



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: مجید پیروز، دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه تربیت مدرس
مدیر داخلی و دستیار سردبیر: شهاب دلیلی، دکترای 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 پسنیدیه	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	دکترای 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
هادی طلوعی	دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
شهریار فرجی	هئیت علمی و استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آیت الله بروجردی
مجید نجات پور	دکترای اندیشه سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی
فاطمه محمدی	دکترای روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبایی
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.ensani.ir و www.noormags.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

- واکاوی رفتار سیاسی کارگزاران ایرانی در نظام پارلمانی و نهادهای مدنی از تشکیل تا قدرت‌گیری رضاشاه 5
گراوند، مجتبی؛ سوری، ایرج
- پروتستانتیزم و روح روشنفکری؛ بازخوانی انتقادی مفهوم پروتستانتیزم اسلامی در آرای شریعتی و آخوندزاده 23
البرزی، امین
- تحلیلی بر عملکرد جمهوری اسلامی ایران در ساماندهی محدوده فضایی جنوب شرق ایران 39
امیری، هاشم؛ علی‌پور، عباس؛ هاشمی، مصطفی
- نسبت امنیت فرهنگی و تمدن اسلامی در جمهوری اسلامی ایران؛ مروری بر تئوری‌ها 57
رجایی، زهرا
- هویت‌های غیرمنعطف، عمده بنیان نظری تعارضات انقلاب اسلامی و دولت اسرائیل در عصر ارتباطات 79
مقصودی، مجتبی؛ دلیلی، شهاب
- چهار روایت جماعت‌گرایانه در فلسفه سیاسی معاصر 91
نوری، مختار
- تأثیر حقوق نرم بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران در پرتو رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات 111
سجادی، سید محسن

واکاوی رفتار سیاسی کارگزاران ایرانی در نظام پارلمانی و نهادهای مدنی

از تشکیل تا قدرت‌گیری رضاشاه

مجتبی گراوند*

استادیار تاریخ دانشگاه لرستان

ایرج سوری**

کارشناسی ارشد تاریخ انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی تهران

چکیده

با پذیرش نظام پارلمانی، حکومت قاجارها متکی بر ساختار سیاسی ملوک الطوایفی و ایلیماتی دچار از هم پاشیدگی و بی‌قراری اجتماعی گردید. نهادسازی و قانون‌گرایی بر اساس الگوهای مدرن وارداتی نتوانست با فقدان بسترهای اجتماعی - اقتصادی به مرحله ثبات و عقلانیت در رفتارهای سیاسی برسد. نظام پارلمانی مدرن مبتنی بر خرد جمعی و تأمین مصالح عمومی در تضاد با رفتارهای سیاسی سنتی و شخصی بازیگران سیاسی در ایران قرار داشت؛ لذا شخص‌گرایی و جناح‌گرایی و تضادهای ایدئولوژیکی از سوی کارگزاران در ساخت قدرت، جای قانون‌گرایی و عقلانیت سیاسی را گرفت. مقاله حاضر بر اساس رویکرد گفتمانی فرکلاف سعی در آسیب‌شناسی و تبیین رفتار سیاسی نیروهای سیاسی پس از مشروطه در ساخت نهادهای مدنی و زمینه‌هایی که سبب گرایش آنها به تمرکزگرایی سیاسی و بازتفسیر اقتدار رضاشاهی دارد. گفتمان رضاخانی با برقراری ثبات سیاسی و یکپارچگی اجتماعی رفتار سیاسی خود را به‌عنوان ضرورت‌های تاریخی دوره گذار توصیف کرد و توانست خود را ناجی و حافظ دستاوردهای نظام پارلمانی تفسیر کند و با بازتفسیر فضای اسطوره‌ای گفتمانی قانون‌گرایی و پایبند به نظام پارلمانی به حاشیه‌رانی رقیب حاکم و کسب اقتدار سیاسی خود را مشروعیت بخشید.

کلید واژه‌ها

نظام پارلمانی، گفتمان فرکلاف، قاجار، سلطنت رضاشاه.

* Email: suroush.jnu@gmail.com.

** Email: suroush.jnu@gmail.com

الف) طرح مسئله، سوال اصلی، فرضیه، روش گردآوری داده‌ها

آنچه ایرانیان در پوشش گفتمان مشروطه‌طلبی آن‌را دنبال می‌کردند، سرآغاز شکل‌گیری نظام پارلمانی و تعدیل ساخت قدرت پاتریمونالیستی شاهان قاجاریه را پس از یک دوره مبارزات سیاسی در بر داشت. گفتمان حاکم با اسطوره‌های سنتی مشروعیت خود یعنی، ظل‌اللهی بودن پادشاه و کاریزماتیک بودن آن اطاعت‌پذیری بی‌چون و چرای رعایا را موهبتی برای پاسداری از جامعه قلمداد می‌کرد. طبقه روحانی با واگذاری محاکم شرع و توزیع قدرت با گفتمان حاکم آن‌را مشروعیت دینی می‌بخشیدند. در واقع در ساختار سیاسی حاکم، شبکه سراسری از اطاعت‌پذیری توده‌ها به‌عنوان رعایایی تابع امر برقرار بود. ساختار مستبدی که اجابراهی سیاسی را بر کلیه کارگزارانش تحمیل می‌کرد و عدول از آن ممکن نبود. عوامل مختلفی از قبیل دخالت‌های دول استعماری انگلستان و روسیه در امور داخلی و سیطره بر شئون گوناگون کشور، رانت و رفاه اقلیتی و فساد رایج در بین دولتمردان و حکام محلی و فقدان نهادهای مدنی برای تعدیل قدرت و عدم امکان مشارکت نخبگان فکری جامعه و.... منتقدین خواهان تغییر وضع موجود را به‌سمت اصلاحات و تغییرات ماهیت ساخت قدرت از پایین به بالا سوق داد. پس از یک دوره مبارزات مستمر سرانجام حرکت انقلابی منجر به تحقق برپایی نظام پارلمانی و نهادسازی گردید. ناامنی اجتماعی و بی‌ثباتی سیاسی پس از مشروطه، محصول عادات ایرانیان به رفتارهای سیاسی سنتی و حاکمیت افکار فردی بر تمامی شئون جامعه بود. تضادهای فکری - ایدئولوژیکی جای رفتارهای عقلانی و دنبال کردن مصالح عمومی را گرفت. این امر نیروهای داخلی و ذی‌نفعان خارجی را به‌سمت تغییرات کارگزاران سیاسی در ساخت قدرت سوق داد که کودتای 3 اسفند 1299 و فراهم شدن جابه‌جایی قدرت را منجر گردید.

لذا مقاله حاضر، سوال اصلی خود را چنین طرح می‌کند: چرا برپایی نظام پارلمانی در ایران سبب بروز تضادهای فکری - ایدئولوژیکی در رفتار سیاسی بازیگران سیاسی در نظام پارلمانی و گرایش به تمرکزگرایی و اقتاد در استبداد رضاشاهی گردید؟ برای پاسخگویی به سوال اصلی، مقاله پیش‌رو، فرضیه خود را نیز چنین سامان داده است: شکل‌گیری نظام پارلمانی، سبب بروز رفتارهای سیاسی مبتین بر تضادهای فکری - ایدئولوژیکی و ضعف حکومت مرکزی در دستیابی به عقلانیت سیاسی متناسب با شرایط نظام پارلمانی مدرن بود. مجموعه این شرایط، زمینه‌های مشروعیت اقدامات مقتدرانه رضاخانی را تفسیر و با وعده‌ی دستیابی به آرمان‌های پارلمانی و انتظارات، اقتدارگرایی پهلوی و جابه‌جایی قدرت آن‌را بازتفسیر نمود. در نتیجه تلاش بر آن است برای اثبات و یا رد مفروض اصلی مطرح شده گام برداشته شود. روش گردآوری داده‌ها نیز به‌صورت منابع کتابخانه‌ای بوده است.

اولین تجربه‌ی تاریخی ایرانیان یعنی نظام مشروطه، گسست ذهنیت جمعی سنتی و رفتارهای سیاسی شخصی و تفرق گروه‌های سیاسی در کسب اجماع گفتمانی و در پیش گرفتن عقلانیت سیاسی برای دستیابی به منافع ملی بود. تقریباً بیشتر نخبگان فکری و دینی از شرایط موجود نگران بودند و از سویی دیگر انگلستان نیز اهداف و تامین منافع خاص خود را در ایجاد حکومت متمرکز دولتی همسو با سیاست‌گذاری‌های خود می‌دید. لذا تامین امنیت از طریق همکاری خوانین محلی و نیروهای انگلیسی مستقر امری دشوار بود. این امر انگلستان را با همکاری نیروهای داخلی به‌سمت روی کار آوردن تمرکزگرایی مرکزی برای فائق آمدن بر آشفتگی‌های موجود سوق داد. اگرچه روی کار آمدن دولتی متمرکز در دوره گذار، امری اجتناب‌ناپذیر بود؛ امر تبدیل شدن آن به قطب استبدادی دیگر امری بود که باید در چارچوب فرهنگ سیاسی سنتی جامعه ایران بدان پرداخت. لذا مقاله حاضر می‌کوشد، علل اصلی گرایش کارگزاران سیاسی به‌سمت

جانبداری از حکومت متمرکز مرکزی و زمینه‌های تاریخی ضعف در نهادسازی مدرن و نظام پارلمانی و چرایی انتقال قدرت به پهلوی اول را تبیین نماید.

ب) پیشینه پژوهش

بر اساس رویکرد نظری فرکلاف برای دوره پس از مشروطه تا قدرت‌یابی رضاشاه می‌توان ضمن توصیف گفتار پارلمانی، زمینه‌های ناکامی ایرانیان در دستیابی به اهداف خود از انقلاب و کشیده شدن به سوی قطب استبداد را به‌طور روشمندی تبیین نمود. در سطور ذیل کارهایی که درجاتی از تشابه را واجد هستند به‌عنوان نمونه معرفی می‌گردند:

عباس پرتوی مقدم در مقاله «تاملی در جمهوری رضاخانی با اتکا به اسناد تاریخی» به بررسی مبحث جمهوری‌خواهی مبتنی بر اسناد پرداخته و اهداف رضاخان از طرح این مسئله را تشریح کرده است. وجه تمایز مقاله حاضر، علاوه بر پرداختن به مسئله جمهوری‌خواهی رضاخانی، بررسی موضوع با رویکرد نظری در دوران پس از مشروطه تا تاسیس حکومت پهلوی برای شناخت بهتر رفتارهای سیاسی ایرانیان در تشکیل نهادهای مدنی می‌باشد.

فلاح توتکار حجت و پرپوش محسن در مقاله «مواضع علما در برابر جمهوری‌خواهی رضاخانی» به موضع‌گیری علما در برابر این طرح پرداخته‌اند. بدینی به طرح جمهوری با نگاه به جمهوری سکولاریستی آتاتورکی و ترس از اتفاق آن در ایران را مهم قلمداد کرده‌اند و در مجموع در بررسی این مسئله به تشریح توضیحات پیرامون آن پرداخته شده است. وجه تمایز مقاله پیش‌روی، علاوه بر مواضع نخبگان دینی، توجه به کلیه علل موثر در قدرت‌یابی پهلوی اول می‌باشد. با رویکردی متفاوت که متن و زمینه‌های تاریخی و تفاسیر مشروعیت دهنده به رفتارهای سیاسی پهلوی اول و وعده‌های تظاهری آن در تامین نظام پارلمانی را بیان می‌کند.

ج) چارچوب نظری: نظریه گفتمان فرکلاف

تحلیل گفتمان انتقادی نظریه‌ها و روش‌هایی برای مطالعه‌ی تجربی روابط میان گفتمان و تحولات اجتماعی و فرهنگی قلمروهای مختلف در اختیارمان قرار می‌دهد. رویکرد نورمن فرکلاف متشکل از مجموعه‌ای از مفروضات فلسفی، روش‌های نظری، دستورالعمل‌های روش‌شناختی و فنون خاص تحلیل زبانی است (یورگنسن؛ فیلیپس، 1389: 109). رویکرد انتقادی مدعی است که گزاره‌های تلویحی طبیعی شده که منشایی ایدئولوژیک دارند، در گفتمان یافت می‌شوند و در تعیین جایگاه مردم به‌عنوان فاعلان اجتماعی نقش ایفا می‌کنند. این گزاره‌های طبیعی شده نه‌تنها شامل جنبه‌هایی از معانی اندیشگانی‌اند، بلکه به‌طور مثال، متضمن مفروضاتی درباره روابط اجتماعی نیز هستند که شالوده اعمال تعاملی‌اند. در یک نظم گفتمانی، سلطه یک صورت‌بندی ایدئولوژیک - گفتمانی بر صورت‌بندی‌های دیگر به طبیعی شدن معانی و اعمال آن صورت‌بندی می‌انجامد (فرکلاف، 1381: 20).

پنج ویژگی مشترک رویکردهای مختلف تحلیل گفتمان انتقادی بر اساس شرح فرکلاف و داک عبارتند: 1. فرآیندها خصلت زبانی - گفتمانی دارند: پرکنیس‌های گفتمانی - که متون را آنها تولید (خلق) و مصرف (دریافت و تفسیر) می‌کنند - نوعی پرکنیس اجتماعی مهم به‌شمار می‌آیند که به ساختن جهان اجتماعی که حاوی هویت‌های اجتماعی و روابط اجتماعی نیز هست کمک می‌کنند. بخشی از بازتولید اجتماعی و فرهنگی و تغییر از طریق پرکنیس‌های گفتمانی در زندگی روزمره (فرآیند تولید و مصرف متن) محقق می‌شوند. می‌توان نتیجه گرفت که برخی از جنبه‌های زبانی گفتمانی پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی و فرآیندهای تغییر در مدرنیته متاخر را روشن می‌کند. 2. گفتمان هم‌سازنده است و هم ساخته شده: از نظر تحلیل گفتمان انتقادی، گفتمان گونه‌ای از پرکنیس اجتماعی است که هم جهان اجتماعی را می‌سازد و هم ساخته‌ی دیگر پرکنیس اجتماعی است. گفتمان صرفاً به شکل گونه‌های جدیدی در سیاست را تحلیل می‌کند. در

عین حال در تحلیل خود توجه دارد که پرکتیس‌های گفتمانی متأثر از نیروهای اجتماعی است که صرفاً خصلتی گفتمانی ندارند (برای مثال ساختار نظام سیاسی و ساختار نهادی رسانه). در نظریه‌ی گفتمان انتقادی زبان - به‌مثابه - گفتمان هم نوعی کنش است که افراد از طریق آن قادرند جهان را تغییر دهند و نیز نوعی کنش است که موقعیت اجتماعی و تاریخی و رابطه‌ای دیالکتیکی با سایر جنبه‌های امر اجتماعی دارد. سازنده دانستن گفتمان به این معناست که پدیده‌ها معنای‌شان را صرفاً از گفتمان کسب می‌کنند. 3. کاربرد زبان باید به نحوه تجربی و درون بستر اجتماعی خودش تحلیل شود. 4. گفتمان کارکردی ایدئولوژیک دارد. در تحلیل گفتمان ادعا می‌کنند که پرکتیس‌های اجتماعی به خلق و بازتولید مناسبات قدرت نابرابر میان گروه‌های اجتماعی مدد می‌رساند. این تأثیرات را تأثیرات ایدئولوژیک به‌شمار می‌آورند. 5. تحقیق انتقادی: تحلیل گفتمان خود را به‌لحاظ سیاسی بی‌طرف نمی‌داند، بلکه خود را رویکردی انتقادی به‌شمار می‌آورد که به‌لحاظ سیاسی متعهد به تغییر است (یورگنسن؛ فیلیپس، 1389: 110-115). فرکلاف گفتمان را مجموعه به‌هم تافتنه‌ای از سه عنصر عمل اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) و متن می‌داند (حقیقت، 1394: 504).

رویکرد فرکلاف نوعی تحلیل گفتمان متن‌محور است که تلاش می‌کند سه سنت را از یکدیگر تلفیق کند: تحلیل مفصل و دقیق متن در حوزه زبان‌شناسی (شامل گرامر کارکردی میشل هالید). تحلیل جامعه‌شناختی کلان پرکتیس اجتماعی (شامل نظریه‌ی فوکو، که روش‌شناسی مشخصی برای تحلیل متن در اختیارمان قرار نمی‌دهد). سنت تفسیری و خرد جامعه‌شناسی (شامل اتنومتودولوژی و تحلیل گفتگو)، که بر اساس این‌ها زندگی روزمره محصول کنش‌های اجتماعی افراد به‌شمار می‌آیند، کنش‌هایی که بر اساس پیروی از مجموعه‌ای از قواعد و رویه‌های «عقل سلیمی» مشترک انجام می‌گیرند (یورگنسن؛ فیلیپس، 1389: 505-110).

الگوی تحلیل گفتمان فرکلاف به دو بخش تقسیم می‌شود: قدرت در زبان، قدرت پشت زبان. منظور از قدرت در زبان این است که زبان فضای تحقق رابطه‌ی قدرت است و در هنگام گفتگو میان افراد، شخص دارای قدرت به کنترل شخص فاقد قدرت می‌پردازد. این قدرت از مضامین، روابط حاکم بر متن و موقعیت‌های فاعلی نشأت می‌گیرد. منظور از قدرت پشت زبان، این است که مناسبات حاکم بر روابط افراد و کردارهای صاحبان قدرت می‌تواند به‌طور تفکیک‌ناپذیر بر فضای گفتمانی تأثیر بگذارد و قدرت کلام را تغییر دهد. بنابراین در تحلیل گفتمان، تحلیل‌گر از بافت متن فراتر می‌رود و به بررسی بافت‌های موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و تاریخی به‌عنوان زمینه متن می‌پردازد (حقیقت، 1394: 543). فرکلاف از مفهوم گفتمان به سه مفهوم متفاوت استفاده می‌کند؛ گفتمان در انتزاعی‌ترین شکل خود به کاربرد زبان به‌مثابه پرکتیس اجتماعی اشاره دارد. در معنای دوم گفتمان نوعی کاربرد زبان در یک حوزه خاص است مانند گفتمان سیاسی یا علمی و سوم که عمدتاً در موارد انضمامی به‌کار برده می‌شود گفتمان اسمی قابل شمارش است که به روش سخن گفتنی اطلاق می‌شود که به تجربیات برآمده از یک منظر خاص معنا می‌بخشد. به‌نظر فرکلاف گفتمان برای ساختن این پدیده‌ها کمک می‌کند: هویت اجتماعی، روابط اجتماعی، نظام‌های دانش و معنا. بدین ترتیب گفتمان سه کارکرد دارد: کارکرد هویتی، کارکرد «رابطه‌ای» و کارکرد «فکری». در هر تحلیلی دو بعد از گفتمان از اهمیتی محوری برخوردارند: رخداد ارتباطی، نظم گفتمانی: ترکیب‌بندی تمامی گونه‌های گفتمانی به‌کار گرفته شده در یک نهاد یا میدان اجتماعی. گونه‌های گفتمانی متشکل از گفتمان‌ها و ژانرها هستند. هر کاربرد زبانی‌ای رخدادی ارتباطی است و از سه بعد تشکیل می‌شود: 1. متن است (گفتار، نوشتار، تصویر بصری یا ترکیبی از این‌ها) 2. پرکتیس گفتمانی است که تولید و مصرف متن را در بر می‌گیرد 3. پرکتیس اجتماعی است (یورگنسن؛ فیلیپس، 1389: 120).

فرکلاف رابطه‌ی متن با زمینه را این‌گونه ترسیم می‌کند: 1. متن از مجموعه‌ای عناصر تشکیل شده که با یکدیگر مرتبط هستند 2. این متن در یک فرآیند گسترده تولید و بازتفسیر می‌شود 3. این مجموعه (بافت متن - فرآیند تولید و تفسیر) تحت شرایط اجتماعی شکل می‌گیرد (حقیقت، 1394: 543). از دیدگاه فرکلاف، تحلیل گفتمانی مراحل مختلفی دارد: تحلیل گفتمان به‌عنوان یک روش تحلیل، سطحی از مراحل تحقیق تجربی را دارد. مانند تعیین چارچوب نظری، نمونه‌گیری واحد تحلیل، طبقه‌بندی مطالب، پردازش داده‌ها و تحلیل مطالب. این مراحل در سه سطح انجام می‌شود: سطح توصیف (تحلیل متن)، سطح تفسیر (تحلیل فرآیند) و سطح تبیین (تحلیل اجتماعی). یعنی یک‌بار معنای یک گفتار را با توصیف آن به‌دست می‌آوریم، یک‌بار معنای آن را با نسبتی که با گفتارهای زمینه پیدا می‌کند کشف می‌کنیم و یک‌بار معنای آن را با نسبتی که با تحولات اجتماعی پیدا می‌کند به‌دست می‌آید. الف) توصیف: تحلیلگر ویژگی‌های ظاهری متن را مطالعه می‌کند. در واقع متن به‌طور منترع از زمینه و شرایط، مورد توجه قرار می‌گیرد (مضامین، روابط و هویت). ب) تفسیر: در این سطح، محقق رابطه‌ی جریان تولید و فرآیند تفسیر متن را مورد بررسی قرار می‌دهد. ج) تبیین: پژوهشگر، متن را متأثر از شرایط اجتماعی می‌داند و سعی می‌کند با استفاده از دلالت‌های ضمنی، التزام‌ها، پیش‌فرض‌ها و تلقی‌ها، معانی نهفته در متن را کشف و بیان نماید (حقیقت، 1394: 544). گفتمان به‌تنهایی قادر به تحلیل پرنکیس اجتماعی گسترده نیست، چون پرنکیس اجتماعی هم‌زمان حاوی عناصر گفتمانی و غیر گفتمانی است. متن را نمی‌توان در خلاء فهم یا تحلیل کرد؛ هر متنی را باید در رابطه با شبکه‌های سایر متون و در رابطه با بسترهای اجتماعی فهمید (یورگنسن؛ فیلیپس، 1389: 123).

بروز رفتارهای سیاسی ناهمگون و بحران‌های نظام پارلمانی در ساخت قدرت سیاسی ایران از 1290 تا کودتای 3 اسفند

در جامعه ایران صدر مشروطیت گفتار متداول توصیف جنبه کارزمایی حکومت و لزوم تابع بودن بر اساس سنت‌های رایج در فرهنگ سیاسی بود. تقسیم دوگانه منابع قدرت بین گروه حاکمان و علمای سنتی به این صورت که امور دنیوی در دست حاکم و امور حسبیه (شرعی) در دست علما قرار داشت. هیئت حاکم با مبانی مشروعیت سنتی مانند ظل الهی بودن سلطان و غیره بر توده‌ها اراده سیاسی خود را تحمیل می‌کرد. در این منظومه فکری و ایدئولوژیک توده‌ها جایگاهی نداشتند و تابع بی‌چون و چرای فرامین صادره بودند. ساخت سیاسی ملوک الطوائفی حکومت قاجاریه که نزدیکان و شاهزادگان و اعیان به‌عنوان حاکمان محلی انتخاب و آنها نیز به‌صورت خودسرانه بر مناطق مختلف حکمرانی می‌کردند؛ لزومی برای پاسخگویی به اعمال خود نمی‌دیدند. به‌طور کلی فقدان دولت متمرکز مرکزی، تامین قشون نظامی از ایالات و از طریق فتودال‌های محلی، اقتصاد سنتی و صنایع دستی، فقدان سیستم مالیات منظم و متناسب با دخل و خرج جامعه، مداخله دول استعماری در امور داخلی و معافیت از مالیات‌های سنگین وارداتی، رشد رانت‌ها و گسترش فساد اقتصادی و رکود ناشی از آن و غیره در این دوره سبب افزایش نارضایتی‌ها و تحریکات اجتماعی برای تغییر مناسبات حاکم بود، که در نهایت منجر به انقلاب سیاسی مشروطیت گردید. تز مشروطه‌خواهی ایرانیان آرمانی بود برگرفته از تضادهای سیاسی - اقتصادی در متن جامعه ایران عصر قاجار سر بیرون آورد و روند مبارزات سیاسی منجر به آنتی تز انقلاب مشروطیت گردید. تغییر ساختار سیاسی سنتی و برهم خوردن تعادل سنتی سبب نوعی بی‌ثباتی در مناسبات اجتماعی - اقتصادی و بلواهای سیاسی به‌همراه داشت.

انقلاب مشروطیت را باید ارتباط فزاینده با جهان خارج، نه فقط در زمینه سیاسی و تجاری بلکه هم‌چنین در حوزه‌ی آموزشی و فرهنگی دانست. هم‌چنین شرایط اقتصادی در داخل کشور دستخوش دگرگونی بود (لمبتن، 1379: 153). متاثر از روند مدرنیته ایرانیان بر لزوم اصلاح و بازنگری در ساختارهای سنتی در ابعاد مختلف شدند، الگوهای مدرن وارداتی که با مولفه‌های فکری و فرهنگی بومی سختی نداشت. فقدان زیرساخت‌های مطلوب و تقلیدگرایی در اخذ مدرنیته که به‌طور تدریجی می‌بایست بر یک جامعه سنتی با بومی‌سازی تریزیک گردد، سبب دوره گذار ناامنی و سلب امنیت جانی و مادی ایرانیان گردید.

یکی از مشکلات جوامع سنتی در فرآیند نوگرایی، یافتن راهبردهای مناسب برای زمینه‌سازی قبول اندیشه‌های نو، آزمون شیوه‌های جدید، آمادگی برای اظهار عقیده، تساهل و مدارا، وقت فروشی، طرح‌ریزی، ساماندهی، عقل‌گرایی، روش علمی، ضابطه‌مندی و همه عواملی است که امکان می‌دهد انسان فارغ از دغدغه‌های سیاسی اجتماعی به‌خودسازی، شکوفایی و تعالی برسد. از آن‌جایی که عوامل حکومتی و نخبگان ابزاری، خود از عناصر غوطه‌ور در تفکر و عادت سنتی هستند و از طرفی مایل نمی‌باشند، به‌دلیل همان رسوبات کهنه و ارتجاعی، مردم را در قدرت و حاکمیت شریک سازند، ما با یک تناقض ساختاری مواجه می‌شویم. این امر منجر به این می‌شود که جامعه در یک سیر انتقالی جبری دچار بحران و عوارض ناشی از آن گردد (کاظمی، 1382: 67). انقلاب مشروطیت در بعد بیرونی، حاکمیت محافظه‌کار قاجار به انضمام پاره‌ای از روحانیون و نیز دخالت‌های دول غربی که در کار آن اخلال می‌کردند و در بعد داخلی، اختلافات متعدد میان طبقات شرکت کننده در انقلاب، مانع پیشرفت امور می‌گردید. عدم درک معنای واقعی مشروطیت بیش از هر مورد دیگر برجسته و نمایان بود. به‌گفته‌ی کاتوزیان، پس از فروپاشی رژیم قدیم و استقرار یک مجلس ملی برخوردار از همه اختیارات، باز هم جامعه به‌سوی هرج‌ومرج متمایل شد (افشارکهن، 1389: 162).

از آن‌جایی که قدرت سیاسی در ساختار دولت متجلی بود و مذهب نیز به‌عنوان فرهنگ غالب در شکل‌دهی به آن، نقش عمده‌ایی ایفا می‌کرد؛ از دید روشنفکران و منتقدان اجتماعی، این دو مرکز قدرت می‌بایستی محل نقد و تغییر واقع شوند (میرسپاسی، 1384: 124). شکست مشروطه و برقرار نشدن جامعه‌ی مدنی، از جمله بی‌سوادی و نا آگاهی سیاسی و اجتماعی مردم، اختلافات بین مشروطه‌طلبان و مخالفین، اختلاف سیاسی موجود در جامعه و مجلس شورای ملی، نقش تخریب‌گر قدرت‌های خارجی و ناامنی و ناآرامی‌های فزاینده در جامعه، از مشخصه‌های اساسی این دوره است (سردارآبادی، 1378: 96). سال‌های بعد از انقلاب تا وقوع کودتای 3 اسفند 1299 ش. اساساً بی‌ثباتی و عدم انسجام موجود در جامعه امکان هرگونه نوسازی و اصلاح را از بین برده بود و عناصر مختلفی که اصلاح‌طلب و خواهان وضع مطلوب بودند، از پدید آمدن یک دولت قدرتمند مرکزی برای انجام اصلاحات و نوسازی حمایت می‌کردند (قلفی، 1379: 71). الکس توکوویل معتقد است که حتی وقتی انقلابی، بسیاری از شکل‌های جامعه را تغییر دهد، ساختار اساسی آن دست نخورده باقی می‌ماند؛ عادت کهن بسیار جان سخت هستند (کرونین، 1389: 30). گسست ذهنیت جمعی سنتی و رفتارهای سیاسی شخصی در جایگزینی خود با رفتارهای جمعی و عقلانیت سیاسی برگرفته از نظام پارلمانی دچار تعارضات ساختی گردید. مردم ایران که در ساختار پاتریمونیالیستی قاجاریه عادت به اطاعت‌پذیری بی‌چون و چرای از فرامین و تابع شخص بودن داشتند؛ با آزادی‌های سیاسی نهادهای مدنی بیگانه بودند و بر اساس ذهنیت فردی به نظام جمعی نهادهای پارلمانی می‌نگریستند. این امر سبب ناهنجاری‌های رفتار سیاسی گردید و رقابت احزاب به خشونت و ترور انجامید و...

ایرانیان در مجلس شورای ملی دوم برای اولین بار مبادرت به تشکیل نظام حزبی کردند. با شکل‌گیری حزب دمکرات و اعتدالیون در مجلس دوم، از آن به بعد اختلافات سیاسی افزایش یافت و بازی حزبی مسالمت‌آمیز، جای خود را به درگیری‌های شدید حزبی، تهمت‌ها و حتی قتل داد. فریدون آدمیت می‌گوید: «فرقه دمکرات، آداب پارلمانی یعنی «قاعده اکثریت» را زیر پا می‌گذاشت و حتی از ترور استفاده می‌کرد. از ترور نه در جهت انقلابی و برانداختن دشمنان حکومت ملی مشروطه، بلکه به منظور نابود کردن عناصر حزب مخالف و در جهت تمایلات فردی. از کاستی‌های عمده مشروطیت ایران آن بود که رقابت واقعی حزبی بنیان استواری نیافت و کار همه‌ی گروه‌ها بیشتر به کشمکش سیاسی انجامید. ترور کسانی چون بهبهانی از حزب اعتدالیون و چند نفر از دمکرات‌ها جای مناظره‌های صحیح پارلمانی، را گرفت. فرقه‌ی دمکرات در جهت روشنگری و نشر دموکراسی اجتماعی با ارزش بود ولی روش آنها نه اصولی بود و نه بازنمای مرام مترقی آن. روزنامه حزب اعتدالیون به چاپ تکفیرنامه برضد حزب مخالف خود می‌پرداخت و روزنامه‌های دمکرات نیز به اعتدالیون برچسب واپسگرا می‌زدند. «(سردارآبادی، 1378: 103). در واقع در تجربه تاریخی نظام پارلمانی رقابت‌های سالم سیاسی در چارچوب قوانین در گفتار سیاسی رایج متداول نبود. البته ریشه تخریب‌ها، ترور شخصیت‌های بزرگ مذهبی مانند آیت‌الله بهبهانی و دیگران، عدم همزیستی مسالمت‌آمیز در نوع فرهنگ سیاسی سنتی عنصر ایرانی ریشه داشت.

فترت مجلس در حد فاصل دوره سوم تا چهارم 1339-1334ه. یکی از مهم‌ترین مقاطع در تحول ساختار مجلس محسوب می‌شود. اثرات جنگ جهانی اول و تضعیف قدرت مرکزی و تحرکات خارجی، موجبات ناامنی داخلی، رشد خان‌خانی و اعلام حکومت‌های محلی در نقاطی از ایران توسط نیروهای مخالف مرکز در خراسان، آذربایجان و گیلان، گویای هرج‌ومرج در اداره امور داخلی و حرکت شتابان کشور به سوی ایجاد انگیزه عمومی در جهت استقرار قدرت مرکزی قدرتمند بود. تحولات خارج از مرزها نیز به این روند شتاب بیشتری می‌بخشید. پیروزی انقلاب اکتبر روسیه در سال 1917 میلادی و استقرار حکومتی سوسیالیستی و تخلیه ایران از نیروهای روس، دولت انگلیس را در انجام فعالیت‌های سیاسی و نظامی یکه‌تاز میدان کرد. قرارداد 1919 میلادی که به منظور ایجاد نوسازی در ساختار ارتش و تسلط انگلیس برای مقابله با تحرکات احتمالی روسیه شوروی تدارک دیده شده بود، با مخالفت شدید روشنفکران آزادی‌خواه، مشروطه‌طلبان و عموم مردم روبه‌رو شد. فعالیت‌های این دوره با همه عوامل داخلی و خارجی آن، زمینه‌ساز کودتای 3 اسفند 1299ش به رهبری سید ضیاء‌الدین طباطبایی و مساعدت رضاخان میرپنج بود که با هدایت مستشاران نظامی انگلیس انجام پذیرفت (قلفی، 1379: 64).

به‌طور کلی، نهضت مشروطه به شکل‌گیری جامعه‌ی مدنی نیرومند و حتی نوع ناقص آن نینجامید، این نهضت تنها پاره‌ای از نمادهای ظاهری جامعه مدنی را در قالب آزادی‌های اساسی، آزادی اجتماع‌ها، نهادها، مطبوعات و آزادی افراد و گروه‌ها به‌منظور مشارکت در امور سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی قانونی اعلام کرد، اما در عمل، جامعه‌ی مدنی با این ویژگی‌ها تحقق نیافت (سردارآبادی، 1378: 102). این انقلاب ثمرات وحدت عمل وسیع نیروهای ضد استبدادی را از یکسو و مضرات تفرقه و تاکتیک‌های سازش‌کارانه و یا ماجراجویانه تروریستی را از سوی دیگر، به‌کرات نشان داده است (طبری، 1356: 25). تاریخ مشروطه ایرانی نشان می‌دهد نه مشروطگی مشروطه واقعی بود و نه دموکراسی و احزاب سیاسی جنبه حقیقی داشته‌اند (تبریزینا، 1371: 186). مشروطه نه تنها به ایران یک حکومت پاکیزه و کارآمد نداد؛ بلکه کشور را به‌چنان بن‌بست حکومتی انداخت که کودتای سوم اسفند (1921/1299) را اجتناب‌ناپذیر ساخت.... روزنامه‌هایی که آزادی بی‌هیچ مسئولیت را هم‌چون پروانه سوءاستفاده به‌کار می‌بردند؛ فنودال‌های فاتح تهران که مانند فرماندهان یک

ارتش اشغالی رفتار می‌کردند؛ تندروان رادیکال که در آن جامعه قرون وسطائی در پی انقلاب مشروطه، تروریسم را به‌جای پیکار سیاسی گذاشته بودند. این همه فضای سیاسی ایران را در آن بزرگ‌ترین لحظه تاریخی کدر کرد. تنها گروهی به مشروطه خود رسیده بودند یا در تلاش بودند که برسند (همایون، 1385: 18).

ناکامی انقلاب مشروطه در دستیابی به اهدافش که به‌علت وجود یکسری عوامل تاریخی، تصادفی و نیز عوامل ساختاری بود، در تکوین دولت مطلقه موثر افتاد. از نظر تاریخی دخالت بیگانگان به‌خصوص در امور مجلس، جنگ جهانی اول و اشغال کشور به‌دست متفقین، برتری نمایندگان زمیندار نسبت به نمایندگان طبقه متوسط و روشنفکر از مجلس دوم به‌بعد، ناکام شدن اصلاحات اقتصادی، زوال دولت مرکزی و نادیده گرفته شدن استقلال سیاسی ایران، طبق معاهده 1915 وقوع شورش‌های قومی و محلی در کشور نظیر نهضت جنگل شمال، قیام شیخ محمد خیابانی در آذربایجان و ناامن شدن کردستان به‌دست سمیتقو و تلاش شیخ خزعل برای استقلال خوزستان و درگیری بین قشقایی‌ها و ایل خمسه و پلیس جنوب در اصفهان از عواملی بودند که ضرورت ایجاد یک دولت مرکزی نیرومند را ایجاب می‌کردند (افضلی، 1386: 204).

کودتای 3 اسفند 1299 رضاخانی: تفاسیر کودتاچیان از رفتارهای سیاسی برای کسب مشروعیت

نظام پارلمانی سبب گسست ذهنیت و باورهای سنتی جمعی ایرانیان و نا‌آشنایی با قانون‌گرایی و توزیع قدرت و کار گروهی در تأمین مصالح عمومی و پاره شدن زنجیره هم‌عرض نظام معنایی با سوءرفتارهای سیاسی و نامتناسب بودن آن با الگوهای جدید گردید. گفتمان نوظهور رضاخان پس از طراحی کودتا از موقعیت سوژگی (با حمایت نیروهای داخلی - خارجی) به‌عنوان یک سوژه فعال سیاسی در حوزه گفتمان‌گونی با وجود زمینه‌های مناسب خود را مورد شناسایی قرار داد. رضاخان با ترسیم فضای اسطوره‌ایی ثبات سیاسی، امنیت اجتماعی و در مسیر اهداف نظام پارلمانی گام برداشتن، کوشید اعمال سیاسی خود را با وجود زمینه‌هایی موجود، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تاریخی، تفسیر و کسب مشروعیت نماید. وقوع انقلاب 1917 روسیه و خروج نیروهای این کشور از خاک ایران و مساعد شدن شرایط برای یک‌تازگی انگلستان در غیاب رقیب سنتی خود، اوضاع نابسامان سیاسی و اجتماعی منافع حیاتی انگلستان را به مخاطره می‌انداخت. انگلستان به ناچار با کمک حکام محلی و نیروهای نظامی خود مانند پلیس جنوب از تاسیسات نفتی محافظت می‌کرد. این امر سبب شد تا مقدمات روی کار آمدن دولت مرکزی مقتدرتر را فراهم آورد. یعنی در این متن جامعه زمینه‌های مناسب برای ایجاد تغییرات ساختاری مطلوب که با منافع این کشور هماهنگ‌تر باشد فراهم بود.

و ثوق الدوله عاقد قرارداد 1919 بر اثر مخالفت جدی وطن‌پرستان در 3 تیر 1299 از مقام نخست‌وزیری کنار گذاشته شد. در دوره جانشین وی نیز مشیرالدوله نیز، بر اثر جنگ بین‌الملل اول وضع کشور پریشان و نابسامان بود، یاغیان و راهزنان در اطراف کشور علم طغیان بر افراشته بودند، برخی از ایلات و عشایر علاوه بر اینکه مالیات نمی‌پرداختند، سر از اطاعت حکومت مرکزی پیچیده، ضعف دولت تهران یا سقوط آن را آرزو می‌کردند (امینی؛ شیرازی، 1395: 224). در این میان، غائله طغیان شیخ محمد خیابانی در آذربایجان و واکنش منفی او و اطرافیانش به جو حاکم در قالب ادعای خودمختاری آذربایجان متبلور شد. در ظاهر امر اعتراض به قرارداد 1919 با انگلیس توجیح‌کننده این اقدام خودسرانه بود که در وضعیت بحرانی کشور به‌عنوان سنتزی از دل آن سر بیرون آورد. سرانجام مشیرالدوله با انتصاب مخبرالسننه هدایت به حکمرانی آن‌جا با همکاری انگلستان در 30 بهمن 1298 شمسی مقاومت دموکرات‌های آذربایجان را نیروهای اعزامی از مرکز درهم شکستند و با تصرف تبریز قیام را سرکوب کردند. خیابانی در جریان اولتیماتوم دوم روسیه به ایران در مجلس دوم از خود

سرسختی و شجاعت خاصی نشان داده بود و اینک با رویکردی متفاوت در قالب قیامی تجزیه‌طلبانه مدعی احقاق حقوق مردم بود. شاید مسافرت به نواحی قفقاز و روسیه در تغییرات رویه فکری او موثر بوده است؛ اما مرحوم مدرس در بیاناتی علنی از وی انتقاد کرد و عملکرد وی در این برهه حساس تاریخی نفی کرد. علاوه بر ضعف حکومت مرکزی، فساد و بی‌لیاقتی، نا امنی و هرج‌ومرج سیاسی و اجتماعی، فقر و فلاکت اقتصادی، بحران‌های ناشی از جنگ جهانی اول و به‌ویژه خطر تجزیه کشور، همه‌ی اقشار و گروه‌ها را متوجه وجود یک دولت مرکزی قوی کرده بود (موتقی، 1385: 197). مطامع سیاسی - اقتصادی انگلستان با وجود نیروهای متحد قبیله‌ای و یا دخالت نظامی هزینه‌بر و سخت گردیده بود. لذا این کشور از روی کار آمدن دولتی مقتدر و بازگشت امنیت اجتماعی و سیاسی مشروط حمایت می‌کرد. ضمن آن‌که زمینه‌های جابه‌جایی قدرت و تغییرات سیاسی در جهت بهبود اوضاع تفسیر می‌گردید و نیروهای داخلی نیز از مخاطرات این وضع آشفته بیمناک بودند و در این بستر تاریخی عمل سیاسی رضاخان پوشش دهنده نیازهای حیاتی جامعه ایرانی بود.

بروز قیام‌های محلی، نظیر نهضت جنگل گیلان، بیانگر آرمان‌های ملی بود که به‌نظر می‌رسید دولت آنها را به بیگانگان فروخته است. قرارداد 1919 که در پی آن بود تا تحت‌الحمایگی انگلستان را تحمیل کند و اوضاع را به دلخواه آن کشور سامان بخشد، با واکنش میهن‌دوستانه‌ای مواجه شد که عاملان کودتای 1921 میلادی (1299)، یعنی رضاخان و سید ضیاء، بیش‌ترین سود را از آن بردند (آر.کدی، 1392: 133). در بهمن ماه 1299 ش. ملاقاتی بین دو عامل کودتا در قزوین صورت گرفت و آبرون سایید به رضاخان قول داد که برای تصرف تهران به هیچ مشکلی بر نخواهد خورد (خاتمی، 1377: سیزده مقدمه). در 21 فوریه 1921 میلادی یا 3 اسفند 1299 ش. قزاق‌ها با (طرح قبلی) در پاسی از شب وارد تهران شدند. نظمیه و ژاندارمری در برابر آنها ایستادگی نکردند. سیدضیاء الدین طباطبایی و رضاخان ستاد موقتی تشکیل دادند و فرمان دستگیری عده‌ی زیادی از اعیان و اشراف و سیاست‌مداران را صادر کردند. رضاشاه سردار سپه (رئیس دیویزیون) و سید ضیاء الدین رئیس‌الوزراء شد (غنی، 1377: 370). نورمن کارگزار انگلیسی در ایران طی تلگرافی به لرد کرزن نوشت: «به پیشنهاد سید ضیاء الدین، شاه طی اعلامیه‌ای انجام کودتا را به‌خود نسبت داد و گفت به‌خاطر پایان بخشیدن به بحران‌های متعدد کابینه و بلا تکلیفی امور اجرائی، سید ضیاء الدین را با قدرت تمام به نخست‌وزیری منصوب کرده است. وی هم‌چنین اذعان می‌دارد که سید ضیاء الدین محرمانه سیاست خود را با من در میان گذاشت. او تصمیم گرفته است تا آن‌جا که ممکن است تعداد کمتری وزیر به کار گمارد و بیشتر وزارتخانه‌ها را زیر نظر معاونین اداره کند. معاهده ایران و انگلیس (1919) باید ملغی اعلام شود بدون انجام این کار نمی‌تواند کارش را شروع کند؛ این سند با مشخصه‌ی: شماره 683 واره به تاریخ 25 فوریه شماره 125 تلگرافی {2605 و 234 «ای»} از نورمن در تهران به لرد کرزن بوده است (قزوینی، 1363: 212).

سید ضیاء الدین پس از کودتا با صدور بیانیه‌ای برنامه‌ی مفصلی از جمله تجدید در سازمان عدلیه بر مبنای عدل و انصاف، بهبود وضع کارگران و دهقانان، افزایش مدارس و بهره‌مند شدن همگان از نعمت تعلیم و تربیت، اختصاص وجوه بیشتر برای صنعت و تجارت و برنامه‌هایی نیز برای عمران و مرمت پایتخت و سایر شهرستان‌ها دارد. وی قرارداد 1919 را ملغی اعلام کرد؛ هم‌چنین اظهار داشت از اختیاراتش برای اداره کشور با «پول و امکانات» خود ایران، آن‌را اداره می‌کند. نخست‌وزیر با تشریح مفاسد اقتصادی و به هدر دادن منابع از سوی شخص حاکم و دربار به این نکته اشاره دارد که با امکانات موجود می‌توان به شکل مناسبی کشور را به‌سمت ترقی و قانون‌گرایی ببرند و به شکلی بارز به ایجاد تصویری اجتماعی و آرمانی در فضای گفتمان‌گرایی می‌پردازد. رضاخان پنج روز بعد از اعلامیه سید ضیاء الدین، اعلامیه دومی صادر می‌کند و فداکاری‌های سربازان قزاق را در شمال در پیکار با بلشویک‌ها برمی‌شمرد. با وجود عدم کمک

مرکزی افراد با جان و دل جنگیدند تا ایالات شمال را نجات دهند و مانع تشکیل حکومت خودمختار شوند. وی تصریح می‌کند که تمام ایالت‌ها را از دشمنان داخلی - خارجی حفظ می‌کند (غنی، 1377: 224). رضاخان عقب‌نشینی انگلیسی‌ها را تسهیل کرد و موافقت‌نامه 1919 ایران - انگلیس را لغو و در مقابل موافقت‌نامه‌ی ایران و شوروی را منعقد کرد. بر اساس این توافق روس‌ها نه تنها موافقت خود را برای عقب‌نشینی فوری از گیلان اعلام کردند؛ بلکه کلیه وام‌های تزاری، ادعاها و امتیازات مربوط به آن دوره را - به استثنای ماهیگیری در دریای خزر - لغو کردند. اما این حق را برای خود حفظ کردند که در صورت هجوم یک کشور ثالث و تهدید شوروی، با تمام قوا به ایران بازخواهند گشت؛ این امر در واقع گونه‌ای چتر حمایتی برای ایران بود. ضمناً انگلیسی‌ها به‌شکلی جدی و غیر منتظره صورت‌حسابی مبنی بر تحویل سلاح به قزاق‌ها و نیروی تفنگداران جنوب به تهران ارائه کردند. مبلغ این صورت‌حساب در مجموع به بیش از 313434 پوند می‌رسید. رضاخان به هنگام لغو موافقت‌نامه 1919 به بریتانیا اطمینان داد که این امر به‌نوعی «گمراه کردن و حتی فریب بلشویک‌ها» است. وی هم‌چنین به تئودور روتشین، که به‌سمت سفیر شوروی در تهران منصوب شده بود، اطمینان داد که دولت‌ش مصمم است تا نفوذ بریتانیا را از میان ببرد و در زمینه‌های سیاست خارجی هم بی‌طرفی کامل را حفظ خواهد کرد. شوروی کمی بعد سطح هیئت سیاسی‌اش در تهران را به سفارت کامل ارتقا داد (آبراهامیان، 1389: 126). رضاخان با تفسیر کلیه اعمال خود به‌صورت ناجی استقلال کشور و کوتاه کردن دست دول استعماری از مداخله در امور داخلی ... می‌کوشید حمایت داخلی اقشار اجتماعی را به‌دست آورد.

رضاخان پس از کودتا با عنوان سردار سپه وارد کابینه شد و در اردیبهشت 1300 شمسی، با کنار زدن مسعود خان کیهان وزارت جنگ را در اختیار گرفت. رضا شاه، در طی نه ماه، با انتقال دیویزیون قزاق به‌جای افسران سوئدی و انگلیسی و سرکوب شورش‌های موجود در ژاندارمری‌های تبریز و مشهد، قدرت خود را مستحکم ساخت. در تبریز سرگرد لاهوتی فرمانده ژاندارمری محلی و از شرکت‌کنندگان در کنفرانس ملل شرق در باکو، که تا حدودی کنفرانسی کمونیستی بود، نیروهای خود را جمع کرده و همراه با افراد باقیمانده از نهضت خیابانی به جنگ با حکومت مرکزی برخاسته بود، اما سرکوب و به شوروی فرار کرد (آبراهامیان، 1388: 148). در تبریز حضور رضاخان میرپنج در صحنه سیاسی ایران پیامد مجموعه رخدادهایی بود که سرنوشت دگرگونه‌ای را برای نهضت مشروطیت رقم زد. تمامی عناصر اجتماعی اعم از روشنفکران تجددخواه، سنت‌گرایان و طیف گسترده‌ایی از طبقات اجتماعی جامعه خواهان استقرار یک قدرت مرکزی به‌منظور اصلاحات بودند، اصلاحاتی که در نخستین اعلامیه‌های کودتا و دولت منبعت از آن هویدا شد (قلفی، 1378: 66). رضاخان با گرفتن عنوانهای سردار سپه و وزیر جنگ، رضاخان مصلح نوگرا، منجی و کسی که می‌تواند استقلال سیاسی ایران را تحقق بخشد پنداشته می‌شد (سردارآبادی، 1378: 116).

سال‌های 1300 تا 1304 دوره‌ی حاکمیت دوگانه و جنگ قدرت بین سه‌گرایش اصلی سیاسی در کشور بود: الف) نیروهای هرج‌ومرج طلب. ب) نقطه‌ی مقابل آنها: نیروهای طرفدار دیکتاتوری و بعداً حکومت خودسرانه. ج) مشروطه‌خواهان، چه محافظه‌کار و چه دموکرات، که خواهان نظم بدون خودسری بودند؛ اما نمی‌دانستند چطور به آن دست یابند و در میان خود درگیر منازعه بودند. اما با توجه به این واقعیت که آنها و طبقاتی که آنها را نمایندگی می‌کردند، در کل طرفدار پایان یافتن هرج‌ومرج و آشوب نیز بودند، این کار نسبتاً آسان بود، فقط اراده می‌خواست - که رضاخان آن را فراوان داشت - و ابزار نظامی آن را فراهم آورد. نخستین گام رضاخان، اصلاح در امور نظامی و ارتش بود. در توجیح این اولویت گفته می‌شود که در آن زمان راهزنان و آشوبگران نا امنی به‌وجود آورده و ظلم آنان و ارباب حکام محلی نسبت به مردم زیاد بود (آهنگران، 1380: 48). رضا شاه با ساماندهی ارتش و تقویت آنان برای کسب قدرت و جلب نظر افراد جامعه بهره برد.

رضاخان برای تامین هزینه‌ی نیروی عظیم ارتش، درآمدهای حکومتی حاصل از زمین‌های دولتی را در اختیار گرفت؛ وی با این ارتش جدید یک رشته عملیات‌های موفقیت‌آمیز علیه قبایل و طوایف شورشی انجام داد. در سال 1301 شمسی علیه کردهای آذربایجان غربی، شاهسون‌های آذربایجان شرقی و کهکیلویه‌ای‌های فارس، در سال 1302 علیه کردهای سنجایی کرمانشاه، در سال 1303 علیه بلوچ‌های جنوب شرقی و لرهای جنوب غربی، ترکمن‌های مازندران، کردهای خراسان و اعراب طرفدار شیخ خزعل در محمره (آبراهامیان، 1394: 149).

رضاخان در ادامه با هدفی دوگانه اقدام به کنارزدن نخست‌وزیر سید ضیاء کرداول، اجرای برنامه‌های بلند پروازانه او در کسب قدرت و دوم، سوءمدیریت سید ضیاء و جلوگیری از خدشه وارد نشدن به موقعیت خود کمی بیش از سه ما از کودتا، قدرت مشترک احمدشاه و رضاخان، سیدضیاء را برانداخت و با مسعود خان و کاظم خان (همراهان کودتا) از ایران تبعید شدند (کاتوزیان، 1379: 321). در واقع رضاخان در آن شرایط به دنبال مشروع قلمداد کردن خشونت نظامی در سرکوب نیروهای پیرامون دال مرکزی بود؛ امری که به‌عنوان ضرورتی حیاتی برای نجات کشور تفسیر می‌گردید.

اهداف انگلسی‌ها از حمایت‌های خود از رضاخان سرکوب میرزا کوچک‌خان جنگلی به‌دست گرفتن فرماندهی قزاق و ارتش ایران در دست متحد خود، روی کار آوردن دولت مرکزی برای ثبات و امنیت سیاسی (صادقکار، 1376: 166). برچیدن بساط حکمرانی شیخ خزعل در کانون توجه رضاخان بود تا به‌مثابه قهرمانی ملی بازآفرینی شود و در عین حال فرآیند تشکیل دولت مدرن را تکمیل نماید. شیخ خزعل پس از کودتای 1299 شمسی و به‌ویژه پس از قدرت گرفتن رضاخان، تغییر آهنگ هواداری بریتانیا از دولت مرکزی (قاجار) را دریافته بود (ملایی توانی، 1390: 343). به‌هرحال از خرداد 1300 تا 1302 ش. فقط دو سال و چند ماه طول کشید تا رضاخان علاوه بر وزارت جنگ و فرماندهی کل قوا به مقام نخست‌وزیری هم برسد (کرونین، 1389: 37). سید حسن تقی‌زاده در مجلس چهارم گفته بود که مهم‌ترین دلیل او برای حمایت از نخست‌وزیری رضاخان «امنیتی است که او برقرار کرده است» (کرونین، 1389: 36). رضاخان که به‌شدت تحت تاثیر سرمشق مصطفی (آتاتورک بعدی) قرار گرفته بود با ایده جمهوری بازی می‌کرد. در این مرحله توجه خاص او (به‌ظاهر) به امر متحد کردن مملکت، ایجاد نظم و قانون و از بین بردن رکود و پوسیدگی ویژه آخرین سال‌های دوران قاجاریه بود. در زمانی که اتحاد امری حیاتی بود، ایجاد جمهوری ممکن بود زمینه‌ای برای درگیری‌ها و عدم اتحاد شود (گراهام، 1385: 64). در ایران یک جامعه‌ی مدنی مقتدر سنتی که عمدتاً از بازاری‌ها و علمای شیعه تشکیل شده بود وجود داشته و نقش تعیین‌کننده‌ی در انقلاب مدرن ایران، یعنی مشروطیت ایفا کرده بود (کمالی، 1381: 87). به‌هر حال علمای دینی، مدل جمهوری ترکیه که ملتی مسلمان بودند را مغایر سنت‌های اسلامی قلمداد کرده و نگرانی از کشیده شدن ایران نیز به این سمت سبب واکنش به آن و به‌نوعی متقاعد شدن برای جابه‌جایی قدرت گردید.

در این باره یکی از منابع این دوره می‌گوید: «در آخرین پله، موتمن‌الملک با جمعی از وکلا ایستاده بودند که مواجه با سردار شدند و یک‌مرتبه توپ موتمن‌الملک چون رعد صدا کرد. شما را کی گفته بود اینجا به این ترتیب بیایید. شما را کی احضار کرد. این چه فجایعی است که به راه انداختی در اینجا حکم با من است نه با تو؛ اینجا خانه‌ی ملت است، چه حق داشتی مردم را از خانه خود به این شکل برانی. گفته بود می‌دانید با کی این حرف‌ها را می‌زنید. من رئیس الوزراء (ام) و برای نظم آمدم. جواب می‌دهد تو رسمیت نداری، معرفی نشده‌ای، من رئیس ملت هستم و حکم با من است و... (روزنامه‌ی خاطرات عین‌السلطنه، 1379، ج 9، 6847). الگوی مشروطه‌ی ایرانی با ترکیبی نامتجانس از نیروهای اجتماعی با ایدئولوژی‌های متضاد نتوانست نوعی اجماع گفتمانی پیرامون تامین منافع ملی به‌وجود آورد. مناقشات بیهوده و از دست دادن فرصت‌ها و بروز تهدیدات داخلی و خارجی محصول آن بود.

ناکارآمدی قاجاریه در حل بحران‌های نظام پارلمانی و شکل‌گیری قطب استبداد رضاشاهی (بازتفسیر اقدامات مقتدرانه رضاخان)

بررسی تحولات اجتماعی ایران بدون تحقیق در نقش سه عنصر اساسی درگیر در کنش‌ها و واکنش‌های ایران، یعنی علمای شیعه، بازاریان و دولت ناقص خواهد بود و دستیابی به تصویر صحیح و جامعی از تاریخ ایران را غیر ممکن می‌سازد (کمالی، 1381: 63). با آغاز جنگ جهانی اول، نیروهای روس و انگلیسی وارد کشور شدند. هرج‌ومرج و موج نابسامانی، توجه اصلی را از مسئله آزادی به مسئله امنیت داده بود. در پاسخ به نیازهای این دوران، رضاخان که فرمانده بریگاد قزاق در قزوین بود با حدود سه هزار نظامی (با طراحی قبلی) زیر دست خود به تهران حرکت کرد. شرایط باعث شد تا رضاخان از پشتیبانی بسیاری از نخبگان فکری، شمار فزاینده‌ای از نمایندگان مجلس و... بیشتر کارکنان بلندپایه دولت و حتی شمار قابل ملاحظه‌ای از رهبران و بلندپایگان مذهبی و مهم و پرنفوذ برخوردار شود (کاتوزیان، 1378: 30). رضاخان می‌کوشید همبستگی اجتماعی، ملی و نوعی تمرکز سیاسی در مرکز ایجاد کند. در این راستا سیاست‌های تخته قاپو کردن عشایر و مهار قدرت سرکشی آنان را در دستور کار خود قرار داد. نخستین هدف رضاخان از اردیبهشت 1300 به بعد که وزیر جنگ شد این بود که مراکز شهرستانی را زیر فرمان ارزش ملی درآورد (غنی، 1377: 278).

رضاخان در اکثر مناطق، شهرستان‌ها و ایالات به آشوب‌ها پایان داد. در این سال‌ها نه تنها سرکوب بی‌رحمانه شورشیان و راهزنان، بلکه مطیع کردن سرکردگان و بزرگان منطقه‌ای، دست کم در نواحی شهری، بسیار مورد استقبال عموم مردم قرار گرفت. کردار رضاخان در این زمینه اهمیت دارد زیرا یگانه دستاورد او بود که دوست و دشمن آن را پذیرفتند (کرونین، 1389: 36). در دوره بی‌ثباتی پس از مشروطه، حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران آرمانی بود که تجددطلبان به دنبال آن بودند. در واقع اساس کار سیاسی رضا شاه در دوران حکومتش این مورد بود. این اندیشه‌ها در فضای روشنفکری و بین تجددطلبان و تحصیل‌کردگان رایج بود و زمانی که رضاخان، به‌هر دلیل و علتی اقداماتی در جهت تحقق این آرمان‌ها آغاز نمود که مورد تایید اغلب این محافل تجددطلب واقع شد (غنی‌نژاد، 1377: 34). گفتمان رضاخانی پس از کسب بخش‌های اصلی از ساختار قدرت، لزوم سرکوب فئودال‌های محلی که میل به گریز از مرکز و خودمختاری داشتند را برای تحقق امنیت سیاسی - اجتماعی در راس برنامه‌های خود قرار داد. در واقع، در این شرایط در تصورات اجتماعی، تبدیل بی‌نظمی به ثبات و بازگشت جامعه به حالت عادی نوعی تغییر با ارزش تلقی می‌شد و رضاخان این نیاز را کاملاً حس کرد و جامعه‌ی عمل پوشاند. در آن نظام معنایی با تحقق اقتدار مرکزی سعی کرد اعتماد عمومی را از گفتمان مسلط به سمت خود جذب کند و با بازتولید نظامی متفاوت و مطلوب جامعه را متمایل به خود بکند.

شیخ خزعل امیر عربستان (خوزستان)، بر اساس معاهده‌ی 1903 (1281) با انگلیسی‌ها، با پشتیبانی آنها از به رسمیت شناختن مدیران بلژیکی گمرکات سرباز زده بود. در عوض انگلیسی‌ها هم از خودمختاری او حمایت می‌کردند. رضاخان به‌عنوان بخشی از برنامه‌اش برای یکپارچه‌سازی ایران، به عملیات نظامی متوسل شد که در نتیجه‌ی آن خزعل هم علناً سر به شورش برداشت (آر.کدی، 1392: 141). یکی از مهم‌ترین اقدامات وی در سیاست تخته قاپو کردن یا اسکان عشایر سرکوب شیخ خزعل در نواحی خوزستان بود. پس از یک رشته عملیات نظامی در اواخر سال 1303 ش. که یک دوره‌ی نسبتاً طولانی از خودمختاری عملی و آزادی شیخ خزعل حکمران خوزستان خاتمه داد، بازسازی اقتدار و حاکمیت ملی بر این ایالت در صدر اولویت‌های ناسیونالیسم نوپای ایران قرار گرفت (اتابکی، 1392: 197). نقشه‌ی خلع سلاح تمام عشایر ایران - به حکم رژیم‌ی که سردار سپه مصمم به ایجاد آن بود و پیشرفت طبیعی تا اندازه‌ی بدان حکم می‌نمود،

یعنی «بورژوازی» و قلع ریشه‌ی «فئودالیسم» - به تدریج صفحه‌ی ایران از وجود «خان» و «ایلخانی» و عشایر مسلح پاک شده مرکزیت و امنیت به تمام معنی در ایران به وجود آمد (بهار، 1379: 273).

دوره 1300 تا 1305 خورشیدی را شاید به توان دوره انتقالی، دوره فترت و مبارزات بر سر قدرت توصیف کرد؛ که سرانجام رضاخان با یک رشته اقدامات موفق سیاسی و نظامی از آن پیروز بیرون آمد. او در این دوره از بیشترین مشروعیت سیاسی و گسترده‌ترین حمایت مردمی در طول زندگی خود برخوردار بود (کرونین، 1389: 29). یکی از سلاح‌هایی که رضاخان هنگام مواجهه با مخالفت مجلس یا هیئت دولت به کار می‌برد تهدید به استعفاء بود، طوری که این کار را آن قدر ادامه داد تا قدرت مطلق را به دست آورد (غنی، 1389: 29). رضاخان در جریان انتخابات مجلس پنجم با دخالت نظامیان طرفدار وی، توانست طرفداران خود را وارد مجلس کند و به تدریج راه برای تسلط خود فراهم کرد. در مجلس پنجم اکثریت نمایندگان ائتلافی فراکسیون تجدد (حدود 40 تن) به رهبری سید محمد تدین و فراکسیون سوسیالیست‌ها (حدود 14 تن) به رهبری سلیمان میرزا تشکیل می‌داد و در برابر این اکثریت فراکسیون اقلیت قرار داشت که با لیدری سیدحسین مدرس اداره می‌شد. جریانات سیاسی و حوادث روز در صحنه پارلمان که تحت تاثیر اوضاع خارج از مجلس بود بیش از پیش مسئله‌ی ناهماهنگی نمایندگان را مطرح کرد. در جلسه‌ی پنجم مورخ 7 اسفند ماه 1320 به نزاع و مناقشه بین نمایندگان اقلیت و اکثریت منجر گردید و با سیلی‌ای که از طرف یکی از نمایندگان اکثریت به لیدر اقلیت سیدحسین مدرس زده شد، زمینه‌ی اعتراضات عمومی را سبب شد (شجیعی، 1383: 210). عارف قزوینی شاعر و موسیقی‌دان یکی از شخصیت‌هایی بود که به نفع جمهوری فعالیت‌های فراوانی کرد و در مخالفت با حکومت قاجار به سود جمهوری تصنیف‌هایی ساخت و در کنسرت معروفی به نام «جمهوری ایران» که تعداد زیادی از مردم شرکت جسته بودند خواند (پهلوان، 1384: 519). طرح ترور ملک الشعراء بهار با ابراز مخالفت‌های علنی برای حذف او و هموار کردن مسیر قدرت‌گیری رضاخان بود. در واقع این شخص از محدود افرادی بود که با شناخت ساخت قدرت سیاسی ایران و مخاطرات واگذاری قدرت و ابزارهای آن به یک شخص نظامی آگاهی کامل داشت. لذا با حربه تهدید و ترور قصد حذف و یا متقاعد کردن او برای همکاری داشتند.

ملک الشعراء بهار که تمام صحبتش برای دفع الوقت و گرفتن وقت جلسه بود با پایان جلسه رسمی برای تنفس از آن جا خارج و به اتاق مجاور رفت، مامورین مخفی شهربانی و طرفداران سردار سپه تصور می‌کردند ملک الشعراء و عده‌ای می‌خواهند جلسه را از اکثریت بیندازند، قصد ترور او را کردند. در همین موقع واعظ قزوینی مدیر روزنامه‌ی نصیحت قزوین که برای اقدام در دفع توفیق روزنامه‌اش از قزوین به تهران آمده بود؛ به طور اشتباهی به جای بهار با شلیک گلوله ترور شد. رضاخان که در مسافرت فرانسه مهمان بود از طریق نمایندگان مجلس که برای کاری به آن جا رفته بودند با خبر می‌شود که اشتباهی کسی دیگر را به جای بهار کشته‌اند (مکی، 1374، ج 3: 459). طرح جمهوری از سوی رضاخان با هر نیتی بود؛ سبب نگرانی علمای این دوره از رشد مکاتب سکولاریستی مانند ترکیه در ایران گردید.

روی کار آمدن رضاخان در شرایط هرج و مرج و ناامنی و آشوب و بحران سیاسی در کشور، از روی زور و به کمک نیروهای مسلح نبود، بلکه او با همدستی گروه‌های مختلف در درون مجلس و بیرون مجالس چهارم و پنجم و با تکیه بر ائتلافی از بسیاری از گروه‌های محافظه کار و سنتی، اصلاح طلب و حتی رادیکال به پیروزی رسید (موثقی، 1385: 197). در سال 1920 با تجزیه امپراتوری عثمانی، کشور عراق زیر سلطه انگلستان رفت با کلاه شرعی قیومیت آن و با روی کار آمدن حکومت دست نشانده انگلستان در این سرزمین علماء و مردم به مخالفت با آن پرداختند. مراجع بزرگ شیعی در

عراق به نشانه اعتراض خاک این کشور را ترک کردند و به ایران آمدند. در ایران رضاخان مقدمات آشتی و بازگشت آنان را مهیا کرد و از نفوذ معنوی آنان برای کسب اعتبار خود بهره برد.

علمای بزرگی (مانند حاج میرزا حسین نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی) که اخیراً از عتبات به ایران تبعید شده بودند اجازه یافتند که به عراق بازگردند. رضاخان برای دیدار و بدرقه ایشان شتابان به قم رفت و آنان به او توصیه کردند دست از جمهوری خواهی بردارد چون نگرانند مبدا تحولاتی نظیر ترکیه آتاتورکی در ایران رخ دهد. او نه تنها به توصیه آنها عمل کرد، بلکه با ترتیب دادن مجالس رسمی روضه خوانی و حرکت پیشاپیش دستجات عزاداری در ماه محرم در سوگ شهدای کربلا، به تلاش‌ها و تظاهرات دین‌مدارانه خود افزود. در نتیجه علماء نه تنها با ارسال هدایا، «خزانه مبارکه» مرقد‌های مطهر و تحویل علنی همراه با تشریفات به او، پاداش سزاوار به وی دادند، بلکه به‌هنگام جلوس او بر تخت پادشاهی نیز کمترین مخالفتی نکردند (کرونین، 1389: 40).

کرنفلد کاردان بریتانیا در 20 جولای 1923 در تلگرافی به وزارت امور خارجه کشور مطبوعش درباره واکنش مردم یاران به اخراج مراجع شیعی از عراق می‌نویسد: «مفتخرم که به اطلاع وزارت خارجه برسانم که بریتانیا رهبران مسلمان را از عراق اخراج کرده است؛ چرا که ایشان انتخابات اخیر کشور عراق {روی کار آمدن فیصل} را غیر قانونی اعلام کرده‌اند. دولت ایران چنین رفتاری را محکوم کرده و مردم به‌شدت برآشفته‌اند. تقریباً هر روزه از سراسر کشور تلگرام‌هایی به سفارت‌خانه می‌رسد که از خشم و نفرت مردم نسبت به این اقدام حکایت می‌کند. وزیر جنگ (رضاخان) به اینجانب خبر داد که دولت ایران خواستار عذرخواهی دولت بریتانیا است» (مجد، 1389: 251). درباره این واقعه چنین نقل شده است: «بین علماء و دولت عراق التیامی شده است و معهود است معاودت بنمایند. سردار سپه هم برای تودیع هم برای به‌دست آوردن موقع بیانی به قم رفت. در مراجعت اعلامیه‌ای منتشر کرد خلاصه آنکه جلوگیری از افکار ملت، کار دولت نیست... چون یگانه مرام من از اولین روز حفظ عظمت اسلام و استقلال ایران بوده است و چون افکار مشوش شده است و ممکن است منجر به فساد شود در موقع تودیع علما مقتضی دانستم که توصیه کنم عنوان جمهوری را موقوف نمایند و سعی در بر داشتن مانع ترقی کنند (احمدشاه) و در منظور تحکیم اساس دیانت و حکومت ملی با من معاضدت نمایند» (هدایت، 1375: 368). این دوران (1300-1304) را می‌توان دوران مساعدت روحانیت و رضاخان دانست. نهاد مذهب در ارتباط با وی در طی این سال‌ها به گونه‌ای خود را با شرایط وفق می‌دادند (اشرف؛ بنوعیزی، 1372: 112). رضاخان برای کسب مشروعیت با توجه به نفوذ نخبگان مذهبی در متن جامعه و اثرپذیری عمیق توده‌ها از گفتار آنان کسب اعتماد این طبقه و بهره‌گیری از اسطوره‌های مذهبی در این دوره کسب قدرت را با وجود در تنگنا قرار گرفتن علمای عتبات عالیات از سوی حکومت عراق و حمایت از آنان را در جهت هژمونی خود به‌کار گرفت. وعده تامین اهداف و مصالح عمومی و احترام به ایدئولوژی مذهبی و عاملان آن و رفتارهای نمایشی رضاخان همگی برای کسب رضایت نخبگان مذهبی و هدایت نیروهای اجتماعی از سوی آنان به‌سمت خود برای انتقال آرام و قانونی قدرت بود.

احمدشاه به‌ویژه، پس از آخرین مسافرتش به اروپا، به‌نحوه روزافزونی محبوبیتش را در میان مردم از دست داده بود و مردم نام او را «احمد علاف» گذاشته بودند (کرونین، 1389: 39). احمدشاه در اروپا در حال خوشگذرانی بود و وقتی رضاخان عکس‌های او در کنار زنان اروپایی و صحنه عیاشی او را به‌دست آورد و در سطح جامعه منتشر کرد، بیشتر در افکار عمومی محبوبیت خود را به‌عنوان حاکم از کف داد.

تصمیم مجلس پنجم از پشتیبانی نیرومند ملی‌گرایان، تجددخواهان و سوسیالیست‌ها و مقامات بلندپایه لشکری و کشوری برخوردار شد. علمای بزرگ دینی در موافقت یا مخالفت اقدامی نکردند و به سکوتی حاکی از رضایت تن دادند و تعداد

زیادی از روحانیون عضو مجلس موسسان به‌سود پادشاهی رضاخان رای دادند (کرونین، 1389: 40). در مجلس پنجم وقتی رضاخان تدریجاً خواهان قدرت بیشتری شد؛ یحیی دولت‌آبادی می‌گوید: «سردار سپه از روی روحیات نظامی حرف‌ها را صریح و به اصطلاح عوام، پوست‌کنده می‌زد چنان‌که در یکی از جلسه‌های مجلس مشاوره‌ی خصوصی که در خانه‌ی دکتر مصدق‌السلطنه منعقد شد از وطن‌پرستی صحبت به‌میان آمد، او گفت مثلاً مرا انگلیس‌ها سرکار آوردند اما وقتی آمدم به وطنم خدمت کردم.» (بهشتی سرشت، 1390: 343). وقتی در سال 1925 میلادی آخرین پادشاه قاجار، تخت طاووس را ترک کرد، این امر سنتی بود که مجلس (را و دارند) از رضاخان، قوی‌ترین مرد آن روز بخواهد به سلطنت بنشیند. مهم آن نبود که او در خانواده‌ای که به‌طور کامل خارج از نظام سلطنتی بود به‌دنیا آمده و راه خود را به‌سوی بالا گشوده است (گراهام، 1385: 61). رضاخان پس از ایجاد امنیت در کشور و عقب‌نشینی از جمهوری‌خواهی خود به‌خاطر مخالفت علما، پس از تصویب خلع قاجاریه از سلطنت و واگذاری دولت به پهلوی، فروش مشروبات الکلی را ممنوع کرد، قیمت نان را پایین آورد، قماربازی را غیر قانونی کرد، به زنان توصیه کرد که عفت عمومی را رعایت کنند و اجرای اصول اخلاقی را وعده داد. هم‌چنین ادعا کرد که دو آرزوی بزرگ او، در زندگی، دستیابی به صلح و امنیت برای عموم و اجرای شرع مقدس اسلام بوده است (افشار کهن، 1389: 166). تجدد به‌عنوان یکی از فرآیندهای مهم تغییر اجتماعی، عناصر و ویژگی‌هایی را در خود دارد که تمامی آنها محصول تغییر اجتماعی بوده‌اند. تغییراتی که به‌خوردار از پیامدهای مثبت و منفی قابل توجهی هستند (بشیریه، 1378: 355). به اعتقاد حسین بشیریه «درخواست‌های عمده‌ی انقلاب مشروطه یعنی حکومت قانون و پارلمان و مشارکت آزاد در زندگی سیاسی، با تکوین ساختار دولت مطلقه غیر قابل اجرا شدند» ولی خواست‌های دیگر آنان، به‌ویژه «اصلاحات بوروکراتیک، مالی و آموزشی، نوسازی فرهنگی و گسترش نوعی ناسیونالیسم ایرانی، در نتیجه‌ی تکوین ساخت دولت مطلقه مجال تحقق یافتند» (موتقی، 1385: 202).

جدول شماره 1: بحران‌ها و شاخص‌های رفتارهای سیاسی جامعه ایران پس از نظام پارلمانی (مشروطیت)

ردیف	آسیب‌ها و بحران‌های نظام پارلمانی	دوره	ویژگی‌های جامعه ایران عصر قاجار بر اساس رویکرد فرکلاف
1	بحران توصیف متن	قاجاریه	توصیف نظام پارلمانی با ذهنیت سنتی و شخصی/ تعارضات فکری و ایدئولوژیکی/ رقابت هویت‌های فروملی با هویت ملی.
2	زمینه‌های متنی نظام پارلمانی	قاجاریه	فروپاشی توافق و رضایت نیروهای اجتماعی جدید بر سر مشروعیت و حقانیت حکومت که حاصل نفوذ ارزش‌های دموکراتیک و تقابل آن با استبداد حاکم بود.
3	آسیب‌های رفتاری جامعه	قاجاریه	عادت به حکمرانی فردی/ روحیه فردی در تقابل با روحیه جمعی/ تسویه حساب شخصی و خشونت سیاسی به‌جای قانون‌گرایی و تأمین مصالح ملی/ پراکندگی کانون‌های قدرت و دشواری تمرکزگرایی برای دستیابی به اهداف نظام پارلمانی
4	نقطه ضعف الگوی سیاسی و رفتاری نظام پارلمانی	قاجاریه	فروپاشی نهادهای سنتی جامعه و عدم استقرار نهادهای جدید/ شکاف اجتماعی و تضعیف انسجام جامعه به‌دلیل عدم رشد نهادهای جدید
5	تضعیف پارلمانتاریسم	قاجاریه	ایجاد تمرکزگرایی از سوی رضاشاه/ برقراری ثبات سیاسی و وعده دستیابی به اهداف نظام پارلمانی و...
6	بازتفسیر اقتدار رضاشاهی	قاجاریه	عملی‌سازی وحدت ملی و تمرکزگرایی سیاسی، اجماع‌گفتمانی نخبگان و تظاهر رضاخان به پایبندی به آرمان‌های مشروطه پارلمانی، قبض منابع قدرت و نفوذ در نهادهای مدنی و هدایت آنان در جهت قدرت‌گیری خود.

(منبع: تحلیل نویسندگان از نظریه به‌کار گرفته شده)

نتیجه‌گیری

شکل‌گیری نظام پارلمانی و نهادهای مدنی محصول اجماع گفت‌وگویی نخبگان دینی اصلاح‌نگر که از مداخله دول استعماری در امور داخلی و سیطره بر امور سیاسی - اقتصادی ایران بیمناک بودند به‌همراه نخبگان فکری نوگرا برای برطرف کردن ساخت پاتریمونالیستی حاکم و تعدیل آن با تشکیل نهادهای مدنی بود. الگوی نظام پارلمانی برگرفته از فرهنگ مدرن غربی با فقدان زیرساخت‌های سیاسی - اقتصادی در ایران و حکومت ملوک الطوائفی قاجارها که در آن قدرت بین دستگاه حاکم و نیروهای محلی پراکنده بود و... عدم آمادگی ذهنی - عینی جامعه ایران منجر به گسست ذهنیت جمعی سنتی و از هم پاشیدگی نظم سنتی گردید. رفتارهای سیاسی شخصی و شخص‌گرایی و خشونت رفتاری نهفته در باورهای سنتی جای جمع‌گرایی و عقلانیت سیاسی و دنبال کردن مصالح عمومی را گرفت. در این میان هم نیروهای داخلی و هم انگلستان که منافع حیاتی در ایران داشت برای غلبه بر بحران‌های داخلی به‌سمت نظام متمرکز مرکزی دولتی متمایل شدند که وقوع کودتای 3 اسفند 1299 ش. در این جهت تفسیر گردید. گفت‌وگو رضاخانی گفتار خود را با وعده‌ی عملی کردن اهداف نظام پارلمانی توصیف کرد. پس از یک دوره توانایی در کنترل ناآرامی‌ها با وجود زمینه‌های تاریخی مناسب کلیه اعمال سیاسی خود را در جهت پیشبرد آرمان‌های مشروطه تفسیر و پس از تثبیت نظام معنایی خود و برجستگی خود و غیریت‌سازی رقیب حاکم، با وعده‌های حرکت در جهت اهداف نیروهای طرفدار نظام پارلمانی و کسب رضایت نیروهای مذهبی، قدرت‌گیری خود را و کنار زدن قاجارها عینیت بخشید. در واقع افول حکومت قاجاریه محصول ناکارآمدی در تطبیق عقلایی الگوهای مدرن پارلمانی با شیوه حکمرانی ملوک الطوائفی و سنتی بود که با برهم خوردن توازن سیاسی و نظم اجتماعی، گفت‌وگو نوظهور رضاخانی توانست با حرکات نمادین اولیه و برطرف کردن نابسامانی‌ها قدرت‌گیری خود را مشروعیت و بازتفسیر نماید.

1. آبراهامیان، یرواند (1394)، **مردم در سیاست ایران**، ترجمه بهرنگ رجبی، تهران: نشر چشمه.
2. آبراهامیان، یرواند (1389)، **تاریخ ایران مدرن**، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
3. آبراهامیان، یرواند (1388)، **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر. آر. کدی، نیکی (1392)، **ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان**، تهران: نشر ققنوس.
5. آهنگران، رسول (1380)، **اصلاحات اقتصادی رضاخان و تاثیر عوامل خارجی**، تهران: نشر مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
6. اتابکی، توج (1385)، **تجدد آمرانه جامعه و دولت در عصر رضاشاه**، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: نشر ققنوس.
7. اتابکی، توج (1392)، **دولت فرو دستان**، ترجمه آرش عزیزی، تهران: نشر ققنوس.
8. ازغندی، علیرضا (1385)، **نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب**، تهران: نشر قومس.
9. اس. لمبتون، آن کی (1379)، **نظریه دولت در ایران**، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: نشر گبو.
10. اشرف، احمد؛ بنو عزیزی، علی (1372)، «طبقات اجتماعی در دوره پهلوی»، ترجمه عماد افروغ، **فصلنامه راهبرد**، سال دوم، زمستان، شماره 2.
11. امینی، علیرضا؛ شیرازی، ابوالحسن (1395)، **تحولات سیاسی و اجتماعی ایران از قاجاریه تا رضاشاه**، تهران: نشر ققنوس.
12. بهشتی سرشت، محسن (1390)، **نقش علماء در سیاست**، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
13. بشیری، حسین (1379)، **درآمدی بر جامعه‌شناسی تجدد**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
14. تبریزنیا، حسین (1371)، **علل ناپایداری احزاب سیاسی در ایران**، با مقدمه علی باقری، تهران: انتشارات مرکز نشر بین‌الملل.
15. حضرتی، حسن (1393)، **روش پژوهش در تاریخ‌شناسی**، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی تهران.
16. حقیقت، سید صادق (1394)، **روش‌شناسی علوم سیاسی**، قم: نشر مفید.
17. خاتمی، محمد (1377)، **رضاخان در مطبوعات دیروز**، تهران: نشر مدبر.
18. **روزنامه خاطرات عین السطنه** (قهرمان سالور)، به کوشش مسعود سالور – ایرج افشار، تهران: انتشارات اساطیر، جلد نهم.
19. سردرآبادی، خلیل (1378)، **موانع تحقیق توسعه سیاسی در دوره سلطنت رضاشاه**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
20. شجیعی، زهرا (1383)، **نخبگان سیاسی ایران از انقلاب مشروطیت تا انقلاب اسلامی**، تهران: نشر سخن.

21. طبری، احسان (1356)، **اوضاع ایران در دوره معاصر**، تهران: بینا.
22. صادقکار، مرتضی (1386)، **روانشناسی رضاشاه**، تهران: انتشارات اکباتان.
23. غنی، سیروس (1377)، **ایران برآمدن رضاخان برفاقدن قاجار و نقش انگلیسی‌ها**، ترجمه حسن کامشاد، تهران: انتشارات نیلوفر.
24. غنی نژاد، موسی (1377)، **تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر**، تهران: نشر مرکز.
25. فرکلاف، نورمن (1381)، **نظریه انتقادی گفتمان**، تهران: مرکز نشر رسانه‌ها.
26. قلفی، محمد وحید (1379)، **مجلس و نوسازی در ایران**، تهران: نشر نی.
27. قزوینی، بهروز (1363)، **خاطرات و سفرنامه ژنرال آبرون ساید**، به ضمیمه اسناد و مکاتبات سیاسی وزارت خارجه انگلستان، تهران: نشر آینه.
28. کمالی، مسعود (1381)، **دو انقلاب ایران**، تهران: نشر دیگر.
29. کرونین، استفانی (1389)، **رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین**، ترجمه مرتضی ثاقب فر، تهران: نشر گلشن.
30. کاظمی، علی اصغر (1382)، **بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی در ایران معاصر**، تهران: نشر قومس.
31. گراهام، رابرت (1385)، **ایران: سراب قدرت**، ترجمه فیروز فیروز نیا، تهران: نشر سحاب کتاب.
32. بهار، ملک الشعرا (1379)، **تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران انقراض قاجاریه**، تهران: انتشارات امیر کبیر، جلد اول.
33. مکی، حسین (1374)، **تاریخ بیست ساله ایران**، تهران: انتشارات علمی، جلد سوم.
34. مجد، محمد قلی (1389)، **از قاجار به پهلوی بر اساس اسناد وزارت خارجه آمریکا 1309-1289**، ش. چ 4، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
35. ملایی توانی، علیرضا (1381)، **مشروطه و جمهوری**، تهران: نشر گستره.
36. میرسپاسی، علی (1384)، **تاملی در مدرنیته ایرانی**، تهران: نشر طرح نو.
37. موثقی، احمد (1385)، **نوسازی و اصلاحات در ایران (از اندیشه تا عمل)**، تهران: نشر قومس.
38. همایون کاتوزیان، محمدعلی (1379)، **دولت و جامعه در ایران انقراض قاجار و استقرار پهلوی**، تهران: نشر مرکز.
39. هدایت، حاج مهدیقلی (مخبرالسلطنه) (1375)، **خاطرات و خطرات توشه‌ای از تاریخ شش پادشاه و گوشه‌ای از دوره زندگی من**، تهران: انتشارات زوار.
40. هدایت، داریوش (1385)، **صد سال کشاکش با تجدد**، آلمان: نشر تلاش.
41. یورگنسن، ماریان؛ فیلیپس، لوئیز (1389)، **نظریه و روش در تحلیل گفتمان**، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نشر نی.

پروتستانتیسم و روح روشنفکری

بازخوانی انتقادی مفهوم پروتستانتیسم اسلامی در آرای شریعتی و آخوندزاده

امین البرزی*

دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

«میرزا فتحعلی آخوندزاده» و «علی شریعتی» به‌رغم زمینه، نگرش و اهداف فکری عمیقا متفاوت شان هر دو از روشنفکرانی بودند که در منظومه فکریشان جایگاه رفیعی برای «پروتستانتیسم اسلامی» قائل بودند. هر دو به جنبش دین‌پیرایی عصر رنسانس و تاثیر آن بر دین و جامعه اروپا دیدی مثبت داشتند و به‌دنبال احیای آن در چارچوب دین اسلام بودند. در این پژوهش با بازتعریف جنبش پروتستانی با تکیه به آرای ماکس وبر، هربرت باترفیلد و سی‌رایت میلز و خوانش آنها از ماهیت، ساختار و اهداف جنبش پروتستانی و مقایسه نظریات این سه تن با خوانش دریافت و خوانش آخوندزاده و شریعتی -به‌عنوان مهم‌ترین روشنفکران پرداخته به جنبش پروتستانی در حوزه ذهن ایرانی-موشکافی کنیم، اینکه دریافت این دو چقدر بر واقعیت‌های تاریخی جنبش پروتستانی منطبق بوده و به چه میزان بر اسطوره‌های رایج و خوانش‌های معوج رایج آن عصر از ماهیت این جنبش؟ از سوی دیگر اینکه این انطباق با ساختارهای اجتماعی دین اسلام را این دو چگونه و به چه هدفی می‌خواستند انجام دهند؟ و سومین و مهم‌ترین پرسش اینکه پروژه پروتستانتیسم اسلامی آخوندزاده و شریعتی چقدر موفقیت‌آمیز بود و تا چه میزان توانست بر جامعه و اندیشه مردم ایران در عصر خویش و امروزه تاثیر گذارد؟!

کلید واژه‌ها

آخوندزاده، پروتستانتیسم اسلامی، شریعتی، روشنفکری.

* Email: aramin50@yahoo.com.

مقدمه

«پروتستانانیزم» یکی از ده‌ها واژه‌های است از جهان مدرن که در نوزدهم میلادی در برخورد اندیشمندان مسلمان با جهان غرب وارد ذهنیت متفکران مسلمان شد، آشنایی با نظام فکری غرب مدرن و الاهیات مسیحی پشتوانه آن همیشه برای متفکران مسلمان بغرنج‌ترین و پیچیده‌ترین سویه تمدن غرب بود که با آن رویاروی می‌شدند. در قرن نوزدهم تفسیر رایج در جهان غرب بالاخص جهان انگلوساکسون (انگلستان و آمریکا) در باب رابطه پروتستانانیزم و جهان مدرن همان تفسیری بود که به تعبیر هربرت باترفیلد مورخ انگلیسی آن را تفسیر موردپسند «لیبرال-پروتستان‌های سلطنت انگلستان» می‌خواند. تفسیری که جنبش پروتستانی را در عصر رنسانس از بنیانگذاران جهان مدرن معرفی می‌کرد. سویی درست یا باطل بودن این گزاره از نظر تاریخی، در ذهنیت متفکران مسلمان در آن دوران نیز چنین برداشتی در رابطه همسته میان مدرنیسم و پروتستانانیزم حاکم بود و بسیاری سودای دوباره‌سازی این جریان در جهان اسلام را در سر داشتند. اندیشمندان مسلمانی که به دنبال جایگاهی برای «پروتستانانیزم اسلامی» در نظام فکری خود بودند به‌رغم تمام تفاوت‌هایشان به دو جریان متفاوت تقسیم می‌شوند: جریان اول همانند میرزا ملکم خان، احمد کسروی و میرزا فتحعلی آخوندزاده کسانی بودند که خود شخصا دغدغه دین و دینداری نداشتند و پروتستانانیزم را به‌عنوان راهی برای دور زدن نظام اجتماعی و فکری مسلمانان آن عصر در نظر می‌گرفتند، نیت این گروه از پروتستانانیزم اسلامی نه یک هدف، بلکه به‌عنوان یک استراتژی مطرح بود تا در مواجهه با نظام فکری توده‌های مسلمان با مفاهیم جهان مدرن تنش و پس زدن کمتری را شاهد باشند. گروه دوم که جریان موسوم به روشنفکری دینی مشهور شدند و شریعت سنگلجی، علی اکبر حکمی و بالاخص علی شریعتی قرار داشتند و برایشان پروتستانانیزم اسلامی نه یک استراتژی کوتاه‌مدت، بلکه یک پروژه فکری بلندمدت بود و هدفشان تغییر بنیادین در ساختارهای اجتماعی مذهب به‌عنوان مهم‌ترین نهاد اجتماعی در میان مسلمانان بود. هر دو جریان با تمام تفاوت و تضاد فکری که با یکدیگر داشتند در «یکی بودن غرب مدرن و جنبش پروتستانی» و اینکه «راه مدرن‌سازی جوامع مسلمان از اصلاح دینی می‌گذرد» سخت با یکدیگر هم داستان بودند.

هدف این تحقیق بر این است که با مقایسه آرا و نظریات دو روشنفکر برجسته جامعه ایران که در هر دو مفهوم پروتستانانیزم اسلامی بخش مهمی از منظومه فکریشان را در بر می‌گرفت و نماینده دو جریان یاد شده بودند، پرداخته شود. میرزا فتحعلی آخوندزاده به‌عنوان مهم‌ترین نماینده جریان اول و علی شریعتی به‌عنوان شاخص‌ترین نماینده جریان دوم.

بیان مسئله

ظاهراً اولین بار در ایران لفظ پروتستانانیزم در اسلام توسط میرزا ملکم خان مورد استفاده قرار گرفته، «طرحی ریختم که سیاست مغرب را با خرد دیانت شرق به‌هم آمیزد، چنین دانستم که تغییر ایران به‌صورت اروپا، کوشش بی‌فایده‌ای است. از این‌رو فکر ترقی مادی را در لفافه دین عرضه داشتم تا هم‌وطنانم، آن معانی را نیک دریابند. دوستان و مردم معتبری را دعوت کردم، در محافل خصوصی از لزوم پیرایشگری اسلام سخن راندم و به شرافت معنی و جوهر ذاتی آدمی توسل جستم» (الگار، 1369: 14) آشکارا مشخص است که هدف ملکم خان نه آشنایی با بنیادهای الاهیاتی پروتستانانیزم یا تلاش برای انطباق آن به جوامع مسلمان بوده است، دقیقاً همان هدفی که رفیق دیرینه‌اش آخوندزاده به‌صورتی جدی‌تر و گسترده‌تر مدنظر داشت.

ایران دهه 1320 دوران ظهور و بروز و توده‌ایی شدن جنبش‌هایی بود که به‌نوعی پروژه «اصلاح دینی» را پیش می‌بردند، دو جریان درون حوزه (شریعت سنگلجی و حکمی‌زاده) و یک جریان در خارج از چارچوب دینی (پاک‌دینی کسروی). احمد

کسروی (1269-1324 شمسی) بنیان‌گذار جنبشی بود که با نام «پاک‌دینان» شناخته می‌شدند، کسروی خود هدف از جنبشش را این‌گونه بیان می‌کرد: «آنان دین را به معنای دیگری می‌دانند در نزد آنان دین یک ساختمان اندیشه است: شناختن خدا و یک پیامبر در زیر دست او پیشوایانی، در مرتبه پائین‌تر از او و پاره‌ای از کارها از نماز، روزه، زیارت رفتن، گریه کردن و مانند اینها... ولی ما دین را عبارت از آئین زندگی مطابق دانش و خرد می‌دانیم که جهانیان را در زندگی رستگار گرداند» (کسروی، 1319: 155) جنبش کسروی جنبشی سکولار، مدرنیست بود که البته توفیق چندانی در دین‌پیرایی مدنظر وی نداشت و با مرگش به پایان رسید.

دو جریان درون حوزه و نهاد روحانیت یعنی علی‌اکبر حکمی‌زاده (وفات 1366 شمسی) نویسنده کتاب «اسرار هزار ساله» و «محمدحسن شریعت سنگلجی (1271-1322 شمسی)» تلاشی برای دین‌پیرایی درون نهاد روحانیت انجام دادند که صد البته جریان‌های ضعیف و حاشیه‌ای بودند و کمتر از یک دهه نتوانستند به عمر خود ادامه دهند و سریعاً محو شدند. علی شریعتی (1312-1356) بدون شک مهم‌ترین و جدی‌ترین روشنفکر منسوب به جریان درون دینی است که توانسته به صورت عمیق و جدی درگیر پروژه‌سازی مفاهیم غربی و «پروتستانتیسم اسلامی» شود.

در این پژوهش برآنیم که با بازتعریف ماهیت واقعی جنبش پروتستانی با تکیه به آرای ماکس وبر، هربرت باترفیلد و سی‌رایت میلز و خوانش آنها از ماهیت، ساختار و اهداف جنبش پروتستانی و مقایسه نظریان این سه تن با خوانش دریافت و خوانش آخوندزاده و شریعتی - به عنوان مهم‌ترین روشنفکران - پرداخته به جنبش پروتستانی در حوزه ذهن ایرانی موشکافی کنیم، اینکه دریافت این دو چقدر بر واقعیت‌های تاریخی جنبش پروتستانی منطبق بوده و به چه میزان بر اسطوره‌های رایج و خوانش‌های معوج رایج آن عصر از ماهیت این جنبش؟ از سوی دیگر اینکه این انطباق با ساختارهای اجتماعی دین اسلام را این‌دو چگونه و به چه هدفی می‌خواستند انجام دهند؟ و سومین و مهم‌ترین پرسش اینکه پروژه پروتستانتیسم اسلامی آخوندزاده و شریعتی چقدر موفقیت‌آمیز بود و تا چه میزان توانست بر جامعه و اندیشه مردم ایران در عصر خویش و امروزه تاثیر گذارد؟!

چارچوب نظری

وبر و پروتستانتیسم

مشهورترین کتابی که به رابطه میان پروتستانتیسم و جهان مدرن پرداخته بی‌شک اثر گرانسک ماکس وبر اندیشمند آلمانی با نام «پروتستانتیسم و روح سرمایه‌داری» است کتاب وبر در خلاقیت جسورانه‌ی در صورت‌بندی فرضیه‌ی اصلی و دقت و پرسشگری او در رجوع به ماخذ بی‌نظیر است. اهمیت این کتاب تا به امروز به دلیل طرح دو سوال است. سوال نخست، تاریخی است، «نظام فکری برخی از فرقه‌های پروتستانی تا چه حد بر تشکیل سرمایه‌داری تاثیر گذاشته‌اند؟» و سوال دوم، نظری یا جامعه‌شناختی است: «درک رفتارهای اقتصادی به چه جهت مستلزم استناد به اعتقادات مذهبی و جهان‌بینی‌های عاملان رفتار است؟» (تانی، 1374: 19).

ادعای کلی وبر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری این است که نظام اقتصادی سرمایه‌داری عقلانی که در غرب ظهور کرده بود و بر بخش اعظم جهان چیرگی داشته و رشد چشمگیری را در تکنولوژی به بار آورده بود، تا اندازه‌ای ریشه در تحولات مذهبی اصلاح مسیحیت، یعنی آیین پروتستان دارد. ادعای جسورانه‌ی وبر تاکید بر تاثیر عاملی مذهبی در تحولات تاریخی.

در واقع نوعی مقابله با مفهوم مادیگرانه‌ی مارکس بود که مذهب را چیزی جز بخشی از روبنا و برآمده از شرایط اقتصادی نمی‌دانست. البته وبر قصد مخالفت با مارکس را نداشت و تاثیر تحولات اقتصادی، در سرنوشت اعتقادات مذهبی را نیز انکار نمی‌کرد. وبر به هیچ‌وجه قصد نداشت که علت ظهور سرمایه‌داری را به آیین پروتستان تقلیل دهد. او با صراحت می‌گفت: ما ابداً قصد نداریم مدعی این تز جزمی باشیم که معتقد است «روح سرمایه‌داری» فقط می‌توانست، محصول برخی آثار نهضت اصلاح باشد، یا این که سرمایه‌داری به‌عنوان یک نظام مخلوق نهضت اصلاح کلیسا است. این واقعیت که برخی تصور مهم سازمانی شغلی سرمایه‌داری بسیار کهن‌تر از نهضت اصلاح می‌باشند، به‌خودی خود، دلیلی کافی در رد این مدعاست. بالعکس ما فقط می‌خواهیم معین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حد از نظر کیفی در شکل‌گیری این «روحیه» و از نظر کمی، در گسترش آن در جهان سهم داشته‌اند و کدام وجوه مشخص تمدن سرمایه‌داری، از آن ناشی شده‌اند (لویت، 1385: 94)

به‌نظر وبر، مهم‌ترین نیرویی که از پیدایش روحیه‌ی سرمایه‌داری مدرن جلوگیری می‌کند «سنت‌گرایی» است. ویژگی این رویکرد، این گرایش است که انسان تنها باید آن‌قدر کار و کسب درآمد کند که برای برآوردن تقاضاهای نیازها یا چشم‌داشت‌های مرسوم ضرورت داشته باشد. وبر می‌گوید که هیچ انسانی به‌گونه‌ی طبیعی نمی‌خواهد که به‌خاطر نفس افزایش درآمد بیش‌تر کار کند. بیشتر انسان‌ها تنها می‌خواهند برابر با معیار متعارف زندگی کنند. این درست همان رویکرد رایج در پیش از عصر سرمایه‌داری و بخش‌هایی از کشورهای جهان سوم امروزی است که در آنها، اگر انسان‌ها احساس کنند سه روز کار در هفته برای برآوردن نیازهای متعارف کافی باشد، به‌همین مقدار کار، اکتفا خواهند کرد. بنابراین کار بیش‌تر و درآمد بیش‌تر، مبتنی بر یک وظیفه و تکلیف است که در آیین‌های مذهبی می‌تواند وجود داشته باشد و این چیزی است که در کالونیسیم (از فرقه‌های پروتستان) وجود داشت یعنی: «در کار به‌مثابه تکلیف» (وبر، 1393: 55). در حقیقت می‌توان گفت اخلاق کالونی طالب کار مبتنی بر روش و نظم این جهان بود. البته نه به این معنی که «کالون» (یا پیروان او) دنیاطلب شده بود(ند)، بلکه کاملاً برعکس، می‌توان گفت که کالون همه‌ی دنیای مسیحی را به صومعه مبدل کرد، منتهی صومعه‌ای که در آن، کار عبادت محسوب می‌شد. اخلاق کالونی از آن جهت غیرسنتی یا حتی ضدسنتی بود که مخاطب آن فرد بود، نه امت مسیحی (وبر، 1393: 142).

به‌گمان وبر، ریشه‌های ایده‌آلیستی فرهنگ مدرن پس از دوران رفرماسیون مسیحی به‌وجود آمده که در فرقه‌های متفاوت پرهیزگار پروتستانی به‌صورت تداوم خردگرایی، تمامی فعالیت اجتماعی و اقتصادی و روابط حقوقی را منطقی ساخته است. وی حاملان تاریخی پروتستانیسیم پرهیزگار را فرقه‌ی کالونیسیم - در ساختاری که در اروپای غربی به‌خصوص در سیر قرن هفده میلادی حاکمیت یافت - فرقه‌ی پیتیسیم، فرقه‌ی متدیسیم و فرقه‌های جنبش غسل تعمیدی معرفی می‌کند (شیخاوندی، 1383: 263).

به گفته‌ی وبر چهارگونه‌ی اصلی پروتستانیسیم ریاضت‌کشانه (یعنی، مبتنی بر انکار نفس) وجود دارد: کالونیسیم، پیتیسیم، متدیسیم و فرقه باپتیست. این گروه‌ها در همه نوع منازعه‌ای با یکدیگر و با کلیساهای رسمی درگیر بودند، ولی وبر کم‌تر به جزئیات اصول اعتقادی آنها علاقمند بود تا به آن چه او «مانع‌های روان‌شناختی» می‌نامید که کنش‌های مردم را جهت می‌دهد (تانی، 1374: 28).

اخلاق پروتستانی سرچشمه‌ی «روح» یا فرهنگ سرمایه‌داری را می‌کاود. به اعتقاد وبر، سرمایه‌داری مدرن بدون ایستارها¹ روان‌شناختی خاص شکل نگرفته است. برای آن‌که افراد خطر سرمایه‌گذاری لازم برای راه‌اندازی کسب‌وکاری را بپذیرند و برای آن‌که کارکنان به انضباط تن دهند، باید این رفتارها معنادار و ارزشمند می‌شد. کالوینیسیم از نظر وبر نوع خالص ریاضت‌کشی پروتستانی بود و دیگر فرقه‌های پاکدینی با آن متفاوت بودند. پیتیسیم تأکید بسیار زیادی بر تجارب عاطفی داشت که جهت‌گیری عقلانی زندگی روزمره را تضعیف می‌کرد. متدیسم نیز گونه‌ای ریاضت‌کشانه از مذهب پروتستان بود ولی مبنای عاطفی شدیدی داشت و بسیاری از عقاید کالوینیسیم را رد می‌کرد. متدیسم بر این باور بود که اطمینان عاطفی از آموزش تنها علامت قطعی رستگاری است، ولی هیچ چیز جدیدی به مفهوم تکلیف نیفزود. پاتیسیت‌ها نیز بر عاطفی بودن تأکید می‌کردند. به هر حال، نکته‌ی تعیین‌کننده برای تمام این شکل‌های مذهب پروتستان اعتقاد به بهره‌مندی از رحمت الهی است که صاحب آن‌را از خفت و تباهی این جهان جدا می‌کند و همین است که ما را به رابطه‌ی میان مذهب پروتستان و سرمایه‌داری هدایت می‌کند. در تحول مدرن اخلاق پروتستانی، ثروت تا آن‌جا که انگیزه‌ای برای بیکاری و لذت باشد طرد می‌گردد «ولی به‌عنوان ادای وظیفه در حرفه نه‌تنها از نظر اخلاقی مجاز است، بلکه عملاً به آن امر می‌شود (تانی، 1374: 95-97).

نظر ماکس وبر این است که روح سرمایه‌داری و روح مذهبی پروتستان تناسبی معنادار با هم دارند. خلاصه‌ی این نظر بدون توجه به حشو و زوائد آن، این است که: روحیه‌ی موجود در نوع معینی از مذهب پروتستان چنان است که در قبال فعالیت اقتصادی همان حالتی را که سرمایه‌داری از خود نشان می‌دهد داراست. یعنی یک جهان‌بینی معین از یکسو و سبک خاصی از فعالیت اقتصادی از سوی دیگر باهم پیوندی معنوی دارند از این‌رو وبر در جستجوی پیوند درونی میان «اخلاق» پروتستانی و «روح» سرمایه‌داری است. «قرابت‌گزینشی» درونی میان این دو قرابت ایدئولوژی ایمان مذهبی و کنش اقتصادی است. هر دو مبتنی بر «روح» یا خلقیات عامی است که حامل مشخص و متمایز آن به‌لحاظ اجتماعی، بورژوازی غربی است (سیدمن، 1386: 211).

از منظر وبر، پرهیزگاری پروتستانیزم منجر به خردگرایی در تکامل و انتخاب فن‌آوری، خردگرایی در ارتباط با قوانین (قانون‌مندی دولت و قانون‌مداری شهروندان)، خردگرایی در حساب‌داری و سازمان‌دهی حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع می‌شود. بنابراین وبر از پرهیزگاری یک تئوری برای شناخت کنش اجتماعی می‌سازد و همان‌گونه که در این زمینه ادامه می‌دهد، «پرهیز سخت جهان درونی پروتستانی با تمامی قوت در برابر لذت بیپهوده از مالکیت اثر می‌گذارد و مصرف و به‌خصوص مصرف کالاهای ناب را محدود می‌کند. در برابر وجه روانی کسب اموال را از موانع اخلاق سنتی رها می‌سازد. آن دستبند جهت سودآوری را می‌ترکاند، به این‌صورت که نه‌تنها آن را مقبول می‌کند، بلکه آن‌را مستقیماً به‌صورت اراده‌ی الهی می‌بیند. مقاومت در برابر شهوات جنسی و وابستگی به اموال دنیوی نه مبارزه بر علیه تصاحب منطقی مالکیت، بلکه فقط در برابر مصرف غیر منطقی آن می‌باشد، آن‌چنان‌که به احساس فتودالی بسیار نزدیک است (وبر، 1393: 214).

به این ترتیب، محرک کنش اجتماعی جهت سودآوری، انباشت ثروت و تشکیل مالکیت خصوصی و استفاده‌ی منطقی از آن جنبه‌ای ایده‌آلیستی به‌خود می‌گیرد که در برابر نظام آنتیک فتودالی و فرهنگ پوسیده‌ی قدیمی به‌عنوان نظمی نوین و فرهنگ منطقی مستقر می‌شود. در این زمینه، ماکس وبر مدام بر نقش فرقه‌های متفاوت پروتستان انگشت می‌گذارد که

به‌گمان وی مبلغ و مروج پرهیزگاری و عوامل تشکیل این نظم نوین که فرهنگ غربی نشانه‌ی آن است، بوده‌اند (وبر، 1393: 285).

ماکس وبر از پرهیزگاری پروتستانی به‌عنوان یک «میوه‌ی اولیه» نیز یاد می‌کند که به‌صورت یک نیروی مقاوم در برابر شهوات جنسی و مصرف غیر منطقی اموال فعال شده و شرایط مساعدی را برای گزینش خرد جهت تنظیم منطقی روابط اجتماعی و فعالیت اقتصادی به‌وجود آورده است. در این زمینه وبر همواره رابطه‌ی «جهان درونی» با «جهان بیرونی» را مدنظر دارد و تحولات اجتماعی را به‌سوی تشکیل سرمایه‌داری مدرن به‌صورت تغییراتی توجیه می‌کند که جنبه‌های روانی پرهیزگاری پروتستانی بوده‌اند و در «جهان درونی» مؤمنان به‌وقوع پیوسته‌اند. بنابراین ماکس وبر از بطن یک جامعه‌ی سنتی عوامل سوژکتیو تشکیل یک جامعه‌ی مدرن با یک زیربنای منطقی سرمایه‌داری صنعتی را استنتاج می‌کند. در این زمینه وبر بررسی ناب ایده‌آلیستی ندارد، زیرا قادر نیست که علت تحولات اجتماعی و اقتصادی را در عوامل ذهنی خلاصه کند. لیکن وبر برای ایده‌های معنوی نسبت به انگیزه‌های مادی اولویت قائل می‌شود و عوامل مسلط توسعه‌ی اقتصادی را محدود به سوژه می‌کند. فقط از این منظر است که وبر موفق می‌شود که عوامل مسلط تشکیل سرمایه‌داری مدرن صنعتی را در یک «تیپ ایده‌آل» گرد آورد (کرایب، 1385: 157).

باترفیلد و پروتستانانیزم

هربرت باترفیلد مورخ انگلیسی تفسیر مدرنیستی از لوتر و جنبش پروتستانی را محصول تاریخ نویسی‌های مورخان پروتستان دولتی بریتانیا در قرن هیجدهم و نوزدهم می‌داند. وی این مورخان را مورخان «ویگ»¹ی نام می‌نهد و تفسیر آنها در جهت مدرن نشان دادن جنبش لوتری را تلاشی برای لیبرال نشان دادن مذهب پروتستانی نسبت به کاتولیک می‌داند.

جنگ پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در گذشته به‌مثابه جنگ آزادی و تحجر در روزگار ما تصور می‌شود. این تصور به‌جهت مشابهت افکار لوتر با عقاید رایج در جهان کنونی به‌وجود آمده است. پروتستان‌ها قهرمانانی به‌نظر می‌رسند که برای دنیای مدرن می‌جنگیدند و کاتولیک‌ها برای قرون وسطای تاریک. این اشتباه بزرگی است که نزاع پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در قرن شانزدهم را مسئله دنیای امروز بدانیم. نمی‌توان گفت لیبرال دمکراسی امروز غرب هدفی بود که لوتر برای آن تلاش می‌کرد. لوتر خود از بانیان مبارزه با سکولاریسم در کلیسا و جامعه بود (Butterfield, 2002: 36).

کسانی که امروزه در کشورهای مسلمان، از اصطلاح پروتستانانیزم اسلامی دفاع می‌کنند از شباهت نداشتن خود با شخصیتی مانند لوتر غفلت می‌ورزند، لوتر به یک روشنفکر مذهبی دوران مدرن شباهتی نداشت، روشنفکران مذهبی امروز عناصر سکولار بسیاری در دستگاه فکری خود راه دادند، در حالی که لوتر بسیار مذهبی و معتقد بود. باترفیلد ضمن رد کردن دریافت سطحی و اسطوره‌گونه از جنبش پروتستانانیزم در کانتکس اروپای قرن شانزدهم، تفسیر قهرمان‌وار و خیر و شری از پروتستانانیزم را که وی تفسیر «ویگیسم» از تاریخ نام می‌دهد را کناری گذاشته و می‌افزاید: «فرآیندهای تاریخی از یک نقطه با رشته‌ای از علل آغاز نمی‌شود و در نقطه‌ای معین توقف نمی‌کنند. پل‌های زیادی در کار بوده و تاریخ مطالعه سرچشمه‌ها نیست؛ بلکه تحلیل تمامی فرآیندهایی است که گذشته را به امروز تبدیل کرده‌اند. این واسطه‌ها بودند که دنیای قرون وسطی را به دنیای سکولار امروزمین تبدیل کرده‌اند» (Butterfield, 2002: 64).

میلز - گرث و پروتستانیزم

سی رایت میلز جامعه‌شناس چپ‌گرای آمریکایی وهانس گرث از شاگردان وبر مهاجر به ایالات متحده نیز خوانش پارسونز از وبر در باب فروکاستن نگاه پیچیده و چند علتی وبر به رابطه پیچیده سرمایه‌داری و پروتستانی را به‌علت انگیزشی و در نظر نگرفتن ساختارهای مهم اجتماعی آن عصر هم‌چون نظام حقوقی رومی وجود شهرهای تجاری دریایی¹ و اهمیت آنها در گسترش سرمایه‌داری که وبر بسیار بر آنها تأکید می‌کرد، اما پارسونز این موارد را سهواً یا عمدتاً نادیده گرفت و تفسیر پارسونز را محصول «تلاش برای تطبیق آن با جامعه به‌شدت محافظه‌کار جامعه آمریکای قبل از جنگ جهانی دوم» (mills & greth, 1964: 18) ارزیابی می‌کنند، نقد می‌کنند.

نکات مهم خوانش گرث-میلز از رابطه پروتستانیزم و سرمایه‌داری ماکس وبر شامل نکات زیر است:

1. پروتستانیزم «به‌وجود آورنده» سرمایه‌داری نبود؛ بلکه فقط «تعمیق» بخش آن بود، این رابطه نه لزوماً یک رابطه مطلق علت و معلولی بلکه یک رابطه براساس اصل تضاد² بود.
2. وبر تمام فرق پروتستانی را حامل انگیزش‌هایی در جهت گسترش سرمایه‌داری نمی‌دانست؛ وی دو جریان کالونیستی در سوئیس و کواکرها در انگلستان را حامل انگیزش‌های سرمایه‌دارانه در نظام معرفتی خودشان می‌دانست و جریان اصلی پروتستانی لوتری را چندان در روند گسترش سرمایه‌داری دخیل نمی‌دانست.
3. وبر نقش بسیار مهم نهاد و ساختارهای اجتماعی آن عصر که تأثیرشان در نظام فکری چند علتی وبر کمتر از پروتستانیزم نیست، به‌خصوص دو نهاد قانون رومی و شهرهای آزاد را کم می‌شمارد. (mills & greth, 1946: 111-112)

در مجموع براساس خوانش وبر، میلز و باترفیلد از جنبش پروتستانی اساساً لوتر و جنبش وی را نه طلیعه عقلانیت در جهان مدرن، بلکه اساساً حرکتی ضد عقل بود و چون با عقلانیت معاش رابطه‌ای نداشت، جا را برای بسط نظام فکری عقلانی در سویه‌های غیر مذهبی جامعه باز کرد و اینکه نظام الاهیاتی لوتر فاقد فلسفه سیاسی نوینی بود؛ بلکه چون اصولاً حرف نوینی نداشت و اتوریته کلیسا را در نظم سیاسی رد می‌کرد جا را برای دولت مطلقه مدرن که در آن‌زمان در همان بورگ‌ها در حال تشکیل بود، آماده می‌ساخت، اساساً نقش لوتر و جنبشش در جهان مدرن بیش از آنکه نقشی فعال و سازنده باشد؛ نقشی غیر فعال و پسپو بود که نه برای ارزش‌های جهان مدرن بلکه با اقتدار کلیسا در ساختار سیاسی می‌جنگید.

آخوندزاده و پروتستانیزم اسلامی

میرزا فتحعلی آخوندزاده (1812-1878 میلادی) که تقریباً تمام عمر فکری خود را خارج از ایران در قفقاز و در شهر تفلیس و در خدمت به بروکراسی ارتش روسیه به‌سر برد. تفلیس آن روزگار در اواسط قرن نوزدهم که میرزا آخوندزاده در آن می‌زیست، پایتخت فرهنگی و ادبی قفقاز بود، نه‌تنها مرکز فرمانروایی روس‌ها در خطه قفقاز بود؛ بلکه محل تلاقی قومیت‌ها و فرهنگ‌ها در آن روزگار به‌شمار می‌رفت از روس، ارمنی و گرجی تا آذری و چرکس و از مسیحیان تا مسلمانان در آن شهر زندگی می‌کردند. تفلیس هم مرکز حکومت روسیه در قفقاز بود هم پایتخت ناسیونالیسم گرجی، هم

1- Burgs.
2- The happen.

تبعیدگاه شاعران و نویسندگان ناراضی روس بود؛ هم مامن قیام «شیخ شامل داغستانی»¹ علیه کفار روس، در چنین محیطی بود که افکار آخوندزاده جوان نشو و نما پیدا کرد.

در تقلید بود که با تنی چند از «دسامبريست»² های تبعیدی به قفقاز چون الکساندر بستاژونوف³ - که میرزا به وی زبان ترکی را یاد داد ولادمیر اودفسکی⁴، یاکوف پولانسکی⁵ شاعر و نویسندگان پیشرو ارمنی آن سامان مانند خاچاتور آبویان⁶ و گابریل سوندکیان⁷ دوستی یافت. حضور در محفل روشنفکران قفقازی و تئاترهای گرجستان وی را با ادبیات غرب به خصوص نمایش نامه نویسی آشنا کرد. (parsinejad, 2003: 44) وی از طریق آشنایی با همین نویسندگان تبعیدی دسامبريست روس و ارمنی با تاریخ اروپا و جنبش پروتستانی آشنا شد.

پروتستانانیزم اسلامی یا به تلفظ خود آخوندزاده که از روسی منسح می‌شد «پراستانانیزم» از آن جمله ترم‌های به‌شدت استفاده شده توسط میرزا فتحعلی آخوندزاده روشنفکر قفقازی تاریخ اندیشه مدرن ایران است که بعدها در دوره‌های بعد توسط روشنفکران دیگری نیز به کار گرفته شد. در باب نیت و خوانش آخوندزاده از پروتستانانیزم وی آشکارا تحت تاثیر دو نویسنده اروپایی، ارنست رنان⁸ یا به تلفظ آخوندزاده «رینان» فرانسوی و مورخ انگلیسی «هانری توماس باکل»⁹ یا به لفظ آخوندزاده «باقل» قرار دارد و در روسیه اواخر قرن نوزدهم دو کتاب «مطالعاتی در باب تاریخ ادیان» ارنست رنان و «تاریخ تمدن در انگلستان» توماس باکل طرفداران زیادی داشت و آخوندزاده از آن طریق با این دو نویسنده آشنا گشت. هر دو نویسنده دشمن آشتی‌ناپذیر دیانت بودند و اعتقاد راسخ به علم و ترقی داشتند. آخوندزاده که به‌شدت تحت تاثیر جهان‌بینی و نقد دین این دو نویسنده قرار داشت و از نقدهای آنان بر مذهب که «فن کرتیقا» می‌نامید سخت به‌وجود آمده بود تصمیم گرفت بر پایه همین فن «کرتیقا» رساله‌ایی در باب نقد مذهب به تقلید از رنان و باکل بنویسد که ماحصل آن «رساله کمال الدوله» یا «نامه‌های کمال الدوله به جمال الدوله» شد، کمال الدوله شخصیت اصلی کتاب در واقع خود آخوندزاده است، شخصیتی لیبرال و سکولار که به دنبال ترقی و سیولزاسیون است و جمال الدوله شخصیت مخالف وی، ادیب و روشنفکری که هنوز دل در گرو باورها و آداب و رسوم سنتی و مذهبی جامعه خود دارد. درون‌مایه اصلی کتاب نیز در اصل بر پایه نامه‌نگاری‌هایی بود که فتحعلی خان با شاهزاده جمال الدوله قاجار از دوستان فکری‌اش در ایران داشته بود. جلال الدوله قاجار که فرانسوی و روسی نیک می‌دانست و ضمن علاقه به غرب و تجدد نیز سخت سنت‌ها و باورهای مذهبی جامعه ایران را پاس می‌داشت.

1- رهبر سیاسی و مذهبی قیام مسلمانان قفقاز علیه روسیه طی بیست سال 1839-1859 که پس از دستگیری باقیمانده عمرش را در تبعید در کیف گذراند (1797-1871)

2- «اتحاد رستگاری فرزندان واقعی سرزمین پدری» اتحادیه‌ای از جوانان ناسیونالیست و لیبرال روس بود که تلاش داشتند با فشار بر تزار، وی به اصلاحات سیاسی - اجتماعی تن در بدهد. این گروه 1816 تاسیس شد و در 25 دسامبر 1825 تلاششان برای کودتا شکست خورد و بخش اعظم اعضای گروه دستگیر و به اعدام، زندان و تبعید به قفقاز محکوم شدند، به‌همین خاطر به دسامبريست‌ها در تاریخ روسیه شهرت یافتند.

3- Alexander Bestuzhev (1837-1797).

4- Veladimir odoyevski (1802-1839).

5- Yakov Polonsky (1819-1898).

6- Khachator abovyan (1810-1846) نویسنده شهیر ارمنی و بنیان‌گذار ادبیات رئالیست ارمنستان

7- Gabriel Sundukian (1825-1912)

8- Ernest renan (1823-1892).

9- Henry Thomas Buckle (1821-1862).

فتحلی آخوندزاده در نامه‌ی به مسیو نیکلا کنسول فرانسه در رشت می‌نویسد: «اگر رساله کمال الدوله به زبان فرانسه ترجمه گردد همانند تصنیف رینان (رنان) مقبول طبع خوانندگان اروپا خواهد شد» (نامه‌ها 307) وی می‌خواهد به نقد جوهر دیانت بپردازد و به تغییر و ملایم کردن متن رساله‌اش تن در نمی‌دهد و در جواب مستشارالدوله که آن‌را تند خوانده بود جواب می‌دهد: «ملایمت و پرده کشی مخالف شروط کرتیکاست، مثلا بوقل و رینان تصنیفات خویش را چطور بنویسد که ملایم و با پرده و بی‌تعرض و واعظانه باشد» (نامه‌ها، 214) سپس مرام و مسلک و دلیل اصل نوشتن کمال الدوله را این چنین شرح می‌دهد: «منصف کمال الدوله نیز در عقیده حکمای فرنگستان است، یعنی لیبرال و از سالکان مسلک پروقره¹ و طالب سیویلیزاسیون است... می‌خواهد ذلت و فقر از میان ماتش رفع شده و ثروت مکتب برای او به روی آورد... و این منظور تحقق نیابد مگر به هدم² اساس اعتقادات دینی که پرده بصیرت مردم شده و ایشان را از ترقیات در امور دنیوییه مانع می‌آید؛ لهذا به اقتضای عقیده خود معلومات خود را به قلم آورده و سبب تصنیف کمال الدوله همین و بس، والا منظور دیگر اصلا متصور نیست» (ملحقات، 1985: 153-154).

آخوندزاده با تکیه بر نگرش علمی مدرنیته لایه‌های مختلف معرفتی، ارزشی و باورهای دینی را به محقق سنجش و بازخوانی انتقادی می‌برد؛ مفاهیم و مقولات دینی که وی در مکتوبات مورد انتقاد قرار می‌دهد، به واسطه‌ی تغییر ذهنیتی است که آخوندزاده را از سرای ایده‌های سنتی به دانش‌های مدرن کشانده و او را در سرآغاز روشنفکری ایرانی مقام داده است. آخوندزاده مفاهیم دینی را در بستر تاریخ می‌نشانند و بر تاریخی بودن معرفت دینی تاکید می‌ورزید؛ «دین اسلام بنابر تقاضای عصر و اوضاع زمانه بر پرستانتیسم محتاج است، پرستانتیسم کامل، موافق مشروطه پرومره و سیویلیزاسیون متضمن هر دو نوع آزادی، مساوات و حقوق بشریه مخفف دیسپونیزیسم سلاطین است» (مکتوبات کمال الدوله، 57).

از نظر آخوندزاده تاریخ ظرفی است که اندیشه‌های دینی در آن به محک تجربه و آزمون زده می‌شوند و هر افق معرفتی و دوره‌ی تاریخی، نشان خود را بر آموزه‌های دینی حک می‌کند؛ همین نگرش آخوندزاده را به اصلاح دینی راهبر می‌شود و وی با نگاهی تاریخی - علمی به مقوله‌ی پروستانتیسم می‌رسد.

در جایی دیگر آخوندزاده خوانش و هدف خویش را از بسط مفهوم پروستانتیسم چنین عنوان می‌کند: «نویسنده نمی‌خواهد که آنتیست³ شوند و دین و ایمان نداشته باشند؛ بلکه حرف منصف این است که دین اسلام بنابر تقاضای و اوضاع زمانه بر پروستانتیسم محتاج است، پروستانتیسم کامل موافق شروط پروقره سیویلیزاسیون، متضمن آزادی و مساوات حقوقیه هر دو نوع بشر (زن و مرد)، مخفف دیسپونیزیسم⁴ سلاطین شرقیه در ضمن تنظیمات حکیمانه و مقرر و جوب سواد در کل افراد اسلام ذکورا و اناثا⁵» (ملحقات 181) و در ادامه پروستانتیسم را ضامن مولد ثروت و هنر می‌داند «کسب‌وکاری و پیشه‌وری و هنروری در میان ملت اسلام به غایت کم است و ثروت و مکتب نسبت به سایر ملل به غایت اندک، از این جهت سبب‌های بی‌حصر پروستانتیسم در دین اسلام محض و به‌خاطر حب بشریت از واجبات اسلامی است» (ملحقات، 1985: 498)

1- پروگرس، لفظی است روسی به معنای پیشرفت

2- ویران کردن، خراب کردن

3- بی‌دین Atheist

4- استبداد

5- منظور این است که سوادآموزی برای تمام افراد اعم از مرد و زن باید اجباری گردد.

درک آخوندزاده از پروتستانتیسم، اما فرقی با درک او از الحاد و نفاق نداشت: «پروتستانتیسم در دین اسلام محض به خاطر حب بشریت از واجبات است طوایف انگلیس و ینگه دنیا و پاره‌ای از سایر طوایف فرنگستان پروتستان هستند؛ یعنی ظاهراً مسیحی مذهب هستند، باطناً تابع عقل» (آدمیت، 1349: 222) یا در جای می‌گوید: «از مذهب آبا و اجداد نیز کناره‌جویی لزوم ندارد، در ظاهر باید با هم مذهبیان خودمان برادرانه راه برویم و در باطن، سالک راه حق بشویم» (آدمیت، 1349: 22).

در جایی دیگر پروتستانتیسم را مصادف با لغو تکالیف مذهبی می‌داند و آن‌را با حقوق مدرن اشتباه می‌گیرد و می‌نویسد: «پروتستانتیسم عبارت است از مذهبی که حقوق الله و تکالیف عبادالله جمیعاً در آن ساقط بوده، فقط حقوق الناس باقی بماند» (آخوندزاده، 1357 «الف»: 112).

وی در پرورش اندیشه پروتستانتیسم اسلامی نیز حتی توجیه تاریخی در تاریخ اسماعلیه می‌آورد و در واقع «حسن بن محمد بزرگ امید» مشهور به «علی ذکرت السلام» را بنیان‌گذار اصلی پروتستانتیسم در جهان می‌شمارد، «نخستین کسی که آن فکر را آورد امام اسماعیلی علی ذکرت السلام بود که مذهب پروتستانتیسم را در اسلام ایجاد کرد... که چون به امامت فرقه اسماعیلی رسید پیروانش را گرد آورد و روز هفدهم رمضان 559 قمری خطبه خواند: به اقتضای عقل شریف مکلف هستیم که خیر و شر و سعادت و ضلالت شما را بنمایم. بدانید و آگاه باشید که عالم، قدیم است و زمان نامتناهی، بهشت و دوزخ یک امر خیالی و موهومی است. قیامت هرکس مرگ اوست. به‌هر عاقلی لازم است که در باطن به اقتضای بشریت و عقل شریف، سلیم النفس و نیکوکار باشد. به این چنین مرد راه حق خطاب می‌شود و در ظاهر هرگونه روش که به جهت امور معاش و امور دنیوی خود مفید بیند همان روش را به‌خود شعار سازد. الان تکالیف شرعیه را در خصوص حقوق الله بالمره من کلا از شما ساقط کردم پس از این آزاد هستید و از اوامر و نواهی در خصوص حقوق الله بالمره فارغ بایید. علم تحصیل کنید و نیکوکار شوید و از نعمات دنیوی بهره یابید، ثروت و مکت حاصل کنید، به خیالات فاسدانه و عقاید ابلهانه خود را مقید نکنید سعی و تلاش نماید که با علوم و صنایع و اعمال حسنه و صالحه و فضل و هنر در میان عالم برگزیده و مرجع شوید (آدمیت، 1349: 222-223).

فردای آنکه مذهب پروتستانتیسم در ایران اعلام شده بود؛ پیشوای اسماعیلی دست زن خود بانوی بزرگ درت التاج که از دودمان دیلمیان بود گرفت و روگشاده در الموت به گردش پرداخت و آئین روگشادگی زنان در قلمرو وی جاری شد (ملحقات، 1985: 488). آخوندزاده سعی می‌کرد برای نظریه‌ی خود تبار تاریخی هم بجوید و آن تبار در مذهب اسماعیلیه بود و کار را تا جایی پیش برد که اسماعیلیان را بنیان‌گذاران پروتستانتیسم در دین سال‌ها قبل از مسیحیان دانست و فریاد فغان سر می‌دهد که اگر تحریک سلجوقیان و دیلمیان و عباسیان در کشتن امام اسماعیلی نبود و چراغ ملت ایران خاموش نمی‌شد (مکتوبات، 1357 «الف»: 147) و با لحن محزون و اندوهگینی شکوه سر می‌دهد که کار اسماعیلیان و پروتستانتیسم آنان دوام نیافت «و اگر ملت تو را فهمیده بود حال طوایف انگلیسی و ینگه دنیا خوشه‌چین تو حساب می‌شدند» (مکتوبات، 1357 «الف»: 146) و اضافه می‌کند «تودر عصر مذهب پوروتستانتیسم را ایجاد کردی که ایشان هنوز در آتشکده‌های دیوان اینتویزاسیون (تفتیش عقاید) بریان می‌شدند» (ملحقات، 1985: 489).

وی دست آخر مراد و هدف خود از پروتستانتیسم را چنین بیان می‌کند: «کسانی که بعد از این از اخلاف ما در دین اسلام بانی مذهب پروتستانتیسم خواهند شد، در جمیع مسائل فقیهه ما تغییر و تزئید معمول خواهند داشت و آیه حجاب را منسوخ خواهند کرد، آیه تجویز کثرت زوجات را نیز فی‌مابین ملت اسلام باید منسوخ داشته و تزویج را منحصر به وحدت زوجه بکنند و نیز آگاه باشند که خردمندان جهان زنان را در جمیع حقوق بشر و آزادیت با مردان شریک شمرده‌اند و بدانند که

امروز در بعضی دول زنان را به اداره امور مملکت نیز داخل می‌کنند؛ علاوه بر آن درجه تاجداری را نیز در برخی احیاناً¹ برایشان مسلم می‌دارند چنان که این رسم قبل از غلبه عرب‌ها بر ایران جائر بود» (آدمیت، 1349: 224-225).

دوستدار، در نقد مفهوم پروتستانتیسم اسلامی آخوندزاده آن را سخت تناقض‌آمیز می‌خواند: آخوندزاده نخستین منتقد اجتماعی و فرهنگی ماست که با محدودیت امکانات زمان‌هاش به جد کوشید مشکلات ما را بشناساند و نخستین گام‌ها را در راه رفع آن بردارد... هم ثبات فکر کلا واقع بین او را در اساس می‌توان شناخت و هم صداقت و جرات ذهنی او را در خودنگری نسبی فرهنگی‌اش.. مشکل ناآگاهانه‌ی آخوندزاده در زمینه‌ی انتقاد اجتماعی و اصلاح دینی یکی این است که از یکسو عرب را نگون‌بخت‌ترین قوم و دینش را موجب نگون‌بختی تاریخی شده‌ی آن اعلام می‌کند و از سوی دیگر همین اسلام را بر دیگر ادیان ترجیح می‌دهد، آنگاه همه‌ی ادیان را از اساس باطل می‌خواند و دیگر آنکه برای اصلاح دین اسلام یا باصلاح خود او پروتستانتیسم اسلامی، پیشینه‌ی این فرم دینی مسیحی را در شاخه‌ای از تشیع کشف می‌نماید: در بینش و جنبش باطنی!... خلط امور اصولاً شیوه عمومی فرهنگ ماست، به این صد سال اخیر و به او اختصاص ندارد... وظیفه‌ی روشنفکری او به‌عنوان منتقد فرهنگی و اجتماعی در واقع نمی‌بایست اصلاح دین بوده باشد... آیا می‌شود کسی به اصلاح چیزی پردازد که از اساس آن را باطل می‌داند؟ (دوستدار، 1377: 110).

آشکارا مشخص است که میرزا فتحعلی آخوندزاده در باب تاریخ جنبش پروتستانتیسم در اروپا، نظام فکری و چارچوب‌های عملشان و خواسته‌ها و ارزش‌هایشان دانش درست و کاملی نداشته و هرچه از پروتستانتیسم تاریخی می‌دانسته درکی ناقص از همان منابع رنان و باکلی بوده نه چیزی بیشتر، البته در جو فکری و فرهنگی آن روزگار که شناخت از غرب محدود به چند کتاب بوده، نباید چندان بر آخوندزاده خرده گرفت وی در ذهنیت خود پروتستانتیسم تخیلی ساخته که فرسنگ‌ها با پروتستانتیسم رخ داده در اروپا فاصله دارد. مراد وی بیشتر از پروتستانتیسم و اصلاح دین، «سکولاریسم» مدنظر بوده زیرا هیچ‌یک از مواردی از قبیل حقوق زنان، آزادی‌های فردی، برتری بی‌چون چرای عقل و علم بر دین، هیچ‌یک در جنبش پروتستانی نه ارزش بوده و نه به‌وقوع پیوسته؛ بلکه همگی ماحصل جنبش‌های سکولار اجتماعی هم عصر وی در اروپای آن زمان بوده‌اند.

شریعتی و پروتستانتیسم اسلامی

علی شریعتی (1312-1356 شمسی) مهم‌ترین نظریه‌پرداز بومی‌سازی مدرنیته و تطبیق دادن جریان دین پیرایی غرب با ساختارهای اجتماعی اسلام است که پروژه‌اش در باب «پروتستانتیسم اسلامی» جدی‌ترین و عمیق‌ترین درگیری یک روشنفکر ایرانی با مفهوم پروتستانتیسم و تلاش برای زایش و انطباق آن با اسلام بود. شریعتی در ابتدا، روشنفکران را به دو گروه درون دینی و برون دینی تقسیم می‌کند و در آثار خود از کسانی چون فریدون آدمیت، تقی‌زاده و داریوش آشوری را به‌عنوان روشنفکرانی غیردینی مورد نقد قرار می‌دهد (شریعتی، 1379: 284 ج 35) سپس خود را روشنفکر درون دینی و در آتش خود را یک پروتستان می‌داند (شریعتی، 1380: 293 ج 20).

برداشت شریعتی از جنبش پروتستانی کاملاً بر همان برداشت رایج آن دوران استوار بود و از نظر وی «پروتستان‌ها به‌دنبال دنیایی کردن دین» (شریعتی، 1380: 20) می‌باشند، به‌نحوی که دین را درخور زندگی دنیا درآوردند. به‌تعبیر وبر پروتستانتیسم مسیحی به‌دنبال عقلانی کردن دین و اخلاق بود؛ روشنفکری شریعتی برای ایجاد هماهنگی دوباره بین

مذهب و جامعه صورت می‌گیرد. مدرنیسم اسلامی وی «تلاشی برای آزادسازی دین اسلام از قیدوندهای سنت و انجام اصلاحاتی است که با نیازهای پیچیده زندگی مدرن تطبیق نماید».

شریعتی معتقد بود روشنفکر مسلمان نباید مذهبی را نفی نماید، بلکه از جهت آخر گرایی باید آن را دنیایی کرده و از توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت به کار، سازندگی، کوشش و فعالیت کشاند و از جهت صوف گری آن را به اعتراض تبدیل نماید (شریعتی، 1380: 490 ج 20) وی در برداشت خویش سوبه‌ای انقلابی جنبش دین لوتر را بسیار پرداخته و آن را برای پروژه فکریش مناسب می‌داند؛ در حالی که جنبش لوتر در میان جنبش‌های دین پیرایگی هم عصرش مانند «ژان هوس» و «توماس مونتسر» بسیار جنبشی محافظه‌کار و میانه‌روی بود و اصلا سوبه‌های انقلابی مورد نظر شریعتی را نداشت. لوتر در نامه‌ای برای دهقانان شورشی در قیام آنا بابتیست‌ها (1542 میلادی) می‌نویسد: «هر آنکه شمشیر بگیرد؛ با شمشیر کشته خواهد شد».

«تز اسلام منه‌ای روحانیت و جایگزینی روشنفکران به جای روحانیت» (شریعتی، 1379)، یکی از بزرگ‌ترین خطاهای استراتژیک شریعتی در مبحث پروتستانانیزم اسلامی وی است وی در تلاش برای جنبش‌سازی از نهاد دین به سان جنبش پروتستانی خواستار «تفسیر متن» بدون در نظر گرفتن واسطه «روحانیت» شد.

وی به دنبال این است که از روحانیت سنتی سلب مسئولیت نموده و روشنفکران را به جای آنها قرار دهد (شریعتی 1380: 473 ج 20) به اعتقاد او «بلند کردن نسلی که در برابر نظام حاکم بر جهان و ارزش‌های تحمیلی بر یک جامعه اسلامی یا سنت‌های موروثی و ضداسلامی تمکین کرده و تسلیم شده است، کار روشنفکر است». درست است وی قویا می‌خواهد تفسیر دین را از نهاد سنتی متولی آن خارج کند. شریعتی در یک تقابل ساختاری دو تعریف از تشیع ارائه می‌دهد، «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» آموزه‌های سنت را طرد می‌کند، او بسیاری از سنت‌ها را یا طرد می‌نماید یا دنبال خوانشی جدید از آن است. به عنوان نمونه، عزاداری، گریستن، تقیه، غلو ولایت عصمت، غیبت، شفاعت، اجتهاد، دعا و را از مصادیق تشیع راستین نمی‌داند (شریعتی، 1382: 22 ج 9) این تقسیم‌بندی عمیقا غیر تاریخی وی نمایانگر تلاش وی به تبعیت از دین‌پیرایان رنسانس برای جداسازی انحرافات از مسیحیت راستین است، البته تقسیم‌بندی اسطوره‌گرانه شریعتی از تشیع به دو صورت علوی و صفوی بیش از آنکه ناظر به نگاه تاریخی وی باشد؛ موید نگاه اسطوره‌ای وی به تاریخ در جهت به خدمت درآوردن کنش‌ها و فاعلین تاریخ در خدمت ذهنیت ایدئولوژیک - انقلابی خویش است.

شریعتی آگاهانه یا نا آگاهانه آن چنان در جنبه‌های کارکرد اجتماعی دین غرق است که اصولا جنبش پروتستانی را که جنبشی الاهیاتی در مسیحیت بود را جنبشی اجتماعی مفروض می‌گیرد و کلیت پیچیده آن را به تنها کارکرد اجتماعی ساده آن فرو می‌کاهد. نگاه وی به مفهوم دین نیز به همین سان است و اساسا سوبه‌های فقهاتی، فلسفی، عرفانی و اخلاقی دین را به کناری می‌نهد و در نزد او دین یک ابزار اجتماعی است که باید عملکرد خاص خود را داشته باشد و لذا مطالعه تاریخ را برای پی بردن به سرچشمه احکام لازم می‌داند و از سوی دیگر می‌خواهد تمام تاریخ و شخصیت‌های تاریخ اسلام را با کارکردهای اجتماعی‌شان بفهمد و در نظر او تنها اسلام خالص دارای کارکردهای اجتماعی است نه اسلام عرفانی و فلسفی، او در یک مقایسه بین ابن‌سینا، حلاج و ابوذر جانب ابوذر را می‌گیرد و آموزه‌های فلسفی و عرفانی را فاقد کارکردهای اجتماعی می‌داند (شریعتی، 1381: 27 ج 27)

فرو کاستن جنبه‌های مختلف حیات دین به یک انگاره اجتماعی از نقاط ضعف بزرگ دستگاه فکری غیر منسجم و معشوش شریعتی بود و از سوی دیگر وی به همان قدر که از پروتستانانیزم خیالی خود غرق بود؛ به همان میزان نیز به آن جنبه سوسیالیستی می‌بخشید، «نقطه عزیمت وی نیز اصل توحید است، از آن‌جا که وی از اسلام شناسی تعبیر به

«برداشت‌های ما» می‌نماید در تبیین اصل توحید نیز به برداشت خود رجوع کرده و جامعه توحیدی را جامعه بی‌طبقه توصیف می‌نماید» (شریعتی، 1383: 43-30).

آشکار مشخص است که تلاش شریعتی برای پیوند بین پروتستان‌تیزم و سوسیالیسم متأثر از آشنایی سطحی و غیر دقیق وی با سویه تاریخی تلاش لوتر است، اگر شریعتی آشنایی عمیق‌تری با سایر جنبش‌های دین پیرایه عصر خود داشت، یقیناً برای پروژه فکری وی در پیوند دین‌پیرایی و سوسیالیسم او می‌توانست جنبش «توماس مونتسر» که هم عصر لوتر و اتفاقی جنبشی دهقانی و با سویه‌های قوی سوسیالیستی بود و به مراتب از حرکت لوتر انقلابی‌تر بود، اصولاً جنبش توماس مونتسر که با آنا‌بابتیست‌ها مشهور شدند در اروپا سرمنشاء جنبش‌ها و افکار سوسیال-پروتستانی بود نه لوتر و همفکرانش.

نتیجه‌گیری

پروتستان‌تیزم اسلامی، آخوندزاده و شریعتی تفاوت‌ها و شباهت‌های بسیاری با یکدیگر دارند، هر دو به تفسیر رایج زمانه پروتستان‌تیزم را بر سازنده جهان مدرن یا محرک ارزش‌های آن می‌دانند و آن‌را بخشی جدایی‌ناپذیر از جهان مدرن فرض می‌گیرند، هر دو از نقش عمیق و گسترده مذهب در جامعه غافل‌اند و با برنامه پروتستان‌تیزم خودشان به دنبال ایجاد نوعی دگرگونی عمیق مذهبی در جامعه هستند با این تفاوت که آخوندزاده همانند یار همفکرش با طرح پروتستان‌تیزم اسلامی به دنبال کوچک‌تر کردن ساحت مذهب در زندگی اجتماعی و فراخ‌تر کردن سویه‌های سکولار زندگی بشری است؛ اما شریعتی برداشتی کاملاً چپ‌گرایانه و انقلابی‌گری از جنبش پروتستانی مدنظر داشت و هدفش تبدیل کردن نهاد دین به یک جنبش اجتماعی بود. هر دو نسبت به نهاد روحانیت بدبین بودند و هم‌چون لوتر که در تلاش برای حذف واسطه‌های میان انسان و خدا بود و با کلیسای کاتولیک و نهاد روحانیت کاتولیکی سر ستیزه برداشت، اما هر دو آنها به تفاوت عمیق و بنیادین نهاد روحانیت در اسلام و مسیحیت ناآگاه بودند، اساساً در نظام الاهیاتی مسیحی بین «مسیح» و «کتاب مقدس» تفاوت عمیقی وجود دارد و «مسیح به‌عنوان تجسد روح خدا» معجزه مسیحیت است و نه کتاب مقدس، کتاب مقدس مجموعه‌ای ناهمگون از روایت‌های تاریخ و تفسیر به قلم افراد با جهان‌بینی گوناگون است و مرجع اصلی ایمان مسیحی نیست، به‌همین خاطر خیزش لوتر برای بازگشت به تفسیر کتاب مقدس بدون ارجاع به نهاد روحانیت با کلیسای کاتولیک در تضاد بود؛ اما با مسیحیت در تضاد نبود. اما در ساختار اجتماعی اسلام موضوع کاملاً متفاوت بود؛ اسلام برخلاف مسیحیت بیش از آنکه یک نوع جهان‌بینی توحیدی باشد نوعی ساختار منظم اجتماعی و سیاسی بود و باز هم برخلاف مسیحیت معجزه آن نه شخص پیامبر (ص) بلکه کتاب و متن مقدس قرآن بود. از سوی دیگر نهاد روحانیت در اسلام نهادی بورکراتیک و برگرفته از همان ساختارهای اجتماعی و سیاسی برگرفته از نص بود، اگر لوتر می‌توانست با تکیه بر نص کتاب مقدس اتوریته کلیسا را به چالش بکشد و دوگانه سکولاریسم موجود در ذات مسیحیت (قانون قیصر-قانون خدا) توانست سکولاریسم را گسترش دهد؛ این نسخه اصولاً برای به‌کار بردن در اسلام بی‌معناست، زیر به‌تعبیر طباطبایی، اسلام خود دینی بود برای دنیا و نه فقط برای آخرت و در ذات دینی بود سکولار (طباطبایی، 1394: 286)، در نتیجه تلاش‌های آخوندزاده برای تفسیر سکولار مذهب تحت عنوان پروتستان‌تیزم همان قدر عبث بود که تلاش‌های شریعتی برای تبدیل کردن آن به جنبشی مدرن و انقلابی.

پروتستان‌تیزم اسلامی شریعتی یک پروژه طولانی مدت، عمیق، گسترده و همه‌جانبه بود که وی با تلاش داشت با حذف واسطه‌ها (روحانیون) نه سکولاریسم بلکه نوعی الاهیات انقلابی شیعی را که مبتنی بر ایمان فردی پرشور انقلابی بود گسترش دهد، این قسم تلاش‌های وی به‌شدت شبیه به شورش دهقانی 1524 میلادی جنوب آلمان به‌رهبری کشیشی

بنام توماس مونتسر شباهت دارد، اگرچه مونتسر رقیب سرسخت لوتر بود و یک سال بعد از قیامش دستگیر و اعدام شد؛ اما عقایدش بعدها بنیان‌گذار گروه‌های سوسیالیست - مسیحی (آناباتیست‌ها) در آلمان و انگلستان (جامعه فابیان) شد و احتمالاً شریعتی در دوران تحصیلش در فرانسه با افکار وی و گروه‌های سوسیالیست مذهبی آشنا شده باشد. هدف آخوندزاده از پروتستانتیسم اسلامی صرفاً یک استراتژی کوتاه‌مدت بود، برای کاهش نفوذ روحانیت در مردم به‌طوری‌که تنش کمتری ایجاد کند تا سرشاخ شدن با اصول بنیادین جامعه مذهبی ایران آن عصر.

اشتباه شریعتی و سایر بنیادگرایان دینی در بازگشت به نص مقدس به تبعیت از جنبش دین‌پیرایی در دوران رنسانس از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که تفاوت بنیادین نص مقدس در سیستم الاهیاتی مسیحیت و اسلام و کارکرد جداگانه نهاد روحانیت در دو دین را درک نکرده بودند، سه تفاوت نظام الاهیاتی و ساختار اجتماعی اسلام و مسیحیت که ظهور دین پیرایی در بطن مسیحیت را امکان‌پذیر کرد، اما در اسلام غیر ممکن به‌شرح زیراند:

1. نص مقدس: تفاوت تاریخی نص در مسیحیت و اسلام در نظر گرفته نشده، متن کتاب مقدس در مسیحیت لزوماً متن مقدس نیست و قداست بنیادین در نظام الاهیاتی مسیحی کاراکتر «عیسی (ع)» است، به‌وجود آمدن نهادهای دینی چون کلیسای کاتولیک محصول تکامل تاریخی دین مسیحیت بودند نه مراجعه به متن متاب مقدس، در حالی‌که در اسلام اصولاً مراجعه به متن همیشه در میان فقیهان، عرفا، متکلمین همیشه به یکسان مورد ارجاع گروه‌های مختلف اجتماعی بوده و هیچ‌گاه در انحصار نهاد خاص اجتماعی نبوده؛ هم‌چون روحانیون کاتولیک در مسیحیت که انحصار تفسیر متن مقدس را در دست داشته‌اند.

2. بازگشت به کتاب و دوران طلایی در مسیحیت مابه ازای تاریخی نداشت، اصولاً مسیحیت هیچ‌گاه برخلاف اسلام از ابتدای تشکیلش در قدرت سیاسی نبوده و بازگشت به کتاب در جنبش پروتستانی هم توانست نهاد کلیسا کاتولیک را به‌نفع گسترش دولت مطلقه مدرن دور بزند، هم در بطن مسیحیت باقی بماند اما در اسلام از همان آغاز قدرت سیاسی در اختیار مذهب بود و ساختار سیاسی با تکیه بر همین نص ساخته و پرداخته شد، چطور می‌تواند تمدنی را که تاکنون بر اساس همان متن مقدس ساخته شده، باز هم بر تکیه بر همان متن مقدس جنبشی چون پروتستانتیسم در آن به‌راه انداخت؟

1. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (1357 «الف»)، **الفبای جدید و مکتوبات**، گردآورنده حمید محمدزاده، تبریز: نشر احیا.
2. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (1357 «ب»)، **مقالات فلسفی**، ویراست صدیق، تبریز: کتاب ساوالان.
3. آخوندزاده، میرزا فتحعلی (1985)، **مکتوبات: نامه‌های کمال الدوله به شاهزاده جمال الدوله و ملحقات**، گردآورنده صحبدم، گوتنبرگ: مرد امروز.
4. آدمیت، فریدون (1349)، **اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده**، تهران: نشر خوارزمی.
5. آدمیت، فریدون (1351)، **اندیشه ترقی و حکومت قانون عصر سپهسالار**، تهران: خوارزمی.
6. الگار، حامد (1369)، **میرزا ملکم خان**، ترجمه جهانگیر عظیمیا، شرکت سهامی انتشار.
7. تانی، آر. اچ (1374)، **مقدمه‌ای بر اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری**، ترجمه دکتر عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.
8. دوستدار، آرامش (1377)، **درخشش‌های تیره**، پاریس: نشر خاوران.
9. سیدمن، استیون (1386)، **کشاکش آرا در جامعه‌شناسی**، ترجمه هادی جلیلی، نشر نی.
10. شریعتی، علی (1379)، **مجموعه آثار جلد 35 (آثار گونه‌گون)**، تهران: بنیاد شریعتی.
11. شریعتی، علی (1380)، **مجموعه آثار جلد 20 (چه باید کرد؟)**، تهران: بنیاد شریعتی.
12. شریعتی، علی (1381)، **مجموعه آثار جلد 27 (بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی)**، تهران: بنیاد شریعتی.
13. شریعتی، علی (1382)، **مجموعه آثار جلد 9 (تشیع علوی تشیع صفوی)**، تهران: بنیاد شریعتی.
14. شریعتی، علی (1383)، **مجموعه آثار جلد 30 (اسلام شناسی جلد)**، تهران: بنیاد شریعتی.
15. شیخوندی، داور (1383)، **جامعه‌شناسی تجدد ماکس وبر**، نشر قطره.
16. طباطبایی، سید جواد (1394)، **درباره‌ی ایران، جلد نخست، دیپاپه‌ای بر نظریه انحطاط ایران**، تهران: مینوی خرد.
17. کرایب، یان (1386)، **نظریه اجتماعی کلاسیک**، ترجمه شهناز مسمی پرست، نشر آگه، چاپ سوم.
18. کسروی، احمد (1319)، **ما چه می‌خواهیم**، تهران: پیمان، چاپ ششم.
19. لوویت کارل (1385)، **ماکس وبر و کارل مارکس**، ترجمه شهناز مسمی پرست، نشر ققنوس.
20. وبر، ماکس (1374)، **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری، مهرداد ترابی‌نژاد و مصطفی عمادزاده، تهران: انتشارات مولی.
21. وبر، ماکس (1393)، **پروتستانتیزم و روح سرمایه‌داری**، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.

ب) لاتین

1. Butterfield, Herbert (2002), **the whig interpretation of history**, harper& colins, London.

2. Gerth, Hans Heinrich & Mills, C. Wright (1946), **From Max Weber: Essays in sociology**, New York, Oxford university press.

تحلیلی بر عملکرد جمهوری اسلامی ایران در ساماندهی محدوده فضایی جنوب شرق ایران*

هاشم امیری**

دانش آموخته دکتری جغرافیای سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

عباس علی پور

استادیار جغرافیای سیاسی، دانشگاه امام حسین

مصطفی هاشمی***

دانش آموخته دکتری جغرافیای سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

مناطق مرزی شرق و جنوب شرق کشور ایران از ویژگی‌های جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و قومی تی خاصی برخوردارند که این ویژگی‌ها به‌خودی خود تهدید محسوب نمی‌شوند؛ بلکه به‌عنوان زمینه و بستر برای تامین امنیت و یا بالعکس ناامنی عمل می‌کنند. زمینه‌ها شامل ویژگی‌های جغرافیایی، جمعیتی و توسعه‌ای می‌شود و تهدیدها شامل تروریسم و شرارت، مواد مخدر و تبهکاری‌های سازمان یافته، تنش‌های قومی-مذهبی، حضور عوامل خارجی در منطقه بنیادگرایی، قاچاق کالا و ارز، قاچاق اسلحه، فرار مجرمین از مرزها و... می‌باشد. جمهوری اسلامی ایران تا کنون برنامه‌های متعددی برای ساماندهی فضایی این منطقه به‌کار برده است. در این پژوهش عملکرد جمهوری اسلامی را در سه بعد ساختاری، شناختی و کارکردی بر جنوب شرق ایران مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهیم. برای ارزیابی عملکرد حکومت جمهوری اسلامی در این خصوص، از اطلاعات و آمار ادارت و سازمان‌ها و استان‌داری سیستان و بلوچستان و همچنین نتایج پژوهش‌های انجام گرفته بهره گرفته‌ایم. جمهوری اسلامی نقاط ضعفی داشته است؛ از نشانه‌های این ضعف‌ها در ابعاد کارکردی، ساختاری و شناختی، مشکلات امنیتی و استراتژیکی است که در برخی مقاطع گریبانگیر این استان می‌شود.

کلید واژه‌ها

جنوب شرق ایران، بلوچ، محدوده فضایی، سامان‌دهی فضایی، تهدیدات امنیتی.

* مقاله مزبور برگرفته از پروژه مرکز مطالعات راهبردی برای کسرخدمت سربازی هاشم امیری با عنوان «تبیین و ارزیابی موانع آیکنوگرافیک ساماندهی فضای جنوب شرق ایران» با راهنمایی دکتر عباس علیپور و مشاوره دکتر مصطفی هاشمی تهیه شده است.

** Email: majidnejatpoor616@gmail.com.

*** Email: m.hashemi2006@gmail.com.

تکثر قومی فرقه‌ای از شاخصه‌های بافت جمعیتی ایران است و دشمنان ایران اسلامی، با آگاهی از این ویژگی و بهره‌برداری هدفمند از ابزارهای جنگ روانی، همسو با گسترش تهدیدهای برون‌مرزی، برنامه‌ریزی می‌کنند تا ناسیونالیسم قومی و حمایت مادی - معنوی خزنده از جریانهای افراطی وهابیت و سلفی‌گری را نیز در جهت گسترش اختلاف میان شیعیان و سنی‌های داخلی و منطقه‌ای افزایش دهند که در صورت عدم تبیین راهکارها یا راهبردهای مناسب، می‌تواند وحدت، همبستگی و انسجام ملی را با چالش روبه‌رو کند و تهدیدهای نوینی را علیه امنیت ملی ایران به‌وجود آورد. سیاست‌های موفق توسعه و برنامه‌های عمرانی در سطوح کشوری و استانی می‌تواند از هویت‌ها به‌منزله پشتوانه‌ای قدرتمند برای تمامیت ملی استفاده کند. یکی از مهم‌ترین این سیاست‌ها که ما در این پژوهش مورد بررسی و کنکاش قرار داده‌ایم روابط قوم بلوچ با مرکز است که این روابط بیشتر بر مبنای ارزش‌ها و باورهای قومی (عوامل آیکونوگرافیک) این قوم می‌باشد. بر این اساس راه عبور از مسائل و مشکلات بالقوه و بالفعل موجود تغییر نگاه دولت مرکزی نسبت به اقوام و مذاهب حاشیه‌ای است که شناخت آیکونوگرافیک آنها قدم اول و اساسی در حل معضلات توسعه‌ای، امنیتی و جمعیتی آنهاست که به‌طبع آن تسهیل مدیریت و اداره بهتر سرزمین ملی حاصل خواهد شد.

بیان مسئله

حکومت مدرن کارکردهای متنوعی پیدا کرده است و تاثیرگذاری خود را بر قلمرو درونی‌اش در عرصه‌های مختلف ارتقا داده است. حکومت پیشامدرن یا سنتی در وفاداری و تابعیت واحدهای درونی تنها به گرفتن خراج و هم‌چنین تعهد به در اختیار گذاشتن نیروی انتظامی به حکومت مرکزی در مواقع مورد نیاز اکتفا می‌کرد. اما حکومت‌ها در دوره مدرن در اعمال حاکمیت بر قلمرو به‌دنبال درجات بیشتری از همسانی و هماهنگی واحدهای سرزمینی زیر مجموعه خود هستند و در این راستا نیز به سازماندهی سیاسی فضای درونی سرزمین خود می‌پردازند. حکومت می‌بایست تمامی ظروف فراملی (محلی) خود را در جهت همبستگی ملی و ایجاد یک واحد منسجم ملی سازماندهی نماید؛ ولی سازماندهی واحدهایی که از جهاتی با پیکره اصلی سرزمین متفاوت بوده و در ادبیات جغرافیایی سیاسی از آنها تحت عنوان مناطق واگرا یاد می‌شود، از اهمیت و ضرورت بیشتری برخوردار است.

یکی از مهم‌ترین این بخش‌ها، بخش شرقی ایران می‌باشد که قوم بلوچ در این منطقه ساکن می‌باشد. مرزبندی‌های صورت گرفته در این بخش با توجه به موقعیت جغرافیایی این قوم در پیچیده‌تر شدن معادله امنیت ملی ایران نقش مهمی داشته است. بلوچ‌ها در یکی از حساس‌ترین حوزه‌های استراتژیک کشور و جداره‌های مرزی اسکان یافته‌اند که عقبه آنان در ورای مرزها و بیرون از حوزه نفوذ و اثرگذاری حاکمیت ملی قرار دارد. متأسفانه شیب این حوزه به خارج از کشور است و شامل بخش‌های از افغانستان و پاکستان می‌باشد که با توجه به مرزنشینی و استقرار اقوام مشابه در مناطق هم‌جوار کشورهای همسایه برای ایران دارای اهمیت استراتژیک است. این عامل لزوم توجه به وضعیت این قوم و استراتژی‌های اعمالی نسبت به آنان را دو چندان کرده است. با این وجود در عمل به کارکردهایمان نقاط ضعفی داشته‌ایم و البته که در این ارتباط آیکونوگرافیک قوم بلوچ در بلوچستان نیز عاملی مهم و تاثیرگذار بوده است. این آیکون‌ها با توجه به اینکه در این منطقه تا حدودی از قدرت بیشتری نسبت به آیکون‌های ملی برخوردارند به عاملی منفی در توسعه بلوچستان ایران مبدل شده‌اند. پژوهش مربرو عملکردها در ساماندهی فضای جنوب شرق ایران را در سه بعد ساختاری، کارکردی و شناختی مورد مطالعه قرار داده و موانع آیکونوگرافیک آن را تشریح کرده است. برای ارزیابی عملکردها از اطلاعات و آمار ادارت، سازمان‌ها، استان‌داری سیستان و بلوچستان و هم‌چنین نتایج پژوهش‌های انجام گرفته در مورد

برخی شاخص‌ها بهره‌گرفته‌ایم و برای تجزیه و تحلیل اطلاعات از همان روش‌هایی استفاده می‌شود که در سایر علوم اجتماعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. از آن‌جا که این تحقیق در حوزه ژئوپولیتیک و جغرافیای سیاسی انجام می‌پذیرد و از طرفی با توجه به ماهیت و گستردگی موضوع از روش‌های مختلف تجزیه و تحلیل کیفی و توصیفی استفاده می‌شود.

مباحث نظری

ضرورت حکومت، اهداف حکومت، کارکردهای حکومت و حکومت ایده‌آل، موضوعاتی است که در تفکر سیاسی بشر سابقه‌ای دیرینه دارد و با تحلیل هر یک، باب ورود به دیگری گشوده می‌شود. مهم‌ترین کارکردهای حکومت از نظر جانستون عبارتند از: کارکرد محافظت، کارکرد پیوند دهنده، کارکرد داوری، کارکرد تسهیل‌کنندگی، کارکرد سرمایه‌گذاری و کارکرد دیوان‌سالاری که برای هر کدام از این کارکردها می‌بایست شاخص‌هایی را در نظر بگیریم. بسیاری از این کارکردها در هم تنیده هستند و عمل به یک کارکرد، موفقیت حکومت را در عمل به سایر کارکردها نیز بالا می‌برد و برعکس عمل نکردن به یک کارکرد توان حکومت را در عمل به دیگر کارکردها کاهش می‌دهد (مویر، 1379: 154).

سازماندهی مطلوب برای یک ظرف فضایی زیر ملی (محلی) چیست؟ اهداف و نتایج سازماندهی مطلوب چیست؟ شاخص و ابزارهای سازماندهی مطلوب کدامند؟ این‌ها همه سوال‌هایی است که باید در این بخش به آنها پاسخ داده شود. حکومت مدرن کارکردهای متنوعی پیدا کرده است و تاثیرگذاری خود را بر قلمرو درونی‌اش در عرصه‌های مختلف ارتقا داده است. حکومت پیشامدرن یا سنتی در وفاداری و تابعیت واحدهای درونی تنها به گرفتن خراج و هم‌چنین تعهد به در اختیار گذاشتن نیروی انتظامی به حکومت مرکزی در مواقع مورد نیاز اکتفا می‌کرد. اما حکومت‌ها در دوره مدرن در اعمال حاکمیت بر قلمرو به‌دنبال درجات بیشتری از همسانی و هماهنگی واحدهای سرزمینی زیر مجموعه خود هستند و در این راستا نیز به سازماندهی سیاسی فضای درونی سرزمین خود می‌پردازند. حکومت می‌بایست تمامی ظروف فروملی (محلی) خود را در جهت همبستگی ملی و ایجاد یک واحد منسجم ملی سازماندهی نماید؛ ولی سازماندهی واحدهایی که از جهاتی با پیکره اصلی سرزمین متفاوت بوده و در ادبیات جغرافیای سیاسی از آنها تحت عنوان مناطق واگرا یاد می‌شود، از اهمیت و ضرورت بیشتری برخوردار است. بنابراین می‌توان گفت سازماندهی مطلوب ظرف فضایی زیر ملی را می‌توان به مدیریت رقابت‌های بازیگران سطوح مختلف در یک ظرف فضایی خاص اطلاق کرد؛ به نحوی که بر آیند این رقابت‌ها به نفع همگرایی ظرف فضایی فروملی نسبت به ظرف ملی و تضعیف واگرایی و در نتیجه افزایش «قلمرو موثر ملی» باشد؛ بنابراین تعریف می‌توان اهداف زیر را از سازماندهی مطلوب انتظار داشت:

- افزایش همگرایی و کاهش واگرایی
- اعمال حاکمیت موثر
- گسترش قلمرو موثر ملی و پر شدن حفره‌های دولت
- افزایش امنیت و اقتدار ملی
- فراهم شدن زمینه جهت توسعه متوازن و پایدار

تحقق اهداف فوق که در نتیجه سازماندهی مطلوب حاصل می‌شود خود به تحقق مهم‌تری خواهد انجامید که «افزایش قدرت ملی» می‌باشد. با افزایش قدرت ملی، قدرت تاثیر حکومت در سطوح مختلف محلی، ملی، منطقه‌ای و جهانی افزایش می‌یابد. با افزایش تاثیرگذاری حکومت در سطوح مختلف وی را برای سازماندهی مطلوب قلمرو تحت سلطه آن

نیرومندتر و مجهزتر می‌گرداند. این روند تسلسل‌وار ادامه پیدا خواهد کرد؛ مگر اینکه موتور محرکه آنکه همان سازماندهی مطلوب است دچار اختلال گردد (راستی، 1389).

ماهیت و ساختار حکومت جمهوری اسلامی و میزان همسازی محدوده فضایی جنوب شرق ایران با آن

ماهیت و ساختار حکومت جمهوری اسلامی برآمده از مهم‌ترین اهداف آن یعنی «استقلال»، «آزادی» و «جمهوری اسلامی» بود. از دیگر مشخصه‌های حکومت جمهوری اسلامی، ماهیت شیعی آن، استکبارستیزی، حمایت از مظلومان و مستضعفان جهان و... است. همان‌طور که در سطح جهانی سیاست خارجی ایران بر نفی هرگونه سلطه و استکبار است؛ استکبارستیزی از مهم‌ترین مولفه‌های سیاست خارجی ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی به‌شمار می‌رود. در سطح داخلی نیز نفی هرگونه سلطه و خان‌سالاری از برنامه‌های مهم سیاست داخلی جمهوری اسلامی ایران به‌شمار می‌رود. آن‌چه را که حکومت جمهوری اسلامی بر نمی‌تافت عنصر خودکامگی و سیستم خان‌سالاری بود که از قضا در بسیاری از مناطق عشایری و از جمله جنوب شرق ایران و به‌خصوص بلوچستان حاکم بود. بنابراین نگاه سرداران و خوانین بلوچ به تحول جدید و انقلاب اسلامی در مرحله اول توأم با نگرانی و سوءظن بود و ماهیت شیعی انقلاب اسلامی نیز که بعدها در اصول قانون اساسی نیز تبلور یافت، بر نگرانی آنها افزود. اما در همان ابتدا به قوم بلوچ و سایر اقوامی که به مذهب تسنن پایبند بودند اطمینان داده شد که از این بابت نگران نباشند. با این حال سرداران و خوانین که تا آن زمان نقش رابط و واسطه بین مردم و حکومت مرکزی را ایفا می‌کردند، کنار زده شدند.

با حذف سرداران و خوانین در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی، قوم بلوچ در عرصه سیاسی و اجتماعی دچار بحران رهبری شد. بحران مزبور تا اندازه‌ای دامن جمهوری اسلامی را هم گرفت و این حکومت را به‌ویژه در زمینه تامین امنیت در منطقه با مشکلاتی مواجه کرد. با کنار رفتن خوانین و سرداران و در شرایطی که یافتن جایگزینی برای خوانین به‌صورت یک نیاز جدی درآمد بود نگاه‌ها به‌سوی تحصیل کردگان و علمای اهل سنت معطوف شد؛ که این دو گروه نیز از پتانسیل، نفوذ و توانایی لازم جهت ایفای نقش رهبری قوم بلوچ را نداشتند.

واکنش تمامی شهرها و مناطق استان سیستان و بلوچستان در قبال انقلاب اسلامی یکسان نبود. مردم سیستان به‌واسطه تعلقات مذهبی، همنوایی بیشتری را با انقلاب اسلامی ایران نشان دادند. در بلوچستان نیز به‌جز مواردی معدود، انقلاب اسلامی و حکومت جمهوری اسلامی مقبولیتی عمومی یافت. اگرچه رابطه قوم بلوچ و حکومت جمهوری اسلامی ایران هنوز به سطح مطلوب نرسیده است؛ اما به‌تدریج اعتماد بین مردم و حکومت ارتقا یافته است و اقدامات حکومت در جلب اعتماد از اهمیت زیادی برخوردار بوده است. یکی از شاخص‌های ارتقای حس اعتماد بین مردم و حکومت، رفتار انتخاباتی مردم می‌باشد. مردم سیستان و بلوچستان در طول سی سال از عمر پیروزی انقلاب اسلامی همواره حضور خود را در صحنه‌های مختلف اعلام داشته‌اند و روند مشارکت در انتخاب‌های مختلف از جمله انتخابات ریاست جمهوری نشان دهنده رشد میزان مشارکت مردم این استان بوده است (راستی، 1389: 256-257).

شناخت؛ نخستین گام در ساماندهی مطلوب

شناخت از اهمیت خاصی در ساماندهی مطلوب یک ظرف فضایی و مدیریت رقابت‌های تأثیرگذار بر آن ظرف برخوردار است. شناخت گام نخست برای برنامه‌ریزی و به‌خصوص برنامه‌ریزی‌های توسعه است. تا پایان جنگ تحمیلی فرصت و زمینه برای برنامه‌ریزی توسعه‌ای فراهم نگشت. اما بعد از آن برنامه‌های توسعه تدوین و اجرا شد. به‌رغم اجرای چند برنامه توسعه هنوز استان سیستان و بلوچستان به‌رغم پتانسیل و ظرفیت‌های فراوان جزو محروم‌ترین استان‌های کشور

محسوب می‌شود. بنابراین یکی از علل ناموفق بودن برنامه‌های توسعه در رفع محرومیت و به فعلیت در آوردن پتانسیل‌های استان را می‌توان ضعف در شناخت قابلیت‌ها، فرصت‌ها و تهدیدهای (محلی، ملی، منطقه‌ای و جهانی) فراروی استان و یا ضعف در شناخت روش‌های بارورسازی قابلیت‌ها و مقابله با محدودیت‌های توسعه‌ای این استان دانست.

شناخت، خود ابعاد مختلفی دارد، شناخت ویژگی‌ها، تشابهات، تمایزات، فرصت‌ها و محدودیت‌های ظرف فضایی، شناخت بازیگران تأثیرگذار بر ظرف فضایی در سطوح محلی تا جهانی، شناخت فرصت‌ها و تهدیدات فراروی ظرف فضایی در سطوح مختلف محلی، ملی، منطقه‌ای و جهانی از جمله ابعاد شناخت می‌باشند. در دوره بعد از انقلاب اگرچه حضور حکومت در جنوب شرق افزایش یافت؛ اما مشکلاتی در مسیر شناخت وجود داشت. موقعیت حاشیه‌ای، تفاوت‌های زبانی، قومی و مذهبی، نبود نیروی بومی متخصص و هم‌چنین کنار زدن خوانین و سرداران - که تا آن‌موقع رابط و واسطه حکومت و مردم و منبع شناختی برای حکومت به‌شمار می‌آمدند - شناخت دقیق و صحیح را از جنوب شرق با مشکل مواجه ساخت (راستی، 1389: 259).

کارکردهای حکومت در ساماندهی فضایی و موانع ایکونوگرافیک آن در جنوب شرق ایران

تمایزات ماهیتی حکومت جمهوری اسلامی با حکومت‌های قبل از خود و به‌خصوص دو عنصر مهم «جمهوریت» و «اسلامیت» کارکردهای حکومت جمهوری اسلامی را نیز در قبال مردم و فضای سرزمینی متأثر ساخت.

کارکرد حفظ نظم و امنیت

امنیت از دوران کهن مهم‌ترین دغدغه انسان‌ها بوده است. از زمان انسان‌های اولیه، امنیت به‌عنوان اساسی‌ترین رکن زندگی پس از آب و غذا مطرح بوده است. شاید غارنشینی انسان‌های اولیه به‌عنوان اولین تحول زندگی انسان روی کره زمین در پی این نیاز بوده است تا مأوا و مأمنی برای دوری از خطرات دائمی زندگی ایجاد کند. دوشادوش سایر ابداعات بشری که برای بهبود شرایط زیست انسان‌ها صورت می‌گرفت، راه‌های ایجاد امنیت نیز ارتقا یافت و انسان‌ها به‌دنبال ایجاد راهکارهایی برای افزایش امنیت زندگی اجتماعی خود برآمدند. امنیت زیربنای تامین سایر مایحتاج می‌باشد که فقدان آن ابتدا به روان‌پریشی اجتماعی منتهی شده و در پریشان حالی و عدم آرامش، انتظار تامین مایحتاج دیگر حتی در حد برنامه‌ریزی اولیه نمی‌رود. از این‌رو دغدغه اصلی یک حکومت تامین امنیت است، چرا که در صورت توفیق در این تأمین از یکسو شایستگی و صلاحیت حکومت به اثبات می‌رسد و از سوی دیگر زمینه جلب مشارکت عمومی برای هر نوع همکاری با حکومت و برنامه‌ریزی‌های بعدی فراهم می‌شود (anthropology.ir). در دوران مدرن تامین امنیت، حفظ نظم و ثبات غایت حکومت‌ها دانسته می‌شود.

حکومت جمهوری اسلامی در عمر سی ساله خود امتحانات متعددی را در کارکرد محافظت داده است، جنگ تحمیلی و مقابله با گروهک‌های متعدد، آشوب‌ها و حرکت‌های قومی و توطئه‌های متعدد نمونه‌ای از این وقایع است. اگر حکومت پهلوی در مورد برقراری نظم و امنیت در مناطق مختلف کشور و از جمله جنوب شرق کشور موفقیتی نسبی داشت؛ اما در دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به‌رغم حمایت و پشتیبانی بسیاری از قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای از عراق و صدام حسین، حکومت جمهوری اسلامی به پشتوانه ملت توانست کارنامه درخشانی از خود در محافظت از آرمان‌ها، قلمرو، مردم و حکومت به‌جای گذارد.

مناطق مرزی شرق و جنوب شرق کشور ایران از ویژگی‌های جغرافیایی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و قومی تی خاصی برخوردارند که این ویژگی‌ها به‌خودی خود تهدید محسوب نمی‌شوند؛ بلکه به‌عنوان زمینه و بستر برای تامین امنیت و یا

بالعکس ناامنی عمل می‌کنند. زمینه‌ها شامل ویژگی‌های جغرافیایی، جمعیتی و توسعه‌ای می‌شود و تهدیدها شامل تروریسم و شرارت، مواد مخدر و تبهکاری‌های سازمان یافته، تنش‌های قومی-مذهبی، حضور عوامل خارجی در منطقه بنیادگرایی، قاچاق کالا و ارز، قاچاق اسلحه، فرار مجرمین از مرزها و... می‌باشد. البته همه این تهدیدهای امنیتی به‌نوعی با همدیگر در ارتباط هستند؛ به‌عنوان نمونه: مواد مخدر، بنیادگرایی و حضور نیروهای خارجی باعث تقویت تروریسم شده و تروریسم با گسترش بنیادگرایی و مواد مخدر در ارتباط است (امیری، 1390: 110-125).

حکومت جمهوری اسلامی برای مقابله با این تهدیدات و برقراری امنیت در جنوب شرق ایران تلاش فراوانی نموده است. اهم این اقدامات عبارتند از:

- ایجاد پایگاه‌های نظامی و تقویت بنیه نظامی در جنوب شرق
- ساخت دیوار و احداث کانال در نوار مرز
- مبارزه با مواد مخدر
- مبارزه با تروریسم
- اقدامات توسعه‌ای استان سیستان و بلوچستان

جمهوری اسلامی برای برقراری امنیت در جنوب شرق و مبارزه با مواد مخدر، شهدای زیادی را در خطه جنوب شرق و امنیت این خطه داده است که از این لحاظ کارنامه درخشانی را در مبارزه با مواد مخدر در بین کشورهای جهان داشته است.

با این همه هنوز جنوب شرق ایران با معضل ناامنی روبه‌رو است به‌طوری‌که هراز چندگاه شاهد حوادث تروریستی، راه‌بندان و گروگانگیری در این خطه هستیم. علل مختلفی در ناامنی و بحرانی بودن جنوب شرق کشور نقش داشته و دارند. یکی از مهم‌ترین عللی که ما در اینجا به آن می‌پردازیم همان علل آیکنوگرافیک قوم بلوچ می‌باشد یا به عبارت بهتر مغفول ماندن یا نادیده‌انگاری این عوامل یعنی ارزش‌ها و باورهای قوم بلوچ یکی از مهم‌ترین دلایل و عوامل ایجاد ناامنی در این بخش از کشور می‌باشد. از آن جمله که از ویژگی‌ها و باورهای اصلی این قوم همان قهرمان پروری و اسطوره‌سازی میان آنان بوده و است. این ویژگی بلوچ‌ها، یعنی قهرمان پروری و اسطوره‌سازی باعث شده است در طول دوران‌ها جنگاوران و دلبران همیشه مقبول و مورد احترام آنان باشند و همینان هم بهترین کنترل کننده و هدایت‌گر این گروه قومی بوده‌اند. به‌طوری‌که حکومت‌هایی که این قشر را خوب دریافتند خوب هم توانسته‌اند از پتانسیل‌های قوم بلوچ استفاده ببرند. از جمله این افراد و گروه‌ها خوانین و سرداران بوده‌اند که حذف آنان در بعد از انقلاب اسلامی به حذف رابط و واسط حکومت در این مناطق انجامید که خود عامل مهم و تاثیرگذاری در ایجاد، دوام و بقای ناامنی در این مناطق بوده است. هم‌چنین نبود جایگزینی مقبول و مورد اقبال بلوچ‌ها ما را در تامین امنیت این منطقه از کشور با مشکلات عدیده‌ای مواجه کرده است.

4-1-2-2) کارکرد انسجام‌بخشی (پیوند دهنده‌گی)

در بحث جوامع انسانی یکی از بحران‌های شش‌گانه که پیشرفت و توسعه آنها منوط به گذر و عبور از این بحران‌ها می‌باشد، بحران یکپارچگی است. کشوری که دچار بحران یکپارچگی باشد هیچ‌گاه نخواهد توانست راه رشد، تعالی و سعادت و کمال خود را طی کند؛ چرا که قومی‌ت‌های مختلف درون جامعه هر کدام خود را تافته‌ای جدا بافته از کل احساس نموده و به یک هویت جامعی که کل کشور و قلمروهای سرزمینی آن‌را در بر می‌گیرد، باور ندارند. بنابراین چنین جامعه‌ای دایماً درگیر مسائل داخلی خود خواهد بود و انرژی و سرمایه‌های مادی و معنوی آن در مسیر رشد، شکوفایی و

باندگی هزینه نخواهد شد، چنان که علی (ع) در نهج البلاغه با اشاره به تفرقه، آثار و پیامدهای منفی آن می‌فرماید: «ای مردم کوفه، بدن‌های شما در کنار هم، اما افکار و خواسته‌های شما پراکنده است؛ سخنان ادعایی شما، سنگ‌های سخت را می‌شکند ولی رفتار زشت شما دشمنان را امیدوار می‌سازد. در خانه‌های تان که نشست‌اید، ادعاها و شعارهای تند سر می‌دهید، اما در روز نبرد، می‌گویید ای جنگ از ما دور شو و فرار می‌کنید» (نهج البلاغه، خطبه 29).

«وحدت ملی» با منافع عمومی و مصالح یک کشور گره خورده است و هویت منسجمی را ایجاد می‌کند که نظام موجود را در دستیابی به اهداف و عبور از بحران‌ها و رسیدن به توسعه یاری می‌دهد و دارای اهمیت بسیاری است. در یک تعریف کلی می‌توان گفت «وحدت ملی عبارت است از چگونگی واکنش مردم در باب دفاع از منافع عمومی و مصالح کشور» (روشندل، 1374: 33) که به‌هر میزان رابطه حکومت با مردم منطقی و در چارچوب قانون با بعد مشروعیت و مقبولیت شکل گرفته باشد و اعتماد و اطمینان مردم نسبت به نظام حاکم در جهت تحقق بخشیدن به مصالح و منافع ملی وجود داشته باشد، «وحدت ملی» در کشور نیز افزایش می‌یابد و اتحاد، یکپارچگی و وحدت کلمه آحاد کشور را موجب می‌شود که نظام را در تحقق بخشیدن به منافع عمومی و دفاع از مصالح ملی موفق‌تر می‌سازد.

با این توضیحات می‌توان گفت در کارکرد وحدت‌بخش باید پیوند بین فضای جنوب شرق با پیکره اصلی کشور، پیوند اجزای درون ظرف فضایی مانند ارتباط قوم بلوچ با قوم سیستانی و ارتباط و پیوند اهل تسنن با اهل تشیع و هم‌چنین پیوند اجزای این ظرف با حکومت مرکزی مورد توجه و بررسی قرار گیرد. کارکرد پیوند دهندگی ارتباط زیادی با مفاهیم مهم جغرافیایی سیاسی از قبیل علت وجودی حکومت و کشور، اندیشه حکومت، نیروهای مرکزگرای و نیروهای مرکزگرا، عدالت سرزمینی و... دارد.

4-1-2-2-1 پیوند بین عناصر محدوده جنوب شرق با پیکره اصلی کشور

جنوب شرق کشور در کشاکش مداوم رقابت نیروهای گریز از مرکز و مرکزگرا قرار داشته و دارد. اگرچه نیروهای مرکزگریزی چون عدم تجانس قومی- مذهبی، ساختار توپوگرافیک ایران، بی‌توازی در مشارکت ملی اقلیت قومی-مذهبی استان سیستان و بلوچستان، سیستم ارتباطی نامناسب و بی‌عدالتی جغرافیایی و فضایی به‌عنوان نیروهای گریز از مرکز جنوب شرق کشور تلقی می‌شوند، اما اشتراکات نژادی و دینی، ریشه زبانی و تاریخی مشترک، اشتراکات فرهنگی مختلف، مفاخر ملی مشترک (رستم افسانه‌ای) و هم‌چنین وجود تهدیدات خارجی مواردی بوده‌اند که باعث همگرایی ضلع جنوب شرقی کشور با پیکره اصلی کشور می‌شود. یکی از دلایل عمده فقدان گرایش سیاسی قوی در میان بلوچ‌های ایرانی پیوند عمیق تاریخی، زبانی و فرهنگی بلوچ‌ها با ایران بوده است. در حالی که ناسیونالیسم بلوچ در بلوچستان و پاکستان بسیار فعال می‌باشد، ناسیونالیسم بلوچ در ایران فقط در اواخر دوره پهلوی و اوایل پیروزی انقلاب، تحت تأثیر ناسیونالیسم بلوچ پاکستان تحرکاتی را شاهد بوده‌ایم. با این حال ناسیونالیسم بلوچ برخلاف آن چه در پاکستان و افغانستان اتفاق افتاد، ماهیتی استقلال‌طلبانه نداشته است و بلوچ‌ها به هویت ایرانی خود آگاهی کافی دارند. اگر مرام‌نامه سازمان دموکراتیک مردم بلوچستان را که در سال 1358 ه. ش انتشار یافت (این مرام‌نامه گرایش ناسیونالیستی چپ را در بلوچستان ایران انعکاس می‌دهد) ملاک قضاوت قرار دهیم، می‌توان چنین استنباط کرد که در این مرام‌نامه وحدت ملی و ارضی ایران با جدیت مورد تأکید قرار گرفته و تنها نوعی خودمختاری محلی مدنظر بوده است. پیوند بین قوم بلوچ و ایران به‌حدی است که حتی ریگی، سرکرده گروهک تروریستی جندالله نیز جرأت نکرد که ادعای جدایی‌طلبی را در هیچ‌یک از اطلاعیه‌ها و مصاحبه‌هایش عنوان کند.

ارتباط و فاصله دو مفهوم کلیدی در مبحث همگرایی و واگرایی می‌باشند. ارتباط هم‌چنین ابعاد مختلفی دارد همان‌طور که فاصله دارای ابعاد فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و هم‌چنین طولی است و هرچه فاصله مردم از دولت مرکزی بیشتر باشد، احتمال کمتری وجود دارد که آنان از دستورات دولت پیروی کنند از همه مهم‌تر فاصله روانی میان گروه‌هاست. بنابراین حکومت‌هایی که بتوانند با ابزارها و روش‌های مختلف ارتباطات عناصر درونی خود را در ابعاد مختلف ارتقا دهند؛ فاصله بین عناصر درونی خود را کاهش دهند که این مسئله به همگرایی و انسجام ملی درون یک کشور خواهد انجامید. مهم‌ترین ابزارهای پیوند دهنده و ارتباطی علاوه بر زیرساخت‌های ارتباطی مانند راه و توسعه ارتباطات و...، توسعه مشارکت ملی در ابعاد مختلف (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و...) و تحقق عدالت سرزمینی در ابعاد مختلف می‌باشد. اما نقش حکومت جمهوری اسلامی در تضعیف عوامل واگرایی و تقویت عوامل واگرایی چه بوده است.

حکومت جمهوری اسلامی در زمینه توسعه زیرساخت‌های ارتباطی بسیار موفق‌تر از حکومت‌های قبلی عمل کرده است؛ هرچند که در زمینه طرح توسعه محور شرق که حیاتی‌ترین و محوری‌ترین فصل آن ترانزیت و حمل‌ونقل می‌باشد قابل تقدیر می‌باشد. البته باید توجه داشت که تسریع در اجرایی نمودن طرح توسعه محور شرق، هم منافع ملی کشور را تأمین خواهد نمود و هم به توسعه ضلع شرقی و جنوب شرقی کشور کمک خواهد کرد. خروجی دیگر این طرح، تحقیق امنیت پایدار و همگرایی بیشتر در جنوب شرق کشور خواهد بود.

ابزارهای پیوند دهنده بیش از آنکه ماهیت سخت افزاری داشته باشند، ماهیتی نرم‌افزاری دارند. ابزارهای نرم نیز نقش مهمی در ارتباط یا عدم ارتباط و انسجام یا عدم انسجام اجزای درونی یک ظرف ایفا می‌کنند. رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی نقش مهمی در ایجاد ارتباط بین قومی و ارتباط بین فرهنگی دارند. وسایل ارتباط جمعی با مانور دادن بر روی نقاط مشترک و وحدت‌بخش بین قومی، بین مذهبی و بین فرهنگی می‌توانند نقش مهمی در ایجاد علقه و تقویت انسجام ملی و رفع حساسیت‌های ناشی از تمایزات و تفاوت‌ها ایفا کنند. رسانه ملی و استان‌ی باید رسانه تمام ملت و تمام قومی‌تهای درونی استان باشند. رسانه ملی با کارایی ایکونوگرافیک خود می‌تواند نقش مهمی در همگرایی و انسجام ملی ایفا کند. رسانه محلی و استان‌ی نیز باید متعلق و بازنمایی کننده تمامی عناصر موجود در یک ظرف فضایی باشد. هنگامی که با نمایش مکان‌ها، شهرها و روستاهای سیستان و بلوچستان و محیط طبیعی و جاذبه‌های آن، آداب و رسوم آنها، اسطوره‌ها و اعتقاداتشان، آواها و نواهایشان در قالب‌های مستند، فیلم و سریال از رسانه ملی نمایش داده شود، حس همگرایی و هویت ملی در بین عناصر متمایز درون ظرف ملی افزایش خواهد یافت. رسانه‌های محلی نیز چنین کارکردی را می‌توانند ایفا کنند که البته در حال حاضر عملکرد صداوسیما محلی استان مورد رضایت نخبگان، علما و مردم قوم بلوچ نیست؛ چرا که معتقدند برنامه‌های صداوسیما سیستان و بلوچستان بیشتر منعکس کننده اخبار و برنامه‌های اهل تشیع و سیستانی‌ها است و بلوچ‌ها و اهل تسنن در صداوسیما استان‌شان که بیشترین جمعیت را تشکیل می‌دهند در حاشیه قرار دارند. بسیاری از برنامه‌های رادیو با لهجه زابلی پخش می‌شود در حالی که بیشتر جمعیت استان را بلوچ‌ها و اهل تسنن تشکیل می‌دهند (راستی، 1389: 260-263).

پیوند بین عناصر متمایز درون ظرف

استان سیستان و بلوچستان بر اساس بعضی از ویژگی‌ها به دو بخش سیستان و بلوچستان قابل تفکیک است. بلوچستان خود نیز به دو بخش سَرحد (بخش شمالی) و مَکران (بخش جنوبی) قابل تقسیم است. مهم‌ترین اجزا و عناصر انسانی استان را دو قوم سیستانی و بلوچ تشکیل می‌دهند. سیستانی‌ها که اغلب در شمال استان و در شهرهای زابل، زهک و هیرمند و مرکز استان ساکنند، بیشتر پیرو مذهب تشیع هستند و بلوچ‌ها که اغلب در شهرهای جنوبی استان در مناطق

سرحد و مکران ساکنند، اغلب پیرو مذهب تسنن حنفی هستند. قوم بلوچ و سیستانی که از قدیمی‌ترین اقوام ایرانی بوده، در جنوب شرقی ایران، در استان سیستان و بلوچستان ساکن می‌باشند؛ این دو قوم در طول سالیان دراز تاریخ ایران در کنار یکدیگر زندگی کرده‌اند و شواهد نشان دهنده این امر است که این دو قوم معمولاً با هم یک رابطه مسالمت‌آمیز داشته‌اند. اما در سال‌های اخیر رابطه‌ی دوستانه بین این دو قوم، به یک رابطه‌ی تنش‌آلود تبدیل شده است. پس از انقلاب اسلامی، سیستانی‌ها به‌عنوان بازوی اجرایی دولت مرکزی در کل استان مورد توجه واقع شدند و دولت از یک دیدگاه حمایتی نسبت به سیستانی‌ها برخوردار شده است. در قبل از انقلاب دولت مرکزی با استفاده از نفوذ و قدرت سردارها و هم‌چنین واگذاری قدرت و اختیارات به آنها به اجرای سیاست‌های خود در این منطقه می‌پرداخت که با این روش کمترین سطح تنش در منطقه بلوچستان رخ داد. اما امروزه با به‌هم خوردن آن نظام طایفه‌ای، باعث به‌وجود آمدن تنش در منطقه سیستان و بلوچستان شده است. سیاست دولت مرکزی و همین‌طور ویژگی‌ها و آیکون‌های قوم بلوچ، بر افزایش فاصله روانی بین بلوچ‌ها و مرکز تأثیر بسزایی داشته و هم‌چنین رابطه بین بلوچ‌ها و سیستانی‌ها را نیز به یک رابطه تیره و رقابت‌آمیز تبدیل کرده است.

طبق یک تحقیق، توزیع آماری مدیریت در استان در یک بررسی آماری از بین 4615 نفر از مسئولین در شش سطح مدیریتی (رئیس، مشاور، مدیرکل، سرپرست، مدیر و معاون) با توجه به محل تولد این مسئولین مشخص شد حدود 80% درصد از کل مسئولین متولد استان سیستان و بلوچستان بوده‌اند و 20% درصد باقیمانده متولد خارج از استان می‌باشند. هم‌چنین از 3815 مسئول متولد استان، سیستانی‌ها با 17 درصد جمعیت، نیمی از کل مسئولیت‌ها را دارا می‌باشند و 83% بقیه استان حدود نیم دیگر مسئولیت‌ها را بر عهده دارند. (معاونت توسعه مدیریت و منابع انسانی رئیس‌جمهور، دفتر آمار، 1390) از مجموع 16 استان‌دار یا سرپرست استان‌داری، فقط دو استان‌دار بومی استان بوده و بقیه غیر بومی می‌باشند که با توجه به یافته‌های میدانی وجود مسئولین غیر بومی برای استان در سطوح مدیریتی بالا بیشتر از مسئولین بومی بوده است (پورتال استان‌داری سیستان و بلوچستان). بررسی و مقایسه آماری در دو شهرستان زابل و ایرانشهر-زابل به‌عنوان نماینده یک شهر سیستانی‌نشین و ایرانشهر به‌عنوان یک شهر تقریباً بلوچ‌نشین - نشان داد که بین این دو شهرستان از لحاظ تخصیص امکانات مانند آب، برق، گاز، تلفن، خدمات اداری، آموزشی، درمانی، شهری، قضایی، اجتماعی با توجه به درصد جمعیت آنها تفاوت زیادی وجود ندارد. هم‌چنین در دو شاخص تخصیص بودجه و سرمایه‌گذاری در این دو شهرستان نیز اختلاف زیادی به چشم نمی‌خورد؛ اما در بحث مدیریتی استان تفاوت‌ها فاحش است و اکثر مدیریت‌ها به‌خصوص در سطح میانی استان در اختیار سیستانی‌ها می‌باشد. هم‌چنین در خصوص آموزش عالی و تحصیلات تکمیلی در زابل نسبت به ایرانشهر تفاوت زیادی وجود دارد (پورتال استان‌داری سیستان و بلوچستان، سالنامه آماری استان).

با وجود اینکه آمارها در سطح مدیران و کارکنان دولت نشان از تبعیض‌آمیز بودن واگذاری مشاغل و پست‌های دولتی دارد؛ اما در یک رابطه دو طرفه فقط و فقط نمی‌توان یک‌طرف را مقصر تمام و کمال نشان داد؛ در این رابطه نیز این قاعده حاکم است. زیرا بررسی‌های تاریخی و اسنادی از زمان حکومت خزیمه‌ها علم در جنوب شرق نیز ثابت می‌کند که حاکمان و مدیران این بخش از کشور همیشه سیستانی‌ها بوده‌اند و بلوچ‌ها همیشه به‌نوعی از کارهای دولتی فاصله گرفته‌اند که دلایل آن به تحقیق جداگانه‌ای نیازمند است. این تبعیض‌ها در دوران اخیر به‌دلایل درک ناقص و نادرست رقبای منطقه‌ای از ماهیت شیعی جمهوری اسلامی ایران به اهرم تبلیغاتی و فشار علیه حکومت مرکزی بدل شده است. لذا حکومت مرکزی می‌بایست با دقت و حساسیت کامل موضوع را مورد بررسی و کنکاش قرار دهد.

پیوند عناصر فضای جنوب شرق با حکومت مرکزی

قوم بلوچ با حکومت مرکزی

ایران کشوری چند قومی است که بیشتر جمعیت آن را قوم فارس تشکیل می‌دهد. فارس‌ها به‌طور عمده در بخش مرکزی کشور استقرار یافته و گروه‌های دیگر قومی در نوار مرزی کشور مستقر هستند. گروه‌های قومی مستقر در نوار مرزی، دارای دنباله‌های قومی در آن سوی مرزهای کشور هستند. این وضعیت، شرایط ویژه‌ای را در روابط قومی با حکومت مرکزی شکل داده است. بخش بزرگی از مسائل ژئوپولیتیکی و چالش‌های ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی ایران، ناشی از این شرایط است. به‌نظر می‌رسد با استفاده از چارچوب نظری شکاف‌های سیاسی - اجتماعی متقاطع، بهتر می‌توان مسائل قوم بلوچ را مورد مطالعه قرار داد.

شکاف‌های سیاسی - اجتماعی، شکاف‌هایی هستند که بیانگر خطوط تمایز سر باورها، منافع، جهت‌گیری‌ها و عملکرد گروه‌های مختلف فعال در عرصه جامعه و سیاست است. این نوع شکاف‌ها می‌توانند در مقابل وجود برخی فرصت‌ها و موارد مشترک با گروه‌های دیگر، حالت خنثی یافته و شکلی غیرفعال با شکاف‌های سیاسی - اجتماعی متقاطع به‌خود گیرد.

برخی از شکاف‌های موجود میان قوم بلوچ با اقوام دیگر، بیانگر ناسازگاری‌ها در تقسیم منابع اقتصادی به حوزه جغرافیایی پیرامون و همچنین شرایط جغرافیایی قوم بلوچ است که در قالب شکاف مرکز - پیرامون مطرح می‌شوند. این شکاف همواره سبب به حاشیه رانده شدن زبان و فرهنگ قوم بلوچ نسبت به گروه قومی فارس شده است. برخی شکاف‌های دیگر حالت تاریخی دارند و ویژگی‌هایی پایدار در طول تاریخ دارند، مانند شکاف‌های مذهبی و شکاف قومی. بدین معنا که قوم بلوچ همواره ساختاری طایفه‌ای و سرداری داشته و همچنین به‌دلیل نوعی خودمختاری از حکومت مرکزی در ادوار مختلف تاریخی، به‌ویژه پیش از شکل‌گیری دولت مدرن در ایران (1304)، بیشتر مردم این منطقه سنی مذهب بوده‌اند. دسته‌ای دیگر از این شکاف‌های به اقتضای گفتمان‌های حاکم در نظام جهانی شکل گرفته‌اند که می‌توان به شکاف سنت و مدرنیته اشاره کرد. در این نوع شکاف ساختار طایفه‌ای و سرداری قوم بلوچ رنگ می‌بازد و به‌جای این ساختار ایلی، شهرها و روستاها گسترش می‌یابد، تمرکز قدرت در حکومت مرکزی به‌وجود می‌آید و تعادل جمعیت بین قوم فارس و بلوچ، سنی و شیعه شکل متعادل به‌خود می‌گیرد.

این شکاف‌ها با وجود برخی از فرصت‌ها و اشتراک‌هایی با گروه قومی فارس، مانند وجود بازارچه‌های مرزی، صید و صیادی، توریسم، اسطوره و نمادهای همبستگی ملی، زبان، سطح توسعه بالاتر نسبت به بلوچ‌های پاکستان، ظرفیت‌های ارتباطی و غیره تقریباً حالت خنثی پیدا کرده و در شکل شکاف‌های سیاسی اجتماعی متقاطع عمل می‌کند و در نتیجه حالت غیرفعال به‌خود می‌گیرد. در حقیقت وجود این نوع شکاف‌های سیاسی - اجتماعی متقاطع در ساختار قوم بلوچ است که مرکزگرایی آنها را خنثی کرده است (ضرغامی؛ انصاری زاده، 1391: 110).

قوم سیستانی و حکومت مرکزی

سیستانی‌ها از لحاظ دین و مذهب، نژاد و زبان دارای تجانس نسبت به بدنه اصلی ملت ایران می‌باشند. که در این میان مذهب نقش مهمی را بازی کرده و می‌کند. قوم سیستانی به این واسطه تجانس و همراهی بیشتری با پیکره اصلی کشور و حکومت جمهوری اسلامی ایران دارد و در صحنه‌های مختلف به حمایت از کشور و حکومت برخاسته است و به‌عنوان یک شاخص در حمایت از حکومت می‌توان به تعداد بالای شهدا، جانبازان و آزادگان سیستان اشاره کرد. حکومت جمهوری اسلامی نیز تمایل و نزدیکی بیشتری نسبت به سیستانی‌های شیعه نشان داده است و تعداد زیادی از مسئولین

استان سیستمی هستند به طوری که به نسبت جمعیت خود بالاترین و بیشترین و حساس ترین پست‌های سیاسی، مدیریتی و امنیتی و نظامی استان در دست سیستمی‌ها قرار دارد و همین مسئله باعث ایجاد ناراضی‌هایی در بین نخبگان و مردم بلوچ و ایجاد اختلال در رابطه و اعتماد بین دو قوم ساکن در این استان شده است.

کارکرد داوری

حکومت یک داور است و به اختلافات موجود بین عناصر دورنی خود رسیدگی می‌کند. عناصر دورنی نیز توقع دارند که حکومت در مقام قضاوت و نظارت، تفاوت‌ها و ویژگی‌های عناصر را در حاکم و محکوم نمودن آنها دخالت ندهد. حکومت‌ها نقش توزیع کنندگی را نیز برعهده دارند؛ بنابراین حکومت می‌بایست توزیع کننده‌ای عادل در بین مناطق مختلف کشور و جامعه متنوع انسانی آن باشد. فصل سوم قانون اساسی به حقوق ملت اختصاص یافته است و به‌عنوان مثال اعلام می‌دارد: مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود» اصول قانون اساسی به برابری تمامی ملت در برابر قانون تأکید دارند (اصل نوزدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران). رسیدگی به امور قضایی و نظارت به‌عهده قوه قضائیه گذاشته شده است که فصل یازدهم قانون اساسی به قوه قضائیه وظایف این قوه و ویژگی قضایی و محاکمات و... پرداخته شده است. واگرایی از حکومت نوعی بیگانگی در عدم مشروعیت و مقبولیت قوانین حقوقی در میان افراد جامعه و به‌ویژه کسانی است که در تشکل‌های سنتی سیاسی و ایلی خود متشکل گشته‌اند. عدم پذیرش و مقبولیت قوانین حقوقی و قضایی در جامعه منجر به حل‌وفصل اختلافات خارج از چارچوب قانونی می‌گردد. در نتیجه میان دولت قانونی و اقتدار سنتی تعارض و اختلاف به‌وجود می‌آید که واگرایی را دامن زده و بحران را تشدید می‌کند (صحفی، 1380: 351). از ویژگی‌های اساسی جمعیت در سیستان و بلوچستان ترکیب قومی جمعیت است که هر یک از افراد بلوچ و سیستانی خود را به طایفه ایلی منتسب می‌دانند. در هر دوی جوامع شهری و روستایی بخش اعظم جمعیت بلوچستان را ایلات و طوایف بلوچ تشکیل می‌دهند. در بلوچستان به‌علت شرایط فرهنگی - اجتماعی میزان پذیرش و مقبولیت دستورها و فرمانهای رؤسای قبایل و مولوی‌ها از حاکمیت و قوانین دولتی بیشتر است. این ویژگی از نفوذ حاکمیت در میان مردم می‌کاهد (قالیباف، 1375: 80). بسیاری از بلوچ‌ها مدارس دولتی را باعث بی‌دینی بچه‌های خود دانسته و به آنها اعتماد ندارند، به‌خصوص در مورد دروس مذهبی که آن‌را مخالف عقاید و باورهای خود می‌دانند (افشار، 1363: 85).

کارکردهای تسهیل سرمایه‌گذاری و خدماتی

طبق یک اصل اساسی، حکومت‌ها متعهد به فراهم کردن خدمات بهداشتی، آموزش و پرورش و ایجاد محیطی امن هستند تا شهروندان در رفاه، آسایش و کامیابی زندگی کنند. اصل مذکور هنوز برای بسیاری از کشورهای توسعه نیافته تبیین نشده است و دولت‌ها آن‌را درک نکرده یا نپذیرفته‌اند. در قلمرو سیاسی یا اقتصادی حکومت‌ها در کشورهای توسعه نیافته بیشتر درگیر مسائل ایدئولوژیک یا تئوری‌های بد فرجام هستند. بسیاری از حکومت‌ها با انتخاب دو گزینه سوسیالیسم یا کاپیتالیسم، راه طی شده یا نافرجام الگوهای این دو نظام را می‌پیمایند. به‌همین علت اکنون بسیاری از کشورها از خاورمیانه تا آمریکای لاتین درصدد یافتن راه سوم برای توسعه هستند. به احتمال قوی مشارکت مردم به‌نام سرمایه‌گذاری داخلی هم‌زمان با استفاده از سرمایه‌گذاری خارجی چرخه فقر را در این کشورها کاهش می‌دهد؛ گام مهمی است که «نظام مشارکت یا تعاونی عمومی» ایجاد حکومت‌ها باید در جهت تحقق آن تلاش نمایند. حکومت‌ها نباید خود را مالک امور بازرگانی بدانند و در نقش تاجر، بازرگان و معامله‌گر ظاهر شوند؛ زیرا هر دولتی در منابع دچار محدودیت است. در این وضعیت باید با اولویت‌بندی دقیق هم‌زمان با سرمایه‌گذاری داخلی و خارجی و با مشارکت کامل مردمی

منابع جدیدی ایجاد شود. بازسازی در کشورها نیازمند مقادیر زیادی سرمایه مالی و انسانی می‌باشد. حتی تمرکز بر دو مسئله به تنهایی کارساز نیست. بلکه بهترین رهیافت این است که حکومت‌ها با استفاده از سرمایه‌ها، به تقویت زیر ساخت‌های پایه نظیر ساخت جاده‌ها، بنادر، برق و آب، ارتباطات مخابراتی، بخش کشاورزی و امور بهزیستی بپردازند. دولت‌ها در برخی موارد نظیر ارائه خدمات بهداشتی و آموزش و پرورش به تنهایی نقش مهمی ایفا می‌کنند. در سایر موارد استفاده از سرمایه‌گذاری به‌ویژه سرمایه بخش خصوصی، اهمیت فراوان دارد (میدری، 1383، 56). استان سیستان و بلوچستان ضمن داشتن پتانسیل‌های مختلف محدودیت‌های توسعه‌ای نیز داشته است. موقعیت حاشیه‌ای، محدودیت‌های اقلیمی و وسعت فراوان، پراکندگی سکونت‌گاه‌ها، فقر اقتصادی و فرهنگی و وجود ناامنی از مهم‌ترین محدودیت‌های توسعه‌ای این استان از گذشته تا کنون بوده است. کارهای عمرانی و توسعه‌ای انجام پذیرفته در دوره سی و دو ساله حکومت جمهوری اسلامی در مقایسه با دوره پنجاه و سه ساله حکومت پهلوی قابل مقایسه نیست و حجم کارهای عمرانی و توسعه‌ای (آموزشی، بهداشتی، خدماتی، ارتباطی، صنعتی و...) این دوره رشدی چند برابر نسبت به دوره قبل از انقلاب داشته است.

محدودیت‌های توسعه‌ای استان باعث شده است که سرمایه‌گذاران داخلی و خارجی کمتر تمایل به سرمایه‌گذاری در طرح‌های توسعه‌ای این استان داشته باشند. بنابراین بار اعظم سرمایه‌گذاری و تسهیل‌کنندگی بر دوش دولت گذاشته شده است. از مهم‌ترین طرح‌های کلان و ملی که به کارکرد سرمایه‌گذاری و تسهیل‌کنندگی حکومت مربوط می‌شود، طرح توسعه محور شرق کشور است که یکی از محوری‌ترین مباحث آن، ترانزیت و حمل و نقل (دریایی، ریلی، هوایی و جاده‌ای) می‌باشد. از ابتدای انقلاب تاکنون به‌منظور توسعه این استان، رفع محرومیت و اداره و کنترل بهتر استان، مدام بر تعداد شهرها، شهرستان‌ها، بخش‌ها و دهستان‌های استان سیستان و بلوچستان افزوده شده است. این تغییرات در تقسیمات درونی استان، خدمت‌رسانی و اداره بهتر مناطق مختلف استان را سبب گردیده است. هم‌چنین با ارتقای جایگاه این سکونت‌گاه‌ها، جایگاه‌های شغلی جدیدی برای جذب و استخدام نیروی بیکار و تحصیل کرده استان فراهم کرده است.

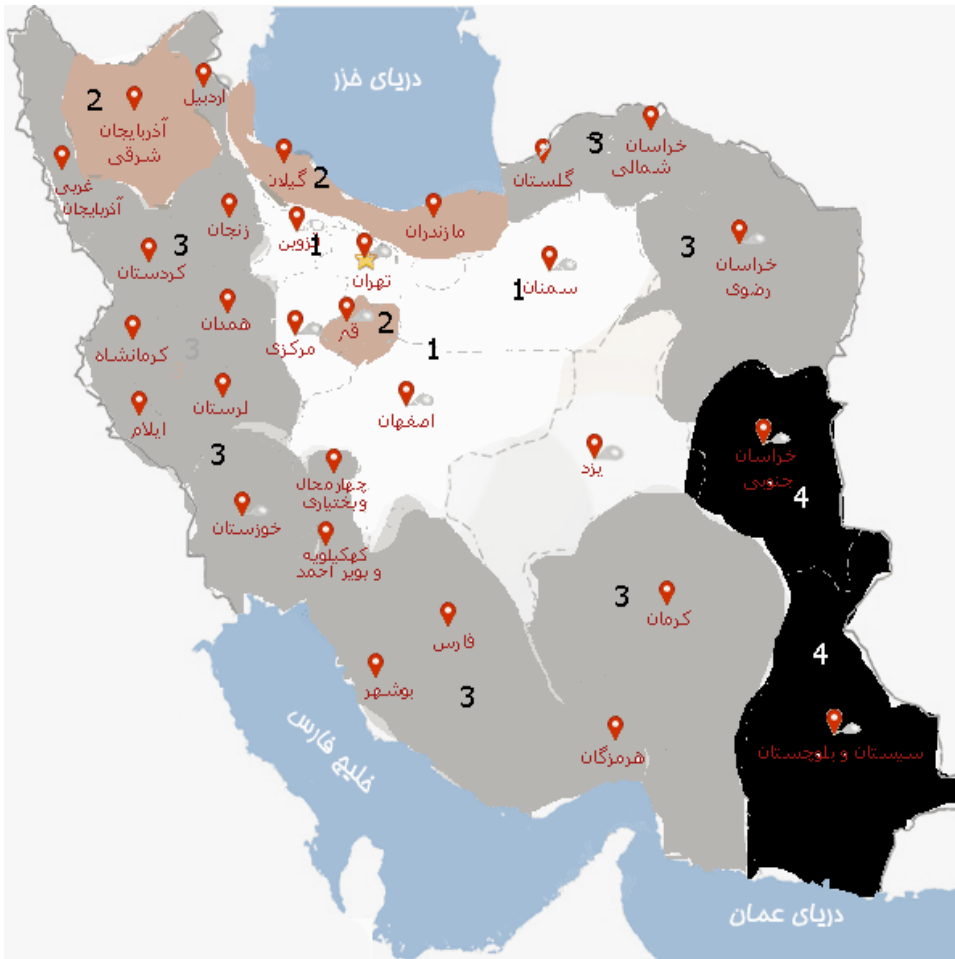
در این قسمت از تحقیق جهت ارزیابی عدالت سرزمینی در کشور و ارزیابی میزان توسعه استان‌های مرزی کشور نسبت به سایر استان‌ها از نتایج پژوهش توسط سازمان آمار ایران صورت گرفته است استفاده می‌کنیم. در این پژوهش استان‌های مختلف کشور با توجه به وجود نابرابری‌های گسترده در توزیع خدمات و امکانات توسعه در سطح استان‌های کشور، با هدف، تعیین سطوح توسعه فضایی و شناسایی ماهیت الگوهای آمایشی توسعه طراحی شد. روش مورد استفاده بر مبنای تحلیل مجموعه‌ای از شاخص‌ها برای ساخت شاخص ترکیبی توسعه بود. به‌عنوان مثال یکی از این شاخص‌ها، شاخص توسعه انسانی به‌طور مرسوم سه شاخص: آموزش، امید به زندگی و تولید ناخالص داخلی مورد توجه قرار می‌گرفته.

بهبود شاخص توسعه انسانی بهترین سازوکار توانمندسازی انسان‌ها برای دستیابی به هدف ارتقای سطح زندگی آنها است که از طریق بهره‌گیری از توانمندی‌های انسانی حاصل می‌شود. ارتقای سطح کیفیت زندگی افراد یک جامعه در گرو تحول اساسی در متغیرهای اقتصادی، آموزشی و بهداشتی است. روش بررسی به این صورت است که: سنجش رابطه نابرابری اجتماعی و درجه توسعه انسانی در استان‌های کشور با بهره‌گیری از اطلاعات مورد نیاز از نتایج سرشماری 1390 استفاده شده است. شاخص‌های آموزش، امید به زندگی و تولید ناخالص داخلی تشکیل دهنده اجزای شاخص توسعه انسانی به‌شمار می‌روند و شاخص توسعه انسانی در واقع میانگین این سه شاخص است (جدول 1).

این شاخص سپس برای رتبه‌بندی و سطح‌بندی توسعه استان‌ها به کار برده شد. برای جمع‌آوری داده‌ها، نتایج سرشماری مرکز آمار ایران در سال 1390 و نتایج سالنامه‌های آماری کشور در طی سال‌های مختلف بهره گرفته شده است. در این تحقیق 41 شاخص مورد استفاده قرار گرفت که در سه گروه اجتماعی، جمعیتی و فرهنگی (14 شاخص)، اقتصادی (13 شاخص) و زیرساختی و خدماتی (14 شاخص) قرار گرفتند. الگوی فضایی به‌دست آمده براساس شاخص ترکیبی کل توسعه نیز در سه سطح توسعه یافتگی بالا (9 استان)، متوسط (16 استان) و پایین (5 استان) بر مبنای تکنیک‌های سیستم اطلاعات جغرافیایی طبقه‌بندی شد (نقشه شماره 16). چنین الگویی وجود ساختار مرکز-پیرامون در توسعه اقتصادی فضایی ایران را تأیید می‌کند (جدول شماره 15).

جدول شماره 15: شاخص‌های و سطح توسعه استان‌ها براساس آمارهای سازمان آمار

ردیف	استان	تعداد شاخص‌ها	مجموع امتیازات	توسعه انسانی	درجه توسعه
1	تهران	41	85	.812	1
2	سمنان	41	83	.779	1
3	یزد	41	81	.766	1
4	اصفهان	41	78	.763	1
5	مرکزی	41	74	.701	1
6	آذربایجان شرقی	41	72	.713	2
7	مازندران	41	68	.711	2
8	قم	41	66	.700	2
9	بوشهر	41	65	.778	3
10	فارس	41	63	.737	3
11	گیلان	41	62	.735	3
12	چهارمحال و بختیاری	41	58	.700	3
13	قزوین	41	55	.745	3
14	خوزستان	41	55	.730	3
15	کرمان	41	54	.712	3
16	زنجان	41	54	.715	3
17	اردبیل	41	53	.693	3
18	کرمانشاه	41	52	.702	3
19	همدان	41	51	.701	3
20	آذربایجان غربی	41	51	.662	3
21	ایلام	41	50	.679	3
22	خراسان رضوی	41	49	.711	3
23	هرمزگان	41	47	.704	3
24	کردستان	41	48	.657	3
25	لرستان	41	47	.679	3
26	کهگیلویه و بویراحمد	41	46	.697	4
27	گلستان	41	44	.692	4
28	خراسان شمالی	41	25	.684	4
29	خراسان جنوبی	41	23	.688	4
30	سیستان و بلوچستان	41	28	.587	4



1- برخوردار
2- نسبتاً برخوردار
3- کمتر برخوردار
4- عدم برخوردار

نقشه شماره 16: نقشه سطح‌بندی توسعه استان‌ها
ترسیم کننده: نگارنده

اگرچه در دوره بعد از انقلاب اسلامی گام‌هایی در جهت توسعه مناطق مختلف کشور برداشته شده است؛ ولی ارزیابی شاخص‌های مختلف توسعه نشان می‌دهد که هنوز شکاف و نابرابری بین مناطق و استان‌های مختلف کشور زیاد است (راستی، 270-271).

کارکرد دیوان سالاری

دیوان سالاری مدرن در ایران میراث رژیم پهلوی است. رضاشاه در یک اقدام کاملاً سریع و شاید غیرکارشناسی، بوروکراسی را به‌عنوان یکی از ارکان نوسازی خود مطرح کرد. وی کشور را بر پایه یازده استان، 49 شهرستان و تعدادی زیادی بخش و دهستان سازماندهی نمود و با استخدام حدود 90 هزار کارمند حکومتی در وزارتخانه‌های داخله، عدلیه، خارجه، فرهنگ، راه و... طبقه حقوق‌بگیری را پدید آورد که پدیده بی‌سابقه و تجربه نشده‌ای در نظام اداری ایران تلقی

می‌شد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی نه‌تنها با این پدیده یک برخورد منطقی صورت نگرفت، بلکه روز به‌روز بر حجم و کمیّت آن افزوده شد؛ به‌طوری‌که امروز دولت جمهوری اسلامی بیش از 2 میلیون و 200 هزار نفر کارمند دارد. در واقع از ابتدای انقلاب تاکنون تعداد کارمندان دولت و تعداد دستگاه‌های اجرایی سه برابر شده و سهم اشتغال دولت از 19 درصد به 24 درصد رسیده است. البته بخش زیادی از این فرآیند اقتضای توسعه کشور و افزایش جمعیت پس از انقلاب بوده است. اما با گذشت 31 سال از پیروزی انقلاب اسلامی هنوز تعریف متقن و بومی از یک «دیوان‌سالاری خدمت محور» مبتنی بر آموزه‌های ایرانی و اسلامی ارائه نشده است و نظام اداری ما به‌شدت از مشکلاتی نظیر ناکارآمدی، فساد اداری، کاغذبازی و... رنج می‌برد (fardanews.com).

در استان سیستان و بلوچستان دیوان‌سالاری گسترش چشمگیری یافت. تعداد شاغلان گسترش و ارتقای ادارات دولتی، ایجاد ادارات و سازمان‌های دولتی در بسیاری از شهرها و بخش‌ها و تغییرات صورت گرفته در تقسیمات کشوری و درون استانی (ارتقاء برخی نقاط به مرکز شهرستان، شهر، مرکز بخش و مرکز دهستان)، نیاز به نیروهای دیوان‌سالاری را در استان افزایش داد. آمارهای نفوس و مسکن سال 90 مربوط به استان‌داری سیستان و بلوچستان افزایش تعداد شهرستان‌ها، بخش‌ها، شهرها و دهستان‌های این استان را نشان می‌دهد. بخش دیگری از مستخدمین حکومتی را در این استان را مستخدمین لشکری تشکیل می‌دهند که در بعد از انقلاب هم بر تعداد نظامیان و هم بر تعداد پایگاه‌ها و پادگان‌های نظامی و انتظامی در این استان افزوده شده است.

در بسیاری از استان‌ها از جمله سیستان و بلوچستان به‌علت فقر محیط طبیعی و بالا بودن نرخ رشد جمعیت و جوانی جمعیت، دیوان‌سالاری دولتی راهی برای نجات از معضل بیکاری تلقی می‌شود. از این‌رو اغلب افراد تحصیل‌کرده امیدوارند که به استخدام نهادهای دولتی درآیند. در سطحی بالاتر رقابت و حساسیت روی پست‌های مدیریتی استان، ادارات و سازمان‌های دولتی و به خصوص استان‌داری وجود دارد. با روی کار آمدن دولت نهم، بومی نمودن استان‌دار سیستان و بلوچستان در دستور کار قرار گرفت و این بار دکتر دهمرده (که یک زابلی شیعه بود) به‌سمت استان‌دار سیستان و بلوچستان انتخاب گردید. این انتخاب به مذاق برخی از بلوچ‌ها و نخبگان مذهبی و سیاسی آنها خوش نیامد و تنش‌ها را در استان بالا برد و حتی گروه تروریستی ریگی نیز به قصد انتقام‌گیری از استان‌دار و نیروهای دولتی جنایت تاسوکی را رقم زد (روزنامه آفتاب، 1385/1/30).

نتیجه‌گیری

برای ارزیابی عملکرد حکومت جمهوری اسلامی از اطلاعات و آمار ادارات و سازمان‌ها و استان‌داری سیستان و بلوچستان و هم‌چنین نتایج پژوهش‌های انجام گرفته در مورد برخی شاخص‌ها بهره گرفتیم. حکومت جمهوری اسلامی در عمل به کارکردها، نقاط ضعفی داشته است. استان سیستان و بلوچستان با مشکلات امنیتی و استراتژیکی روبه‌رو است که در برخی مقاطع اوضاع بسیار نگران‌کننده می‌گردد. در این ارتباط در بخش‌های از این مباحث به آیکونوگرافیک قوم بلوچ در بلوچستان نیز اشاراتی شد. این آیکون‌ها با توجه به اینکه در این منطقه تا حدودی از قدرت بیشتری نسبت به آیکون‌های ملی برخوردارند به عاملی منفی در توسعه بلوچستان ایران مبدل شده‌اند که این‌ها را می‌توان به ضعف‌های عملکردی حکومت بیافزاییم.

حکومت پهلوی با اقداماتش در جنوب شرق و عملکرد نه‌چندان مؤفّقش در کارکردهای سرمایه‌گذاری و تسهیل‌کنندگی و به‌رغم اینکه کارهای عمرانی و توسعه‌ای خاصی در این استان صورت نگرفت، اما در جنوب شرق به‌جز در چند مورد با مشکل چندانی مواجه نشد؛ علتش یکی در پیوند تاریخی مردم بلوچ با ایران بود و دیگری ایجاد موازنه ژئوپولیتیک با

کشورهای پیرامون شرق ایران و همین‌طور حمایت جبهه غرب و آمریکا از حکومت پهلوی بود. با پیروزی انقلاب اسلامی، جمهوری اسلامی ایران دیگر نقش متحد استراتژیک غرب و آمریکا را در منطقه ایفا نکرد و با تبیین سیاست نه شرقی نه غربی رویکرد جدیدی را در تعاملات خود با جهان و غرب به نمایش گذارد. رویکرد صدور انقلاب، مقابله با مستکبران جهان و دفاع از مظلومان و مستضعفان جهان به‌خصوص مردم فلسطین به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اصول نظام جمهوری اسلامی ایران مسائل دیگری بود که ایران را در مقابل آمریکا و اسرائیل - به‌عنوان یکی از متحدین استراتژیک آمریکا در خاورمیانه - قرار داد. با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، ایران از جبهه متحدین غرب و در رأس آن آمریکا خارج شد و با توجه به آرمان‌هایش در جبهه مقابل مستکبران و در رأس آنها آمریکا قرار گرفت.

در سطح منطقه‌ای نیز پس از پیروزی انقلاب، برخی از کشورهای منطقه نیز که درک درستی از انقلاب ایران نداشتند و همچنین به‌دلیل ترس از صدور انقلاب ایران به دیگر کشورها، به‌طور پنهان و آشکار در جبهه مقابل ایران قرار گرفتند که برخی از این تقابلات هنوز نیز ادامه دارد. حمایت عربستان و کشورهای عربی از عراق، طالبان و جریان فکری وهابیت، تشکیل شورای همکاری خلیج فارس و اقدامات ضد ایرانی شورا در این راستا قابل تحلیلند. در دوره سی ساله بعد از انقلاب ایران دو همسایه شرقی ما از ثبات و آرامش کاملی برخوردار نبوده‌اند که بتوان با کمک بر مشکلات امنیتی جنوب شرق که در این کشورها ریشه دارد، چاره‌اندیشی کرد. ناسیونالیسم بلوچ مستقر در پاکستان به مرکزیت کوئته از دیگر نیروهای تأثیرگذار بر تحولات جنوب شرق ایران به‌خصوص در سال‌های اول پیروزی انقلاب بود. حمله شوروی به افغانستان و هجوم پناهندگان افغانی به ایران و ساکن شدن بسیاری از آنها در سیستان و بلوچستان و حتی ازدواج برخی از آنها با اتباع ایرانی، خروج شوروی از افغانستان، ظهور طالبان و قدرت‌گیری آن در افغانستان و سقوط آن پس از اشغال افغانستان توسط نیروهای ناتو و فعالیت‌های اخیر آن همگی بر جنوب شرق ایران نیز تأثیرگذار بوده است.

در سطح محلی نیز پس از پیروزی انقلاب اسلامی خوانین و سرداران که تا آن موقع نقش رابط و پیوند دهنده بین قوم بلوچ و حکومت مرکزی را ایفا می‌کردند؛ به‌عنوان سمبل‌های طاغوتی کنار زده شدند و بسیاری از آنها متواری و در کشورهای دیگر به فعالیت بر ضد نظام پرداختند. جمهوری اسلامی به‌خاطر صبغه مذهبی پیوند خاصی را با مولوی‌ها به‌عنوان روحانیون اهل سنت برقرار کرد، اما روحانیون در آن زمان از نفوذ کافی برای پر کردن خلا رهبری قوم بلوچ برخوردار نبودند. برخی از روحانیون سنی در همان سال‌های اول انقلاب پس از اینکه دیدند مذهب رسمی کشور مذهب شیعه اعلام شد و بر شیعه بودن رئیس‌جمهور در قانون اساسی تصریح شد ناامید و منزوی شدند و برخی حتی کشور را ترک کردند. گروهی دیگر امیدوارانه به همکاری با نظام جمهوری اسلامی روی آوردند. این عده به‌مرور نفوذ فراوانی را در بین بلوچ‌های سنی و حتی اهل سنت شرق کشور به‌دست آوردند. میزان نفوذ روحانیون اهل سنت زاهدان را می‌توان با تحلیل رفتار انتخاباتی مردم بلوچ و اهل سنت شرق کشور در انتخابات‌های دو دهه اخیر ملاحظه نمود. اوج امیدواری و سهم‌خواهی روحانیون اهل سنت بلوچ که نقش رابط بین مردم و مسئولین را عهده‌دار گردیده بودند به انتخابات سال‌های اخیر بر می‌گردد. در زمان انتخابات‌ها با روی آوردن به کاندیداهایی که شعارهایش بیشتر با مطالباتشان همخوانی داشت، مطالبات بر جای مانده‌شان را به گوش مسئولین برسانند (در دوره نهم دور اول آقای معین و در دوره دوم آقای رفسنجانی و دوره دهم آقای موسوی حائز اکثریت آراء در سیستان و بلوچستان گردیده‌اند). گروه دیگری که در بعد از پیروزی انقلاب در جنوب شرق کشور به‌عنوان گروهی تأثیرگذار نمود پیدا کرد، تحصیل‌کرده‌گان بودند که این گروه نیز اگرچه از نفوذی مانند خوانین و سرداران و مولوی‌ها برخوردار نبودند؛ اما با روی آوردن به فعالیت‌های سیاسی و حزبی به‌مرور به یکی از گروه‌های تأثیرگذار در جنوب شرق تبدیل گشتند. در مجموع با توجه به این مسائل می‌توان گفت: حکومت جمهوری

اسلامی در قبال رقابت‌های تأثیرگذار بر جنوب شرق ایران، به‌عنوان یک بازیگر فعال با بازیگران متعددی در سطوح مختلف مواجه است که این بازیگران در ابعاد مختلف فعال می‌باشند لذا برای حل چالش‌های جنوب شرق علاوه بر اینکه باید نقاط ضعف موجود در عمل به کارکردها را برطرف نمود، می‌بایست برای مناطقی با ویژگی‌های جنوب شرقی ایران با شناخت فرصت‌ها و تهدیدهای فراروی آن در سطوح مختلف و بازیگران تأثیرگذار بر آن در سطوح مختلف، طرح و برنامه‌هایی چند سطحی و چند بعدی طراحی، تدوین و اجرا نمود.

منابع فارسی

1. افشار، ایرج (1363)، **بلوچستان و تمدن دیرینه آن**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
2. روشندل، جلیل (1374)، **امنیت ملی و نظام بین‌المللی**، تهران: سمت.
3. درایسدل، الاسدایر؛ بلیک، جراید اچ (1382)، **جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا**، ترجمه دره میرحیدر، تهران: وزارت امور خارجه، چاپ سوم.
4. راستی، عمران (1389)، **ژئوپولیتیک محلی و نقش حکومت در ساماندهی آن** (مطالعه موردی جنوب شرق ایران)، **رساله دکتری**، جغرافیای سیاسی دانشگاه تهران.
5. زاهدی مازندرانی، محمد جواد (1382)، **توسعه نابرابر**، تهران: انتشارات مازیار.
6. صفحی، سیدمحمد (1380)، **ژئوپولیتیک فرهنگی**، انتشارات شمسا.
7. قالیباف، باقر (1375)، **بررسی و نقش عناصر جغرافیایی در امنیت سیستان و بلوچستان**، **پایان‌نامه** کارشناسی ارشد رشته جغرافیای سیاسی، دانشگاه تهران.
8. کریمی‌پور، یداله (1379)، **مقدمه‌ای بر ایران و همسایگان**، انتشارات دانشگاه تربیت معلم.
9. مجتهدزاده، پیروز (1389)، **فلسفه و کارکردهای ژئوپولیتیک**، تهران: انتشارات سمت.
10. مویر، ریچارد (1379)، **درآمدی نو بر جغرافیای سیاسی**، ترجمه دره میرحیدر و سید یحیی صفوی، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
11. میدری، احمد؛ خیرخواهان، جعفر (1383)، **حکمرانی خوب؛ بنیان توسعه**، مرکز پژوهش‌های مجلس

ب) لاتین

1. Dauglas Jackson (Ed), **Political and Geographic Relationships**, N. J.: Englewood, Cliffs, Preston Hall Inc.
2. Gottmann, I. Jean, (1952), **La Politique des Etats et leur geographie**, Published by **Initialment**, Paris 1951. A new publication: Paris, CTHS 2005.

نسبت امنیت فرهنگی و تمدن اسلامی در جمهوری اسلامی ایران؛ مروری بر تئوری‌ها

زهرا رجایی*

عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور

چکیده

این مقاله ضمن طرح مباحثی تفصیلی درباره تمدن و فرهنگ و روابط آنها با مبحث امنیت و شرح بحران‌های تمدنی و فرهنگی غرب، به توضیح راهبردهای اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی و تضمین امنیت فرهنگی می‌پردازد. بحث از امنیت فرهنگی در ذیل موضوع امنیت ملی قرار دارد و یکی از مؤلفه‌های اصلی آن را تشکیل می‌دهد و تأکید بر عناصر «فرهنگی» و «ارزشی» امنیت ملی با تعاریف جدید عرضه شده از مصطلح اخیر هم تناسب دارد. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی در صدد پاسخ به این پرسش است که تمدن و فرهنگ هریک به چه معنایی است و رابطه و نسبت این دو مفهوم با اصطلاح امنیت چگونه است؟ بر این اساس مفروض این نوشتار اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی در تضمین امنیت فرهنگی است. البته تمدن و فرهنگ دینی و اسلامی و راهبردهای تضمین امنیت فرهنگی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های متعددی دارد، اما در نوبت رشد تمدن و فرهنگ متعامل با دین و خلاقیت در علم و هنر بیش از هر چیز نیازمند ثبات و استقرار اجتماعی و امنیت و آسایش است. جامعه بالنده و ایمن، با تأمین و امنیت خویش، خاستگاه و زادگاه تمدن و فرهنگ است و از سوی دیگر بالندگی و ترقی تمدنی و فرهنگی نیز ضامن حفظ ثبات و امنیت و اشاعه آن و رافع تنش و بی‌ثباتی در حوزه ملی و بین‌المللی قلمداد می‌گردد.

کلید واژه‌ها

امنیت، امنیت فرهنگی، جمهوری اسلامی ایران، فرهنگ اسلامی.

بحث از امنیت فرهنگی در ذیل موضوع امنیت ملی قرار دارد و یکی از مؤلفه‌های اصلی آن را تشکیل می‌دهد؛ از این روی بایسته می‌نماید در تبیین آن ابتدا واژگان امنیت ملی بررسی گردد. امنیت ملی اصطلاحی چند وجهی است که در عین اهمیت، دارای ابهام، تفاسیر و معانی متعددی است. این مصطلح، در سه سده اخیر پایه عرصه حیات نهاده و از آن هنگام تاکنون با رهیافت‌های گونه‌گونی درباره آن تعابیر مختلفی انجام گرفته است. برخی نیز از عقب ماندگی و تأخر تحول و شفافیت آن نسبت به سایر اصطلاحات مشابه یاد کرده‌اند. چنین تفکری نیز در مؤلفه‌های مبحث امنیت صادق است؛ برای مثال تا همین اواخر گفته می‌شد که مؤلفه‌های نظامی، نقش تعیین کننده خود در تأمین امنیت ملی کشورها را تا حدی از دست داده‌اند و عوامل دیگری هم‌چون ملاحظیات اقتصادی و فرهنگی در تضمین امنیت ملی سهیم گردیده‌اند. اما امروزه در استانه هزاره سوم گفته می‌شود که اگر در قرون قبل دو عنصر «نظامی‌گری» و «اقتصاد» در تأمین امنیت کشورها در دو بعد داخلی و خارجی، نقش به‌سزایی ایفا می‌کردند، در قرن بیستم و یکم ضروری است که بر مدخلیت بیشتر «عنصر فرهنگ» و اهمیت آن تأکید بیشتری ورزید. تأکید بر عناصر «فرهنگی» و «ارزشی» امنیت ملی با تعاریف عرضه شده از مصطلح اخیر هم تناسب دارد، از این دیدگاه معنای روشن و محدود امنیت ملی، حفظ مردم یک کشور و سرزمین در مقابل حمله فیزیکی و به‌معنای سنتی «دفاع» می‌باشد و در معنای وسیع‌تر بر حفظ منابع حیاتی سیاسی و اقتصادی و فقدان تهدید نسبت به ارزش‌های اساسی و حیاتی یک دولت اطلاق می‌گردد (جوردن، 1989: 3). شرح دو نگرش کلان نسبت به موضوع امنیت، به ایضاح رابطه این اصطلاح با مباحث تمدن و فرهنگ کمک شایانی می‌کند؛ برخی صاحب‌نظران امنیت ملی را تابعی از متغیر تهدیدات خارجی (و عمدتاً نظامی) دانسته‌اند. بنابراین دیدگاه، شرایط امنیتی مطلوب در سطح ملی، افزایش توانمندی واحد دولت ملی برای مقابله با تهدیدات خارجی است. اما دیدگاه دیگر، چنان تعریفی از امنیت ملی دارد که همه گرایش‌های نامطلوب و عوامل داخلی بی‌ثباتی در سطح ملی را جزو حوزه تهدیدات امنیت ملی بر می‌شمارد (حق‌پناه، 1377: 45). بدین لحاظ کلیه عوامل ضعف و فتور تمدنی و فرهنگی را می‌توان از مؤلفه‌های ناامنی و خدشه‌پذیری امنیت ملی یک کشور به‌شمار آورد. هم‌چنان که تقویت و اعتلای تمدن و فرهنگ و مبارزه با تهاجم و تغافل فرهنگی را می‌توان در حکم راهبردی برای تضمین امنیت ملی و فرهنگی دانست. اساساً امنیت ملی، هم به‌مثابه وسیله نیل انسان و جوامع بشری به غایات خود و هم به‌منزله هدف و نیازی حیاتی که ابزارها و امکانات مادی و معنوی در پی تحقق آن هستند، مطرح است. بدین ترتیب فلسفه تأسیس تمدن‌ها و نهادهای عمومی و حکومت‌های زیر مجموعه آنها، در پاسخ به این نیاز ضروری است. ارمغان اولیه تمدن و فرهنگ، دوری از بدویت و توحش و ناامنی است؛ آفرینندگی و ابتکار یعنی اصلی‌ترین میزبه تمدن، تنها در صورت وجود امنیت، شکوفا و بالنده می‌شود. بدین‌صورت رابطه مستقیم و متعامل تمدن و فرهنگ از یکسو و امنیت از سوی دیگر آشکار و بدیهی است و بالندگی هر یک مستقیماً بالندگی طرف دیگر را به‌همراه دارد و عکس این قضیه نیز صادق است. کمتر کسی است که از پیشینه درخشان تمدن و فرهنگ اسلامی به‌ویژه در سده‌های نخستین اسلامی بی‌اطلاع باشد؛ متأسفانه این تمدن از حدود قرن‌های پنجم و ششم هجری زوال و افول خود را آغازید؛ البته در حال حاضر با توجه به اینکه تمدن و فرهنگ اسلامی در بخش‌هایی مانند علوم مادی و تکنولوژی با مشکلات و عقب ماندگی‌هایی روبه‌رو است، برخی و از جمله پاره‌ای از غربیان به این تصور دامن می‌زنند که این تمدن دیگر از سازندگی و بالندگی نازا گشته و اوج خود را در همان چند قرن اول ظهور اسلام نشان داده است و از این‌رو بحث از تمدن‌سازی مجدد اسلام و یا به‌تعبیری درست‌تر، اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی بی‌فایده و خیالی بیش نیست. هم‌چنین به‌دلیل فراگیری و تهاجم همه‌جانبه فرهنگ و تمدن

غربی شماری بر این باورند که سرانجام تمدن‌ها و فرهنگ‌های متکثر و متنوع در عرصه جهانی، به وحدت و هضم در شکل غربی آن خواهد انجامید و در این میانه هرگونه مقاومتی «مذبوحانه» خواهد بود. بنابراین کشورها به تقلید یا به جبر، در مسیر تمدن غرب قرار خواهند گرفت. بدیهی است تحقق این فرض به معنای تهدید و انهدام امنیت ملی و فرهنگی ما خواهد بود. بدین لحاظ توجه بیشتر به تهدیدهای امنیت فرهنگی از ضرورت روزافزونی برخوردار است و بارها مسئولان طراز اول جمهوری اسلامی ایران نسبت به بروز این تهدید و ضرورت مقابله با آن هشدار داده‌اند (خامنه‌ای، 1375: 15). به یقین یکی از راه‌ها و راهبردهای اساسی مبارزه با ناامنی فرهنگی و مقابله با هجمه تمدنی و فرهنگی دنیای غرب، تأکید بر روی هویت و اصالت‌ها و ارزش‌های دینی جوامع اسلامی و بالتبع تجدید اعتلای تمدن اسلامی می‌باشد و حرکت انقلاب اسلامی ایران در چنین مسیری خواه ناخواه مقابله به‌مثل و راهبرد مناسبی در تقابل و مبارزه با تهاجم و تغافل فرهنگی به‌شمار می‌آید و ضامن تأمین ابعاد مختلف امنیت ملی به‌ویژه بعد فرهنگی تواند بود. حال با فهم اهمیت و جایگاه ویژه مؤلفه‌های فرهنگی در مقوله امنیت ملی و درک ضرورت تجدید اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی در تضمین امنیت فرهنگی، اکنون می‌توان به طرح پرسش‌هایی در این باره پرداخت؛ مثلاً پرسید تمدن و فرهنگ هریک به چه معنایی است و رابطه و نسبت این دو مفهوم با اصطلاح امنیت چگونه است؟ آیا باید تمدن و فرهنگ اسلامی را از نو بنیان گذاشت تا به راهبردی مناسب جهت تضمین امنیت فرهنگی رسید؟ یا باید آن را دوباره اعتلا بخشید و تقویت کرد؟ در این جهت تمدن و فرهنگ غرب در چه موضعی قرار دارد؟ آیا باید به تقلید یا محکومیت صرف آن پرداخت؟ یا می‌باید از دستاوردهای آن به‌گزینی کرد؟ از سوی دیگر چه راه‌ها و راهبردهایی جهت تجدید اعتلای تمدن اسلامی می‌توان توصیه کرد و آیا جمهوری اسلامی در برگرفتن و به ثمر رساندن راهبردهای مزبور توفیقاتی داشته است و در حال حاضر و در این جهت ما کجا ایستاده‌ایم و چه نظریات و پیش‌بینی‌هایی در این حوزه مطرح شده است؟

چارچوب نظری

ژان فوراستیه در کتاب «تمدن» سال 2001 به اختصار در پی تشریح و تبیین مشکلات تمدنی بشر در زمان حال و آینده است. وی در این کتاب ضمن تشریح فراز و نشیب‌های اقتصادی در قرن بیستم، به تشریح ناکامی‌های بشر در قرن بیستم پرداخته است که از جمله عوامل و آثار آن عبارتند از: افزایش جمعیت، هرج‌ومرج بین‌المللی، بیکاری، آموزش‌های غیرمسئولانه وجود انسان‌های بی‌احساس و بی‌عشق و درد.

رنه گنون، فردیت پرستی، را علت اساسی سقوط و انحطاط کنونی باختر زمین می‌داند، زیرا همین فردگرایی به‌نحوی از انحاء محرک و موجد رشد و تکامل بی‌نظیر پست‌ترین امکانات نوع بشر گردیده است. فردیت پرستی، بیش از هر چیز مستلزم نفی اشراق و شهود روحی است که استعدادی فوق بشری است. مقصود وی از «فردیت پرستی» نفی هرگونه اصل عالی و برتر از فردیت و در نتیجه محدود کردن تمدن، در جمیع شوون به یگانه عواملی است که جنبه انسانی و مادی صرف دارند. راه‌حل گنون برای غلبه بر نابسامانی تمدن غرب و نجات انسان وفاق و همگامی نهضت‌گونه غرب و شرق در بازگشت به معنویت است (دهشیری، 1372: 10).

الف) مفهوم لغوی تمدن

مفهوم تمدن تا به‌حال بحث و اختلاف نظر بسیاری از پژوهشگران را برانگیخته است. این کلمه مصدری عربی از باب تغل و اسم مصدر فارسی است. علامه دهخدا تمدن را «تخلُّق به اخلاق اهل شهر و انتقال از خشونت و همجیه و جهل به حالت ظرافت و انس و معرفت» دانسته و همو به نقل از اقرب الموارد، تمدن را دارای خصیصه مولد بودن (مولدۀ) برشمرده است. وی با توجه به سایر لغت‌نامه‌ها، تمدن را به‌ترتیب به «در شهر بود باش کردن و انتظام شهر نمودن و

اجتماع اهل حرفه» و «اقامت کردن در شهر»، «شهرنشینی» و «مجازا تربیت و ادب» معنی کرده است (دهخدا، 1373: 61109)

در زبان عربی در کنار اصطلاح تمدن، مترادف‌هایی مانند «حضارة»، «ثقافة» و «مدنیة» آمده است. هم‌چنان که قاموس «المنهل» متمدن را به‌معنای «متحضر و مهذب» گرفته و متمدن‌سازی را با افعال عربی «تحضیر، تمدن، تهذیب، تقفیف» یاد کرده است (عبدالنور، 1986: 207)

در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی، اصطلاح تمدن با واژه‌های Civilization و Civilisation برگردان می‌شود که تقریباً در تلفظ با هم متفاوتند و هر دو برگرفته از ریشه کلمه انگلیسی Civil «مدنی» و «با تربیت اجتماعی» می‌باشند. این کلمه در فرهنگ‌های انگلیسی مترادف با کلمات مؤدب، بانزاکت، نجیب، مبادی آداب، قابل احترام، شهرنشین و آمده (بختی، 1371: 89) و در فرهنگ‌های فرانسوی زبان آن‌را مترادف با کلمات پیشرفت و ترفیع، ترقی و توسعه، تحول و تطور ذکر می‌کنند (دوبرت، 1989: 320)

در قرآن مجید برای تمدن لفظی با ریشه «م- د- ن» و یا «ح- ض- ر» که در عربی از آن کلمه «حضارة» به‌معنی تمدن ساخت‌هاند وجود ندارد. اما چند کلمه قرآنی «امت»، «قریه» و «قرن» ارتباط نزدیکی با این واژه دارند. «قرن» به‌معنای قومی که در یک زمان زندگی می‌کنند و «قرین و همراه» هم هستند معنی شده است و «قریه» اسم موضعی است که مردم در آن‌جا جمع می‌شوند و نیز برای جمع مردم نیز در قرآن آمده است. لفظ قریه (و جمع آن قُری) و قرن در اغلب آیات در موارد ذم به کار رفته و هلاکت و عذاب اهل مکان یا دیاری را نتیجه ظلم یا کفر و یا فسق و آنها دانسته است.

ب) مفاهیم عمومی تمدن

تعاریفی که از «تمدن» در دوران معاصر شده است، دامنه وسیعی را در بر می‌گیرد «هنری لوکاس» معتقد است که پاسخ به این سؤال که «تمدن چیست؟» دشوار است و راه به مسائل فلسفی می‌برد. پدیده‌های درهم تنیده تمدن، هم مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی را در بر می‌گیرد و هم گسترش و کمال هنر، ادبیات، تفریحات، علم، اختراعات، فلسفه و دین را (لوگاس، 1990: 16) یکی از بهترین تعاریف تفصیلی تمدن مربوط به ویل دورانت نویسنده «تاریخ تمدن» است؛ از نظر وی تمدن را می‌توان به‌شکل کلی آن، عبارت از نظم اجتماعی دانست که در نتیجه وجود آن، خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند (ویل دورانت، 1365: 3)

تمدن، نظامی است اجتماعی، که آفرینش فرهنگی را شتاب می‌بخشد و عرف و اخلاق و قانون نگاهدارنده آن است و نیز نظامی است اقتصادی، که با مداومت تولید و مبادله برقرار می‌ماند. تمدن آفرینش فرهنگ است زیرا برای نوآوری و اظهار و آزمون و برخورداری از اندیشه‌ها و ادبیات و آداب و رسوم و هنر، آزادی و تسهیل، فراهم می‌کند. تمدن رشته‌ای است پیچ در پیچ و زودگسل از روابط انسان‌ها که دشوار به‌دست می‌آید و آسان تباہ می‌شود. از آن‌جا که در تمدن مجموعه‌ای از امور فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و مورد نظراست، به‌هم خوردن نظم و به فساد کشیده شدن هر یک از امور مذکور می‌تواند تمدن را به انحطاط کشانده یا از هم بپاشد و روشن است؛ هیچ نظامی بدون وجود امنیت میسر نمی‌شود و هرگونه انتظامی به‌ویژه در حوزه اجتماعی و سیاسی بر محور وجود امنیت، معنای واقعی می‌یابد. ویژگی مدنیت و تمدن، بودن همین نظام بسامان و سرشار از امنیت است که در سایه آن هرگونه آفرینندگی فرهنگی و مادی انسان‌ها و بالندگی ایشان فراهم می‌آید.

ج) تعامل فرهنگ و تمدن

درباره وجود تشابه و تمایز فرهنگ و تمدن، اندیشه‌گران غربی سخن، بسیار گفته‌اند. در گذشته بسیاری از جامعه‌شناسان واژه‌های فرهنگ و تمدن را برای تمایز اقوام وحشی و ابتدایی با اقوام فرهیخته به کار می‌بردند، اما بعدها نیز بین این دو واژه متعامل نیز تمیزگذاری شد. مثلاً «اشپنگلر»، فیلسوف آلمانی، به تفارق و تعامل تمدن و فرهنگ اشاره می‌کند و فرهنگ را مجموعه‌ای کیفی‌تر و در حکم امکانات حیات جامعه می‌داند و تمدن را به‌مثابه صورت خارجی و کمی این مجموعه کیفی به‌شمار می‌آورد.

به نظر «آلفردوبر» تمدن قبل هر چیز دیگر معرفت علمی و فنی تسلطی است که به کمک این دو بر منابع طبیعی به‌وجود می‌آید و منظور او از فرهنگ، فرآورده‌های هنری، مذهبی، فلسفی و سایر محصولات مشابه یک جامعه می‌باشد. این تمیزگذاری با تمیزگذاری رایج میان «فرهنگ مادی» و «فرهنگ غیرمادی» در نوشته‌های انسان‌شناسی و باستان‌شناسی، همانندی فراوان دارد. «باتامور» نیز در این حوزه سخن رانده است (باتامور، 1370: 135). البته بحث وی در مورد تمایز «تمدن» و «فرهنگ» تا حدی دچار ابهام است زیرا از یک سوی او بر طرز تلقی «آلفردوبر» از رابطه این دو به‌مثابه «فرهنگ مادی (تمدن) و فرهنگ غیرمادی (فرهنگ)» تأکید ورزیده و آن دو را دو عنصر کلیت فرهنگی به‌شمار آورده است و در جای دیگر، تمدن را همانند یک مجموعه فرهنگی در برگیرنده فرهنگ مادی و غیرمادی توصیف کرده است. از سوی دیگر دقیقاً مشخص نیست که از دید باتامور، از تمدن و فرهنگ کدام یک وظیفه انتقال علوم و معارف بشری را برعهده داشته و کدام یک ایستاتر هستند؟

برخی از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان غربی هنگام بحث از ساخت جوامع، به بحث فرهنگ و تمدن توجه کرده‌اند. در این دیدگاه، مفهوم ساخت به‌جای مفهوم فرهنگ نیز به کار رفته است و ساخت‌گرایی به‌جای فرهنگ‌گرایی نیز استعمال می‌شود. در چنین بینشی آثار تمدن صرف‌نظر از واقعیت گروه و جامعه‌ای که پدیدآورنده آن است، مطالعه می‌گردد. مسلم است که جامعه‌های مختلف می‌توانند در یک تمدن شرکت داشته باشند و آثار فرهنگی برخی تمدن‌ها در دیگر ساخت‌های اجتماعی می‌تواند داخل گردد و یا در دوران تاریخی تحقق یابد. بنابراین، رابطه بین تمدن و فرهنگ و جامعه به‌طور کلی در مفهوم ساخت بازتاب می‌یابد. زیرا ساخت، شامل کلیه آثار فرهنگی و تمدن‌های کاملی است که همانند یک ملاط ساخت جامعه را فرا می‌گیرد (نوسلی، 1371: 146)

به نظر می‌رسد که در بحث ساخت‌گرایان، چندان تمایزی میان تمدن و فرهنگ نهاده نشده و هر دو، عنصر و ملاط اصلی ساخت‌های اجتماعی جوامع می‌باشند. از سویی این اعتقاد وجود دارد که گرچه میان دو واژه تمدن و فرهنگ تفاوت و تمایز معنایی وجود دارد ولی هر دو، دو روی یک سکه بوده و رابطه میان آنها چیزی به‌مانند رابطه جسم و جان در انسان، یعنی رابطه اعمال و حرکات و تظاهرات جسمانی و حالات و تجلیات فکری و ذوقی و عاطفی است. رابطه میان آنها ارتباطی متقابل و متعامل است و هر یک تحول و تطور دیگری را موجب گشته و هر دو درهم مؤثر و لازم و ملزوم یکدیگرند.

از این مبحث می‌توان نتیجه گرفت که فرهنگ اسلامی از تمدن اسلامی تمایزپذیر نیست چون دین و وحی الهی، اساس مشترک آنها است و به‌تعبیری فرهنگ آنها همان دین می‌باشد؛ از این رو در یک تمدن دینی، دین فقط یک عامل از عوامل تشکیل‌دهنده فرهنگ نیست بلکه واقعیت دین‌داری، کل فرهنگ را تشکیل می‌دهد و هر چیزی از وحی الهی نشأت می‌گیرد.

د) راهبرد تأسیس، تجدید، یا اعتلای تمدن و فرهنگ

به اختصار می‌توان در بازشناسی تمدن و فرهنگ، تمایز آنها را به‌مثابه فرهنگ مادی و فرهنگ معنوی پذیرفت. تمدن، مظاهر مادی پیشرفت همانند ترقی، تکنولوژی و صنعت و را در بر می‌گیرد و فرهنگ شامل جلوه‌ها و آثار و مظاهر معنوی، همانند دین، هنر، فلسفه، اخلاق و می‌شود. این تمیزگذاری در نگاه راهبردی از این جهت اهمیت دارد که امروزه افول و عقب افتادگی جهان اسلامی عموماً در حوزه تمدن اسلامی و نه فرهنگ اسلامی است. یعنی برآیند و عقیده داریم که در حال حاضر هم فرهنگ اسلامی از همه فرهنگ‌ها برتر است و این همان معنای حدیث نبوی است که «اسلام برتری می‌گیرد و چیزی بر آن علو و برتری نمی‌یابد». این برتری به‌واسطه شامخیت مقام فرهنگ اسلامی است. در حالی که تمدن و پیشرفت آن از یکسو به کوشش و تلاش خود افراد جوامع بستگی دارد و از سوی دیگر به اوضاع و احوال و حوادث دوران‌ها مربوط می‌شود.

بدین ترتیب می‌توان این‌گونه استنباط کرد که با توجه به این‌که تمدن اسلامی و فرهنگ وابسته به آن مبتنی بر کتاب آسمانی و تعالیم مقدس آن و کردار و رفتار پیامبر گرامی (ص) و ائمه اطهار(ع) و محدثان و متکلمان است؛ از این‌روی اصالت ذاتی داشته و اساساً امکان تحول ماهوی در آن وجود ندارد بلکه همواره زنده و جاوید بوده و نیازی به باز تأسیس و تجدید نداشته و اگر هم تلاشی صورت گیرد می‌باید در مسیر اعتلای فرهنگی تمدن و تبیین بیشتر و بهتر مسائل پنهان و پوشیده آن، یا خرافه‌زدایی و بازگشت به هویت‌های اصیل دینی باشد (نامه‌فرهنگ، 1372: 10-31) بدین‌روی باید به‌جای تأسیس تمدن، راهبرد تجدید اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی را مطرح ساخت (سروش، 1375، ش 827: 6)

نظریات مختلف در فرهنگ و تمدن

دیدگاه مارکسیستی

در این دیدگاه فرهنگ به‌عنوان نهادی برخاسته از نهاد اقتصاد دانسته می‌شود. به‌عبارتی «فرهنگ را شکل‌هایی از ساختار برتر جامعه می‌پندارد» (Ken'ichiro, 1993: 23). چرا که از این دیدگاه فرهنگ، محصول ایدئولوژی جامعه بوده که توسط طبقه حاکم تولید و منتشر می‌شود. لذا برای فهم فرهنگ، لازم است که فهم منافع طبقه حاکم و در نهایت روابط تولید و زیربنای اقتصادی آن جامعه را شناخت. بنابراین از آن‌جایی که «طبق نظر مارکس تولیدکنندگان کالا، تولیدکنندگان فرهنگ نیز هستند فرهنگ به‌دست سرمایه‌داران بزرگی تولید می‌شود که در حوزه صنعتی و مالی و تجاری مسلط هستند. تنها آن‌دسته از فرآورده‌های فرهنگی «جا می‌افتند» و تداوم می‌یابند که با منافع و علایق آن طبقه هماهنگ باشند. بنابراین فرهنگ تابع بازار است. فرهنگ خصلت تعیین‌کننده‌ای در نظام سرمایه‌داری مدرن ندارد. بلکه به‌وسیله منافع و سلطه طبقه حاکم تعیین می‌شود. یعنی همواره خصلتی روبنایی دارد» (بشیریه، 20: 1379). اما در دیدگاه مارکسیستی - لنینیستی با توجه به آنکه اداره امور باید در هدایت و مسیر برنامه‌ریزان وفادار به ایدئولوژی مارکسیستی باشد، لذا تصمیم‌گیری در حوزه فرهنگ به‌صورت متمرکز برعهده این هیأت از برنامه‌ریزان است. چرا که دولت به‌معنای اصلی کلمه در مارکسیسم مورد نکوهش است و شورای حکومتی مسئول برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری اجتماعی است.

دیدگاه نئومارکسیستی

این دیدگاه که برآمده از مکتب فرانکفورت است فرهنگ را به‌عنوان یکی از عوامل اصلی در کنترل اجتماعی و جلوگیری از دگرگونی اساسی می‌شناسند. آنها جوهره سرمایه‌داری را در کنترل اجتماعی و عدم دگرگونی بنیادین می‌بینند و لذا اشکال و فرآورده‌های فرهنگی یکی از عوامل اصلی تضمین تداوم سلطه اقتصادی و سیاسی و ایدئولوژیک سرمایه

هستند. در این دیدگاه زندگی فرهنگی افراد جامعه به شدت تحت تأثیر صنعت فرهنگی است که توسط سرمایه‌داری ایجاد شده است. در دیدگاه نئومارکسیستی، مردم و استفاده‌کنندگان از فرهنگ هم‌چون «توده‌ای بی‌تمییز و منفعل هستند و قدرت تشخیص ندارند» (بشیریه، 1379: 26).

از این‌رو در این دیدگاه نیز این طبقه مسلط جامعه است که هژمونی فرهنگی خود را جهت تسلط بر طبقات پایین و دستیابی به اجماع و وفاق عمومی از طریق کسب رضایت آنها و ترغیب آنها به پذیرش ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی مسلط می‌گستراند. آنتونیو گرامشی به‌عنوان یک نئومارکسیست با طرح اینکه فرهنگ توده‌ای، یک فرهنگ چند سله و فرهنگ مقاومت است، آن‌را در مقابل فرهنگ مسلط قرار داده و بیان می‌دارد که هژمونی فرهنگی طبقه مسلط که به‌عنوان دولت می‌توان محسوب کرد - اگرچه دولت از دیدگاه مارکسیستی ابزاری در دست طبقه مسلط است - از این طریق به چالش کشیده می‌شود. در مجموع باید گفت که دیدگاه نئومارکسیستی نقش دولت را در عرصه فرهنگ از این‌رو حائز اهمیت میدانند که جهت کسب اجماع عمومی، برای پیروی طبقات پایین از طبقه مسلط برای دولت دارای نقش حیاتی است و کنترل اجتماعی از طریق کسب و ایجاد همین اجماع عمومی صورت می‌گیرد.

دیدگاه ساختارگرایی - کارکردگرایی

این دیدگاه جامعه را یک نظام کنشی دارای چهار جزء و به‌عبارتی چهار نظام می‌داند. یکی از این نظام‌ها، نظام فرهنگی است که عبارتند از: «ادغام و اجتماعی شدن افراد در جامعه، یعنی یکپارچگی کامل جامعه (بلینگتون، 1380: 23). در این دیدگاه فرهنگ به‌مثابه شیوه زندگی محسوب می‌شود. چنان‌که کنش‌های افراد و رفتارهای آنان در یک جامعه براساس فرهنگ آن جامعه شکل می‌گیرد و اگر فرهنگ جامعه‌ای شناخته شود، رفتارهای افراد آن جامعه قابل پیش‌بینی خواهد بود. تی اس الیوت در تعریف فرهنگ می‌گوید: «فرهنگ شامل تمامی فعالیت‌ها و علایق مشخصه مردم است» (الیوت، 1375: 31).

اما در این دیدگاه بر این امر تأکید دارند که هدف از این فعالیت‌ها و شیوه‌های زندگی رسیدن به کمال مطلوب است. اما برای رسیدن به این کمال مطلوب باید هماهنگی و کنترل کردن و تضمین اینکه نفوذ بهترین باید مسلط شود و تضمین‌کنندگی فرهنگی برای «اتفاق آرای ارزش‌ها» حفظ شود. نیاز به وجود دولت یا نخبه یا طبقه‌ای که این امر را برعهده بگیرد الزامی است: بدون وجود نظم نمی‌تواند جامعه‌ای وجود داشته باشد و بدون وجود جامعه تکامل انسانی امکان‌پذیر نیست» (بلینگتون، 1380: 40). از این‌رو در دیدگاه ساختارگرایی - کارکردگرایی نیاز به دولت یا ضامن حفظ فرهنگ بسیار حیاتی جلوه می‌دهد و نکته قابل ذکر آن است که در این‌جا دولت وسیله حفظ فرهنگ است نه تولیدکننده فرهنگ.

دیدگاه محافظه‌کارانه

محافظه‌کاران میان فرهنگ اصیل و فرهنگ توده‌ای تمایز قائل هستند و علت پیدایش فرهنگ توده‌ای را وجود دموکراسی بیان می‌کنند. به نظر آنها دموکراسی به‌واسطه یکسان‌سازی و تسطیح امتیازات اجتماعی نقش عمده‌ای در پیدایش جامعه توده‌ای داشته است. دموکراسی، ارزش‌ها و فرهنگ همه گروه‌ها و طبقات را هم‌سنگ می‌شمارد و در نهایت به یکسان‌سازی افکار و توقعات عموم منجر می‌شود و استبداد فکر و سلیقه اکثریت تعدادی از مردم را می‌پذیرد (بشیریه، 1379: 45). از دیدگاه محافظه‌کارانه فرهنگ اصیل برآمده از پیوندهای جماعت سنتی بوده و ناشی از واقعیت‌های اجتماعی که «بازتاب تجربه واقعی مردم» بود می‌باشد و نقش دولت، رسانه‌ها و بازرگانان در آن بسیار پایین بود. اما فرهنگ توده‌ای، فرهنگ دستکاری شده، است که نتیجه تجارت و گره خوردن با آن است. از این‌رو دولت،

بازرگانان و رسانه‌ها به‌عنوان تولیدکنندگان کالاها و ارزش‌های فرهنگی توده‌ای نقش اصلی را ایفا می‌کنند. در این دیدگاه دولت برای اینکه اعمال کنترل بر جامعه داشته باشد، باید به ذوق و سلیقه فرهنگی آنها توجه کند و لذا دولت نیز جذب فرهنگ توده‌ای می‌شود. ماتیو آرنولد¹ معتقد است که فرهنگ اصیل در دست اقلیت نخبه جامعه است که این اقلیت در جایی که دموکراسی حرف اول را می‌زند ناکام خواهد بود. دولت نیز در دموکراسی وظیفه‌ای جز همراهی ندارد. فرهنگ راستین، با سنت، قدرت و دولت نیرومند نسبتی بسیار نزدیک دارد. بدون دولت، فرهنگ ممکن نیست (Arnold, 1960: 96) اما گسترش دموکراسی و افزایش آن در حوزه‌های فرهنگ و سیاست باعث شده است که «دولت نیرومند در خدمت فرهنگ» با نخبگانی که در خود دارد نتواند کاری از پیش ببرد. ناگفته پیداست که دیدگاه محافظه‌کاری بر اهمیت حضور دولت قدرتمند در عرصه فرهنگ جهت جلوگیری از ابتدال و به هرج‌ومرج کشیده شدن فرهنگ تأکید فراوان دارد. چنان‌که معتقدند: «فرهنگ نیازمند پشتوانه قدرت است که از گسترش عادات آشوب‌گرانه و خالی از فرهنگ جلوگیری کند» (بشیریه، 1379: 51).

دیدگاه پست مدرنیستی

در دیدگاه پست مدرنیستی همه روابط اجتماعی موجود در واقعیات اجتماعی انعکاس‌گفتمان همان عصر و زمان هستند. شیوه زندگی هر جامعه‌ای تحت تأثیر گفتمان آن دوره شکل می‌یابد. از نظر پست مدرن‌ها گفتمان همان فرهنگ هستند. «از دیدگاه پست مدرن‌ها رسانه‌ها و فرهنگ (به تعبیری گفتمان) صورت‌بخش و شکل‌دهنده همه اشکال روابط و کردارهای اجتماعی هستند؛ برداشت ما از خودمان، جهان، جامعه و «واقعیت» به‌طور کلی، محصول چارچوب‌های فرهنگی است (بشیریه، 1379: 93). در این دیدگاه رسانه‌های گروهی دارای نقش مؤثری در آفرینش تصویری از واقعیات یا به‌تعبیر ژان بودریار² وانمایی و شبیه‌سازی از واقعیات است و به‌عبارتی «آن‌چه که ما درباره واقعیت‌ها میدانیم همان است که در تصورات رسانه‌ای ساخته می‌شود» (بشیریه، 1379: 96).

نظریه‌پردازان پست مدرنیست اگر چه فرهنگ دوران پست مدرنیسم را فرهنگ کالایی و مصرفی توصیف می‌کنند و آنها را دارای ویژگی‌های خاص خود میدانند ولی با این‌حال این فرهنگ توده‌ای را همانند محافظه‌کاران فرهنگی منحنی به‌حساب نمی‌آورند. بلکه آن‌را در سطح هنر دوران پست مدرنیسم بالا می‌آورند. دیدگاه پست مدرنیسم، فرهنگ دوران مدرنیسم را فرهنگی وابسته به دولت سرمایه‌داری و بورژوازی تشریح می‌کند و آن‌را فرهنگی مسلط میدانند که تنها به درد رضای ذوق طبقه حاکم می‌خورد. لذا فرهنگ پست مدرنی، فرهنگی مستقل که برخاسته از مردم بود و دخالت قدرتی در آن دیده نمی‌شود شکل نوینی پیدا کرده است. با توجه به آن‌چه که بیان شد دولت در دیدگاه پست مدرنیستی جایگاهی برای اعمال قدرت بر فرهنگ ندارد. اما اگر دولتی توانایی آن‌را داشته باشد که رسانه‌های گروهی را در انحصار خود درآورد و گفتمانی را در جامعه تبلیغ کند که با خواسته‌های دولتیان قرابت داشته باشد آن‌گاه باید گفت که دولت نقش اساسی را ایفا می‌کند. اما در این باره باید به دیدگاه میشل فوکو در مورد قدرت اشاره کرد که می‌گوید: قدرت چیزی فراتر از دولت و حکومت است و لذا قدرت در هر جایی می‌تواند حضور داشته باشد و در جایی دیگر می‌افزاید که قدرت از طریق گفتمان عمل می‌کند و گفتمان‌ها همواره ریشه در قدرت دارند. قدرت مولد دانش است. هیچ رابطه قدرتی وجود ندارد مگر آنکه با تشکیل حوزه‌ای از دانش همراه باشد و هیچ دانشی وجود ندارد مگر آنکه در عین حال متضمن و موجد روابط قدرت باشد» (بشیریه، 1379: 92).

1- Matthew Arnold.
2- Jean Baudrillard.

از این رو باید گفت که در دیدگاه پست مدرن اگر قدرت حکومت توانایی آن را داشته باشد که گفتمان و فرهنگ عصر خود را تأمین کند می‌تواند بر جامعه و دیگران حکومت کند. لذا نقش دولت در این دیدگاه، به اندازه نقشی است که یک رسانه گروهی می‌تواند ایفا کند. این امر بستگی به توانایی و قدرت آن در ایجاد ارزش‌ها، تصورات و نمادها و به تعبیری «وانمایی و شبیه‌سازی» از واقعیات دارد.

دیدگاه اسلام

در نگاه اسلام دولت از جایگاه خاصی در اجتماع برخوردار است. چنان که در آیات و روایات مختلف با تأکید بر حرکت جمعی ضرورت تبعیت از رهبر را مورد توجه قرار می‌دهد. هم‌چنین در دیدگاه اسلامی جایگاه فرد و حقوق و آزادی‌های او در کنار اصالت جامعه از اهمیت بسزایی برخوردار است. اما در عین حال آزادی‌های فردی در ارتباط با اجتماع پذیرفته می‌شود و مادامی که مخل نظم اجتماعی نباشد و کراهت آن از جامعه دور باشد مورد پذیرش است و دولت‌ها ملزم به رعایت آن می‌باشند. با این حال دولت‌ها خود را مؤظف به رسیدگی به امور اجتماع در تمامی شئون آن میدانند. این دیدگاه به‌خصوص در دیدگاه اندیشمندان معاصر هم‌چون استاد شهید مرتضی مطهری و حضرت آیت‌ا... خامنه‌ای در مورد دخالت تامه دولت در امور اجتماعی انسان با اعتقاد بر «هدایت عامه نبوی» مورد توجه می‌باشد. چنان که استاد مطهری در کتاب آشنایی با قرآن در تفسیر آیه لا اکره فی الدین، ضمن تفکیک آزادی عقیده از آزادی علم، انسانی را که با بیان داشتن این حق که دارای آزادی عقیده است و عقیده‌ای را که بر ضد انسان و انسانیت برگزیند نفی می‌کند: «این جور نیست که بشر هر چه را که بخواهد و خودش انتخاب کرده است حقش می‌باشد. انسان حقوقی دارد ولی حقوق انسانی و آزادی‌های انسانی، یعنی در مسیر انسانی. بشر وقتی کارش برسد به جایی که این اشرف کائنات که باید همه موجودات و مخلوقات را در خدمت خودش بگیرد و بفهمد و خلقتا لکم ما فی الارض جمیعاً. این چوب و این سنگ و... و این همه چیز در خدمت تو باشد و تو تنها باید خدای خودت را پرستش کنی و بس. یک چنین موجودی بیاد خرما یا سنگ یا چوب را پرستش کند. این انسانی که به‌دست خودش از مسیر انسانیت منحرف شده. چون از مسیر خود منحرف شده به‌خاطر انسانیت و حقوق انسانیت باید این زنجیر را به‌هر شکل هست از دست‌وپای این شخص باز کرد: اگر ممکن است، خودش را آزاد کرد. اگر نه، لا اقل او را از سر راه دیگران برداشت» (مطهری، 1370، ج 3: 220).

سیر جوامع بشری، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها

تاریخ مسیر و گذرگاه حرکت، فروشدن، پیشرفت و برخورد تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و کنش و واکنش میان آنها است و در این میانه تهدیدهای متعددی متوجه این دو است و حیات و مامت و ضعف و قوت فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف از سیر در این وادی آشکار می‌گردد. پاره‌ای از نظرات در این مورد بدین شرح است:

1- نظریه تکاملی و تحولی: براساس این نظریه، تاریخ همواره به‌سوی تکامل در حرکت است و هرچه زمان بگذرد، جامعه انسانی به کمال و سعادت خویش نزدیک‌تر می‌شود. از طرفداران عمده این نظریه اگوست کنت، هربرت اسپنسر، مارکس و انگلس را می‌توان نام برد.

2- نظریه انحطاط: این نظریه در مقابل نظریه تکاملی قرار دارد، طرفداران آن باور به سیر قهقریایی تاریخ دارند، به‌گونه‌ای که هرچه زمان بگذرد جوامع از کمال و سعادت خویش دورتر می‌شوند. این نظریه به‌ویژه پس از قرن نوزدهم، طرفداران خود را از دست داده است. از جمله طرفداران این عقیده می‌توان از «فون ویزه» جامعه‌شناس آلمانی نام برد؛ البته

ابن‌خلدون نیز سیر تمدن بشری را به‌سوی انحطاط و دور شدن از عصر زرین تمدن اسلامی که همان عصر پیامبر و خلفای راشدین است، به‌شمار می‌آورد.

3- نظریه دورانی: این نظریه تاریخ را تکرارپذیر می‌داند و عقیده دارد که تحولات تاریخی حالتی دوری دارند، یعنی تمدن یا جامعه‌ای که زاده می‌شود، دوران رشد و بالندگی را می‌گذراند و سپس به پیری و فرتوتی می‌رسد و از بین می‌رود و سپس جوامع دیگر به‌وجود می‌آیند و همین سرنوشت تکرار می‌شود؛ یعنی ضمن اینکه هر دوره یک دگرگونی تاریخی در داخل خود دارد، یک تطور درخط سیر دوره‌ها نیز به چشم می‌خورد. از طرفداران این عقیده می‌توان از اسوالد ایشینگر، آرنولد توین‌بی و پیتریم سوروکین نام برد. از دیدگاه صاحب‌نظران این نظریه، همانند ایشینگر، جوامع و تمدن و فرهنگ‌ها، مانند موجودی زنده دارای مراحل تحول طبیعی مانند جوانی، بلوغ و رشد و پختگی و سرانجام کهولت و تنزل و مرگ هستند (عزآبادی، 1390: 34).

4- نظریه کلی ویل دورانت: به‌نظر این اندیشمند، از بین رفتن یا نبود یکی از عوامل زیر می‌تواند سبب انقراض تمدن و فرهنگ شود. انقلاب‌های شدید و عظیم در زمین (مانند زلزله و)، آب‌وهوا، بیماری‌های همه‌گیر و کشته، استثمار بیش از اندازه زمین روستاها به‌وسیله مردمی که در شهر زندگی می‌کنند و به امید قوت و غذایی که از خارج به آنها می‌رسد به‌سر می‌برند، نقصان مواد طبیعی از قبیل سوخت یا مواد خام، تغییر مسیر راه‌های بازرگانی به‌گونه‌ای که کشوری را در بیرون راه‌های تجارت قرار دهد، انحطاط عقلی یا اخلاقی که در نتیجه زیستن در شهرهای پر لهو و لعب و وسایل تحریک اعصاب دست می‌دهد و یا نتیجه پشت پا زدن به اصول قدیمی است که زندگی مردم بر آن جریان داشته، بدون آنکه بتوانند اصول جدیدی جانشین آن سازند، ضعیف شدن نژاد در نتیجه اختلال اعمال جنسی یا افراط در لذت جنسی یا فلسفه بدبینی که سبب خوار شمردن کوشش و فعالیت می‌شود، از میان رفتن افراد برجسته که نتیجه نازادی و تقلید تدریجی خانواده‌هایی است که بهتر می‌توانند میراث فرهنگی نژاد را از شر زوال محفوظ بدارند، تمرکز مرگ‌آور ثروت‌ها که نتیجه آن جنگ طبقات و انقلاب‌های خانمانسوز و تباه‌کننده مایملک عمومی است (ویل‌دورانت، 1365: 60).

5- نظریه رویارویی یا برخورد تمدن‌ها: طراح این نظریه ساموئل هانتینگتون - استاد دانشگاه هاروارد و از طراحان سیاست خارجی آمریکا- می‌باشد. به‌نظر وی تمدن بالاترین گروه‌بندی فرهنگی و گسترده‌ترین سطح هویت فرهنگی است که انسان از آن برخوردار است. هویت تمدنی به‌طور روزافزون در آینده اهمیت خواهد یافت و جهان تا اندازه زیادی بر اثر کنش و واکنش بین هفت یا هشت تمدن بزرگ شکل خواهد گرفت.

هانتینگتون بی آنکه هم‌چون برخی از تحلیل‌گران، پایان جنگ سرد را ختم ستیزه‌های ایدئولوژیک تلقی کند، آن‌را سرآغاز دوران جدید «برخورد تمدن‌ها» می‌انگارد و براساس آن بسیاری از حوادث و رخداد‌های جاری جهان را به‌گونه‌ای تعبیر و تحلیل می‌کند که در جهت استوار شدن فرضیات نظریه جدیدش باشد. وی تمدن‌های زنده جهان را به هفت یا هشت تمدن بزرگ تقسیم می‌کند: تمدن‌های غربی، کنفوسیوسی، ژاپنی، اسلامی، هندو، اسلاو، ارتدکس، آمریکای لاتین و در حاشیه نیز تمدن آفریقایی. وی خطوط گسل میان تمدن‌های مزبور را منشأ درگیری‌های آتی و جایگزین واحد کهن دولت - ملت می‌بیند. به اعتقاد هانتینگتون، مقابله تمدن‌ها، سیاست غالب جهانی و آخرین مرحله تکامل درگیری‌های عصر نو را تشکیل می‌دهد زیرا:

- اختلاف تمدن‌ها اساسی است؛

- خودآگاهی تمدنی در حال افزایش است؛

- تجدید حیات مذهبی هم‌چون وسیله‌ای برای پر کردن خلا هویت در حال رشد است؛

- رفتار مناقخانه غرب موجب رشد خودآگاهی تمدنی (دیگران) گردیده است؛

- ویژگی‌ها و اختلافات فرهنگی تغییرناپذیرند؛

- منطقه‌گرایی اقتصادی و نقش مشترکات فرهنگی در حال رشد است؛

- خطوط گسل موجود بین تمدن‌ها، امروز جایگزین مرزهای سیاسی و ایدئولوژیک دوران جنگ سرد شده است و این خطوط جرقه‌های ایجاد بحران و خون‌ریزی‌اند.

خصومت هزاروچهارصد ساله اسلام و غرب در حال افزایش است و روابط میان دو تمدن اسلام و غرب آبدستن بروز حوادثی خونین می‌شود. بدین ترتیب، «پارادایم برخورد تمدنی» دیگر مسائل جهانی را تحت شعاع قرار می‌دهد و در عصر نو، صف‌آرایی‌های تازه‌ای بر محور تمدن‌ها شکل می‌گیرد و سرانجام نیز تمدن‌های اسلامی و کنفوسیوسی در کنار هم، رویاروی تمدن غرب قرار می‌گیرند. خلاصه اینکه کانون اصلی درگیری‌ها در آینده، بین تمدن غرب و اتحاد جوامع کنفوسیوسی شرق آسیا و جهان اسلام خواهد بود. در واقع درگیری‌های تمدنی آخرین مرحله تکامل درگیری در جهان نو است (هانتینگتون، 1375: 23)

دوم - تمدن و فرهنگ غرب، تمدنی تهدید کننده و در معرض تهدید

در بحث از ضرورت اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی برای تضمین و تقویت امنیت فرهنگی، ناچاریم که به وضعیت فرهنگی و تمدنی دنیای غرب نیز نگاهی بیفکنیم، زیرا فرهنگ اخیر، قابلیت آن را دارد که هم در موضع فرهنگ مهاجم عمل کند و هم خواسته و ناخواسته مورد تقلید واقع شود و در مجموع موجب تهدیدات درونی و برونی بر ضد امنیت فرهنگی ما گردد. تمدن غربی، امروزه شباهتی به افسانه «شاه میداس» پیدا کرده است. میداس تقاضا کرده بود که به هرچه دست می‌زند طلا شود و این قدرت را پیدا کرده بود، اما گرسنه و تشنه ماند چون آب و نان هم در دست او تبدیل به طلا می‌شد، آن‌چنان درمانده گشت که از دیویزینوس خواست که این قدرت شگفت را از او بگیرد.

«آندره مالرو» نیز درباره تمدن غربی که نقطه ضعفش درست همان قدرت ظاهری اوست چنین اندیشیده است؛ به نظر وی ما به‌مثابه انسان‌های عصر نوین، می‌توانیم برخورد بی‌ایم که نخستین تمدنی را به‌وجود آورده‌ایم که قدرت و ابزار انهدام کامل خویش و کره خود را در اختیار دارد. اگر همه تمدن‌های گذشته بر اثر ضعف مردند؛ ما از زیادی قدرت خواهیم مرد! (اطلاعات، 1373، ش 20412) درست مثل شاه میداس، گرسنه، تشنه و غوطه‌ور در طلا.

جوهر استکباری تمدن غربی که عامل اصلی تهدید و انحطاط و افول آن می‌باشد، عبارت است از تفکر «سکولاریستی» که بعد از رنسانس در غرب پیدا شد؛ یعنی تفکری که از وحی برید، تفکری که در آغاز حرکتش با قطع رابطه با ملکوت، کوشید خدا را نفی بکند و به‌جای آن انسان بگذارد. اومانیزم یا انسان‌مداری غرب یعنی انسان بی‌خدا، یعنی انسان بریده از معنویت جای خدا را می‌گیرد. خدا، یا به‌کلی از صحنه ذهن و زندگی حذف می‌شود یا به‌چنان انزوایی وحشتناک کشانده می‌شود که هیچ حقی برای تشریح و تکلیف مردم ندارد. در حال حاضر ایالات آمریکا با فروپاشی شوروی مدعی تمدن جهان‌مدارانه خود و غرب است و این در حالی است که این کشور در غرقاب بحران‌های اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی دست‌وپا می‌زند؛ مناسب است به نتیجه تحقیقات اداره پلیس کالیفرنیا و اداره آموزش و پرورش آن ایالت درباره مشکلات نظم و آرامش و انضباط دانش‌آموزان توجه کنیم. در این پژوهش مشکلاتی که چهل سال پیش از نظر انضباطی و حفظ نظم در مدارس آن‌جا وجود داشته با مشکلات دهه 80 مقایسه شده است:

مشکلات دهه چهل: صحبت کردن سرکلاس، جویدن آدامس، سروصدای اضافی در مدرسه، دویدن در راهروها، بی‌انضباطی در سر صف، پوشیدن لباس نامناسب، استفاده نکردن از ظرف آشغال. مشکلات دهه هشتاد: استفاده از مواد

مخدر، استفاده از الکل، خودکشی، تجاوز جنسی، دزدی، سرقت و آتش افروزی، کتک کاری و ایجاد انفجار (آخوان کاظمی، 1376: 119). این گزارش که درباره یکی از مهم‌ترین نهادهای جامعه یعنی آموزش و پرورش می‌باشد، میزان ناامنی و انحطاط فرهنگی جامعه غربی و خصوصاً آمریکا را نشان می‌دهد. در اینجا اشاره به بعضی از نظرات مطرح شده از این منظر به تمدن غربی خالی از فایده نیست:

- رنه گنون، فردیت‌پرستی، را علت اساسی سقوط و انحطاط کنونی باختر زمین می‌داند، زیرا همین فردگرایی به‌نحوی از انحاء محرک و موجد رشد و تکامل بی‌نظیر پست‌ترین امکانات نوع بشر گردیده است. فردیت‌پرستی، بیش از هر چیز مستلزم نفی اشراق و شهود روحی است که استعدادی فوق بشری است. مقصود وی از فردیت‌پرستی نفی هرگونه اصل عالی و برتر از فردیت و در نتیجه محدود کردن تمدن، در جمیع شوئون به یگانه عواملی است که جنبه انسانی و مادی صرف دارند. راه‌حل گنون برای غلبه بر نابسامانی تمدن غرب و نجات انسان وفاق و همگامی نهضت‌گونه غرب و شرق در بازگشت به معنویت است (دهشیری، 1372: 10).

- ژان فوراستیه در کتاب تمدن سال 2001 به اختصار در پی تشریح و تبیین مشکلات تمدنی بشر در زمان حال و آینده است. وی در این کتاب ضمن تشریح فراز و نشیب‌های اقتصادی در قرن بیستم، به تشریح ناکامی‌های بشر در قرن بیستم پرداخته است که از جمله عوامل و آثار آن عبارتند از: افزایش جمعیت، هرج‌ومرج بین‌المللی، بیکاری، آموزش‌های غیرمسئولانه وجود انسان‌های بی‌احساس و بی‌عشق و درد.

به‌نظر نویسنده، انسان متعارف ثروتمند امروزی، از انسان متعارف فقیر دیروزی خوشبخت‌تر نیست. بدون تردید حتی از او بدبخت‌تر هم هست. چرا که در گذشته کار سخت شبانه‌روزی، کمبود تغذیه، کمبود سوخت، فقر دهشتبار و نبود امکانات رفاهی، زندگی را بر انسان دشوار می‌ساخت. اما با تمام این مشکلات، بشر آن روز بی‌دغدغه بود و گاهی آهنگی و آوازی و خنده‌ای نیز از در و دیوار زندگی به گوش می‌رسید. امروز آن مشکلات اقتصادی دیگر کمتر وجود دارد، بسیاری از مردم از پاره‌ای امکانات برخوردارند؛ اما در عوض سرسام، هذیان، حرص، تشویش، عصبانیت و زیاده‌طلبی نیز چون خوره به جان هستی و زندگی افتاده است (فوراتی، 1368: 104).

- کلیسای کاتولیک واتیکان نیز بارها به بحران موجود در تمدن غرب اشاره کرده است که برای حسن ختام این بخش بی‌مناسبت نمی‌نماید به یکی از آخرین اظهارنظرهای واتیکان در این باره اشاره کنیم، که ماحصل آن در این عبارات جلوه‌گر است که غرب به‌سوی تباهی و مرگ پیش می‌رود و تنها راه نجات آن گرایش به خدا و همگامی با اوست.

در فروردین ماه سال - 76، کاردنیل راتزنیگر، رئیس مجمع دفاع از مکتب کاتولیک و یکی از عاملان اصلی انتخاب جانشین پاپ، طی مصاحبه‌ای در رم بر نارضایتی خود از روند دنیای امروز تأکید کرد و افزود: اگر به اطراف خود نگاهی بیاندازیم، می‌بینیم که دنیا سراسر از فساد، الکلیسم و مواد مخدر پر شده است. این سبک زندگی ما را مجبور می‌کند به همدیگر به چشم یک رقیب نگاه کنیم. در زندگی غربی ما هرچه داریم باز بیشتر می‌خواهیم و این راه انسان را به‌طرف مرگ، خستگی از زندگی و دوست نداشتن خود و دیگران سوق می‌دهد.

تنها راه نجات انسان، انتخاب کردن خدا و همگام بودن با وی و اعتماد به اوست. دنیای غرب با حرکت در زمینه‌های تکنیکی و مادی، اوضاع جهان سوم را وخیم‌تر کرده و نهادهای مذهبی اخلاقی و اجتماعی کشورهای درحال توسعه را از بین می‌برد (کیهان، 1376، ش 15898).

سوم- دین‌باوری و خدامداری، رکن اصلی تمدن و فرهنگ اسلامی و شرط اساسی تجدید اعتلای آن چنین به نظر می‌رسد که در تبیین علل و عوامل ایجادگر تمدن‌ها، پیچیدگی‌هایی ژرف وجود دارد تا بدان جا که حتی در تعیین جایگاه علت‌ها و معلول‌ها تفاوت گسترده آرا به چشم می‌خورد.

با این حال سیری در مجموعه نظرات متفکران اسلامی درباره تمدن و فرهنگ اسلامی بیانگر این واقعیت و نقطه مشترک است که خدامداری و وحی اسلامی (و نه انسان‌مداری) اساس و بنیاد تمدن اسلامی است و دین، همه مظاهر تمدن و فرهنگ را در بر می‌گیرد. کلیه دیدگاه‌های اندیشه‌گران اسلامی در مورد ارکان تمدن و راه‌های نیل به اعتلای تمدن اسلامی هرچند ممکن است در واژه‌ها و مفاهیم و نوع راه‌ها دارای تنوع باشد ولی همگی مبتنی بر خدامحوری این تمدن بوده و در حوزه و قالب ضرورت اتصال به عالم ربوبی و عالم معنی مطرح می‌گردند و از دیگر سوی همگی، علت اصلی بحران و افول تمدن غرب را در جایگزینی انسان به‌جای خدا و فردیت‌پرستی می‌بینند.

اساساً واقعیت این است که پایه و اساس همه علوم و فنون به‌ویژه فلسفه و علوم عقلی که پدر همه علوم به‌شمار می‌رود، مذاهب بوده‌اند و این مسئله‌ای است که اسناد تاریخی هم آن‌را تأیید می‌کنند. تفکر درباره مبدأ آفرینش و چرایی‌ها در عالم هستی بی‌تردید مربوط به مذاهب و اعتقادات مذهبی است؛ هر چند که مراحل ابتدایی و ساده اندیشه‌های مذهبی در سطح بت‌پرستی و ستایش نیروهای نامرئی و جن و پری باشد، اما به‌رحال نخست در مشرق زمین متجلی شده و اصولاً این مشرق زمین است که در آن روزگاری که غرب در جهل و ظلمت و ابهام فرو رفته بود، گاهواره تمدن بود (سجادی، 1375: 5).

- فرید وجدی، در تأکید بنیادین بودن نقش دین و معنویت برای تأسیس تمدن در کتاب «دین در عصر دانش»، بر این باور است که: تمدن با هر سرزمینی سازگار و با هر نژادی قابل دوام است، ولی در سرزمینی که ارکان تمدن یکنواخت و هماهنگ باشد یعنی نیروی مادی و معنوی، قوای جسمی و روحی به‌طور مساوی تکامل پیدا کند و در راه آن کوشیده شود، تمدن می‌تواند در راه ترقی گام بردارد. این نکته را هم نمی‌توان نادیده گرفت که هرگاه رشد صنعتی همدوش رشد اخلاقی نباشد، اجتماع به‌سوی توحش اخلاقی رهسپار می‌گردد و ارکان چنین تمدنی که فقط تمدن صنعتی آن تکامل یافته است به‌سوی تزلزل و نابودی است (زمانی، 1348: 32).

ه- راهبردهای اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی

در این قسمت با استناد به سیره عملی و نظری امام (ره)، مقام رهبری و سایر مسئولان سعی می‌شود راهبردهای اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی جهت نیل به امنیت واقعی تبیین شوند.

1- دیدگاه‌های امام راحل (ره)

دیدگاه‌های امام (ره) درباره مبحث تمدن و فرهنگ، اعم از تمدن غربی و اسلامی بسیار گسترده است. ایشان بارها تأکید می‌فرمایند که اسلام هیچ ضدیت و تقابلی با فرهنگ و تمدن ندارد؛ بلکه با فرهنگ و تمدن فسادآور و مبتنی بر مادیات و شهوات مخالف است. امام (ره) به‌خوبی به افشاگری تمدن مورد ادعای شاه سابق پرداخته و بر جنبه‌های فسادآوری و وارداتی بودن آن تأکید می‌ورزیدند؛ ضمن آنکه اسلام را دارای تمدنی بالنده و پویا و فراگیر به‌شمار می‌آوردند و بر توحیدی بودن و عدالت خواهانه بودن این تمدن و حکومت اسلامی پای می‌فشردند. ایشان به‌شدت ضمن مبارزه با اتهامات دشمنان اسلام که این دیانت را کهنه‌پرست و ناکارآمد در جهت اداره جوامع معرفی می‌کنند، نه‌تنها اسلام را دارای تمدن درخشان می‌دانستند؛ بلکه وظیفه مسلمانان و علما را آن بر می‌شمردند که در جهت اعتلای این تمدن و فرهنگ حرکت کرده و با تأسیس حکومت اسلامی و قبضه قدرت، در مقابل استکبار و ستمکاران قد علم کنند و جمهوری

اسلامی را پناهگاه امن مسلمانان جهان قرار دهند و در نهایت آرزومندند که ایران در راه پیشرفت و ترقی و سعادت انسانی به گونه‌ای حرکت کند که سرمشق جامعه بشری قرار گیرد. به تعبیر امام (ره) اسلام خود از پایه‌گذاران تمدن بزرگ در جهان بوده است و هر کشوری که به قوانین اسلام عمل نماید، بدون شکل از پیشرفته‌ترین کشورها خواهد بود و ما امیدواریم که با پیروزی خود این مطلب را به جهانیان ثابت کنیم (خمینی، ج 1: 87).

2- دیدگاه‌های مقام رهبری

مقام رهبری خصوصا در چند سال گذشته به مناسبت‌های مختلف به ضرورت احیا و اعتلای مجدد تمدن اسلامی و شایستگی ملت هوشمند و شجاع ایران در انجام دادن این مهم تأکید ورزیده و ضمن تشریح آفت‌های موجود در رسیدن به این هدف دشوار، توصیه‌ها و راهبردهایی عرضه داشته‌اند. مقام رهبری در بیان اهمیت مسائل فرهنگی و فرهنگ ملی اسلامی اظهار می‌دارند: این جانب به مسائل فرهنگی بهای زیادی می‌دهم و اعتقاد راسخ دارم که قوام یک کشور و ملیت یک ملت به فرهنگ آن ملت است و بیش از هر چیز فرهنگ یک ملت وجه تمایز او را با سایر ملت‌ها نشان می‌دهد (خبرگزاری ج.ا.ا، 1375، ش 242).

رهبر انقلاب اهمیت سرمایه‌گذاری، به‌ویژه در امور فرهنگی را برای حفظ استقلال، رسیدن به خودکفایی، تأمین رفاه عمومی، تحکیم رفاه عمومی، تحکیم تدین مردم و تحقق یک تمدن اسلامی خاطر نشان کرده و مسئله فرهنگ را مسئله اول کشور به حساب می‌آورند و معتقدند بدون تردید با پشتیبانی و تقویت بنیه‌های فرهنگی، پیشرفت کشور در تمامی زمینه‌ها تضمین خواهد شد و اگر فرهنگ کشور اصلاح و پایه‌های آن مستحکم نشود به احتمال زیاد برنامه‌ریزی در همه کارها ابتر خواهد بود و به نتایج قطعی آن نمی‌توان امیدوار بود (خبرگزاری ج.ا.ا، 1375، ش 242) به اعتقاد ایشان، دفاع ملی در برابر اعمال خصومت قدرت‌های استکباری لزوماً متکی به فرهنگ، دانش و آموزش و در نتیجه کتاب و تولید کتاب است (خبرگزاری ج.ا.ا، 1375، ش 201).

مقام رهبری در یکی از تعابیر خود از تحقق تمدن اسلامی و اعتلای مجدد آن به حیات طیبیه اسلامی نیز تشبیه کرده‌اند و بهره‌گیری از این حیات طیب و پاک را شایسته ملت متعهد و متدین ایران اسلامی می‌دانند. حیات طیبیه‌ای که به‌وسیله ارزش‌های اسلامی و استقرار حاکمیت اسلام بر کشور سایه خواهد افکند و مردم ایران با ایستادگی در مقابل دشمن، پایداری در عرصه سازندگی، پایبندی به معارف و ارزش‌های دینی و حفظ قدرت سیاسی، اجتماعی و ملی، این حیات طیبیه را به سایر ملت‌ها منتقل می‌کند. ملتی که عزت و سربلندی خود را از استقامت و خودباوری و نفی خودباختگی و

تجمع بر محور اسلام ناب و ایستادگی در مقابل قدرت‌های بزرگ به‌دست آورده است (همشهری، 1375، ش 1212) به باور رهبر انقلاب، با تنبلی، بی‌حالی، اظهار ذلت، ضعف و ناتوانی و پایبندی به خرافات و بی‌اعتنایی به ارزش‌های والای اسلامی نمی‌توان یک کشور را بر طبق خواسته خداوند و فرهنگ قرآنی تجدید بنا کرد (همشهری، 1375، ش 1212). ایشان گرچه ایران اسلامی و ملت قهرمان ایران را شایسته تجدید اعتلای تمدن اسلامی می‌دانند، اما همین مردم و مجریان کشور را به تخلق به اخلاق اسلامی، نوسازی معنوی و داشتن وجدان کاری، انضباط اقتصادی و انضباط اجتماعی و پرهیز از اسراف فرا می‌خوانند. در اسفند ماه سال 75، رهبر معظم انقلاب، مراحل چهارگانه انقلاب را از دید خود به 1- پیروزی انقلاب اسلامی 2- شکست دشمن در جنگ تحمیلی 3- آغاز بازسازی و 4- نوسازی معنوی و استقرار عدالت اجتماعی تقسیم و تبیین کردند و در اجتماع عظیم مردم خوزستان بیان داشتند که: سازندگی هنوز به همه اهداف خود نرسیده است؛ گام اصلی، نوسازی معنوی و استقرار عدالت است البته این قدم چهارم هم برداشته شده است؛ منتها باید روزبه‌روز شتاب بیشتری پیدا کند. در یک نظام اجتماعی، عدل از همه چیزها بالاتر و با ارزش‌تر است. عدالت

هدف تشکیل نظام‌های الهی و فرستادن پیامبران خدا است. عدالت، از بین رفتن تبعیض و فقر و جهل و محرومیت و نادانی‌های نفوذ و رسوب کرده و در اذهان بخشی از مردم در گوشه و کنار کشور، چیزهایی است که باید انجام گیرد. ما اگر سازندگی را بازمه پیش ببریم، اما در جهت استقرار عدالت و از بین بردن تبعیض و ایجاد برابری حقوق احیای کرامت زن و مردم مسلمان فعالیت نکنیم؛ موفقیتی به‌دست نیاورده‌ایم. موفقیت آن وقتی است که بتوانیم معنویت و دین و اخلاق و عدالت و معرفت و سواد و توانائی‌های گوناگون را در میان جامعه مستقر کنیم؛ البته نظام جمهوری اسلامی از روز اول این شعار را داده و به‌دنبال آن حرکت کرده است (اطلاعات، 1375، ش 210008).

آیت‌الله خامنه‌ای معتقد است پس از تشکیل نظام عادلانه و برقراری عدالت اجتماعی، متمم انقلاب اسلامی؛ ترویج و توسعه مکارم اخلاقی در میان مردم و سپس در بین آحاد جامعه بشری است (رسالت، 1376، ش 3297). ایشان در پیام نوروزی سال 76، آن سال را سال تحول اخلاقی و پرهیز از اسراف و تجمل‌گرایی معرفی نموده‌اند که از عوامل انحطاط می‌باشد ضمن آنکه از انفعال و خودباختگی و تحجر به‌عنوان آفت‌های حیات طیبه و جامعه اسلامی یاد می‌کنند (ایران، 1375، ش 524).

3- دیدگاه‌های برخی از متولیان فرهنگی و اندیشه‌گران داخلی

صاحب‌نظران متعددی در این موضوع به طرح آرا و نظرات خود پرداخته‌اند؛ برای مثال از نظر مرحوم علامه محمدتقی جعفری، عدالت و کرامت انسانی نیروهای اصلی نگاه‌دارنده و پایدار کننده تمدن‌ها هستند که در قالب اعتراف انسان به حقانیت الهی نهفته‌اند و اگر انسان آن‌را اقرار نکند سقوط قطعی است (جام، 1372، ش 27)

از دیگر صاحب‌نظران می‌توان به نظرات دکتر علی لاریجانی اشاره کرد وی ضمن لازم دانستن سه قدم مهم در ساخت و تأسیس تمدن اسلامی، در گام اول اظهار می‌دارد که: معتقدیم اگر قرار باشد در آینده تمدنی با ماهیت اسلامی تشکیل یابد، طبق قواعد ثابت تاریخی باید اجماع نظری در میان نخبگان فکری حاصل گردد. فرض بر این است که ظهور تمدن اسلامی در آینده، تابع پرورش‌های نیروهای مادی و معنوی است و چالش اندیشمندان مسلمان، در استخراج تلفیقی است که این دو عنصر را به‌گونه‌ای عرضه دارد که ضمن حفظ ماهیت اسلامی تمدن، به ابعاد علمی و تکنیکی نیز مجهز باشد. در این مسیر، اولین و مهم‌ترین قدم، بررسی تفکر و جو تفکر و روحیه تفکر و ذهنیت استدلالی در میان مسلمین است. این اقدام مهم تنها از طریق آموزش و عزم جمعی و تعلق خاطر به ظهور و آینده تمدن اسلامی ممکن است. اگر وضعیت فکری مسلمانان و قوه‌ها و استعدادها آنان رشد نکند و آموزش و تعلیم مسلمانان اساس واقع نگردد، طبیعی است که تمدنی در کار نخواهد بود، تمدن اسلامی به مسلمانانی وابسته است که بتوانند بیان‌دیشند و منافع جمعی و فکری خود را اندیشمندانه تشخیص دهند.

دومین قدم مهم در این حرکت تدریجی و تکاملی برای دستیابی به تمدن اسلامی، کسب هویت جمعی مسلمانان است. زیرا از همان مشترکات است که پایه‌های تمدن ساخته می‌شود. اگر به اسلام و تفکر اسلامی، در ابعاد محلی و بومی نگریده شود، طبیعی است که از تمدن اسلامی در کشورهای مختلف خبر چندان نخواهد بود. تمدن اسلامی، هویت می‌خواهد؛ یعنی اینکه عموم مسلمین به ضرورت ساختار تمدن اسلامی در قالب کشورهای موجود اما با مشترکات فرهنگی و اعتقادی، باوری عمیق داشته باشند.

سومین قدم در مسیر تمدن اسلامی، این است که مسلمین در یک حرکت پرمشقت ابزار مادی ساختن تمدن را به‌دست آورند، با توجه به گردونه علمی و فکری موجود در جهان شاید دسترسی به چنین موقعیتی از سخت‌ترین و پیچیده‌ترین چالش‌های متفکرین مسلمان باشد. این ابزار که به عالم و چارچوب کاربردی آراسته شده، تفکر جمعی و هویت جمعی

مسلمانان را به مرحله عمل می‌رساند و عناصر مادی و پایه‌های مادی تمدن اسلامی را بنا می‌کند. در مورد قواعد تمدن‌سازی و آینده تمدن‌سازی، دکتر محمود سریع‌القلم درباره نحوه تطبیق میان اصول ثابت تمدن‌سازی و شرایط فعلی دنیای اسلام چهار فرضیه مطرح ساخته است که تشریح آنها سودمند خواهد بود. ایشان در پاسخ به این سؤال که اگر قرار باشد 1/5 تا 2 قرن آینده، فرهنگ و تمدن اسلامی فعلیت یابد، این چهار فرضیه را بیان می‌کند: فرض اول؛ آنکه ظهور تمدن‌ها در تاریخ بشر تابع قواعد «اگر پس»، یا به زبان منطقی «اصول شرطیه» است: جغرافیای مناسب، استراتژی نخبگان، مسئولیت و جدیت نخبگان، تربیت و ثروت و دسترسی به منابع. فرض دوم؛ آنکه تمدن‌ها عموماً تابع اقداماتی هستند که به‌دست انسان‌های جدی دارای جهان‌بینی روشن و مجهز به سلاح زمان، تحقق می‌پذیرند. فرض سوم؛ آنکه تمدن با کار جمعی و منطقی جمعی و اجماع‌نظر در میان نخبگان و عموم مردم متحقق می‌گردد. فرض چهارم؛ این است که تنها زمانی تمدن اسلامی فعلیت می‌یابد که مسلمین فکوری، تلفیق میان علم و وحی را استخراج کنند و آن را با گذشت زمان از طریق مدل‌سازی‌های متعدد اصلاح نمایند (نامه فرهنگ، 1372، ش 44: 167).

در آرای پاره‌ای از صاحب‌نظران و متفکران اسلامی در مورد ویژگی‌ها و مؤلفه‌های تمدن اسلامی، به الهی و جهانی بودن پیام اسلام، اخلاق‌مندی، معرفت‌خواهی، اعتدال‌جویی و پرهیز از هرگونه افراط و تفریط و عدالت‌گرایی و تساهل‌جویی و جذب فرهنگ‌های دیگر اشاره شده است و در نهایت رشد تمدن و فرهنگ و خلاقیت در علم و هنر بیش از هر چیز محتاج ثبات و استقرار اجتماعی و امنیت و آسایش و نیازمند انگیزه و تشویق و تقدیر می‌باشد (نامه فرهنگ، ش 4: 34) و خواه و ناخواه تأسیس یا اعتلای مجدد تمدن اسلامی در گرو توجه به این مؤلفه‌ها نیز بیان گردیده است.

نظری دیگر نیز وجود دارد و آن این است که هرچه فرهنگی آفریننده‌تر بوده و آثار منفی تمدن را بیشتر تلطیف سازد در عرصه رقابت با سایر فرهنگ‌ها سرآمدتر خواهد بود؛ به‌نظر می‌رسد برخورد جوامع در آینده، بیشتر در قالب رقابت میان فرهنگ‌ها باشد. در این زمینه، موضوع از دو جهت در خور بررسی است: نخست اینکه فرهنگ‌های مورد بحث تا چه اندازه دارای زمینه برای آفرینندگی، پویایی و در عین حال سازگاری با تمدن علمی و تکنولوژیک جدید هستند، دیگر آنکه در زمینه عوارض منفی این تمدن علمی و تکنولوژیک تا چه اندازه اثر تلطیف‌کننده دارند و آن تلطیف‌منطق خشک تمدن علمی و تکنولوژیک جدید و رفع از خودبیبگانگی انسان امروز و رهایی بخشیدن او از سردرگمی روانی است؛ انسانی که در جهان نامعقول یکه و تنها افتاده است (اطلاعات سیاسی-اقتصادی، 1374، ش 101: 22).

در سلسله مقالاتی تحت عنوان «انقلاب اسلامی و تحقق تمدن جدید»، (اطلاعات سیاسی-اقتصادی، 1373) توجه به سه محور را مبانی اصلی تمدن اسلامی پیشین و شرط تجدید اعتلای این تمدن به‌شمار آورده و ضعف و قوت فرهنگ و تمدن اسلامی را در فراز و نشیب‌های تاریخی وابسته به ضعف و قوت این سه عامل دانسته است:

1. توجه به دانش، ترویج دانش و حفظ و حرمت دانشمندان و متفکران

2. آزادی

3. چهره پررحمت و عطوفت دین

متفکر شهید مرحوم مطهری براساس چنین باوری در کتاب «پیرامون انقلاب اسلامی» مطرح کرده‌اند که ضرورت دارد در دانشکده الهیات ما، مارکسیسم به‌منزله یک مکتب و یک کرسی تدریس شود و استادی که درس می‌دهد حتماً مارکسیست باشد تا از عمق جان و بن دندان از مکتب و مرام خود دفاع کند و در مقابل متفکران اسلامی نیز اندیشه و نظر خود را مطرح سازد. در این میان فروپاشی شوروی دلیل زنده و معاصر است که نشان می‌دهد سیاست پرده آهنین و کشیدن دیوار در برابر اندیشه‌ها، کارساز و پایدار نیست. تردیدی وجود ندارد که مراد این نیست که آزادی به‌گونه‌ای

تحقق یابد که مبانی اندیشه دین هتک شود، مقصود این است که در یک فضای روشن و آزاد، اندیشه دینی بهتر می‌تواند قابلیت‌های خود را نشان دهد.

درباره محور سوم باید گفت، سیمایی که از دین و فرهنگ دینی عرضه می‌کنیم به تناسبی که این سیما خشن جلوه کند از تحقق یک تمدن فاصله می‌گیریم و به‌نسبتی که سیمای دین عطف و پررحمت باشد، زمینه تحقق تمدن فراهم می‌شود. خداوند متعال به‌صراحت به پیامبر اسلام یادآور شده است که اگر خلق‌و‌خوی پیامبر (ص) و شیوه سلوک او با مسلمانان نرم و پرمهر نبود آنان از اطراف پیامبر (ص) پراکنده می‌شدند (راهبرد، 1375، ش 12: 7). بین روشنفکران مسلمان داخلی هستند افراد یا جناح‌هایی که داعیه تمدن‌سازی نظام جمهوری اسلامی را در حال حاضر، خیالی گران و نامتناسب با بضاعت‌ها و وضعیت بحرانی فرهنگی امروز جامعه ما می‌دانند و دلیل‌هایی هم برای مدعای خود ذکر می‌کنند. البته همین روشنفکران نیز راهکارهایی برای رسیدن به تمدن و فرهنگ اسلام و اعتلای مجدد آن ذکر کرده‌اند (کیان، 1375، ش 35: 3). از یافته‌های این مقاله آن است که استقرار جمهوری اسلامی می‌تواند نویدبخش اعتلای تمدن و فرهنگ اسلامی و انتقال ویژگی‌های آن به سایر تمدن‌ها و فرهنگ‌ها باشد. انقلاب اسلامی از آغاز با تأکید بر رشد و شکوفایی فردی و اجتماعی در سایه آموزه‌های اسلامی، درون‌داشت‌های بالقوه خود را در دستیابی به چنین هدف بزرگی آشکار ساخته است. سرزمین ایران در طول تاریخ بارها گهواره تمدن و الگوی سایر ملل در راه رسیدن به تکامل مادی و معنوی بوده و اسلام پیشینه درخشان تمدن‌سازی و بالندگی فرهنگی را آزموده است. بنابراین سخن از برآمدن تمدن اسلامی در کشور ما با تکیه بر اسلام و انقلاب اسلامی و هویت ملی و با محوریت توحید و چنگ زدن به معارف اهل بیت (ع) و در پرتو استقرار نظم و امنیت ملی و فرهنگی، چندان خیال‌پردازانه و دور از واقعیت نیست.

در همین جهت برخی از متفکران معاصر همانند «آلن دونبوا» پیش‌بینی کرده‌اند که سده بیست‌ویکم، سده افول آمریکا و قدرت‌یابی کشورهای نو همانند چین، روسیه، هند، ایران و مصر خواهد بود. به‌باور وی سده بیست‌ویکم که هم اکنون در آن به سر می‌بریم سده اولویت فرهنگ بر امور سیاسی و اقتصادی است و ملت ایران به پشتوانه فرهنگ ریشه‌دار و پربار خویش در سرنوشت امروز و فردای جهان نقشی تعیین کننده خواهد داشت؛ چرا که سرنوشت جهان، نه در پیکار میان نیروهای راست‌گرا و چپ‌گرا، لیبرالیسم و سوسیالیسم، بلکه در رویارویی نیروهای هویت‌گرا (دینی، قومی، ملی) و نظام تکنیک‌سالار غربی آمریکا رقم زده خواهد شد (دونبوا، 1375: 17). در حرحال وضعیت به‌گونه‌ای است که حتی طراح آمریکایی نظریه برخورد تمدن‌ها-هانتینگتون - معتقد است که در درازمدت غرب باید بیاموزد تا در دنیایی زندگی کند که تأثیر مقاومت‌ناپذیری که در 200 تا 300 سال گذشته داشته است را دیگر نمی‌تواند اعمال کند، نیز باید بیاموزد که خود را با دیگر تمدن‌ها وفق دهد (کلک، 1372، ش 42: 146). آن‌چه از این مباحث استنتاج می‌شود آن است که چون بنیاد اصلی تمدن اسلامی خدامحوری و اسلامیت آن است، تقرب بیشتر به این اصل و پاسداشت افزون‌تر آن نیز شرط اصلی اعتلای مجدد تمدن و فرهنگ اسلامی و تضمین امنیت ملی و فرهنگی به‌شمار می‌رود. البته تمدن و فرهنگ دینی و اسلامی و راهبردهای تضمین امنیت فرهنگی ویژگی‌ها و مؤلفه‌های متعددی دارد، از جمله الهی و جهانی بودن، اخلاق‌مندی، معرفت‌خواهی، اعتدال‌جویی و پرهیز از هرگونه افراط و تفریط و عدالت‌گرایی و تساهل‌جویی و جذب فرهنگ‌های دیگر از نمونه این موارد است. هم‌چنین در نهایت رشد تمدن و فرهنگ متعامل با دین و خلاقیت در علم و هنر بیش از هر چیز نیازمند ثبات و استقرار اجتماعی و امنیت و آسایش است. جامعه بالنده و ایمن، با تأمین و امنیت خویش، خاستگاه و زادگاه تمدن و فرهنگ است و از سوی دیگر بالندگی و ترقی تمدنی و فرهنگی نیز خود، ضامن حفظ ثبات و امنیت و پراکندن آن است و این رابطه دو سویه، هم در حوزه روابط داخلی و هم در حوزه روابط خارجی یک

کشور متمدن و فرهیخته جریان دارد و عوامل تنش و بی‌ثباتی را در دو حوزه برطرف می‌سازد. مولود امنیت فرهنگی، آفرینندگی در علوم و هنر است که نیازمند انگیزه و تشویق و تقدیر می‌باشد؛ از سوی دیگر ابزار مادی ساختن چنین تمدنی را هم باید به‌دست آورد تا عناصر و پایه‌های مادی فرهنگ اسلامی را بتوان بنا کرد اگرچه با توجه به گردونه علمی و فکری موجود در جهان، شاید دسترسی به چنین موقعیتی از دشوارترین و پیچیده‌ترین دغدغه‌های متفکران اسلامی باشد. چنین امری نیازمند آمیختن علم و وحی و بازگشایی تحولات مثبت و مقتضی با زمان، در اندیشه دینی است. از این‌رو ضروری است به فهم تازه‌ای از دین رو بیاوریم که با سؤال و نیاز امروز و فردای ما متناسب باشد و در عین حال وفاداری به منابع و مبانی دینی هم حفظ شود. در چنین صورتی می‌توان امیدوار بود که زمانی حیات طیبه اسلامی که همان تحقق تمدن و فرهنگ دینی و اعتلای مجدد آن است، عینیت یابد. البته اینکه این مرحله و تحقق این اعتلا در چه زمانی و با چه شرایطی محقق می‌شود، آرای متفاوتی طرح شده است. بعضی مانند حجت‌الاسلام هاشمی رفسنجانی خبر از تحقق این امر در سال 1400 هجری می‌دهند و برخی -مانند دکتر محمود سریع‌القلم- احتمال ظهور این تمدن را با توجه به انحطاط تدریجی تمدن غرب، در 1/5 تا 2 قرن آینده می‌دانند؛ آقای هاشمی با خوشبینی تمام در این‌باره در اواخر دوران ریاست جمهوری خود اظهار می‌دارند: مردم می‌دانند که دولت برای سال 1400 طرحی آماده می‌کند که آن روز تمدن واقعی اسلام که هیچ‌گاه در طول تاریخ اسلامی در یک کشور اسلامی تحقق نیافته، در ایران ساخته خواهد شد (همشهری، 1375، ش 1192).

نتیجه‌گیری

حوزه فرهنگ اگرچه حوزه‌ای است که شناخت آن به آسانی میسر نیست و می‌توان گفت که عرصه‌ای است که همه عرصه‌های دیگر اجتماعی با آن ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم دارند. از این‌رو دولت به‌عنوان نماینده مردم در نظم و انضباط امور و بزرگ‌ترین سازمان و نهاد اجتماعی که با گسترده‌ترین تعداد از افراد جامعه در ارتباط است نقش به‌سزایی می‌تواند در فرهنگ ایفا کند. مهم بودن مفهوم فرهنگ و ارتباط مستقیم و بلاواسطه آن با انسان باعث آن می‌شود که نظریه‌پردازان از زوایای مختلف به ارتباط دولت و به‌طور عام حاکمیت با فرهنگ بپردازند. این امر خود باعث می‌شود که دولت با محدودیت‌هایی در جهت ارائه یک الگو برای فرهنگ که مطابق خواسته خود سیاست‌گذاران باشد روبه‌رو است، که این امر باعث پیدایش فرهنگی پویا و متحرک شده است. بنابراین دولت، تمام محدودیت‌هایی که ذکر آنها گذشت را می‌باید بپذیرد و از حمایت خود از فرهنگ دست برندارد تا فرهنگ پویایی خود را تداوم بخشد. به‌عبارتی باید گفت که فرهنگ موجودی است ساخته افراد جامعه که توسط دولت حمایت مالی و امنیتی می‌شود. فرهنگ از جمله پدیده‌های اجتماعی است که با همه افراد جامعه ارتباط دارد و هر یک از افراد جامعه حقی در بهره‌مندی و استفاده از آن را دارا هستند. از وظایف دولت حمایت از حقوق شهروندان و کمک به فراهم‌آوری زمینه‌های احقاق حقوق شهروندان است، موظف به کمک به شهروندان در مشارکت و بهره‌مندی از فرهنگ می‌باشد. اما خصوصیت و ویژگی‌های خاص فرهنگ که ارتباط درونی با شهروندان دارد و نیازمند پویایی و تحرک است، محدودیت‌هایی را برای دولت‌بان جهت دخالت آنها در فرهنگ ایجاد می‌کند و لذا دولت‌ها تنها حامیان، ناظران، کنترل‌کنندگان و ضامنان فرهنگ و فرهنگ‌ورزان در عرصه اجتماع هستند.

نگاهی به وضعیت فعلی کشور و تراکم مشکلات در پاره‌ای از عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و حاکمی از آن است که نمی‌توان چندان به پیش‌بینی زمانی پیش‌گفته دلخوش بود. عجیب‌تر آنکه راهبردهای اعلام شده سازمان برنامه و بودجه -دولت سابق- جهت اعتلای تمدن اسلامی وضعیتی نامعلوم یافته و چندان خبری از آنها نیست و حتی در برنامه

طرح ایجاد تمدن اسلامی 1400 اشاره نشده است و معلوم نیست سایر راهبردهای مشابه دوایر دیگر به کجا انجامیده است. بدیهی است تضمین امنیت فرهنگی با اعتلای بخشی به تمدن و فرهنگ اسلامی می‌باید دارای راهبردهای لازم باشد. راهبردهایی که در عین واقع‌گرایی تنظیم گشته و اعمال آنها به صورت مقطعی و زودگذر انجام نگیرد، بلکه ثبات و استمرار در کاربری آنها حاکم شود تا دچار فراموشی و روزمرگی نگردند. در این جهت پرهیز از هرگونه برخورد شعاری و غیرواقع‌گرایانه و تعجیل و نقدناپذیری در این امر، ضروری می‌نماید و می‌باید در آغاز به رفع یا کاهش موانع و مشکلات عظیمی مانند بحران بیکاری، اعتیاد، ازدواج، مفاسد اجتماعی و... پرداخت و روشن است که امنیت ملی و امنیت فرهنگی کشور مزبور چه در حوزه داخلی و چه در حوزه خارجی دچار تهدید و خدشه و ناامنی و آسیب‌پذیری واقع خواهد شد. در حال حاضر این امیدواری وجود دارد که با گسترش عرصه عمومی و مشارکت افزون‌تر مردم و نخبگان فکری در امور مختلف کشور، زمینه‌های اشتراک عقول و تضارب و نقد آرا در عرضه راهبردهای لازم جهت اعتلای تمدن و فرهنگ، توسعه یابد و دولت نیز ضمن همراهی و نقدپذیری بیشتر در این قلمرو، به توسعه فرهنگی و در نتیجه تضمین امنیت در این مقوله استحکام بیشتری ببخشد.

پیشنهادهای

- تقویت جنبه‌های نظارتی دولت و کاهش تصدی‌گری دولت در عرصه فرهنگ؛ آن‌چنان که در قانون برنامه چهارم توسعه نیز مکرراً بیان شده است.
- حمایت از فرهنگ و تقویت ارزش‌های پویا و دارای اعتبار همیشگی.
- جدا کردن محتوای فرهنگ از بدنه حاکمیت یعنی عدم وابستگی فرهنگ با حکومت که با هر تغییری در آن فرهنگ دچار چالش و رکود گردد.
- تقویت فرهنگ بومی جهت رویارویی و تعامل منصفانه با دیگر فرهنگ‌های جهان.
- کنترل ابتذال فرهنگی و تهیه خطوط قرمز برای فرهنگ با توجه به مقتضیات.
- تدوین قوانین منسجم و آینده‌دار چنان‌که برای چندین سال دارای اعتبار باشد، که خود نیازمند چشم‌اندازی روشن می‌باشد.
- تضمین آزادی‌های مشروع هنرآفرینان و مبدعان فرهنگی تا امکان خلاقیت و نوآوری فراهم باشد.
- تقویت ساختار حاکمیتی فرهنگ و ساماندهی مناسب امور اجرایی.
- فراهم‌آوری زمینه‌های مناسب برای مشارکت هر چه بیشتر مردم در زندگی فرهنگی خود.

منابع

الف) فارسی

1. باوند، داود (1374)، «حرکت به سوی آزادی و باورهای غرب»، **اطلاعات سیاسی اقتصادی**، شماره 102-101 بهمن و اسفند.
2. بختی، کامران (1371)، **فرهنگ انگلیسی - فارسی، مترادف و متضاد**، تهران: نشر کلمه، ج اول.
3. بشیریه، حسین (1379). **نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم**، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
4. بلینگتون، روزاموند و دیگران (1380)، **فرهنگ و جامعه: جامعه‌شناسی فرهنگ**، ترجمه فریبا عزب دفتری، تهران: نشر قطره.
5. بیانات مقام رهبری، تلکس شماره 1/8/75-201، خبرگزاری ج.ا.ا.
6. بیانات مقام معظم رهبری، تلکس شماره 242-75/9/20 خبرگزاری ج.ا.ا.
7. بیانات مقام معظم رهبری، همشهری، شماره 1212، مورخ 75/12/20.
8. بیانات مقام معظم رهبری، اطلاعات، شماره 21008، مورخ 75/12/19.
9. بیانات مقام معظم رهبری، ایران، شماره 534، مورخ 75/9/20.
10. بیانات مقام معظم رهبری، رسالت، شماره 3297، مورخ 76/3/17.
11. تی‌بی، باتامور (1370)، **جامعه‌شناسی**، ترجمه سیدحسن منصور، تهران، امیرکبیر.
12. جبور عبدالنور، سهیل ادريس و المنهل (1986)، **قاموس فرنسی عربی**، بیروت، دارالعلم للملایین، دارالاداب الطبعة التاسعة.
13. جعفری، محمدتقی (1373)، «عدالت و کرامت انسانی نیروهای اصلی نگاهدارنده تمدن‌ها هستند»، **جام**، شماره 27، تیر 1373، صص. 50، 49.
14. لاریجانی علی (1372)، «گزارشی از نخستین کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی»، **نامه فرهنگ**، سال 3، ش 4، زمستان.
15. چاندور، نیوا (1377)، **جامعه مدنی و دولت**، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران: نشر مرکز.
16. خامنه‌ای، سیدعلی (1375)، **فرهنگ و تهاجم فرهنگی**، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، جلد چهارم.
17. خمینی، روح‌الله، **صحیفه نور**، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ج 4، ص 49، برای اطلاع از سایر بیانات امام درباره این موضوع، رک. همان، ج 1، ص 87، ج 3، ص 200، ج 4، ص 262 و ص 192، ج 5، ص 129، ج 8، صص 63 و 4 و 3، ج 20، ص 126، ج 21، صص 178، 177.
18. دهخدا، علی‌اکبر (1373)، **لغت‌نامه دهخدا**، جلد 4، تهران: دانشگاه تهران، ج اول از دوره جدید، بهار.
19. رنه گنون (1372)، **بحران دنیای متجدد**، ضیاءالدین دهشیری، تهران: امیرکبیر.
20. روزنامه اطلاعات، شماره 20412، مورخ 1373/11/17.
21. سجادی، سیدجعفر (1375)، **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**، تهران، امیرکبیر.

22. عالم، عبدالرحمن (1373)، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی.
23. فاضلی، نعمت‌الله (1376)، **فرهنگ و توسعه**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
24. قانع عزآبادی، احمدعلی (1371)، **علل انحطاط تمدن‌ها از دیدگاه قرآن**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
25. کاستلز، امانوئل (1380)، **عصر اطلاعات، اقتصاد، جامعه و فرهنگ**، ترجمه احمد علیقلیان و دیگران، تهران: طرح نو.
26. کیهان، شماره 15898، مورخ 1376/1/17.
27. گرانیپایه، بهروز (1377)، **فرهنگ و جامعه**، جلد اول، تهران: شریف.
28. مائو، رنه (1353)، «مسائل و چشم‌اندازهای فرهنگ در جهان کنونی»، ترجمه آدینه، **فصلنامه - فرهنگ و زندگی**، شماره یک.
29. مطهری، مرتضی (1370)، **آشنایی با قرآن**، جلد سوم، تهران: نشر صدرا.
30. همشهری، شماره 1192، مورخ 75/11/22.
31. گفتگو با حجت‌الاسلام رفسنجانی (1375)، «جوانان و تمدن اسلامی»، **سروش**، شماره 827، مورخ 75/12/11.
32. ایران، شماره 681، مورخ 76/3/25.
33. مصاحبه با آقایان حجت‌الاسلام دکتر محقق داماد، دکتر فتح‌الله مجتبابی، دکتر اعوانی، دکتر جلال‌الدین مجتبیوی (1372)، **نامه فرهنگ**، شماره 4، زمستان.
34. ژیرارد، آگوستین (1372)، **توسعه فرهنگی**، ترجمه عبدالحمید زرین قلم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
35. اهداف تفصیلی و خط‌مشی اجرایی منشور تربیتی نسل جوان، تهران، دبیرخانه شورای عالی جوانان، تابستان 1374.
36. ایران، شماره 1187، مورخ 77/12/27، ص 10.
37. حق‌پناه، جعفر (1377)، «قاچاق مواد مخدر و تأثیر آن بر امنیت ملی ج. ا. ایران»، **فصلنامه مطالعات راهبردی**، پیش شماره دوم، تابستان.
38. دونوآ، آلن (1375)، «وداع با قرن بیستم»، ترجمه شهروز رستگار، **اطلاعات سیاسی اقتصادی**، شماره 106 و 107، خرداد و تیر.
39. زمانی، مصطفی (1348)، **اسلام و تمدن جدید**، تهران: کتابخانه صدر.
40. ژان، فوراستیه (1368)، **تمدن سال 2001**، ترجمه خسرو رضایی، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
41. ساموئل، هانتینگتون (1375)، **نظریه برخورد تمدن‌ها و متقداش**، ترجمه و ویراسته مرتضی امیری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
42. توسلی، غلامعباس (1371)، **نظریه‌های جامعه‌شناسی**، تهران: سمت، چاپ سوم.
43. کاظمی، بهرام اخوان (1376)، **بالندگی و اعتلای مجدد تمدن اسلامی در عصر نظام جمهوری اسلامی ایران**، تهران: واحد پژوهش معاونت سیاسی صدا و سیما.
44. لوکاس، هنری (1377)، **تاریخ تمدن**، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، ج 1، توس.

45. گفتگو با ساموئل هانتینگتون (1372)، «نبردگاه آینده»، کلک، شماره 42، شهریور.

46. ویل دورانت (1365)، **درآمدی بر تاریخ تمدن**، ترجمه احمد بطحایی، تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی، جلد اول.

ب) لاتین

- 1- Arnold, Matthew (1960), **Culture and Anarchy**. (London, Cambridge University Press.
- 2- De Cuellar, Perez (1996). "Our Creative Diversity", Report of the World Commission on Culture Development. **UNESCO**.
- 3- Gary, Michael, Gigi Bradford and Glenn Wallach ;(2000), **the politics of culture: Policy Perspectives for Individuals, Institutions and Communities**. New York.
- 4- Ken Ichiro, Hirano (1993). **The State and Cultural Transformation in Modernist Asia**; United – Nations University Press, Tokyo.
- 5- Trotter, Robin (2000). **Cultural Policy**, YWCC.
- 6- Webster's World of Cultural Policy. 2002.
- 7- Jordan, Amos A (1989), **American National Security: Policy and Process**, 3 d. Hopkins University Press, Baltimore and London.

هویت‌های غیرمنعطف، عمده بنیان نظری تعارضات انقلاب اسلامی و دولت اسرائیل در عصر

ارتباطات

مجتبی مقصودی

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

شهاب دلیلی*

دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز

چکیده

در فرآیند برساخته شدن هویت (دگرسازی) عواملی باعث می‌شوند که خطوط مرزی «هویت» با «دیگری» به خشونت گرایش پیدا کند. این پژوهش تلاش می‌کند تا نسبت میان فرآیند هویت‌یابی و چگونگی ظهور خشونت در دوران معاصر را در خصوص تقابل‌های «انقلاب اسلامی» و «اسرائیل» مورد بررسی قرار دهد. این مقاله مدعی است که ظهور افراطی‌گری را باید در نسبت با دو عامل «مرزهای هویتی» و «رسمیت یا اعتبار هویتی» در عصر ارتباطات جستجو نمود. آن‌گونه که از دلایل بنیادین ظهور خشونت، نوع تعریف مرزهای هویتی در ارتباط با «دیگری» است. به عبارتی هر قدر میان «ما» و «دیگری» در سطح نظری اشتراکات بالقوه‌ی هویتی کمتر لحاظ شود، احتمال بروز خشونت بیشتر می‌شود. گروه‌های رادیکال در روابط ارتباطی خویش، آن دسته از تعاریف هویتی را مدنظر قرار می‌دهند که حداقل اشتراکات با دیگران را نداشته باشد. یافته‌های این پژوهش گویای آن است که از آن‌جا که هویت برساخته، به شرایط زمانی و مکانی بستگی دارد؛ به نظر می‌رسد، بین تعاریف مختلفی که از هویت وجود دارد باید به تعریفی بسنده کرد که با وجود معرفی «دیگری» برای ایجاد «هویت»، همواره دریچه‌هایی برای پیدا کردن اشتراکات هویتی را نیز در نظر داشته باشد.

کلید واژه‌ها

هویت، انقلاب اسلامی، شناسایی، اسرائیل، خشونت، افراط‌گرایی.

* Email: shahabdalili@yahoo.com.

1. مقدمه

با پیچیده‌تر شدن ارتباطات بشری، به‌نظر می‌رسد منابع تولید خشونت را باید در سطوح عمیق‌تری جستجو کرد. مدعی این نوشتار این است که در سطح تئوریک، یکی از منابع اصلی خشونت را باید در فرآیندهای هویت‌یابی جستجو کرد. در اولین برخوردها با ادبیات مربوط به «هویت» متوجه می‌شویم که هویت از طرفی همسانی و یکنواختی‌ها را در بر می‌گیرد و از طرف دیگر تمایزها را؛ از طرفی نیازمند ثبات است تا هویت نامیده شود و از طرفی مدام در زندگی روزمره مشمول بازتعریف می‌شود. هویت نوعی شناسایی به‌معنای عام و فراگیر است و از آن‌جا که نوعی «شناخت» است، در نتیجه بیشتر واقعیتی ذهنی است تا عینی. اما این واقعیت ذهنی در رابطه‌ای دیالکتیکی با جامعه (زمینه و زمانه) قرار دارد.

با وقوع انقلاب اسلامی، «اسرائیل» به‌عنوان «دیگر»ی مورد شناسایی قرار گرفت. این موضوع که اسرائیل به‌عنوان یک امر واقع چه است، یک روی سکه می‌باشد و این موضوع که انقلاب اسلامی به‌عنوان یک دگر هویتی چگونه نسبتی با آن اتخاذ می‌کند، روی دیگر سکه می‌باشد. از آن‌جا که «انقلاب اسلامی» هیچ‌گاه اسرائیل را به‌عنوان یک دولت مورد پذیرش قرار نداد و شناسایی دوفاکتوی دوره‌ی پهلوی را نیز پس گرفت و حتی روابط ثالث با اسرائیل به شاخص تعیین‌کننده روابط انقلاب اسلامی با آن کشور ثالث تبدیل شد؛ به‌نحوی که در پاره‌ای مواقع انقلاب اسلامی روابط خود را با کشورهای مسلمانی چون مصر، اردن و مراکش قطع یا کم‌رنگ کرد، زیرا این کشورها روابط خود را با اسرائیل از سر گرفته بودند؛ مدعی فوق در این خصوص پیاده‌سازی و عملیاتی می‌نماییم.

لذا در این نوشتار در تلاشیم تا دریابیم که «دگرسازی» و «به‌رسمیت نشناختن» چگونه بر افراط‌گرایی و خشونت تأثیر می‌نهد و این مدعی تئوریک را بر نوع استنباط انقلاب اسلامی از «پدیده‌ی اسرائیل 1» عملیاتی نماییم.

رهیافت‌های مطالعاتی در شناخت «هویت»

گرایش به جستجوی معنای «هویت» مقوله تازه‌ای نبوده و کاوش برای بازیابی آن، از سپیده‌دمان جامعه بشری همواره سرچشمه معنا برای انسان‌ها بوده است (کاستلز، 1385: 29). اما در فرآیند جدید تحولات جهانی و اجتماعی که مقوله‌هایی نظیر تنوع و تکثر اهمیت یافته‌اند، هویت به یکی از متغیرهای اصلی جهان امروز بدل شده است (خانیکی، 1383: 286). هرگونه تعبیر و تعریف از «هویت»، بر مبنایی رویکرد و رهیافتی خاص بنا شده است؛ اما با مشاهده و بررسی این رویکردها می‌توان دریافت که تمامی آنها فارغ از تفاوت‌ها در دو نکته یا به‌عبارتی دو اقدام، مشترک‌اند. البته شباهت با خودی‌ها و تمایز با دیگری‌ها در تمامیت‌تعاریف هویت لحاظ می‌شود. هر چند که در برخی تعاریف ویژگی‌های هویت «ثابت» و برخی «تغییر» مرکزیت دارد.

به این ترتیب برخی بر «ثابت بودن ارزشی - وجودی» هویت و برخی بر «فراتاریخی² و محتمل بودن» آن تأکید دارند. در حالی که هر دو گروه بر این اصل واقفند که هویت پیش‌نیاز هرگونه زندگی و ارتباطات اجتماعی است، که نه‌تنها ارتباط اجتماعی را امکان‌پذیر می‌کند، بلکه به زندگی افراد هم معنا می‌بخشد.

دو رهیافت مطالعاتی کلان را می‌توان در رابطه با تعریف هویت مورد تفکیک قرار داد. نخست رهیافتی که بیشتر رنگ فلسفی دارد و به هویت نگاهی «جوهر‌گرایانه» دارد و دوم رهیافتی که بیشتر «جامعه‌شناسانه» است و آن‌را امری متغیر و

1 - تعمداً و به دو دلیل در اینجا از عبارت «پدیده» استفاده گردید: اول آنکه بر خود لازم می‌دانیم تا در راستای ایجاد فاصله با مباحث سیاستمداران و روزنامه‌نگاران، از عباراتی چون دولت، کشور و... اجتناب نماییم و دوم آنکه در مباحث تئوریک در فلسفه سیاسی، شناخت و واکاوی هر «پدیده» و ارتباط آن با دیگر «پدیده‌ها» از اهمیت و ضرورت بالایی برخوردار است.

در حال شدن و یک «برساخت اجتماعی» می‌انگارد. به‌طور خلاصه به این دو رهیافت اشاره می‌شود. از آن‌جا که در این مقاله رهیافت دوم مورد تاکید است، به‌طور مفصل‌تر معرفی می‌شود. تمامی رهیافت‌های دیگر در ذیل این دو رهیافت تعریف و تعبیر می‌گردند؛ آن‌گونه که در یک سو نگاه فردمحور و تمامی رهیافت‌های مربوط به آن جای دارند و در سوی دیگر رهیافت‌های جامعه‌محور و تمامی رهیافت‌هایی از این دست قرار می‌گیرند. برای مثال رهیافت روانشناختی در ذیل نگاه «جوهرگرایانه» تعبیر و تفسیر می‌گردد.

رویکرد جوهرگرایانه به هویت به یک معنی رویکردی فلسفی است. مبنا و ریشه‌ی فلسفی «هویت» در دوران مدرن بر اساس هسته‌ی درونی یا همان «خود» تعبیر و تبیین گشته است. این «خود» از بدو تولد ظاهر می‌شود و در طی زمان به تدریج گشوده می‌شود. با ظهور ملت و پیدایش دیدگاه‌هایی درباره‌ی همبستگی ملی نظریه‌ای تحت عنوان «خلق‌و‌خوی ملی» به‌وجود آمد که به‌نوعی از زیرساخت «جوهرگرایانه» برخوردار بود. بر پایه‌ی این نظر خلق‌و‌خوی ملی مجموعه‌ی یکپارچه‌ای از منابع ملی، سنن ملی، آرزوها و آرمان‌های ملی است که به‌سبب اهمیت خاص در زندگی ملت‌ها تصور از هر ملت را هم در ذهن افراد آن ملت و هم در ذهن دیگر ملت‌ها شکل می‌دهد (اکبری، 1384: 320).

به‌زعم کاستلز، هویت به مفهوم فرآیند معناسازی بر اساس ویژگی فرهنگی یا مجموعه به‌هم‌پیوسته‌ای از ویژگی‌های فرهنگی است که بر منابع معنایی دیگر ارجحیت داده می‌شود (کاستلز، 1385: 23). از نظر وی هویت سرچشمه‌ی معنا و تجربه برای مردم است (کاستلز، 1380: 23).

به‌طور کلی در این رهیافت، «هویت‌ها نه‌تنها ثابت و دست‌نخورده باقی نمی‌مانند» (تاجیک، 1382: 347)، بلکه همواره «در حال دگرگونی و بازسازی» (معینی‌علمداری، 1383: 31) می‌باشند. بر این اساس تمام هویت‌ها برساخته‌ی ارتباطات اجتماعی هستند (برگر، 1375: 223). لذا معنای نهایی یک «هویت» مطابق با الزامات ارتباطات اجتماعی و پروژه‌های فرهنگی است که ریشه در ساخت ارتباطات اجتماعی و چارچوب زمانی - مکانی آنها دارد و از نو تنظیم می‌شوند. هویت در اثر فرآیندهای اجتماعی تشکیل می‌شود، پس از متبلور شدن باقی می‌ماند، تغییر می‌کند یا حتی در نتیجه‌ی روابط اجتماعی از نو شکل می‌گیرد، «بازتفسیر» می‌شود. نکته‌ی مستتری در گزاره فوق وجود دارد آن است که وضعیت‌مندی و زمینه‌مند بودن شکل‌گیری «هویت» ارتباط وسیعی با نوع و گستره‌ی ارتباطات و حجم انتقال اطلاعات دارد.

هویت زمانی پدید می‌آید که انسان با «غیر» مواجه می‌شود و ارتباط برقرار می‌کند. این «غیر» عبارت از فرد یا جامعه‌ای دیگر است (Jenkins, 1996: 7). آن‌گونه که همواره «ایران در برابر انیران، یونان در برابر بربرها، ایران در برابر توران و روم، عجم در برابر عرب و ترک در برابر تاجیک» (اشرف، 1372: 8) مورد شناسایی قرار می‌گرفته است. به این ترتیب در فرآیند غیریت‌سازی، «هویت» (در هر دو سطح فردی و جمعی‌اش) در رابطه دیالکتیکی فرد و جامعه قرار می‌گیرد، شکل می‌پذیرد و پس از به‌ظهور رسیدن در زمان حال ثابت می‌ماند و یا در طی زمان و در شرایط خاص تغییر خاصی می‌کند و بر اساس روابط جدید از نو باز تعریف می‌گردد.

روی هم رفته باید گفت که هر دو رویکرد فوق در بنیاد به وجود هسته‌ی سخت در هویت اعتقاد دارند. هر فرد در رویکرد فردگرایانه و هر جماعتی در رویکرد جامعه‌گرایانه دارای هسته‌ی هویتی سختی است که «هویت»ی خاص را پدید می‌آورد، قوام می‌بخشد و از توالی تاریخی برخوردار می‌سازد.

«انقلاب اسلامی»، «اسرائیل» و «به‌رسمیت نشناختن»

اسرائیل از زمان تاسیس تاکنون، همواره با مسائل امنیتی درگیر و بزرگ‌ترین هدفش حفظ و گسترش امنیت بوده است. در عین حال، به‌نظر بسیاری از کارشناسان، سیاست‌های اسرائیل در منطقه خاورمیانه دارای ابعاد دیگری نیز هست

(برزگر، 1392: 170). آن گونه که سیاست‌های اسرائیل (چه در ارتباط با فلسطینی‌ها و چه در ارتباط با دیگر کشورها) دارای بُعد ایدئولوژیک است و این موضوع بر پیچیدگی‌های رفتار آن می‌افزاید. اسرائیل با محاط شدن میان دشمنان خود با اتخاذ «استراتژی پیرامونی»، خواهان رفع انزوا از طریق ارتباط با کشورهای فراسوی اعراب مثل ترکیه، اتیوپی و ایران بود، اما با وقوع انقلاب اسلامی این رابطه قطع شده و رویکردهایی خشونت‌باری چون «دیگری‌هراسی» (شریعتی‌نیا، 1389) (لطیفیان، 1390: 187) و «تغییر رژیم» (پوراحمدی، 1388: 79) اتخاذ گردیده است.

در سال‌های اخیر، بروز برخی تحولات منطقه‌ای مانند بحران افغانستان، عراق و لبنان (بعد از سال 2006)، تثبیت نقش عنصر شیعی در ساخت قدرت و سیاست منطقه‌ای و پایان برنامه هسته‌ای ایران (بعد از 2014)، توانایی نقش‌سازی و تاثیرگذاری انقلاب اسلامی را در مسائل سیاسی - امنیتی خاورمیانه افزایش داده و این مسئله، توازن سنتی قوا را در منطقه به ضرر اسرائیل، به خطر انداخته و باعث تزلزل جایگاه آن در منطقه شده است.

لذا اسرائیل با اتخاذ سیاست‌هایی «غیریت‌سازی» در تلاش است تا نقش و قدرت منطقه‌ای انقلاب اسلامی را گسترش‌طلبانه، فرصت‌طلبانه و غیرسازنده جلوه دهد و به این دلیل که این موضوع تهدیدی برای منافع آمریکا و هم‌پیمانان منطقه‌ای آن نیز هست، باید از هر راه ممکن، از جمله استفاده از زور از آن جلوگیری شود.

بسیاری از تحلیل‌گران اسرائیل را دارای ویژگی‌هایی از قبیل: ملت یهودی کوچک، تنها دولت یهودی جهان، بازیگری با اهمیت در منطقه‌ی خاورمیانه، دارا بودن روابط استراتژیک با ایالات متحده، قرار گرفتن در منطقه‌ی پرتخاصم و محاصره توسط همسایگان، عدم وابستگی به اتحادها و ائتلاف‌های منطقه‌ای، برخورداری از ایدئولوژی و فرهنگ خاص، تمایل به اعطای شهروندی به کلیه یهودیان جهان و تلاش برای محو دیاسپورای یهودیان، برخورداری از سیستم حزبی رقابتی داخلی و دموکراتیک برای یهودیان خود، حفظ خویش از طریق بازدارندگی نظامی هسته‌ای و بالاخره امنیت محوری در تمامی ابعاد حکومت می‌دانند (حاجی‌یوسفی، 1388: 180). اما آیا فاصله است میان آن‌چه یک پدیده از خویش معرفی می‌نماید و آن‌چه که «دیگر»ی از آن پدیده معرفی می‌نماید؟

از یکسو، اینکه دولت‌ها چه تصویری از منافع خویش و محیطی دارند که در آن زندگی می‌کنند، این تصورات را چگونه کسب می‌کنند، چگونه این تصور تبدیل به خط‌مشی‌های سیاسی و دفاعی مشخص می‌شود (حاجی‌یوسفی، 1382: 53) عامل شناسایی و به رسمیت شناختن آن دولت و کشور می‌شود؛ از سوی دیگر «دیگر»ی نمودن و به رسمیت نشناختن در فرآیند هویت‌یابی، نیز چهره‌ای از آن کشور و دولت در ورای مرزهای داخلی آن کشور ایجاد می‌نماید.

در اغلب موارد هویت‌ها از طریق «دخالست مستقیم در مرزبندی‌های هویتی»، «شکل دادن به درک کارگزاران از تهدید» و «خلق هویت‌هایی که از نظر دیگران تهدیدآفرین هستند»، دولت‌ها و انسان‌ها را تحت تاثیر قرار می‌دهند. به‌علاوه دولت‌ها از طریق فرآیند «امنیتی‌سازی»¹ است که دولت‌های دیگر را به‌عنوان سرچشمه‌ی تهدید یا دشمن بر می‌سازند؛ یعنی با هویت‌بخشی به آنها به‌عنوان «دیگری خطرناک» اقدامات خاص و خارج از رویه‌های روزمره را لازم می‌نمایند و موقعیت‌های «استثنایی» را تعریف می‌کنند (مشیرزاده و مسعودی، 1388: 261).

با توجه به این فهم از خود، «انقلاب اسلامی» و «پدیده‌ی اسرائیل» مانند هر ساخت سیاسی دیگر دارای یک کد اجتماعی هستند که هویت خاص آنها را نشان می‌دهد و کنش‌های سیاسی آنها را تقویت می‌نماید و نشان دهنده‌ی ترجیحات ارزشی هر یک می‌باشد.

البته بدیهی است که نخبگان سیاسی هر دو کشور بسته به اینکه به کدام مکتب فکری و سیاسی تعلق دارند، تعبیر گوناگون و بعضاً متضادی داشته و به‌همین دلیل نیز دیدگاه‌ها و رفتار و گفتار آنان نسبت به دیگری متفاوت باشد. می‌توان فرآیند هویت‌یابی دو کشور نسبت به دیگری را در دوره زمانی پیش و پس از انقلاب اسلامی در جدول زیر مشاهده نمود. این دوره‌بندی بر اساس مولفه‌های سه رویکرد «ملی‌گرایان سکولار»، «سوسیالیست‌های بومی گرا» و «نیروهای مذهبی» (آهی، 1388: 7) تنظیم شده است.

جدول شماره 1؛ سه رویکرد پیش و پس از انقلاب اسلامی به اسرائیل

سه رویکرد پیش و پس از انقلاب اسلامی به اسرائیل						
نگاه داخلی	دوره زمانی	خودی	دیگری	دهه استمرار	نوع رابطه	منبع
سوسیالیستی بومی‌گرا	دهه 1320 / حزب توده	اسرائیل و کمونیسم بومی غیر لینی - استالینی	اعراب ارتجاعی	از 1320 تا جنگ ژوئن 1967/ 1346	ایده سوسیالیستی	(آل احمد، 1363: 47) (مکی، 1340: 18)
ملی‌گرایان سکولار	پهلوی دوم	اسرائیل یک خودی است	اعراب	از 1340 تا 1357	صنعتی، کشاورزی، فناوری و نظامی	(ولایتی، 1376: 294) (اقارب‌پرست، 1386: 5)
نیروهای مذهبی در انقلاب اسلامی	بعد از انقلاب اسلامی	جنبش‌های رهایی‌بخش مردمی	اسرائیل و امپریالیسم	از 1357 و اوج آن در دولت دهم و یازدهم	مقابله با ظلم به مستضعفان	(امام خمینی، 1378: 12) (حاجی‌یوسفی، 1382: 191)

البته پس از «انقلاب اسلامی» نیز نگاه به پدیده‌ی اسرائیل به سه رویکرد قابل تفکیک است؛ «اول به‌مثابه زائده و نماینده‌ی دنیای غرب در منطقه‌ی خاورمیانه»؛ «دوم، اسرائیل و کسب هژمونی منطقه‌ای» و «سرنجام، نگاه به مسئله فلسطین - اسرائیل از دیدگاه عدالت» (آهی، 1388: 28). هر یک از این رهیافت‌های مطالعاتی در قامت دیدگاهی نظری بیان گردیده است؛ آن‌گونه که گاه «استراتژی پیرامونی - واقع‌گرایانه» در آثاری چون؛ متقی، 1376؛ تئوری «حق تعیین سرنوشت - حقوق بشری» در آثاری چون؛ ولایتی، 1376 و تئوری «سازمان‌گاران - هویتی» در آثاری چون؛ حاجی‌یوسفی، 1382 را شاهد هستیم. که البته تمامی آنها در گفتمان مسلط «مظلوم محوری» با دو خرده گفتمان «قانون - گفتگو» و «عدالت - مبارزه» (مشیرزاده؛ مصباح، 1390: 248 - 249) قابل شناسایی می‌باشند.

هر چند که حاجی‌یوسفی (1388) برای ارائه مدلی تحلیلی، به بررسی تفصیلی ادبیات این حوزه پرداخته است. وی در این مدل تحلیلی، «ماهیت دولت اسرائیل» را به‌عنوان متغیر مستقل تعریف می‌نماید و متغیرهای میانی خارجی (ساختارنظام بین‌الملل، ماهیت اقتصاد جهانی، اتحادهای منطقه‌ای، نهادهای بین‌المللی و حقوق بین‌الملل) و داخلی (خصوصیات جغرافیایی، گروه‌های داخلی و ویژگی‌های ملی اجتماعی و افکار عمومی داخلی) را به‌عنوان عوامل تأثیرگذار فرعی مورد تعریف قرار می‌دهد.

اما همان‌گونه که روشن است، این موضع که نگاه «هویت‌ی» به «پدیده‌ی اسرائیل» به‌عنوان «دیگری»ی چه تأثیری بر خشونت‌گرایی افراطی و تعارضات میان انقلاب اسلامی و اسرائیل می‌اندازد مورد بررسی و مطالعه قرار نگرفته است.

تقابل‌ها یا تعارضات هویتی در ارتباطات جهانی

گستره‌ی وسیع ارتباطات و انتقال حجم زیاد اطلاعات، فرآیندی است که به‌طور ناخواسته‌ی زندگی ما را چه از جنبه‌ی فردی، چه از جنبه‌ی اجتماعی تحت تأثیر قرار داده است. از این «وضعیت» تعاریف بسیار متفاوتی ارائه و دیدگاه‌های متضاد درباره‌ی آن ابراز شده است. هم‌چنین وجوه مختلفی از آن نیز مورد بحث قرار گرفته است. پیچیدگی‌ها و ابهام این مفهوم باعث شده که بعضی از آن به‌عنوان یکی از مبهم‌ترین مفاهیم علوم اجتماعی و علوم انسانی یاد کنند. به‌گونه‌ای که در مورد تعریف این واژه اتفاق نظر وجود ندارد (نهنودیان، 1383: 18). از سویی تعیین دقیق نقطه‌ی آغاز آن نیز دشوار است (شولت، 1382: 73).

خواه به ایده «پروسه‌ی جهانی شدن» و یا ایده «پروژه‌ی جهانی سازی» باور داشته باشیم، لازم است گسترش وسیع نقل و انتقال اطلاعات در شبکه‌های ارتباطی متداخل (مجازی و واقعی) را بپذیریم. آن گونه که خبر از یک‌پارچه شدن سیستم ارتباطات (Castells, 2009: 383) است و همه تولیدات، ضمن برخورداری از خصیصه‌های ملی و محلی، در یک فضای «فراملی» (Tomlinson, 1999: 56) بُروز پیدا می‌کند.

«کیت نش» (Nash, 2010: 71) این وضعیت را در بردارنده جریان کالاها، سرمایه، انسان‌ها، اطلاعات، اندیشه‌ها در بین مرزها می‌داند که با ظهور شبکه‌های اجتماعی توأم شده و «بری اکسفورد» (Axfod, 1995: 34) این فرآیند را در توسعه ماهواره، گسترش رایانه و افزایش رسانه‌ها تعریف می‌نماید.

در اینجا تمامی این رویکردها را حول محور «پنج چالش اصلی»¹ گرد هم می‌آوریم.

جدول شماره 2: چالش‌های تئوریک در گسترش ارتباطات جهانی

چالش‌های تئوریک در گسترش ارتباطات جهانی		
منبع	مدعا	پنج چالش محوری
(کسل، 1383: 424)	گسترش وسعت ارتباطات و تسریع انتقال اطلاعات مولفه دوران مدرن است.	مدرن
---	گسترش وسعت ارتباطات و تسریع انتقال اطلاعات با پسامدرنیته پیوند دارد	پسامدرن
(Ohmae, 1995: 5) (Touraine, 2007: 21)	بیشتر ماهیتی اقتصادی برای این وضعیت در نظر گرفته‌اند و یا به‌گونه‌ای متعادل‌تر این وضعیت دارای ایدئولوژی سرمایه‌داری است	اقتصادی
(Waters, 2001: 21)	افراط در تبیین اقتصادی ریشه در تمایل دیدگاه راست و چپ دارد، در حالی‌که این تحولات ماهیتی فرهنگی دارد	فرهنگی
---	تلقی ایشان بر فاعل‌مندی و نیت‌مندی در گسترش ارتباطات و انتقال اطلاعات است	پروژه
---	گسترش ارتباطات و انتقال اطلاعات یک فرصت و پدیده‌ی نوظهور است	پروسه
(Roseanu, 1995: 346)	واقع‌گرایان بر تداوم اهمیت دولت - ملت تأکید دارند ساختارگرایان تاریخی بر نتایج وخیم بر کشورهای جنوب تأکید دارند. لیبرال‌ها بر کاهش تسلط دولت‌های ملی باور دارند و از بازیگران فراملی و فراملی نیز یاد می‌کنند.	ملی فروملی/ فراملی
(Waters, 1995: 9)	از این وضعیت جریان عام‌گرایی و استحاله‌ی خاص‌گرایی منتج نوعی اخلاق جهانی و ارزش‌ها و فرهنگ جهان‌شمول حاصل آمده است	عام‌گرایی
(Robertson, 1992: 69)	ایده‌ی پساساختارگرایان بیان می‌دارد که این وضعیت به گسترش بخش‌گرایی و خرده فرهنگ‌ها انجامیده است.	خاص‌گرایی

1- که غالباً مجادلاتی جامعه‌شناختی‌اند.

اما آن چه مشهود است و متفق القول، دو رویکرد فوق آن را می‌پذیرد جابه‌جایی و انتقال معنا و نماد است. آن گونه که این وضعیت را بر مبادلات فرهنگ و نماد استوار می‌دانند و «نمادها» در عصر حاضر واسطه برقراری روابط هستند. مهم‌تر اینکه چون نمادها غالباً گویای اصول و اعتقادات انسانی‌اند از اهمیت جهانی برخوردارند. آن گونه که هزاران هزار کُنش روزمره کوچک، میلیون‌ها نفر را با سرنوشت افراد دوردست و ناشناخته و حتی با سرنوشت احتمالی کره زمین گره می‌زند. در اینجاست که «هویت» به‌عنوان نقطه‌ی کانونی «مبادلات معنا» در عصر حاضر مورد تأثیر و تأثر می‌باشد. هویت که پیش‌نیاز هرگونه زندگی اجتماعی است؛ مفهومی، مرتبط با حوزه معنا می‌باشد، منتهی لزوماً این «معنا» خصیصه ذاتی فرد و جامعه نیست، بلکه محصول توافق و عدم‌توافق‌ها است (Jenkins, 1996: 5). لذا در اینجا نیز هویت همواره یک مفهوم ارتباطی است. در واقع هویت بیش از آنکه دریافت ذهنی آگاهانه باشد، فرآیند معناسازی است که در طی زندگی روزمره ساخته می‌شود. لذا «هویت» در فرآیندهای اجتماعی شکل گرفته و با تحول در این فرآیندهای هم‌گام می‌گردد. بر این اساس، نوع ارتباطات و حجم انتقال اطلاعات در عصر حاضر در نفس خود، تضادهایی را به‌همراه دارد و اگر تعاریف ما از «هویت»، تعاریف معارضه‌آمیزی باشد، به خشونت کشیده شدن ارتباطات هویت‌های مختلف، امکان و احتمال بیشتری خواهد یافت. آن گونه که تاریخ دوران مدرن نشان داده «نزاع»، «خشونت»، «درگیری میان بنیادگرایان و افراط‌گرایان» همواره ساری و جاری بوده است.

جدول شماره 3: تفکیک دوران نزاع و خشونت

تفکیک دوران نزاع و خشونت			
ردیف	دوره‌ی تاریخی	نوع نزاع	منبع
1	از آغاز سده‌ی پانزدهم تا شکل‌گیری کامل «دولت - ملت‌ها»	منازعات پیشا وستفالیایی	(شولت، 1382: 74)
2	از آغاز نیمه دوم سده هجدهم و تا سال 1870	منازعات بین دولت - ملت‌ها	(اسامه امین، 1382: 11)
3	از آغاز جنگ جهانی اول تا پایه‌گذاری جامعه ملل	جنگ دولت - ملت‌ها	(شولت، 1382: 76)
4	از پایان دهه دوم سده بیستم تا اواخر دهه شصت	منازعات جهانی درباره «شیوه‌های مختلف زیستن»	(اسامه امین، 1382: 12)
5	از دهه‌ی شصت تا پایان دهه 1990	رویکردهای پسامدرن	(شولت، 1382: 80)
6	از پایان دهه 1990 تا به امروز (منازعه هویتی)	مبارزه با افراط‌گرایی و خشونت و ایدئولوژی‌های رادیکال	---

به‌نظر می‌رسد مرحله‌ی تردید و بلاتکلیفی رویکردهای پسامدرن پایان یافته و با طرح مفاهیمی هم‌چون «مبارزه با تروریسم و ایدئولوژی‌های رادیکال»، «نزاع»، «خشونت»، «درگیری میان بنیادگرایان و افراط‌گرایان» شکل جدیدی یافته است. هم‌چنین به نظر می‌رسد تعاریف هویتی که طرفین درگیر منازعه برای خود برگزیده‌اند چنان است که شدت خشونت‌های به‌وجود آمده بیشتر خواهد شد.

سخن آخر؛ هویت‌های غیرمنعطف، بنیان نظری خشونت‌گرایی افراطی

همان‌طور که اشاره شد در گذشته که ارتباطات جوامع کم بود و اطلاع افراد از جوامع دیگر به سفرنامه‌ها محدود می‌شد؛ ممکن بود که اصولاً ارتباط چندانی بین «ما» و «آنها» پدید نیاید در نتیجه هر چقدر هم که تعاریف ما از «دیگری» مغرضانه می‌بود مشکل چندانی پیش نمی‌آمد. هر گروه و دسته‌ای یا هر قومی می‌توانست خود را برگزیده بدانند و نگاه تبعیض‌آمیزی نسبت به همه‌ی جهان داشته باشد. در واقع این عامل «ارتباطات» است که چنین تعاریفی را خطرناک

می‌سازد. ارتباط جوامع مختلف با یکدیگر، باعث تعارض و به خشونت کشیده شدن نگاه‌های تبعیض‌آمیز با یکدیگر می‌شود.

لازم به پذیرش است که هویت همواره یک مفهوم ارتباطی است؛ به این معنا که نه مفهومی «خود بسنده»، بلکه سراسر نسبی است و تنها در رابط با دیگری است که خودی و بیگانگی فهمیده می‌شود. در واقع هویت پلی بین واقعیت وجودی افراد (دنیای امور شخصی) و دنیاهای فرهنگی خارج از خود (دنیای امور اجتماعی) است. پس از گذشت 4 دهه، «انقلاب اسلامی» تبدیل به «جمهوری اسلامی» شده است و مورد شناسایی رسمی جامعه جهانی است. به همین نسبت هویت این انقلاب نیز در فرآیند روابط جهانی شکل می‌گیرد، تعریف می‌گردد و در طی زمان بازتعریف می‌شود. به نظر می‌رسد «هویت انقلاب اسلامی» نیز از این قاعده مستثنی نباشد که «هویت‌ها زمینه‌مندند و به موقعیت‌هایی که درون آن قرار دارند مرتبط‌اند». لذا نیاز به بازتعریف «دیگری» در جهت کاهش «خشونت» و «افراط‌گرایی» از سوی «دیگری» احساس می‌گردد.

با توجه به تعاریفی که از هویت در این دو رهیافت شد، در رهیافت اول به دلیل اینکه فضای کمی را برای بازتعریف هویتی قائل می‌شود به‌طور بالقوه امکانات بیشتری را برای بروز خشونت در تضادهای هویتی پدید می‌آورد. اگر هویت را امری ازلی و ابدی تعریف کنیم در شرایط مختلف تاریخی ناچاریم بین پشت کردن به هویت تاریخی خود و گرایش به خشونت برای اثبات اعتبار هویتی، یکی را انتخاب کنیم. در حالی که تعریف هویت به‌عنوان امری متغیر که این امکان نظری را فراهم می‌آورد که با حفظ نمادهای اصلی هویت پیشین، تعاریف و مضامین جدید به‌تدریج افزوده شوند و به ما امکان انطباق با محیط برای بقا بدون اجبار به روابط خشونت‌آمیز را فراهم می‌کند. ذکر این نکته از آن جهت اهمیت داشت که بدانیم در جهان امروز این «ارتباط با دیگری» است که یکی از ارکان مهم فرآیند هویت‌یابی است و نه صرف وجود «دیگری».

بر این اساس «ارتباط» نقطه‌ی شروع «شناخت» و «شناخت»، نقطه‌ی شروع «ارتباط» است و هر دو عامل کاهش «خشونت» و «افراط‌گرایی» در «دیگری» است. خشونت و افراط‌گرایی‌ای که به دلیل «به‌رسمیت نشناخته» شدن تشدید گردیده است. در اینجا است که هویت مبتنی بر نقش خاص از خود و انتظارات از دیگران تعریف می‌گردد. لذا هویت‌ها و منافع امری رابطه‌ای هستند و وقتی ما موقعیت را تعریف می‌کنیم، تعریف می‌شوند و هر هویتی در تعریف اجتماعی کنشگران چهره می‌نماید. آن‌گونه که هر گاه ما «دیگری» را «دشمن» شناسایی نماییم وجه افراطی و خشونت‌گرایی او را به‌رسمیت شناخته‌ایم و افراط‌گرایی را در «دیگری» تشدید می‌نماییم.

در نتیجه اگر تعاریف ما از هویت، تعاریف بنیادگرایانه و تبعیض‌آمیز نسبت به دیگران باشد، این روابط به «خشونت» گرایش پیدا خواهند کرد. راه‌حل این نوشتار این است که اولاً تعاریف ما از هویت نباید تعاریفی لایتغیر و ازلی و ابدی باشند. ثانیاً در فرآیند برساختن هویت، «دیگری» باید متمایز باشد تا تفاوت‌های «ما» و «آنها» را روشن کند اما لزوماً بدین معنا نیست که با نگاهی بنیادگرایانه و تبعیض‌آمیز دیگری را موجودی «درجه دو» و یا حتی «بی‌درجه»! تلقی کنیم. از طرفی چون در فرآیند جهانی شدن، «ارتباطات» با دیگران غیرقابل اجتناب است، درجه دو شناختن دیگری و یا اصولاً به‌رسمیت نشناختن عوارض غیرقابل اجتنابی دارد که بی‌شک یکی از مهم‌ترین آنها «خشونت» است. در نتیجه نیاز است تا حدالمقدور به موارد زیر در راستای کاستن از «خشونت» و «افراط‌گرایی» توجه ویژه گردد:

- دامن نزدن بیش از پیش به تضاد بین اسلام در شرق و مسیحیت - یهودیت در غرب (خودی/دیگری)
- عدم کاربست رویکرد انسان‌شناختی شرق‌شناسانه از انسان شرقی؛ در راستای ساختن «دیگری» در غرب

- اجتناب از جوهرگرایی در تعاریف هویتی در عصر ارتباطات
- عدم نگرش و رویکردی صرفاً غربی به انسان شرقی آسیایی غیرمسیحی - یهودی
- شناخت‌شناسی معنای کلمات، کلام، اعمال و نهادها در نسبتی عام با اجتماع و زمینه‌ی ظهور و بروز آنها
لذا مسئله‌ی اصلی در اینجا مفهوم «اعتبار» است. اگر در فرآیند ارتباطات و انتقال اطلاعات، «اعتبار دیگری» در معرض خطر نباشد احتمال به خشونت کشیده شدن آن کمتر خواهد بود. صد البته که معتبر شناختن دیگری تضادی با حفظ تمایزات ما با دیگران ندارد.

منابع

الف) فارسی

1. اسامه امین، الخولی (1382)، **جهان عرب و جهانی شدن**، ترجمه عبدالهادی بروجردی، تهران: وزارت امور خارجه.
2. اشرف، احمد (1372)، «هویت ایرانی»، **گفتگو**، شماره 3.
3. اقارب‌پرست، محمدرضا (1386)، «اولویت‌های سیاست خارجی رژیم صهیونیستی»، **ره‌آورد سیاسی**، شماره 18.
4. اکبری، محمدعلی (1384)، **تبارشناسی هویت جدید ایرانی**، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
5. آل‌احمد، جلال (1363)، **سفر به ولایت عزرائیل**، تهران: رواق.
6. آهی، مهدی (1388)، «تحول نگاه ایرانی به رژیم صهیونیستی؛ از گذشته تا حال»، **دانش سیاسی**، سال پنجم، شماره اول، بهار و تابستان.
7. برزگر، کیهان (1392)، «استراتژی تهدید وجودی اسرائیل و امنیت ملی ایران»، **فصلنامه روابط خارجی**، سال پنجم، شماره اول، بهار.
8. برگر، پیتر؛ لوکمان، توماس (1375)، **ساخت اجتماعی واقعیت**، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
9. پوراحمدی، حسین (1388)، «تأثیر اهداف راهبردی آمریکا در خاورمیانه بر منافع جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه روابط خارجی**، سال اول، شماره دوم.
10. تاجیک، محمدرضا (1382)، **پسامدرنیسم، تمایز و هویت ملی**، مجموعه فرهنگ در عصر جهانی شدن، تهران: نشر روزنه.
11. حاجی یوسفی، امیرمحمد (1382)، **ایران و رژیم صهیونیستی؛ از همکاری تا منازعه**، تهران: دانشگاه امام صادق.
12. حاجی یوسفی، امیرمحمد (1388)، «عوامل تأثیرگذار بر سیاست خارجی اسرائیل؛ ارائه مدلی تحلیلی»، **فصلنامه سیاست**، دوره 39، شماره 3، پاییز.
13. خانیکی، هادی (1383)، **تحولات نوین اجتماعی و سیاستگذاری فرهنگی در دانشگاه**، دایرةالمعارف آموزش عالی، جلد اول، تهران: بنیاد دانشنامه فارسی.
14. خمینی، روح‌الله (1378)، **فلسطین از دیدگاه امام خمینی**، تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام.
15. شریعتی‌نیا، محسن (1389)، «ایران‌هرسی: دلایل و پیامدها»، **فصلنامه روابط خارجی**، سال دوم، شماره ششم.
16. شولت، یان‌آرت (1382)، **نگاهی موشکافانه بر پدیده جهانی شدن**، ترجمه مسعود کرباسیان، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
17. فلاح، رستم (1386)، **هویت واقعیت ثابت یا سیال؟** در مجموعه مقالات هویت و بحران هویت به کوشش علی‌اکبر علیخانی، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی.
18. کاستلز، امانوئل (1380)، **عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ**، ترجمه: افشین خاکباز، تهران: طرح نو.

19. لطفیان، سعیده (1390)، «پندار از تهدید و سیاست‌های امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه روابط خارجی**، سال سوم، شماره اول.
20. متقی، ابراهیم (1376)، «تحلیل رفتار اسرائیل در برابر جمهوری اسلامی ایران»، **سیاست دفاعی**، شماره 18.
21. مجتهدزاده، پیروز (1376)، «جغرافیا و سیاست در فرآیندی نوین»، **دانشکده علوم سیاسی تهران**، دوره 13، شماره 148.
22. مشیرزاده، حمیرا؛ مصباح، احسان (1390)، «موضوع اسرائیل در گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه روابط خارجی**، سال سوم، شماره اول، بهار.
23. مشیرزاده، حمیرا؛ حیدرعلی، مسعودی (1388)، «هویت و حوزه‌های مفهومی روابط بین‌الملل»، **فصلنامه سیاست**، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، دوره 39، شماره 4.
24. معینی علمداری، جهانگیر (1383)، **هویت، تاریخ و روایت در ایران**، در مجموعه‌ای به کوشش حمید احمدی، ایران: هویت، ملیت، قومیت، تهران، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
25. ملکی، خلیل (1340)، **مسئله اعراب و اسرائیل؛ نبرد زندگی**، تهران: دی.
26. ملکی، محمدرضا (1380)، «استراتژی اسرائیل در منطقه خاورمیانه و تأثیرات آن بر جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه تخصصی علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد البرز**، دانشکده علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ششم.
27. ملکی، محمدرضا (1378)، «روابط راهبردی ایران و دولت یهود تا پیروزی انقلاب اسلامی»، **فصلنامه سیاست خارجی**، شماره چهارم، زمستان.
28. میرمحمدی، داوود (1383)، **گفتارهایی درباره هویت ملی در ایران**، تهران: موسسه مطالعات ملی.
29. نهبانندیان، محمد (1383)، **ما و جهانی شدن**، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
30. ولایتی، علی‌اکبر (1376)، **ایران و تحولات فلسطین**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

(ب) لاتین

- 1- Axford, barrie (1995), **The global system: economics, politics and culture**, Palgrave Macmillan Press.
- 2- Castells, Manuel (2009), **the rise of the network society**. Wiley-Blackwell Press
- 3- Jenkins, Richard (1996), **Social identity**, Routledge Press.
- 4- Nash, Kate (2010), **Contemporary political sociology: globalization, politics, and power**. Chichester: Wiley Blackwell.
- 5- Ohmae, K (1995), **the End of the Nation State: the Rise and fall of the Regional Economics**. London, Harper Collins.
- 6- Robertson, R. (1992), **Globalization: social theory and Global culture**, London: sage publication.

- 7- Rosenau, James N (1995), "**security in a turbulent world**" current history. Vol 94. No 592. Pp. 193-200.
- 8- Tomlinson, John (1999), **Globalization and culture**. University of Chicago Press .
- 9- Waters, Malcolm (2001) **Globalization**. London: Routledge
- 10- Touraine, A. (2007), a **New Paradigm for Understanding Today World**. Cambridge, Polity Press.

چهار روایت جماعت‌گرایانه در فلسفه سیاسی معاصر

مختار نوری*

دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه علوم و تحقیقات تهران

چکیده

اندیشه جماعت‌گرایی در جامعه سیاسی ایران کمتر مطرح شده است و لزوم طرح آن نیز این است که نشان می‌دهد انسان معاصر می‌تواند به دنبال گزینه‌های دیگری هم باشد و محکوم و مجبور نیست که تنها از میان اصول جهان‌شمول مدرنیسم و نسبی‌گرایی پست مدرنیسم یکی را انتخاب کند. جماعت‌گرایی یک مکتب فکری در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود که در تلاش است تا در میانه جهان‌شمولی لیبرال‌ها و تجددگرایان و نسبی‌گرایی پسامدرن‌ها و بر مبنای شرایط زمانی و مکانی هر فرهنگ و سنتی راهی میانه بگشاید. السدیر مک اینتایر، چارلز تیلور، مایکل ساندل و مایکل والزر از جمله مهم‌ترین متفکران جماعت‌گرا محسوب می‌شوند. ادبیات و آثار ارائه شده از سوی این متفکران زمینه‌ساز چالشی جدی با متفکران لیبرال معاصر شده و برآیند آن منازعه مشهور «لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان» است. این منازعه مجموعه مسائلی را شامل می‌شود که بخش عمده‌ای از محتوای فلسفه سیاسی معاصر به دنبال تبیین و رفع آنها شکل گرفته است. این مقاله که برگرفته از پژوهشی گسترده در خصوص جایگاه اندیشه جماعت‌گرایی در فلسفه سیاسی معاصر است، در تلاش است تا ضمن معرفی این مکتب فکری در فلسفه سیاسی معاصر، هسته مرکزی و اصول و مبانی فکری آن را در پرتو دستگاه فکری چهار اندیشمند برجسته این مکتب نشان دهد.

کلید واژه‌ها

فلسفه سیاسی، بنیان‌گرایی، پسامدرنیسم، جماعت‌گرایی، زمینه‌مندی، اخلاق، فضیلت.

* Email: nouri.mokhtar63@gmail.com.

چارچوب مفهومی؛ منازعات تئوریک در فلسفه سیاسی معاصر

مقاله حاضر به لحاظ چارچوب کلی آن ذیل مباحث مطرح در «فلسفه سیاسی»¹ قابل دسته‌بندی و ارزیابی است. فلسفه سیاسی یکی از شاخه‌های فلسفه عام محسوب می‌شود که تأکید اصلی آن بر بایدها و نبایدهایی است که در عرصه امر سیاسی وجود دارد. از این منظر «جین همپتن» معتقد است که فلسفه سیاسی درباره جوامع سیاسی و چستی آنها بحث می‌کند؛ یعنی اینکه جوامع سیاسی چه هستند، کدام صورت‌هایشان توجیه پذیرند و باید چه باشند. از این حیث می‌توان گفت که فلسفه سیاسی دارای خصلتی هنجاری است. چرا که وظیفه فلسفه سیاسی توصیف سطحی جوامع سیاسی نیست. در عوض فلسفه سیاسی می‌خواهد در عمیق‌ترین لایه‌ها شالوده‌های دولت‌ها و توجیه اخلاقی آنها را درک کند (همپتن، 1385: 12). از این منظر است که «لئو اشتراوس» فلسفه سیاسی را «نشاندن معرفت به‌جای گمان در امور سیاسی می‌نامد» (اشتراوس، 1391: 4). از نظر اشتراوس فلسفه سیاسی تلاشی برای دانستن سرشت نظم صحیح و نیک است. فلسفی اندیشیدن درباره سیاست مستلزم فراتر رفتن از نگرش تاریخ فلسفه سیاسی است. دل‌نگرانی اخلاقی برای کیفیت زندگی کل جامعه سیاسی خصلت اصلی فلسفه سیاسی است. اما فلسفه سیاسی مانند بسیاری از موضوعات دیگر، تبیین‌های متفاوتی داشته و دارد. تلقی‌های نسبی‌گرایانه و تلقی‌های مبنایگرایانه دو دسته از تلقی‌هایی هستند که در طول تاریخ فلسفه سیاسی ارائه شده‌اند. رویکرد نسبی‌گرا عموماً توسط اندیشمندانی مطرح و پیگیری می‌شود که به لحاظ معرفت‌شناسی نسبی‌گرای مطلق هستند و یا اینکه مشخصاً عرصه فلسفه سیاسی را عرصه‌ای غیرشناختی می‌دانند. تلقی مبنایگرایانه که از طرفداران و پیروان بی‌شماری برخوردار است به نوبه خود به دو دسته کلی جهان‌شمول و اجتماع‌گرا تقسیم می‌شود. اینکه ماهیت فلسفه سیاسی و پاسخ‌های ارایه شده به موضوعات آن‌را، عام و جهان‌شمول بدانیم یا اینکه فلسفه سیاسی را امری معطوف به زمینه‌ای اجتماعی و متن‌های معنادار فرهنگ هر جامعه بدانیم، مشخص کننده علت بسیاری از منازعات معاصر فلسفه سیاسی است (توسلی رکن آبادی؛ شجاعیان، 1391: 65-66). به هر شکل، در چارچوب فلسفه سیاسی می‌توان تقسیم‌بندی‌ها و دسته‌بندی مختلفی ارائه نمود، اما برخی محققان از جمله «سیمون تامسون» - که ابتدای نظری این نوشتار عمدتاً بر مباحث وی استوار است - بر این باورند که در حال حاضر و در دوران معاصر سه مکتب فکری عمده در عرصه فلسفه سیاسی وجود دارد که عبارتند از: مکتب بنیان‌گرا و جهان‌شمول مدرن؛ مکتب پست‌اجددگرا و نسبی‌گرا و مکتب جماعت‌گرا و زمینه‌مند (رجوع شود به: تامپسون، 1376). مکتب بنیان‌گرا همان تجددگراها یا لیبرال‌هایی هستند که هنوز بر جهان‌شمول بودن و عام بودن اصول خود پافشاری می‌کنند. لیبرالیسم از زمان شکل‌گیری در آغاز پیدایش اروپای مدرن، همواره به‌عنوان رشته‌ای معین از اندیشه و عمل، پیگیر یافتن بنیادهای خاص خود بوده است. به‌عنوان جنبشی که بسیاری از سنت‌های جوامع زادگاه خود را به‌طور جدی به چالش گرفته بود، نمی‌توانست به تصویری از خود که در آن صرفاً جزئی از ماجرای مدرنیته باشد بسنده کند. لذا همه نظریه‌های لیبرالی به دنبال یافتن بنیادی برای تعهد در قبال آزادی فردی بودند که از نظر چشم‌انداز صرفاً جنبه محلی نداشته بلکه بالقوه جهانگیر باشد. طبق نظر اندیشمندان مکتب مذکور، انسان برای رسیدن به ارزش‌ها و به‌ویژه قوه تشخیص ارزش‌های برتر و دستیابی به استدلال‌هایی که بر تصمیم‌گیری‌های سیاسی او حاکم است، می‌تواند به اصول عام و جهان‌شمول تمسک جوید. برای مثال، این مکتب درباره عدالت اجتماعی معتقدند که نظریات ارائه شده در کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت» جان رولز

می‌تواند راهگشای تمام جوامع برای استقرار عدالت اجتماعی باشد (حسینی بهشتی، 1383: 15). راولز با این کتاب نیرویی دوباره به فلسفه سیاسی داد و نظریه‌ی بحث‌انگیزی مطرح کرد که به «عدالت انصافی» مطرح شده است. راولز با انتشار این کتاب نه تنها صحنه را برای بازنگری در مقیاس کلان در ماهیت عدالت آماده کرد، بلکه روح تازه‌ای در خود فلسفه سیاسی دمید که در نیمه نخست قرن بیستم در جهان انگلیسی - آمریکایی زار و نزار شده بود و مشرف به موت بود. در واقع اندیشه و آثار راولز دفاعیه‌ای بی‌بدیل از اندیشه لیبرال است که نقطه عطفی در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود. اما علاوه بر جان راولز، شاید بتوان «یورگن هابرماس» را در میان فلاسفه معاصر نزدیک‌ترین نمونه به مکتب بنیان‌گرایی دانست. به‌رغم تلاش وی برای متمایز ساختن خود از نوع ناپخته بنیان‌گرایی، او هم‌چنان ایمان عمیق خود را به توانایی «عقل» حفظ کرده است. هابرماس تمایل دارد به‌نوعی فراروایت عقل مدرن و سوبیه‌های ارتباطی و نوین آن را مجدداً وارد بحث کند. به‌عنوان مثال او از دنبال کردن مسیر تقدیر تاریخی عقل سخن می‌راند (تامپسون، 1376: 96). بر اساس ایمان به چنین مفهومی از تعقل اجتماعی است که هابرماس پیشنهاد می‌کند «فیلسوف موظف است دیدگاه اخلاقی را تبیین کرده، تا آن‌جا که ممکن است جهان شمول بودن این تبیین را به اثبات برساند و نشان دهد که این صرفاً منعکس کننده وجدان اخلاقی مردان عادی طبقه متوسط در جامعه جدید غربی نیست. به‌طور خلاصه باید گفت که هابرماس تلاش می‌کند تا ارزش‌های سیاسی خود را از طریق اینکه چگونه می‌تواند از مقدمات عقلی و عام استنتاج شود توجیه کند. به‌طور کلی قوی‌ترین شکل بنیان‌گرایی اعتقاد دارد که ارزش‌های قابل اثبات باید قابل پذیرش همه انسان‌های معقول در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها باشد و بر این اعتقاد است که تنها ارزش‌های مطرح شده توسط این مکتب است که دارای این خصوصیات است (تامپسون، 1376: 98). اما سیمون تامپسون معتقد است که در مقابل بنیان‌گرایی باید از پساتجددگراها نام برد که از میان آنها اندیشه ژان فرانسوا لیوتار بسیار در بحث ما قابل توجه است. زیرا او از معدود متفکرانی است که برخلاف میشل فوکو و ژاک دریدا، پست مدرن بودن خود را می‌پذیرد و به‌طور صریح و آشکار اصطلاح پسامدرنیسم را در کتاب مطرح خویش «وضعیت پست مدرن¹» به کار می‌برد. لیوتار در تعریف مشهور خود پست مدرنیسم را به‌منزله بی‌اعتقادی و عدم ایمان به «فراروایت‌ها²» توصیف می‌کند و معتقد است که این بی‌اعتقادی و بی‌ایمانی بدون شک محصول پیشرفت در علوم است (لیوتار، 1384: 54). اما منظور لیوتار از فراروایت چیست؟ او هر کوشش نظری برای یافتن اصل یا اصول کلی حاکم بر همه‌ی فعالیت‌های بشری و همه‌ی روابط اجتماعی (به‌قول خود او همه انواع گوناگون بازی‌های زبانی) را فراروایت بزرگ می‌شمارد. به‌زعم لیوتار، فلسفه‌ی اخلاق، سیاست و دانش مدرن که با دکارت آغاز شد و از راه کانت و هگل به مارکس رسید، مبنای شکل‌گیری نسخه‌های مدرن روایت بزرگ است. به‌گمان او این فلسفه بیانگر تجربه‌های بشر امروز نیست و در دنیای معاصر دیگر کارایی ندارد (حقیقی، 1383: 33). لیوتار بر این باور است که در عصر پسامدرن، روایت‌های بزرگ که در تمدن غرب حقیقت عالم‌گیری را مطرح می‌کردند، جای خود را به «بازی‌های زبانی³» داده‌اند. هدف لیوتار مخالفت با اقتدار روایت‌های بزرگ است و در برابر آنها، روایت‌های کوچک را قرار می‌دهد. از این‌رو پساتجددگرایی را می‌توان به مکتب ضدبنیان‌گرایی تعریف کرد. زیرا پساتجددگراها معتقدند دست یافتن به اصول جهان‌شمول موردنظر اندیشمندان لیبرال و مدرن، سرابی است که باید از وصول به آن قطع امید کرد، چرا که هرگونه استدلال عقلانی برای اثبات ارزش‌ها، منتفی و مطرود است. نکته قابل توجه اینکه

- 1- postmodern condition.
- 2- meta narrative.
- 3- Language game.

پساتجددگراها معتقدند که بنیان‌گراها، نظریه‌پردازان سنتی اخلاق و سیاست و توجیه‌کنندگان نظام‌های ظالم هستند. از دیگر سو، بنیان‌گراها خود را مدافعان شجاع ارزش‌ها و دستاوردهای نهضت روشنگری می‌دانند و برآنند که پساتجددگراها، پرستش‌گران بی‌مسئولیت زیبایی و زیبایی‌شناسی هستند که از هرگونه مسئولیت سیاسی شانه خالی می‌کنند (حسینی بهشتی، 1383: 16). تا اینجا این تصویر کلی ارائه شد که پساتجددگرایی، بنیان‌گرایی را به استفاده از تخریب به‌هنگام به کارگیری صرف عقل برای مشروعیت بخشیدن با ارزش‌ها متهم می‌کند. در مقابل، بنیان‌گرایی چنین مطرح می‌کند که پساتجددگرایی با دست شستن از هرگونه امیدی به اثبات عقلی، زمینه را برای تاخت‌وتاز آزادانه قدرت باز گذاشته است. اما برخلاف دو مکتب بنیان‌گرا و پساتجددگرا، ما در دوره معاصر با یک مکتب سومی مواجه هستیم که می‌توان آن را مکتب زمینه‌گرا یا جماعت‌گرا نامید. این مکتب در جامعه ایران کمتر مطرح شده است و لزوم طرح آن نیز این است که نشان می‌دهد بشر می‌تواند به‌دنبال گزینه‌های دیگری هم باشد و محکوم نیست که تنها از میان مدرنیسم و پست مدرنیسم یکی را انتخاب کند. بر مبنای مکتب زمینه‌گرا، همه استدلال‌های انسان‌ها برای حمایت از ارزش‌های اخلاقی، بر «زمینه¹»های خاص از جمله کاربرد زبان در جوامع و روابط اجتماعی خاص استوار هستند. جماعت‌گرایی یک مکتب فکری در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود که در تلاش است تا در میانه جهان‌شمولی لیبرال‌ها و تجددگرایان و نسبی‌گرایی پسامدرن‌ها و بر مبنای شرایط زمانی و مکانی هر فرهنگ و سنتی راهی میانه بگشاید.

جایگاه رویکرد جماعت‌گرایی در فلسفه سیاسی معاصر

رهیافت جماعت‌گرایی از جمله رهیافت‌های سنتی در علوم اجتماعی و یکی از رهیافت‌های مسلط بر مناظره دهه هفتاد میلادی در نظریه سیاسی هنجاری بوده است. این نظریه با بیش از چند دهه در تلاش بوده با ارجاع به سنت فلسفی کلاسیک، به برخی از مهم‌ترین پرسش‌های نظری و روش‌شناختی معاصر پاسخ دهد. جماعت‌گرایی به‌عنوان یکی از متاخرترین مکاتب فکری در فلسفه معاصر غرب بر مدرنیته، فردگرایی لیبرال، اخلاق مدرنیستی و سودمندگرا و نظریات لیبرال معاصر² انتقادات مهمی دارد. در تعریف مفهوم جماعت‌گرایی بحث خود را با مفهوم «جماعت» شروع می‌کنیم. چرا که جماعت یک مفهوم متعالی و هویت‌بخش در این مکتب است. در این مکتب، مفهوم جماعت ناظر بر مجموعه افرادی با اهداف و هویت مشترک است که دو ویژگی مهم دارند: لزوم به رسمیت شناختن یک آموزه غایت‌گرای مشترک و فراگیر دینی، اخلاقی یا فلسفی و وجود همبستگی‌های جمعی و اجتماعی هویت‌بخش که بیشتر با ساخت‌های هویتی اندام‌واره و کوچک تناسب دارد و از نوع و الگوی رابطه‌ای خاص بهره می‌برند (براتعلی پور، 1384: 14). مانند اجتماع‌گرایی در حزب کارگر و محافظه‌کار انگلیس، اجتماعات محیط زیست، سبزه‌ها در ایالات متحد آمریکا، اجتماعات مذهبی - سیاسی نظیر انجمن اسلامی دانشجویان. با وجود ریشه‌های تاریخی جماعت‌گرایی در اندیشه‌های متفکرانی مانند امیل دورکهایم (به‌دلیل تأکید بر جامعه) و روسو (به‌دلیل تأکید بر اراده عمومی)، این رویکرد فکری در دوران معاصر در دو گرایش سیاسی و فلسفی به‌تدریج رونق یافت. نقطه عزیمت جماعت‌گرایان ضدیت با سنت لیبرالی است. آنان این مسئله را در دو محور اخلاقی و روش‌شناختی ارزیابی می‌کنند. در بعد اخلاقی این مسئله مطرح است که خاستگاه ارزش‌ها اجتماعی بوده و ارزش‌ها از جامعه‌ای که فرد در آنها عضو است ناشی می‌شوند. در بعد روش‌شناختی نیز این مسئله مطرح می‌شود که ارزش‌های اخلاقی و سیاسی، نه به‌گونه‌ای جهان‌شمول، بلکه با توجه سنت و زندگی گروهی و اجتماعی که افراد در آن

1- Context.

2- آماج اصلی بیشتر آثار جماعت‌گرایان، نوشته‌های جان راولز، به‌خصوص کتاب بسیار منتقدانه او «نظریه‌ای در باب عدالت» است که به‌عنوان مهم‌ترین تحلیل از لیبرالیسم معاصر شناخته می‌شود.

عضویت دارند، باید استنباط شود و مبنای عمل قرار گیرند. به هر ترتیب، در اواخر قرن بیستم گروهی از فلاسفه، علمای اخلاق و دانشمندان علوم اجتماعی مجمعی تشکیل دادند که در این مجمع عمدتاً درباره علاقه به جامعه بحث می‌شد و جماعت‌گرا/ جامعه‌گرا نامی است که این گروه برای مجمع‌شان انتخاب کرده‌اند. السدیر مک اینتایر¹، مایکل سندل²، چارلز تیلور³ و مایکل والزر⁴ از برجسته‌ترین متفکران جماعت‌گرا محسوب می‌شوند. مسلماً نمی‌توان گفت که مجموعه نظریاتی که صاحبان آنها یا منتقدانشان عنوان جماعت‌گرا را به آن اطلاق کرده‌اند دیدگاه واحدی را تشکیل می‌دهند، اما می‌توان عناصر مشترکی را بین آنها یافت که کانون همگی آنها تمرکز بر نقد مدرنیته به‌طور عام و لیبرالیسم به‌طور خاص است. به‌عبارت دیگر، جماعت‌گرایی، به‌گرایش فکری خاصی در فلسفه معاصر اطلاق می‌شود که نقد مدرنیته و به‌طور خاص مدرنیته لیبرالی، به‌منزله نظریه سیاسی مدرنیته را مدنظر قرار داده است. به‌هر شکل، برآیند تقابل لیبرالیسم و جماعت‌گرایان منجر به شکل‌گیری منازعه‌ای عمیق در دوره معاصر شده و مجموعه مسائلی را شامل می‌شود که بخش عمده‌ای از محتوای فلسفه سیاسی معاصر به‌دنبال تبیین و رفع آنها شکل گرفته است. از این‌رو، نوشتار حاضر در ادامه تلاش خواهد نمود تا اصول و مبانی فکری رویکرد جماعت‌گرایی را به‌ترتیب در اندیشه چهار اندیشمند برجسته این جریان از منظر رویکرد فلسفه سیاسی مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد.

روایت انتقادی السدیر مک اینتایر، در پی فضیلت

السدیر مک اینتایر یکی از اندیشه‌ورزان معاصر انگلیسی است که چند دهه از عمر خود را وقف کنکاش و بررسی در مسئله اخلاق در جوامع معاصر نمود. مک اینتایر در سال 1929 در بندر گلاسکوی اسکاتلند دیده به جهان گشود و در دانشگاه‌های انگلیس موفق به کسب مدارک دانشگاهی خود گردید. تألیفات گسترده این فیلسوف، به‌ویژه «پایان فضیلت»، «عدالت که؟ کدامین عقلانیت» و «سه تقریر رقیب در پژوهش اخلاقی» و «تاریخچه فلسفه اخلاق»، او را در ردیف یکی از معتبرترین شخصیت‌های اخلاق‌گرای معاصر قرار می‌دهد. زندگی فکری مک اینتایر تا امروز به دو دوره تقسیم می‌شود: پیش از سال 1981 و پس از آن. آثار متأخر او به ماهیت اندیشه‌ورزی اخلاقی بر مبنای عقل و ساختار نظریات اخلاقی می‌پردازد، در حالی که در آثار اولیه‌اش غالباً بر ماهیت و شرایط ایمان و هم‌چنین درگیری میان جهان‌بینی‌های دینی و سکولار پرداخته است (وینستین، 1390: 33-51). مک اینتایر معتقد است که نظام‌های سیاسی در دوران مدرن دچار یک فاجعه اخلاقی گشته‌اند. از نگاه این منتقد، انحطاط اخلاقی در یک سیر قهقربایی از عصر روشنگری به این‌سو ادامه داشته است. از این‌رو، به نظر او مفهوم «فرد» یا خود در سنت لیبرالی دچار عارضه «عاطفه‌گرایی» دوران مدرن شده است. علت این بیماری به‌خاطر برداشت نادرست آنها از انسان به‌عنوان موجودی ضرورتاً مقید و محدود به شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی است (Macintyre, 2007: 31). هیچ‌کس نمی‌تواند چالشی که آثار السدیر مک اینتایر و به‌ویژه «پس از فضیلت»⁵ و بنیان‌های لیبرالیسم و مدرنیته را طی چند دهه اخیر بدان فراخوانده است، انکار کند. مک اینتایر اثر «در پی فضیلت» را با دعوت اهل فکر به‌تصور یک دنیای خیالی آغاز می‌کند و می‌گوید بیاید آثار زیانباری را که علم و تکنولوژی و سرمایه‌داری در دنیای معاصر برجای گذارده (مانند آلودگی‌هایی که در محیط زیست به‌وجود آمده، فجایی که به‌واسطه کاربرد علم ژنتیک در کشاورزی ایجاد شده، آلودگی و مضرات نیروگاه‌های هسته‌ای

- 1- Alasdair Macintyre.
- 2- Michael Sandel.
- 3- Charles Taylor.
- 4- Michael Walzer.
- 5- after Virtue.

... در نظر بگیرید. به عقیده مک اینتایر مصیبتی که پس از طرح نهضت روشنگری بر فلسفه اخلاق نازل شده است، شبیه به این وضعیت خیالی است. مک اینتایر ضعف اصلی دولت بورژوازی مدرن را رسیدن به وضعیتی اخلاقی می‌داند که بنابر اصطلاحات ارسطویی «حرص و طمع» نامیده می‌شود. میل به داشتن هر چه بیشتر کالا پایه اصلی اقتصاد مصرفی و سرمایه‌داری معاصر است و دولت مدرن خادم نیروهای مسلط چنین اقتصادی است. به نظر مک اینتایر بازار آزاد و سرمایه‌داری، ساختار جوامع را در توانایی برای عقلانی کردن روند تحقق بخشیدن به یک زندگی فضیلت‌مندانه با آسیب جدی مواجه نموده است. مک اینتایر بدبین است و در تلاش است تا که راه‌حلی برای مسائل و معضلات مدرنیته معرفی نماید (رجوع شود به: لگنهاوزن، 1392). به هر حال، مدعای اصلی مک اینتایر در کتاب در پی فضیلت این است که اخلاق متجدد در وضعیتی نابسامان و بحرانی قرار دارد. تشخیص این بیماری و بحران بر ساختار کتاب مهم او حاکم است. وی مدرنیته را شکلی یا صورت‌بندی اجتماعی - فرهنگی معرفی کرد که این دوران حیات فکری و اجتماعی اروپا از پایان سده هفدهم و آغاز سده هجدهم پدید آمد و تا پایان سده نوزدهم به درازا کشید. در این فاصله تغییر و تحولات زیادی به وقوع پیوست و میان اخلاق و الهیات فاصله افتاد و اصل استنتاج اصول اخلاقی از پایه‌های غیر از احکام شریعت و کتاب‌های مقدس رواج یافت. طرح قانون اجتماعی و مدنی، قانون اساسی و سیاسی و قوانین اخلاقی، با توجه به مناسبات اجتماعی موجود و منافع گروه‌های اجتماعی جانشین سرچشمه غیر زمینی قانون شد. از نظر وی، مدرنیته بر اساس برداشت تازه‌ای از خرد که آن‌را «ضد فرجام‌شناسی» می‌خواند کوشید تا به اخلاق تازه‌ای برسد و نرسید. این جدایی از نگرش فرجام‌شناسانه، آن‌را به سوی برداشتی تازه از خرد یعنی «خرد ابرازی» پیش برد (احمدی، 1393: 171-172). همان‌طور که پیشتر ذکر شد، مک اینتایر بحث خود را در مهم‌ترین کتابش در پی فضیلت، با یک فرض نگران‌کننده که حکایت از بحرانی بودن اوضاع دارد آغاز می‌کند. از نظر وی، «زبان اخلاق، در جهان واقعی ما، درست به همان حد دچار نابسامانی جدی است که زبان علوم طبیعی در آن جهان خیالی». اگر این نظر درست باشد، آن‌چه ما در اختیار داریم قسمت‌های پراکنده‌ای است از یک شاکله مفهومی بدون قراین و زمینه‌های لازم برای دریافت معانی. در واقع ما شبیحی از اخلاق در اختیار داریم و درک نظری و عملی خود را در مورد اخلاق از دست داده‌ایم (مک اینتایر، 1393: 23-24). در واقع مک اینتایر تصویری از دنیایی سرشار از آشفتگی فکری به‌دست می‌دهد. دنیایی که در آن افراد، در جامعه‌ای از هم گسیخته و شرحه شرحه زندگی می‌کنند، اما خودشان از حال و روز آشوب‌زده خود بی‌خبرند. او در تشریح بیشتر بحران می‌گوید جهان مدرن واقعی در چنین هرج‌ومرج و آشوبی است، منتها نه در زمینه علوم اجتماعی، بلکه در زمینه اخلاق بحران رایج است. اما دست‌کم یک مکتب مهم در فلسفه اخلاق وجود دارد که این تناقض‌نا را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد و آن مکتب «عاطفه‌گرایی»¹ است. بنا به نظر مک اینتایر ما در چنین فرهنگ عاطفه‌گرایی زندگی می‌کنیم. اگر عاطفه‌گرایی را نظریه‌ای در باب معنای گزاره‌های اخلاقی بدانیم نظریه‌ای نادرست است، زیرا اکنون ما از گزاره‌های اخلاقی به‌مثابه شیوه‌ای برای ابراز احساسات و نگرش‌های به‌شدت دلخواهی و سلیقه‌ای استفاده می‌کنیم (حسینی بهشتی، 1380: 59-61). خردمندترین مدافعان عاطفه‌گرایی، آن‌را به‌عنوان نظریه‌ای در باب معنای گزاره‌های اخلاقی مطرح ساخته‌اند که مدعی تبیین تمامی احکام ارزشی است. از نظر مک اینتایر، عاطفه‌گرایی یک نظریه اخلاقی است که بر اساس آن همه ارزش - داورى‌ها و به‌ویژه داورى‌های اخلاقی، از آن حیث که خصلت اخلاقی یا ارزش‌گذارانه‌اند، صرفاً بیان‌پسندها و ناپسندها، نگرش‌ها و احساسات هستند (مک اینتایر، 1393: 38-42). بر این مبنای جهان معاصر،

گزاره‌های اخلاقی چیزی جز ابراز احساسات، عواطف و سلیق فردی تلقی نمی‌شوند. عاطفه‌گرایی تمایلات و ترجیحات فردی را فارغ از پیوندهای انسان با اجتماع در کانون توجه خود قرار می‌دهد. در سنت اخلاقی لیبرال، یک گزاره اخلاقی نه تنها برای ابراز عواطف فردی به کار می‌رود، بلکه فرد با این ابراز نظر، در صدد تاثیرگذاری بر دیگران نیز هست. به این معنا که هر فرد برای دستیابی به اهداف شخصی خود تلاش می‌کند تا سلیق و احساسات دیگران را مطابق میل خود درآورد و آنها را با خود همراه سازد. در نظر مک اینتایر این شیوه از مباحث اخلاقی چیزی جز استفاده ابزاری از دیگران برای غایات فردی نیست (مالهال؛ سوئیفت، 1386: 86). در نتیجه، تجربه زندگی اخلاقی معاصر غرب سرشتی تناقض نما دارد، زیرا هر یک از ما یاد گرفته است که خود را فاعل اخلاقی خود مختار بدانند، اما در عین حال هر یک از ما درگیر شیوه‌هایی از دیوان‌سالاری یا تحمل‌پرستی می‌شود که ما را دچار روابط «استثمارگرانه» با دیگران می‌کند. برای حفظ خودمختاری خود یاد گرفته‌ایم تا آن‌را با ارزش بدانی، آرزو می‌کنیم دیگران ما را استثمار نکنند، در مقام عمل برای محقق ساختن اصول و دیدگاه خویش، فراروی خویش راهی جز استثمار دیگران نمی‌بینیم. ناسازگاری موجود در رویکردها و تجربه ما ناشی از شاکله مفهومی ناسازگاری است که ما وارث آن بوده‌ایم (مک اینتایر، 1393: 129). با این اوصاف باید به این نکته نیز توجه داشت که تحلیل مک اینتایر از فرهنگ و نظام اخلاقی مدرن با تحلیل‌ها و نقدهایی که از لیبرالیسم دارد هم‌گرا هستند. وی لیبرالیسم را بخشی از پروژه‌ای می‌داند که از عصر روشنگری آغاز شده است و از نگاه او زوال مباحث اخلاقی به عصر روشنگری و لیبرالیسم و تلقی دلبخواهی و سوپژکتیو از اخلاق باز می‌گردد. او لیبرال‌ها را مورد مواخذه قرار می‌دهد که بر تلقی احساس‌گرایانه از فرد انسانی اصرار می‌ورزند و در نتیجه رویکردی غیر عینی و ذهنی از اخلاق را رواج می‌دهند که زمینه‌ساز بحران شده است (واعظی، 1378: 4-5). بر این مبنا است که مک اینتایر قائل به بحران اخلاقی در عصر مدرن است و به نظر او نارسایی و بحران اصلی تفکر انسان مدرن، «نارسایی اخلاقی» است. این نارسایی‌ها آثار و عوارضش را در عرصه‌های مختلف از جمله «سیاست» نشان داده است.

روایت انتقادی چارلز تیلور؛ اتمیسم

چارلز تیلور فیلسوف کانادایی در حوزه‌های مختلفی از جمله فلسفه، دین، فلسفه سیاسی، معرفت‌شناسی و دیگر حوزه‌ها صاحب‌نظر و شناخته شده است و شهرت او بیش از هر چیز ناشی از فعالیت‌های او در حوزه‌های معرفتی گوناگون است. تیلور متفکری عمده در حوزه‌هایی هم‌چون نزاع لیبرال‌ها و جماعت‌گرایان در فلسفه سیاسی محسوب می‌شود و همین‌طور محور موثری در مباحثات چند فرهنگ‌گرایی و سکولاریزاسیون است. تیلور در تشخیص ملامت‌های مدرنیته و ابعاد آن نیز اندیشمندی پیشرو بوده است. تیلور از جمله اندیشمندانی است که به‌همراه مک اینتایر، سندل و والزر در منظومه فکری جماعت‌گرایی گنجانده می‌شود. متفکرانی که عموماً در چارچوب فلسفه سیاسی «پساراولزی»¹ قرار می‌گیرند (قرلسفلی، 1393: 226). با مبنا قرار دادن مدرنیته و تجدد دو نوع فلسفه سیاسی را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. روایت اول که انسان و فردیت را مبنا و مرکز ثقل قرار می‌دهد، با عنوان «لیبرال فردگرا» شناخته می‌شوند. در حالی که روایت دوم که به‌عنوان «لیبرال جمع‌گرا» شناخته می‌شود، ضمن اهمیت دادن به فرد، عواملی چون جامعه، فرهنگ و دیگر عناصر غیر ارادی و غیر ملموس را که هویت‌ساز هستند مهم می‌داند. از جمله چهره‌های روایت لیبرال فردگرا می‌توان به‌هائز و لاک اشاره نمود. در مقابل روسو و دورکهایم به‌عنوان لیبرال‌های جمع‌گرا شناخته می‌شوند. طبق این تفکیک، فلسفه سیاسی معاصر نیز تفکیک‌شدنی است. با توجه به موضوع این رساله اندیشمندانی هم‌چون جان راولز و نوزیک در

زمره لیبرال‌های فردگرا محسوب می‌شوند و اندیشمندانی چون تیلور و مک اینتایر در گروه لیبرال‌های جمع‌گرا قرار می‌گیرند (تیلور؛ رجایی، 1393: 34)، که وجه مشترک دستگاه معرفتی آنها در تاکید بر اهمیت نقش جامعه، سنت‌ها، عنایت به مشارکت عمومی در انجام امور عمومی و همکاری میان بخش‌های دولتی و خصوصی و توجه به آموزه‌های اخلاقی و ایجاد توازن میان حق و مسئولیت است (قزلسفلی، 1393: 226). در یک چارچوب دیگر می‌توان گفت که در تاریخ اندیشه مدرن غرب دو نقطه عطف وجود دارد؛ اولی انقلاب فلسفی - معرفتی دکارت بود که منجر به زوال جهان‌بینی قرون وسطی، تولد سوژه انسانی و تغییرات اساسی در مباحث و موضوعات شاخه‌های گوناگون علمی بود. فلسفه دکارت زمینه‌ساز لیبرالیسم، دموکراسی، حقوق بشر، قانون‌گرایی و روابط و نهادهای اجتماعی جدید گردید. اما نقطه عطف دوم در نیمه قرن بیستم رخ داد و بسیاری از اندیشه‌های عصر روشنگری را به افسانه و سراب مبدل نمود. چارلز تیلور یکی از نمایندگان چرخش فلسفی معاصر محسوب می‌شود که در حالی کلی معتقد است که معرفت‌شناسی دکارتی باعث غلبه تفاسیر نسبی‌گرایانه، لذت‌گرایانه، اتمیستی و پوچ‌گرایانه از کنش اخلاقی و انحراف از آرمان اصالت اخلاقی مدرن شده است. تیلور که متفکری نوهگلی است، منشا بحران نظریه اخلاق مدرن را معرفتی - فلسفی و سیطره معرفت‌شناسی طبیعت‌گرا را علت‌العلل همه معضلات و نارسایی‌های اخلاق مدرن می‌داند (Taylor, 1989: 22-26). از نظر تیلور، مبنای‌ترین و غامض‌ترین مشکل شناخت‌شناسی مدرن این است که امکان درک کنش‌های انسانی در چارچوب خیرهای اخلاقی منتفی می‌گردد. وی علت‌العلل نارسایی بینش اخلاقی مدرن را ظهور «اتمیسیم معرفتی» پسادکارتی می‌داند که فلاسفه‌ای چون هیوم، لاک، کانت و مخصوصاً اندیشمندان عصر روشنگری آن‌را به‌تدریج بررسی و ارائه نمودند. همان‌طور که می‌دانیم، در دیدگاه دکارت فرآیند کسب معرفت در درون ذهن هر فرد پدید می‌آید و با سایر افراد، تاریخ، سنت و زبان ارتباطی ندارد. معرفت بشر اتمیستی است، نه بین‌الذہانی. این داوری درباره شناخت به اخلاق نیز سرایت نموده است؛ بدین ترتیب هنجارهای اخلاقی نیز محصول ذهن فرد مستقل و بریده از سنت‌ها گوناگون اخلاقی، تاریخی و دینی است (بوژ مهرانی، 1394: 137-138). تیلور اشاره می‌کند که بحث میان مدافعان و مخالفان مدرنیته، تا کنون درست پیش نرفته است. زیرا مبانی منطقی آن روش نبوده است. به‌نظر تیلور مدرنیته مسائل اخلاقی بنیادینی را موجب شده است که بینش دنیوی‌اش (استوار بر خرد ابزاری) قادر به پاسخگویی به آنها نیست. به‌گفته تیلور درست همین جاست که «سه بیماری اساسی مدرنیته» یعنی فردگرایی افراطی، سلطه خرد ابزاری بر مناسبات اجتماعی و زوال معنا و اخلاق را مشاهده می‌کنیم (See. Taylor, 1991). تیلور در سه سخنرانی که در سال 1991 در دانشگاه تورنتو ارائه کرد و با عنوان «بیماری‌های مدرنیته¹» منتشر شدند، به مسئله ناخوشی‌ها و دشواری‌های کلی و اخلاقی مدرنیته پرداخت. نخستین بیماری یا ناخوشی مدرنیته از فردگرایی برخاسته است. تکیه بر آزادی فردی در قلمروهای مختلف زندگی بشری از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های مدرنیته بود. اما امروز ما نه با جنبه‌ی مثبت این تاکید بر «فردیت» بلکه با جنبه بیمارگونه آن رو به‌رویم که از سده پیش مورد توجه اندیشمندانی چون کیرکیگارد قرار داشت. اکنون فردیت به‌تنهایی و انزوا تبدیل شده است. با از بین رفتن ارزش‌ها و اعتبارهای اجتماعی که به زندگی جمع و حل شدن منافع فرد در منافع جمع مربوط می‌شد، امکان ظهور فرد به‌عنوان قهرمان از میان رفت. دیگر امری اجتماعی وجود ندارد که به‌خاطر آن بتوان از جان گذشتن قهرمانانه را توجیه کرد. تیلور از قول متفکر نامدار الکسی دو توکویل نقل می‌کند که «مردم به لذت‌های حقیر و مبتذل دل بسته‌اند» (احمدی، 1393: 169). اما دومین بیماری از نظر تیلور ناشی از اقتدار کامل خرد ابزاری است. در

جهان افسون زودهی «وبری» همه چیز در خدمت انسان خردمند قرار گرفته است. روشن‌ترین نمونه برتری خرد ابزاری در رشد تکنولوژی آشکار می‌شود. تیلور بحث را پیش می‌برد و می‌گوید راست است که ما به چیزها، کالاها و ماشین وابسته شده‌ایم، اما این به بهای فقدان هرگونه نقش ما در تولید مواد و کالاهای مصرفی ممکن شده است. اعضاء خانواده با اشیایی زندگی می‌کنند که خود هیچ سهم مستقیمی در تولید آنها ندارند و در بیشتر موارد از عملکرد آنها بی‌خبرند، یعنی چیزها نظارت‌ناپذیر شده‌اند (احمدی، 1393: 170). این همه هنوز ارتباط مستقیمی با بحث اخلاق ندارند. اما بیماری سوم با میانجی سیاست به اخلاق مرتبط می‌شود. این بیماری به شکل نا روشن دموکراسی نو و نسبت آن با گسترش آشکار - و در بیشتر موارد مهار ناشدنی - بوروکراسی مربوط می‌شود. شکل عقلانی زندگی بوروکراتیک از الگوی ماکس وبر دور شده و ما با «استبداد ملایم» رو به روییم. البته در دموکراسی‌های غربی از سرکوب، ترور و خشونت آشکار به ندرت استفاده می‌شود، اما آن‌چه که توکویل «استبداد ملایم» نامیده بود، پا گرفته است: گونه‌ای پیدایش الیگارش‌ی در دل نهادهای دموکراتیک حکومتی. تیلور می‌نویسد که جنبه اخلاقی این بیماری چندان آشکار است که امکان می‌دهد ما بتوانیم دشواری‌های اخلاقی دو بیماری دیگر را نیز بهتر بشناسیم (احمدی، 1393: 170). از این رو و با توجه به چنین بیماری‌هایی که مدرنیته بر سر راه بشر گذاشته است، به اعتقاد تیلور، علاقه انسان مدرن به هنر، رجوع افراد به دین در وقایع مهم زندگی مانند تولد، ازدواج و مرگ و بسیاری دیگر از تنش‌ها و عطش‌های جامعه سکولار نشان می‌دهد که بشر به راهکاری برای فراتر رفتن از قالب‌های مدرنیته و کسب معنا نیاز دارد (Abbey, 2000: 211). وی در حوزه اخلاق، فلسفه و سیاست در صدد دفاع از اصالت خیرها و فضیلت‌های اخلاقی است. نظریه «اخلاق اصالت» تیلور قرار است ضمن در برگرفتن طنین مدرنیستی، التیامبخش جراحتهای مدرنیته نیز باشد و فقط نوستالژیک نباشد. تیلور به روشنی اصالت مدنظر خود را ذیل خوانش «روسویی» تعریف می‌کند و بازگشت به اصالت روسویی را مسیر پیرایش مدرنیته از معضلات جاری می‌داند. اخلاق اصالت با رد تفسیر اتمیستی از فرد و تعاملات اجتماعی، هویت گفتگویی سرشت انسانی است و از شخصیت اجتماعی - فرهنگی انسان در برابر اتمیسم دفاع می‌کند. اخلاق اصالت، اخلاقی جامعه‌گراست و از این رو در مقابل فردگرایی لیبرال قرار می‌گیرد. وی تلقی فردگرایانه از هویت آدمی را که می‌خواهد هویت فرد را بدون توجه به نقش جامعه در تکوین فرد تحلیل نماید بر نمی‌تابد و هم‌چنین با قرائت وظیفه‌گرایانه از اخلاق و عدالت که در آثار لیبرال‌هایی نظیر کانت و روالز متبلور است، هم داستان نمی‌باشد. این نکته به سبب آن است که تیلور هم در مقوله تحلیل اخلاق و داوری اخلاقی و هم در مقوله هویت فرد و عناصر دخیل در آن، نقش خاصی برای جامعه و ارتباطات افراد با یکدیگر و تعلق و تعهد فرد به جامعه زبانی خاص قائل است و از این رو به‌عنوان متفکری جماعت‌گرا شناخته می‌شود (واعظی، 1387: 11). به هر حال، به نظر «فرهنگ رجایی» چارلز تیلور از جمله اندیشمندان انتقادی معاصر محسوب می‌شود که نمی‌توان در طرح مباحث جدی در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی اندیشه او را نادیده انگاشت. هم‌چنین دغدغه و استدلالات فلسفی تیلور هم مهم و هم مناسب و نزدیک به وضعیت ما ایرانیان است. اینکه او می‌خواهد بداند که چگونه می‌توان در جهان جدید هم سکولار انسان حضور زیست و هم زندگی آمیخته با اخلاقیات و قداست داشت، بی‌شابهت به دغدغه اصلی ایرانیان بعد از انقلاب 1357 نیست. بسیاری از اندیشمندان علوم انسانی در ایران معاصر گرفتار تعارض میان دین و تجدد هستند که نظریه‌پردازی تیلور در این خصوص می‌تواند ما را از حیث نظری، در رویارویی با زندگی مدرن توانمندتر سازد. آرمان و هدف نهایی وی این است که ببیند چگونه می‌توان هم یک کاتولیک معتقد و مقید به ادب و دین خود بود و هم در جهان جدید بازیگری و نقش‌آفرینی کرد (تیلور؛ رجایی، 1393: 14-13).

روایت انتقادی مایکل سندل؛ آن چه با پول نمی‌توان خرید؟

مایکل جی. سندل استاد مطالعات دولت و فلسفه سیاسی در دانشگاه هاروارد، یکی از مشاهیر فلسفه سیاسی معاصر غرب و از چهره‌های مطرح اندیشه جماعت‌گرایی محسوب می‌شود. او در یک خانواده یهودی در ایالات متحده آمریکا متولد شد و در دانشگاه‌های براندیز ماساچوست آمریکا در سال 1975، کالج بالیول دانشگاه آکسفورد (دکتر) در سال 1981 تحصیل کرد. در مقطعی از دوران دانشجویی خود شاگرد چارلز تیلور دیگر اندیشمند جماعت‌گرا بود. وی در سال 1985 جایزه تدریس هاروارد-رادکلیف را برد و در سال 1999 استاد تمام دانشگاه هاروارد شد. سندل دارای آثار و منابع فلسفی گسترده است، اما شهرت و اهمیت وی بیش از هر چیز متأثر از کتاب تاثیر گذارش «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت» است که در سال 1982 در نقد آراء و اندیشه جان راولز نوشته شد و از همان زمان، ظهور یک منتقد مهم لیبرالیسم را نوید می‌داد (Fleming & McClain, 1997: 509). سندل از جمله فلاسفه و اندیشمندان پرکار و پویاست که آثار و منابع گسترده‌ای مانند «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت»، «آن چه با پول نمی‌توان خرید: مرزهای اخلاقی بازار»، «عدالت: کار درست کدام است»، «لیبرالیسم و منتقدان آن»، «نابسامانی‌های دموکراسی؛ آمریکا به دنبال فلسفه اجتماعی جدید»، «فلسفه عمومی: رسالتی در باب اخلاق در سیاست» و... منتشر نموده است. هم‌چنین آخرین کتاب سندل با عنوان «پرونده‌ای علیه کمال: اخلاق در عصر مهندسی ژنتیک» در سال 2007 منتشر شد. انجمن علوم سیاسی آمریکا در سال 2008 از سندل به‌خاطر نبوغ وی در تدریس، تحلیل به‌عمل آورد. سندل هم‌اکنون در کنار تدریس فلسفه سیاسی در دانشگاه هاروارد، سلسله سخنرانی‌های پر مخاطبی را با موضوع «شهروندی نوین» و «درس گفتارهای عدالت» به‌صورت زنده در شهرهای لندن، آکسفورد، نیوکاسل و واشنگتن دی. سی و... ایراد می‌کند. عمده آثار سندل پیرامون چند موضوع مهم مانند نقد لیبرالیسم، مسئله عدالت و اخلاقی زیستن و موضوعاتی از این دست صورت‌بندی شده‌اند. به‌ر شکل، سندل یکی از فیلسوفان سیاسی زنده آمریکایی است که برای ما ایرانیان چندان شناخته شده نیست و شناخت ما از این اندیشمند در طی سال‌های اخیر و به‌واسطه برخی از آثار وی حاصل شده است. وی هم‌اینک آوازه فراوانی در محافل فلسفی و سیاسی ایالات متحده و انگلستان پیدا کرده و به‌جهت ایراد سخنرانی‌های پر مخاطبی درباره مسائل عینی زندگی عمومی، در بین مردم عادی نیز شهرت و معروفیت زیادی به‌دست آورده است. یکی از دلایل پر مخاطب بودن مباحث و سخنرانی‌های سندل، استفاده وی از مثال‌های عینی و ملموس می‌باشد که عمق و دشواری مسائل اخلاقی و فلسفه سیاسی را نشان می‌دهد. مثال‌های عینی ساده، الهام بخش بسیاری از بحث‌های فلسفی - اخلاقی وی هستند. از نظر اندیشه‌ای، مایکل سندل را به مکتب جماعت‌گرایی نسبت می‌دهند (گرچه خود وی از این برچسب راضی نیست) و از این رهگذر وی شاید به‌خاطر نقد نظریه عدالت جان راولز، شناخته شده است. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، نظریه عدالت جان راولز بر فرض حجاب جهل مبتنی است که به ما اجازه می‌دهد به افراد فارغ البال تبدیل شویم. ولی سندل استدلال می‌کند که ما انسان‌ها طبعاً وابستگی‌هایی داریم که فارغ البال بودن و وجود این حجاب را غیر ممکن می‌سازد. به‌طور نمونه وی در این زمینه از پیوندهای خویشاوندی نام می‌برد که ما نمی‌توانیم آنها را انتخاب کنیم، بلکه از همان ابتدای تولد با ما همراه هستند. از آنجایی که این پیوندها اختیاری نیستند، نمی‌توان آنها را از افراد جدا ساخت. از این‌رو کتاب لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت سندل آشکارا در نقد اثر مهم راولز نظریه‌ای درباره عدالت تالیف و منتشر گردیده است. از این‌رو شاید بتوان جماعت‌گرایی امثال سندل را هم زیر مجموعه‌ای از «سازه‌گرایی اجتماعی» در نظر آورد که هم‌چون یک متاتئوری چارچوبی کلان ایجاد کرده که بر اساس آن همه امور و ساختارها در روندی تاریخی ساخته شده و پدید می‌آیند. برخلاف مک اینتایر که سنت تفکر لیبرالی به‌طور عام را مورد نقد قرار می‌دهد، انتقادات سندل معطوف به

قرائت وظیفه‌گرایانه از لیبرالیسم است که در اندیشه متفکرینی نظیر کانت و به‌طور مشخص جان راولز در دوره معاصر تجلی یافته است. سندل می‌کوشد در پرتو مقولاتی چون «فرد یا اجتماع»، «حق یا خیر»، «بی‌طرفی دولت» و «جهان‌شمولی یا زمینه‌مندی» نشان دهد که طرح فکری راولز در کتاب نظریه عدالت با مشکلات جدی و لاینحل مواجهه است. سندل به‌عنوان اندیشمندی جماعت‌گرا مدعی است که انسان فارغ از جامعه و بدون تعهد و تکلیف نسبت به آن پدید نمی‌آید. از این دیدگاه، انسان در برابر دیگران و خیر و شر و سعادت و شقاوت آنان مسئول و متعهد است. لذا در برابر تلقی فارغ‌البال از فرد که در لیبرالیسم سیاسی راولزی ارائه شده است، متفکری چون ساندل از انسان متعهد یا جای گرفته در اجتماع سخن می‌گوید. سندل تحلیل راولز از جامعه سیاسی را ضعیف و ناکامل و شدیداً فردگرایانه می‌داند و می‌گوید در نگاه ابزاری راولز، افراد تنها برای تامین خواسته‌های خودخواهانه خویش به اجتماع روی می‌آورند. به‌همین خاطر او بیشتر آثار خود را با عنوان لیبرالیسم و محدودیت‌ها و منتقدان آن ارائه نموده است و تلاش نموده تا حد امکان تلاش‌های اندیشه لیبرال در شکل‌دهی به سعادت و عدالت را ناقص برشمرد (رجوع شود به: سندل، 1394). از این‌رو به‌طرز آشکاری می‌توان دریافت که بخش عمده‌ای از آثار و اندیشه‌های سندل در نقد اندیشه لیبرالی راولز و کوشش‌های او در باب عدالت ارائه شده‌اند و او با این انتقادات به‌نوعی لیبرالیسم به‌مثابه صورت‌بندی و وجه سیاسی مدرنیته را نقد و بررسی می‌کند. اما علاوه بر این مباحث وجه دیگری از موضوع در اندیشه سندل وجود دارد که برای بحث ما در اینجا قابل اهمیت است و آن بازاری و پولی شدن همه چیز از جمله عشق، پولی شدن هدیه، تبریک‌گویی خریدنی، افتخار خریدنی و امثالهم است که سندل با زبانی شیوا در دیگر اثر مهم خویش «آن‌چه با پول نمی‌توان خرید» به آنها پرداخته است. سندل معتقد است دست‌اندازی بازار و تفکر بازاری به جنبه‌هایی از زندگی که از قدیم هنجارهای غیر بازاری بر آنها حاکم بوده‌اند، یکی از مهم‌ترین تحولات زمانه ماست. او مدعی است که این روش‌های بازاری در تخصیص هزینه برای بهداشت، آموزش، ایمنی عمومی، امنیت ملی، دادرسی جزایی، حفظ محیط زیست، تفریحات، تولید مثل و امور اجتماعی دیگر، که تا سی سال پیش اغلب ناشناخته بودند، حالا تا حدودی زیادی برای ما عادی شده‌اند. سندل این دوره را «دوره فخر فروشی بازار» می‌نامد. دوره‌ای که در اوایل دهه 1980 میلادی آغاز شد و رونالد ریگان و مارگارت تاچر اعلام کردند نه به دولت که به بازار معتقدند و بازار را کلید آبادانی و آزادی می‌دانند و راه به‌روزی مردم از بازار می‌گذرد. مهلک‌ترین تحولی که در سه دهه اخیر اتفاق افتاد زیاد شدن طمع نبود، بلکه گسترش بازارها و سرایت ارزش‌های بازاری به حوزه‌هایی از زندگی بود که سختی با آنها نداشتند. باید از خودمان بپرسیم آیا چیزهایی هست که نشود با پول خرید؟! (سندل، 1393: 4-5). اما سندل این وضعیت را در عرصه سیاسی نیز دنبال می‌کند و قائل به بی‌اخلاقی سیاست معاصر است. او می‌گوید عده‌ای علت تلخ‌کامی سیاست ما را تعهد اخلاقی بیش از اندازه‌اش می‌دانند. ولی سندل می‌گوید من فکر نمی‌کنم درد ما این باشد. مشکل سیاست ما زیادی بحث اخلاقی نیست؛ کمبود آن است. بیشتر سیاست ما طبل تو خالی است و عاری از اخلاق و معنویت است. از نظر سندل بی‌اخلاقی سیاست معاصر چند دلیل دارد که مهم‌ترین علتش تلاش آن برای زدودن مفهوم زندگی خوب از گفتمان عمومی است. ما برای اینکه گرفتار کشمکش‌های فرقه‌ای نشویم اغلب تاکید می‌کنیم که شهروند وقتی وارد حوزه همگانی می‌شود باید عقاید اخلاقی و معنوی‌اش را پشت در بگذارد. ولی ممانعت از ورود به بحث زندگی خوب به سیاست، با همه نیت خیرش، راه را برای فخرفروشی بازار و تداوم سلطه تفکر بازاری هموار کرد. تفکر بازاری به‌سهم خودش زندگی سیاسی و اجتماعی را از بحث اخلاقی خالی می‌کند (سندل، 1393: 10). حال سندل پس از تشریح این وضعیت نابسامان بازاری می‌پرسد این حرکت به‌سوی جامعه‌ای که همه چیزش قابل فروش است چرا باید ما را نگران کند؟ سندل پاسخ می‌دهد به دو علت، یعنی نابرابری و فساد باید عمیقاً نگران بود. به

نابرابری فکر کنید؛ در جامعه‌ای که همه چیزش قابل فروش باشد، زندگی برای افراد بی‌بضاعت سخت می‌شود. اگر با پول فقط بتوان قایق شخصی و تعطیلات آن‌چنانی خرید، نابرابری خیلی اهمیت پیدا نمی‌کند. اما اگر با پول بشود مراقبت پزشکی بهتر، خانه‌ای در محله‌ای امن، امکان تحصیل در مدارس نخبه‌پرور به‌جای مدارس ورشکسته را خرید؛ وقتی که همه چیزهای خوب قابل خرید و فروش باشند، زمین تا آسمان فرق می‌کند که پول داشته باشی یا نداشته باشی. اما سندل در ادامه می‌گوید قیمت گذاشتن روی همه چیزهای خوب زندگی مایه فساد نیز خواهد بود. به این صورت که بازار فقط کالا پخش نمی‌کند، نوع نگاه به کالا را هم نشان می‌دهد و تبلیغ می‌کند. برای مثال به مزایده گذاشتن صندلی‌های سال اول دانشگاه ممکن است به بودجه دانشگاه کمک کند، اما شرافت دانشگاه و ارزش مدرکش را زیر سوال می‌برد. یا استخدام مزدوران خارجی برای جنگیدن به‌جای ما ممکن است، جان شهروندان ما را حفظ کند ولی معنی شهروندی را خراب می‌کند. چون معتقدیم که تکالیف مدنی را نباید ملک خصوصی به‌شمار آورد، باید مسئولیت اجتماعی شمرد (سندل، 1393: 7-5). به‌ر شکل، مایکل سندل لیبرال دموکراسی معاصر غرب را «جمهوری رویه‌مند» می‌نامد و به نقد آن می‌پردازد. منظور از جمهوری رویه‌مند نوعی از حکومت است که در آن روال‌ها و رویه‌ها بر محتواها، غایت‌ها و اهداف انسان‌ها اولویت یافته‌اند. از نظر سندل اولویت حقوق فردی و بازاری شدن همه چیز موجود در مجموع فلسفه اجتماعی جمهوری‌های رویه‌مند را تشکیل می‌دهند. او این ویژگی‌ها را شاخصه‌های اصلی شکل دهنده به لیبرالیسم معاصر می‌داند که زمینه‌ساز دو مشکل و معضل اساسی شده‌اند. این دو معضل به‌تعبیر سندل عبارتند از: اول این هراس که ما چه به‌لحاظ فردی و چه به‌لحاظ اجتماعی در جال از دست دادن کنترل خود بر نیروهایی هستیم که زندگی ما را اداره می‌کنند و دیگری این احساس که ساختار اخلاقی اجتماع ما از خانواده تا همسایه و ملت، در حال فروپاشی و نابودی هستند (Sandel, 1996: 3). به‌تعبیر دیگر در نتیجه حاکم شدن فرهنگ مصرفی و به‌تبع آن اقبال به بینش منفعت‌جویانه که نتیجه منطقی چنین وضعیتی تضعیف مناسبات جمهوری خواهانه کلاسیک و جایگزین شدن آن با لیبرالیسم رویه‌مند بوده است. از نظر سندل در وضعیت فعلی شاهد تخلیه و استحصال منابع اخلاقی و مدنی‌ای که شان و منزلت شهروندی افراد را تقویت و تثبیت می‌کرد هستیم و اشاره می‌کند که هر چقدر در قرن بیستم جلوتر آمده‌ایم تمرکز رویه‌های حقوقی و مدنی بر فربه‌تر ساختن حوزه خصوصی افراد قرار گرفته است. وی چنین نتیجه‌گیری می‌کند که لیبرالیسم رویه‌مند که به واضح‌ترین شکل آن در قانون اساسی آمریکا تجلی یافته، به‌صورت ممانعی بر سر راه طرح و تقویت خیرهای متعالی فردی و اجتماعی عمل کرده است. اما سندل طرفدار جمهوری خواهی مدنی کلاسیک است و زندگی خوب را زندگی‌ای می‌داند که مصروف پیگیری‌های دسته‌جمعی به‌منظور تحقق خیرهای مشترک شود (Sandel, 1996: 221). این مطالب چکیده‌ای از پروژه فکری کلان مایکل سندل بود که در آثار اصلی او مطرح شده‌اند. طرح و بررسی و نقد مباحثی مانند فردگرایی اتمیستی، نگاه بازاری و دنبال نمودن موضوعاتی مانند فضیلت و سعادت و مواردی از این دست به‌خوبی نشانگر آن است که سندل را می‌توان به‌عنوان یکی از نقادان قابل توجه مدرنیته به‌طور عام و لیبرالیسم معاصر به‌طور خاص دانست. لذا دستورالعمل‌های سندل برای دوباره اخلاقی‌سازی زبان سیاست در بین اندیشمندان و عامه مردم هواداران زیادی پیدا کرده است. در واقع آثار سندل به‌خوبی آن‌چه را که دیدگاه لیبرالیستی سیاست باعث از دست رفتن آن شده است را خاطر نشان می‌سازد؛ چرا که طبق این نگرش لیبرالیستی، سیاست، چیزی بیش از تعقیب رشد اقتصادی و محافظت از انتخاب فردی نیست. اما سندل با در نظر گرفتن شرایط موجود و نقاط ضعف زندگی عمومی جوامع لیبرال اعلام می‌دارد که فقط بازگشت به اخلاقیات می‌توان خلاء سیاست مدرن را پر نمود.

روایت انتقادی والزر؛ حوزه‌های عدالت

مایکل والزر یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان سیاسی دوران پس از جنگ جهانی دوم است. وی در 1935 در شهرک صنعتی کوچک «جانزتاون» واقع در ایالت پنسیلوانیا چشم به جهان گشود و نخستین جزوه‌ی خودش را در سن 12 سالگی درباره‌ی اعتصابات اتحادیه‌ی کارگری و مبارزات سیاسی منتشر ساخت. وی از سردبیران نشریه‌ی دگراندیش¹ است، که یکی از مجلات شناخته شده‌ی چپ در آمریکاست. از این گذشته او از دبیران و نویسندگان نشریه‌ی جمهوری جدید است. هم‌چنین در هیئت مدیره دانشگاه عبری و هیئت امنای دانشگاه «براندیس» که مدرک کارشناسی خود را از آن‌جا دریافت کرده است عضویت دارد. در دانشگاه کیمبریج از محققان کرسی فولبرایت بود و دانشگاه هاروارد هم که مدرک دکترای خود را از آن‌جا گرفته به تحصیل و تدریس مشغول بوده است. والزر از 1980 یکی از اعضای برجسته‌ی هیئت علمی مؤسسه‌ی مطالعات عالی در پرینستون نیوجرسی است (گرفیفتس و دیگران، 1393: 500-501). نخستین کتاب والزر درباره‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی، انقلاب انگلیس و رادیکالیسم پاکدینان بود. وی پس از آن به نوشتن مقالاتی درباره‌ی موضوعات معاصر در سیاست آمریکا طی دهه‌ی 1960 مانند تعهد سیاسی، نافرمانی مدنی و فرمان‌شکنی وجدانی، طی جنگ ویتنام دست زد. جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه را می‌توان تلاشی برای میان‌داری بین واقع‌گرایی و صلح باوری در ارزیابی شیوه انجام جنگ در دوران نو دانست. والزر بحث خود را از این استدلال آغاز می‌کند که دولت‌مردان همواره برای مبادرت یا عدم مبادرت به جنگ و شیوه جنگیدن، از اختیار نسبی برخوردارند و سپس می‌گوید باید آموزه‌ی «جنگ عادلانه»² قرون وسطا را احیا کرد (گرفیفتس و دیگران، 1393: 501). ایده جنگ عادلانه نمونه‌ای از درگیری والزر با فرهنگ سیاسی است. دخالت آمریکا در کشور کره و بعدها ویتنام ظاهراً برای بسیاری، تفاوت بین دخالت عادلانه و دخالت غیرعادلانه در جنگ را پررنگ‌تر کرد. به‌ر شکل، آثار آکادمیک والزر طیفی از موضوعات مرتبط به هم - از دین و جنگ گرفته تا نظریه سیاسی و اجتماعی - را در بر می‌گیرد. اگر چه موضوع جنگ عادلانه و رعایت اصول اخلاقی در جنگ از مهم‌ترین موضوعات مطرح شده از سوی مایکل والزر است و در دنیای جنگ‌زده و خشونت‌بار امروز (در منطقه خاورمیانه) بسیار کارایی دارد، اما سعی ما آن است که بر دیگر ابعاد تئوریک و روش‌شناختی دستگاه فکری این اندیشمند جماعت‌گرا در چارچوب مسئله موردنظر پژوهش حاضر بپردازیم. مایکل والزر از فیلسوفان سیاسی معاصر است که در زمره جماعت‌گرایان قرار می‌گیرد. از مهم‌ترین آثار والزر می‌توان به «حوزه‌های عدالت» و «فره و نحیف» اشاره کرد که به زبان فارسی نیز ترجمه شده‌اند. والزر در به‌کارگیری ایده‌های جماعت‌گرایان چپ بر ضد سنت بی‌طرفی لیبرال در نظریه سیاسی معاصر آمریکا، چهره شاخصی به حساب می‌آید و آثارش نیز به‌مثابه یک صدای قوی مخالف اغلب در گفتمان متعارف دانشگاهی مطرح است. علائق فلسفی مایکل والزر بسیار وسیع‌اند اما همه آنها را می‌توان حول محور عدالت جمع کرد. اگر تحلیل «ویلیام گالستون» را بپذیریم که می‌گوید «نقد معاصر از لیبرالیسم بر چهار محور، جامعه، دموکراسی، فضیلت و برابری می‌گردد»، باید بگوییم که نقد والزر از لیبرالیسم معاصر معطوف به مقوله برابری و عدالت توزیعی است و در مقابل از مفهوم «برابری پیچیده» دفاع می‌کند (رجوع شود به: واعظی، 1387: 223). والزر در «حوزه‌های عدالت» می‌گوید که دو نحله فکری، یکی برگرفته از «بلیس پاسکال» و دومی از «کارل مارکس» در خصوص خصلت واقعی حکومت استبدادی موجود است که روشن‌گر راه مفهوم برابری پیچیده بوده‌اند که او در اثر خویش از آن دفاع فلسفی نموده است. پاسکال در کتاب «افکار» نوشت: «ماهیت حکومت استبدادی چنان است که می‌خواهد

1- Dissent.

2- just war.

قدرتش بر کل جهان و فراتر از حوزه خودش جاری و ساری باشد. خصوصیات جمعی متفاوتی وجود دارد از جمله قدرت، زیبایی، هوش و دینداری و... هر انسانی بر قلمرو ویژگی خویش حاکم است نه بر جایی دیگر... اما حاکم استبدادی می‌خواهد به هر طریقی، آن چه را منحصر در اختیار دیگری است، به‌دست آورد». هم‌چنین برداشت مارکس در باب همین دیدگاه در دست نوشته‌های نخستین‌اش با این عبارت آغاز می‌شود «بگذار فرض کنیم که انسان، انسان باشد و روابطش با جهان انسانی باشد. آنگاه عشق فقط می‌تواند در برابر عشق مبادله شود، اعتماد در برابر اعتماد و...» (کینگ ول، 1386: 232). به‌واسطه اهمیت این یادداشت‌های کلیدی است که والزر متواضعانه می‌گوید «این گفتارها، استدالات ساده‌ای نیستند و اغلب قسمت‌های کتاب من صرفاً در جهت شرح معانی آنها بوده است» (رجوع شود به: والزر، 1389 «الف»). اما به‌راستی هدف والزر از طرح این ایده‌ها چیست و چه منظوری را دنبال می‌کند؟. در پاسخ می‌توان گفت که والزر اصرار دارد نشان دهد که چیزها تا آن حدی مطلوب‌اند که در شبکه روابط اجتماعی قرار گیرند. هم‌چنین والزر ضمن اینکه می‌گوید عدالت مرتبط با معانی اجتماعی است، در تلاش است تا نشان دهد برخلاف سنت رایج در فلسفه سیاسی غرب از زمان افلاطون به اینسو، تنها یک نظام صحیح عدالت توزیعی وجود ندارد و راه را بر تکثرگرایی و خاص‌گرایی فرهنگی در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه عدالت بگشاید. بنابراین نکته کلیدی در باب عدالت اجتماعی وجود اصل بی‌بدیل توزیع یا حتی مجموعه منحصر به‌فرد از اصول نیست؛ بلکه وجود گفتگوی تاویلی و پیچیده‌ی اجتماعی است که بر اساس آن، خیرها و مطلوب‌های هر حوزه اجتماعی نسبتاً مستقل، به‌گونه‌ای توزیعی می‌شود که در آن هیچ اصل توزیعی در یک حوزه، بر شیوه توزیع حوزه دیگر تسلط ندارد. این دیدگاه بر تصویری از عدالت تاکید می‌کند که می‌تواند برای اغلب نظریه‌پردازان دموکراتیک رادیکال قدری عجیب به‌نظر برسد؛ چرا که وقتی ایده‌های اصلی تصمیم‌گیری دموکراتیک و گفتمان سیاسی تکثرگرا، به ایده‌های عدالت اجتماعی والزر می‌رسند، به‌طور گسترده بی‌دفاع می‌شوند (کینگ ول، 1386: 224-225). به‌هر حال، مایکل والزر به‌عنوان متفکری جماعت‌گرا نقدهای روش‌شناختی مهمی بر لیبرالیسم معاصر و روالزی وارد می‌کند و مباحث خود را در مهم‌ترین اثرش «حوزه‌های عدالت» مطرح می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ما نه دارای اصول جهان‌شمول عدالت، بلکه دارای حوزه‌های عدالت هستیم و هر جامعه‌ای دارای اصول عدالت مربوط به خویش است و اصل جهان‌شمول عدالت آن‌گونه که راولز می‌گوید وجود ندارد. والزر از سپهر و حوزه‌های عدالت بحث می‌کند و اینکه هر حوزه‌ای اعم از اقتصاد، سیاست، فرهنگ و اجتماع دارای اصول و قواعد خاص خویش است. به‌طور مثال آنکه ثروتمند است اگر با پول وارد حوزه سیاست شود و به خرید رای مردم بپردازد محصل آن چیزی جز سلطه نخواهد بود. والزر پس از بحث در باب برابری پیچیده، به این بحث می‌رسد که عدالت موضوعی نسبی است (رجوع شود به: والزر، 1389 «الف»). در واقع مایکل والزر در برابر اصطلاحاتی مانند «عقل» و «الزام جهان‌شمول اخلاقی» محتاط است. از این‌رو لب اثر دیگر وی یعنی «فره و نحیف» این ادعاست که باید شهود و جهان‌شمولی را که ایمانوئل کانت محوریت بخشید رد کنیم. شهودی که طبق آن مردان و زنان در هر جایی با یک دیدگاه مشترک یا اصل یا مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و اصولی آغاز می‌کنند و سپس آن‌را توسعه می‌دهند. والزر فکر می‌کند این تصویر از اخلاقی بودن که به‌صورت نحیف آغاز می‌شود و با رشد فخیم می‌شود، باید وارونه گردد. او قائل به این است که اخلاقی بودن از آغاز فخیم و فره‌به است، ترکیب فرهنگی است، کاملاً وفاقی است و خودش را تنها در موقعیت‌های خاصی به‌صورت نحیف آشکار می‌کند، زمانی که زبان اخلاق روی به اهداف خاصی دارد. این نگاه غیرکانتی والزر به اخلاقی بودن، می‌تواند با این بیان بازگویی شود که هویت اخلاقی فرد در گروه یا گروه‌هایی که فرد خود با آنها هم‌ذات‌پنداری دارد، تعیین می‌یابد (رجوع شود به: والزر 1389 «ب»؛ رورتی، 1390: 173). به‌تعبیر دقیق‌تر والزر دو

دیدگاه اخلاقی را از هم متمایز می‌سازد. دیدگاه اخلاقی تنک مایه و لاغر که در آن جهان‌شمولی اخلاقی نهفته است و برای همه افراد در همه زمان‌ها و مکان‌ها در هر موضوعی نسخه‌ای واحد تجویز می‌کند و دیگری اخلاق فربه و گسترده که در آن از نسخه‌پیچی واحد پرهیز می‌شود و عمدتاً متکی بر سنت، تجربه و زیست جهان مردمان در هر زمان و مکان متفاوت است. بنابراین می‌توان گفت که در چشم‌انداز روش‌شناختی والزر، نه تنها کانت بلکه لیبرال‌های معاصر نظیر جان رولز و رابرت نوزیک نیز که بر اصول خاصی به‌عنوان اصول عدالت تأکید می‌کنند، به‌رغم اختلاف مشرب همگی ره به خطا برده‌اند. برخلاف رولز، مایکل والزر معتقد است که برای تکوین جامعه لازم نیست که اصرار شود آحاد جامعه در خیرات و غایاتی اشتراک نظر داشته باشند و به‌طریق اولی لازم نیست که برای تعریف عدالت و ساختار اجتماعی عادلانه بر اصول مشترک و عامی در سطح جهانی و بین‌الذنهانی، توافق وجود داشته باشد (به‌عنوان اصول عام عدالت). وی آشکارا از پلورالیسم و نوعی نسبی‌گرایی در تصور جوامع از خیرات دفاع می‌کند و در نتیجه اصول حاکم بر توزیع عادلانه خیرات اجتماعی را به حسب جوامع و درک و تفسیر آنها از خیرات، متنوع و متکثر می‌داند. به‌علت اینکه خیرات اجتماعی متنوع است و ساحت‌ها و حوزه‌های مختلفی دارد هیچ اصل و معیار مشترک و عامی نمی‌تواند شاخص و مبنای توزیع عادلانه انحصاری خیرات اجتماعی باشد (واعظی، 1378: 12-13). نکته آخر اینکه به‌گفته مایکل والزر، یک جامعه عادل جامعه‌ای نیست که با اعضای خود بر اساس اصولی جهان‌شمول رفتار کند؛ بلکه یک جامعه معین فقط در صورتی عادل است که زندگی واقعی‌اش در مسیر معینی حرکت کند - یعنی در مسیری وفادار به درک مشترک اعضای خود - عدالت ریشه در فهم‌های متفاوت از مکان‌ها، اختراعات، مشاغل و از هر چیزی دارد که راهی مشترک برای زندگی می‌سازد. نادیده گرفتن تفاوت‌ها و آن فهم‌ها همیشه عین عمل به بی‌عدالتی است. تصور والزر از عدالت خاص‌گرایانه است، چون با برداشت‌های خاص فرد فرد یک جامعه معین از مشاغل، کالاها و غیره گره می‌خورد و به‌نوبه خود دلیل اینکه چرا والزر فکر می‌کند که عدالت یک امر خاص‌گرایانه است این است که ما با یکدیگر برابریم و به‌ویژه تولیدکنندگان مضامین اجتماعی هستیم. احترام گذاشتن به یکدیگر به‌عنوان تولیدکنندگان برابر آن قبیل مضامین همانا احترام گذاشتن به نظرات سایر مردم است و نباید بر آنها تصویری از نحوه زندگی کردنی که با آن احساس یگانگی نمی‌کنند، تحمیل کرد. برای مثال والزر اشاره می‌کند که آنتی‌ها در قرون چهارم و پنجم پیش از میلاد از سرمایه‌های عمومی برای پرداخت یارانه به ورزشگاه‌ها و حمام‌های عمومی استفاده می‌کردند، نه برای کمک به افراد نیازمند. ما کی هستیم که بگوییم آنتی‌ها اشتباه می‌کنند؟ بر چه اساسی ما می‌پنداریم که اجازه داریم ارزش‌هایی را که آنها قبول نداشتند بر آنها تحمیل کنیم؟ (فابر، 1390: 49-50). والزر مدعی است که که «منطق درونی» «عرصه‌ها» و فعالیت‌های اجتماعی مختلف - از نظام‌های خویشاوندی گرفته تا نظام مراقبت‌های پزشکی - را می‌شناسد. او بر پایه این مطالعات به‌عنوان نتیجه اصلی، این ایده را مطرح می‌کند که اساس بی‌عدالتی اجتماعی، سلطه است یعنی زمانی که خیرها و چیزهای مطلوب یک حوزه اجتماعی الگوهای توزیعی حوزه دیگر را آلوده می‌سازد: مثلاً موقعی که پول رای می‌خرد و یا شان اجتماعی، یک شغل سطح بالا را برای فرد فراهم می‌کند. والزر همان‌گونه است که زمانی در عنوان فرعی کتابی مشتمل بر چند مقاله، در مورد خود گفته بود: «دموکراتی دست نخورده». دلمشغولی پایدار او این ایده بوده است که چگونه نتایج سیاسی از نوع رادیکال را به‌صورت قانع‌کننده‌ای درآورد، بدون اینکه وارد حوزه‌های بسته و انتزاعی حقوق عام شود و یا اینکه آنان را تا حد مارکسیسمی نسنجیده، تقلیل دهد. به‌طور کلی مایکل والزر غالباً خودش را مخالف ایده اخلاقی «تنک مایه و ظریف» لیبرالی می‌داند؛ یعنی ایده‌ای که مبتنی بر آن است که همه افراد دارای حقوق‌اند و بنابراین ادعای برابر بر منابع دارند. به‌نظر والزر این رهیافت، پیچیدگی «پرمایه» جوامع واقعی را به‌بهای دستیابی به ساده‌گرایی نظری از بین می‌برد و

برعکس، اشکال واقعی استبداد را کم اهمیت جلوه می‌دهد (کینگ ول، 1386: 224-226). نقد والزر از لیبرالیسم راولزی در سطحی متفاوت با دیگر جماعت‌گرایان طرح شده است. برخلاف سندل، مایکل والزر اساساً به انتقاد از برداشت راولزی از شخص نمی‌پردازد. او هم‌چنین برخلاف مک اینتایر و تیلور، به ارائه گزارش تاریخی جامعی از فرهنگ غربی علاقه‌مند نیست؛ گزارشی که از آن بتوان انتقادات را از لیبرالیسم به‌طور عام و از راولز به‌طور خاص استنباط کرد. موضع مطرح شده در حوزه‌های عدالت بیشتر بر این پرسش متمرکز است که چه روش‌شناسی با موضوع نظریه سیاسی متناسب می‌باشد. در واقع والزر می‌خواهد بداند که چگونه می‌توان اقدام به ساخت و دفاع از نظریه عدالت کرد. به‌طور کلی می‌توان مایکل والزر را می‌توان از مهم‌ترین اندیشمندان جماعت‌گرا برشمرد که از منظر روش‌شناختی نقد‌های قابل توجه‌ای بر اندیشه لیبرالیسم و نماینده معاصر آن جان راولز وارد می‌سازد. او با دیدگاهی انتقادی و با روش تفکیکی خود سعی نموده تا جهان‌شمولی اصول عدالت راولز را به چالش بکشد و به‌صورت جزئی‌تر و زمینه‌مندتر نسبت به شکل‌گیری و برقراری عدالت در جوامع مختلف از جمله جوامع لیبرال دموکرات غربی ارائه طریق نماید.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که گذشت، نوشتار حاضر در تلاش بوده است تا هر چند مختصر به شرح جایگاه اندیشه و مکتب جماعت‌گرایی و اصول و مبانی فکری آن در هم‌نشینی و مقایسه با دیگر مکاتب فکری معاصر مانند بنیان‌گرایی و پسامدرنیسم بپردازد. رویکرد حاکم بر متن حاضر فلسفه سیاسی است و نویسنده سعی نموده تا دلالت‌های هنجاری متفکران جماعت‌گرا را شناسایی و معرفی نماید. برای دستیابی به هدف موردنظر بر اندیشه و روایت چهار اندیشمند برجسته جماعت‌گرایی یعنی مک اینتایر، تیلور، سندل و والزر تمرکز شده است. یافته‌های بحث نشانگر این موضوع است که اگرچه متفکران مذکور دارای برخی تفاوت‌ها نیز هستند، اما همگی آنها در نقد لیبرالیسم و بالاخص لیبرالیسم معاصر و راولزی هم داستان‌اند. تقابل این متفکران با لیبرالیسم معاصر منجر به شکل‌گیری نزاعی شده است که در فلسفه سیاسی معاصر به‌عنوان «منازعه جماعت‌گرایان و لیبرال‌ها» شناخته شده است. شاید در حالی کلی بتوان محورهای منازعه میان دو طیف فکری مذکور را پیرامون چهار موضوع فردگرایی/جماعت‌گرایی؛ حق/خیر؛ عدم مداخله دولت/مداخل دولت؛ جهان‌شمولی یا زمینه‌مندی دسته‌بندی نمود. لیبرال‌هایی مانند راولز با تاکید و تمرکز بر فردگرایی هدف اصلی خود را احقاق حقوق فردی می‌دانند. آنها قائل به این موضوع‌اند که فرد دارای عقلانیت خودبنیاد است که توانایی تحقق خواسته‌ها و امیال خود را دارد و در این مسیر نیازی به مداخله دولت در زندگی فردی نیست. در نهایت اینکه لیبرال‌ها معتقد به این نکته هستند که اصول و ارزش‌های لیبرال اصولی عام و جهان‌شمول هستند که قابلیت تعمیم‌دهندگی بالایی در کلیه جوامع سیاسی را دارا هستند. اما در مواجهه با چنین مقولاتی متفکران جماعت‌گرا مدعی هستند که هر فرد محصور در یک وضعیت و شرایط اجتماعی است و هویت فردی برآمده از شرایط زمانی و مکانی خاصی است. لذا آنها در مواجهه با فردگرایی بر جماعت‌گرایی تاکید دارند. هم‌چنین آنها خواهان دستیابی به خیر جمعی هستند و صرفاً حقوق فردی را زمینه‌ساز دستیابی به سعادت و رهایی نمی‌دانند. در مواجهه سوم نیز قائل به مداخله‌ی محدود دولت جهت اخلاقی‌تر نمودن شهروندان هستند. آنها ایده بی‌طرفی دولت لیبرال را به چالش کشیده‌اند و زمینه‌های مداخله دولت در زندگی فردی را تا حدودی فراهم آورده‌اند. نهایتاً اینکه جماعت‌گرایان نه‌تنها اعتقادی به جهان‌شمول بودن ارزش‌ها ندارند، بلکه بر این باورند که هر جامعه‌ای ارزش‌ها و اصول متکی به‌خود را دارد. از نظر آنان ارزش‌های هر جامعه‌ای برآمده از شرایط زمانی و مکانی آن جامعه و محصولی فرهنگی است که ریشه در سنت‌های هر جامعه‌ای دارد. جماعت‌گرایان مباحث خود را با نقد لیبرالیسم،

مبانی ارزشی، پیش‌فرض‌ها و اخلاق جهان‌شمول آن ادامه می‌دهند و معتقد هستند که یکی از مهم‌ترین اشتباهات سنت لیبرالی، نگرش جهان‌شمول آن و فقدان توجه به زمینه‌مندی و وجود سنت‌های رقیب است. بر این اساس هنگام طرح سیاست مطلوب، بحث آنها از حفاظت از این یا آن جامعه فرهنگی فراتر می‌رود. در چنین تفکری هیچ نوع برتری برای فرهنگ و یا فرهنگ‌های خاص در نظر گرفته نمی‌شود؛ هر جامعه‌ای صرف‌نظر از اینکه چقدر از فرهنگ مسلط متفاوت باشد، باید در این نوع سیاست مورد توجه قرار گیرد. به هر حال یافته‌های تئوریک پژوهش حاضر نشانگر آن است که مفاهیم و موضوعات مطرح شده مانند نقد مدرنیته و لیبرالیسم، اخلاق، هویت، فضیلت، عدالت، سنت‌مندی، زمینه‌مندی، تاریخمندی و... از سوی جماعت‌گرایان می‌تواند در حل‌وفصل یا فهم برخی از مسائل و مشکلات موجود در جامعه سیاسی ایران معاصر مناسب و راهگشا باشد. برخی محققان مطالعات ایران مدعی‌اند که از چهار روش و رهیافت فرهنگ سیاسی و نخبه‌گرایی، تحلیل طبقاتی، اقتصاد سیاسی و تحلیل گفتمانی برای مطالعه جامعه‌شناسی سیاسی ایران استفاده شده است (حاجی یوسفی، 97: 1384). به نظر می‌رسد در کنار روش‌های مذکور می‌توان از روش جماعت‌گرایی به‌عنوان روشی کیفی و رهیافتی نوین در مطالعات سیاسی ایران بهره گرفت. بر این اساس، می‌توان جامعه ایران را که انواع مختلفی از فرهنگ‌ها، هویت‌ها، قومیت‌ها، زبان‌ها و سبک‌های متفاوت در آن سکونت دارند را جامعه‌ای «چند فرهنگی»¹ و با تنوع فرهنگی بالا دانست که رویکرد جماعت‌گرایانه در جامعه ایرانی که از کثرت فرهنگی برخوردار است، می‌تواند امکانات زیادی برای کاربردی شدن داشته باشد. به‌عبارت دیگر، جماعت‌گرایان بحث خود را از سنت‌ها، بسترها و زمینه‌های فرهنگی جوامع مختلف آغاز می‌کنند، که این نوع تفکر می‌تواند جامعه را به‌سمت پذیرش اجتماعات و جماعت‌های مختلف و احترام به تفاوت‌های آنها سوق دهد.

منابع

الف) منابع فارسی

1. اسمیت، استیو (1383)، **جهانی‌شدن سیاست: روابط بین‌الملل در عصر نوین**، تهران: موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
2. ابراهیمی‌فر، طاهره (1391)، **سیاست بین‌الملل**، تهران: سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی.
3. اسکندریان، مهدی (1383)، **هویت و رابطه ایران و اتحادیه اروپایی**، کتاب اروپا (3)، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
4. اسمیت، رویت (1393)، **نظریه‌های روابط بین‌الملل**، ترجمه‌ی حمیرا مشیرزاده و رواله طالبی آرانی، تهران: میزان.
5. عباسی اشغلی، مجید؛ فرخی، مرتضی (1388)، **چارچوبی تحلیلی برای مفهوم امنیت از منظر سازه‌نگاری، علوم سیاسی**، شماره 6.
6. سیف‌زاده، حسین (1382)، **اصول روابط بین‌الملل**، چاپ سوم، تهران: میزان.
7. دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (1387)، **چارچوب مفهومی برای ارزیابی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی.
8. دوئرتی، جیمز؛ فالتزگراف، رابرت (1388)، **نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل**، ترجمه: وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: انتشارات قومس.
9. راستی، هوشنگ (1376)، **سازنده‌گرایی در سیاست جهان: گفتمان تحلیل گفتمان**، تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان.
10. چرنوف، فرد (1388)، **نظریه و زبرنظریه در روابط بین‌الملل**، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
11. خانی، عبد الله (1382)، **نظریه‌های امنیت**، تهران: موسسه ابرار معاصر.
12. قوام، عبدالعلی (1388)، **روابط بین‌الملل؛ نظریه‌ها و رویکردها**، تهران: سمت.
13. قربانی شیخ‌نشین، ارسلان (1390)، **زبان استعاره‌ای در گفتمان روابط بین‌الملل، فصلنامه‌ی روابط بین‌الملل**، دوره نخست، شماره‌ی دوم.
14. کرمی، جهانگیر (1383)، **سیاست خارجی از منظر تکوین‌گرایی اجتماعی، فصلنامه راهبرد**، شماره 31.
15. کرمی، جهانگیر (1387)، **تحولات سیاست خارجی روسیه: هویت دولت و مسئله غرب**، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
16. لینکلتر، آندرو (1386)، **نواقح‌گرایی، نظریه انتقادی و مکتب برسازی**، مترجم علیرضا طیب، تهران: دفتر مطالعات سیاسی.
17. مشیرزاده، حمیرا (1390)، **تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل**، تهران: سمت.
18. مشیرزاده، حمیرا (1385)، **نظریه نظام جهانی؛ توانمندی‌ها و محدودیت‌های دیدگاه رادیکال**، **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی**، شماره 71.

19. متقی، ابراهیم (1386)، سازه‌انگاری، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره 37، شماره 4.
20. معین علمداری، جهانگیر؛ عبدالله، راسخی (1389). روش‌شناسی سازه‌انگاری در حوزه روابط بین‌الملل، تحقیقات سیاسی و بین‌المللی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا، شماره 4.
21. معین علمداری، جهانگیر (1392)، روش‌شناسی: نظریه جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرائیبات-گرایی)، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
22. ندلیو، ریچارد (1391)، نظریه‌ی فرهنگی روابط بین‌الملل، ترجمه جلال دهقانی فیروزآبادی، روح‌الله طالبی آرانی و مرتضی نورمحمدی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر و ارتباطات وزارت ارشاد.
23. هادیان، ناصر (1382)، سازه‌انگاری: از روابط بین‌الملل تا سیاست خارجی، فصلنامه سیاست خارجی، سال 17، شماره 4.
24. ونت، الکساندر (1385)، نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، مترجم حمیرا مشیرزاده، تهران: وزارت امور خارجه.

(ب) منابع لاتین

1. Hymans Jacques E. C (2002), **Applying Social Identity Theory to the Study of International Politics: A Caution and an Agenda**, Paper originally prepared for presentation at the International Studies Association convention, New Orleans, Louisiana.
2. Nugroho, Ganjar (2008), **Constructivism and International Relations Theories**, Japan, **Global& Strategis**, Th. II, No. 1.

تأثیر حقوق نرم بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران در پرتو رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات*

سید محسن سجادی**

کارشناسی ارشد دیپلماسی صلح و امنیت و حقوق بشر دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه

چکیده

حقوق نرم برخلاف حقوق سخت که دارای الزامات حقوقی و بر اساس اصول معاهداتی است، بر نرم‌ها و هنجارهایی که دارای الزام‌آوری حقوقی نبوده و یا کمترین میزان از الزام‌آوری را دارا باشند استوار است و برعکس حقوق سخت دارای رویه‌های حل‌وفصل اختلافات نیز نیستند؛ زیرا اصل بر داوطلبانه بودن و اختیاری بودن اسناد برآمده از حقوق نرم است. در نتیجه این حقوق با شیوه‌ای که کمترین میزان حساسیت دولت‌های دارای حاکمیت را بر می‌انگیزاند حرکت نموده و در درازمدت به رویه و پس از آن به قواعدی تبدیل می‌شود که تخطی از آنها نه‌تنها مجاز نیست که با الزامات و مجازات‌هایی همراه می‌شود و در اینجا شاهد حقوق سخت می‌شویم. در این میان از جمله مواردی که در عرصه روابط بین‌الملل بر بنیان حقوق نرم شکل گرفته و استوار هستند رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات می‌باشند. در نتیجه تأثیرگذاری این چنین رژیم‌های برآمده از حقوق نرم بسیار بیشتر از رژیم‌های خلع سلاحی و کنترل تسلیحاتی حقوق سخت است. بنابراین این پژوهش به‌دنبال بررسی تأثیر حقوق نرم در قالب‌های مختلف در روابط بین‌الملل از جمله تأثیر این حقوق در قالب رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران است.

کلید واژه‌ها

حقوق نرم، حقوق سخت، رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات، امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران.

* مقاله مستخرج از پایان‌نامه.

** Email: sajadi.seyedmohsen@yahoo.com.

اگرچه مفهوم حقوق نرم¹ برای سال‌ها وجود داشته است اما پس از آن که روند تصویب اسناد غیر الزام‌آور تحت عنوان حقوق نرم از اوایل دهه 80 میلادی به یک مکانیسم تبدیل شد (Lele, 2012: 37)؛ استفاده از واژه‌های حقوق نرم و حقوق سخت² در جهان علمی امروزی، مورد توجه و علاقه محققان قرار گرفت. البته باید یک ارزیابی نسبی از نقاط قوت و ضعف حقوق سخت و نرم به‌عنوان جایگزینی برای حکومت بین‌المللی و همچنین عاملی برای تقویت و افزایش همکاری‌های بین‌المللی (Shaffer & Pollack, 2011: 1147) و یا عاملی در جهت تضعیف امنیت کشورها صورت گیرد. از آن‌جا که برخی از رژیم‌هایی که ایران در آنها عضویت داشته و یا در پی پیوستن به آن است، دارای ویژگی حقوق نرمی هستند و به‌دلیل این‌که این رژیم‌ها بر نرم‌های³ اخلاقی بیشتر از ضمانت اجرای ملموس تأکید می‌کنند؛ می‌توان بحث حقوق نرم را قابل اهمیت دانست. توجه به این نکته ضروری است که اکثر رژیم‌ها همچون رژیم‌های حقوق بشری و خلع سلاحی و کنترل صادراتی با تبعیت از حقوق نرم و گاهی خارج از چارچوب‌های مشخص (به‌عنوان مثال شکل‌گیری کد لاهه HCOC⁴ که خارج از ملل متحد شکل گرفت) ایجاد و تقویت شده‌اند و مثال بارز آن سازمان امنیت و همکاری اتحادیه اروپا (OSCE)⁵ می‌باشد (Grand, 2013: 8).

شاید این سؤال مطرح شود که چرا رژیم‌هایی از این دست بر پایه حقوق نرم که دارای الزام‌آوری حقوقی⁶ نبوده و برای اجرا از ابزار الزام‌آوری و اجبار برخوردار نیستند، شکل می‌گیرند؟ پاسخ به این سؤال را می‌توان در سیاست‌های اتحادیه اروپا در قبال فضا پیدا کرد. بر اساس عقیده محققان اتحادیه، ماهیت داوطلبانه و غیر الزام‌آوری مواد کد لاهه (کردارنامه) نه تنها ضعف این رژیم به حساب نمی‌آید که برعکس، نشانه قدرت آن محسوب می‌شود. بر این اساس، بهترین شیوه برای تقاضای رفتاری مسئولانه از دولت‌ها، فشار اخلاقی ناشی از حقوق نرم است و این دقیقاً تأثیر مثبتی بر تضمین ثبات در فضا خواهد داشت و علت موفقیت کد لاهه از نظر ایشان دقیقاً توجه به همین نکته است و نشانه موفقیت کد لاهه را در عضویت بیش از 130 کشور فعال در زمینه موشکی می‌داند که پشتوانه حقوق نرمی است که در بطن این توافق سیاسی وجود دارد⁷ (Lele, 2012: x). بنابراین یکی از موارد کنونی که ایران باید مورد توجه بیشتری قرار دهد اهمیت روزافزون حقوق نرم در جهان امروزی و در حقوق بین‌الملل، در کنار حقوق سخت معاهداتی است. در نتیجه هدف این پژوهش بررسی تأثیر حقوق نرم بر امنیت جمهوری اسلامی ایران و راهکارهای ایران در مواجهه و مقابله با این پدیده نو ظهور است.

توجه به این نکته مهم به‌نظر می‌رسد که زمانی که از تأثیر حقوق نرم بر امنیت ایران سخن به‌میان می‌آید صرفاً بعد منفی قضیه را در بر نمی‌گیرد بلکه در برخی زمینه‌ها ایران می‌تواند از طریق حقوق نرم در پی افزایش امنیت خود برآمده و به‌صورت بازگیری فعال در این عرصه تازه پا به میدان گذارد. بر این اساس سامان پژوهش به این‌گونه می‌باشد که پس

- 1- Soft law.
- 2- Hard law.
- 3- Norm.
- 4- the Hague Code of Conduct against Ballistic Missiles Proliferation (HCOC).
- 5- the Organization for Security and Cooperation in Europe (OSCE).
- 6- Non Legally-Binding.

7- در اینجا اگرچه حقوق نرم با یک معاهده از نظر قدرت الزام‌آوری قابل مقایسه نیست، اما هنگامی که کشوری برخلاف یک عمل که به‌طور گسترده‌ای مورد پذیرش بین‌المللی قرار گرفته است عمل کند، با فشار جامعه بین‌المللی مواجه شده و نیاز به توجیه عمل خود پیدا می‌کند و این همان شرط اجرای حقوق نرم می‌شود [که بر گرفته از عرف و عمل اخلاقی می‌باشد] (Lele, 2012: 121).

از بیان زمینه شکل‌گیری حقوق نرم و کارکردهای مختلف آن، به کاربرد حقوق نرم در رژیم‌های مختلف هم‌چون رژیم‌های حقوق بشری و کنترل صادراتی اشاره شده و در نهایت با ارائه راهکارهایی به نتیجه‌گیری بحث پرداخته می‌شود.

مبحث اول: حقوق نرم و اهمیت آن

گفتار اول: مفهوم حقوق نرم

اگرچه نقش حقوق نرم در ادبیات روابط بین‌الملل و حقوق بین‌الملل افزایش یافته است، هیچ توافقی واقعی در معنی حقوق نرم وجود ندارد حتی بر سر اینکه آیا حقوق نرم واقعاً «حقوق» است نیز بحث‌های فراوانی صورت گرفته است (Trubek policy approaches, 2005: 6). اما توجه به این نکته ضروری است که حقوق نرم را معمولاً در مقابل حقوق سخت می‌توان شناخت. برای حقوق سخت شاید این تعریف مناسب باشد که «حقوق سخت عبارت است از قوانینی الزام‌آور که با ایجاد تعهدات قطعی لزوم اجرای آن‌را از طریق اقدامات بازدارنده و هم‌چنین روش حل اختلافات تأکید می‌کند» (Jiang, 2009: 2).

بنابراین پیدا کردن یک تعریف مناسب برای واژه حقوق نرم دشوار است و موضوع بحث بسیاری بین کسانی است که وجود چنین حقوق را انکار کرده و کسانی که آن‌را به‌عنوان یک منبع شبه حقوقی جدید در حقوق بین‌الملل مورد شناسایی قرار می‌دهند. با این حال می‌توان در تعریف ابتدایی به‌طور خلاصه بیان داشت که حقوق نرم «مقررات هنجاری موجود در متون غیر الزام‌آور¹ است» و با وجود مخالفت‌های گوناگون از سوی حقوق‌دانان مخصوصاً پوزیتیویست‌ها، حقوق نرم به‌عنوان یک منبع جدید در حقوق بین‌الملل شناخته شد (oxfordbibliographies, 2016) که بدون این حقوق نرم و نرمی² ذاتی آن، قانون جهانی³ به‌سختی می‌تواند رو به جلو حرکت کرده و به پیشرفت خود ادامه دهد (Zerilli, 2010: 7).

جدای از اینکه چه کسی ابتدا لفظ حقوق نرم را مورد استفاده قرار داده است⁴؛ حقوق نرم شکلی تازه از قانون‌گذاری بین‌المللی است که در معنای خاص خود از منظر حقوقی الزام‌آور نیست و اصول، سیاست‌ها، هنجارها و قواعدی است که با هدف تغییر و اصلاح رفتار تابعان⁵ حقوق بین‌الملل یا اعلام رفتار مطلوب در جامعه بین‌المللی و در یک فرآیند همکاری بین‌المللی، میان مقام‌های عمومی یا ترکیبی از مقام‌های عمومی و خصوصی مذاکره و تصویب می‌شود. برون‌داد نهایی چنین همکاری می‌بایست در یکی از صورت‌های تازه قانون‌گذاری بین‌المللی مانند اعلامیه⁶، بیانیه⁷، برنامه اقدام⁸، اصول راهنما⁹، کردارنامه¹⁰ و مانند آن¹ و بر اساس آیین شکلی و تشریفاتی که مذاکره‌کنندگان بر سر آن توافق دارند، حاصل شده باشد (شاکیان، 1392: 24).

1- Non-binding.

2- Softness.

3- Global law.

4- برخی وضع عبارت حقوق نرم را به لرد مک نرن نسبت داده‌اند (شاکیان، 1392: 18).

5- Actor.

6- Declaration.

7- Statement.

8- Plane of Action.

9- Guidelines for Implementation.

10- Code of Conduct (البته در این متن برای کردارنامه لاهه مربوط به موشک‌های بالستیک، خود واژه «کد» به‌کار رفته است)

قوانین حقوق نرم شبه قانون² می‌باشند که به‌سادگی مصادره به مطلوب می‌شود و این باعث ابهام و البته دشواری در ارائه یک تعریف واضح و بی‌ابهام از حقوق نرم توسط پژوهشگران حقوق بین‌الملل شده است. بنابر این در تعریف حقوق نرم اغلب این‌گونه بیان می‌دارند که: حقوق نرم نصیحتی است فارغ از الزام قانونی و تعهدات الزام‌آور (Guzman & Meyer, 2010: 172) و دقیقاً به‌همین دلیل حقوق نرم بر ترویج فضای رفتار مسئول [مسئولیت‌پذیری] مؤثر بوده و از این عامل در جهت تقویت و قدرت الزام و اجرای خود استفاده می‌کند (Lele, 2012: x). تعدادی از مکانیسم‌های اجرای حقوق نرم مانند شرمندگی³، انطباق⁴، ترغیب⁵، منافع شخصی⁶، فرصت⁷ و یا ترس مؤثر بوده و از این منظر قوانین نرم یا غیر الزام‌آور می‌تواند به‌عنوان قواعد الزام‌آور شناسایی شود و دقیقاً به‌همین دلیل است که برای حقوق نرم از واژه «اجبار غیر الزام‌آور»⁸ استفاده می‌شود (Zerilli, 2010: 5-6).

یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز حقوق نرم از منابع سنتی حقوق بین‌الملل ویژگی غیر الزام‌آور بودن آن است. هنگامی که سخن از الزام حقوقی می‌شود مجموعه‌ای از ضمانت اجراهای حقوق بین‌الملل در نظر می‌آید که اجرای قواعد حقوقی را حمایت می‌کند، به‌گونه‌ای که تابعان حقوق بین‌الملل اطمینان یابند که نقض چنان قواعدی بی‌پاسخ نخواهد ماند (شاکیان، 1392: 15). این یک اصل در حقوق نرم است؛ حقوق نرم اساساً اقتدار خود را از تعداد و اعتبار کشورها کسب می‌کند و اگر کشوری تصمیم گیرد که دیگر به اجرای توافق‌نامه نباشد، نمی‌توان با تحریم رسمی مجازات کرد؛ بلکه بر اساس اعتبار⁹ آن کشور مجازات صورت می‌گیرد (Zerilli, 2010: 5).

یکی دیگر از عواملی که به شناخت و تمیز حقوق نرم از حقوق سخت یا سایر منابع حقوق بین‌الملل کمک می‌کند، بحث حاکمیت و تراضی دولت‌ها است. بدان معنا که هرگاه حقوق بین‌الملل برای تدبیر زیست بین‌المللی به مانع حاکمیت دولت‌ها و تراضی آنها و یا موانعی ناگزیر مانند ابهام و عدم قطعیت از آینده بر می‌خورد، ... حقوق نرم به‌عنوان یک راه میانه در قالب و چارچوبی نو برای قانون‌گذاری بین‌المللی خود را نمایان می‌کند (شاکیان، 1392: 45).

گفتار دوم: اهمیت حقوق نرم

چرا کشورها از حقوق نرم استفاده می‌کنند؟ این سوال به ذات حقوق نرم بر می‌گردد که ضمن توجه به حساسیت دولت‌ها نسبت به حاکمیت خود، استقلال و رضایت دولت‌ها را مدنظر قرار داده و دولت‌ها با تراضی و به‌صورت داوطلبانه و از روی اختیار به عضویت رژیم‌های حقوق نرمی در می‌آیند.

1- یکی از وجوه تمیز حقوق نرم در اشکال مورد اشاره شده آن از معاهدات، نقش عنصر قصد و نیت است. بدین معنی که اطلاق لفظ معاهده در تعیین ماهیت آن تأثیری ندارد (شاکیان، 1392: 182).

2- Quasi-Legal.

3- shaming.

4- conformity.

5- persuasion.

6- self-interest.

7- opportunity.

8- Non-binding Coercions.

9- Reputation.

در این زمینه دلایلی را با عنوان دلایل چهارگانه رغبت و استفاده کشورها از حقوق نرم بیان نموده‌اند که در ادامه بررسی می‌شوند:

اولاً، دولت‌ها ممکن است حقوق نرم را یک راه‌حل ساده برای رسیدن به یک نقطه قانونی مورد انطباق در همکاری‌ها بدانند؛

ثانیاً، اگرچه حقوق نرم در حال حرکت به سمت حقوق سخت است، اما دولت‌ها برای جلوگیری از دادن هزینه بیشتر به سمت استفاده از این حقوق گام بر می‌دارند؛

ثالثاً، بر اساس نظریه نمایندگی¹، دولت‌ها به این دلیل حقوق نرم را انتخاب می‌کنند زیرا از نامشخص بودن قوانینی که امروز اتخاذ می‌کنند ترس دارند که آیا فردا مطلوب این‌ها خواهد بود. به عبارتی هنگام استفاده از حقوق نرم می‌توانند در آینده به نفع خود یک حالت خاص در نظر گرفته و انتظارات را در صورت تغییر شرایط تغییر دهند. به همین دلیل حرکت از حقوق سخت به حقوق نرم برای چنین کشورهایی که در آینده به نفع قوانین یا تفسیر کارآمد از آن فکر می‌کنند آسان‌تر است؛

رابعاً و در نهایت، بر اساس مفهوم قانون مشترک بین‌المللی (ICL)²، که یک تفسیر غیر الزام‌آور است که در نهادهای بین‌المللی چون دادگاه‌های بین‌المللی، می‌توان گاهی به جز توجه به قوانین الزام‌آور و طرفین اختلاف حکم کرد. بنابراین ICL یک فرصت برای تعمیق همکاری در ازای نادیده انگاشتن برخی قواعد حقوقی فراهم نموده است (Guzman & Meyer, 2010: 171).

مبحث دوم: حقوق نرم و حقوق سخت

رابطه بین حقوق نرم و سخت به‌گونه‌ای است که یک مجموعه از رژیم‌ها می‌تواند در برخی از موارد تابع حقوق نرم باشد و در برخی موارد حقوق سخت بر آن بار شود. بنابراین حقوق سخت که بیشتر بر وجه الزام‌آوری و اجبار تاکید می‌کند و در منابع سنتی حقوق بین‌الملل هم‌چون معاهدات و قطعنامه‌های الزام‌آور خود را نشان می‌دهد، در اینجا در مقابل حقوق نرم که با مسامحه می‌توان حقوق غیر الزام‌آور خواند و جزو منابع نوین حقوق بین‌الملل شناخته می‌شود؛ تعریف و تبیین می‌شود که البته این خود خالی از اشکال نیست. زیرا از نظر این پژوهش حقوق نرم و حقوق سخت هر دو وجهی از حقوق بین‌الملل و به عبارتی روابط بین قدرت‌ها و دولت‌ها را به نمایش می‌گذارند که با وجود هم کامل بوده و به شکل‌دهی رفتار دولت‌ها در عرصه بین‌الملل کمک می‌کند و در این زمینه حقوق نرم به دلیل وجه غیر الزام‌آور خود با استقبال دولت‌ها روبه‌رو شده و با فراهم کردن آزادی عمل بیشتر برای آنها، امکان موفقیت این حقوق را افزایش می‌دهند. در نتیجه در بین رژیم‌های حقوق بشری و کنترل صادراتی، برخی با استقبال بیشتری روبه‌رو شده و دولت‌ها به دلیل احساس حفظ حاکمیت و البته عضویت اختیاری و داوطلبانه هم‌زمان با عضویت در این گونه رژیم‌ها رغبت بیشتری به عضویت در آنها نشان می‌دهند که مثال بارز در این زمینه کد لاهه می‌باشد. شاید بتوان معیارهای تعریف حقوق نرم و سخت را در جدول زیر نشان داد:

1- the delegation theory.
2- International Common Law.

جدول 1-1

نوع هنجار	نوع تعهد	ماهیت مکانیسم اجرای
حقوق سخت	تعهد سخت	اجرای سخت
حقوق نرم	تعهد سخت	اجرای نرم
		بدون اجرا
	تعهد نرم	اجرای سخت
		اجرای نرم
		بدون اجرا
بدون تعهد	اجرای نرم	
هنجارهای به جز (غیر) قانون	بدون تعهد	بدون اجرا

(Source: Terpan, 2014: 14)

دولت‌ها به دلیل ترس از عدم اجرای برخی مواد توافق شده در آینده توسط دیگران و یا برخورد داشتن با منافع آنها در آینده نزدیک، حاضر به قبول الزامات قانونی و حقوقی (حقوق سخت) نیستند اما اجرای حقوق نرم را به مکانیسم‌هایی چون شرمندگی، ترغیب، ایجاد فرصت و امثال این واگذار می‌کنند. از این منظر حقوق نرم یا غیر الزام‌آور می‌تواند به‌عنوان قواعد الزام‌آور مورد توافق مطرح شود و اینجا است که ترکیب متناقض «اجبار غیر الزام‌آور»¹ خود نمایی می‌کند (Zerilli, 2010: 5).

در انتها می‌توان در یک مقایسه تطبیقی بین حقوق نرم و حقوق سخت، دست‌کم هفت دلیلی که می‌تواند نشان دهد حقوق نرم در برخی شرایط بهتر از حقوق سخت عمل می‌کند را بیان داشت:

هزینه پایین‌تر توافق²: زمانی که موضوع مورد بحث و مذاکره پیچیده و مورد اختلاف باشد هزینه‌های چانه‌زنی و ترس از آینده بالا می‌رود، حقوق نرم در این زمان مناسب‌تر است زیرا هنجارهای غیر الزام‌آور آن به کاهش خطر درگیری مذاکره کنندگان در طول مذاکره کمک می‌کند؛

هزینه‌های حاکمیتی کمتر³: توافقات دارای الزامات قانونی شامل هزینه‌هایی برای کشورهای عضو می‌باشد از جمله از دست دادن قدرت تصمیم‌گیری در مورد موضوعی خاص و کاهش حاکمیت. حقوق نرم ضمن ترویج همکاری، حق حاکمیت را هم حفظ می‌کند.

مقابله با تنوع⁴: حقوق نرم اجازه می‌دهد تا دولت‌ها به انطباق تعهدات خود با موقعیت‌های خاص خود دست بزنند به‌جای تلاش برای ایجاد شرایط ملی واگرا در یک متن سیاسی واحد. بدین معنی که می‌توان از حقوق نرم برای خروج مذاکره از بن‌بست و شکست در جایی که به دلیل نابرابری در ثروت، قدرت و منافع حاصل از توافق، اتصالات ناممکن است از طریق

1- Non-Binding Coercions.
2- Lower contracting costs.
3- Lower sovereignty costs.
4- Coping with diversity.

جایگزینی و استفاده از زبان «نرم» مانند «اقدامات مناسب»¹، «بهترین تلاش»²، «تا آنجا که ممکن است»³ و یا «با در نظر گرفتن دستیابی تدریجی»⁴، به حصول توافق کمک کرد.

انعطاف‌پذیری⁵: اسناد حقوقی غیر الزام‌آور انعطاف‌پذیری بیشتری برای مذاکرات مجدد یا تغییر توافقات اجازه می‌دهد و این می‌تواند سیستم‌های حقوقی متنوع را تطبیق نماید.

سادگی و سرعت: حقوق نرم باعث می‌شود رسیدن به یک توافق با سرعت بیشتری صورت گیرد و باعث جلوگیری از تصویب و دیگر روش‌های دست و پاگیر داخلی می‌شود.

مشارکت⁶: حقوق نرم در اصل اجازه ادغام سلايق تمام اشخاص را در روند قانون‌گذاری فراملی فراهم می‌کند. علاوه بر این، این باز بودن حضور بازیگران غیر دولتی همراه با شفافیت، افزایش تنظیم دستور کار و تسهیل انتشار دانش را اجازه می‌دهد.

فزون‌گرایی تدریجی: حقوق نرم هم‌چنین می‌تواند اولین گام در مسیر دستیابی به توافق قانونی الزام‌آور یا حقوق سخت را نشان دهد (Trubek et. AL, 2005: 11-12).

از این منظر حقوق نرم در پی دستیابی به اهداف هنجاری از طریق کاهش هزینه‌های همکاری و تسهیل فرآیند چانه‌زنی و رسیدن به یک توافق در مدت زمان طولانی است. اگر چه به‌دلیل نرم بودن شاید قدرت حقوق سخت را نداشته باشد؛ اما همکاری را از این طریق ممکن می‌کند.

مبحث سوم: حقوق نرم و رژیم‌های کنترل صادراتی

رژیم‌های چند جانبه کنترل صادرات از جمله ابزارهای جلوگیری از گسترش سلاح‌های انهدام جمعی بوده‌اند که از دهه 80 میلادی رو به تزاید گذاشتند. این رژیم‌ها به‌عنوان مقابله با اشاعه سلاح‌های کشتار جمعی و حفظ امنیت بین‌المللی در حوزه‌های مختلف ایجاد شده‌اند و کشورهایی را هدف قرار می‌دهند (دهقانی؛ هاشمی، 1392: 103). به‌دلیل آنکه ممنوعیت‌ها یا محدودیت‌های مندرج در این نوع رژیم‌ها به‌طور مستقیم بر امنیت ملی کشورها تأثیر گذاشته و بر حاکمیت آنها محدودیت وارد می‌کند، دولت‌ها از عضویت در این رژیم‌ها به‌عنوان یک رژیم الزام‌آور حقوقی با تبعات خاص واهمه داشته و سعی می‌کنند در این گونه موارد کمترین تعهدات را پذیرفته و حاکمیت خود را در این زمینه که مربوط به امنیت ملی خود می‌دانند محدود نکنند؛ بنابراین به‌دلیل وجود این ترس نمی‌توان به یک اجماع یا اتفاق در این موارد دست یافت مگر آنکه پای موارد هنجاری و مسولیت فردی در میان باشد که تبلور آن در حقوق نرم است.

بدین معنی که چون در ذات حقوق نرم الزام‌آوری حقوقی وجود ندارد و به ظاهر به‌عنوان یک اصل در نظر گرفته شده است؛ دولت‌ها راحت‌تر تن به این گونه رژیم‌ها داده و عضویت در آن را مانع حاکمیت یا امنیت خود نمی‌دانند؛ اگر چه این خیال باطلی بوده و این رژیم‌ها مقدمه و رویه تشکیل رژیم‌های با الزام حقوقی را در پی داشته و در اصل از حقوق نرم به‌سمت حقوق سخت پیش می‌رود. اما به‌هر حال، برای دستیابی به یک اجماع در زمینه محدود کردن صادرات برخی

- 1- Appropriate measures.
- 2- Best efforts.
- 3- as far as possible.
- 4- with a view toward achieving progressively.
- 5- Flexibility.
- 6- Participation.

اقدام خاص و دو منظوره رژیم‌های چند جانبه کنترل صادرات بر اساس حقوق نرم تدوین و تشکیل شده و به دنبال اجرای مفاد خود بدون تحمیل الزام حقوقی یا با استفاده از تحریم‌های یک جانبه می‌باشند.

با توجه به اینکه حقوق نرم در پی ایجاد هماهنگی و سازماندهی فعالیت‌های بین‌المللی است و به جای این که انرژی بسیار گذاشته شود تا یک معاهده ایجاد گردد (KLOCK, 2013: 823)، می‌توان به وسیله ترویج حقوق نرم و ابزارهای این نوع حقوق، مقرراتی را تدوین و وضع کرد که ضمن داشتن کمترین حساسیت، دولت‌ها با میل و اراده بیشتری تشویق به پذیرش این نوع رژیم‌ها شوند.

در زمینه رژیم‌های کنترل تسلیحات و کنترل صادرات، حقوق نرم ابزاری مناسب و سودمند است زیرا دولت‌ها از الزامات قانونی داخلی هم چون نیاز به تصویب و همچنین اجتناب از مغایرت با قانون اساسی بی‌نیاز می‌کند و در نتیجه اجرای آن آسان تر می‌شود؛ یکی دیگر از مزیت‌های آن همین غیر الزام‌آوری است که بر ترس دولت‌ها از آینده غلبه کرده و مانع اجرای رژیم‌های کنترل صادرات نمی‌شود و تا کنون در چند رژیم کنترل صادراتی به طور موفقیت‌آمیزی حقوق نرم پیاده شده است. از جمله در گروه تأمین کنندگان هسته‌ای، رژیم کنترل فناوری موشکی، گروه استرالیا، ترتیبات واسنار و هلسنیکی (Williamson Jr, 2003: 63-67).

نکته قابل توجه اینکه در حقوق بین‌الملل، گاهی قوانین غیر الزام‌آور عملکرد موثرتری نسبت به قوانین رسمی که از نظر قانونی الزام‌آور هستند دارند. این قوانین غیر الزام‌آور یا حقوق نرم در حال حاضر نقش بسیار مهمی در زمینه کنترل تسلیحات و صادرات آن در جهان امروز و چشم‌انداز آینده دارند. زیرا حقوق نرم به تدریج اهمیت حاکمیت و استقلال را در نسبت با موضوعات حکومت جهانی هم چون حفظ محیط زیست جهانی، تروریسم بین‌المللی و مسائل کنترل صادراتی از دست داده و کاهش می‌دهد (Aoki, 2006: 11).

بنابراین عجیب نیست که دولت‌ها دچار یک دور آهنده و با تعارضی خود ساخته روبه‌رو می‌شوند. بدین معنی که آنها به این دلیل به سمت رژیم‌های کنترل صادراتی پیش می‌روند که از بحث‌های حاکمیتی فرار کرده و بتوانند استقلال و حاکمیت خود را حفظ کنند و در صورت احساس خطر امکان تخلف از مواد مندرج شده یا حتی موارد نانوخته در رژیم‌های چند جانبه کنترل صادرات را داشته بدون این که با مجازات‌های خاص و حقوقی روبه‌رو باشند و بنابراین با یک اطمینان از امکان تخلف در آینده در صورت احساس به خطر افتادن امنیت ملی خود پا به عرصه تدوین این گونه رژیم‌ها می‌گذارند؛ اما همان گونه که در بالا اشاره شد این خود زمینه ایجاد یک رویه هماهنگ را فراهم نموده که حقوق نرم به تدریج و با نرمی هر چه تمام‌تر حاکمیت و استقلال دولت‌ها بدون اینکه حساسی این دولت‌ها برانگیخته شود را با تحلیل روبه‌رو می‌کند و به جایی می‌رسد که رژیمی که در ابتدا امکان تخلف به صورت نا نوشته جزو اصول اصلی آن بود و دولت‌ها با این پیش فرض اقدام به تدوین آن کرده بودند؛ اکنون خود امکان تخلف از این رژیم را به دلیل بحث‌های حیثیتی و حتی به طور پیشرفته‌تر به دلیل موانع قانونی (تبدیل شدن به حقوق سخت) را ندارند و مجبور به هماهنگ کردن قوانین ملی خود مربوط به صادرات تکنولوژی‌های مورد ممنوعیت یا محدودیت در رژیم‌های خاص با این گونه رژیم‌ها می‌شوند.

در نتیجه رابطه بین رژیم‌های چند جانبه کنترل صادرات و حقوق نرم طبق نظر منطقیون عموم و خصوص (عام و خاص) مطلق است بدین معنی که هر رژیم کنترل صادراتی در مجموعه حقوق نرم دسته‌بندی می‌شود و می‌توان هر رژیم چند جانبه کنترل صادراتی از جمله برخی از مهم‌ترین رژیم‌هایی که در این پژوهش بدان اشاره می‌شود را جزو حقوق نرم

به حساب آورد که در حقیقت هم، چنین است؛ اما حقوق نرم صرفاً شامل این گونه رژیم‌ها نمی‌شود و موارد بسیار بیشتری را در سایر حوزه‌ها در بر می‌گیرد.

برای اینکه بتوان درک بهتری از تاثیر و تاثیر و رابطه بین حقوق نرم و رژیم‌های چند جانبه کنترل صادراتی داشت در ادامه به بررسی یکی از رژیم‌های چند جانبه کنترل صادرات و ارتباط آن با حقوق نرم پرداخته می‌شود.

رژیم کنترل فناوری موشکی به مثابه حقوق نرم

همان‌طور که تا کنون مشخص شده است بر اساس آن که حقوق نرم بیشترین تأکیدش بر مسئولیت فردی بوده و اخلاق پایه است و از طرفی تصمیم به صادرات اقلام و تجهیزات مندرج در رژیم کنترل فناوری موشکی تنها و تنها مسؤولیت شخصی هر یک از اعضا بوده و به هیچ‌وجه جریمه برای اقلام کنترل شده در متن پیش‌بینی نشده و بر اعضا بار نمی‌شود (Eilstrup & Anni, 2007: 15)؛ رژیم کنترل فناوری موشکی رژیمی تحت حقوق نرم بوده و باید در مواجهه با آن بر این اساس قضاوت کرد. از سوی دیگر بر اساس کارکرد حقوق نرم که در پی محدود کردن تراضی دولت‌ها اما نه آن‌چنان پر رنگ هم‌چون معاهدات است، همین امر باعث می‌شود که حقوق نرم راهی برای گشایش بر مشکل تراضی دولت‌ها در حقوق بین‌الملل تلقی شده و این بعد از حقوق نرم مورد توجه بیشتر واقع شود و دقیقاً در هنگامی که رسیدن به تراضی میان دولت‌های گوناگون ممکن نیست، حقوق نرم می‌تواند میان الزام حقوقی و پایبندی فاصله انداخته و راهی برای رسیدن به اجماع یا اتفاق بین‌المللی باز شود (شاکریان، 1392: 160) و رژیم کنترل فناوری موشکی یکی از این دست است. رژیم کنترل فناوری موشکی که در تمامی متون تفسیری از این رژیم، رژیمی داوطلبانه¹ و غیر الزام‌آور تلقی شده، بر پایه سخنان بالا مشخص می‌شود که در زیرمجموعه حقوق نرم به‌شمار می‌رود. این رژیم که در پی محدود کردن خطر گسترش سلاح‌های کشتار جمعی است، به‌دلیل حساسیت بالای موضوع در بحث‌های امنیت ملی و دشواری در دستیابی به یک اجماع و توافق بین‌المللی در زمینه کنترل موشک، در قالب حقوق نرم و غیر الزام‌آور تدوین گشته است تا رسیدن به یک توافق در این زمینه با سهولت بیشتری امکان‌پذیر شده و البته دولت‌ها بتوانند از هزینه‌های احتمالی به‌دلیل عدم رایت قوانین رژیم فرار کنند.

رژیم کنترل فناوری موشکی یک رژیم خویشندارانه یعنی مبتنی بر هماهنگی و هماهنگ‌سازی نظام‌های مهار صادرات موشک است که دولت‌های عضو آن از ابتدا در پی تدوین سندی حقوقی نبودند. دولت‌ها به‌دلیل این که امکان تراضی درباره حصول یک سند حقوقی الزام‌آور در مسائل امنیتی و استراتژیک را ناممکن می‌دانند؛ از ابتدا در پی تنظیم روابط میان خود بر پایه حقوق نرم بر می‌آیند و اگرچه ماهیتی سیاسی دارد اما ظرفیت استانداردسازی و قاعده‌گذاری را در عرصه بین‌المللی دارد که نمود آن‌را در کردارنامه یا کد لاهه در سال 2000 میلادی می‌توان مشاهده نمود (شاکریان، 1392: 164 و 285).

با این توضیحات مشخص می‌شود که رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات و مخصوصاً رژیم کنترل فناوری موشکی یکی از صورت‌های مبین حقوق نرم است که در پی محدود کردن رفتار و اقدام دولت‌ها از طریق محدود کردن قدرت انتخاب

1- از جمله واژه‌هایی که در متون مختلف می‌توان به‌عنوان نشانه و قرینه‌ای بر این دانست که این رژیم در زیر مجموعه حقوق نرم است، ترکیباتی است چون:

1- Informal and Voluntary regime,

2- informal political arrangement,

3- Memorandum and not legally binding and represents a voluntary acceptance (Oznobishev, 2008: 4).

آنها آن‌هم به‌صورت داوطلبانه و غیر الزام‌آور و بدون در نظر گرفتن هیچ‌گونه تحریم برای نقض رژیم است (Oznobishev, 2008: 1)؛ که این خود از نشانه‌های موفقیت حقوق نرم در زمینه قانون‌گذاری به‌شيوه‌ای بسیار ملایم است که حتی توانسته تا حساس‌ترین مسائل دولتی هم‌چون امنیت و مسائل استراتژیک را نیز در بر گرفته و تحت قواعد و قوانین هر چند داوطلبانه درآورد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش به‌دنبال بررسی تأثیر حقوق نرم بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران در قالب رژیم‌های چند جانبه کنترل صادرات بود و در این زمینه ناچار از بیان تعریف حقوق نرم و رابطه آن با حقوق سخت و رابطه بین رژیم‌های چند جانبه کنترل صادرات و حقوق نرم بود. بنابراین پس از بیان هر کدام از موارد ذکر شده، نتیجه این به‌عمل آمد که چون رژیم‌های چند جانبه کنترل صادراتی در قالب رژیم سخت معاهداتی نمی‌گنجد، این رژیم‌ها، یک رژیم سیاسی و برگرفته از اراده سیاسی کشورها بوده و بر اساس حقوق نرم تدوین و پایه‌گذاری شده‌اند؛ بنابراین رژیم‌های کنترل صادراتی جزء حقوق نرم به‌شمار می‌آیند. البته در پاسخ به آنهایی که بخواهند بیان دارند که مگر در معاهدات چیزی جز اراده دولت‌ها باعث شکل‌گیری و ادامه آنها می‌گردد و اگر اراده دولت‌ها نباشد اصلاً معاهده‌ای شکل و یا تداوم نمی‌یابد، پس رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات به‌طور کلی و رژیم کنترل فناوری موشکی به‌طور خاص چه تفاوتی با یک معاهده دارد؟ بر آییم؛ باید بیان داشت، درست است که اراده دولت‌ها شرط تحقق معاهده و حتی رژیم است اما نکته ظریف در این است که در معاهدات به‌دلیل الزام حقوقی و آثار و تبعات بعدی آن و ترس از مجازات‌های پیش‌بینی شده، دولت‌ها به‌نوعی بخشی از حاکمیت خود را نادیده گرفته و یا به‌نوعی واگذار می‌کنند و با عضویت در هر سازمان و معاهده جدید در واقع بخشی دیگر از حاکمیت دولت‌ها واگذار و از حاکمیت مطلق آنها کاسته می‌شود و این برای دولت‌هایی که جنگ‌های و استالیا را راه‌اندازی کرده تا به حاکمیت مطلق دست یابند گران و سخت است. در نتیجه در برخی موضوعات، مخصوصاً موضوعات با حساسیت بالا چون مسائل نظامی و موشکی که با امنیت ملی کشورها به‌طور مستقیم در ارتباط است و دولت‌ها بسیار بر روی آنها احساس خطر می‌کنند خواسته شود معاهده‌ای تدوین گردد تا به نظم بخشی امور کمک کند دولت‌ها نه تنها به عضویت در نیامده و با دیده تردید نگاه می‌کنند که ممکن است در پی جلوگیری و سنگ‌اندازی نیز برآیند. در نتیجه نمی‌توان در این چنین موضوعاتی دولت‌ها را به پای میز مذاکره و انعقاد معاهده آورد زیرا از قواعد الزام‌آور و آثار حقوقی پس از آنکه شامل واگذاری حاکمیت و نیز مجازات در صورت نقض مفاد است به شدن واهمه داشته و گریزان هستند.

اما در مقابل وقتی کشورها پندارند که رژیمی که قرار است ایجاد گردد نه تنها الزام حقوقی به معنایی که در فصل کاملاً توضیح داده شد ندارد، بلکه در صورت نقض آن هیچ آثار و مجازات عینی در انتظار دولت خاطی نیست، ضمن اینکه می‌توانند از کنار این رژیم‌ها فناوری‌های نظامی خود را افزایش دهند زیرا یکی از شروط و مفادی که معمولاً در رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات لحاظ می‌شود کمک به کشورهای عضو در راستای ارتقای توان دفاعی آنان است. در نتیجه دولت‌ها با میل بیشتری و طیب خاطر به این رژیم‌ها می‌پیوندند و دقیقاً اینجا معنای اراده سیاسی متفاوت از آن چیزی می‌شود که در معاهدات وجود دارد.

با این توضیحات سؤال پژوهش پیش‌رو به‌طور کامل پاسخ داده می‌شود که حقوق نرم در قالب‌های مختلف از جمله در بستر رژیم‌های چند جانبه کنترل صادرات بر امنیت ملی کشورها از جمله جمهوری اسلامی ایران تأثیر گذار بوده است

اگرچه در چارچوب حقوق نرم غیر الزام‌آور حقوقی¹ بوده و قدرت‌های بزرگ برای آنکه بتوانند سایر دولت‌ها را ترغیب به عضویت در چنین رژیم‌هایی که امنیت ملی سایر کشورها مخصوصاً کشورهای در معرض خطر در نظام بین‌الملل را تهدید می‌کند، کنند به حقوق نرم روی آورده و دولت‌ها به عضویت آنها تن می‌دهند حال آنکه از قضا چنین رژیم‌هایی به مانند یک آبراه باریک در میان کوهسار بسیار با احتیاط پیش رفته و اگر چه ممکن است رسیدن به مقصد طولانی‌گردد اما حساسیت‌های راه و مقاومت‌های شکننده در طول زمان از میان رفته و ناگهان دولت‌ها با سازوکاری مواجه می‌گردند که باید از آن تبعیت کنند والا مجازات‌های سنگینی خواهند پرداخت و این اصل اساسی حقوق نرم است که آهسته اما پیوسته و استوار گام بر می‌دارد و با کاستن حساسیت دولت‌ها بر روی موضوعات سیاست اولی به حقوق سخت الزام‌آور منتج می‌گردد.

1- Non-Legally Binding.

1. دهقانی، غلامحسین؛ هاشمی، فاطمه (1391)، «رژیم‌های چندجانبه کنترل صادرات؛ سازوکاری قانونی یا ابزار فشار سیاسی»، فصلنامه سازمان‌های بین‌المللی، سال اول، شماره اول، بهار، 101-137.
2. شاکریان، شاهرخ (1392)، شناخت حقوق نرم در نظام حقوق بین‌الملل، تهران: میزان

1. Lele, A. (Ed.). (2012). **Decoding the International Code of Conduct for Outer Space Activities**. Institute for Defence Studies & Analyses .
2. Aoki, S. (2006). **International Legal Cooperation to Combat Communicable Diseases: Hope for Global Governance**.
3. Eilstrup-Sangiovanni, M. (2007). **Varieties of cooperation: Government networks in international security** .
4. Fajardo, Teresa (2014), Soft law, oxford bibliographies from <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199796953/obo-9780199796953-0040.xml>
5. Grand, Camille (2013), The Hague Code of Conduct: 10 years of combating ballistic proliferation, **Non-Proliferation Monthly**, no 74, SPECIAL ISSUE 2013/1
6. Guzman, A. T. , & Meyer, T. L. (2010). International soft law. *Journal of Legal Analysis*, 2(1), 171-225 .
7. Jiang, L. (2009). **An evaluation of soft law as a method for regulating public procurement from a trade perspective** (Doctoral dissertation, University of Nottingham) .
8. Klock, K. A. (2013). The Soft Law Alternative to the Who's Treaty Powers. **Geo. J. Int'l L.** , 44, 821 .
9. Oznobishev, Sergey," **MISSILE PROLIFERATION AND MISSILE TECHNOLOGIES**", International Commission on Nuclear Non-proliferation and Disarmament, <http://www.icnnd.org> .
10. Shaffer, G. , & Pollack, M. A. (2011). **Hard versus soft law in international security** .
11. Terpan, F. (2015). Soft law in the European Union—the changing nature of EU law. **European Law Journal**, 21(1), 68-96 .
12. Trubek, D. M. , Cottrell, M. P. , & Nance, M. (2005). 'Soft Law,'Hard Law,'and European Integration: Toward a Theory of Hybridity .

13. Williamson Jr, R. L. (2003). Hard law, Soft law, and Non-Law in multilateral arms control: some compliance hypotheses. **Chi. J. Int'l L.** , 4, 59 .
14. Zerilli, F. M. (2010). The rule of soft law: An introduction. **Focaal**, 2010(56), 3-18.

The Journal of

Politics

A Scientific – Specialized Review

Vol. 4, No 15, Autumn 2017

License Number: 19989

Tarbiat Modares University

Faculty of Humanities

Email: Politic.association@gmail.com

Examining the Political Behavior of Iranian agents in the Parliamentary System and civil institutions from the formation to empowering of Reza Shah

Mojtaba Geravand, Iraj Soori

Protestantism and intellectual spirit; Critical Reflection of the Concept of Islamic Protestantism in Shariati and Akhondzadeh's ideas

Amin Alborzi

An analysis of the performance of the Islamic Republic of Iran in organizing the South-eastern spatial range

Hashem Amiri, Abbas Alipour, Mostafa Hashemi

Relation of cultural security and Islamic civilization in the Islamic Republic of Iran; A review of theories

Zahra Rajae

Non-flexible identities, the main foundations of the conflict between the Islamic Revolution and the state of Israel in the era of communication

Mojtaba Maghsoudi, Shahab Dalili

Four Congregational Narratives in Contemporary Political Philosophy

Mokhtar Nouri

Impact of soft law on the national security of the Islamic Republic of Iran in the light of multilateral export control regimes

Seyed Mohsen Sajjadi