



فصلنامه
علمی تخصصی
سیاست

سال سوم . شماره دوازده . زمستان 1395

صاحب امتیاز: انجمن علمی- دانشجویی علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس (معاونت فرهنگی و اجتماعی)
مدیر مسئول: حبیب رضازاده، دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
سر دبیر: هادی طلوعی، دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
مدیر داخلی و دستیار سردبیر: شهاب دلیلی، دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی

هئیت تحریریه

وحد اسدزاده	دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تهران
سروش امیری	هئیت علمی و استادیار دانشگاه علوم انتظامی امین
محمد باویر	دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه تربیت مدرس
مهدی پارسایی	دانشجوی دکتری مطالعات اروپا دانشگاه تهران
امین پرتو	دکترای اندیشه سیاسی دانشگاه تهران
محمود پسندیده	دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه تربیت مدرس
محمدجعفر جوادی ارجمند	هئیت علمی و دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران
احمد جوانشیری	هئیت علمی و استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد
هادی چهرمی	دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه تربیت مدرس
ایوب حیدری	دانشجوی دکتری روابط بین الملل دانشگاه خوارزمی
افسانه خسروی	دانشجوی دکتری روابط بین الملل دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
مهدی داوودی	دکترای سیاست گذاری عمومی دانشگاه تهران
ثمینا رستگاری	دانشجوی دکتری سیاست گذاری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات
هادی زرگری	دانشجوی دکتری روابط بین الملل دانشگاه تهران
سلیمان صادقی زاده	دکترای جامعه شناسی سیاسی دانشگاه تهران
سجاد صداقت	دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی
شهریار فرجی	هئیت علمی و استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آیت الله بروجردی
مجید نجات پور	دکترای اندیشه سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی
لیلا موسوی	دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
امیرحسین وزیریان	دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه تربیت مدرس

ویراستار: آرزو مایلی

صفحه آرا: یاسر استادحسین

نشانی پستی: تهران، خیابان جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس،

دانشکده علوم انسانی، طبقه همکف،

دفتر گروه علوم سیاسی

پست الکترونیکی: Politic.association@gmail.com

قیمت: 7000 تومان

این نشریه دارای مجوز شماره 19989 در تاریخ 1392/09/18 از معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس است. همچنین این مجله در پایگاه مجلات تخصصی نورمگز به نشانی www.noormags.ir و www.ensani.ir نمایه می شود.

؛ راهنمای تدوین مقاله ؛

برای محفوظ ماندن جایگاه علمی این مجله و کسب امتیاز جهت ارتقای جایگاه فصلنامه، فقط مقاله‌هایی پذیرفته می‌شوند که افزون بر داشتن محتوای علمی به تشخیص داوران، با رعایت ضابطه‌های شکلی زیر نوشته شده باشند.

الف - ضابطه‌های نویسنده

1. نام و نام خانوادگی نویسنده (گان) کامل باشد. (به فارسی و انگلیسی)
2. میزان تحصیلات و رتبه علمی و دانشگاه نویسنده (گان) مشخص شود. (به فارسی و انگلیسی)
3. ایمیل نوشته شود.
4. نام دانشگاه و شهر آن نوشته شود.
5. نشانی، کدپستی و شماره تلفن نوشته شود.

ب - ضابطه‌های مقاله

1. مقاله بین 20 تا 25 صفحه باشد.
2. عنوان مقاله کوتاه و گویا باشد. (به فارسی و انگلیسی)
3. مقاله پیش‌تر جایی چاپ نشده یا برای چاپ به‌جایی فرستاده نشده باشد.
4. مقاله با قلم B Nazanin و قلم 14 در محیط Word تایپ شده باشد.
5. چکیده مقاله حداقل 100 و حداکثر 150 کلمه نوشته شود.
6. واژه‌های کلیدی حداقل 5 و حداکثر 10 واژه آورده شود.
7. معادل انگلیسی واژگان تخصصی و معادل انگلیسی نام اشخاص به‌صورت پاورقی در پایین صفحه نوشته شود.
8. مقالات رد شده عودت داده نمی‌شوند.

پ - ضابطه‌های استناد

1. این مجله از روش استناد «درون متنی» پیروی می‌کند، و کافی است منابع، پس از نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، فقط با آوردن (1) نام خانوادگی نویسنده اثر، (2) سال انتشار اثر، (3) شماره صفحه مورد استفاده، و هر سه داخل پرانتز معرفی شوند؛ نمونه: (عنايت، 1349: 25)
2. در صورت تعدد منابع از یک نویسنده در یک سال، با افزودن (الف) و (ب) در کنار سال انتشار، نوشته‌ها مشخص می‌شوند. نمونه: (عنايت، 1349 (الف: 14)، (عنايت، 1349 (ب: 150)
3. منابع مورد استفاده، در پایان مقاله، به ترتیب الفبایی، نام خانوادگی نویسنده، (و اگر یک اثر چند نویسنده داشته باشد ترتیب الفبایی نویسنده اول)، تنظیم و معرفی می‌شوند.
4. ترتیب نوشتن کتاب منبع در کتاب‌نامه چنین است:
نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار کتاب) عنوان کتاب، نام مترجم، تعداد جلدها، شماره چاپ، محل نشر کتاب: نام ناشر.
5. ترتیب نوشتن مقاله منبع در کتاب‌نامه چنین است:
نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده (تاریخ انتشار مجله) عنوان مقاله در داخل گیومه، نام مترجم، نام مجله، دوره مجله، صفحات اول تا آخر مقاله در مجله.
6. منابع به زبان خارجی نیز، با ترتیب بالا آورده می‌شوند.

فهرست مطالب

- 5 تحلیل گفتمان مذهب‌گریزی در نوشتارهای محمدرضا پهلوی
مهدی نجف‌زاده؛ مهدی خوشرفتار؛ حسین ابراهیمی
- 1320 تا ضرورت‌های سیاست‌گذاری هویت ملی از دید روشنفکران ایرانی (مقطع 1320 تا
21 (1332
فرشید دیلمقانی؛ محمدعلی قاسمی ترکی
- 49 مسئولیت حمایت و مشروعیت مداخله بشردوستانه
سجاد لاچینانی
- معرفت‌شناسی محیط امنیتی جمهوری اسلامی ایران براساس نظریه‌ها و ایده‌های
63 امنیتی براساس معرفت دینی با تأکید بر نظریات امام خمینی
حسین عساریان نژاد؛ سید حسن عقیلی
- 79 مفهوم اقتدار در آراء رالف دارندورف
سید رامین البرزی
- 95 نقش اندیشه‌های انقلاب اسلامی ایران در بیداری اسلامی
عارف بیژن
- 109 حقوق عمومی در اندیشه مانی با تأکید بر نهاد دولت
سعید احمدی

تحلیل گفتمان مذهب‌گریزی در نوشتارهای محمدرضا پهلوی

مهدی نجف‌زاده*

استادیار روابط بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد

مهدی خوش‌رفتار

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل دانشگاه فردوسی مشهد

حسین ابراهیمی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل از دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

یکی از مضامینی که مکرراً در پژوهش‌های مربوط به فرهنگ و تمدن ایرانی مطرح بوده، بدگمانی نسبت به دیگری است که در روابط انسانی نخبگان ایرانی و به‌طور ویژه‌ای در شخصیت محمدرضا پهلوی نمایان بوده است. پژوهش حاضر بر پایه تحلیل گفتمانی و براساس مدل پاتر و وترل به گنجینه تفسیری محمدرضا پهلوی و بیگانه‌ترسی وی نسبت به گروه‌های مذهبی پرداخته است. آن‌چه بررسی گفتارها و نوشتارهای محمدرضا پهلوی را لازم می‌دارد این است که وی در تعاملاتش می‌کوشید با تنظیم و تعدیل ماهرانه گفتار خود بر آحاد مردم و ترغیبشان برای مقابله با نیروهای مذهبی تأثیرگذار باشد. محمدرضا پهلوی در ارزیابی گروه‌های مذهبی، هر گروهی را که با معیارهای نظام سلطنتی وی همراهی نداشت بیگانه می‌دانست و نسبت به آن‌ها استعارات، تعبیرات و تفسیرهایی با معانی ویژه به‌کار می‌گرفت. با کاوش مهارت‌های گفتاری محمدرضا پهلوی است که می‌توان ارتباطات رفتاری وی با نیروهای مذهبی را بازشناخت. این پژوهش به دنبال بررسی مهارت‌های کلامی و چگونگی کاربرد زبان در زندگی روزمره محمدرضا پهلوی نسبت به نیروهای مذهبی مخالف است و همچنین با کاوش کلمات و استعارات نوع رابطه و نگاه وی به مذهب و نیروهای مذهبی را کشف خواهد کرد. کاربردهای زبانی وی به سمت‌وسوی معنی‌شناسی و تفسیر و تعبیرشناسی سوق دارد و همین امر در پژوهش پیش‌رو مطمح نظر قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها

بیگانه‌هراسی، محمدرضا شاه، نیروهای مذهبی، پاتر و وترل.

* Email: M.Najafzadeh@fum.ac.com.

در بازنمایی گنجینه‌های تفسیری - تعبیری محمدرضا شاه، معنی و مفهوم‌شناسی بُعد استعاری سخنان شاه در قبال نیروهای مذهبی از جایگاه منحصر به فردی برخوردار است. آن‌چه درباره محمدرضا پهلوی باید مورد توجه قرار گیرد این است که مجموعه مشترکی از اصول و قواعد تعامل یا تمایز را در مواجهات رودررو برای بیان نظراتش در قبال نیروهای مذهبی به کار می‌گرفت. در این راستا با فرض این‌که همه انسان‌ها در گنجینه‌های تفسیری - تعبیری خود از بیگانه و دیگری، گنجینه‌های مشخصی دارند که از سرچشمه‌های متفاوت می‌جوشد؛ ما در این پژوهش با بررسی گفتارها و نوشتارهای محمدرضا شاه سعی کرده‌ایم تا شیوه‌ای را که محمدرضا شاه به تعریف و توصیف دیگری، که بخشی از آن مربوط به نیروهای مذهبی می‌شود را استخراج کنیم. چنان‌که مشخص است هر شخص، دیگری را در سمت‌گیری‌ها و جهت‌گیری‌هایی که نسبت به وی می‌گیرد توصیف می‌کند. آن‌چنان‌که در گفتارها و نوشتارهای محمدرضا شاه هویداست نیروهای مذهبی به‌مثابه بیگانه به کار گرفته می‌شود. با توجه به این امر، ما در ابتدای تحقیق در یک نگاه کلی تلاش کرده‌ایم تا نیروهای مذهبی به‌مثابه دگر ذهنی محمدرضا شاه را از گفتارهای او استخراج کنیم. برای انجام این کار در ابتدا دگرهای ذهنی شاه در مقوله‌های گروه‌های موافق و مخالف تقسیم‌بندی شدند، اما به‌دلیل آن‌که نگرش‌های ایدئولوژیک اهمیت بیشتری در این نوشتار دارد گروه‌های مخالف مورد تاکید واقع شدند. بنابراین در مقوله بیگانه هراسی بسامد واژگان مشخص که ارجاع به مذهب‌گریزی شاه می‌دادند مورد کاوش واقع گرفتند. با توجه به پژوهش‌های انجام گرفته آن‌چه که برای نویسندگان جلب توجه می‌کند؛ این است که محمدرضا شاه در گفتارها و نوشتارهایش هر کدام از متغیرهای زبانی مذهب‌گریزی را در جایگاه ویژه‌ای به کار می‌برد (منظور از متغیرهای زبانی، الفاظ و واژه‌هایی است که در نوشتار و گفتار نسبت به یک موضوع به کار می‌رود) که طرز تفکر شاه نسبت به نیروهای مذهبی را نشان می‌دهد. وی در برابر نیروهای مذهبی اقدام به گفتمان‌سازی می‌کند و با استفاده از کلمات و الفاظ مخصوص به‌خود شیوه‌ای خاص از تعریف و توصیف دیگران را در قبال نیروهای مذهبی بر می‌گزیند. شیوه‌ای که نشان می‌دهد نیروهای مذهبی در ذهن و زبان وی جایگاه ویژه‌ای یافته‌اند. با ترسیم واکنش‌های شاه به دو دسته رتوریک و استعاری براساس مدل وترل مشخص شد؛ که نیروهای مذهبی در کاربرد استعاری و گاهی در کاربردهای رتوریک لفاظی‌گونه وی جای می‌گیرند. به‌طور کلی شاه تا سال‌های دهه 40 شمسی نیروهای مذهبی را به‌مثابه بیگانه به‌شمار نمی‌آورده است و آن‌چه باید مدنظر قرار گیرد این است که با سخنرانی‌های روشنگرانه امام خمینی (ره) بود که نیروهای مذهبی به‌مقابله با سلطنت پهلوی برخاسته و این گروه‌ها به‌عنوان بیگانه‌ی شاه در کاربردها و متغیرهای زبانی شاه جا باز کردند.

الف - مبانی نظری

روانشناسی گفتمانی یکی از رویکردهای تحلیل گفتمان است و هدف آن انجام پژوهش‌های انتقادی است که با تجزیه و تحلیل مناسبات قدرت، دیدگاه‌های هنجاری را صورت‌بندی می‌کند (Potter & Wetherell, 1992: 168). نقطه شروع رویکرد روانشناسی گفتمانی این است که همواره از طریق زبان به واقعیت می‌رسیم و به‌کمک زبان بازنمایی‌هایی از واقعیت خلق می‌شود که به‌هیچ وجه بازنمایی از یک واقعیت از قبل موجود نیست. در این چارچوب فرض بر این است که گویندگان از محیط اجتماعی‌شان آگاهی دارند و بر گنجینه زبانی خود مسلط‌اند و می‌دانند که از چه صورت زبانی بهره‌گیرند. در این پژوهش به‌طور عمده از آثار جاناتان پاتر و مارگارت وترل در حوزه نظریه، روش و تحقیق‌های تجربی

و روانشناسی گفتمانی بهره خواهیم برد. چرا که آثار این دو، نقش اساسی در گسترش این رویکرد داشته است. پاتر و وترل به جای گفتمان «گنجینه‌های تفسیری» را به کار می‌برند و بیان می‌کنند که گفتمان چگونه در ارتباط با کنش اجتماعی ساخته می‌شود، چگونه در تعامل اجتماعی درکشان از جهان را می‌سازند و این درک‌ها چه کارکرد ایدئولوژیکی برای حمایت از گونه‌های مختلف سازمان اجتماعی مبتنی بر مناسبات قدرت نابرابر دارند. پاتر و وترل گفتمان را هرگونه تعامل شفاهی و مکتوب، معانی، گفت‌گوها، روایت‌ها، تبیین‌ها، تفسیرها و لطیفه‌ها تعریف می‌کنند و با بیان اصطلاح گنجینه تفسیری تاکید می‌کنند که کاربرد زبان در زندگی روزمره انعطاف‌پذیر و پویاست. یک گنجینه تفسیری حاوی تعداد محدودی اصطلاح است که در چارچوب یک سبک و گرامر به کار گرفته می‌شوند. منظور از گنجینه تفسیری، خوشه‌های قابل فهم اصطلاحات، توصیفات و صنایع ادبی است که حول استعاره‌ها یا تصاویر روشن بیان می‌شوند. پاتر و وترل نیز از این روش به دنبال تحلیل محرک‌هایی هستند که از طریق آن‌ها این گنجینه‌ها به صورت بازنمایی‌ای صحیح یا غلط بر ساخته می‌شوند و تحلیل می‌کنند که چگونه برداشت افراد از خودشان، تجربیاتشان و رخدادها به مثابه اموری یک‌دست، واقعی و پایدار تثبیت و چگونه تفسیرهای رقیب به نام تفسیرهای باطل و دارای سوگیری معرفی می‌شوند و به تفسیر تأثیرات ایدئولوژیک تفسیرهای افراد علاقه‌مندند (یورگنسن؛ فیلیپس: 1389: 179-186). براساس تحلیل گنجینه‌های تفسیری در آثار مکتوب و شفاهی می‌توان نشان داد که مؤلفان یا مشارکت‌کنندگان در گفتمان چه بر ساخته گفتمانی از واقعیت در ذهن دارند و آن را در زبان روزمره به کار می‌گیرند.

ب- متغیرهای زبانی شاه درباره نیروهای مذهبی انقلابی

در نخستین مخالفت‌هایی که از سوی نیروهای مذهبی در سال‌های پایانی دهه 20 شروع شده و طی دهه 30 تکرار می‌شد، شاه را نگران نمی‌کرد. او توانسته بود آرا تعداد زیادی از آیات عظام را برای حمایت از خود جلب کند؛ در طول این سال‌ها شاه مخالفت چندانی با نیروهای مذهبی نداشت. اما دوران نخست وزیری امینی و پس از آن نخست وزیری علم، دور جدیدی از روابط که بیشتر تقابل و تضاد بود شروع شد. پس از مخالفت آیت‌الله خمینی (ره) و طرفداران ایشان با اصول انقلاب سفید، طرز برخورد شاه با روحانیون تغییر کرد. شاه هم‌چون فردی که وارد فضای جدیدی شده است، واژه‌هایی که به کار می‌برد که در نوع خود مثال‌زدنی بودند. استعاراتی که برای توصیفشان به کار می‌برد براساس اگرها و پیش فرض‌های ذهنی بود که بر زبان جاری می‌ساخت. آن‌چه درباره شاه باید گفت این است که او «عدول‌های راهبردی» را در گفتارها و نوشتارهایش به نمایش گذاشته و گروه‌های مذهبی را تهدید می‌کرد و هرگونه توهینی را نسبت به آن‌ها روا می‌داشت. (عدول‌های راهبردی به کارکردهایی اطلاق می‌شود که موجب می‌شوند شرایط حاکم بر تعامل به نحوی نظام‌مند و قابل تعبیر از وضعیت مورد انتظار خارج شود تا به واسطه آن تحقق برخی کنش‌های ارتباطی، گفتاری و رفتاری خاص هم‌چون تهدید و توهین ممکن شود) در این دوران بود که او طی نطقی که در همدان ایراد کرد؛ نیروهای مذهبی را برای اولین بار با صفت‌های خاصی وصف کرد. می‌گفت «دو قوه از پای نخواهند نشست».[1]. یکی از آن‌ها ارتجاع سیاه یا هر کسی که مثل یک مرتجع سیاسی فکر می‌کند» او در این سخنان می‌خواست بیان کند که این گروه به دنبال عقب‌ماندگی ایران هستند. شاه طی سخنرانی 24 اسفند 1342 مخالفان مذهبی را ستون‌های پنجم وابسته به خارجی می‌دانست. در 19 خرداد 1342 نیروهای مذهبی را کسانی می‌دانست که برای کشورهای خارجی کار می‌کنند و وابسته به خارج‌اند. می‌گفت: «جای تأسف است که عده‌ای آلت دست خارجی شده و به ایجاد بلوا دست زدند».

طرفداران آیت‌الله خمینی با هرگونه مماشات با رژیم شاه پس از خرداد مخالف بودند. اما شاه آنان را متعصبین و کهنه‌پرستان کشور و نیروهای ارتجاعی می‌نامید (پهلوی، 1348، ج 6: 5474). محمدرضا شاه معتقد است مخالفت‌هایی که در سال 1342 در مسیر انقلاب سفید روی داد نتیجه تحریکات روحانیون بوده است. از سویی دیگر محمدرضا شاه قصد داشت تا برای وصف مخالفان از واژه‌هایی بهره گیرد که در نزد ملت پایگاه اجتماعی‌شان را تضعیف سازد. آن‌ها را ستون‌های پنجم می‌نامید تا مردم احساس کنند آن‌ها در خدمت بیگانه‌اند. آن‌ها را مارکسیسم اسلامی می‌نامید تا بدبینی نسبت به دین مخالفان رژیم به‌وجود آید. او خود را مذهبی می‌دانست و با روایتی از مذهب که به‌دنبال دخالت در سیاست نبودند دوستی می‌کرد تا پایگاه اجتماعی خود را در بین مردم از دست ندهد.

ب- گنجینه فردی شاه

1- مذهب‌گرایی شاه

محمدرضا پهلوی در دهه‌های 1320 و 1330 که تهدیدات مختلفی از سوی حزب توده و طرفداران مصدق متوجه وی بود سعی می‌کرد خود را فردی مذهبی نشان دهد. هم‌چنین در صدد بود، از مذهب و سنت به‌عنوان یکی از منابع مشروعیت بخش به سلطنت بهره ببرد. شاه اقداماتی انجام داد که نیروهای مذهبی باورش‌شان شد که محمدرضا شاه آن رویه مبارزه جوانانه پدرش به مذهب را رها ساخته است. اولین اقدام محمدرضا شاه در راستای گرایش‌های مذهبی، بازگرداندن آیت‌الله قمی بود (میلانی، 1381: 114). هم‌چنین به دیدار آیت‌الله بروجردی زمانی که در بیمارستان بستری بود رفت و دست روحانیت و نیروهای مذهبی برای انجام امور مذهبی بازگذاشت. این‌ها اموری بودند که روحانیون را وارد فاز جدیدی برای فعالیت می‌نمود و این قشر را تقویت کرد تا در مقابل نیروهای بیگانه‌ای که به‌دنبال تجزیه ایران بودند، شاه با یاری روحانیت اتحاد ایران را حفظ کنند. (مقصود از نیروی بیگانه، چپ‌ها هستند).

شاه در گفتارها و نوشته‌هایش خود را فردی معتقد به امور مذهبی نشان می‌داد که همواره مورد توجه و مرحمت اولیای دین بوده و آنان وی را از دو حادثه بیماری و سوءقصد نجات داده‌اند (پهلوی، 1347: 97). شاه به زیارت اماکن مذهبی می‌شتافت؛ در مراسم عاشورا در مسجد سپهسالار و کاخ گلستان شرکت می‌کرد. هر سال نو به زیارت مشهد مقدس می‌رفت. دوبار هم به زیارت خانه کعبه رفت. به انتشار قرآن مجید همّت می‌گماشت و مراسم سلام رسمی در روزهای عید سعید فطر، عید قربان، عید غدیرخیم و مبعث برگزار می‌شد؛ شرکت می‌جست و بر این تصور بود که خداوند پشتیبان اوست (برژنسکی، 1362: 159).

با افزایش قدرت و تمرکز همه اختیارات در دست شاه، وی خود را موجودی برگزیده شمرد که به‌وسیله خداوند برای انجام رسالت نجات کشور انتخاب شده است. وی ادعا می‌کرد شخص وی و سلطنتش مورد تأیید و حمایت خداوند است و تا زمانی که خداوند مقرر کرده هیچ اتفاقی برای او نخواهد افتاد (فالاچی، 1366: 337-339). محمدرضا شاه در تمام طرح‌ریزی‌ها، برنامه‌ها و نقشه‌هایش نقش اسلام را اساسی، مقدس و مهم می‌دانست او می‌گوید: در تمام این طرح‌ریزی‌ها و نقشه‌ها، دو عامل می‌بایست به‌هر حال برای ما اساسی و مقدس باشد: یکی اتکا به اصول معنویت و اعتقادات مذهبی که طبعاً در مورد ما عبارت از مذهب اسلام است و دیگری حفظ آزادی‌های فردی و اجتماعی و حتی تقویت آن‌ها به‌طوری که از هر وقت دیگر در تاریخ ما قوی‌تر و بیشتر باشد، زیرا هر قدر هم پیشرفت مادی درخشان باشد، اجتماعی که در آن ایمان مذهبی و اصول معنوی و آزادی‌های فردی و اجتماعی وجود نداشته باشد؛ قابل دوام نیست و تازه در آن لطف و جاذبه‌ای نمی‌توان یافت. فکر می‌کنم اصولاً برخوردار نبودن از لذات معنوی و روحی خود ابتلا بزرگی است که برای کمتر جامعه‌ای قابل تحمل است (پهلوی، 1345: 20).

2- شاه و مناسک

از رهگذر پیچیدگی‌ها و ظرایف تعاملات محمدرضا پهلوی است که می‌توان درک درستی از رفتار او در برابر گروه‌های مذهبی دریافت. محمدرضا شاه که از همان ابتدای سلطنت خود را مذهبی می‌دانست، در گفتارها و نوشتارهای خود به‌گونه‌ای سخن می‌راند که می‌توان دیدگاه مثبت وی را در قبال نیروهای مذهبی مشاهده کرد؛ آن‌گونه که در دهه اول و دوم از طیف‌های مسالمت‌جو و مصلحت‌اندیش حمایت می‌کرد. او برپایی مراسمات مذهبی را آزاد گذاشته بود؛ روحانیت و نیروهای مذهبی به‌قدری آزادانه فعالیت داشتند که می‌توانستند شبکه گسترده، منسجم، شگفت‌انگیز و پیوند ناگسستگی با مردم ایجاد کنند. هم‌چنین خود را در میان گروه مذهبی می‌دید و در مراسمات و جشن‌های مذهبی حضور می‌یافت و می‌توان گفت در این دوران با مذهب همراه بود. خود را مورد عنایت خداوند می‌دانست و اعتقاد داشت که اگر خداوند او را حمایت نمی‌کرد در چندین سوءقصد جان داده بود. در این دوران می‌خواست با استفاده از گفتمانی اسلامی دیگر مخالفان را به حاشیه براند. اعتقاد پیدا کرده بود که خداوند او را در انجام امور همراهی می‌کند و مایل بود ایران را به دوران باعظمت باستان برساند و دوران کوروش کبیر را بازسازی کند. اما برخلاف این باورش مجذوب آیین‌های ایران باستان شده بود که به دوران پیش از اسلام بر می‌گشت. با طراحی ایده تمدن بزرگ، دیگر اسلام را از بدنه حکومت به حاشیه رانده بود و مطابقت تصمیماتش با آیین‌های اسلامی برایش مهم نبود و رویه‌ای در پیش گرفت که با رفتارهایش متناقض می‌نمود. آن‌طور در گفتارهایش بارها خود را مذهبی می‌دانست اما در مقابل رویه‌ای غیراسلامی و سکولار در پیش گرفته بود. در این دوران شیوه رفتاری و گفتاری خاص در وجود او نمایان بود و سعی می‌کرد اسلام را با پیشرفت‌های مورد نظرش همسان سازد که این‌دو با همدیگر نمی‌ساخت. آن‌طور که گاه‌شمار شاهنشاهی را جایگزین تقویم اسلامی کرد و هم‌چنین آغاز آن‌را تاریخ قدرت‌یابی کوروش می‌دانست که به 2500 سال قبل بر می‌گشت. این تغییر آن‌قدر برایش مهم بود که تصمیم گرفت در سالگرد 2500 سال شاهنشاهی ایران جشن‌هایی برگزار نماید که پرخرج‌ترین جشن‌های تاریخ ایران به‌شمار می‌رفت. هم‌چنین در آن دوران بارها از دوران کوروش کبیر به‌عنوان نماد ایران یاد کرده بود که بنیان نخستین پادشاهی تاریخ را گذاشته است و خواهان بازبانی قدرت آن دوران بود. در مقابل مقبره کوروش چنان خودنمایی می‌کند و خود را مدیون کوروش می‌داند که تاریخ چنان ادای دینی را به یاد نداشت و خود را وارث آن می‌دانست. محمدرضا شاه همه مخالفان را با شیوه‌ای گفتاری خاص خود مورد خطاب قرار می‌داد و می‌خواست میان اسلام و غرب آشتی به‌وجود آورد و گفتمان پهلوی را بر عرصه سیاسی ایران حاکم کند. بنابراین اساس اسلام را مورد هجوم قرار داده بود و می‌خواست آیین ایران باستان را جایگزین آن سازد.

3- بافتار اجتماعی

بافت تعامل برخی از عناصری را که گوینده برای برقراری ارتباط به آن‌ها نیاز دارد فراهم می‌کند. عواملی را از بافت انتخاب می‌کند که مایل است در جریان تعامل آن‌ها را برجسته سازد. چنان‌که گوینده ممکن است بر تعامل یا تمایز خود با دیگری و یا بر تفاوت‌ها و یا تاکید بیش از حد بر واقعیتی نماید تا آن واقعیت برجسته گردد و یا گروه‌هایی را نسبت به خود غریبه بداند و یا دیگرانی را که درباره آن‌ها به گفت‌گو ننشسته را نادیده انگارد و یا بخواهد بر وجود ارتباطی نزدیک یا خویشاوندی خود با برخی از اعضا گروه مخالف تاکید ورزد. کاربردهای زبانی محمدرضا پهلوی تحت تأثیر بافت اجتماعی ایرانیان قرار داشت و هم‌چنین از موقعیت اجتماعی وی نشأت می‌گرفت. آن‌چه در بافت زبانی محمدرضا پهلوی قابل کشف است کاربرد الگوهای منحصر به‌فرد برای تعبیر عناصر و عوامل موجود در تعامل است. محمدرضا شاه در دورانی به قدرت رسید که هیچ‌گونه تجربه حکومتی نداشت. کسانی او را به قدرت رساندند که خواهان روی کار بودن

شاه عروسی تحت سلطه بودند. محمدرضا شاه می‌دانست که پدرش با سرکوب، اختناق و خفقانی که به‌وجود آورد باعث جدایی حکومت از بدنه اجتماع شده بود. شروع حکومت محمدرضا پهلوی برای گروه‌های سیاسی و مذهبی مایه امید بود. محمدرضا شاه برخلاف پدرش چهره دیگری در مقابل روحانیت داشت. هم‌چنین در عرصه دخالت روحانیون در سیاست برخلاف پدرش به‌دنبال حضورشان در صحنه بود. اما در زمینه مدرنیزاسیون و تجدیدخواهی پیرو برنامه‌های پدرش بود. او روحانیون را متحدینی می‌دانست که جدای از حمایت از او در مقابل گروه‌های اجنبی و وابسته به مرام‌های خارجی از او حمایت می‌کنند.

اما با آغاز تجدد و مدرنیزاسیون، مذهب در نزد محمدرضا شاه نیز محلی از اعراب ندارد. اما نیروهای مذهبی به‌گونه‌ای مستتر به تشکیل شبکه‌ای به غایت گسترده دست زدند که در یک‌سر طیف مخالفان رژیم پهلوی و به‌قول محمدرضا شاه «اسلام‌گرایان رادیکال» و در سوی دیگر آن مشروطه‌خواهان بودند که به‌دنبال اجرای کامل قانون اساسی مشروطه بودند و می‌خواستند اختیارات شاه را کاهش دهند. آزادی‌هایی که برای نیروهای مذهبی به‌وجود آمد باعث شد نیرویی قدرتمند و منسجم مذهبی شکل بگیرد و با بحرانی که بر رژیم پهلوی سایه افکند محمدرضا شاه را از ارائه بدیلی که با اوضاع هم‌خوانی داشته باشد؛ ناتوان گذاشت و این باعث شد نیروهای مذهبی یکه‌تاز میدان سیاست ایران گردند.

ت- منزلت‌زبانی گروه‌های مذهبی در نزد شاه

متمایز ساختن منزلت اجتماعی در نزد اشخاص به‌گونه‌ای است که ممکن است گروهی در نزد فردی از منزلت اجتماعی بالا و پایین برخوردار باشد. در چنین موقعیتی شخص حاکم می‌کوشد از آن دسته متغیرهای زبانی استعمال نماید که برای گفت‌گو با افراد دارای منزلت آن گروه مناسب باشد و بدین‌طریق گروه‌های مقابل را متقاعد نماید نسبت به آنان از جایگاه بالاتری قرار دارد حتی اگر واقعیت امر غیر از آن باشد. با این تمهید گوینده مبنایی را برای مفاهیم در تعامل برقرار می‌سازد که براساس آن گروه‌های دیگر در منزلت اجتماعی پایین و گوینده در منزلت بالا قرار گیرد. از این منظر نیروهای مذهبی که در برابر شاه قرار می‌گرفتند به چند دسته‌ی مصلحت‌اندیش، مداراگرایان و انقلابیون تقسیم می‌شدند. از بین گروه‌های نامبرده گروهی که در ذهن و زبان شاه منزلت استعاری قابل مشاهده‌ای یافتند انقلابیون بودند. شاه کسانی را که با عملیات‌های انقلابی در پی سرنگونی رژیم پهلوی و تشکیل حکومت اسلامی بودند را مخالفان اصلی مذهبی می‌دانست. شاه اعتقاد داشت که با قدرت‌یابی این گروه اساس حکومتش متزلزل خواهد شد. اما گروهی که با منش مصلحت‌اندیشانه با وی رفتار می‌کردند را حامیان خود قلمداد می‌کرد. در زیر به‌صورت مبسوط‌تری به این گروه‌ها پرداخته شده است.

1- گروه مصلحت‌اندیش تأییدگرا

این گروه چنان‌که به‌نظر می‌آمد نیروهای مذهبی بودند که در ذهن شاه جایگاهی نیافته بودند؛ چرا که وی را تهدید نمی‌کردند و عکس‌العملی از خود نشان نمی‌دادند. این گروه تعداد قابل توجهی از آیات عظام را در بر می‌گرفت که غیر سیاسی بودند. رهبران این گروه کسانی چون آیت‌الله خویی نجفی، آیت‌الله احمد خراسانی و آیت‌الله مرعشی نجفی بودند. آن‌ها اعتقاد داشتند که باید از کار سیاست دوری کرد و به مسائل معنوی، تبلیغ کلام خداوند، تحصیل در حوزه‌های علمیه و آموزش طلبان پرداخته شود. در راستای این مواضع بود که محمدرضا شاه به‌دنبال اتحاد با این گروه از روحانیت بود و آن‌ها را متحدینی می‌دانست که می‌توانند در برابر مخالفانش مخصوصاً به گفته او «اتحاد سرخ و سیاه» منبع مشروعیت او باشند.

اما این گروه در میانه دهه 50 به دلیل تدوین و اجرای سیاست‌های نامطلوب توسط دولت که بازار و نهادهای دولتی را زیر سوال می‌برد و همچنین از بی‌میلی مقامات دولتی در جلوگیری از آنچه انحطاط فزاینده اخلاق عمومی قلمداد می‌شد؛ ناراضی بودند. این عوامل باعث شد تمام گروه‌های مذهبی قبل از انقلاب، با آیت‌الله خمینی هم‌رأی شوند. پس از انقلاب اسلامی آیت‌الله خمینی در این باره می‌گویند: اکثریت عمده آخوندها تا دهه 1350 غیر سیاسی بودند. نه با شاه مخالفت می‌کردند و نه آشکارا پشتیبان او بودند. شاه تا همان لحظه آخر سلطنتش سعی می‌کرد این گروه را با خود همراه ساخته و از مخالفان مجزا کند.

2- گروه مبارز غیر انقلابی مداراگر

این گروه کسانی بودند که ذهن شاه را بیشتر از گروه انقلابی به خود جلب کرده بودند؛ چرا که شاه قصد کرده بود با ارائه سخنانی گروه مخالف انقلابی را از گروه مصلحت‌اندیش مجزا سازد. این حربه او هر چند در سال‌های اول دهه 1340 کارساز بود اما شاه واهمه داشت که اگر این گروه میانه‌رو به جمع انقلابیون بپیوندند در مقابل مذهب و جمع بزرگی از روحانیت قرار خواهد گرفت. در این راستا شاه می‌خواست مداراگران را به جمع مصلحت‌اندیشان نزدیک سازد. این گروه را می‌توان روحانیون مخالف میانه‌رو نامید. این گروه توسط آیت‌الله محمدرضا گلپایگانی، آیت‌الله محمد هادی میلانی در مشهد و از همه مهم‌تر آیت‌الله شریعتمداری در قم و آیت‌الله زنجانی در تهران رهبری می‌شد. این گروه گرچه در برخی از مسایل چون دادن به حق رأی زنان مخالف رژیم بودند؛ اما ترجیح می‌دادند که همچنان با شاه ارتباط داشته باشند؛ تا شاید با این شکل بتوانند سیاست‌های حکومت را تعدیل کنند و در حد امکان با نفوذ پنهانی از منافع حیاتی نهادهای مذهبی محافظت نمایند.

محمدرضا شاه این گروه را در پاسخ به تاریخ این‌گونه معرفی می‌کند: روحانیون طراز اول شیعه... با فکر ایجاد جمهوری در ایران مخالفت ورزیده و چنین اظهار داشتند که نظام شاهنشاهی در ایران عامل وحدت ملی و همبستگی اقوام مختلفی است که با ادیان مختلف متدین بوده، به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند و تنها شاهنشاه است که می‌تواند اتحاد آن‌را تحقق بخشد (پهلوی، 1371: 26). این گروه خواهان سرنگونی رژیم پهلوی نبودند، بلکه خواستار اجرای قانون اساسی مشروطیت و بنابراین سلطنت مشروطه بودند. امیدوار بودند کمیته‌ای پنج نفری از مجتهدین تشکیل یابد تا قوانین مصوب مجلس را با شرع مقدس که در قانون اساسی آمده بود مطابقت دهند. اما با تعرض حکومت به بازار و حوزه‌ها درهای امید به یاس بدل شد و شاه با شکل دادن حزب رستخیز برای در دست گرفتن کامل تشکیلات و نهادهای مذهبی وارد عمل شد و موضع نیمه انفعالی این قشر میانه‌رو دیگر توجیه‌پذیر نبود.

3- گروه انقلابی تقابل‌گرا

این گروه در ذهن شاه به‌مثابه نیروهای مذهبی نبودند بلکه آن‌ها را از بدنه نیروهای مذهبی مجزا کرده بود و با توصیفات و استعارات زبانی مورد خطاب قرار می‌داد قابل توجه‌ترین این استعارات همان «ارتجاع سیاه» بود که پس از وقایع دهه چهل به این گروه نسبت می‌داد. این گروه شبکه‌ای غیررسمی و فعال در ایران به‌شمار می‌رفت که به‌دنبال شکل‌گیری تفکر سیاسی روحانیت بودند. در سال‌های ابتدای دهه 40 تئورسین اصلی این گروه آیت‌الله خمینی بود و آیت‌الله منتظری نیز از شخصیت‌های بارز این گروه به‌حساب می‌آمد. این دو شخصیت به سازماندهی مخالفان رژیم می‌پرداختند و با مصوبات مجلس که با قوانین اسلامی مغایرت داشت مخالفت می‌کردند. آیت‌الله خمینی رهبر این گروه در تبعید به‌سر می‌برد و با دشواری کمتری می‌توانست با رژیم به مخالفت برخیزد. آیت‌الله خمینی طی بیانیه‌هایی که

برای طرفداران خود در ایران می‌فرستاد مردم را به سرنگونی شاه ترغیب می‌کرد. ایشان هدف خود را ایجاد حکومت اسلامی، بدون وجود شاه می‌دانست (موسوی خمینی، بی‌تا: 80 - 81 و 186).

شاه در برابر این گروه با حمله به مدرسه فیضیه و انتشار سرمقاله‌ای در روزنامه اطلاعات که روحانیون را به‌طور کلی و آیت‌الله خمینی را به‌ویژه به‌عنوان «مرتجعین سیاه و هم‌دست فتوالیسم، امپریالیسم و البته کمونیسم محکوم کرد» (اطلاعات، 17 دی ماه 1357) و بر اقدامات خود علیه روحانیت افزود. از سویی دیگر محمد رضاشاه بارها اقداماتی که علیه او صورت می‌گرفت را به گروه‌های «واپس‌گرا» و به تحریک آیت‌الله خمینی نسبت می‌داد. آیت‌الله خمینی را شخصیتی می‌دانست که با بیگانگی در ارتباط بوده و هویت ایشان را زیر سوال می‌برد. ارتباط شاه با روحانیت پس از 1342 شکل متفاوتی به‌خود گرفت. با وقوع حادثه 15 خرداد 1342 محمدرضا شاه علیه نیروهای مذهبی سخنرانی کرد و آن‌ها را در کنار حزب توده عامل ایجاد شورش می‌دانست و از آن‌ها به‌عنوان مرتجعین یاد می‌کرد و آن‌ها را کسانی می‌دانست که مخالفان آزادی ملت‌اند چرا که این آزادی منافعشان را از بین می‌برد. می‌گفت: دو قوه از پای نخواهند نشست، چون در آزادی ملت ایران و رفاهیت آن‌ها آن دو قوه مرگ خودشان را مشاهده کردند. یکی از آن‌ها ارتجاع سیاه یا هر کسی که مثل یک مرتجع سیاسی فکر می‌کند [...] تجلی روح مرتجعین سیاه را در روز پانزدهم خرداد در شهر تهران مشاهده کردیم (پهلوی، 1342: 172-180). شاه هم‌چنین طرفداران امام خمینی را تروریست و مارکسیسم اسلامی معرفی می‌کند.

ج- شکاف و اختلاف بر سر مفهوم دین

مجادله بر سر وجوه دین و رابطه آن با قدرت

میان شاه و نیروهای مذهبی تا اوایل دهه 40 رویارویی مستقیمی صورت نگرفته بود. اما سیاست مدرنیزاسیون دولت به‌شدت موقعیت طبقات سنتی از جمله روحانیون را دچار چالش کرده بود و شروع تنش‌های خیره‌کننده میان نیروهای مذهبی و شاه بود که به سی‌وهفت سال سلطنت شاهانه پایان داد و به قول زونیس «شکست شاهانه» (زونیس، 1370: 185) شکل گرفت. شاه در 19 دی 1341 اصول شش‌گانه انقلاب شاه و مردم را بیان کرد و عنوان کرد این اصول را به‌عنوان پادشاه ایران و رئیس قوای سه‌گانه از طریق فرزندم به رأی مردم خواهد گذاشت. اما روحانیون با دو اصل اصلاحات ارضی و رأی زنان مخالف بودند و تنش میان شاه و روحانیت بالا گرفت. اما محمدرضا شاه که قادر به مقابله با تمام نیروهای مذهبی نبود پس از سال 1342 آن‌ها را در کلام خود تقسیم‌بندی کرد. در واقع شاه می‌خواست آن روایتی از مذهب را در ایران علنی سازد که جدای از سیاست و در حوزه شخصی بماند، به‌همین دلیل روحانیون و آیات عظامی که شاه را راهنمایی می‌کردند و در جریان امور سیاسی به‌دنبال حکومت مشروطه بودند را دشمن خود نمی‌دانست. پس از قیام پانزده خرداد 42 مخالفین مذهبی زیادی علیه شاه به‌پا خواستند و گروهی شکل گرفت که شاه آن‌ها را «مرتجعین سیاه» (پهلوی، 1342: 172) نام نهاد. پس از تشکیل مؤتلفه اسلامی دو نیروی متخاصم، یعنی ارتش و ساواک و طرفداران شاه در یک‌سو و در سوی دیگر مخالفان شاه و طرفداران آیت‌الله خمینی در 15 خرداد رودرروی یکدیگر قرار گرفتند. اما شاه در این زمان از تفرقه‌ای که میان علما و نظراتشان در باب دخالت در سیاست بود بهره برد و توانست رژیم خود را حفظ کند. اما تندروی محمدرضا شاه در سرکوب مخالفان مذهبی باعث اتحاد بیشتر آن‌ها علیه رژیم شد و تدارکات روحانیون در برابر شاه منسجم‌تر می‌گشت.

پس از حوادثی که در ابتدای دهه 40 رخ داد و جهت‌گیری شاه را نسبت به نیروهای مذهبی تند کرد؛ امام خمینی تبعید شدند و چندین نفر از جمله نواب صفوی به شهادت رسیدند. گذشت زمان باعث شد تا شاه از سوی روحانیت احساس خطر نکرده و به تمجید از روحانیون میانه‌رو بپردازد، به‌گونه‌ای که چندین نفر از مروجین مذهبی در سال 1348 به دیدار وی رفتند. محمدرضا شاه در سخنرانی‌های خود از انقلاب سفید به‌عنوان اهرمی در مقابله با مخالفان استفاده می‌کرد و پس از قیام پانزده خرداد هرچند به آن ارجاع می‌داد اما در پایان این دهه دیگر نامی از مخالفت روحانیت در سخنان او دیده نمی‌شد و کسانی که با او مخالفت کرده بودن را بدان‌دیشانی می‌دانست که تابع منافع خارجی هستند.

شاه با تبعید آیت‌الله خمینی به خارج از کشور احساس می‌کرد شیرازه و انسجام نیروهای مذهبی تندرو و مخالف رژیم از هم گسست. در پی این اقدام او سعی می‌کرد روحانیون میانه‌رو را به حمایت از رژیم دعوت کند. در سال 1355 در مصاحبه با الیویه وارن خبرنگار فرانسوی، شاه بیان می‌کند که خیالش از بابت روحانیون راحت است، چرا که دیگر اعتراضی چالش برانگیزی شکل نمی‌گیرد. شاه در جواب سوال الیویه که از دشواری‌های ملاها از او می‌پرسد می‌گوید: امروزه فکر نمی‌کنم که بتوان از دشواری حرف زد. شاید آن‌ها که گاه زمزمه‌ای می‌کنند اما این کار هیچ عارضه‌ای ندارد. او معتقد بود که با تبعید امام دیگر روحانیون و نیروهای مذهبی مخالف چندان قدرت ندارند که بتوانند در برابر رژیم صف‌کشی کنند. شاه در پاسخ به این سوال الیویه که پرسید: و هیچ بخشی از جامعه روحانیت ایران پشت سر او [آیت‌الله خمینی] نیست؟ این‌گونه پاسخ گفت: نه در اینجا هیچ‌کسی به او رجوع نمی‌کند. به‌جز تروریست‌ها، به اصطلاح مارکسیست‌های اسلامی هم گاهی نام او را به زبان می‌آورند فقط همین (پهلوی، 1355، ج 10: 8969).

د- کنش‌های ایدئولوژیک رژیم پهلوی

کارکرد اصلی و بنیادی ایدئولوژی تداوم و بقا قدرت سیاسی گروهی است که براساس رویکردی خاص بر جامعه‌ای حاکم گشته است. ایدئولوژی در پی توجیه حکومت است و نیز چارچوب ارزش‌ها و آرمان‌هایی را طراحی می‌کند که حکومت برای رسیدن به آن‌ها تلاش می‌نماید. ایدئولوژی‌ها با ارائه هویتی یک‌دست به افراد جامعه (ایگلتون، 1381: 3) به تولید و ارائه معانی و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی می‌پردازد و مجموعه‌ای از اندیشه‌های نسبتاً منسجم و یکپارچه را در اختیار جامعه قرار می‌دهد، اندیشه‌هایی که به مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی یاری می‌رساند (ریکتور، 1382: 32).

ایدئولوژی را می‌توان سازواره‌ای دانست که ارکان دولت را به هم و دولت و جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد و زمینه را برای طبیعی و ضروری بودن دولت مناسب و در نتیجه، بقای حکومت را تضمین می‌کند. عموم پژوهشگران، یکی از مشکلات اساسی دولت پهلوی را بحران مشروعیت آن می‌دانند (فوران، 1373: 152). برای رفع این بحران و متناسب ساختن ایدئولوژی دولت با شرایط و اقتضات جدید رژیم پهلوی، دست به ایجاد یک ایدئولوژی زد که نویسندگان وابسته به رژیم آن‌را «پهلویسم» نام نهادند (هنرمند، 1349: 39). طرح اصول انقلاب سفید و ارائه لایحه اصلاحات ارضی با مخالفت‌هایی روبرو می‌شود و شاه که تا قبل از آن رابطه مناسبی با نیروهای مذهبی داشت دولت خود را با همین ارتباط مشروع می‌دانست. اما شورش‌های دهه 40 بین رژیم و شاه فاصله‌ای انداخت که رژیم به اجبار دست به تغییر ایدئولوژی زد.

با این تحولات بود که شخص شاه مهم‌ترین ایدئولوگ سیاسی پس از قیام 42 شد. رژیم در پی ایجاد ایدئولوژی همسان با تغییرات بود و عناصر مشروعیت بخش سنتی را با عناصری نوین جایگزین کرد و پهلویسم شکل گرفت. پهلویسم بیانگر ایدئولوژیک بودن رژیم پهلوی است که بر نظامی از باورها در قالب افکار و عملکردهای دستگاه حکومتی متجلی می‌گشت... پهلویسم می‌خواست عناصر ایران باستان در تاریخ شاهنشاهی را با ایران اسلامی و عناصری از سوسیالیسم و

لیبرال دموکراسی غربی ترکیب کرده و در قالب جدیدی ارائه کند. شاه و اعضا دولت اعتقاد داشتند که پهلویسم با ترکیبی ساختگی از هر نوع ایدئولوژی دیگری در دنیا برتر است. شاه انقلاب سفید را رکن اساسی ایدئولوژی خود می‌دانست. هر چند مقدمات آن از خارج بر شاه تحمیل شد؛ اما شاه توانست آن را با عناصری از فرهنگ ایرانی ترکیب کرده و ابتکار عمل را در دست بگیرد (پهلوی، 1345: 22) و به‌هنگام صحبت از انقلاب سفید از آن با عنوان‌هایی چون «انقلاب ما»، «فلسفه من» و «فلسفه اجتماعی من» نام می‌برد (شاعری، 1350: 20). انقلاب سفید راهی بود که جامعه ایرانی را از «وضع ناگوار قرون وسطایی» بیرون می‌آورد (پهلوی، 1345: 43) و به عصر رنسانس و تمدن رهنمون می‌شد. شاه اعطای اسناد مالکیت به دهقانان را دادن اسناد آزادی دهقانان از چنگال ظلم، ستم و استثمار می‌داند (پهلوی، بی تا: 5806). هم‌چنین وی، اعطای حق رأی به زنان را «برطرف کردن آخرین ننگ اجتماعی و پاره کردن زنجیری می‌دانست که نیمی از کشور را در خود محصور کرده بود (علم، 1372: 108). به‌همین دلیل شاه از نیروهای مذهبی حمایت می‌کرد و با دین به رویارویی مستقیم نپرداخت و سعی می‌کرد آن را تحت کنترل بیاورد... دولت پهلوی سعی می‌کرد نسخه‌ای محافظه‌کارانه و غیر سیاسی از تشیع را که بر توافق اسلام با سلطنت تا کید می‌ورزید نشر و اشاعه دهد. هر چند نهایت ایده‌آل وی، ساختن جامعه‌ای سکولار مبتنی بر الگوهای غربی بود که در آن دین از حوزه عمومی به حوزه‌های خصوصی و فردی عقب بنشیند. شاه در پی آن بود تا هویت‌های پراکنده در ایران را تحت لوای ایدئولوژی پهلویسم متحد سازد و هویت ملی واحد ارائه کند. این هویت ملی، در مقابل اسلام و هویت اسلامی، کانون گفتمان مدرنیسم پهلوی را تشکیل می‌داد (بشیریه، 1382: 19-20).

در هویتی که در دهه‌های 40 و 50 برای ایران طراحی می‌شد دین اسلام نقشی اساسی نداشت و حتی در قرائت‌های رسمی و نیمه رسمی، دین اسلام نه‌تنها خدمتی به ایرانیان نکرده بود، بلکه عامل نابودی علم و تمدن ایرانی محسوب می‌گردید (صفا، بی تا: 31-33). شاه در مسیر مدرنیزاسیون مانعی جدی چون دین و روحانیت را می‌دید و تصمیم به تضعیفشان گرفت. در سال‌های آغازین دهه 50، سیاست اسلام‌زدایی رژیم پررنگ‌تر شد که در قالب بخشنامه‌های درون سازمانی شکل می‌گرفت. نمونه بارز آن حجاب دختران و زنان بود. در دهه 40 تبلیغات علیه حجاب آغاز شد که شاه در رأس آن قرار داشت. به‌خاطر مخالفت و مقاومت روحانیون در برابر اصلاحات و سیاست‌های دولت، بیش از پیش کینه و دشمنی شاه متوجه آن‌ها شد و در بسیاری موارد، آن‌ها را مورد حملات شدید قرار می‌داد (علم، 1372، ج 5: 48 و 426).

ه - گنجینه ارتباطی (1320 تا 1357)

ارتباط‌گر ماهر باید بتواند با ارزیابی تمامی عوامل موثر در ارتباط، الگویی منظم و منسجم برای بیان آن‌چه در ذهن دارد و می‌خواهد بر زبان جاری سازد، طراحی نماید. ارتباط کارآمد موجب می‌شود در باورها یا تصویر مربوط به متغیرهای مستقر در بطن نظام ارتباطی فرهنگی تغییر ایجاد گردد تا بر این اساس امر ذهنی را به امر عینی بدل سازد. این‌گونه تصویرسازی‌ها و بیانات زبانی در گفتارها و نوشتارهای محمدرضا شاه دیده می‌شود. محمدرضا شاه در مقاطع مختلف سلطنت خود برخوردهای متفاوتی با روحانیت داشته است. این مقاطع را می‌توان در سه دوره مختلف مورد بررسی قرار داد:

1- دوره اول (1320-1332)

از شروع سلطنت محمدرضا شاه در سال 1320 شروع و تا کودتای 28 مرداد 1332 را در بر می‌گیرد. فقهای چون شیخ مفید، شیخ طوسی، محقق حلّی و علامه حلّی در ازای عدالت و اخلاص سلطان، قدرت حاکم را به‌عنوان قدرت مشروع

شناسایی می‌کنند و اوامر وی را مطاع می‌دانند (عنایت، 1389: 297). اکثریت علما بر این اعتقاد بودند که ولایت سیاسی از ولایت شرعی جداست، ولی می‌بایست تحت سایه ولایت شرعی عمل نمایند (جعفری هرندی، 1379). پس اطاعت و آمریتی مشروع است که با تعالیم اسلامی سازگار باشد (مطهری، 1354: 55). محمدرضا شاه با توجه به این‌گونه آرا خود را به بدنه روحانیت متصل می‌کرد. این دوره را می‌توان دوره آزادمنشانه رژیم پهلوی نامید؛ چرا که خفقان رضاشاهی تمام شده بود و دوره خودکامگی محمدرضا شاه هنوز شروع نشده بود و محمدرضا شاه هنوز آن‌چنان قدرت نگرفته بود که بتواند مجزا از روحانیت و مذهب به اداره امور بپردازد. او که مشروعیت خود را از دین می‌گرفت در نتیجه برای بقا نیازمند حمایت روحانیون و نیروهای مذهبی بود. در این دوره شاه خود را حامی مبانی اسلام می‌دانست و به واسطه معطوف شدن عمده توجه شبکه‌های امنیتی شاه به مقابله با کمونیسم و ناسیونالیسم، نیروهای اسلامی فرصت مناسبی برای گسترش یافتند (میلانی، 1381: 138). چنان‌که اشاره شد شاه در سخنانش، خود را مذهبی می‌دانست و مورد تأیید روحانیت بود، در این دوره هیچ گروه مذهبی را مخالف خود نمی‌دانست و می‌خواست با همراه کردن روحانیت با رژیم بر فعالیت‌های پنهانی حزب توده فائق آید و ضمن احترام به ساحت روحانیت و تسلیم در برابر آرا و افکار و نصایح مراجع دینی متقابلاً از ایشان تأیید دریافت می‌کرد (رحمانی، 1389: 113-131). در این دوره رابطه شاه با نیروهای مذهبی متشنج نشده بود.

2- دوره دوم (1332 - 1341)

این دوره پس از کودتای 1332 را در بر می‌گیرد. در این مقطع زمانی شاه گاهی برخی از روحانیون را از جمله آیت‌الله کاشانی را به‌دست داشتن در قدرت‌یابی مصدق متهم می‌کرد؛ اما هم‌چنان ارتباط خود را با نیروهای مذهبی حفظ می‌کرد. در این دوره به‌دلیل سوءقصد سال 1327 و مشکلاتی که در سال 1332 پیش‌روی حکومت محمدرضا قرار گرفت باعث شد شاه از شیوه آزادمنشانه دوره قبل کناره گرفته و به بهانه سرکوب مخالفین و سامان دادن به اوضاع متشنج پس از کودتا، به‌سوی تمرکز قدرت گراید. با ایجاد فاصله بین نیروهای مذهبی به‌ویژه آیت‌الله کاشانی شاه قدر این فرصت را نیک دانست و با نزدیک شدن به نیروهای مذهبی، مصدق را منزوی ساخت؛ از این پس رابطه شاه با نیروهای مذهبی رو به گرمی رفت. اما انتخاب ثریا اسفندیاری برای ازدواج از سوی شاه، خشم نیروهای مذهبی را به‌همراه داشت. چنان‌که مایل نبودند شخصی مسیحی و با فرهنگ اروپایی همسر شاه ایران باشد و این رابطه شاه و روحانیت را مخدوش ساخت.

اما از سویی دیگر آیت‌الله بروجردی که خطر اصلی را سلطه انگلیس می‌دانست؛ خواهان حضور شاه که ایران را موقتا ترک کرده بود شد. روحانیون نیز خواهان بازگشت شاه به ایران و از سرگیری حکومت بودند؛ اما اتفاقی رخ داد که این رابطه را زیر سایه خود می‌گرفت و آن تصمیم شاه برای سرکوب هر نوع مخالفتی بود. پس از کودتای 28 مرداد 1332 شاه تصمیم گرفته بود هرگونه نیروی مخالفی را از بین ببرد. با سوءقصدی که به جان حسین علاء شد، شاه دستور داد تا رهبران این تشکیلات را بازداشت کنند؛ در میان بازداشت شدگان آیت‌الله کاشانی، نواب صفوی، خلیل طهماسبی دیده می‌شدند.

مخالفت علما هم‌چنین با توسعه یک فرهنگ غرب‌گرا و ستایش شاه از ایران پیش از اسلام بود؛ که از سوی برخی علما و از جمله آیت‌الله خمینی محکوم شد. شاه در پاسخ با این اقدام نیروهای مذهبی عده زیادی از آن‌ها را به مناطق محروم کشور تبعید کرد. اما اختلافات شاه و روحانیون به اینجا ختم نشد. لیکن مراجع تقلید آن زمان سعی می‌کردند با رژیم پهلوی برخورد مستقیم نداشته باشند؛ اما شاه رانیز به‌حال خود رها نمی‌کردند تا اصول و مبانی اسلام و مفاد قانون

اساسی را زیر پا بگذارد؛ به‌همین دلیل شاه به اجبار، مماشات می‌کرد چرا که هنوز آن قدر قدرتمند نبود که بتواند با روحانیت مبارزه کرده و بی‌توجه بماند. علما به این خاطر با محمدرضا شاه برخورد جدی نمی‌کردند که اعمال او را نتیجه فشارهای دولت‌های بیگانه می‌دانستند. او با آیت‌الله بروجردی و طرفداران ایشان مخالف نبود و آن‌ها را حامیان خود می‌دانست اما با آن گروه از نیروهای مذهبی و در رأسشان روحانیون را کسانی می‌دانست که در امور سیاسی هیچ مسئولیتی ندارند و دخالت شاه را بر نمی‌تابید. به‌طور کلی در این دوره شاه برای مشورت به دیدار علما می‌رفت و از آن‌ها مشورت می‌خواست. اما از حضور مستقیم‌شان در عرصه سیاسی جلوگیری می‌کرد.

3- دوره سوم؛ رویکرد متضاد نسبت به نیروهای مذهبی (1341-1357)

دهه 1340 با خلأ ایدئولوژی شروع شد چنان‌که شاه با انجام اصلاحات ارضی از قدرت چپ‌گرایان کاسته بود و نیروی غالب دیگر به‌وجود نیامده بود؛ اما مخالفت‌های 1342 پیروزی را به‌نفع نیروهای مذهبی برگرداند و خلأ ایدئولوژیک ایجاد شده در جریان سرکوب، سبب غلبه گفتمان اسلامی بر جامعه ایران شد (وحدت، 1380: 198). در دهه‌های 1340 و 1350، دولت سعی می‌کرد دین و روحانیت را تحت کنترل خود گیرد (اکبری؛ بیگدلو 1390: 24-6). مهم‌ترین اقدام دولت به‌منظور کنترل و دولتی‌سازی دین، ایجاد سپاهیان دین یا مروجین مذهبی بود (پهلوی، 1382: 442). از اهداف عمده سپاه دین این بود که نقش روحانیت را به‌عنوان مبلغان دینی از آنان سلب کرده و جایگاه آنان را در جامعه و بین طبقات اجتماعی تضعیف نمایند (علوی‌نیا، 1389: 24) و انقلاب سفید شاه را، براساس اصول دینی و مذهبی برای اقشار مختلف اجتماعی توجیه کنند. شاه در 1348، در مراسم دیدار با سپاهیان دین که عازم مناطق مختلف بودند، به آن‌ها یادآور شد که روحانیون امروز که سپاهیان دین را تشکیل می‌دهند علاوه‌بر اینکه به تقویت مبانی دینی و اخلاقی جامعه می‌پردازند، باید تکمیل‌کننده بسیج انقلابی باشند. «شما وظیفه دارید، اول به ترویج اصول دین مبین اسلام بپردازید و بعد اصول دوازده‌گانه انقلاب اجتماعی ایران را که با دین مبین اسلام موافقت کامل دارد به دیگران تفهیم کنید» (پهلوی، 1348، ج 6: 5290).

قبل از فوت آیت‌الله بروجردی زمزمه‌هایی مبنی بر تشیع سیاسی در محافل مذهبی رواج یافته بود که زمینه‌های ترس شاه را از نیروهای مذهبی فراهم ساخته بود؛ طرفداران نواب صفوی و گروه‌های مذهبی رادیکال سنتی این ایده را مطرح می‌کردند. اما با رحلت آیت‌الله بروجردی در این مقطع محمدرضا شاه خواستار انتقال مرکز مرجعیت از قم به نجف بود تا از شکل‌گیری کانون قدرتی علیه خود ممانعت به‌عمل آورد. شاه به‌دنبال مرجعیت آیت‌الله حکیم بود چرا که می‌دانست ایشان از علمایی هستند که از دخالت در سیاست پرهیز خواهند کرد.

بیشتر مراجع دینی در این دوره نیز به‌دنبال اجرای سیاست اسلامی بودند؛ اما هیچ‌یک از مراجع دینی به‌جز امام خمینی خواهان سرنوشتی رژیم پهلوی نبودند. با ورود امام خمینی به صحنه سیاسی، مخالفت با حکومت شکل جدیدی پیدا کرد و در نتیجه تضاد منافع حکومت و نیروهای مذهبی به‌وجود آمد و رابطه شاه با نیروهای مذهبی که شاه به آن‌ها «مرتجعین» می‌گفت شکل دیگری یافت. به‌طور کلی رابطه شاه و روحانیت با اقتدار شاه ارتباط مستقیم داشت؛ چرا که هرچه به سن شاه و قدرت سیاسی و نظامی حکومتش افزوده می‌شد از روحانیت دورتر می‌شد و به حمایت و پشتیبانی نیروهای مذهبی کمتر احساس نیاز می‌کرد. تجدد و نوسازی خود را با رویکردی غرب‌گرایانه مطرح می‌کرد و بیشتر خواهان رابطه با آمریکا می‌شد. می‌خواست هرچه بیشتر نقش روحانیت را در کشور کم‌رنگ سازد و با تاسی از غرب به‌دنبال پیاده‌سازی الگوی سکولاریسم بود. باید یادآور شد که هرچند نیروهای مذهبی با شاه مخالفت‌هایی کرده بودند اما آن‌ها را جدی نمی‌گرفت و می‌توان گفت فراموش می‌کرد. چنان‌که در مصاحبه با خبرنگار روزنامه کریسپین ساینس

مانیتور آمریکا که از مشغله‌های ذهنی شاه درباره ملاها پرسیده بود این‌گونه پاسخ گفته بود: امروزه فکر نمی‌کنم که بتوان واقعاً از دشواری حرف زد. شاید که گاه زمزمه‌ای می‌کنند اما این کار هیچ اثر و عارضه‌ای ندارد (پهلوی، 1355، ج 10: 8990-8985).

نتیجه‌گیری

شیوه‌ای که شاه برای سخن گفتن برگزیده بود مملو از استعارات و کنایه‌ها و تفاسیری بود که وی در ذهن خود داشت و آن‌ها را هنگام بازتعریف «دیگری» که ریشه در تجربیات شخصی، اجتماعی و تاریخی داشت مورد استفاده قرار می‌داد. این دیگری‌های شاه که از تجربیات دوران کودکی و زمامداری پدر برایش برجای مانده بود سبب‌ساز الگویی در گفتارها و نوشتارهای شاه شده بود که وی تعاملات اجتماعی خود را با این الگو بر زبان جاری می‌ساخت و آن الگویی بود پر از نخوت و غرور نسبت به دیگری و بدگمانی‌هایی که در قبال تعامل با دیگری داشت. آن‌چه که برای نگارندگان جلب توجه می‌نمود کاربردهای زبانی بود که وی نسبت به دیگری استفاده می‌کرد؛ چنان‌که هریک از گروه‌های مذهبی را در جایگاه و منزلت زبانی خاصی قرار می‌داد و نسبت به آن‌هایی که بیشتر هراس داشت از کاربردهای استعاری و گروه‌هایی را که در ذهن او چندان مهم نبودند با کاربرد رتوریک سعی می‌کرد بازگو و توصیفشان کند. از منظر ایدئولوژیک باید گفت که شاه در برابر نیروهای مذهبی انقلابی جبهه‌گیری سخت‌تری داشت و آن‌ها بیگانگان اصلی شاه به‌شمار می‌رفتند که به‌سختی وی را می‌آزردند. این گروه در منزلت استعاری زبانی شاه کاربرد داشت و در پس هر واقعه‌ای که در داخل و یا در کشورهای اطراف رخ می‌داد اقدامات این گروه را جستجو می‌کرد.

آن‌چه در ارتباط با همسایگی و هم‌نشینی مخالفان در ذهن و زبان شاه باید گفت این است که در ارتباط با نیروهای مذهبی و گروه‌های اسلام‌گرا که در دهه 40 برای برهه‌ای کوتاه ذهن شاه را درگیر خود ساخته بودند؛ پس از آن‌که رهبر ایشان امام خمینی (ره) را به خارج از کشور تبعید کرد دغدغه‌های ذهنی وی نسبت به این گروه تا حد زیادی فروکش کرد. چنان‌که آن‌ها را تا سال آخر سلطنت گروه مخالف به‌حساب نمی‌آورد و این گروه را فاقد هویت مشخصی می‌دانست. او نیروهای مذهبی مخالف را عده‌ای قلیل می‌دانست که در برابر نیروهای مذهبی که از او حمایت می‌کنند قابل مقایسه نیستند و بر زبان‌شان این گفته جاری بود که «ملاها دانش را به‌خود اختصاص می‌دادند تا قدرت را در دست داشته باشند؛ حالا به‌کلی ناپدید شده‌اند و دیگر خاطره‌ای بیش نیست». شاه می‌خواست به‌هر نحوی که شده ثابت کند که رژیم او با رژیم پدرش، حداقل از حیث سیاسی متفاوت است. می‌توان گفت که ادعا می‌کرد انتقادپذیر است و در همین رابطه بود که فشارهایی را که در دوران پدرش بر نیروهای مذهبی و کمونیست‌ها وارد بود را برداشت و می‌خواست آن‌ها را در بدنه حکومت به‌کار گیرد. بنابراین به‌دنبال کسب حمایت نیروهای مذهبی بود تا از گزند تهدیدهای آنان در امان بماند. در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که در این دوران وی رفتاری دوگانه نسبت به گروه‌های مذهبی داشته و آن‌ها را به موافقان و مخالفان تقسیم می‌کرد. نتایج هم‌چنین نشان می‌دهد که نیروهای مذهبی در ذهن و زبان شاه از منزلت زبانی خاصی برخوردار بوده‌اند. نیروهای مذهبی به‌واسطه برداشت‌های او از رابطه مدرنیاسیون و امر دینی عمدتاً واقعیتی فراموش شده تلقی شده‌اند. یافته‌های پژوهش هم‌چنین نشان می‌دهد شاه پس از گذشت وقایع دهه 40 نیروهای مذهبی را در حاشیه قرار داده بود.

1. ایگلتن، تری (1381)، **درآمدی بر ایدئولوژی**، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: نشر آگه.
2. برژنسکی، زبینگو (1362)، **اسرار سقوط شاه**، ترجمه حمید احمدی، تهران: جامی.
3. بشیریه، حسین، (1382)، **ایدئولوژی سیاسی و هویت اجتماعی در ایران**، ناقد.
4. پهلوی، محمدرضا (1340)، **مأموریت برای وطنم**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
5. پهلوی، محمدرضا (1345)، **انقلاب سفید**، کتابخانه پهلوی.
6. پهلوی، محمدرضا (بی تا)، **به سوی تمدن بزرگ تهران**: کتابخانه پهلوی.
7. پهلوی، محمدرضا (1371)، **پاسخ به تاریخ**، ترجمه شهیار ماکان، تهران: انتشارات شهر آب.
8. پهلوی، محمدرضا، (بی تا)، **شاه گفتارهای مذهبی**، ج 1، ری: استانه مبارکه حضرت عبدالعظیم.
9. جعفری هرنندی، محمد (1379)، **فقها و حکومت**، تهران: انتشارات روزنه.
10. خمینی، روح الله، (1370)، **صحیفه نور**، جلد اول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
11. خمینی، روح الله (1369): **خطبه‌های تاریخی و انقلابی امام خمینی**، گروه پانزده خرداد.
12. دیبا، فریده (1379)، **دخترم فرح**، تهران: به آفرین.
13. ریکتور، پل (1382)، **ایدئولوژی و اتوپیا**، ترجمه احمد بستانی، نامه مفید.
14. زونیس، ماروین (1370)، **شکست شاهانه**، ترجمه عباس مخبر، طرح نو.
15. شاعری، احمد (1350)، **عصر همیشگی شاه و مردم**، تهران: بی نا
16. صفا، ذبیح الله (بی تا)، **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**، تهران: دانشگاه تهران
17. علم، اسدالله (1372)، **یادداشت‌های علم**، جلد 1 و 2، تهران: نشر کتاب سرا.
18. عنایت، حمید (1389)، **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
19. فالاجی، اورینا (1378)، **مصاحبه با تاریخ‌سازان**، ترجمه مجید بیدار نریمان، تهران: جاویدان.
20. فوران، جان (1373)، **مقاومت شکننده**، ترجمه احمد تدین، تهران: رسا.
21. مطهری، مرتضی (1354)، **سیری در نهج البلاغه**، قم: انتشارات صدرا.
22. میلانی، محسن (1381)، **شکل‌گیری انقلاب اسلامی**، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران: گام نو.
23. وحدت، فرزین (1380)، **رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت**، ترجمه مهدی حقیقت خواه، ج 2، تهران: ققنوس.
24. هنرمند، منوچهر (1349)، **پهلویسم مکتب نو**، بی جا، بی نا
25. یورگسن، ماریان، فیلیپس، لوئیز (1389)، **نظریه و روش در تحلیل گفتمان**، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

26. اکبری، محمدعلی؛ بیگدلو، رضا (1390)، پهلویسم - ایدئولوژی رسمی دولت محمدرضا پهلوی در دهه‌های 1340-1350 ش، فصلنامه گنجینه اسناد.
27. رحمانی، هما (1389)، بررسی روند تعاملات علمای دینی و محمدرضا شاه، فصلنامه سیاست، دوره 4، شماره 3.
28. علوی‌نیا، اشرف سادات (1389)، علل وقوع انقلاب اسلامی ایران، چشم انداز ایران، شماره 60.
29. آیت‌الله خمینی (1358)، همه روحانیون را به یک چشم نگاه کنید، اطلاعات، مهر 1358.
30. بیانات، مصاحبه‌ها و پیام‌های اعلیحضرت همایون شاهنشاه از 6 بهمن 1351 تا بهمن 1352، اداره کل انتشارات وزارت اطلاعات.
31. متن مصاحبه‌های اعلیحضرت همایون شاهنشاه آریامهر با نمایندگان وسایل ارتباط جمعی (آبان 1353)، اداره کل انتشارات وزارت اطلاعات و جهانگردی.
32. پهلوی، محمدرضا (بی‌تا)، مجموعه تألیفات، نطق‌ها، پیام‌ها، مصاحبه‌ها و بیانات اعلیحضرت همایونی محمدرضا شاه پهلوی آریامهر شاهنشاه ایران، [10 ج]، ج 10، آتا 10.
33. روزنامه اطلاعات 1357/10/17.

(ب) لاتین

1. Wetherell, m. and potter, j (1992), **mapping the language of racism: Discourse and the legitimation**, Hotmel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

ضرورت‌های سیاست‌گذاری هویت ملی از دید روشنفکران ایرانی (مقطع 1320 تا 1332)

فرشید دیلمقانی*

دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه بین‌المللی امام رضا (ع)

محمدعلی قاسمی ترکی

استادیار دانشگاه بوعلی سینا

چکیده

پرسش از کیستی و هویت افراد و ملت‌ها یکی از دغدغه‌های فکری بشر در طول تاریخ به‌شمار می‌رود. روشنفکران ایرانی نیز به‌عنوان نخستین قشر از جامعه ایرانی که در قالب‌های گوناگون و از زوایای متفاوت با این پرسش مواجه بوده و پاسخ‌های متفاوتی به آن داده‌اند. این‌که هویت ملی ایرانی چیست؟ از چه ارکانی تشکیل شده؟ چه عواملی سبب پیدایش بحران هویت و ضرورت سیاست‌گذاری هویتی در ایران بوده؟ پاسخ روشنفکران دهه 1320 تا 1332 به این بحران و ضرورت‌ها چه بوده است؟ پرسش‌ها و دغدغه‌هایی است که این نوشتار درصدد تبیین آن است تا از این طریق بستری برای شناخت جریان‌ها و سیاست‌های هویتی دوره مذکور را فراهم نماید. پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی با رویکردی تاریخی و بهره‌گیری از ابزار کتابخانه‌ای و اینترنتی سعی در تبیین ضرورت‌های سیاست‌گذاری هویت ملی از منظر روشنفکران دوره 1320 تا 1332 را دارد. فرضیه اصلی پژوهش حاضر عبارتست از گفتمان هویت ملی روشنفکران در این دوره، تحت تاثیر شرایط، نسبت به گفتمان‌های نسل‌های قبلی روشنفکری ایران، تغییراتی در زمینه نحوه تعامل با دین، بیگانه و نژاد و... داشته است.

کلید واژه‌ها

هویت ملی، سیاست‌گذار هویتی، ایران، ناسیونالیسم، روشنفکر.

* Email: dilmaqanif@gmail.com.

طرح مسئله

یکی از تحولاتی که در طول تاریخ معاصر ایران از اهمیت شایانی برخوردار است، اشغال ایران در شهریور 1320 شمسی توسط نیروهای متفقین و به تبع آن برکناری رضاشاه و پایان دادن به 16 سال سیاست سرکوب و خفقان دیکتاتوری است که سیاست مدرن‌سازی ایران را با توجه به عدم آمادگی جامعه سنتی و نبود ساختارهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، مرتبط با اندیشه‌های مدرن؛ از طریق اجبار پیگیری می‌نماید. سقوطی که به‌منزله برداشتن فشار و محدودیت‌هایی است که در مدت 16 سال فعالیت روزنامه‌نگاران، روشنفکران، فعالان سیاسی، اجتماعی و حتی روحانیون را به کُنج انزوا فرو برده بود. حضور نیروهای بیگانه و حمایت آن‌ها از گروه‌ها و جریان‌های مختلف ایران و حکومت شاه جوان، کم تجربه و وضعی مانند محمدرضا شاه زمینه را برای باز شدن فضای سیاسی در جامعه ایران فراهم نمود؛ که طی آن جریان‌های مختلف فکری مجدداً به بازسازی و گسترش فعالیت‌های خود پرداخته، یا هویت‌های قومی و مذهبی که در دوران رضاشاه سرکوب شده بودند، فعالیت خود را از سر گرفته و در قالب ایجاد مناطق خودمختاری، سعی در احقاق حق خود داشتند. در مدت 13 سال آزادی (شهریور 1320 تا مرداد 28 مرداد 1332)، تغییرات شگرفی در جامعه ایرانی و حیات سیاسی آن رخ داد. احزاب مختلف شروع به کار کردند؛ نشریات مختلف مجوز انتشار گرفتند. به‌طوری‌که بیش از 1400 عنوان روزنامه و مجله در آن دوره منتشر می‌شد. کتب فراوانی به رشته تحریر درآمد؛ توده‌ای‌ها، مذهبی‌ها، ناسیونالیست‌ها، ... آزادانه فعالیت می‌کردند. در این میان نقش روشنفکران ایرانی در آشفته بازار سیاسی ایران بسیار با اهمیت می‌نمود. ارائه تعریفی از هویت ملی ایرانی هم‌وغم بسیاری از روشنفکران ایرانی من جمله تقی‌زاده، اقبال آشتیانی، افشار، کسروی، پیرنیا و غیره بوده است. در این تحقیق سعی بر آن است که ضرورت‌های این تلاش‌ها و سیاست‌گذاری‌های روشنفکران ایرانی در تثبیت و تعمیق هویت ملی ایرانیان بررسی شود. این تحقیق بر آن است تا روشن نماید کدامین عوامل باعث شده بودند تا روشنفکران ایرانی بدین‌گونه تلاش نمایند تا هویت ملی ایرانی را تعریف نمایند. به‌طور کلی هدف از پژوهش حاضر بررسی، تبیین و تشریح عوامل، زمینه‌ها، شرایط و مناسباتی است که بر شکل‌گیری هویت ملی در ایران معاصر به‌طور عام و ایران دهه 1320 تا 1332 به‌طور خاص است.

1- چارچوب مفهومی و نظری

2-1. مفهوم هویت؛ تعریف و نحوه شکل‌گیری آن

هویت، مجموعه‌ای از الگوهای فرهنگی را بر جامعه و افراد تحمیل می‌نماید؛ انسجام و همبستگی را در زندگی اجتماعی ممکن می‌سازد (Norval, 2003: 275)، هم‌چنین تجارب افراد را تفسیر و ترجیحات و جانبداری‌هایشان را مشخص می‌سازد (Horboken, 2004: 109). برخی نیز با تأکید بر اینکه هویت، فرآیند بازشناسی خود است؛ آن‌را چنان‌تنفس کردن و هوا، ضرورت زندگی جمعی دانسته‌اند (Harper, 2006: 1). بنا به‌دلایل مذکور هویت و نحوه شکل‌گیری آن از جمله موضوعاتی است که مورد علاقه بسیاری از حوزه‌های علمی مانند روانشناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، ادبیات، هنر و ... می‌باشد. این امر از یک طرف نشان دهنده اهمیت موضوع و از طرف دیگر نشان دهنده وسیع بودن حوزه مورد بررسی است. بنابراین می‌توان از منظر مختلف به مسئله هویت نگریست.

در پاسخ به چپستی هویت، تعاریف مختلفی ارائه شده است؛ معین در فرهنگ لغت خود، معنی لغوی هویت را این‌گونه بیان می‌کند «هستی، وجود، آنچه سبب شناسایی شخص باشد (معین، جلد 4: 5228). از نظر دهخدا هویت به‌معنی تشخیص دانسته شده (دهخدا، جلد 14: 20866). فرهنگ فرانسوی روبرت، هویت را ویژگی یک واحد می‌داند که برای آن واحد به‌صورت متمایز کننده باقی می‌ماند و بازشناسی یک شخص را از دیگران ممکن می‌سازد. در اصطلاح نیز شاهد

ارائه تعاریف متفاوت هویت از سوی اندیشمندان علوم انسانی هستیم. برخی آن را با تاکید بر وجه تشخیص تعریف کرده‌اند: هویت مبین مجموعه خصایصی است که امکان تعریف صریح یک شی یا یک شخص را فراهم می‌آورد (شیخاوندی، 1380: 23). برخی دیگر هویت را معناداری جامعه دانسته‌اند، یعنی جامعه معنایی برای خودش قائل باشد و در چارچوب آن عمل کند و در صورت از دست دادن این معنا یا به هر دلیل گسستگی در معناداری با بحران هویت مواجه خواهد شد (رجایی، 1382: 15). برخی دیگر مقوله هویت را با دید جدلی و تقابلی آن تعریف نموده‌اند. در نگاه این گروه اساساً هویت در مقابل غیرقابل طرح است. اگر فضا یک‌دست باشد، عنصر هویت خود را نشان نمی‌دهد؛ از این منظر هویت به معنی هستی و وجود است، چیزی که وسیله شناسایی فرد باشد تا او را از دیگران متمایز کند. انسان‌ها هویت خویش را در حذف چیزی یا در برابر چیزی تعریف می‌کنند (زاهد، 1388: 131).

در واقع هویت به‌طور هم‌زمان میان افراد، دو نسبت محتمل برقرار می‌کند. از یک‌طرف، مفهوم شباهت و از طرف دیگر تفاوت. هویت همان معناداری در دو سطح فردی و اجتماعی است که کنشگران اجتماعی را قادر می‌سازد تا به پرسش‌های بنیادی «من کیستم» و «به کجا تعلق دارم» (Oyserman, 2004: 5)، «چه چیزی برایم مهم است» (Giddens, 2001: 21)، با درک نوعی خودآگاهی درباره خود پاسخی مناسب و قانع‌کننده بدهند. هویت خویشتن، قابلیت و توانایی قوام بخشیدن به شخصیت فردی و اجتماعی خویش را می‌بندد و با طرح نوعی الگوی معنابخش فکر- رفتاری به ترسیم گفتمان‌های خاص هویتی می‌پردازند (Carrithers & Others, 1985: 8). اما در ریشه‌شناسی هویت در تحقیقات موجود دو نظر وجود دارد؛ عده‌ای به ریشه عربی هویت اشاره دارند و عنوان می‌کنند که هویت یا الهویه کلمه‌ای عربی است. این کلمه از «هو» به معنی او که ضمیر غایب مفرد مذکر است، می‌آید و از آن لفظ هوهو یا الهوهو را ساخته‌اند که اسم مرکب است و معرفه به ال. معنی لغوی آن اتحاد به ذات یا انطباق به ذات است. اتحاد به ذات به معنی انصاف و شناخته شدن و یکی شدن موصوف با صفات اصل و جوهری موردنظر است. دسته دوم معتقدند که هویت¹ از کلمه لاتین *Idem* گرفته شده به معنی مشابه و یکسان می‌باشد. از جمله این افراد می‌توان به جنکیز اشاره نمود که در کتاب هویت اجتماعی خود هویت را این‌گونه تعریف می‌کند «هویت ریشه در زبان لاتین و دو معنای اصلی دارد؛ اولین معنای آن مفهوم تشابه مطلق را بیان می‌کند؛ معنای دوم آن تمایز است، شباهت با مای جمعی و تمایز با دیگران و غیرها» (Connolly, 2002: 14). این دو به‌تنهایی راهگشا نیست، چرا که بدون توان شناختن این شباهت‌ها و تفاوت‌ها هویت معنا نمی‌یابد؛ پس فعل شناسایی به ضرورت لازمه هویت است. توان شناسایی تمایزات و تشابهات به معنای دسته‌بندی اشیا یا افراد در دسته‌های معین خواهد بود که هر دسته دارای شباهت در اجزا خود و تمایز با دسته‌های دیگری است.

نکته حائز اهمیت در این‌جا اجتماعی بودن هویت انسانی است. یعنی همه هویت‌های انسانی اجتماعی هستند. لذا هویت مجموعه‌ای از اطلاعات بنیادین و ذاتی نیست که مستقل از اجتماع وجود داشته باشند بلکه در فرآیند ارتباط با اجتماع کسب می‌شود. جنکیز معتقد است اگر هویت شرط ضروری حیات اجتماعی است عکس آن نیز صادق است؛ یعنی فردی که در خویشتن تجسم یافته است، جدا از سپهر اجتماعی دیگر معنادار نیست؛ افراد یگانه و متفاوتند اما خویشتن آن‌ها به‌طور کامل در اجتماع ساخته می‌شود یعنی در فرآیندهای اجتماعی شدن اولیه و متعاقب آن در فرآیند جاری تعامل اجتماعی که در چارچوب آن‌ها افراد در طول عمرشان خود و دیگران را باز تعریف می‌کنند. این فرآیند بازاندیشانه است.

فرد در فرآیند هویت‌یابی موجودی منفعل نیست؛ بلکه عاملی فعال در معنادهی و تفسیر محسوب می‌شود. جنکیز فرآیند هویت‌مندی را براساس دیالکتیک درونی و برونی تحلیل می‌کند. دیالکتیک درونی و برونی که توأمان شناخت خود و دیگران را باعث می‌شود رابطه دوسویه میان هویت و اجتماع را بیان می‌کند، به‌طوری‌که هم هویت شرط ضروری برای حیات و تعامل اجتماعی محسوب می‌شود و هم بدون مشارکت در تعاملات اجتماعی هویت‌یابی امری ناممکن است و هویت جدا از سپهر اجتماعی دیگران اصولاً معنادار نیست. گیدنز نیز هویت را امری کاملاً بازاندیشانه می‌داند که فعالانه ساخته می‌شود؛ به‌نظر او هویت شخصی برخلاف خود به‌منزله پدیده‌ای عام مستلزم آگاهی بازتابی است. هویت در واقع همان چیزی است که فرد چنان‌که در اصطلاح خودآگاهی آمده است به آن آگاهی دارد. به‌عبارت دیگر هویت شخص چیزی نیست که در نتیجه تداوم کنش‌های اجتماعی فرد به او تفویض شده باشد؛ بلکه فرد باید آن‌را به‌طور مداوم و روزمره ایجاد کند و در فعالیت‌های بازتابی خویش مورد حفاظت و پشتیبانی قرار دهد.

به‌بیان دقیق‌تر و روشن‌تر، هویت یعنی تشابه و تمایز، تداوم و تمایز؛ به‌طوری‌که این دو مفهوم را با یکدیگر جمع کرده است و در یک معنا برساخت می‌شوند. هویت دارای دو جزء است: اول؛ «یکی شدن خود» و دیگری «مشارکت با دیگران در برخی اجزای ذاتی». در نهایت می‌توان گفت که گرچه اجماعی درباره تعریف هویت وجود ندارد و هویت در ابعاد فردی، جمعی، ملی، جنسی، نسلی و طبقه‌ای و ... قابل مطالعه است، مخرج مشترک همه معرفی‌ها و تقسیم‌بندی‌ها در بحث هویت آن است که سبب تمایز خودی از اغیار می‌شود، هر فرد، جمع یا نسل و ... را از دیگران منفک و متمایز می‌نماید و در طول تاریخ تداوم دارد و به‌صورت معنا برساخت می‌شود.

2-2-2. انواع و سطوح هویت

در یک تقسیم‌بندی کلی هویت را می‌توان به هویت فردی و جمعی تقسیم نمود.

2-2-2.1. هویت فردی: هویت فردی شامل ویژگی‌های شخصیتی اعم از خصوصیات فیزیکی، اعتقادات و تمایلات فردی است که آن‌را عامل تمایز خود با دیگران در مناسبات اجتماعی می‌داند. هویت فردی بیشتر در چارچوب روابط بین اشخاص صورت می‌پذیرد (D. Fearon, 2009: 11).

2-2-2.2. هویت جمعی: هویت جمعی عبارت است از «تعلق خاطر تعدادی از افراد به امور مشترک باعنوانی خاص»؛ چنین تعلق‌ی موجب احساس همبستگی و شکل‌گیری یک واحد که با عنوان ما از ماهای دیگر جدا می‌شود. این حس مشترک کلید فهم هویت جمعی است (لقمانیان؛ خامسان، 1390: 148). هویت جمعی در چارچوب روابط گروهی مطرح می‌شود؛ به این نوع هویت، هویت اجتماعی³ نیز می‌گویند.

2-2-2.3. هویت ملی: هویت ملی فراگیرترین سطح هویت در تمامی نظام‌های اجتماعی است. تقریباً آخرین هویت اکتسابی است که توسط فرد طی فرآیندی جامعه‌پذیری از طریق خانواده، مدرسه و رسانه کسب می‌شود (شبخاوندی، 1379: 13). هویت ملی متشکل از دو کلمه هویت و ملت است. در سطح هویت جمعی، هویت ملی بالاترین سطح آن است. فرد برای مشخص شدن هویت ملی خود ناچار است به سوالاتی از قبیل که بوده؟ کجا بوده؟ چه بوده؟ و چه هست؟ متعلق به کدام قوم و نژاد و تیره است؟ خواستگاه اصلی و دائمی‌اش کجاست؟ به چه جامعه و ارزش‌هایی تعلق

1 - Individual Identity.
2- Collective Identity.
3- Social Identity.
4- National Identity.

دارد؟ و صاحب چه فرهنگ و تمدنی است؟ پاسخ دهد. بنابراین می‌توان هویت ملی را آگاهی و شناخت افراد یک جامعه از عناصر و ویژگی‌های خاص جامعه خود و تقسیم‌بندی خود و دیگران براساس این عناصر دانست. به عبارت دیگر هویت ملی در پاسخ به کیستی و چپستی در سطح ملی می‌آید. برای تعریف جامع‌تر و دقیق‌تر از هویت ملی و همچنین تاریخچه هویت ملی ناچار از پرداختن به بحث ملت هستیم. ملت مفهومی است که نسبت به وجود و عدم وجود، تاریخچه پیدایش و نیز ویژگی‌ها و خصوصیات آن تفاوت نظر وجود دارد. هرچند برخی از صاحب‌نظران معتقدند که ملت یک نوع اجتماع ذهنی یا تصویری فاقد واقعیت خارجی است؛ چرا که اعضای آن نه چندان همدیگر را می‌شناسند و نه چندان همدیگر را می‌بینند، اما بر این باورند که همگی عضو یک ملت واحد هستند. پدیده ملت نه طبیعی است و نه جاودانه و ملیت بیشتر در باورهای ذهنی ریشه دارد تا واقعیت‌های عینی (بروجردی، 1379: 44). در تعریف هویت ملی باید سه نکته اساسی را مورد توجه قرار داد:

نکته اول: تأکید بر مولفه‌ها و عناصر چندگانه هویت ملی در ابعاد جغرافیایی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی. نکته دوم: تأکید بر آگاهی افراد از بنیادهای مشترک ملی یا احساس تعلق نسبت به آن‌ها و تعهد در برابر آن‌ها و پاسخ به کیستی و چپستی خود در ارتباط با آن‌ها در بعد ذهنی.

نکته سوم: وجود بحران در آگاهی افراد و احساس تعلق افراد نسبت به مولفه‌های هویت ملی.

بر همین اساس ارنست رنان، در تعریف هویت ملی معتقد است دو مقوله آن‌را می‌سازد؛ یکی از تاریخ می‌آید و آن داشتن میراث غنی است و دیگری به امروز وابسته است آن وجود آگاهی و اجماع مبنی بر اینکه افراد جامعه مصمم هستند به زندگی خود به‌عنوان کلیت واحد ادامه دهند و ارزش‌های به ارث برده را تداوم بخشند (امینیان، 1386: 71). اسمیت هویت ملی را بازتولید و بازتفسیر دائمی، ارزش‌ها، نهادها، خاطره‌ها، اسطوره‌ها و سنت‌هایی می‌داند که میراث متمایز ملت‌ها را تشکیل می‌دهد و تشخیص هویت افراد با آن الگو، میراث یا عناصر فرهنگی امکان‌پذیر است (اسمیت، 1383: 30). با استناد به نکات مذکور می‌توان هویت ملی را فرآیند آگاهی مردمان یک کشور از اشتراک در سرزمین، خاستگاه، میراث فرهنگی و اجتماعی، تاریخی، سیاسی و زبانی و احساس تعلق خاطر و دلبستگی نسبت به این اشتراکات و حمایت از مؤلفه‌های مشترک چه به‌صورت بازتولید و تفسیر آن در زمان حاضر و چه به‌صورت آمادگی فداکاری در راه آن، تعریف نمود.

2-4. ابعاد و مؤلفه‌های هویت ملی: در خصوص ابعاد و مؤلفه‌های هویت ملی با توجه به رویکردها و اهداف

مورد مطالعه، نظریات گوناگونی از طرف اندیشمندان این حوزه ارائه شده است. به‌عنوان مثال در حالی که بخشی از اندیشمندان در علوم جغرافیا بر مؤلفه سرزمین و تاریخ مشترک به‌عنوان عناصر اصلی هویت ملی تأکید دارند، متفکران حوزه علوم سیاسی ساختار سیاسی مشترک، دولت و ملت و عالمان علوم اجتماعی زبان، دین و آداب و رسوم مشترک را به‌عنوان عنصر اساسی هویت ملی بر می‌شمرند (مجته‌زاده، 1384: 9). مهم‌ترین ابعاد هویت ملی عبارت است از: تاریخی، جغرافیایی، سیاسی، میراث فرهنگی، زبانی و ادبی، اجتماعی و دینی.

هرکدام از ابعاد مذکور بسته به بافت و زمینه اجتماعی، سیاسی و تاریخی یک ملت از اهمیت کمتر یا بیشتری برخوردار است. حتی گاهی ممکن است در بعضی از جوامع یکی از ابعاد مذکور در تعریف هویت ملی تأثیر نداشته باشد (Castells, 2006: 63). یا با تغییر حکومت‌ها در یک کشور از اهمیت یک عامل کاسته و یک بعد دیگر به‌عنوان ستون اصلی هویت ملی در نظر گرفته شود.

2-2-5. انواع سیاست هویتی: در پژوهش حاضر در ارتباط با سیاست‌های هویتی، با توجه به مطالعه موردی ایران، به دسته‌بندی راهبردها و سیاست‌های هویتی در دو طیف پرداخته می‌شود: 1- سیاست یکسان‌سازی و یا همانندسازی، 2- تکثرگرایی فرهنگی.

2-5-1. سیاست یکسان‌سازی یا همانندسازی:¹ یکی از سیاست‌های هویتی که در نظریه‌های نوسازی و توسعه سیاسی که در دهه‌های 50 و 60 میلادی مورد تأکید قرار گرفتند، سیاست همسان‌سازی و همگونی بود. این نظریه‌ها ثبات و توسعه سیاسی، همگونی فرهنگی را به‌عنوان پیش‌شرط توسعه تلقی می‌کردند. منظور از همگونی نیز وحدت و اشتراک در ارزش‌ها و احساسات مشترک بود. نظریه و یا سیاست همانندسازی بر همسان‌سازی گروه‌های قومی و نژادی مختلف در قالب و ارزش‌های گروه مرکزی تأکید می‌کند. از لحاظ لغوی همانندسازی ریشه در لغت لاتین Assimilare به‌معنی مشابه‌سازی و شبیه‌گردانی بوده که در مناسبات اجتماعی و سیاسی به مشابه‌سازی گروه‌های مختلف با گروه مسلط گفته می‌شود. جوزف فیچتر نیز همانندسازی را فرآیندی می‌داند که طی آن یک یا چند شخص و گروه ارزش‌های فرهنگی، سیاسی و اجتماعی و رفتاری خود را رها کرده و ارزش‌های شخص و گروه دیگر را به‌عنوان الگوی رفتاری خود می‌پذیرند. البته این اشخاص و گروه‌ها همواره بخش اقلیت جامعه هستند که با ارزش‌های گروه حاکم همانند می‌شوند و ارزش‌های گروه حاکم جایگزین ارزش‌های قومی و مذهبی آنان خواهد شد (Milton M, 1964: 65). این همانندسازی ممکن است با اجبار و اکراه اقلیت‌ها و یا با رضایت آن‌ها همراه باشد. همانندسازی اقلیت‌ها با هسته مرکزی جامعه در هفت مرحله به‌شرح زیر صورت می‌گیرد: همانندسازی فرهنگی،² همانندسازی ساختاری،³ همانندسازی مادی،⁴ همانندسازی هویتی،⁵ همانندسازی ایستاری،⁶ همانندسازی رفتاری⁷ و همانندسازی مدنی⁸ (Hashem, 1991: 84)

2-5-2. سیاست تکثرگرایی هویتی (چند فرهنگ‌گرایی):¹⁰ برخی کشورها در راستای نظریات لیبرالیسم به اتخاذ سیاست تکثرگرایی در قبال هویت‌های موجود در کشور اقدام نمودند. در این الگو، حکومت موظف به رعایت حقوق همه اقلیت‌های قومی و حفظ و پرورش ممیزه‌های هویتی آنان (نظیر زبان، سنت‌ها و مناسک) است و می‌باید از تحمیل قوانین و مقررات مغایر با علایق فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی گروه‌های اقلیت اجتناب کند. در این چارچوب، معمولاً تعامل بین گروه‌های اقلیت مسالمت‌آمیز است و در محدوده ترتیبات حقوقی و نهادی که حقوق اقلیت و اکثریت را تضمین کند، صورت می‌پذیرد. بنابراین، همزیستی مبتنی بر صیانت و حفظ حقوق اقلیت و نه استحاله فرهنگی در فرهنگ اکثریت وجود دارد.

- 1 - Assimilation.
- 2 - Cultural or Behavioral Assimilation.
- 3 - Structural assimilation.
- 4 - Marital Assimilation.
- 5 - Identificational Assimilation.
- 6 - Attitude Receptional assimilation.
- 7 - Behavioral Receptional Assimilation.
- 8 - Civic Assimilation.
- 9 - Pluralism.
- 10 - Multiculturalism.

وجه تمایز این دو الگو، در موضوع حل و فصل درازمدت و صلح‌آمیز اختلافات و مدارا با تنوعات فرهنگی است. الگوی همانندسازی، وحدت ملی را در کوتاه‌مدت حفظ می‌کند اما در بلندمدت باعث تشدید منازعات، تضعیف همبستگی ملی و زمینه‌سازی برای تجزیه ملی می‌شود. برعکس الگوی همگرایی، همبستگی و وحدت ملی را در بلندمدت تحکیم می‌بخشد (ابوطالبی، 1387: 186).

هدف از مطالب این بخش عبارتست از ارائه یک چارچوب نظری که قابلیت تبیین و آزمایش فرضیه تحقیق را داشته باشد تا بتوان علل هویت‌یابی روشنفکران و تحولات هویتی را در سال‌های بین 1320 تا 1332 را تشریح و تبیین کرد. به‌طور کلی نظریاتی که در خصوص بحث هویت وجود دارند را می‌توان با توجه به منشاء هویت یعنی ازلی، ثابت و لایتغیر بودن یا ساخته و پرداخته شدن در ادوار مختلف تاریخ، در سه دسته کلی تقسیم‌بندی نمود: الف) رویکرد ذات‌گرا؛ ب) رویکرد گفتمانی؛ و ج) رویکرد برساخت‌گرا (تاجیک، 1384: 43).

رویکرد ذات‌گرا جوهری ثابت برای هویت‌ها قائل است. این رویکرد چیزی همیشگی و ابدی را در وجود انسان می‌بیند که هستی او را معنا می‌دهد و همان است که هویت انسان را تعیین می‌کند. این چیز در همه انسان‌ها هست و در وجود همه آن‌ها ثابت و پابرجاست. بر این اساس، نظریه هویتی مدرن نیز (با توجه به نظریه استوارت هال) ذات‌گرا است. در کانون این گفتمان، باور به حقیقت جوهر-ماهیت و قابلیت تقلیل‌ناپذیری و تغییرناپذیری آن و به تبع آن اعتقاد به نقش بلامنازع ماهیت، در هویت ساخت و پردازش شخص و یا شی مشخص نهفته است. این‌رشد می‌نویسد هویت مترادف معنایی است که بر اسم یک موجود اطلاق می‌شود و از کلمه هو مشتق شده است. چنان‌که انسانیت از کلمه انسان مشتق شده است. این مسئله ما را به یاد مفهوم هویت یا ذات در منطق ارسطو می‌اندازد که عبارت از همانندی و تشابه شی با ذاتش است (کریمی؛ محمدپور؛ قادری، 1391: 33).

رویکرد دوم هویت‌ها را دستاورد گفتمان‌ها می‌داند. از این منظر، تمام واقعیت‌های اجتماعی در گفتمان‌ها زاده شده و شکل می‌گیرند و خارج از گفتمان‌ها وجود ندارند. بدین ترتیب، از آنجا که هویت‌ها ریشه در گفتمان‌ها دارند و گفتمان‌ها متغیر و سیال بوده و حقیقت‌مدار و ذات‌محور نیستند، اگر شرایط گفتمان دگرگون شود هویت هم تغییر می‌یابد. بنابراین، هر فردی استعداد برخورداری از چند هویت را دارد. رهیافت گفتمانی بر چگونگی تولید و سامان یافتن تمایزات و کنش‌های گفتمانی و انکار نقش هرگونه عامل طبیعی و نیز عامل و کارگزار اجتماعی خارج از گفتمان در شکل‌گیری و تعریف هویت‌ها تأکید دارد. از نظر طرفداران این رویکرد، هویت همانند بسیاری پدیده‌های دیگر، محصول زمان و تصادف است و با منطق یا اصلی فراتاریخی تعیین نمی‌شود. همین تاریخی بودن بر این امر دلالت می‌کند که هویت و معنا تغییرپذیرند و مرزی طبیعی وجود ندارد لذا هویت آدمی پیوسته در حال تغییر است (تاجیک، 1384: 75). کانون رویکرد گفتمانی زبان است؛ زبان امکانات وجود معنادار را تعریف و در عین حال محدود می‌سازد.

رویکرد سوم که مدنظر پژوهش حاضر است و از آن برای چارچوب نظری استفاده شده است، هویت را برساخته‌ای اجتماعی می‌داند. بر این اساس، خاستگاه و منبع هویت اجتماعی مکان و جایی استعلائی نیست؛ انسان‌ها نیز آن را در جایی کشف نکرده‌اند، بلکه حاصل شرایط اجتماعی و کنش‌های انسان‌هاست. از این منظر، معنا‌ساز بودن هویت بر برساختی بودن آن دلالت می‌کند؛ معنا خاصیت ذاتی و ژوره‌ها و اشیا نیست، بلکه همیشه نتیجه توافق یا عدم توافق است. بنابراین، معنا می‌تواند موضوع قرارداد باشد و می‌توان بر سر آن به مذاکره و گفت‌گو نشست. پس هویت نیز چیزی طبیعی، ذاتی و از پیش موجود نیست، بلکه همیشه باید ساخته شود. انسان‌ها باید همواره چیزها یا اشخاص را طبقه‌بندی

کنند و خود را در داخل آن طبقه قرار دهند. رویکرد برساختی به هویت به این معناست که هویت فاقد هرگونه وجه ذاتی و جاودانه است.

رویکرد برساختی با تکیه بر عناصر عمدتاً اجتماعی به شکل‌گیری هویت‌ها، تفاوت‌های هویتی و سایر مسایل مربوط به آن پاسخ می‌دهد. یکی دیگر از مفروضه‌های این رویکرد نظری، چندبعدی بودن هویت‌ها است. براساس نظریه برگر (1381) جهان پسانستی (مدرن) جهان چندگانه شدن قلمروهای عمومی و خصوصی است. این چندگانگی زیست جهانی در زندگی روزمره فرد حضور پیدا می‌کند و باعث برنامه‌ریزی‌های متکثر از سوی وی می‌شود. در این برنامه‌ریزی هویت فرد نیز لحاظ می‌شود، زیرا فرد در برنامه‌ریزی بلندمدت زندگی خویش در زمینه این‌که چه کسی خواهد بود برنامه‌ریزی می‌کند. مرکزیت این برنامه‌ریزی معنایی است. این ویژگی‌ها را می‌توان در نظریات گیدنز، جنکینز، هال و تا حدی کاستلز نیز پیدا کرد.

به‌طور کلی در تحقیق حاضر ادعا می‌شود نوع نگاه روشنفکران ایرانی به مسئله هویت تحت تأثیر بحران‌های زمانه (برآیند واقعیت‌های اجتماعی و برش‌های تاریخی) متحول و دگرگون شده است. به این ترتیب بررسی تأثیر بحران‌های زمانه روشنفکران بر نظریه‌پردازی آن‌ها مبنای الگوسازی ما از نگاه و تحلیل روشنفکران ایرانی از هویت خواهد بود. هرچند نمی‌توان، تأثیر هویت شخصی و خانوادگی‌شان که حاصل روند جامعه‌پذیری این روشنفکران است، را بر نظراتشان در ارتباط با هویت ملی نادیده گرفت. در تداوم بینش وبری، چهارچوب روشی مقاله حاضر نیز از جستار نظری توماس پریگنز استخراج شده که نقطه کانونی آن توجه به بحران‌های زمانه روشنفکران اعم از نظری و عملی است. نگرش اندیشه‌شناختی و روش‌شناسانه اسپریگنز براساس الگوی چهار وجهی مشکل‌شناسی، دلیل‌شناسی، آرمان‌شناسی و راه‌حل‌شناسی همسان با جامعه‌شناسی معرفت وبری (جامعه‌شناسی معرفت)، حوزه‌ای از دانش است که ارتباط دوسویه دانش و واقعیت‌های زمانه را مطرح می‌سازد. در جامعه‌شناسی معرفت، دانش و یا معرفت، بازتابی از واقعیت‌های زمانه تلقی می‌گردد. به‌شکلی کلی، در نظریه بحران نیز ارتباطی بین دانش، معرفت و واقعیت وجود دارد (خرمشاد؛ سرپرست سادات، 1389: 30).

6. هویت ملی در اندیشه روشنفکران 1320-32

دوره 1320-1332 یکی از دوران بی‌ثبات اما مهم تاریخ ایران قلمداد می‌شود که با اشغال ایران توسط متفقین در شهریور 1320 آغاز و با کودتای 28 مرداد 1332 خاتمه یافت. تحت شرایط آشوب‌زده و بی‌ثبات ایران در این مقطع تاریخی، جریان‌های مختلف فکری، قومی و مذهبی رشد نمودند که تا حدودی ناشی از 16 سال خفقان دوره رضاشاه و فضای باز سیاسی منتج از ضعف حکومت مرکزی و حضور بیگانگان در ایران بود. در این برهه تحت تأثیر شرایط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی داخلی و خارجی، برداشت‌ها و تفاسیر از هویت ملی در حوزه نظر و سیاست‌های هویتی دچار تغییراتی شد؛ در این راستا، در این بخش در صدد تبیین ضرورت‌های سیاست‌گذاری هویتی از منظر روشنفکران این دوره هستیم. بنابراین در این بخش اوضاع داخلی و خارجی ایران این دوره را که بنابر چارچوب نظری عامل اصلی شکل دهنده به نظریات و سیاست‌های هویتی روشنفکران هستند را به بحث خواهیم گذاشت و نهایتاً الگوهای هویتی و ویژگی‌های آن‌را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

6-1. تقسیم‌بندی روشنفکران ایرانی

می‌توان روشنفکر را فردی دانست که در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و فلسفی خلاقیت داشته باشد و به تولید فکر در زمینه‌های مذکور بپردازد. ضمن تلاش برای برای شناخت مصائب و مشکلات جامعه خود، به نقادی از وضع موجود

بپردازد و در نهایت برای دگرگونی و حل مشکلات و مصائب مذکور به ارائه راه‌حل و طریق بپردازد و تاحدی نیز از نظام سیاسی استقلال شغلی و مالی داشته باشد. براساس گفت‌وگوهای رایج، می‌توان روشنفکران را شامل جریان غرب‌گرا، چپ‌گرا، فرنگ‌شناسان (غرب‌شناسان)، خویش‌گرا، دانشگاهیان و روشنفکران دینی دانست.

6-1-1. غرب‌گرایان: روشنفکران غرب‌گرا عموماً به اولین نسل روشنفکری در ایران اطلاق می‌شود که در فاصله زمانی بین فتحعلی شاه قاجار تا اواخر دوره قاجار را شامل می‌شود. این دسته از روشنفکران که بعد از شکست‌های ایران از روس، برای تحصیل علوم به غرب اعزام شده بودند، در مواجهه با پیشرفت‌های تمدن غرب و مقایسه آن با جامعه عقب مانده خود، به این نتیجه رسیدند که تنها عامل عقب ماندگی کشور خود، سنتی بودن جامعه است و تنها راه توسعه و پیشرفت را غربی شدن کامل بدون تصرف فرهنگ ایرانی می‌دانستند که در این مسیر باید دین به حوزه خصوصی برگردد و یک نوع سکولاریسم در جامعه برقرار شود. هم‌چنین استبداد نیز برچیده شود و نوعی حکومت مشروطه، جمهوری و ... برقرار شود (خستو، 1386: 71-97). از نمایندگان این دوره می‌توان به آخوندزاده، ملکم خان، مراغه‌ای، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف، جلال‌دین میرزا و تقی‌زاده اشاره نمود.

6-1-2. روشنفکران چپ‌گرا: یکی از جریان‌های قدیمی روشنفکری، جریان‌های چپ‌گرا بودند که ریشه آن به فعالیت‌های کارگری ایرانیان مقیم قفقاز باز می‌گردد که جذب سوسیال دموکرات‌های روسی مخالف تزار شدند. این افراد بعدها نقش چشمگیری در پیروزی انقلاب مشروطه و جریان‌های بعد آن داشتند (آبراهامیان، 1383: 347). کیارنوری، عبدالصمد کامبخش، کشاورز، بزرگ علوی، خلیل ملکی، جلال آل احمد، انور خامه‌ای (پناهی، 1387: 98) فرخی (شاعر)، تقی آرانی (طاهری، 1388: 151) از اعضای این جریان بودند.

6-1-3. فرنگ‌شناسان (غرب‌شناسان): این نسل از روشنفکران تامل و ترجمه آثار غرب را صرفاً به دلیل نقد تجدیدگرایان انجام می‌دادند. به عبارتی دیگر این دسته از روشنفکران در واکنش به افراط غرب‌گرایان و نقد هایدگری فرهنگ غرب برای مشروعیت بخشی به فرهنگ سنتی و نشان دادن نادرستی مسیر غرب‌گرایان پدید آمدند. از جمله این روشنفکران می‌توان به سید فخرالدین شادمان، احمد فردید و تاحدی جلال آل احمد اشاره نمود.

6-1-4. روشنفکران خویش‌گرا: نمایندگان این گروه علی شریعتی و سیدحسین نصر می‌باشند که با شناخت غنی و کامل از غرب (برخلاف شناخت هایدگری فرنگ‌شناسان) به شناخت شرق و ایران پرداختند و تحت گفت‌وگوهای رایج در جهان سوم، بحث بازگشت به خویش‌گرا، اسلامی راه، یگانه راه برون رفت از بحران هویتی معرفی کردند.

6-1-5. دانشگاهیان روشنفکر: این گروه از روشنفکران برخلاف گروه‌های قبلی، به غرب با نگاه کینه‌توزانه و شیفتگی نمی‌نگریستند و در عین آگاهی و مطالعه عمیق در باب غرب، به مسایل بومی و هویت گذشته خود نیز توجه داشتند و بهترین راه برون رفت را سازش بین شرق معنوی و شهودگرا و غرب عقل‌گرا، همراه با برتری تکنیکی دانستند و این راه را کم مخاطره‌ترین گزینه می‌دانستند. از دیگر نمایندگان این نسل می‌توان به داریوش شایگان، حمید عنایت و احسان نراقی اشاره نمود.

6-1-6. روشنفکران دینی: این نسل از روشنفکران به دو دوره قبل و بعد انقلاب تقسیم می‌شوند. وجه اثباتی روشنفکری دینی پیش از انقلاب این بود که نسبت اسلام با مشکلات و مسایل دنیای امروزی را مطرح نماید. اما بعد از انقلاب شاهد چالش جدی در روشنفکری دینی هستیم؛ چرا که این روشنفکران در کانون تحولات قرار گرفته‌اند و

نظروزی‌ها و خردورزی‌های بعد از انقلاب درباره اسلام به گونه‌ای بوده است که هم باید الگوی حکومت اسلامی مدرن را ارایه می‌داد و هم اینکه هویت اسلامی را در برابر هویت غربی می‌شناساند (غرایاق زندی، 1384: 62-53).

7. ضرورت‌های سیاست‌گذاری هویت ملی

7-1-1. جریان‌های فکری متعارض دهه 1320

7-1-1-1. جریان چپ و رویکرد آن‌ها به هویت ملی و ناسیونالیسم

یکی از تحولات این دوره، قوت‌یابی جریان‌های متفاوت فکری بود که سیاست سرکوب و استبداد رضاشاه آن‌ها را به فعالیت‌های زیرزمینی کشانده و یا به کلی فعالیت آن‌ها را متوقف نموده بود. یکی از این نیروها که با اشغال ایران در 20 شهریور 1320 دوباره با قدرت در صحنه سیاسی ایران ظاهر شد؛ گروه‌های فکری چپ هستند. تاثیر این نیروها بر گفتمان‌های هویتی به‌ویژه ناسیونالیسم را به شکل متفاوتی باید دید. ریشه این مسئله در رویکرد کلی چپ به مسئله ناسیونالیسم و ملت نهفته است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت: سابقه سوسیالیسم و چپ‌گرایی در ایران به حضور کارگران و کسبه ایرانی در شهرهای مختلف قفقاز و تأثیرپذیری آن‌ها از سازمان‌های سوسیال دموکراسی روسیه بر می‌گردد. اما فعالیت‌های حزبی و تشکیلاتی چپ‌گرایان، هم زمان با نهضت مشروطیت و فعالیت سوسیال دموکرات‌های این دوره آغاز و با فعالیت کمونیست‌های دوره رضاخان و گروه مشهور به 53 نفر ادامه یافت. رفت‌وآمد ایرانیان به شهرهای قفقاز از اواخر سده نوزدهم شروع شده و هر سال بر تعداد آن‌ها افزوده می‌شد، به گونه‌ای که از سال 1259 تا 1269 سالیانه 30 هزار ایرانی از مرز جلفا و خدآفرین به سوی قفقاز حرکت می‌کردند (پناهی، 1387: 98). وقوع انقلاب 1905 در روسیه تزاری به همراه شعارهای عدالت‌طلبانه و ظلم‌ستیزانه سوسیالیست‌ها، کارگران را در کنار گروه‌های چپ‌گرا به مبارزات اجتماعی کشاند. البته روی آوردن آن‌ها به افکار چپ‌گرایی و سوسیالیسم بدون شک براساس نظریه مارکس نبود، بلکه بیشتر علیه بی‌عدالتی و ظلمی بود که از حاکمان محلی و دولتی می‌دیدند. در بین سال‌های 1905 تا 1917 حرکت‌های سوسیال-دموکراسی در قفقاز، توسط مسلمانان به وجود آمد؛ در اوایل سال 1905 حزب سوسیال دموکرات روسیه سازمان مخصوصی با نام «همت» به عنوان شعبه‌ای از آن حزب در آذربایجان تأسیس کرد. تشکیل این سازمان اولین قدم در راه تشکیل حزب سوسیال دموکرات ایران در قفقاز بود. به طوری که یک سال بعد از تشکیل سازمان همت در باکو، حزب سوسیال دموکرات ایران در قفقاز تحت رهبری نریمان‌اف تشکیل شد و در بیشتر شهرهای این منطقه از جمله تفلیس ایروان و نخجوان شعبه محلی ایجاد کرد (امیری، 1383: 147).

با سقوط رضاخان در شهریور 1320 و اشغال بخش‌های عمده کشور توسط متفقین، فضا و شرایط جدیدی برای فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی آغاز شد. از یک طرف، جامعه، تشنه نهضتی اجتماعی شده بود که بتواند به نابسامانی‌ها سامان بخشد و از طرف دیگر با فروپاشی استبداد حاکم، احزاب و گروه‌های متعددی بر سر تصاحب قدرت به موازات هم به تشکیل حزب و فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی پرداختند (کاتوزیان، 1382: 210). در چنین شرایطی روشن‌فکران چپ‌گرا بر مبنای عقاید مارکسیسم-لنیسم، حزب توده را با ترکیبی از فعالیت‌های علنی و مخفی به صورت مسالمت‌آمیز و قانونی تشکیل دادند (ملکی، 1374: 16). این حزب چون می‌خواست از میان ملت مسلمان و متدین عضوگیری کند، تلاش می‌کرد در برخورد با دین، چهره چپ‌گرایانه خود را ظاهر نکند. حتی از عنوان کمونیست و مادی‌گرا دوری می‌جستند و هیچ تبلیغات و اقدام آشکاری علیه مذهب انجام نمی‌دادند. نکته حائز اهمیت در این رابطه برخورد دوگانه حزب توده و ناسیونالیسم چپ با کشورهای مداخله‌گر در ایران بود. آن‌ها از یک طرف بریتانیا و آمریکا را به عنوان

امپریالیسم مورد حمله قرار می‌دادند، از طرف دیگر شوروی را امپریالیسم تلقی نکرده و با طرح سیاست موازنه مثبت خواهان اعطای امتیازات بیشتر به شوروی بودند (قمری، 1380: 109-105).

یکی دیگر از مواردی که می‌تواند روشن کننده مواضع روشنفکران چپ در ارتباط با هویت ملی ایرانی باشد موضع‌گیری آن‌ها در ارتباط با ملت ایرانی، اقوام و مذاهب مختلف در ایران باشد. از دیدگاه روشنفکران توده‌ای، ایران کشوری کثیرالمله است که از ملت‌های مختلفی تشکیل شده، نه از یک ملت با یک زبان و مذهب؛ بنابراین به جای اصطلاح اقوام ایرانی اصطلاحاتی مانند ملت‌های ایران و خلق‌های ایران را به کار می‌بردند و به تبع آن در برنامه‌های خود خواهان تساوی حقوق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی کلیه آحاد ملت بدون در نظر گرفتن مذهب و نژاد بودند و آزادی‌های فرهنگی و مذهبی را برای هر کدام از اقلیت‌ها خواستار بودند (قمری، 1380: 115).

هویت ملی واحد از نظر روشنفکران چپ تحت تاثیر هدف و استراتژی سوسیالیسم و انترناسیونالیسم قرار گرفته و ناسیونالیسم فقط زمانی اهمیت پیدا می‌کرد که بتوان از آن در قبال نظام سرمایه‌داری استفاده کرد. چپ ایرانی هیچ‌گونه گفتمان مستقل هویتی از ایران و برای ایرانیان ارائه نکرده است. اما این به معنای آن نیست که هیچ‌گونه نقشی نیز بر این گفتمان‌ها نداشته باشد. با این‌که به یک معنا این نقش غیرمستقیم است، اما قوت‌یابی چپ در این دوره، با توجه به رویکرد ضد امپریالیستی آن به مسایل کشور، تاثیر قاطعی بر تحول گفتمان ناسیونالیستی داشته است.

از یک منظر تأثیری که چپ بر گفتمان ناسیونالیستی متاخر و بلکه تمامی گفتمان‌های بعدی داشته است خاص آن نیست. این تاثیر به نقش و عملکرد غرب در جهان سوم در کل و ورود ایران به صحنه منازعه با دول غربی ذی‌نقش در این دوره مربوط می‌شود، گرچه چپ به‌طور خاص در صورت‌بندی آن تحت عنوان امپریالیسم نقش عمده‌ای داشته است. شرایط تاریخی ناشی از عملکرد غرب، ایران را به‌همراه جهان سوم به‌طور ناخواسته به سمتی سوق داد که نه تنها بر گفتمان ناسیونالیستی این دوره بلکه بر تمامی گفتمان‌های هویتی بعدی تأثیری قاطع و پایدار به‌همراه داشت (کچوئیان؛ جوادی یگانه، 1385: 180).

1-1-2. جریان‌های مذهبی در دوره 1320 تا 1332

تمایل و تلاش رضاشاه برای ایجاد دولت-ملتی مدرن، وی را ناگزیر از انجام اصلاحاتی اساسی در ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی سنتی جامعه می‌ساخت. این سیاست مدرنیزاسیون که به دلیل فقدان زمینه و بسترهای لازم ناچار از بالا و سریع و خشونت‌بار بود، بدون در نظر گرفتن بافت سنتی و فرهنگی جامعه اعمال می‌شد که زمینه‌ساز رشد گفتمان‌های (هویت) مقاومت در حوزه‌های مختلف سرکوب شده بعد از وی شد. گفتمان‌های قومی که در تلاش برای خودمختاری در کردستان و آذربایجان و خوزستان شکل گرفت. در حوزه مذهبی نیز ضدیت رضاشاه با مذهب و اقدامات دین‌ستیزانه وی، رشد جریان‌های مختلف مذهبی در بعد از شهریور 1320 را به دنبال داشت. از لحاظ سنخ‌شناسی جریان‌های مذهبی دوره 20 تا 32 را می‌توان در سه جریان تقسیم بندی نمود: اسلام سنتی، اسلام معترض، اسلام تجددخواه.

1-2) گفتمان اسلام سنتی: گفتمان اسلام سنتی که در دوره رضاشاه می‌توان از آیت‌الله عبدالکریم حائری یزدی و پس از سقوط رضاشاه، از آیت‌الله بروجردی به‌عنوان نمایندگان این گفتمان یاد کرد. در میان بخش سنتی روحانیت و در حوزه‌های دینی رواج داشت. در این گفتمان بر جدایی دین از سیاست بسیار تاکید می‌شد. نوعی بی‌علاقگی به سیاست و کنار آمدن با تحولات اجتماعی آن دوره در میان آنان رواج داشت. این جریان در مقابله با چالش هویت دینی جامعه، به فعالیت‌های فکری و فرهنگی روی آورده و با اهتمام به تربیت و آموزش مردم به دنبال ایجاد تحول و دگرگونی در جامعه

بود. از نظر این جریان مشکل اصلی ایران ناشی از تخریب فرهنگی و نابودی مبانی آموزش اسلامی بود و این مشکل تنها با احیای مجدد فرهنگ اسلامی و تغییر سیستم آموزشی مدارس و حوزه‌های علمیه و تربیت دینی طلاب متخصص‌تر و قوی‌تر قابل حل بود.

2-2) گفتمان اسلام معترض: این گفتمان برخلاف گفتمان سنتی، خواهان دخالت دین در سیاست بود و محدود کردن مذهب در حیطه امور مذهبی را به‌شدت رد می‌نمود. در دوره رضاشاه این گفتمان مانند گفتمان‌های مخالف دیگر در محاق قرار گرفت. هرچند گاه‌ها واکنش‌های خشونت‌بار و انقلابی به چالش‌های هویت دینی دوره رضاشاه نشان می‌داد اما عمده فعالیت آن‌ها با سقوط رضاشاه صورت گرفت و طیفی از روحانیت معترض تا گروهی شبه‌نظامی مانند فدائیان اسلام را در بر می‌گیرد.

2-3) اسلام تجددخواه یا اسلام نوگرا: این جریان میان دو قطب متضاد سنت‌گرایی و تجددخواهی قرار دارد. در عرصه اهداف و روش‌های زندگی تعارضی میان عقل و دین نمی‌بیند و اگر در ظاهر امر تعارضی وجود داشته باشد با روش‌های مختلفی به رفع آن اقدام می‌کند. در واقع این جریان را از آن جهت نوگرا می‌دانند که خصوصیت بارز آن عقلانیت‌ورزی است و از آن جهت اسلامی است که عقلانیت را با دینداری متعارض نمی‌بیند. به عبارت دیگر مروجان این گفتمان توأمان تابع عقل و دین‌اند. نه تنها آن‌را در مقابل هم نمی‌دانند بلکه آن‌دو را در هماهنگی کامل با هم می‌دانند. در دوره بعد از رضاشاه با فراهم آمدن بستر مناسب برای جدل‌های ایدئولوژیک، نوعی گشایش و تسهیل در وضعیت اجتماعی گفتمان‌های اسلام نوگرا در ایران به‌وجود آمد. دغدغه اصلی این جریان پیوند دین با علم بود تا بتواند گفتار جدید از دین ایجاد کرده که به نیازهای زمان پاسخ دهد. تاسیس نهضت خدایپرستان سوسیالیست، انجمن‌های اسلامی دانشجویان، کانون اسلام (طالقانی و بازگان) بازتاب نیازها و دلمشغولی‌های این جریان بود (حاضری؛ نظر منصوری، 1390: 61-42). در عرصه دیدگاه‌های جریان مذهبی نسبت به هویت ملی با توجه به آن‌چه که ذکر آن رفت جریان‌های مذهبی به دلیل دیدگاه جهان وطنی بر ملی‌گرایی و هویت ملی اصراری نداشتند، فقط هنگامی بحث ملیت را پیش می‌کشیدند که قاعده نفی سبیل نقض شود. به عبارت دیگر فقط در مبارزه با استعمارگران بریتانیا و شوروی حاضر به اقدام در عرصه ملی‌گرایی بودند. البته از نگاه کچویان نقش دیگری که رشد جریان‌های مذهبی در شهریور 1320 بر گفتمان‌های روشنفکری هویت ملی داشت، این بود که نحوه تعامل با دین را تا حدودی در نزد اکثر روشنفکران تغییر داد و گفتمان ضد دینی در تعریف هویت ملی به‌شدت کاهش داد (کچویان، 1384: 111).

3-1-7. جریان ملی‌گرایی

ناسیونالیسم در مفهوم مدرن آن به تماس ایرانیان به‌ویژه روشنفکران با افکار غربی در قرن 19 میلادی پدیدار گشت. عواملی از جمله رویارویی جامعه سنتی و عقب مانده ایران با امپراتورهای پیشرفته و استعمارگر آن روز یعنی انگلیس و روسیه و نحوه برخورد حقارت‌آمیز آن‌ها با حکومت و ملت ایران، مهم‌ترین انگیزه برای این روشنفکران جهت دستیابی به تمدن و پیشرفت اروپایی و کشف علل عقب ماندگی ایران بود. بنابراین با اعزام ایرانیان به غرب جهت کسب علوم و فنون جدید زمینه‌آشنایی ایرانیان با فرهنگ و تمدن مغرب زمین و تحولات فکری اروپا پس از انقلاب صنعتی و انقلاب کبیر فرانسه فراهم شد. از این طریق انقلاب کبیر فرانسه زمینه‌های ظهور اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌هایی نظیر لیبرالیسم، ناسیونالیسم، دموکراسی، سکولاریسم و اشکال جدید حکومت در قالب نظام‌های پارلمانتاریستی، اندیشه تفکیک قوا، انتخابات، قانون اساسی در ایران فراهم ساخت. این مسئله در ظهور گفتمان مدرنیسم، تجدد و نوگرایی در ایران موثر واقع

شد (بشپیره، 1378: 66). ناسیونالیسم نیز مانند دیگر مکاتب، افکار و دستاوردهای غربی هنگام ورود به جامعه سنتی ایران به صورت‌های مختلف درآمد.

حاملان اولیه تفکر روشنفکری و ناسیونالیسم ایرانی چون میرزا آقاخان کرمانی، آخوندزاده، میرزا ملکم خان و ... که مهم‌ترین علت پس‌رفت و واپس ماندگی‌های کشور ایران را در حضور اعراب و اسلام در این سرزمین می‌دانستند و راه نجات را غربی شدن ایران در تمام زمینه‌ها می‌دانستند. از این قشر می‌توان به ناسیونالیست‌های غربگرا یا تجددگرا نام برد.

دوره دیگر ناسیونالیسم که در ایران قابل طرح است باید ناسیونالیسم رمانتیک و یا ناسیونالیسم باستان‌گرا نامید. کاتوزیان در ارتباط با ناسیونالیسم رمانتیک می‌گوید: منظور از این عبارت، صرفِ میهن پرستی و وطن خواهی نیست؛ بلکه اعتقادی ایدئولوژیک به تاریخ و نژاد و زبان خویش است (کاتوزیان، 1382). این نوع ناسیونالیسم بر «فرهنگِ قومی تاریخی» مردمان که معمولاً سر در آبخور اسطوره، افسانه، فولکور و انواع روایت‌های تاریخی و فراتاریخی دارد تأکید می‌کند. تقلید از روشنفکران غربی، لیبرالیسم، سکولاریسم و جدایی دین از سیاست و ناسیونالیسم و بازگشت به دوران ایران باستان و تمدن باستانی، ایران منهای دوران اسلام می‌دانستند. ویژگی‌های اساسی روشنفکران این دوران مخالفت با دین، مذهب‌ستیزی، مخالفت با روحانیت و با هرگونه مظاهر دینی و مذهبی بود.

ناسیونالیست‌های تجددخواه بر آن بودند که نجات ایران در گرو ایجاد دولتی مقتدر است که جایگزین دستگاه دیوانی مانند گذشته شود. بساط اقتدار را تأمین نماید؛ دست علما را از مداخله در امور دینی کوتاه کند؛ به‌جای موزائیکی از اقوام که به زبان‌های مختلف سخن می‌گویند و به فرقه‌های گوناگون تقسیم شده‌اند، ملتی یگانه ایجاد کند که به یک زبان سخن می‌گویند، دارای فرهنگ واحدی هستند و به هستی امروزی و گذشته تاریخی خود آگاه است. دولتی که نه تنها ملت خود را می‌آفریند بلکه او را تربیت می‌کند و با تمدن آشنا می‌کند. البته تأکید بیش از حد برخی ناسیونالیست‌ها ایرانی تحت تأثیر نازیسم آلمان و اندیشه‌های کنت دو گوینو بر نژاد آریایی، از آن به‌عنوان ناسیونالیسم نژادگرا نیز یاد می‌کنند. گوینو ایرانیان را نیز شاخه‌ای از نژاد آریایی به‌شمار می‌آورد و می‌گوید: «زرتشتیان ایران که به‌نام ماد، پارس و باختری بر قسمت‌هایی از آسیای مرکزی حکومت می‌کردند؛ شاخه‌ای از خانواده آریایی بودند» (پرچی زاده، 1391: 11).

دسته‌ای دیگر از این ناسیونالیست‌های افراطی که در دهه 1320 (در پی اشغال ایران در جنگ جهانی دوم، در هشتم شهریور 1320)، مطرح شدند پان ایرانیست‌ها بودند. پان ایرانیست یعنی آن‌که پیرو مسلک پان ایرانیسم است. پان ایرانیسم جنبشی است که وحدت و یگانگی همه‌ی ایرانیان در میهن بزرگ آنان را خواهان است (رزمجو، 1378: 34). حفظ خلوص نژادی یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های پان ایرانیست‌ها بود. مهم‌ترین هدفی که پان ایرانیست‌ها دنبال می‌کردند، وحدت کلیه افراد مربوط به نژاد ایرانی بود. این ناسیونالیست‌ها فلسفه وجودی حزب مزبور را وحدت قسمت‌های تجزیه شده ملت ایران می‌دانستند. این ناسیونالیست‌ها تنها به پان‌هایی اهمیت می‌دادند که خواهان وحدت یک ملت به‌معنی واقعی کلمه باشند، نه پان‌هایی که خواستار وحدت موجودیت‌های اجتماعی به‌جز ملت بودند (قمری، 1380: 150).

ناسیونالیسم لیبرال یکی دیگر از ادوار تجدد حیات ناسیونالیسم در ایران دهه 1320 است که به دوران نهضت ملی شدن صنعت نفت دکتر مصدق بازگشت پیدا می‌کند. این ناسیونالیسم نسبت به ناسیونالیسم دوران قاجار و عصر رضاخان از افراط کمتری برخوردار بوده است و در جهت تعدیل حرکت نموده است. اهمیت دادن به عناصر فرهنگی و ارزش‌های سنتی تا حدودی در این قشر از روشنفکران مشاهد می‌شود و این دوران را می‌توان دوران تجلی اتحاد لیبرالیسم با

ناسیونالیسم ایرانی تلقی نمود. در این دوران کشورهایی نظیر ایالات متحده آمریکا از ناسیونالیسم لیبرال حمایت می‌کردند و آن‌را زمینه‌ای در جهت جلوگیری از نفوذ کمونیسم در ایران می‌دانستند (باوند، 1379: 76). لیبرال ناسیونالیسم قدیمی‌ترین نوع ناسیونالیسم است. لیبرالیسم بر مبنای دفاع از آزادی‌های فردی استوار است. ناسیونالیست‌ها اعتقاد داشتند که ملت‌ها از حاکمیت برخوردارند، مستحق آزادی‌اند و حقوقی دارند که مهم‌ترین آن‌ها حق خودمختاری یا داشتن حکومتی است که برگزیده خود آن‌ها باشد. بنابراین ناسیونالیسم لیبرال به دو معنا یک نیروی آزادبخش است: ابتدا اینکه تمامی اشکال سلطه خارجی چه توسط امپراطوری‌های چندملیتی و چه به‌واسطه قدرت‌های استعماری را نفی می‌کند. دیگر اینکه بر ایده دموکراسی تأکید دارد که این ایده در قالب مشروطه‌خواهی، محدود کردن قدرت حاکم و نظام نمایندگی متجلی می‌شود (معظم پور، 1383: 58). نمود این نوع ناسیونالیسم را می‌توان در شخص دکتر مصدق سراغ گرفت. این ناسیونالیسم در راستای نفی حاکمیت بیگانه، لغو امتیازات اقتصادی بیگانگان در ایران را وجهه همت خود قرار داد. دکتر مصدق یکی از اهداف ملی کردن صنعت نفت را پایان دادن به سلطه سیاسی بیگانه معرفی کرده است (مصدق، 1372: 244).

ترس این نوع ناسیونالیسم از این بابت بود که اعطای امتیازاتی از قبیل امتیاز نفت جنوب باعث نابودی استقلال ایران شود. دکتر مصدق بر این باور بود که ملت ایران باید بتواند خود را کاملاً مستقل نگاه دارد تا هیچ دولت خارجی نتواند در امور داخلی این کشور دخالت کند. هم‌چنین او استدلال می‌کند که دولت‌های خارجی باید به اصل موازنه منفی اعتنا داشته باشند، زیرا هنگامی که یک کشور بخواهد در ایران مداخله کند، سایر کشورها نیز مداخله خواهند کرد. اساساً هدف اصلی مصدق کسب استقلال ایران است (قمری، 1380: 137؛ سیاوشی، 1380: 61).

ناسیونالیسم لیبرال در قالب جبهه ملی عینیت یافت. جبهه ملی ایران به‌طور رسمی در سال 1328 به‌وجود آمد؛ یعنی سالی که عمر مجلس پانزدهم به پایان رسیده بود و تعیین تکلیف مسئله نفت جنوب به مجلس شانزدهم محول گردید. پس از برگزاری انتخابات مجلس شانزدهم، تعدادی از رجال سیاسی کشور به رهبری دکتر مصدق با اعتراض به تقلب در انتخابات در دربار متحصن شدند. این تحصن در نهایت به اعلام موجودیت جبهه ملی ایران به رهبری دکتر مصدق در آبان 1328 انجامید. از جمله اعضای آن می‌توان به مصدق، مکی، شایگان، بقایی، حایری زاده و ... اشاره کرد (ملک‌زاده، 1390: 81).

گفتمان هویتی دوران 1320 تا 28 مرداد 1332 به‌عنوان گفتمان ناسیونال لیبرال، تداوم گفتمان‌های هویتی دوران قبل یعنی گفتمان‌های تجددگرایانه و باستان‌گرایانه هویت ملی است که رضاشاه با انجام برنامه‌های شبه‌توسعه‌ای خود منشا پیدایی لایه اجتماعی رو به رشدی شده بود که از جهات متعددی موجودیت اجتماعی خود را بیرون از هویت سنتی ایرانی تعریف می‌کردند، که هم از جهات زمینه نهادی و اجتماعی برای تداوم بعضی از عناصر گفتمان‌های مذکور را در گفتمان جدید فراهم می‌کرد و هم از طریق سلبی با تخریب پایگاه‌های نهادی و اجتماعی سنتی بومی بر گفتمان متاخر ناسیونالیسم ایرانی تأثیر گذاشت (کچویان، 1384: 104) که ریچارد کاتم از آن به‌عنوان نکات طنزآمیز تاریخ ایران یاد می‌کند و می‌گوید رضاشاه مردی که لیبرال‌ها و لیبرالیسم را مورد تحقیر قرار می‌داد، در عین حال به ناسیونالیست‌های لیبرال ایرانی فرصتی دیگر و شاید آخرین فرصت را هم داد (کاتم، 1371: 329-337). البته به‌جز نهادسازی و زمینه‌سازی رضاشاه که عامل تداوم گفتمانی در دهه 1320 است، وجود و حضور روشنفکرانی از دوره قبل است که در این دوران نیز به اشکال متفاوت در شکل‌دهی به گفتمان هویت ملی این دوران نیز تأثیر داشته‌اند. این سخن نه‌تنها در مورد مصدق بلکه حسن تقی‌زاده، بازرگان، شادمان، افشار، کسروی، عباس اقبال آشتیانی و ... که در دوره‌های قبل از منادیان

گفتمان‌های هویتی در ایران بودند. البته در بعضی از جنبه‌ها شاهد تفاوت بودیم؛ یکی از این حوزه‌ها، مربوط به دین بود که در این دوره گفتمان ضد دینی دوره قبل در آن دیده نمی‌شود. همچنین تحت تاثیر تحولات غرب که مسئولیت جنگ جهانی دوم بر دوش ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی و نژادپرستانه قرار گرفت، عنصر نژادپرستی از گفتمان هویت ملی این دوره به طرز چشمگیری حذف شد (کچویان، 1384: 109).

4-7-2. ویژگی‌های گفتمان هویت ملی دوره 1320 تا 1332

4-7-2-1. بیگانه ستیزی

با اشغال ایران در شهریور 1320 توسط نیروهای خارجی و تقسیم ایران به دو منطقه نفوذ شوروی در شمال و انگلیس در جنوب و به تبع آن ضعف حکومت مرکزی و نهایتاً شکل‌گیری آشوب‌های قومی و قبیله‌ای در سرتاسر ایران، هویت ملی که سال‌های سال روشنفکران در پی ساختن آن بودند در معرض خطر قرار گرفت. دخالت‌های بیگانگان در امور داخلی ایران و جنبش‌های قومی استقلال و تمامیت ارضی را در اساتانه فروپاشی قرار داد. به موازات این تحولات شاهد تغییر و تحول در آرا و عقاید بسیاری از روشنفکران در حوزه هویت ملی هستیم. یکی از حوزه‌هایی که شاهد تغییرات در آن هستیم جایگزینی غرب‌گرایی مفرط با یک نوع بیگانه‌ستیزی در گفتمان‌های روشنفکری هویت ملی این دوره هستیم. واژه‌هایی مانند همبستگی ملی، وحدت ملی و بیگانگان به کرات در نوشته‌های این روشنفکران این دوران یافت می‌شود که ناشی از تأثیر شرایط و واقعیات زمانه بر تغییر افکار آن‌هاست. نمونه بارز این تغییرات در آثار کسروی یافت می‌شود. کسروی حفظ استقلال و نگهداری میهن از تجاوز بیگانگان را امری واجب و آن‌را غیرت در راه زن و فرزندان می‌داند و معتقد است مردمی که از زمان باستان سرزمینی را آباد کرده و در آنجا بنیاد زندگی گزاردند، آن سرزمین خانه ایشان است و باید به نگهداری آن برخیزند. البته تعریف کسروی از استقلال بنا به شرایط سیاسی ایران، معطوف به بعد جغرافیایی کشور و عدم مداخله مستقیم و غیرمستقیم دولت‌های بزرگ در امور داخلی بود (کسروی، 1324: 28). صادق هدایت یکی دیگر از روشنفکران این دوران است که در دوره رضاشاه و در دوران آغاز جوانی خود به نوعی ناسیونالیسم رمانتیک گرائید که در آن زمان میان روشنفکران ایرانی مد بود و هویت ملی را در فرهنگ ایران باستان و کیش آریایی (زرتشتی) پیش از تهاجم اعراب، جستجو می‌کرد. مانند دیگر ناسیونالیست‌ها هم دوره خود خواهان سره‌نویسی و عدم کاربرد لغات بیگانه و حتی کنار گذاشتن خط فارسی کنونی و منشعب از عربی شد. روحیه ناسیونالیستی و رمانتیکش او را به مخالفت با غرب کشاند و که عمده انتقادش از غرب متوجه نقش عامل استعمار در تاریخ ایران بود (کاتوزیان، 1372: 266).

4-7-2-2. کاهش دین‌ستیزی در گفتمان‌های هویتی

یکی دیگر از ویژگی‌های گفتمان روشنفکری هویت ملی در این دوران که آن‌را از گفتمان‌های سابق تاحدی متمایز می‌نماید، رویکرد آن به دیانت اسلام و بعد اسلامی هویت ایرانی است. در این دوره برعکس دوره اول دیانت زرتشت به عنوان جزو هویتی مطرح نمی‌گردد. البته در این دوره هستند جریان‌ها یا افراد و مطبوعاتی که کماکان در چارچوب گفتمان‌های قبلی قرار دارند، اما ویژگی گفتمان غالب چنین نیست. به علاوه مواجهه خصمانه با اسلام حذف و رویکرد انتقادی گفتمان ناسیونالیستی نسبت به هویت اسلامی ایران به شدت رقیق و محدود به وجوهی خاص شد که خرافی تلقی می‌گردید. البته برای ناسیونالیست‌ها اسلام به عنوان سنت اسلامی مطرح بود تا به عنوان دینی زنده و جامع. به عبارتی اسلام به عنوان مجموعه‌ای از هنجارها و سنت‌ها که تنظیم کننده قواعد و قوانین در حوزه‌های شخصی و جمعی هستند مطرح بود و هم‌چنان مطابق قواعد گفتمان ناسیونالیستی مبتنی بر دولت-ملت بود و اسلام یا هر مذهب دیگر تنها وسیله‌ای بود تا آن وفاداری اصلی را تقویت نماید (سیاوشی، 1380: 60). البته همان‌طور که ذکر شد این نوع نرمش

به دین اسلام در این دوره مدیون ظهور جریان‌های مذهبی بوده است. پدید آمدن غیریتی به نام بیگانگان و استعمارگران به‌عنوان دشمن مشترک تمامی ایدئولوژی‌های وقت، در تعبیری دیگر صلح موقت و یا سازش ناسیونالیست‌ها با اسلام را توجیه نمود.

7-2-3. کاهش تاکیدات نژادی

یکی دیگر از خصوصیات گفتمان‌های هویتی این دوره کاهش تاکیدات بر ویژگی‌های نژادی است. در گفتمان غالب این دوره دیگر سخن از آریا و آریایی مانند گذشته مطرح نمی‌شود. به‌عبارت دیگر نژاد دیگر عنصر تعیین کننده هویت شمرده نمی‌شود. به‌جای تاکید بر این بعد، توجه به سمت تاکید بر ویژگی‌های تاریخی، آداب، رسوم، سنت‌ها و زبان حرکت می‌کند (کچویان، 1384: 111).

سیدحسن تقی‌زاده که یکی از روشنفکران چندین دوره تاریخی ایران است (از دوره مشروطه، پهلوی اول و نیمی از پهلوی دوم) طی نامه‌هایی که در دوران سفرانش در انگلیس در اوایل دهه 1320 به نخست وزیران ایران می‌نویسد، بارها نگرانی خود را از نژادپرستی و افراط در پان‌فاریسیسم و به‌تبع آن رنجش اقوام دیگر ایران و آسیب رساندن به وحدت، همبستگی و هماهنگی ملت ایران، بیان می‌کند. او در یکی از نامه‌هایش از همین گونه احساسات در ترکیه انتقاد می‌کند و ناسیونالیسم رمانتیک را در هر جامعه‌ای «رویه افراطی ملت‌پرستی تعرض‌آمیز و مشوب به خودستایی مبالغه‌دار، با بی‌مبالاتی به تاریخ و حقایق تاریخی و تأویل هر امری از امور عالم به سلیقه ملت‌پرستانه خود [که] طریق بعضی از سیاست بافان ترکیه بوده است» می‌خواند و درباره عواقب نفوذ ناسیونالیسم رمانتیک در ایران، در نامه دیگری می‌نویسد: «مملکت ایران اگر روزی خداگیر شده و به جنون ملی دچار شده بخواهد برای آسودگی خیال خود این سیاست را تعقیب نماید؛ باید علاوه بر ترک خوزستان و قسمتی از سواحل خلیج فارس و آذربایجان و خَمسه و کردستان و قزوین و کلیه ترکی‌زبانان همدان و مازندران و فریدن اصفهان و قشقای و بهارلو ... و خَلج و غیره در نزدیکی پایتخت و حتی نجم آباد تهران و ایلات ترکی‌زبان و کرد خراسان و تراکمنه استرآباد و خراسان و حتی افشار کرمان را از ایران خارج نماید و بلکه سادات ایران و طایفه شیبانی و غفاری و اباذری و امینی و تَقّی و صدها خانواده عربی نژاد دیگر ایران را جلای وطن نموده و به حجاز و یمن بفرستد» و باز هم در نامه دیگری این ایدئولوژی را «تعصب جاهلانه و احمقانه می‌خواند و به «خیالات عجیب جاهلان‌های به‌عنوان نژاد و ملت پرستی» و غلوی در تعصب و تنگ‌نظری مانند خیالات عجیب بعضی ملل گمراه خودپسند عصر ما اشاره می‌کند و می‌گوید که «اگر اسمی هزار بار تندتر و بدتر و منحوس‌تر و ملعون‌تر از جنون ابلهانه بلکه جنون هار پیدا می‌کردم آن اسم را به آن رویه می‌دادم» (به نقل از: کاتوزیان، 1382: 19-13).

در آثار دیگر روشنفکران این دوره به تاکید آن‌ها بر سیاست یکسان‌سازی هویتی اشاره خواهیم نمود: سیداحمد کسروی (1324-1269ش) یکی از روشنفکرانی است که مانند هم عصرانش با پرسش از کیستی و چیستی خود مواجه شد که در تلاش برای پاسخگویی به آن‌ها به مطالعات دامنه‌داری در حوزه تاریخ و زبانشناسی پرداخت که در عرصه تاریخ مبدع تحول و دگرگونی در شیوه تاریخ‌نگاری شد و بسیاری از صاحب‌نظران وی را مبدع تاریخ‌نگاری مردمی می‌دانند. شیوه‌ای که در آن به‌جای صرف سرگذشت پادشاهان سرگذشت توده‌های مردم و مبارزات آنان را ارائه می‌داد (یزدانی، 1376: 173). می‌توان زندگی وی را به دو دوره تقسیم کرد. در دوره اول 1300 تا 1310 هجری شمسی که در این دوران نگرش‌های ملی‌گرایانه افراطی را نمی‌توان دید و دوره دوم دوره 1310 تا زمان مرگش یعنی سال 1324 است که به‌دست فدائیان اسلام ترور شد، در این دوره اندیشه‌های ملی‌گرایانه او روزه‌روز از جنبه افراطی‌گری بیشتری برخوردار می‌شود. ماهنامه پیمان و هفته‌نامه پرچم دو نشریه‌ای هستند که در دوران تکوین دیدگاه‌های ایدئولوژیکی کسروی منتشر می‌شد.

وقوع دو جنگ جهانی، فحطی، فساد و کشتار ناشی از آن وی را به انتقاد از غرب و تمدن غربی رهنمون ساخت و روشنفکرانی که خواهان نفی خود و غربی شدن از نوک پا تا فرق سر را بودن در معرض انتقاد خود قرار داد و این نوع نگاه را حاصل ناآگاهی، فرومایگی و شیفتگی آنان در برابر زرق و برق غرب می‌داند. در طرف مقابل هویت سنتی جامعه ایران را نیز به دلیل آلوده بودن به خرافات و پندارهای بیهوده و بی‌اساس آماج حملات خود قرار می‌داد. وی معتقد بود برای رهایی از عقب‌ماندگی نه راهکار شرقی و نه راهکار غربی هیچ‌کدام به‌تنهایی پاسخگو نخواهند بود. کسروی از بومی‌گرایی است که با استفاده از عنصر خرد و معرفت‌شناسی غربی سعی در ساخت خود و هویت خود دارد. از نظر وی دین‌گریزی و مادی‌گرایی همان اندازه غریبان را در گمراهی فرو برده که دوری شرقیان از دانش‌های دنیایی دست آنان را از پیشرفت‌های تکنولوژیک محروم نموده است. تنها راه سعادت غرب بهره‌گیری از دین‌مداری شرق و سعادت شرقی‌ها نیز در گروه خرد خدامحور خواهد بود. به‌طور کلی کسروی به‌جای غرب‌گرایی و یا شرق‌گرایی صرف در ساخت هویت ملی ایرانیان بر هویت شرقی خود که بر پایه عقلانیت جدید و دین‌مداری است و برای رفع تناقض احتمالی خرد نوین و دین سنتی، به بازسازی معنای دین دست زد و آن را از محتوای پیشین خود خارج ساخت. دین خردگرایی که وی در قالب پاک‌دینی از آن نام می‌برد و آن را ستون اساسی هویت ملی ایرانیان و شاهره همبستگی ملی می‌دانست، نه‌تنها شباهتی به دین اسلام نداشت؛ بلکه به‌شدت با آن در تعارض بود و در رقابت با دین سنتی عمل می‌کرد (گلمحمدی، 1380: 218) که این امر واکنش‌های شدید صاحبان و محافظان هویت دینی سنتی را برانگیخت و در نهایت منجر به قتل وی در سال 1324 به‌دست فدائیان اسلام شد (قانون پرور، 1381: 8).

در حوزه زبان اقوام مختلف ایران، وی در دوره اول زندگی به یادگیری زبان‌های محلی می‌پرداخت. اشعار و آثار ادبی محلی را یادگارهای گران‌بهای می‌دانست که به ارزش و اهمیت ترقی ادبیات ایران خواهد افزود و غنای ادبیات زبان فارسی را به‌دنبال خواهد داشت و وظیفه اهل علم و ادب را حفظ این اندوخته‌های گران‌بها می‌دانست (حسن‌زاده، 1381: 68). کسروی هم‌چنین در باب تنوع قومی و قبیله‌ای در ایران معتقد است که این سرزمین واحد که ما از آن به‌عنوان ایران یاد می‌کنیم، علاوه بر کیش‌های متعدد از واحدهای اجتماعی به‌نام اقوام تشکیل یافته است که هر یک قلمروی جدا، زبانی جدا و پندارهایی متفاوت دارند و ذهنیتی که از سرزمین مادری دارند گاه با ذهنیت جدید از میهن روشنفکران در تعارض قرار دارد. در این مورد وی سیاست‌های یکسان‌سازی و اصلاح از بالا را به‌دلایل نتایج معکوس آن نمی‌پذیرد و برخلاف افرادی مانند محمود افشار افراط در ملی‌گرایی و وطن‌پرستی را که رنگ‌وبوی نژادپرستی دارد به‌شدت نفی می‌کند و حتی تقدس‌بخشی به نژادها و برتری آن‌ها را نیز منکر است. زیرا برتری‌جویی نژادی را علت اصلی کشاکش‌ها، دشمنی‌ها و کینه‌ها می‌داند. البته این به‌معنی انکار موجودیت نژادها و ملت‌ها نیست. چون آن‌را عامل شناسایی و تمایز توده‌ها از همدیگر می‌داند. در ارتباط با نحوه برخورد با نژادها می‌گوید «ما نژادها و توده‌ها را مانند خاندان‌های یک کوی و شهر در نظر می‌گیریم که در درون خانه خود در کارهایش آزاداند؛ ولی باید میانه او با خاندان‌های دیگر قانونی باشد که همگی پیروی کنند» (کسروی، 1324: 27).

کسروی برای درمان بحران از دست رفتن استقلال و تجزیه ایران گرد آمدن توده‌ها حول یک دین، یک درفش و یک زبان را پیشنهاد می‌کند. به‌عبارتی دیگر وی وحدت و استقلال کشور را بر ستون هویت واحد ملی با سه پایه دین واحد، زبان واحد و سرزمین بنا می‌نهد. زبان به‌عنوان عنصر سوم هویت ملی از نظر کسروی، یکی از حوزه‌هایی است که بعد از اشغال ایران شاهد تغییر آن در نظرات کسروی هستیم. از نظر وی زبان به‌عنوان مهم‌ترین حلقه پیوند غیرمادی میان اعضای یک جامعه نقش محوری و شکل‌دهنده در زندگی جمعی هر ملتی ایفا می‌کند. کسروی برای ایجاد یکپارچگی

سیاسی، جغرافیایی و همگون‌سازی اجتماعی وجود یک زبان رسا و کامل را ضروری می‌داند و هرچه این زبان پاک‌تر و پیراسته‌تر از زبان‌های دیگر باشد به‌همان اندازه قدرت و توانمندی بیشتری برای ایجاد همبستگی ملی دارد. به‌نظر وی آمیختگی زبان‌ها نه تنها تأثیری تکاملی نداشت، بلکه اوج انحطاط زبان است. وی این آمیختگی را بیش از آن که نتیجه سلطه فرهنگی سیاسی یک قوم بر قوم دیگر بداند، آن‌را ناشی از هوسبازی و خودنمایی عده‌ای خاص می‌داند. او تنها اخذ واژه‌هایی از زبان غربی را مجاز می‌دانست که در توسعه علوم و فنون مختلف در ایران موثر واقع گردد. در همین راستا وی مانند گذشتگان خود از قبیل ملک‌خان و آخوندزاده خواستار زدودن زبان فارسی از زبان‌های بیگانه شد و همچون پاک‌دینی، زبان پاک را عامل اساسی ایجاد هویت ملی می‌دانست. یکی از راه‌های دیگر برای رسیدن به زبان پاک از نظر وی تغییر الفبا به لاتین بود. وی نارسایی‌ها و زبان‌های الفبای کنونی - که توسط میرزا ملک‌خان و آخوندزاده به آن اشاره شده بود - دلیلی کافی و قانع‌کننده برای درستی اندیشه تغییر الفبا می‌دانست (ذاکر اصفهانی، 1390: 282).

کسروی علاوه بر پیرایش و زبان و تغییر الفبا، گسترش یک زبان سراسری را از ملزومات همبستگی ملی می‌داند. از نظر وی و برخلاف دوران اولیه اندیشه وی، تکثر زبانی همچون تعدد فرقه‌ای و مذهبی در ایران در تضاد با همبستگی ملی است و آن‌را یکی از ریشه‌های پراکندگی و قوم‌گرایی می‌داند. او می‌گوید «عرب‌ها، ترک‌ها، آسوری‌ها، کردها و ارمنی‌ها که به دستاویز زبان و یا تبار، خود را دسته‌ی جدایی گرفته، همی‌کوشند آن جدایی را نگاه دارند ... شما در این کشو می‌زیید؛ ولی به دستاویز جدایی در زبان و تبار همیشه بد آن‌را می‌خواهید» در نتیجه این نگرش که تا حدی ناشی از ادعاهای قومی و قبیله‌ای بعد از سقوط رضاشاه و تهدید استقلال و تمامیت ارضی ایران بوده؛ وی خواهان از بین رفتن همه زبان‌های محلی مانند کردی، ترکی، عربی، ارمنی، آسوری و ... و جایگزینی آن با یک زبان مشترک و سراسری به‌نام زبان فارسی است که عنصر وحدت بخش توده‌ها و جامعه ایران است. او بعد از بحران آذربایجان به انکار پذیرش زبان آذری در میان خود آذربایجانی‌ها معتقد است و اظهار می‌نماید که زبان اصلی مردم آذربایجان که ریشه آن‌ها قوم ماد از شاخه آریایی‌ها هستند، زبان فارسی بوده و زبان ترکی زبانی وارداتی است که در چند سده اخیر در منطقه رواج یافته است (کسروی، 1324: 46-40).

در ارتباط با تنوع مذهبی و قومی نیز وی خواهان یکسان‌سازی در این حوزه‌ها شد و از تکثر و تنوع در حوزه‌های قومی، زبانی و دینی که به تشدید پراکندگی در این می‌انجامید به «خود ایرانیان کارآمد» تعبیر می‌کرد؛ که باید از طرق مختلف در «خود ایرانی کارآمد» که در برگیرنده زبان فارسی، دین خردگرایانه، میهن و سرزمین ایران است، ادغام و مستحیل شوند. به عبارتی ایدئولوژی همبستگی ملی کسروی برای ایجاد ملیت ناب ایران مانند دیگر پان ایرانیست‌ها از گذر سیاست‌های همانندسازی اعمال می‌شد. هرچند، کسروی آگاهی‌بخشی به توده‌ها و اصلاح و تربیت از پایین را بر اقدامات اجبارآمیز در مسیر یکسان‌سازی ارجح‌تر می‌دانست. وی در این راستا معتقد بود که باید توده‌ها را از تاریخ واقعی و واقعیت‌های تاریخی آگاه ساخت تا میهن‌دوستی آنان براساس آگاهی تاریخی‌شان باشد و این آگاهی متضمن تولید روحیه میهن‌دوستی و پیش زمینه استقلال کشور است.

دکتر محمود افشار یزدی (1362-1269) نخستین مبتکر پان‌ایرانیسم است. وی در سال 1306 خورشیدی، در مقاله‌ای با عنوان «ملیت و وحدت ملی ایران» از واژه‌ی «پان‌ایرانیسم»، برابر پان‌ترکسیم و پان‌عربیسم، نام برد. در طول حاکمیت پهلوی در ایران، چه در دوره رضاخانی و چه در دوره پس از آن، سیاست نژادپرستانه به‌گونه‌های مختلف از جمله در جهت آسیمیله کردن (شبهه‌سازی یا در واقع از خود بیگانه‌سازی) اقوام مختلف ساکن در این کشور به اجرا درآمد. یکی از کسانی که در تدوین و به اجرا در آمدن این سیاست، نقش کلیدی برعهده داشت، دکتر محمود افشار یزدی بود. وی که

خود ترک‌تبار و از طایفه افشار بود، از جمله روشنفکران ضد ترک و ضد عرب آن دوره به‌شمار می‌رفت. افزون بر این، محمود افشار، با انتشار ماهنامه‌ای با عنوان «آینده» به ترویج و اشاعه اندیشه‌ها و افکار پان ایرانیستی خود پرداخت. بخش اعظم مقالات «آینده» را خود محمود افشار می‌نوشت؛ با این حال، اشخاص دیگری هم چون «احمد کسروی»، «رشید یاسمی»، «دکتر مشرف نفیسی (مشرف‌الدوله)»، «الله‌یار صالح» و ... از جمله کسانی بودند که با این نشریه همکاری داشتند. این افراد که در شمار روشنفکران سیاسی دوران پهلوی بودند، هم‌زمان در نهادهای سیاسی کشور، از مجلس تا وزارتخانه‌ها، نیز فعالیت داشتند.

دنبال کردن سیاست «ایرانیزاسیون» [= ایرانی‌سازی] جامعه ایران و ایده «پان ایرانیسم»، در تمامی سال‌های فعالیت سیاسی محمود افشار، ارکان اصلی تفکر و کُنش وی را تشکیل می‌داد. بعد از شهریور 1320 که ایران به اشغال متفقین درآمد و شورش‌های قومی و قبیله‌ای در سراسر ایران ظهور کرد و وحدت و تمامیت ارضی ایران در معرض خطر قرار گرفت، محمود افشار راهکارهای متفاوتی ارائه داد که می‌توان از آن به‌عنوان الگوی یکسان‌سازی هویتی یاد کرد. محمود افشار، در سرمقاله‌ای با عنوان «گذشته، حال، آینده» پیش از این که تعریف خود را از «تجدد» بیان کند نگرانی‌اش را درباره یکپارچگی کشور چنین توضیح می‌دهد: «وحدت ملی، یعنی وحدت سیاسی، فرهنگی، و اجتماعی همه مردمی که داخل مرزهای امروز ایران زندگی می‌کنند. این وحدت دو مفهوم دیگر را هم در بردارد: استقلال سیاسی و تمامیت ارضی. برای رسیدن به وحدت ملی باید زبان فارسی در سراسر کشور گسترش یابد، تفاوت‌های محلی در لباس و آداب و رسوم از میان برود و راه و رسم ملوک‌الطوایفی برچیده شود. کرد، لر، قشقای، عرب، ترک و ترکمن نباید در زبان و لباس فرقی باهم بکنند. به نظر من تا وقتی در لباس و زبان و آداب و رسوم به وحدت نرسیم استقلال سیاسی و تمامیت ارضی کشور در خطر است» (اتابکی، 1387: 12). یکی از راه‌های دستیابی به وحدت از نظر افشار گسترش و عمومیت زبان فارسی و از بین بردن تنوع زبانی در ایران با جایگزین کردن زبان فارسی به‌جای زبان مناطق مختلف ایران بود. او در آغاز نامه آینده نیز برای عمومیت یافتن زبان فارسی با ارائه راهکارهایی چون کشیدن راه‌آهن بین تمام شهرها و استان‌های ایران و انتشار مجلات و کتاب‌های ارزان قیمت فارسی در مناطق غیر فارسی زبان - کوچ جابه‌جایی ایلات ترک‌زبان به منطقه فارسی‌زبان و ایلات فارسی‌زبان به منطقه ترک‌زبان... افق آینده را ترسیم می‌نماید. وی سپس برای نشان دادن راه‌های تحدید تمایزات قومی و رسیدن به وحدت ملی می‌افزاید: باید هزاران جلد کتاب فارسی ارزان قیمت در سراسر کشور به‌خصوص مناطق آذربایجان و کردستان پخش شود. به تدریج باید امکانات چاپ روزنامه‌های کوچک محلی به زبان فارسی را در اقصا نقاط کشور فراهم کرد. همه این کارها به کمک دولت احتیاج دارد و باید طبق برنامه‌ای منظم صورت بگیرد. بعضی قبایل فارسی زبان را باید به مناطق قبایل غیرفارسی زبان کوچ داد و آن قبایل را به محل قبایل فارسی زبان منتقل کرد. نام‌های جغرافیایی غیرفارسی و نام‌های باقی مانده از دوران غارت و چپاول چنگیزخان و تیمور لنگ باید به نام‌های فارسی تغییر کند. اگر می‌خواهیم به وحدت ملی برسیم باید تقسیمات کشوری تازه‌ای صورت گیرد (اتابکی، 1387: 15).

از جمله دیگر روشنفکران این دوره که در واکنش به درخواست تدریس زبان ترکی از سوی حکومت خودمختار آذربایجان سعی در انکار زبان ترکی دارند؛ ملک الشعراى بهار و عارف قزوینی و ... هستند. ملک الشعراى بهار در خطابه‌ای که به مردم آذربایجان تقدیم می‌کند این چنین بیان می‌کند: «آمدیم بر سر لهجه‌های محلی و تدریس زبان ترکی می‌گویند در سه سال ابتدائی زبان رسمی ترکی باشد. یکااش مردم آذربایجان لاقل زبان تاتارهای قفقاز یا فارس‌گویان خود آذربایجان را به‌عنوان زبان ملی احیا می‌نمودند و ما خود را راضی می‌کردیم که زبان آذری که یک لهجه قدیمی است

دوباره به دست فرزندان خود احیا می‌شود. اما به کدام دلخوشی می‌توانیم راضی شویم که آقایان زبان تحمیلی فاتحان تاتار را به زبان اجداد و نیاکان ما رجحان می‌نهند؟ آیا فکر کرده‌اید که دامنه زبان وسیع دری با آن همه ادبیات عالم‌گیر و آن همه کتاب‌های مفید و مفاخر تاریخی که فعلاً نیز هموطنان شما در همه ایران به آن زبان تکلم می‌کنند و استعداد‌های عجیب و غریبی در خود آذربایجان از این زبان ادبی بروز کرده و می‌کند، چه عجب دارد که باید در پی زبانی برآید که نه سابقه ادبیات جهانی دارد و نه بزرگانی در علم و ادب پرورده، نه امروز می‌پرود». «اگر شما را مخیر کنند که تنها در دنیا یک زبان را اختیار کنند، آیا بهتر نیست که این یک زبان، زبان فارسی باشد، زبان فرهنگ بزرگ جهانی دارد و کتب زیادی در آن تالیف شده و با دانستن آن می‌توانید در مملکتی با برادران ایرانی خود زندگی کرده و از جاه و ثروت آن کشور بهره‌مند گردید». عارف قزوینی نیز بعد از غائله آذربایجان خواهان از بین بردن زبان ترکی بوده و از مردم آذربایجان می‌خواهد که ترکی را فراموش کنند و در یک بیت زیر این علاقه خود به نابودی زبان‌های دیگر ایرانی را در خواستش به از بین بردن زبان ترکی نشان می‌دهد: (علی‌زاده، 28: 1392)

«زبان ترک از برای از قفا کشیدن است
صلاح پای این زبان ز مملکت بریدن است»

بنابراین می‌توان سیاست‌های پان ترکیستی ترکیه و گسترش ناسیونالیسم ترک در ایران را یکی از عوامل موثر در تلاش افشار و سایر روشنفکران این دوران برای یکسان‌سازی زبانی به‌عنوان عامل وحدت ایران به‌شمار آورد. در نهایت افشار برنامه ایرانیزاسیونی [= ایرانی‌سازی] خود را که ظرف مدت 35 سال به گونه‌ای مداوم، خواستار اجرا و پیگیری آن بود، ارائه می‌دهد. این برنامه بر 8 رکن استوار است. او خود مختصات این برنامه «ایرانی‌سازی» را چنین بر می‌شمرد:

- ترویج کامل زبان و ادبیات فارسی و تاریخ ایران در تمام مملکت، مخصوصاً در آذربایجان، کردستان، خوزستان، بلوچستان و نواحی ترک‌من‌نشین.
- کشیدن راه‌های آهن و مربوط و متصل نمودن کلیه نقاط مملکت به یکدیگر، تا به‌واسطه خلط و آمیزش زیاد میان طوایف مختلف ایرانی، یگانگی [= یکسانی] کامل پیدا شود.
- کوچ دادن بعضی ایلات آذربایجان و خوزستان به نقاط داخلی ایران و آوردن ایلات فارسی‌زبان از داخله به این ایلات و شهرنشین کردن آن‌ها، با رعایت شرایط اختلاط و گشودن مدارس.
- تقسیمات جدید ایالات و ولایات و از میان بردن اسامی آذربایجان، خراسان، کرمان، عربستان و غیره.
- تغییر اسامی ترکی و عربی که تُرک‌تازان و غارتگران اجنبی به نواحی، دهات، کوه‌ها و رودهای ایران داده‌اند به اسامی فارسی و از میان بردن کلیه این قبیل آثار خارجی.
- باید استعمال آلسنه خارجی را به‌طور رسمی برای اتباع ایران در محاکم، مدارس، ادارات دولتی و قشونی منع نمود.
- باید به‌سرعت به آبادی این نقاط کوشید و وسائل زندگانی راحت و آزاد را برای مردم فراهم آورد تا وضع آن‌ها، از همسایه‌های فریبنده، پست‌تر نباشد.
- باید در اصول اداره مملکت، سیاستی را اتخاذ نموده که نه به‌واسطه تمرکز زیاد منجر به استبداد و انزجار گردد، و نه به‌واسطه عدم تمرکز زیاد، موجب خودسری و هوچیگری ولایات شود. به‌عقیده نگارنده بهترین سیاست اداری برای ایران، سیستم دِکُنسانتراسیون است که بین سانترالیسیون (تمرکز) و دسانترالیسیون (عدم تمرکز) یا به اصطلاح معمول دیگر «لامرکزیت» می‌باشد (بیگی، 1392: 15-14).

بنابراین می‌توان گفت که تحت‌تأثیر شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی داخلی و بین‌المللی گفتمان‌های هویتی روشنفکری در چند حوزه نسبت به گفتمان‌های دوران قبل به‌ویژه گفتمان باستانه‌گرایانه هویت ملی تغییراتی نمود. از آن جمله می‌توان به کاهش تأکیدات نژادی تحت‌تأثیر محکومیت جهانی ناسیونالیسم نژادگرا و رشد جنبش‌های قومی قبیله‌ای در مناطق مختلف ایران بعد از شهریور 1320 که به‌عنوان محصل گفتمان نژادگرایانه دوره قبل تلقی می‌شد. هم‌چنین کاهش دین‌ستیزی که تحت‌تأثیر رشد جریان‌های مذهبی در دهه 20، از دیگر ویژگی‌های گفتمان‌های هویتی این دوران بود. بیگانه‌ستیزی از دیگر ویژگی‌های غالب گفتمان‌های هویتی روشنفکران این دوران بود که در تمامی جریان‌های روشنفکری چه به‌صورت استراتژی چه به‌صورت تاکتیکی، از اهمیت بسزایی برخوردار بود؛ عده‌ای مانند روشنفکران چپی، بیگانه‌ستیزی آن‌ها منحصر به غرب‌ستیزی، در راستای مبارزه نظام سرمایه‌داری که ملهم از اندیشه‌های مارکس و لنین بود و شوروی از نظر آن‌ها بیگانه محسوب نمی‌شد. جریان‌های مذهبی نیز تحت‌تأثیر بحث دارالکفر و دارالسلام و قاعده نفی سبیل مخالف حضور بیگانگان بودن و جریان‌های روشنفکری تجددگرا و ناسیونال لیبرال نیز بیگانه‌ستیزی را در وجهه استعماری غرب و شرق خلاصه می‌کردند. به‌عبارت دیگر بیگانه تا زمانی که به‌ضرر منافع ملی است و به استعمار کشور می‌پردازد، مضر است؛ در هر حال برای جبران عقب ماندگی‌ها نیازمند کسب علوم و فنون آن‌ها هستیم.

در ارتباط با رویکرد تجویزی هویت که در قالب همان سیاست‌های هویتی می‌توان به آن پرداخت؛ همان‌طور که اشاره شد از نظر نخبگان چپ‌گرا، تحت‌تأثیر مارکسیسم و ایده سوسیالیسم جهانی ایده‌ای به‌نام ملی‌گرایی و هویت ملی اعتباری ندارد، حتی دفاع آن‌ها از جنبش‌های قومی کردستان و آذربایجان در قالب نظریه حمایت از خلق‌های ایرانی و ملت‌های ایرانی، گویای همه چیز است. اما روشنفکران دیگر تحت‌تأثیر بحران‌های قومی و قبیله‌ای به‌ویژه بحران‌های کردستان و آذربایجان و خوزستان و ترس از تجزیه شدن ایران، به‌دنبال یکسان‌سازی زبانی و فرهنگی سایر اقوام ایرانی و در قوم فارس شدن که از طرق مختلف از سیاست‌های تشویقی و آموزشی گرفته تا سیاست اجبار بودند.

نتیجه‌گیری

از نظر اکثر صاحب‌نظران، هویت ملی در ایران مانند سایر کشورهای جهان پدیده‌ای مدرن محسوب می‌شود. البته این بدین معنا نیست که در کشوری مانند ایران با تاریخچه‌ای کهن و باستانی هیچ‌گونه هویت ایرانی و حس وطن‌دوستی وجود نداشته است، بلکه پژوهش حاضر به این نتیجه رسیده است که باتوجه به مدرن بودن پدیده‌ای به‌نام ملت و گسست‌های هویتی که بعد از ورود اسلام به ایران به‌شيوه‌های مختلف در ایران رخ نمود، نمی‌توان از کهن بودن ملت و هویت ملی در ایران سخن گفت. از جمله عواملی که سبب این گسست شدند، همان‌طور که ذکر شد اهمیت و اولویت امت اسلامی به‌جای ایرانی بودن و به‌تبع آن ضعف و به حاشیه رفتن مولفه‌های هویت ایرانی و هم‌چنین در بعضی دوره‌ها حکومت چندین دولت بر قلمرو سرزمینی ایران که مانع از گسترش و پوشش حس ملیت و ایرانی بودن در دایره سرزمینی ایران بوده، علاوه بر موارد مذکور عدم تسلط کامل حکومت مرکزی بر مناطق مختلف ایران که از اقوام گوناگون تشکیل شده بودند، به‌دلیل ضعف وسایل ارتباطی، می‌توان ادعا کرد آگاهی اکثریت قریب به اتفاق ایرانیان به چند روستا و نهایتاً به چند شهر اطراف محل سکونت خود می‌رسید؛ چه برسد به قلمرو گسترده ایران و احساس تعلق خاطر نسبت به آن و مولفه‌هایش. اما نمی‌توان به‌طور کامل منکر وجود هویت ایرانی شد که احمد اشرف از آن به هویت فرهنگی و اجتماعی ایرانی یاد می‌کند. این نگرش به‌عنوان رویکردی میانه به تاریخچه هویت ملی در ایران شناخته می‌شود. رویکردی که در

یک طرف آن پان ایرانیست‌ها و دیرینه‌گرایان قرار دارند که معتقد به باستانی بودن هویت ملی در ایران هستند و تفکری دیگری که در ضدیت با آن می‌باشد و وجود هرگونه گذشته تاریخی هویت قبل از مشروطه را رد می‌کند.

به‌طور کلی سابقه هویت ملی در معنای مدرن به اواسط دوران قاجار و شکست ایران از روس بر می‌گردد و طبق چارچوب نظری جامعه‌شناسی معرفت وبری و اسپرینگز در شکل‌گیری ایده‌ها و الگوهای هویت ملی، شرایط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی نقش تعیین‌کننده‌ای دارند. به‌عبارت دیگر وجود یک بحران سبب پیدایش مشکله هویت می‌شود و در پاسخ به مسئله و مشکله مذکور راه‌حلهایی در قالب نظریه و سیاست‌های هویتی توسط روشنفکران به‌عنوان ناقلان هویت ملی از غرب به ایران، پرداختند.

بنابراین پاسخ روشنفکران به ضرورت‌های هویتی، هویت ملی در اندیشه روشنفکران دوره‌های منتهی به مشروطه، ارتباط تنگاتنگی با بحران عقب‌ماندگی ایران دارد؛ واقعیتی که از طریق آشنایی با توسعه تحقق یافته در غرب به‌دست آمد. آشنایی با غرب در دوره فتح‌علی‌شاه قاجار به‌عنوان مهم‌ترین پدیده فرهنگی تاریخ ایران، بعد از برخورد ایران با اسلام از غرب توسعه یافته صنعتی آینه‌ای می‌سازد که عقب‌ماندگی دیگر جوامع را می‌نمایند. هر چند بزرگ‌ترین بیدارباش، شکست‌های ایران از روس و حقارت عهدنامه‌های گلستان و ترکمنچای بوده؛ احساس ناتوانی و حقارت از مقابله با تمدن جدید و نیاز به فناوری و دستاوردهای علمی، روشنفکران را نیز به فکر تبدیل اوضاع انحطاط و بربریت و تکمیل لوازم تمدن و تربیت انداخت. اما از آنجا که روشنفکران جامعه خود را از آیین غرب درک و دریافته بودند، چنین تصور کردند که اندیشه نیز مشکل روشنگری غرب که جامعه غربی را از عقب‌ماندگی نجات داده بود، می‌تواند الگوی بی‌بدیلی در نجات ایران از عقب‌ماندگی باشد. پدید آمدن اندیشه تجدد در چنین بستری از الگوبرداری و تقلید موجب شد شناسایی و پاسخ به بحران‌های جامعه ایرانی از دریچه تقلید و نه توجه به ظرفیت داشته‌های خود انجام گیرد. به تقلید از سنت‌های کلاسیک پس از رنسانس غرب در نفی مذهب و کلیسا، منشأ عقب‌ماندگی ایران را سنت و جامعه سنتی (به‌عنوان غیریت تجدد) قلمداد گردید و کنار نهاده شدن سنت‌های دینی راه‌حل بحران شناخته شد.

الگو و رویکرد باستان‌گرایانه، الگوی دیگری از هویت ملی است که تحت تاثیر شرایط و ضرورت‌های محیط داخلی، منطقه‌ای و بین‌المللی در ایران دوره اول پهلوی در قالب سیاست‌های تجویزی هویتی شکل گرفت، هرج‌ومرج اجتماعی و سیاسی در ایران و ضرورت تشکیل دولت مدرن ایرانی، روی کار آمدن آتا ترک و سیاست‌های مدرنیزاسیون و پان‌ترکیستی وی و هم‌چنین نازیسم در آلمان به‌همراه تمامیت‌خواه بودن رضاشاه، همگی از شرایط و ضرورت‌هایی بودند که موجب ظهور و بروز الگوی باستان‌گرایانه بود. در این دوره پاسخ به مسئله هویت از دریچه نوعی ناسیونالیسم ایرانی داده شد که به‌شکل گرایش به سنن قبل از اسلام، تمایل شدید به احیا تمدن ایران باستان، ایده کهن ایران‌شهر با دو مؤلفه رعیت و شاه و بازگشت به مفاهیم باستانی و اساطیر ایرانی، خود را بروز و ظهور داد. این باستان‌ستایی که با نفی سنت‌های دینی همراه بود از منابع مشروعیت و تحکیم قدرت رضاشاه گردید. علاوه‌بر باستان‌ستایی، از مولفه‌های محوری دیگر هویت ملی در این دوران نژادگرایی بود که با نظریه‌پردازی و اقدامات عملی به نفی تکثر و وجود هویت‌های قومی و قبیله‌ای، زبانی و مذهبی پرداخت؛ اما این لایه‌های هویتی نه‌تنها از بین نرفتند بلکه طبق اصل مقاومت فکویی و براساس نظریه هویت سه‌گانه کاستلز و شکل‌گیری هویت مقاومت، در دوران بعد از حاشیه به متن آمد. براساس هویت مقاومت کاستلز و اصل مقاومت فکویی، اقدامات رضاشاه نه‌تنها موجب از بین رفتن لایه‌های هویت قومی و اسلامی نشد؛ بلکه زمینه مطرح شدن آن‌ها در قالب جنبش‌های قومی و انقلاب در دوره‌های بعد شد.

در دوره بعد، از سقوط رضاشاه گرفته تا کودتای 28 مرداد 1332 که نقطه ثقل پژوهش حاضر است ضرورت‌های هویتی در قالب بحران‌های این دوران بررسی شد. به عبارت دقیق‌تر بحران‌ها و شرایط سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، داخلی و بین‌المللی بر هویت ملی در بعد نظری و تجویزی هویتی تاثیر بسزایی گذاشته و می‌توان گفت عامل محوری در شکل‌گیری گفتمان‌های هویتی ملی در این دوران شده است. در ابعاد داخلی آن چه می‌توان به‌عنوان ضرورت ایجاد هویت ملی از منظر روشنفکران این دوران مورد بحث قرار داد؛ اشغال ایران و سقوط رضاشاه توسط نیروهای متفقین و پیامدهای ناشی از سقوط دولتی مقتدر که سال‌ها با سرکوب توانسته بود انسجام جامعه ایرانی را حفظ نماید از جمله این عوامل بودند. فقر، کمبود و قحطی بزرگی که سراسر ایران را فرا گرفته بود، تورمی که ناشی از این کمبود و قحطی و اقدامات مالی اشغال‌گران بود همگی منجر به بیگانه‌ستیزی و تقویت احساسات ناسیونالیستی و هویت ملی در مقابل غیرتی به نام غرب و شوروی شده بود. سیاست سرکوب و یکسان‌سازی رضاشاه نسبت به جریان‌های فکری سبب مطرح شدن این جریان‌ها بعد از سقوط رضاشاه شد. جریان‌های مذهبی یکی از جریان‌هایی بود که در این دوران از حاشیه به متن جامعه آمده که در قالب سه گفتمان اسلام سنتی، اسلام معترض و اسلام تجددخواه بر گفتمان هویت ملی تاثیر گذاشته، که مهم‌ترین آن کاهش دین‌ستیزی در گفتمان‌های هویت ملی این دوران بود. از جمله جریان‌های فکری دیگری که پس از سقوط رضاشاه تا چند دهه نقش اساسی در سیاست ایران بازی کرد، جریان‌های چپ و نماد آن یعنی حزب توده بود و تاثیری که این جریان در گفتمان هویت ملی داشت بیشتر در بیگانه‌ستیزی (غرب‌ستیزی) از طریق برجسته‌سازی تلاش‌های دولت بریتانیا در استثمار و استعمار ایران بود، که غرب‌گرایی مفرط را در گفتمان‌های روشنفکران دوره‌های قبل با چالش مواجه نمود و از غرب‌گرایی مفرط در این دوره کاست. همچنین تاکید و حمایت شدید این جریان در بحث امتیاز نفت شمال و بحران‌های کردستان و آذربایجان بر تقویت مایه ملی در قبال غیریتی به نام بیگانه منجر شد. نژادگرایی که در گفتمان قبلی هویت ملی، یکی از مولفه‌های محوری بود در این دوران تحت تاثیر محکومیت جهانی نازیسم، از میزان اهمیتش کاسته شد. اما همچنان که ذکر شد در گفتمان هویت ملی روشنفکرانی هم‌چون افشار یزدی، کسروی، عارف قزوینی و ... یکسان‌سازی جامعه متکثر ایران، به‌صورت برجسته‌تری نمود یافت. تا جایی که وجود اقوام و زبان‌های دیگر در ایران را منکر شده‌اند و زبان‌های موجود دیگر را به‌عنوان زبان بیگانه و اقوام مهاجم قلمداد نموده‌اند و خواستار از بین رفتن آن‌ها با اعمال شیوه‌های نرم و سخت شده‌اند.

همان‌طور که ذکر شد وجود این گفتمان را می‌توان از یک طرف تداوم گفتمان هویت ملی پان ایرانیستی دوران قبل دانست؛ از طرف دیگر سیاست‌های پان ترکیستی کشور ترکیه که به داخل مناطق ایران سرایت کرده بود و بحران کردستان و آذربایجان دانست که چنین ضرورتی را در میان روشنفکران این دوران به‌وجود آورده بود. جریان ناسیونال لیبرال‌ها به‌رهبری دکتر مصدق کمتر به اعلام نظر در مورد یکسان‌سازی فرهنگی می‌پرداختند. این به‌معنی درک خطر تجزیه ایران از سوی این جریان نبوده است، بلکه روش آن‌ها برای حفظ تمامیت ارضی و گسترش و تقویت هویت ملی در سراسر ایران، تحت تاثیر لیبرالیسم، بر جذب اقوام مختلف از طریق مشارکت آن‌ها در امور بود با حفظ میزانی از آزادی فرهنگی بود.

1. آبراهامیان، یرواند (1389)، **تاریخ ایران مدرن**، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
2. آشنا، حسام الدین (1376)، **سیاست فرهنگی ایران در دوره رضاخان، درآمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی**، مجموعه مقالات.
3. آشنا، حسام الدین؛ روحانی، محمدرضا (1389)، **هویت فرهنگی ایرانیان از رویکردهای نظری تا مؤلفه‌های بنیادی، فصلنامه تحقیقات فرهنگی**، دوره سوم، شماره 4.
4. آشوری، داریوش (1384/7/5)، **فرآیند شکل‌گیری هویت ملی، نشریه راه مردم**.
5. ابوالحسنی، سیدرحیم (1389)، **مولفه‌های سنجش تجربی هویت ملی، پژوهشنامه هویت 2**.
6. ابوطالبی، علی (1387)، **دیدگاه‌هایی چند درباره یکپارچگی و وحدت ملی، ترجمه مجتبی مقصدی، فصلنامه مطالعات ملی**، شماره 2 و 3.
7. اتابکی، تورج (1387)، **تنوع قومی در ایران و هویت ملی ایرانیان، ایران‌نامه**، سال بیست و چهارم.
8. احمدی، حمید (1382)، **هویت ملی ایرانی در گستره تاریخ، فصلنامه مطالعات ملی**، سال چهارم، شماره 1.
9. احمدی، حمید (1383)، **هویت ملی ایرانی: بنیادها، چالش‌ها و بایسته‌ها، نامه پژوهش فرهنگی**، شماره 6.
10. اسپریگنز، توماس (1377)، **فهم نظریه‌های سیاسی**، مترجم فرهنگ رجایی، تهران: انتشارات آگاه.
11. اشرف، احمد (1390)، **هویت ایرانی به سه روایت**، ترجمه حمید احمدی، **ایران‌نامه**، سال بیست و چهارم.
12. اکبری، محمدعلی (1385)، **تبارشناسی هویت جدید ایرانی؛ عصر قاجاریه و پهلوی اول**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
13. امیری، جهاندار (1383)، **روشنفکری و سیاست**، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
14. امینیان، بهادر؛ مشهدی، سارا (1391)، **نقش اسطوره‌ها در هویت ملی و ملت‌سازی: مورد ایران. نشریه ادبیات پایداری**، سال سوم، شماره ششم.
15. امینیان، بهادر (1386)، **تاثیر هویت ملی در پیوند نسلی، فصلنامه جوانان و مناسبات نسلی**، شماره اول.
16. اوزکریملی، اوموت (1383)، **نظریه‌های ناسیونالیسم**، مترجم محمد علی قاسمی، تهران: موسسه مطالعات ملی.
17. باوند، هرمیداس (1379)، **سیر تحول تاریخی هویت ملی در ایران از اسلام تا به امروز، فصلنامه مطالعات ملی**، سال دوم، شماره 15.
18. برتون، رولان (1387)، **قوم‌شناسی سیاسی**، ترجمه ناصر فکوهی، تهران: نشر نی.
19. برلین، آیزابا (1387)، **سرشت تلخ بشر**، ترجمه لیلا سازگار، تهران: انتشارات ققنوس.
20. بروجردی، مهرزاد (1379)، **فرهنگ و هویت ایرانی در فراسوی مرزها، فصلنامه مطالعات ملی**، شماره 5.
21. پرچی‌زاده، رضا (1391)، **سیری در گفتمان ناسیونالیسم آریایی در ایران**.
22. پناهی، عباس (1387)، **حزب توده ایران معضل امنیتی آلمان شرقی، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**.

23. تاجیک، محمدرضا (1379)، روشنفکر ایرانی و معمای هویت ملی، **فصلنامه مطالعات ملی**، سال دوم، شماره 5.
24. تاجیک، محمدرضا (1384)، **روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان**، تهران: فرهنگ گفتمان.
25. جعفری، سیاوش (1383)، صادق هدایت نویسنده‌ای متفاوت و کوششی ناکام برای خویشن‌یابی فردی و هویت‌یابی ملی، **فصلنامه مطالعات ملی**، 18، سال پنجم، شماره دوم.
26. حاضری، علی محمد؛ نظری منصوری، علی (1390)، بررسی و تحلیل واکنش جریان‌های مذهبی به اقدامات دوره رضاشاه بعد از شهریور 1320 تا 1340، **پژوهشنامه متین**، شماره 37.
27. حسن زاده، اسماعیل (1381)، گفتمان هویت ملی در تاریخ نگاری کسروی، **فصلنامه مطالعات ملی**، سال چهارم، شماره، 14.
28. حسینی، سید جواد (1390)، **روشنفکران و نهضت مشروطه (نیروهای سیاسی فکری در نهضت مشروطه)**، قابل دسترسی در: <http://www.irdc.ir/fa/content/14156/default.aspx>
29. خرمشاد، محمداقبر؛ سرپرست، سید ابراهیم (1389)، روشنفکران ایرانی و مسئله هویت در آینه بحران، **فصلنامه تحقیقات فرهنگی**، دوره سوم، شماره 2.
30. خستو، رحیم (1386)، نسل اول روشنفکران ایرانی و مدرنیته سیاسی، **فصلنامه تخصصی علوم سیاسی**، سال چهارم، شماره ششم.
31. ذاکر اصفهانی، علیرضا (1390)، کسروی و فرماسیون دینی، **کتاب نقد**، سال چهارم، شماره سیزده.
32. رزمجو، علی اکبر (1378)، **حزب پان ایرانیست**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
33. رئیس‌الساداتی، احسان (1391)، ناسیونالیسم ایرانی؛ نگاهی به پیشینه ناسیونالیسم در ایران و نسبت آن با روشنفکری.
34. زاهد، سعید (1388)، هویت ملی ایرانیان، **راهبرد یاس**، سال اول، شماره 4.
35. سرایی، حسن؛ هاشم زهی، نوروز (1381)، شرایط اجتماعی و گفتمان‌های روشنفکری در آستانه انقلاب مشروطیت، **مجله جامعه‌شناسی ایران**، دور چهارم، شماره 3.
36. سیاوشی، سوزان (1380)، **لیبرال ناسیونالیسم در ایران**، ترجمه علی محمد قدسی، تهران: نشر باز.
37. شیخوندی، داور (1379)، **تکوین و تنفیذ هویت ایرانی**، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
38. صمدی پور، سعید (1388)، **جبهه ملی ایران**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
39. طاهری، مهدی (1388)، مدرس و استبدادستیزی در تاریخ معاصر ایران، **فصلنامه فرهنگ**، شماره 77.
40. طلوعی، محمود (1372)، **بازیگران عصر پهلوی**، جلد 2، تهران: انتشارات علمی. ص 19-818.
41. عالم، عبدالرحمان (1383)، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی.
42. علیزاده، حسین (1392)، حکومت ملی آذربایجان؛ مروری بر رویدادهای 1324-1325 آذربایجان.
43. قانون پرور، محمدرضا (1381)، پاکدینی در آراء کسروی: نگرشی عقلانی به دین، **ایران‌نامه**، سال بیستم، شماره 4-3.

44. قنبری برزبان، علی؛ جعفرزاده پور، فروزنده (1390)، قدرت هویت ملی در میان ایرانیان، **فصلنامه مطالعات ملی**، سال دوازدهم، شماره چهارم.
45. قهرمانپور، رحمان(1389) امنیت فصل مشترک سیاست های هویتی (نخبگان) و روندهای هویتی اجتماعی، **پژوهشنامه هویت اجتماعی 2**.
46. کاتوزیان، محمدعلی (1382)، سیدحسین تقی زاده: سه زندگی در یک عمر، **ایران نامه (ویژنامه سیدحسین تقی زاده)**، سال بیست و یکم شماره 2-1.
47. کاتوزیان، محمدعلی (1382)، **اقتصاد سیاسی ایران**، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز.
48. کبیری، افشار (1389)، بررسی تحولات تاریخی هویت ملی در ایران، **پژوهشنامه هویت (3)**.
49. کچویان، حسین؛ جوادی یگانه، محمدرضا (1385)، دوره اول هویت‌یابی ایرانی، **نامه پژوهش فرهنگی**.
50. کسروی، احمد (1324)، سرنوشت ایران چه خواهد بود (در موضوع پیشامد آذربایجان)، تهران: چاپخانه اردیبهشت.
51. کاتم، ریچارد (1371)، **ناسیونالیسم در ایران**، ترجمه احمد تدین، تهران: کویر.
52. کاتوزیان، محمدعلی (1372)، **صادق هدایت: از افسانه تا واقعیت**، تهران: انتشارات طرح نو.
53. گازرانی، سعید؛ امینی، رضا (1389)، تعارض دین و مدرنیته در اندیشه روشنفکران غیردینی عصر مشروطه: مقایسه آخوندزاده و ملکم خان، **فصلنامه مطالعات سیاسی**؛ سال دوم، شماره 8.
54. گل محمدی، احمد (1386)، **جهانی شدن فرهنگ- هویت**، تهران: نشر نی.
55. لقمانیان، مهدی؛ خامسان، احمد (1390)، جایگاه هویت ملی در نظام آموزش و پرورش ایران، **فصلنامه تحقیقات فرهنگی**، دور سوم شماره 2.
56. مجتهدزاده، پیروز (1384)، **دموکراسی و هویت ایرانی**، **فصلنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی**، سال بیستم، شماره ششم (221-222)
57. مصدق، محمد (1372)، **خاطرات و تالعات دکتر محمد مصدق**، تهران: انتشارات علمی.
58. معظم پور، اسماعیل (1383)، **نقد و بررسی ناسیونالیسم تجددخواه در عصر رضاشاه**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
59. مقصودی، مجتبی (1378)، نظریه استعمار داخلی و توسعه ناموزون در تحلیل منازعات قومی، **فصلنامه اطلاعات سیاسی و اقتصادی**، شماره 149-150.
60. ملک‌زاده، محمد (1390)، از فراز تا فرود؛ تاریخچه جریان ملی‌گرایی، **ماهنامه پویا (ویژه جریان شناسی)**، شماره 11.
61. ملکی، خلیل (1377)، **نهضت ملی ایران و عدالت اجتماعی**، گزینش و ویرایش عبدالله برهان، تهران: نشر مرکز.
62. هرمیداس باوند، داود (1379)، **نگرشی گذرا بر علل ناکامی یک نهضت**، **فصلنامه مطالعات ملی**، سال اول، شماره 3 و 2.

1. Carrithers, M& Others (1985), **The Category Of The Person**. Cambridge: Cambridge.
2. Castells, Manuel (2006), **Globalization And Identity** A Comparative Perspective, Transfer.
3. Castells, Manuel (2010), the Power of Identity, **The Information Age Economy, Society, and Culture**, United Kingdom: John Wiley & Sons Ltd.
4. Connoly, William (2002), **Identity/ Difference**. USA: University Of Minnesota Press .
5. D. Fearon, James (2009), What Is Identity (As We Now Use The Word)?
6. Giddens, A (2001), Sociology, **Polity Press**, Cambridge .
7. Harper, J. (2006), **Identity Crisis: How Identification Is Overused And Misunderstood?** Cato Institute: Washington D. C
8. Horboken, V(2004), Ethnic Communication, **Social Identities**, London: Rutledge
9. Hashem, Mazen (1991), Assimilation in American Life: an Islamic Perspective. **The American Journal of Islamic Social Sciences**, vol. 8 ,No. 1 .
10. Healey, Joseph F (2013), Assimilation and Pluralism from Immigrants to White Ethnics, **Diversity and Society Race, Ethnicity and Gender**, Pine Forge Press .
11. Milton M, Gordon (1964), **Assimilation in American Life**. New York: Oxford University Press .
12. Norval, Aletra J. (2003), The Politics Of Ethnicity And Identity. In: **Cambridge dictionary Of Sociology**. Cambridge. Cambridge University Press .
13. Oyserman, Daphna, (2004), **Self-Concept And Identity In Self And Social Identity, Perspectives On Social Psychology**, Brewer, M. B.& Hewstone, M. Malden, Ma: Blackwell Pub.

مسئولیت حمایت و مشروعیت مداخله بشردوستانه

سجاد لاجینانی*

دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه علوم و تحقیقات تهران

چکیده

مسلم است که دولت‌ها در برابر نقض حقوق بنیادین بشر مسؤولیت اخلاقی دارند. بی‌تردید هرگاه حقوق بشر به‌طور سیستماتیک، فاحش و در سطح گسترده نقض شود، به‌گونه‌ای که وجدان بشریت را متأثر سازد، سکوت جامعه جهانی از لحاظ اخلاقی و انسانی موجه نیست. هنگامی که دولتی با رفتار بی‌رحمانه علیه خود، حقوق اساسی آنان را به‌نوعی زیر پا می‌گذارد که موجب جریحه‌دار شدن وجدان بشریت می‌شود، سخن از مداخله بشردوستانه به‌میان می‌آید. مداخله بشردوستانه مفهومی است که در سطح بین‌المللی دارای مخالفان و موافقان بسیار بوده و نظرات متضاد در این باره ابراز شده است. برخی آن را مغایر با اصول مسلم حقوقی دانسته و برخی مخالف این نظر را ابراز نموده‌اند. سوال این است که با توجه به اصل اینکه حاکمیت ملی جزو قواعد آمره بین‌المللی است، چگونه می‌توان مداخله بشردوستانه را توجیه نمود؟ پاسخ ابتدایی که می‌توان برای این پرسش مطرح نمود این است که اصل مسؤولیت حمایت تلاش در رفع چالش میان دو مفهوم مداخله بشردوستانه و حاکمیت دولت دارد، به‌گونه‌ای که مسؤولیت حمایت از جان شهروندان و اتباع در ابتدا برعهده حاکمیت دولت است، اما اگر آن دولت قادر و یا مایل به پذیرش مسؤولیت حمایت نباشد مسؤولیت جامعه جهانی است که وارد عمل شود. در این مقاله شرایط تحقق مداخله بشردوستانه بررسی می‌گردد و ضمن توجه به نگرانی‌های کشورهای جهان سوم در مورد مداخله بشردوستانه به جهان‌شمول بودن قواعد بنیادین حقوق بشر و هم‌چنین جایگاه قوانین حقوق بشر در چارچوب منشور سازمان ملل اشاره می‌شود. روش جمع‌آوری اطلاعات به‌صورت کتابخانه‌ای بوده و روش پژوهش براساس توصیفی تبیینی سامان می‌یابد.

کلید واژه‌ها

مداخله بشردوستانه، مسؤولیت حمایت، حاکمیت، اصل عدم مداخله، منشور سازمان ملل متحد، قواعد بنیادین حقوق بشر.

* Email: Sajadlachinani1@gmail.com.

انسان‌ها در طول تاریخ با مصائبی مانند کشتار دسته‌جمعی، شکنجه، نسل‌کشی، بردگی و به‌صورت کلی عدم رعایت حقوق بنیادین خود مواجه بوده‌اند که این روند در عصر حاضر نیز ادامه یافته است. اما از طرفی با پیشرفت تجهیزات نظامی و اطلاعاتی و ... از یک‌سو به عمق این فجایع در برخی مناطق افزوده شده و از طرفی با گسترش پیوندهای جامعه جهانی و افزایش اطلاعات و نیز گسترش فرهنگ بشردوستی ما شاهد محکومیت این وقایع و سعی در پیشگیری و التیام آن جهت کاهش آلام بشری بوده‌ایم. آقای خاویار پرزدکوئیار¹ دبیرکل اسبق سازمان ملل متحد، در یکی از اظهارات خود تصریح نمود: بدون شک ما در این برهه از زمان مواجه با تحولاتی اجتناب‌ناپذیر در افکار عمومی هستیم. افکاری که می‌رود تا دفاع از ستم‌دیدگان و نیازمندان را به نام «اخلاقیات» بر باورهای پیشین خود، یعنی ضرورت حفظ حرمت مرزها و احترام به اسناد حقوقی، برتری دهد. اما این امر به ظاهر با یکی از اصول اساسی حقوق بین‌الملل یعنی اصل عدم جواز مداخله در امور داخلی دیگر کشورها مغایرت دارد. راه‌حل آن توسعه یک مفهوم جدید است که قانون را با اخلاقیات پیوند دهد (wood, 1993: 52). در این زمینه تلاش‌های متعددی صورت گرفت و بیانات متعددی از سوی مقامات رسمی اظهار گردید. آقای فرانسوا میتران² رئیس‌جمهور پیشین فرانسه، در پی کشتار مردم حلبچه که بر اثر بمباران شیمیایی دولت عراق صورت گرفت، از واژه جدیدی سخن به‌میان آورد که ارتباط محکمی با اخلاق دارد و آن واژه عبارت بود از «تکلیف به‌مداخله بشردوستانه». وی در یک سخنرانی رسمی تصریح نمود که جامعه بین‌المللی موظف است، برای مقابله با فجایع انسانی و وضعیت اضطراری ناشی از بی‌عدالتی بر مردم غیر نظامی و بی‌گناهی که این‌چنین تحت ستم و خشونت دولت‌ها قرار می‌گیرند، یاری برساند (آقایی، 1375: 285). در ادامه تلاش‌ها کوفی عنان³ در سال 1999 مجمع عمومی سازمان ملل را خطاب قرار داده و پرسش‌هایی را برای جامعه بین‌المللی مطرح کند. کوفی عنان از دولت‌ها خواست راهی پیدا کنند تا به مفاد منشور جامعه عمل ببوشانند. بر اثر سخنان دبیرکل وقت سازمان ملل و با توجه به فجایعی که بر اثر قصور شورای امنیت در چندین کشور حادث شده بود، به ابتکار دولت کانادا کمیسیونی به نام «کمیسیون بین‌المللی راجع به مداخله و حاکمیت دولت‌ها»⁴ تأسیس شد تا امکان پاسخ‌گویی نظام‌مند به مواردی هم‌چون رواندا و کوزوو را بررسی کند. این کمیسیون در سال 2001 گزارشی را با عنوان «مسئولیت حمایت» ارائه کرد. این رویکرد در سال 2004 توسط هیأت عالی‌رتبه منصوب دبیرکل سازمان ملل تأیید شد؛ اما ما در ابتدا باید مفهوم مداخله بشردوستانه و شرایط تحقق آن را درک نماییم.

تعریف مداخله بشردوستانه و شرایط تحقق آن

در ابتدا تعریفی ساده‌ای که می‌توان ارائه داد این است که مداخله بشردوستانه مداخله الهام گرفته از ملاحظات بشردوستانه است. (PAREKH, 1997: 53) اما مداخله چیست؟ ما در طول زمان و هم‌چنین در عصر حاضر با مداخلات کشورها در امور یکدیگر مواجه بوده‌ایم دخالت‌های اقتصادی، سیاسی، اعمال نفوذ، تحریم‌ها و در نهایت مداخله نظامی از انواع موارد مداخله است. گاهی مداخله به درخواست رسمی یا غیر رسمی دولت حاکم است که در این زمینه دولت یا با اعتراضات داخلی روبرو است و یا با تهدید و مداخله کشوری دیگری که به آن تجاوز کرده است روبروست؛ گاه

1- Javier Felipe Ricardo Pérez de Cuéllar y de la Guerra.

2- François Maurice Adrien Marie Mitterrand.

3- Kofi Atta Annan.

4- International Commission on Intervention and State Sovereignty- ICISS.

مداخله بدون درخواست است، گاه مردمی آشوب‌طلبند و گاه آزادی‌خواه و گاه استقلال‌طلب. گاه حکومت قانونی استبدادی است و به سرکوب مردم دست می‌زند و از دولت دیگر نیز درخواست مداخله جهت کمک به سرکوب مردم خویش می‌کند، گاهی بسته به برداشت‌ها و سیاست‌های برخی از دولت‌ها از برخی گروه‌ها برداشت آزادی‌خواه می‌شوند که حقوق اساسی آن‌ها نقض شده؛ اما در نظر کشورهای دیگر همین افراد و گروه‌ها آشوب‌طلب و مخل نظم و صلح و حتی ناقض بشر هستند. همچنین ممکن است مداخله به‌وسیله یک کشور، گروهی از کشورها، سازمان‌های منطقه‌ای و یا جهانی صورت گیرد. همه این مباحث نشان‌دهنده این است که در حوزه مداخله بحث‌های فراوانی ممکن است رخ دهد که مداخله بشردوستانه یکی از انواع مداخله است؛ اما در تعریف مداخله بشردوستانه آورده‌اند که مداخله بشردوستانه وارد نمودن قوای نظامی و یا تهدید به چنین عملی توسط یک یا چند دولت خارجی در امور دولت دیگر است که هدف آن (و یا حداقل یکی از اهداف اصلی آن) تسکین درد و رنج بشر است و علت درد و رنج انسان ممکن است بی‌رحمی شامل نقض مستمر حقوق بشر توسط رژیم سرکوب‌گر و یا فروپاشی عمومی اقتدار دولت مرکزی، که منجر به یک وضعیت هرج‌ومرج شده باشد است که در آن حقوق بشر تهدید می‌شود؛ بنابراین، مداخله بشردوستانه معمولاً شامل استفاده (یا تهدید به استفاده) از نیروی نظامی برای تحمیل ثبات در زمانی است که وضعیت هرج‌ومرج گونه به‌نظر می‌رسد (BOETTCHER, 2004: 332).

مفهوم مداخله بشردوستانه اولین بار در ادبیات حقوق بین‌الملل در اواسط قرن 19 در پی مداخله کشورهای اروپایی در امپراتوری عثمانی ظاهر شد (BURGESS, 2002: 261). مداخله به اعزام نیروهای نظامی به‌طور منظم به خاک و یا آب‌های سرزمینی یک کشور دیگر و یا سوءاستفاده نظامی تهاجمی توسط سربازانی که قبلاً در خاک یک کشور مستقر بوده‌اند، علیه کشور محل استقرار را می‌گویند. مداخله نظامی بشردوستانه یک نوع از دخالت نظامی خارجی است که به یک وضعیت که در آن یک دولت به‌شدت به سرکوب حقوق بشر مردم کشور اقدام می‌کند واکنش نشان می‌دهد، اشاره می‌کند. بنابراین، هدف آن نجات جان انسان‌ها، از بین بردن درد و رنج و یا توزیع مواد غذایی برای جلوگیری از گرسنگی می‌باشد (Whan Choi, 2013: 123). مداخله بین‌المللی بشردوستانه معمولاً این‌گونه تعریف می‌شود: نقض حاکمیت یک کشور که از حقوق اساسی بشر در حوزه صلاحیت‌اش حفاظت نمی‌کند، این نقض حقوق اساسی بشر اغلب به‌وسیله خود دولت این بدرفتاری‌ها رخ می‌دهد و یا ناتوان از آن‌ست که مانع این نقض گردد. مداخله بشردوستانه بین‌المللی معمولاً به‌عنوان تخلف از حاکمیت دولت‌ها تعریف شده است که به‌منظور حفاظت از حقوق اساسی بشر از کسانی که در حوزه قضایی آن است به‌کار برده می‌شود. چنین نقضی معمولاً این‌گونه است که خود دولت در ارتکاب موارد نقض حقوق بشر مشارکت داشته است یا اجازه می‌دهد نقض حقوق بشر رخ دهند و یا قادر به جلوگیری از آن‌ها نیست. همچنین کودکان¹ مداخله بشردوستانه را این‌گونه تعریف می‌کند: دخالت اجباری در حوزه صلاحیت یک کشور مستقل با انگیزه و یا نگرانی‌های مشروع بشردوستانه. علاوه بر این، چنین مداخله اغلب شامل استفاده از نیروی مسلح است (Atack, 2002: 280).

پس به‌نظر می‌رسد که منظور از مداخله بشردوستانه عموماً به‌حالی اطلاق می‌گردد که مداخله به‌صورت نظامی رخ داده است و در زمانی است که دولت عامل نقض حقوق بشر است و یا قادر به جلوگیری از نقض آن نیست. اما برای مداخله بشردوستانه چه شرایطی را باید مدنظر قرار دهیم. البته ذکر این نکته ضروری است که برخی از نظریه‌پردازان به‌نام حقوق

بین الملل اصولاً مداخله بشردوستانه را رد می کنند. آنتونیو کاسه سه¹ می گوید: فرضیه مداخله بشردوستانه در اساس، از سوی جامعه جهانی مردود اعلام شده است. این امر هم از عکس العمل منفی کشورها در مسئله هند و پاکستان (1971) و دخالت تانزانیا در اوگاندا (1979) استنباط می شود و هم در مورد حمله ویتنام به کامبوج در سال 1978؛ وقتی کشورهای متعددی در سازمان ملل متحد تأکید کردند که به رغم اعمال وحشیانه خمرهای سرخ، که در کامبوج مرتکب شده اند، ویتنام حق مداخله در کامبوج را نداشته است (کاسه سه، 1376: 82). بنابراین، اگرچه اصل این نوع مداخله منعی ندارد، ولی در حدود شرایط آن باید دقت نمود. آنتونیو کاسه سه، چهار شرط برای این مداخله ذکر کرده است:

1. درخواست کاملاً با رضایت باشد، نه این که دولت تحت فشار خارجی برای این تقاضا قرار گرفته باشد.

2. از سوی مقام صالح براساس قانون اساسی، رضایت داده شده باشد.

3. دولت درخواست کننده با یک نهضت متشکل برای سرکوبی دولت قانونی درگیر نباشد.

4. نقض حقوق بشر و خفه کردن مردم را در بر نداشته باشد و یا بدان منجر نشود (کاسه سه، 1376: 82). اما اصولاً در مداخلات بشردوستانه شرایطی را که کاسه سه اظهار نموده است مطرح نیست. در واقع در نظریات جدیدتر و موافقان مداخله بشردوستانه حرفی از رضایت کشوری که در آن مداخله صورت می گیرد، به میان نیامده است.

رضایت گروه های مختلف در جنگ، بی طرفی و عدم استفاده از نیروی به جز در دفاع از خود بر این اساس سیاست حفظ صلح سنتی تأسیس شده است. عنوان یک برنامه کار برای صلح، در تاریخ 17 ژوئن 1992 منتشر شد. در سطح مفهومی، دو عنصر در دستور کار برای صلح، مفهوم «سنتی» حفظ صلح که توسط داگ هامر شولد² توسعه یافته بود را شکست. اول از همه در مورد رضایت طرفین در مورد انجام ماموریت: انجام عملیات حفظ صلح سازمان ملل متحد تاکنون منوط به رضایت همه طرف های درگیر بود. به نظر می رسد دستور کار برای صلح به طور ضمنی این عمل را که ممکن است استقرار برخی از نیروها بدون رضایت دولت میزبان انجام گیرد به رسمیت می شناسد. بنابراین این تعریف از حفظ صلح ممکن است سوالی در مورد مهم ترین اصل حاکم بر عمل کشورها ایجاد کند و آن احترام به حاکمیت کشورهاست (Hatto, 2013: 507).

مداخله بشردوستانه باید منوط به چهار شرط احتیاطی باشد: نیت راست، آخرین راه حل، تناسب و چشم انداز مناسب موفقیت (WEISS, 2004: 138). برای این که مداخله، بتواند دارای عنوان بشردوستانه یا اخلاقی تلقی شود، لازم است دولت یا دولت های مداخله کننده، منحصرأ دارای قصد انسان دوستانه باشند. علاوه بر این ضرورت و تناسب، از پیش شرط های لازم جواز مداخله است یکی دیگر از پیش شرط های مداخله بشردوستانه آن است که چشم انداز آن مثبت باشد، احتمال تأثیر آن قوی باشد، پیش بینی شود از نقض حقوق بشر جلوگیری به عمل خواهد آمد. آثار مثبت آن بسیار بیشتر از آثار مخرب باشد. در گزارش اصلی، کمیسیون بین المللی مداخله و حاکمیت دولت استدلال شده است که یک جمعیت در معرض آسیب های جدی، در نتیجه جنگ داخلی، شورش، سرکوب و یا حالت شکست که دولت نمی خواهد و یا قادر به توقف و یا جلوگیری از آن نیست، مسئولیت بین المللی برای حمایت با اصل عدم مداخله جایگزین می شود. یک اصل خاص برای مداخله نظامی که کمیسیون آن را برجسته کرد این است که باید شانس معقولی برای موفقیت در متوقف کردن و یا جلوگیری از درد و رنج که توجیه کننده مداخله است، وجود داشته باشد و عواقب ناشی از اقدام بدتر از عواقب ناشی از انفعال نباشد (Maley, 2002: 265-266).

1 - Antonio Cassese.

2 - Dag Hammarskjöld.

منشور سازمان ملل متحد و مداخله بشردوستانه

در ابتدای امر و با نگاه کردن به برخی از اصول منشور و نیز نظرات برخی از علمای حقوق، این برداشت به ذهن متبادر می‌گردد که اصول ذکر شده در منشور مخالف مداخله بشردوستانه است. از ملاحظه نظریات، معلوم می‌شود که از نظر منشور، دلیل قاطعی برای مداخله وجود ندارد. این‌ها یک سلسله اظهارنظرهایی هستند که اگر در جامعه بین‌الملل جا باز کنند، نقض غرض می‌شود و نظم کنونی نیز فرو خواهد ریخت. پس چه بهتر که برای جلوگیری از هرج‌ومرج اجتماعی، به‌هیچ دولتی اجازه این نوع مداخله‌ها داده نشود و برای جبران مشکلات موجود در کشورها، از اهرم‌های دیگری استفاده کنند. اعلامیه راجع به غیرقابل پذیرش بودن مداخله در امور داخلی دولت‌ها مورخ 1965 به‌طور عام به ممنوعیت هر نوع استفاده از زور تأکید دارد (شاو، 1374: 408). اما با توجه به ضرورت مداخله بشردوستانه در بسیاری موارد نتیجه این تضاد به چه صورت خواهد بود، در ادامه مقاله به توضیح برخی از اصولی که در ظاهر امر متضاد با مداخله بشردوستانه است، پرداخته می‌شود.

مخالفان ورود شورای امنیت در قضایای مربوط به «مداخله بشردوستانه» به بند هفتم از ماده دوم منشور تمسک می‌کنند که سازمان ملل را از دخالت در اموری که اساساً در صلاحیت داخلی دولت‌هاست منع می‌کند. اینان با تشکیل یک قیاس منطقی اجازه مداخله بشردوستانه را به شورا نمی‌دهند؛ چه آن‌که مقدمه دوم قیاس این است که حقوق بشر موضعی صرفاً داخلی است و هر چند سازمان ملل نسبت به حقوق بشر تعهد دارد، ولی تعهدی است کلی که عبارت است از همکاری در جهت افزایش احترام به حقوق بشر.

صاحبان این نظریه، به مسئله حاکمیت دولت‌ها اهتمام خاص دارند و نگران نقض آن توسط قدرت‌های بزرگ‌اند. به اعتقاد اینان اصل حاکمیت و قاعده عدم جواز مداخله در امور داخلی دولت‌ها، در حقیقت سنگر دولت‌های ضعیف‌تر در برابر دولت‌های قدرتمندی است که مایلند به بهانه‌های مختلف منافع سیاسی و اقتصادی خود را در کشورهای دیگر دنبال کنند (آقایی، 1375: 253).

بند 7 ماده 2 منشور سازمان ملل متحد اعلام داشته: «هیچ‌یک از مقررات مندرج در این منشور، ملل متحد را مجاز نمی‌دارد در اموری که اساساً در صلاحیت داخلی هر دولت است دخالت کند و اعضا را نیز ملزم نمی‌کند که چنین اموری را براساس این منشور فیصله دهند؛ ولی این اصل نافی اعمال اقدامات قهری پیش‌بینی شده در فصل هفتم نیست». قید «صلاحیت داخلی» دولت از اهمیت خاصی برخوردار بوده و ناظر بر اموری است که هر دولت در خصوص آن‌ها صلاحیت تام و تمام داشته و می‌تواند کاملاً با صلاحیت خود درباره آن‌ها تصمیم بگیرد. بدیهی است در مواردی که دولتی تعهدی بین‌المللی داشته باشد، باید آن تعهدات را در رویه خود لحاظ کند. در غیر این صورت، ممکن است مسئولیت بین‌المللی آن دولت مطرح شده و آثار و تبعات نقض تعهدات بین‌المللی بر آن تحمیل شود. به عبارت دیگر، حد صلاحیت داخلی دولت را باید با تعهدات بین‌المللی هر دولت تعیین کرد. البته باید بین انواع تعهدات بین‌المللی نیز تمایز قائل شد. آن‌چه که در تعیین حد و دامنه اصل عدم مداخله اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند، تعهداتی است که دولت‌ها براساس حقوق بین‌الملل عام و قواعد مربوط به نظم عمومی بین‌المللی برعهده دارند. عده‌ای با مینا قرار دادن اصل منع توسل به زور و اصل عدم مداخله، مداخله بشردوستانه را موجه نمی‌دانند. براساس منشور تنها استثنا وارد بر اصل استفاده از زور را دفاع مشروع (فردی و جمعی) و سیستم امنیت دسته‌جمعی در چارچوب شورای امنیت سازمان ملل است می‌دانند.

دانشمندان حقوقی و دولت‌ها اغلب به منشور سازمان ملل متحد به‌عنوان اصول استاندارد حاکم بر استفاده از نیروی مسلح تحت قوانین بین‌المللی مراجعه می‌کنند. منشور شامل ممنوعیت عمومی در برابر استفاده از نیروی مسلح¹ و همچنین دو استثنا به این ممنوعیت است. یک استثنا در مورد دفاع از خود و یا مقاومت در برابر تجاوز مسلحانه، توسط کشورهای عضو² و همچنین زمانی است که استفاده از زور توسط شورای امنیت برای حفظ یا اعاده صلح و امنیت بین‌المللی شده است.³ از لحاظ قانونی، با توجه به نظرات کودسن حق مداخله بشردوستانه می‌تواند به‌عنوان یک استثنا برای استفاده از نیروی مسلح مندرج در ماده 42 باشد و نه یک استثنا اضافی نسبت به مفاد منشور. به‌عبارت دیگر، نقض فاحش حقوق بشر به‌عنوان یک تهدید برای صلح و امنیت بین‌المللی و مداخله بشردوستانه بین‌المللی به‌صورت قانونی و در پاسخ به این تهدید توجیه شده است (Atack, 2002: 283-284).

دو استثنا بر منع توسل به زور به‌مثابه یک قاعده آمره⁴ در مواد 42 سیستم امنیت جمعی⁵ و 51 دفاع مشروع⁶ منشور ملل متحد مورد شناسایی قرار گرفته است. طبق ماده 42 منشور ملل متحد «در صورتی که شورای امنیت تشخیص دهد که اقدامات پیش‌بینی شده در ماده 41 کافی نخواهد بود یا ثابت شده باشد که کافی نیست می‌تواند به‌وسیله نیروهای هوایی، دریایی یا زمینی به اقدامی که برای حفظ یا اعاده صلح و امنیت بین‌المللی ضروری است مبادرت ورزد. این اقدام ممکن است مشتمل بر تظاهرات و محاصره و سایر عملیات نیروهای دریایی، هوایی یا زمینی اعضای ملل متحد باشد». بر طبق ماده 51 منشور ملل متحد نیز «در صورت وقوع حمله مسلحانه علیه یک عضو ملل متحد تا زمانی که شورای امنیت اقدامات لازم برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی را به‌عمل آورد، هیچ‌یک از مقررات این منشور به حق ذاتی دفاع از خود (دفاع مشروع)، خواه به‌طور فردی و خواه دسته‌جمعی لطمه‌ای وارد نخواهد کرد. اعضا باید اقداماتی را که در اعمال این حق دفاع از خود به‌عمل می‌آورند فوراً به شورای امنیت گزارش دهند. این اقدامات به‌هیچ وجه در اختیار و مسئولیتی که شورای امنیت بر طبق این منشور دارد و به‌موجب آن برای حفظ و اعاده صلح و امنیت بین‌المللی در هر موقع که ضروری تشخیص دهد اقدام لازم به‌عمل خواهد آورد، تأثیری نخواهد داشت». در مورد مباحث مطرح شده در مورد اصل عدم مداخله و اصل عدم توسل به‌زور، ذکر این نکته الزامی است که در مورد اصل عدم مداخله همان‌طور که ذکر شد، با توجه به بند هفت ماده دو اولاً ذکر شده است که دخالت در اموری که ذاتاً در صلاحیت داخلی دولتهاست مجاز نیست؛ ولی با توجه به جهان‌شمولی قواعد بنیادین حقوق بشر و مطرح شدن اصل مسئولیت حمایت، رعایت حقوق بشر در صلاحیت داخلی دولتها نمی‌باشد، بلکه یک دغدغه جهانی است. در ثانی در همین بند اشاره شده است که این اصل نافی اعمال اقدامات قهری پیش‌بینی شده در فصل هفتم نیست. در دوره جدید، شورای امنیت براساس تفسیر موسع از صلاحیت فرد و برداشتی گسترده از مفهوم تهدید علیه صلح در خصوص حفظ حقوق افراد جامعه بشری در قلمرو یوگسلاوی سابق، شمال و جنوب عراق، سومالی، رواندا و هائیتی اقداماتی انجام داده که از آن‌ها به‌عنوان مداخله بشردوستانه یاد می‌شود. از طرف دیگر کسانی که برای شورا حق مداخله قائلند با تفسیر گسترده از فصل هفتم منشور، بر این باورند که نقض

1- مندرج در ماده 2 بند 4.

2- ماده 51.

3- ماده 42.

4 - Jus Cogens.

5 - Collective Security System.

6 - Self-Defense.

گسترده حقوق بشر در یک بحران داخلی یا ناشی از سیاست سرکوب به‌وسیله هر یک از دولت‌ها، می‌تواند وضعیتی باشد که موجب تهدید علیه صلح گردد و شورا می‌تواند چنین وضعیتی را شناسایی کند و اقدام لازم را مبذول دارد. مشروعیت معاصر مداخله بشردوستانه در مجوز شورای امنیت سازمان ملل جهت استفاده از زور است (Kahler, 2010: 20).

در سراسر بحث‌های مربوط به تغییر محتوای هنجاری مداخله بشردوستانه و در طراحی نهادهای جدید، یک چیز ثابت می‌توان مشاهده کرد: احترام نسبت به اقدام شورای امنیت به‌عنوان اولین گام ضروری در کسب موافقت برای استفاده از زور است (Kahler, 2010: 32). می‌توان گفت که شورای امنیت، مبنای دخالت را ماده 39 منشور قرار داده است که در صورت تهدید شدن صلح، نقض صلح و وقوع تجاوز، اجازه اقدام غیر نظامی و نظامی را به این نهاد می‌دهد. دامنه این مبنا متفاوت بوده است.

عامل تهدید صلح در قضیه کردها، سرکوب مردم و هجوم گسترده آوارگان به‌سوی مرزهای بین‌المللی بوده، در مورد سومالی، به گرسنگی و رنج گسترده انسان‌ها، نقض حقوق بشردوستانه و جلوگیری از ارسال کمک‌ها به مردم نیازمند توجه شده و در بوسنی نیز نابودی زندگی انسانی و نتایج آن برای دول منطقه، به‌ویژه برای مناطق مجاور به‌عنوان عامل تهدید صلح شناخته شده است. همین‌طور، در قضیه رواندا بحران انسان‌دوستانه و در هائیتی وخیم شدن وضع بشردوستانه، افزایش نقض گسترده آزادی‌های اجتماعی و آوارگی به‌عنوان تهدید صلح و امنیت بین‌المللی تلقی شده است (موسوی؛ حاتمی، 1386: 175). تسریع دخالت سازمان ملل در مداخلات بشردوستانه در سراسر دهه 1990 نقطه عطفی در گسترش پارادایم امنیتی و به‌دلیل افزایش علاقه دبیرکل سازمان ملل متحد به ایجاد زیرساخت‌های انسان‌دوستانه که در سازمان شکل گرفته شده بود (THOMAS, 2002: 180).

لازم به ذکر است که شورای امنیت در توسل به مداخله بشردوستانه از صلاحیت نامحدودی برخوردار نیست؛ بلکه بایستی شرایطی مانند نقض وسیع و گسترده حقوق بشر (مانند نسل‌کشی و تبعیض نژادی)، انسان‌دوستانه بودن مداخله، رعایت اصل تناسب بین حملات نظامی و نقض گسترده حقوق بشر و احترام به استقلال و تمامیت ارضی دولت مداخله‌شونده محقق گردد (کرمی، 1375: 28).

نگرانی کشورهای جهان سوم

در ابتدای امر، می‌توان از جواز مداخله بشردوستانه خرسند بود و تصور کرد که در آینده جامعه بین‌المللی با استفاده از این ابزار اخلاقی خواهد توانست از جنایات یا فجایع انسانی یا دست‌کم پاره‌ای از آن‌ها جلوگیری کند؛ ولی نباید فراموش کرد که دولت‌ها به‌ویژه قدرت‌های بزرگ عمدتاً به منافع سیاسی، اقتصادی خود توجه دارند و دخالت در امور داخلی کشورها می‌تواند راه را برای سوءاستفاده قدرت‌ها و دخالت‌های با ماهیت و انگیزه سیاسی، اقتصادی آنان تحت پوشش و بهانه دخالت‌های انسان‌دوستانه باز کند. بدون تردید در این صورت مداخله خصوصیت اخلاقی خود را از دست می‌دهد و آثار منفی آن نظام جهانی را متأثر می‌سازد. گذشته از آن، تشخیص اهداف و مقاصد انسان‌دوستانه از نیات و اغراض سیاسی اقتصادی امر آسانی نیست.

پایان جنگ سرد در جهان معاصر هژمونی نظامی ایالات متحده را به‌دنیا آورد که ارائه آن یک فرصت منحصر به‌فرد برای استفاده از نیروی نظامی یک‌جانبه در پاسخ به بحران‌های بین‌المللی است (Whan Choi, 2013: 134). اما برخی از منتقدان آن را بسیار آسان می‌دانند جهت دستکاری و سوءاستفاده و استدلال می‌کنند که این صرفاً سکوی پرتابی برای دولت‌ها با انگیزه خودخواهانه و پرده‌ای نازک برای پوشش امپریالیسم غربی است (O'DONNELL, 2014: 583).

محاسبات سیاسی دولت مداخله‌گر هرگز برای دلایل انسان‌دوستانه به حالت تعلیق در نمی‌آیند و آن یک عامل تعیین کننده است، دقیقاً به‌مانند زمانی می‌باشد که مداخله استفاده می‌شود برای حفظ منافع غیر انسانی دولت‌ها. اگر چه رهبران دولت‌ها به‌خصوص در کشورهای دموکراتیک مستعد ابتلا به احساسات عمومی هستند اما مکانیسم سیاست عمومی یک عامل اخلاقی نیست (WHITMAN, 2005: 261). در حالی که لیبرال‌ها استدلال می‌کنند که هدف از مداخله برای محافظت از قربانیان انسانی نقض حقوق بشر است، واقع‌گرایان ادعا می‌کنند که مداخلات ارتباط اندکی به نگرانی‌های بشردوستانه داشته و هدف، به‌جای آن، در منافع ملی خاص مانند تضمین عرضه نفت می‌باشد (Whan Choi, 2013: 121). بخش عمده‌ای از مقاومت در برابر مداخله بشردوستانه به‌عنوان مقوله قانونی، نگرانی از انگیزه‌هایی است که این اقدام خطرناکی است که می‌تواند محدودیت‌های هنجاری در استفاده از زور را سست نماید (Brunnée, 2004: 414). از همه انواع احتمالی مداخلات نظامی آمریکا، مأموریت‌های بشردوستانه به‌عنوان یک مسئله جنجال‌برانگیز است و دلیل آن این است که انگیزه واقعی در پشت این حملات اغلب مشکوک به مسایل مربوط به منافع ملی و ملاحظات اقتصادی مربوط می‌شود. در حالی که برخی از نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل به انگیزه‌های نهان پشت سر مداخلات بشردوستانه اشاره می‌کنند، برخی دیگر معتقدند احترام عمیق به حقوق بشر انگیزه مداخله است (Whan Choi, 2013: 134). چنین مخالفت‌هایی به‌ویژه از سوی کشورهای پسااستعماری طنین‌انداز است؛ چرا که، برای آن‌دسته از کشورهایی که هنوز هم از سلطه امپریالیستی گذشته بهبود نیافته‌اند، شعارهای مداخله بشردوستانه برای آنان بیانگر پژواک از گذشته استعماری است (Atack, 2002: 282). تردیدی نیست که خطر قریب‌الوقوع و شدید نسل‌کشی دقیقاً از آن سنخ منافع اساسی است که حمایت تحت عنوان ضرورت را ایجاد می‌کند. یقیناً مداخله به منافع دولتی که عملیات در سرزمین او صورت می‌گیرد خدشه وارد می‌کند؛ اما منافع جامعه بین‌المللی این امر را تأیید می‌کند که گاهی اوقات هنجارهای بنیادین حقوق بشر بر حق یک دولت بر عدم مداخله در قلمرو او اولویت دارد (جانستون، 1385: 285).

جهان‌شمولی قواعد بنیادین حقوق بشر و مداخله بشردوستانه

در پی پایان جنگ سرد موضوع مداخله بشردوستانه یک افزایش برجسته‌ای را در مناظرات در مورد نقش اخلاق در امور بین‌المللی داشت. سوال مربوط این که نقض حاکمیت ملی دولت‌ها و به‌خصوص استفاده از ابزار نظامی در کانون مناظرات در مورد ملاحظات اخلاقی در مداخلات بشردوستانه بود در اصول اخلاقی، یک منازعه جدی بین مسئولیت حمایت و ارتقا حقوق بشر به‌خاطر ماهیت جهان‌شمولی آن از یک‌سو و احترام به حاکمیت دولت‌ها به‌عنوان یک اصل اساسی در نظم بین‌المللی و وجود جامعه اخلاقی و سیاسی است (Atack, 2002: 279). اصل حاکمیت ملی بدان معنی است که دولت عالی‌ترین قدرت در قلمرو خاص خود و شهروندان خود را دارد و از لحاظ روابط بین‌المللی، نشان‌دهنده آن است که یک دولت تحت کنترل هیچ کشور دیگری نیست و حقوق آن با دیگر کشورهای در نظام بین‌المللی برابر است. به‌رسمیت شناختن حاکمیت دولت، با توجه به برخی از منتقدان مداخله بشردوستانه بین‌المللی، پایه و اساس تلاش برای تحمیل و حفظ نظم در روابط بین دولت‌ها در نظام بین‌المللی بوده است (Atack, 2002: 281). به‌طور ساده، حامیان جهان‌شمولی حقوق بشر نسبت به مخالفان خود که بر کثرت‌گرایی فرهنگی اصرار دارند بیشتر طرفدار مداخله بشردوستانه هستند و برعکس، قهرمانان مداخله بشردوستانه، به‌دنبال استدلال برای قانونی بودن و مشروعیت آن بر مبنای جهان‌شمولی اخلاقی هستند تا براساس نسبییت. در سال 1945 و به‌خصوص پس از اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال 1948 چارچوب‌های جهانی و اصول اساسی پایه حقوق و آزادی‌های شخصی مورد پذیرش واقع گردید (Zajadlo,

653: 2005). با جهانی شدن حقوق بشر، مفهوم مداخله بشردوستانه تبدیل به قاعده، هنجار و ارزش در جامعه بین‌الملل شده است (ابراهیمی، 1386: 809).

امروزه، منزلت و جایگاه حقوق بشر و حقوق بشردوستانه به فرهنگی جهانی با ویژگی منحصر به فرد تبدیل شده و ما با مشی و سازمانی به نام فرهنگ جهانی حقوق بشر مواجهیم. این فرهنگ در پی آن است تا از حقوق بشر و ارزش‌های انسانی در همه جا دفاع کند (ابراهیمی، 1386: 822). بر طبق نظر مدافعان مداخله بشردوستانه، افزایش تأکید بر روی جهان‌شمولی ملزومات قوی اخلاقی در جامعه بین‌المللی است. حفاظت، تحقق و ترویج حقوق بشر در برگیرنده مطالبات اخلاقی است که فراتر از مرزهای ملی یا دولت است و دقیقاً به این خاطر جهان‌شمولی حقوق فرض شده است (Atack, 2002: 281). هم‌چنین منشور سازمان ملل متحد به حقوق بشر جنبه جهانی داده است؛ به سخن دیگر دولت‌ها با پیوستن به منشور که معاهده‌ای چندجانبه است، این مفهوم را به رسمیت شناخته‌اند که حقوق بشر مندرج در منشور، موضوعی است مورد علاقه جامعه بین‌المللی و این مسئله دیگر در حوزه صلاحیت داخلی دولت‌ها نمی‌گنجد (عباسی اشلقی، 1390: 44).

مسئولیت حمایت و مداخله بشردوستانه

همان‌طور که در بخش‌های قبل توضیح دادیم، مفهوم مداخله بشردوستانه مفهوم چالش‌برانگیزی در حقوق بین‌الملل و قواعد مربوط به آن بوده است. به نظر می‌رسد این مفهوم در ابتدا با مفاهیمی مانند اصل عدم مداخله و عدم توسل به زور و هم‌چنین اصل حاکمیت دولت در تعارض باشد که هر کدام از موارد ذکر شده را به نحوی در بخش‌های پیش توضیح دادیم؛ اما مسئولیت حمایت مفهوم تقریباً تازه‌ای است که سعی در پیوند میان حاکمیت و مداخله بشردوستانه و رفع تعارضات بین این مفهوم و حاکمیت، عدم توسل به زور و عدم مداخله داشته است. این مفهوم از آنجا که مورد پذیرش جامعه جهانی قرار گرفته است، می‌تواند پاسخ مناسبی در راستای حل تعارضات مذکور باشد.

سه هنجارها در شکل دادن به عمل دولت در این گفتمان رقابت دارند حقوق بشر، حفظ صلح و حاکمیت. توازن مجدد این هنجارها در طول زمان، به عنوان مسئولیت حمایت دولت مطرح شده است (Kahler, 2010: 20). در سال 2000 دبیرکل سازمان ملل کوفی عنان از جهان سوال نمود، اگر مداخله بشردوستانه در واقع، حمله غیرقابل قبول به حاکمیت است، چگونه باید به رواندا، سربریتسا که به نقض فاحش و سیستماتیک حقوق بشر و توهین به همه قواعد مظهر انسانیت مشترک ما بوده پاسخ داد؟ (O'DONNELL, 2014: 558). دبیرکل سازمان کوفی عنان در 7 مارس سال 2000 تصمیم به ایجاد یک گروه عالی‌رتبه گرفت که موظف به انجام یک‌سری مطالعات عمیق از فعالیت‌های صلح و امنیت سازمان ملل متحد شدند. این گروه، به رهبری اخزر ابراهیمی¹، گزارش خود را در 21 اوت سال 2000 منتشر نمود (Hatto, 2013: 509). در ادامه کوفی عنان در سخنرانی که 18 دسامبر سال 2001، به‌دنبال دستیابی به سه چیز بود. در پی تغییر اتفاق نظر هنجاری موجود در مورد این موضوع با جایگزینی زبان مداخله بشردوستانه با مفهوم مسئولیت حمایت. دوم، در پی قرار دادن این مسئولیت همراه با اقتدار دولتی در سطح ملی و با شورای امنیت در سطح جهانی است. سوم در پی اطمینان از این مورد که، هنگامی که مداخله با هدف محافظت از انسان‌ها صورت می‌گیرد، همراه با کارایی، اثربخشی و قدرت و نیز سعی و تلاش باشد کلید تلاش برای حرکت رو به جلو اجماع موجود تغییر در واژگان مفهومی از حق و وظیفه مداخله بشردوستانه به مسئولیت حمایت است. در قطعنامه کمیسیون بین‌المللی در مورد

مداخله و حاکمیت دولت برای اجتناب از مجادلات و برای پیدا کردن یک فرمول برای آشتی دادن مداخله انسان دوستانه با واقعیت تداوم حاکمیت دولت، مفهوم مسئولیت حمایت به این هدف دست می‌یابد (THAKUR, 2002: 325). در گزارش کمیسیون بین‌المللی در مداخله و حاکمیت دولت آمده است، حاکمیت دولت بر مسئولیت دلالت دارد و مسئولیت اولیه حمایت از مردمش با خود دولت است. در جایی که جمعیت در معرض آسیب جدی، در نتیجه جنگ داخلی، شورش، سرکوب یا دولتی شکست خورده باشند و این دولت مایل یا قادر به توقف و یا جلوگیری از نقض حقوق بشر نباشد، اصل عدم مداخله عملکرد خود را به مسئولیت بین‌المللی حمایت می‌دهد (WEISS, 2004: 138). همچنین، براساس نظام بین‌المللی مسئولیت دولت‌ها، هر عمل متخلفانه بین‌المللی موجب مسئولیت بین‌المللی دولت خواهد بود. عمل متخلفانه، فعل یا ترک فعلی است که از نظر حقوق بین‌الملل قابل انتساب به دولت بوده و متضمن نقض تعهدی بین‌المللی باشد. واضح است که تعهد بین‌المللی دولت را از منابع مختلفی می‌توان دریافت، از جمله معاهدات، عرف و اصول کلی حقوقی. به تعبیر دیگر، اگر دولتی به موجب هر یک از این منابع تعهدی حقوقی داشته باشد و آن را نقض کند، عمل متخلفانه‌ای مرتکب شده که می‌تواند مسئولیت بین‌المللی آن را مطرح کند. ولی نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که برخی از قواعد حقوق بین‌الملل، ماهیتی آمره دارند و نه تنها هیچ‌گونه تخلفی از آن‌ها جایز نیست، بلکه هر دولتی می‌تواند اقداماتی به عمل آورد تا از استمرار نقض آن قواعد جلوگیری کند. در حقیقت، براساس طرح کمیسیون حقوق بین‌الملل درباره مسئولیت بین‌المللی دولت‌ها، نقض قواعد آمره، دولت‌ها را مکلف می‌کند برای خاتمه دادن به آن نقض با یکدیگر همکاری کرده و وضعیت حاصل از آن را شناسایی نکنند. بنابراین، از نظر حقوقی هیچ دولتی نمی‌تواند به ارتکاب چنین اعمالی مبادرت کرده و در مقابل اعتراض دولت‌های دیگر مدعی دخالت در امور داخلی خود شود. همان‌گونه که هیچ‌کس در هیچ کشوری نمی‌تواند در منزل خود مرتکب قتل شود و به استناد اینکه در منزل خود چنین عملی مرتکب شده، آن را در زمره مسایل مربوط به حریم خصوصی خود بداند و از مراجع رسمی بخواهد واکنشی نشان ندهند. جامعه بین‌المللی نیز نسبت به نقض قواعد آمره واکنش نشان داده و خواهان توقف آن خواهد شد. چنین واکنشی نه تنها مصداق مداخله در امور داخلی دولت خاطی نیست، بلکه نظام حقوقی بین‌المللی دولت‌ها را مکلف می‌داند برای توقف چنین مواردی اقدام کرده و با سایر دولت‌ها همکاری لازم را به عمل آورند. مسئولیت حمایت، اولاً و بالذات متوجه همه دولت‌هاست در ارتباط با اتباعشان؛ هر دولتی متعهد است از حقوق اتباع خود به‌نحوی شایسته حمایت کند، تنها در صورتی که نتواند و یا نخواهد و این حالت منجر به وضعیتی شود که حقوق انسان‌ها به گونه‌ای نقض شود که غضب جهانیان را بر می‌انگیزد و وجدان، عواطف و احساسات آنان را جریحه‌دار می‌کند، جامعه جهانی مسئولیت مداخله می‌یابد. سازمان ملل متحد در پی ویرانی جنگ و وحشت از نسل‌کشی تأسیس شد. جامعه بین‌المللی عهد کرد، از طریق همکاری‌های چندجانبه، برای جلوگیری از وقوع دوباره چنین فجایعی اقدام نماید. شورای امنیت محصول این آرمان است. بنابراین، اجرای یک دکترین، مانند مسئولیت حمایت، که به دنبال انجام دادن این اهداف است باید اولویت سازمان باشد. (O'DONNELL, 2014: 583). هسته اصلی این مسئولیت تعهد دولت در حفاظت از شهروندان خود از خشونت است. اگر یک دولت نتواند از اتباع خود در مقابل آسیب محافظت کند، جامعه بین‌المللی مسئولیت انجام این کار را باید به‌عهده بگیرد. این ایده بر این اساس است که حاکمیت نه‌تنها شامل امتیازات قدرت است؛ بلکه هم‌چنین شامل مسئولیت حمایت از شهروندان است. مسئولیت حمایت دارای سه مرحله است: ابتدا مسئولیت برای پیشگیری است که براساس آن دولت‌ها باید با ریشه و علل درگیری‌ها قبل از فوران مقابله نمایند. دوم، مسئولیت دارند واکنش نشان دهند، دولت‌ها باید به بحران از طریق تحریم، مداخلات نظامی و یا دیگر اقدامات مناسب پاسخ دهند. در نهایت، مسئولیت برای بازسازی،

دولت‌ها باید به ارائه کمک به کشورهای در دوره نقاهت بعد از بحران بپردازند. در اجلاس سران سال 2005، 190 دولت توافقی را اعلام نمودند که هر دولت مسئولیت محافظت از شهروندان خود و جلوگیری از جنایات نسل‌کشی، جنگ، پاکسازی قومی و جنایت علیه بشریت را بر عهده دارد. ضمناً دولت‌هایی که نمی‌توانند این حکم را رعایت کنند، جامعه بین‌المللی مسئولیت برای استفاده از ابزار دیپلماتیک و صلح‌آمیز مناسب برای حفاظت جمعیت غیر نظامی را دارد. در صورتی که چنین ابزارهایی کافی نبود، شورای امنیت باید آماده به اقدام «به موقع و قاطع» مطابق با فصل هفتم منشور سازمان ملل متحد برای اجرای این تعهدات باشد. این توافق از سوی شورای امنیت در سال 2006 و توسط مجمع عمومی در سال 2009 تأیید شد (O'DONNELL, 2014: 562).

نتیجه‌گیری

مفهوم مداخله بشردوستانه در جامعه بین‌المللی بسیار بحث‌برانگیز بوده و موافقان و مخالفان فراوانی با استدلال‌های مختلف حقوقی آن را رد و یا اثبات نموده‌اند. ما از طرفی شاهد نقض قواعد بنیادین حقوق بشر در کشورهای مختلف بوده‌ایم که وجدان بشریت را به‌درد آورده و آن‌را جریحه‌دار می‌کرد و با گسترش پیوندهای جهانی، روحیه نوع‌دوستی و ... افکار عمومی جهانی خواستار مداخله جهت پایان به نقض حقوق بشر و التیام و بهبودی فاجعه بوده‌اند؛ اما از طرف دیگر مداخله با بهانه بشردوستانه علاوه‌بر اینکه در ظاهر مغایر با برخی از موازین حقوق بین‌الملل مانند اصل حاکمیت، اصل عدم توسل به‌زور و نیز اصل عدم مداخله بوده است، این اصل می‌تواند به‌زعم کشورهای جهان سوم زمینه مداخله کشورهای توسعه یافته را در سرزمین‌هایشان فراهم نماید. در این مقاله توضیح داده شد که با توجه به جهان‌شمولی قواعد بنیادین حقوق بشر و نیز توجه به منشور و اقدامات شورای امنیت در تفسیر موسع از تهدید و به‌خطر افتادن صلح و امنیت بین‌المللی می‌توان مداخله بشردوستانه را صورت داد؛ اما یگانه مفهومی که می‌تواند حاکمیت را با مفهوم مداخله بشردوستانه آشتی دهد مسئولیت حمایت است زیرا مسئولیت حمایت نقض حاکمیت کشوری نیست. در این مفهوم مسئولیت حمایت در ابتدا بر عهده خود دولت حاکم است ولی اگر حاکمیت نخواهد و یا نتواند این مسئولیت را اجرا نماید آن وقت این جامعه جهانی است که مسئول حمایت می‌باشد.

1. آقایی، سید داود (1375)، نقش و جایگاه شورای امنیت سازمان ملل متحد در نظم نوین جهانی، **پیک فرهنگ**.
2. ابراهیمی، نبی‌الله (1386)، تحول مفهوم مداخله بشردوستانه در روابط بین‌الملل، **فصلنامه مطالعات راهبردی**، سال دهم، شماره چهارم، شماره مسلسل 38.
3. جانستون، ایان (1385)، دفاع ضرورت در گفتمان حقوق بین‌المللی: مداخله بشردوستانه و مبارزه با تروریسم، علیرضا ابراهیم‌گل، **مجله حقوقی**، شماره 35.
4. شاو، ملکم (1374)، **حقوق بین‌الملل**، ترجمه‌ی محمدحسین وقاری، چاپ دوم، تهران: اطلاعات.
5. عباسی اشلقی، مجید (1390)، نقش و جایگاه سازمان ملل در اجرای مداخلات بشردوستانه، **اطلاعات سیاسی اقتصادی**، شماره 193 و 194.
6. کاسه سه، آنتونیو (1376)، **نقش زور در روابط بین‌المللی**، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران: آگاه.
7. کرمی، جهانگیر (1375)، **شورای امنیت سازمان ملل متحد و مداخله بشردوستانه**، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
8. موسوی، سید فضل‌الله؛ حاتمی، مهدی (1386)، مداخله بشردوستانه: نقض قاعده یا استثنا سوم، **فصلنامه حقوق**، ش 162

1. ATACK JAIN, (2002), **Ethical Objections to Humanitarian Intervention**, Security Dialogue PRIO. SAGE Publications, Vol. 33(3).
2. BOETTCHEr, WILLIAM A. ,(2004) , **Military Intervention Decisions Regarding Humanitarian Crises ,FRAMING INDUCED RISK BEHAVIOR**, JOURNAL OF CONFLICT RESOLUTION, Vol. 48 No. 3.
3. Brunnée ,Jutta, Toope ,Stephen J. ,(2004) **Slouching Towards New ‘Just’ Wars: The Hegemon After September 11th**, International Relations SAGE Publications(London, Thousand Oaks, CA and New Delhi), Vol 18(4).
4. BURGESS J. PETER,(2002) , **Ethics of Humanitarian Intervention: The Circle Closes**, Security Dialogue SAGE Publications, Vol. 33(3).
5. Hatto ,Ronald, (2013) ,**From peacekeepingto peacebuilding: theevolution of the role ofthe UnitedNations inpeace operations**,International revie of red cross95-891,892.
6. Kahler,Miles,(2010), **Legitimacy,Humanitarian intervention, and international institutions**, Politics, Philosophy & Economics,vol 10(1).
7. MALEY,WILLIAM, (2002), **SPECIAL SECTION: ETHICS OF HUMANITARIAN INTERVENTION Twelve Theses on the Impact of Humanitarian Intervention**, Security Dialogue. SAGE Publications, Vol. 33(3).

8. O'DONNELL ,CHELSEA,(2014) ,**THE DEVELOPMENT OF THERESPONSIBILITYTO PROTECT: ANEXAMINATION OF THEDEBATE OVER THE LEGALITY OFHUMANITARIAN INTERVENTION**, DUKE JOURNAL OF COMPARATIVE & INTERNATIONAL LAW ,Vol 24(3).
9. PAREKH ,BHIKHU ,(1997) ,**Rethinking Humanitarian Intervention** , InternationaPl olitical ScienceR eview. Vol. 18, No. 1.
10. THAKUR ,RAMESH,(2002), **SPECIAL SECTION: ETHICS OF HUMANITARIAN INTERVENTION****Outlook: Intervention, Sovereignty and the Responsibility to Protect: Experiencesfrom ICISS** ,Security Dialogue. SAGE Publications, Vol. 33(3).
11. THOMAS ,NICHOLAS , TOW ,WILLIAM T. ,(2002), **The Utility of Human Security: Sovereignty and Humanitarian Intervention**, Security Dialogue,SAGE Publications, Vol. 33(2).
12. WEISS ,THOMAS G. (2004), **The Sunset of Humanitarian Intervention?The Responsibility to Protect in aUnipolar Era**, Security dialogue, Vol. 35(2).
13. Whan Choi ,Seung, (2013), **What determines UShumanitarian intervention?**, Conflict Management and Peace Science, 30(2).
14. WHITMAN ,JIM, (2005),**Humanitarian Intervention in an Era of Pre-emptive Self-Defence**, Security Dialogue vol. 36(3).
15. Wood, Christofer G,(1993) ,**Is there a right of humanitarian intervention?**, The world today.
16. ZAJADLO ,JERZY,(2005) **Legality and Legitimizationof Humanitarian Intervention****New Challenges in the Age of the War on Terrorism**, AMERICAN BEHAVIORAL SCIENTIST, Vol. 48 (6)

معرفت‌شناسی محیط امنیتی جمهوری اسلامی ایران براساس نظریه‌ها و ایده‌های امنیتی براساس معرفت دینی با تأکید بر نظریات امام خمینی

حسین عساریان نژاد*

دانشیار و عضو هیات علمی دانشگاه عالی دفاع ملی

سیدحسین عقیلی

دانشجوی دکتری امنیت ملی دانشگاه عالی دفاع ملی

چکیده

با توجه به تأثیرگذاری قطعی روش‌شناسی در شناخت علوم به‌معنای اعم، به‌ویژه علوم انسانی، مطالعات بنیادین برای کشف آن به‌عنوان مبادی دستیابی به علوم انسانی اسلامی در همه عرصه‌ها از جمله مطالعات و مکتب امنیتی به‌شمار می‌آید. روش‌شناسی مطلوب منبعث از آموزه‌های اسلامی، قابلیت و ظرفیت شناخت و کشف قوانین و سنت‌های لایتغیر الهی را فارغ از معرفت‌های فردی مبتنی بر نسبی‌گرایی با رویکرد استناد قطعی و مستحضر به حجیت دینی برای سایرین، خواهد داشت. مدعای این مقاله آن است که این شیوه در کشف حقیقت علم، همان روش اجتهادی پویای منبعث از منابع چهارگانه در شناخت قوانین اسلام است و این شیوه در مطالعات و مکتب امنیتی نیز حاکم است. این ایده با بهره‌گیری از دیدگاه‌های ارائه شده در شیوه‌های اعلام و شاگردان حکمت متعالیه در تبیین روش‌شناسی اجتهادی اسلام در حوزه علوم انسانی برای دستیابی به روش‌شناسی در مطالعات امنیتی با تأکید بر مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران، تبیین خواهد شد.

کلید واژه‌ها

معرفت‌شناسی، امام خمینی، محیط امنیتی، جمهوری اسلامی ایران.

امنیت با موجودیت و عملکرد بهینه نظام‌های سیاسی - اجتماعی مرتبط است و همواره دول‌ها بوده‌اند که سیاست‌گذاری امنیتی را در حوزه‌های مختلف، برعهده داشته‌اند. از این‌رو، به عبارت دیگر، امنیت، به‌عنوان امری سیاسی در نظر گرفته شده است (Holsti, 1996: 108). هرچند جوانب متفاوت فردی یا جمعی و یا ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دارد، اما چون با قدرت و عملکرد دولت مرتبط می‌شود، به‌صورت امری سیاسی و در نتیجه، به‌مثابه یکی از موضوعات اصلی نظریه سیاسی پدیدار می‌شود. پیوند امنیت با حوزه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی، می‌تواند به‌مثابه چندبعدی بودن ویژگی آن در نظر گرفته شود؛ بنابراین، امنیت به‌عنوان امر سیاسی که در درجه اول مرتبط با قدرت. (Alkire, 003: 8-30) است، می‌تواند با مفاهیم و مقولات دیگری همچون هویت، عدالت، آزادی و تربیت اخلاقی (فردی و جمعی ارتباط پیدا کند.

امنیت به‌مثابه امر سیاسی و مرتبط با موضوعاتی چون حکومت، دولت و قدرت، می‌تواند مطابق با انواع مختلف و متفاوت ارزش‌های سیاسی - اخلاقی، ناظر بر انواع مختلف دولت‌ها و نظام‌های حکومتی، مورد داوری، تحلیل و ارزیابی قرار گیرد. به بیان دیگر، در قالب انواع مختلف نظام‌های حکومتی و بسته به نوع ارزش‌های سیاسی - اخلاقی که آن نظام در مورد انسان و اجتماع سیاسی پی‌گیری می‌کند، مورد قضاوت قرار گیرد. مطابق با همین معیارهای سیاسی - اخلاقی است که می‌توان از امنیت خوب یا عادلانه در مقابل امنیت بد یا ناعادلانه در حکومت سخن به‌میان آورد. پیوند مفهوم امنیت با همین ارزش‌های سیاسی - اخلاقی است که بررسی امنیت در قالب اندیشه سیاسی یا فلسفه سیاسی را ضروری می‌سازد، چرا که امنیت برخلاف آن‌چه الگوی معرفت - روش‌شناختی پوزیتیویستی یا رویکردهای واقع‌گرا در حوزه نظریه سیاسی، ادعای آن‌را دارند، مفهومی عام، عینی و مبتنی بر ارزش‌های عام و عینی نیست که مستلزم تحلیل و داوری بدون استناد به جهان‌بینی‌های مختلف نظام‌های حکومتی و ارزش‌های اخلاقی - سیاسی مرتبط با این جهان‌بینی‌های مختلف و متفاوت باشد. از این‌رو، تحلیل و داوری امنیت در قالب فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی، به‌مثابه نظریه‌های سیاسی هنجاری که امنیت را ضرورتاً از دریچه ارزش‌های سیاسی امنیت و ارزش‌های آن در اندیشه سیاسی اسلام اخلاقی ناظر بر انواع نظام‌های حکومتی مورد تحلیل و داوری قرار می‌دهند، به‌ویژه آن‌جایی که مسئله تحلیل و ارزیابی مفهوم امنیت در قالب نظام حکومتی اسلامی به‌مثابه نظامی که ارزش‌های سیاسی - اخلاقی خاصی را مورد تأکید قرار می‌دهد، ضرورت پیدا می‌کند. (Taylor, 1967: 5-40)

با تأکید بر پیوند امنیت و اندیشه سیاسی به‌مثابه نظریه‌ای هنجاری، در این مقاله به طرح و دفاع از این استدلال می‌پردازیم که در قالب فلسفه سیاسی یا اندیشه سیاسی اسلامی، امنیت بر پایه ارزش‌های سیاسی - اخلاقی مرکزی و ناظر بر کرامت دنیوی و اخروی انسان مورد تحلیل و داوری قرار می‌گیرد. کرامت دنیوی انسان، بر پایه ارزش‌های سیاسی - اخلاقی، ناظر بر آگاهی و آزادی انسان نسبت به خیر و شر یا سعادت و شقاوت و کرامت اخروی انسان، بر پایه ارزش غایی سعادت و کمال ابدی انسان در جهان پس از مرگ، تعریف می‌شود.

اندیشه سیاسی اسلامی، مستلزم برقراری جامعه‌ای سیاسی و نظامی حکومتی است که به زمینه‌سازی و صیانت از امنیت انسان‌ها نسبت به آگاهی و آزادی در زندگی دنیوی و کمال و سعادت ابدی در زندگی اخروی بپردازد. زمینه‌سازی آگاهی و آزادی، در بستر همزیستی، بهزیستی و توسعه مدنی در زندگی دنیوی، به‌واسطه شناخت تجربی و تاریخی بشر نسبت به بعد دنیوی وجود انسانی قابل حصول خواهد بود. این در حالی است که کمال و سعادت ابدی در زندگی اخروی، با توسل به ایمان دینی نسبت به بعد متعالی هستی و انسان و زندگی پس از مرگ قابل دستیابی است.

امنیت در زندگی دنیوی بر مبنای ارزش‌های آگاهی و آزادی انسانی و ضرورت توجه به نیازهای مرتبط با بعد دنیوی وجود انسانی که در دایره شناخت تجربی و تاریخی بشری قرار می‌گیرد، قابل داوری خواهد بود. در مقابل، امنیت در زندگی اخروی، بر مبنای ارزش‌های ناظر بر کمال و سعادت ابدی و ضرورت توجه به بعد متعالی وجود انسانی که ضرورتاً موضوع ایمان دینی است، به‌دست خواهد آمد.

نوآوری پژوهش حاضر، در مقایسه با پژوهش‌هایی که در موضوع روش‌شناسی امنیت به‌عمل آمده، در توجه به این نکته نهفته است که در این تحقیق نسبت به دو بعد متفاوت متعالی و دنیوی وجود انسانی در اندیشه سیاسی اسلامی و منابع معرفتی در بعد امنیت شده است. پژوهش‌های پیشین، تفاوت‌های این دو بعد وجود انسانی و اقتضائات معرفتی، ارزش‌ها و منطق هرکدام از آن‌ها را چندان مورد توجه قرار نداده‌اند و این مسئله تا حدودی موجب ابهام و پیچیدگی موضوع شده است.

ضرورت و اهمیت پیگیری موضوع

روش‌شناسی مطالعات اسلامی از جمله علوم امنیتی براساس آموزه‌های اسلامی و ارائه الگویی کاربردی براساس نظریه مبنا و پایه روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی باید براساس متدولوژی و روش‌شناسی اجتهادی تبیین شود. همان‌گونه که روش‌شناسی‌های مختلف پوزیتیویستی مبتنی بر مشاهده و تجربه عینی، پدیدارشناسی، هرمنوتیک، اگزیستانسیالیستی، مارکسیستی، انتقادی، ساختارگرایی، فراساختارگرایی، پست مدرنیستی و ... در مکاتب امنیتی مختلفی بروز و ظهور پیدا کرده است که مقوم و تبیین‌کننده بنیان‌های نظری آن مکتب بوده و در جهت کارآمدی گفتمان خاص مبتنی بر انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آن، مؤثر و مفید خواهد بود. بدیهی است با توجه به مفهوم‌شناسی امنیت در اسلام، روش مطلوب برای فهم، کشف و تبیین مطالعات اسلامی در امنیت مبتنی بر بنیان‌های نظری اسلامی بر پایه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی متفاوت خواهد بود. این روش، کارآمدی گفتمان اسلامی در مطالعات اسلامی امنیت را ارائه خواهد کرد. بدیهی است دستیابی به روش‌شناسی اسلامی در موضوع امنیت، مسیر نظریه‌سازی اسلامی مبتنی بر کشف معارف اسلامی در خور امنیت را نیز هموار خواهد کرد و پس از آن معماهای امنیتی مبتنی بر رویکرد اسلامی به قابلیت پاسخگویی درونی و ارائه راه‌حل سازگار با بنیان‌های اسلامی، امکان‌پذیر خواهد شد. در این مرحله، نظریه جامع امنیتی از منظر اسلام مبتنی بر تعیین ابعاد، سطوح، کارگزاران، غایت، تهدیدها، مسایل، فرصت‌ها، راهبردها و راهکارهای امنیتی در مقابل سایر مکاتب و نظریه‌ها خودنمایی می‌کند و با دستیابی به کارآمدی در جهت تعالی و تکامل انسانیت در همه عرصه‌های فردی و اجتماعی در دنیا و آخرت موجب الگوسازی و در نهایت الهام‌بخشی حداکثری در الگوی مصونیت‌بخشی ملت‌ها و کشورهای اسلامی و آزاده جهان به‌منظور دستیابی و مصونیت‌بخشی تمدن بین‌المللی اسلامی با اتکا به احیای دین و رویکرد بازگشت به اسلام خواهد شد. با توجه به مبانی و روش‌شناسی اجتهادی یاد شده، مطالعات امنیتی و مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران نیز در چارچوب کلان علوم انسانی اسلامی، لازم است برای استخراج آن از متون دینی، به‌صورت نظام‌مند، اکتشافی و اجتهادی مراحل به‌صورت کاربردی و نظری به صورت زیر طی شود:

ضرورت نظری

1- خلا ناشی از فقدان روش‌شناسی امنیتی، به‌سهم خود، به تداوم وابستگی در تفکر و مطالعات امنیتی می‌انجامد؛ به‌همین جهت شاید اقدام به طراحی چنین الگویی، گامی اثربخش در برطرف کردن نقیصه موجود و تولید نظرات بومی و متکی بر سیاست‌های ابلاغی و اسناد بالادستی در حوزه امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران باشد؛

2- فقدان الگوی بومی شناخت روش‌شناسی امنیتی، مشکلات عدیده‌ای را به‌وجود آورده که از جمله آن‌ها، تشتت آراء، برداشت‌های ناهمگون و بعضاً متعارض از منافع امنیتی ملی، رویکردهای پراکنده در تشخیص محیط امنیتی، ناهماهنگی و اختلاف‌نظر در اولویت‌بندی سامان‌دهی محیط داخلی و محیط خارجی، اولویت‌بندی منافع و اهداف امنیتی ملی و همچنین کنش‌های تنش‌زا و تقابل‌گرایانه در میان برخی بازیگران محیط ملی از آن جمله می‌باشند.

ضرورت کاربردی

فقدان الگوی بومی شناخت روش‌شناسی امنیتی، مشکلات عدیده‌ای را به‌وجود آورده که از جمله آن‌ها، تشتت آراء، برداشت‌های ناهمگون و بعضاً متعارض از منافع امنیتی ملی، رویکردهای پراکنده در تشخیص محیط امنیتی، ناهماهنگی و اختلاف‌نظر در اولویت‌بندی اهداف مورد تعقیب در محیط امنیتی و همچنین کنش‌های تنش‌زا و تقابل‌گرایانه در میان برخی نخبگان از آن جمله می‌باشند. این مشکلات باعث بی‌ثباتی، ناپایداری، تهدید محیط امنیتی و افزایش هزینه‌های امنیتی بوده و از پیامدهای فقدان الگوی بومی روش‌شناسی امنیتی ما می‌باشند.

سئوالات و فرضیه‌های قابل تعمیم

روش‌شناسی مطلوب منبعث از آموزه‌های اسلامی، قابلیت و ظرفیت شناخت و کشف قوانین و سنت‌های لایتغیر الهی را فارغ از معرفت‌های فردی مبتنی بر نسبی‌گرایی با رویکرد استناد قطعی و مستحضر به حجیت دینی برای سایرین، خواهد داشت. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این سوال می‌باشد که روش‌شناسی مطلوب و موثر در جهت امنیت جمهوری اسلامی ایران چه می‌باشد؟ فرض ما در مقاله هم بر این مدعا استوار است که روش‌شناسی مطلوب منبعث از آموزه‌های اسلامی، قابلیت و ظرفیت شناخت و کشف قوانین و سنت‌های لایتغیر الهی است. این شیوه در کشف حقیقت علم، همان روش اجتهادی پویا منبعث از منابع چهارگانه در شناخت قوانین اسلام است و این شیوه در مطالعات و مکتب امنیتی نیز حاکم است. این ایده با بهره‌گیری از دیدگاه‌های ارائه شده در شیوه علمای اعلام و شاگردان حکمت متعالیه در تبیین روش‌شناسی اجتهادی اسلام در حوزه علوم انسانی برای دستیابی به روش‌شناسی در مطالعات امنیتی با تأکید بر مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران، تبیین خواهد شد.

ادبیات تئوریک موضوع

به‌نظر می‌رسد که در یک مرحله، شناخت محیط، مستلزم شناخت دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف امنیتی است. نکته دیگر اینکه، با وجود اجتماع متغیرهای انتزاعی و انضمامی فراوان در شکل‌دهی به محیط و کارکردهای آن، اساساً محیط در کلیت خود تابع معنا و عوامل هویت‌دهنده خود است. به یک اعتبار، کارکردهای محیط، به آن هویت و ارزش می‌دهد و این کارکردها با پسوندی که همراه آن به‌کار می‌روند، قابل شناسایی‌اند. در این معنا، محیط، به‌خودی خود فاقد ارزش اصلی بوده و آن‌چه که به محیط ارزش و هویت می‌دهد، کارکردها و قابلیت‌های آن در رابطه با رفع نیازهای انسان است. در حوزه مباحث محیط امنیتی، نقش کلیدی محیط در حیات جمعی انسان، در ارتباط تنگاتنگ آن با امنیت ملی، شناخته می‌شود. مفاهیمی مانند محیط امنیتی، محیط منافع ملی، محیط فرهنگی، محیط قدرت، محیط ایدئولوژیک و دیگر مفاهیمی از این قبیل، نشان‌دهنده معنا، کارکرد، هویت، ارزش و مزیت‌های محیط است. به‌همین جهت گفته شده، محیط همواره تابع پسوندهای خود است (عصاریان نژاد، 1389).

براساس آن‌چه که اشاره شد، مجموعه مؤلفه‌های انتزاعی محیط، منشأ بروز تنوع دیدگاه‌ها در مورد محیط است. از یک‌سو، امنیت و امنیت ملی نیز در زمره کلیدی‌ترین عوامل معنا بخش و تعیین کننده کارکرد محیط است. از سوی دیگر، امنیت در هر محیطی (جامعه) براساس ارزش‌ها و هنجارهای آن شناخته می‌شود و هنجارها بر امنیت تأثیرگذارند. بنابر

این، بازشناسی و تبیین رویکردهای مکاتب امنیتی نسبت به امنیت، در شناخت محیط امنیتی، عامل تعیین کننده است. به اعتبار تبعیت پذیری امنیت از هنجارها، ارزش‌ها و ایدئولوژی حاکم بر محیط، تبیین چستی، چرایی امنیت و سایر مباحث مرتبط با آن مانند مرجع امنیت، غایت امنیت، ماهیت تهدیدات و فرصت‌های محیطی و غیره می‌تواند در دستیابی به چهارچوب منسجمی برای شناخت محیط امنیتی مؤثر باشد (افتخاری، 1384). بر این اساس، بررسی بنیان‌های نظری امنیت در گفتمان اسلام، در فهم محیط مؤثر و سودمند خواهد بود. با این ملاحظه، موضوعات مرتبط با امنیت باید در فقه و گفتمان ولایت فقیه بررسی خواهد شد.

امنیت هستی‌شناختی، بعد جدیدی است که در دهه اخیر بر ابعاد امنیت افزوده شده است. این بعد از امنیت، متأثر از چندین مکتب نظری و عملی، نظیر روان‌کاوی، نظریه روابط اشیا، نظریه مدیریت عدم قطعیت و نظریه مدیریت ترس و هراس و خصوصاً با اتکا به نظریه‌های آنتونی گیدنز و باتلر، چارچوب‌بندی شده است.

این ادعا که امنیت هستی‌شناختی، نیاز اولیه و اصلی است، با این گزاره شروع می‌شود که بازیگران از عدم اطمینان و عدم حتمیت به‌عنوان تهدید هویتی، در هراسند (نمودار 1). نامنی هستی‌شناختی به وضعیتی اشاره دارد که در آن، شخص به ناتوانی عمیقی دچار شده و نمی‌داند با چه خطرهایی مقابله کند و کدامیک را نادیده انگارد. برعکس، امنیت هستی‌شناختی، وضعیتی است که در آن، فرد انتظارات مطمئنی راجع به روابط بین ابزار و اهداف دارد که بر زندگی اجتماعی وی حاکم است. فرد برخوردار از امنیت هستی‌شناختی، می‌داند چگونه اقدام کند و در نتیجه، چگونه خودش باشد. به‌همین اعتبار، جوامع برای تأمین هویت و تثبیت و تمایز آن با دیگران، در پی ثبات شناختی و معرفتی هستند. عادت به وضعیتی نسبتاً ثابت، نوعی اطمینان را به‌همراه دارد و دگرگونی و نامعلوم بودن آینده، همراه با ناامنی است. عنصر اصلی جامعه، هویت و تثبیت و تمایز آن از سایر جوامع است. یکی از راه‌های حفظ تمایز و تفاوت گروه‌ها، حفظ و عادی‌سازی روابط با سایر گروه‌هاست. چنین عادت‌های روزمره بین گروهی و بین کشوری، به انسجام و یکپارچگی هویت گروه‌ها کمک می‌کند. بنابراین، می‌توان کشورها را به‌گونه‌ای تصور کرد که تنها برای تأمین امنیت فیزیکی خود تلاش نمی‌کنند، بلکه برای حفظ هویت گروهی ملی تهییج و تحریک می‌شوند. ابتدای نیازهای گروهی به امنیت هستی‌شناختی بر نیازها و احتیاجات فردی، حاکی از آن است که نهادهای دولتی صرفاً برآیند نظرات تصمیم‌گیرندگان نیستند. هم‌چنین، دولت‌ها تصویرهایی از خود به نمایش می‌گذارند که اعضا به‌طور پیچیده‌ای به آن‌ها وابستگی خواهند داشت (شیهان، 1388: 64-74).

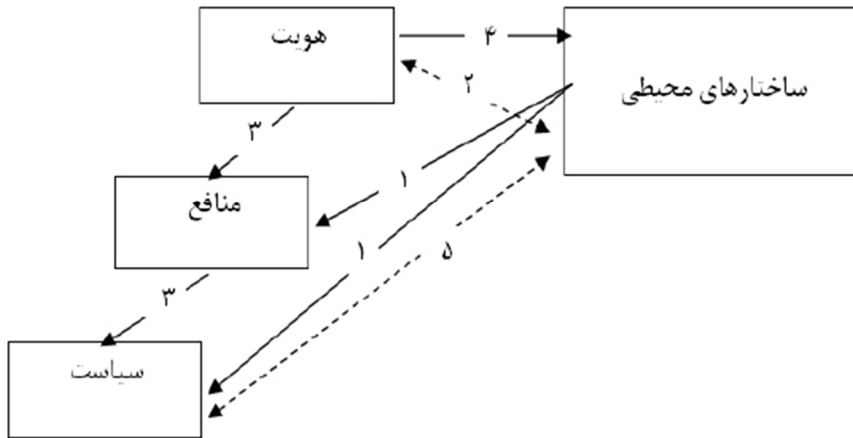
فلسفه امنیت ابعاد گسترده‌ای دارد. در این مقاله، فلسفه امنیت در یک معنا مورد بررسی قرار می‌گیرد. تبیین این معنا مقارن با ارائه چارچوب نظری بحث نیز خواهد بود. به‌نظر فلاسفه، هر امر حادثی نیازمند چهار علت است: علت مادی، صوری، فاعلی و غایی. به یک معنا، وقتی از فلسفه پدیده‌ای که نبوده و به‌وجود آمده است پرسش می‌کنیم، در واقع، از این چهار علت سوال کرده‌ایم (مصباح یزدی، 1366) از این منظر، هرگاه از فلسفه امنیت پرسش‌وجو کنیم، چهار پرسش زیر مدنظر است: 1. علت مادی امنیت چیست؟، 2. علت صوری امنیت چیست؟، 3. علت فاعلی امنیت چیست؟ و 4. علت غایی امنیت چیست؟

برای اینکه، پرسش‌های فلسفی مذکور، به ادبیات رایج در متون امنیتی نزدیک شود، می‌توانیم این پرسش‌ها را به این شکل نیز مطرح کنیم: الف: پرسش‌های علت مادی: 1. مبانی امنیت چیست؟، 2. منابع تولید امنیت چیست؟ ب: پرسش‌های علت صوری: 1. سطوح امنیت چیست؟، 2. انواع امنیت چیست؟ ج: پرسش‌های علت فاعلی: 1. افراد و کارگزارانی که شایستگی دارند تولید و حفاظت از امنیت به آن‌ها سپرده شود، چه شرایطی دارند؟، 2. نهادها و

سازمان‌هایی که شایستگی دارند تولید و حفاظت از امنیت به آن‌ها سپرده شود، چه شرایطی دارند؟ د: پرسش‌های علت غایی: 1. مرجع امنیت چیست؟، 2. هدف از تولید امنیت چیست؟

در مباحث آتی، با بهره‌گیری از چارچوب نظری فوق که برگرفته از فلسفه اسلامی است، دیدگاه امام خمینی (ره) درباره فلسفه امنیت را ارائه می‌کنیم.

نمودار 1- سطوح مختلف محیط امنیتی



(Jepperson& Wendt& Katzenstein, 1996: 68)

بررسی و پوشش محیطی

بعد دنیوی وجود انسان، دلالت بر کرامت انسانی در زندگی دنیوی به لحاظ ضرورت آگاهی و آزادی وی در انتخاب خیر و شر، به مثابه شرط امکان سعادت اخروی و فراهم ساختن بسترهای طبیعی و اجتماعی آن دارد. امنیت در این بعد، به صورت سلبی، مستلزم امان‌یابی در مقابل انواع تهدیدات طبیعی و اجتماعی است که آگاهی و آزادی انسانی را متأثر می‌سازد و به صورت ایجابی، متضمن ایجاد بسترهای رشد و توسعه مدنی در حوزه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی است. امنیت در مقابل جهل تحمیل شده، فقر و نابرابری و سلطه‌گری داخلی و خارجی، مصادیق اصلی وجه سلبی امنیت در بعد دنیوی و در مقابل، بهزیستی و توسعه مدنی، در جهت رشد عقلانی - اخلاقی جامعه در حوزه‌های مختلف علمی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، از مصادیق عمده وجه ایجابی امنیت در بعد دنیوی وجود انسانی است. بدین ترتیب، امنیت در این بعد، ناظر بر خیرات و مصالح دنیوی است.

امنیت در برابر جهل تحمیل شده

امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام، مستلزم ایمن بودن در برابر جهل تحمیل شده است. جهل تحمیل شده در مقایسه با جهل خود خواسته، دلالت بر شرایطی دارد که در آن، عوامل بیرون از خواست و اراده افراد موجب جهالت فردی یا جمعی و در نتیجه، بازماندن از امکان پرورش اخلاقی - عقلانی و توسعه مدنی می‌شود. این عوامل را می‌توان به دو دسته طبیعی و اجتماعی تقسیم کرد. یکی از رسالت‌های اصلی اسلام، به‌ویژه در شرایط محیطی شبه جزیره عربستان آن زمان، مبارزه یا امان‌یابی در برابر جهالتی بوده است که ریشه در شرایط محیطی - اجتماعی داشته و اعراب

را از ارتباطات گسترده و کسب آگاهی از دنیای خارج و هدایت آن‌ها به سمت ایجاد اجتماع مدنی فراگیر، باز می‌داشت (شهیدی، 1364: 4-6).

تأکید بر تمرکز قبایل پراکنده اعراب در قالب شهرهای بزرگ یا دعوت به زندگی مدنی در مقابل بدوی، دعوت به اتحاد قبایل بر پایه آرمان‌ها و باورهای وحدانی در مقابل باورهای کفرآمیز و بت‌پرستانه که منشأ منازعات قبیله‌ای و موجب تفرقه و نفاق و در نتیجه، تنزل سطح مدنیت بوده است، دعوت به کشاورزی و حفر چاه‌هایی چون زرم، دعوت به تقویت و توسعه شهرهایی هم‌چون مکه و مدینه و مراکز تصمیم‌گیری و مشاوره جمعی که پیش از بعثت در قالب دارالندوه صورت می‌گرفت و پس از بعثت، در قالب مسجد به‌مثابه مرکزی عبادی - سیاسی نمود یافت، دعوت به برقراری ارتباط و کسب آگاهی از احوال مردمان دیگر جوامع به‌واسطه مسافرت و تجارت و در نهایت، دعوت به یادگیری خواندن و نوشتن و علم‌آموزی از دیگر جوامع برای کسب مهارت‌های مربوط به کنترل و مهار طبیعت، در مجموع، راهبردهایی بود که اسلام برای مبارزه با جهل تحمیل شده و بدویت و امنیت‌یابی در مقابل آن‌ها ارائه داد. قرآن کریم در سوره جمعه: مبارزه با جهل و بدویت و آموزش علم و حکمت را از اهداف اساسی اسلام معرفی می‌کند. ریشه‌های اجتماعی جهل و بدویت به باورهای کاذب، سنت‌ها، روابط، ساختارها و نهادهایی اجتماعی بر می‌گردد که با تصلب و استقرار خود به‌صورت تاریخی و پیوند یافتن با قدرت و منافع گروه‌های غالب، مانع اساسی آگاهی و آزادی افراد و در نتیجه، رشد عقلانی - اخلاقی و توسعه مدنی می‌شوند. مبارزه اسلام با باورهای غلط شرک‌آلود و کفرآمیز که پیوند تنگاتنگی با منافع گروه‌های غالب و صاحبان قدرت در جامعه عربستان آن زمان داشت و هم‌چنین، مبارزه با سنت‌ها، روابط و ساختارهای جهالت‌آفرین، هم‌چون زنده به گور کردن دختران، تعصب و تفاخر نژادی و قبیله‌ای و مانند آن‌ها، به‌مثابه مبارزه‌ای برای امنیت‌یابی در مقابل جهالت و علل زاینده آن بوده است (شهیدی، 1364: 4-6).

شرایط امنیتی اعراب در عصر پیشامدنی، گذشته از توصیفی که پیشتر در بیان حضرت علی(ع) و جعفر بن ابیطالب در مورد وضعیت زندگی اعراب پیش از بعثت پیامبر (ص) آورده شد (ابن اثیر، نهج البلاغه) از منظر سیاسی، بسیار اسفناگیز بوده است. چنان‌که جنگ همه قبایل - برخی از آن با عنوان جنگ سراسری قبایل پراکنده و بدوی علیه همدیگر توصیف کرده‌اند - بدین معنا که همواره میان قبایل پراکنده‌ای که بت‌های مختلفی را به‌مثابه خدا و سمبل قبیله خویش می‌پرستیدند، منازعه و جدال برقرار بود (حمیدالله، 1373: 108)

امنیت در قبایل، به‌مثابه تنها مرجع امنیتی، به‌واسطه پیوندهای خویشاوندی و انتساب و حمایت قبیله‌ای، به‌صورت نسبی برقرار می‌گردید. این در حالی بود که امنیت در روابط میان قبیله‌ای، تضمین شده نبود و آنچه مانع منازعه میان آن‌ها بود، عهود یا پیمان‌نامه‌هایی بود که به‌منظور ترک مخاصمه یا اتحاد علیه قبیل‌های دیگر برقرار می‌شد (حمیدالله، 1373: 108).

گذشته از مبارزه با زمینه‌های طبیعی و اجتماعی جهل تحمیل شده در جامعه عربستان، اسلام رسالت مبارزه با جهل تحمیل شده را به‌صورت آرمانی جهان‌شمول نیز پیگیری کرده است. در این میان، سیره سیاسی پیامبر اکرم (ص) در ارسال نامه برای امپراتوران و پادشاهان زمان خود برای ابلاغ دین، نشان می‌دهد اسلام نسبت به تأثیر روابط، ساختارها و نهادهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، در شکل‌گیری، استقرار و بازتولید باورهای غلط و کاذب به‌مثابه جهلی تحمیل شده، تأکید دارد. ابلاغ اولیه دین به حاکمان و فرمانروایان و دعوت آن‌ها به زمینه‌سازی ایجاد آگاهی در مردم نسبت به دین راستین و احترام به آزادی آن‌ها در ایمان به آن، بر پایه این شناخت صورت می‌گیرد که عوامل

اجتماعی - سیاسی، از جمله ساختارها و نهادهای مرتبط با قدرت سیاسی، بالقوه می‌توانند نقش اساسی در تحمیل و تقویت جهالت یا باورهای غلط کفرآمیز یا شرک‌آلود به مردم داشته باشند (احمدی میانجی، 1362).

امنیت در برابر فقر و نابرابری

امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام، متضمن ایمن بودن یا امان‌یابی در مقابل هرگونه فقر، اعم از اقتصادی و فرهنگی است. فقر اقتصادی، علاوه بر اینکه بقای انسانی را تهدید کرده و زمینه‌ساز منازعه بر سر ارضای نیازهای اولیه طبیعت انسانی، هم‌چون خوراک، پوشاک، مسکن و مانند آن‌هاست، انسان‌ها را از توجه به خواسته‌های متعالی مرتبط با کرامت و سعادت باز می‌دارد و از این‌رو، موجبات فقر فرهنگی و اجتماعی را نیز فراهم می‌آورد. رسالت اسلام در دعوت به کشاورزی، تجارت و شهرنشینی در مقابل زندگی سخت و مشقت بار بدوی اعراب که حتی در مواقعی مجبور می‌شدند از ترس و فقر، کودکان خود را زنده به گور کنند، نشان می‌دهد؛ امنیت در برابر فقر، به‌عنوان وجهی مهم از امنیت مدنی، اهمیتی اساسی در اندیشه اجتماعی - سیاسی اسلام دارد. پیامبر اکرم (ص) در حدیث «کاد الفقر ان یكون کفرا» به فقر اقتصادی که می‌تواند منجر به فقر فرهنگی یا کفر شود، اشاره می‌فرماید (حر العاملی، 1414، ج 15: 395).

امام حسین (ع) نیز به رابطه فقر و منازعه که زایل‌کننده امنیت اجتماعی سیاسی است، اشاره دارند «و اللهم اعوذ بک من الفقر و: تشتت الامر» (حر العاملی، 1414، ج 13: 599). حضرت علی (ع) نیز یکی از وظایف و مسئولیت‌های خود در قبال مردم را تأمین امنیت آن‌ها در مقابل فقر و کفر معرفی می‌کند. امنیت در برابر فقر در این معنا، با زمینه‌سازی بسترهای کرامت انسانی، به امکان تعالی معنوی و سعادت نیز کمک می‌کند.

امنیت در برابر هرگونه نابرابری غیر عادلانه یا به‌عبارت دیگر، بی‌عدالتی‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نیز وجه مهمی از امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام است. لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ (حدید، 25). قرآن کریم در آیات شریفه: «و لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يَظْلَمُونَ» (یونس، 47) یکی از رسالت‌های مهم انبیا در زندگی دنیوی را برقراری عدالت در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی و سیاسی معرفی می‌کند.

برقراری عدالت و دستیابی به امنیت در قبال نابرابری، بدون فرض برابری ذاتی انسان‌ها یا شهروندان جامعه سیاسی ممکن نیست. از این‌رو، در اندیشه سیاسی اسلام، برابری انسان‌ها در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی، انکارناپذیر است. این برابری ذاتی افراد در جامعه و ضرورت رعایت حقوق برابر آن‌ها در حوزه‌های مختلف اجتماعی دارد. برابری ذاتی انسان‌ها از منظر اسلام، مستلزم حرمت ذاتی جان، مال و آزادی او از هرگونه مداخله ناعادلانه یا تجاوز است. حضرت علی (ع) نیز در سفارش خود به مالک درباره اهمیت برقراری عدالت و دوری، زنده از ریختن خون به ناحق می‌فرماید: از ظلم برای ثبات و امنیت حکومت و زمامداری پرهیز که هیچ چیز در نزدیک ساختن کیفر انتقام، بزرگ ساختن مجازات، سرعت زوال نعمت و پایان بخشیدن به زمامداری، هم‌چون ریختن خون ناحق نیست (نهج البلاغه، خطبه 15).

امنیت در برابر سلطه‌گری

امنیت در برابر سلطه‌گری، به‌عنوان وجه مهمی از امنیت مدنی در اندیشه سیاسی اسلام، بر پایه ارزش‌های دنیوی امنیت، یعنی آگاهی و آزادی که به‌مثابه بستر ضروری توسعه مدنی و امکان سعادت اخروی عمل می‌کنند، استوار می‌گردد. سلطه‌گری را می‌توان به دو قسم داخلی و خارجی تقسیم کرد. سلطه‌گری داخلی در اندیشه سیاسی اسلام با طاغوت و استبداد مرتبط می‌شود و سلطه‌گری خارجی از تهدیدات و تجاوزات بالقوه و بالفعل رقبا یا دشمنان جامعه سیاسی اسلامی نشأت می‌گیرد.

در اندیشه سیاسی اسلام، امنیت در برابر سلطه‌گری داخلی با نفی طاغوت و استبداد به‌مثابه مانع سیاسی آگاهی و آزادی، هم‌چون بستر ضروری توسعه مدنی در بعد دنیوی و امکان سعادت در بعد اخروی وجود انسانی، مرتبط است. اسلام همواره انسان‌ها را به رهایی از سلطه طاغوت که زایل‌کننده کرامت انسان در زندگی دنیوی و امکان سعادت اخروی آن‌هاست، دعوت می‌کند. سلطه طاغوت می‌تواند با تحکیم باورهای غلط جهل تحمیل شده بر مردم تحت سلطه، امکان آگاهی از حقیقت و خیر و هم‌چنین، آزادی انتخاب مسیر حق و خیر را از مردم سلب نماید. بدین ترتیب، رهایی از سلطه طاغوت و امان‌یابی در برابر آن، از جمله رسالت‌های سیاسی اسلام برای دستیابی به کرامت و سعادت انسانی است.

قرآن کریم در آیات مختلف، هم‌چون: «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنِي يَعْبُدُوا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادَ» (زمر، 17): «اذهبوا إلى فرعون إنه طغى. فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى». رهایی از شر سلطه‌گری طاغوت را لازمه دستیابی به کرامت و سعادت انسانی معرفی می‌کند و در جای دیگر سلطه طاغوت را عاری از هرگونه کرامت انسانی و در حد حیواناتی هم‌چون میمون و خوک توصیف می‌کند. بر همین اساس، اسلام هرگونه بندگی و استعانت از طاغوت را نفی کرده و آن‌را مایه گمراهی می‌داند.

اندیشه سیاسی اسلام، علاوه بر اینکه، به‌طور سلبی متضمن کسب امنیت در مقابل سلطه طاغوت است، به‌صورت ایجابی نیز دعوت به ایجاد جامعه‌ای سیاسی می‌کند که در آن با تحقق آگاهی و آزادی، به‌مثابه شرط امکان کرامت و سعادت انسانی، جایی برای سلطه و امنیت و ارزش‌های آن در اندیشه سیاسی اسلام استبداد نیست. بر همین اساس است که حتی تحمیل سلطه‌گرانه باورهای دینی نفی می‌شود، چرا که با تحقق آگاهی نسبت به حق و باطل، خیر و شر، اکنون نوبت انتخاب آزادانه راه بدون هرگونه سلطه و اجبار خواهد بود.

امنیت در برابر سلطه‌گری خارجی در اندیشه سیاسی اسلام نیز به‌صورت سلبی، با ایجاد مصونیت نسبت به تهدیدات و تجاوزات دشمنان جامعه اسلامی و به‌صورت ایجابی، با زمینه‌سازی همزیستی و صلح میان جامعه اسلامی و جوامع غیراسلامی، فراهم می‌آید. جهاد یا دفاع مشروع، به‌مثابه مکانیسم تأمین امنیت به‌صورت سلبی، در اسلام جایگاه محوری دارد و از این‌رو، جهاد در اندیشه اسلامی، اساساً جنبه‌ای دفاعی دارد، بدین معنا که از یک‌سو به‌مترله دفاع از کرامت انسانی مردم تحت سلطه طاغوت است که مانع تحقق آگاهی و آزادی و در نتیجه، امکان سعادت آن‌ها می‌شود و از سوی دیگر، به‌معنای دفاع در برابر تهدیدات و تجاوزاتی است که از جانب دشمنان متوجه جامعه اسلامی می‌شود. از این‌رو، امنیت سلبی و ایجابی در برابر سلطه‌گری خارجی، ناظر بر جهاد دفاعی در برابر تهدید و تجاوز دشمن و هم‌چنین، همزیستی و صلح با جوامع دیگر خواهد بود.

بر این اساس، جهاد یا در مقابل تهدیدات و تجاوزاتی است که در قدم اول از جانب دشمن شروع شده و یا در مقابل پیمان‌شکنی و خیانتی است که هم‌پیمانان سابق مرتکب شده و بدین ترتیب، موجبات تهدید یا تجاوزی را فراهم ساخته‌اند. غالب جنگ‌های پیامبر با یهودیان اطراف مدینه و سایر قبایل مشرک عرب، به‌دلیل همین نقض پیمان و خیانتی بود که زمینه‌های تهدید یا تجاوز به جامعه اسلامی را فراهم می‌آورد.

مسئله ارتداد یا بازگشت از اسلام نیز در همین منطق معنا پیدا می‌کند. بدین معنا که ارتداد در قرآن و سیره پیامبر، امری مرتبط با باورهای شخصی یا ایمان حقیقی افراد در جامعه اسلامی در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه امری سیاسی و مرتبط با سلطه‌گری و تهدید یا تجاوز خارجی نسبت به موجودیت جامعه اسلامی و باورهای قوام‌بخش آن دانسته می‌شود. رفتار برخی یهودیان و هم‌چنین، پیامبران دروغین، هم‌چون مسیلمه کذاب، مصداق این وجه سیاسی ارتداد به‌مثابه تهدید یا

تجاوز خارجی است. یهودیان در ایجاد تزلزل در ایمان مسلمین، از طریق تظاهر به ایمان به اسلام و بازگشت از آن به دفعات مکرر، توطئه علیه پیامبر و مسلمانان راه انداختند.

پیامبر اکرم (ص) نیز در سیره سیاسی خود با اولویت دادن به اصل پیمان و صلح علاوه بر اینکه با یهودیان مدینه عهد و پیمان بستند، با قبیله کافر بنی خزاعه نیز برای دفاع مشترک از همدیگر پیمان بستند. چنان که دلیل اصلی حمله مسلمین به مکه برای فتح این شهر نیز کشته شدن برخی اعضای قبیله بنی خزاعه به دست قبیله بنی بکر، هم‌پیمان قریش بود، چرا که این اتفاق موجب انحلال پیمان صلح مسلمین و قریش مکه می‌شد (ابن هشام، 1360: 813). رویارویی نظامی پیامبر با قبایل یهود اطراف مدینه، هم‌چون قبیله بنی نظیر، بنی قینقاع و بنی قریظه نیز به دلیل نقض پیمانی بود که از سوی آنان انجام گرفته و مسلمانان را با تهدید و تجاوز مواجه می‌ساخت (واعدی، 1369: 713).

گفتمان دینی و انقلابی قابل تعمیم

در راستای حمایت از بحث پوشش‌های محیطی با توجه به ادله دینی و سیره و سنت نبوی، علت صوری امنیت را از دیدگاه امام خمینی (ره) مورد بررسی قرار می‌دهیم. اصول دین و اعتقادات که بخشی از دین اسلام را تشکیل می‌دهند، عهده‌دار امنیت اعتقادی انسان است. در آنجا، انسان با مبدأ و معاد و رهبری الهی آشنا می‌شود. در حوزه قلبی، با فلسفه امنیت از دیدگاه امام خمینی مسایل اخلاقی و فضائل و رذائل آشنا می‌شود و یاد می‌گیرد باید از رذائل بپرهیزد و آن‌ها را از وجود خویش و جامعه بیرون بریزد و به فضائل آراسته شود. امام خمینی همین بحث را در ضمن روایتی از امام صادق (ع) با عنوان جنود عقل و جهل شرح کرده‌اند. در روایت مذکور، هفتادوپنج شاخص برای عقل و انسان عاقل و توسعه یافته و هفتادوپنج شاخص برای جهل و انسان غیرعاقل و عقب‌مانده ذکر شده است (کلینی، ج 21: 1). در بعد رفتارهای ظاهری انسان، فقه موضوعیت می‌یابد. فقیه به مکلف می‌گوید چه چیز واجب است و باید انجام دهد و چه چیز حرام است و نباید مرتکب شود. دیگر علوم انسانی نیز هر کدام در ساحت یکی از این حوزه‌ها قرار می‌گیرد. در خصوص علت شکلی یا صوری امنیت، به‌طور عمده، سطوح و ابعاد امنیت قابل تبیین است. در الگوی امنیتی حضرت امام خمینی (ره)، انسان از سه منشأ و مرتبه عقلی، قلبی و ظاهری برخوردار است (لک‌زایی، 1389: 14). در شکل‌بندی امنیت نیز این شئون انسان مورد توجه قرار می‌گیرد. در شأن عقلی، صیانت از باورها و اعتقادات (امنیت اعتقادی و فرهنگی انسان) موضوعیت دارد. در مرتبه قلبی، امنیت اخلاقی، گرایش‌ها و منش‌های انسان مطرح می‌باشد و در مرتبه ظاهری، اعمال و رفتارهای انسان موضوعیت دارد. در مکتب امنیتی حضرت امام خمینی (ره)، اصول دین و اعتقادات به‌عنوان بخشی از اسلام، امنیت اعتقادی انسان را تأمین می‌کند. هم‌چنین امنیت انسان در این مرتبه، در پیوند با مبدأ، معاد و رهبری تأمین می‌گردد. در حوزه اخلاقی، آراستگی انسان به فضائل و نفی رذائل، گرایش‌های انسان را سامان می‌دهد. در مرتبه ظاهری، فقه با تعیین احکام عملی امنیت انسان را در کنش‌ها و رفتارها تأمین می‌کند. براساس آن چه که اشاره شد، مکتب امنیتی ملهم از گفتمان ولایت فقیه دارای سه شاخص مهم است:

یک - انسان به‌لحاظ تربیت عقلی، معتقد موحد مؤمن به قیامت و پیرو دستورات رهبران الهی شود؛

دو - اینکه، به‌لحاظ اخلاقی، به فضایل اخلاقی آراسته و از جهل و رذیلت‌ها دوری کند؛

سه - اینکه، از لحاظ رفتاری، پایبند به احکام شریعت باشد.

این شاخص‌های سه‌گانه در تربیت انسان نشان‌دهنده تعادل در شخصیت اوست و در سطح فردی، چنین انسانی از امنیت برخوردار می‌گردد و بر این اساس، گفته می‌شود، امنیت در الگوی ولایت فقیه، در سطح فردی در سه حوزه مطرح است:

اول - حوزه باورها: این حوزه مشتمل بر ابعاد عقلی، اعتقادی، فلسفی و کلامی است؛

دوم - حوزه گرایش‌ها: این حوزه مشتمل بر ابعاد قلبی و اخلاقی است؛

سوم - حوزه رفتارها: این حوزه در برگیرنده بعد ظاهری و مادی انسان است که فقه، عهده‌دار تأمین آن می‌باشد. در الگوی امنیتی ولایت مطلقه فقیه، تهدیدات در سطح فردی، متناظر با حوزه‌های سه‌گانه مذکور در بالا تعریف می‌شود. بر این اساس، ناامنی و تهدیدات شامل تهدیدات و مخاطرات در حوزه باورها، تهدیدات و مخاطرات در حوزه گرایش‌ها و بالاخره تهدیدات و مخاطرات در حوزه رفتارها و کنش‌ها قابل تبیین است (لک‌زایی، 1389: 17).

از مطالب بالا چنین برداشت می‌شود که، در الگوی امنیتی حضرت امام خمینی (ره) مهم‌ترین سطح امنیتی، سطح فردی است. علت اهمیت آن، شالوده و زیربنا بودن آن است؛ زیرا روشن است که شکل‌گیری امنیتی در تمام ابعاد، حوزه‌ها و مراتب فردی موجبات آمادگی انسان مهذب و تربیت یافته در مکتب الهی را برای تأمین امنیتی در سطوح دیگر فراهم می‌کند. سطوح دیگر امنیتی شامل امنیتی ملی، امنیتی بین‌المللی (جهان اسلام) و امنیتی جهانی است (لک‌زایی، 1389: 18).

ابعاد امنیتی در الگوی ولایت مطلقه فقیه شامل امنیتی سیاسی، امنیتی فرهنگی، امنیتی اجتماعی و امنیتی اقتصادی است که هر یک از آن‌ها به اختصار شرح داده می‌شوند.

امنیتی سیاسی: در این بُعد، استقلال، تمامیت ارضی، تمامیت ملی و عزت ملی از مهم‌ترین مصادیق امنیتی ملی می‌باشند؛

امنیتی فرهنگی: از نظر امام خمینی (ره) اسلام محور تعریف امنیتی و تهدیدات فرهنگی است. در واقع، شناخت اسلام و عمل به آن، امنیتی فرهنگی را به ارمغان می‌آورد. در این بُعد، فعالیت رسانه‌های گروهی به‌ویژه صداوسیما، مطبوعات، سینما، آموزش و پرورش و دانشگاه‌ها در چارچوب آموزه‌های اسلام تأمین‌کننده امنیتی فرهنگی خواهند بود؛

امنیتی اجتماعی: صیانت از نهاد خانواده، تحقق امنیتی اجتماعی، توجه به فریضه امر به معروف و نهی از منکر، مبارزه با موانع رشد و شکوفایی جامعه اسلامی در نیل به کمال، از محورهای امنیتی اجتماعی در سطح ملی و جهان اسلام است؛

امنیتی اقتصادی: مدیریت درست منابع و ثروت‌های ملی، استفاده بهینه و هدفمند از منابع ملی در قطع وابستگی به قدرت‌های جهانی، تأمین استقلال و خودکفایی در بُعد اقتصادی، برطرف‌سازی آسیب‌پذیری و نقاط ضعف اقتصاد ملی و ارتقا کشور به سطح بازیگران جهانی جهت ورود در حوزه رقابت‌های اقتصادی، تجارت و بازرگانی و ... از اهم مصادیق امنیتی در بُعد اقتصادی است؛

بررسی موردی و عمیق مربوط

با وقوع انقلاب و به‌دلیل ماهیت اسلامی حکومت پس از انقلاب، گفتمان فراستنی امنیت به‌جای ایدئولوژی غرب‌گرایانه، باستان‌گرایانه و اسلام‌ستیز، با ایدئولوژی اسلام‌گرایانه، غرب‌ستیزانه و باستان‌ستیزانه، شروع به بازسازی خود کرد.

در واقع، بازسازی گفتمان فراستنی امنیت، به‌معنای بازگشت به رویکرد امنیتی هدف‌محور در این گفتمان، اما براساس آرمان‌های انقلاب اسلامی بود؛ آرمان‌هایی که حمایت از جنبش‌های آزادیبخش و مستضعفین جهان در راستای تحقق امت واحده اسلامی را در اولویت قرار داده و بسط اندیشه انقلاب اسلامی در سراسر جهان را در دستورکار خود قرار داد.

بنابراین، با وقوع انقلاب اسلامی، گفتمان فراستنی امنیت با ابتدا بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی بازسازی شد و گسست معرفتی موجود در این مقطع، گسستی میان ایدئولوژی غرب‌گرایانه و باستان‌گرایانه پهلوی از یک‌سو و ایدئولوژی انقلاب اسلامی، از سوی دیگر بود که در نقش پادگفتمان حکومت پهلوی، به‌ویژه از 15 خرداد 1342 به بعد تکوین یافته بود. به‌عبارت دیگر، با وقوع انقلاب اسلامی، گفتمان فراستنی امنیت بازتولیدی دیگر براساس تفسیر ایدئولوژیک از اسلام یافت که دیانت و سیاست را در هم آمیخت و مرزهای ملی را برای گنجاندن این ایده در آن ناچیز پنداشت. از این‌رو، رویکرد امنیتی هدف‌محور در این گفتمان در حال بازسازی براساس تفسیر ایدئولوژیک از اسلام، بقای ایدئولوژی اسلامی در مقابل ایدئولوژی‌های لیبرالیستی و کمونیستی را در دستورکار قرار داد و بقای این ایدئولوژی را نیز در گرو بسط آن دانست. محیط برآمده از انقلاب یا از منظر دیگر، محیطی که انقلاب در آن رویدن گرفت، محیطی کاملاً ایدئولوژیک بود. ایستارها و هنجارهای ارزشی همه چیز را در خود جذب کرده بود. شکل‌بندی اجتماعی تعریفی بس متفاوت یافته بودند. تبیین تحولات امنیتی جمهوری اسلامی ایران (در عرصه درون و برون) اهدافی انقلابی را نشانه رفته، مرزهای جغرافیایی جای خود را به مرزهای ایدئولوژیک داده، هویت اسلامی جایگزین هویت ملی شده بود و ملت‌ها بر جایگاه و منزلت دولت‌ها تکیه زده بودند.

با این پیش‌زمینه از عوامل مهمی که تأثیرگذاری شایانی در این محیط امنیتی داشتند عبارت بودند از: وحدت در بین اقشار مختلف و مسئولان که نقشی کلیدی در الگوی مدیریت و رهبری ایفا می‌کند. کارکرد وحدت، اتحاد، انسجام و تفاهم اجتماعی و سیاسی، بی‌نظیر و منحصر به فرد است. وحدت، رمزی است که آن‌را گشود و خود نیز معتقد به این رمزگشایی بود. وحدت در پیروزی انقلاب نقش اساسی داشت و در بقای انقلاب و جمهوری اسلامی نیز همان نقش را بازی می‌کند. معنای این سخن آن است که امنیت جامعه و کشور به بود و نبود یا میزان وحدت بستگی دارد. بنابراین وحدت، امر سطحی و تشریفاتی نیست، بلکه حقیقت جوهری و ذاتی در بقای ملت و دولت قلمداد می‌شود. تعبیر حضرت امام در این خصوص کاملاً روشن و آشکار است: ما پیروزی‌مان با وحدت کلمه و اتکای به اسلام بود، الله اکبر ما را پیروز کرد، حالا هم سلاح ما همان الله اکبر است. وحدت کلمه ما را پیروز کرد. حالا هم سلاح ما همان وحدت کلمه است (صحیفه امام، ج 13: 155).

به بیان بهتر، امام (ره) معتقد بودند علت مبقیه انقلاب، همان علت محدثه آن است، یعنی همان علت یا شیوه‌ای که انقلاب را به پیروزی رساند، همان است که می‌تواند موجبات حفظ و بقای آن‌را نیز فراهم کند.

ایشان در وصیت‌نامه سیاسی - الهی خود در این خصوص می‌نویسند: بی‌تردید رمز بقا انقلاب اسلامی، همان رمز پیروزی است و رمز پیروزی را ملت می‌داند و نسل‌های آینده در تاریخ خواهند خواند که دو رکن اصلی آن، انگیزه الهی و مقصد عالی حکومت اسلامی و اجتماع ملت در سراسر کشور با وحدت کلمه برای همان انگیزه و مقصد ... و در مقابل این انگیزه که رمز پیروزی و بقا آن است، فراموشی هدف و تفرقه و اختلاف است یکی از شیوه‌های تأمین وحدت در چارچوب اهداف انقلاب و حفظ انقلاب حفظ مصالح یکدیگر است و ما راه طولانی دیگری داریم و آن این‌که ریشه‌های گندیده استعمار را از بیخ و بن انشاء‌الله به خواست خدا درآوریم و این میسر نیست مگر اینکه این نهضت را همین‌طور که تا اینجا آمده است حفظ کنید؛ این وحدت کلمه را حفظ کنید. از اختلافات دست بردارید؛ احتراز کنیم از اختلاف. ما همه برادر هستیم، همه ملت با هم برادرند. به‌گفته خدا مؤمنین برادر هستند؛ برادر باید مصالح برادر را حفظ کند (صحیفه امام، ج 6: 419).

همه می‌دانید که رمز پیروزی بزرگی که ملت به آن رسیده وحدت کلمه است. همه اقشار از مرکز تا اقصی بلاد کشور و هدف آن برچیده شدن حکومت طاغوتی و قطع ابادی استعمار و استثمارگران بین‌المللی و برپا شدن جمهوری اسلامی بود. اکنون احتیاج بیشتر داریم به حفظ این وحدت کلمه و وحدت و مقصد (صحیفه امام، ج 6: 262).

از دیگر عوامل موثر در این روند و رویه می‌توان به ایمان و معنویت اشاره کرد: اهمیت قدرت اسلام و معنویت، در مرکز اندیشه امام قرار دارد. توجه به ایمان و معنویت دینی، منبع لایزالی از توانمندی‌ها تولید می‌کند که امنیت و بقای ملت و کشور با آن تضمین می‌گردد: اینهایی که به مملکت ما خیانت کردند و مملکت ما را به تباهی کشاندند، آنان بودند که ایمان نداشتند. اگر در بین آن‌ها یک نفر ایمان داشت، آن یک نفر اینکارها را نمی‌کرد. آن‌هایی که خوردند و بردند و ما را به تباهی کشاندند آن‌هایی بودند که به اسلام کار نداشتند، اعتقاد نداشتند؛ به ماورای طبیعت اعتقاد نداشتند، به معنویات عقیده نداشتند (صحیفه امام، ج 7: 464).

از سوی دیگر، روحانیت نیز به‌عنوان مرجع تولید گفتمان دینی و حافظ آن، در جبهه مقدم معنویت و ایمان اسلامی قرار دارد و حفظ و بقای جامعه اسلامی بسته به آن است: چنان‌چه همه ما ... و خصوصاً روحانیت و خطبا در صحنه نباشیم و حاضر باشیم در قضایایی که می‌گذرد، مطمئن باشید که با عدم حضور شما، به سر انقلاب آن خواهد آمد که بر سر مشروطه آمد ... بر همه ما و ... همه روحانیون حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرایض است. اگر بنا باشد که روحانیون کنار بروند و گاهی با یک قلمی اشکالات را بگویند و در رفع اشکالات کوشش نکنند و خطبا در منابر خودشان، مسایل روز را فراموش کنند و مسایل انقلاب را فراموش کنند، این انقلاب صدمه خواهد دید (صحیفه امام، ج 15: 329)

ما همه دیدیم که در همه بلاد، معممین - معممین متعهد - در رأس مردم بودند و مردم را وادار کردند به اینکه نهضت کنند و مردم هم اطاعت کردند ... من در خدمت شما هستم. روحانیت در خدمت اسلام و در خدمت ملت است. این سد را حفظ کنید تا کشور شما حفظ بشود (صحیفه امام، ج 7: 86).

نتیجه‌گیری

شناخت دوست و دشمن برای واحدهای سیاسی مسئله مهمی است. کشورها همواره با این سوال مواجه بوده‌اند که با وجود ابهامات و پیچیدگی‌های زیاد در محیط امنیتی، چگونه می‌توان منافع امنیتی ملی را در محیط‌های هدف، مورد شناسایی قرار داد؟ چگونه و براساس چه ملاک‌هایی می‌توان منافع امنیتی ملی را تأمین کرد؟ منافع و اهداف امنیتی ملی کشور در کدام محیط امنیتی قابل تحقق، قابل ارتقا، قابل حفاظت و گسترش است؟ براساس کدام روش، می‌توان منافع امنیتی ملی را در محیط تغییر داد؟ سوالاتی از این دست ذهن مدیران، سیاست‌گذاران، تصمیم‌گیران و طراحان راهبرد امنیتی ملی را بیش از پیش به نقش کلیدی الگوی تعقیب منافع در محیط امنیتی هدف معطوف کرده است. در مجموع می‌توان گفت، راهبرد امنیتی ملی هر کشوری با همه پیچیدگی‌ها، حساسیت‌ها و اهمیت حیاتی آن، بر بنیان و شالوده‌ای فراهم آمده از الگوی محیط‌شناسی امنیتی استوار می‌گردد.

مباحث روش‌شناسی و معرفت‌شناسی همواره مقدمه‌ای در شناخت مکتب به‌شمار می‌آیند؛ بنابراین معرفت‌شناسی حقیقی منطبق با آموزه‌های اسلامی، به‌عنوان مجموعه‌ای از جهان‌بینی و ایدئولوژی و مجموعه هست‌ها و نیست‌ها، بایدها و نبایدها و نیز شناخت قوانین و سنت‌های لایتغیر در دستیابی به الگوهای رفتاری و سبک زندگی اسلامی، منوط به روش‌شناسی اسلامی در شناخت حقایق عالم، به‌ویژه علوم انسانی خواهد بود. تأکید بر روش‌شناسی اسلامی بدان علت است که لازم است هر آن‌چه به اسلام نسبت داده می‌شود، به‌صورت اجتهادی منطبق با موازین اسلامی و برگرفته از

منابع چهارگانه قرآن کریم، سنت پیامبر و ائمه اطهار (س)، عقل و اجماع (اسلام‌شناسان) باشد. این همان اجتهاد مصطلح در حوزه‌های علمیه و همان اجتهاد پویاست که حضرت امام خمینی (ره) مطرح کردند؛ یعنی دستیابی به علم دینی، تنها با روش اجتهادی حاصل می‌شود و تنها در این صورت می‌توان آن را به دین منتسب کرد.

بنابراین در مقابل به اصطلاح نواندیشان دینی که بین دین و معرفت دینی تفاوت قائل می‌شوند و برداشت دینی را برای همگان روا می‌دارند، در حالی که ممکن است معرفت افراد از یک گزاره متفاوت باشد و در نهایت به نسبت انگاری برسد، در این دیدگاه تأکید می‌شود که معرفت دینی با اجتهاد دست یافتنی است و اینکه یک حقیقت وجود دارد و ما باید با هدایت وحی و با ابزار عقل یا اجماع (کارشناسان دینی و مجتهدین) آن را کشف کنیم؛ بنابراین کتاب و سنت به ما در کشف حقیقت کمک می‌کنند. عقل ابزار است و اگر وجود نداشته باشد، دیگر نمی‌توانیم از کتاب و سنت هم استفاده کنیم؛ در این صورت همان گرایش اخباری‌گری که قبلاً وجود داشته است و برداشتی ظاهری از قرآن و سنت حاصل خواهد شد. ما به برداشت عمیق، تحلیلی و تولید علم یعنی کشف حقیقت معتقدیم، اما تأکید بر آن است که اصالت مربوط به وحی و سنت‌های الهی برگرفته از کتاب و سنت است و عقل به‌عنوان ابزاری که با آن بتوان به حقیقت دست پیدا کرد، مطرح می‌شود؛ چنان‌که آیات «تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ» یا «كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» رهنمون می‌شوند که کتاب و سنت مبنای همه کشف حقایق و علوم هستند و اساساً دستیابی به علوم انسانی اسلامی جز از این طریق غیرممکن است و در خوش‌بینانه‌ترین حالت چیزی شبیه معرفت‌های فردی مبتنی بر نسبی‌گرایی از اسلام و نیز غیرقابل استناد قطعی و مستحضر به حجیت دینی برای سایرین، ارائه خواهد شد.

با این پیش‌زمینه می‌توان عنوان کرد که به‌جهت عدم طراحی الگوی علمی و تخصصی در محیط‌شناسی امنیتی در جمهوری اسلامی ایران، چیستی مبانی، اصول بنیادین، ابعاد، مؤلفه‌ها و الزامات اساسی در تشخیص محیط امنیتی در بوتله ابهام باقی مانده که در فرآیند طراحی الگوی محیط‌شناسی امنیتی این موارد می‌بایست مورد شناسایی و در تدوین الگو به‌عنوان کار پایه مورد ملاحظه قرار گیرند. ضعف نگرش بومی به منافع امنیت ملی و برخی بی‌توجهی‌ها به سیاست‌های ابلاغی در حوزه دفاعی - امنیتی نیز در شناخت محیط امنیتی جمهوری اسلامی ایران در سطح برخی از کارگزاران اجرایی، سبب بروز مشکلات عدیده‌ای در ادراک و کنش‌های معطوف به منافع، اهداف و اولویت‌های امنیت ملی شده است. این مشکلات در حوزه شناخت آسیب‌ها، چالش‌ها، تهدیدات و فرصت‌ها در ادراک بازیگران عرصه محیط ملی نیز تأثیر منفی خود را نشان می‌دهد. ناهمسویی و برداشت‌های متفاوت و بعضاً متعارض نخبگان فکری و ابزاری از چیستی و چرایی تهدیدات و فرصت‌ها، هزینه پیاده‌سازی و تحقق اهداف امنیت ملی را افزایش داده و در کنار آن نبود یک الگوی علمی، جامع، راهبردی و مورد اجماع در محیط‌شناسی امنیتی، شناخت درست و دقیق مبانی، اصول، ابعاد، مؤلفه‌ها و الزامات حاکم بر محیط امنیتی را با دشواری و موانع جدی مواجه کرده است. شناخت و رفع ضعف‌های موجود می‌تواند در محیط امنیتی جمهوری اسلامی ایران چراغ راه و شاید راه‌گشایی باشد که از طریق آن‌ها بتوان به تدوین روش‌شناسی و استراتژی مناسب در این محیط امنیتی پرداخت.

1. ابن هشام، عبدالملک (1360)، **سیرت رسول الله**، ترجمه و انشای رفیع الدین اسحاق بن محمد همدانی قاضی ابرقو، تصحیح اصغر مهدوی، تهران: بنیاد فرهنگ.
2. احمدی میانجی، علی (1362)؛ **مکاتیب الرسول**، قم: یس.
1. امام خمینی، روح الله (1378)، **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج 8-12-21.
2. امام خمینی، روح الله (1378)، **کتاب البیع**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
3. امام خمینی، روح الله (1377)، **شرح چهل حدیث**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
4. حر العاملی، محمد ابن الحسن (1414)، **وسائل الشیعه الی تحصیل مسایل الشریعه**، عبدالرحیم الربانی الشیرازی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
5. حمیدالله، محمد (1373)، **حقوق روابط بین الملل در اسلام: آیین جهاننداری اسلامی**.
6. شهیدی، سید جعفر (1364)، **تاریخ تحلیلی اسلام تا پایان امویان**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
7. شیهان، مایکل (1388)، **امنیت بین الملل**، ترجمه سید جلال دهقانی فیروزآبادی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
8. عساریان نژاد، حسین (1388)، **مطالب درسی روش شناسی محیط امنیتی**، تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
9. لک زایی، نجف (1386)، **اصول رهیافت امنیتی پیامبر اسلام در قران کریم، در سیره سیاسی پیامبر اعظم**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
10. مصباح، محمدتقی (1366)، **آموزش فلسفه**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
11. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (1373) **آئین انقلاب اسلامی: گزیده‌های از اندیشه و آراء امام خمینی**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
1. واغدی، محمدبن عمرو (1369)، **مغازی (تاریخ جنگ‌های پیامبر)**، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ب) لاتین

- 1- Alkire, Sabina (2003), **A Conceptual Framework for Human Security**, Oxford: Oxford University Press.
- 2- Jepperson, Ronald L, Alexander Wendt & Peter J. Katzenstein, (1996), Norms, Identity, and Culture in National Security, in Peter J. Katzenstein, ed, **The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics**, New York: Columbia University Press, 58- 84.
- 3- Holsti, k. J (1996), **The State, War and the State of War**, Cambridge: Cambridge University.
- 4- Taylor, peter. M (1967), **Normative Political Theory**, New Jersey: Pentic Hall.

مفهوم اقتدار در آراء رالف دارندورف

سید رامین البرزی*

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

مفهوم اقتدار در اندیشه رالف دارندورف نقطه‌ی ثقل نگرش وبر، مارکس، پارسونز و دیدشان به این موضوع است، دارندورف با تأثیر از وبر و پارسونز از این موضوع آن را وارد نظریات کشمکش کرد و تأثیر عمیقی از خود بر بازتعریف مفهوم طبقه و اقتدار در اروپای عصر پسا صنعتی برجای گذاشت. وی اقتدار را امری سازمانی و متفاوت از قدرت ارزیابی می‌کند و جامعه را گروه‌های رقیب دارای منافع متعارض که در پی افزایش اقتدار خود یا کاهش اقتدار گروه‌های رقیب‌اند، ارزیابی می‌کند. در فهم دارندورف از جامعه طبقه جایی ندارد و جامعه یعنی رقابت گروه‌های دارای منافع متعارض، که رقابتی است بی‌پایان برای به‌دست آوردن مهم‌ترین مزیت اجتماعی یعنی اقتدار و این موتور محرکه هر جامعه‌ایی در طول تاریخ است.

کلید واژه‌ها

اقتدار، رالف دارندورف، گروه‌های ذی‌نفع، کشمکش، همگرایی آمرانه تنظیم شده، شبه‌گروه، توزیع چندگانه اقتدار.

* Email: aramin50@yahoo.com.

مقدمه

اقتدار¹ و مفهوم آن از مفاهیم بسیار مهم و بنیادین در جامعه‌شناسی و علم سیاست است، با این وجود تعریف مشخص و یکسانی از این مفهوم در نزد علمای علوم اجتماعی وجود ندارد و از مارکس، وبر تا پارسونز و پارک هر اندیشمندی اقتدار را به گونه‌ای تعریف و تفسیر کرده است. این مقاله به تعریف این مفهوم در نزد «رالف دارندورف» جامعه‌شناس شهیر آلمانی می‌پردازد که متأسفانه به‌رغم اهمیت این متفکر در جهان غرب در کشور ما چندان شناخته شده نیست و بخش اعظم آثار وی هنوز به فارسی ترجمه نشده‌اند. در این مقاله سعی داریم تا با توصیف مفهوم اقتدار نزد این اندیشمند علوم اجتماعی، جامعه و نخبگان خود را با آراء و عقاید این اندیشمند برجسته آلمانی آشنا تر سازیم.

زندگی‌نامه

«رالف دارندورف» جامعه‌شناس شهیر آلمانی در سال 1929 در بندر هامبورگ² در شمال آلمان به دنیا آمد، پدرش نماینده حزب سوسیال دمکرات در مجلس آلمان (رایشستاگ)³ بود و وی از نوجوانی وارد حزب سوسیال دمکرات⁴ آلمان که در آن زمان بزرگ‌ترین حزب سیاسی کشور بود؛ شد و به فعال سیاسی تبدیل شده تا آخر عمر از اعضای برجسته آن حزب به‌شمار می‌رفت. وی در اواخر جنگ (1944) نیز به جرم فعالیت‌های ضد نازی در حالی که نوجوانی بیش نبود به اردوگاه‌های کار اجباری فرستاده شد و در پایان جنگ آزاد گشت. وی از تأثیرگذارترین و مهم‌ترین نظریه پردازان علوم اجتماعی در اروپای پس از جنگ جهانی دوم است و نقدهای وی بر مارکس و مارکسیسم - هر چند که وی خود را مارکسیست تجدید نظر طلب می‌نامید - مسیر و رویکرد حزب سوسیال دمکرات را در آلمان پس از جنگ کاملاً تغییر داد، او که هم در آلمان - موطن اصلیش - و هم در انگلستان استاد برجسته و صاحب کرسی بوده و پست‌های مهمی در طول حیاتش هم‌چون: عضویت کمیسیون جامعه اقتصادی اروپا،⁵ مدیر مدرسه علوم اقتصادی لندن،⁶ مدیریت کالج سنت آنتونی⁷ در دانشگاه اکسفورد، مشاور صدراعظم آلمان - ویلی برانت⁸ - در دهه‌های 60 و 70 و ... را داشته است. وی علاوه بر نقش پرنگ علمی، فعال سیاسی قدرتمندی نیز بود و حدود دو دهه از عمر خود را در کشور انگلستان به‌عنوان استاد برجسته جامعه‌شناسی سپری کرد و بسیاری از کتاب‌های خود را به انگلیسی نوشت از جمله کتاب مشهورش طبقه و تضاد طبقاتی در جامعه صنعتی (1959). مهم‌ترین آثار وی عبارتند از: آزادی جدید (1957)، انسان اجتماعی (1958)، طبقه و تضاد طبقاتی در جامعه صنعتی (1959)، جامعه و دمکراسی در آلمان (1960)، برخورد اجتماعی مدرن (1989) ژرف‌نگری در انقلاب اروپا (1990) که دو کتاب انسان اجتماعی و ژرف‌نگری در انقلاب اروپا نیز به فارسی ترجمه شده‌اند، رالف دارندورف سرانجام در سال 2009 در سن 80 سالگی در شهر کلن⁹ درگذشت.

1 - Authority.

2- Hamburg.

3- Reichstag.

4 - Social Democrat.

5 - European Economic Society Commission.

6 - LSE (The London School of Economics and Political Science).

7 - St Anthony College.

8 - Wilily Brandt.

9 - Koln.

منابع فکری دارندورف

دارندورف در فرآیند رشد افکار جامعه‌شناسی خود و رسیدن به بینش تلفیقی تحت تأثیر افکار و نظریه‌های طیف وسیعی از دیدگاه صاحب‌نظران کلاسیک و معاصر از جمله کانت،¹ دورکیم،² کارل مارکس،³ ماکس وبر،⁴ زیمل،⁵ تالکوت پارسونز،⁶ رابرت مرتن،⁷ پوپر⁸ و... قرار گرفته است.

کانت؛ از نگاه فلسفی به انسان و جنبه‌های بود و نمود کانت تأثیر پذیرفته است. دورکیم؛ بیرونی بودن واقعیت اجتماعی و تحمیل بر افراد به‌عنوان «واقعیت آزارنده» را از این جامعه‌شناس اتخاذ کرده است. مارکس؛ اندیشه تضاد، درگیری و تغییر و هم‌چنین دیالکتیک تز و آنتی تز هگل از طریق مارکس به او ارث رسیده است. وبر؛ تعریف و کاربرد مفهوم اقتدار و قدرت و مفهوم پایگاه و توجه به جنبه‌های غیرمادی تحولات اجتماعی را از او گرفته است. زیمل؛ به روابط تضادی در گروه‌های کوچک او نیز پرداخته است. پوپر؛ در روش علمی به‌ویژه نظریه ابطال‌پذیری و توجه به جامعه آزاد و باز متأثر از وی است. پارسونز؛ ضمن توجه به ساختارها و نهادهای اجتماعی، «انجمن آمرانه تنظیم شده» را از نظام اجتماعی او گرفته است.

ترمینولوژی دارندورف

مجموع نظریات دارندورف مبتنی بر دو اصل است: 1) انسجام و ارزش‌ها (2) اجبار و منافع. او مدعی است که مکتب جامعه‌شناسی مارکسی و کارکردگرایی ساختی در جهت بیان یکی از دو اصل همگرایی و یا اجبار بوده‌اند. در صورتی که دو مکتب در یک دیدگاه ترکیبی و تکمیلی می‌توانند در تحلیل و بررسی وقایع اجتماعی موثر باشند (آزاد ارمکی، 1376: 125). اهم اصطلاحات دارندورف عبارت‌اند از:

1. اقتدار: از نظر دارندورف، نخستین وظیفه تحلیل کشمکش، تعیین نقش‌های گوناگون اقتدار در جامعه است. به اعتقاد وی اقتدار نه در افراد، بلکه در سمت‌ها نهفته است. بنابراین اقتدار یک ساختار همیشگی ندارد. وی نه‌تنها به ساختار این سمت‌ها، بلکه به کشمکش میان آن‌ها نیز توجه دارد. در تحلیل دارندورف اقتدار همیشه مستلزم فرماندهی و فرمانبری است. از آن‌هایی که سمت‌های بااقتدار دارند، انتظار می‌رود که زیردستانش را تحت نظارت داشته باشند؛ یعنی، آن‌ها به‌خاطر چشم‌داشت‌های اطرافیان و نه به‌خاطر ویژگی‌های روان‌شناختی‌شان، بر دیگران چیرگی دارند. این چشم‌داشت‌ها نیز مانند اقتدار، نه به آدم‌ها بلکه به سمت‌ها تعلق دارند. اقتدار یک پدیده اجتماعی تعمیم یافته نیست؛ آن‌هایی که تحت نظارت قرار می‌گیرند و نیز پهنه‌های مجاز نظارت، در جامعه مشخص شده‌اند. سرانجام اینکه، چون اقتدار مشروع است، پس باید برای کسانی که به این اقتدار تن در نمی‌دهند، مجازات‌هایی را تعیین کرد (ریترز، 1380: 161).

2. هم‌گروهی آمرانه تنظیم شده:⁹ دارندورف از هم‌گروهی‌های آمرانه تنظیم شده، سخن به‌میان آورده و معتقد است که نظم متداول این انجمن منوط به روابط اقتدار است (Dahrendorf, 1959: 237) دارندورف معتقد است که

- 1 - Kant.
- 2 - Durkhiem.
- 3 - Karl Marx.
- 4 - Max Weber.
- 5 - Simmel.
- 6 - Talcott Parsons.
- 7 - Robert Merton.
- 8 - Popper.
- 9 - Imperatively Coordinated Association.

اقتدار یک ساختار همیشگی ندارد. این امر از این واقعیت بر می آید که اقتدار نه در افراد، بلکه در سمت‌ها جای دارد. بدین سان که شخص با اقتدار در یک محیط، لزوماً همان سمت با اقتدار را در محیط دیگر ندارد. به همین سان، شخصی که در یک گروه سمت فرمانبرانه دارد، ممکن است در گروه دیگر سمت فرماندهان را به عهده گیرد. از این استدلال دارندورف چنین بر می آید که جامعه از واحدهای گوناگونی ساخته می شود که خود او آن‌ها را هم گروهی‌های آمرانه شده می نامد (ریترز، 1380: 161-162). از نظر دارندورف، سازماندهی جوامع مدرن بر مبنای همین هم گروهی‌های آمرانه تنظیم شده می باشد؛ که این پیوندها دو طرف اصلی دارند: نخست، افراد دارای اقتدار که از این پیوند برای دستیابی به سلطه اجتماعی استفاده می کنند. دوم، افراد فاقد اقتدار و تحت سلطه. در عین حال او بر آن است که تسلط یافتن یک بخش از جامعه (مثلاً بخش صنعت) به معنای تسلط نداشتن بخش دیگر (مثلاً دولت) نیست و بر همین اساس، مدعی می شود که می توان جامعه را نوعی تجمع از گروه‌های رقیب دانست (سلیمی؛ داوری، 1385: 359-360)

3. گروه ذی نفع و شبه گروه: دارندورف دو گروه ذی نفع و شبه گروه را از هم تشخیص می دهد؛ به نظر او شبه گروه عبارت است از مجموعه‌ای از افراد که دارای موقعیت مشترک، با منافع پنهان یکسان بدون سازماندهی بین خودشان می باشد و گروه ذی نفع عبارت است از هر اجتماع سازمان یافته‌ای از افراد با منافع آشکار مشترک. گروه ذی نفع از میان اعضای شبه گروه عضوگیری می کند. اگر اعضای گروه منفعت عملاً وارد فعالیت سیاسی شده و درگیر تضاد گروهی هدفدار و آگاهانه شوند، یک گروه تضاد را تشکیل می دهند. تبدیل شبه گروه به گروه ذی نفع و تبدیل آن به گروه تضاد حتمی نیست و مستلزم شرایطی است:

(الف) شرایط سیاسی؛ وجود شرایط سیاسی آزاد و مناسب، یکی از شرایطی است که احتمال تشکیل گروه منفعت و تضاد بیشتر می گردد.

(ب) شرایط اجتماعی؛ عدم تفرق و پراکندگی بین اعضای شبه گروه و وجود امکاناتی برای تسهیل برقراری ارتباطات میان اعضای گروه از عواملی است که شرایط اجتماعی مناسبی جهت تشکیل گروه تضاد را مهیا می نماید. یعنی هرچه ارتباط بین اعضای شبه گروه بیشتر می شود، احتمال تشکیل شرایط اجتماعی بیشتر شده و احتمال تشکیل گروه منفعت و تضاد افزایش می یابد.

(ج) شرایط فنی؛ داشتن پرسنل و اعضای کارآموده، داشتن منشور و دستورکار، ایدئولوژی و رهبری مناسب باعث ایجاد شرایط فنی شده، بنابراین احتمال تشکیل گروه منفعت و تضاد افزایش می یابد.

(ج) عضوگیری؛ هرچقدر که اعضاگیری به صورت سازماندهی شده و غیرتصادفی و نظاممند صورت گیرد احتمال تشکیل گروه منفعت و گروه تضاد افزایش می یابد (Dahrendorf, 1959: 238).

4. توزیع دوگانه اقتدار: دارندورف در جامعه، اقتدار توزیع شده را نابرابر می داند، به مانند ثروت، با این تفاوت که در توزیع ثروت بعضی بیشتر و بعضی کمتر سهم می برند؛ اما توزیع اقتدار به شکلی است که عده‌ای از آن بهره‌مندند و بقیه کاملاً فاقد آنند؛ یعنی «توزیع دوگانه اقتدار»؛ که به آسانی در یک جامعه کلی قابل مشاهده نیست، ولی در یک جامعه محدود مانند کارخانه آشکارا قابل رویت است (روشه، 1380: 90).

در مفهوم ذکر شده (دوگانگی اقتدار)، ممکن است افراد در یک پایگاه (گروه یا شبه گروه) دارای اقتدار بوده و در سایر بخش‌ها فاقد اقتدار باشند؛ دارندورف این وضعیت را «تعدد تضادها» می نامد. عکس این قضیه هم می تواند باشد؛ اگر در

مواردی همان اشخاص و همان گروه‌هایی که دارای اقتدار در یک بخش یا در یک سازمان هستند، در سایر بخش‌ها و سازمان‌ها نیز از اقتدار برخوردار باشند؛ حالتی ایجاد می‌شود به نام «انباشتگی یا تراکم گروه‌های منفعت». بنابراین در افکار دارندورف مفهوم گروه‌های منفعت با مفهوم مبارزه طبقاتی در ارتباط است. طبقه‌بندی حاصل تراکم و انباشتگی گروه‌ها و شبه‌گروه‌های متعدد است که به سازمان‌های فرعی تقسیم می‌گردند و مبارزه طبقاتی از تراکم تضادهای منافع متعدد در بخش‌های مختلف جامعه حاصل می‌گردد.

5. نهادی شدن جدال‌های طبقاتی: از نظر دارندورف، مارکس تحلیل ایستا از مبارزه طبقاتی ارائه داده، چون این‌گونه تفسیر تاریخی تمام تحولاتی را که بدون انقلاب صورت گرفته را به‌دست فراموشی می‌سپارد. مبارزه طبقاتی ضرورتاً منجر به تکامل و ارتقا یک نظام نمی‌گردد، بلکه معمولاً موجب تحولات مستمر در خود سیستم می‌شود و این تحولات، به نظام امکان حیات می‌دهد (روشه، 1380: 100).

به‌نظر دارندورف در جامعه مابعد سرمایه‌داری، طبقات دیگر تضادهایی خشن و خونین ندارند. وی نهادی شدن تضادها را با قانونی شدن حق تشکیل اتحادیه‌ها و حق اعتصاب ممکن دانسته و فرآیند نهادینه شدن تضادها را در سه مکانیزم بحث و گفت‌گو،¹ مشورت² و داوری³ می‌داند (Dahrendorf, 1959: 229-230). دارندورف این سه مکانیزم را باعث تثبیت نهادی به‌نام میانجیگری صنعتی می‌داند.

شبه‌گروه - گروه ذی‌نفع

این دو مفهوم را دارندورف در جهت بسط نظریه خودش به‌کار می‌گیرد. شبه‌گروه‌ها در واقع دسته‌های اجتماعی هستند و نه گروه‌های واقعی (روشه، 1379: 102)، یعنی افراد ممکن است بدون آن‌که تشکیل گروه بدهند دارای منافع مشترکی باشند؛ مثل دانشجویان و بازرگانان و... در مقابل شبه‌گروه‌ها، گروه‌های ذی‌نفع قرار دارد که همان گروه‌های واقعی در صحنه جامعه‌اند و این گروه‌ها برنامه معینی جهت رسیدن به هدف مشخصی دارند، مثل جنبش‌های اجتماعی یا احزاب سیاسی و در واقع این گروه ذی‌نفع است که به‌عنوان عاملی مؤثر و فعال در تضادهای منافع نقش اصلی را ایفا می‌کند. دارندورف در نظریات خودش تعریف مشخصی از طبقه نکرده است و می‌توان گفت که شبه‌گروه معادل طبقه در خود مارکس و گروه ذی‌نفع برابر با طبقه برای خود است. دارندورف در ارتباط با شبه‌گروه و گروه ذی‌نفع، منافع آشکار و پنهان را مطرح می‌کند. منافع آشکار به‌طور آگاهانه بازیگران را در صحنه جامعه راهنمایی و هدایت می‌کند و این منافع قوی‌ترین عوامل تضاد را تشکیل می‌دهد و افراد می‌توانند از طریق تشکیل گروه‌های مشخص مثل سندیکاها و احزاب سیاسی اهداف خود را پی‌جویی کنند. منافع پنهان منافی هستند که افراد و گروه‌ها به‌طور آگاهانه این منافع را نمی‌شناسند ولی راهنمای رفتارشان می‌باشد و این منافع حداکثر می‌توانند تشکیل شبه‌گروه‌ها بدهند.

دارندورف و نابرابری اجتماعی

دارندورف اعتقاد دارد که چهار شکل نابرابری در جوامع انسانی می‌توان مشاهده کرد:

- 1 - تفاوت‌های طبیعی نوعی در صفات، منش و سلیقه افراد؛
- 2 - تفاوت‌های طبیعی مرتبه‌ای که در هوش، استعداد و قدرت افراد وجود دارد؛

1 - Conciliation.
2 - Mediation.
3 - Arbitration.

3 - تمایزگذاری اجتماعی بین موقعیت‌هایی که از نظر مرتبه برابرند؛

4 - قشربندی اجتماعی افراد بنا به منزلت و ثروت در قالب نظم سلسله‌مراتبی پایگاه‌های اجتماعی (ملک، 1381: 111).

به‌زعم دارندورف جوامع اساس خود را بر انتظارات، هنجارها و ارزش‌هایی استوار می‌سازند و هرچه افراد منطبق و سازگارتر با این ارزش‌ها و هنجارها باشند در سلسله‌مراتب اجتماعی مقام بالاتری دارند و هرچه ناسازگارتر باشند در مقام پایین‌تر سلسله‌مراتبی قرار دارند، پس بدین ترتیب او معتقد است که اگر هنجارها و ارزش‌ها نباشند، قشربندی اجتماعی هم وجود نخواهد داشت، ولی زمانی که رفتار مردم براساس هنجارها سنجش شود، ناگزیر نوعی نظام سلسله‌مراتبی از پایگاه‌های اجتماعی پدید خواهد آمد. به‌طور مثال اگر از شهروندان یک دولت انتظار برود که از ایدئولوژی رسمی کشور تا حد ممکن با جدیت و به‌نحوی قانع‌کننده دفاع کنند این امر منجر به ایجاد تمایز و تفاوت میان شهروندان خواهد شد (ملک، 1381: 112) آن‌هایی که ایدئولوژی رسمی را بپذیرند در مقام بالاترند و آن‌هایی که آن را قبول نکنند در مقام پایین‌تر سلسله‌مراتب اجتماعی قرار دارند.

دارندورف قوانین جامعه را که نشأت گرفته از هنجارها و ارزش‌های جامعه است منشأ نابرابری می‌داند و اعتقاد دارد که قوانین شرط لازم و کافی برای نابرابری‌های اجتماعی است. به‌عبارت دیگر نابرابری وجود دارد، زیرا قانون وجود دارد. پیش از قانون همه انسان‌ها مساوی‌اند؛ اما پس از قانون دیگر برابر نیستند. به‌عبارت دیگر از آن پس انسان با قانون مرتبط می‌شود، به این ترتیب نظام تنبیه و پاداشی که در هر نظام قانون هست، کارکردش منجر به ایجاد نابرابری‌های اجتماعی می‌شود و به‌نظر دارندورف قشربندی اجتماعی نتیجه بلافصل کنترل رفتار اجتماعی از طریق احکام مثبت (پاداش) و منفی (تنبیه) است (ملک، 1381: 113)

مفهوم اقتدار از نظر دارندورف

دارندورف بر ساختارهای گسترده تاکید دارد. این فکر در نظریه‌ی اصلی‌اش جنبه‌ی اساسی دارد که سمت‌های گوناگون اجتماعی از مقادیر متفاوتی از اقتدار برخوردارند. اقتدار نه در افراد بلکه در سمت‌ها نهفته است. در تحلیل دارندورف اقتدار همیشه مستلزم فرماندهی و فرمانبری است. از آن‌هایی که سمت‌های با اقتدار دارند انتظار می‌رود که زیر دستانشان را تحت نظارت بگیرند، یعنی آن‌ها را به‌خاطر چشمداشت‌های اطرافیان بر دیگران چیرگی دارند و چون این اقتدار مشروع است، پس کسانی که به این اقتدار تن در نمی‌دهند باید مجازات شوند. تا آنجا که به دارندورف مربوط می‌شود، اقتدار یک ساختار همیشگی ندارد؛ بدین‌سان که شخص با اقتدار در یک گروه لزوماً، همان سمت با اقتدار را در محیط دیگر ندارد و از این استدلال چنین بر می‌آید که جامعه از واحدهای گوناگونی ساخته می‌شود که دارندورف آن‌ها را «هم‌گروه‌های آمرانه تنظیم شده» می‌نامد. از آنجا که جامعه بسیاری از این هم‌گروهی‌ها را در بر می‌گیرد یک فرد می‌تواند در یکی از آن‌ها سمت بالادست و سمت فرودست را اشغال کند. این دو گروه منافع معینی دارند که در ذات و جهت متناقض‌اند و در اینجا اصطلاح منافع دارندورف پیش می‌آید که در داخل هر نوع هم‌گروهی آن‌هایی که سمت‌های مسلط را در دست دارند، خواستار حفظ وضع موجودند در حالی که دارندگان سمت‌های پایین در جستجوی دگرگونی‌اند. برخورد منافع در هر هم‌گروهی دست‌کم به‌گونه‌ی پنهان همیشه وجود دارد و این به آن معنی است که مشروعیت اقتدار همیشه در خطر است. دارندورف برای تبیین کشمکش اجتماعی از سه گروه نام می‌برد:

الف) شبه‌گروه: که مجموعه‌ای از متصدیان سمت‌ها با منافع نقشی یکسان،

ب) گروه ذی‌نفع،

ج) گروه‌های کشمکش.

اساساً نظریه دارندورف را باید در تأکید وی بر ساختارهای اجتماعی و سمت‌های گوناگون نهفته در آن مورد ملاحظه قرار داد. زیرا سمت‌ها از مقادیر متفاوتی از اقتدار برخوردارند که کشمکش شبه‌گروه‌ها، گروه‌های ذی‌نفع و گروه‌های کشمکشی در ساختار اجتماعی برای کسب آن‌ها اجتناب‌ناپذیر است. افراد اغلب فاقد این اقتدار هستند. به نظر دارندورف نخستین وظیفه تحلیل کشمکش، تعیین نقش‌های گوناگون اقتدار در داخل جامعه است. اقتدار همیشه مستلزم فرماندهی و فرمانبری است، به همین دلیل خصلتی دو شاخه دارد: آن‌هایی که مناصب با اقتدار را در دست دارند و آن‌هایی که در مناصب‌های فرمان‌بری با منافع معینی جای دارند. تنازع برای کسب سمت‌های واجد اقتدار سبب می‌شود که ماهیت اقتدار در طول زمان واجد یک ساختار همیشگی نباشد (ریتزر، 1380: 161-162). با این‌همه تعریف ماهیت کشمکش و کارکردهای آن یکی نبوده است. زیمل و پارک، به کشمکش به‌عنوان یک جامعه زیستی می‌نگرند که به حل دوگانگی‌های متباین می‌انجامد. لندبرگ از کشمکش، مشخصه تعلیق ارتباط میان طرفین درگیر و ویلسون و کلب فرآیند گسستگی را نتیجه می‌گیرند. آنان میان کشمکش و رقابت تمایز قائل می‌شوند. پارک و برگس برآنند که کشمکش برخلاف رقابت همواره آگاهانه و مستلزم ارتباط مستقیم است و این هر دو گونه‌هایی از برهم‌کنش‌اند؛ با این تفاوت که کشمکش همواره آگاهانه است. ویلیامز نیز کشمکش را مبارزه‌ای بر سر ارزش‌های توزیعی یا غیرتوزیعی تعریف می‌کند که در آن هدف مستقیم طرفین، خنثی‌سازی آسیب طرف مقابل است (فرهنگ علوم اجتماعی، 1370: 693).

اما دارندورف نیز مانند پارک و برگس به خصلت آگاهانه بودن نقشی که دارندگان سمت‌ها در بالا یا پایین قرار می‌گیرند توجه دارد. این موضوع دارندورف را به منافع آشکار و پنهان رهنمون می‌کند. منافع آشکار همان منافع پنهان هستند که خودآگاه گشته‌اند. به نظر می‌رسد بحث‌های «طبقه در خود» و «طبقه برای خود» مارکس این‌گونه در اندیشه دارندورف تبلور یافته باشد. دارندورف تحلیل پیوستگی میان منافع آشکار و پنهان را وظیفه عمده نظریه کشمکش می‌داند. در این نظریه، انسجام، نتیجه توافق و کشمکش به‌صورت توأمان است. با این‌همه نظریه‌پردازان معتقدند هرچند هدف دارندورف تدوین نظریه‌ای مبتنی بر سنت مارکسیستی بود، اما در عمل کارش به کارکردگرایی ساختاری شبیه بوده تا یک نظریه کشمکش مارکسیستی (ریتزر، 1380: 111). مهم‌ترین اثر منعکس‌کننده نظریاتش درباره تضاد و نابرابری اجتماعی، کتاب «طبقه و تضاد طبقاتی در جامعه صنعتی» (1959) است. در این کتاب ضمن تجدیدنظر در آرای مارکس، نظریه جدیدی از تضاد ارائه می‌شود (ادیبی؛ انصاری، 1383: 145).

دارندورف برخلاف جامعه‌شناسان معاصر خویش که تحلیل اجتماعی را در رابطه با وفاق اجتماعی مورد توجه قرار می‌دادند، دارندورف مدعی است که جامعه‌شناسی معاصر باید به مسایل مربوط به تغییرات اجتماعی و تضاد نیز بپردازد (ادیبی؛ انصاری، 1383: 146) از این‌رو کارکردگرایی ساختاری و مارکسیسم نمی‌تواند به‌تنهایی دیدگاهی رضایت‌بخش درباره جامعه ارائه دهند، زیرا اولی به تضاد اجتماعی توجه چندانی نمی‌کند و دومی شواهد آشکار توافق و هماهنگی در ساختارهای اجتماعی جدید را نادیده می‌گیرد (گرب، 1373: 156).

تفاوت اقتدار در نظریه دارندورف پارسونز و وبر

نوع نگاه دارندورف به «قدرت» و «اقتدار» با دیدگاه پارسونز همخوانی فراوانی دارد. هر دو توافق دارند که یکی از کارکردهای اقتدار، انسجام و یکپارچه کردن یک واحد است اما تفاوت عمده، در نوع تأکید روی این مفهوم است. پارسونز و کارکردگراها بر جنبه یکپارچگی اقتدار تأکید دارند و آن‌را برطرف‌کننده نیازهای کل نظام می‌دانند، در حالی که دارندورف جنبه تفرقه‌افکن اقتدار، به‌علت به خطر افتادن منافع و نقش انتظارات را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. دو مفهوم «قدرت» و «اقتدار» که نشان‌دهنده توانایی بین افراد و گروه‌هاست، ما را به‌یاد «ماکس وبر» می‌اندازد. دارندورف برای

تعریف اقتدار از وبر الهام می‌گیرد، «اقتدار عبارت است از شانس و موقعیتی مبنی بر نظمی خاص با محتوای معین، که باعث اطاعت گروهی از مردم می‌شود». دارندورف منشا ساختی تضادهای اجتماعی را در اقتدار می‌جوید نه قدرت. قدرت مربوط به نیروی بدنی شخص، استعداد و توانایی، نیروی معنوی وی یا هم‌چنین با سمتی که دارد در ارتباط است، در صورتی که اقتدار منحصراً با سمت یا نقشی که فرد در یک سازمان اجتماعی بر عهده دارد در ارتباط است. بنابراین در تمام جوامع انسانی اقتدار وجود دارد و یک سازمان اجتماعی بدون اقتدار غیرقابل تصور است. در جامعه گروه‌هایی کم‌وبیش دارای اقتدار هستند و در مقابل اشخاص یا گروه‌هایی هم وجود دارند که تحت انقیاد و تسلط این «اقتدار» قرار دارند. از این‌رو ما در تمامی زمان‌ها، ساختارها و موقعیت‌ها شاهد دو گروه مخالف هستیم. نظریه‌پردازان کشمکش نیز مانند کارکردگرایان تمایل به بررسی ساختارها و نهادهای اجتماعی دارند.

دارندورف معتقد است انتظارات درون نقش‌های هر موقعیت را گروه‌های مرجع جامعه تعیین می‌کنند، بدین‌گونه نوعی ارتباط و پیوند بین نظریه نقش‌ها و نظریه گروه‌های مرجع مرتن، گروس، مازون و ماک ایچن برقرار می‌شود. او جامعه را مجموعه‌ای از وضعیت‌ها می‌داند که به واسطه «قیدوبندهای تحمیلی» به هم پیوسته نگه داشته می‌شوند. این به آن معناست که به برخی از پایگاه‌های اجتماعی حق اعمال قدرت و اقتدار بر دیگران، واگذار شده است (رتیزر، 160).

این استدلال، دارندورف را به سوی مفهوم «نظام اجتماعی» پارسونز سوق می‌دهد. از نظر هر دو جامعه از واحدهای گوناگونی ساخته شده است. هم پارسونز و هم دارندورف دنیای اجتماعی را بر حسب الگوهای نهاده شده می‌دانند - برای پارسونز «نظام اجتماعی» و برای دارندورف «انجمن‌های آمرانه تنظیم شده» - هر دو جامعه را متشکل از زیر سیستم‌هایی می‌دانند که بر حسب قضایای هنجاری مشروع در سازمان نقش‌ها مشارکت دارند (ترنر، 1382: 142).

بنابراین از نظر دارندورف پایگاه‌های اجتماعی گوناگون از مقادیر متفاوتی از اقتدار برخوردارند. او ضمن طرفداری از بررسی ساختارهای پهن دامنه‌ای چون نقش‌های اقتدار، معتقد است اقتدار ساختار همیشگی ندارد. این امر از این واقعیت بر می‌آید که اقتدار نه در افراد بلکه در پایگاه‌ها جای دارد. بدین‌منظور شخص با اقتدار در یک محیط، ضرورتاً در محیط دیگر همان اقتدار را ندارد. هر چند دیدگاه دارندورف در این باره قدری مبهم است، اما به نظر می‌رسد واحد اجتماعی - از یک گروه کوچک یا سازمان رسمی یا کل یک جامعه - می‌تواند یک انجمن آمرانه تنظیم شده باشد. در نظر دارندورف قدرت بر رابطه اجباری عده‌ایی بر دیگران دلالت دارد، این روابط قدرت در انجمن‌های آمرانه به مشروعیت تمایل دارد و بنابراین می‌توانند به‌عنوان روابط اقتداری به‌طور هنجاری بر دیگران تسلط داشته باشند (ترنر، 1382: 128).

وی در جامعه، اقتدار توزیع شده را نابرابر می‌داند، به‌مانند ثروت، با این تفاوت که در توزیع ثروت بعضی بیشتر و بعضی کمتر سهم می‌برند - به‌هر حال آن‌هایی که فقیرند اموالی ناچیز دارند - اما اقتدار و توزیع آن به‌شکلی است که عده‌ای از آن بهره‌مندند و بقیه کاملاً فاقد آنند، وضعیتی است، تحت اصطلاح «توزیع دوگانه اقتدار»، این حالت به آسانی در یک جامعه کلی قابل مشاهده نیست، ولی در یک جامعه محدود به‌مانند کارخانه به‌روشنی قابل رویت است (روشه، 90).

پس اقتدار موجود در یک انجمن آمرانه، خصلتی دو شاخه دارد - آن‌هایی که پایگاه‌های با اقتدار را در دست دارند و آن‌هایی که در پایگاه‌های فرمان‌بری جای دارند - کسانی که پایگاه‌ها را اشغال کرده‌اند نمی‌توانند آن‌ها را با فرمان‌بران تقسیم کنند، این دو گروه منافع‌شان در جهت عکس یکدیگر قرار دارد. این برداشت از سازمان اجتماعی تجدیدنظری است از افکار مارکس. مارکس ضمن اینکه نظام اجتماعی را در حالت تضاد مداوم می‌دید، تضاد را نتیجه منافع مخالف در سازمان تصور می‌کرد که انعکاس توزیع اقتدار میان گروه‌های حاکم و تحت انقیاد است. دارندورف معتقد است مارکس به‌درستی متوجه شده منفعت کسانی که دستور می‌دهند، حفظ وضع کنونی و منافع افراد تحت فرمان تغییر وضع موجود

است که نتیجه‌ای جز «دوگانگی اقتدار» ندارد. این بدان معناست که مشروعیت اقتدار همیشه در معرض خطر است. وی در هر یک از پایگاه‌های قدرت دو دسته منافع را از هم تمییز می‌دهد؛ نخستین منافع، راهنمای رفتار بازیگران اجتماعی‌اند، بدون اینکه کنشگران به‌صورت آگاهانه بتوانند این منافع - که به «منافع پنهان» مصطلح هستند - را تشخیص دهند. نوع دیگر، «منافع آشکار» هستند، الهام‌بخش کنش کنشگران اجتماعی‌اند و به‌وجود آورنده گروه‌هایی که قادر به مشخص کردن هدف‌ها، خواهش‌ها و سیاست عمل خاصی هستند، در اطراف این منافع، «گروه‌های منفعت» فعالی چون احزاب سیاسی، جنبش‌های سیاسی - اجتماعی و سندیکاها قرار گرفته‌اند (روشه، 103).

دارندورف یکسری شرایط و روابطی را بیان کرد که در اثر آن‌ها روابط مشروع در موسسات تبدیل به دو بخش سلطه و انقیاد می‌شود؛ این شرایط و قضایای لازم - یا به‌تعبیر دارندورف شرایط تجربی مداخله‌گر - یک قسمت انکارناپذیر مدل هستند؛ چرا که بدون آن‌ها رابطه سلطه منجر به تضاد روشن نیست. از این‌رو در تحلیل تضادهای اجتماعی دو اصطلاح «شدت» و «خشونت ناگهانی» را به کار می‌برد (روشه، 105)، شرایط شدت و خشونت‌آمیز بودن تضادها را در مدل دارندورف مطلوب‌تر می‌توان بررسی کرد، زیرا وی تلاش دارد «شرایط تجربی مداخله‌گری» که شدت، خشونت تضاد و درجه تغییرات ساختی به‌وجود آمده به‌وسیله تضاد و تبدیل شبه‌گروه‌ها به گروه‌های متضاد را بیان کند. بنابراین عمده‌ترین شرایطی که بر شدت و کاهش تضاد اثر می‌گذارند این‌گونه می‌توان یافت؛

- هر چه توزیع اقتدار و پاداش‌ها همراهی بیشتری داشته باشد، تضاد شدیدتر می‌شود.
- هر چه تحرک کمتری بین دو گروه مخالف - بالا دست و زیردست - وجود داشته باشد، تضاد شدیدتر می‌شود.
- هر چه گروه‌های منفعت، کمتر قادر به سازماندهی خود باشند شدت تضاد بیشتر می‌شود.
- هر چه گروه‌های منفعت در موسسات مختلف جامعه تحت فشار یکدیگر باشند شدت تضاد بیشتر می‌شود.
- هر چه تضادها در درون جامعه از یکدیگر منفک نباشند یعنی روی هم انباشته نشوند، شدت تضاد بیشتر می‌شود.

شرایط ایجاد و کاهش تضاد خشونت‌آمیز

- هر چه توانایی‌های گروه تضاد برای توسعه توافقی‌های به‌وجود آمده کمتر شود، تضاد خشونت‌آمیز می‌شود (نهادی شدن تضادها)
- هر چه محرومیت گروه‌های تحت انقیاد از محرومیت مطلق به نسبی تغییر یابد، تضاد خشونت‌آمیز کمتر می‌شود.
- هر چه گروه‌های منفعت قادر به نظم و سازماندهی خود باشند، تضاد خشونت‌آمیز کمتر می‌شود (ترنر، 1382: 136؛ روشه، 106).

دارندورف درباره شرایط تأثیرگذار برای تغییرات ساختی اعتقاد دارد؛ همین که گروه‌های تضاد پدید می‌آیند، درگیر فعالیت‌هایی می‌شوند که به دگرگونی‌هایی در ساختار اجتماعی می‌انجامد:

- هرگاه این تضاد با خشونت همراه باشد، دگرگونی‌ها ساختاری و ناگهانی خواهد بود.
 - اگر تضاد شدید باشد، دگرگونی‌های ناشی از آن خصلت رادیکال به‌خود می‌گیرند.
- در صورت آرام و ملایم بودن این فعالیت‌های تضادی با یک فرآیند تدریجی و بخشی در ساختار اجتماعی روبه‌رو هستیم. از همین‌رو دارندورف کار اصلی جامعه‌شناسی را تحقیق در علل بروز تضادها نمی‌داند، چرا که به‌سبب جبری بودن تضادها در زندگی اجتماعی، توفیقی نخواهد یافت. وی بر جبری بودن تضادهای اجتماعی و نقش آن‌ها در توسعه و حرکت جوامع تأکیدهای فراوانی دارد. به‌عنوان شاگرد وفادار به سنت فکری پوپر عقیده دارد جامعه آزاد و بدون تضاد محال است؛ مگر

اینکه از طریق ارباب، ترور و یک ترمیدوری دیگر امکان بروز علنی تضادها را در چنان جامعه‌ای از ریشه خشکانده باشند (صدر نبوی، 39). به‌طور کلی وی نسبت به متفکران معاصر خود که امیدی به تقلیل نابرابری‌ها نداشتند، به آینده نابرابری در جامعه مابعد سرمایه‌داری خوش‌بین است، چراکه نه تنها مبارزه نهادی شده، بلکه از طرفی دولت با آموزش و پرورش همگانی نقش ویژه‌ای در افزایش تحرک اجتماعی و برابری فرصت‌ها غدر جامعه‌ای باز و آزاد دست زده است (گرپ، 163).

نقد دارندورف بر مارکس

یکی از مهم‌ترین نظریات دارندورف نقد مفهوم اقتدار و نظریات کارل کارکس است که عمده شهرت و اعتبار وی در همین نقدهای وی بر مارکس نهفته است و همین انتقادات وی رویکرد و ایدئولوژی حزب سوسیال دمکرات را بعد از دهه 1960 کاملاً تغییر داد. چندین نکته در جامعه‌شناسی تضاد مارکس وجود دارد که دارندورف بر آن‌ها انتقاد وارد می‌کند؛ مارکس تمام تضادهای اجتماعی را در ردیف تضادهای طبقه‌ای قرار می‌دهد، در حالی که مفهوم طبقه مارکس تمام روابط طبقاتی را در بر نمی‌گیرد، البته شرایط جامعه سرمایه‌داری اوایل قرن نوزدهم میلادی ممکن است این مدعا را ثابت کند؛ ولی برای تحلیل جامعه معاصر امروزی نمی‌تواند مفید باشد. تاکید بر مالکیت و دارایی به‌عنوان تنها مشخصه تمیز دهنده طبقه نیز امروز دیگر کاربرد ندارد - مارکس معتقد بود مالکیت و عدم مالکیت ابزار تولید عامل اصلی مشخص کننده طبقه است - طبقه باید خارج از چارچوب مالکیت ابزار تولید در نظر گرفته شود تا بتواند تمام روابط موجود در جامعه کنونی را دربر بگیرد (ادیبی؛ انصاری، 146). به‌نظر دارندورف این اشتباه مارکس را می‌توان در پیشگویی وی از مدینه فاضله یافت که به‌دنبال یک جامعه بدون مالکیت است. برای رد طرح مارکس از «طبقه» معتقد است در جامعه امروزی، پیدایش شرکت‌ها و موسسات به‌صورت سهامی، مالکیت را از حالت شخصی و خانوادگی درآورده و باعث تجزیه طبقه سرمایه‌دار شده. از نظر دارندورف، مارکس این امر را دست‌کم گرفته که تا چه حد شرکت‌های سهامی می‌توانند قدرت را از دست مالکان بگیرند و به مدیران بدهند؛ مدیرانی که شاید هیچ سهمی در مالکیت موسسه اقتصادی نداشته باشند، ولی تصمیم‌های مهم را اتخاذ می‌کنند (گرپ، 157). البته قبول دارد که هنوز مالکیت، قدرت خود را از دست نداده و قدرت مدیران توسط هیات امنای شرکت‌ها و سهامداران به آن‌ها محول می‌شود، ولی با این حال نباید مشروعیت و قدرت اداری که موسسات برای مدیران قائل می‌شوند را فراموش کرد.

دارندورف تغییر بعدی را در جامعه سرمایه‌داری مورد نظر مارکس می‌بیند، ادعای مارکس را نمی‌پذیرد که در نهایت پرولتاریا تبدیل به مجموعه متصدیان ماشین‌آلات می‌شوند، چراکه طبقه کارگر انسجام خود را رو به زوال می‌بیند و به قشرهایی چون کارگر غیرماهر، نیمه‌ماهر و ماهر تبدیل شده، خود این تقسیمات منشا تضادهایی است. از طرفی رشد طبقه «متوسط جدید» نیز مفهومی است که مارکس مورد مذاقه قرار نداده. می‌گوید: «امروزه تمایزات دقیقی براساس سطوح مهارت و فرصت‌های زندگی و حیثیت میان طبقه کارگر وجود دارد و نیازی بیشتر - نه کمتر - به پرسنل ماهر برای به‌کار انداختن و نگهداری از ماشین‌آلات پیچیده وجود دارد» (دارندورف، 51). این افراد به‌طور دقیق نه بورژوازی‌اند نه پرولتاریا؛ عده‌ای از این گروه - طبقه متوسط جدید - از جمله کارمندان یقه سفید حقوق‌بگیر، نقاط مشترکی با طبقه کارگر قدیمی دارند و عده‌ای دیگر، از جمله برخی بوروکرات‌ها و روسای ادارات، ممکن است شباهت‌های جزئی با طبقه سرمایه‌دار قدیمی داشته باشند ولی در هر مورد می‌توان این گروه‌های میانه را از دو طبقه کارگر و سرمایه‌دار جدا دانست (گرپ، 158).

مورد دیگر، تحلیل مارکسیستی از انقلاب است که آن را تنها لحظه واقعاً پویای تاریخ می‌داند - نزد مارکس تضاد طبقاتی ضرورتاً به انقلاب منتهی می‌شود - اما از نظر دارندورف، مارکس تحلیلی ایستا از مبارزه طبقاتی ارائه داده، چون این گونه تفسیر تاریخی تمام تحولاتی را که بدون انقلاب صورت گرفته - و حتی دگرگونی‌های ساختی برگرفته از مبارزه طبقاتی - را به دست فراموشی سپرده است. وی تجدیدنظر در تئوری مارکس را حسب الامر خود قرار می‌دهد، از این رو جهت منطبق شدن افکار مارکس با شرایط جامعه امروز، معتقد به ایجاد اصلاح و تغییرات در این نظریات است، لذا کوشید بحث مارکس در مورد طبقات را تکمیل کند. می‌گوید؛ به دنبال شکل‌گیری موسسات و شرکت‌های اقتصادی سهامی و به تبع آن جدایی مالکیت از کنترل و رشد بوروکراسی دولتی و غیردولتی، آشکار است که موضوع اصلی در تحلیل نابرابری، روابط خصمانه مالکیت بین سرمایه‌دار و کارگر نیست، بلکه روابط مبتنی بر «اقتدار» است. اقتدار روابط اجتماعی عامی است که دارایی و مالکیت فقط یکی از انواع آن است. به عقیده دارندورف در جوامع امروزی هرگونه تعریف کامل از طبقه باید مفهوم اقتدار را مدنظر قرار دهد. واژه روابط طبقاتی نه فقط تضاد بین گروه‌های اقتصادی، بلکه تمام شرایطی که در آن مبارزه بین آن‌هایی که صاحب اقتدارند و آن‌هایی که از اعمال اقتدار محرومند را در بر می‌گیرد. بنابراین، دارندورف طبقه را به طور ضمنی «گروه‌های تضاد اجتماعی» تعریف می‌کند. طبقات را «شرکت در اعمال اقتدار یا محرومیت از آن» از یکدیگر متمایز می‌سازد (گرب، 158).

یکی از انتقادات دیگر عمده دارندورف به مفهوم طبقه مارکس است. از نظر دارندورف مارکس مفهوم خاصی از طبقه ارائه می‌دهد که با شرایط جامعه معاصر درخور تطبیق نیست. این انتقاد بر مارکس قابل توجیه نیست، زیرا این امر دلیل بر این نیست که مارکس منکر این باشد که اداره و مدیریت تولید (اقتدار مدیر) در امر قدرت اقتصادی تأثیرگذار باشد. جلد سوم «سرمایه» نشان دهنده توجه خاص وی به تغییرات جامعه سرمایه‌داری است. او پیش‌بینی کرده سهامی شدن شرکت‌ها و موسسات به مرور منجر به زوال مالکیت خصوصی و ظهور به اصطلاح مالکیت اجتماعی خواهد شد. بدین ترتیب مارکس جدایی میان مالکیت خصوصی و مدیریت تولید را پیش‌بینی کرده و حتی معتقد شده سرمایه‌داری به مرحله‌ای رسیده که موضوع سرپرستی، از مالکیت ابزار تولید جدا خواهد شد (ادیبی؛ انصاری، 1383: 151).

تعریف طبقه دارندورف جالب توجه است و ممکن است مفید به نظر آید. ادعای نابرابری مبتنی بر اقتدار، اجتناب‌ناپذیر است و روابط مالکیت که فقط یک نوع از این نابرابری‌ها است را نمی‌توان نادیده گرفت، ولی آیا تشخیص این امر که اقتدار عاملی مهم در روابط اجتماعی است، یکسان دانستن این مفهوم و مفهوم طبقه را توجیه می‌کند؟ از این رو تعاریف دارندورف تعاریف غالباً کلی است و می‌توانند به منظور خاص در انواع گسترده‌ای از پدیده‌ها به کار روند. نکته عمده در بحث وی وابسته نبودن قدرت به مالکیت است، بلکه به پایگاه‌هایی است که افراد در یک موقعیت اشغال می‌کنند. در حالی که مدیران شرکت‌های سهامی دارای قدرتی مستقل نیستند، چرا که تصمیمات عمده توسط صاحبان سرمایه به آنان دیکته می‌شود و صاحبان سرمایه خود از قدرت نهایی برخوردارند (ادیبی؛ انصاری، 1383: 152). دارندورف ضمن انتقاد از مارکس تحلیل وی از مبارزه را تنها شامل مبارزات اقتصادی می‌داند، در حالی که همین انتقاد را می‌توان متوجه خود وی کرد زیرا تمام تضادهای اجتماعی را در تضادهای ناشی از اقتدار خلاصه کرده است.

هم‌چنین وقتی تعاریف وی از قدرت و اقتدار را بررسی می‌کنیم، تفاوت‌های وی با وبر آشکار می‌شود، چرا که اصطلاحاتی که به کار می‌برد شبیه به مکتب کارکردگرایی ساختاری به‌ویژه پارسونز است. این تباین در مفهوم وبری سلطه دارندورف مشخص است. دارندورف هم‌چون پارسونز همه گونه‌های سلطه را مشروع می‌داند. بدین گونه وی بین اقتدار و مواردی که

در آن فرمانبران نه به دلیل اعتقاد به عادلانه یا مشروع روابط، بلکه به دلایل گوناگون دیگر از فرمان‌های بالادستان اطاعت می‌کنند تمایز قائل نمی‌شود (گرب، 160).

وی با فرض و تعریف متغیرهای قاطع و متغیرهای صریح‌تر طرح خود، درجه تضاد، درجه شدت تضاد و درجه تعبیر را به هم ربط می‌دهد. در حقیقت احتمال دارد متغیرهای بیان نشده هم‌چون خصوصیات اقتدار، حاکمیت و منافع به اندازه «شرایط تجربی مداخله‌گر» که دارندورف مورد تأکید قرار می‌دهد، بر متغیرها تأثیر صریح بگذارند، به‌علاوه مفاهیم اقتدار، حاکمیت - انقیاد - و منافع، شرایط تجربی مداخله‌گر خود را لازم دارند. این شرایط ممکن است بر شرایط مداخله‌گر بعدی تأثیرگذار باشد (ترنر، 138).

دارندورف هم‌چون مارکس معتقد است که تضاد امری مسلم و بدیهی در زندگی اجتماعی است و عاملی موثر در ایجاد تغییرات اجتماعی می‌باشد. او هر چند متأثر از مارکس است ولی با توجه به شرایط جامعه جدید صنعتی انتقاداتی را بر مارکس وارد می‌کند و بر این ایده است که نظریات مارکس نمی‌تواند جنبه‌های پیچیده جامعه جدید صنعتی را به‌نحو مطلوبی تبیین کند. وی برخلاف مارکس که مالکیت ابزار تولید را وجه ممیز طبقات می‌دانست بحث کنترل تولید را مطرح می‌کند و لذا این مقوله را در تحلیل طبقات اجتماعی در نظر می‌گیرد و معتقد است که در جامعه صنعتی مالکیت ثبتی و حقوقی از مالکیت به معنای کنترل و مدیریت بر ابزار تفکیک شده است (ملک، 1381: 86). تغییرات در جامعه جدید سرمایه‌داری موجب آن شد که میان مالکیت ابزار تولید و قدرت اقتصادی فاصله‌ای به‌وجود بیاید، یعنی کسانی که دارای قدرت اداری و اقتصادی‌اند ضرورتاً صاحب وسیله تولید نیستند. او مدعی است که مفهوم طبقه باید خارج از چارچوب مالکیت ابزار تولید در نظر گرفته شود تا بتواند تمام روابط تولیدی در جامعه معاصر را در بر گیرد (ادیبی؛ انصاری، 1358: 124).

در جامعه صنعتی جدید تضاد بین طبقات اجتماعی دیگر آن تضاد خشن و رادیکالی نیست که مارکس تصور می‌کرد که منجر به انقلاب می‌شود. به‌جای این که طبقات نابرابر به جنگ‌های خشونت‌آمیز اقدام کنند در نظام سرمایه‌داری درگیر کشمکش‌های کنترل شده و نهادی شده می‌شوند؛ یعنی در نهادهای جامعه ساری و جاری است و صورت قانونی به‌خود گرفته است. از بهترین نمونه‌های نهادی شدن می‌توان به گسترش اتحادیه‌های کارگری و سندیکاها اشاره کرد که از طریق آن‌ها افراد می‌توانند منافع خود را دنبال کنند و مشاجرات و درگیری‌ها را به‌وسیله راه‌های مسالمت‌آمیز و قانونی حل‌وفصل کنند.

به عقیده دارندورف علاوه بر این دو طبقه، طبقه نوع سومی رشد کرده است که به آن عنوان «طبقه متوسط جدید» می‌دهد. این طبقه پدیده‌ای جدید است و امروزه جزیی از وسایل تولید نیست، بلکه عامل اساسی را باید در توزیع نابرابر اقتدار بین افراد و گروه‌ها جستجو کرد. اقتدار تنها در ارتباط با سمت و نقش است که معنی می‌دهد، اقتدار در تمامی جوامع انسانی وجود دارد و سازمان اجتماعی بدون وجود توزیعی از اقتدار بی‌معنی است.

او اعتقاد دارد که اقتدار به‌طور برابر بین افراد و گروه‌ها توزیع نشده است، توزیع اقتدار به‌گونه‌ای است که بعضی‌ها دارای اقتدار و لذا فرمانده‌اند و مابقی فرمانبر و فاقد اقتدارند و این به معنی توزیع دوگانه اقتدار است. این توزیع نابرابر اقتدار تضاد منافع کسانی که اقتدار دارند و افراد فاقد اقتدار را در بردارد. منفعت گروه دارای اقتدار در این است که وضعیت موجود را حفظ کنند و منافع گروه تحت سلطه ایجاب می‌کند این وضعیت را بر هم بزند. هم‌گروهی‌های آمرانه تنظیم شده از مفاهیمی است که دارندورف در ارتباط با اقتدار مطرح می‌کند و بدین معنی است که شخصی که در یک محیط دارای اقتدار است، لزوماً همان اقتدار را در محیط دیگر ندارد و چه بسا تحت سلطه باشد و برعکس این نیز صادق است. و

بدین ترتیب جامعه از واحدهای گوناگونی ساخته شده است و از آنجا که جامعه دارای بسیاری از این هم گروهی‌هاست یک فرد می‌تواند در یکی از این‌ها بالادست و یا زیردست باشد، برجسته بودن کار دارندورف به دلیل این است که وی برخلاف سایر متفکران دو برداشت هم‌زمان از نظام اجتماعی دارد؛ نظام اجتماعی مبتنی بر تضاد و یگانگی که یکی را به نفع دیگری نفی نمی‌کند. اقتدار آن‌گونه مطرح می‌شود که هم عامل یگانگی اجتماعی است و هم عاملی است از تضاد. اعمال چنین روشی در بررسی واقعیات اجتماعی باعث امیدواری است. (روشه، 107) دارندورف تمایزات سودمندی ارائه می‌دهد، از قبیل تمایز بین منافع آشکار و ناآشکار، شبه‌گروه و گروه ذی‌نفع، شدت و خشونت تضاد و... این مفاهیم از چنان اهمیتی برخوردار بوده‌اند که دارندورف سعی در تعریف آن‌ها کرده است، به‌صورتی که بتوان به منظور انجام تحقیقات تجربی، این مفاهیم را در بوته آزمایش قرار داد (روشه، 108).

دارندورف نسبت به آینده نابرابری امیدوار و خوش‌بین است، نه تنها مبارزه طبقاتی نهادی شده است، بلکه برابری فرصت‌ها و شرایط نیز نهادی شده است و دولت با رواج دادن آموزش و پرورش همگانی نقش عمده‌ای در ایجاد و برابری فرصت‌ها و امکان تحرک اجتماعی داشته است. در جامعه سرمایه‌داری معاصر یک جنبش دایمی در جهت تحرک طبقاتی میان طبقات و حتی نسل‌های قدیم و جدید وجود دارد؛ تا جایی که تعداد کسانی که شغل پدر خود را ادامه می‌دهند بسیار ناچیز است (ادیبی؛ انصاری، 1358: 126)؛ دولت با ایجاد طرح‌های خدمات اجتماعی و قوانین مالیاتی که باعث توزیع مجدد ثروت در جامعه می‌شود، توانسته است نابرابری‌ها را کاهش دهد.

هر چند دارندورف به تقلیل نابرابری‌ها امیدوار است؛ ولی ترس او این است که این تقلیل بیش از حد شود و این خطرانی را به همراه خواهد داشت زیرا در جامعه‌ای که همه افراد از تمام جهات برابر باشند دیگر امید واقع‌گرایانه و انگیزه‌ای برای پیشرفت وجود نخواهد داشت (گرب، 1373: 163). بنابراین نابرابری تا حدودی ضروری است؛ چرا که در جامعه انگیزه پیشرفت ایجاد خواهد کرد. دارندورف عمیقاً معتقد است که آزادی و امید به پیشرفت برای هر نظام عادلانه ضروری است ولی امید به پیشرفت از تفاوت‌ها و نه از شباهت‌ها است و آزادی از نابرابری‌ها نشأت می‌گیرد و نه از برابری. وی وجود دایمی نابرابری را نیروی محرکه‌ای برای رهایی می‌داند، طلب کردن جامعه‌ای که از هر جهت در آن تساوی برقرار باشد نه تنها غیر واقع‌بینانه می‌باشد؛ بلکه آرمانی مخوف و هولناک است (ملک، 1381: 115).

نقد دارندورف و دیدگاه وی

1- یان کرایب در انتقاد از نظریه کشمکش دارندورف به این نکته اشاره می‌کند که این نظریه چیزی را تبیین نمی‌کند، یک گزاره نظری است و به ما می‌گوید تضاد امکان‌پذیر است. از آنجا که این نظریه به ما می‌گوید وفاق نیز امکان‌پذیر است، پس در واقع چیز زیادی نمی‌گوید (کرایب، 1381: 79).

2- دارندورف بین اقتدار و مواردی که در آن فرمانبران نه به دلیل اعتقاد به عادلانه یا مشروع بودن روابط، بلکه به دلایل گوناگون دیگر از فرمان‌های بالا دستان اطاعت می‌کنند، تمایز قائل نمی‌شود (گرب، 1371: 60).

3- اعتقاد وی بر وجود و عدم وجود اقتدار با جهان واقع سازگاری ندارد. مصادیق نقض کننده‌ای مانند سلسله‌مراتب اقتدار در یک موسسه تجاری از مراتب بالا تا پایین با نگرش دارندورف مغایر است (کرایب، 1381: 79).

4- الگوی دارندورف برخلاف آن‌چه که خودش ادعا می‌کند، بازتاب روشنی از نظریه مارکسیستی به دست نمی‌دهد و در واقع برگردان نارسایی از نظریه مارکسیستی به زبان جامعه‌شناسی است.

5- نظریه کشمکش دارندورف با کارکردگرایی ساختاری بیشتر وجه اشتراک دارد تا با نظریه مارکسیستی. تأکید دارندورف بر چیزهایی هم‌چون نظام‌ها (هم‌گروهی‌های امرانه تنظیم شده)، سمت‌ها و پیوندهای نقشی، او را مستقیماً به

کارکردگرایی ساختاری مرتبط می‌سازد. در نتیجه نظریه او نیز از بسیاری از نارسایی‌های کارکردگرایی ساختاری رنج می‌برد. برای نمونه، چنین می‌نماید که کشمکش به‌گونه رمزآمیزی از نظام‌های مشروع پدید می‌آید. وانگهی، به‌نظر می‌رسد که نظریه کشمکش به بسیاری از مسایل مفهومی و منطقی کارکردگرایی ساختاری دچار است (ریتزر، 1380: 164-165).

نتیجه‌گیری

با نگاهی کلی به افکار تضاد دارندورف می‌توان به فراست درک کرد، وی دیگر به جامعه دو طبقه‌ای معتقد نیست؛ با بیان مفهوم «تعدد تضادها» به کثرت‌گرایی ساختارهای اقتدار معتقد است. با همین مفهوم است که از تضاد به نظم و وفاق می‌رسد، چرا که تضادها یکدیگر را خنثی می‌کنند. وی ستیزه‌جویی بین گروه‌های منافع را که معادل طبقه مارکس می‌داند را همیشگی می‌داند و پایانی بر آن متصور نیست وی با تلفیق مارکس و وبر در پی آن است که نظریه کشمکش را وارد فاز جدیدی کند و جامعه را نه «طبقات» بلکه «گروه‌های دارای منافع متعارض» تفسیر کند. وی برخلاف مارکس که ثروت را مهم‌ترین مزیت اجتماعی می‌دانست، اقتدار را مهم‌ترین مزیت اجتماعی می‌داند و شکاف اصلی هر جامعه و کشمکش انواع گروه‌های ذی‌نفع و شبه گروه‌ها برای به‌دست آوردن اقتدار بیشتر است یا کاهش اقتدار گروه‌های رقیب، اقتدار از نظر دارندورف کاملاً از قدرت متمایز است و مفهومی است اجتماعی که در سلسله‌مراتب جامعه معنا پیدا می‌کند. نظریه دارندورف در باب اقتدار تلفیقی هنرمندانه از وبر و مارکس است راهی نو برای فهم جوامع پسا صنعتی اروپایی بعد از جنگ پیش‌روی ما قرار می‌دهد.

1. ادیبی، حسین؛ انصاری، عبدالمعبود (1383)، **نظریه‌های جامعه‌شناسی**، نشر دانژه، تهران: چاپ دوم.
2. آزاد ارمکی، تقی (1376)، **نظریه‌های جامعه‌شناسی**، تهران: سروش.
3. بیرو، آلن (1370)، **فرهنگ علوم اجتماعی**، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: انتشارات کیهان.
4. ترنر، جانانان (1382)، **ساخت نظریه جامعه‌شناختی**، ترجمه عبدالعلی لهسایی زاده، انتشارات نوید، شیراز: چاپ دوم.
5. دارندورف، رالف (1371) **درباره منشاء نابرابری اجتماعی**، ترجمه حسین قاضیان، **نامه فرهنگ**، تهران، سال دوم، شماره 7.
6. دارندورف، رالف (1377)، **انسان اجتماعی**، ترجمه غلامرضا خدیوی، تهران: نشر آگه.
7. روشه، گی (1380)، **جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز**، عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: تبیان.
8. ریتزر، جورج (1380)، **نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر**، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی، تهران: چاپ هفتم.
9. سلیمی، علی؛ داوری، محمد (1385)، **جامعه‌شناسی کجروی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
10. صدرنوبی، رامپور (بی تا)، **دارندورف**، انتشارات دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، شماره 1 و 2
11. کرایپ، یان (1381)، **نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس**، ترجمه عباس مخیر، تهران: انتشارات آگه.
12. گرپ، ادوارد (1373)، **نابرابری اجتماعی**، ترجمه محمد سیاهپوش و احمد غروی زاد، تهران: نشر معاصر.
13. گی روشه (1380)، **تغییرات اجتماعی**، ترجمه منصور وثوقی، نشر نی، تهران: چاپ دوازدهم.
14. ملک، حسن (1381)، **جامعه‌شناسی قشرها و نابرابری‌های اجتماعی**، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.

ب) لاتین

- 1- Ralf, Dahrendorf (1959), **Class and class conflict in industrial society**, London Stanford Junior, Stanford Junior University.

نقش اندیشه‌های انقلاب اسلامی ایران در بیداری اسلامی

عارف بیژن*

کارشناس ارشد مطالعات منطقه‌ای دانشگاه علامه طباطبایی تهران

چکیده

پیروزی انقلاب اسلامی سبب شد که هم در ساختار و هم در کارکرد نظام بین‌الملل، تغییر و تحولات اساسی رخ دهد. انقلاب اسلامی توانست بازیگران نوینی را در نظام بین‌الملل به‌منصه ظهور برساند که از جمله آن‌ها جنبش‌های آزادی‌بخش و ملت‌ها هستند که به‌عنوان نقش‌آفرینان جدید، دیدگاه‌های آن‌ها می‌تواند بر دولت‌ها و روابط بین‌الملل تاثیرگذار باشد. بعد از تأسیس حکومت اسلامی، امام خمینی(ره) به عنوان سمبل ارزش‌های انقلاب اسلامی، براساس جهان‌شمول بودن دین اسلام، صدور انقلاب را از ضروریات بقا و جهانی شدن نهضت اسلامی برشمردند. از دیدگاه حضرت امام خمینی(ره)، مفهوم صدور انقلاب اسلامی شناخت ارزش‌های انقلاب اسلامی و رساندن آن به‌گوش تمامی بشریت، خصوصاً جهان اسلام، و جلب توجه مسلمانان به اسلام و قوانین اسلامی از طریق معرفی صحیح اسلام با تبلیغات، عمل مطابق با اسلام، عمل و اخلاق، شناساندن انقلاب به دنیا، دعوت به اسلام، صدور ارزش‌های انسانی، آشناسازی مستضعفان با حکومت اسلامی بود. انقلاب اسلامی ایران نیز توانست تأثیرات بسزایی در تحولات اخیر منطقه به‌خصوص موج بیداری اسلامی داشته باشد. نهضت‌های اسلامی رخ داده در منطقه، وام‌دار اندیشه‌های انقلاب می‌باشند. به‌طوری‌که رهبران این نهضت‌ها مشخصاً الگوی حرکت خود را انقلاب اسلامی ایران می‌دانند. بر این اساس این پژوهش بر آن است تا رابطه، اندیشه‌ها و آرمان‌های انقلاب اسلامی را با بیداری اسلامی منطقه خاورمیانه به‌صورت دقیق و علمی مورد بررسی قرار دهد تا این تأثیرپذیری را به‌صورت مستند به اثبات برساند.

کلید واژه‌ها

بیداری اسلامی، انقلاب اسلامی، امام خمینی(ره)، صدور انقلاب، کارکرد.

* E-mail: Aref.bijan@gmail.com.

انقلاب اسلامی سال 57 ایران در کنار همه دستاوردهای سیاسی، اجتماعی، ساختاری و تأثیرات شگرف بین‌المللی، نقطه عطف جهان‌بینی اسلامی بود. این رویداد بزرگ در بیداری مسلمانان جهان و نوزایی باورهای دینی نقش عمده‌ای ایفا کرد و در نهایت انقلاب اسلامی ایران به‌رهبری امام خمینی (ره) به پیروزی رسید. انقلابی که به‌واسطه ماهیت فراملی و اسلامی‌اش اولین جنبش انقلابی بود که بر مبنای ایدئولوژی اسلامی شکل گرفت. می‌توان عنوان کرد که انقلاب اسلامی ایران از جمله انقلابات منحصر به‌فرد و یگانه انقلابی می‌باشد که نظریه‌های انقلاب غرب از تحلیل مناسب ماهیت و مبانی آن عاجز می‌شوند (صادقی، 1389: 177). روزه گارودی، اندیشمند مسلمان فرانسوی در یکی از مقالات خود، انقلاب اسلامی ایران را این‌چنین توصیف می‌کند: به‌راستی انقلاب اسلامی که امام خمینی (ره) آن را رهبری کرد؛ به‌هیچ یک از انقلاب‌هایی که در قبل برپا گردیدند، شبیه نیست. در طول تاریخ انقلاب‌هایی بودند که به هدف تغییر نظام سیاسی برپا گردیدند. انقلاب‌های اجتماعی هم در جهان رخ داده است که نشانگر خشم فقرا علیه اغنیا بود، انقلاب‌های ملی هم خشم خود را علیه استعمارگران و غاصبان خالی کردند، اما انقلاب اسلامی ایران نیز دارای تمامی این انگیزه‌ها بود، این انقلاب علاوه‌بر موضوعاتی که گفته شد دارای معانی جدیدی بود که نه‌فقط حکومت سیاسی، اجتماعی، استعماری را سرنگون کرد، بلکه مهم‌تر از آن تمدن و جهان‌بینی خاصی را که در مقابل دین علم شده بود، واژگون ساخت. خانم تداسکاچ پل نظریه‌پرداز برجسته انقلاب‌ها، نیز انقلاب اسلامی ایران را انقلابی بی‌نظیر می‌داند که نقش فرهنگ و ایدئولوژی شیعه در وقوع آن بسیار برجسته بوده است و می‌نویسد: سقوط اخیر رژیم شاه ایران و به راه افتادن انقلاب ایران بین سال‌های 1977-1979 باعث تعجب ناگهانی ناظران خارجی از دوستان آمریکایی شاه گرفته تا روزنامه‌نگاران و متخصصین علوم اجتماعی از جمله افرادی مثل من که متخصص مسایل انقلاب هستم گردید (فراستی، 1379: 185). انقلاب اسلامی ایران نیز از ابتدا با به چالش کشیدن ایدئولوژی‌ها و تفکرات غربی و شرقی و سعی در کسب استقلال از آن‌ها، ملت‌های جهان به‌ویژه مسلمانان محروم و مظلوم را مورد خطاب قرار داد. از این‌رو رساندن پیام اسلام و انقلاب به تمام ملت‌ها به‌عنوان یک تکلیف و وظیفه انقلابی در دستور کار سیاست خارجی قرار گرفت.

بر این اساس صدور انقلاب طرحی است که جمهوری اسلامی ایران در پی ایجاد ارتباط با سایر ملت‌ها برای معرفی اصول و ارزش‌ها و تبیین اهداف و سیاست‌های خود است و بعد از پیروزی انقلاب اسلامی تلاش کرد تا علاوه‌بر مسلط ساختن گفتمان انقلاب اسلامی در داخل، آن را به خارج از مرزهای جغرافیایی کشور تسری دهد. از منظر امام نیز مفهوم صدور انقلاب در واقع انتقال ارزش‌های معنوی و الهی آن و رساندن این رسالت به گوش جهانیان از طریق استفاده از امکانات و ابزارهای پیام‌رسانی می‌باشد که باید این هدف با استفاده از راهکارهای موجود مانند: دعوت و تبیین مفاهیم و معارف اسلامی در جهان، معرفی و تبیین فرهنگ و تمدن ایرانی اسلامی، فراهم آوردن زمینه‌های مناسب برای گفت‌گوی تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، تقویت وحدت امت اسلامی، احیای فرهنگ اهل بیت (ع) و ترویج و گسترش زبان و ادبیات فارسی تحقق یابد.

بیداری اسلامی به‌عنوان یک آگاهی جمعی با تکیه بر اراده عمومی و متأثر از اسلام اصیل تحت مدیریت جمهوری اسلامی ایران در شرایط کنونی تبدیل به رفتار سیاسی شده و در شکل یک ایده سیاسی سامان داده شده است. تئوریزه شدن این نهضت فکری مرحله فرمولیته‌ای را پشت سر گذاشته و به‌عنوان یک مدل سیاسی رخ نموده است. وضعیت معادلات منطقه‌ای در حرکت رو به جلوی خود همسو با منافع و مصالح اسلام و جنبش‌های اسلامی و کاملاً در تضاد با برنامه‌ها و آرمان‌های غرب در حال رقم خوردن است. این مسئله خود باعث تغییر موازنه قدرت به‌نفع جنبش‌های شیعه با

پشتوانه فرهنگی انقلاب اسلامی است. جبهه‌بندی فکری جدیدی میان جریان‌های اصیل اسلامی با آمریکا و جریان‌های وابسته با آن تشکیل شده و جهان اسلام با غرب در مرحله‌ای سرنوشت‌ساز که نیاز به درایت و مدیریت هوشمندانه‌ای دارد قرار گرفته است. غرب در نقطه اوج منحنی رشد خود دوران افول را آغاز کرده و در موضع انفعالی قرار دارد. اما نهضت بیداری جمهوری اسلامی در آغاز خیزش انقلابی به سرعت حرکت تکاملی را تجربه می‌کند. حرکتی که هر چه به پیش می‌رود به چشم‌انداز آرمانی خود نزدیک می‌شود و با اعتماد به نفس تمام در حال ویران‌سازی بنیادهای سیاسی و حقوقی غرب در منطقه است. بنابراین در این مقاله به بررسی نقش انقلاب اسلامی ایران و همچنین اندیشه‌های امام خمینی (ره) در برپایی موج بیداری اسلامی در منطقه خواهیم پرداخت. موج اسلام‌خواهی که بنا بر گفته بسیاری از رهبران آن متأثر از اندیشه‌های انقلاب اسلامی ایران و امام می‌باشد. سوال اساسی این است که با توجه به گذشت بیش از سه دهه از پیروزی انقلاب اسلامی و مبادلات بین‌المللی و منطقه‌ای، نقش انقلاب اسلامی در تحولات بیداری اسلامی کشورهای منطقه خاورمیانه چگونه است؟ در پاسخ به این سوال، فرض مقاله حاضر این است که به‌رغم گذشت بیش از سه دهه از پیروزی انقلاب اسلامی و حتی رحلت امام خمینی (ره)، این انقلاب تأثیری مثبت و تأثیرگذاری بر بیداری اسلامی کشورهای منطقه خاورمیانه داشته است. روش تحقیق هم توصیفی-تحلیلی خواهد بود.

2- مبانی نظری صدور انقلاب

1-1- مفهوم

تاریخچه واژه صدور انقلاب در ادبیات روابط بین‌الملل، از عهدنامه وستفاليا به بعد می‌رسد. صدور انقلاب نه تنها منحصر به انقلاب ایران نیست، بلکه به عنوان بخشی از رسالت برون مرزی همه انقلاب‌ها تلقی می‌گردد (محمدی، 1385: 60). صدور انقلاب ایران را می‌توان به معنای ترویج گفتمان انقلاب اسلامی دانست که به دلیل ماهیت جهان شمولی دین اسلام به نوعی متضمن آگاهی بخشی و رهایی بخشی دیگران است (دهقانی فیروزآبادی؛ رادفر، 1388: 128). در واقع انقلاب اسلامی فقط پدیده‌ای تاریخی نیست، بلکه آغازگر یک گفتمان جهان شمول و رهایی بخش و نویدبخش آزادی و مبارزه علیه ظلم در جهان بود. هدف از صدور انقلاب اسلامی در کوتاه مدت، وسیله‌ای برای دفاع از جمهوری اسلامی و تأمین امنیت آن به‌ویژه در خلیج فارس است و در درازمدت، وسیله‌ای برای استقرار نهایی نظم جهانی زیر چتر عدالت اسلامی است (رضانی، 1388: 65).

2-2- نظریه صدور انقلاب

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نظرات و دیدگاه‌های متفاوت و مختلفی از سوی جناح‌های مخالف و موافق در مورد صدور انقلاب مطرح شد که به طور کلی می‌توان همه آن‌ها را در سه گروه تقسیم کرد که عبارتند از: گروه اول: گروه نخست شامل ملی‌گرایان و ناسیونالیست‌ها می‌شود؛ آن‌ها مخالف صدور انقلاب بودند و معتقدند انقلاب فقط در چهارچوب مرزهای ملی قابل پذیرش است و باید از ایجاد حساسیت جهانی دوری کرد. گروه دوم: این گروه انقلابیون را در بر می‌گیرد؛ که دیدگاهی ایدئولوژیک و آرمان‌گرا بود و با شعار اسلام‌مرز نمی‌شناسد و دارای رسالت جهانی است، به دنبال گسترش افکار و ایده‌های انقلابی حتی به قیمت اعمال زور و خشونت بودند. گروه سوم: این گروه را می‌توان یک دیدگاه میانه‌رو و واقع‌گرا دانست؛ این دیدگاه معتقد است که اول باید در داخل یک جامعه نمونه و الگو بسازیم تا دیگران از آن الگوبرداری کنند (محمدی، 1385: 61-66).

علاوه بر این دیدگاه‌ها، نظریه دیگری به نام «نظریه ام‌القرای اسلامی» مطرح است که توسط جواد لاریجانی مطرح شده است که در آن بر نقش ایران به عنوان ام‌القرای جهان اسلامی تأکید شده است. در واقع کشوری ام‌القرای جهان اسلام می‌شود که دارای لیاقت رهبری کل امت باشد و ملاک اصلی ولایت است نه موقعیت استراتژیکی و امثال آن و این کشور باید سطح رهبری خود را از مرزهای جغرافیای‌اش فراتر برد (صدقی، 1386: 81). براساس این دیدگاه ایران به عنوان رهبر کشورهای اسلامی شناخته می‌شود که برای نجات مظلومین، رهایی محرومین و گسترش اسلام تحت امر ولایت در خارج از مرزهای ملی فعالیت می‌کند و تأکید اولیه این دیدگاه بر جامعه داخلی است که لازم است به عنوان الگو و نمونه ساخته شود.

2-3- دیدگاه امام خمینی (ره) در مورد صدور انقلاب

ماهیت مکتب اسلام، جهانی است و منحصر به یک ملت، نژاد و سرزمین خاص نیست، آیات متعدد قرآنی و روایات مختلف نیز گواه بر جهانی بودن رسالت پیامبر اسلام (ص) می‌باشد، لذا امام خمینی نیز با شناخت عمیق و همه جانبه از اسلام و ابعاد انقلاب اسلامی و همچنین آگاهی و بصیرت کامل به شرایط زمانی و نظام حاکم بین‌المللی و شناخت دشمنان اسلام همواره با تأکید بر این رسالت، ضرورت صدور انقلاب را یادآوری می‌کردند (فرزندی اردکانی، 1386: 114). ایشان دیدگاه ملی‌گرایان که مخالف صدور انقلاب بودند را نفی کرده و صدور انقلاب را یک موضوع قطعی و غیرقابل خدشه دانستند و در این راستا فرمودند: ما انقلابمان را به تمام جهان صادر می‌کنیم؛ چرا که انقلاب ما اسلامی است و تا بانگ لاله لااله الاالله و محمد رسول‌الله بر تمام جهان طنین نیفکند مبارزه هست و تا مبارزه در هر جای جهان علیه مستکبرین هست ما هستیم» (امام خمینی، 1385، جلد 12: 148). امیدواریم که این نهضت به سایر بلاد اسلامی هم صدور پیدا بکند و این مکتب، مکتب همه مسلمین است و همه مستضعفین (امام خمینی، 1385، جلد 12: 399)، ... ما درصدد خشکانیدن ریشه‌های فاسد صهیونیسم، سرمایه‌داری و کمونیسم در جهان هستیم، ما تصمیم گرفته‌ایم به لطف عنایت خداوند بزرگ، نظام‌هایی را که بر این سه پایه استوار گردیده‌اند نابود کنیم و نظام اسلام رسول‌الله را در جهان استکبار ترویج نماییم (امام خمینی، 1385، جلد 21: 81).

امام خمینی (ره) همچنین دیدگاه افراطی و تند عناصر انقلابی یا به‌ظاهر انقلابی که شیوه چریکی، تجهیز تسلیحاتی جنبش‌های آزادی‌بخش برای سقوط حکومت‌ها را در نظر داشتند نفی کرده و فرمودند: اینکه می‌گوییم باید انقلاب ما به همه جا صادر بشود، این معنی غلط را از او برداشت نکنند که ما می‌خواهیم کشورگشایی کنیم. ما همه کشورهای مسلمان را از خودمان می‌دانیم، همه کشورها باید در محل خودشان باشند ... معنی صدور انقلاب ما این است که همه ملت‌ها بیدار بشوند و همه دولت‌ها بیدار بشوند و خودشان را از این گرفتاری که دارند و از این تحت سلطه بودن که هستند و از اینکه همه مخازن آن‌ها دارد به باد می‌رود و خودشان به‌نحو فقر زندگی می‌کنند، نجات بدهند (امام خمینی، 1385، جلد 13: 281). ما می‌خواهیم انقلابمان را ما صادر کنیم، نمی‌خواهیم با شمشیر باشد بلکه می‌خواهیم با تبلیغ باشد (امام خمینی، 1385، ج 18: 72). ما که می‌گوییم اسلام را می‌خواهیم صادر کنیم، معنایش این نیست که ما سوار طیاره بشویم و بریزیم به ممالک دیگر، یک هم‌چون چیزی نه ما گفتیم و نه ما می‌توانیم، اما آن‌که ما می‌توانیم این است که به‌وسیله دستگاه‌هایی که داریم به‌وسیله همین صداوسیما، به‌وسیله مطبوعات به‌وسیله گروه‌هایی که به خارج می‌روند اسلام را آن‌طوری که هست معرفی کنیم، اگر آن‌طوری که هست معرفی بشود مورد قبول همه خواهد بود (امام خمینی، 1385، ج 12: 60-61). در مجموع حضرت امام (ره) برای صدور انقلاب با طرح موضوعاتی چون معرفی صحیح اسلام با

تبلیغات، عمل مطابق با اسلام، عمل و اخلاق، شناساندن انقلاب به دنیا، دعوت به اسلام، صدور ارزش‌های انسانی، آشناسازی مستضعفان با حکومت اسلامی را عامل و شیوه صدور انقلاب دانسته‌اند.

3- قرن حاضر قرن بیداری جهان اسلام است

در صدر اسلام پس از اینکه اسلام با تکیه بر قدرت معنوی و نفوذ در دل‌ها و قدرت نظامی، قدرت‌های بزرگ روم و ساسانیان را شکست داد و به سرعت گسترش پیدا کرد دیری نپایید که بخش عظیمی از دنیای متمدن آن زمان را در اختیار گرفت. علاوه بر آن دنیای فکر و اندیشه اسلامی نیز به موازات قدرت نظامی و اقتصادی در جهان اسلام گسترش پیدا کرد و این زمانی بود که اروپای متمدن آن دوران، دوران افول خود را طی می‌کرد. زمانی که تمدن اسلامی در اوج شهرت و معروفیت خود قرار گرفت، تمدن غرب در خواب فرو رفت به طرزیکه امروزه غربی‌ها از آن دوران به نام «عصر تاریکی» در غرب، یاد می‌کنند؛ زیرا در برابر اسلام، آنان چیزی برای ارائه کردن به جهان بشریت نداشتند. جنگ‌های صلیبی در حقیقت، پاتکی بود که غرب به جهان اسلام وارد آورد و اگر چه در طول دو قرن نتوانست آن چه را می‌خواست از نظر نظامی به دست بیاورد؛ ولی توانست خود را با فرهنگ و ادبیات و پیشرفت‌های فکری جهان اسلام به تدریج آشنا بکند و این خود زمینه‌ای برای بیداری غرب شد. دوره رنسانس برای غرب، در حقیقت، پشت سر گذاشتن عصر تاریکی و آغاز دوره‌ای بود که به آن «عصر روشنایی» می‌گویند.

بدین ترتیب تحت تأثیر جهان اسلام، غربی‌ها به تدریج توانستند پیشرفت‌های شگفتی را به وجود آورند و قرون 17 و 18 و 19 دوران شکوفایی جهان غرب بود و در این دوران است که متاسفانه جهان اسلام، تحت تأثیر دو عامل به خواب فرو رفت: یکی استعمار و استثمار بود که غرب در این منطقه مهم جغرافیایی و فکری انجام داد و دوم استبداد و انحرافات بود که حکام مسلمان در این دوران داشتند و راه انحراف از افکار و اندیشه‌های ناب اسلامی را طی کردند (آیتی؛ گرجی، 1391: 45).

پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره) سرآغاز تحولات نوین در جهان اسلام بوده و این خود نویدبخش این مهم می‌باشد که قرن حاضر قرن بیداری جهان اسلام است. به برکت قیام حضرت امام خمینی (ره) و پیروزی انقلاب اسلامی بود که مسلمانان در اقصی نقاط جهان به این باور دست یافتند که دوران تسلیم و خودباختگی عالم اسلام در برابر غرب به پایان رسیده و افق فراروی جهان اسلام بسیار روشن و امیدوار کننده است. بیداری اسلامی گرچه ادواری را پشت سر نهاده اما امروز دور جدیدی از این جنبش در سراسر جهان به چشم می‌خورد. تحولات افغانستان، عراق، لبنان و وقایع اخیر فلسطین اشغالی همه حکایت از بیداری عالم اسلام دارد. کشورهای اسلامی بایستی ضمن هوشیاری بیش از پیش با تقویت اتحاد و همبستگی میان خود استقلال جهان اسلام را در برابر غرب حفظ کنند (سالار، 1382: 56).

با گسترش روح بیداری اسلامی در اقصی نقاط جهان، در لبنان ملتی که در محرومیت نگه داشته شده بودند عده‌ای جوان با ایمان، اسرائیل را به زانو درآوردند و بدون دادن کوچک‌ترین امتیازی آن‌ها را وادار به فرار کردند. در افغانستان که معروف به گورستان امپراطوری‌هاست، بعد از آن که دولت‌های انگلیس و روسیه را به زانو درآورده اینک می‌رود تا امپراطوری آمریکا را هم به زانو درآورد. در ترکیه، الجزایر و سایر کشورهای اسلامی تنها بانگی که امروز بلند می‌شود، ندای اسلام است. در فلسطین اشغالی نیز انتفاضه امان را از صهیونیسم و امپریالیسم گرفته و اگر آمریکا امروز به فکر اشغال عراق است در واقع برای ضربه زدن به این بیداری و آگاهی است که مسلمانان پیدا کرده‌اند (ملکوتیان، 1382: 34).

3-1- ظرفیت تمدن‌سازی انقلاب اسلامی

آنچه واکنش غرب علیه ایران را برانگیخته، ظرفیت تمدن‌سازی انقلاب اسلامی و خیزش مجدد فرهنگ و تمدن اسلامی برگرفته از روح انقلاب در سطح جهان است. خصوصاً آن که خیزش اسلامی از نقاط مختلف جهان اسلام نیز فراتر رفته و روح بیداری اسلامی از آسیا گرفته تا آفریقا و آمریکای لاتین را نیز در نوردیده است. انقلاب اسلامی به‌عنوان پدیده‌ای که بر بنیاد ارزش‌های دین با تکیه بر روش‌ها و شیوه‌های نوین دموکراسی شکل گرفت و الگوی جدید از مقاومت و مبارزه با استعمار و استبداد را به نمایش گذاشت الگوی جدیدی از مدیریت در عرصه قدرت، سیاست و حاکمیت را متجلی و شکل نوینی از کارکرد تاریخی مزبور را بنا نهاد و نوع جدیدی از احیاء و بیداری فکری را سامان و هدایت کرد.

جمهوری اسلامی برای اولین بار اصطلاح «امت اسلامی» را به‌عنوان یک مفهوم انقلابی وارد ادبیات سیاسی جهان کرد. در همین چارچوب تفکر منطقه‌گرایی به‌شکل نوین را در دستورکار قرار داد و فرآیند تبدیل شدن به یک قدرت هژمون را پیشه کرد که امروز پس از سه دهه تلاش و بالندگی توانسته است به‌عنوان الگوی منطقه جایگاه خود را تعریف کند. الگویی که با وجود هژمون‌های برون‌زا و مداخله‌گر مزاحم توانست به تقویت موقعیت و توسعه نفوذ خود ادامه دهد و حوزه نفوذ منطقه‌ای خود را به حوزه جهانی اسلام ارتقا دهد. ایران در شرایط فعلی نظم نوینی را نوید می‌دهد که بنیادهای معادلات سیاسی و امنیتی موجود را در اشکال نرم و سخت با چالش‌های جدی و بی‌سابقه مواجه کرده است (رحمانی، 1393، 110).

3-2- آرمان انقلاب اسلامی: هویت‌یابی و بیداری جهان اسلام

تاریخ گواه است که حرکت ایرانیان در طول تاریخ همیشه همراه با تفکر و تأمل بوده و در صحنه جهانی حضوری آگاهانه داشته‌اند. بخش‌هایی از تاریخ ایران به‌خوبی نشان می‌دهد که ایرانیان در ادوار مختلف در عرصه‌های گوناگون سرآمد بودند و صراط‌ها و راه‌های جدیدی را نیز برای بشر نشان داده‌اند.

قبل از اسلام دنیا در دست دو امپراطوری روم و ساسانی بود و این دو قطب قدرتمند برای دنیا تعیین تکلیف می‌کردند. در دوران پس از اسلام ایرانیان که یکتاپرست بودند و به فنون اداره کشور آشنایی داشتند و از تمدن غنی نیز برخوردار بودند در مواجهه تفکر اسلامی با آغوش باز پذیرای آن شدند که حاکی از پختگی در نهان آن‌ها بود. ایرانیان تفکر اسلامی را مطابق فطرت خود یافتند و این مسئله در کنار برخی بی‌عدالتی‌ها و مسایل اجتماعی سبب شد روح بلند این ملت به‌سادگی اندیشه اسلامی را بپذیرد و هضم کند و تمدنی آراسته با تفکر اسلامی را ایجاد نماید. تمدن اسلامی در دوران حیات اجتماعی ایرانیان و در زمان علو اندیشه و فرهنگ اسلامی در این سرزمین باروری گسترده‌ای در زمینه‌های مختلف یافت در حالی که در این برهه شاهد نوعی سکوت در علم و اندیشه غربی از قرن ششم تا دهم میلادی بودیم (آیتی؛ گرجی، 1391: 56).

در طول دو قرن دنیای اروپا تحت تأثیر متفکران اسلامی هم‌چون ابن‌سینا و ابن‌عربی قرار گرفت و نخله‌های مختلفی متأثر از این شخصیت‌های بزرگ ایجاد شد و تمدن اسلامی فروغ خود را در ساحت غرب گستراند و به‌مرور زمان، آن‌ها نیز در سایه اندیشه‌های عالمان اسلامی به رشد علمی دست یافتند اما در بلاد اسلامی به‌دلایل مختلف داخلی و خارجی حرکت بالنده دچار فرود شد و نتوانست مسیر خود را ادامه دهد. تمدن اسلامی تا آنجا از استحکام برخوردار بود که حتی افرادی چون مغول‌ها که توحش داشتند و به سرزمین ما حمله کردند تحت تعالیم برخی علمای دینی هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی دچار تحول فکری شدند و از آبخور این اندیشه با صلابت نوشیدند. یکی دیگر از دوران ستایش

برانگیز در تمدن اسلامی ایران عهد صفویه است که البته این دوران را نیز نمی‌توان بی‌اشکال دانست. در عصر صفویه چند اقدام مهم هم‌چون ایجاد وحدت ملی در راستای دستیابی به ایران بزرگ و جمع‌آوری منابع اسلامی و اشاعه فرهنگ اهل بیت صورت گرفت که به دوره‌ای ممتاز در تاریخ ما بدل شد که امروز نیز همان مسیر پیموده می‌شود.

پس از عصر صفویه بار دیگر به دلایل داخلی، خارجی و شکل‌گیری تفکر استعماری در صحنه بین‌المللی تمدن اسلامی دچار رکود شد؛ اما جنبش مشروطه علامت خوبی بود که جرقه بیداری فکری را زد. علمای دینی، علمدار این تفکر بزرگ بودند که شرایط را تغییر می‌داد، اما جنبش مشروطه نیز در سایه تغییر شرایط رنگ باخت و به دلیل برخی تلاش‌های بیرونی و فعالیت‌های جریان غرب‌زده داخلی راه به بیراهه برد و همه تلاش‌های مصلحان اجتماعی و بزرگان دینی در این وادی بی‌دوام شد و کشور ما دچار دیکتاتوری سیاه گردید. پیروزی انقلاب اسلامی مقطع شکوهمند دیگری از تاریخ ایران است که بسیاری از وجوه ناقص ادوار قبل را در حرکتی تکاملی شکل جدیدی بخشید و امام خمینی (ره) به جای ایجاد امپراطوری به سبک گذشتگان سرزمین‌ها و قلب‌ها را به یکدیگر متصل کرد (گنجی ارجنکی، 1388: 67).

امروز شاهد ثمرات الهام‌بخش انقلاب اسلامی در تمامی نقاط دنیا هستیم؛ اما برخی کشورهای بهانه‌جو که در میان آن‌ها حتی کشورهای اسلامی نیز قرار دارند با چهل نسبت به ماهیت انقلاب اسلامی مدعی هستند که ایران بار دیگر دنبال امپراطوری است در حالی که انقلاب اسلامی به دنبال هویت‌یابی و بیداری جهان اسلام بوده و هیچ‌گاه در اندیشه گسترش سرزمین و امپراطوری نبوده است. مهم‌ترین مسئله انقلاب اسلامی بازگشت به هویت خویش بود و در سایه این نگرش استقلال در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی شکل گرفت و موجی از افکار جدید ایجاد شد. از بدو پیروزی انقلاب اسلامی توجه به خودباوری و ایستادگی بر توانایی خود تحت رهبری داهیانه حضرت امام خمینی (ره) در درون جامعه ما سرایت کرد و اگر ایران امروز صاحب دانش و فناوری به‌ویژه فناوری‌های نوین مانند فناوری هوافضا و فناوری نانو است؛ این همه منوط به روح بیداری اسلامی و انقلابی در ملت ایران است.

4- نقش انقلاب اسلامی در ظهور بیداری اسلامی

انقلاب اسلامی نقطه عطفی در احیای هویت دینی مسلمانان پدید آورد و با دفاع هشت ساله خود، تشیع و اسلام را در مرکز حوادث و اخبار جهانی قرار داد (پارسانیا، 1376: 354). این انقلاب در شرایطی به پیروزی رسید که جوامع اسلامی و مسلمانان در رکود و رخوت به سر می‌بردند. بررسی عملکرد سیاسی مسلمانان در جوامع اسلامی نشان می‌دهد که تا پیش از انقلاب، گروه‌های مختلف مسلمان در کشورهای مختلف غالباً در فعالیت‌های خود، اسلام و باورهای دینی را کنار گذاشته و مبنای حرکت خود را بر اساس مکاتب غربی استوار کرده بودند. تا قبل از قیام امام خمینی، شیعیان منطقه خاورمیانه فاقد سابقه مقاومت ستیزجویانه در برابر حکومت‌های زورگو بودند، آنان در بسیاری از موارد احساس می‌کردند در حاشیه قرار دارند؛ لیکن هیچ‌گاه شکایت و نارضایتی‌های خود را به‌صورت قیام و طغیان بروز ندادند و نیز نکوشیده بودند که از طریق کودتا، دولتی را سرنگون کنند. برخی از آنان حداکثر از طریق تظاهرات و ناآرامی به نفوذهای خارجی جامعه خود واکنش نشان می‌دادند. حتی در آن زمان نیز شیعیان به‌تنهایی عمل نمی‌کردند؛ بلکه بیشتر به‌عنوان بخشی از یک ائتلاف گسترده‌تر اپوزیسیون دست به عمل می‌زدند (محمدی، 1378: 200-201). در این میان حرکت امام (ره) به‌عنوان پرچمدار و بنیان‌گذار بیداری اسلامی پیش از انقلاب بر ضد جمود، سکون و سکوت مسلمانان شورید؛ ایشان گردوغبار اسلام را زدود و آن‌را از اسلام قشری و به‌دور از صحنه و سیاست به اسلام تحول‌آفرین و یاور مردم به‌خصوص محرومان مبدل کرد و این همانا حرکت احیاگرانه‌ای بود که امت اسلام نیاز مبرم به آن داشت. پیروزی انقلاب اسلامی نقطه آغاز

این تغییر و تحولات بود که جغرافیای جهان اسلام را وسعت بخشید و آن را به منظر آورد و به آن عمق فکری و استراتژیک بخشید و مسلمانان را از خواب غفلت به هوش آورد (الراشد، 1390: 34).

بنابراین با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، جنبش بیداری اسلامی، وارد مرحله‌ای جدید شد و جهش توأم با عمق فکری را در جغرافیای اسلام به‌ویژه در میان توده‌ها و لایه‌های خفته جوامع اسلامی به‌وجود آورد. به‌گونه‌ای که بیداری اسلامی از حالت دفاع انفعالی خارج و در موضع تهاجم فکری و رفتاری قرار گرفت و در اشکال جریان‌ها و نهادهای سیاسی و حتی جنبش‌های مقاومت رخ عیان نمود. بیداری منتج از انرژی آزاد شده از انقلاب اسلامی که برای اولین بار در شکل یک نظام سیاسی ظاهر شد، به‌زودی به حوزه مدیریت سیاسی و دیپلماتیک وارد شد و سایر نظام‌های سیاسی جهان اسلام را متأثر کرد.

در شرایط کنونی حضور قدرتمند حرکت بیداری اسلامی با محوریت نظام جمهوری اسلامی ایران و کارکرد آن در شکل مردم‌سالاری دینی و تحت مدیریت جنبش‌ها و جریان‌های سیاسی و مقاومت، معادلات قدرت در روابط بین‌الملل را دچار تحول کرده است و در حال سامان دادن معادله جدیدی است که معارض با معادلات تعریف شده از سوی لیبرال دموکراسی به محوریت غرب است، از سوی دیگر انقلاب اسلامی، اسلام را به‌عنوان دینی جامع و متناسب با شرایط روز و دارای ایدئولوژی سیاسی عرضه کرد و به صدور معنویت به جهانیان، چهره واقعی اسلام ناب محمدی (ص) را ارائه کرد. به‌علاوه با ارائه الگوی عملی و نظری از جمهوری اسلامی و نیز ترغیب مسلمانان به همگرایی و وحدت اسلامی، توانست هویت سیاسی و دینی جدیدی براساس ارزش‌های دینی به مسلمانان ببخشد و با زنده نگه داشتن حضور مردم در عرصه‌های مختلف انقلاب، زمینه مشارکت و حق تعیین سرنوشت مردم را فراهم کند. انقلاب اسلامی از آن لحاظ که توانسته است آرمان‌های خود را به جهانیان عرضه کند و سردمدار جنبش نرم افزاری و قطب فرهنگی و علمی جهان اسلام شود و نیز به‌عنوان مرکز ثقل جهان اسلام، در گفتمان‌سازی، نظریه‌پردازی و ارائه اندیشه انقلابی به‌صورت جذاب، عملی، کارآمد و منطقی، توفیق نظری داشته است، هم‌چنین توانایی انقلاب در تلفیق دین و سیاست، سنت و مدرنیته، روشنفکری و دیانت، معنویت و مادیت، عدالت و آزادی، استقلال و امنیت قابل توجه است (دهشیری، 1382: 67). پدیده کم‌نظیر «مقاومت» در برابر استبداد داخلی و استعمار و صهیونیسم بین‌المللی، از آثار مهم انقلاب اسلامی است که جریان پیش‌روی که آرمان‌های انقلابی و اسلامی را به عمق جان ملت‌های عرب نفوذ داد و امروز به خیزش عظیم مردم تونس، مصر، الجزایر، اردن، لیبی و یمن، بحرین، عربستان منجر شده است. چنان‌که رئیس جمهوری سوریه منشأ قیام کنونی مردم در کشورهای عربی را انقلاب اسلامی ایران دانسته و در گفت‌گو با «وال استریت ژورنال» اشاره به تحولات مصر و تونس، اعلام می‌نماید: این یک عصر جدید است، اما اکنون آغاز نشده است، بلکه با انقلاب ایران (در سال 1979) آغاز شده است. بی‌تردید خیزشی که جهان عرب را در بر گرفته به تحولی بنیادین در منطقه خاورمیانه منتهی خواهد شد، تحولی که اسلام حرف اول را در آن می‌زند. حضرت امام (ره) با نگرش ژرفی که به شرایط دنیای امروز داشت و با آینده‌نگری عمیق خود، علاوه بر فروپاشی شوروی و بلوک کمونیسم، زوال اردوگاه سرمایه‌داری غرب را نیز پیش‌بینی کرده بود.

یکی از برجسته‌ترین عملکردهای انقلاب اسلامی، مبارزه با مظهر استکبار؛ یعنی صهیونیسم است. صهیونیسم جنبه توسعه‌طلبی و برتری‌طلبی نژادی مورد نفرت و مخالفت کشورهای منطقه قرار گرفته بود، لیکن پیش از انقلاب اسلامی ایران، بیشتر کشورهای عرب بر مبنای ایدئولوژی پان عربیستی به مقابله با صهیونیسم پرداخته بودند و مسئله فلسطین را یک مسئله ارضی و سرزمینی قلمداد می‌کردند. انقلاب اسلامی توانست نشان دهد که مسئله فلسطین، مسئله‌ای مربوط

به کل جهان اسلام است که بایستی همه ملت‌ها با اتکای به آرمان‌های اسلامی و انقلابی خود و در جهت مقابله با ریشه فساد تلاش کنند. از این‌رو امام (ره)، مسئله را از بعد ملی و ناسیونالیستی عرب خارج کرد و به آن چهره‌های اسلامی بخشید. در این راستا، ایشان روز قدس را به‌عنوان روزی که در آن مسلمانان علیه ایادی امپریالیسم در منطقه یعنی صهیونیسم به مخالفت بر می‌خیزند، اعلام کرد. از سوی دیگر، انقلاب اسلامی اسلام را به‌عنوان دینی جامع و متناسب با شرایط روز و دارای ایدئولوژی سیاسی عرضه کرد و به صدور معنویت به جهانیان، چهره واقعی اسلام ناب محمدی (ص) را ارایه کرد. به‌علاوه با ارایه الگوی عملی و نظری از جمهوری اسلامی و نیز ترغیب مسلمانان به همگرایی و وحدت اسلامی، توانست هویت سیاسی و دینی جدیدی براساس ارزش‌های دینی به مسلمانان ببخشد و با زنده نگه داشتن حضور مردم در عرصه‌های مختلف انقلاب، زمینه مشارکت و حق تعیین سرنوشت مردم را فراهم کند (درگاهی، 1381: 87).

هم‌چنین انقلاب اسلامی با اهتمام به استقلال سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و بیداری جهان اسلام، پیام خویش را مبنی بر ساختن دنیایی امن توأم با صفا و صمیمیت برای انسان‌ها ارایه و زمینه‌ای را فراهم کرد که انسان‌ها بتوانند با بهره‌مندی از معنویت، استقلال و آزادی، توجه به خدا، براساس تعالیم مبتنی بر فطرت پاک بشری دنیایی پر از صلح، عدالت و معنویت را رقم زنند. در واقع انقلاب اسلامی نظریه‌های انقلاب را متحول کرد. تا پیش از انقلاب اسلامی نظریه‌های انقلاب برای سرنگونی نظام حکومتی بیشتر بر روش‌های خشونت‌آمیز تأکید می‌کرد، در حالی که انقلاب اسلامی، انقلابی متکی بر وحدت و حضور ملت بود. از طرف دیگر بیشتر انقلاب‌ها در آن زمان یا ناسیونالیستی بودند و یا سوسیالیستی؛ یعنی یا بیشتر براساس استقلال طلبی و استعمارزدایی بودند و یا براساس عدالت‌جویی مبتنی بر مکتب مارکسیسم. انقلاب اسلامی که بر بعد فرهنگی تأکید می‌کرد، وجهه جدیدی را در میان انقلاب‌ها رقم زد و این فرهنگ در تعامل با تمدن غنی اسلامی بود. وجود چنین هویت تمدنی، سبب شد که یک جنبش بازگشت به خویشتن در میان ملت‌های مسلمان پدید آید که از این لحاظ در نوع خود بی‌نظیر بود؛ زیرا برای مقابله با ایدئولوژی‌های وارداتی و یا سلطه‌جویانه احیا و بازسازی اندیشه و تمدن اسلامی را مدنظر قرار گرفت؛ بنابراین از این لحاظ که یک نگاه فرهنگی به قدرت نرم‌افزاری انقلاب اسلامی شد، در نظریه‌های بین‌المللی تحول عظیمی صورت گرفت.

از طرف دیگر انقلاب اسلامی از آن لحاظ که انقلابی مابین مرحله مدرنیته و فرامدرنیته بود، توانست به‌عنوان الگویی برای تلفیق سنت و مدرنیته و نیز الگوی مقابله با مظاهر مدرنیسم غربی از قبیل: اومانیسم، سکولاریسم و ماتریالیسم قرار گیرد و در نتیجه توانست در عین اخذ جنبه‌های مثبت تمدن غرب، ارزش‌های اسلامی را هم به آن بیافزاید و در نهایت وحدت در ارزش‌های اسلامی و کثرت در تکنولوژی‌ها و شیوه‌های اعمال و اجرای آن ارزش‌ها را به‌منصه ظهور برساند. تا پیش از انقلاب نظریه‌پردازان بیشتر با نگاه مدرنیته به انقلاب‌ها نگاه می‌کردند، یعنی انقلاب در جهت مدرن شدن و نو شدن تلقی می‌شد؛ در حالی که انقلاب اسلامی نه‌تنها با مظاهر مدرنیسم غربی به مقابله پرداخت، بلکه جنبش بازگشت به خویشتن را مطرح کرد. البته این بدان معنا نیست که ما با تکنولوژی‌های ارتباطی و فن‌آوری‌های روز مخالف باشیم. امام (ره) در آن زمان اعلام کرد: ما با سینما مخالف نیستیم، بلکه با فساد و فحشا مخالفیم.

بنابراین هدف انقلاب این بود که ضمن بهره‌گیری از تکنولوژی‌های مدرن روز، در جهت توجه بیشتر به اندیشه و تفکرات بومی تلاش کند. از این‌رو انقلاب اسلامی تأثیر عمیقی بر نظریه‌های غربی گذاشت، که بعضی از نظریه‌پردازان با بیان انقلابی به‌نام خدا، بر جنبه‌های معنویت‌گرایانه و حق‌طلبانه انقلاب اسلامی تأکید کردند. انقلاب اسلامی انقلابی بود که ریشه در باورها و اعتقاد مردم مسلمان ایران داشت و از این لحاظ، به ایدئولوژی‌سازی و ایدئولوژی‌پردازی در آن نیاز

نداشت. انقلاب اسلامی براساس بسترها و بافت‌های بومی شکل گرفته بود و از این رو لازم نبود که ایدئولوژی نوینی را به مردم تزریق کند. چون مردم با اسلام خو گرفته بودند، با همان باورها و ساختارهای ذهنی به مقابله با رژیم پادشاهی پرداختند که درصد اسلام‌زدایی برآمده بود. ولی در عین حال خصوصیت عمده انقلاب اسلامی این بود که یک نهضت نرم افزاری بود؛ به این معنا که هم می‌توانست در جهت احیا و بازسازی تفکر دینی عمل کند و هم در جهت ارائه یک شیوه جدیدی برای حکومت و حاکمیت که از آن به مردم سالاری دینی تعبیر می‌شود (خسروی، 1379: 124).

5- بیداری اسلامی باعث شکست آمریکا

در واقع امروز جنبش‌های مردمی در کشورهای مختلف در سطوح و ابعاد جدی در حال فعالیت هستند و بعضا نیز نقش گسترده‌تر از دولت‌های ملی را در عرصه بین‌المللی بازی می‌کنند و تاثیر قابل توجهی بر روند تحولات جهانی می‌گذارند. یک گروه اندک با تعداد کمی از نیروی انسانی با تکیه بر توانایی ایدئولوژیک و قدرت ایمان می‌توانند قدرت‌های بزرگی را فراری دهند و آن‌ها را به زانو درآورند. جمهوری اسلامی باید در جهت دادن به بیداری و احیای تفکر اسلامی نقش هدایت کننده را داشته باشد و ضمن مقابله با حرکت‌های انحرافی در جهت وحدت اسلامی و حمایت از نهضت‌های اصیل اسلامی تلاش نماید. در سایه بیداری اسلامی است که با برنامه‌ریزی صحیح و گسترده می‌توان در خنثی‌سازی طرح خاورمیانه بزرگ نقش آفرینی نمود.

بیداری اسلامی نقش ویژه‌ای در حرکت ملل مسلمان ایفا کرده است. انقلاب اسلامی که خود معلول حرکت بیداری اسلامی است در یک حرکت متکی به اراده عمومی، تمامی زیرساخت‌های سیاسی، اجتماعی و فکری کشورهای استعمارگر را دگرگون کرد و در یک زایش تاریخی الگویی مقتدر و هوشمند را ارائه کرد (صادقی، 1389: 156). آن‌چه که امروزه باعث شکست سیاست‌های یک‌جانبه آمریکا در خاورمیانه و آفریقا و حتی در کشورهای حوزه آمریکای لاتین شده موج بیداری اسلامی است که روزه‌روز در میان اقشار مختلف اعم از جوانان و دانشگاہیان نمود بیشتری پیدا می‌کند

5-1- آمریکا و تقابل با بیداری اسلامی

با پیروزی انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان محور خیزش و بیداری اسلامی در عرصه جهانی مطرح شد. در این میان که خاورمیانه در طول چهار قرن گذشته جولان‌گاه یک‌تازگی قدرت‌های استعماری غربی بوده است؛ اینک با الهام از انقلاب اسلامی به پا خواسته و به‌تقابل با غرب و به‌ویژه آمریکا برخاسته است. حمایت از جنبش‌های آزادی‌بخش در سراسر جهان از سوی جمهوری اسلامی باعث شد تا منافع مستکبران غرب و شرق خصوصا آمریکا در نقاط مختلف جهان هر چه بیشتر و جدی‌تر لطمه بخورد.

در دوران پس از پیروزی انقلاب استراتژیست‌های آمریکایی به نبرد با انقلاب اسلامی ایران پرداختند تا بدین وسیله سدی در مقابل شیوع اسلام ایجاد کنند و پروژه صدور و نهادینه نمودن انقلاب را ناکام گردانند.

نمونه بارز این مسئله جنگ سی‌وسه روزه میان دلاورمردان حزب او. با رژیم اشغالگر قدس می‌باشد. قضیه لبنان و بیرون راندن اسرائیل از اراضی اشغالی در واقع زنگ خطری برای آمریکا و هم‌پیمانانش بود تا مبادا موج اسلام‌گرایی، منافع آن‌ها در سطح جهان را تهدید نماید و موجبات سرخوردگی آن‌ها را در میان ملت‌های جهان فراهم آورد.

حزب او. با یک تفکر متأثر از انقلاب اسلامی و حمایت‌های مادی و معنوی جمهوری اسلامی ایران به جایگاه و رشد قابل توجهی در میان مردم لبنان دست یافت و توانست آن‌گونه که باید در راه تحقق آرمان‌ها و اهداف اسلامی گام بردارد (صادقی، 1389: 156). فارغ از این نمونه نیز باید اشاره کنیم که آمریکا با طرح موضوعاتی هم‌چون خاورمیانه بزرگ و

استفاده از اهرم‌های تبلیغاتی مثل مبارزه با تروریسم روزبه‌روز سطح درگیری‌اش را با این خیزش و موج اسلامی افزایش می‌دهد و قصد دارد این سیاست‌ها را هر چه قدرتمندانه‌تر برای سرکوب حرکت‌های اسلامی و تقابل با اسلام سیاسی و ترویج نظام فرهنگی سکولار به کار گیرد.

نتیجه‌گیری

یکی از اصلی‌ترین شعارهای انقلاب اسلامی به‌رهبری امام خمینی (ره)، که نشانگر ماهیت جهانی نظام جمهوری اسلامی می‌باشد؛ بحث صدور انقلاب است. انقلاب اسلامی ایران در حقیقت برآمده از یک اندیشه جامع و والاست که به قوم و یا محدوده جغرافیایی خاصی تعلق ندارد و از این‌روست که ارزش‌های این انقلاب می‌تواند سایر جوامع و ملل، علی‌الخصوص مسلمانان را تحت تأثیر قرار دهد؛ از آن‌جایی که هدف اساسی از طرح اصلی صدور انقلاب این بوده است که ملت‌های محروم، مستضعف و مخصوصاً جهان اسلام و کشورهای اسلامی، از آموزه‌های الهی انقلاب اسلامی بهره جسته و به سلطه دیکتاتورها، امپریالیسم و استکبار پایان دهند. لذا نظام اسلامی، از آغاز پیروزی انقلاب اسلامی، اساس و پایه صدور انقلاب خود را به این قرار داده بود که با الگوسازی و آموزش و تبلیغ بدون دخالت در امور داخلی سایر کشورها و جوامع، زمینه خودجوش خیزش و حرکت ملت‌های مسلمان را فراهم آورد، از این‌رو بسیاری از ملت‌های مسلمان با الگوگیری از این انقلاب متناسب با شرایط جوامع خود نسبت به بهره‌گیری از مولفه‌های به‌کار گرفته شده در آن پرداختند. رهبری قیام‌ها توسط علمای دینی و نقش تعیین‌کننده نهادهای مذهبی در جامعه از جمله مسایلی است که تا پیش از انقلاب ایران از جایگاه پر رنگی در جوامع اسلامی برخوردار نبود؛ ولیکن پس از موفقیت رهبری امام خمینی (ره) در ایران بود که رهبری دینی بار دیگر جایگاه خود را در جوامع اسلامی پیدا کرد.

از سوی دیگر تأثیر سرایتی ناشی از انقلاب اسلامی ایران به افزایش انتظارات ملت‌های منطقه از حکومت‌هایشان منجر شد؛ بعد از انقلاب و برپایی نظام جمهوری اسلامی براساس خواست مردم بسیاری از ملت‌ها با مزایای شیوه زندگی بهتر آشنا شدند و انقلاب اسلامی برخلاف سایر حرکت‌های مسلمانان علاوه بر جنبه سلبی که به‌شکل سرنگونی حکومت طاغوت نمود پیدا کرد؛ در جنبه ایجابی با ارائه الگوی مردم‌سالاری دینی توانست قدرت اسلام را در اداره جامعه به اثبات برساند.

بیداری اسلامی به‌عنوان یک آگاهی جمعی با تکیه به اراده عمومی و متأثر از اسلام اصیل تحت مدیریت جمهوری اسلامی در شرایط کنونی تبدیل به رفتار سیاسی شده و در شکل یک ایده سیاسی سامان داده شده است. تئوریزه شدن این نهضت فکری مرحله فرمولیته‌ای را پشت سر گذاشته و به‌عنوان یک مدل سیاسی رخ نموده است. به‌طوری‌که، شرایط کاملاً نسبت به یک دهه گذشته متحول شده است. وضعیت معادلات منطقه در حرکت رو به پیش خود همسو با منافع و مصالح اسلام و جنبش‌های اسلامی و کاملاً به‌ضرر غرب در حال رقم خوردن است. این موج فزاینده نهضتی، در صدد شکستن موانع نهضتی غرب برای رسیدن به یک جامعه دین‌محور است.

این مسئله خود باعث تغییر موازنه قدرت در میان جنبش‌های اسلام‌گرا به نفع جنبش‌های شیعه با پشتوانه فرهنگی انقلاب اسلامی شده است. نکته پایانی این که جبهه‌بندی فکری و رفتار سیاسی جدیدی میان جریان‌ها و جنبش‌های اصیل اسلامی با آمریکا و جریان‌های وابسته به آن شکل گرفته است و یک نوع نبرد فرهنگی و عقیدتی و سیاسی با آمریکا رخ عیان کرده است. جهان اسلام با غرب در مرحله فینال نبرد به سر می‌برد، مرحله‌ای سرنوشت‌ساز که نیاز به درایت و مدیریت هنرمندانه و خودمحور دارد. غرب به‌عنوان نماد جبهه لیبرالیسم در مرحله نهایی کارکرد سیاسی و

مدیریتی‌اش قرار دارد و در نقطه اوج منحنی رشد خود، دوران افول را آغاز کرده است. به‌همین دلیل در موضع دفاع انفعالی قرار دارد اما نهضت بیداری، در آغاز خیزش انقلابی، به‌سرعت حرکت تکاملی را تجربه می‌کند، حرکتی که هر چه پیش می‌رود به چشم‌انداز آرمانی خود نزدیک می‌شود و به‌همین دلیل بر عکس لیبرالیسم و جبهه غرب که در تمام ابعاد سیاسی، فکری و حتی نظامی در موضع نقد و تهاجم مدبرانه قرار دارد، بیداری اسلامی با اعتماد به‌نفس تام در حال ویران‌سازی بنیادهای سیاسی و حقوقی دست‌ساز غرب در منطقه است.

1. آیتی، محمد ابراهیم؛ گرجی، ابوالقاسم (1391)، **تاریخ پیامبر اسلام**، تهران: دانشگاه تهران.
2. امام خمینی، سیدروح الله (1385)، **صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی (ص)**، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، جلد 12.
3. الراشد، راشد (1390)، **بیداری اسلامی** نگاهی به موانع مطالبات، **خلاصه مقالات همایش بیداری اسلامی**، تهران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
4. خسروی، احمد علی (1379)، **بررسی استراتژی امام خمینی در رهبری انقلاب اسلامی**، قم: انتشارات پیک جلال.
5. درگاهی، علی عمران (1381)، **انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی در جهان**، نیروی مقاومت بسیج، تهران.
6. دهشیری، محمدرضا (1382)، **امت‌سازی در پروژه انقلاب**، **ماهنامه زمانه**، شماره 17، بهمن.
7. دهقانی فیروزآبادی، جلال؛ رادفر، فیروزه (1388)، **الگوی صدور انقلاب در سیاست خارجی دولت نهم، دانش سیاسی**، سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان.
8. رضانی، روح الله (1388)، **صدور انقلاب ایران: سیاست اهداف و وسایل**، در **جان ال اسپوزیتو**، انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی، تهران: بازشناسی اسلام و ایران، چاپ سوم.
9. رحمانی واسوکلائی، محسن (1393)، **الگوهای رقابت راهبردی ایران و عربستان و امنیت منطقه‌ای جمهوری اسلامی ایران**، **پایان‌نامه کارشناسی ارشد**، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه شیراز.
10. سالار، محمد (1382)، **انقلاب اسلامی و صدور ارزش‌های فرهنگی**، **مجله اندیشه انقلاب اسلامی**، شماره 5، بهار.
11. صادقی، سعید (1389)، **تئوری‌های انقلاب**، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
12. صدقی، ابوالفضل (1386)، **سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از آغاز تا سال 1368**، تهران: مرکز استاد انقلاب اسلامی.
13. فرزندی اردکانی، عباسعلی (1386)، **مبانی نظری صدور انقلاب از منظر امام خمینی (ره) چرایی، اهمیت و ضرورت صدور انقلاب**، **پژوهشنامه متین**، شماره 36، تابستان.
14. فراتی، عبدالوهاب (1379)، **رهیافت نظری به انقلاب اسلامی**، قم: دفتر نشر معارف.
15. گنجی ارجنکی، عبدالله (1388)، **موج سوم بیداری اسلامی**، تهران: اندیشه سازان نور.
16. محمدی، منوچهر (1385)، **بازتاب جهانی انقلاب اسلامی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و ارشاد اسلامی.
17. ملکوتیان، مصطفی (1382)، **تأثیرات منطقه‌ای و جهانی انقلاب اسلامی ایران**، **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی**، شماره 61.

حقوق عمومی در اندیشه مانی با تأکید بر نهاد دولت

سعید احمدی*

دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه آزاد واحد رفسنجان

چکیده

در همه جوامع بشری همواره نوعی نظام سیاسی برقرار بوده، اما حقوق عمومی به معنای امروزی آن در دوران باستان مطرح نبوده است، هر چند مسائل عمده آن، از جمله برخی موضوعات حقوق اساسی، از ریشه‌دارترین مباحث در اندیشه بشری و تعالیم انبیاء به شمار می‌رود. برخی از آموزه‌های حقوق عمومی چون قانون را می‌توان در اندیشه‌های ارسطو، افلاطون و... و یا دولت و نوع رابطه آن با مردم را در آموزه‌های هابز، لاک، روسو و... مشاهده کرد. از همین رو سعی ما در این تحقیق این است که دریابیم آیا ارتباطی بین آموزه‌های مانی و حقوق عمومی برقرار است؟ و اگر آری در چه زمینه‌هایی (دولت، حاکمیت، قانون و...) این ارتباط برقرار است؟ مفروض این تحقیق بر این استوار است که می‌توان بین آموزه‌های مانی و برخی از مفاهیم حقوق عمومی رابطه مشاهده کرد و البته این رابطه مستقیم نیست بلکه توسط دیگران از جمله آگوستین وارد در حقوق عمومی شده است. در انجام این تحقیق از ابزار کتابخانه‌ای و اسنادی و روش تحلیلی - توصیفی بهره گرفته شده است.

کلید واژه‌ها

مانی، آگوستین، حقوق عمومی، دین، دولت.

* Email: saeedahmadi1364@gmail.com.

در همه جوامع بشری همواره نوعی نظام سیاسی برقرار بوده، اما حقوق عمومی به معنای امروزی آن در دوران باستان مطرح نبوده است، هر چند مسائل عمده آن، از جمله برخی موضوعات حقوق اساسی، از ریشه‌دارترین مباحث در اندیشه بشری و تعالیم انبیاء به شمار می‌رود (عمیدزنجانی، 1383: 138). مصر و ایران دو نمونه بارز تبدیل از مرحله قبیله‌ای و بدوی به جوامع بزرگ و سازمان یافته با دستگاه دیوانی وسیع بودند. در ایران دوره هخامنشی و اشکانی، با وجود گونه‌ای قانون اساسی، عواملی چون استقرار نظام طبقاتی و انحصار مناصب حکومتی به اشراف، راه را برای گفتگوی بی‌واسطه دولت با ملت بسته بود (قاضی، 1383: 43). یونان باستان، به سبب موقعیت جغرافیایی و تاریخی خود، ترکیبی از دولت شهرهای کوچک بود که هریک از این شهرها قانون اساسی خاصی داشت. حقوق اساسی یونان یکی از نخستین و عمده‌ترین سرچشمه‌های حقوق اساسی در دنیای باستان بود. ارسطو حدود چهار قرن پیش از میلاد، قریب به 158 قانون اساسی گذاشته و زمان خود را در این دولت شهرها برشمرده است (قاضی، 1383: 46). در واقع در دنیای باستان می‌توان به آموزه‌ها و اندیشه‌های برخورد که ریشه‌های فکری حقوق عمومی امروزه را تشکیل می‌دهند، از جمله اندیشه‌های افلاطون، ارسطو، مسیح و ... حتی می‌توان در آموزه‌های مانی نیز مواردی را یافت که در حقوق عمومی امروزه نیز نشانه‌هایی از آن وجود دارد. برای فهم ارتباط اندیشه‌های مانی و حقوق عمومی شایسته است در ابتدا مختصر توضیحی درباره حقوق عمومی و نگاهی به زندگی و آموزه‌های مانی داشته باشیم و در پی آن به کشف پیوستگی اندیشه‌های مانی با برخی از وجوه حقوق عمومی اشاره کنیم.

آشنایی با حقوق عمومی

حقوق عمومی، شاخه‌ای از علم حقوق است که سازمان‌بندی تشکیلات حکومتی و سازمان‌های دولتی و روابط افراد با سازمان‌های حاکم، فرمانروایان با یکدیگر و فرمانروایان با فرمانبران را مورد مطالعه قرار می‌دهد. مونتسکیو — که حقوق عمومی را حقوق سیاسی خواند — آن را مناسبات میان حاکمان و حکومت شوندگان تعریف کرده است (مونتسکیو، 1362: 90). ولی تعاریف معمول از حقوق عمومی مناقشه‌پذیر است، زیرا از یک سو ممکن است سازمان یا مؤسسه‌ای دولتی به کارهایی بپردازد که مصداق اعمال حاکمیت نباشد (مانند تشکیل شرکت تجاری) و از سوی دیگر، برخی اشخاص حقوقی غیرعمومی ممکن است به اموری بپردازند که ماهیت عمومی دارند. از این‌رو، برای تعیین معیار قواعد حقوق عمومی، می‌توان به کاربرد حق حاکمیت هم توجه کرد و حقوق عمومی را چنین تعریف کرد: قواعد حاکم بر دولت و مناسبات دولت و سازمان‌های وابسته آن با مردم، در جایی که این سازمان‌ها در مقام اعمال حق حاکمیت و اجرای اقتدار عمومی هستند (کاتوزیان، 1383: 18).

پیشینه حقوق عمومی

در همه جوامع بشری همواره نوعی نظام سیاسی برقرار بوده، اما حقوق عمومی به معنای امروزی آن در دوران باستان مطرح نبوده است، هر چند مسائل عمده آن، از جمله برخی موضوعات حقوق اساسی، از ریشه‌دارترین مباحث در اندیشه بشری و تعالیم انبیاء به شمار می‌رود (عمیدزنجانی، 1383: 138). مصر و ایران دو نمونه بارز تبدیل از مرحله قبیله‌ای و بدوی به جوامع بزرگ و سازمان یافته با دستگاه دیوانی وسیع بودند. در ایران دوره هخامنشی و اشکانی، با وجود گونه‌ای قانون اساسی، عواملی چون استقرار نظام طبقاتی و انحصار مناصب حکومتی به اشراف، راه را برای گفتگوی بی‌واسطه دولت با ملت بسته بود (قاضی، 1383: 43). یونان باستان، به سبب موقعیت جغرافیایی و تاریخی خود، ترکیبی از دولت شهرهای کوچک بود که هریک از این شهرها قانون اساسی خاصی داشت. حقوق اساسی یونان یکی از نخستین و

عمده‌ترین سرچشمه‌های حقوق اساسی در دنیای باستان بود. ارسطو حدود چهار قرن پیش از میلاد، قریب به 158 قانون اساسی گذاشته و زمان خود را در این دولت شهرها برشمرده است (قاضی، 1383: 46)

سیر تکامل حقوق عمومی

در گذشته غالب حقوق‌دانان به حقوق خصوصی اهتمام بیشتری داشتند (کاتوزیان، 1379: 79). از اواخر قرن سیزدهم/نوزدهم و اوایل قرن چهاردهم/بیستم، به‌ویژه بعد از جنگ جهانی دوم، افزایش دخالت‌های دولت در امور خصوصی، بر وسعت قلمرو حقوق عمومی افزود و با توسعه روزافزون حقوق عمومی و دخالت دولت در امور اقتصادی، با هدف جلوگیری از نابرابری‌ها و محدود کردن مالکیت خصوصی، همه رشته‌های حقوق خصوصی تحت تأثیر قرار گرفت؛ حتی ماهیت پاره‌ای از قواعد حقوق مدنی، که در واقع پایه حقوق خصوصی است، امروزه تغییر یافته و با مقررات حقوق عمومی درآمیخته است (کاتوزیان، 1383: 26). از سوی دیگر، هر چند موضوع حقوق عمومی، دولت یا نهادهای سیاسی است، در نهایت به ارضای نیازهای فردی توجه می‌کند (کاتوزیان: 1383: 26)

هدف حقوق عمومی

آرمان حقوق عمومی، قانونمند کردن دولت و حکومت است تا زمامداران در برابر مردم مسئول باشند و ابتکار عمل به دست مردم باشد. وجود قدرتی که بتواند بر پایه قواعد و هنجارهای اخلاقی و حقوقی، امنیت و عدالت را در جامعه مستقر سازد، ضروری است، اما موضوع اصلی چگونگی رابطه نظام حقوقی با نظام سیاسی است. در نظام‌های سنتی حکومت، حاکمان تدوین‌کننده قواعد و هنجارها و نیز اجراکننده آن‌ها بودند و در نتیجه تفوق نظام سیاسی بر نظام حقوقی، ظلم و فساد حاکم بود. پس از تفوق نظام حقوقی بر نظام سیاسی در نظام‌های جدید، قوانین اساسی تدوین و مناسبات حقوقی زمامداران با مردم مشخص شد، که حاصل آن، گسترش آزادی فردی و نیز توافق افراد جامعه برای تعیین سرنوشت و انتظام امور خود براساس قرارداد اجتماعی بود.

آشنایی با زندگانی و آموزه‌های مانی

پیش‌از پرداختن به ارتباط اندیشه‌های مانی با حقوق عمومی، لازم است مختصر اشاره‌ای نیز به شرایط ظهور مانی نیز داشته باشیم، در واقع هر اندیشه و آموزه‌ای متأثر از شرایط زمانی و مکانی پیدایی آن است و بدون توجه به آن شرایط، نمی‌توان به فهم مناسبی از آن اندیشه‌ها و آموزه‌ها نائل آمد.

کریستین سن که پژوهش‌هایی پیرامون درباره ایران در دوران ساسانیان انجام داده، سال 226 میلادی را که همزمان با تاج‌گذاری رسمی اردشیر ساسانی بوده است، تاریخ تولد حکومتی می‌داند که تا بیش از چهارصد سال بعد، سرزمین‌های پهناوری از باختر و خاور این کره خاکی را زیر سلطه مطلق و بی‌رقیب خود داشت. (کریستین سن، 1377: 170). دین زرتشت که از اواخر حکومت اشکانیان در سراسر ایران توسعه یافته بود، به دستور حکومت مرکزی به عنوان دین ملی و رسمی کشور معرفی شد (راوندی، 1383: 662). در واقع «دو چیز موجب امتیاز دولت ساسانی از دولت متقدم خود است، یکی تمرکز قوا و دیگری ایجاد دین رسمی. اگر عمل نخست را بازگشت به سنت‌های داریوش کبیر بشمار آوریم، عمل دوم را به درستی باید از ابتکارات ساسانیان بدانیم (کریستین سن، 1377: 149). اما یکی از مهمترین و چشم‌گیرترین ویژگی‌های حکومت ساسانی، که در بیشتر منافع معتبر تاریخی نیز بدان اشاره شده، وجود نظام سخت طبقاتی بوده است؛ تا جایی که بسیاری از پژوهشگران و تاریخ نگاران جنبش مانی و در پی آن مزدک را واکنشی به همین نظام طبقاتی دانسته‌اند. (عطایی‌فرد، 1384: 19).

نگاهی به اوضاع اجتماعی ایران در دوران ساسانیان

در دوران ساسانیان مانند قرون گذشته در جامعه ایران اختلاف شدید طبقاتی حکومت می‌کرد. ساسانیان پس از آنکه بنیان حکومت خود را استوار کردند، برای حفظ موقعیت هر یک از طبقات سیاست نوینی را پیش گرفته و سعی کردند مقام و جایگاه هر یک از طبقات مشخص گردد و نجبا و اشراف کاملاً از طبقه متوسط و توده مردم جدا گردند. اردشیر بابکان، پایه‌گذار اصلی این سلسله معتقد بود که منتقل شدن مردم از مراتب خویش سبب سرعت انتقال شاهی از پادشاه است» (میخائلوویچ دیاکونوف، 1383: 340). برای آشنایی بیشتر با نظام طبقاتی در آن دوران، حدود اختیارات، سطح برخورداری‌ها و محدودیت‌های هر یک از طبقات چهارگانه را به گونه فشرده بررسی می‌کنیم:

• روحانیون

طبقه روحانیون در رأس طبقه ممتاز قرار داشتند و رؤسای آنها از میان صنف مغان انتخاب می‌شدند (میخائلوویچ دیاکونوف، 1383: 320). مسلم است که پس از روی کار آمدن سلسله ساسانی و در پی آن رسمی شدن دین زرتشت، نفوذ و قدرت معنوی روحانیون فزونی گرفت تا جایی که: «هر فرد ایرانی از گهواره تا گور تحت نظارت و سرپرستی روحانیون بود.» (راوندی، 1383: 691) در محاکمات مذهبی و در جمیع اموری که با مذهب تماس داشت، شاه رای موبدان را می‌خواست و چون موبد موبدان مشاور روحانی شاه بود، در تمام شئون کشوری نفوذ فوق‌العاده‌ای داشت. (کریستین سن، 1383: 176).

• جنگیان

تا پیش از سلطنت خسرو اول، کل ارتش ایران زیر فرماندهی یک نفر امیر بزرگ موسوم به ایران سپاه بزرگ قرار داشت. وی در عین حال وزیر جنگ نیز محسوب می‌شد و در عقد صلح با دشمن اختیار وافی داشت. از اینکه مقام مذکور عضو دایره کوچک مشاوران شاهنشاه بود، چنین بر می‌آید که تشکیلات و اداره کل ارتش کشور را بر عهده داشته و به عنوان وزیر جنگ کارهای ادارات جنگی را تمشیت می‌داده است (کریستین سن، 1383: 176) البته ناگفته نماند که شخص شاه نیز در امور جنگ (وزارت جنگ)، که از ادارات مهم دربار بود غالباً مداخله مستقیم می‌کرد. (کریستین سن، 1383: 193).

• دبیران

پس از روحانیون و جنگیان، مستخدمین ادارات یا همان دبیران، در دستگاه حکومت ساسانی مقام و جایگاه ممتازی داشتند و کسانی که به این شغل گماشته می‌شدند غیر از اطلاعات ادبی باید در مسایل اجتماعی و سیاسی زمان خود نیز مطالعات کافی می‌دانستند. در واقع دبیران سیاستمداران واقعی دربار به شمار می‌رفتند. از بین طبقه دبیران آنان که سیاستمداران واقعی دربار را تشکیل می‌دادند از بین زبردست‌ترین منشیان و بهترین خطاطان، در دربار استخدام می‌شدند و سایرین را به ولایات می‌فرستادند. (کریستین سن، 1383: 196) در واقع، سامان کارهای کشوری به دست طبقه دبیران بوده است.

• کشاورزان

بنیان اقتصادی امپراطوری ساسانی همچنان متکی به کشاورزی بوده و به اقتصاد تجاری و بازارها کمتر اهمیت می‌دادند (کریستین سن، 1383: 197). کشاورزان روستانشین مانند صنعتکاران شهرنشین مالیات می‌دادند و مادام‌العمر مجبور بودند در همان قریه ساکن باشند و در پیاده نظام خدمت کنند. روستاییان بزرگترین توده ملت را تشکیل می‌دادند و از لحاظ قانونی آزاد بودند، ولی در عمل به صورت بردگانی وابسته به زمین درآمد بودند و با اراضی و دهکده‌ها فروخته می‌شدند.»

(گریشمن، 1379: 330) دهقانان از یک سو ستون اصلی ارتش ساسانی بودند و از سوی دیگر با تولید محصول کشاورزی و همچنین پرداخت مالیات، پایه‌های اقتصاد ملی را بر دوش داشتند.

سیاست دینی ساسانیان

پیش از ساسانیان و در زمان اشکانیان، دین ایدئولوژی مسلط یا شکل مسلط ایدئولوژی بود که به صورت تثلیث اورمزد، ناهید و مهر درآمده بود و سرانجام در دوران ساسانی به شکل آئین زرتشتی یکتاپرستانه و این بار مجهز به قواعد مختلف شرعی، اصولی و کلامی پایه معنوی دولت قرار می‌گیرد (گریشمن، 1379: 335). بدون تردید نمایندگان دین قدیمی (زرتشت) منظورشان از برقرار ساختن مذهب رسمی و به وجود آوردن قوانین شرعی، متوقف ساختن تعالیم جدید مانوی و مسیحی بود (ویدن گر، 1376: 49). در چنین شرایط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی بود که نخستین پرچم مخالفت رسمی بالا رفت و کار به جایی رسید که رفته رفته جنبشی بزرگ برپا شد؛ جنبشی که مانی سردمدار آن گشت.

آشنایی با مانی و اندیشه‌های او

مانی در 215 میلادی در بابل (میانرودان) زاده شد. «پدر مانی به نام پاتیگ از اهالی همدان و مادرش از دودمان کامسراگان و از خویشان دودمان پادشاهی اشکانی بود. آشنایی نخستین او با آئین گنوسی رایج در بین‌النهرین ناشی از گرویدن پدر به آن فرقه بود. بنابراین کودکی مانی در میان گنوسیان سپری گردید و آموزه‌های کودکی او متأثر از اعتقادات آنان شد، همچنان که بعدها دین خودش نیز متأثر از عقاید گنوسی بود (وسکایا، 1353: 24). می‌گویند در 13 سالگی نخستین وحی به او رسیده و در 25 سالگی وحی دیگری به وی شده که موید الهام اولی بوده. او پس از مطالعاتی که در اطراف دین زرتشت و مسیحیت و آئین بودایی نمود، به دعوت مردم پرداخت و خود را «فارقلیط» که مسیح ظهور او را خبر داده بود نامید و گفت: در هر زمانی انبیاء حکمت و حقیقت را از جانب خدا به مردم عرضه کرده اند، گاه در هندوستان توسط پیامبری به نام بودا و گاهی در ایران به وسیله زرتشت و زمانی در مغرب زمین توسط عیسی و عاقبت من که مانی پیامبر خدا هستم مامور نشر حقایقی در سرزمین بابل گشتم (کریستین سن، 1383: 363) مانی، از نعمت آشنایی با کتب پیامبران گذشته و عقاید و آثار آنان آشنایی برخوردار بود. از این رو، او حکمت جهان‌بینی دین خود را از جهان بینی گنوستیک‌ها، سرودهایش را از بابلی‌ها، فلسفه تناسخ را از بودائیان، اسامی فرشتگانش را از سوربانی‌ها و بالاخره اصول عقایدش را از مواعظ زرتشتیان وام گرفته بود، ولی مسیحیت بالاترین نقش را در دیانت مانی داشت (سایکس، 1380: 550). او شش کتاب مقدس خود را به زبان سریانی که زبان اصلی رایج در بین‌النهرین بود به رشته تحریر در آورد. همچنین کتاب شاپورگان خود را به پهلوی (پارسی میانه)، نگاشت و در روز تاجگذاری شاپور یکم ساسانی به او تقدیم کرد (گرانوسکی، 1385: 65). مانی خود را مبلغ مذهبی جهانی می‌شمرد و می‌گفت: ندای من را به همه زبان‌ها در شرق و غرب عالم خواهند شنید و سراسر شهرها از آن خبر خواهند یافت. کلیسای من بر تمام کلیساها برتری دارد زیرا دیانت‌های پیشین مختص ممالک و یا شهرهای معین بود ولی آئین من در اقصای عالم اشاعه یافته و انجیل من به همه ممالک خواهد رسید (گریشمن، 1379: 309) این پیشگویی چندان هم نادرست نبود زیرا: طی 12 قرن، از قرن سوم تا پانزدهم میلادی آئین مانی سراسر نیمکره شمالی را از اقیانوس اطلس تا اقیانوس آرام تحت نفوذ خود قرار داد، رمز این موفقیت هم چیزی نبود جز انعطاف‌پذیری فوق‌العاده و قدرت سازگاری مثال‌زدنی این دین جدید. (راوندی: 1383: 765). مانی که در خانواده‌ای اشرافی متولد شده بود همچون زرتشت، بودا و مسیح خود را فرستاده خداوند برای تکمیل آنچه پیش از او وحی شده می‌دانست. او دیانت همگانی تازه‌ای را تبلیغ می‌کرد؛ دیانتی که همچون مسیحیت راه ورود به آن بر روی تمام انسان‌ها اعم از فقیر و غنی و از هر طبقه و قشر اجتماعی و از هر نژاد باز بود (گریشمن، 1379:

310). مانی به هر دلیل، خواه مخالفت با دربار یا اختلاف‌های مالی و ملکی و با خاندان‌های بزرگ، رشک بردن به قدرت رو به گسترش موبدان و شاید هم به راستی تلاش برای رهایی توده‌های دربند، پرچم مخالفت با هیأت حاکمه برافراشت ولی چون توانایی درگیری مستقیم و ستیز مسلحانه با نظام حاکم رانداشت، قیام خود را بر مبارزه فرهنگی - دینی استوار کرد. وی در دوره‌ای که ظلم و استبداد و اختلاف شدید طبقاتی و تجاوز و زورگویی و تعصبات و اختلافات مذهبی در ایران سایه افکنده بود، چون در خود قدرت مبارزه مثبت با زورمندان را نمی‌دید، ناچار به مبارزه منفی توسل جست و برای آنکه از تعصبات و جنگ‌های مذهبی و اختلافات طبقاتی بکاهد، مذهبی تلفیقی و جهانشمول به مردم دنیا عرضه کرد و خلق را به زهد و پرهیزگاری و قناعت دعوت کرد (راوندی، 1383: 760).

با مرگ شاپور و جانشینش هرمز که او هم از پشتیبانان آیین مانی بود، وضع دگرگون شد: کرتیر به همراه تعدادی دیگر از مغان علیه مانی دادنامه‌ای تنظیم کرده و نزد بهرام از وی شکایت بردند که: مانی علیه قانون ما تعلیم می‌دهد؛ دین‌رسمی زرتشتی که مجوس‌ها متولیان‌ش بودند همیشه، قانون نامیده می‌شد و این نوع اهانت به اعتقادات مذهبی از لحاظ قضایی در اواخر دوران ساسانی «توهین به خدا» تلقی می‌شد و مجازاتش مرگ بود (ویدن‌گر، 1376: 56). بهرام اول تحت تأثیر موبدان قرار گرفت و با مانی و پیروان او بی‌اعتنایی کرد و فرمان حبس او را صادر کرد. مانی در دادگاه مذهبی که به پشتیبانی دربار دایر شده بود، با موبدان که هم شاکا و هم قاضی بودند به گفتگو پرداخت. در این محاکمه یک طرفه مانی را به جرم خروج از دین به زندان افکندند. حبس مانی تنها با مرگ وی پایان یافت (راوندی، 1383: 772).

اندیشه‌ها و تعالیم مانی

بنیان‌های فکری مانی عجیب، پیچیده است؛ اساس دین مانی بر خیر و شر و نور و ظلمت مبتنی است. منشاء کل وجود یا خدای بزرگ دوتاست که یکی را نور و دیگری را ظلمت می‌نامید؛ نور در بالا و ظلمت در پایین بود (راوندی، 1383: 772). اصل دو عنصر خدا و ماده اساس آیین مانوی است؛ این دو ماده ازلی را که هرگز در مرحله خلق شدن قرار نگرفته‌اند، می‌توان نور و ظلمت یا حقیقت و دروغ نامید؛ البته مانوی‌ها به دو خدا معتقد نبودند (ویدن‌گر، 1376: 61). قلمرو نور که همان قلمرو خدا است، در سه جهت شمال، شرق و غرب بی‌انتها بود، اما از طرف جنوب به تاریکی محدود می‌شد. در قلمرو نور، صلح و هماهنگی مطلق حاکم بود (ویدن‌گر، 1376: 66). در جنگ بین نو و تاریکی، به سبب غلبه نیروی تاریکی بر ذرات نور، نوعی درهم آمیختگی به وجود آمد؛ همین امر منجر به پیدایی اصطلاح رنج خدا در آموزه‌های مانی دارد (ویدن‌گر، 1376: 74).

مانی که خود را رهایی‌بخش توده‌های ستم‌دیده از سلطه اشراف می‌دانست، جامعه مورد نظر خود را بر پنج طبقه تازه نهاده بود: طبقه نخست 12 رسول، طبقه دوم 72 اسقف، طبقه سوم 360 تن شیوخ، طبقه چهارم برگزیدگان و طبقه پنجم سمانون یا نیوشگان که عده افراد آن محدود نبود و در حقیقت کلیه مومنان و کسانی که طاقت اجرای تعالیم دشوار طبقه برگزیدگان را نداشتند در این صف وارد می‌شدند (کریستین‌سن، 1383: 256). مانی می‌خواست «قدرت تحمل مصائب» را معیار جداسازی طبقات از یکدیگر قرار دهد. حکمت علمی فرقه مانویه نیز مبتنی بر قواعد و اصولی است که در آن به 7 مهر مربوط به امور اعتقادی و رفتار و کردار اشخاص اشاره شده بود، از این 7 مهر «مهر دهان» عبارت از دوری جستن از گفتار کفرآمیز است - کفر به آن معنی که مانی معتقد به آن است - «مهر دست» خودداری از اعمال زشت، «مهر دل» خودداری از شهوات و آرزوهای پلید و... از آموزه‌های دین تازه این بود که: مانویون از خوردن گوشت حیوانات و آزار رساندن به ذرات نور منع می‌شدند. یک مانوی نمی‌توانست غذای بیش از نیاز یک‌سال داشته باشد. باید بدون زن و هرگونه تعلق برای نشر پاکی به اقطار دنیا سفر کند؛ ولی عامه مومنان یعنی نیوشگان از این قواعد سخت معاف بودند و

می توانستند که به مشاغل عادی خود ادامه دهند، گوشت بخورند اما نباید که حیوان را به دست خود بی جان کرده باشد؛ می توانستند زن بگیرند و به زندگی ساده‌ای بدون دلبستگی به دنیا ادامه دهند (کریستین سن، 1383: 258-257).

در مانویت بیان می‌شود که هنگامی که آزادی انسان از او گرفته شود، مانند این است که او را زندانی کرده باشند. ترس او را احاطه می‌کند، او مست اوهام دیوانه کننده می‌شود، چنانکه گویی با مخدری از خود بی خود شده است. گویی در تاریکی محض، مبهوت رنج و عذاب است، گویی که ماری تورا گزیده باشد، اسیر تافتگی شهوت است (ویدن گر، 1376: 85). این باور مانی موثر بر اندیشه هبوط در نزد آگوستین و لزوم پیدایی دولت است. در همین رابطه آگوستین بیان می‌دارد: اما انسان از اراده آزاد خود برای برآوردن خواست های خود و نه به جای آوردن فرمان خداوند استفاده کرد. این غرور انسان باعث فلاکت او شد. بشر برای این دچار غرور شد که از هیچ برآمده است. انسان از هدایت عقل فطری چشم پوشید و سر به عصیان گذاشت. به این ترتیب از زندگی جاودان به زندگی موقت در این خاکدان محکوم شد. اما خداوند نمی‌خواست انسان را محکوم به رنج ابدی کند بنابراین مسیح منجی را فرستاد تا به انسان امکان جبران خطای خود را بدهد.

همانگونه که بیان گردید؛ از جمله علاقه‌مندان مانوی آگوستین قدیس می‌باشد، در علت جلب وی به مانوی باید گفت که وی جذب توانایی ظاهری دین مانی در ارائه تفسیر کاملی از جهان هستی و تلاش آن از ابتدا برای توضیح منطقی همه پدیده‌ها بود. خود آگوستین می‌گوید: ادعای آنها مبنی بر قادر بودنشان به از بین بردن مفهوم قدرت قهار و رهنمون شدن به خدا از طریق دلایل ساده و کافی و نیز رها ساختن همه کسانی که به آنها گوش فرا می‌دهند از خطاهایشان باعث جذب وی گردید (ویدن گر، 1376: 163). از جمله آموزه‌های مانی، هبوط می‌باشد که در اندیشه آگوستین و به تبع آن در لزوم دولت موثر واقع بوده است. **هبوط، تبعید و قلمرو روشنی در اندیشه مانی البته متأثر از همان دو اصل**

نور و تاریکی می‌باشد. چون شهریار تاریکی موفق شده بود که بخشی از نور الهی را در خود زندانی کند، انسان تصویر تمام‌نما یا عالم صغیری شد که فاجعه رودرویی دو اصل نیکی و بدی در آن به مقیاس کوچک و خلاصه وجود داشت. در قلمرو تاریکی شهریار درنده‌خویی که حاکم مطلق آنجاست خود نیز «روان» است و بر حرکات ماده در مبارزه بر ضد روشنی فرمانرواست. آگوستین که یک رساله کامل خود را به «دو روان» اختصاص داده نیز همچون مانی معتقد است که همین «روان بد» نفس پرست منشا تمام جنگ‌ها و حاکم بر نزاع درونی است تا «روان نیک» را به انقیاد خود درآورد. در واقع گناه اولیه می‌تواند ریشه در این ساختار دوگانه داشته باشد (دکره، 1380: 119-120). شایسته است تا به اندیشه‌های آگوستین مختصر اشاره‌ای گردد تا تاثیر باور مانی در ارتباط با نور و تاریکی (خیر و شهر و یا همان شهر خدا و شهر زمین اندیشه‌ی آگوستین) و ارتباط آن با برخی از مفاهیم حقوق عمومی آشکار گردد. چراکه فرض ما این است که، اندیشه‌های مانی از طریق آگوستین وارد مباحث حقوق عمومی گردیده‌اند.

آگوستین به سال 354 میلادی در تاگاست (شهر کوچکی در آفریقای شمالی) به جهان آمد. در نوزده سالگی به سبب مطالعه و نوشته سیسرون درباره هورتنسیوس دل بسته فلسفه شد و با آیین مانوی آشنایی یافت و در حلقه مانویان درآمد، ولی در سال 382 نادرستی اندیشه‌های آنان را دریافت؛ اما آموزه‌های نور و تاریکی مانی همواره نزد آگوستین باقی ماند. در سال 387 به دست امبروزیوس غسل تعمید یافت؛ آگوستین از 388 تا پایان زندگی در آفریقا ماند. به سال 391 اسقف والرویس در شهر «هپو» او را بر خلاف میلش در جرگه روحانیون درآورد و در سال 395 به مقام اسقفی رسید و از همین شهر کوچک آوازه اش به تمام جهان راه یافت. (یاسپرس، 1363: 8-9).

آگوستین نیز در ارتباط با هبوط انسان که منجر به لزوم دولت می‌گردد می‌گوید: اجداد نخستین ما اگر مرتکب گناه نمی‌شدند نمی‌مردند؛ ولی چون مرتکب گناه شدند همه اعقاب آنها می‌میرند. خوردن سیب (شجره ممنوعه) نه فقط مرگ

طبیعی بلکه مرگ ابدی، یعنی لعنت را نیز باعث شد. (راسل، 1373: 507). در واقع مفهوم گناه انسان، یا گناه نخستین یکی از ارکان تفکر سیاسی آگوستین و دیگر آباء نخستین است. آگوستین به‌ویژه از دولت می‌خواهد نظم خود را حفظ نماید؛ اما اگر انسان گناهکار نبود، بی‌نظم نمی‌شد، بنابراین گناهکار بودن انسان وجود حکومت را ضروری کرده است. بدین ترتیب خداوند در آغاز، حکومت را در نظر نداشت، زیرا مقرر بود انسان باید «بر ماهیان دریا، بر مرغان هوا، و بر هر چیز خزنده‌ی روی زمین تسلط داشته باشد. مقدر نبود هیچ انسانی تابع انسان دیگری باشد»، اما گناهکار بودن انسان به نابرابری و تابعیت او انجامید که در نهادهای بردگی، حکومت و مالکیت خصوصی متجلی شد (عالم، 1376: 229). بنا به آموزه‌ی دولت آگوستین، حال که انسان موجودی عصیان‌گر و خطرناک است نهادهای سیاسی موجود هر قدر که نارسا باشند همین که نوعی نظم را تضمین کنند قابل تقدیرند (پولادی، 1382: 122)

یکی از مهم‌ترین کارهای آگوستین تعریف روشن و توانمند از جامعه‌ی مشترک‌المنافع، یا دولت خوب است. آگوستین «دولت را مجموعه‌ای از انسان‌های معقول و فردگرا می‌داند که بنا به توافق عمومی و مشترک در مورد هدف‌های دوستی خود و به چیزهایی که عشق می‌ورزند با یکدیگر پیوند یافته‌اند.» این تعریف از هر نوع جامعه‌ی مشترک‌المنافع و دولت می‌تواند باشد؛ اما اینکه خوب باشد یا بد، به هدف دوستی مردم بستگی دارد، جامعه‌ی مشترک‌المنافع خوب برای مردم خود عدالت برقرار می‌کند. چرا که دولت به خودی خود نه عادل است و نه اخلاقی بلکه این جهانی است و این نتیجه‌ی گناه نخستین است، اما به‌همین دلیل است که داشتن یک دولت ضروری است؛ ولی برای اینکه دولت عادل و اخلاقی باشد باید از اصول مسیحی عشق به خدا و دوست داشتن یکدیگر به خاطر خدا پیروی کند. وظیفه‌ی کلیسا است که دولت را به این اصول مزین کند. پیش از مسیحیت جامعه‌های مشترک‌المنافی وجود داشتند، اما هیچ یک از آنان برای مردم خود عدالت نیابردند. جامعه‌ی مشترک‌المنافع راستین باید جامعه‌ای مسیحی باشد و همه‌ی شرایط لازم را که دولت می‌تواند برای پیشرفت مقصود خداوند یا عدالت فراهم آورد (عالم، 1376: 227).

آگوستین وظیفه‌ی نخستین دولت را حفظ صلح و نظم دانست. آگوستین نخستین فیلسوفی است که اندیشه‌ی صلح جهانی را در دوره‌ی خود مطرح کرد (طاهری، 1379: 147) و بحث و گفتگو درباره‌ی آن را پیش کشید و این موضوعی است که از زمان وی به بعد دائماً ذهن متفکران جوامع غربی را به خود مشغول ساخته. این نظر، یعنی حفظ صلح و نظم به‌وسیله دولت، نه -تنها در مورد دولت مسیحی بلکه در مورد دولت‌های غیرمسیحی هم درست است. ساکنان شهر زمینی آرزومند صلح‌اند تا از هدف‌های دوستی خود یعنی چیزهای مادی، خوبی‌های این جهان بیشتر و بهتر بهره ببرند. مردمان شهر آسمان بدان سبب صلح می‌خواهند که خود را وقف پرستش خدا کنند و این زندگی حقیر تحمل‌پذیرتر شود. فقط صلحی ارزشمند است که مسیحیان می‌خواهند، زیرا این صلح است که پرستش خداوند را ممکن می‌کند اگر می‌خواهیم بدرستی بخش بیشتر تفسیر آگوستین درباره‌ی دولت را بفهمیم باید هدف اصلی او را در نوشتن کتاب «شهر خدا» به یاد داشته باشیم که برای دفاع از مسیحیت بوده است.

رابطه دین و دولت در اندیشه مانی و آگوستین

باید پذیرفت که در باور مانی دین و دولت در ارتباطی نزدیک با هم به‌سر می‌برند و البته دلیل این امر را می‌توان هم در رابطه دین زرتشت با دولت ساسانی و هم اولین کتاب مانی به نام شاهپورگان دانست. در واقع علت تالیف شاهپورگان به زبان فارسی میانه، این بوده است که سخنور با ذکاوت روحانی قصد داشته برای پیشبرد تعالیم خود، با به کار بردن زبان امپراتوری جدید که همان زبان سلسله ساسانی بوده است احترام خویش را به فرمانروای جدید ثابت کند (ویدن‌گر، 1376: 102). در واقع از همین رو هم بود که به پشتوانه دو پشتیبان قوی خود در دربار شاهپور، یعنی مهرشاه و پیروز (که هر

دوی آنها را به کیش خود درآورده بود) به تبلیغ دین خود پرداخت. در واقع خود مانی ذکر می‌کند: شاهپور شاه برای من نگران بود و به همه سران مملکتی نوشت؛ با او همراهی کرده و از او دفاع کنید و مواظب باشید کسی به او تعدی و تجاوز نکند. در واقع در همین باور همراهی دین و دولت است که مانی سال‌ها در معیت شاه به سر می‌برده است و در واقع مانی به دربار شاه تعلق داشته و جزو تیولداران دربار بوده است (ویدن گر، 1376: 48-46).

البته آگوستین در ارتباط با رابطه دین و دولت تا حدی متفاوت از مانی گردید؛ در هر حال جدا کردن حوزه دین از حوزه سیاست از بزرگ‌ترین دستاوردها در عرصه تاریخ اندیشه سیاسی است که افتخار آن را باید از آن آگوستین دانست. این تحول آثار درازی در سیاست جوامع اروپایی داشته است. طبق استدلال آگوستین دولت باید حکم بازوی دنیوی کلیسا باشد. دولت وظیفه اداره جامعه را دارد، که در آن علایق روحانی برتر از علایق دیگر است. نظریه تیوکراسی (به معنی حکومت الهی روحانیون) در همین وقت رنگ ویژه‌ای اختیار می‌کند. در الهیات آگوستین قدرت دولت تابع قدرت شرعی است که نیروی لایزال الهی منشأ می‌گیرد. به عبارت دیگر، با آن که کلیسا از دولت جدا است، دولت تنها در صورتی می‌تواند جزء وابسته شهر خدا باشد که در تمام امور مذهبی از کلیسا متابعت کند. متولیان مذهبی با این ادعا که گویا روح مقدم بر جسم است، استلال می‌ورزند که دین و عقیده (قدرت شرعی) هم ما فوق حکومت (قدرت عرفی) است. هسته‌ی اصلی نظریه‌ی سیاسی آگوستین جدا کردن دو جامعه‌ی خاکی و جامعه‌ی آسمانی است، جامعه از نظر او به جامعه‌ی آسمانی (شهر خدا) و جامعه‌ی زمینی (خاکی) دسته‌بندی می‌شود، در جامعه‌ی آسمانی پاکان و برگزیدگان زندگی می‌کنند که همانا نماینده‌ی خداپرستی‌اند، نماینده‌ی چنین جامعه‌ی (آسمانی) در این جهان کلیسا است و کار آن آماده کردن آدمی‌زادگان برای پذیرفته شدن به جامعه‌ی آسمانی است و هدف شهر خدا در این دنیا تحقق بخشیدن به دو مطلوب بزرگ انسانی یعنی «صلح» و «عدالت» است. از سوی دیگر دولت یا کشور و جامعه‌ی که در آن امپراتور حاکمیت دارد و نماینده‌ی جامعه‌ی زمینی است. در این جامعه گناهکاران زندگی می‌کنند و عدالت در آن وجود ندارد، این جامعه برای رسیدن به عدالت باید تابع کلیسا باشد (خدادادی، 1382: 164).

نتیجه‌گیری

مانی به‌عنوان فردی (پیامبری) که در دوره ساسانیان و در ارتباط با شرایط آن‌زمان و مکان ظهور کرد، دارای آموزه‌ها و اندیشه‌هایی بوده و است که هرچند شاید در نگاه نخست کمترین ارتباطی با مباحث حقوق عمومی داشته باشند اما از طریق اثرگذاران بر اندیشه‌های فردی چون آگوستین، بر برخی از مفاهیم حقوق عمومی تاثیر گذارد. اندیشه‌ی بنیادی مانی که همان دوگانه نور و تاریکی بود و البته در پس این اندیشه نیز موضوع هبوط انسان را مطرح می‌سازد، به وضوح خود را در اندیشه‌های آگوستین بروز داده و از آن طریق و در پالایشی که آگوستین در آن اندیشه‌ها ایجاد می‌کند، بر حقوق عمومی و به‌ویژه آموزه لزوم دولت موثر واقع می‌گردند. همچنین نوع رابطه دین و دولت در اندیشه مانی هر چند در نگاه نخست متفاوت از اندیشه دین و دولت در اندیشه آگوستین است و به همراهی و گاه زیردستی دین در همراهی با دولت شهرت یافته، اما با اندک دقتی می‌توان دریافت که در این مورد نیز این اندیشه مانی است که بر اندیشه آگوستین موثر واقع شده و دولت را خدمتگذار دین می‌نماید، چرا که مانی که خود را رهایی‌بخش توده‌های ستمدیده از سلطه اشرف می‌دانست، جامعه مورد نظر خود را بر پنج طبقه تازه نهاده بود: طبقه نخست 12 رسول، طبقه دوم 72 اسقف، طبقه سوم 360 تن شیوخ، طبقه چهارم برگزیدگان و طبقه پنجم سمانون یا نیوشگان که عده افراد آن محدود نبود و در حقیقت کلیه مومنان و کسانی که طاقت اجرای تعالیم دشوار طبقه برگزیدگان را نداشتند در این صف وارد می‌شدند. با توجه به این موضوع در می‌یابیم که حتی در انگاره مانی نیز دین برتر از دلت و یا حداقل همپای دولت می‌باشد؛ البته باید توجه داشت

که مانی در ابتدای رسالتش به کمک دولت برای ترویج دین خود نیاز داشت و منطقی هم نبود که از ابتدا داعیه برتری بر دولت را داشته باشد. در واقع این تحقیق نشان می‌دهد که می‌توان در مفاهیم دولت و رابطه دین با آن، رگه‌هایی از آموزه‌های مانی را یافت، البته آموزه‌هایی که از مجرای آموزه‌های آگوستین وارد حوزه حقوق عمومی گردیده‌اند.

منابع

1. پولادی، کمال (1382)، **تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در غرب، از سقراط تا ماکیاولی**، تهران: مرکز.
2. خدادادی، محمداسماعیل (1382)، **مبانی علم سیاست**، قم: یاقوت.
3. دکره، فرانسوا (1380)، **مانی و سنت مانوی**، ترجمه عباس باقری، تهران: انتشارات فروزان روز.
4. راسل، برتراند (1373)، **تاریخ فلسفه غرب**، مترجم نجف دریا بندری، تهران: کتاب پرواز.
5. راوندی، مرتضی (1383)، **تاریخ اجتماعی ایران**، انتشارات نگاه، جلد اول.
6. سایکس، پرسی (1380)، **تاریخ ایران**، ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، چاپ هفتم، انتشارات افسون، جلد اول.
7. عالم، عبدالرحمن (1376)، **تاریخ فلسفه‌ی سیاسی غرب**، تهران: وزارت امور خارجه.
8. عطایی فرد، امید (1384)، «فتنه مزدک»، **روزنامه شرق**، سال سوم، شماره 648.
9. عمیدزجانی، عباسعلی (1383)، **حقوق اساسی ایران در دوران باستان**، **نشریه حقوق اساسی**، سال 2، ش 3، زمستان.
10. طاهری، ابوالقاسم (1379)، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب**، تهران: قوس، 1379.
11. کاتوزیان، ناصر (1383)، **مبانی حقوق عمومی**، ج 1، تهران: شرکت سهامی انتشار.
12. کاتوزیان، ناصر (1379)، **کلیات حقوق: نظریه عمومی**، ج 1، تهران: شرکت سهامی انتشار.
13. کریستین سن، آرتور (1377)، **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمه رشید یاسمی، چاپ پنجم، انتشارات دنیای کتاب.
14. گرانتوسکی، ا. آ. م. آ.، **دانداماو (1385)**، **تاریخ ایران از زمان باستان تا امروز**، ترجمه کیخسرو کشاورزی، انتشارات مروارید.
15. گیرشمن، رومن (1379)، **تاریخ ایران از آغاز تا اسلام**، ترجمه محمود بهروزی، انتشارات جامی.
16. قاضی، ابوالفضل (1383)، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، ج 1، تهران: انتشارات میزان.
17. مونتسکیو، شارل لوئی دو سکوندا (1362)، **روح القوانين**، ج 1، ترجمه و نگارش علی اکبر مهتدی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
18. وسکایا، پیگولو (1353)، **تاریخ ایران از عهد باستان تا قرن 18**، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات تهران.
19. ویدن گر، گئو (1376)، **مانی و تعلیمات او**، ترجمه نزهت صفای اصفهانی، تهران: انتشارات مرکز.
20. میخائیلوویچ دیاکونوف، میخائیل (1383)، **تاریخ ایران باستان**، ترجمه روحی ارباب، چاپ سوم، انتشارات علمی فرهنگی.
21. باسپرس، کارل (1363)، **آگوستین**، مترجم محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.

The Journal of
Politics

A Scientific – Specialized Review

Vol. 3, No 12, winter 2017

License Number: 19989

Tarbiat Modares University

Faculty of Humanities

Email: Politic.association@gmail.com

Anti-religious discourse in the writing of Mohamadreza Pahlavi

Mahdi Najafzadeh&Mahdi Khoshraftar& Hossein.Ebrahimi

Imperative of national identity policy from perspective of Iranian intellectual (1941-1953)

Farshid Dilmaqani& MihammadAli Qasemi Torki

Responsibility to protect and legitimacy of humanitarian intervention

Sajad lachinani

Epistemology I.R. of Iran's security environment based on security theories and ideas based on religious knowledge (Imam Khomeini's theories)

Hossein Asariyannejad& Seyyed Hassan Aghili

The concept of authority in the ideas of Ralf Dahrendorf

Seyyed Ramin Alborzi

The roles of the Islamic Revolution thought on Islamic Awakening

Aref Bijan

Public law in Mani's thought with emphasizing on state institution

Said Ahmadi