازمان و حاکمیت ایجاد کرد. در این مقطع، رجوی علناً علیه انقلاب اسلامی موضع گرفت و تهدید به قیام مسلحانه کرد و صراحتاً اعلام داشت که اگر هم رژیم سرنگون نشود، لااقل از ایران هم مثل لبنان، حمام خون درست خواهد شد (نشریه مجاهد، شماره ۸۸، ۲۵ خرداد ۱۳۵۹). وی در این سال‌ها بر این نظر بود که این نیروی پاسدار است که نظام را نگه داشته و نه مسئولین آن. به این ترتیب سرانگشتان نظام را در هر کجا که هستند، قطع کنید (همان: ۲).

پس از مقابله جدی نظام و دستگیری برخی از سران، سازمان از اعضای خود خواست که هر کس باید خودش را به خارج برساند. بدین ترتیب در نیمه‌های دهه ۱۳۶۰، اعضای سازمان به‌طور کامل در عراق و پادگان اشرف قرار گرفتند. محیط‌های سربازخانه‌ای و پادگان عریض بتنی با کلاف‌هایی از سیم خاردار، جای خانه‌های تیمی سابق را گرفت. به‌موازات سلسله‌مراتب تشکیلاتی سابق، سطوح نظامی نیز اضافه می‌شد و همچون گذشته، تمامی کارها و مسئولیت‌ها به مافوق گزارش می‌شد.

رجوی از سال ۱۳۶۴، موضوع «انقلاب ایدئولوژیک» را در سازمان مطرح کرد. اکنون با سقوط رژیم پهلوی، رجوی پیکان تهاجم‌طلبی نخستین را که به سوی پدر نشانه رفته

بود، به سوی خود افراد سازمان برمی گرداند. چنین جهت گیری به خوبی در کلام نیچه منعکس شده است. وی در این باره می گوید: «کشیش، جهت گردان کینه توزی است و از دوست و زن و فرزند و هر کس که دم دستش باشد، دشمن می تراشد. چوپان بر گله اش می گوید: آه- آن کس خود تویی! گناه به گردن خود توست و بس! این یک فایده دارد، گرداندن جهت کینه توزی!» (نیچه، ۱۳۷۷: ۱۶۸-۱۶۹). کینه توزی بدین معنا که این شورشیان آرمان خواه و یا به تعبیر دقیق تر، این ستیزه جویان اسلامی در پروسه ای بیست ساله، با خدا و سنت و پدر و شاه و ناخودآگاه خودشان جنگیده اند. اکنون روان ناآرام آنان، دامن مهربانی می خواهد و پدری مقتدر. با وجود این آنان بهتر می شوند و سبک بال تر. به عقیده نیچه، سبک کردن درد یعنی برگرداندن بنیاد توجه رنج برنده از رنج خویش به جای دیگر (همان: ۱۷۸). به نظر وی، «بهتر شده یعنی رام شده، ناتوان شده... اخته شده» (همان: ۱۴۸).

بدین ترتیب از این پس، سازمانی که پیش از انقلاب علیه شاه می جنگید، با به دست نیاوردن غنیمتی از انقلاب، اینک به ضرورت وجود رهبری مقتدر برای کسب موفقیت ایمان آورد و با اضافه کردن ابعاد معنوی به جایگاه حزبی مسعود، او را به مقامی بالاتر از یک شاه ارتقا داد و از نظر روانی به آن تکیه کرد. شاید به دلیل همین ترس روانی خلأ رهبری است که سازمان، موضوع کشته شدن رجوی را تاکنون پنهان نگاه داشته است. در سال های پس از انقلاب، ایمان و اعتقاد رجوی به فروید بی نهایت است و هر گوشه ای از صحبت هایش را که ادامه بدهی، لاجرم ره به مسائل جنسی می برد. به عبارت بهتر رجوی در عمل فرویدیسم، ولی در تشکیلات به دنبال تأسیس یک فرقه به سبک حسن صباح است (عدالتیان، ۱۳۷۴: ۱۴۸).

نقطه عطف «انقلاب ایدئولوژیک» رجوی، تلاش او برای شناخته شدن به عنوان شخصیتی معنوی است که با کالبدشکافی شکست های سازمان، تفسیر جدیدی از اسلام و ایدئولوژی مبارزه ارائه داده و درمان را در محور قراردادن فرویدیسم و نظریه های جنسی او می داند. در واقع رجوی، موضوع جنسیت و علایق جنسی را اصلی ترین عامل خطاهای اعضای سازمان در عدم پیروی محض از رهبری دانسته و برای آنکه تبعیت مطلق و توجه کامل اعضا را به خود متمرکز سازد، با طرح مسئله جنسی و القای حس

گناهکاری به پیروان، آنان را از نظر روانی به خود وابسته‌تر می‌کند. البته رهبران سازمان از جمله حنیف‌نژاد از ابتدا با موضوع ازدواج مخالف بودند که این امر در خاطرات احمد احمد به خوبی توضیح داده شده است (کاظمی، ۱۳۸۰: ۳۲۱). به این ترتیب سازمان خود را به پیروانش به‌عنوان تنها صراط مستقیم و واسطه فیض مطلق معرفی کرد. در تصریح این نکته، فروم بر این عقیده است که «کلیسا خود به صورت یک مؤسسه مقدس در آمد که اهمیتی از جمع ساده افراد عضو آن فراتر می‌رفت. کلیسا واسطه رستگاری است. مؤمنان کودکان اویند. او مادر اعظم است و انسان تنها به واسطه او می‌تواند به ایمنی و فیض دست یابد» (فروم، ۱۳۷۸: ۱۰۳).

بدین ترتیب در فروردین‌ماه ۱۳۶۴، سازمان اطلاعیه‌ای صادر کرد و هم‌ردیف‌شدن مریم و مسعود در تشکیلات را اعلام نمود (عدالتیان، ۱۳۷۴: ۱۲۵). مریم قجر عضدانلو (رجوی)، فعالیتش را از سال ۱۳۵۸ شروع کرد و سطوح تشکیلاتی را تا سال ۱۳۶۴ گذراند. وی خواهر کوچک‌تر محمد قجر عضدانلو، یکی از اعضای سازمان و همسر مهدی ابریشم‌چی، نفر دوم سازمان بوده است (همان: ۱۲۳). مهدی ابریشم‌چی، شوهر سابق مریم عضدانلو، مسعود و مریم را متهم به زنا می‌کند و دادگاهی برای آن دو با ترکیب ابریشم‌چی شاک، محمد حیایی دادستان و علی‌اصغر جابرزاده به عنوان قاضی تشکیل می‌شود. در دادگاه، مسعود رجوی در ابتدا و پس از قرائت کیفرخواست اعلام می‌کند که دفاعیه او یعنی اعلام «انقلاب ایدئولوژیک جدید». وی در دادگاه، نطفه انقلاب ایدئولوژی‌اش را با این جمله‌ها منعقد می‌کند: «تلقی استعمارگرانه از زن و این مطلب که حق داشتن رابطه، حق انتخاب و حق طلاق ندارد، ناشی از تفکرات ماتریالیستی دوران اول کار ایدئولوژی در قالب کادرهای همه‌جانبه است... شما در دورترین و نزدیک‌ترین نقاط به خاطر رسوبات قشری در تفکران به مریم تهمت بدکاره زدید و قادر به درک این رهایی و جهش کیفی در ارتقای سطح زن نبودید... به همین دلیل قضیه را به گونه‌ای دیگر دیدید». وی در ادامه می‌گوید: «همه باید دادگاهی شوند، هر کس باید خودش را محاکمه کند و ذهنیاتش را اعتراف کند... و آنان کلیه اعمال و تصورات جنسی خود را اقرار می‌کردند» (همان: ۱۲۹-۱۳۰).

در این چارچوب می‌توان گفت که «اعتراف و به‌ویژه اعتراف درباره جنسیت، یکی از اجزای عمده تکنولوژی‌های رو به گسترش اعمال انضباط بر بدن‌ها، جمعیت‌ها و کل جامعه است. از دوران توبه مسیحی تا حال حاضر، امیال و خواهش‌های جسمانی در کانون اعتراف قرار داشته‌اند. از قرون میانه و سپس در طی دوران اصلاح دین تا زمان حاضر، زبان و تکنیک‌های معمول در اعتراف مذهبی، ظریف‌تر شده و دامنه آن به نحو فزاینده‌ای گسترش یافته است و در تمام آنها، فرد تحریک و تشویق می‌شد تا نطق جامع‌الاطراف درباره وضع روانی و خواست‌ها و شهوات جسمانی خود ایراد کند. همین گفتار سپس به وسیله نماینده منصوب دستگاه قدرت، یعنی کشیش مورد استنباط و داوری قرار می‌گرفت» (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۹: ۲۹۹).

به هرحال پس از جا افتادن حضور مریم در رأس کارها، رجوی در سال ۱۳۶۸، وی را به عنوان مسئول اول سازمان معرفی کرد و خودش از مناصب سازمانی کناره گرفت و یا درواقع به اصطلاح خودش، وی را «دو پله‌ای بالاتر نشانده». رجوی از همان ابتدا توسط مریم به رهبری خاص‌الخاص و رهبر ایدئولوژیک ملقب شده بود. به نظر مریم، «هر کس تنها به میزانی اعتبار دارد که به رهبری خاص‌الخاص وصل شود و کارهایش تنها به خاطر او باشد» (عدالتیان، ۱۳۷۴: ۱۳۵).

آنان به همین مناسبت، نشست پنج‌روزه‌ای را برگزار کردند و رجوی در پایان نشست به عنوان نتیجه‌گیری اعلام می‌دارد: «شخصیت حقیقی افراد، منفی و به هزار و یک دلیل غیرقابل تکیه و اعتماد می‌باشد. ولی همین افراد در قالب یک شخصیت حقوقی دیگر یعنی در قالب سازمان دارای شخصیت حقوقی می‌شوند... شخصیتی مثبت، کارا، نامحدود». وی به صراحت اظهار می‌دارد: «هر پیروزی که انقلاب اسلامی و نظام داشته است، از رهبری امام خمینی بوده. پس ما هم باید از مواهب رهبری برخوردار شویم». این برای سازمان، یعنی یک چرخش محتوایی در اصول تشکیلاتی و سیاسی. سپس می‌افزاید: «نباید هیچ‌گونه حائل و مانعی بین فرد و رهبرش باشد... شما باید همه‌چیزتان را در اختیار من بگذارید. من ذهنیات شما را می‌خواهم... بالاخص مسائل جنسی که افراد در ذهن‌هایشان دارند... این نهایی‌ترین شخصیت هر کس است... بعد از اعتراف، آنچه تحت عنوان حائل از آن یاد می‌کنید، باقی نخواهد ماند». وی برای اطمینان خاطر اعضا می‌گوید:

«برای اثبات این موضوع که تنها رهبری و حفظ او مهم است، من تمام گناهان شما را می‌خرم و شما باید به آنها اقرار کنی». جالب است که در پاسخ به مطالبات وی، «ابتدا تعدادی از افراد قدیمی به اعمال و افکار خود اقرار می‌کنند و سپس راه برای سایرین گشوده می‌شود. هم اقرار می‌کنند و هم گزارش می‌نویسند» (عدالتیان، ۱۳۷۴: ۱۳۶).

قابل تأمل‌تر آنکه «افرادی، آنجا بودند که با این صحبت‌ها دچار غش و تشنج می‌شدند و یا گریه‌کنان بر سر و روی خود می‌زدند و رجوی در رد اتهام زنا با مریم می‌گفت ما در اسلام فقط یک گناه کبیره داریم و آن هم اطاعت نکردن از رهبری و فرار از جهاد است و سپس تحت عنوان ادامه انقلاب ایدئولوژیک و رسیدن به یگانگی و توحید سازمانی، ایده طلاق دسته‌جمعی را مطرح می‌کند. او در این بحث از لابه‌لای تفسیرهای قرآن با استناد به آیات منفردی می‌گوید: «من مانند پیامبر (ص) هستم. شما زن‌هایتان را برای من می‌توانید طلاق دهید. هیچ‌گونه حائلی نباید بین شما و رهبر باشد. کافی نیست به من بدهید تا دیگر جرأت بازگشت به آنها را نداشته باشید، بلکه می‌گوییم به من بدهید تا کاملاً غیرتتان تحریک شود و بدانید که حتی غیرت در مقابل رهبر عقیدتی، یک حائل است. اینکه شما معتقد هستید که باید زن و شوهر داشته باشید، ایدئولوژی جنسیت است. شما در این رابطه رهبر هم می‌شوید و جایگاه رهبری را فراموش می‌کنید. زن‌هایتان به شما بدن‌هایشان را می‌فروشند و مردها هم به آنها ایدئولوژی می‌فروشند. مرد از سازمان جدا شود، زن هم می‌خواهد جدا شود و بالعکس مثل دم یکدیگر هستید. وقتی مال من باشید، دیگر این اتفاق نمی‌افتد. مشکل افراد مجرد سخت‌تر است و هر کدام حداقل در ذهنشان یک حرمسرا دارند» (همان: ۱۳۸-۱۴۸). همگی افراد ارشد سازمان با تأیید صحبت رهبری، حرفی زدند و مهدی ابریشم‌چی که زنش، جزء اولین زنان پیوسته به اردوی اولیه پدری بود، در این زمان می‌گوید: «وقتی پیروز شدیم، چون می‌خواهیم در رأس کارها باشیم، پس باید طلاق، ابدی باشد» (همان: ۴۲).

رجوی تمامی پیروزی‌ها و شکست‌ها را به مسائل جنسی مرتبط می‌کند و به تأکید می‌گوید: «در عملیات فروغ جاویدان [مرصاد] به‌خاطر اینکه می‌خواستید زنده بمانید و رابطه زناشویی خود را ادامه بدهید، شکست خوردید» (همان: ۱۴۲). وی خود را در مسائل روان‌پزشکی - ایدئولوژیک صاحب‌نظر می‌داند و در این راستا در نشست چهارده ساعته

اسفند ماه ۱۳۷۲، بخش عمده تئولوژی خود را به بحث درباره مسائل جنسی افراد اختصاص داد و در پایان جلسه اظهار می‌دارد: «اکنون جایگاه من به عنوان رهبر ایدئولوژیک و خاص‌الخاص مشخص شده است و شما ناگزیرید از من پیروی کنید. خصوصاً بعد از گذراندن این مباحث خوب، شما نظر بدهید کسی که در این موقعیت از من جدا شود، چه مجازاتی باید داشته باشد؟ و همه یک‌صدا فریاد زدند: اعدام». رجوی بارها به داستان موسی^(ع) و خضر^(ع) اشاره می‌کند و به افراد می‌گوید: «شما قادر به درک بسیاری مسائل نیستید و تنها با سؤال نکردن می‌توانید راه را ادامه بدهید» (عدالتیان، ۱۳۷۴: ۱۴۹).

بر این اساس محور روان‌شناسی سازمان و شناخت از افراد بر اساس ایجاد گناه در شخص بود و چند خصلت بارز تشکیلات، بسته‌بودن، درون‌ریزی، سرکوب افراد، اعمال توتالیترانیسم از بالا به پایین بود که نهایت آن به انتحاری همه‌جانبه منجر می‌شد. این افراد، توان کشیدن شرایط سخت مبارزه را نداشتند؛ زیرا سازمان دائماً به آنها می‌گفت شما آنانی هستید که توانایی انجام هرکاری را دارید، ولی بدون رهبری هرگز» (همان: ۱۸۰).

جالب اینکه نظام واژگان سازمان نیز عوض می‌شود. روزگاری عدم حل مسائل خصلتی، وابستگی خانوادگی، حل‌نشدن در جمع لیبرالیسم، خرده‌بورژوازی و... برچسب‌های سازمان بود و بعد از انقلاب ایدئولوژیک فردیت‌داشتن، جنسیت‌داشتن، رده‌طلبی، تنزه‌طلبی، عدم درک انقلاب ایدئولوژیک و چارچوب داشتن. با این حال در مرداد ماه ۱۳۷۲، اتفاقات جدیدی رخ داد. در این ماه، نشست برای انتخاب تعدادی از زنان جهت شورای رهبری تشکیل شد. این زنان از مدت‌ها قبل در رأس کارها بودند و اکنون به عنوان شورا انتخاب شدند و بالاخره چریک‌های زن‌ستیز و زن‌گریز، عنوان زن گروه فعال سیاسی را در دهه هفتاد به خود اختصاص می‌دهد.

در سال ۱۳۷۲، صددرصد کادر رهبری آن، متشکل از زنان می‌شود. مرد جامعه نیز (رهبر و یا پدر)، تمام زنان اردو را به خودی اختصاص داده است و چه دلیلی از این مبین‌تر که شورشی‌ترین گروه سیاسی دارای آنچنان روان‌ناآرامی است که در نهایت سر بر آستان اقتدار پدرسالارانه می‌نهد. در این الگوی سینوسی پدر، مادر-مرد، زن، آینه در آینه، یکدیگر را بازتولید کرده است. این دلتنگی برای احیای پدر به عنوان مرجع اقتدار را می‌توان به زبان هشام شرابی بیان کرد. به اعتقاد وی، پدرسالاری «نوعی برداشت

خرده‌بورژوازی گرچه مبتنی بر آموزه مذهبی و ملهم از اصول دینی می‌باشد. به‌بیانی صحیح، جنبشی مذهبی نیست؛ این بنیادگرایی و دلتنگی خرده‌بورژوازی از ارث محروم‌شده را برای یک عصر طلایی از دست‌رفته نشان می‌دهد» (شرابی، ۱۳۹۷: ۲۱۹). بدین‌سان سازمان مجاهدین خلق برخلاف تئوری‌های فروید، پدر را نکشت، بلکه به آن تسلیم شد و نه‌تنها خود، بلکه زن و فرزندانش را نیز در درگاه معبد اقتدار قربانی کرد.

نتیجه‌گیری

برخلاف ادبیات اسطوره‌ای غرب که در آن پدرکشی، محرک روانی ناخودآگاه جمعی تمدن آن است، این محرک و ژانر روانی در شرق و خاصه در اسطوره‌های ایرانی عمدتاً متفاوت بوده، پدر، برنده بازی میان خود و پسر است. به‌طور مشخص فروید در نظریه عقده ادیپ و در بررسی‌های مردم‌شناسانه و تاحدی خیال‌یافانه خود به داستان اردوی اولیه اشاره می‌کند. جماعتی که در آن پدر، زنان اردو را در انحصار خود دارد. در تراژدی فروید، پدر به دست پسر کشته می‌شود و این ماجرا تقریباً در تمامی کهن‌الگوهای تمدن غربی به گونه‌ای دیگر تکرار می‌شود. در ادبیات از هومر گرفته تا داستایفسکی و در علم از گالیله گرفته تا فروید و در فلسفه از کانت گرفته تا مارکس و از همه مهم‌تر در مسیحیت، این الگو قابل مشاهده است.

اما در ادبیات و مذهب شرقی، تقابل و رویارویی پدر-پسر را معمولاً به نحو دیگری می‌بینیم. خیانت پدر، اسفندیار (نماد خرد شاهنامه) را می‌کشد و یا درباره نمونه‌های مذهبی ما در داستان هابیل و قابیل و یا یوسف و برادرانش، شاهد این مدعا هستیم که برادران به واسطه حسادت از محبت پدر به برادری دیگر، رؤیای قتل برادر را درونی و یا عملی می‌کنند و همه این موارد حاکی از این امر است که ما در اسطوره‌هایمان، برخلاف اسطوره‌های غرب، هیچ‌گاه شاهد پدرکشی نبوده‌ایم و هیچ نقشی به اندازه نقشه فرس خیال فردوسی نمی‌تواند ظرافت‌های روانی و پیچیدگی‌های روحی ایرانیان را نشان دهد و شاهنامه وی، نماد و دژ عظیم ارزش‌های پدرسالارانه است.

در شاهنامه، اسفندیار-نماد خرد- به دست دین رستم از پای درمی‌آید و پسر به دست پدر. به عقیده نویسندگان، پدرکشی محرکی است که روان اروپایی در طول تاریخ به آن واکنش خاص داشته است. نیچه، زمانی فغان و ناله سر داد بود که «خدا را

کشتیم». او اعتقاد داشت که فلسفه انتزاعی اروپا، اندیشه خدایا حتی خود خدا را کشته است. او می‌گفت: «کانت، خود خدا را کشت!». همانند اودیپ، فرمانروای تبس که پدر را کشت و مادرش را به زنی گرفت و سپس با آگاه شدن از حقیقت، دیوانه شد.

استوار بر این ادبیات اسطوره‌ای متفاوت در غرب و شرق و در چارچوب فرهنگ پدرسالارانه حاکم بر جامعه ایران، در این مقاله مستدل شد که اعضای سازمان مجاهدین خلق، هرچند در بدو تأسیس در چارچوب شعارهای آزادی‌خواهانه و ضدامپریالیستی خود علیه شاه شوریدند، از آنجا که منطق روانی حاکم بر ذهنیت سیاسی آنان از همان الگوی سنتی شرقی که معمولاً با مکانیسم‌های خاصی، رابطه جامعه با حکومت را به رابطه بی‌چون و چرای حاکم-محکوم تبدیل می‌کند، پیروی می‌کردند، پس از کنار گذاشتن محمدرضا پهلوی، شاه دیگری را در قامت مسعود رجوی علم کردند و عملاً در نقطه کور دوگانه گریزناپذیر اقتدارگریز-اقتدارطلب قرار گرفتند و در واقع به اقتداری جدید و متوهم تن داده، در دورترین نقطه از شعارهای خود ایستادند. غلبه پدرسالاری در حوزه فرهنگ، تمرکزگرایی و تغییر ناگهانی جایگاه طبقاتی در حوزه اقتصاد، برجستگی روح اقتدارگرایی در تاریخ و سیاست در کنار عدم بهره‌گیری از ویژگی‌های جوامع دموکراتیک همچون جامعه مدنی، حق انتخاب آزاد و... و تلفیق اینان با تفاسیر رادیکال و جزمی از ایدئولوژی (چه نوع مدرن و چه سنتی)، زمینه امکانی است برای ابتلای جوامع به نوعی از بیماری‌های روانی که از درون آن پوپولیسم، رادیکالیسم و جنبش‌های توده‌ای فوران می‌کند.

پی‌نوشت

۱. این کتاب را ابتدا مسعود رجوی در سال ۱۳۵۸ و طی یک دوره سخنرانی اعلام کرد و سپس با عنوان تبیین جهان در پانزده کتابچه منتشر شد.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷) ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمدگل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نشرنی.
- (۱۳۸۹) تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران، نشرنی.
- اوداینیک، ولادیمیر والتر (۱۳۸۸) یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۸) اندیشه‌های مارکسیستی، تهران، نشرنی.
- بحرانی، محمدحسین (۱۳۸۸) طبقه متوسط و تحولات سیاسی در ایران معاصر ۱۳۲۰-۱۳۸۰، تهران، آگاه.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۵) روان‌شناسی سیاسی، تهران، سمت.
- جاست، جان تی و جیم سیدانیوس (۱۳۹۷) روان‌شناسی سیاسی، ترجمه محمدرضا جلالی و محمدسعیدی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی.
- جاریان، سعید (۱۳۷۹) جمهوریت افسون‌زدایی از قدرت، تهران، طرح نو.
- دریغوس، هربرت و پل رابینو (۱۳۷۹) میشل فوکو؛ فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.
- رجوی، مسعود (۱۳۵۸)، تبیین جهان (قواعد و مفهوم تکامل)، تهران، سازمان مجاهدین خلق.
- زیباکلام، صادق (۱۳۷۵) مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، تهران، روزنه.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۹۲) اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار، تهران، فروزان روز.
- (۱۳۹۷) اقتدارگرایی ایرانی در عهد پهلوی، تهران، گاندی.
- سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۷۷) نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، تهران، دانشگاه تهران.
- شرابی، هشام (۱۳۹۷) پدرسالاری جدید، ترجمه سیداحمد موثقی، تهران، کویر.
- شریف، محمدرضا (۱۳۸۰) انقلاب آرام، تهران، روزنه.
- عدالتیان، محمدرضا (۱۳۷۴) نفوذ، تهران، نگرش.
- عنایت، حمید (۱۳۷۴) اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، تهران، خوارزمی.
- فروم، اریک (۱۳۷۸) جزم‌اندیشی مسیحی، ترجمه منصور گودرزی، تهران، مروارید.
- (۱۳۹۱) گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، مروارید.
- (۱۳۹۷) بحران روان‌کاوی، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، فیروزه.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۳) تمدن و ملالت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران، ماهی.
- کاظمی، محسن (۱۳۸۰) خاطرات احمد احمد، تهران، سوره.
- لوبون، گوستاو (۱۳۸۴) روان‌شناسی توده‌ها، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- نجات حسینی، محسن (۱۳۸۰) برفراز خلیج فارس، تهران، نشرنی.

نیچه، فردریش ویلهلم (۱۳۷۷) تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.

هابز، توماس (۱۳۹۵) بهیموت، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

هانتینگتون، ساموئل (۱۳۸۸) موج سوم دموکراسی در پایان سده‌ی بیستم، ترجمه احمد شهسا، تهران، روزنه.

هیوز، استوارت (۱۳۷۸) هجرت اندیشه‌های اجتماعی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

سازمان مجاهدین خلق (۱۳۵۴) پاسخ به اتهامات اخیر رژیم، بی‌نا.

----- (۱۳۵۴) بیانیه اعلام مواضع ایدئولوژیک، بی‌نا.

----- شرح تأسیس.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۲۴۷-۲۶۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

قدرت از دیدگاه نوجهادگرایان

نحوه حضور نئورادیکالیسم سلفی در عرصه بین‌الملل^۱

طیبه محمدی‌کیا*

چکیده

حضور جهادگرایی نو در عرصه سیاست جهانی، تجربه‌ای تازه را در دسترس دانشمندان سیاست نهاد. این حضور به مثابه امکانی گشوده و پویا، خود را به جهان بیرون عرضه می‌دارد و می‌کوشد تا پیامی دیرینه را در قالبی نامأنوس و بسیار نوآمد در هیئت خشونت و ترور عرضه نماید. حضور جهادگرایی نو را نمی‌توان فارغ از مفهوم قدرت نزد ایشان فهم نمود و این فهم را باید ضمن توجه به کنش جهادی از یکسوی و التفات به ذهنیت و فهم ایشان از موقعیت از سوی دیگر تحصیل نمود. نوشتار در بخش‌هایی چند سامان یافته است. پس از طرح مسئله، به نوجهادگرایی به مثابه چهره قدرت حاشیه‌ای می‌پردازد و این جریان را در عرصه سیاست جهانی می‌کاود. در ادامه بخش امر سیاسی و نوجهادگرایی به مراد اینان از سیاست و توضیح قدرت در گفتمان نوجهادگرایی به مثابه گفتمان رقیب و نیز تشریح معنای ویژه قدرت نزد ایشان اختصاص دارد. مطالعه سوژه گفتمانی: کنش انتحاری به مثابه نماد سوژه گفتمانی در گفتمان نوجهادگرایی، بخش پسین نوشتار است که نحوه اعمال قدرت خوشه‌ای را در گستره بین‌الملل از سوی باورمندان به سلفیسم جهادی توضیح می‌دهد. نوشتار با جمع‌بندی به پایان می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: نوجهادگرایی، سلفیسم جهادی، عرصه بین‌الملل، قدرت و سیاست.

۱. مقاله برگرفته شده از طرح موظف «کنش‌گری جریان جهادگرایی تکفیری در منطقه و نسبت آن با ایران: با

تاکید بر داعش» است.

* استادیار گروه سیاست کاربردی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ایران t.mohammadi@ihcs.ac.ir



مقدمه

قدرت، مفهوم مرکزی علم سیاست است. این مفهوم نیز همچون دیگر واژگان و مفاهیم در گیرودار زمانه و زمینه با دگرگونی‌های بسیاری روبه‌رو است. قدرت به مثابه پدیده‌ای کمیاب همواره موضوع نبردها و رقابت‌هاست. قدرت نه تنها مطلوبیتی سیاسی و اجتماعی دارد، بلکه در سطوح و لایه‌هایی فارغ از نزاع‌های عمومی نیز اعمال می‌گردد و زیستن بدون ادعای قدرت غیر ممکن می‌نماید. نزاع برای بهره‌مندی بیشتر از آن و امکان تأثیرگذاری و تأمین و حفظ منافع، شرایط و چارچوبه‌های زیستی ما را شکل می‌بخشد. این ماجرای همیشگی، مدعی تازه‌واردی دارد که علی‌رغم ادعاهای آسمانی، از بانگ زدن و کوشیدن برای قدرت زمینی، پروایی ندارد. جهادگرایی متأخر بی‌درنگ وارد نبرد قدرت شده است و خود را مستحق بهره‌مندی از قدرت جهانی در سطحی گسترده می‌داند. این خواست ضمن ادعای حقانیت الهی و رسالت دینی و تکلیف شرعی و نیز بر دوش کشیدن نزدیک به یک سده کوشش بنیادگرایی اسلامی، با ادعای بهبود اوضاع ذیل آویختن به آموزه‌های دینی، چهره‌ای نو را در عرصه سیاست جهانی به نمایش نهاده است. این سیمای دیگرگون بی‌گمان برداشتی ویژه و نو از قدرت ارائه می‌دهد و برای اکتساب و نیز انحصار آن می‌کوشد.

حضور خشن، آشوب‌آفرین و شتابناک گروه‌های جهادی در نقاط مختلف زمین و عرصه بین‌الملل، ما را بر آن می‌دارد تا برای کشف منظور نظر ایشان از این تلاش جسته‌گریخته و خوشه‌ای هموند بکوشیم. پیش‌شرط تحصیل این فهم، درک مفهوم قدرت نزد ایشان است. نوشتار پیش روی، مفهوم قدرت را از چشم‌انداز ایشان می‌کاود و ضمن مطالعه رویکرد این گفتمان به مناسبات جهان جدید، مطالعه میراث معنوی، جهان‌واژگانی و ایده‌آل آن را مطمح نظر قرار می‌دهد. چه‌بسا درک ایده‌آل ایشان فارغ از فهم معمای قدرت و شیوه کاربست آن در اندیشه آنان مقدور نگردد.

در این نوشتار، جهادیست‌های نو به مثابه گفتمانی رقیب و نوظهور در نظر گرفته شده‌اند که نشیب و فرازهای حضورشان ذیل خواست دستیابی به قدرت قابل درک است؛ نشیب و فرازهایی که در چهره نبرد مسلحانه و به شیوه‌ای غریب و ناآشنا در دولت‌واره‌ای مستعجل بروز و ظهور یافت و رو به خاموشی نهاد. مراد ایشان از قدرت

بیش از آنکه خواست بقا را به ذهن متبادر سازد، پیام بودن را به جهانی ارسال می‌نماید که این مدعیان قدرت را ندیده، یا طرد نموده، یا انکار کرده و یا فراموش نموده بود. اکنون جهان آنها را می‌شناسد و می‌داند قدرت، مدعیانی دارد که برای دستیابی به آن حاضرند دست به حمله انتحاری بزنند و قدرتشان نه تنها در زیستن، که در مرگشان نیز به نمایش درمی‌آید. قدرت مرگ و قدرت استقرار و قدرت غیبت و حضور توأمان، سبک بودنی است که گفتمان جهادیسلم نو در آن زاییده شده است. جهادگرایی نو، قدرت را به دور از بستر مدرنیسم و سیاست جدید می‌طلبد و آن را در وهله نخست به مثابه امکانی وجودی و سپس هدفی نزدیک برای اجرای احکام شریعت به مثابه مطلوب ذاتی در نظر دارد. انگاره ایشان از قدرت در سیمای خلافت داعش رخ نمود و تحیری کشدار را به جهان ما عرضه داشت. این تحیر هنوز در ذهنیت عمومی باقی است و باورناپذیری کنش‌های آن، خلافت فروپاشیده ما را به پرسش از معنای قدرت نزد ایشان رهنمون می‌گردد.

در پاسخ باید گفت که قدرت برای جهادگرایان نو، وجهی عملی و معطوف به هدف ضمن بهره‌گیری از تفسیری نامأنوس از شریعت دارد. تفسیر ایشان از میراث اسلامی، تفسیری بیگانه و متفاوت است که چهره‌ای ناهمخوان در تاریخ اسلام یافته است. این ناهمخوانی، ایشان را به سوی انکار میراث معنوی تاریخی و سنت دانشی مسلمانان سوق داده و گریز از علم و معرفت تاریخی، درکی ویژه فراهم نموده است که امکان دست یازیدن به کنش شتابناک را برایشان در دسترس و آسان می‌نماید. ایشان خود را عقبه جهانی می‌دانند که از رقابت قدرت بین‌الملل دور رانده شده‌اند و امروز با ورود ناگهانی و بی‌محابا در صدد احقاق حق خود برآمده‌اند.

این نوشتار به مفهوم قدرت نزد جهادیسلم‌های نو می‌پردازد و این مهم را در دل این گفتمان می‌کاود. جهادگرایی نو به مثابه گفتمان مقاومت در برابر دیگری غرب‌پایه تعریف می‌شود. این گفتمان حایز ویژگی‌هایی است که آن را در شمار نیروهای حاشیه‌ای و پدیده‌های اجتماعی نوظهور با شکل‌واره‌ای نوآمد قرار می‌دهد. گفتمان نوجهدادی در پی ایجاد دلالت‌های معنایی ویژه خود، که به مثابه نمونه‌ای وابسته به سنت سلف است، حضور صورت‌بندی‌شده‌ای از قدرت حاشیه‌ای را به جهان بین‌الملل عرضه نموده است.

نوجهادگرایی به مثابه قدرت حاشیه‌ای

گفتمان‌ها که با هدف عرضه معنای جایگزین در برابر دیگری عرض اندام می‌کنند، هویت خود را با توجه به دیگری و از طریق فرایند غیریت‌سازی تعریف می‌کنند (Laplanche & Fletcher, 2005: 90). این رویه درباره گفتمان سلفیسم جهادی نیز مصداق دارد. این گفتمان که خود را به عنوان گفتمان مقاومت در برابر دیگری غرب‌محور تعریف می‌نماید، حایز ویژگی‌هایی است که آن را در شمار نیروهای حاشیه‌ای و پدیده‌های اجتماعی نوظهور حایز شکل‌واره‌ای نوآمد و فرامردن قرار می‌دهد. گفتمان سلفیسم جهادی در پی ایجاد دلالت‌های معنایی ویژه خود به مثابه نمونه‌ای وابسته به سنت، از سوی گفتمان مدرن مسلط به عنوان موج خشونت گذرا، مورد بدفهمی واقع می‌گردد. در حالی که سلفیسم جهادی در چارچوب گفتمان صورت‌بندی شده به جهان بین‌الملل عرضه گردیده است و حایز ویژگی‌های یک گفتمان تأثیرگذار است. اگرچه عموماً به لحاظ تئوریک و عملی در شمار جریان‌های خشن قلمداد می‌گردد (علیپور گرجی و شعبانی کیا، ۱۳۹۸: ۳۰۶).

نکته آنجاست که گفتمان‌ها عموماً در جهت کوشش برای معنابخشی به مفاهیم از پیش موجود پدید می‌آیند (Blain, 2016: 26). گفتمان سلفیسم جهادی نیز مفاهیم موجود در سنت اسلامی را از آن خود نموده و معانی نوینی را بازتولید نموده است؛ معانی‌ای که می‌کوشد آنها را در برابر شبکه معنایی گفتمان مدرن عرضه دارد و بر مناسبات و ساختارهای متداول در عرصه سیاست جهانی تطبیق دهد. هم از این‌روی این گفتمان نیز مانند سایر گفتمان‌ها که دلالت‌های تازه‌ای برای اصطلاحات و دال‌های در دسترس ایجاد می‌کنند و یا همچنین دال‌های تازه‌ای را پیشنهاد می‌نمایند، اصطلاحات، مفاهیم و دال‌های بسیاری را از گفتمان خلافت‌گرای اسلامی وام گرفته و دلالت‌های معنایی جدیدی به آنها بخشیده است. از آن‌روی که گفتمان‌ها بر پایه دیالکتیک دانش و قدرت سامان می‌یابند (McHoul & Wendy, 2015: 1&59) و دانش، سازنده قدرت و قدرت، سازنده دانش است (Foucault, 2000).

مطالعه ژرف گفتمان سلفیسم جهادی نیازمند فهم معنای قدرت در آن است. قدرت در این گفتمان از معنایی متفاوت به‌رمند شده است. مراد ایشان از قدرت در قالب سلطه و قدرت سنتی می‌گنجد. هم از این‌روی حضور ایشان در صحنه جهانی در قالب نیرویی

مهاجم و ستیزه‌جو مشاهد می‌گردد. کنشی که در حالت عمل‌گرایانه در قالب جهاد می‌گنجد و در راستای ایجاد تغییری گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد.

امر سیاسی و نوجهدگرایی

سیاست، رهاورد نگرش مدرن است. زایش امر سیاسی به طور اعم و سیاست جهانی به طور اخص به مثابه مدیریت مناسبات آدمیان و کشورها را باید در جهان تقسیم‌شده نو پی گرفت. به باور اشمیت، امر سیاسی، عامل اساسی سامان بخش زندگی مردمان پس از جنگ جهانی نخست است. سیاست، جهان را به اردوگاه موافقان و مخالفان و غالبان و مغلوبان بخش می‌کند. کارل اشمیت، امر سیاسی را با توجه به ارتباط دوست-دشمن تعریف می‌کند (اشمیت، ۱۳۹۲: ۸).

در این میان سوژهٔ محمل، امر سیاسی است. سوژهٔ خط‌خوردهٔ چندپاره و بیگانه‌شده و مرکززدایی‌شده- سوژه‌ای دیگرگون از سوژه جنبش روشنگری، سوژهٔ نویی است که علی‌رغم حضور در جهان مدرن به جزیی از آن بدل نشده است. جایگاه استقرار هویتی این سوژه در گیرودار مناسبات نو به بیگانگی کشیده شده است. سوژه، خود را متعلق به شرایط موجود نمی‌داند و درگیر نوعی تعلیق است. این تعلیق می‌تواند با شکل‌گیری نظام معنایی نو به سوژه، امکان عملی نو و متفاوت را ببخشد و جست‌وجوی او برای هویت را پاسخ دهد. سوژه در این شرایط دچار فقدان ماهیت است. در این مقطع، تصویر ایده‌آل مطلوب در ذهنیت سوژه رسوب می‌کند و در وضعیت فقدان معنا و ماهیتی که سوژهٔ سیاسی دچار آن است، کارگر می‌افتد (استارواکاکیس، ۱۳۹۳: ۴۳).

تلاش این سوژه، گریز از وضعیت تحمیل‌شده است که او را در وضعیت تکاپو برای افزایش قدرت قرار می‌دهد. کنش حذف‌نشدهٔ قدرت را می‌توان در حرکات گروه‌های جهادی دید. طبیعت سوژه سیاسی را باید جریان‌یابی قدرت در وضعیت نامطلوبی دید که می‌کوشد آن را به سود خود تغییر دهد (همان: ۴۳). تلاش‌هایی از این‌دست را می‌توان در تلاش سوژه در بالقوه‌سازی قدرت نهفته‌ای دید که مجال بروز آن را در ویران‌سازی وضعیت کنونی و گریز از وضعت موجود می‌جوید. سوژه، ضمن آویختن به قدرت مبتنی بر استقامت و مقاومت درصدد گریز از وضعیت به نظم درآمده است (همان: ۱۴۷).

سبک ویژه‌ای که به طور خاص در جریان نوجهادگرایی به زایش و گسترش قدرتی منتهی شده است که ضمن آن، تعریفی متفاوت از امر سیاسی ارائه می‌شود و امر سیاسی به مثابه محمل اجرای احکام شرعی و نیز رسالتی دینی انگاشته می‌شود. انگاره-ای اینچنین با اعمال قدرت به شیوه‌ای ساده، بسیط و در دسترس و در عین حال شتابناک تکمیل می‌شود و به ایشان، امکان ایفای نقش سیاسی را بیرون از قواعد پذیرفته‌شده سیاست می‌بخشد. این ایفای نقش نه تنها نمونه‌ای کوچک از تصور سیمای سیاسی ایشان است، بلکه بیانگر آرمان شهری است که خود برتر را هرچند در اندازه مینیاتوری بر ملا می‌سازد. این برملاسازی خارج از قواعد سیاسی به برجسته شدن چهره نوآمد می‌انجامد که با کنش‌های ناآشنا و خرق عادت‌های سیاسی، امر سیاسی را به مثابه طرحی از پیش درانداخته و در عین حال به لحاظ عملی در حال شدن معرفی می‌نماید. این کوشش، تفکیک میان سیاست و رسالت دینی را می‌شکند و می‌کوشد با آویختن به کنش‌هایی غریب، بانگ من برتر از به دیگری هژمون انتقال دهد. نمونه درخور اندیشه انتحار در برابر امتناع از به رسمیت شناخته شدن از سوی دیگری است که صدای رسای قربانی وضعیت موجود نامطلوبی است که ناشنیده شدن دهه‌ها را می‌شکند و نه تنها به مخابره پیام و اعلام وجود می‌انجامد، بلکه در گستره جهانی، انتشار هویتی ویژه را موجب می‌گردد که در ازای آن با بیعتی درونی همراهی جهانی به دست می‌آید. این سبک حضور در عرصه بین‌الملل که با ادعای قدرتی بزرگ به وقوع می‌پیوندد، متضمن طرحی سیاسی است که ذیل ایده خلافت ارائه می‌شود؛ چراکه همواره در امر سیاسی شکلی از طرح وجود دارد (موف، ۱۳۹۱: ۲۴-۲۵).

طرحی که از در نبرد با طرح موجود درآمده و در راستای نابودی آن می‌کوشد. طرح نوجهادگرایان، ویرانی اکنون و ساختن آینده ضمن رجوع به گذشته است. این بی‌زمانی نظری، امکان مانور پربسامدی از مطلوبیت‌های تئوریک را پیش پای ایشان می‌گشاید که با برداشت‌ها و تفسیرهای فردی گشاده‌دستانه از منابع دینی تکمیل می‌گردد و به شیوه‌ای مداوم می‌کوشد تا از فراموشی نامطلوبیت وضعیت موجود جلوگیری نماید. بالذات باید گفت که امر سیاسی به طور مداوم یادآوری می‌کند که وضعیت باید تغییر کند و همواره با درجه‌ای از خواست تحول همراه است. پویایی، بخش جدایی‌ناپذیر قدرت است (Schlimgen, 2012: 53) که با پذیرفتن وجه نوین تئوریک، چشم‌اندازی متفاوت از

بودن و نظم را پیش روی مخاطب می‌گشاید و برای دستیابی به آن به اعمال قدرت در سطوح مختلف می‌پردازد.

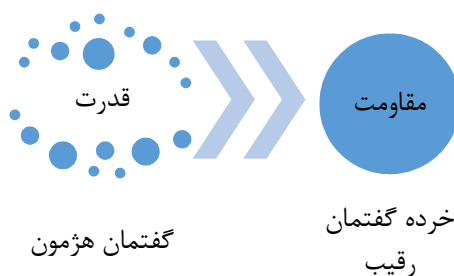
نوجهدگرایی، پاسخ به نگرانی مستمری است که در هراس از اضمحلال خود در دل هژمونی فراگیر از دل بی‌زمانی تئوریک برآمده و می‌کوشد تا زمانه مطلوب خود را بر زمین تطبیق دهد. این کوشش نظم‌ستیزانه در درجه نخست، برداشتی دیگرگون از سیاست پیش روی ما می‌نهد و ضمن ارائه تعریفی الهی از آن، استقرارش را منوط به ویرانی نظم مستقر می‌داند. هم از این‌روی سیاست توأم با ویرانی و ناامنی را باید گزینه منتخب این جریان در رویارویی با سیاست موجود دانست که نه‌تنها وجهی آشوبگر دارد، بلکه در روند تکاملی خود واجد ویژگی ویران‌گرانه افزایشی می‌گردد و سبک اعمال قدرت رادیکال را به شیوه خوشه‌ای و همیشگی، راهکار دستیابی به آرمان‌شهرش می‌داند. این تفسیر انقلابی با ادعای رسالت دینی خود، برتری را می‌سازد که توجیه‌گر اعمال خشونت و فروریختن مرز میان خشونت و سیاست می‌گردد.

توضیح قدرت در گفتمان نوجهدگرایی

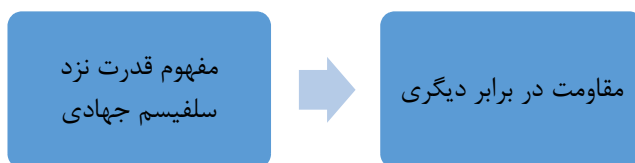
قدرت در نظریه‌های کلاسیک، امری بیرونی و به این ترتیب عارض بر سیستم است (Henderson, 1861: 35). در حالی که پست‌مدرن‌ها به شکل اعم و نگرش‌های گفتمانی به طور اخص قدرت را ذاتی روابط، وجه سازنده مناسبات و خون جاری در مویرگ‌های موقعیت‌ها می‌دانند. در نگاه ایشان، قدرت را نه‌تنها در ساخت سیاست رسمی، بلکه در گوشه‌گوشه جوانب زندگی اجتماعی و در رگ و پی صورت‌بندی‌های حاضر در عرصه عمومی می‌توان رصد کرد (Man Ling Lee, 1997: 92).

مطابق رویکرد فوکو، قدرت در شبکه‌ای از روابط درهم‌پیچیده، جاری و ساری است. قدرت، ریشه در لایه‌های مختلف تعاملات و مفاهیم (جهان‌واژگانی) دارد (ر.ک: Foucault, 2000). قدرت در یک ظرف گفتمانی شکل می‌گیرد و معنا می‌یابد. قدرت در نظامی که مجموعه مفاهیم را مشروع می‌کند و به آنها معنا می‌بخشد، پدیدار می‌گردد (ر.ک: Foucault, 1980). فوکو به توضیح حضور سوژه و ابژه در گفتمان می‌پردازد. قدرت در گفتمان‌های حاشیه‌ای با مقاومت معنا می‌یابد (Powers, 2001: 62)؛ همچنان که دانش،

آگاهی و معرفت آنها نیز در ارتباط با نفی و طرد دیگری و مدعیات دانشی او معنا می‌پذیرد. وجهی از این دست را باید در گفتمان‌های مقاومت جدی گرفت.



شکل ۱: ارتباط قدرت و مقاومت



شکل ۲: دیگری و قدرت

قدرت از نظر گروه‌های جهادی، قدرت در معنای سیاسی/مدیریتی آن یا قدرت مشروع و قانونی^۱ نیست. در این گفتمان، قدرت تمایلی جهت‌دار و مهارنشده است که مهار و کاربرد، تمایل و جهت آن را ایدئولوژی سلفیسم جهادی تعیین می‌کند. این تفاوت مبنایی در معنای قدرت نزد سلفیسم جهادی و نظم بین‌الملل موجود، نشان از پایبند نبودن این گروه‌ها به مناسبات و معناهای شکل گرفته درون گفتمان نظم معاصر بین‌الملل دارد. جالب آن که در مطالعات گفتمان، قدرت فاقد ماهیت است و می‌تواند در شکل‌ها و ریخت‌های گوناگونی متبلور گردد.

در این میان مطالعه قدرت هژمون در نظم بین‌الملل معاصر از یکسوی و شکل‌گیری قدرت مقاومت از سوی گروه‌های جهادی از دیگر سوی درخور توجه است. قدرت صرفاً

1. Authority

از سوی ساختار یا گروه مسلط اعمال نمی‌شود، بلکه هر کنشگری بنا بر حضور در جامعه، درجه‌ای از قدرت و اعمال قدرت را از خود بروز می‌دهد. قدرت از جاهای بی‌شماری اعمال می‌گردد (Strozier, 2002: 57) و در بلندای مقاومت یا تأیید متجلی می‌گردد که در شیوه کنشی گروه‌های جهادی در برابر قواعد و هنجارهای پذیرفته‌شده و مشروع عرصه بین‌الملل خودنمایی می‌کند. دست یازیدن به خشونت و پایبند نبودن به هنجارها و قواعد حقوقی و سیاسی بین‌المللی در چهره خشونت‌های پراکنده در عرصه بین‌الملل، گواهی بر این ادعاست. کنشگر در مواجهه با قدرت به شکل توأمان در جایگاه ابژه و سوژه قرار می‌گیرد، چراکه هر جا قدرت حضور دارد، مقاومت هم شکل می‌گیرد. این شیوه پاسخ‌دهی پراکنده جهادگرایان تکفیری، نتیجه فروافتادن در بحران است (مرادپوردهنوی و ستوده، ۱۳۹۸: ۴). تجربه‌ای که در رابطه با نظم بین‌الملل بسط یافته و ژرف گردیده و امکان کنش همدلانه را از کارگزار سلب نموده است. در این مرحله و در پی ایستادگی جمعی مبتنی بر هویت در برابر بحران تحمیلی گفتمان مقاومت، قدرت گفتمان مسلط را به‌مثابه دیگری به چالش می‌کشد و این به چالش کشیدن را ذیل ارائه معانی تازه برای جهان واژگانی خود در برابر بی‌اعتبار ساختن مفاهیم و واژگان دیگری مسلط به انجام می‌رساند. حضور این خرده‌گفتمان، چهره پراکنده قدرت را به نمایش می‌گذارد؛ چهره‌ای که در مقابل گفتمان مسلط دست به عرضه قدرت مقاومت می‌زند. به باور فوکو، گفتمان هژمون جهان معاصر، گفتمان متکی به قواعد و رویکردهای مدرن و لیبرالیستی است که نافی دیگر گفتمان‌های مطرح است (Howarth, 2000: 54).

گفتمان مدرنیسم در عرصه بین‌الملل در جهت نفی دیگر گفتمان‌ها می‌کوشد. مفاهیم و معانی‌ای مانند دولت-ملت، صلح جهانی، آزادی، حقوق بشر و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را می‌توان از جمله مفاهیم مشروع گفتمان مستقر بین‌المللی به شمار آورد (James, 2013: 255). مفاهیمی که از سوی سلفیسم جهادی مورد چالش قرار گرفته‌اند و در جریان این چالش، گفتمان رقیب کوشیده است تا معانی و مفاهیمی در برابر آنها ارائه نماید، قدرت ارتباطی وثیق با مفاهیم برقرار می‌کند و از طریق تحقق مفاهیم به ارائه کنش گفتمانی در برابر دیگری می‌پردازد. مطابق رویکرد گفتمان قدرت صرفاً از بالا به پایین اعمال نمی‌شود، بلکه به مثابه مقوله‌ای منتشر از «هرجای» نشأت می‌گیرد و از پایین به بالا می‌جوشد. قدرت به‌مثابه امری نرم در شبکه‌های مختلفی از روابط متداخل

و متقاطع احساس می‌شود. مطابق این رویکرد، قدرت می‌تواند ناشی از یک اندیشه، ایدئولوژی، فرد و جریانی حاشیه‌ای باشد. قدرت داعش از این جنس بود؛ قدرتی که ذیل نقد و انکار مفاهیم معنا یافته توسط گفتمان غربی و در پرتو دال‌هایی همچون خلافت، شریعت، بازگشت به سلف صالح، نص و جهاد ظاهر شد، به نمایش درآمد و اعمال گردید. مطالعه تفاوت‌های معنایی قدرت در گفتمان‌های نظم بین‌الملل کنونی و سلفیسم در شمار مباحث مهمی است که راه به سوی شناسایی منطق عمل سلفیسم جهادی در عرصه جهانی می‌برد. در سیاست بین‌الملل، هدف فوری (صرف نظر از هدف‌های بلندمدت)، اعمال قدرت (نمایش قدرت گفتمان جهادی) است؛ زیرا سیاست بین‌الملل، مبارزه‌ای برای قدرت میان بازیگران است (هالستی، ۱۳۸۸: ۱۶).

وجه آرمانی قدرت در گفتمان انتقادی

قدرت نزد گفتمان‌های حاشیه‌ای، وجهی اتوپیایی و انتقادی دارد. داعش نزد جامعه مخاطب خود، نسبت به القاعده، گفتمانی مشروع‌تر و پذیرفتنی‌تر بود؛ زیرا بروز و ظهور جدی‌تر و مؤثرتر قدرت در ارتباط با کنش‌ها، رفتارها و نمودهای بیرونی قدرت، سطوحی از مشروعیت را برای ایشان به ارمغان آورد و عمل مفصل‌بندی را به صورت مؤثرتر به انجام رسانده بود. هم از این‌روی داعش خود هویتی پررنگ‌تر و متمایزتر را در مقایسه با دیگر گروه‌ها و جنبش‌های افراط‌گرایانه اسلامی عرضه می‌نماید؛ هویتی که ذیل ارائه نمودهای بیرونی، صورتی مشروع، مبارز و مقاوم به خود گرفته است (الناجی، ۱۳۹۶: ۱۶).

چه بسا داعش، قدرت مقاومت خود را در جایگاه یک گفتمان حاشیه‌ای به مرحله عمل و کاربردی نمودن رسانده است. این گروه تکفیری در مقام پاسخگو بودن در راستای عملی نمودن ایده‌آل‌های خود از مرحله اتوپیایی به سوی واقع‌گرایی حرکت کرد. داعش، توانایی به کار بستن قدرت در معنای مویرگی و منتشر را داشته و از قدرت خود در راستای تقابل با نظم بین‌الملل مسلط، ذیل دسترسی به قدرتی از این دست بهره برده است. عملی نمودن قدرت از سوی گفتمان، واجد دو جنبه نسبتاً متناقض است؛ زیرا زمانی که گفتمانی توانایی محقق‌سازی مدعیات خود را به دست می‌آورد و گزاره‌های گفتمانی خود را پیش می‌برد، به قدرت مؤثر و مسلط تبدیل می‌شود و در

مقابل ناتوانی گفتمان در عرضه دال‌های خود به عرصه واقعیت، منتهی به رنگ باختن مشروعیت گفتمان می‌گردد. در چنین موقعیتی، هرچه یک گفتمان بتواند مفصل‌بندی بهتری ارائه کند و با توجیه وقایع، مخاطب‌های خود را قانع سازد، از مشروعیت روبه فزونی، ماندگاری و موفقیت بیشتری بهره‌مند خواهد شد (Meyer, 2012: 32). قدرت داعش از جنس قدرت‌های مقاومتی است که درصدد برهم زدن نظم و ایجاد نظم مطلوب خود عملیاتی می‌گردد؛ قدرتی چالشگر که در همه سطوح، زاویه‌ها و لایه‌های نظم بین‌الملل مدرن وارد شده و در برابر آن عرضه شده است.

هر گفتمانی، جهات نمایش قدرت سوژه ویژه خود را تعریف می‌کند. سوژه خود در شبکه‌ای از قدرت پرورده می‌شود و درون این روابط دست به کنش می‌زند. سوژه از سوی گفتمان در معرض اعمال قدرت قرار می‌گیرد و در راستای بقای گفتمان، اقدام به کنش می‌ورزد. سوژه گفتمانی جدیدی در کشاکش این شبکه پیچیده قدرت متولد می‌گردد که در راستای بقای گفتمان دست به کنش می‌زند.

مطالعه سوژه گفتمانی: کنش انتحاری به مثابه نماد سوژه گفتمانی

سوژه گفتمانی سلفیسم جهادی، سوژه‌ای و ساحتی است که علی‌رغم حضور در جهان مدرن، دل در گرو سنت نهاده و در راستای استقرار سنت دست به کنش می‌زند. سوژه گفتمانی با حضور جهادی خود به اقدام‌های انتحاری، ترور با هدف تأثیرگذاری بر نظم بین‌الملل دست می‌یازد. عامل انتحار را باید صدای قدرت منتشر نوجهادگرایی در سطح جهان دانست؛ قدرتی که حضور خود را با «رخداد مرگ» اعلام می‌کند. سلفی‌گری جهادی، به مثابه تلاشی برای بازگشت به متافیزیک خالص، نهضتی تازه را در نفی تن پیش کشیده است و ضمن رویکرد نافیانه به تن، به آن توانی تازه و غافلگیرکننده بخشیده است. این سبک نگرش کاملاً متفاوت از کنترل‌های غیر مذهبی جدید است (Robb & Harris, 2013: 24).

نزد سلفیسم، جهادی که تن را درون گفتمان ویژه خود، ابزار کمال و سعادت روح و ساکن دنیای فانی می‌داند، در برابر تن-دنیاگرایی روزافزون اندیشه غربی، تمایزی غیرت-سازانه وجود دارد که به لحاظ ماهوی، دو گفتمان را در دو طیف دنیاگرا و دنیاستیز جای می‌دهد. نقطه اوج دنیاستیزی جهادگرایان، خود را در عملیات‌های انتحاری نشان می‌دهد؛

دسته ترورهایی که طی آن هم فرد جهادی و هم هدف‌های کوری که نماینده دیگری مسلط هستند، حذف می‌شوند (اسماعیل‌زاده و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۵۸-۱۵۹).

بی‌گمان دست یازیدن به اقدامی این‌چنین، بدون بهره‌مندی از گفتمانی مفصل‌بندی شده و موثق، امکان‌پذیر نخواهد شد. گفتمانی که مبارزه را در شکل حداکثری خود و به قیمت «قربانی نمودن خودی‌ها» جهت «حذف دیگری» دست به اقدام می‌زند. رویکردهای نوین نسبت به تن را باید به جای مطالعه آن در دانش زیستی و روان‌کاوی در جریان‌های فرهنگی سراغ گرفت که با هویت و ارزش‌های جوامع ارتباط مستقیم دارند (Turner, 1996: 16)؛ اتفاقی که درباره سوژه گفتمانی تکفیرگرایی رخ نموده است. این مهم در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل از زاویه ارتباط تن و سیاست مورد مطالعه قرار می‌گیرد و تن به‌مثابه بستر اعمال سلطه، خشونت و یا نماد برملاسازی ارزش‌های سیاسی نمودار می‌گردد. در این میان سلفیسم تکفیری به تن ذیل نگرش تکلیف‌گرایی دینی در راستای تحقق آرمان سیاسی خود می‌نگرد و تن نه‌تنها خیل سربازان و باورمندان آن را تشکیل می‌دهد، بلکه نقش قربانی تأثیرگذاری را در جهت تحقق آرمانش ایفا می‌نماید.

به باور فوکو، تن محمل اعمال سلطه است. اما اعمال سلطه بر تن نزد گروه‌های جهادی از طریق باورمندی به الهیات تن‌ستیز به مرحله عمل درمی‌آید و منتهی به انجام کنش‌هایی می‌گردد که راه به سوی انکار و حذف تن می‌برد. تن که محمل گناه و آلودگی به مادیات در برابر جهان آخرت و ارزش‌های الهی شناخته می‌شود، مقوله‌ای دنیوی و گذراست که در بهترین حالت، ابزاری جهت تحقق اهداف آرمانی دین ایدئولوژیک ابزار گردیده پنداشته می‌شود. تن در گفتمان سلفیسم جهادی نیز اهمیت بسزایی دارد. تن نه‌تنها در متون تئوریک و اعتقادی ایشان به‌مثابه امری دنیایی و مذموم قابل توجه است، بلکه در کنش جهادی این گروه‌ها نیز اهمیتی ویژه یافته است. تن در این میان به‌مثابه ابزار رسیدن به سعادت، محمل اجرای جهاد و ترورانتحاری می‌گردد که می‌تواند در راستای انجام تکلیف دینی عملی گردد. بهره‌گیری از تن/بدن را جهت دستیابی به اهداف سیاسی می‌توان در کنش انتحاری گروه‌های جهادی دید. شهادت در میان مفاهیم مربوط به نقش تن در کنش سیاسی، نشان از اهمیت نمادین حضور

کالبدی آدمی دارد. شهادت که خود نمونه پررنگی از اهمیت ایدئولوژی در رفتار سیاسی است، نزد گروه‌های جهادی، واجد نمودی خاص می‌گردد که خود را در پیکره عملیات انتحاری به نمایش می‌گذارد. اقدام‌های تروریستی از این‌دست حایز وجه اعتقادی و ایدئولوژیک هستند و با اصولی همچون معاد و باور به آخرت پایدار در برابر دنیای فانی و گذرا و دوری جستن از لذات زودگذر مادی، ارتباطی مستقیم می‌یابند که با هدف آرمانی حذف دیگری از طریق قربانی کردن اهداف کور و فدا کردن خود مکلف عملی می‌گردند. جالب آنکه تئوریزه ساختن کنش جهادی-انتحاری از طریق بی‌توجهی و عدم علاقه جهادیسلم به انباشت دانشی جهان اسلام فراهم می‌گردد (Linden, 2007: 10).

در گفتمان تکفیری، نگاه ابزاری به تن رایکال شده است و طی مفصل‌بندی ویژه‌ای، که در آن تکلیف‌گرایی دالی مهم به حساب می‌آید، بازتعریف شده است. برای سلف‌گرایان جهادی، تن مهم‌ترین ابزار مبارزه است؛ مبارزه‌ای که با قربانی شدن در راه خدا، رخت تحقق به تن می‌پوشد و در ژرف‌ترین معنای کلمه اتفاق می‌افتد. چه‌بسا نزد سلف‌گرایان، عبادت در قالب جهاد تجسم یافته است و هم از این‌روی مهم‌ترین عبادت، که ویژگی آن به دشواری افکندن تن جهت نیل به پاداش اخروی است، به قربانگاه بردن تن است. به این ترتیب تن در راه هدف اصیل مبارزه با کفار، ارزشی نمادین دارد. چنین نگرشی نه‌تنها به رفتار عاملان حملات انتحاری و جاهت می‌بخشد، بلکه مرگ اهداف ناخواسته در اینگونه حملات را که در مطالعات تروریسم از آن با عنوان تلفات جانبی یاد می‌شود، نیز موجه می‌شمارد. به باور تکفیرگرایان جهادی، توجیه اینکه کسانی در این عملیات به صورت ناخواسته و غیربرنامه‌ریزی شده، به‌مثابه اهداف کورکشته می‌شوند، چندان دشوار نیست؛ زیرا ایشان در راه حق تن خود را، حتی بی‌آنکه بخواهند، تقدیم کرده‌اند و هم از این‌روی خداوند اجرای شایسته نصیبشان می‌گرداند. این نگرش ویژه در سلفیسم تکفیری، راه را بر خشونت بی‌حد و حصر گشوده است؛ خشونت نه‌تنها در باب تن خود، بلکه در ارتباط با تن دیگران. این سطح از خشونت و تن‌گریزی، که به شیوه‌ای مؤثر در گفتمان نوسلفی مفصل‌بندی شده است، جهان معاصر را شگفت‌زده نموده است. برای گفتمان معاصر این همه شوق برای مرگی داوطلبانه، نافهمیدنی است.

شیوه توجه به تن در این گفتمان منجر به پیدایش نوع جدیدی از تروریسم در عرصه بین‌الملل شده است. موجی از تروریسم جهانی که قربانیان و عاملان خود را به شکل

جهانی انتخاب می‌کند و رویکردی هویتی و اعتقادی نسبت به ترور دارد. چنین کنشی، ریشه در نوع نگرش این گفتمان نسبت به دانش، قدرت و تن دارد که به پیکربندی آن و تقابلیش با گفتمان مستقر جهانی انجامیده است. تن‌ستیزی تکفیریسیم در سطحی دیگر منتهی به پدیداری معنای نوینی از جهاد شده است که به‌مثابه مکانیسم همیشگی این گفتمان در مواجهه با دیگری عملیاتی می‌گردد و تن، ابزار موفق جهاد است.

نتیجه‌گیری

نوجهادگرایان به‌مثابه بازیگرانی تأثیرگذار، دریچه‌ای متفاوت از نحوه حضور سیاسی را پیش چشم پژوهشگران گشوده‌اند. فهم منطق عمل ایشان، فارغ از فهم آنان از سیاست و قدرت، مقدور نیست. نوشتار، این مهم را جهت به دست دادن دریافتی دقیق‌تر و روشن‌تر از شیوه کنش نوجهادگرایان واکاوی کرده است و ضمن بهره‌گیری از روش‌شناسی گفتمان فوکو، کوشیده است تا نسبت به تعریف قدرت در گفتمان نوجهادگرایی آگاه گردد. این آگاهی و کشف درک ایشان از قدرت در پاره‌هایی چند سامان یافته است.

پاره نخست با نام نوجهادگرایی به‌مثابه چهره قدرت حاشیه‌ای، این جریان نه‌چندان دیرپای را به‌مثابه رقیبی نوظهور برای گفتمان هژمون بررسی نموده و ضمن التفات به ادعاها از یکسوی و متون و منابع نوشتاری، گفتاری و کنشی از سوی دیگر، این جریان را به‌مثابه خرده‌گفتمانی حاشیه‌ای توضیح داده است که حضوری توأم با تخریب را به نمایش می‌نهد.

پاره دوم، مفهوم امر سیاسی را نزد این جریان پژوهیده و سیاست به‌مثابه مدیریت برخاسته از خرد، آگاهی و اراده بشری را به عنوان ارمان مدرنیسم از چشم‌انداز گفتمان نوجهادگرایی تجزیه و تحلیل نموده است و رجوع ایشان به سیاست در معنای غلبه را با توجه به منابع و متون و شیوه زمام‌داری کوتاه‌مدت ایشان در دولت مستعجلشان ارزیابی نموده است.

توضیح قدرت در گفتمان نوجهادگرایی به‌مثابه گفتمان رقیب، نام پاره سوم نوشتار است. قدرت ضمن توجه به روش‌شناسی گفتمان تشریح گردیده و تلاش شده است تا

قدرت در دو سطح درون‌گفتمانی و شیوه اعمال قدرت و نیز برون‌گفتمانی و در جایگاه گفتمان رقیب مورد تأمل قرار گیرد.

مطالعه سوژه گفتمانی: کنش انتحاری به‌مثابه نماد سوژه گفتمانی در گفتمان نوجهدگرایی در پاره پایانی کنش برگزیده این جریان به‌مثابه شیوه تأثیرگذاری فرازمانی-فرامکانی این گفتمان و پیام قدرت منتشر آن طرح شده است. سرانجام سخن اینکه سلفیسم جهادی به‌مثابه پدیداری نوین در عرصه بین‌الملل، واجد شکل‌واره و سبک حضوری غریب است که از آبشخورهای سنت سیراب می‌گردد و می‌کوشد تا جهان معنایی و دلالت‌هایی برآمده از سنت را به فراخور عرصه بین‌الملل موجود عرضه نماید. هم از این‌روی این گفتمان معنایی دیگرگون از دانش، قدرت و سوژه گفتمانی را ارائه می‌دهد که توان تأثیرگذاری بر نظم بین‌الملل را به آن می‌بخشد.

منابع

- استاورا کاکیس، یانیس (۱۳۹۳) لاکان و امرسیاسی، محمدعلی جعفری، تهران، ققنوس.
- اسماعیل زاده، سیروس و دیگران (۱۳۹۸) «نقش کج‌فهمی دینی در شکل‌گیری گروه‌های تکفیری و عملیات‌های انتحاری»، فصلنامه علمی- پژوهشی سیاست متعالیه، سال هفتم، شماره ۲۸، زمستان، صص ۱۴۷-۱۶۴.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲) مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، تهران، نگاه معاصر.
- علیپور گرجی، محمود و شادی شعبانی‌کیا (۱۳۹۸) «داعش: خشونت هویتی و کشتار غیرنظامیان در کنشگری سلفی»، سیاست متعالیه، سال هفتم، شماره ۲۴، بهار، صص ۳۰۳-۳۲۲.
- مرادپور دهنوی، امیرحسین و محمدستوده (۱۳۹۸) «بررسی عوامل سیاسی- اجتماعی ناکامی‌های بیداری اسلامی در مصر (۷۱۰۲- ۷۱۰۷م) براساس «مکعب بحران»»، فصلنامه علمی- پژوهشی سیاست متعالیه، سال هفتم، شماره ۲۸، زمستان، صص ۲۶۷-۲۹۶.
- موف، شانتال (۱۳۹۱) درباره امر سیاسی، ترجمه منصورانصاری، تهران، رخداد نو.
- الناجی، ابی‌بکر (۱۳۹۶) مدیریت توحش (إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة)، ترجمه آزاده گریوانی، تهران، نقد فرهنگ.
- هالستی، کالوی یاکو (۱۳۸۸) مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سری، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.

- Blain, Michael (2016) Power, Discourse and Victimage Ritual in the War on Terror, London and New York, Routledge.
- Foucault, Michel (2000) Power, New York City, New Press.
- (1980) Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977, New York City, Pantheon Books.
- Henderson, William (1861) Christianity and Modern Thought: Twelve Lectures, Ballaarat, S. L. Birtchnell.
- Howarth, David (2000) Discourse, New York: McGraw-Hill Education (UK).
- James, C. L. R. (2013) Modern Politics, Oakland: PM Press.
- Laplanche, Jean, Fletcher, John (2005) Discourses are defined by Otherness making, London and New York, Routledge.
- Linden, Edward V. (2007) Focus on Terrorism, Volume 7, New York, Nova Publishers.
- Man Ling Lee, Theresa (1997) Politics and Truth: Political Theory and the Postmodernist Challenge, New York, SUNY Press.
- McHoul, Alec, Grace, Wendy (2015) A Foucault Primer: Discourse, Power And The Subject, London and New York, Routledge.
- Meyer, Michel (2012) From Metaphysics to Rhetoric, Netherlands: Springer Science & Business Media.

- Powers, Penny (2001) *The Methodology of Discourse Analysis*, Massachusetts, Jones & Bartlett Learning.
- Schlimgen, Erwin (2012) *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Strozier, Robert M, . (2002) *Foucault, Subjectivity, and Identity: Historical Constructions of Subject and Self*, Michigan, Wayne State University Press.
- Robb, John, Oliver J. T. Harris (2013) *The Body in History: Europe from the Palaeolithic to the Future*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Turner, B. S. (1996) *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, London, Sage.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۲۶۵-۲۹۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین روابط دولت و جامعه:

از چهارچوب‌های یک‌سویه تا پیوندهای متقابل^۱

* سارا اکبری

** وحید سینائی

*** مهدی نجف‌زاده

**** روح‌الله اسلامی

چکیده

تبیین نسبت میان دولت و جامعه از مهم‌ترین چالش‌های نظری در علوم سیاسی است. در یک کشمکش نظری و در نتیجه انتقادهای فراوان به تبیین‌های تک‌بعدی که به جامعه یا دولت می‌پردازند، این پرسش کلیدی مطرح شده است که نظریه‌های تک‌متغیره و یک‌سویه تا چه میزان، قدرت تبیین و پاسخگویی به چرایی و چگونگی روابط موجود میان دولت و جامعه را دارند و کاستی‌های آنها چیست؟ این مقاله در وهله نخست درصدد نقد سنت تحلیلی موجود در ادبیات روابط دولت و جامعه و سپس تبیین مؤلفه‌های نهادگرایی تاریخی به‌عنوان یکی از رویکردهای مطرح در علوم سیاسی است. رویکرد نهادی با روش توصیفی-استقرایی- به دلیل پویایی و تمرکز بر بافتار تاریخی سبب غنای بیشتر تحلیل‌های سیاسی درباره روابط دولت و جامعه شده است. مطابق این نگرش، دولت و جامعه در فرایند تاریخی خود، به‌گونه‌ای متقابل بر هم اثر گذاشته، از هم

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان «بزنه‌های تاریخی و تحول نهادی دولت و نیروهای سیاسی و اجتماعی در ایران (صفویه، مشروطه، پهلوی)» است.

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

sa_ak195@mail.um.ac.ir

Sinaee@um.ac.ir

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

m.najafzadeh@um.ac.ir

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

Eslami.r@um.ac.ir

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



اثر می‌پذیرند. این دیدگاه، قدرت دولت و حتی تجلی و نمود این قدرت را در پیوند با قدرت جامعه و آرایش‌های نهادی موجود در یک جامعه و تحول آنها را محصول پیوند ساختارهای قدرت در یک فرآیند تاریخی می‌داند. مؤلفه‌های اصلی این نظریه عبارتند از: بزنگاه‌های مهم، وابستگی به مسیر، زمان‌بندی و توالی، رخدادها، طراحی و تحول نهادی. همچنین یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که شکل‌گیری یک پیکربندی سیاسی اجتماعی متعادل، مبتنی بر شبکه پیچیده‌ای از روابط متقابل و ترتیبات نهادی پویا بین دو نهاد دولت و جامعه در یک فرایند زمانی گسترده است که حاصل آن نه سلطه دولت بر نهادهای دیگر، بلکه ارتباط نهادی آن با جامعه است؛ زیرا نهادگرایی تاریخی به واسطه نگاه تاریخی خود علاوه بر برداشتی پویا از تکوین و تغییر نهادی، می‌تواند زمینه‌ساز نوعی پیوند میان نظریه‌های زمینه‌گرا و نهادگرا تلقی شود.

واژه‌های کلیدی: دولت، جامعه، قدرت، رابطه دولت و جامعه و نهادگرایی تاریخی.

مقدمه

مطالعه پدیده‌های سیاسی و کشف ارتباط میان متغیرهای مختلف از جمله مهم‌ترین مسائل در علم سیاست است. بدیهی است که در مطالعه این پدیده‌ها از روش‌ها و رهیافت‌های مختلفی استفاده می‌شود. به عبارت دیگر در علم سیاست، بخش اعظم مطالعات به بررسی اینکه «چه چیزی وجود دارد» (هستی‌شناسی) و اینکه «آیا قابل شناخت است» (معرفت‌شناسی) می‌پردازند. اما جدا از مطالعه پدیده‌های سیاسی از منظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، به نظر می‌رسد که یکی دیگر از مسائل مهم در علم سیاست، بررسی روش‌های به کاررفته در مطالعه پدیده‌های سیاسی به‌ویژه میزان کارآمدی آنها در تحلیل سیاسی است که به روش‌شناسی معروف است. به عبارت دیگر افزون بر مطالعه پدیده‌های سیاسی در سطح هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، برخی پژوهشگران به خود این مطالعات پرداخته‌اند تا دریابند که در مطالعه مثلاً یک پدیده خاص سیاسی، از چه روش‌ها و رویکردهایی استفاده شده است. در این مقاله کوشش می‌شود تا با مطالعه برخی از مهم‌ترین رویکردهای موجود در باب روابط میان دو پدیده اصلی در علم سیاست یعنی دولت و جامعه، دریابیم که اندیشمندان مختلف از چه روش‌ها و رهیافت‌هایی در مطالعه پدیده‌های مورد اشاره بهره برده‌اند و این روش‌ها تا چه اندازه توانسته‌اند از محدودیت‌های تحلیل‌های تقلیل‌گرایانه و خطی برکنار بمانند.

بخش عمده‌ای از نظریه‌های موجود در علوم سیاسی شامل چگونگی روابط دولت و جامعه و نقش نیروهای اجتماعی در حیات سیاسی است. محققانی که درباره روابط میان دولت و جامعه سخن به میان آورده‌اند، از روش‌ها و رهیافت‌های متعددی برای مطالعه این پدیده‌ها سود جست‌ه‌اند. اما روایت‌های گوناگون از مناسبات دولت و جامعه را طبق تقسیم‌بندی جسوپ^۱ (۲۰۰۷) می‌توان در دو رویکرد کلی جامعه‌محور و دولت‌محور خلاصه نمود. در گروه نخست، مارکسیست‌ها، تکثرگرایان و کارکردگرایان ساختاری جای می‌گیرند و در طرف مقابل، نظریه‌های افرادی چون ماکیاولی، دوتوکویل، وبر و هینتز قرار دارد. افزون بر این امروزه با طرح نظریه‌های جدیدتر می‌توان پیوستاری از آنهایی که قائل به وابستگی کامل بین دولت و جامعه بوده، تا کسانی که به استقلال

کامل پایبندند، ترسیم کرد. در این میان دست کم سه رویکرد اساسی بر نسبت به بقیه مورد توجه و مشخص تر است: الف) رویکردی که قائل به استقلال دولت از جامعه (طبقات و نیروهای اجتماعی) است، نظیر نیکوس پولاتزاس^۱؛ ب) رویکردی که دولت را ابزار طبقه مسلط می‌داند و بر این موضوع تأکید دارد که مهم‌ترین نهادهای سیاسی با جامعه دارای روابط بسیار نزدیک و نیرومندی هستند مانند رالف میلبند^۲ و ج) رویکردی که دولت را مجموعه‌ای از ابزار نهادی و سازمان‌های بوروکراتیک می‌پندارد که انحصار به کارگیری قوه قهریه را برای تنظیم روابط عمومی و خصوصی در دست دارد.

به نظر می‌رسد که هریک از رهیافت‌های نظری و روشی موجود در طیف یادشده، واجد ایده‌هایی درباره هستی، تاریخ و حقیقت است که می‌توان آنها را به دنیای سیاست پل زد. به تعبیر دیگر، راه‌های شناخت به مثابه زیربنا می‌تواند روبناهای خاص خود ایجاد کند که یکی از این روبناها، نظم سیاسی است. اما اهمیت این بحث در چیست؟ این بحث حداقل از دو جنبه دارای اهمیت است: ۱- روش‌شناسی علم خنثی نیست. به تعبیر دیگر، علم فارغ از ارزش‌گذاری، افسانه‌ای بیش نیست. ۲- سیاست را می‌توان از چشم‌اندازهای جدیدی بررسی نمود. به این معنا که سیاست را صرفاً نباید در روابط عینی قدرت و در یک بازه زمانی خاص جست‌وجو نمود، بلکه زمینه‌ها و انگاره‌های ظاهراً متقن بی‌طرف نیز درون خود، ایده‌های سیاسی را مستتر دارند. بر همین مبنا، مقاله حاضر می‌کوشد تا از درون سازوکارهای نظری و روشی، رویکردی جامع‌نگر با الزامات روش‌شناختی درخور توجه استخراج کند.

در تلاش برای اصلاح فهم نظری از شیوه‌های گوناگونی که در آنها نقش نهاد سیاست در تبیین پدیده‌های اجتماعی اهمیت دارد، به‌طور معمول اثربخشی نهادهای اجتماعی مغفول واقع می‌شود. استدلال بر مبنای وابستگی متقابل دولت و جامعه برای تبیین رخدادهای اجتماعی و سیاسی مهم، رویکرد اصلاحی قدرتمندی علیه تمایل به تبیین‌های یک‌سویه است. در اینجا، وجود آرایش‌های اجتماعی بر مبنای کارکرد آنها برای رفع نیازهای متقابل دولت و جامعه تبیین می‌شود. به‌علاوه اندیشیدن به زمینه به معنای فکر کردن به رابطه‌هاست. بر همین اساس تبیین ویژگی‌های کلیدی دنیای

1. nicospoulantzas

2. Ralf Miliband

اجتماعی و پیچیدگی‌های مناسبات میان نهادهای آن، نیازمند پرداختن به این مسئله است که چگونه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی ریشه در زمان دارد. این مقاله درصدد است تا توضیحی نظری را برای پاسخ به این پرسش فراهم آورد که از منظر مناسبات قدرت، چه نسبتی میان دولت و جامعه وجود دارد؟ پاسخ به این پرسش متضمن توجه و بررسی نظری/روشی روابط بین دولت و جامعه از چشم‌انداز نظریه‌پردازان علوم سیاسی در این باره است. برای این منظور تلاش شده است تا با نگاهی انتقادی به نظریه‌های موجود و فرارفتن از معانی محدود خودساخته و تبیین‌های یک‌سویه، در نهایت با بهره جستن از رویکرد نهادگرایی تاریخی به‌مثابه یک نظریه/روش جامع‌نگر و تلفیق آن با ایده سیاست در بستر زمان، روایت جدیدی از نهادهای سیاسی و اجتماعی و روابط میان آنها ارائه شود.

تبیین‌های یک‌سویه و محدودیت‌های آنها

پیدایش و گسترش سنت‌های فکری و عرضه تعبیرهای مختلف از آنها، رخدادهای تاریخی مهمی هستند که برحسب مقتضیات گفتمان سیاسی مسلط در هر عصری شکل می‌گیرد و یک روایت جدید از شرح حال انسان در تاریخ، جامعه و سیاست عرضه می‌دارند (بشیریه، ۱۳۷۸: ۱۳۵-۱۳۶). از زمان تألیف لویاتان^۱ توسط توماس هابز^۲ در قرن هفدهم، ذهن متفکران و پژوهشگران عرصه جامعه‌شناسی سیاسی و علم سیاست با قدرت رو به تزاید پدیده‌ای به نام دولت و نقش آن در جامعه درگیر بوده است. هرچند مطالعه اشکال مختلف روابط میان دولت و جامعه از دیرباز مورد توجه عالمان علوم اجتماعی و سیاسی بوده است، سابقه بررسی نظری روابط میان آنها از دیدگاهی جامعه‌شناختی به اندیشه‌های کارل مارکس^۳ برمی‌گردد. مارکس، دولت را به روابط اقتصادی قدرت فروکاست. از نظر او، دولت یک نهاد اجبار و متشکل از دستگاه‌های اداری، اجرایی، قضایی و نظامی است و کار ویژه‌ای جز دفاع از منافع طبقه حاکم ندارد و به همین دلیل از آن با عنوان «کمیته اجرایی امور بورژوازی» نام می‌برد (Marx & Engels, 1848: 32-33).

1. Leviathan

2. Thomas Hobbes

3. Karl Marx

با این تعریف از دولت، ظهور دولت مطلقه غربی به عنوان یک دولت مدرن از نظر مارکس، نتیجه موازنه بین بورژوازی و نجیب‌زادگان فئودال بود. تأکید عمده مارکس بر رابطه دولت با ساخت طبقات اجتماعی بود و بحث از ریشه اجتماعی توزیع قدرت سیاسی، موضوع اصلی جامعه‌شناسی سیاسی او را تشکیل می‌دهد. از نظر او، رابطه دولت و جامعه را می‌توان در قالب تعریف آزادی جست‌وجو کرد. از نظر مارکس، «آزادی عبارت است از تبدیل دولت از ارگانی تحمیل‌شده به جامعه، به ارگانی که به‌طور کامل تابع آن است» (Marx & Engels, 1968: 37, 464).

از منظر ادبیات مارکسیستی (متأخر)، نیرومندی و استقلال دولت روزبه‌روز بیشتر شده و سبب گردیده است که بین جامعه و دولت جدایی بیفتد. مارکس در کتاب «هجدهم برومر لوئی بناپارت» از قدرت و سلطه کامل دستگاه دولتی که امکان نفس کشیدن جامعه را سلب کرده است، سخن می‌گوید و از دولت بناپارت به عنوان زائده‌ای بر پیکر جامعه مدنی و منبع مستقل عمل سیاسی نام می‌برد. این دولت، مجموعه‌ای از نهادهای پیچیده است که در جامعه مدنی مستقیماً تأثیر می‌گذارد و در مقابل آن می‌ایستد و حتی نمی‌گذارد جامعه براساس عملکرد آزادانه سازوکارهای طبقاتی خود - چنان‌که هگل می‌گفت - به حرکت تکاملی خود ادامه دهد (Marx, 1963: 120).

امیل دورکیم^۱ که دولت مدرن را محصول پیچیده شدن جامعه و توسعه تقسیم‌کار اجتماعی می‌دانست، ریشه استبداد دولتی را در زایش جامعه توده‌ای و ذره‌ای می‌داند؛ یعنی جایی که در آن هیچ گروه اولیه یا واسطه یا هیچ انجمن یا شکل صنفی، قدرت نهاد دولت را محدود نمی‌سازد. برخلاف مارکس که این توضیح را با کمک مناسبات بین طبقات انجام می‌داد، دورکیم این توضیح را با کمک الگوی جامعه توده‌ای بررسی می‌کند (بدیع و بیرن بوم، ۱۳۷۹: ۳۱-۳۲). ماکس وبر^۲ نیز بر این باور است که هر حوزه‌ای از زندگی جامعه دارای استقلال و دینامیسم درونی خاص خود است و در نتیجه نهاد دولت از جامعه، جدا، متمایز و نهادینه می‌شود. از نظر وبر و همچنین دورکیم، دیوان‌سالاری و شکل‌گیری دولت، بیانگر عقلانیت بی‌وقفه و پیشرفت غرب است و نه معرف رابطه نیروهای اجتماعی (Weber, 1971: 249).

1. Émile Durkheim

2. Max Weber

تالکوت پارسونز^۱، دولت مدرن را کامل‌ترین شکل نظام سیاسی می‌داند که از شکل‌گیری یک نظام قانونی منتج شده و مشروعیت خود را از اصل وجاهت قانونی به دست می‌آورد. این دولت در واقع چیزی جز یک دولت دموکراتیک نیست که توسعه آن بر نهاد پارلمان و اصل شهروندی استوار است. هریک از این دو اصل، پیش‌زمینه اجتناب‌ناپذیر تمایز نظام سیاسی از سایر نظام‌های اجتماعی است (بشیری، ۱۳۷۴: ۸۵).

از این رو دولت موردنظر پارسونز، دولتی حقوقی است که به واسطه تکیه بر اصول فوق، سبب پیوند بین دولت و ملت می‌شود. پری اندرسون^۲ نیز مهم‌ترین عامل را در شکل‌گیری دولت مدرن غربی (دولت مطلقه)، نظام حقوقی می‌داند. او در «تبارهای دولت مطلقه» نشان می‌دهد که چگونه دولت مدرن اروپایی بر سازمان‌های حقوقی تمدن روم بنا شده و اصل نظری حق حاکمیت مطلقه بر سلطنت‌های جدید رنسانس تأثیر گذاشته است. در این فرایند، نقش دین مسیحیت بر سازمان حقوقی دولت مدرن برای اندرسون، اهمیت خاصی دارد. از نظر وی، استقلال حوزه حقوقی و نهادینه شدن آن در نظام فئودالی که بیشترین تأثیر را در ظهور دولت مدرن داشته است، بیش از هر چیز مرهون تمایزگذاری دین مسیحیت بین دو حوزه دنیوی و معنوی بود. مسیحیت با دنیوی شمردن سیاست، پایه مشروعیت نظام سیاسی را در قرارداد بین جامعه و دولت جست‌وجو می‌کرد و همین امر، نهادینه کردن ساخت آن را تسریع می‌نمود (اندرسون، ۱۳۹۰: ۳۰-۳۷).

چارلز تیلی^۳ با درنظر گرفتن رابطه میان دولت و جامعه، مسیرهای منتهی به دموکراسی را در جوامع اروپایی مطالعه کرده است. او با در نظر گرفتن دو بُعد ظرفیت دولت (ناشی از منابع اقتصادی، فرهنگی، نیروی انسانی و سابقه تاریخی) و میزان مشاوره^۴ با مردم، دو مسیر را برای تحقق دموکراسی تشخیص داده است؛ مسیری که در ابتدا یک دولت قوی شکل می‌گیرد و پس از آن میزان مشاوره با مردم افزایش می‌یابد و مسیر دیگر که ابتدا دولت ضعیف است، ولی با مردم مشاوره می‌کند و به همین واسطه به تدریج ظرفیت آن بالا می‌رود و دولت قوی می‌شود (Tilly, 2000: 6-8).

1. Talcott Parsons

2. Perry Anderson

3. Charls Tilly

4. Protected Consultation

ساموئل هانتینگتون^۱ در «نظم سیاسی در جوامع در حال تغییر» با استفاده از نظریه نهادگرایی می‌گوید، یک نظام سیاسی، هنگامی کارآمد و معتبر است که از درجه بالای نهادینگی برخوردار باشد؛ یعنی سازمان‌ها و آیین‌های زیربنایی آن متعدد، به اندازه کافی ثابت و از نظر مردم ارزشمند باشد. او می‌گوید که اگر در جامعه‌ای، توسعه اقتصادی رخ بدهد و نظم سیاسی نتواند خود را با آن همگام نماید، نظام دچار اختلال شده، امکان بروز انواع تضاد بین دولت و جامعه بالا می‌رود. در چنین وضعیتی، نقش نهادهای واسطه در جامعه اهمیت می‌یابد (Huntington, 1968: 62).

در بین صاحب‌نظران متأخر می‌توان به افرادی اشاره کرد که به‌طور ویژه رابطه دولت و جامعه را در کانون مطالعه خود قرار داده‌اند. آنان بر عامل ناکارآمدی دولت و جامعه با عناوین متفاوتی چون دولت نرم، سست، ناکارآمد، ضعیف، بی‌ظرفیت و جامعه شبکه‌ای، نامنسجم (میردال، ۱۹۸۰؛ اوانز، ۱۹۹۷؛ لفتویچ، ۲۰۰۴؛ واینر، ۱۳۷۹؛ میگدال، ۱۹۸۸، ۲۰۰۱) اشاره دارند. نظریه جوئل میگدال^۲ (۱۹۸۸) با عنوان «دولت ضعیف و جامعه قوی»، یکی از نظریه‌های مطرح در این گروه به‌شمار می‌آید. طبق دیدگاه او، دولت‌ها و جوامع، دو هویت مجزا نیستند و ارتباط میان آنها براساس سلطه یکی بر دیگری تعریف نمی‌شود؛ بلکه هر دو هویت بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و فقط ضعف یکی نسبت به دیگری، مشخص‌کننده نوع رابطه است.

نقدی بر سنت تحلیلی مرسوم

نقطه عزیمت نظریه‌های دولت‌گرا این است که دولت صرفاً نهادی در کنار و هماهنگ با مجموعه‌ای از نهادهای تحت ادارهٔ نخبگان نیست؛ بلکه دولت، سازمانی مستقل و بسیار قدرتمند است که می‌تواند بر جامعه مسلط شود. بنابراین پژوهشگران، تمرکزشان را از نظام اجتماعی کلی به جایگاه منحصربه‌فرد دولت در وضع قواعد و ایجاد تغییرات اجتماعی معطوف ساختند. در این راستا برخی از نظریه‌پردازان که به‌شدت از دیدگاه‌های وبر درباره دولت تأثیر پذیرفته‌اند، به‌جای تأکید بر هماهنگی یا اجماع در نظام اجتماعی بر منازعات میان یک دولت خودرأی و دیگر گروه‌ها در جامعه تأکید

1. Samuel P. Huntington

2. Joel S. Migdal

داشته‌اند. در این تلقی‌ها، «جامعه و نهادهای اجتماعی اغلب متغیری وابسته در نظر گرفته می‌شود که نقش مستقلی در حیات سیاسی و اجتماعی ندارد. چنین موضعی نه تنها به صراحت نقش محوری دولت را در تعیین الگوهای سلطه در جامعه مورد تأیید قرار داده، بلکه تأثیر متغیرهای نهادی میانه و عناصر پیونددهنده جامعه و دولت را نیز مخدوش ساخته است» (Evanz, 1995: 57).

استدلال‌هایی مشابه درباره نقش جامعه از سوی گروه دوم مطرح می‌شود و به گونه‌ای عجیب، نگرش دولت‌محور به طور مستقیم در تقابل با دیدگاهی قرار می‌گیرد که «توجه گسترده شهروندان، روزنامه‌نگاران و محققان را به یکسان جلب نموده است» (Nordlinger, 1981: 1). این دیدگاه معتقد است که اقتدار از جامعه به دولت جریان دارد و نه بالعکس. اریک نوردلینگر^۱، این دیدگاه را جامعه‌محور می‌نامد. این دیدگاه شامل کثرت‌گرایی و مارکسیسم می‌شود که مقامات دولت را تابع تمایلات و حتی تحت کنترل گروه‌های ذی‌نفع یا طبقات اجتماعی جامعه می‌دانند.

با جمع‌بندی و ارزیابی این نظریه‌ها می‌توان گفت که هریک از دیدگاه‌های یادشده به‌رغم داشتن امتیازاتی، دچار نوعی تقلیل‌گرایی نظری و روشی هستند که مانع از ایجاد یک چهارچوب تحلیلی مناسب برای انجام مطالعات چندبُعدی و چندسطحی در مطالعات تطبیقی- تاریخی می‌شوند. مهم‌ترین کاستی‌های نظری و روشی دیدگاه‌های یادشده از این قرار است:

۱. عموماً مسئلهٔ رابطهٔ دولت-جامعه در هریک از این نظریه‌ها، دست‌کم به یکی از دو سطح دولت و جامعه تقلیل داده شده است و اگر تلفیقی انجام گرفته، سازوکارها و جهت‌های رابطه علی ترکیبی و روابط بین آنها کم‌رنگ بوده است. از دیگر سو، ضرورت روش‌شناختی ایجاب می‌کند تا چارچوبی برای تحلیل و بررسی مسئلهٔ رابطهٔ دولت-جامعه طراحی شود که بتوان از آن با استراتژی‌های مختلف روش‌شناسی به‌ویژه طرح‌های تطبیقی- تاریخی که مناسب چنین موضوعاتی است، استفاده کرد. بنابراین تمرکز بر دولت و یا جامعه به‌عنوان موضوعی مجزا، اصلاً کافی نیست. اگر می‌خواهیم از این محدودیت‌ها درگذریم و

به درکی جامع از روابط میان دولت و جامعه دست یابیم، همان گونه که میگردال (۱۹۸۶) نیز به درستی اشاره می کند، باید به «تمرکز بر فرآیند» روی آوریم که از مطالعه شبکه روابط میان دولت ها و جوامعشان آغاز می شود.

۲. برخلاف آنچه از سوی نظریه های یادشده مطرح می شود، نمی توان از طریق تمرکز بر نتایج سیاست های هدفمند بازیگری که از بیشترین منابع و ایده ها برخوردار است (خواه دولت / خواه جامعه)، بهترین درک را از رابطه میان عرصه سیاست و جامعه و به تبع آن سلطه و تغییر آورد. به نظر می رسد که باید برای درک سلطه و تغییر به بازیگران چندگانه و به نتایجی که با سیاست های طراحی شده هیچ یک از بازیگران همخوانی ندارد، توجه کنیم. همچنین باید این مسئله را در نظر گرفت که نتایج ناخواسته منازعات چندگانه در جامعه بر سر اینکه کدام قواعد باید حاکم شود و کدام ایده ها باید تفوق یابد، بیش از نظریه های موجود می تواند سلطه و تغییر را تبیین کند. دولت (یا هر جایگاه یکپارچه دیگری از منابع و ایده ها) درگیر مبارزاتی پیچیده با دیگر اشخاص و گروه های قدرتمندی هستند که خود از ابزار و روش های قوی برای فعالیت برخوردارند.

۳. اینکه به گونه ای درباره روابط میان دولت و جامعه بحث شود که گویی آنها همواره مرزهای محکم و ثابتی دارند (همان کاری که بخش اعظم نظریه های اجتماعی متأخر انجام می دهند)، به معنای نادیده گرفتن برخی از مهم ترین پویایی های منازعات دگرگون کننده است. عرصه های گوناگون جامعه و تعامل میان آنها، ظرفی را تشکیل داده اند که درون آنها، نتایج تاریخی مشروط و خاصی برای هر جامعه ای و دولتش رقم خورده است. شکل نهایی دولت، اهداف، توانایی ها، مقیاس، سیطره نیروهای اجتماعی خاص بر آن و یا استقلال و نیز شکل، نظام های معنایی، توانایی ها و ظرفیت ها و استقلالش از دیگر نیروهای اجتماع، همگی از طریق این منازعات و سازش های حیاتی در عرصه های گوناگون جامعه و روابط میان این عرصه ها تعیین شده است. به هیچ وجه مسلم نیست که دولت ها در ایجاد سلطه و یا تغییر موفق شوند. در حقیقت شاید دولت ها به همان اندازه که دگرگون کننده جوامعشان باشند، به وسیله آنها دگرگون شوند.

۴. این فرض که تنها دولت قواعد را وضع می‌کند و باید وضع کند و تنها دولت، ابزار خشونت را برای مجبور ساختن مردم به پیروی از این قواعد در اختیار دارد و باید داشته باشد، چیزی نیست جز دست‌کم گرفتن و بی‌اهمیت جلوه دادن مذاکرات، تعاملات و مقاومت‌هایی که در هر جامعه بشری میان نظام‌های قواعد گوناگون رخ می‌دهد. در این برداشت، چنین فرض می‌شود که در جامعه بشری، یک سازمان بسیار منسجم و پیچیده، سلطه اندیشه‌ای و عملیاتی فوق‌العاده‌ای را بر همه صورت‌بندی‌های اجتماعی دیگر در آن سرزمین اعمال می‌کند. چنین برداشتی از دولت، راهی برای نظریه‌پردازی درباره عرصه‌های رقابت و تعامل میان مجموعه نیروهای رقیب، جز از زاویه منفی باقی نمی‌گذارد.

در واکنش به این کاستی‌های نظری و روشی از دهه هشتاد میلادی به این‌سو، پژوهشگران علوم اجتماعی و علوم سیاسی به‌گونه‌ای روزافزون به دیدگاه‌های «نهادی» روی آورده‌اند که بسیار کمتر جبرگرا بوده و بیشتر تنوع نتایج و عملکردها را می‌پذیرد. به نظر می‌رسد که احیای نهادگرایی و به‌ویژه نهادگرایی تاریخی که بر ماهیت تعاملی و رابطه دوسویه و متقابل نهادها و کنشگران و به‌تبع آن، رابطه ساخت نهادی و ساخت اجتماعی تأکید دارد، تاحدودی می‌تواند به این کاستی‌های نظری و روشی پاسخ دهد. این استراتژی تحقیق همچنین دارای چندین مزیت روش‌شناختی است:

۱. محققان نهادگرایی تاریخی به روش‌هایی که خود تاریخ نتایج را شکل می‌دهد، علاقه‌مند هستند. بنابراین آنها به طور خاص و خودآگاه، الگوها را در طول زمان بررسی می‌کنند.

۲. با افزایش بازه زمانی مورد مطالعه و ردیابی فرآیند تاریخی، همچنین به محقق اجازه می‌دهد تا پیکان علیت را به روشی آزمایش کند که تحلیل همبستگی ساده نمی‌تواند.

۳. در نهایت ردیابی فرآیند، ابزاری است که به محقق کمک می‌کند تا نسبت به مرزهای زمانی، یا اثرات دوره، با توجه به ادعاهای علی خاص که ارسال می‌شود، حساس/ دقیق باشد (ر.ک: Pierson & Skocpol, 2002).

نهادگرایی گرای و گذار از تبیین‌های یک‌سویه

نهادگرایی را می‌توان کهن‌ترین رهیافت تحلیلی در علوم سیاسی نامید. از ارسطو تا هابز و جان لاک^۱، شارل منتسکیو^۲ و جیمز میل^۳، مطالعه نهادهای سیاسی، سوژه تحلیلی مهمی بوده است (Stienmo, 2008: 118-119). در روند تخصصی شدن علوم و زایش علوم سیاسی در قرن نوزدهم نیز مطالعه نهادها، دستور کار ویژه دانش سیاسی تلقی می‌شد. از چشم‌انداز تاریخی، نهادگرایی به دو دسته کلی نهادگرایی کلاسیک و نهادگرایی نوین تقسیم می‌شود. نهادگرایی کلاسیک به دسته‌ای از مطالعات در حوزه سیاست، اقتصاد و جامعه‌شناسی اشاره دارد که از دهه سوم قرن نوزدهم در انگلستان، فرانسه و آلمان آغاز و در پایان همین قرن به الگوی اصلی تحلیلی در حوزه‌های سیاست و اقتصاد بدل شد. رویکرد اساسی نهادگرایان کلاسیک سیاسی، تصور وجود یک رابطه علی میان چارچوب‌های نهادی - قانونی رسمی با رفتار سیاسی بود. قانون‌گرایی، ساختارگرایی، کل‌گرایی، تاریخ‌گرایی و رویکرد هنجاری از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های نهادگرایی کلاسیک در علوم سیاسی به‌شمار می‌آید (پیترز، ۱۳۸۶: ۷-۲۰). با این حال جهت‌گیری‌های نهادگرایانه علم سیاست کلاسیک، عمیقاً وجهی صوری داشته و فاقد وجوه نظری نیرومند و درک چندلایه و پیچیده از پدیده‌های سیاسی بود. از همین‌رو در دهه ۱۹۳۰ و به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم، این رویکرد رو به افول گذاشت.

از دهه ۱۹۷۰، دسته‌ای از تحلیلگران علاقه‌مند به نگرش‌های تاریخی و نهادها کوشیدند تا ضمن بازگشت به نهادگرایی کلاسیک و نقد هم‌زمان رویکرد کلاسیک و نیز تحلیل‌های زمینه‌گرا و رفتاری، اعتبار تحلیلی نهادگرایی را در مقابل الگوهای رقیب نشان داده، بر این نکته تأکید کنند که بی‌توجهی به متغیرهای نهادی، به معنای غفلت از وجه مهمی از عناصر شکل‌دهنده به فرآیندها، رفتارها و نتایج سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. آنچه امروز نهادگرایی جدید شناخته می‌شود، کوشید تا با بازگشت به ریشه‌های سنتی و نقاط تأکید نهادگرایان کلاسیک مانند تأکید بر کل‌گرایی، نگاه تکاملی و رویکرد سیستمی (ویلبر و هاریسون، ۱۳۸۵: ۷۶) و نیز بهره‌مندی از سنت‌های

1. John Locke

2. Charles Montesquieu

3. James Mill

رفتاری چون نظریه انتخاب عقلانی و مطالعات کلاسیک جامعه‌شناختی و اقتصادی، بن‌مایه نظری خود را غنای بیشتری بخشید و درعین حال دامنه وسیع‌تری به مصادیق و سطوح تحلیل نهادی دهد. مدعای این مقاله این است که چارچوب تحلیلی نهادگرایی تاریخی با تأکید بر سازوکارهای تاریخی می‌تواند روایتی تازه و چندبُعدی از روابط میان دولت و جامعه ارائه دهد؛ زیرا در میان نحله‌های گوناگون نهادگرایی جدید، الگوی نهادگرایی تاریخی را شاید بتوان غنی‌ترین الگوی تحلیل نهادگرایانه در حوزه علوم سیاسی دانست که علاوه بر سنت نهادی کلاسیک، از نئومارکسیسم، تحلیل‌های سیاست تطبیقی و جامعه‌شناسی تاریخی تأثیر گرفته است.

ستیزه نیروهای اجتماعی و تکوین تاریخی نهادها

نهادگرایی تاریخی، اولین نسخه از نهادگرایی نوین بود که در مطالعات علوم سیاسی پدیدار شد (پیترز، ۱۳۸۶: ۱۲۱). این رویکرد به دلیل دیدگاه پویای خود در مقوله تحول نهادی، می‌تواند چارچوبی مناسب در تحلیل سیاسی نهادها به‌عنوان پدیده‌های تکوین‌یافته در متن ستیزه‌های اجتماعی-سیاسی در طول تاریخ فراهم سازد. رویکرد نهادگرایی تاریخی بر این امر تأکید دارد که باید به تکوین تاریخی نهادهای سیاسی در متن منازعه اجتماعی و سیاسی توجه کرد. نهادگرایان تاریخی برخلاف دیگر شاخه‌های نهادگرایی معتقدند که همه نهادها همانند همه پدیده‌های اجتماعی، مقوله‌هایی تاریخی و محصول منازعه نیروهای اجتماعی و سیاسی هستند که می‌کوشند تا منافع خود را حداکثر سازند و از همین زاویه علاقه‌مندند تا در شکل دادن به نهادها، حفظ یا تغییر آنها نقش‌آفرینی کنند. ولی درعین حال نهادها پس از استقرار، به‌عنوان متغیری مستقل از کنشگران اجتماعی درآمده و کنش‌ها، اولویت‌ها و منافع آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند. مطابق این تحلیل، همان‌گونه که لورانس داد^۱ و کالوین ژیلسون^۲ نیز خاطرنشان می‌سازند، «برای درک شکل‌گیری نهادها، اعم از نهادهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی باید به تاریخ جوامع مراجعه کرد و به این درک دست‌یافت که نهادها، چه در شکل خودانگیخته و چه در شکل طراحی‌شده خود، محصول چه فرایندی بوده و چگونه

1. Dodd, Lawrence
2. Calvin C. Jillson

تکوین یافته و در پس‌زمینه آنها، چه نیروها و منافع متضادی درگیر بوده‌اند» (Dodd & Jillson, 1994: 312).

در حقیقت یکی از امتیازهای بزرگ نهادگرایی تاریخی، تأکید آن بر کنار گذاشتن تحلیل دولت به‌عنوان یک بازیگر منفرد منسجم و در عوض، تحلیل ابعاد مختلف ارتباط دولت با نیروها و نهادهای اجتماعی است. نهادگرایی تاریخی بر پیوند بین نهادهای متکثر جامعه و تأثیر این پیوندها بر تحولات و دگرگونی‌های سیاسی تأکید می‌کند. پرداختن به بزنگاه‌های مهم، توجه به تاریخ و ردیابی فرایندهای تاریخی، توجه به زمینه و پیکربندی نهادی، توجه به مفاهیم قدرت و تضاد منافع در تحولات نهادی، محوریت تحلیل‌های با بُرد میانه، پیوند رابطه عاملیت- ساختار و تأکید به «ویژگی ارتباطی»^۱ نهادها (Thelen & Steinmo, 2002: 6) از مهم‌ترین مباحثی است که نشان از فاصله گرفتن نهادگرایی تاریخی از چشم‌اندازهای یک‌سویه در تحلیل مسائل سیاسی و اجتماعی دارد. چشم‌اندازی که بر اساس آن، آنچه فی‌نفسه اهمیت بیشتری دارد این است که چگونه پیکربندی نهادی موجود، کنش‌های متقابل سیاسی را شکل می‌دهد.

نقطه عزیمت تحلیل‌های مبتنی بر نهادگرایی تاریخی، توجه به رخدادها و فرآیندهای تاریخی خاص است و فهم و تبیین بسیاری از این پدیده‌ها و تحولات تاریخی نیازمند رصد و ردیابی توالی‌ها و فرآیندهای نسبتاً طولانی‌مدت است که در یک زمینه و بستر تاریخی خاص رخ می‌دهد و در هر زمینه تاریخی، به‌جای تأکید بر یک نهاد، نیرو یا سازمان منفرد، باید تا حد امکان کلیت پیکربندی نهادی مورد توجه قرار گیرد. اهمیت تاریخ برای نهادگرایان تنها به این دلیل نیست که ارجاعات و شواهد آنها برای تحلیل را افزایش می‌دهد، بلکه «تاریخ مهم است چون رخدادها درون یک زمینه تاریخی رخ می‌دهند که تأثیر مستقیمی بر تصمیم‌گیری‌ها و رخدادها دارد» (Pierson & Skocpol, 2002: 693).

از منظر نهادگرایان، تعامل و کنش متقابل بین نهادها در یک زمینه گسترده نهادی، تنها مبتنی بر هماهنگی و روابط کارکردی بین نهادها نیست، بلکه تضاد و عدم توازن قدرت و بی‌ثباتی نیز برجسته است. برخلاف دیدگاه غالب مبنی بر شکل‌گیری و ظهور نهادها در جهت تولید منافع جمعی، نهادها بیشتر منعکس‌کننده تضاد اجتماعی میان

کنشگرانی با اهداف متفاوت و متغایر هستند. به دیگر سخن، نهادهای اجتماعی محصول تلاش برخی کنشگران برای محدود ساختن کنش دیگرانی است که با آنها در حال کنش هستند (Thelen & et al, 1992: 15). بر این اساس نهادگرایی تاریخی با تأکید بر پیکربندی نهادی و تضاد موجود در این زمینه نهادی گسترده، به بررسی توازن‌های بی‌ثبات قدرت و منافع می‌پردازد و نهادها را همچون محصولات در حال تحول منازعات کنشگران نابرابر می‌داند.

نهادگرایان تاریخی با مورد توجه قرار دادن منازعات و منافع کنشگران در شکل‌گیری نهادها و همچنین اتخاذ تعریفی از نهاد که «بر نهادهای سطح میانه‌ای همچون سیستم حزبی و ساختار گروه‌های ذی‌نفع اقتصادی همچون اتحادیه‌ها تأکید دارد»، یک پیوند نظری میان افرادی که تاریخ را می‌سازند و شرایطی که تحت آن این کار را می‌کنند- یا به عبارت دیگر پیوند میان عاملیت-ساختار- فراهم می‌سازند. افزون بر این نهادگرایی تاریخی هم‌زمان با توجه به رابطه میان سوژه و محیط نهادی، بر «چسبندگی» آرایش‌های نهادی شکل گرفته در مسیر تاریخ نیز تأکید می‌کند (Thelen & Steinmo, 2002: 10-11). بدین معنی که آرایش‌های نهادی، محصول فرایندهای تاریخی هستند و به سادگی دگرگون نمی‌شوند؛ زیرا «هر نهادی (رسمی یا غیررسمی) در مجموعه نهادی بزرگ‌تری قرار دارد و تغییر در هر مجموعه قواعد/ نهاد می‌تواند دلالت بر تغییر در مجموعه‌ای دیگر باشد» (Steinmo, 2008: 129).

بدین ترتیب نهادها به تغییرات صورت گرفته در توازن قدرت در جامعه واکنش نشان می‌دهند. نهادها را می‌توان به عنوان علائم ثانویه توازن قدرت در جامعه در نظر گرفت. به عبارت دیگر دگرگونی نهادی و پیدایش یک آرایش نهادی جدید می‌تواند دال بر تغییری در توازن قدرت در جامعه باشد. نهادگرایی تاریخی با پیوند زدن نهادها و تحولات نهادی با منافع و توازن یا عدم توازن قدرت در میان گروه‌ها و نیروهای متنوع اجتماعی، پیوند بین کنشگران به مثابه ابژه تاریخ از یکسو و عامل تاریخ از سوی دیگر برقرار می‌کند. با این همه به نظر می‌رسد که چنین تلاش‌های نظری هنوز هم قدرت تبیین‌کنندگی بالایی ندارند و خصلتی قبیله‌ای و قطبی‌شده پیدا کرده‌اند. در میان نظریه‌های نهادگرا، پل پیرسون با تمرکز بر ابعاد زمانی فرایندهای اجتماعی و با در نظر

گرفتن ابعاد متنوع تحول نهادی، جایگاه برجسته‌ای دارد. وی با ایده نشانیدن سیاست در بستر زمان تلاش نموده است تا میان تأکید بر ابعاد زمانی فرایندهای اجتماعی و روش‌های متداول تحلیل متغیرمحور ارتباط برقرار نماید.

ترتیبات نهادی پویا؛ تحلیل «در زمانی» معطوف به تحول نظاممند

هرچند برخی از نهادگرایان تاریخی به فرآیند ایجاد روایت‌های کلان، متحرک و چند متغیره اشاره نموده‌اند، پل پیرسون^۱، این مسئله را به گونه‌ای مستدل و مفصل بیان کرده است. نقطه عزیمت پیرسون، متغیر «زمان» و تأکید بر «فرآیند» است. وی بر این باور است که عالمان علوم اجتماعی و سیاسی معاصر معمولاً نگاهی «مقطعی» به زندگی سیاسی دارند، ولی بیشتر مستمسکی قوی برای گذر از تصاویر مقطعی به تصاویر متحرک وجود دارد. این به معنای جای دادن نظاممند لحظات خاص/ بزرگ‌های تاریخی در توالی رخدادها و فرآیندهایی است که در دوره‌های طولانی امتداد می‌یابند (پیرسون، ۱۳۹۳: ۱۸). جای دادن سیاست در بستر زمان می‌تواند فهم ما را از پویایی‌های اجتماعی پیچیده غنا بخشد، زیرا بینش‌های نظری یک‌سویه و با متغیرهای معدود که اغلب بر کنش‌های راهبردی میان افراد متکی هستند، نقاط کور بسیاری دارند. بسیاری از این نقاط کور به محض توجه نظاممند محقق به فرآیندهای زمانی بروز می‌کنند. در چنین شرایطی، محقق با تمرکز بر فرآیندهایی که نقش مهمی در شکل دادن به دنیای اجتماعی بازی می‌کنند، بر زمینه‌ای مرکب از متغیرهای کثیر تمرکز می‌کند.

در حقیقت نظریه پیرسون، تبیینی قانع‌کننده از شناسایی و بررسی بروز دسته‌ای از فرایندهای رابطه علی که ابعاد زمانی قدرتمندی دارند، ارائه می‌کند که نشان می‌دهد چگونه نتایج بزرگ‌های مهم و تفاوت توالی زمانی فرایندهای تاریخی کلیدی، سبب پیدایش پیکربندی‌های نهادی پایدار در جامعه و پیامدهای ماندگار این شیوه‌های مختلف شکل‌گیری آرایش نهادی، بر روابط میان نهادهای سیاسی و اجتماعی شده است. شناخت چگونگی استقرار و تحکیم آرایش نهادی در بستر زمان بر کیفیت روابط میان نهاد سیاست و دیگر نهادها و فرایندهای اجتماعی تأثیر می‌گذارد. بنابراین

«آرایش‌های نهادی‌ای که رویه‌های تصمیم‌گیری و کنترل دستور کار سیاسی را تحت سیطره دارند، می‌توانند به نتایج باثباتی منجر شوند. این آرایش‌های نهادی بسیار مهم‌اند؛ زیرا می‌توان نشان داد در بسترهایی که در برابر بروز چرخه‌های تحول آسیب‌پذیرند، توالی انتخاب‌های گوناگون، نتیجه را تعیین می‌کنند» (پیرسون، ۱۳۹۳: ۳۶).

مطابق این رویکرد، دولت و جامعه به‌عنوان دو نهاد مجزا و مرتبط در یک محیط نهادی کلی قرار دارند که این محیط در یک فرایند زمانی طولانی مدت به‌صورت برون‌محیطی تحت تأثیر مجموعه‌ای از نیروهای اثرگذار (نظیر متغیرهای مربوط به سطح نظام بین‌الملل) در سطح درون‌محیطی تحت تأثیر نیروهایی (نظیر ساختارهای اثرگذار مثل اقتصاد و دین) و در سطح درونی تحت تأثیر نیروها و عوامل وارده از خود نهاد دولت و جامعه است. بنابراین شکل و ماهیت رابطه میان دولت و جامعه و نیز تحول در این روابط تحت تأثیر عوامل و متغیرهای متعدد در سطوح مختلف است. طبق این رویکرد، دولت و جامعه نه به‌عنوان دو ماهیت مجزای از هم، بلکه در یک پیکربندی نهادی مرتبط با یکدیگر (آرایش اجتماعی - سیاسی) مورد مطالعه قرار می‌گیرند و شکل و ماهیت هریک از آنها نه‌تنها شکل و ماهیت دیگری، بلکه نوع روابط بین آنها را نیز مشخص می‌سازد.

ماهیت این روابط، مطابق الگوی نهادگرایانه پیرسون تحت تأثیر پنج متغیر اصلی است که هریک از آنها نشان‌دهنده وجود یک فرآیند پویا و غیر ایستا در روابط میان جامعه و دولت است. تحلیل این متغیرها بیانگر این نکته است که هیچ یک از نهادهای سیاسی و اجتماعی ذاتاً و منحصراً خاصیت ایستایی و یا غیرعامل بودن ندارد؛ بلکه نهادهای سیاسی (دولت) و اجتماعی (جامعه) در یک فرایند تاریخی طولانی، یکدیگر را می‌سایند و موجب تثبیت، تغییر و یا تحول یکدیگر می‌شوند. مفاهیم کلیدی نظریه وی عبارتند از: بزنگاه تاریخی؛ زمان‌بندی و توالی؛ وابستگی به مسیر؛ اهمیت و تمایز فرآیندهای بطی؛ برای توجه به دوره‌های زمانی بلندمدت؛ و مسائل مربوط به تحول نهادی. اما به‌جز ایضاح نظری مفاهیم کلیدی نظریه پیرسون، به‌نظر می‌رسد که می‌توان با بررسی گام‌به‌گام نظریه او، یک الگوی نظری برای بررسی نهادهای سیاسی و تعیین‌کنندگی آنها بر سرنوشت جوامع ارائه نمود. مطابق این تحلیل برای درک

شکل‌گیری نهادها، اعم از نهادهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی باید به تاریخ جوامع مراجعه و به این درک دست‌یافت که نهادها چه در شکل خودانگیخته و چه در شکل طراحی‌شده خود، محصول چه فرایندی بوده و چگونه تکوین یافته و در پس‌زمینه آنها، چه نیروها و منافع متضادی درگیر بوده‌اند.

بزنگاه تاریخی

بزنگاه تاریخی، مقطع زمانی ویژه‌ای است که در آن تصمیم‌ها و انتخاب‌های بازیگران عرصه سیاست، جنبه‌ای نهادین به خود می‌گیرند و بازگشت از آنها بیش از پیش دشوار می‌گردد. آنچه یک لحظه سازنده را از دیگر دوره‌ها جدا می‌کند این است که در این بزنگاه، گزینه‌هایی انتخاب می‌شوند که کشورها/واحدها را در سیری از تغییر و تحول پیش می‌برند و پیامدهایی مشخص را دنبال می‌کنند. این خط سیر را به‌آسانی نمی‌توان درهم شکست یا وارونه ساخت (پیرسون، ۱۳۹۳: ۱۰۵-۱۰۷؛ Mahoney, 2000: 7). در تحلیل بزنگاه‌های مهم باید نشان داده شود که این بزنگاه‌ها، چه میراثی از خود به‌جا گذاشته‌اند. کولیر، سه مؤلفه را برای میراث برشمرده است: الف) مکانیسم‌های تولید میراث: بدین معنی که چه مکانیسم‌هایی باعث تولید میراث شوند. ب) مکانیسم‌های بازتولید میراث: بدین معنی که مجموعه‌ای از نهادها به‌محض به وجود آمدن، منافعی را به همراه می‌آورند و صاحبان قدرت در این نهادها تلاش می‌کنند تا موقعیت خود را حفظ کنند. ج) ویژگی‌های عمده میراث: که منظور از این ویژگی‌ها، صفاتی است که محصول نتیجه بزنگاه مهم هستند (Collier & Collier, 1991: 13-14).

برای نمونه نگاهی به الگوهای مختلف دولت‌سازی در اروپای اوایل دوران مدرن نشان می‌دهد که چگونه نتایج بزنگاه‌های مهم و تفاوت توالی زمانی فرایندهای تاریخی کلیدی، سبب پیدایش تفاوت‌های پایدار در ساختار دولت-ملت‌ها شده است. آنچه در بزنگاه اتفاق می‌افتد، «مهم» است؛ زیرا «هر آنچه در لحظه قبل‌تر (بزنگاه) اتفاق می‌افتد، رخدادهای ممکن در زنجیره‌ای از رخدادها را تحت تأثیر قرار می‌دهد که بعداً اتفاق می‌افتند» (Sewell, 1996: 262-63) و آرایش‌های نهادی را در مسیر گذرگاه‌هایی قرار می‌دهند که تغییر دادن آنها بسیار دشوار است. این برداشت تصدیق معنایی از مفهوم «وابستگی به مسیر» است.

فرآیند وابستگی به مسیر؛ پویایی سیاست در تاریخ

تحلیلگران بیش از پیش مایل به استفاده از مفهوم وابستگی به مسیر هستند، اما تعاریف روشن از آن کمیاب است. ویلیام سیوئل^۱، این مفهوم را به این معنا می‌داند که «هر آنچه در لحظه قبل‌تری اتفاق می‌افتد، رخدادهای ممکن در زنجیره‌ای از رخدادهای را تحت تأثیر قرار می‌دهد که بعداً اتفاق می‌افتند» (Sewell, 1996: 262-63). مارگارت لیوای^۲ نیز معتقد است: «در فرآیند وابستگی به مسیر به محض آنکه کشور یا منطقه‌ای پا در مسیری بگذارد، هزینه‌های بازگشت از آن مسیر بسیار زیاد خواهد بود. لحظات دیگری هم برای تصمیم‌گیری وجود خواهد داشت، لیکن تحکیم برخی آرایش‌های نهادی، مانع بازگشتن ساده به نقطه انتخاب اولیه می‌شود» (Levi, 1997: 28).

در حقیقت وابستگی به مسیر بر زنجیره‌ای از رخدادهای فرآیندها متمرکز می‌شود که از برخی بزنگاه‌های مهم اولیه نشأت می‌گیرد و بر تأثیرات خود تقویت‌شونده پیامدهای اولیه تأکید می‌کند. حوادث تاریخی مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر مرتبطند، اما این زنجیروارگی الزاماً به معنای رابطه علی نیست؛ بلکه به این معناست که هر حلقه زنجیر با حلقه‌های پیش از خود، رابطه واکنشی دارد و حوادث از پس یکدیگر ظاهر می‌شوند و از هم تأثیر می‌پذیرند (پیرسون، ۱۳۹۳: ۴۹-۵۰). در این رابطه واکنشی، نقطه آغازین و زمان وقوع رویدادها، بسیار اهمیت دارد. «رویدادهای پسینی^۳» می‌توانند واکنش یا ضد واکنش‌هایی را بروز دهند و منجر به تغییر یا تثبیت شوند. وابستگی به مسیر در معنایی که پیرسون به آن می‌پردازد، ناظر بر فرآیندهای پویایی است که بازخورد مثبت را نیز در برمی‌گیرد، بر پایه ترتیب خاصی از رخدادهای بروز می‌کند و می‌تواند مولد چندین نتیجه باشد. بنابراین هسته مرکزی مفهوم وابستگی به مسیر همچنان که پل دیوید نیز اشاره می‌کند، «به‌مثابه موجودیتی پویا ناظر بر ایده تاریخ به‌مثابه فرآیند شاخه‌شاخه شدن برگشت‌ناپذیر است» (پیرسون، ۱۳۹۳: ۴۹؛ David, 2000: 8).

در این باره می‌توان به رخدادهای فراوانی در تاریخ جوامع اشاره نمود. انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۹۹-۱۷۸۹م) و متعاقب آن، تأسیس نهادهای انقلابی در این کشور که توانست

1. William Sewell

2. Margaret Levi

3. Post events

سرنوشت سیاسی نهادهای سیاسی و اجتماعی فرانسوی را برای همیشه تغییر دهد. یا در ایران، پیدایش حکومت صفوی (۹۰۷-۱۱۴۸ ه.ق/ ۱۵۰۱-۱۷۳۶ م) تنها یک جابه‌جایی ساده سیاسی و از نوع آمد و رفت مکرر سلسله‌ها نبود؛ بلکه ساختارها، نهادها و فرهنگ ویژه‌ای که صفویان در ایران تولید کردند، سرآغاز رشته تحولاتی شد که آثار آن پس از انقراض این سلسله و در اشکال گوناگون تا آغاز قرن چهاردهم هجری، ظهور مشروطیت و حتی دوران معاصر تاریخ ایران تداوم یافته است.

در بحث از وابستگی به مسیر و در چارچوب نهادگرایی تاریخی، دو الگوی عمده توالی را می‌توان شناسایی کرد. یک نوع تحلیل‌های وابستگی به مسیر، به مطالعه «توالی‌های واکنشی»^۱ می‌پردازد. این توالی‌ها بدین معنی واکنشی هستند که هر رخداد در یک مرحله، واکنشی به رخدادهای پیشین و علت رخداد مرحله بعد است. در توالی‌های واکنشی، رخداد نهایی، نوعاً نتیجه یا پیامدی است که مورد مطالعه قرار می‌گیرد و زنجیره رخدادها را می‌توان به‌عنوان مسیری که منجر به این نتیجه و پیامد نهایی برخوردار هستند، در نظر گرفت؛ زیرا هرگونه تغییر کوچکی در این رخدادهای اولیه در طول زمان به‌صورت انباشتی باعث تغییرات بزرگی شده که نتیجه نهایی متفاوتی را به همراه خواهد داشت (Mahoney, 2000: 526).

در الگوی دوم، برخی از پژوهشگران به تحلیل توالی‌های «خودتقویت‌کننده»^۲ می‌پردازند. ویژگی این توالی‌ها، شکل‌گیری و بازتولید طولانی‌مدت یک الگوی نهادی خاص است. براساس الگوی توالی‌های خود تقویت‌کننده، دوره‌های تکوین و پیدایش نهادی با بزنگاه‌های مهم ارتباط دارد و خصلتی تصادفی دارد. تصادفی بودن به ناتوانی تئوری در پیش‌بینی یا تبیین احتمالی یا جبرگرایانه- وقوع نتایج خاص اشاره دارد. اما در مراحل بعد، دینامیسم «بازده روزافزون»^۳ به کار می‌افتد که متضمن همان چیزی است که «مکانیسم‌های بازتولید»^۴ می‌نامند. برخلاف دوره‌های تکوین و پیدایش نهادی، بازتولید نهادی قابل تبیین با مکانیسم‌های مستخرج از تئوری‌ها هستند. در حقیقت این مکانیسم-

1. Reactive sequences

2. Self- reinforcing

3. Increasing returns

4. Mechanisms of reproduction

های بازتولید نهادی، ممکن است به صورت علی به گونه‌ای مؤثر باشند که باعث قفل شدن الگوی نهادی موجود شوند و از بین بردن آن را دشوار سازند (Mahoney, 2000: 511). بدین ترتیب نهادگرایان تاریخی استدلال می‌کنند که زمان‌بندی و توالی فرایندها یا رخدادهای خاص، اهمیت زیادی دارد، زیرا فرایندهای خودتقویت‌کننده بعدی که دائماً در زندگی سیاسی و اجتماعی نقش ایفا می‌کنند، نتایج تحولات بعد از خود را تغییر می‌دهند (ر.ک: Pierson & Skocpol, 2002). اروپای بین دو جنگ جهانی، نمونه روشنی از اینگونه استدلال توالی رخدادهاست. بنا بر شواهد تاریخی، ائتلاف‌های سیاسی که قبل از جنگ جهانی اول در کشورهای غیرلیبرال به منظور سازمان‌دهی جوامع دهقانی و بر مبنای افکار سوسیالیستی در این کشورها ظهور کرد، هرگز «قفل نشدند»، بلکه در مقابل تلاطم‌های بعد از جنگ، از فاشیسم یا سوسیال‌دموکراسی سر درآوردند.

زمان‌بندی و توالی‌های تاریخی

مفهوم توالی و زمان‌بندی، عنصر کلیدی سوم مباحث پیرسون درباره پیدایش آرایش‌های نهادی خاص در یک بزنگاه تاریخی و پیامدهای آن در فرایند وابستگی به مسیر است. در فرآیندهای وابسته به مسیر، زمان وقوع یک رخداد مهم است؛ زیرا بزنگاه‌های اولیه در زنجیره رخدادها، مهم‌تر از بخش‌های بعدی هستند. رخداد یا فرآیند اولیه سبب بروز نتیجه مشخصی می‌شود که به مرور زمان بازتولید می‌شود، هرچند که حتی فرآیند یا رخداد مولد اولیه دیگر وجود نداشته باشد. شناخت فرآیندهای اولیه برای شناخت کاملی از رخدادها، سیاسی و اجتماعی ضرورت دارد. «فرآیندهای اولیه سبب پیدایش اشکال سازمانی و آرایش‌های نهادی بسیار خاص، دیرپا و دارای پیامدهایی شدید می‌شود که تأثیرات رخدادها و فرآیندهای بعدی را تغییر می‌دهد. این امر سبب توجه بیشتر به منازعات فضای سیاسی می‌شود که در آن رقبا می‌کوشند تا مزیت‌های پیش‌دستی کردن را کسب کنند. در همه این موارد، مسئله فقط این نیست که چه چیزی رخ می‌دهد؛ بلکه این است که چه زمانی رخ می‌دهد» (پیرسون، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

این مسئله از زوایای مختلفی اهمیت می‌یابد که از جمله می‌توان به فضای سیاسی و ظرفیت‌های اجتماعی اشاره کرد. بسیاری از مباحث درباره توالی‌های وابسته به مسیر بر کنشگران اجتماعی رقیب تمرکز می‌کند؛ کنشگرانی که می‌کوشند تا فضای سیاسی

محدودی را پر کنند. موفقیت در فضای سیاسی فقط به منابع اندوخته کنشگر ارتباط ندارد، بلکه اندازه این منابع در مقابل منابع سایر کنشگران است که اهمیت دارد. به ویژه اگر مزایای رقابتی اولیه خود تقویت شونده باشد، آنگاه زمان بندی نسبی، پیامدهای بسیاری به همراه دارد. در محیط هایی که مستعد وابستگی به مسیر هستند، برتری های اولیه ممکن است سبب برتری پایدار شود. ظرفیت های اجتماعی اعم از مادی، تکنولوژیکی، سازمانی و فکری به مرور زمان به شدت تغییر می کنند، اما طی فرآیندهای خود تقویت شونده می توانند توسعه یابند و به همین سبب نوعی توالی خاص را شکل دهند.

بنابراین اینکه چه زمانی مسئله یا تعارضی در جامعه بروز می کند، به دو دلیل اهمیت دارد؛ نخست آنکه منابع در دسترس کنشگران در آن بزنگاه تاریخی، گزینه های پیش رو برای پاسخ دادن به موضوع را مشخص می کند و دوم اینکه به محض آنکه پاسخی داده شد، ممکن است پویایی های خود تقویت شونده ای ایجاد کند که سیاست را در مسیر درازمدت مشخص قرار دهد. ایده برگشت ناپذیری ها در تحلیل تطبیقی تاریخی معمولاً درباره تغییرات اجتماعی کلان، نظیر دموکراتیزاسیون (Collier, 1999)، صنعتی شدن (Kurth, 1979)، دولت سازی (Ertman, 1997) یا ایجاد دولت رفاه (Pierson, 1994) به کار گرفته شده است.

تحول نهادی؛ بازگشت به تاریخ در تحلیل سیاسی

دنیا نمی ایستد تا آرایش های نهادی جدید انتخاب شود. نهادها به ویژه در درازمدت، پیامدهای بسیاری دارند که سبب شکل دهی مجدد به محیط های سیاسی می شوند. نهادها، زیست خاص خود را در پیش می گیرند و به عامل های علّی واقعاً مستقلی برای شکل دادن به تحولات نهادی بیشتر بدل می شوند. بنابراین باید فراتر از تمرکز بر برهه های انتخاب نهاد، به بررسی تحول نهادی نیز پرداخت. در بررسی تحول نهادی می توان بر چند گزاره اصلی تمرکز کرد.

نخست، پدید آمدن شکاف میان ترجیحات کنشگران قدرتمند و کارکرد نهادهای سیاسی که ممکن است با گذشت زمان و بر اثر تغییرات محیط اجتماعی حاصل شود. نخبگان سیاسی که بر اثر مناسبات در حال تغییر با دغدغه های جدید روبه رو می شوند، ممکن است اکنون نهادهایی را که پیشتر مطلوب بودند، مشکل ساز ببانند. حتی در شرایط نبود تغییرات محیطی اساسی، از آنجا که وارثان آرایش های نهادی، همان هایی نیستند که

آنها را طراحی کرده‌اند، ممکن است شکاف‌ها پدید آیند (پیرسون، ۱۳۹۳: ۲۰۷-۲۰۹). دوم، توجه به اهمیت بزنگاه‌های مهم در فرآیند تحول نهادی است. لحظات کوتاهی وجود دارد که در آنها فرصت اصلاحات نهادی مهم آشکار می‌شود و به دنبال آنها، دوره‌های طولانی ثبات نهادی از راه می‌رسد. این بزنگاه‌ها از آن جهت مهم‌اند که آرایش‌های نهادی را در مسیر گذرگاه‌هایی قرار می‌دهند که تغییر دادن آنها بسیار دشوار است.

سومین گزاره اصلی، نقش گروه‌های حاشیه‌ای در تولید تغییر نهادی است. «بازندگان» پیشین اغلب تسریع‌کننده تحول نهادی هستند. گروه‌هایی که در حاشیه نظام سیاسی قرار دارند، احتمالاً بیشتر با نهادها سروکار دارند. این گروه‌ها که از دست یافتن به مواهب شاکله نهادی موجود دور مانده‌اند، با تخطی کردن از این شاکله‌ها، هزینه کمتری را متحمل می‌شوند (Clemens & Cook, 1999: 452). در کنار اهمیت نقش گروه‌های حاشیه‌ای در تحول نهادی، بایستی بر عامل چهارم یعنی اهمیت فرآیندهای متداخل نیز متمرکز شد. بر اساس این گزاره، برای تحلیل تحول نهادی بایستی تأثیر تعاملی ناشی از چند عرصه نهادی را بررسی کرد؛ زیرا نهادهای سازنده، پیکره سیاسی یکدیگر را می‌سایند و طی فرآیندی، سبب تغییرات بیشتری می‌شوند. چگونه گشودن عرصه‌های سیاسی نو می‌تواند از طریق مختل کردن یا دور زدن عرصه‌هایی که قبلاً تحت کنترل کنشگران مسلط بوده است، به تغییر نهادی سریع بینجامد (پیرسون، ۱۳۹۳: ۲۳۰).

«انقلاب حقوق»^۱ که سبب برانگیختن توسعه حقوقی در ایالات متحده شد، مثال خوبی در این زمینه است. دنبال کردن این انقلاب در مسیرهای متعدد و در بازه زمانی درازمدت، نشان می‌دهد که این انقلاب را باید در نتیجه تعامل میان دادگاه‌ها و کنگره درک کرد. سازمان‌های شهروندی نوظهور نیز نقشی حیاتی در تلفیق این عرصه‌های نهادی متمایز ایفا کردند. این بحث اشاره به اثر متقابل چند نهاد به مثابه منبع تنش‌ها و فرصت‌ها، پویایی‌ای را آشکار می‌سازد که آن دسته از مطالعات متمرکز بر یک متغیر/ نهاد بعید است قادر به درک آن باشد. در نهایت تبیین‌های نهادی اغلب نقش «پیشگامان» یا «کنشگران اجتماعی ماهر» را برجسته می‌سازند. بسیج برای اصلاح نهادی نوعاً مشکلات کنش جمعی، دشواری ایجاد می‌کند. کنشگران خلاق و دارای وضعیت

مناسب ممکن است نقش مهمی در شکل دادن به پیشنهادها ایفا کنند؛ به نحوی که مشارکت کنندگان و ائتلاف‌های جدیدی را برانگیزند.

در کنار تحول نهادی باید از مقاومت نهادی^۱ و چگونگی دوام نهادها نیز سخن گفت. مقاومت نهادی به طور معمول از این واقعیت ناشی می‌شود که مشکلات هماهنگی، وجود نقاط منع^۲، خاص‌بودگی دارایی^۳ و بازخورد مثبت، بازنگری‌های نهادی مشخص را دشوار می‌سازد. کنشگران سیاسی با دست یافتن به انتظارات قابل اتکایی درباره رفتارهای دیگر کنشگران، به نقطه کانونی همگرا می‌رسند و هرچند ممکن است در کسب نتیجه مطلوب با یکدیگر توافقی نداشته باشند، مایل هستند که به فهم مشترکی دست یابند؛ زیرا هماهنگی حول نتیجه‌ای کمتر مطلوب، بهتر از فقدان هرگونه هماهنگی است. درواقع به محض اینکه کنشگران بر امری هماهنگ شدند، دیگر تمایلی ندارند که رفتارشان را تغییر دهند (Carey, 2000: 754). برای مثال، تنها چیزی که ثبات بیشتری برای نهادهای سیاسی رسمی پدید می‌آورد، این واقعیت است که آنها به خوبی از وجود گروه‌های خواهان بازنگری، نظیر جنبش‌های اجتماعی یا احزاب سیاسی آگاهی دارند و بنابراین همواره ترجیح می‌دهند که مشکلات مربوط به هماهنگی را حل نمایند.

آرایش‌های نهادی در عرصه سیاست را به سختی می‌توان تغییر داد. ثبات و پیش‌بینی‌پذیری از طریق نظامی از شبکه قواعد حاصل می‌شود که تغییر دادن قواعد مندرج در سطوح بالاتر سلسله‌مراتب را بیش از پیش هزینه‌بر می‌کند. مسئله اصلی در اینجا، ساختار نقاط منع است؛ زیرا برخی نقاط ممانعت نهادی همانند نقاط خود تقویت‌شونده عمل می‌کنند (Miller, 2000: 539). از سوی دیگر، برخی آرایش‌های نهادی، خود تقویت‌شونده‌اند؛ از آن جهت که کنشگران کلیدی برای گنجاندن چنین حفاظ‌هایی درون طراحی‌های نهادی، دغدغه بسیاری دارند. جایی که همین مجموعه کنشگران که ممکن است بر اثر اصلاحات نهادی، نفوذ خود را از دست دهند، باید با بازنگری موافقت کنند و باید منتظر میزان بیشتری از مقاومت نهادی بود. افزون بر این تطابق یافتن فردی و سازمانی با آرایش‌های نهادی موجود، تغییر وضع را غیر جذاب می‌کند. توضیح

1. Institutional resilience

2. Veto points

3. Asset specificity

آنکه کنشگران به مرور زمان بر مبنای این برآورد که قواعد تداوم می‌یابند، تعهدات و مزایای خاصی را می‌پذیرند. این تعهدات و مزایا گاه بسیار زیاد و متنوع هستند و با گذشت زمان انباشت می‌شوند. هر اندازه مزایا و دارایی‌های کنشگران خاص مبتنی بر زمینه‌ای مشخص باشد، احتمال متعهد شدن آنان به تداوم فعالیتی که تضمین‌کننده آن دارایی‌ها باشد، بیشتر می‌شود و به نسبت هزینه‌های تغییر، همچون نگرانی‌های آن نظم و آرایش عمل می‌کنند که این مسئله خود یکی از مؤلفه‌های مهم مقاومت نهادی است. پیدایش پیوندهای متقابل میان آرایش‌های نهادی نیز به مرور زمان به یکی از محکم‌ترین موانع در برابر تحول نهادی بدل می‌شود (پیرسون، ۱۳۹۳: ۲۴۵-۲۴۸).

مقاومت نهادی به معنای نبود تغییر نهادی نیست. استدلال‌هایی که درباره مقاومت نهادی ارائه شد، اصلاً به این معنا نیست که نهادها به محض استقرار، هرگز تغییر نمی‌کنند یا اصلاح و تحول نهادی همواره جهشی است یا فقط آن دسته از عوامل که با مقاومت نهادی سروکار دارند، در برآورد بخت‌بازنگری سهیم‌اند. در واقع ممکن است تحولات اجتماعی کلان برای اصلاحات بنیادی‌تر، فشارهای روزافزونی وارد سازند. امکان دارد این تحولات در مواردی، عوامل ذکر شده را از میان ببرند.

برای درک تحول نهادی لازم است علاوه بر تمرکز بر تأثیرات نهادی، به چگونگی ثبات و تحول آرایش‌های نهادی در مسیرهای تحول نهادی نیز توجه نمود. مسئله محوری درباره آرایش‌های نهادی این نیست که متعادل‌اند یا نه، بلکه موضوع این است که تعادل‌هایشان در مواجهه با شرایط در حال تغییر، تا چه اندازه باثبات است. زمانی تعادل پایدار رخ می‌دهد که اهمیت عوامل متعدد سهیم در مقاومت نهادی مشخص یا مجموعه‌ای از نهادها به اندازه‌ای باشد که به محض استقرار آرایش‌های نهادی، تداوم آنها برای دوره زمانی طولانی محتمل باشد. در صورت وجود آرایش‌های نهادی پایدار، تحول نهادی به شدت تدریجی خواهد بود و کنشگران در زنجیره‌ای از پویایی‌های کل پیکره‌بندی نهادی در جهت اصلاح نهادی تلاش خواهند کرد. همچنین تأثیرات تعاملی میان نهادهای مختلف/ «هم‌بندی نهادی»^۱ نیز اهمیت زیادی دارد. در بسیاری از موارد انتظار می‌رود که مسیرهای تحول نهادی به واسطه روابط مهم میان نهادها شکل بگیرد.

تحقق باید بر سطح بین نهادی متمرکز شود و نه پویایی‌های در سطح نهادی مجزا و منزوی از بقیه نهادها (ر.ک: Pierson & Skocpol, 2002).

حداقل دو گونه از تعاملات به‌طور مشخص محتمل‌اند؛ هرچند بدون شک می‌توان این فهرست را بسط داد. نخست، امکان مکمل بودن نهادهای کاملاً متمایز است. به عبارتی دو یا چند نهاد، متقابلاً یکدیگر را تقویت کنند. اگر محتمل است که تحول نهادی تحت تأثیر هم‌بندی محکم یا مکمل بودن قرار گیرد، محتمل است که اشکال مشخصی از «هم‌بندی ضعیف»^۱ نیز پیامدهای مهمی داشته باشد. نوعی از هم‌بندی ضعیف میان نهادها که رایج است، به‌گونه‌ای است که تخصیص اقتدار میان نهادها با ابهامات جدی روبه‌رو است (ر.ک: Hacker, 2002; Thelen, 2008). برای مثال استدلال‌ها درباره نقش عرصه‌های متعدد نهادی، در رخداد مشروطه در تاریخ ایران، به موضوع اصلی در برداشت‌ها از دلایل ناکامی مشروطه بدل شده است. اما میزان توجه به تأثیر هم‌بندی نهادی ضعیف بر تحول نهادی، اندک بوده است. این ابهامات به‌ویژه برای کسانی که از وضع موجود ناراضی‌اند، فرصت‌هایی خلق می‌کند. همچنین زمانی که کنشگران به آرایش‌های نهادی عادت می‌کنند، وضع موجود، حامیان بیشتری می‌یابد. به‌این‌ترتیب وضع موجود در شرایط گوناگون، بیش از آنچه در ابتدا بود، ثبات خواهد داشت. نتیجه مهم اینکه بروز چالش‌های مؤثر در برابر وضع نهادی موجود، نیازمند زمان است و تحولات نامطلوب برای بازتولید نهادی باید به آستانه مشخصی برسند تا اصلاح را ممکن سازند. لحظه نوآوری نهادی، بعد از دوره طولانی افزایش تدریجی فشار رخ می‌دهد. کارگزاران تغییر ممکن است در لحظه دراماتیک نتیجه‌گیری، نقش پررنگی ایفا کنند، اما ظهور آنها در فصل نهایی اغلب وابسته به تحولات پیشینی است که در بازه زمانی گسترده‌ای رخ می‌دهد.

بنابراین نهادگرایی تاریخی می‌تواند نظریه‌ای درباره تحول و دگرگونی نهادی ارائه کند که در آن سوژه با محیط نهادی، یک رابطه خلاقانه دارد. آنچه نهادگرایی تاریخی از تحول و دگرگونی نهادی ارائه می‌دهد، بیشتر بر مقاومت و چسبندگی نهادی ناشی از مکانیزم‌های بازده روزافزون و وابستگی به مسیر تأکید می‌کند. از دیدگاه نهادگرایی تاریخی، تحولات و دگرگونی‌های نهادی بیش از آنکه یک منحنی پیوسته از تغییرات

تدریجی باشد، از مدل «تعالدل منقطع»^۱ پیروی می‌کند. مدل تعادل منقطع بر دوره‌هایی از «گشایش»^۲ و نوآوری سریع که در ادامه آنها، دوره‌هایی از ایستایی نهادی یا «قفل‌شدگی»^۳ وجود دارد، تأکید می‌کند (Thelen, 2008: 209).

براساس این مدل، نهادها معمولاً در یک دوره طولانی از ثبات و تعادل قرار دارند که این دوره‌های ثبات به‌صورت دوره‌ای با بحران‌های مهمی که منجر به تغییرات سریع و تند نهادی می‌شوند، از هم‌گسسته می‌شوند. این دوره‌های بحرانی، همان بزنگاه‌های مهم هستند که نخست منجر به شکل‌گیری پیکربندی نهادی خاصی در یک مقطع تاریخی می‌شوند؛ دوم اینکه آرایش‌های نهادی را بر مسیر گذرگاه‌هایی قرار می‌دهند که تغییر دادن آنها بسیار دشوار است. پیکربندی‌های باثبات و نهادینه‌شده، میراث برخی بزنگاه‌های مهم است؛ حال آنکه برخی دیگر پویایی سیاسی خاصی پدید می‌آورند که از بروز الگوهای باثبات ممانعت می‌کند یا آنها را تضعیف می‌کند. در هر دو حالت، آرایش‌های نهادی جدید خصلتی ایستا ندارند؛ بلکه پیکره‌نهادهای سیاسی و اجتماعی موجود باگذشت زمان و بر اثر شکاف‌های میان ترجیحات کنشگران قدرتمند و کارکرد نهادهای سیاسی و یا تأثیرات نهادی پیش‌بینی‌نشده دچار تزلزل شده، در نتیجه زمینه برای ظهور نیروهای سیاسی اجتماعی جدید و تحول در پیکربندی نهادی پیشین فراهم می‌گردد.

نتیجه‌گیری

واقعیت آن است که هیچ الگوی سیاسی‌ای شامل همه ابعاد و سویه‌های واقعیت اجتماعی نیست. در این میان نهادگرایی تاریخی، این ظرفیت را دارد که تمرکز ما را بر حوزه‌های مغفول‌مانده از متغیرهای مؤثر بر عرصه سیاسی معطوف سازد و با تلفیق نگرش‌های زمینه‌گرا و نهادگرا، چشم‌اندازی مناسب برای تبیین تداوم و تغییر در عرصه سیاسی فراهم آورد. نهادگرایی تاریخی از سویی بر نقش سامان‌بخش نهادها در عرصه سیاسی تأکید می‌کند و از سوی دیگر، نهادها را مقوله‌هایی شکل‌گرفته در تاریخ می‌داند که خود برآیند منافع و دیدگاه‌های خاصی در مقطعی خاص هستند که به‌عنوان میراثی جهت‌دهنده برای دوره‌های بعدی برجای می‌مانند و نوعی وابستگی به مسیر

1. Punctuated Equilibrium

2. Openness

3. Lock in

ایجاد می‌کنند. این نهادها که نوعی تداوم و تأثیر مستقل بر کنشگران سیاسی دارند، موضوع مهم‌ترین منازعات سیاسی نیز هستند و در متن این منازعات تغییر می‌کنند. توأمان اندیشیدن به تحول نهادی و انتخاب نهادی این قرائت از تاریخ سیاسی اجتماعی بشر را که نهادها به محض استقرار، بی‌تحرک یا قفل می‌شوند، به چالش می‌کشد. در حقیقت استدلال‌هایی که در این پژوهش درباره بزنگاه تاریخی، وابستگی به مسیر، توالی‌های واکنشی و فرایندهای برگشت‌ناپذیر ارائه شد، اصلاً به این معنا نیست که نهادهای سیاسی رسمی و یا نهادهای اجتماعی قدرتمند، به محض استقرار، هرگز تغییر نمی‌کنند یا اصلاح نهادی همواره جهشی است یا فقط آن دسته از عوامل که با مقاومت نهادی سروکار دارند، در برآورد بخت بازنگری نهادی سهیم‌اند. درواقع ممکن است تحولات اجتماعی کلان برای اصلاحات بنیادی‌تر، فشارهای روزافزونی وارد سازند. بنابراین نهادها اعم از نهادهای سیاسی و اجتماعی به‌ویژه در درازمدت، آثار و پیامدهای بسیاری دارند که سبب شکل‌دهی مجدد به محیط‌های سیاسی و اجتماعی می‌شوند. در حقیقت نهادها، زیست خاص خود را در پیش می‌گیرند و به عامل‌های علی واقعاً مستقلی برای شکل دادن به تحولات نهادی بیشتر بدل می‌شوند. به علاوه بررسی جوانب زمانمند سیاست نه تنها از ارائه یک تصویر کرونولوژیکال^۱ از تحولات سیاسی و اجتماعی پرهیز می‌کند، بلکه تحولات سیاسی و اجتماعی هر واحد تحلیل را به‌مثابه زنجیره‌ای از رویدادهای سیاسی- اجتماعی متداخل و متقاطع در نظر گرفته و نگاهی تازه به برهم‌کنش نهادها/ نیروهای سیاسی و اجتماعی از طریق برقراری دیالوگ میان میراث نهادی برجای‌مانده از گذشته و مقطع تاریخی اکنون (همان مقطع سرنوشت‌ساز در هر وهله تاریخی) ارائه می‌دهد.

بر همین اساس نویسندگان این مقاله تلاش نمودند تا با تلفیق نهادگرایی تاریخی و تئوری «سیاست در بستر زمان»، مبنای تحلیل روابط دولت و جامعه را از این درک آغاز نمایند که جامعه، محیطی از ستیزه‌های اجتماعی میان نهاد دولت و نیروهای اجتماعی است که در یک لحظه حساس تاریخی، دست به انتخاب‌هایی می‌زنند که مناسبات نهادی موجود را دگرگون ساخته، یک آرایش نهادی جدید را پی می‌افکند.

منابع

- اندرسون، پری (۱۳۹۰) تبارهای دولت استبدادی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، ثالث.
- بدیع، برتران و پیر بیرن بوم (۱۳۷۹) جامعه‌شناسی دولت، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، باز.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴) جامعه‌شناسی سیاسی (نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی)، تهران، نشرنی.
- (۱۳۷۸) جامعه مدنی و توسعه سیاسی در ایران: گفتارهایی در جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، مؤسسه نشر علم نوین.
- پیترز، گای (۱۳۸۶) نظریه نهادگرایی در علم سیاست، ترجمه فرشاد مؤمنی و فریبا مؤمنی، تهران، جهاد دانشگاهی.
- پیرسون، پل (۱۳۹۳) سیاست در بستر زمان، ترجمه محمد فاضلی، تهران، نشرنی.
- ویلبر، چارلز کی و رابرت هاریسون (۱۳۸۵) «بنیان روش‌شناختی اقتصاد نهادی: الگو، داستان‌سرایی و کل‌گرایی»، ترجمه عباس رحیمی، فصلنامه اقتصاد سیاسی تحول همه‌جانبه، سال اول، شماره سوم، صص ۶۴-۹۱.

- Carey, John M. (2000) Parchment, Equilibria, and Institutions, Comparative Political Studies, Vol.33, 6-7, pp.735-61.
- Clemens, Elisabeth S, and James M Cook (1999) Politics and Institutionalism: Explaining Durability and Change, Annual Review of Sociology, Vol. 25, pp. 441-466.
- Collier, Ruth Berins. and Collier, David (1991) Shaping the Political Arena, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- David, Paul .A , (2000) Path Dependence, its Critics, and the Quest for 'Historical Economics, in The Evolution of Economic Institutions.
- Dodd, Lawrence C. and Calvin C. Jillson (1994) Dynamics of American Politics: Approaches and Interpretations, Westview Press.
- Evans Peter (1995) Embedded autonomy: States and industrial transformation, Princeton: N.J: Princeton University Press.
- Hacker, Jacob (2002) The Divided Welfar State: The Battle over Public and Private Social Benefit in the United State. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. (1968) Political Order in Changing Societies, New Haven and London, Yale University Press.
- Jessop, Bob (2007) State Power: A Strategic-Relational Approach, Polity, Cambridge.
- Levi, Margaret (1997) A Model, a Method, and a Map: Rational Choice in Comparative and Historical Analysis. In: Lichbach, M. and Zuckerman, A. Eds. Comparative Politics: Rationality, Culture and Structure, Cambridge University Press, Cambridge, 19-41.

- Mahoney, Jamez (2000) "Path Dependence in Historical Sociology", *Theory and Society*, 29 (4): 507-548.
- Marx, Karl (1963) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1848) *Manifest der Kommunistischen Partei*. (The Manifesto of the Communist Party), Many editions. <https://www.marxists.org>.
- (1968) selected works in one volume, NEW York, International publishers.
- Miller, Gary (2000) Rational Choice and Dysfunctional Institutions, *Governance*, 13, 4, pp.535-47.
- Nordlinger, Eric (1981) *On the Autonomy of the Democratic State* Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Pierson, Paul and Skocpol, Theda (2002) "Historical Institutionalism in Contemporary Political Science", In: Henry Milner / Ira Katznelson (eds.) *Political Science: The State of the Discipline*, New York: W.W. Norton, 693-721.
- Sewell, William H (1996) Three temporalities: Toward an eventful sociology, in *The historic turn in the human sciences*, vol 89, pp 245-280.
- Steinmo, Sevn (2008) "Historical Institutionalism? In Donatella Della Porta and Michael Keating (eds.) *Approaches and Methodologies in the Social Sciences. A Pluralist Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Steinmo, Sevn & Longstreth, Frank (1992) *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thelen, Kathleen (2008) "How Institutions Evolve: Insights from Comparative Historical Analysis", In J. Mahoney & D. Rueschemeyer (Eds.) *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University.
- Thelen, Kathleen & Steinmo, Sevn (2002) "Historical institutionalism in comparative politics", In Sven Steinmo; Kathleen Thelen, & Frank Longstreth (Eds.), *Structuring politics: Historical institutionalism in comparative analysis*, Cambridge: Cambridge University Press: 1-32.
- Thelen, Kathleen & Steinmo, Sevn & Longstreth, Frank (1992) *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilly, Charles (2000) *Processes and Mechanisms of Democratization Sociological Theory*, Vol. 18, No. 1, pp 1-16.
- Weber, Max (1971) *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Edited By Guenther Roth and Claus Wittich. 3 Vols. New York: Bedminster Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۲۹۵-۳۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

راست افراطی و آفرینش جغرافیای تخیلی اسطوره‌ای اروپا؛

رویکرد چرخش تصاویر میچل

* فریده محمدعلی پور

** محمد نصیرزاده

چکیده

راست افراطی در کشورهای اروپایی با اتکا به یک جغرافیای تخیلی، به تعریف خود اسطوره‌ای دست یازیده و در این فرایند از کسانی که برحسب آرمان‌های ایشان فداکاری کرده‌اند، بهره برده است. پژوهش حاضر در راستای پاسخ به این پرسش که چگونه راست افراطی بر آفرینش جغرافیای تخیلی اسطوره‌ای در اروپا تأثیر گذاشته‌اند، این فرضیه را با استفاده از نظریه چرخش تصویر میچل بررسی کرده است که راست افراطی از طریق بازشناسی انگاره و تصویر بر آفرینش جغرافیای تخیلی اسطوره‌ای در اروپا تأثیر گذاشته است. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که گروه‌های راست افراطی همانند سربازان او دین و نئونازی‌ها با بازشناسی تصاویر فداکاری در فرهنگ وایکینگ‌ها، گفتمان نازیسم و تصاویر برخی از معاصران، به این تصاویر جایگاه آیینی بخشیده و از تصور آنها به عنوان عامل هویت هویت‌بخش و اعتباربخش استفاده کرده است. راست افراطی با اتکا به مسابقه ورزشی، لباس و موسیقی به بازشناسی تصور این تصاویر پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: راست افراطی، جغرافیای تخیلی، هویت، رویکرد چرخش تصاویر میچل و اروپای اسطوره‌ای.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی، ایران
fm.alipour@khu.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه خوارزمی، ایران
m.nasirzadeh2019@gmail.com



مقدمه

جغرافیای تخیلی^۱، بازنمایی خاص از یک مکان از طریق داستان‌ها، رمان‌ها، روزنامه‌ها، مجلات، فیلم‌ها و برنامه‌های تلویزیونی است (Light, 2008: 3). ساخت اجتماعی چنین بازنمایی‌هایی که از طریق آن، تصاویر ذهنی یک گروه معین از یک مکان ساخته می‌شود، نشان‌دهنده نقش ارتباطی جغرافیای تخیلی در دنیای واقعی است. بر اساس این نقش ارتباطی، از آنجا که جغرافیای تخیلی حاوی مجموعه‌ای از ایده‌ها و معانی درباره مکانی خاص است، می‌تواند ادراک اجتماعی افراد از فضایی خاص را در قالب فضاهایی مانند محله یهودی‌نشین یا کشور توسعه‌یافته معنا بخشد (Watkins, 2015: 508-512) و بدین‌وسیله با خلق فضای مبتنی بر ما و آنها، افراد انسانی را با مکان جغرافیایی خاص پیوند دهد (Dodds, 2001: 471) و موجب شکل‌گیری فضا-زمان «ما»ی اسطوره‌ای در مقابل دیگران گردد. بر اساس این کارکرد، راست افراطی مبتنی بر ایده جایگزین بزرگ^(۱) استدلال می‌کند که یک تهاجم از سوی مهاجران (آنها) علیه فضای اروپای اسطوره‌ای در حال وقوع است و در واکنش به آن نیز تنها یک پاسخ وجود دارد: «ما باید از خود دفاع کنیم، همان‌گونه که اجداد ما از وین محافظت می‌کردند» (ر.ک: Bennhold, 2019).

در یک جغرافیای تخیلی با اتکا به اروپای اسطوره‌ای، راست افراطی در واکنش هویتی در مقابل مسائلی همانند مهاجرت با اتکا بر جایگزینی اروپایی‌الاصل (ما) با مهاجران غیر سفیدپوست (آنها) بر این امر اصرار دارد که شیوه زندگی ملی آنها مورد حمله قرار گرفته و ممکن است در شرف پایان باشد و بدین دلیل باید در برابر این تهاجم از اروپای اسطوره‌ای دفاع کرد؛ اروپایی که اغلب در یک جغرافیای تخیلی با «خوب» درون‌گروهی در مقابل «شر» برون‌گروهی سروکار دارد (Hameleers & Schmuck, 2017: 1431). برای مثال اتحادیه دفاع از انگلیس معتقد است که جامعه بریتانیا مورد حمله مسلمانان قرار دارد و اقداماتش برای دفاع از یک سرزمین اروپایی است (ر.ک: Counter extremism, 2019).

در پژوهشی، مردان جوان راست‌گرای افراطی در بریتانیا، خود را بر اساس احساس قربانی بودن توصیف کردند و اینکه مهاجران غیر سفیدپوست، به‌ویژه مسلمانان، دشمن

اصلی و مهاجمان شوم سرزمین و فرهنگ ایشان هستند (Ebner, 2017: 13). یکی از مهم‌ترین برنامه‌های حزب راه سوم به‌عنوان یکی از احزاب راست افراطی آلمان، تأمین مالی جدی خانواده‌های دارای فرزند برای جلوگیری از انقراض قریب‌الوقوع مردم آلمان بوده است. گروه‌های نازی جدید همواره تلاش دارند تا الگویی ایده‌آل شده از مردانگی سفیدپوست را بر اساس نوستالژی زمان گذشته ارائه کنند (Kelly, 2017: 69). طرفداران اردوگاه ملی رادیکال لهستان نیز معتقدند که این کشور از نظر قومی باید همگن باشد.

از دهه آخر قرن بیستم در عرصه سیاسی بسیاری از کشورهای اروپایی، راست افراطی به تدریج قدرت گرفته است. در فرانسه، مارین لوپن^۱ طرفداران جدی یافته است. در عرصه سیاسی بلژیک نیز راست افراطی جایگاه انکارناپذیر یافته است. حزب راه سوم در آلمان در هفت ایالت حضور فعالانه دارد. مقامات ایتالیا هم نگرانی روزافزونی نسبت به راست افراطی ابراز کرده‌اند و در لهستان نیز در سال ۲۰۱۹ برای اولین بار، راست افراطی وارد پارلمان شده است. رشد راست افراطی در کشورهای اروپایی هرچند تحت تأثیر عوامل مختلفی همانند جهانی‌شدن، بحران‌های اقتصادی و افزایش مهاجرت بوده است، نمی‌توان انکار کرد که در قلب همه این پدیده‌ها، تصورات مربوط به نوع اروپا که «ما اروپایی‌ها» بدان تعلق داریم (Kriesi, 2016: 45) و دفاع از شیوه زندگی اروپایی در

قالب جغرافیای تخیلی، نقطه‌ای کانونی است (Biebuyck, 2010: 168).

بر اساس این دفاع از شیوه زندگی اروپایی و تصورات مربوط به ما اروپایی‌ها، حمله روسیه به اوکراین، موجی از فعالیت راست افراطی در کشورهای اروپایی را سبب شده است. در نتیجه حمله روسیه به اوکراین، برخی از گروه‌های راست افراطی با اتکا به روایت جنگ جهانی دوم، روسیه را به‌عنوان کشوری کمونیستی تعریف کرده، مبارزه با روسیه را مبارزه با کمونیسم (ر. ک Engelbrecht, 2022) و دفاع از اروپای اسطوره‌ای تعریف می‌کنند. این گروه‌ها، اروپا را اتحاد ملت‌های سفیدپوست مسیحی می‌دانند و بنابراین اوکراین را ملتی از سفیدپوستان تعریف می‌کنند. یکی از این گروه‌های راست افراطی، حزب راه سوم است. این گروه راست افراطی، «امپریالیسم روسیه را با هدف برقراری مجدد اتحاد جماهیر شوروی رد می‌کند» (ر. ک Knight, 2022).

هرچند در دفاع از اروپای اسطوره‌ای، برخی از گروه‌های راست افراطی با تشدید فعالیت خود به حمایت از اوکراین پرداخته‌اند، برخی دیگر از رهبران راست افراطی همانند مارین لوپن فرانسوی و مائو سالوینی، رهبر حزب راست افراطی در ایتالیا براساس جغرافیای تخیلی خویشاز تحریم‌های اتحادیه اروپا علیه روسیه انتقاد کرده و مدعی هستند که اعمال تحریم اروپا علیه روسیه در واکنش به جنگ دیگران با دیگران به مردم کشورهای اروپایی آسیب می‌رساند (Mammone, 2022: 1).

راست افراطی براساس جغرافیای تخیلی خویش و اینکه به «ما» در اروپا توسط «آنها» (مهاجران و اقلیت‌ها) هجوم شده است، رفتار خود را اقدامی علیه بیماری‌های اجتماعی و سیاسی ملتی تعریف می‌کند که در حال مرگ بوده و باید آن را به شکوه و عظمت افسانه‌ای خود بازگرداند. شکوه و عظمتی بر اساس این دو مؤلفه با اتکا به جغرافیای تخیلی راست افراطی، اشتیاق به بازگرداندن فضا- زمان ازدست‌رفته‌ای از شکوه دارد که به‌عنوان یک‌زمان ایده‌آل بازسازی می‌گردد (Elgenius & Rydgren, 2017: 354).

از آنجا که راست افراطی، بازسازی نوستالژیک فضا- زمان گذشته را از لحاظ ذهنی درک می‌کند، جغرافیای تخیلی راست افراطی و تخیل هویتی آن باید به‌درستی درک شود؛ زیرا جریان راست افراطی بر اساس جغرافیای تخیلی بازسازی نوستالژیک گذشته با تأکید بر شیوه زندگی ملی در تلاش بوده است تا همواره این مسئله را که چه کسی به گذشته، حال و آینده اروپا تعلق دارد، مطرح نماید و روایت‌های خود را با استفاده از ناسیونالیسم رمانتیک، حول اسطوره ملت همگن سامان دهد، بدون توجه به اینکه این ایده‌ها واقعاً با آن مکان در واقعیت رابطه دارند یا خیر (Light, 2008: 6). همچنان که حزب راه سوم آلمان با اتکا به جغرافیای تخیلی، آشکارا مشروعیت مرزهای آلمان پس از جنگ جهانی دوم را زیر سؤال می‌برد و خواستار بازیابی آلمان بزرگ با مرزهای اصلی آن است، زیرا با اتکا بر جغرافیای تاریخ در یک بازنمایی مدرن از جنگ‌های صلیبی و در راستای چارچوب‌بندی حوادث گذشته برای تعیین قرائت آینده، «ما کشف کردیم که ریشه، اصل و نسب و در نتیجه آینده داریم؛ میراث ما، سرزمین ما، خون ما، هویت ماست؛ ما وارثان آینده خود هستیم» (García, 2020: 33).

مروری بر آثار این حوزه نشان می‌دهد که در فرایند آفرینش، یکی از مهم‌ترین عناصری که راست افراطی به آن اتکا کرده است، بازتعریف هویتی کسانی است که در فضای گذشته ترسیمی راست افراطی، فداکاری کرده و در نقطه اوج آن، جان خود را از دست داده‌اند؛ زیرا اصرار بر بازتعریف این افراد برای بازتعریف هویتی راست افراطی از آینده، امری حیاتی است. بر اساس این اهمیت کهلر (۲۰۲۰) در مقاله‌ای با عنوان «مردن به چه دلیل؟ منطق و کارکرد خودکشی، شهادت و ایثار با انگیزه ایدئولوژیک در راست افراطی معاصر» (ر.ک: Koehler, 2020)، ضمن تبیین اهمیتی که افراد از خودگذشته در سپهر جغرافیای تخیلی راست افراطی داشته‌اند؛ معتقد است که زنده ماندن برای مبارزه در یک روز دیگر، مهم‌ترین مانعی بوده است که سبب شده است تا اقداماتی همانند دست یازیدن به عملیات انتحاری در راست افراطی در مقایسه با دیگر جریان‌های رادیکال، رشد نکند.

زو (۲۰۲۰) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و مسئله‌بندی گفتمان‌های ژورنالیستی راست افراطی» (ر.ک: Zhao, 2020) با بررسی زمینه‌های اجتماعی رادیکالیسم راست افراطی سعی کرده است تا پاسخی برای مسائلی که بر اساس آن مفاهیم رادیکال‌سازی و افراط‌گرایی راست‌گرایی مبتنی بر آن شکل می‌گیرند ارائه نماید. تورلیفسون (۲۰۱۹) در مقاله «ویران‌شهر^۱ سوئدی: تخیلات خشونت‌آمیز راست افراطی» (ر.ک: Thorleifsson, 2019) به ساخت تخیل خشونت‌آمیز توسط جریان راست افراطی سوئد و تأکید آنها بر همگنی قومی و فرهنگی و لزوم مقابله با مهاجران پرداخته است لیکن همانند دیگر آثار به جغرافیای تخیلی راست افراطی و نقش از خودگذشتگان در آفرینش این جغرافیای تخیلی توجه نکرده است.

با عنایت به فقدان پژوهش منسجم درباره جغرافیای تخیلی راست افراطی و نقش از خودگذشتگان در آن، پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که چگونه گروه‌های راست افراطی بر آفرینش جغرافیای تخیلی اسطوره‌ای در اروپا تأثیر گذاشته‌اند؟ در پاسخ، این فرضیه بررسی شده است که گروه‌های راست افراطی از طریق بازشناسی انگاره و تصویر

بر آفرینش جغرافیای تخیلی اسطوره‌ای در اروپا تأثیر گذاشته و موجب تقویت هویت اجتماعی خود شده‌اند. از حیث نظری، رویکرد چرخش تصاویر میچل، فهم مناسبی از موضوع در اختیار می‌گذارد و در ادامه مطرح می‌گردد.

چارچوب نظری

زیست-جهان انسانی در قرن بیستویک میلادی بیش از پیش با تأثیر تصویر در تمام اشکال آن اعم از تصاویر مادی یا مجازی مواجه شده است، به گونه‌ای که امروزه با استفاده از تصاویر، به راحتی می‌توان هر روایتی را به مردم انتقال داد (Generation, 2017: 2). میچل معتقد است که «در گفتمان فلسفی چرخش تصویر^۱، جایگزین چرخش زبانی^۲ شده است. در چرخش تصاویر نه زبان، بلکه تصاویر هستند که معانی را تعیین می‌کنند. بنابراین قلمرو بصری، شایسته بررسی دقیق است» (Mitchell, 1994: 13). از نظر میچل، چرخش تصاویر کشف دوباره پسازبان‌شناختی و پسانشانه‌شناختی تصویر با استفاده از رویکرد شمایل‌شناختی^۳ (بررسی تصاویر در بافتار آن) است (Mitchell, 2011: 16).

میچل معتقد است که تصویر^۴ یعنی هرگونه شباهت، شکل یا نقش و نگار (چیزهایی که به دیوارها آویزان می‌شود؛ نمایش‌هایی که در سینما یا تلویزیون دیده می‌شود) که به‌عنوان مجموعه‌ای از عناصر پیچیده مجازی، مادی و نمادین ظاهر می‌شود، ابتدا با تصور^۵ شروع می‌شود (Mitchell, 2005: xiii-xiv). براین اساس باید بین دو مفهوم تصور و تصویر، تفاوت قائل شد. از دیدگاه وی، درحالی‌که تصویر از پشتیبانی مادی و رئالیستی برخوردار است (نقاشی یک درخت یا انسان که ارجاع به وجود بیرونی دارد)، تصور امری است که همانند مفهوم اژدها در فرهنگ چین می‌تواند برساخته ذهن انسان بر اساس برساخته‌های دیگر تلقی شود (Mitchell, 2015: 30). برای مثال مجسمه گوساله طلایی به‌عنوان یک تصویر عینی می‌تواند به راحتی از بین برود، درحالی‌که تصور آن در شعر،

1. pictorial turn
2. linguistic turn
3. Iconological approach
4. picture
5. image

گفتار یا نقاشی همچنان در ذهن حضور دارد؛ حضوری که همانند قانون فیزیک، تابع این اصل است که تصور نه از بین می‌رود و نه به وجود می‌آید، بلکه از حالتی به حالت دیگر تبدیل می‌شود (Mitchell, 2015: 32-33).

میچل معتقد است که تعامل بیننده، تصور و امر نمادین سبب می‌شود که تصور علاوه بر نشان دادن، به‌نوعی سوژکتیویته، زنده و صاحب اراده و قدرت باشد (Mitchell, 1994: 324)؛ اراده و قدرتی که خود را در قالب بت‌وارگی تصاویر متجلی می‌کند (ر.ک: Mitchell, 2017). همان‌گونه که بلافاصله پس از بازداشت کایل ریتنهاوس^۱ هفده ساله به دلیل کشته شدن دو نفر با اسلحه (ر.ک: NBC, 2020)، یک فرایند خیره‌کننده بت‌وارگی از وی در گروه‌های مختلف راست افراطی شروع شد (ر.ک: Guardian, 2020)؛ بت‌وارگی که در تعامل و تصور حاصل از تصویر و نقش نمادین تصاویر انجام شده و به درکی نمادین از یک تصویر منجر می‌گردد (McGillen, 2020: 229)؛ درک نمادینی که نمادشکنانی همانند تخریب معابد توسط طالبان (ر.ک: Aljazeera, 2021)، پاره کردن عکس پاپ، ژان پل دوم توسط اوکانر^۲ در ۱۹۹۰ (ر.ک: Nypost, 2021a) یا تخریب قبر رودولف هس در آلمان توسط مقامات دولتی (ر.ک: BBC, 2011) نیز با اقدامات خود بر آن گواهی می‌دهند. اقدام اوکانر و پاسخ به آن، نشان‌دهنده تلاقی بت‌وارگی و نمادشکنی به‌طور یکسان و اعترافی بر قدرت تصاویر است؛ زیرا اوکانر با پاره کردن عکس، کاری به خود پاپ یا کلیسا نداشت، ولی میلیون‌ها پیرو مذهب کاتولیک، این اقدام را عملی غیر قابل‌قبول علیه یک فرد و سیستم اعتقادی می‌دانستند (ر.ک: Nypost, 2021b).

اراده و قدرت تصاویر که خود را در قالب بت‌وارگی متجلی می‌کند، برای میچل مبین ظرفیت اجتماعی و سیاسی تصاویر و استفاده جنبش‌های اجتماعی و سیاسی از تعامل امر نمادین و تصور در راستای نیل به اهداف سیاسی است (ر.ک: Hodson, 2021a)؛ زیرا بت‌وارگی تصاویر اصلی اساسی برای اقدامات سیاسی و اجتماعی است (ر.ک: Feder, 2009). مفهوم چرخش تصویرمیچل، ما را به تفکر بیشتر درباره چگونگی تعامل تصاویر با سیاست و حکومت دعوت می‌کند، به‌ویژه در مواردی که تصاویر، نظم مستقر را از طریق امر کاریزماتیک تهدید می‌کنند (Mitchell, 2015: 14-15). از این‌رو مسئله اساسی برای

1. Kyle Rittenhouse
2. Sinead O'Connor

میچل این است که چگونه از تصاویر برای تولید تأثیر در دنیای واقعی استفاده می‌شود؟ از دیدگاه وی، در تحولاتی همانند جنگ علیه تروریسم، تصاویری همانند عکس‌های زندان ابوغریب، نقش مهمی در بی‌اعتبار کردن مأموریت ایالات متحده آمریکا و برانگیختن مردم عراق علیه این کشور داشت و به نیروی مهمی علیه آن در عراق تبدیل شد. هرچند تصاویر شکنجه زندانیان ابوغریب، تصاویر یکسانی برای همه افراد بود و چشم، به سادگی اطلاعات را منتقل می‌کرد و تصویر روی شبکه افراد تغییر نمی‌یافت، در تعامل میان تصویر، تصور و امر نمادین، برداشتهای متفاوتی از این تصاویر به عمل آمده، قدرت تصاویر به عنوان سوژکتویته زنده به منصف ظهور می‌رسد (Hodson, 2021b: 14)؛ قدرتی که از یکسو خود را در واکنش مردم عراق و از سوی دیگر در تلاش ایالات متحده آمریکا برای قالب‌بندی مجدد آن بر اساس امر استثنایی و نه قاعده، خود را نشان داد (Mitchell, 2005: 43).

جغرافیای تخیلی از خودگذشتگی در سنت فرهنگی اروپا

یکی از مهم‌ترین کارکردهای جغرافیای تخیلی در کنار تعریف دیگری، نقشی است که در تعریف خود ایفا می‌کند. در تعریف جغرافیای تخیلی، مفهوم اسطوره، نقش اساسی دارد و مکان اسطوره‌ای، اشاره به نقشی است که مکان بر اساس اعتقادی مشخص در تبیین و تفسیر واقعیت‌ها ایفا می‌کند^(۲) (Johns & Clarke, 2001: 341).

با توجه به زمینه‌های فکری و آرمانی جریان راست افراطی، می‌توان تصاویر از خودگذشتگی را در چند مکان اسطوره‌ای واکاوی نمود. یکی از قدیمی‌ترین موارد تاریخی را می‌توان در تصاویر کتب مکابیان و مقاومت یهودیان در مقابل یونانی شدن ریشه‌یابی نمود. این از جان‌گذشتگان در مواردی همانند امتناع از خوردن گوشت خوک یا گوشت قربانی شده برای خدایان بیگانه توسط دشمنان اعدام شدند (ر.ک: Tolonen, 2011). در آیین مسیحیت نیز تصویر حضرت عیسی به عنوان اولین و بزرگ‌ترین شخص مؤمن از جان‌گذشته تعریف شده است. پیام از جان‌گذشتگی حضرت عیسی برای هدفی بزرگ‌تر، دیگران را برانگیخت تا بعداً همین کار را انجام دهند و براین اساس در ادامه،

در سنت مسیحیت نیز کسانی که به خاطر تصدیق خدا یا عیسی کشته می‌شدند، تصاویر فداکاری در این سنت را تشکیل می‌دادند (ر.ک: Bianchi, 2008).

در فرهنگ وایکینگ‌ها، تمایزی اساسی میان کسانی که در جنگ کشته شده‌اند و دیگر مردگان وجود دارد. بر اساس این تمایز، برخی معتقدند که استفاده از بهشت اساطیری اسکاندیناوی برای رزمندگان قهرمان، مسلماً نزدیک‌ترین خرده‌فرهنگ راست افراطی به ایجاد انگیزه دینی برای شهدای احتمالی است (21: Gardell, 2003). مطابق با این تمایز، وقتی مردان (نه زنان) در نبرد، جان خود را از دست می‌دادند، اعتقاد بر این بود که اودین، خدای جنگ، آنها را در خانه خود در آسگارد -محل سکونت خدایان در اساطیر نورس- گرد هم می‌آورد. والهالا، تالار اسطوره‌ای اودین، بهشتی برای جنگجویان بود که از میله‌های نیزه ساخته شده و سقف آن با سپرها پوشیده شده بود. کارولین لارینگتون^۱، استاد ادبیات اروپای قرون وسطی در کالج سنت جان^۲ آکسفورد، معتقد است که مطابق اسطوره وایکینگ‌ها، رسیدن به والهالا، آرزوی جنگجویان وایکینگ بود و با کشته شدن در میدان نبرد، افتخار رسیدن به والهالا به آنها اعطا می‌شد (2: Historyextra, 2021).

نگرش وایکینگ‌ها نسبت به مرگ، کلید موفقیت آنها در میدان‌های نبرد اروپا و یک مزیت روانی بود که به آنها اجازه می‌داد تا آخرین لحظه مبارزه کنند. مطابق این نگرش، اگر فقط با مرگ در جنگ بتوانید به زندگی خوب پس از مرگ برسید، شما از هر فرصتی برای جنگیدن استفاده خواهید کرد (1: Tetzner, 2020). همچنین در فرهنگ وایکینگ‌ها، تیواز^۳ (خدای جنگجو) و یکی از خدایان اصلی جنگ نورس (Georges, 1988: 142)، نمادی از قدرت، قهرمانی، وظیفه و مسئولیت بوده و نشان‌دهنده فداکاری داوطلبانه توسط شخصی است که دقیقاً می‌داند از چه چیزی و چرا دست می‌کشد (1: Galdrtanz, 2013).

گفتمان ایدئولوژیک آلمان نازی و تجربه‌های عملی درباره مرگ و ایشار، زمینه مناسب دیگری برای ریشه‌یابی تصویر از خودگذشتگی است. در نازیسم، مرگ سرباز از مذاکره برای صلح، بارزش‌تر بود. در دوران آلمان نازی، طرحی بود که نیروی هوایی

1. Carolyn Larrington

2. St John's College

3. Teiwaz

آلمان نازی برای مقابله با نیروی هوایی متفقین در سال‌های پایانی جنگ از طریق خلبانان انتحاری به اجرا گذاشت. برای عملیاتی کردن این طرح، صدها خلبان داوطلب شدند و به مقابله با نیروی هوایی متفقین پرداختند. برای مثال یک اسکادران جنگنده نیروی هوایی آلمان، تربیت شده بود تا از استراتژی کوبیدن هواپیماهای خود به بمب‌افکن‌های متفقین استفاده کند (Rose, 1977: 31). به این ترتیب فداکاری این افراد، نه به عنوان خودکشی، بلکه به عنوان ایثارگری قهرمانانه در مسیر ایدئولوژی نازیسم، درک می‌شد (Goeschel, 2006: 156).

دیدگاه فاشیست‌ها درباره آینده مبتنی بر اسطوره‌های نوستالژیک گذشته (Nelis, 2014: 14) و تأکید بر ایتالیایی ابدی و «روم جهانی» آینده است که در گذشته ریشه دارد و باید برای اولین بار محقق شود (Esposito, 2020: 205). پافشاری بر این مسئله و از خودگذشتگی سربازان روم از منابع الهام‌بخش جریان راست افراطی بوده است. از منابع تبیین تصویر از خودگذشتگی در این جریان، افراد معاصری هستند که اندیشه و یا عمل آنها به الگویی ادراکی یا عملیاتی در راست افراطی تبدیل شده است. دیوید میات^۱، بنیان‌گذار جنبش تندرو ناسیونال سوسیالیست بریتانیا و یکی از رهبران سابق گروه راست افراطی خشن (ر.ک: Combat 18 The Times, 2021) در کتاب راهنمای خود معتقد است که هدف زندگی ما، کمک به قوم و نژاد ما و انجام وظیفه در قبال نژادمان است. این وظیفه، مقدم بر هر چیز دیگری است: مقدم بر زندگی و خوشبختی خودمان (Pdfslide, 2020: 7).

یکی دیگر از مهم‌ترین متون منابع مؤثر بر جریان راست افراطی، کتابی است که با عنوان خاطرات ترنر نوشته شده است. خاطرات ترنر، چنان تأثیر عمیقی بر راست افراطی داشته است که برگزیده از آنها به عنوان «انجیل مرگبار ناسیونالیسم سفید» و «یکی از تأثیرگذارترین آثار بر جریان راست افراطی یاد می‌کند» (Berger, 2016: 3). در این کتاب، سرانجام وقتی راهی جایگزین برای رسیدن به هدف پیدا نمی‌شود، اورل ترنر، قهرمان اصلی «خاطرات ترنر»، دستور می‌گیرد تا در اوج، مأموریتی انتحاری را آغاز کند. او هواپیمای مجهز به کلاهک هسته‌ای را به داخل مقر فرماندهی دشمن می‌برد و آن را منهدم می‌کند (Pierce, 1978: 28).

آندریاس برویک که ۷۷ نفر را در ۲۰۱۱ در نروژ کشت (Graham, 2014: 421) نیز به‌عنوان یکی دیگر از قهرمانان راست افراطی (ر.ک: Anti-Defamation League, 2019) در مانیفست خود، به از خودگذشتگی اشاره کرده است. از دیدگاه برویک، مرگی که افراد جان خود را در راه مبارزه برای حفظ مسیحیت اروپایی یا برای پرهیز از دستگیری و افشای اطلاعات از دست داده باشند، می‌توان شهادت نامید (Breivik, 2011: 1349). برنتون ترنت^۱ از افرادی است که قبل از حمله به مساجد کرسث چرچ در نیوزیلند، مانیفستی در قالب پرسش و پاسخ از خود برجای گذاشت. در این مانیفست، ترنت معتقد است که در وین در سال ۱۶۸۳، ما اروپایی‌ها بیش از چهارده هزار مرد خوب را برای یک پیروزی از دست دادیم. آیا شما معتقدید که بهتر، سزاوارتر برای زندگی و شجاع‌تر از این مردان هستید؟ اگر آنها توانستند بمیرند، شما هم می‌توانید. منتظر مرگ در یک جنگ واقعی و قهرمانانه باشید که با آن هرگز فراموش نخواهید شد. درنهایت این مانیفست با این جمله به پایان می‌رسد که شما را در والهالا می‌بینم (Tarrant, 2019: 52).

نامه سرگشاده جان ارنست قبل از تیراندازی ۲۷ آوریل ۲۰۱۹ در کنیسه یهودیان نیز به ارزش از خودگذشتگی اشاره داشته است: «زندگی من در مقایسه با کل نژاد اروپایی چه ارزشی دارد؟ من باکمال میل آینده‌ام را فدا می‌کنم؛ آینده داشتن شغلی رضایت‌بخش، همسری مهربان و بچه‌های شگفت‌انگیز! من این را به خاطر مردم فدا می‌کنم؛ مردم ما. من هزاران بار خواهم مرد تا از سرنوشت محتومی که یهودیان برای نژاد من در نظر گرفته‌اند، جلوگیری کنم» (Earnest, 2019: 8). در اینجا نیز همانند مورد وایکینگ‌ها و آلمان نازی، تصویر از خودگذشتگی، مبین جنگجویی است که آماده است تا در نبرد با دشمنان برای بازیابی اروپای اصل، جان خود را از دست دهد.

بازنمایی تصویر از خودگذشتگان در گروه‌های راست افراطی معاصر

با توجه به مکان‌های اسطوره‌ای در تعریف هویتی خود، فعالان راست افراطی، تصاویری را گرامی می‌دارند که حاضر شده‌اند در دفاع از «آرمانی» که به آن اعتقاد داشتند، جان خود را فدا کنند. این فداکاری در حالی است که تصویر، امری است

فناپذیر، در حالی تصور حاصل از آن همواره در ذهن حضور دارد (Mitchell, 2015: 32-33)؛ حضوری که بر اساس آن بسیاری از گروه‌های راست افراطی به بازشناسی تصور از خودگذشتگان از راه‌های گوناگون پرداخته‌اند. بر اساس این بازشناسی، در آلمان نازی، کسانی که در راه نازیسم، جان خود را از دست داده‌اند، جایگاهی آیینی برای راست افراطی پیدا کرده‌اند (Casquete, 2009: 265) و از اصطلاح Blutfahne (خون‌های شاهد) برای اشاره به آنها استفاده می‌شود. هورست لودویگ وسل^۱ و هربرت نورکوس^۲، فعالان نازی آلمانی پس از مرگ، قهرمان جنبش نازیسم شناخته شدند و گوبلز، آنها را به‌عنوان میهن‌پرستانی که به دلیل فعالیت‌های اجتماعی فداکارانه خود کشته شدند، به فرمانده و شهید جنبش نازیسم تبدیل کرد (Siemens, 2013: 41). همچنین نازی‌ها در بزرگداشت شانزده شرکت‌کننده در کودتای نافرجام هیتلر- لودندورف در ۹ نوامبر ۱۹۲۳ که در درگیری با پلیس کشته شدند، با اقداماتی همانند ساختن دو مکان مقدس نمادین در مونیخ (ر.ک: Tracesofwar, 2021) و نشان افتخار خون‌های شاهد به مقدس‌سازی آنها پرداختند (ر.ک: Armeemuseum, 2020).

گروه اودین به‌عنوان جنبش جوانان در وایمار آلمان متولد شده است که بر اتحاد بین مردم ژرمن و خدایان وایکینگ و پاکی خون آریایی تأکید دارد. از دهه ۱۹۸۰، اودینیسم به‌سرعت در میان گروه‌های نئونازی و راست‌گرای اروپا محبوبیت یافت. اودینیسم، اعتقاد داروی نیستی بقا و تحسین جنگ و نبرد با قرائت برتری نژادی را به‌جای اعتقاد مسیحی عشق به تمام بشریت ترویج می‌کند (Pollard, 2016: 411). با شروع موج پناهجویان در اروپا، با تبدیل شدن جنگ‌جویان اودین به امری نمادین، گروه راست افراطی سربازان اودین در پاییز ۲۰۱۵، به‌عنوان یک گروه گشت‌زنی خیابانی ضد مهاجران، با هدف محافظت از شهروندان در برابر تهدیدهای ادعایی ناشی از پناهجویان در فنلاند ظهور کرد (Kaarina, Jenni & Matti, 2021: 167). بر اساس تحقیقاتی که پروژه مقابله با افراط‌گرایی انجام داده است، حداقل ۵۴ نمایه فیس‌بوک متعلق به ۳۹ گروه راست افراطی وجود دارد که از نماد وفاداری نیلبونگ^۳ استفاده می‌کنند. این گروه‌ها تنها در فیس‌بوک نزدیک به ۲۶۸۰۰۰ دنبال‌کننده دارند (ر.ک: Kinetz, 2021).

1. Horst Wessel

2. Herbert Norkus

3. Nibelungen-Treue

در ایتالیا، یکی از گروه‌های راست افراطی، بیش از یک دهه است که به حفاظت از مقبره‌های سربازان فاشیست، جمع‌آوری و مستندسازی شواهدی دربارهٔ زندگی آنها و شناساندن این قهرمانان ناشناخته در قالب انتشار اعلامیه‌ها و کتابچه‌های کوچک می‌پردازد؛ همانند مستندسازی زندگی جولاندو تامبری^۱، یکی از اعضای جوخه‌های فاشیست (ر.ک: Ssociazione, 2021) یا سازمان‌دهی مراسم یادبود برای آنها به‌عنوان کسانی که برای افتخار ایتالیا جنگیدند (ر.ک: Memento, 2020).

در لهستان، اردوگاه ملی رادیکال^۲ در شکل فعلی خود از دهه ۱۹۹۰، یعنی پس از سقوط کمونیسم دوباره ظهور کرده است (ر.ک: Tilles, 2021). ریشه‌این گروه به جنبشی با همین نام برمی‌گردد که در سال ۱۹۳۴ تأسیس شد (Rudnicki, 1985: 132). دادگاه عالی لهستان در دعوایی از سوی راست‌گرایان علیه آنها حکم داده است. به نظر دادگاه، اردوگاه ملی رادیکال یکی، از برجسته‌ترین گروه‌های راست افراطی لهستان می‌تواند به‌عنوان گروه فاشیستی توصیف شود، زیرا از همان نمادها و نام‌هایی استفاده می‌کند که آشکارا پیش از جنگ، نماد گروه‌های فاشیستی بود (ر.ک: Tilles, 2021). این جنبش برای قهرمانانی که در طول جنگ جهانی دوم و پس‌از آن کشته شدند، مراسم یادبود ترتیب می‌دهد. برای نمونه در سال ۲۰۱۹، یکی از شاخه‌های این گروه، توثیقی منتشر کرده بود که از همکاری یک فرد نازی بلژیکی و افسر اس‌اس به‌عنوان «یکی از بزرگ‌ترین انقلابیون ملی» تجلیل می‌کرد (ر.ک: Hodun, 2020).

گروه راست افراطی جنبش مقاومت نوردیک که نماد اصلی خود را تیواز انتخاب کرده است (motståndsrörelsen, 2020: 2). در کتابچه راهنما برای اعضای خود، تعدادی از فعالیت‌های هیجان‌انگیز را اقدامات اسکورزینی نامیده است و به افسر اسکورزینی اشاره کرده است که در حمله متهورانه کماندویی، موسولینی را از بازداشت در یک عقب‌نشینی کوهستانی نجات داد (ر.ک: Van Gelder, 1975). گروه راست افراطی نسل هویت‌طلب^۳ که در سال ۲۰۱۲ در فرانسه تأسیس شد (Richards, 2019: 15)، نماد اصلی خود را حرف

1. Jolando Tamberi

2. National Radical Camp

3. Generation Identity

یونانی لامبدا قرار داده است که بر سپر اسپارتان‌های جنگجو نقش بسته بود و نماد عزم راسخ برای هرگز تسلیم نشدن هنگام دفاع از مردم است (Ravndal, 2019: 19).

استفاده از تصور از خودگذشتگان برای تقویت هویت اجتماعی

یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی که راست افراطی با اتکا به آن از تصور از خودگذشتگان در یک جغرافیای تخیلی برای هویت‌بخشی استفاده می‌کند، تأکید بر ماهیت اعمالی است که این افراد بدان دست یازیده‌اند و بازتفسیر این اعمال در یک جغرافیای تخیلی به صورت نمادین است. این بازشناسی نمادین سبب می‌شود که تصور از خودگذشتگان، کارکردی هویت‌بخش (در سطح درون‌گروهی) و اعتباربخش به آرمان‌های سیاسی (در سطح برون‌گروهی) داشته باشد که راست افراطی مدعی به ارث بردن آن است و در نهایت جامعه با بازشناسی خاطره جمعی به اهداف راست افراطی ایمان داشته باشد. از مکانیسم‌های این بازشناسی نمادین، تفسیری است که راست افراطی از جهان و شناخت ناشناخته‌ها در اختیار می‌گذارد (Gould, 2010: 43). در سطح هویت‌بخشی، تصور از خودگذشتگان، روایتی اساسی را در یک جغرافیای تخیلی تأیید می‌کند و بدین ترتیب احساس اجماع حول محور اروپای اسطوره‌ای را ایجاد کرده، افراد را با یک هویت اجتماعی به هم پیوند می‌دهد و کنش سیاسی را هدایت می‌کند (Boler & Davis, 2018; Nikunen, 2019: 335).

در این فرایند، یکی از مهم‌ترین راه‌هایی که راست افراطی از تصور از خودگذشتگان برای تفسیر جهان استفاده می‌کند، ارتقای آن تصور به سطح قهرمانان سازش‌ناپذیری است که عقیده را از زندگی خود ارزشمندتر دانسته‌اند و جان خود را برای نجات جان و ناموس مردم ایثار کرده و شهید شده‌اند؛ شهادتی که خود را برتر از قاتلان خود نشان می‌دهند (Hoffman & Mccopmick, 2004: 261). این ارتقا سبب می‌گردد تا راست افراطی مدعی گردد که آنها به دلیل ایستادگی بر اعتقادی که دارند، شایسته احترام هستند.

نمونه‌های متعددی در این باره وجود دارد. بر همین اساس گوبلز، وسل را به نمادی از آلمان جدید و کسی که توانسته بود در مسیر فداکاری برای پروژه آلمان جدید، مرگ را تحت سلطه خود درآورد، تبدیل کرد (Casquete, 2009: 279). در نمونه دیگر، آلبرت لئو

شلاگتر^۱، افسر آلمانی مطرح می‌شود که در سال ۱۹۲۳، زمانی که فرانسوی‌ها شروع به بهره‌برداری از معادن زغال سنگ روهر به دلیل نپرداختن غرامت‌های آلمانی کردند، به همراه دوستانش به اقدامات خرابکارانه روی آورد و مدتی بعد فرانسوی‌ها او را دستگیر و اعدام کردند. پس از به قدرت رسیدن نازیسم، طرفداران هیتلر او را به عنوان قهرمان خود معرفی می‌کردند (ر.ک: Time, 1993).

پس از شکست آلمان نازی، رودلف هس^۲ به حبس ابد محکوم شد و در ۱۹۸۷ درگذشت. گروه‌های نئونازی در آلمان معتقدند که متفقین او را کشته‌اند. راهپیمایی یادبود رودولف هس در شهر وونزیدل^۳، سال‌ها بزرگ‌ترین تجمع راست افراطی در آلمان بوده است. در بریتانیا، ایان استوارت دونالدسون به عنوان یکی از الهام‌بخش‌ترین افراد راست افراطی (Madfis & Vysotsky, 2020: 229) در سپتامبر ۱۹۹۳ در یک تصادف رانندگی درگذشت. برخی از گروه‌ها مدعی شدند که وی به دلیل ترس از محبوبیت‌اش کشته شده است و شهید جنبش راست افراطی قلمداد شد (Pollard, 2016: 400). در هلند پس از قتل پیم فورتاین -سیاست‌مدار تندرو و مخالف افزایش مهاجرت و حضور مسلمانان در این کشور- در سال ۲۰۰۲، وی به یک شهید سیاسی تبدیل شد و روتردام -شهر زادگاهش- به قربانگاهی تبدیل شد که مردم ساعت‌ها در آنجا برای ادای احترام به مردی ایستادند که معتقد بودند هلند را از مهاجرت دسته‌جمعی نجات خواهد داد. گروه‌های راست افراطی در هلند سعی داشتند که از وی تصویری شبیه حضرت عیسی ارائه دهند (ر.ک: The Guardian, 2000).

در دسامبر ۲۰۰۰، دانیل ورستروم^۴ ملی‌گرا در منطقه سالم^۵، نزدیک شهر استکهلم به قتل رسید (ر.ک: Nordic Resistance Movement, 2020). این قتل انگیزه سیاسی نداشت، اما ورستروم در محافل راست افراطی به عنوان یک شهید معرفی شد (Melzer, 2014: 24). علاوه بر این شمایل‌نگاری شهید کلاسیک مسیحی و قدیس‌سازی با مونتاژ چهره همانند شهدای مسیحیت، اغلب بر تصاویر برنتون تارنت که ۵۲ مسلمان را در

1. Albert Leo Schlageter

2. Richard Rudolf Hess

3. Wunsiedel

4. Daniel Wretström

5. Salem

حمله به مساجد کرایست چرچ در ۱۵ مارس ۲۰۱۹ کشت و رابرت باورز که یازده نفر را در حمله به کنیسه درخت زندگی در پیتسبورگ در ۲۷ اکتبر ۲۰۱۸ به قتل رساند، اعمال می‌شود (Ben Am & Weimann, 2020: 136).

استراتژی راست افراطی برای تقویت هویت اجتماعی

با وجود از بین رفتن تصاویر کسانی که راست افراطی در یک جغرافیای تخیلی از آنها به عنوان فداکاران یاد می‌کند، در دوره مدرن، بسیاری از گروه‌های راست افراطی در یک جغرافیای تخیلی به بازشناسی تصور آنها از راه‌های گوناگون پرداخته‌اند و از آنها در قالب نشانه‌ها، کدهای الفبایی و اقتباس خلافتانه از نشان‌های ممنوعه استفاده می‌کنند؛ مواردی همانند انتخاب نام گروه‌های موسیقی، آرم‌های لباس (Gardell, 2003: 18) و نام‌های تجاری و مسابقات ورزشی به عنوان نمادهایی (Langenbacher & Schellenberg, 2011: 70) برای برقراری ارتباط (ر.ک: Europol, 2019) و هویت بخشی بر اساس منطق شکست‌ناپذیری است.

استفاده از لباس در تقویت هویت اجتماعی

لباس، شکلی از ارتباط غیرکلامی است که درون سیستمی از نمادها کار می‌کند و کارکرد معنایی فرهنگی یافته و به یکی از مقوله‌های فرهنگی تبدیل شده است (Higgins, 1992: 4). بر اساس این کارکرد، لباس‌هایی همانند ژاکت، چکمه و کمربند، تعلق افراد را به یک جنبش خاص نشان می‌دهد، معانی نمادینی را ارائه و افراد را با هم در یک «مایه گروهی تعریف می‌کند که به معنای عضویت در یک خرده فرهنگ است. اعضای اردوگاه ملی رادیکال اغلب در مراسم، لباس‌هایی با پیراهن قهوه‌ای می‌پوشند و احترام «رومی» فاشیستی را اجرا می‌کنند (ر.ک: Tilles, 2021). در رأی محکومیت اردوگاه ملی لهستان، قاضی حکم داد که نحوه لباس پوشیدن و نمادهایی که گروه اردوگاه ملی رادیکال از آنها استفاده می‌کند، همانند لباس پوشیدن شبه نظامیان نازی و فاشیست است (ر.ک: Tilles, 2021). میلر ادریس (۲۰۱۸) در مطالعه‌ای درباره برندهای لباس راست افراطی در آلمان به این نتیجه رسیده است که ارجاعات مکرری به والهالا (تالار جنگجویان کشته شده وایکینگ) وجود دارد (Miller-Idriss, 2018: 109). در کاتالوگ لباس شرکت ثور

استینار^۱ به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شرکت‌های ارائه‌دهنده لباس بانمادهای راست افراطی، در سال ۲۰۲۱ تی‌شرت‌های متنوعی با نوشته «شما را در والهالا می‌بینم»، به چشم می‌خورد (ر.ک: Thorsteinar-katalog, 2021). سایر محصولات این شرکت نیز در موارد متعددی دارای کدها، پیام‌ها و نمادهایی است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، دوره نازی، فرهنگ اسکاندیناوی، جنگ‌های صلیبی و دیگر آثار معاصر و تاریخی را تداعی می‌کند که مبین اعمال قهرمانانه از منظر راست افراطی است (ر.ک: Thorsteinar, 2021).

بر اساس کارکرد هویت‌بخش لباس برای راست افراطی، ایان استوارت دونالدسون از طریق تی‌شرت‌های یادبود و سایر ارجاعات به قهرمانی نمادین تبدیل شده است. در میان گروه‌های راست افراطی آلمان، لباس‌هایی که تصاویر یا ارجاعات دیگری به هس، شلاژتر، دونالدسون و دیگران را به تصویر می‌کشد، بسیار رایج است (ر.ک: Pollard, 2016). در برنامه‌هایی همانند جشنواره‌های موسیقی راست افراطی در کشورهای مختلف، لباس‌هایی با عکس دونالدسون در کنار عکس‌های رودولف هس و دیگر شهدای نژاد سفید همراه با سایر نمادهای نژادی محبوب راست افراطی مانند صلیب شکسته به فروش می‌رسد (Shekhovtsov & Paul, 2012: 84-100).

لباس‌هایی که از نمادهای راست افراطی استفاده می‌کنند، برای این گروه، نقش عامل هویت‌بخش و برقرارکننده ارتباط را ایفا می‌کنند (Kolvræ & Forchtner, 2019: 228). به عنوان نمونه، میلر ادريس در مصاحبه‌ای که با ۵۱ جوان طرفدار گروه‌های راست افراطی داشته است، به این نتیجه رسیده است که لباس‌های حاوی تصاویر نمادی نه تنها بازتابی از هویت جوانان است، بلکه فراتر از آن، نوعی سیگنال شناختی برای خودی‌ها ارسال می‌نماید و حتی به عنوان دروازه‌ای برای رادیکال شدن عمل می‌کند (Miller-Idriss, 2017: 202). بر اساس این کار است که این لباس‌ها می‌توانند به عنوان شاخصی برای ورود به رویدادهایی عمل کنند که جوانان در آن از قبل شناخته شده نیستند (Miller-Idriss, 2019: 96).

در بزرگ‌ترین رویداد هنرهای رزمی راست افراطی آلمان در سال ۲۰۱۳، شرکت‌کنندگان، پیراهن‌هایی را با نمادهای «همه انسان‌ها، برابر خلق می‌شوند، سپس

تعداد کمی در جنگ خواهند مرد و به والها خواهند رفت»، بر تن داشتند (Miller, 2018: 86). تلاقی این تصاویر و رویدادها برای طرفداران راست افراطی، تصاویر ایده‌آلی از افراد شجاع حتی در برابر مرگ را القا و این تصور را ایجاد می‌کند که آنها ملتی قوی و دارای افرادی شجاع و درگیر جنگ هستند (Hopton, 2003: 61). این امر موجب شکل‌گیری هویت افراد منطبق با القائات راست افراطی می‌گردد.

استفاده از ورزش در تقویت هویت اجتماعی

یکی دیگر از مهم‌ترین مکانیسم‌هایی که راست افراطی بر اساس بت‌وارگی تصویر برای هویت اجتماعی استفاده می‌کند، ورزش‌های رزمی است. در دو دهه گذشته، گروه‌های راست افراطی با استفاده از مسابقه‌های ورزش‌های رزمی سعی کرده‌اند تا پیوندی میان اندیشه‌های خود و کسانی که مستعد گرایش به اندیشه‌های راست افراطی هستند، برقرار نمایند. جنگ‌جویان راست افراطی که در مسابقات رزمی شرکت می‌کنند، افرادی هستند که برای این مسابقات سال‌ها تمرین می‌کنند، بر اساس الگوهای این ورزش غذا می‌خورند و ضرب‌آهنگ زندگی خود را تنظیم می‌کنند (ر.ک: Claus, 2018). جذب جوانان در این مسابقات از طریق استودیوهای تناسب‌اندام اتفاق می‌افتد که در آن، افراط‌گرایان راست تمرین می‌کنند (ر.ک: Claus, 2020).

یکی از مهم‌ترین مسابقات رزمی که راست افراطی با استفاده از آن سعی در استخدام نیروی آموزش آنها دارد، نبرد نیبلونگ‌هاست. نبرد نیبلونگ‌ها^۱، تورنمنت هنرهای رزمی است که نقشی مرکزی در شبکه بین‌المللی هنرمندان رزمی راست افراطی و طرفداران هنرهای رزمی ایفا می‌کند. نام‌گذاری نبرد نیبلونگ‌ها، ارجاعی به حماسه قهرمانانه کلاسیک آلمان است. در آغاز سال ۲۰۱۳، راست افراطی، نبرد نیبلونگ‌ها را در قالب یک مسابقه هنرهای رزمی مختلط برای مبارزان راست افراطی و طرفداران، از سراسر اروپا سازمان‌دهی کرد. تا سال ۲۰۱۷ این مسابقات به صورت مخفیانه برگزار می‌شد و در برخی موارد حتی مقامات امنیتی نمی‌دانستند که این مسابقات در کجا برگزار می‌شود. این مسابقه در سال ۲۰۱۸، یکی از بزرگ‌ترین مسابقه‌های هنرهای رزمی ترکیبی^۲ در اروپا بود و طبق اطلاعات ارائه‌شده، شرکت‌کنندگانی از لهستان، جمهوری چک، روسیه،

1. Kampf der Nibelungen
2. Mixed Martial Arts (MMA)

اوکراین، فرانسه و سایر کشورها در آن حضور داشتند (ر.ک: Hock, 2020). این مسابقات با ایجاد یک میدان فرهنگی اسطوره‌ای، طرفداران راست افراطی را که به خشونت علاقه‌مند هستند، در یک جغرافیای تخیلی با خشونت پیوند می‌دهد (ر.ک: Claus, 2018). مقامات آلمانی، نبرد نیبلونگ‌ها را در سال ۲۰۱۹ با این استدلال که این برنامه، مسابقات ورزشی نیست، بلکه میدانی در راستای آشنایی جنگ‌جویان راست افراطی با مهارت‌های رزمی برای مبارزه سیاسی است، ممنوع کردند (ر.ک: Nypost, 2021b).

علاوه بر نبرد نیبلونگ‌ها، یکی دیگر از مسابقات ورزشی راست افراطی، هنرهای رزمی ترکیبی وایکینگ^۱ است. هدف هنرهای رزمی ترکیبی وایکینگ، ارائه صحنه هنرهای رزمی ترکیبی نوردیک است. بیش از ۵۰۰۰۰ طرفدار، هر ماه از سایت این مسابقات بازدید می‌کنند. این مسابقات همچنین یک گروه فعال با بیش از ۷۰۰۰ طرفدار در صفحه فیس‌بوک دارد (ر.ک: Mmaviking, 2020). افزون بر آن در مسابقاتی که جنبش مقاومت نوردیک^۲ در قالب مرد سال نوردیک ترتیب می‌دهند، شرکت‌کنندگان به تیم‌های مختلفی تقسیم می‌شوند و سپس در رشته‌های مختلف با یکدیگر به رقابت می‌پردازند. از جمله ورزش‌هایی که جنبش مقاومت ترتیب می‌دهد، مسابقه کشتی و تیراندازی با کمان است (ر.ک: Motståndsrörelsen, 2021). ویدیوهای چنین فعالیت‌هایی در فضای باز، یک ژانر ثابت در ارتباطات آنلاین راست افراطی است. هرچند کلیپ‌های این مسابقات ممکن است فعالیت‌های یک ورزش ساده را نشان دهد، اغلب دارای مضمونی رزمی و نظامی هستند و این امر مهم است؛ زیرا وجود چهره‌های نمادین برای ایجاد احساس اجتماع در افرادی که به هم متصل هستند، امری اساسی است (ر.ک: Rogers, 2020). می‌توان بازآفرینی تصاویر مبارزه وایکینگ‌ها را در ویدیوها مشاهده کرد (Kolvrå, 2019: 231)، زیرا رشته‌هایی مانند مبارزه با چاقو، کشتی و برنامه‌های مختلف استقامت و قدرت که در این مسابقات اجرا می‌شود، هسته اصلی مبارزه وایکینگ‌ها بوده است (ر.ک: Claus, 2020).

استفاده از موسیقی در تقویت هویت اجتماعی

در کنار لباس و هنرهای رزمی، یکی دیگر از شاخص‌های گروه‌های راست افراطی برای استفاده از تصور گذشتگان، گروه‌ها و جشنواره‌های موسیقی است. کنسرت‌های

1. MMAviking

2. Nordiska motståndsrörelsen

موسیقی راست افراطی همانند خون و افتخار^۱، از طریق جذب افراطیونی که ایدئولوژی راست افراطی را پذیرفته‌اند، ولی به گروه خاصی وابسته نیستند؛ نقشی اساسی در شبکه‌سازی گروه‌های افراطی مختلف ایفا می‌کند (Kahn-Harris, 2007: 32). به‌علاوه این کنسرت‌ها به طرفداران راست افراطی اجازه می‌دهد تا با یکدیگر رودررو شوند و از یکدیگر یاد بگیرند (Hume, 2021: 3). گروه موسیقی نوژی سرزمین گورستان^۲ نیز هدف خود را تمجید از اعمال قهرمانانه اجدادشان تعریف کرده است (Kolvræ, 2019: 230). برنامه‌های موسیقی این گروه، واقعیت‌های جنگ و اقدامات شجاعانه و افتخارآمیز مربوط به آن را اوج فضیلت انسانی می‌داند. برنامه‌ای که آنها برای راهپیمایی یادبود رودولف هس در شهر وونسیدل از اوایل سال ۱۹۸۸ ترتیب می‌دهند، سال‌ها بزرگ‌ترین تجمع راست افراطی در آلمان بوده است (Independent, 2018: ر.ک).

در دسامبر ۲۰۱۹ در کیف اوکراین، در رویداد سالانه Asgardsrei که جشنواره موسیقی بلک متال نئونازی است، گروه روسی/اوکراینی Akvlt (فرقه آدولف) با شمع و مشعل، برنامه خود را اجرا کردند، درحالی‌که در پس‌زمینه، تصویر پیروزی آریایی‌ها نمایش داده شده بود (Colborne, 2020: ر.ک). همچنین از آنجا که اصطلاح Blutzeugen (خون مضطرب)، یکی از اصطلاحاتی است که در فرهنگ نازیسم، اشاره به ازخودگذشتگانی دارد که جان خود را برای جنبش نازی دادند، راست افراطی معاصر از اصطلاح خون مضطرب برای توصیف محصولات فرهنگی خود همانند نام‌گذاری گروه موسیقی استفاده می‌کند. گروه موسیقی خون و افتخار که ایان استوار بنیان‌گذاری کرد، ترجمه‌ای از شعار جوانان هیتلری (Koehler, 2020: 18) بود. افزون بر آن از زمان مرگ ایان استوارت، او به نماد گروه‌های اسکین هد راست افراطی تبدیل شده است و در بریتانیا، گروه راست افراطی خون و افتخار در سپتامبر هر سال، کنسرت‌هایی برای یادبود او برگزار می‌کند. در کنسرت‌هایی که هر ساله برای بزرگداشت وی برگزار می‌شود، آشکارا بنرهایی با یادگاری‌های رایش سوم به فروش می‌رسد (Whelan, 2013: ر.ک).

خدای جنگجویان اسکاندیناوی در میان اسکین‌هلدها، محبوبیت خاصی دارد و گروه خون و افتخار بارها در آثار خود به این اشاره می‌کنند که اودینیسم، دین جنگجویان

1. Blood and Honour

2. Graveland

است (Buesnel, 2020: 9). به نظر می‌رسد که استفاده گروه‌های موسیقی راست افراطی از تصور شمایل جنگجویان اودین، تاحدی کارکرد نمادین دارد و بیانگر تعلق هویتی است (Pollard, 2016: 409).

با توجه به این تعلق و کارکرد هویتی در سه دهه گذشته، گروه‌های راست افراطی، کنسرت‌های خود را با هدف آمیختن سرگرمی با ایدئولوژی‌های راست رادیکال درباره نژاد، مذهب و هویت ملی برگزار کرده‌اند و با استفاده از این کنسرت‌ها، مخاطبانی را که مخالف موضع دولت در قبال مسائلی همانند پناهجویان هستند، جذب کرده‌اند. برگزاری جشنواره‌های موسیقی برای گروه‌های راست افراطی، فرصتی برای تبلیغات، شبکه‌سازی و جذب نیرو است (ر.ک: Harley, 2021)؛ همچنان که یکی از طرفداران راست افراطی معتقد بود که کنسرت‌های موسیقی راست افراطی تنها برای لذت بردن نیست، زیرا «امیدوار است ایده‌ها و استراتژی‌های خود را با افراد هم‌فکر به اشتراک بگذارد. اکنون زمان بسیج است» (ر.ک: Engel & Denne, 2020).

همچنین در طول این جشنواره‌ها، از خشونت و جنگ تجلیل شده و در تلاقی‌ای که شعر و تصور اسطوره‌ها در هم آمیخته شده‌اند، رویدادهای تاریخی واقعی، تفسیر مجدد می‌شود و دیدگاهی رمانتیک و ایده‌آلی نسبت به گذشته ارائه می‌گردد (ر.ک: Erfurt, 2018). در این جشنواره‌ها درحالی که صدها طرفدار راست افراطی همراه با خوانندگان آوازهای «نژاد مقدس - جنگ؛ به افتخار نژاد سفید ما؛ نفرت از دشمنان، غرور بومی؛ خون آریایی همیشه جاری است» می‌خوانند، به سبک نازی‌ها سلام می‌دهند و رهبران گروه‌های راست افراطی به عنوان محافظان و مبارزان کشوری به تصویر کشیده می‌شوند که مورد حمله قرار گرفته است (Charvát, 2019: 249). برای راست افراطی، کنسرت‌های موسیقی، فضایی است که می‌توانند در آن، ایدئولوژی خود را تبلیغ کرده، در عین حال احساس امنیت کنند. آنها می‌توانند سلام هیتلر را نشان دهند و ایدئولوژی نفرت‌انگیز خود را با صدای بلند بیان کنند (ر.ک: Hume et al, 2021).

نتیجه‌گیری

در سپهر سیاسی اروپا، راست افراطی به یکی از مؤثرترین جریان‌های سیاسی تبدیل شده است. این جریان در واکنش به پدیده‌هایی همانند جهانی‌شدن و گسترش مهاجرت

در یک جغرافیای تخیلی با تعریف خوداروپایی اسطوره‌ای در مقابل دیگرانی که ما را تهدید می‌کنند، سعی بر آن داشته است تا با یک قرائت فرازمان، فضایی مفهومی از ما اروپاییان ارائه دهد که گذشته، حال و آینده را برهم تنیده می‌نماید. برحسب این امر، راست افراطی ضمن بازخوانی گذشته در یک فضای تخیلی سعی نموده است تا به معرفی افرادی دست یازد که در تاریخ اسطوره‌ای برای دفاع از «ما»ی اسطوره‌ای، فداکاری کرده‌اند. در راستای این بازشناسی، راست افراطی برحسب نحله‌های فکری‌ای که داشته است، بر پدیده‌هایی همانند اسطوره‌های وایکینگ، نازیسم و فاشیسم تأکید نموده است.

بر اساس این بازشناسی، گروه‌های راست افراطی، کسانی را که در راه نازیسم، جان خود را از دست داده‌اند، به جایگاه بت‌وارگی ارتقا داده‌اند و با گردهم‌آیی در محل دفن این افراد، به پاسداشت آنها پرداخته‌اند. علاوه بر کسانی که در راه نازیسم، جان خود را از دست داده‌اند، گروه راست افراطی، سربازان اودین با الهام از تاریخ وایکینگ‌ها، به‌عنوان یک گروه گشت‌زنی خیابانی ضد مهاجران، با هدف محافظت از شهروندان در برابر تهدیدات ادعایی ناشی از پناه‌جویان در فنلاند ظهور کرده است. یا در ایتالیا، یکی از گروه‌های راست افراطی بیش از یک دهه است که به حفاظت از مقبره‌های سربازان فاشیست به عنوان قهرمانان واقعی ایتالیا می‌پردازد. جریان راست افراطی در اروپا، با ارتقا به جایگاه بت‌وارگی و آیینی کسانی همانند رودولف هس که براساس مشرب‌های راست افراطی فداکاری کرده‌اند و بازشناسی نمادین اقدامات آنها، از تصویر از خودگذشتگان به‌عنوان عامل هویت‌بخش و اعتبارآفرین استفاده می‌کند.

با توجه به استفاده راست افراطی از تصور حاصل از تصویر گروه‌هایی همانند وایکینگ‌ها می‌توان گفت که با وجوداز بین رفتن تصاویر کسانی که راست افراطی در یک جغرافیای تخیلی از آنها به‌عنوان فداکاران یاد می‌کند، در دوره مدرن، بسیاری از گروه‌های راست افراطی در یک جغرافیای تخیلی به بازشناسی تصور آنها از راه‌های گوناگون پرداخته‌اند. برای این بازشناسی، گروه‌های یادشده در قالب نشانه‌ها، کدهای الفبایی و اقتباس خلاقانه از آرم‌های ممنوعه به‌عنوان نمادهایی برای برقراری ارتباط و هویت‌بخشی، به استفاده از مواردی همانند ورزش، لباس و کنسرت‌های موسیقی پرداخته و سعی کرده‌اند تا قرائت خاص خود از جغرافیای تخیلی اروپا را القا کنند.

استفاده از ورزش، موسیقی و لباس‌های نمادین یا نمادهای از خودگذشتگان در لباس‌ها، در بازسازی کسانی که براساس جغرافیای تخیلی راست افراطی از خودگذشتگی کرده‌اند و بهره‌مندی از آنها در تعریف اروپای تخیلی، سبب گردیده است که به تدریج هویت اجتماعی مبتنی بر راست‌گرایی تقویت شود و هویت‌یابی مبتنی بر خوانش راست افراطی از ما و دیگری در کشورهای اروپایی در سپهر سیاست شیوع یابد. این امر در نهایت در عرصه سیاسی، خود را در قالب رشد احزاب سیاسی اروپایی و اهمیت روزافزون آنها نشان داده و سبب شده است تا جریان راست افراطی از حاشیه امر سیاسی به تدریج به سمت مرکز حرکت کند.

پی‌نوشت

۱. ایده جایگزین بزرگ معتقد است که بر اثر عواملی همانند جهانی شدن و مهاجرت، جمعیت اصیل سفیدپوست اروپایی و فرهنگ آنها دچار انحطاط شده و به جای آن، جمعیت مهاجران و فرهنگ مختلط جایگزین شده است (ر.ک: Ebner, 2017).
۲. در تحلیل جغرافیای تخیلی راست افراطی و تعریف این جریان از اروپای اسطوره‌ای باید براین نکته توجه داشت که در سپهر تخیلی راست افراطی، اروپا به‌عنوان مکانی واحد تعریف می‌گردد که مؤلفه‌هایی همانند مسیحیت، نژاد برتر سفیدپوست و تداوم نسلی از مردمان اصیل ساکن این قاره تلاقی دارد. بر این اساس درحالی که در عرصه ژئوپلیتیکی، اروپا متشکل از کشورهای مستقلی همانند فرانسه، آلمان ایتالیا و... است و ممکن است مهاجران از نژاد و دین دیگر نیز تابعیت این کشورها را داشته باشند، تلقی راست افراطی از اروپای اسطوره‌ای در نتیجه تلاقی نژاد سفیدپوست و دین مسیحیت و... سبب می‌شود که اتباع مهاجر ساکن در کشورهای اروپایی به‌عنوان «دیگری» تعریف شوند و اروپای اسطوره‌ای شامل اتباع سفیدپوست مسیحی کشورهای مختلف اروپایی شود که امتداد نسلی مردمان اصیل اروپا هستند و در حال حاضر تابعیت کشورهای اروپایی مختلف را دارند. براین اساس می‌توان گفت که در جغرافیای تخیلی راست افراطی، اروپای اسطوره‌ای، چیزی جز مردمان کشورهای مختلف اروپایی نیست که ویژگی‌هایی را همانند سفیدپوست بودن و مسیحی بودن و... دارند.

منابع

- Aljazeera (2021) Afghan Buddha in virtual return, 20 years after Taliban destroyed: <https://www.aljazeera.com/news/2021/3/10/afghan-buddha-in-virtual-return-20-years-after-taliban-destroyed>.
- Anti-Defamation League (2019) Hardcore White Supremacists Elevate Dylann Roof to Cult Hero Status: <https://www.adl.org/blog/hardcore-white-supremacists-elevate-dylann-roof-to-cult-hero-status>.
- Armeemuseum (2021) Das Ehrenzeichen vom 9. November 1923, Blutorden: <http://www.armeemuseum.de/de/aktuell/objekt-des-monats/1443-objekt-blutorden.html>.
- BBC (2011) Top Nazi Rudolf Hess exhumed from 'pilgrimage' grave: <https://www.bbc.com/news/world-europe-14232768>.
- Ben Am, Ari & Weimann, Gabriel (2020) "Fabricated Martyrs: The Warrior-Saint Icons of Far-Right Terrorism", PERSPECTIVES ON TERRORISM, Volume 14, Issue 5: 130-147.
- Bennhold, Katrin (2019) Donation from New Zealand Attack Suspect Puts Spotlight on Europe's Far Right", Nytimes: <https://www.nytimes.com/2019/03/27/world/europe/new-zealand-attack-europe-far-right.html>.
- Berger, J (2016) The Turner Legacy: The storied origins and enduring impact of White Nationalism's Deadly Bible. The International Centre for Counter-Terrorism: <https://icct.nl/wp-content/uploads/2016/09/ICCT-Berger-The-TurnerLegacy-September2016-2.pdf>.
- Bianchi, Enzo (2008) Witness and martyrdom in the Bible: <https://www.monasteriodibose.it/en/hospitality/conferences/on-spirituality/887-2008-cloud-of-witnesses/3911-witness-and-martyrdom-in-the-bible>.
- Biebuyck, William (2010) "European Imaginaries and the Intelligibility of Integration." Journal of Contemporary European Studies, Volume 18, Issue 2: 161-180.
- Boler, Megan, & Elizabeth, Davis (2018) "The Affective Politics of the 'Post-Truth' Era: Feeling Rules and Networked Subjectivity, Emotion, Space and Society, Volume 27: 75-85.
- Breivik, Anders (2011) 2083 – a European Declaration of Independence. Washingtonpost: <https://www.washingtonpost.com/r/2010-2019/WashingtonPost/2011/07/24/National-Politics/Graphics/2083+-+A+European+Declaration+of+Independence.pdf>.
- Buesnel, Ryan (2020) "National Socialist Black Metal: a case study in the longevity of far-right ideologies in heavy metal subcultures", Patterns of Prejudice, Volume 54, Issue 4: 1-16.
- Casquete, Jesús (2009) Martyr construction and the politics of death in National Socialism. Totalitarian Movements and Political Religions, Volume 10, Issue 3-4, 265-283.
- Charvát, Jan (2019) The Role and Importance of White Power Music in Shaping the Far Right in the Czech Republic, In Popular music in Communist and Post-Communist Europe (pp. 241-251), Peter Lang.
- Claus, Robert (2018) Der, Kampf der Nibelungen` dient der Vernetzung und

- Finanzierung der Neonazi-Szene: <https://translate.google.com/?hl=fa&sl=auto&tl=fa&text=Der%20%2CKampf%20der%20Nibelungen%E2%80%98%20dient%20der%20Vernetzung%20und%20Finanzierung%20der%20Neonazi-Szene%E2%80%9C&op=translate>.
- (2020) Wie Europas extreme Rechte für den Umsturz trainiert: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/robert-claus-ihr-kampf-wie-europas-extreme-rechte-fuer-den-100.html>.
- Colborne, Michael (2020) Dispatches from Asgardsrei: Ukraine's Annual Neo-Nazi Music Festival: <https://www.bellingcat.com/news/2020/01/02/dispatches-from-asgardsrei-ukraines-annual-neo-nazi-music-festival>.
- Counter extremism (2019) English Defence League (EDL): <https://www.counterextremism.com/supremacy/english-defence-league-edl>.
- Dodds, Klaus (2001) "Political Geography III: Critical Geopolitics after Ten Years" Progress in Human Geography, Vol 25, Issue 3: 469–484.
- Earnest, John (2019) An open letter: <https://bcsb.bard.edu/files/2019/06/Earnest-Manifesto-042719.pdf>.
- Ebner, Julia (2017) The Rage The Vicious Circle of Islamist and Far-Right Extremism, London, B. Tauris & Co: London.
- Elgenius, GABRIELLA. & Rydgren, JENS (2017) "The Sweden democrats and the ethno-nationalist rhetoric of decay and betrayal", Sociologisk Forskning, Vol. 54, No. 4, 353–358.
- Engel, Richard & Denne, Luke (2020) Neo-Nazis from U. S. and Europe build far-right links at concerts in Germany: <https://www.nbcnews.com/news/us-news/neo-nazis-u-s-europe-build-far-right-links-concerts-n1165266>.
- Engelbrecht, Cora (2022) Far-right militias in Europe plan to confront Russian forces, a research group says: <https://www.nytimes.com/2022/02/25/world/europe/militias-russia-ukraine.html>.
- Erfurt, Kriminalität (2018) Auftritte rechtsextremer Bands in Themar beschäftigen Justiz: <https://www.sueddeutsche.de/panorama/kriminalitaet-erfurt-auftritte-rechtsextremer-bands-in-themar-beschaeftigen-justiz-dpa.urn-newsml-dpa-com-20090101-180406-99-778525>.
- Esposito, Fernando (2020) Era Fascista: Italian Fascism's New Beginning and Its Roman Past Future, Palgrave Macmillan.
- Europol (2019) Advisory Network on Terrorism and Propaganda Workshop: "Defining the global right-wing extremist movement: <https://www.europol.europa.eu/media-press/newsroom/news/advisory-network-terrorism-and-propaganda-workshop-%E2%80%9Cdefining-global-right-wing-extremist-movement%E2%80%9D>.
- Feder, Avraham (2009) Idolatry by Any Other Name. The Jerusalem Post, <https://www.jpost.com/opinion/op-ed-contributors/idolatry-by-any-other-name>.
- Galdrtanz (2013) TEIWAZ: <http://galdrtanz-runedance.blogspot.com/2013/03/teiwaz.html>.
- García, Louie (2020) Far-Right Revisionism and the End of History, New York, Routledge.
- Gardell, Mattias (2003) Gods of the blood: The pagan revival and white

- separatism, Durham, Duke University Press.
- Generation (2017) Handbuch Für Medienguerillas: Teil I. Shitposting 1×1: <https://www.hogesatzbau.de/wp-content/uploads/2018/01/HANDBUCH-F%c3%9cR-MEDIENGUERILLAS.pdf>.
- Georges, Dumézil (1988) *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*, Translated by Derek Coltman, Zone Books.
- Goeschel, Goeschel (2006) "Suicide at the End of the Third Reich", *Journal of Contemporary History*, Vol 41, Issue 1: 153–173.
- Gould, Charles (2010) *Mythical Monsters*, New York, Cosimo Classics.
- Graham, Emily (2014) "Breivik is my Hero: the Dystopian World of Extreme Right Youth on the Internet", *Australian Journal of Politics & History*, Vol 60, Issue 3, 416–430.
- Guardian (2002) Pim the martyr unites a city in grief: <https://www.theguardian.com/world/2002/may/08/thefarright.politics3>.
- (2020) Praise for alleged Kenosha shooter proliferates on Facebook despite supposed ban: <https://www.theguardian.com/technology/2020/aug/27/facebook-kenosha-shooter-support-ban>.
- Hameleers, Michael & Schmuck, Desirée (2017) "It's us against them: A comparative experiment on the effects of populist messages communicated via social media", *Information, Communication & Society*, Vol 20, Issue 9, 1425–1444.
- Harley, Nicky (2021) Music festivals make millions in revenue for far-right extremists: <https://www.thenationalnews.com/world/music-festivals-make-millions-in-revenue-for-far-right-extremists-1.1142369>.
- Higgins, Mary & Eicher, Joanne (1992) "Dress and Identity", *Clothing and Textile Research Journal*, Vol 10, Issue 4: 1-8.
- Historyextra (2021) Valhalla: fighting and feasting in the Viking warrior afterlife: <https://www.historyextra.com/period/viking/valhalla-facts-viking-afterlife-norse-mythology-asgard>.
- Hock, Von (2020) Kampf der Nibelungen: Bundeswehrangehörige besuchten rechtsextremes Kampfsportevent: <https://www.monika-lazar.de/politik/sport/sport-detailansicht/kampf-der-nibelungen-bundeswehrangehoerige-besuchten-rechtsextremes-kampfsportevent>.
- Hodson, Dermot (2021a) "The visual politics and policy of Donald Trump" *Policy Studies*, Volume 42, Issue 5-6: 1–19.
- (2021b) "The Politics of Documentary Photography: Three Theoretical Perspectives" *Government and Opposition*, Volume 56, Issue 1: 20–38.
- Hodun, Milosz (2020) From Poland with Love, February, <https://www.freiheit.org/central-europe-and-baltic-states/poland-love-february>.
- Hoffman, Bruce, & Mccopmick, Gordon (2004) "Terrorism, Signaling, and Suicide Attack", *Studies in Conflict & Terrorism*, Volume 27, Issue 4, 243–281.
- Hopton, J (2003) *The State and Military Masculinity* In *Military Masculinities: Identity and the State*, edited by Paul R. Higate, (pp111–124). Westport, CT: Praeger.
- Hume, Tim (2021) The Swastika Is Going To Be Banned in Parts of Australia,

- <https://www.vice.com/en/article/v7ekgm/the-swastika-is-going-to-be-banned-in-parts-of-australia>.
- Hume, Tim. , Bennett, Tom & Langston, Henry (2021) Neo-Nazi Music Festivals Are Funding Violent Extremism in Europe: <https://www.vice.com/en/article/wx533x/neo-nazi-music-festivals-are-funding-violent-extremism-in-europe>.
- Independent (2018) Berlin protests: Far-right and anti-Nazi activists clash on anniversary of Rudolf Hess death: <https://www.independent.co.uk/news/world/europe/berlin-nazi-march-anti-facist-police-injured-rudolf-hess-a8497661.html>.
- Johns, Nick and Clarke, V. (2001) "Mythological analysis of boating tourism" *Annals of Tourism Research*, 28: 334-359.
- Kaarina Nikunen, Hokka, Jenni & Nelimarkka, Matti (2020) Affective Practice of Soldiering: How Sharing Images Is Used to Spread Extremist and Racist Ethos on Soldiers of Odin Facebook Site, *Television & New Media*, Vol 22, Issue 2: 166–185.
- Kahn-Harris, Keith (2007) *Extreme Metal: Music and Culture on the Edge*, Oxford: Berg.
- Kelly, Annie (2017) The Alt-right: Reactionary Rehabilitation for White Masculinity, *Soundings*, 66, 68–78.
- Kinetz, Erika (2021) Neo-Nazis are still on Facebook. And they're making money: *detroitnews*: <https://www.detroitnews.com/story/news/nation/2021/09/25/neo-nazis-facebook-money-right-wing-extremists/118948274>.
- Knight, Ben (2022) Germany's far-right split by Russia-Ukraine war, <https://www.dw.com/en/germanys-far-right-split-by-russia-ukraine-war/a-61283065>.
- Koehler, Daniel (2020) "Dying for the cause? The logic and function of ideologically motivated suicide, martyrdom, and self-sacrifice within the contemporary extreme right", *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*: 1-22.
- Kølvraa, Christoffer (2019) "Embodying 'the Nordic race': imaginaries of Viking heritage in the online communications of the Nordic Resistance Movement", *Patterns of Prejudice*, Vol 53, Issue 3: 270-284.
- Kølvraa, Christoffer & Forchtner, Bernhard (2019) "Cultural Imaginaries of the Extreme Right", *An Introduction. Patterns Prejud*, Vol 53, Issue, 3: 227–235.
- Kriesi, Hanspeter (2016) "The Politicization of European Integration," *JCMS: Journal of Common Market Studies*, Vol 54, Issue 1: 32–47.
- Langenbacher, Nora & Britta Schellenberg (2011) IS EUROPE ON THE "RIGHT" PATH? Behalf of the Friedrich-Ebert-Stiftung Forum Berlin.
- Light, Duncan (2008) *Imaginative Geographies, Dracula and the Transylvania 'Place Myth'*: <http://www.gabrielsimion.net/humangeographies.org.ro/articles/22/Light.pdf>.
- Madfis, Eric & Vysotsky, Stanislav (2020) "Exploring Subcultural Trajectories: Racist Skinhead Disengagement, Desistance, and Countercultural Value Persistence", *Sociological Focus*, Vol 53, Issue 3, 221-235.

- Mammone, Andrea (2022) The Russia-Ukraine war put Europe's far right on the back foot: <https://www.aljazeera.com/opinions/2022/3/20/the-ukraine-russia-war-put-europes-far-right-on-the-back-foot>.
- McGillen, Michael (2020) "Orientation in pictures: multistable spaces in Kafka and Beckett", *Word & Image*, Vol 36, Issue 3, 225–236.
- Melzer, Ralf (2014) Right-Wingin Europe Extremism: Country Analyses, Counter-Strategies and Labor-Market Oriented Exit Strategies, COUNTRY ANALYSES SWEDEN: <https://library.fes.de/pdf-files/dialog/10031.pdf>.
- Memento (2020) Vademecum-Lo spirito dei volontari: <https://www.associazione-memento.org/chisiamo>.
- Miller-Idriss, Cynthia (2017) "Soldier, sailor, rebel, rule-breaker: masculinity and the body in the German far right", *Gender and Education*, Vol 29, Issue 2, 199-215.
- (2018) *The extreme gone mainstream: Commercialization and far right youth culture in Germany*, Princeton University Press.
- (2019) *Selling extremism: Nationalist streetwear and the rise of the far right*, CNN: <https://edition.cnn.com/style/article/right-wing-fashion-streetwear/index.html>.
- Mitchell, Thomas (1994) *The Reconfigured Eye: Visual Truth in the Post-Photographic Era*, Cambridge, MA, MIT Press.
- (2005) *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2011) *Cloning Terror: The War of Images, 9/11 to the Present*. Chicago, IL, University of Chicago Press.
- (2015) *Image Science: Iconology, Visual Culture, and Media Aesthetics*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- (2017) *American Psychosis: Trumpism and the Nightmare of History*. Los Angeles Time: <https://lareviewofbooks.org/article/american-psychosis-trumpism-and-the-nightmare-of-history>.
- Mmaviking (2020) About MMA Viking: <https://www.mmaviking.com/about-mma-viking>.
- Motståndsrörelsen (2020) Vad är nationalsocialism? <https://xn--motstndsrrelsen-llb70a.se/vad-ar-nationalsocialism>.
- (2021) Nordendagarna 2021: <https://xn--motstndsrrelsen-llb70a.se/2021/08/15/nordendagarna-2021>.
- NBC (2020) Kyle Rittenhouse, charged with killing 2 Kenosha protesters, has bond set at \$2M: <https://www.nbcnews.com/news/us-news/kyle-rittenhouse-charged-killing-2-kenosha-protesters-has-bond-set-n1245953>.
- Nelis, Jan (2014) "Back to the Future: Italian Fascist Representations of the Roman Past", *Fascism: Journal of Comparative Fascist Studies*, 3 (1–19).
- Nikunen, K (2019) Emotions, Affect and the Media, In *Media & Society*, edited, Curran James and Hesmondhalgh, David, (ed) (pp323–340). London: Bloomsbury.
- Nordic Resistance Movement (2020) Remembering Daniel Wretström 20 years on: https://nordicresistancemovement.org/remembering-daniel-wretstrom-20-years-on/?_cf_chl_managed_tk__=pmd_Rd0chMeqoF_5mQoBVJpnumPGLTnYYM

- xRbw9hUrRKMxY-1634310727-0-gqNtZGzNAvujcnBszQoR.
- Nypost (2021a) Sinéad O'Connor explains why she ripped up photo of the pope on 'SNL': <https://nypost.com/2021/06/01/sinead-oconnor-on-why-she-ripped-up-photo-of-pope-on-snl>.
- (2021b) Neo-Nazis are still on Facebook. And they're making money: <https://nypost.com/2021/09/27/neo-nazis-are-still-on-facebook-and-theyre-making-money>.
- Pasieka, Agnieszka (2019) "Anthropology of the far right, or: What if we like the unlikeable others?" Anthropology Today, Volume 35, Issue 1: 3–6.
- Pdfslide (2020) A Practical Guide to The Strategy and Tactics of Revolution: <https://pdfslide.net/documents/a-practical-guide-to-the-strategy-and-tactics-of-revolution.html>.
- Pierce, W (1978) The Turner diaries. Retrieved December 24, 2019, from <https://archive.org/details/TurnerDiaries>.
- Pollard (2016) Skinhead culture: the ideologies, mythologies, religions and conspiracy theories of racist skinheads, Patterns of Prejudice: 398–419.
- Ravndal, Jacob (2019) Transnational Militancy in the Making: A Primer on the Nordic Resistance Movement and Generation Identity, Oslo, Center for Research on Extremism.
- Richards, Imogen (2019) "A Philosophical and Historical Analysis of "Generation Identity": Fascism, Online Media, and the European New Right", Terrorism and Political Violence, 1–20.
- Rogers (2020) Has Given The Right Hundreds Of New Martyrs: <https://fivethirtyeight.com/features/jan-6-has-given-the-right-hundreds-of-new-martyrs/>.
- Rose, ARNO (1977) Radikaler Luftkampf: Die Geschichte deutscher Rammjäger, Motorbuch, Verlag.
- Rudnicki, Szymon (1985) Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność. Warszawa, Czytelnik: http://otworzksiazke.pl/images/ksiazki/oboz_narodowo_radykalny/oboz_narodowo_radykalny.pdf.
- Shekhovtsov, Anton & Paul, Jackson (2012) White Power Music: Scenes of Extreme- Right Cultural Resistance Ilford, Searchlight Magazine/ Northampton, Radicalism and New Media Group.
- Siemens, Daniel (2013) The Making of a Nazi Hero: The Murder and Myth of Horst Wessel, trans. David Burnett, I. B, London, Tauris.
- Ssociazione (2021) COMO, 28 GIUGNO 1921-2021: <https://www.associazionememento.org/2021/07/ricordato-il-centenario-del-martirio-di-jolando-tamberi>.
- Tarrant, Brenton (2019) The Great Replacement. https://brill.com/downloadpdf/journals/ehcs/5/1/article-p25_4.xml.
- Tetzner, Noah (2020) Valhalla: How Viking Belief in a Glorious Afterlife Empowered Warriors: <https://www.history.com/news/viking-valhalla-valkyrie-afterlife>.
- The times (2021) What the neo Nazi fanatic did next: switched to Islam: <https://www.thetimes.co.uk/article/what-the-neo-nazi-fanatic-did-next-switched-to-islam-qv3ph5k0jv8>.

- Thorleifsson, Cathrine (2019) "The Swedish dystopia: violent imaginaries of the radical right", *Patterns of Prejudice*, 53: 5, 515-533, DOI: 10.1080/0031322X.2019.1656888.
- Thorsteinar (2021) Home: <https://www.thorsteinar.de/en/>.
- Thorsteinar katalog (2021) Thor steinar kataloqe: <https://www.thorsteinar-katalog.de>.
- Tilles, Daniel (2021) Far-right group can be called "fascist", rules Poland's Supreme Court: <https://notesfrompoland.com/2021/02/28/far-right-group-can-be-called-fascists-rules-polands-supreme-court>.
- Time. (1993) GERMANY: Schlageter Day: <http://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,745625,00.html>.
- Tolonen, Anna (2011) The Reception of the Maccabean Martyrs: The Religious Roots of Europe Faculty of Theology, University of Helsinki: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/29477/therecep.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Traces of war (2021) Temples of Honour Königsplatz: <https://www.tracesofwar.com/sights/20144/Temples-of-Honour-K%C3%B6nigsplatz.htm>.
- Van Gelder, Lawrence (1975) Otto Skorzeny, Nazi Commando, Dead; Rescued Mussolini from Italian Peak, *The New York Times*: <https://www.nytimes.com/1975/07/08/archives/otto-skorzeny-nazi-commando-dead-rescued-mussolini-from-italian.html>.
- Watkins, Josh (2015) "Spatial imaginaries research in geography: Synergies, tensions, and new directions. *Geography Compass*", Volume 9, Issue 9: 508–522.
- Whelan, Brian (2013) Ian Stuart Donaldson and a legacy of hate: <https://www.channel4.com/news/ian-stuart-donaldson-a-legacy-of-hate>.
- Zhao, Steven (2020) "Examining and problematizing the journalistic discourses of radical rightism", *Educational Philosophy and Theory*: 1-11.

Pizhūhish-i siyāsāt-i nazāri

Research in Theoretical Politics

Vol. 31, Spring & Summer 2022

Institute for Humanities and Social Studies (IHSS)

Managing Editor: *Iraj Feyzi (Ph.D)*

Editor in Chief: *Abbas Manoochehri (Ph.D)*

Scientific Assitant: *Mohammad Kamalizadeh (Ph.D)*

Connoisseur and Page Layout: *Maryam bayeh*

Editors:

English: Hassan Abniki (Ph.D)

Persian: Vahid Taghinejhad

Editorial Board:

H. Ahmadi (Ph.D)

A.R. Beheshti (Ph.D)

M.Ghafari (Ph.D)

M. B. Heshmatzadeh (Ph.D)

J. Karami (Ph.D)

M. Ketabi (Ph.D)

E. Kolaee (Ph.D)

M. Mahdavi (Ph.D)

A. Manoochehri (Ph.D)

H. Moshirzadeh (Ph.D)

E. E. Mottaqi (Ph.D)

F. Rajaei (Ph.D)

H. Salimi (Ph.D)

V. Sinaee (Ph.D)

M.R.Tajik (Ph.D)

M.A Tavavna (Ph.D)

Indexed and abstracted in: *Islamic World Science Citation Center*
(www.isc.gov.ir) & *Scientific Information Database* (www.sid.ir)

Address: Institute for Humanities and Social Studies, No 47, Nazari St.,
Daneshgah St., Enqelab-e Eslami Ave., Tehran, Iran.

P.O. Box: 13145 - 1316

Tel: (+98) 21 66497561-2

E-mail: Political.ac.ir@gmail.com

Fax: (+98) 21 66492129

Political.ihss.ac.ir

ABSTRACTS

Measuring the internal coherence of political regime elements in Plato's laws

Seyyed Khodayar Mortazavi^{*}

This article examines the internal logic and relation of elements of the existing regime in Essay of the Laws based on their duties and powers, using the theory of "Spragens" and taking into account the crises in the society. The result of the work is to draw a model of the political regime in which we see a combination of the main elements of the two regimes, monarchy and democracy, and its most important goals are to ensure the prosperity and security of the members of the society. In this regime, the institution of the monarchy is at the top, but powerful council institutions such as the Night Council, Law Guards, and the City Council composed of experienced elites are foreseen, which, although they adjust the role of the king in the administration of affairs, in many cases, their duties overlap and paradoxical. In general, the arrangement of the institutions of this regime is such that due to the lack of internal coherence, it deprives the citizens of the possibility of dynamism and fundamental innovation or prosperity, and perpetuates a static and rigid state in various aspects of life. Also, this regime can be seen as a model between two ideal and real societies, which, although it is far from the model of the Republic, its real actualization is also very unlikely.

Keywords: political regime, laws, city association, night council, and law guards.

^{*} Assistant Professor, Department of Political Science and International Relations, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.
Kh_mortazavi@azad.ac.ir

The possibility of constructing international environmental regimes based on the neoliberal institutionalist approach

Mohammad Ali Tavana^{*}

Aghil Mohammadi^{**}

Hamid Vahdati^{***}

International environmental regimes are the most sensible way to solve environmental problems. Neoliberal institutionalism is one of the approaches to the construction of international environmental regimes, and in this way emphasizes the role of international institutions and cooperation between them in the construction of environmental regimes. Accordingly, the present article raises the following questions: What is the solution in this approach for constructing environmental regimes? Does this approach have the potential to build environmental regimes? And finally, what are the criticisms of it? According to the neoliberal institutionalist approach, the common good is the guiding principle of cooperation between international institutions, but in addition to the common good, this approach must also consider other elements such as identity and power. Because in addition to the common good, common power and identity can also stimulate the cooperation of international institutions and the establishment of international environmental regimes.

Keywords: neoliberal institutionalist approach, international environmental regimes, international institutions, common good, common power, and identity.

^{*} Corresponding author: Associate Professor, Department of Political Science, Shiraz University, Iran.

ma.tavana@shirazu.ac.ir

^{**} Assistant Professor, Public and International Law Department, Shiraz University, Iran.

aghilmohammadi@shirazu.ac.ir

^{***} M.A in International Relations, Yazd University, Iran.

hamid.vahdati@yahoo.com

Consequences and Implications of the Decline of Political Capital

Ali Karimi Maleh*

The concept of political capital is a relatively new term in politics. This concept is the intersection of various disciplines so that political stability, social solidarity, and national integration in the vast, complex, and impersonal modern political systems depend on it more than ever. However, despite its fundamental and practical importance, not much independent research has been conducted about it yet in the Persian language. From the perspective of the institutional approach, political capital is a socio-political construct, a contingent, contextual and time-laden phenomenon, whose decline has profound consequences for the political order and stability of societies. With this point in mind, the present article concentrates on this main question, what are the consequences and implications of the decline of political capital? The hypothesis is that the reduction of political capital has multifaceted consequences such as increasing the cost of political transactions, reducing civil participation, increasing corruption, increasing the government's interference, the prevalence of political anomie and disobedience, and the erosion of political legitimacy and its important implication is the necessity of serious changes in various fields of the polity. Inspired by the political institutionalism approach and with a descriptive-analytical method in the combined theoretical framework of Bourdieu and others, this article examines the conceptual dimensions of political capital and the consequences and implications of its decline.

Keywords: political capital, political trust, Bourdieu, performance, efficiency

* Professor in political Science, the University of Mazandaran, Iran.
akm10@umz.ac.ir

Evaluation of representative institutions of the Islamic Republic of Iran: analysis of the formation and expansion of the franchise in Iran in the 20th century

Reza Zamani^{*}

This paper has two major purposes: analyzing the franchise formation in Iran (1906-1911) and its expansion in the 20th century. All theories of the franchise are categorized into six groups (enlightenment, party competition, the middle class will, redistribution, social order, and political economy). Based on these theories, it has been shown that in the early period of the formation of elections in Iran, the trade union elections (1285) had a redistributive function and in contrast to the one-degree elections of 1290, had an enlightening function. With attention to mentioned theories, we found that the franchise adjustment in Iran in the 20th century does not have a fixed and linear trend and this level of access has varied over time. Moreover, it has been shown that both after and before the Islamic revolution, franchise expansion in Iran is compatible with both social order and redistribution theories.

Keywords: Franchise, political economy, social order, elections, and Iran.

^{*} Assistant Professor, Faculty of Economics, Allameh Tabataba'i University, Iran.
rzamani@atu.ac.ir

Analyzing the Neoplatonic/Christian origins of the formation of human sovereignty in the Renaissance era

Kamyar Safaei^{*}

Seyyed Alireza Hosseini Beheshti^{**}

The main topic of this research is to find the roots of human sovereignty in the age of the Renaissance, especially in the thoughts of Marsilio Ficino and Pico della Mirandola who are two great neo-Platonist thinkers of this period. The two basic concepts that have been discussed here to illustrate the transfer of the right of sovereignty from God to Men are the concepts of Judgment and Hierarchy. From these two concepts, the judgment has derived from Christian theology and the hierarchy has derived from the neo-Platonic philosophy. We choose the concept of hierarchy because these two thinkers, in their main works, firstly describe the hierarchy of existence, and then, in opposition to the former neo-Platonists, they liberate man from that and give him the freedom to move in ascending or descending directions in that hierarchy. Therefore, the discussion of the concept of hierarchy and its theoretical development from Plotinus to Dionysius is necessary, to be able to speak of the liberation of Man from the hierarchy of existence in the thought of Ficino and Miranda. But it is necessary to address the theological concept of judgment because Mirandola states that a person can reach the position of one of the heavenly angels, namely "Tron", which is a symbol of divine judgment. For this reason, we searched for the meaning of the term Judgment, in the Old Testament and the New Testament, and showed that this term has three meanings in the Scriptures: legislation, judgment in the legal sense, and sovereignty, and therefore We showed that Mirandola's notion of Judgment, accords with the third meaning of the term Judgment in Scriptures which is sovereignty.

^{*} PhD Student in Political Thought, Tarbiat Modares University, Iran.
kamysafaei@gmail.com

^{**} Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Political Science, Tarbiat Modares University, Iran.
a.hosseini beheshti@modares.ac.ir

Accordingly, one can say that Man's possessing of the right to judge, in the thought of Ficino and Mirandola, which arises from his liberation from the hierarchy of existence and his access to the position of Throne means that he will have the right of Sovereignty. Therefore, the right to judge which now means sovereignty and previously belongs to God and through his grace, to Christ and God's saints, is thus transmitted to Man.

Keywords: Judgment, hierarchy, sovereignty, Marsilio Ficino, and Pico dellaMirandola.

Studying the linguistic context and paradigm in Zoroastrian's political thought

Shoja Ahmadvand*
Mehdi Bakshi**

The period of Sassanid rule in terms of religious history is the most important period of ancient Iran. In this period, the government takes on a completely religious aspect, and a great change takes place that affects the religion and national customs of the Iranians. Zoroastrian thought is very important in this period, so understanding Zoroastrian political thought is not possible without establishing a connection between the historical and political conditions of the formation and continuation of the Sassanid Empire and the linguistic paradigm of Zoroastrian political theology. Thus, first, the context and then the dominant linguistic paradigm in this historical period must be examined. The purpose of this article is to examine Zoroaster and his religion in the context of historical and political developments. The basis of this article is: to provide an analysis of the historical and political conditions of Iran in the Sassanid era, to study the political theology of Zarathustra as the dominant linguistic paradigm of that period, and to understand the political thought of the Prophet Zarathustra through this. The method of the article is John Pocock's historiography in which history has a central place and by studying the historical and political context, on the one hand, and the dominant linguistic paradigms, on the other hand, a common context is formed between the historian or the reader and writer in which the mentioned text can be understood. Of course, efforts will be made to analyze these elements through the analysis of the content of the important book of Zoroaster, the Avesta. The findings of this article show that the religion of Zoroaster was the founder and shaper of the civilization

* Associate Professor, Department of Political Science, AllamehTabataba'i University, Iran.

shojaahmadvand@gmail.com

** Corresponding author: PhD Student in political thought, AllamehTabataba'i University, Iran.

mbakhshi79@gmail.com

of ancient Iran and the components of the linguistic paradigm of Zoroastrian political thought, called for the establishment of a strong and glorious prince in Iran. The article concludes that considering the historical-political conditions of Iran at the beginning of the Sassanid dynasty, and based on the linguistic paradigm of Zoroastrian political thought, Ardeshir Babakan used Zoroastrian religion to gain power and unite Iranians and also the country.

Keywords: Zoroastrian, historiography, John Pocock, Context, Paradigm

Republican freedom and its criticism based on the Quranic foundations of AllamehTabatabai

Eshagh Soltani^{*}

Mansour Mirahmadi^{**}

Republican freedom is one of the prominent concepts in the field of freedom that, despite its long-standing historical roots, has been of particular interest to freedom researchers for the past two decades. This article, based on a text-based interpretive approach, first discusses what the concept of republican freedom is. He then uses the anthropological foundations of freedom outlined by AllamehTabatabai in his commentary on Al-Mizan and critically evaluates this concept based on the verses of the Holy Qur'an. According to this concept, the mere possibility of arbitrary intervention by an external factor, regardless of whether there is interference in action or not, means the destruction of the freedom of members of society and their enslavement. Based on the Quranic principles of freedom, there are fundamental contradictions in two levels of this concept. At the basic level, this concept is based on the understanding of independence from man, which is in conflict with the truth of the divine caliphate of man and its accessories. At the process level, this concept intends to design tools for the objective realization of freedom and protection based on the individual will of members of society. Whereas the nature of relying on the individual will of man is in fact relying on the nature of the human employer; A trait that itself is the cause of tyranny and disruption of the enjoyment of their freedoms by members of society. It is only by relying on the element of "right" that human society can be freed from tyranny and human beings can enjoy freedom.

Keywords: Freedom, Republican Freedom, AllamehTabatabai, Freedom Orbit, The Holy Quran.

^{*}Corresponding Author: PhD in Political Thought, ShahidBeheshti University; Researcher at the Development Center of Imam Sadegh University, Tehran, Iran.
hagh.soltani87@gmail.com

^{**}Professor, Department of Political Science, ShahidBeheshti University, Tehran, Iran.
m_mirahmadi@sbu.ac.ir

**Intimidation and De-Intimidation in the Book
“Dar Khedmat va Khīānat-e rowshanfekrān
(The service and betrayal of the intellectuals)”
by Jalal Al-e-Ahmad**

Maryam Ganji^{*}
Hatem Qadri^{**}

The ruling political system during the Pahlavi II era, with its cultural policies, development-oriented economic views, and the creation of an atmosphere of repression and suffocation, turned its desirable discourse of Iranian identity, originated in Westernism, modernism, and archaism, into the only dominant discourse and marginalized other parallel discourses and voices. In such an atmosphere, the idea of "return to self" was raised and favored in the intellectual circle. In almost all research, this idea has been investigated as an answer to the question of identity and the desire to seek the identity of Iranian society. This article focuses its central question on the relationship between "return to self" and the Intimidation of the ruling political system and believes that according to Jalal Al-e-Ahmad, this idea has been an attempt to create an alternative to the dominant ideological and identity discourse of the political system. The hypothesis of the present article considers "return to self" as an attempt to de-Intimidation the dominant discourse of the ruling political system; however, within this idea, the seed of Intimidation and turning into a single voice and marginalizing alternatives and other voices have also been cultivated.

Keywords: "return to self", Intimidation, Jalal Al-e-Ahmad, de-Intimidation.

^{*} Corresponding author: PhD in political thought. Tarbiat Modares University, Iran.
marygandji@gmail.com

^{**} Retired Professor, Department of Political Science, Tarbiat Modares University, Iran.
hatamghadery@gmail.com

Analysis of the dual psychoanalysis of anti-authoritarianism-authoritarianism of the Mojahedin Khalq Organization

Mohammad Amin Akbari^{.*}
Iraj Ranjbar^{**}

Explaining the dual paradox of anti-authoritarianism-authoritarianism in the opinion and practice of the MojahedinKhalq Organization is the main issue of this article. In this sense, the authors have focused on the mental concern of how individuals might challenge the patriarchal authority of the political order by renouncing worldly attachments and interests, and at the same time, to prove their unquestioning obedience and submission, they renounced the authority and majesty of the "organization" from its "emancipation" that they had achieved in exchange for the loss of everything. In response, this article is based on the claim that Patriarchy culture, by providing the conditions for the formation of political mentality and psychological temperament of members, is reflected in the ideology of the organization and formed its political practice and is trapped in the paradoxical dichotomy of anti-Authoritarianism- Authoritarianism. Hence, the method chosen by the authors to provide evidence and confirmation of the claim is not based on positivist monotheistic logic but based on the necessity of a multidimensional view of political and social phenomena. This article, with emphasis on the importance of interdisciplinary studies, tries to analyze through the lens of political psychoanalysis and using the views of Eric Fromm and Carl Gustav Jung, first the historical, political, cultural, ideological, and economic contexts that act as effective drivers in the formation of social temperament and

*PhD. Candidate, Department of Political Science, Kermanshah Branch, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran.

amin_akbari93@yahoo.com

**Corresponding author: Assistant Professor, Department of Political Science, Kermanshah Branch, Islamic Azad University, Kermanshah, Iran.

Iraj_ranjbar79@yahoo.com

psychological structure of the Mojahedin Organization and then the roots of the militant-surrender paradox of desire under the influence of centuries of patriarchal discourse over Iranian society in the psyche and actions of the MojahedinKhalq Organization are shown.

Keywords: Anti-authoritarianism, Authoritarianism, Mojahedin Organization, Psychoanalysis, Patriarchy.

Power in the Perspective of Neojihadism: The Presence of Neo-Jihadism in International Relations

Tayebeh Mohammadi kia *

This paper examines the notion of power in the discourse of Neo-jihadism. The meaning of power in discourses is shaped by the new meanings they provide. Meanings raised in the new discourse of jihadism come out of the depths of tradition. Their meanings, concepts, and actions can be found in religious literature. This discourse has a religious ideology and global agents and also it has a far history of gaining power and governance. Based on this experience and mentality the Islamic State of Iraq and the Levant, with its short history, has been waiting for power to come back to the world arena. The meaning of power in this movement is different from power in the experienced and well-known terrorist movements. The concept of power is contrasted with its modern meaning. On the other hand, modern politics should be considered the main enemy of this movement. Modern politics has embraced the whole world. therefore, Neo-jihadism movement needs comprehensive power to fight it. This power is also displayed with a different face; Suicide bombers represent this power all over the world with their death one can say they bring the power to global politics.

Keywords: Neo-jihadism, Jihadist, Salafism, international relations, power, politics.

*Assistant Professor of International Relations, Department of Political & International & Law Studies, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
t.mohammadi@ihcs.ac.ir

Explaining the relationship between state and society: from one-sided frameworks to reciprocal links

Sara Akbari^{*}

Vahid Sinaee^{**}

Mehdi Najafzadeh^{***}

Rohollah Eslami^{****}

Explaining the relationship between the state and society is one of the most important theoretical challenges in political science. In a theoretical conflict and as a result of numerous criticisms of one-dimensional explanations of society or the state, the key question is to what extent univariate and one-sided theories have the power to explain and answer why and how the relationship between state and society is and what are their shortcomings. This article first seeks to critique the analytical tradition in the literature on government-society relations and then explain the components of historical institutionalism as one of the approaches in political science. According to this view, the government and society have mutually influenced each other in their historical process. This view sees the power of the state and the manifestation of this power in connection with the power of the society and considers the existing institutional arrangements in society and their transformation as the product of the connection of power structures in a historical process. The main components of this theory are “important milestones, path dependence, timing and sequence, events, design, and institutional

^{*}PhD student in Political Science (Iranian studies), Ferdowsi University of Mashhad. Iran.
sa_ak195@mail.um.ac.ir

^{**}Corresponding author: Associate Professor, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
Sinaee@um.ac.ir

^{***}Associate Professor, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
m.najafzadeh@um.ac.ir

^{****}Assistant Professor, Department of Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.
Eslami.r@um.ac.ir

transformation”. The analytical framework presented in this paper is based on systematic attention to how institutional arrangements are established and consolidated in the context of time, and therefore rather than having the characteristics of specific theories, it is introduced as a general theoretical framework. It may have more power to analyze the role of institutions in the social sciences in general and political science in particular.

Keywords: state, society, power, state-society relationship, historical institutionalism.

**The Radical Right and the creation
of the imaginary-mythical geography of Europe;
Mitchell's pictorial turn approach**

Farideh Mohammad Alipour^{*}

Mohammad Nasirzadeh^{**}

The Radical Right in European countries has achieved the definition of a mythical self by relying on an imaginary geography and in this process has benefited from those who have sacrificed for their ideals. The research question concerns how radical right groups have affected the creation of imaginary-mythical geography in Europe. The hypothesis which is tested based on Mitchell's pictorial turn theory is that radical right groups have affected Europe through picture and image recognition to create imaginary-mythical geography and have resulted in the strengthening of their social identity. The results of the study show that the radical right has recognized those who have sacrificed by holding musical and athletic events and in this way have strengthened social identity in imaginary-mythical geography.

Keywords: radical right, imaginary-mythical geography, identity, Mitchell's pictorial turn approach, mythical Europe.

^{*}Corresponding author: Assistant Professor, Department of International Relations, Faculty of Law and Political Sciences, Kharazmi University, Iran.
fm.alipour@khu.ac.ir

^{**}M.A in International Relations, Faculty of Law and Political Sciences, Kharazmi University, Iran.
m.nasirzadeh2019@gmail.com