



فصلنامه
علمی تخصصی
سیاست

سال چهارم . شماره سیزدهم . بهار 1396

صاحب امتیاز: انجمن علمی- دانشجویی علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس (معاونت فرهنگی و اجتماعی)
مدیر مسئول: حبیب رضازاده، دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
سر دبیر: هادی طلوعی، دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
مدیر داخلی و دستیار سردبیر: شهاب دلیلی، 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 پسندیده	دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه تربیت مدرس
محمدجعفر جوادی ارجمند	هئیت علمی و دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران
احمد جوانشیری	هئیت علمی و استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد
هادی چهرمی	دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه تربیت مدرس
ایوب حیدری	دانشجوی دکتری روابط بین الملل دانشگاه خوارزمی
افسانه خسروی	دانشجوی دکتری روابط بین الملل دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
مهدی داوودی	دکترای سیاست گذاری عمومی دانشگاه تهران
ثمینا رستگاری	دانشجوی دکتری سیاست گذاری دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات
هادی زرگری	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
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 زمینه‌های تاریخی فروپاشی نظم سلطانی و کاهش مقبولیت حکومت پهلوی
دوم 5
مجتبی گراوند؛ ایرج سوری؛ محمدعلی سوری لکی
- بررسی جایگاه متافیزیک و نقش دین در حوزه عمومی هابرماس 23
الناز پروانه‌زاد
- بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد
ابوزید 37
محمدباقر منصورزاده، زهرا مسعود
- بررسی تأثیر پیمان‌های استراتژیک (2012) و امنیتی (2014) افغانستان - آمریکا بر
روابط افغانستان با کشورهای همسایه در چارچوب حقوق بین‌الملل 51
سیدمجتبی جلال‌زاده
- تعامل و تقابل ایران و ترکیه در بحران سوریه 71
حسین کریمی‌فرد
- علم/ایدئولوژی در نظرگاه لویی آلتوسر؛ جایگاه نظام آموزش در مناسبات قدرت... 85
امین علی محمدی
- مسئله عدالت در آرا جان رالز و شهید بهشتی 109
مرتضی علویان؛ جمال مختاری

واکاوی زمینه‌های تاریخی فروپاشی نظم سلطانی و کاهش مقبولیت حکومت پهلوی دوم

مجتبی گراوند*

استادیار گروه تاریخ دانشگاه لرستان

ایرج سوری**

دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ انقلاب اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی تهران

محمدعلی سوری لکی***

کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

هدف مقاله حاضر، بررسی زمینه‌های تاریخی گرایش پهلوی دوم به سمت نظم سلطانیسم و کاهش مقبولیت آن در روند دگرگونی سیاسی ایران می‌باشد. شاه در سال‌های پس از کودتای 28 مرداد، با افزایش قدرت فردی و تجمع منابع ثروت و قدرت در دست خود و به حاشیه‌رانی نیروهای مخالف عمده از قبیل ملیون و حزب توده سعی داشت با تکیه بر عناصر سنتی و باورهای ملی، اقتدار سیاسی خود را مشروع قلمداد کند. وی متأثر از شرایط مناسب داخلی و بین‌المللی مبادرت به انجام نوسازی کرد. تغییرات ساختاری شاه در نتیجه سرکوب و انزوای احزاب آزاد و نهادهای مدنی و در جهت تثبیت هژمونی دستگاه حاکم و تضعیف نیروهای مخالف پیاده گردید و با نظم سنتی سیاسی و تضاد با ارزش‌های مردم قلمداد گردید. این پژوهش درصدد است با روش پژوهش تحلیل محتوای تاریخی و بهره‌گیری از الگوی نظری سلطانیسم، به بررسی زمینه‌های تاریخی گرایش شاه به نظم سلطانی و علل کاهش مقبولیت آن بپردازد.

کلید واژه‌ها

پهلوی دوم، اقتدار شخصی، نظم سلطانی، مقبولیت سنتی.

* Email:garavand.m@lu.ac.ir.

** Email:soori94@yahoo.Com.

*** Email:m_souri67@yahoo.com.

مقدمه

با وقوع کودتای 28 مرداد 1332، سرکوب نیروهای طرفدار نظام پارلمان‌تاریسم و جامعه‌سالار، شاه با کمک‌های خارجی و حامیان داخلی در رأس هرم قدرت قرار گرفت. روند افزایش قدرت شخصی شاه به‌مرور آغاز گردید و از سال‌های 1340 به‌بعد شتاب بیشتری گرفت و در دهه 50 به اوج خود رسید. تقویت ارتش و کنترل آن توسط شاه با تشکیل نهادهای موازی مانند رکن 2 ارتش، تشکیل ساواک و کنترل امنیتی جامعه و نظم پلیسی و نیز بعداً تشکیل کمیته مشترک برای کنترل ساواک، همگی سبب تحت امر بودن تمامی دستگاه بوروکراسی دولتی و قوای سه‌گانه و نهادهای اجرایی از سوی شاه گردید. دیالکتیک نهادی و نظام موازی سیاسی که شبکه سراسری از اطاعت‌پذیری را ایجاد کرد و هرچه بیشتر قدرت حاکمیت در برابر جامعه و مکانیسم‌های مدافع آن (احزاب، مجلس و...) بیشتر گردید.

در این راستا سوال اصلی مقاله حاضر بدین قرار است: چرا روند اقتدار فردی پهلوی دوم و حرکت به‌سمت نظم سلطانی در روند نوسازی در سراسیم فروپاشی قرار گرفت؟ لذا برای پاسخگویی بدان فرضیه اصلی پژوهش نیز بدین قرار است: افزایش اقتدار فردی و حرکت به‌سمت نظم سلطانی پهلوی دوم و تلاش برای کسب مقبولیت بر پایه اسطوره‌های سنتی ملی رایج جامعه با عناصر فرهنگی، باورهای مذهبی و توقعات فزاینده نوین جامعه در تضاد قرار داشت و به فروپاشی متمایل گردید. لذا تلاش بر آن است، برای اثبات یا رد فرضیه گام برداشته شود. هم‌چنین در مقاله حاضر، روش گردآوری داده‌ها به‌صورت منابع کتابخانه‌ای می‌باشد.

حکومت پهلوی دوم، پس از رهایی از بحران جبهه ملی با بی‌اعتمادی عمومی و ایجاد ذهنیت وابستگی به نیروهای امپریالیستی که خواست عمومی جامعه را زیر پا گذاشته است روبه‌رو بود. در نتیجه کوشید کلیه اقدامات خود را در جهت ترقی و حرکت جامعه به‌سمت پیشرفت‌های بزرگ قلمداد کند. در این میان، از اسطوره‌های سنتی ملی برای کسب مشروعیت، قانونی - عقلایی بهره می‌برد. در مقاله حاضر تلاش می‌شود زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری اقتدار فردی حکومت پهلوی دوم و مبانی مشروعیتی آن که به‌مرور تضعیف و به‌سمت فرو پاشی رفت؛ بر اساس چارچوب نظری پژوهش تبیین گردد.

پیشینه پژوهش

با بررسی‌های به‌عمل آمده تا کنون هیچ‌گونه پژوهش مستقلی با این عنوان صورت نگرفته است. یک پژوهش که به‌لحاظ روشی درجاتی از تشابه را با مقاله حاضر دارد علاوه‌بر کتابی که در پایین معرفی می‌گردد در این‌باره صورت گرفته است.

- هوشنگ شهبابی و خوان لینز با نگارش کتاب نظام سلطانی، این الگوی سیاسی را برای نظام سیاسی پهلوی به‌کار برده‌اند و سعید جباریان نیز در کاری تحقیقی بدان پرداخته است. این نویسندگان بیشتر سعی در نشان دادن تطابق این الگو با نظام سیاسی پهلوی‌ها را داشته‌اند و بیشتر مبنای کار آن مباحث نظری می‌باشد. نصرالله نیز با درجاتی از تفاوت؛ در مقاله «ساخت قدرت شخصی و فروپاشی حکومت پهلوی»، (نوروزی، 1375) با ترکیب نظریات پاتریمونالیستی، سلطانیسم و توسعه ناهمگون هانتینگتون؛ می‌کوشد مبانی نظری فروپاشی پهلوی دوم را تشریح کند. وی در این مقاله ناخواسته از روش کار آبراهامیان در تشریح روند نوسازی متأثر می‌شود و در چارچوب نظریه سلطانیسم صرفاً حرکت نمی‌کند و بیشتر فرآیند کلی نظریه را بیان می‌کند و کار عمیق تاریخی با داده‌های مستند ارائه نمی‌دهد. وی در جریان

نوسازی دهه 40، تعارضات فرهنگی و مذهبی نیروهای مذهبی با آن را بیان و انسداد سیاسی را عدم مشارکت نیروهای متوسط جدید در ساختار قدرت می‌داند. در مجموع وی با روشی توصیفی - تبیینی به بحث می‌پردازد.

آنچه در مقاله حاضر دارای اهمیت و وجه تمایز آن محسوب می‌شود، بررسی زمینه‌های تاریخی شکل‌گیری نظم سلطانی برای حکومت پهلوی دوم، سعی در نشان دادن عدم تطبیق سلطانیسم وبری برای دوره مورد بررسی، تطبیق و هماهنگی نظر نظریه‌پردازان متأخر درباره الگوی سلطانیسم با حکومت پهلوی دوم و فروپاشی اسطوره‌های مشروعیت آن، تکیه بر مستندات تاریخی برای جریان‌شناسی علل بنیادی فروپاشی الگوهای سنتی مشروعیت حکومت پهلوی دوم می‌باشد. هم‌چنین از دیگر وجوه تمایز این پژوهش، رویکرد تاریخی آن و نشان دادن الگوی نظری بر اساس داده‌های تاریخی می‌باشد. ضمن آن‌که نظریه سلطانیسم وبر و میزان تطابق آن با این دوره نیز مورد بررسی قرار گرفته است.

از دلایل انتخاب نظریه سلطانیسم برای متد و روش کار مقاله حاضر، تمایز نظام سیاسی پهلوی دوم با نظام‌های بناپارتی، فاشیسم و حکومتی دیکتاتور نظامیان می‌باشد. شاه با احاطه تمام بر ارتش و کنترل امنیتی آن با تشکیل رکن 2 ارتش؛ به‌عنوان ابزاری از آن در راستای به‌قدرت و سرکوب بهره می‌برد. شعار «خدا، شاه، میهن» گویای این واقعیت است و یک فرد بر ارتش نظارت دارد و ارتشیان حاکم نیستند. هم‌چنین در ایران طبقه صنعتی کارگر به‌جز اعتصابات سالهای 56 به‌بعد به‌طور مستقل و به‌عنوان علت اصلی چندان خطری برای احاطه بر مملکت و یا تغییرات ساختاری عمیق در آن موجود نیست و یا به‌رغم نظام تک حزبی رستاخیز در اواسط دهه‌ی 50، این حزب ویژه نیز نتوانست اراده مطلقه شاه را بر جامعه تحمیل کند.

نظریاتی مانند دولت رانتیه، نظریه‌های وابستگی، استبداد شرقی یا شیوه تولید آسیائی نیز چندان مناسب برای ساخت قدرت در این دوره نیست. فرد هالیدی بر این باور است: «اصولاً رژیم‌های حاکم بر ایران را نمی‌توان براساس سیستم تولید آسیایی - استبداد شرقی توجیه نمود. چرا که اصلاً چنین سیستمی با این شاخصه موجود نیست. این الگو برای پرداختن به تاریخ سیاسی ایران فاقد هرگونه ارزش است (هالیدی، 1385: 39). بنابراین در ابتدا به‌طور کلی چارچوب نظریه الگوی سلطانیسم مطرح و سپس به اصل موضوع پرداخته خواهد شد.

چارچوب نظری الگوی سلطانیسم

مشخصه‌های حاکم با نظام پاتریمونیالیسم، به‌صورت بلامنازع به اعمال قدرت شخصی در سطوح مختلف سیاسی - اجتماعی مبادرت می‌کند و حد و مرزی و منبعی خاص برای پاسخگویی برای اعمال قدرت شخصی نمی‌بیند. نمونه بارز آن پهلوی اول می‌باشد در خصوص پهلوی دوم با توجه به مدرن‌تر شدن دولت می‌توان تاحدودی ساختار سیاسی نوپاتریمونیالیستی را قائل شد. ساختار نظام سیاسی و قدرت در ملل آسیائی و از جمله ایران اندیشمندان را برآن داشت تا متدهای متفاوتی را برای شکل‌گیری، شاخص‌ها و بررسی روند جریان‌ات سیاسی ... را ارائه نمایند. به‌عنوان نمونه «کارل مارکس» سلطنت موروثی شرقی، استبداد موروثی آسیائی «احمد اشرف»، خوان لینز و هوشنگ شهابی «نظام سلطانی» و دیگران در این زمینه نظریاتی ارائه کرده‌اند.

اقتدار دارای سیمای گوناگونی هم‌چون: زورمندانه، ناشی از قانون اساسی، فرهی، دینی، آسمانی، نیایی، نخبگان، سنتی، قانونی - عقلانی می‌باشد. (عالم، 1373: 104) وبر با طرح مفهوم «اقتدار فرهمند» بخش اعظم اقتدار را عملاً ناشی از خصوصیات شخصی می‌داند. «اقتدار فرهمند» مبتنی بر تسلیم در برابر تقدس استثنائی و منحصر به‌فرد، یا قهرمانی‌گری و یا شخصیت ممتاز و کامل عیار یک‌نفر خاص و الگوها یا نظم هنجاری‌ای است که توسط چنان کسی کشف یا وضع

می‌گردد (کوئینتین، 1374: 174). اقتدار با تمرکز در یک شخص یا نهاد می‌تواند منافع ملی را در جهت اراده فردی سوق دهد. پیامد این امر نوعی سلطه فردی زورمندانه و تجمیع قدرت و ثروت در دست یک فرد یا نهاد خاص است. گراهام ایوانز، اقتدار را یک کیفیت نفسانی و اجتماعی که بعضی از افراد یک گروه نسبت به دیگران تفوق می‌یابند و در آن‌ها نفوذ پیدا می‌کنند که خود سبب استفاده از شرایط اجتماعی مناسب ایجاد تفرد قدرت و تملک آن از طرف این‌گونه افراد می‌شود، تعریف می‌کند (لاپی، 1375: 31) تمام ساختارهای اقتدار برای محفوظ ماندن‌شان بر انواعی از ابزار، از جمله ابزار مشروع‌سازی متکی‌اند. به‌صورت معمول، ترکیبی از اجبار فیزیکی، اخلاقی و انگیزه‌های مادی به درجات گوناگون به‌کار گرفته می‌شود (پارکین، 1384: 106). به‌گفته‌ی وبر، تمام صاحبان قدرت افسانه‌هایی درباره‌ی برتری و شایستگی طبیعی خودشان برای حکمروایی سر هم می‌کنند؛ این افسانه‌ها یا توجیهات شخصی برای اتکا به نفس خود آنان و حس شایستگی سیاسی‌شان ضروری است (لاپی، 1375: 110). می‌توان گفت که شخص حاکم برای اعمال قدرت و سلطه خود از ابزارهای مشروعیت‌ساز بهره می‌برد و این اسطوره‌ها می‌توانند در بطن فرهنگ ملی یا حتی باورهای اعتقادی ملت باشد.

وبر سه نوع سلطه را بیان می‌کند: 1) سنتی: از من اطاعت کنید زیرا این همان کاری است که مردم همیشه کرده‌اند، 2) کاریزمایی: از من اطاعت کنید، زیرا من می‌توانم زندگی شما را تغییر دهم و 3) قانونی - عقلانی: از من اطاعت کنید، زیرا من، قانوناً تعیین شده‌ی شما هستم (پارکین، 1384: 110).

اصطلاح نظام سلطانی را نخستین‌بار ماکس وبر ابداع کرد و آن‌را برای اشاره به حالت افراطی پاتریمونالیسم (نظام موروثی) به‌کار برد که در طبقه‌بندی سه‌گانه‌ی او از شکل‌های مشروع، شکلی از اقتدار سنتی است (شهبازی؛ لینز، 1380: 12). هم‌چنین نظریه نظام‌های سلطانی که توسط خوان لینز و شهبازی مورد عنایت خاص قرار گرفته است به سه فاکتور اصلی اشاره دارد: 1. عوامل ساختاری کلان، از طریق شرایط اجتماعی - اقتصادی و شرایط بین‌المللی 2. عوامل سیاسی نهادی، از طریق بررسی انحطاط نهادی نظام‌های موجود در کشور که زمینه‌ساز ایجاد نظام‌های سلطانی می‌شوند 3. عوامل رهبری که حاکم این‌گونه نظام‌ها به‌علت برخورداری از برخی ویژگی‌ها، سرانجام موفق می‌شود نظامی با محوریت فرد ایجاد کند (شهبازی؛ لینز، 1380: 35). سلطانیسم شکل متفاوتی از پاتریمونالیسم که در آن قدرت شخص حاکم پررنگ است، می‌باشد. سطح مشارکت سیاسی جامعه بسیار اندک و در چارچوب خاص حکومتی می‌باشد. انحصار سیاسی و غیررسمی بودن و مهره‌چینی و موازی عمل کردن قوای سه‌گانه و... از دیگر مشخصه‌های آن است.

نوع آرمانی نظام سلطانی را می‌توان به این‌صورت توصیف کرد که نظام سلطانی، بر پایه حکومت شخصی استوار است؛ اما انگیزه‌ی وفاداری به فرمانروا را نه ایدئولوژی‌ای که در او تجسم یافته یا توسط او بیان می‌شود، نه رسالتی شخصی و منحصر به‌فرد و نه هیچ‌گونه ویژگی فرهنگ‌دانه پدید نمی‌آورد بلکه آمیزه‌ای از ترس و پادشاهی که به همدستانش می‌دهد وفاداری آنان را بر می‌انگیزاند (شهبازی؛ ولینز، 1380: 21).

ویژگی‌های نظام سلطانی پهلوی دوم؛ تیره شدن روابط میان نظام و دولت، شخص‌گرایی یا کیش‌گرایی لقب آریامهر برای محمد رضا شاه پهلوی، آرزوی فرهنگ‌دانه داشتن، ریاکاری قانونی، پایگاه اجتماعی محدود نظام سلطانی، توسعه اقتصادی نامتوازن یا سرمایه تحریف شده، ایجاد شبکه حامی پرور، فساد، بحران حاکمیت، آینده مبهم نظام سیاسی بود (شهبازی؛ ولینز، 1380: 28-55). در این الگو حاکم با مشخصات نظم سلطانی برای مشروع قلمداد کردن اقتدار فردی و انسداد سیاسی با الگوهایی که جنبه‌ی اعتباری بالایی در سطح باورهای اجتماعی دارند سعی در مشروع و عقلانی جلوه دادن قدرت خود و تقدس‌گرایی برای آن‌را دارند. در این میان نظریه‌پردازان گذار از دموکراسی که این الگو را از وبر به عاریت

گرفته‌اند بر این باور هستند که حاکم در شرایط نظم سلطانی صرفاً با ابزارهای قدرت بر اریکه نشسته‌اند و جامعه در حال گذار از نظم سنتی به فضای دموکراتیک با تغییرات ساختاری پذیرای این اسطوره‌های مشروعیت‌بخش نیستند و برخلاف نظر وبر با ساقط شدن حاکم، اسطوره‌های مشروعیت دهنده نیز در شرایط کنونی جهان دچار بی‌اعتباری می‌شوند. یعنی این نظم سنتی در دنیای مدرن امروز تفسیر ایدئولوژیکی در سطح جامعه مبنایی عقلانی برای پذیرش ندارد. به عبارتی مشروعیت سنتی نمی‌تواند به حالت مشروعیت عقلانی موردنظر وبر دست یابد.

بسترهای سیاسی حرکت به سمت نظم سلطانی حکومت پهلوی دوم و اقدامات اصلاحی در آغاز دهه 40

پس از کودتای 28 مرداد 1332، حکومت پهلوی دوم با روی کار آوردن دولتی نظامی و مسدود کردن امکان فعالیت آزاد احزاب، گروه‌های سیاسی، تقویت ارتش و در دست گرفتن آن به‌عنوان ابزار سرکوب، نظم پلیسی - امنیتی بر جامعه را گسترش داد. عواملی مانند حمایت‌های خارجی و انحصار درآمدهای نفتی با امضا کنسرسيوم در سال 1333 نهادهای تابع اداری همگی سبب فراهم شدن زمینه‌های گرایش شاه به سمت قبض قدرت سیاسی گردید. در واقع شاه که به‌صورت موروثی (سنتی) به اریکه قدرت تکیه کرده بود؛ همانند پدرش مایل بود که به‌صورت مطلقه بر کشور حاکم شود. مبنای مشروعیت سنتی فرهمندی شاه و تلاش او برای اتصال خود به تاریخ شاهنشاهی باستان و بهره بردن از ناسیونالیسم با شرایط عینی و ذهنی جامعه سازگاری نداشت. اخذ الگوهای مدرن و نارسایی همسان‌سازی آن با عناصر فرهنگ بومی می‌توانست پیامدهای نامطلوبی در بر داشته باشد.

رژیم به‌منظور حذف مخالفان از پلیس سیاسی استفاده می‌کرد. اداره‌ی اطلاعات ارتش، امنیت کشور و ساواک به‌طور مستقیم به سرکوب مردم می‌پرداختند. قدرت نظامی شاه از همان ابتدا وابسته بود و از همین‌رو، حمایت آمریکا به‌گونه‌ای غیر مستقیم پایه اصلی قدرت رژیم وی را بر حسب ساخت ارتش، حمایت سیاسی و وابستگی متقابل اقتصادی تشکیل می‌داد (بشیریه، 1393: 62).

بعد از کودتای 28 مرداد، تا آغاز دهه 40، حکومت پهلوی دوم مقدمات افزایش قدرت شخصی و تسلط سیاسی بر جامعه را فراهم کرد. در مجلس 19 شورای ملی مصوبات مربوط به پاره‌ی اصلاحات در راستای تثبیت قدرت و استحکام آن صورت گرفت. در آغاز دهه 40 نیروهای ملی و توده‌ای در انزوای سیاسی بودند و نیروهای مذهبی با درگذشت مرجعیت شیعی آیت‌الله بروجردی در ظاهر در وضع منفعل قرار داشت. تحولات بین‌المللی یعنی دولت دموکرات آمریکا و تشویق ایران برای گشایش سیاسی و انجام اصلاحات با منابع مادی همگی دست به‌دست هم داد تا با تغییرات ساختاری ناشی از نوسازی طبقات متوسط سنتی و بخش‌هایی از اشراف زمین‌دار تضعیف و تماس مستقیم دولت با طبقات پایینی بهتر فراهم شود و طبقه‌ای جدید محصول تحولات صنعتی و وابسته به حکومت شکل بگیرد. به‌هر حال با اهداف مختلف فرآیند اصلاحات دهه 40 در حال پیاده شدن بود. این امر سرآغاز تحرک اجتماعی بر ضد وضع موجود بود. با آغاز دهه‌ی 40 و ایجاد فضای باز سیاسی و روی کار آوردن علی امینی که در محافل عمومی به لیبرال منش بودن شهرت داشت و اعلام اصلاحات و تبلیغات رسانه‌ای گسترده درصد جلب اعتماد عمومی و بهره‌برداری از نظام‌های ارزشی مطلوب مانند ترقی، توسعه، عمران، آبادانی و رفاه عمومی بود.

اصلاحات چندگانه شاه و روند نوسازی اجتماعی - سیاسی در راستای هژمونیک کردن و استحکام حکومت در نقش دال مرکزی با شعار اصلاحات، آبادانی و بازگشت به عظمت ایران باستان بود. اتکا به ناسیونالیسم و باستان‌گرایی و ایجاد این تصور که ایران در حال حرکت به سمت دروازه‌های بزرگ تمدن است و پیوند زدن نظام سیاسی حاکم با نظام‌های شاهنشاهی چند هزار ساله و فرهمند بودن شاه همگی اسطوره‌های بزرگ مشروعیت دهنده حکومت بودند. با اجرای

نوسازی در سطوح اجتماعی و اقتصادی سعی در ایجاد نوعی همبستگی اجتماعی و همگرایی طبقات اجتماعی با حاکمیت را دنبال می‌کرد. از نتایج مورد انتظار به حاشیه‌رانی منتقدین ملی و روشنفکر مذهبی و چپی‌های مارکسیستی خصوصاً کارگزاران دینی که از این اصلاحات هم به‌لحاظ پایگاه اجتماعی و هم ایفای نقش نظارتی بر دولت -محور متضرر می‌شدند.

در آغاز دهه 40 شاه برای بسط و تحکیم ارکان حکومتی خود به اصلاحات چنگانه با حمایت آمریکا روی آورد. از نظر آمریکا در خاورمیانه ایران بیش از هر کشور در معرض خطر کمونیسم قرار داشت و اگر در ساختارهای سیاسی و اجتماعی کشور تغییری رخ نمی‌داد، احتمال تحولات به‌نفع اردوگاه شرق بعید نبود (آبادیان، 1383: 139). اصلاحات آمریکایی طبق برنامه کاخ سفید در مناطق مختلف به‌خصوص در ایران که نقش جزیره‌ی ثبات را در منطقه متشنج خاورمیانه برعهده داشت، می‌بایست در آرامش و سکون برگزار شود و از همین‌رو عنوان «انقلاب سفید» به برنامه‌های اصلاحی شاه داده بودند (مجموعه مقالات، 240: 1376). کارگزاران حزب دموکرات آمریکا، پشتیبانی بی‌قید و شرط آمریکا از دولت‌های غیر دموکراتیک از جمله ایران را به‌دلیل آسیب‌پذیری ساختار اجتماعی - سیاسی آن و نیز هراس از رخنه کمونیسم به‌شدت محدود ساختند. دولت کندی درصدد بود برنامه‌های کمک نظامی را قطع و اعطای سرمایه برای توسعه را مهار کند. لذا به‌منظور مصونیت رژیم‌های هوادار غرب، برنامه‌هایی چون اصلاحات ارضی، بهبود نظام آموزشی، بهداشت، مسکن و توسعه صنعت در اولویت قرار گرفت و در صورت عدم موفقیت این برنامه‌ها دولت‌های تابعه می‌توانستند از نیروی نظامی جهت آرام ساختن قیام‌های توده‌ای بهره‌گیرند (مقصودی و دیگران، 1386: 353).

در آغاز دهه‌ی 40 شاه با هدف دگرگونی ساختار اجتماعی - اقتصادی و نیز تغییر در مناسبات سیاسی کشور به انجام یک رشته اصلاحات دست زد. این اصلاحات که به انقلاب سفید شهرت یافت، هم از زمینه‌های مساعد داخلی برخوردار بود و هم با حمایت نیرومند خارجی همراه شد. هسته‌ی مرکزی انقلاب سفید را اصلاحات ارضی شکل می‌داد که از نقطه‌نظر خارجی با دکتورین رئیس‌جمهور آمریکا جان. اف. کندی موسوم به اتحاد برای پیشرفت هماهنگی کامل داشت و به‌لحاظ داخلی با توجه به بحران اقتصادی و آشفتگی‌های اجتماعی - سیاسی سال‌های پایانی دهه‌ی 1330 از یکسو و رحلت آیت‌الله بروجردی که مانع بزرگ برنامه نوسازی شاه بود، از سوی دیگر تقویت گردید (مقصودی و دیگران، 1386: 353).

اعطای پاره‌ای آزادی‌های سیاسی به‌عنوان پیش درآمدی برای اجرای اصول اصلاحی در سطح جامعه بود که از سال 1339 تا 1342 به‌عنوان دوره فضای باز سیاسی یاد می‌شود؛ با نظر مساعد آمریکا و متقاعد کردن شاه مبنی بر لزوم پاره‌ای اصلاحات اساسی و آزادی‌های سیاسی و... فضای تنفسی برای گروه‌های مختلف منتقد حکومت مهیا گردید. شاه و دربار با اقدامات حساب شده مبادرت به مطرح کردن و اجرای برنامه‌های اصلاحی که ابعاد داخلی و خارجی داشت نمود. 19 بهمن 40 اعلام تصویب لایحه اصلاحات ارضی از سوی دولت بود. در 14 مهر 41 اعلام تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی بود. بر اساس آن به نظامیان آمریکا بی‌مامور در ایران و بستگان‌شان همانند کادر دیپلماسی مصونیت سیاسی (کاپیتولاسیون) اعطاء می‌شد (ازغندی، 1386: 366). 19 دی 41 اصول ششگانه‌ی «انقلاب سفید» شاه اعلام شد. طرح شش ماده‌ای جنجالی معروف به انقلاب سفید را رژیم اعلام کرد. این طرح افزون بر تقسیم اراضی، ملی کردن جنگل‌ها، فروش کارخانه‌های دولتی به سرمایه‌داران خصوصی، فروش سهام کارخانه‌ها به کارگران، اعطای حق رای به زنان و ایجاد سپاه دانش را در بر می‌گرفت.

شاه برای مشروعیت‌بخشی به «انقلاب» همه‌پرسی سراسری برگزار کرد. بر اساس گزارش‌های دولت، در بهمن ماه 1341، نودونه درصد رای دهندگان این طرح شش ماده‌ای را تایید کردند (آبراهامیان، 1388: 522). اهداف سیاسی -

اجتماعی و اقتصادی شاه از اجرای اصلاحات چند لایه؛ تضعیف پایگاه طبقات متوسط سنتی و بازار، گسترش قدرت اعمال نفوذ خود در سطوح پایین جامعه اعم از دهقانی و روستایی، تضعیف پایگاه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زمین‌داران بزرگ، واگذاری بخشی از سرمایه و منابع ثروت آنان به توده‌ها و دهقانان برای جلوگیری از شورش و گسترش نفوذ خود در جامعه روستایی بود. این هدف در قالب طرح لایحه اصلاحات ارضی گنجانده شد. در صحنه عمل تنها بخشی اندک و ناچیز از اهداف کلان شاه از انقلاب سفید و... تحقق یافت. ایجاد بحران فرهنگی در سطح جامعه، ناهنجاری اجتماعی - اقتصادی، برهم خوردن تعامل اجتماعی و توازن نوسازی سیاسی مصرف‌زدگی، تخریب کشاورزی و اضمحلال صنایع بومی و... از نتایج آن بود (مقصودی و دیگران، 1386: 360). بنابراین از شاخصه‌های عمده سیاسی موردنظر شاه، تعدیل قدرت طبقه اشراف زمین‌دار در ساختار بوروکراسی دولتی و تقسیم بخشی از منابع ثروت آنان به لایه‌های دهقانی - روستایی بود که هم خود را حامی آنان نشان می‌داد هم از نفوذ معنوی و سنتی طبقه متوسط سنی (روحانیون) را کاهش می‌داد. هم‌چنین تبلیغات کمونیست‌ها و گروه‌های دست‌چپی را نیز بی‌اثر می‌کرد. اگرچه روستائیان به کمونیست‌ها با بدبینی و ذهنیت منفی می‌نگریستند و هدف اصلی شاه بسط نفوذ خود و تضعیف کارگزاران و عاملان دینی بود.

روند اصلاحات حکومتی و تأثیرات آن بر طبقات اجتماعی کشور

برخی پژوهشگران، ویژگی‌هایی چند در واماندگی ایران در دوره معاصر را موثر دانسته اند: 1. فقدان اجماع، به‌نحوی که کار گروهی و کوشش برای تشریک مساعی و همبستگی ارگانیک و انصراف از مقاصد فردی به‌خاطر مصلحت عمومی را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. 2. فقدان رسمیت در فرآیند شکل‌گیری نهادها و ساختارهای سیاسی، اجتماعی و برقراری رابطه به‌جای ضابطه (کاظمی، 1382: 135). پیامدهای اقتصادی نوسازی در سطح پایین جامعه برهم خوردن نظم اجتماعی سنتی آن‌ها و جابه‌جایی جمعیت و کیفیت پایین زندگی آن‌ها در اثر مشاغل پرمشقت و حاشیه‌نشینی و میل به مشارکت سیاسی طبقه متوسط جدید در چارچوب سنت‌های سیاسی حاکم نمی‌گنجید. ضمن آن‌که نارضایتی بورژوازی سنتی (بازار) و روحانیت نیز امکان پاسخگویی مناسب نداشت. برهم خوردن تعادل سیستم حکومتی، عدم وجود نهادهای مدنی به تقابل آن‌ها با حکومت انجامید. بی‌شک انجام پروژه نوسازی نیازمند یک سلسله مقدمات اساسی اولیه که بدون آن‌ها عملی ساختن این پروژه، کاری بس دشوار و یا حتی غیر ممکن به‌نظر می‌رسید.

اجرای طرح اصلاحات ارضی یکی از اصول شش‌گانه انقلاب سفید شاه، دو پیامد منفی داشت: از طرفی ایران مستقل از نظر کشاورزی و تامین مواد غذایی، به خارج وابسته می‌شد. از سوی دیگر اجرای این طرح نرخ بیکاری روستائیان کشاورز به‌شدت بالا می‌گرفت و در نتیجه، مهاجرت از روستاها به شهرها آغاز می‌گردید. روز به روز جمعیت روستایی کاهش پیدا می‌کرد و در مقابل جمعیت شهرها افزایش می‌یافت. مهاجران روستایی اغلب با هدف یافتن شغل‌های ساده به شهرها سفر کرده بودند، ولی درآمد پایین آن‌ها، مخارج سنگین شهرها در اثر تورم ناشی از نوسازی را جبران نمی‌کرد. برخی از آنان حتی به‌دلیل کاهش مقطعی قیمت نفت و سپس توقف عملیات ساختمانی بیکار شده بودند. این امر نارضایتی آن‌ها را بیش از پیش فراهم می‌آورد. این افراد غالباً مذهبی و متدین بودند، در کانون حرکت‌های انقلابی قرار گرفتند و در هسته مبارزاتی شهرها و روستاها فعالیت می‌کردند و بستر ناامنی‌های اجتماعی را فراهم می‌آوردند (جعفری؛ ابوالعلی اقدسی، 1392: 47).

برهم خوردن تعادل زیستی جامعه ایرانی بر اثر فرآیند نوسازی و تلاش برای تغییر هویت فرهنگی مذهبی مردم خصوصاً طبقات پایین که به‌شدت سنتی بودند، بدون برنامه‌ریزی بلندمدت و متناسب با عرف و باورهای اجتماعی و... برای شاه

پیامدهای مطلوبی در بر نداشت. شاه با استفاده از درآمد نفت و به اجرا درآوردن پنج «برنامه‌ی هفت ساله» عمرانی، مدرن‌سازی جامعه ایران را هدف عمده‌ی سیاست‌های اقتصادی - اجتماعی خود قرار داده بود (کمالی، 1381: 118).

توسعه‌ی بخش صنعتی در مراکز شهری و کاهش اعتبارات بخش کشاورزی و برهم خوردن شیوه سنتی اقتصاد کشاورزی و دامپروری طبقه دهقانی - روستایی، منجر به افزایش مهاجرت آن‌ها شد. رکود بخش کشاورزی سنتی و افزایش کمی جمعیت شهرها بر اثر مهاجرت بی‌رویه روستاییان به کلان شهرها منجر به افزایش جمعیت این شهرها و رواج زندگی حاشیه‌نشینی گردید. از آن‌جا که مراکز صنعتی نوین نیاز به نیروهای متخصص داشتند این مهاجرین روستایی که نیروهای غیر متخصص بودند جذب مشاغل کاذب و با درآمد پایین می‌شدند. به تبع اندک بودن سطح کیفی زندگی و تضادهای عمیق اجتماعی و اقتصادی باعث سرخوردگی و نارضایتی آن‌ها از شرایط موجود بود. طبقه دهقانی - روستایی مهاجر به شهر که ناگزیر از ترک شیوه سنتی امرار معاش بود و با جذب در فرآیند نوسازی اقتصادی و اجتماعی حکومت اجباراً از روی آوردن به نقاط شهری و پرداختن به مشاغل کارگری و کسب درآمدهای ناچیز بود. حاشیه‌نشینی و گذران امر با حداقل‌ها و تضادهای فرهنگی خودجوش آن‌ها را به کانونی برای مخالفت علیه حکومت تبدیل می‌کرد.

از نتایج برنامه‌های شتاب‌زده شاه، آفرینش گروه حاشیه‌نشینان شهری بود که در سال‌های بعد با حمایت آنان از نیروهای مذهبی مخالف، نقشی تعیین کننده در انقلاب ایران بازی کردند (کمالی، 1381: 128-126). به هر حال با روند نوسازی، ساختار سنتی دچار دستخوش گردید. طبقه دهقانی - روستایی بر اثر شیوه نارسای اقتصاد کشاورزی تجاری مجبور به مهاجرت به شهر و زندگی در مناطق حاشیه‌ای و تحمل نابرابریهای اجتماعی - اقتصادی گردید. این شکاف‌ها در سال‌های بعدی آثار خود را نشان داد و این نیروهای سنتی دچار تزلزل روانی گردیده شده، خود برای دستگاه حاکم در دسر آفرین شدند.

روند عرفی‌سازی جامعه: دو قطبی شدن جامعه و تقابل‌های درونی علیه نظام اقتدارگرایی حاکم

شاه با نوسازی خود را به‌عنوان حاکمی مترقی که با اخذ نوآوری و تعامل سازنده با دنیای مدرن نشان داد و اعلام می‌کرد که ایران با گذشته تاریخی پر افتخار به‌سوی تحول و پیشرفت در حال حرکت است و همواره مخالفینش را با ارتجاع سرخ که نماد کمونیست‌ها و ارتجاع سیاه که نماد روحانیون بود، می‌نامید که به‌دنبال نظم قرون وسطایی برای جامعه هستند و با غیریت‌سازی آن‌ها سعی در پراکنده کردن آن‌ها در پیرامون هسته مرکزی قدرت بود. بارزتر شدن نقش روحانیت و کانون مذهبی و فقهی - سیاسی حوزه علمیه قم به‌دلیل اعتقادات امام خمینی و نوع نگاه ایشان به سیاست بود که وضعیتی فعال به‌خود گرفته بود. در رهبری بسیج «اندیشه جمعی» را عرضه می‌کند که بر حول آن تظاهرات و ازدحامات و اعتصابات انقلابی صورت می‌گیرد. این اندیشه‌های جمعی در بردارنده ارزش‌های مشترک و تصورات دستوری و هنجاری نیرومندی است (بشیریه، 1378: 93). در نتیجه امام خمینی در نقش رهبری نیروهای مخالف توانست خود را نشان دهد و مراتب اعتراض را به اشکال مختلف بیان کند. شاه به‌رغم مخالفت شدید امام خمینی و برملا کردن چهره‌ی واقعی اهداف و برنامه‌های اصلاحی چندگانه‌اش برخی از اصول شش‌گانه انقلاب سفید را پیش برد، اما پس از تصویب لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی با امواج شکننده اعتراضات مجبور به عقب‌نشینی شد. شکست مفتضحانه شاه در ماجرای انجمن‌های ایالتی و ولایتی یک نتیجه‌ی مهم برای او داشت و آن شناخت امام به‌عنوان رجل سیاسی - مذهبی بود؛ بدیلی که هرگز رژیم چنین پدیده‌ای را پیش‌بینی و رصد نکرده بود (بهشتی سرشت، 1391: 162).

شاه، اساساً با انجام هر اصلاحاتی برای کسب مشروعیت و گسترش نفوذ خود در سطح جامعه و نیز برای به حاشیه‌رانی مخالفان بهره می‌برد. مشکل وی این بود که به‌عنوان کارگزار رسمی کشور از سوی مخالفان مشروع شناخته نمی‌شد. از

نظر امام وی شخصی وابسته به غرب بود که درصدد بود با عرفی‌سازی جامعه بدون در نظر گرفتن عامل مذهبی پیش برود. رهبری کاریزمایی به جنبش‌های معطوف به ارزش شکل می‌بخشد. با بازسازی کل نظم اجتماعی از ابتدا سروکار دارند، بنابراین رهبری موردنیاز جنبش است، که مورد توافق گسترده و جامع پیروان باشد. رهبری کاریزماتیک، تعمیم یافته‌ترین شکل رهبری است، زیرا در چنین رهبری‌ای، آرزوهای بازسازی شده جمعی ارزش‌ها وجود دارد (صباغ جدید، 1386: 59-60).

یکی از تفاوت‌های امام خمینی با علمای پیشین در این است که تاسیس حکومت (اسلامی) را واجب دانست (لک‌زایی، 190:1391). مخالفین مذهبی، زیربنای سازمانی شدند که در راس آن شخصی با مظهر انقلاب اسلامی متجلی شد (استمپل، 1378: 71). شرایط فکری جامعه در دهه‌ی 40، روحانیون را به این نتیجه رساند که تنها راه نجات دادن اسلام از تسلط مکتب‌های فکری رقیب، دست زدن به یک مبارزه ایدئولوژیک است. از نظر آبراهامیان پارادایم امام خمینی، سخت بر شرایط اجتماعی استوار بود و حتی موفقیت امام در جذب طبقه‌ی متوسط جدید و طبقه‌ی کارگر، ناشی از مولفه‌های اجتماعی مورد علاقه‌ی این طبقات بوده است (هاشم زهی، 1386: 319).

پس از کناره‌گیری اجباری جبهه ملی از قدرت سیاسی و سرکوب نیروهای ملی‌گرا در دهه‌ی 40 نیروهای مذهبی به‌عنوان مصلحان جامعه وارد عرصه سیاسی شدند. عدم موفقیت سیاسی جریانات و بینش‌های غیر مذهبی عملاً راه را برای یک ایدئولوژی تازه‌تر، جریانی که بتواند این خلا سیاسی را پر کند هموار می‌سازد. حداقل بخشی از زمینه‌های پیدایش آن، به عدم موفقیت جریانات غیر مذهبی بر می‌گردد که نتوانستند به‌صورت نهادهای سیاسی با دوام درآیند. اهمیت تحول نوین مذهبی فقط در جبهه‌ی سیاسی نبود، بلکه مهم‌تر از آن تأثیرات اجتماعی این تحول است که هم‌زمان آغاز می‌شود و آن هم عبارات است از کشاندن مذهب در میان اقشار تحصیل کرده و دانشگاهی جامعه (زیباکلام، 1378: 114).

از دید برخی از جامعه‌شناسان، ایدئولوژی چند ویژگی عمده زیر را دارا می‌باشد: 1. ایدئولوژی واقعیت‌ها را در سیستمی منطقی ساماندهی می‌دهد. 2. ایدئولوژی دارای خصلت یک‌دست کردن عناصر ناهماهنگ است. 3. ایدئولوژی کارکردی القایی دارد و جمع را وادار به عمل می‌کند و یا لاقبل با فراهم نمودن هدف‌ها و ابزارها افراد را به‌سوی عمل - به‌ویژه عمل سیاسی - هدایت می‌کند (لطیف پور، 1379: 118). گفتمان انقلابی امام پس از ظاهر شدن در برابر رژیم به‌عنوان یک منتقد جدی با مطرح نمودن این‌که رژیم فعلی براساس موازین اسلامی حرکت نمی‌کند و با مطرح کردن ایدئولوژی مذهبی خود و تشریح کاستی‌ها به تولید معنا برای مستحکم نمودن گفتمان خود پرداخت.

معنایی که در قالب معنویت‌خواهی، عدالت‌خواهی، سلطه‌ستیزی، ظلم‌ستیزی، استبدادستیزی، حمایت از مظلومان، اتحاد و وحدت، دمیده شدن روح امر به معروف و نهی از منکر بیان شد (جعفری؛ ابوالعلی، 1392: 24). نظام سیاسی ایران در سال‌های حکومت پهلوی دوم به‌دلیل ضعف‌های متعدد ساختاری و کارکردی و عدم توانایی برای برطرف کردن آن‌ها با بحران مشروعیت دائمی روبه‌رو بود. این بدان معناست که برنامه‌های دولت در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با واکنش منفی طبقات مختلف روبه‌رو بود و لذا دولت برای فرار از این وضعیت بالاچار و هرچه بیشتر از ابزارهای نظامی و انتظامی به‌عنوان بازوی اجرایی خود استفاده می‌کرد (ازغندی، 1386: 387). به‌هر حال شاه پس از مخالفت با لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی با برگزاری رفراندوم مبادرت به اجرای انقلاب سفید کرد.

چند هفته بعد از رفراندوم، امام در یک سخنرانی فرمود که شکست برنامه‌های شاه حتمی است. از فشارها، تهدیدها، توپ و تانک‌های او نباید هراسی به دل راه داد. اگر ملت یکپارچه قیام کند شاه در برابر خواست یک ملت نمی‌تواند ایستادگی کند (طباطبایی، ج 1، 1387: 192). دوم بهمن 41 امام خمینی مبادرت به تحریم رفراندوم لوايح ششگانه‌ی انقلاب سفید

کرد. با بالا گرفتن دامنه‌ی اعتراضات عمومی، رژیم در 2 فروردین 1342 مبادرت به هجوم به مدرسه فیضیه قم و نیز مدرسه‌ی طالبیه تبریز توسط کماندوهای خود کرد. در قم امام با سخنرانی‌های تند اقدامات حکومت را به چالش شدید کشاند. سرانجام با سخنرانی تاریخی امام خمینی در 13 خرداد42 و نهایتاً قیام خونین 15 خرداد 42 جلوه واقعی رویارویی مردم ایران با رژیم عیان گردید.

قیام مردم در 15 خرداد بافته‌ی رژیم را درهم ریخت. رودرویی، خونین و گسترده بود و برای اولین بار در تاریخ معاصر ایران قیامی صددرصد اسلامی و بهره‌بری تمام عیار روحانیت و با هدف سرنگونی نظام سطنتی به‌وقوع پیوسته بود (مجموعه مقالات، 1376:240). در واقع، قیام پانزده خرداد 1342 سرآغاز رسمی روبه‌رو شدن گفتمان انقلابی با رژیم برای اثبات حقانیت گفتار و نشان دادن میزان اهمیت آموزه‌های مذهبی در متن زندگی مردم ایران است. پس از وقایع 15 خرداد 42 و دستگیری امام، بعد از اعضای کاپیتولاسیون به مستشاران آمریکایی، موقتاً ایشان آزاد گردید و در 21 مهرماه رژیم شاه با احیای کاپیتولاسیون و مصونیت قضایی ایران مجدداً با واکنش تند امام و افشگری او مواجه گردید.

بالاخره پس از سخنرانی تاریخی امام در 4 آبان 43 در مخالفت با این اقدام حکومت، در 13 آبان 1343 به ترکیه تبعید گردید (مجیدی، 1382: 54-52). شرایط و عوامل انقلابی عبارتند: 1. وجود نارضایتی 2. ظهور ایدئولوژی ناراضی 3. روحیه انقلابی 4. رهبری. امام خمینی اسلام و نظام سیاسی آن‌را مطرح کرده و به‌عنوان ایده‌آل و مطلوب آن‌را شرح می‌کند (حشمت زاده، 1378: 124). امام خمینی اصول مبارزه‌ای را بنیاد نهاد که قواعد آن از سنت و ائمه (ع) برگرفته شده بود (کفاشی، 1391: 37).

اولین و مهم‌ترین نتیجه‌ی مبارزه‌ی سیاسی امام این بود که شکافی عمیق بین رژیم و مذهب پدید آمده بود (زیباکلام، 1378: 116). رهبر مخالفان به‌مدد ایدئولوژی و جهان‌بینی که دارد و از طریق تبلیغ و ترویج آن، نظام ارزشی و عقیدتی و دولت حاکم را بی‌اثر می‌سازد و برای مردم، ملاک‌های عقیدتی و ارزشی خود را می‌قبولاند (حشمت زاده، 1378: 44). میشل فوکو، امام خمینی را رهبری «اسطوره‌ای» لقب داد که «پهلوی به افسانه می‌زند» او رمز و راز همبستگی، اتحاد، همدلی و اراده‌ی جمعی را در شخصیت امام جستجو می‌کند. او می‌گوید مردم محبت عجیبی به رهبر خود در دل دارند، هرکس نسبت به ایشان عشق می‌ورزید (جعفری؛ ابوالعلی اقدسی، 1392: 51).

امام مدینه فاضله و جامعه‌ی مطلوبی را که منبعث از اصول اعتقادات و جهان‌بینی اسلامی است ترسیم می‌کند، سپس جامعه موجود شاهنشاهی را به‌عنوان جامعه‌ای فاسد می‌کوبد و غیرقابل تداوم می‌داند (حشمت زاده، 1378: 123). صفت ممیزه هر ایدئولوژی این است که موجودیت رژیم حاکم را به‌شدت مورد انتقاد قرار داده و آن‌را غیر قابل تحمل و محکوم می‌داند. بنابراین ایدئولوژی در جهت طرد و نفی کامل وضعیت حاضر، از آینده‌ای سخن به‌میان می‌آورد که کاملاً متفاوت با حال است. آن‌چه برای آینده پیشنهاد می‌شود از اصول اساسی بزرگ و انسانی که بنیان و اساسی همگانی و کلی سنت انقلابی را تشکیل می‌دهد: آزادی انسانی، برابری کامل و حقیقی، رفاه جمعی، جامعه‌ای مبتنی بر عدل و همبستگی. یعنی انتقاد، محکومیت و نفی و طرد حاضر صورت می‌پذیرد (گی‌روشه، 1389: 234). در واقع هنر بزرگ امام خمینی در برابر رقیب حاکم اسطوره‌سازی براساس متون دینی و اسطوره‌های مقدس دینی بود. نمادهایی مانند طاغوت زمانه و اقلیت مستکبر و... سعی داشت تقدس اسطوره‌های حکومت را در هم بشکند و آن‌ها را نمادین جلوه دهد. نگارش کتاب حکومت اسلامی و ترسیم آن برای جایگزینی با حکومت وقت، که به‌نوعی مردم‌گرائی و در راستای خیر عمومی عمل کند ضربه محکمی به اقتدار شخصی شاه و اسطوره‌های نگه دارنده ارکان آن وارد کرد.

ترسیم فضای آرمانی حکومت و به‌چالش کشیدن مبانی مشروعیت دستگاه حاکم

فقدان قانون، روحیه و خصلت خودکامگی بازیگران سیاسی و وابستگی آن‌ها به قدرت‌های خارجی، وابسته بودن طبقات نخبگان به حکومت و بالاخره عدم چرخش سیاسی نخبگان از علل عدم کارایی و ناتوانی نخبگان حاکم رژیم پهلوی در ایجاد نظام دموکراتیک بود (ازغندی، 1385: 175). این نقایص سبب شد تا رژیم نتواند خواسته‌ها و احتیاجات سیاسی و اجتماعی را برآورده سازد. در نتیجه مبانی مشروعیت‌بخش محکمی برای دستگاه حاکم در شرایط بحرانی وجود نداشت. انجام وفاق ظاهری میان نخبگان رسمی پهلوی دوم از نوع غیرمطلوب آن بوده است. زیرا چنین انسجامی که در غیاب نهادمندی و فقدان گروه‌ها و احزاب سیاسی از یکسو و همچنین عدم وجود شرایط رقابت برابر میان نیروهای اجتماعی و سیاسی شکل گرفته بود، به‌جای این‌که ساختار سیاسی را به‌سمت اجماع حد مطلوب سوق دهد، آن‌را به‌سمت نظام سلطانی و تقویت سلطانیسم پهلوی گرایش داد (فزل ایاق، 1391: 139).

خانم «ی. در اشینکا» در کتاب «روحانیت شیعه در ایران معاصر»، بر این عقیده است که نظریه‌ی امام درباره‌ی مسائل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی معاصر به دو گروه تقسیم می‌شود: 1. مستضعفین 2. مستکبرین. وی درباره این تقسیم‌بندی می‌نویسد: «امام اصطلاح «طاغوت» را که از قرآن گرفته شده، برای افشای ماهیت دولت شاهنشاهی و امپریالیسم آمریکا بی‌به‌کار می‌برد» (بایمیت اف، 1382: 94). هدف اصلی مسلمانان، یعنی تاسیس جامعه‌ی الهی فقط مبارزه علیه رژیم طاغوتی می‌تواند ایجاد شود. امام خمینی برای اثبات کردن حقانیت حکومت روحانیت، از احادیث و روایات پیامبر و امامان شیعه استفاده می‌کرد. به‌عقیده‌ی اشکینا، طبق نظر امام خمینی، فقهای شیعه نباید فقط به تفسیر قرآن و حدیث مشغول باشند. بلکه یکی از وظایف اصلی آن‌ها بررسی مسائل سیاسی - اجتماعی است. وی تمام روحانیت شیعه را دعوت به انجام فعالیت‌های اجتماعی بیشتر می‌کند که ماهیتاً به‌معنی فعال شدن روحانیت در امور سیاسی است (بایمیت اف، 1382: 94).

امام خمینی با معرفی کردن نیروهای اصلی به‌عنوان محرومان و مستضعفین در برابر مستکبران، عملاً رژیم حاکم را بیگانه و ناآشنا به دردهای جامعه معرفی کرد که صرفاً حافظ منافع اقلیت مرفه است. این امر تبعات منفی زیادی برای رژیم داشت و بیشتر طبقات پایین و قشر روستایی وی را نماینده خود نمی‌دانستند. در نتیجه به امام در برابر آنان اقلیت خوش‌گذران پیوستند. ایالات متحده آمریکا، بیش از پیش در نظر ایرانیان به‌عنوان شریک اصلی نابسامانی برنامه‌های شاه و بدتر شدن اوضاع اقتصادی کشور شاخته می‌شد (استمیل، 1378: 118). امام مبارزه با اختناق را در زیر پرچم اسلام انجام دادند. سخن از استقلال گفتند چرا استقلال؟ زیرا ما مسلمانییم و ملت با خود اجازه نمی‌دهد که دلیل باشد (جعفری؛ ابوالعلی اقدسی، 1392: 71-70). گفتمان مذهبی، علاوه بر نقد نظام سیاسی، با نقد نظام اجتماعی و نقد نوسازی، به احیای سنت تمایل نشان داد. غرب‌ستیزی و تاکید بر استقلال ملی امام، جامعه‌گرایی و غلبه جامعه بر فرد، رادیکالیسم، ضدیت با امپریالیسم و تغییر مناسب با مردم‌سالاری هدایت شده از حکومت اسلامی پرداخت (هاشم زهی، 1386: 285). انقلاب چالش تقریباً مستمر و تدریجی بین دو طرف است که هدف آن، اثبات یا نفی وضع موجود در یک سرزمین خاص است. در این منازعه، یک‌طرف قدرت مستقر را در اختیار دارد و طرف دیگر مشارکت مردم را و هر یک مدعی استقرار نظم موجود مورد نظر خود بر سرزمین مورد ادعا هستند. در این تعریف، هم علل موجهی‌ی انقلاب (نارضایتی از وضع موجود) و هم علت غایی آن (استقرار نظام مطلوب) مدنظر قرار گرفته است و هم این‌که فرآیند انقلاب و تقابل نیروها و منافع دو طرف منازعه را در بر دارد (شفیعی‌فر، 1378: 52). گفتمان مذهبی امام با مبانی مشروعیتی بالای خود، با وجود در اختیار

داشتن قوه قهریه در دست رقیب، با تقویت روحیه ملی و تکیه بر اراده جمعی توانست روحیه انقلابی و امکان دسترسی به شرایط مطلوب را تقویت کند.

کارکردهای ایدئولوژی که با تغییرات اجتماعی قرابت دارند و می‌توانند در ایجاد تغییرات ایفای نقش کنند، عبارتند: نقد وضع موجود، دعوت به مبارزه، انقلاب و بسیج توده‌ها، دعوت به فداکاری و از خودگذشتگی، عرضه تعبیری ساده و عامه فهم از دشواری‌های موجود، ارائه راه‌حل‌های عملی برای ویران کردن نهادهای موجود، ترسیم وضع مطلوب و تعیین اهداف نهایی (غفاری؛ لویه، 1389: 247). نیروهای انقلابی با تاکید بر فرهنگ و هویت دینی و نادیده انگاری حکومت نسبت به آن و با زیر سوال بردن اعمال حکومت و نفی مشروعیت ماهیت سیاسی آن و شبیه‌سازی آن به نمادهایی مانند طاغوت و مستکبرین در فقه شیعی ریشه‌های آن‌را نشانه گرفته بود و در اذهان عمومی نوعی تنفر و بدبینی را برای حکومت تداعی می‌کرد.

تیره شدن و آمیختگی مرز میان نظام و ملت که از مشخصه‌های نظام سلطانی می‌باشد؛ باعث تقابل نیروهای ملی‌گرا و مذهبی روشنفکر خواهان نظام مشروطه سلطنتی با حدود مشخص قدرت گردید. امام خمینی نیز پس از یک دوره اعتراض به مجری اصلاحات و متکی به بیگانه قلمداد کردن او و فساد اداری و اقتصادی و... در سال‌های تبعید در عراق اقدام به نگارش کتاب ولایت فقیه نمود و در واقع ساختار مطلوب برای آینده سیاسی کشور را تداعی کرد. ایدئولوژی انقلابی غالباً گرایش دارد که خود را با گذشته‌ای کم و بیش اسطوره‌ای و منزله یعنی گذشته‌ای که هنوز جامعه را فساد کنونی که باعث محکومیت آن شده است، در برنگرفته، پیوند دهد (گی روشه، 1389: 235). امام خمینی در کتاب «کشف الاسرار» رژیم شاهنشاهی را به‌عنوان شکل موقت حکومت سیاسی تا قبل از ظهور امام زمان پذیرفته بود. اما در کتاب حکومت اسلامی (1348) برداشت‌های سنتی علمای شیعه، درباره عدم کسب قدرت سیاسی در زمان غیبت، را مورد انتقاد قرار داد و مدعی شد که شرکت علما در امور سیاسی نه تنها لازم، بلکه واجب است. امام نقش سنتی مجتهدان و فقیهان شیعه، یعنی نیابت امام غایب در امور مذهبی و اجتماعی، را به نیابت سیاسی نیز گسترش داد. نظریه‌ی «ولایت فقیه» یک تئوری جدید انقلابی برای کسب قدرت سیاسی در پوشش مذهبی بود (کمالی، 1381: 68).

اولین کتاب امام که در باب مسائل سیاسی نظرانی داده است، کتاب «کشف الاسرار» می‌باشد. برخی از نویسندگان با توجه به متن و زمینه تفسیر درستی از این متن را ارائه نداده‌اند. در واقع امام برای اولین بار در سال 1349 به‌طور مستقیم به ولایت و زعامت سیاسی عالمان دینی به‌عنوان امری واجب اشاره کردند. در آن دوره ایشان در مقام مرجعیت نبوده و در پاسخ رساله حکمی‌زاده، در مدت کمتر از 2 ماه به نگارش آن پرداختند. یعنی این که ایشان در این کتاب ضدیت با نظام سلطنت را زیر سوال ببرند قابل رویت نیست. امام با طی مراحل تکاملی و فراهم شدن بسترها در اوج جنبش این مبحث را مطرح کردند. جنبه‌هایی چند از دکتترین امام خمینی نیاز به توجه بیشتری دارد. اول، تصویری که از خود به‌عنوان یک رهبر اخلاقی برتر از سیاست دارد. او هیچ‌گاه درصدد احراز مقام اجتماعی برای خود نبوده است، با این حال او خود را چهره برتر انقلاب اسلامی می‌داند که اطاعت از او به‌تبع خصوصیات مذهبی از واجبات است (استمپل، 1378: 72). امام خمینی، چارچوب نظریه‌ی سیاسی خود را در سخنرانی‌های ایراده شده، در نجف، در اواخر دهه‌ی 40، تدوین و تنظیم کرد. این سخنرانی‌ها با عنوان ولایت فقیه؛ حکومت اسلامی، در واقع نتیجه‌گیری منطقی از آرا و استدلال‌های بسیاری از علمای شیعه‌ی سده‌ی نوزدهم بود. از دیدگاه این علما، امام دوازدهم مسئولیت حفظ امت را به مجتهدان واگذار کرده است. هم‌چنین، معتقد بودند که مجتهدان باید خود را از دولت دور نگه دارند و آنان چونان شر لازم قلمداد و تحمل نمایند، زیرا نبود پادشاه به هرج‌ومرج اجتماعی می‌انجامد. بر پایه‌ی این نظریه، اقتدار سیاسی عالی در دست علما بود، اما

تنها هنگامی می‌بایست آن‌را به‌کار ببندند که حکومت آشکارا به حریم شریعت تجاوز می‌کرد و امت اسلامی را به مخاطره اندازد. نهایتاً از دیدگاه امام خمینی چون در غیاب امام زمان - علما تنها مفسران حقیقی شریعت هستند، حکومت نیز باید به روحانیون - به‌ویژه فقها واگذار شود (آبراهامیان، 1388: 587).

یکی از علل و مقدمات تحول الگوی فرهنگ سیاسی شیعه از انزوا و انفعال به ستیز و انقلاب در دو دهه‌ی 40 و 50، پیدایش و رشد گرایش به روشنگری دینی و طرح شدن تعبیر و گفتمان جدیدی تحت عنوان «تعبیر ایدئولوژیک از دین» می‌باشد (لطیف پور، 1379: 117). در کلام امام، اسلام هدف و انقلاب وسیله می‌باشد. در واقع مردم و رهبری بوسیله انقلاب تلاش کردند که اسلام را به‌عنوان یک مکتب اجتماعی و سیاسی مجدداً احیا نمایند (حشمت زاده، 1378: 33). فراگیر شدن گفتمان روشنگری دینی و احیا ابعاد ایدئولوژیک دین از دهه‌ی چهل به‌بعد، گرایش سیاسی خاصی را در میان توده‌های مذهبی مردم به‌ویژه نسل جوان و دانشگاهی به‌وجود آورد که به‌کمک سایر شرایط و زمینه‌های موجود، مبنای رفتار سیاسی انقلابی مردم در وقوع انقلاب اسلامی گردید. در این عرصه‌ی خطیر مرحوم دکتر شریعتی بیش از همه روشنفکران ایفای نقش کرد (لطیف پور، 1379: 117). تلاش این گفتمان این بود تا حس اعتماد و وفاق عمومی نوپا را برای رسیدن به برای دستیابی هدف نهایی امیدوارتر کند. این گفتمان بر گرایش جامعه به‌سمت احیاگران و مصلحان شیعی، توجه به عقل و اجتهاد و لزوم هماهنگی اصول و تعالیم دین با مقتضیات زمان، نه صرفاً از لحاظ روحی و اخلاقی بلکه در صحنه‌های سیاسی - اجتماعی به‌ویژه از طریق حاکمیت و حکومت منتخب مردم استوار بود (موتقی، 1374: 128). امام پس از تشریح وضع موجود و بیان مظالم و مفسدات آن و ریشه‌های آن‌ها، کوشید ضرورت براندازی وضع موجود و لزوم استقرار وضع مطلوب و چگونگی نیل به آن‌را به‌دست دهد (حشمت زاده، 1378: 125). گفتمان امام نشان داد که به‌رغم به‌سر آمدن مذهب در گفتمان مدرنیته، مذهب می‌تواند در اداره جامعه، نقش داشته باشد و در کنار سیاست، به وحدت برسد. این گفتمان در استراتژی خود، در پی این بود غرب را از مرکزیت بیرون کند و در برابر آن گفتمانی ترسیم کند که رنگ‌وبوی اسلامی یک ملت را داشته باشد.

فوکو «اراده‌ی جمعی» را مظهر قدرت مردم ایران بر می‌شمارد و آن‌را که اندیشمندان یک «اسطوره‌ی سیاسی» می‌دانستند، در ایران تحقق یافته می‌بیند. فوکو ادعا می‌کند که اراده‌ی جمعی یک ملت را آشکارا مشاهده نموده و این اراده یک، «موضوع، یک مقصد و یک هدف بیشتر نداشته است و آن عبارت بوده است از خروج شاه» (جعفری؛ ابوالعلی، 1392: 122). رهبری مذهبی انقلاب با شعار «وحدت کلمه را حفظ کنید» و با مذاکره با گروه‌های لیبرال جبهه ملی و نهضت آزادی، سعی در گسترش اتحاد انقلابی و بسیج گروه‌های با نفوذ اپوزیسیون علیه شاه را داشت (کمالی، 1381: 132). در واقع امام خمینی در راس جنبش اسلامی برای هژمونی گفتمان خود علاوه بر حمایت‌های بی‌چون و چرای مردمی، نیروهای سیاسی ملی - مذهبی مخالف رژیم را نیز برای گسترش و کسب قدرت بیشتر در کنار خود داشت. حمایت بی‌چون و چرای مردم از حرکت سیاسی امام و همراهی با آن و اعمال فشار بر رژیم و بیان این‌که خواهان طرد شدن آن هستند. گویای هژمونی و مشروعیت چشمگیر این جنبش ملی - مذهبی بود. رژیم جز سرکوب و مقاومت برای مهار دامنه‌ی این موج به راه افتاده و سر درگمی چاره‌ای نداشت. هرچه به‌سمت جلو می‌رفت از میزان اقتدار رژیم به‌نفع گفتمان نو ظهور کاسته می‌شد. از این به‌بعد گام‌ها برای رویارویی جدی‌تر و از میدان به در کردن رقیب حاکم شروع شده بود. امام خمینی بر این عقیده است که تا زمان ظهور امام زمان، فقهای عالم و عادل می‌توانند رهبری را بر عهده داشته باشند (بایمیت اف، 1382: 95).

حکومت پهلوی دوم آخرین تلاش‌ها و کاهش مقبولیت آن در دهه 50

رژیم پهلوی با مشاهده بی‌قراری اجتماعی و نارضایتی عمومی و فراگیر شدن جنبش انقلابی - مذهبی امام چاره‌ای جز مقاومت - سرکوب و دست زدن به هر تاکتیکی به‌طور شتاب‌زده برای بقا نداشت. در واقع این رژیم حاضر نبود با توجه به ساختار مطلقه حکومتی دست به اصلاحات نو بزند و با سرکوب تشکلات سیاسی طرفدار نظام مشروطه دموکراتیک و نیروهای مذهبی مخالف ابتدا به‌سمت احزاب دولتی برای پر کردن خلأ معنوی محدودیت‌های سیاسی شد. تحت فشار نیروهای مخالف و برای بسط قدرت خود و ایجاد سدی در برابر آماج مخالفت‌ها حتی به‌سمت نظام تک حزبی (حزب رستاخیز) روی آورد که آن نیز که در اواخر سال 1353 صورت گرفت در سه سال بعدی منحل گردید. در واقع تشکیل این حزب فراگیر اشتباه بزرگی برای اعتبار شاه پدید آورد. چرا که از طریق این حزب نتوانست اراده حکومتی را بر جامعه تحمیل کند و با اعمال فشار بر مخالفین نوعی دیوار امنیتی برای حکومت خود ایجاد کند. یعنی مشارکت اکثریتی لایه‌های جامعه را در برداشت و حتی اجبارها نتوانست به فراگیری آن کمک کند و شرکت‌کنندگان بیشتر یا در ساختار بوروکراسی بودند یا به نوعی وابستگی اقتصادی و شغلی و... داشتند.

در این میان در کنار سایر عوامل دیگر از سه مورد به‌عنوان، عوامل شتاب‌زای انقلاب یاد می‌شود، این موارد سرعت کنار زده شدن رژیم را فزاینده کرد و تاکتیک‌های سیاسی بود که از سوی رژیم اتخاذ شد و در نتیجه به ضرر آن تمام شد. این سه عامل یکی در گذشت فرزند امام، آقا سید مصطفی خمینی بود که انگشت اتهامات به‌سوی عوامل ساواک در عراق بود این امر در تشدید مبارزات و افزایش خشم عمومی بسیار مؤثر بود. دوم انتشار مقاله‌ای با نام مستعار رشیدی مطلق در سال 56 در روزنامه اطلاعات بود. رژیم نشان داد که در ارزیابی مخالفین مذهبی خود دچار سوءمحاسبه عجیبی است و یکی از قدم‌های نابود کننده‌ی خود را برداشت. سرمنشأ مقاله مزبور داریوش همایون، وزیر اطلاعات بود. این مقاله دو ستونی تحت عنوان «ایران و استعمار سرخ و سیاه» به امضای مستعار منتشر شد. پس از ذکر کلیاتی درباره «انقلاب سفید» و «عکس‌العمل سیاه» مقاله رهبر انقلاب را هدف قرار داد. امام در این مقاله یک آدم ماجراجو مرتبط با استعمارگران، مرتجع، مردی با گذشته مشکوک بود که بیشتر با نام سید هندی شناخته می‌شد. با این‌که پیوندهای وی با هند به صحنه مقاله نیامده بود، اما روشن بود که او با انگلیسی‌ها ارتباط دارد. در آخر امام را مخالف اصلاحات ارضی می‌داند که او از طریق انگلیسی‌ها (از طریق یک نفر عرب) مبالغه‌آمیزی پول برای مخالفت با شاه دریافت کرده است (آر. کدی، 1377: 358) این اقدام شاه بعد از درگذشت برادر امام بنام نورالدین هندی بود که به احترام جدش فامیلی هندی را برگزیده بود و ساواک متوجه این جریان شد و سعی در غیرایرانی قلمداد کردن رهبری جنبش را داشت و هسته گفتمان جدید را نشان گرفته بود که پیامدهای منفی تندی را در پی داشت. این‌که محققان این سه مورد را به‌عنوان نزدیک‌ترین علل در تبیین فروپاشی انقلاب قلمداد کرده‌اند بیشتر به‌عنوان علی که پیروزی انقلاب را نوید می‌داد مدنظر بوده است و در واقع در میان علل مختلف که ماحصل آن‌ها وقوع انقلاب اسلامی بوده است. در واقع اسطوره‌های مشروعیت‌ساز پهلوی دوم پس از یک پروسه زمانی چند دهه‌ای رو به افول رفت و به حاشیه رانده شد.

در پایان باید افزود: الگوهای سنتی مشروعیت حکومت پهلوی دوم با تغییر نگرش‌های سیاسی و اجتماعی جامعه مبنایی منطقی نداشت. سلطه سیاسی حکومت نتوانست مبانی مشروعیت سنتی خود را به مشروعیت عقلانی موردنظر ماکس وبر برساند و اساساً اسطوره‌های مشروعیت حکومت به‌دلیل کهنگی و نیازهای جدید جامعه نمی‌توانست با جابه‌جایی حتی شخص حاکم در الگوی بعدی جایگزین پایدار باشد و برعکس الگوی سلطانیسم وبری با کناره‌گیری نظام شاهنشاهی

شاهد روی کار آمدن حکومتی هستیم که منطبق بر سنت‌های مذهبی جامعه است و هیچ اثری از الگوهای مشروعیتی قبلی پا برجا نبود و هیچ‌گاه نتوانست بازیابی داشته باشد.

نتیجه‌گیری

حکومت پهلوی دوم بعد از کودتای 28 مرداد 32، با بهره‌گیری از منابع قدرت و ثروت در دست خود و افزایش اقتدار شخصی برای پر کردن شکاف‌های سیاسی-اجتماعی جامعه به کسب مقبولیت بر اساس اسطوره‌های ملی و سنن و باورهای اعتقادی پرداخت. برای مشروع جلوه دادن سلطه حکومت و الزامات آن سعی در توضیح ایدئولوژیک آن را داشت. پیوند با عظمت گذشته و باستان‌گرایی و فرهنگ‌مدنی شاه و تداوم شاهنشاهی 2500 ساله در حکومت خود و حافظ ارزش‌های جامعه در برابر اندیشه‌های مارکسیستی و... نظم سلطانی که از دهه 40 به بعد به وجود آمد به همراه حرکت به سمت مدرنیته منطبق با شرایط تاریخی جامعه ایران نبود. گذار به مدرنیته و اقتدار شخصی شاه، تقابل نیروهای مخالف را برانگیخت. لایه‌هایی از منتقدین پیرامون دال مرکزی خواهان ایفای نقش و رسیدن به اهداف بودند که ساختار بسته سیاسی مجال نمی‌داد. نیروهای مذهبی با هدایت امام نیز مبنای مشروعیت و اسطوره‌های پهلوی دوم را در جهت بقا و سیطره بر تمام شئون جامعه نمادین می‌دانست. امام خمینی با غیریت‌سازی رقیب حاکم بر اساس متون فقهی شیعی و شبیه‌سازی آن به نمادهای طاغوت و مستکبرین عملاً با طرح حکومت اسلامی اسطوره‌های نگه دارنده رقیب حاکم را نفی کرد و همبستگی عمومی و سازماندهی حرکت انقلابی در قالب یک جنبش مردمی، حکوت وقت را با بحران‌های فزاینده مواجه و بر اثر فشارهای زیاد به حاشیه رانده شد. در واقع جامعه ایران که در حال گذار از دموکراسی بود و دولتی مدرن با لایه‌هایی از سنت‌گرایی قابل تفسیر ایدئولوژیک نبود و برعکس نظر وبر که معتقد است که حاکم در حالت نظم سلطانی و حتی تعویض شدن اسطوره‌های مشروعیت‌بخش را در بطن سنت پابرجاست. این نظر با عصر پهلوی دوم و رشد فزاینده آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی و همسو با نظریه‌پردازان گذار از دموکراسی که قرائتی دموکراتیک‌تر از الگوی سلطانی ارائه داده بودند، قابل انطباق نبود. در نتیجه اساساً اسطوره‌های سنتی مشروعیت پهلوی دوم با تغییرات بنیادی جامعه سازگار نبود و ایده جدید به ورطه فراموشی سپرده شد.

منابع

الف فارسی

1. آبراهامیان، پرواند (1388)، **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه احمدگل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
2. آبدیان، حسین (1383)، **دو دهه واپسین حکومت پهلوی**، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
3. آر. کدی، نیکی (1377)، **ریشه‌های انقلاب ایران**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر قلم.
4. استمیل، جان. دی (1378)، **درون انقلاب ایران**، مترجم منوچهر شجاعی، تهران: موسسه فرهنگی رسا.
5. ازغندی، سیدعلیرضا (1385)، **نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب**، تهران: نشر قومس.
6. ازغندی، سیدعلیرضا (1386)، **تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران (57-1320)**، تهران: انتشارات سمت.
7. جعفری، انوش؛ ابوالعلی اقدسی، علی (1392)، **انقلاب اسلامی، تئوری‌ها و کاربردها**، نقد نظریه‌های غرب‌گرایانه به انقلاب، تهران: انتشارات زیتون سبز.
8. بهشتی سرشت، محسن (1391)، **زمانه و زندگی امام خمینی**، تهران: انتشارات پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.
9. بشیریه، حسین (1387)، **انقلاب و بسیج سیاسی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
10. بشیریه، حسین (1393)، **زمینه‌های اجتماعی انقلاب ایران**، برگردان علی اردستانی، تهران: نشر نگاه معاصر.
11. بایمت اف، لقمان (1382)، **انقلاب اسلامی از دیدگاه محققان شوروی (1987-1990)**، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
12. پارکین، فرانک (1384)، **ماکس وبر**، ترجمه شهناز مسمی پرست، تهران: نشر ققنوس.
13. جدید، جواد (1386)، **انقلاب اسلامی جنبش معطوف به ارزش**، تهران: انتشارات مرکز اسناد اسلامی.
14. شفیعی فر، محمد (1378)، **درآمدی بر مبانی انقلاب اسلامی**، قم: نشر معارف صباغ.
15. غفاری، غلامرضا؛ لویه، ابراهیم (1389)، **جامعه‌شناسی تغییرات اجتماعی**، تهران: نشر اگرا- لویه.
16. کاظمی، علی اصغر (1382)، **بحران نوگرایی و فرهنگ سیاسی ایران معاصر**، تهران: نشر قومس.
17. کوئینتین، آنتونی (1374)، **فلسفه سیاسی**، ترجمه مرتضی اسدی، تهران: نشر به آور.
18. موثقی، سید احمد (1374)، **جنبش‌های اسلامی معاصر**، تهران: انتشارات سمت.
19. مقصودی، مجتبی و دیگران (1386)، **تحولات سیاسی و اجتماعی ایران (57-1320)**، تهران: نشر روزنه.
20. روجه، گی (1389)، **تغییرات اجتماعی**، مترجم منصور وثوقی، تهران: انتشارات نی.
21. زیبا کلام، صادق (1378)، **مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی**، چاپ سوم، تهران: انتشارات روزنه.
22. لکزایی، نجف (1391)، **تحولات سیاسی - اجتماعی ایران معاصر**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
23. لاپیر، ژان پیر (1375)، **قدرت سیاسی**، ترجمه بزرگ نادرزاده، تهران: نشر فروزان.

24. لطیف پور، یدالله (1379)، فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
25. عالم، عبدالرحمان (1373)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
26. قزل ایاق، ایمان حسین (1391)، ائتلاف‌های سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران، موسسه فرهنگی و هنری و انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
27. کمالی، مسعود (1381)، دو انقلاب ایران مدرنیته، جامعه مدنی، مبارزه طبقاتی، تهران: نشر دیگر.
28. کفاشی، امید (1391)، درآمدی تحلیلی بر انقلاب اسلامی ایران، تهران: ناشر فرانما.
29. طباطبایی، صادق (1387)، خاطرات سیاسی (1)، تهران: انتشارات عروج.
30. مجیدی، محمدرضا (1382)، ده گفتار پیرامون انقلاب اسلامی، قم: دفتر نشر معارف.
31. مجموعه مقالات (1376)، درآمدی بر ریشه‌های انقلاب اسلامی، به کوشش عبدالوهاب فراتی، قم: انتشارات معارف.
32. لک‌زایی، نجف؛ میراحمدی، منصوره (1377)، زمینه‌های انقلاب اسلامی ایران، قم: موسسه انتشاراتی ائمه علیهم السلام.
33. شهابی، هوشنگ؛ لینز، خوان (1380)، نظام‌های سلطانی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر شیرازه.
34. هاشم زهی، نوروز (1386)، شرایط اجتماعی و پارادایم‌های روشنفکری در آستانه‌ی دو انقلاب ایران، تهران: انتشارات عروج.

بررسی جایگاه متافیزیک و نقش دین در حوزه عمومی هابرماس

الناز پروانه زاد*

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

مواجهه مسالمت‌آمیز اندیشمندان دینی با ویژگی‌های جوامع سکولار از جمله نکات کلیدی است که اهمیت حوزه عمومی¹ از منظر یورگن هابرماس² را آشکار می‌کند. او فیلسوفی برجسته است که با رویکرد به حوزه عمومی و تبیین ویژگی‌های آن نقشی انکارناپذیر در مباحث مرتبط با خلق سیاست از بطن جامعه دارد. در مقاله حاضر بر این پرسش تامل می‌شود که رویکرد هابرماس به مقوله دین در حوزه عمومی چگونه بوده و باورهای الهیاتی در اندیشه وی چه تحولاتی یافته است؟ با روش تحلیل محتوای کیفی می‌توان این فرضیه را مورد تحقیق قرار داد که نقش بی‌بدیل حوزه عمومی در شکل‌گیری مناسبات سیاسی هابرماس را بر آن داشت تا نسبت دین و الهیات را در حوزه عمومی به‌ویژه عرصه فرهنگی آن مورد تاکید قرار داده و با عبور از مرزهای سکولاریسم، تکامل مدرنیته را در گرو باورمندی به گزاره‌های متافیزیکی بداند. در اثبات این فرضیه، مسائلی مانند عقلانیت، مدارای دینی و تحولات فکری هابرماس مورد توجه قرار گرفته و تلقی او را از برخی کارکردهای دین بازخوانی کرده‌ایم.

کلید واژه‌ها

هابرماس، متافیزیک، حوزه عمومی، دین، پساسکولاریسم.

* Email: e.parvanezad@modares.ac.ir.

1- Public Sphere.

2- Jurgen Habermas.

در جهان معاصر، امر «گفت‌وگو»¹ موضوعیتی ویژه یافته و در سطوح جهان‌شناسی، معرفت‌شناسی و استراتژی‌های نظام‌های دموکراتیک محوریت یافته است. اما تفکر مبتنی بر راهبرد گفت‌وگو لوازم و تضمینات خاص خود را دارد و مانند هر شیوه دانایی منوط به استقرار پاره‌ای مفروضات اولیه است. یورگن هابرماس، مطالعه نظام‌مند عرصه عمومی را به‌مثابه مهم‌ترین بستر شکل‌گیری گفت‌وگو و جبهه همت خود قرار داد و در تبیین بهتر این بستر، به عوامل تاثیرگذاری چون متافیزیک، عقلانیت، دین و مدارا توجهی فلسفی و جامعه‌شناختی معطوف داشت. در مطالب آتی تلاش می‌شود اصلی‌ترین مولفه‌هایی را که در فلسفه فکری هابرماس نقش کلیدی دارند مورد ارزیابی قرار داده و به‌ویژه بر نقش دین در حوزه عمومی تاکید شود؛ از آن‌رو که نظرات اولیه هابرماس نشان می‌دهد او به عقلانیت نگاهی ویژه داشته و تکامل حوزه عمومی را منوط به عقل خودبنیاد می‌دانسته است؛ ولی در آرای بعدی خود به‌نوعی تجدیدنظر معتقد شده که اولاً بر باورهای متافیزیکی وی دلالت می‌کند و ثانیاً نبودن دین در عرصه عمومی را به‌منزله خلائی می‌داند که در نهایت به عدم مدارا و اختلال در شکل‌گیری گفت‌وگو مبتنی بر مسالمت می‌انجامد. لذا در تمهیدات نظری هابرماس متاخر، شاهد گرایش وی به لزوم دین در حوزه عمومی هستیم. البته گرایش هابرماس به دین صرفاً به ترویج آرمان‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای محدود به مرزهای عقیدتی در یک جامعه مقید نمی‌شود، بلکه تاکید وی بیشتر بر اتخاذ مواضع معرفت‌شناختی از سوی اندیشمندان دینی است که در واقع مواجهه‌ای غیرستیزه جویانه و مسالمت‌آمیز با رویکردهای دموکراتیک دارند. بنابراین لازم است ابتدا به معرفی حوزه عمومی، نسبت هابرماس متقدم با عقلانیت ارتباطی² پرداخته و روی آوردن هابرماس متاخر به دین در حوزه عمومی را مورد معرفی و پژوهش قرار دهیم.

1) یورگن هابرماس و حوزه‌ی عمومی

طبق تعریف هابرماس «حوزه عمومی در واقع عرصه‌ای است که بحث و گفت‌وگو و استدلال منطقی برای رسیدن به یک تفاهم و توافق ارتباطی و اخلاقی انجام می‌شود». حوزه‌ای که فارغ از ساختارهای قدرت و ثروت عمل می‌کند و معیار کارکرد صحیح در آن، نه‌تنها قدرت مطلق و ثروت صرف نیست، بلکه عقل و منطق و شایستگی در ادبیات دیالوگ، از ابزارهای اولیه در پیش‌برد اهداف آن است که بنابر قاعده و اصول بایستی پشتیبانی از «خرد جمعی» را در برابر «خرد برتر» به‌عهده بگیرد. از این‌رو میان حوزه‌ی عمومی و منطق گفت‌وگو رابطه‌ی مستقیم و لازم و ملزومی وجود دارد که هابرماس به آن توجه کرده و در مورد کنش‌های معمول آن، ارائه نظر کرده است (هابرماس، 1392: 86-90).

از نظر تاریخی «حوزه عمومی هابرماس» در واقع نمایه‌ی ایده‌آل و آرمانی بورژوازی است که در کشورهایی مانند انگلستان، فرانسه و آلمان پدیدار گشت و خطوط جدیدی در سلسله نظرات اندیشمندان غرب طی قرون 18 و 19 م به‌وجود آورد. به اعتقاد او، در نظام فئودالیته‌ی غربی که روحانیون و دولت از قدرت سیاسی برتری برخوردار بودند، وقتی که طبقه‌ی بورژوازی یا همان کارآفرینان سرمایه‌داری قدرت مالی مناسبی یافتند، به‌تدریج از درون دولت، خواهان اصلاحات پارلمانی و سیاسی شدند که منافع فردی و محیطی آنان را مورد لحاظ قرار دهد. نقطه عطف این خواهندگی، بالتدگی از طریق محافل ادبی، هنر‌سراها، گالری و کافه‌هایی بود که نو‌روشنفکران را در خود جا می‌داد و نجوای اولیه آنان را به سوی بحث‌های منطقی و عقلانی هدایت می‌کرد. از این‌رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که، کوتاه‌ترین راه برای رسیدن به عقلانیتی که هابرماس از آن سخن می‌گوید، در واقع قوام اندیشه‌ورزی در ساختارهای توده‌ای و دموکراتیک جامعه، بر

1- Dialogue.

2- Relational Rationality.

اساس منطق حاکم بر دیالوگ اصولی و چند جانبه بود. اما گروهی از صاحب‌نظران هستند که این گفت‌وگو و «کنش ارتباطی» هابرماس را مربوط به خوش خیالی و افکار ایده‌آلستی او می‌دانند و تحقق گفت‌وگوی عقلانی را از این منظر در افق دورتری تماشا و تحلیل می‌کنند. در مقابل، اندیشمندیان قرار دارند که «مقال تحلیل» را از «مقام تحقق» مجزا کرده و پاسخ می‌دهند که هابرماس در واقع از آن چیزی که عملاً در غرب محقق گردیده انتقاد می‌کند و این انتقادها را در کتاب‌های «دگرگونی ساختاری حوزه‌ی عمومی» و نیز «کنش ارتباطی» به تفصیل بیان نموده است. اما در مقام تعریف، ایشان به هر حال از پروسه‌ی مدرنیته عقل‌گرایی و اندیشه‌های روشنگری دفاع کرده و در نهایت اعتقاد دارد که به‌خاطر حاکمیت عقل ابزاری یا خرد ابزاری در تمدن غرب و حاکمیت و شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری، اندیشه‌ها و آرمان‌های عصر روشنگری تحقق همه جانبه نیافتند. با این حال هابرماس امیدوار است که از طریق کنش ارتباطی و گفت‌وگوی انتقادی بتواند ایده‌های عصر روشنگری را بسط و گسترش دهد (هابرماس، 1392: 128). پرسش منتقدان از قضا در همین نقطه شکل می‌گیرد که آیا واقعا همگان به‌صورت یک آرمان برابر در حوزه‌های عمومی‌ایی که او از آن دفاع می‌کند حضور داشتند یا نه؟ هم‌چنین آیا امکان رسیدن به یک تفاهم و توافق عقلانی برای عموم سلیقه‌ها و ایده‌های مختلف می‌تواند وجود داشته باشد، یا این که تداخل معانی آن‌هم با زبان‌های گوناگون، مانع رسیدن به اجماع مورد تایید عقل خواهد شد؟ این‌گونه سوالات مولد بحث‌های انتقادی است که می‌توان متوجه نظریات هابرماس نمود، اما اندیشه او که در واقع یک فیلسوف عقل‌گرا است بر وجود ارتباط برای رسیدن به یک تفاهم عقلانی، آن‌هم از طریق گفت‌وگو و دیالوگ تاکید نموده و همه چیز را در نهایت، مبتنی بر منطق می‌داند.

2) مقوله عقلانیت و عقلانی کردن دین در فلسفه نظری هابرماس

مفهوم عقلانیت، انشقاقی از "Rational" به‌معنای عقلانی است. واژه‌های عقل‌گرایانه¹ و عقلانی شدن² نیز، از همین کلمه مشتق شده و در علوم اجتماعی به‌کار رفته‌اند. مفهوم عقلانیت با گذشت زمان، به‌منزله مفهومی تاریخی تلقی گردیده، تعبیر گوناگونی درباره آن به‌وجود آمده و حیطة وسیعی از امور متفاوت را در بر گرفته است. طبق برخی دیدگاه‌های رایج، دو تقسیم‌بندی اساسی از عقلانیت شکل گرفته که عبارتند از عقلانیت فلسفی و عقلانیت جامعه‌شناختی. عقلانیت فلسفی همانی است که بر اثر سیورورت انسانی در فرآیند ترقی تمدن‌های جهانی است، ولی عقلانیت جامعه‌شناختی که به‌زعم عده‌ای از پژوهشگران توسط «وبر» وارد حوزه جامعه‌شناسی شده است، برداشت عمیق و نسبتاً گسترده‌ای از عقلانیت است که می‌توان آن‌را به «کنش عقلانی و عقلانی شدن جامعه» تعبیر کرد. بنا به استدلال هابرماس (متقدم) فلسفه و نظریه اجتماعی در پروژه‌ای که می‌توان آن‌را به‌طور کلی بازسازی عقلانیت نامید به یکدیگر ملحق می‌شوند. به این ترتیب مفهوم عقلانیت هابرماس بر حسب وجود دلایل خوب یا بنیادهای راسخ تعریف می‌شود. این تعریف بیانگر یک مفهوم شناخت‌گرایانه است که به معرفت یا حقیقت گره می‌خورد، نه به ملاحظات رویه‌ای محض؛ اما در عین حال به عقلانیت ارتباطی نیز اولویت می‌دهد. بر خلاف مفهوم «ابزاری-شناختی» عقلانیت در کنش فرجام‌شناسانه، یعنی جایی که ایده‌های دستکاری در - یا سازگاری با - محیط اهمیت و مرکزیت دارند، مدل عقلانیت مبتنی بر ارتباط حاکی از ترجیح دادن «مفهوم وسیع‌تر عقلانیت» است که معطوف به «گفتار استدلالی» است (اوثر ویت، 1386: 104).

1- Rationalistic.

2- Rationalization.

عقلانیت مدّ نظر هابرماس بیش از هر چیز مقوله‌ای فرآیندی و ناظر به پروسه ارتباط و تعامل انسانی است که لزوماً در محتوا و درون‌مایه فکری و اندیشه‌ورزانه طرفین تعامل وارد نشده و دخالتی نمی‌کند. بلکه تلاش و وجهه همتش بر آن است که این پروسه را به مدد قواعد و اصولی که به‌گمان وی در متن مناسبات و زمینه‌های ارتباطی آدمی ان جریان دارد عقلانی نماید. «به‌همین دلیل است که عده‌ای تلاش هابرماس را مهم‌ترین تلاش در راستای تلفیق و پیوند میان دیدگاه‌های تاریخی و استعلایی بر می‌شمارند. زیرا وی با اشاره به تخالف و نزاع میان دو دیدگاه فوق یعنی دیدگاه تاریخی ناب¹ و نیز دیدگاه استعلایی محض² بر این باور است که اولی از نسبی‌گرایی و دومی از مطلق‌گرایی رنج می‌برد و همین دوگانگی اندیشه‌آدمی را بر سر یک دو راهی قرار داده است» (نات، 1379: 85).

از بیان فوق استفاده می‌شود که بیشترین مقصود هابرماس از عقلانیت (حتی با قرائت وبری) رسیدن به نقطه‌ای متناسب است که در مرز کل‌نگری فلسفی و نسبی‌گرایی تاریخی - اجتماعی قرار دارد. او معتقد است: «... اگر درست باشد که فلسفه در جریان‌های پسامتافیزیکی و پساهاگلی خود، به‌سمت نظریه عقلانیت رفته است، این پرسش مطرح می‌شود که پس چگونه دانش جامعه‌شناسی می‌تواند دعوی صلاحیت در مبحث عقلانیت داشته باشد. نباید فراموش کنیم که اندیشه فلسفی به‌همان نسبت که رابطه خود را با کلیت از دست داده است، طبیعی است که خودبستگی‌اش را نیز وانهاده است [و نیازمند علوم دیگر شده است] در کار تجزیه و تحلیل شروط عقلانیت صوری، ما نمی‌توانیم امیدی وجودشناختی به‌نظریه‌های بنیادی در مورد طبیعت، تاریخ، جامعه داشته باشیم، نه توقعی فلسفی-استعلایی از یک بازسازی پیشینی انگارانه‌ی ملزومات یک سوژه غیر تجربی و نه حتی به آگاهی به‌طور کلی. همه کوشش‌های مربوط به کشف مبانی فرجامی ن، که اشتیاق «فلسفه نخستین» را مشتعل می‌داشت از بن فرو ریخته است (هابرماس، 1392: 40).

هابرماس برخلاف وبر که به چهار نوع عقلانیت، یعنی 1- عقلانیت نظری یا عقلانیت در عقیده³، 2- عقلانیت عملی یا عقلانیت در عمل⁴، 3- عقلانیت ذاتی یا جوهری⁵ و 4- عقلانیت رسمی یا صوری معتقد است، هابرماس بر سه نوع عقلانیت تأکید می‌کند که عبارتند از:

1- عقلانیت ابزاری که جنبه منفی دارد؛ زیرا به سلطه تکنولوژی و بوروکراسی در جامعه می‌انجامد.

2- عقلانیت ارتباطی که به‌جهت علاقه بشر به مفاهیم و گفت‌وگو مطرح می‌گردد.

2- عقلانیت انتقادی که هابرماس، خود واضع این نوع عقلانیت بوده، معتقد است با انتقاد می‌توان به حقیقت دست یافت (عیوضی؛ کشیشیان سیرکی، 1390: 77-78).

وآنچه مستند به داده‌های موجود در «نظریه کنش ارتباطی»، هابرماس با بهره‌گیری از دو مفهوم «کار» و «تعامل» به بازسازی ماتریالیسم تاریخی مارکس پرداخته و معتقد است: «پیشرفت جامعه بشری را باید هم بر حسب کار یا کنش ابزاری و هم بر حسب تعامل یا کنش ارتباطی سنجید. این دو حوزه ضمن ارتباط با یکدیگر، هر یک عقلانیت خاص خود را دارند. در جامعه سرمایه‌داری، عقلانیت ارتباطی با عقلانیت ابزاری در تضاد قرار می‌گیرد؛ این تضاد به‌صورت بحران مشروعیت متجلی می‌شود» (پولادی، 1383: 52). البته لازم به ذکر است در عبور هابرماس از نظریه وبر پیرامون عقلانیت، توجه او به عنصر «زبان» و مقوله چرخش زبانی جایگاه مهمی دارد. «بنابراین همراه و همداستان با فلاسفه و

1- Historicism.
2- Transcendental.
3- Theoretical rationality.
4- Practical rationality.
5- Substantive rationality.

اندیشمندان اواخر قرن بیستم به‌ویژه پس از آرای ویتگنشتاین متأخر، هابرماس نیز بر تاثیر زبان در روشنی بخشی به مفهوم عقلانیت تاکید خاص داشته و حتی مقوله زبان را جایگزین و جانشین مسئله آگاهی بر می‌شمارد؛ بالطبع، نتیجه و برآیند مهم این وضع آن است که عقل زبانی در تحلیل نهایی همواره به وضعیت و موقعیتی فرهنگی، اجتماعی و تاریخی احاله می‌شود» (نات، 1379: 86).

در باب عقلانیت از نظر هابرماس، ایده چرخش زبانی و انتقال و تغییر پارادایم فلسفه از مقوله آگاهی به مقوله زبان از موضوعاتی است که هم در باب هویت، مفهوم و هدف از اندیشگی در دوران پسامدرن اهمیت زیادی دارد، هم یکی از اصلی‌ترین رکن‌های کنش ارتباطی در نظرات هابرماس را تبیین می‌کند و هم در صورت‌بندی عقلانیت ارتباطی جایگاه موسعی دارد. البته در این میان هنوز هم نگرش‌هایی هستند که در عین توجه به این انتقال پارادایمی، شیوه و مشی خاصی را در پیش گرفته‌اند که موجب شده کماکان در اندیشه وی زبان با جنبه‌های خاصی از متافیزیک پیوند داشته باشد. تبیین دقیق‌تر این جنبه‌های خاص، هابرماس را به‌سوی تحولات نظری فرا می‌خواند که اصطلاحاً از آن به «زیست جهان»¹ تعبیر کرده‌اند. «زیست جهان در نظریه هابرماس واژه‌ای است که در آثار متأخر وی به آن پرداخته شده است. زیست جهان شالوده درک جهان‌بینی‌های آگاهانه و تمام کنش اجتماعی ما است» (پیوزی، 1379: 74). در زیست جهان است که آگاهی‌ها، جهان‌بینی‌ها و کنش‌های اجتماعی در یکدیگر ادغام می‌شوند و چارچوبی را ایجاد می‌کنند که امکان خارج شدن از آن وجود ندارد. به‌عبارت دیگر، هم کنش اجتماعی و هم آگاهی نیازمند عامل زمینه‌سازی هستند که هابرماس آن‌را زیست جهان می‌نامد. جهان زیست، بر این اساس، پس زمینه‌ای است که گفت‌وگوی گوینده و شنونده، آگاهی و کنش در آن شکل می‌گیرد. «بنابراین جهان زیست به اعتقاد هابرماس عرصه یا مکانی استعلائی است که در آن گوینده و شنونده می‌توانند به‌گونه‌ای دوسویه و متقابل داعیه‌های دال بر تناسب و تطابق پاره گفته‌ها و اظهارات خود یا جهان (عینی، اجتماعی یا ذهنی) اقامه کنند» (نوذری، 1381: 67). این تحول سترگ در منش نظری هابرماس چنان بود که برخی نوآندیشان دینی از آن‌چه او بیان می‌کند به‌مثابه شناسه‌ای اصلی در نظریه‌های دموکراسی مشورتی بهره گرفته‌اند. از جمله معتقدند: «... دقت در سه جزء سنت‌های فرهنگی، جامعه‌پذیری و ادغام اجتماعی به‌خوبی بیانگر نظریه هابرماس (متأخر) درباره مفهوم عقلانیت است. «عقل ارتباطی»، اصطلاحی است که مقصود هابرماس را از عقل مشورتی بیان و توانایی نقد عقل فردی را در خود حفظ می‌کند. چنین دیدگاهی درباره عقل، نظریه سیاسی عقل‌گرایانه خاصی را بر می‌تابد که از آن به‌نظریه «دموکراسی مشورتی» تعبیر می‌شود» (میراحمدی، 1384: 111).

ملاحظه می‌شود که تلقی هابرماس از عقل نامعطوف به متافیزیک و پرداختن به چرخش زبانی به‌تنهایی در بیان تضمینات حوزه عمومی کفایت نکرده و او رویکردی معرفت‌شناختی به اصل متافیزیک و طبیعتاً مقوله دین دارد که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

3) متافیزیک و نسبت هابرماس با اندیشه پسامتافیزیک

پس از مناقشات فراوان، مقوله متافیزیک وارد دوران مدرن گردید. دورانی که به‌واسطه ویژگی‌های خاص خود، زمانه چالش‌انگیزی برای متافیزیک محسوب می‌شد. گسترش تکنولوژی، روی آوردن به مشاهدات تجربی و گرایش نظریه‌پردازان علوم انسانی به تغلیب عقل ابزاری از مبانی مهمی بود که معتقدان متافیزیک را به چالش کشید و آن‌ها را در مقام روش‌بخشی به ایده‌هایشان قرار داد. مباحث پویا و دامنه‌دار امانوئل کانت که از مهم‌ترین عقل‌گرایان این دوره

محسوب می‌شود به قدری بر نظرات و عقاید الهیاتی تاثیر گذاشت که بسیاری از او تاسی کرده و معتقد شدند هر چند گزاره‌های متافیزیکی به‌عنوان بخشی از تمایلات انسانی واقعیت دارند؛ ولی نمی‌توان از رهگذر آن به معرفت یقینی رسید. میراث کانت از طریق اندیشمندان پس از او ادامه یافت که هایدگر از جمله برجسته‌ترین آن‌ها بود. البته بسیار مهم است بدانیم که تاثیرپذیری از اندیشه‌های کانت را نباید و نمی‌توان به‌معنای اطاعت بی‌چون و چرای این اندیشه‌وران از کانت دانست؛ برای نمونه می‌توان به هایدگر پرداخت که در عین تاثیر از کانت، ولی خود از جمله قطب‌های اصلی فلسفه غرب به‌شمار رفته و به‌مثابه سرآغاز بسیاری از نحله‌های فلسفی و اندیشه‌ورزی، از جمله پست مدرنیسم محسوب می‌شود. حاصل این‌که اگر در بحث‌های کانت معرفت‌شناسی نقش بسزایی یافته بود، هایدگر بر هستی‌شناسی معطوف به آنتولوژی تاکید نمود که سازنده همین معرفت‌ها است.

مفهوم پسا، مابعد یا فرا در حوزه‌های مرتبط با علوم انسانی و از جمله متافیزیک، پیش از آن‌که ناظر به عبور و گذار قطعی یک نظریه از نظریه‌ای دیگر باشد، اغلب بر نوعی تجدیدنظر و تامل در خصوص خصایص و ویژگی‌های آن مقوله خاص و شرایط کلی امکان و ابعاد گوناگون تحقق آن دلالت دارد. از این منظر، اندیشه پسامتافیزیکی می‌تواند شامل همه اندیشه‌ها و نظراتی باشد که در زمره منتقدان متافیزیک بوده و به انحاء مختلف خواهان گذار از آن گردیده‌اند. با وجود این، اصطلاح پسامتافیزیکی به‌عنوان تعبیری خاص که به مقصود این نوشتار نزدیک‌تر است، در نزد هابرماس و مشخصاً مجموعه مقالاتی که از او تحت عنوان تفکر پسامتافیزیکی¹ منتشر شده، قابل پیگیری است. این مقالات در چارچوب کلی تفکر و اندیشه هابرماس قرار می‌گیرد؛ تفکری که وی در آن با مطرح کردن پروژه ناتمام مدرنیته، ضمن آنکه منتقد بخش‌هایی از اندیشه مدرنیته است، در عین حال به جنبه‌ها و بخش‌های خاصی از آن برای رهایی بخشی امید دارد. کما این‌که گفته شده است: «اصطلاح پست-متافیزیکی را هابرماس برای فاصله گرفتن و دوری جستن از پست مدرنیسم به‌کار می‌برد. اندیشه پست متافیزیکی مانند اندیشه پست مدرن شالوده باوری را مردود می‌داند. ولی برخلاف اندیشه پست مدرن از رد شالوده باوری، نسبییت باوری را استنتاج نمی‌کند» (حقیقی، 1379: 86).

اهمیت این تاکید نشان می‌دهد که استفاده سایر اندیشمندان و متفکران از اصطلاح پسامتافیزیک، صرفاً از آن گونه‌ای نیست که موردنظر هابرماس بود. به‌عنوان مثال، رورتی با وجود اذعان به لزوم ایجاد جامعه‌ای پسامتافیزیکی، با دعاوی و دغدغه‌های عام‌گرایانه هابرماس همدلی ندارد. علاوه بر رورتی دیگرانی هم هستند که در مواجهه با عام‌گرایی و جهان‌شمولی آموزه‌های متافیزیکی موضع گرفته و به‌نوعی پلورالیسم مبتنی بر نسبییت‌گرایی باور دارند؛ این در حالی است که هابرماس با وجود همدلی در خصوص لزوم نقد میراث گذشته، به مبانی اعتباربخشی که البته عام و جهان‌شمول نیز باشند توجه دارد و از این‌رو در مقابل همه آنانی قرار می‌گیرد که قصد دارند معیارهای کلی و عام را فاقد ارزش برشمارند. بنابراین، هر چند مواضع و دیدگاه‌های هابرماس فاقد ویژگی‌های استعلایی و تعاریف متافیزیکی صرف است، ولی وفاداری او به رگه‌هایی از عقلانیت عام و جهان‌شمول موجب شده تا برخی بر این گمان باشند که هابرماس هم‌چنان در چارچوبی متافیزیکی می‌اندیشد و با وجود اتخاذ تدابیر متعدد نتوانسته بنیان‌های متافیزیکی را نادیده بگیرد و یا نحوه‌ای از عقلانیت را جایگزین آن نماید.

4) نسبت هابرماس با دین

4-1- معرفی اجمالی دین از منظر هابرماس

در نزد هابرماس، دین و دینداری مسلما از نوعی نیست که معمولا مورد اعتقاد دین باوران بوده و بر اساس آن به زندگی خود جهت می‌دهند، بلکه از منظر این فیلسوف آلمانی «تفکر بشری در دومین مرحله از سیر تکاملی خویش به جهان‌بینی دینی می‌رسد» (رحیمی، 1391: 144). برای روشن شدن منظور وی از جهان‌بینی دینی و شاخص‌های آن باید ابتدا تلقی وی از دین را مورد توجه قرار دهیم. چه، دغدغه و دلمشغولی دانشمندان علوم اجتماعی، بیشتر به نهادها و روابط اجتماعی معطوف است تا علل و انگیزه‌هایی که به این نهادها روش داده و روابط عمومی هر جامعه‌ای را با ابتدا به باورهای دینی - انسانی منظم می‌کند. به تصریح خود هابرماس: «دولت لیبرال نباید جدایی نهادی ضروری دین و سیاست را به مسئله روانی و ذهنی غیرضروری آن دولت‌هایی تبدیل کند که شهروندانش از دینی پیروی می‌کنند...» [زیرا] تنها آن دلایل عرفی معتبرند که فراسوی آستانه نهادی قرار گرفته باشند» (هابرماس؛ دالمایر و دیگران، 1388: 177). چنین رویکردی به دین، ویژگی‌هایی با خود به همراه می‌آورد که کاوش‌های اجتماعی و جامعه‌شناختی در مورد دین را از تحقیقات فلسفی، کلامی و حتی روان‌شناختی در این زمینه متمایز می‌سازد. هابرماس نیز با تاکید بر «گوهر نظام‌های اخلاقی جهان‌شمول» به مثابه بدیل دین، از «احساس هویت اجتماعی» سخن می‌گوید. او گرچه چنین کارکردی را یک‌جا به بحث نگذاشته و به‌طور سیستماتیک آن‌ها را اثبات نکرده، ولی در مجموع سه کارکرد برای دین برشمرده است: «1- تفسیر جهان به‌منزله یک کل هماهنگ و در نتیجه معنابخشیدن به زندگی؛ 2- تعیین معیارهای حقوقی و اخلاقی علاوه بر انگیزه اطاعت از این دستورها؛ 3- سامان دادن به واکنش‌های بشر هنگام روبرو شدن با رویدادهای غیرعادی زندگی، مانند مصیبت‌ها و رنج‌ها» (رحیمی، 1391: 176).

با این حال، هابرماس مشخصا به دوام چنین زندگی مسالمت‌آمیز که خود بر آن تاکید کرده اطمینان نداشته و تصریح می‌کند: «تضادهای بین جهان‌بینی‌ها و آموزه‌های دینی را - که مدعی تبیین جایگاه انسان در جهان به‌مثابه یک کل هستند - نمی‌توان در سطح شناختی رفع کرد. به‌محض نفوذ این ناهم‌سازی‌های شناختی به بنیان‌های یکپارچگی هنجار شهروندان، اجتماع سیاسی به بخش‌های آشتی‌ناپذیری تقسیم می‌شود، به‌نحوی که دوام آن تنها بر مبنای یک مصالحه موقت و بی‌ثبات ممکن است» (هابرماس؛ لافونت، 1394: 35)

4-2- مدارای دینی در آرای هابرماس

شاید برای هابرماس متقدم چیزی برتر از «ارتباط و اخلاق گفت‌وگو» در حوزه عمومی وجود نداشته تا آن را به‌مثابه مدارای دینی پندارد. ولی در هابرماس متاخر «مدارای دینی» دارای شان خاص خود است و تعریفی کاملا مستقل دارد. به هر رو برای درستی یا نادرستی نقل قول‌ها از یک اندیشمند، هیچ چیز بهتر از گفتار مستقیمی نیست که از زبان همان اندیشمند برآمده باشد. لذا مناسب است خلاصه‌ای از آن‌چه را که شخص هابرماس درباره مدارای دینی بیان کرده را به‌صورت گزاره‌های تبیینی و تحلیلی مدنظر قرار دهیم:

- 1- «...، تنها هنگامی می‌توان سخن از «مدارا» به‌میان آورد که همانند آن‌چه در مورد تصاویر دینی مختلف از عالم ملاحظه می‌کنیم، دلایل خوبی برای ادامه تفاوت نظرهای ژرف معرفتی میان عقیده‌ها و موضع‌گیری‌ها وجود داشته باشد.
- 2- کسی که اتباع یک ملت دیگر، یک نژاد بیگانه، یک جنسیت دیگر، یک اقلیت زبانی یا قومی دیگر و نظایر آن‌را تحقیر می‌کند، در واقع از معیارهای شهروندی در جامعه تخطی می‌کند. از چنین کسی ما نه مدارای بیشتر، بلکه غلبه بر پیشداوری‌هایش را مطالبه می‌کنیم.

- 3- در قبال دگرباوران و دگراندیشان، تازه پس از رفع تمامی امتیازها است که چیزی هم‌چون «مسئله مدارا» مطرح می‌شود. به این معنی که ربط میان تفاوت‌های نظری حل نشده در سطح بیان و اظهار و احترام متقابل در رفتارهای اجتماعی از میان برداشته شود و در نتیجه تفاوت‌های حل نشده، بر رفتارهای اجتماعی یکدیگر تاثیر نگذارند.
- 4- مدارای دینی واقعی، چیزی بیش از اعلام مدارا با اقلیتی دارد که تا کنون مورد تحقیر بوده و حقوقش تضییع می‌شده است.
- 5- از سوی دیگر نباید جوامع دینی تنها از مدارای دیگران منتفع بشوند، بلکه باید به‌نوبه خود، خویششان را به تمامی لوازم مدارا ملتزم بدانند. بدین ترتیب آگاهی دینی دین‌باوران در جریان وفق دادن معرفتی خود با برشی فردگرایانه از قوانین کلیت‌گرا، «مدرنیزه» شده است.
- 6- حیات جامعه دینی باید تحت شرایط پلورالیسم جهان‌بینی‌ها، به‌گونه‌ای خود را از حیات اجتماعی جامعه سیاسی متمایز گرداند. از جمله نتایج مسئله مدارا، صرف‌نظر کردن حیات جامعه دینی از «زور» و «پذیرفتن «داوطلبانه بودن» عضویت در جامعه دینی است. برای تحقق ادعاهای عقیدتی نباید به زور متوسل شد، چه در داخل این جامعه و چه در بیرون آن.
- 7- آموزه‌های دینی که روزگاری پایه‌های مقدس مشروعیت حکومت را فراهم می‌آوردند، تحت تاثیر لزوم حرکت به‌سوی «سیاست‌زدایی» به این‌سو رو آوردند که از منظر درونی خود، رابطه جامعه دینی را با حکومت لیبرال، با جوامع دینی دیگر و با جامعه سکولار بار دیگر از نو تعریف کنند.
- 8- بدین ترتیب مبارزه برای مدارای دینی از یکسو راهگشای دموکراسی و حکومت مبتنی بر حقوق مدنی و از سوی دیگر زمینه‌ای برای جهشی در اندیشه شد که برای جوامع دینی در جامعه‌های پاسکولار جایگاه مشروعی را تضمین کرده است.
- 9- با عنایت به این دو وجهه نظر، امروز تحقق مدارای دینی، الگویی برای یک اندیشه مبتنی بر اصالت فرهنگ‌ها به‌معنای درست آن شده است.
- 10- البته کشمکش‌های معرفتی میان نظامات ارزشی صور مختلفی که از حقوق مساوی برخوردار باشند، در مقایسه با ناسازگاری‌ها در میان احکام مختلف جهان‌بینی‌های رقیب، اقتضای نوع دیگری از مدارا دارد» (هابرماس، 1381: 169-170).
- گذشته از موارد ده‌گانه‌ای که از سخنان هابرماس در انجمن حکمت و فلسفه ایران استخراج و بیان گردید، بایستی به این نکته اساسی اشاره کرد که برای هابرماس، اصل مدارا، علاوه بر وجه شهروندی و دموکراتیک جنبه معرفت‌شناختی نیز دارد و او از رهگذر پروسه تکامل عقلانیت در جوامع پسامدرن، به جهانی بودن ارزش مدارا و نقش مدارا در جهانی شدن جوامع مترقی، اعم از دینی بودن یا سکولار بودن آن‌ها توجه می‌کند. اهم مسائل مرتبط با مدارا در هابرماس (متاخر) را به‌شرح زیر خلاصه می‌کنیم:

الف) مدارا به‌مثابه کنش اخلاقی - دینی شهروندان

«... و به‌عبارتی، این مشارکت [موقفیت‌آمیز در عمل مشترک] باعث می‌شود شهروندان با وجود همه اختلاف جاری در پرسش‌های جهان‌بینی و آموزه‌های دینی‌شان با یکدیگر، همانند اعضای آزاد و برابر [در] اجتماع سیاسی برخورد کرده و به یکدیگر احترام بگذارند. براساس همین همبستگی مدنی است که شهروندان به‌هنگام اختلاف در مورد موضوعات سیاسی مناقشه برانگیز انتظار می‌رود به‌دنبال رسیدن به توافق عقلانی باشند؛ در نتیجه آن‌ها رهین منت دلایل منطقی یکدیگر هستند» (هابرماس، 1388: 168-167).

چنانچه مطلوب باشد که از جملات فوق معنادارترین کلمات و عبارات را به مثابه فهم بهتر از مقاصد هابرماس اخذ کنیم، آن واژگان بسیار کلیدی و معنادار می‌تواند شامل موارد زیر گردد:

مشارکت آزاد، آموزه‌های دینی، احترام متقابل، اصل مدارا در زیست مدنی، امر سیاسی مطلوب در عمل سیاسی معقول، عقلانیت و اخلاق.

ب) اصل مدارا به مثابه روش معرفت‌شناختی در ترویج جهان‌بینی

1- «شهروندان دینی باید در قبال ادیان و جهان‌بینی‌های دیگر یک رویکرد معرفتی اتخاذ کنند. آن‌ها تا درجه‌ای موفق می‌شوند که با خودنگری، باورهای دینی خود را به گونه‌ای با اظهارات آموزه‌های رقابتی رهایی‌بخش پیوند دهند که ادعای انحصاری خود آن‌ها را درباره حقیقت در معرض خطر قرار ندهد» (هابرماس، 1388: 186-185).

آموزه‌های برآمده از موارد فوق‌الذکر، ناظر بر مفاهیم و گزاره‌های اساسی زیر است:

الف) خودباوری منطقی به جای باوراندن جبری خود به دیگران؛

ب) خودنگری به جای خودمحوری؛

ج) به آزمون آوردن «خود مداراگر» به جای «خود پرخاش‌گر»؛

د) رویکرد صادقانه به عمل سیاسی دموکراتیک

2- «علاوه بر این، شهروندان دینی باید در قبال بی‌نیازی سکولار به دانش مقدس و انحصار نهادینه شده کارشناسان علمی مدرن یک موضع معرفتی اتخاذ کنند. اگر دیدگاه‌های دینی آن‌ها رابطه باورهای سکولار و دکماتیک را به گونه‌ای بنگرد که پیشرفت و استقلال در دانش سکولار نتواند با اعتقادات آن‌ها در تضاد باشد؛ می‌توانند موفق شوند» (هابرماس، 1388: 186).

نکات کلیدی جملات هابرماس حاوی این مسائل هستند:

الف) تقبیح عملی خودبستگی و جزمیت نهادینه شده در جوامع سکولار؛

ب) مواجهه مصالحه‌جویانه و مسالمت‌آمیز جوامع دینی با خودپسندی و خودبستگی حکومت‌های سکولار؛

ج) اتخاذ روش‌های معرفت‌شناختی از سوی اندیشمندان دینی در مواجهه با رویکردهای حکومت‌های به‌ظاهر دموکراتیک، اما به‌واقع توتالیتر سکولار؛

د) از رهگذر این تمهید، تلاش عقلانی برای بازتولید آموزه‌های دینی در جهان مدرن - پسامدرن.

3- «در نهایت، شهروندان دینی باید در قبال اولویتی که دلایل سکولار در حوزه سیاسی از آن بهره می‌برند موضع معرفتی اتخاذ کنند. این امر نیز تا گستره‌ای موفق می‌شود که آن‌ها به‌طور متقاعد کننده‌ای فردگرایی برابرطلب و جهان‌شمولی قانون و اخلاق مدرن را با فرضیه‌های آموزه‌های جامع خود پیوند دهند» (هابرماس، 1388: 186).

5) اجمالی از نظرات هابرماس متقدم درباره نقش دین در حوزه عمومی

هابرماس در مقاله خود تحت عنوان «پیرامون هویت اجتماعی»، دین را پدیده‌ای اجتماعی معرفی کرده و برای توضیح آن به کرات به فلسفه هگل اشاره می‌کند. او در این مقاله جامعه‌ای را تشریح می‌کند که در دستیابی به هویت مناسب یا حقیقی خود با شکست مواجه شده و به اعتقاد هگل دارای هویتی کاذب¹ است. مبتنی بر این تمهید نظری، هابرماس مراحل مختلف تکامل اجتماعی را با توجه به هویت شخصی و گروهی تجزیه و تحلیل می‌کند. یعنی ابتدا این بررسی را با

نگاه به هویت انسانی در جوامع باستانی¹، از طریق صورت‌های خیالی اسطوره‌ای‌شان از جهان، نمادها و اعمال‌شان، که بعدها با ادیان توحیدی یکی شده است انجام می‌دهد. هابرماس در اولین رویکردهای فلسفی خود به انسان و جوامع انسانی، به نمادها و اعمال خرافی می‌پردازد که ریشه در اسطوره و سحر و جادو دارد (بهرام، 1394). وی در این رابطه می‌نویسد: «بنابراین، آن چه ادیان جهانی از خود به‌جا می‌گذارند فقط نظام‌های اخلاقی همه شمول² است و هر چه ساختار زیربنایی نظام‌های اعتقاد توحیدی شفاف‌تر شود این امر به‌نسبت بیشتری وضوح خواهد یافت» (Habermas, 1974: 94). لذا هابرماس نتیجه می‌گیرد که مسیحیت در مواجهه با دعاوی رقیب خود هم‌چون علم و اخلاق غیر دینی (سکولار)، دیگر قادر به تأمین تفسیری یک‌دست و یکپارچه در ارتباط با امور نیست. «پس در مرحله مدرن، فلسفه باید جای دین را بگیرد و باید، بنا به طرح هگل، وحدتی را دوباره سازماندهی کند که پیش از این، جهان‌بینی‌های دینی و اسطوره‌ای قادر به تأمین آن نبودند» (Habermas, 1974: 95). از رهگذر این قبیل آرا، هابرماس عقلانیت را دارای خصوصیتی هم‌چون تمرکززدایی از جهان‌بینی‌های دینی-متافیزیکی، افسون‌زدایی و توهم‌زدایی از جهان‌بینی‌های متکی به متافیزیک و ساختار عقلانی-زبانی کردن امر مقدس می‌داند. از نمونه‌های مذکور می‌توان نتیجه گرفت که آرای اولیه هابرماس، دین را در یک مرحله تکامل اجتماعی ماقبل مدرن قرار می‌دهد که از مرحله‌ی اسطوره آغاز می‌شود و ویژگی‌های این است که پدیده‌های عینی و اجتماعی تا حد زیادی از هم تفکیک نشده‌اند. نهایتاً دین در تکامل اجتماعی مدرن، از منظر فلسفی بی‌ربط و از لحاظ اجتماعی منسوخ قلمداد می‌شود و از حوزه عمومی جوامع به حاشیه رانده می‌شود.

6) اجمالی از نظرات هابرماس متاخر درباره نقش دین در حوزه عمومی

مقید کردن بقای تفکر «پسامتافیزیکی» به چگونه اندیشیدن-عمل کردن دین باوران در گنجاندن سنت‌های دینی-آرای متافیزیکی خود- به‌مثابه صدق جهان‌بینی دینی مفروض، یک نقطه عطف بسیار مهم است که از ناحیه فیلسوف جامعه محوری چون هابرماس ابراز می‌شود. او می‌گوید: «ما نباید ترکیب چند صدایی را در دیدگاه‌ها [و حوزه‌ی عمومی به‌سرعت از بین ببریم. منافع دولت لیبرال در این است که دیدگاه‌های دینی را در حوزه‌های عمومی سیاسی آزاد بگذارد و نیز در سازمان‌های دینی مشارکت سیاسی داشته باشد. دولت لیبرال نباید اشخاص و اجتماعات دینی را از ابراز وجودشان به‌ویژه به‌لحاظ سیاسی ناامید کند؛ زیرا در آن صورت نمی‌تواند بداند که آیا جامعه سکولار به‌نحوی از انجا خود را از منابع کلیدی برای معناسازی و هویت‌سازی دور کرده است یا نه؟» (Habermas, 2006: 10).

حاصل این‌که برآمدن دین از مطلع فکری هابرماس به احتمال زیاد نشانه برکشیدن حوزه عمومی از دام‌های خودساخته‌ای است که زیست‌واره‌های انسان مدرن را گرفتار خود کرده بود. او با شجاعت فلسفی‌اش، اولاً می‌پذیرد که تفکر و موضع‌گیری قبلی او نسبت به دین عجولانه بوده، ثانیاً دیگر دین را در حاشیه زندگی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی قرار نمی‌دهد، بلکه راه کاملاً جدیدی را برای درک دین می‌گشاید و تصریح می‌کند:

تا وقتی که شهروندان سکولار سنت‌های دینی را هم‌چون بقایای منسوخ جوامع پیش از مدرنیته درک می‌کنند که به حیات خود در عصر جدید ادامه داده‌اند، آن‌ها طعمه آن‌چه که من دیدگاه سکولاریستی می‌خوانم قرار می‌گیرند» (Habermas, 2005: 11).

1- Archaic Societies.

2- Universalistic Moral System.

7) نسبت هابرماس متاخر با دین‌داری در متنی سکولار

مفاهیم برآمده از واژگان سکولار، عرفی شدن، پسامدرن و جامعه پساعرفی از جمله موضوعاتی هستند که فلسفه‌های جامعه‌شناختی را به حوزه عمومی پیوند می‌دهند. از این رو رجوع مستقیم به اظهارات اخیر هابرماس که به‌نوعی میان دین و جوامع عرفی نسبت‌سازی می‌کند، خالی از ضرورت نیست؛ به‌زعم وی: «اصطلاح پساعرفی (پساسکولار) صرفاً شناخت عمومی جوامع دینی را برای همکاری کارآمدشان در بازتولید انگیزه‌ها و نگرش‌های مطلوب اعطا نمی‌کند. بلکه آگاهی عمومی یک جامعه‌ی پساعرفی دریافتی را در خصوص معیارها منعکس می‌کند که برای ارتباط متقابل سیاسی بین شهروندان دیندار و غیردیندار پیامدهایی دارد. در جامعه پساعرفی این اعتقاد در حال فزونی گرفتن است که «مدرن کردن آگاهی عمومی» بر روی اندیشه‌های دینی و سکولار در زمان‌های مختلف تاثیر می‌گذارد و آن‌ها را متقابلاً تغییر می‌دهد. سپس، هر دو طرف می‌توانند سهم یکدیگر را در مناظره عمومی بحث‌انگیز و نیز در استدلال‌های شناختی جدی بگیرند. با فرض این‌که آن‌ها فرآیند عرفی شدن جامعه را به‌عنوان یک فرآیند یادگیری تکمیلی درک می‌کنند» (Habermas, 2008: 111).

پیشوند «پست» یا «مابعد» در تعبیر پساعرفی، معمولاً دلالت بر این دارد که دین هم‌چنان در چارچوب متمایز مدرنیته برای بخش بزرگی از مردم نیروی موثر در شکل‌دهی به شخصیت آن‌ها به‌شمار می‌رود. هابرماس نسبت به این نکته واکنش جالبی دارد: «اگر تصویر بازی همه یا هیچ، که به‌نظر می‌رسد مدرنیته تلاش داشت به ناروا آن‌را به رابطه‌ی میان روشنگری علمی و دین نسبت دهد، تصویر درستی نباشد در این‌صورت تفسیرهای یک‌جانبه از مدرنیته افسون‌زدایی شده یا بی‌سرپناه هم برای توصیف آن نارساست» (Habermas, 2002: 18) این جاست که هابرماس دامنه دین را از تجربه محض فراتر برده و اعتقاد خویش را بر اصل متافیزیک تصریح می‌کند:

«گزاره‌های الهیاتی می‌توانند تنها با برهان الهیاتی رد شوند و گزاره‌های تاریخی یا معرفت‌شناختی نیز تنها می‌توانند با استدلال‌های تاریخی و معرفت‌شناختی رد شوند. نمی‌توان از طلب عموم (مردم) این‌گونه استنباط کرد که اجتماعات دینی باید اکنون باورهای سنتی درباره وجود خداوند را به دور اندازند یا با توسل به کشفیات اخیر در مورد عصب‌شناسی و وابستگی همه افعال ذهنی به فرآیندهای مغزی نمی‌توان باورهای سنتی در مورد زندگی ابدی پس از مرگ را منسوخ اعلام کرد» (Habermas, 2006: 19-20).

نتیجه‌گیری

به‌ترتیبی که بیان شد، یک تغییر اساسی و بنیادین در تفکر هابرماس به‌وقوع پیوسته است. مدافع سکولاریزه شدن ابعاد تربیتی-مدیریتی جامعه و یکی از قوی‌ترین اندیشمندانی که عرفی کردن گزاره‌های متافیزیکی را سرلوحه نظریه‌های خود پیرامون حوزه عمومی قرار داده بود، اکنون خود را در کنار هواداران یک جامعه «پساسکولار» قرار می‌دهد. انصاف علمی حکم می‌کند بین هابرماس متقدم (تا قبل از نیمه دوم 1980م) و هابرماس متاخر (به‌ویژه پس از 1990م) قائل به تفاوت باشیم. چه، هابرماس متقدم مدرنیته را «پروژه ناتمام»، ولی هابرماس متاخر مدرنیته را «پروژه ناکام» معرفی می‌کند. از منظر هابرماس متقدم، انحراف در مدرنیته به‌دلیل عقلانیت ابزاری به‌وجود آمد؛ اما هابرماس متاخر با طرح نظریه کنش ارتباطی و عقلانیت ارتباطی که پتانسیل رهایی‌بخش دارد شاکله فلسفی، حتی ساختاری غربی را که مستمراً به‌سوی سکولاریسم محض در حرکت بود به‌چالش می‌کشد. این تحول فکری در هابرماس، حدوداً از 28 سال پیش شروع می‌شود. در سال 1987 مقاله «استعلا از درون، استعلا از بیرون» را می‌نویسد و در آن‌جا مواضع امتناعی خویش درباره دین را تبیین می‌کند؛ ولی همین فیلسوف جامعه‌محور، در سال 2013 مقاله‌ای با عنوان «پاسخ به منتقدینم» را

سامان‌دهی کرده، با به‌رسمیت شناختن دین، امکان حضور موثر و فعال دینداران در جامعه سکولار را بررسی می‌کند. اینک، او سکولاریسم کامل و انحصارگر را رد می‌کند. از لائیسیتته به‌معنای قطع رابطه با دین منفک می‌شود و امکان برقراری همکاری بین کلیسا (به‌مثابه سمبل نهادهای دینی) و دولت را می‌پذیرد و بر اثرگذاری دین بر پیشرفت تمدن قویا تأکید می‌کند. لازم به‌ذکر است همان‌طور که در بخش‌هایی از این نوشته اشاره گردید، آن‌چه از مفهوم دین در شاکله ذهنی هابرماس وجود داشته، همواره برداشتی انضمامی از مقوله متافیزیک و نسبت آن با عقلانیت فلسفی بوده و نه مشخصاً دین؛ پس این‌که او در یک پروسه تجدیدنظر طلبانه به اهمیت دین پی می‌برد و مدیران حوزه عمومی را از حذف دین باوران منع می‌کند و نهایتاً تلاش می‌کند تا اندیشمندان سکولار را به شنیدن صدای پیروان مذاهب مختلف تشویق کند، امری حائز اهمیت است که می‌تواند نواندیشان کشورمان، خاصه روشن‌فکران دینی بر آن تمرکز کرده و به‌زعم عده‌ای از علاقمندان توطئه توهّم که هابرماس را بخشی از یک پروژه بلندمدت غرب در رسیدن قطعی به سکولاریته رادیکال می‌دانند، به مقایسه هابرماس متقدم و هابرماس متاخر پرداخته و از رهگذر این تمهید، مباحث مرتبط با متافیزیک، فلسفه توحید و آموزه‌های الهیاتی را به‌گونه‌ای گسترش دهند که نتایج عینی آن‌را بتوان در جهان زیست معاصر مشاهده کرد و از طریق این مشاهدات، به الگوسازی در امر سیاسی برتر و طبعاً انجام عمل سیاسی بهتر مبادرت نمود. ساخت و پرداخت این الگو می‌تواند نظام معرفت‌شناختی که مطلوب هابرماس متاخر است را نمایان سازد.

1. اوت ویت، ویلیام (1386)، **هابرماس معرفی انتقادی**، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران: نشر اختران.
2. بهرام، معصومه (1394)، تحول آرای فلسفی یورگن هابرماس درباره نقش دین در حوزه عمومی، **رساله دکتری**، دانشگاه تهران.
3. پیوزی، مایکل (1379)، **یورگن هابرماس**، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
4. حقیقی، شاهرخ (1379)، **گذار از مدرن‌تبه؟ نیچه، فوکو، لیوتار**، دریدا، تهران: نشر آگاه.
5. عیوضی، محمدرحیم؛ کشیشیان سیرکی، گارینه (1390)، «تبیین مسئله عقلانیت ابزاری، ارتباطی و دینی از نگاه امام خمینی و یورگن هابرماس»، **فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی**، سال هفتم، شماره 25، تابستان.
6. میراحمدی، منصور (1384)، **اسلام و دموکراسی مشورتی**، تهران: نشر نی.
7. نوذری، حسینعلی (1381)، **بازخوانی هابرماس**، تهران: نشر چشمه.
8. نات، آوا (1379)، «به‌سوی معرفت‌شناسی غیر بنیادگرا: مناظره بازنگریسته هابرماس / لومان»، ترجمه رضا مصیبی، **ارغنون**، شماره 17، زمستان.
9. هابرماس، یورگن؛ دالمایر، فرد (1388)، **دین و روابط بین‌الملل**، ترجمه عسگر قهرمان‌پور بناب، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
10. هابرماس، یورگن و لافونت، کریستینا (1394)، «دین در حوزه عمومی»، ترجمه مهسا اسدالله نژاد و عباس شهبایی، قابل دسترسی در: <http://problematica.com/religioninpublicsphere>.
11. هابرماس، یورگن (1392)، **نظریه کنش ارتباطی**، ترجمه کمال پولادی، تهران: نشر مرکز.
12. هابرماس، یورگن (1381)، سخنرانی در انجمن حکمت و فلسفه ایران، ترجمه کریم نوذری، علوم اجتماعی، **نامه فرهنگ**، شماره 43، بهار.

1. Habermas. J. (1974), **On Social Identity**, Telos Press Publishing.
2. Habermas. J. (2002), "Religiousness in a secular context", Habermas's Lecture at Tehran University. Tehran: **Scientific and Cultural Monthly Magazine 26** (May), pp. 17-19.
3. Habermas. J. (2005), "Religion in the public sphere", Www.Sandiego.Edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105-c939cceb2ab087bdfcf29lec0fc3fa. Pdf, pp. 1-22.
4. Habermas. J. (2006), "Religion in the Public Sphere", **European Journal of Philosophy 14** (I), PP. 1-25, 2006.
5. Habermas. J. (2008), **Between Naturalism and Religion**, Cambridge: Polity Press.

بررسی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید

محمد باقر منصورزاده*

دانشجوی دوره دکتری تخصصی اندیشه سیاسی واحد علوم و تحقیقات تهران

زهرا مسعود

دانشجوی دوره دکتری تخصصی جامعه‌شناسی سیاسی واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

پژوهش حاضر در نظر دارد که به بررسی و واکاوی مبانی اندیشه‌های سیاسی در میان نومعتزلیان و به‌ویژه ابوزید بپردازد. در این پژوهش در پی یافتن پاسخ برای دو سؤال اساسی می‌باشیم: نخست آن که مبانی اندیشه سیاسی نومعتزلیان و به‌ویژه ابوزید چگونه قابل تبیین می‌باشد و دیگری این که در مبانی اندیشه سیاسی نومعتزلیان و ابوزید رابطه دین و سیاست چگونه ترسیم و تبیین شده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهند که اندیشه‌های نومعتزله ریشه در آرای اندیشمندان نخست معتزله در قرون اولیه اسلامی دارد و معتقد است با توجه به سیالیت و تاریخمند بودن نص قرآن می‌توان اندیشه‌های آن‌را روزآمد نمود و در واقع به دنیوی و عرفی کردن امور دینی پرداخت. نهایتاً این که در کنه اندیشه‌های نومعتزلیان و به‌ویژه ابوزید اندیشه عرفی‌گرایی و سکولاریسم را به معنای جدایی دین از حکومت و نه سیاست می‌توان استنباط نمود.

کلید واژه‌ها

نومعتزلی، نصر حامد ابوزید، عرفی‌گرایی، تاریخمندی، نص قرآن.

* Email: Sajadlachinani1@gmail.com.

طرح مسئله

جریان فکری نومعتزله یکی از گرایش‌های کلامی برجسته در جهان اسلام است و خاستگاه آن را می‌توان در آرای معتزلیان قدیم جستجو نمود؛ که تلاش می‌کردند بنای معرفتی اسلام را بر پایه عقل‌گرایی پی‌ریزی کنند. معتزلیان به رهبری کسانی چون حسن بصری و اندیشمندانی مثل قاضی عبدالجبار و جاحظ، به دنبال حوادث سیاسی اجتماعی و اندیشه‌های جدیدی که در جامعه نوپای مسلمانان پدید آمده بود، در تاریخ اندیشه اسلامی ظهور نمودند. استفاده از شیوه تأویل و عنصر مجاز در تفسیر نصوص و نیز به‌کارگیری عقل در فهم معارف و علوم اسلامی سر لوجه کار آنان بوده است. پیش‌زمینه‌های ظهور این جریان فکری را می‌توان در دو دسته عوامل اصلی خلاصه کرد: یکی عوامل خارجی که در نتیجه ورود اندیشه‌های غیراسلامی به جامعه مسلمانان و برخورد فکری آنان با عناصر بیگانه روی داد و دیگری عوامل داخلی که به دنبال درگیری‌های داخلی بر سر مسئله خلافت پدید آمده بود.

امروزه گروهی از نواندیشان دینی و تجددخواهان معاصر، عمدتاً در کشورهای عرب زبان، با توجه به این جنبه مهم کار معتزله، یعنی تفسیر عقلانی از وحی و شریعت، می‌کوشند با احیای این مکتب فکری در اسلام و تطبیق آن با آرا و آموزه‌های جدید دنیای مدرن، راه‌حل‌ها و موضع‌گیری‌های مناسبی داشته باشند.

سر سلسله این جریان جدید را می‌توان در اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی (متوفی 1315 هـ ق) معروف به افغانی دانست، تلاش‌های او در جهت بیداری اسلامی و ایجاد وحدت میان سنی و شیعه بسیار حائز اهمیت بوده و می‌توان ادعا کرد ادامه راه او در توجه به جنبه‌های عملی و کاربردهای سیاسی اسلام، پس از او توسط شاگردش محمد عبده (متوفی 1323 هـ ق) و همفکران ایشان به تجددخواهی امروزه متفکران به‌ویژه مصری انجامیده است. البته سیدجمال را باید عنصر سیاسی در گرایش اعتزالی دانست. اما شاگرد و شاید مرید او عبده بیشتر یک عنصر فکری و متکلم به حساب می‌آید.

کسانی چون امین الخولی، محمد احمد خلف‌الله از دیگر عناصر اندیشه‌ای این جریان هستند که اینان را می‌توان پایه‌گذاران جنبش نومعتزلیان در مصر و کشورهای عربی دانست. این گروه با تأسیس مکتب ادبی در تفسیر و نگاه ویژه خود به قرآن توانستند راه تفسیرهای عقل‌گرایانه را برای قرآن باز کنند. از دیگر چهره‌های مهم این جریان فکری می‌توان به محمد عابد الجابری (مراکش)، جابر عصفور (مصر)، حسن حنفی (مصر) و البته نصر حامد ابوزید (مصر) اشاره نمود.

نگارندگان این مقاله مبانی اندیشه‌های سیاسی را به‌عنوان متغیر وابسته و نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید را به‌عنوان متغیر مستقل در نظر دارند و شاخصه‌ای هم‌چون رابطه دین و سیاست را برای مبانی اندیشه سیاسی و هم‌چنین شاخصه‌هایی هم‌چون سکولاریسم، تاریخ‌مند بودن نص و عقل‌گرایی و اندیشه‌های اومانستی را برای تشریح اندیشه‌های نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید مناسب می‌دانند.

این مقاله در پی یافتن پاسخ برای این دو سوال می‌باشد:

مبانی اندیشه سیاسی نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید چگونه قابل تبیین می‌باشد؟

در مبانی اندیشه سیاسی نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید رابطه دین و سیاست چگونه قابل تبیین می‌باشد؟

پیشینه ادبیاتی موضوع پژوهش

در زمینه اندیشه‌های اسلامی و به‌ویژه نومعتزله نسبتاً منابع مطلوب و حائز توجهی ارائه شده است که در این قسمت از پژوهش، نگاهی مجمل و مختصر به این پیشینه خواهیم داشت.

یکی از منابع درخور و ارزشمند در زمینه اندیشه اسلامی بدون تردید کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام می‌باشد که توسط «حنافخوری» و «خلیل جر» نگاشته شده است و آقای عبدالمحمد آیتی نیز با کلامی شیوا این کتاب را در سال 1355 ترجمه نمودند که به‌خاطر اهمیت و نفوذ کلام این کتاب تاکنون نزدیک به ده بار تجدید چاپ شده است. یکی از ویژگی‌های بارز این کتاب مختصر بودن مفاهیم ژرف و گسترده‌ی آن می‌باشد که با گردآوری مفاهیمی هم‌چون فلسفه شرق، فلسفه غرب، تصوف، تأثیر متقابل اندیشه‌های اسلامی و یونانی، با همه‌ی ابعاد و زوایای‌شان کار بسیار دشوار و در عین حال مفیدی می‌باشد. در این کتاب ارزشمند به اندیشه‌های معتزلیان قدیم به‌صورت زیبا اشاره شده است. این کتاب دو بخش است که بخش اول در شش فصل به‌شرح کلی فلسفه و مکتب‌های فلسفی، فلسفه قدیم در شرق و فلسفه قدیم در غرب اشاره‌های جالبی داشته است.

در قسمت دیگری از این کتاب فلسفه اسلامی، علم کلام، غلات شیعه، تصوف و اخوان الصفا مورد بررسی قرار گرفته شده است. در بخش دوم این کتاب به تأثیر متقابل اندیشه اسلامی و یونانی، نهضت ترجمه و هم‌چنین مباحث دیگر همت گمارده شده است؛ ضمن آن‌که به تأثیر اندیشمندان مسلمانی هم‌چون فارابی، ابن‌سینا، غزالی، ابن‌طفیل، ابن‌رشد و ابن‌خلدون هم در جهان فلسفه اشاراتی داشته است.

یکی دیگر از منابع درخور اندیشه اسلامی را می‌توان کتاب دولت و حکومت در اسلام با قلم خانم لمبتون دانست. این کتاب که در واقع سیری در نظریات سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم می‌باشد؛ در سال 1379 نخستین بار توسط علی مرشدی‌زاده ترجمه شد و هم‌چنین در سال 1385 با قلم شیوای استاد فقیهی ترجمه شد. در معرفی کوتاه این کتاب باید گفت که نویسنده در مقدمه خود سه نظریه سیاسی برجسته در میان مسلمانان را معرفی می‌کند، نظریه فقها، نظریه فلاسفه و نظریه ادبی.

او نظریه فقها را اسلامی‌ترین نظریه می‌داند و معتقد است در این شیوه، نظریه سیاسی از آیات قرآن، سنت رسول خدا، سیره و روش جامعه صدر اسلام مدد می‌گیرد. نظریات سیاسی فلاسفه، مرهون فلسفه یونان است و با نظریه دیدگاه‌های سیاسی دوره یونان باستان، دیدگاه‌های خویش را ارائه می‌کند؛ گروه سوم نیز بر امتیاز و حق الهی شاهان تکیه کرده، بیشتر با عمل حکومت سروکار دارد تا تئوری آن. این نظریه تلاش می‌کند تا حدی ارزش‌های اسلامی را با سنن پادشاهی در آمیزد. نویسنده هم‌چنین به دیدگاه‌های سیاسی فرق و مذاهب مختلف مسلمانان اشاره دارد و از آرای خوارج، زیدیه، شیعه امامیه و اسماعیلیه و البته معتزله سخن به میان می‌آورد.

لمبتون در کتاب خود، از اولین جرعه‌های اختلاف‌نظر علما در امور کشورداری سخن می‌گوید و تحولات بعدی آن‌را براساس تألیفات علمای ادوار مختلف تاریخی به دوران معاصر می‌کشد.

کتاب دیگر در تبیین اندیشه اسلامی و به‌ویژه اندیشه‌های معتزله، کتاب «الاتجاه العقلی فی تفسیر» می‌باشد؛ که توسط حامد ابوزید در سال 2003 پدید آمده است. این کتاب توسط احسان موسوی خلخالی تحت عنوان «رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن» در سال 1387 به فارسی برگردانده شد. نگارنده در این کتاب معتزله را نمایندگان نواندیشی در جهان اسلام می‌شناسد؛ چرا که ایشان تلاش کردند مسائل جدید را، که از فاصله‌ی زمانی با دوران صدور وحی ناشی شده بود و نیز به پرسش‌هایی درباره رابطه وحی با واقعیت‌های روز، پاسخ گویند؛ در همین راستا آنان پیشگام بررسی رابطه گفتار الهی با گفتمان انسانی در اندیشه اسلامی و در شرایط متغیر تاریخی بودند. بدین‌ترتیب عقل را اساس نقل دانستند و به عقلانی‌سازی وحی پرداختند؛ کاری که تحقیقش در اروپا تا قرن هجدهم طول کشید. البته ابوزید در این کتاب معتقد است اشتباه بزرگ معتزله، تلاش برای تحمیل اندیشه اعتزالی با کمک قدرت سیاسی بوده است، اشتباهی که پس از ناکامی به

حذفشان انجامید. این کتاب در رابطه با تاریخ‌مند بودن آیات قرآن، به تشریح مفاهیم زبانی - بلاغی - فکری هم‌چون تأویل، تفسیر و مجاز در قرآن، تلاش می‌کند.

یکی دیگر از کتاب‌های مهم در مورد اندیشه‌های نومعتزله کتاب «معنای متن» حامد ابوزید می‌باشد. این کتاب که توسط مرتضی کریمی‌نیا در 1380 ترجمه شده است، پژوهشی در علوم قرآنی می‌باشد. ابوزید در این مهم‌ترین و اساسی‌ترین کتاب خود کوشیده است مباحث رایج علوم قرآنی را از منظری تازه و با ذهنیت امروزی ببیند. مراد از نگرشی امروزی، تمامی ابزارها، روش‌ها و علوم شناخته شده بشری است که در اختیار داریم. این کتاب را می‌توان اثری نوآندیشانه به حساب آورد؛ بدین معنا که می‌کوشد با به‌کارگیری نظریه‌های متن‌شناختی و روش‌های متن‌پژوهانه و زبان‌شناختی، قرائتی تازه از علوم قرآنی به‌دست دهد. مهم‌ترین نظریه طرح شده در این کتاب پیوند متن و واقعیت است که ابوزید آن را بر هر متن ممتازی مانند شاهکارهای ادبی، از جمله قرآن، صادق می‌داند.

منبع مهم دیگر برای شناخت اندیشه‌های نومعتزله و به‌ویژه ابوزید، کتاب دیگر خود او یعنی «نقد الخطاب الدینی» می‌باشد. مدعای این کتاب چندان از کتاب دیگر او یعنی معنای متن جدا نیست و به‌صورت شفاف و منسجم‌تری به ارائه همان نظریات می‌پردازد. این کتاب در اصل سه مقاله بوده است که توسط حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر حکام به‌همراه مقدمه ارسال از سوی مؤلف در حدود 310 صفحه ترجمه شده است. نظریات ابوزید در این کتاب بیشتر ناظر بر گفتمان دینی حاکم بر کلام اشعری جامعه مسلمانان، مصر و دانشگاه الازهر می‌باشد.

او در این کتاب ضمن نقد جریان راست سنتی حاکم بر جوامع مسلمانان میان حقیقت دین و معرفت دینی تفاوت قایل می‌شود؛ او با تأکید بر عقل بشری تفکرات جزم‌گرایانه و ظاهرینانه را نقد می‌کند؛ او در این کتاب با تأکید بر روش هرمنوتیکی معتقد است برای رسیدن به فهم عقل‌گرایانه دین از روش گادامر استفاده نمود. هم‌چنین او اندیشه دینی را یک محصول تاریخی می‌داند که مختص به زمان و مکانی خاص می‌باشد.

در میان پژوهش‌های انجام گرفته شده درباره اندیشه‌های نومعتزله و به‌ویژه ابوزید بهتر آن است که به معرفی چند مقاله هم در این زمینه اشاره کنیم. از جمله می‌توان به مقاله‌ی آقای حسین نقی‌زاده تحت عنوان «اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن» اشاره کنیم. نگارنده در این مقاله با تأکید بر مفروض انگاشتن حجیت و اعتبار استنباط از قرآن معتقد است به باور داشتن جنبه‌ی الهی و آسمانی این کتاب و پذیرش این اصل که سخن خداوند است و هیچ باطلی را بر نمی‌تابد و بر همین اساس معارفی والا و فراتر از فرهنگ و اندیشه‌ی مردمان عصر نزول و بلکه همه‌ی زمان‌ها می‌باشد. نگارنده در این مقاله به تأثیرگادامر بر اندیشه‌های ابوزید تأکید می‌کند و نقطه محوری ادعای او را فهم متن در افق تاریخی می‌داند؛ نگارنده در این مقاله ضمن تبیین سه جریان معروف در اندیشه اسلام‌گرایان، ابوزید را در ذیل روشنفکران سکولار می‌داند. از نظر نویسنده در این مقاله ابوزید برخی از احکام اجتماعی اسلام را بی‌استفاده می‌داند و معتقد است باید با دو شیوه نسبت به آن‌ها واکنش نشان داد. یا کنار گذاشتن برخی از این احکام و یا بازخوانی متون آن براساس اجتهاد نوین. نگارنده در بخشی دیگر از مقاله به ملاحظاتی در مورد آرای ابوزید می‌پردازد و به‌زعم خود ضمن نقد آرای او به رد برخی نظریات ابوزید می‌پردازد.

یکی دیگر از مقالات در این زمینه، مقاله‌ای تحت عنوان «جریان‌شناسی اندیشه‌ها نومعتزله» که به قلم آقایان جواد گلی و حسن یوسفیان نگاشته شده است. هدف این مقاله، بررسی عوامل شکل‌گیری جریان نومعتزله در جهان اسلام، نقاط اشتراک و افتراق میان جریان کلامی نومعتزله و مکتب معتزله، نقد و بررسی اجمالی مبانی نظری و دیدگاه‌های کلامی طرف‌داران این جریان فکری است. در این مقاله به آثار اندیشمندان متعلق به جریان فکری نومعتزله و برخی

پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده اشاره شده و بر پایه این بررسی‌ها به تقسیم جریان نومعتزله به نومعتزلیان کسورهای عربی، شبه قاره هند و نومعتزلیان ایران همت گماشته شده است.

یکی دیگر از منابع در این زمینه گفت‌وگویی است که با حجت‌الاسلام قائمی‌نیا پیرامون اندیشه‌های ابوزید انجام شده است که دکتر قاسمی‌نیا آرا ابوزید را در یک مثلث ترسیم می‌کند که در ضلع اول آن به نقد آرا و افکار امام شافعی به‌عنوان مهم‌ترین فقیه اهل سنت پرداخته است، در ضلع دوم اندیشه خود ابوزید نقد آرای اشاعره و در صدر آن غزالی موردنظر او است و ضلع سوم اندیشه ابوزید احیای یک جریان اعتزالی یا نواعزالی است که در این رشد به چشم می‌خورد و آن‌هم در نقد آرای غزالی و خصوصاً پیوندی که غزالی میان دین و سیاست می‌دهد و ابوزید ناقد آن بود. ضمن تأکید بر ارزشمند بودن تمام این منابع که به معرفی مختصر آن‌ها پرداخته شد؛ آن‌چه پژوهش حاضر را از تمام این تألیفات متمایز می‌کند این می‌باشد که برخلاف غالب آثار تألیف شده در این زمینه، پژوهش حاضر به‌صورت خُرد و ریزتری تنها یکی از ابعاد اندیشه‌ای نومعتزله را -اندیشه سیاسی را با محوریت رابطه دین و سیاست- مورد مذاقه و بررسی قرار داده و در میان تمام اندیشمندان نواعزالی بر آرای ابوزید تمرکز نموده است.

زبان‌شناسی سوسوری به‌منابه یک دستگاه نظری برای پژوهش حاضر

فردیناند سوسور (1857-1913) بنیان‌گذار زبان‌شناسی نوین به‌شمار می‌رود؛ کسی که مطالعه‌ی نظامند زبان و زبان‌ها را تشخیص داد و امکان تحقق دستاوردهای زبان‌شناسی قرن بیستم را فراهم آورد. او معتقد بود که نمی‌توان با تلقی رفتار آدمی هم‌چون رشته‌ای از رویدادهایی مشابه با رویدادهای جهان مادی، به درک کارآمدی از اعمال و رفتار انسان پرداخت. او معتقد بود که عملکرد پدیده‌ها را تحت شرایط خاص باید مورد بررسی قرار داد. از نظر او، هنگام مطالعه‌ی پدیده‌های اجتماعی، نمی‌توان مؤلفه‌های فرهنگی آن جامعه را نادیده انگاشت (کالر، 1386: 6).

نظریه ساختارگرا نقطه شروع مهمی را برای گسترش درک صحیح از گفتمان در علوم اجتماعی فراهم می‌کند، زیرا این نظریه شباهت آشکاری را بین زبان و روابط اجتماعی مفروض می‌دارد (سوسور، 1386: 1). این نظریه معتقد است که روابط اجتماعی در جوامع ابتدایی را می‌توان مانند ساختارهای زبانی در نظر گرفت. در این برداشت، زبان‌ها و جوامع به‌دلیل ساختارهای منطقی و ویژگی‌های مشترک، یکسان تلقی می‌شوند. این به‌معنای آن است که پدیده‌های گوناگونی مانند، صورت‌بندی‌های اجتماعی، ایدئولوژی‌های سیاسی، اسطوره‌ها، روابط خانوادگی، متون و... همگی می‌توانند هم‌چون نظام‌های عناصر مرتبط درک شوند، بدون آن‌که وارد مباحث عمیق انواع ساختارگرایی شویم؛ عناصر منفرد یک نظام معرفتی تنها هنگامی معنا دارند که روابط آن اجزا با ساختار را هم‌چون یک کل بررسی کنیم (سوسور، 1386: 1). این ساختارها، به‌عنوان ماهیت‌هایی مستقل، خود تنظیم شونده و خود تغییر یابنده درک می‌شوند، بنابراین این خود ساختار است که اهمیت معنا و کارکرد اجزا منفرد یک جامعه را تعیین می‌کند.

این به‌معنی آن است که ساختارگرها به‌دنبال تقلیل پدیده‌های اجتماعی به عوامل جبری و علت‌های زیربنایی نیستند و با واقعیت اجتماعی به‌عنوان تجمع اتفاقی رویدادها و واقعیت‌های مجزا برخورد نمی‌کنند. در مقابل آن‌ها معتقدند که رویدادها و فرآیندهای غیرمرتبط و غیرقابل توجیه را می‌توان با ارجاع به یک نظام رسمی روابط قابل درک ساخت. فرآیند کشف نظامی از روابط که به‌وسیله آن بتوان مجموعه‌ای اساسی از عوامل را تبیین نمود، بر پایه یک روش تحلیل جدید قابل پیش‌بینی است که از مطالعه‌ی زبان و ریاضیات برگرفته شده است (بهرامی، 1387: 4).

وجه مشخصه‌ی رویکرد ساخت‌گرایی سوسوری، پافشاری بر مطالعه‌ی ساختارهای زیربنایی مشترک زبان به‌طور کل و نه فرآیندهای تاریخی تغییر در زبان‌های خاص است (تاجیک، 1392: 82)؛ صدایی که با شنیدن واژه سبب در ذهن پدید

می‌آید، دال و مفهوم سیب، مدلول است. رابطه ساختاری دال و مدلول، یک نشانه‌ی زبان‌شناختی می‌سازد و زبان، برآمده از این نشانه‌هاست.

سوسور معتقد است که هر دالی، ارزش معنایی خود را فقط از طریق جایگاه متمایزش در درون ساختار زبان اکتساب می‌کند. در این برداشت از نشانه، توازنی متزلزل میان دال و مدلول، چشم می‌خورد. هر دال ارزش معنایی خود را فقط از رهگذر موقعیت متمایزی که در درون ساختار زبان دارد، کسب می‌کند. مهم‌ترین ویژگی‌های ساختارگرایی سوسور عبارتند از این‌که: زبان سیستمی از علائم است که ایده‌ها را بیان می‌کند، علائم قراردادی و اختیاری هستند و رابطه دائمی میان یک دال و مدلول وجود ندارد؛ بلکه این سیستم و نظام معرفتی جامعه است که به علائم معنا می‌دهد. انسان معنا را از طریق زبان نمی‌آفریند، بلکه زبان از طریق انسان سخن می‌گوید و بنابراین زبان است که واقعیت را برای انسان می‌سازد. فرهنگ مثل زبان یک سیستم دلالت‌گرا است، به این ترتیب که جهان یک متن است و فرهنگ و ساختار فرهنگی جامعه معنای آن را می‌آفریند (حقیقت، 1391: 492).

ابوزید و چگونگی استفاده او از رهیافت زبان‌شناسی سوسور

ابوزید زبان را نظامی از تحلیل زبانی نشانه‌ها می‌داند که همه‌ی افکار را عنوان‌بندی می‌کند. او معتقد است که زبان دارای کارکردی نشانه‌شناختی است. به نظر او از آن‌جا که قرآن، متنی زبانی است که در مدت بیست سال، شکل گرفته است و شکل‌گیری آن نیز با توجه به واقعیات و فرهنگ زمانه بوده است، باید برای فهم آن از روش تحلیل زبانی بهره گرفت (ابوزید، 1380: 13).

مهم‌ترین نظریه طرح شده در کتاب معنای متن ابوزید، پیوند متن و واقعیت است. منظور او از واقعیت تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود در زمان شکل‌گیری متن قرآن است که به‌طور خاص در زبان آن منعکس می‌شود. براساس نظر او هر متنی، آئینه زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان آن است. ابوزید ضمن تأکید بر رابطه دیالکتیکی متن و واقعیت، معتقد است که قرآن بازتابی صرف و منفعلانه از واقعیت زمان‌هاش نیست، بلکه اولاً آن‌را بازسازی می‌کند؛ یعنی عناصر منفی آن‌را کنار می‌گذارد و عناصری را به آن اضافه می‌کند. ثانیاً پس از آن‌که این متن، متن غالب و حاکم در فرهنگ جامعه شد، بر واقعیت پیرامون خود قویاً اثر می‌گذارد. (ابوزید، 1380: 13).

ابوزید در جایی دیگر می‌گوید برای فهم قرآن باید اولاً زمینه کلی زمان نزول یعنی قرن هفتم را مدنظر قرار داد و ثانیاً با توجه به نزول تدریجی آن منشا یا ساختار خاص و قرآن را که شرایط و ساختار نزول آن آیه را فراهم نموده است فراموش نکرد (ابوزید، 1380: 34-33).

نومعتزلیان و البته ابوزید معتقدند که دریافت معنای متن از طریق مفسر، در تعامل با واقعیت شکل می‌گیرد (یعنی دیالکتیک متن و عقل)؛ مفسر با کمک عقل، می‌تواند معنای جدیدی را از آیات استخراج کند و با همین شیوه رهیافت ساختاری زبان می‌توان متن قرآن را در شرایط و زمینه‌های گوناگون اجتماعی و سیاسی باز تولید نمود و دقیقاً به همین علت است که نگارنده از رهیافت ساختارگرایی و زبان‌شناسی سوسوری برای تبیین مبانی اندیشه‌های سیاسی و معتزلیان با تأکید بر آرا ابوزید بهره می‌برد.

مبانی اساسی در اندیشه سیاسی ابوزید

به گمان ابوزید باید به متن از زاویه ارتباط وحی با واقعیت نگریست. منظور او از واقعیت، فرهنگ زمان نزول می‌باشد. بر همین اساس خواننده یا مفسر باید به‌جای پرداختن به امور مطلق و غیرعینی به سراغ حقایق عینی برود. از آن‌جا که متن

تابع روزگار خود است، همواره باید به قرائت و تأویل دوباره آن پرداخت و به گفت‌وگو با آن همت گماشت (تقی‌زاده، 1383: 146).

ابوزید با تأکید بر هماهنگی متن و واقعیات زمان نزول آن، معتقد است امروزه به دلیل منسوخ شدن واقعیات اجتماعی، باید برخی از آن قوانین را منسوخ دانست. قوانینی و عقایدی هم‌چون وجود جن، سحر و شیطان، ازدواج با کنیز، ارث و... را از همین منسوخ شده‌ها باید قلمداد کرد (تقی‌زاده، 1383: 147). در جایی دیگر ابوزید عنوان می‌کند که نمی‌توان ادعا کرد که تنها فهم من از اسلام درست است، زیرا تاریخ گذشته شاهد تعدادی رویکرد، نحله‌ها و فرقه‌های مختلفی بوده که همگی بنابر عوامل اجتماعی و سیاسی خاص به‌وجود آمده‌اند (ابوزید، 1383: 79).

ابوزید معتقد است که یک گفتمان دینی جزم‌اندیش و اشعری مسلک، ضمن آن که تمامی پدیده‌های اجتماعی و طبیعی را منبعث از این می‌داند که خداوند را دلیل تمام حوادث معرفی می‌کند، بها دادن به این تفکر را به حال جامعه زیان‌بار دانسته و معتقد است با این اندیشه، کارکرد عقل در امور زندگی مختل خواهد شد (ابوزید، 1383: 82). او معتقد است که باید میان دین و تفکر دینی تفاوت قائل بود. از نظر او دین مجموعه‌ای از متون ثابت و تاریخی است؛ در حالی که فکر دینی چیزی جز اجتهادهای بشری برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آن‌ها نمی‌باشد (ابوزید، 1383: 264-263).

در کنار تمام این مطالب ابوزید میان اسلام و نوگرایی هیچ تضادی نمی‌بیند و تمایل دارد اسلام را به‌عنوان یک دین نوگرا در زمان خود و دینی که با مبانی درست نوگرایی در حال حاضر تضادی ندارد، معرفی کند. ابوزید بر این موضوع اصرار می‌ورزد که اسلام در شرایط اجتماعی و تاریخی زمان خود یک جریان نوگرا بود و به مشکلات و چالش‌های آن روز پاسخ‌های مناسب ارائه داده است. از نظر او نوگرایی اسلام در عرصه‌های گوناگون بارز بوده است؛ مثلاً از نظر جامعه‌شناختی، ساختارهای قبیله‌ای جامعه جای خود را به جامعه اسلامی برادرانه و عدالت‌محور داد و یا در حوزه تفکر و اندیشه عقلانیت و تقبیح تقلید کورکورانه از سنت را به رسمیت شناخت (علیخانی، 1383: 126).

اما درباره این که چرا امروزه مسلمانان در نوگرایی و پیشرفت ناموفق بوده‌اند سه بحث را مطرح می‌کند:

اول این که مسلمانان بیشتر ارزش‌های مدرنیته و نوگرایانه را متضاد با ارزش‌های اسلامی قلمداد می‌کنند و منشا آن‌را قانون بشری می‌داند و این با روح اسلام ناسازگار است.

دوم این که تصویر مسلمانان از غرب یک تصویر استعماری است و هر چیزی از سوی استعمار ارایه گردد، با تردید به آن نگرسته می‌شود. به‌نظر ابوزید، متفکران معاصر اسلامی، برخلاف اسلاف خود، میان نوسازی و نوگرایی کشورهای مدرن و اندیشه استعماری آن‌ها با نوعی تضاد اندیشه‌ای روبه‌رو هستند.

سوم این که ابوزید به این اشاره می‌کند که تلقی و استنباط نخبگان سیاسی مسلمان را با اندیشه واقعی نوگرایی و غربی دارای اشکال می‌داند؛ به‌عنوان مثال فردگرایی که یکی از مهم‌ترین اجزای مدرنیته می‌باشد در نگاه آن‌ها نوعی تهدید تلقی می‌شود (ابوزید، 1382: 110).

در مجموع ابوزید در پنج حوزه به نقد گفتمان سنتی سیاسی می‌پردازد:

- 1- یکسان انگاری دین و معرفت دینی؛ 2- تفسیر تمامی پدیده‌های اجتماعی و حتی طبیعی و ارجاع آن به مبدا نخستین؛
- 3- تکیه بر مرجعیت سنت یا میراث و تقدسی بخشی به آن؛ 4- رد هرگونه نگاه تفسیری با تأکید بر نگاه جزم‌اندیشانه و انحصارطلبانه و 5- غفلت از نگاه تاریخی به متن قرآن (حجت، 1387: 8)

سکولاریسم و اومانیسیم مبانی اساس در اندیشه سیاسی ابوزید

1) تأکید بر نقش عقل در رهیافت ابوزید به روشنی نوعی رهیافت اعتزالی نوین است. او مهم‌ترین راه شناخت وحی را بهره‌گیری دوباره از تفکر عقلانی، در پرتو دانش‌های جدید بشر می‌داند. به نظر او در گفتمان سنت عقل‌گرایان و در صدر ایشان معتزله انسان را مخاطب و مقصود اصل تعالیم قرآن می‌دانستند و به او بها می‌دادند و متن قرآنی را «فعل مخلوق» خداوند می‌دانستند. معتزله می‌کوشیدند که متن قرآنی را با فهم بشر پیوند دهند و شرح و تحلیل آن را در دایره‌ی قدرت انسان بگنجانند. در مقابل اشاعره به جانب دیگر متن یعنی گوینده‌ی آن اهمیت می‌دادند و از این رو متن قرآنی در نظر ایشان از صفت ذاتی خداوند بود و نه فعلی از افعال او؛ طبیعتاً صاحبان این نگرش از ارزش «انسان» که در سوی دیگر فرآیند وحی، مخاطب متن قرآنی است، می‌کاستند. رهیافت اعتزالی ابوزید به سه اصل معرفت‌شناختی استوار است؛ 1) توان دست‌یابی آدمی به معرفت و ادوات آن و این که عقل قادر است به طور خود بنیاد به حقیقت نائل آید؛ 2) شناخت امری نسبی است و 3) تجویز نوعی شک نقادانه. او معتقد است رنسانس در غرب بر مبنای آزادسازی عقل از سلطه‌ی حاکمیت نصوصی آغاز شد که تأویل و فهم آن‌ها تنها در انحصار کلیسا بود، ما نیز باید در فرهنگ اسلامی، مبنایی برای توجه به عقل بیابیم. ابوزید بر این اصل اومانستی باور دارد که نصوص دینی تنها یک وجه از وجوه حیات آدمی را پوشش می‌دهند. او در این باره می‌گوید «از همان نخستین لحظات تاریخ اسلام خصوصاً در فاصله‌ی نزول وحی و شکل‌گیری نصوص، اندیشه‌ی تثبیت شده‌ای وجود داشت که نصوص دینی تنها در قلمرو خاص خود فعالیت دارند و از آن سو عرصه‌های دیگری هست که فقط عقل بشری و تجربه انسانی در آن کاربرد دارد و خاص نصوص دینی نیست. در عصر پیامبر، زمانی که آن حضرت حکمی صادر می‌کرد یا تصمیمی می‌گرفت، مسلمانان می‌پرسیدند که آیا در این موارد پیامبر تابع وحی بوده یا با تکیه بر عقل و تجربه خویش عمل کرده است؟ (ابوزید، 1383: 77). ابوزید بازگشت به اسلام را جز با احیای عقل در حوزه‌ی اندیشه و فرهنگ ممکن نمی‌داند. از نظر او «اصل و آغاز، همانا حاکمیت عقل است. سلطه‌ای که اساساً خود وحی نیز بر آن استوار است. سلطه‌ی عقل، قابلیت خطا دارد، ولی به همان نسبت قادر به تصحیح خطاهای خویش نیز می‌باشد و مهم‌تر این که عقل یگانه ابزار ما برای فهم است». بنابراین تنها راه این است که بر تحکیم عقلانیت بکوشیم. باید به عقل و عقل‌گرایی گردن بگذاریم. تأویل اجتماعی - تاریخی نصوص، شرط بازسازی آنهاست، که طی آن آن چه اساس و جوهری است، نو و آنچه با توجه به شرایط اجتماعی - تاریخی مختلف، عرضی و موقت است ساقط می‌شود (حجت، 1387: 8).

2) بشری بودن دین، ابوزید خود قرآن را قدسی و الهی، اما فهم و تفسیر و تأویل آن را بشری می‌داند و در این امر تناقضی نمی‌بیند. او معتقد است قرآن از مقوله‌ی پیام است که «فرستنده» اش زبان «گیرنده» بشری آن را به کار گرفته و به زبان موجودی اجتماعی و تاریخی سخن گفته است. زبان پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی است که آثار و عوارض بشری بودن و تاریخمندی در آن هویدا است. اکنون که این «پیام» به زبان اجتماعی و تاریخمند برای گیرنده‌ای اجتماعی و تاریخی فرستاده شده است، برای فهم و تحلیل آن باید از روش‌های بشری استفاده کرد. به باور ابوزید زبان مهم‌ترین ابزار یک قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است. زبان جدا از فرهنگ و واقعیت نیست و لذا نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت. قرآن متنی زبانی است و منسوب به فرهنگی خاص. متن محصولی فرهنگی است. قرآن پیام آسمانی به زمین است اما نه پیامی جدا و بر کنار از قوانین واقعیت و نهادهای اجتماعی درون آن و به‌ویژه نهاد فرهنگ. واقعیت در نظر ابوزید مفهومی وسیع، شامل نهادهای اقتصادی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین یگانه راه موجود برای پژوهش علمی آن

است که کلام الهی را از طریق محتویاتش در چارچوب نظام فرهنگی که در آن ظهور یافته است بررسی کنیم. از نگاه ابوزید قرآن پدیده‌ای است که می‌تواند وجودی خارج از تاریخ داشته باشد. قرآن متن است، متنی تاریخی و زبانی که در واقعیت شکل گرفته و پس از تشکیل، خود به واقعیت شکل داده است. ما در برابر متنی فرهنگی قرار گرفته‌ایم، قرآن درون یک فرهنگ شکل گرفته است. این متن از جامعه‌ی خود جدا نیست، از فرهنگ خود جدا نیست از نخستین گیرنده‌ی آن یعنی پیامبر جدا نیست. به‌طور کلی اساس نظریه‌ی ابوزید عبارت است از مسئله‌ی تاریخمندی و زمانمندی متن قرآنی و ارتباط وثیق آن با فرهنگ منتسب به آن. «قرآن محصولی فرهنگی است» و این سرآغاز قرائت اومانستی است. او می‌گوید حتی اگر از منظر صرفاً فلسفی بنگریم، جای این پرسش هست که چگونه ممکن است خداوند فارغ و خارج از تاریخ سخن بگوید؟ ایمان به الهی بودن منشا قرآن امری است که با بررسی متن قرآنی از طریق شناخت فرهنگی که قرآن بدان منتسب است، در تعارض نیست. به‌عبارت دیگر، خداوند سبحان هنگام فرستادن وحی بر پیامبر، نظام زبانی مخصوص همان نخستین گیرنده‌ی وحی را برگزیده است. گزینش زبان، انتخاب یک ظرف خالی نیست، زبان مهم‌ترین ابزار هر قوم در فهم و نظام‌بخشی جهان است. بر این اساس نمی‌توان درباره‌ی هیچ زبانی جدا از فرهنگ و واقعیت آن سخن گفت و به‌همین لحاظ نمی‌توان از متنی منفصل از فرهنگ و واقعیت سخن گفت، چرا که هر متنی در چارچوب نظام زبانی فرهنگ خود قرار دارد. ابوزید تلاش می‌کند تا نشان دهد دین امری بشری است و هیچ راهی برای بررسی آن جز قوانین بشری وجود ندارد. او در این باره می‌گوید دین، هر دینی که باشد، باید پدیده‌ی وحی را در بافت تاریخی، فرهنگی و زبانی آن بازشناخت. از نظر ابوزید متون خالصاً دینی باشند یا بشری، به‌هر حال محکوم به مجموعه‌ای از قوانین ثابت بشری هستند و خاستگاه الهی متون، این متون را از شمول این قوانین خارج نمی‌کند، چرا که این متون از وقتی به تاریخ و زبان راه یافته و با الفاظ و مدول خود در واقعیت تاریخی محدودی، با بشر سر و کار پیدا کردند، جنبه‌ای انسانی پیدا کردند. این متون محکوم به دیالکتیک عناصر ثابت و عناصر متغیر می‌باشند، به این معنی که از لحاظ الفاظ ثابت و از لحاظ مفهوم متغیرند. از آن سو در برابر متون، قرائت قرار دارد که محکوم دیالکتیک پنهان‌سازی و آشکارسازی است. او در این خصوص به سخن امام علی (ع) اشاره می‌کند که: «قرآن حامل وجوه مختلف است»، یا این که «قرآن سطور است نوشته شده بین دو جلد، و فقط افراد آن را به سخن در می‌آورند (حجت، 1387: 8). قرآن از جهت الفاظ مقدس است، ولی از جهت مفهومی پیوسته متغیر و لذا نسبی است. یعنی به‌دلیل این که قرآن را انسان تفسیر می‌کند، پس متن انسانی است، یعنی متن انسانی شده است. اساساً متن از نخستین لحظه‌ی نزول یعنی با قرائت پیامبر از آن در لحظه نزول وحی، از متن الهی به متن انسانی تبدیل شد، چرا که به‌وسیله‌ی انسان فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید. او معتقد است اجتهاد تنها در نصوص رخ می‌دهد و در زمینه‌های غیرنصوص نه فقط به اجتهاد بلکه به ابداع و حتی به کشف نیز نیاز هست، نه صرف تکرار آرا پیشینیان. از خلال تحول واقعیت به مدد فعل و انفعالات بشری دلالت نص متحول می‌گردد. بنابراین واقعیت اول و آخر هر متن است و نادیده گرفتن واقعیت به سود نص جامد و ثابت اساساً هر دوی آن‌ها را به اسطوره تبدیل می‌کند. از حقایق مسلم تاریخی از دید ابوزید این است که «اندیشه بشری از جمله اندیشه‌ی دینی، همان محصول طبیعی شرایط تاریخی و حقایق اجتماعی زمان خویش است». تفکر دینی از قوانین عمومی حاکم بر حرکت فکر بشری جدا نیست، زیرا قداست و مطلق بودن دین که از مولفه‌های آن است، را ندارد. باید بین دین و تفکر دینی فرق بگذاریم. دین همانا مجموعه‌ای از متون مقدس ثابت و تاریخی است؛ در حالی که فکر دینی چیزی جز اجتهادهای بشری برای فهم آن متون و تأویل و استخراج دلالت آنها نمی‌باشد. طبیعی است که اجتهادها در هر عصری مختلف است و باز طبیعی است که این اجتهادها در چارچوبی معین از محیطی تا محیطی دیگر فرق کند و

این که این اجتهادها به همان نسبت از متفکری به متفکر دیگر در همان محیط، تفاوت داشته باشند. به نظر او معنی قدیم بودن قرآن و ابدی و ازلی بودن وحی به انجماد متون دینی منجر می‌شود و معنی دین را ثابت و راکد نگه می‌دارد، در مقابل معنای حدوث قرآن و تاریخمندی وحی، سیالیت را به آن‌ها باز می‌گرداند و با تأویل و روش فهم آن، معنای دین را از زندان مقطعی تاریخی می‌رهاند و به آفاق اهتمام بشر در حرکت تاریخی‌اش می‌برد. به نظر ابوزید متون دینی در تحلیل نهایی چیزی جز متون زبانی نیستند، به این معنا که به چارچوب فرهنگی مشخصی تعلق دارند. عدم تفکیک بین امر تاریخی و امر دائمی مستمر (عرضیات و ذاتیات به تعبیر سروش و شبستری) در دلالت متون دینی به خطاهای فراوانی می‌انجامد (گلی؛ یوسفیان، 1389: 4). اندیشه‌ی سیاسی ابوزید آشکارا دغدغه اندیشه‌ی سیاسی ندارد؛ اما از فحواى کلی اندیشه‌ی او می‌توان اندیشه‌ی سیاسی او را ترسیم کرد. طبعاً وقتی که او متن را محصولی فرهنگی می‌داند و به پیوند متن و واقعیت باور دارد و متن را زمانمند و تاریخمند می‌داند، این سخن او در مورد احکام و قوانین و ساختار سیاسی و اجتماعی متن نیز صادق است. با این حال او خود به طور جسته و گریخته مباحثی در این خصوص مطرح می‌کند. به طور کلی می‌توان گفت او به نظام دموکراسی باور دارد و آن را مطلوب‌ترین نظام در گفتمان فعلی می‌داند. او ضمن نقد گفتمان سنت در این باره می‌گوید «امروزه که مصالح امت به طور حتم به معنای مصالح اکثریت امت و نه اقلیت ایشان است، تأویل کننده‌ای که منافع اقلیت را رعایت می‌کند، سزاوار رد و انکار است و تأویل وی با مقاصد وحی و اهداف شریعت ناسازگار». به نظر او در روزگار ما که اندیشه‌ی دینی تابع امیال حاکمان گشته و فقیه به جای رعایت مصالح امت، رفتار حاکمان را توجیه می‌کند و به رعایت منافع نیروهای سودجو و حاکم می‌پردازد، لازم است که در مفهوم «اجماع» تجدیدنظر کنیم، امروزه نمی‌توان اجماع «اهل حل و عقد» را ملاک عمل قرار داد، چه در عصر حاکمیت وسایل ارتباط جمعی، «اهل حل و عقد» خود صاحبان این وسائل و حاکمان بر مقدرات جامعه‌اند. از این رو فقیهان نماینده و بیانگر مصالح ایشانند. اجماع مورد قبول در تأویل متون دینی باید در فضایی دموکراتیک و حقیقتاً مردمی شکل بگیرد، تا اکثریت نماینده‌ی نیروهای مختلف، معیار اجماع باشد و مصلحت اکثریت معیار مصالح باشد. ابوزید طرح تأسیس دولتی دینی را به هیچ وجه دینی نمی‌داند، بلکه معتقد است این طرح اساساً سیاسی است (اسدی نسب، 1391: 172). او می‌گوید یکی از عوامل مهمی که موجب شد طرح تأسیس دولت دینی نزد توده‌های مردم نیروی سحرانگیز بیابد، تشکیل دولت صهیونیستی «اسرائیل» در سال 1948 بر پایه‌ی دینی بود. هم‌چنین شکست فراگیر جهان عرب در برابر قوای اشغالگر صهیونیستی در سال 1967 خود به خود موجب تقویت این فکر شد که راه‌هایی در تشکیل دولتی اسلامی، مبتنی بر حاکمیت شریعت نهفته است و این دولت می‌تواند دوران طلایی عصر امپراتوری اسلامی در روزگار خلافت را احیا کند. ابوزید انقلاب اسلامی را عامل دیگر در طرح تأسیس دولت دینی می‌داند و در این باره می‌گوید «با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل جمهوری اسلامی بر ویرانه‌های تخت طاووس که مظهر دیکتاتوری فاشیستی در تاریخ جهان اسلام بود، این اندیشه نیروی بیشتری گرفت و اسلام سیاسی صحنه را تسخیر کرد و این زندگی به نوبه‌ی خود بر قدرت و فعالیت آن در بسیج مردم افزود». ابوزید در مورد سکولاریسم بر این نظر است که سکولاریسم در جوهره‌ی خود چیزی جز تأویل راستین و فهم علمی از دین نیست، و آن چه باطل اندیشان ترویج می‌کنند، که سکولاریسم همان الحادی است که دین را از سطح جامعه و زندگی جا می‌کند، بسیار به دور است. ابوزید معتقد است حکومت امری است زمینی و غیردینی و لذا نباید از قدرت با عنوان ولایت یاد کرد، حاکم و حکومت هیچ قداستی ندارد، حکومت نباید تقدیس شود. به نظر او اسلام در اساس برای آن آمد که بنیادهای جاهلیت را براندازد و زندگی را بر پایه‌ی عدل و مساوات بنا نهد و انسان را از اوهام اساطیر و خرافات برهاند. در نظر ابوزید مبنای شهروندی عقیده و ایمان نیست، در جامعه همه

شهروندان صرف‌نظر از عقیده، ایمان، باور، رنگ و نژاد و... دارای حقوق سیاسی و اجتماعی برابر هستند و شهروند درجه یک و دو معنا ندارد. او نیز مانند شبستری بر جهت‌گیری احکام اسلام تأکید می‌گذارد و معتقد است باید جهت‌گیری وحی را کشف کنیم و آن‌را در همان حد محدود نکنیم بلکه ادامه دهیم. در غیر این صورت ادعای صلاحیت دین برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها ادعای باطل می‌نماید و شکاف بین واقعیت متحول و نصوص که گفت‌مان دینی براساس آنها تمسک می‌جوید هر دم افزایش بیشتری می‌یابد. اسلامی کردن علوم، ادبیات، هنر و اندیشه و فرهنگ از نظر او بسیار خطرناک است و به این امر می‌انجامد که رهبران دینی بر تمام شئون زندگی مسلط شوند. این روند به دادگاه‌های تفتیش عقاید منتهی می‌شود که تمام فعل و انفعالات انسانی در تمامی قلمروهای معرفت را جرم می‌شمارد و آن‌را انحراف و گمراهی و الحاد می‌داند. فقط به‌خاطر این‌که با فهم علمای دینی از متون دینی سازگار نمی‌باشد (گلی؛ یوسفیان، 1389: 4).

نتیجه‌گیری

می‌توان آرا و اندیشه‌های نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید را، بر دو محور متمرکز دانست؛ اول نقد آرای اشعریت و اشاعره به‌ویژه آن‌طور که در اندیشه‌های غزالی آمده است و دیگری احیای یک جریان عقل‌گرای جدید که ریشه در آرای معتزلیون سنتی دارد. ابوزید به‌صورت جدی به نقد گفت‌مان سیاسی می‌پردازد که در آن میان دین و دولت همسانی به چشم می‌خورد و معتقد است این نگاه به دین مانع از بازتولید نص شده و ضمن آن‌که امکان گفت‌وگو و تساهل را ممتنع می‌سازد، چهره خشن و ایدئولوژیکی از دین را به تصویر می‌گشاند.

آن‌چه بدیهی به‌نظر می‌رسد این می‌باشد که آرای نومعتزلیون و به‌ویژه ابوزید در همه‌ی محورها قابل نقد می‌باشد و حتی می‌توان آن‌را نوعی بدعت به‌شمار آورد. بدعت، به این معنا که شاید نوعی خروج از مضامین کتاب و سنت در آن مشهود باشد. ولی آن‌چه در این پژوهش در نظر بود شناخت همان مبانی بود که اگر چه در اندیشه سیاسی ابوزید به‌طور مستقیم به آن اشاره نشده بود؛ ولی بنابر ماهیت اندیشه‌های او قابل درک به‌نظر می‌رسید. بنابراین در این پژوهش به این مسئله مهم دست یافتیم که ابوزید و در مجموع جریان نومعتزلی به‌رغم برخی تفاوت‌های جزئی که با معتزلیان نخست دارد، بر دو مفهوم اومانستی و فردگرایی و هم‌چنین جدایی دین از حکومت و نه سیاست پای می‌فشارد و معتقد است که با توجه به متن سیال نص، می‌توان نگاه امروزی و عرفی از دین ارائه داد؛ تا در عمل برخی از مهم‌ترین مناقشات نظری و عملی در دنیای اسلام به نیک فرجامی بیانجامد.

منابع فارسی

1. ابوزید، حامد (1380)، **معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)**، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: نشر طرح نو.
2. ابوزید، حامد (1391)، **رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن**، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: انتشارات نیلوفر، چاپ دوم.
3. ابوزید، حامد (1383)، **نقد گفتمان دینی**، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: انتشارات طرح نو.
4. ابوزید، حامد (1389)، **دین و سکولاریسم**، مترجم روح الله فرجی‌زاده، به نقل از سایت معتزله.
5. ابوزید، حامد (1381)، **سرشت کلام الهی**، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، **نشریه ایران** در تاریخ هفتم، هشتم، نهم و دهم اردیبهشت ماه.
6. ابوزید، حامد (1381)، **اسلام، مدرنیته و روشنفکران**، ترجمه مالک ذوالقدر، **نشریه بازتاب اندیشه**، شماره 25.
7. ابوزید، حامد (1382)، **مدرنیته و دموکراسی امتیاز و فضیلت یک تمدن**، ترجمه خالد خسرو، **فصلنامه مقالات و بررسی‌ها**، شماره 74.
8. ابوزید، حامد (1385)، **تأویل و میراث فکری ما**، مترجمان جهانداد معماریان و حسن احمدی زاده، به نقل از **روزنامه همشهری**.
9. اسدی نسب، محمدعلی (1391)، **نقد و بررسی کتاب نقد الخطاب الدینی، فصلنامه قبسات**، سال هفدهم، پاییز.
10. نقی‌زاده، حسن (1383)، **اندیشه‌های ابوزید و برداشت او از قرآن، فصلنامه مطالعات اسلامی**، شماره 68، تابستان.
11. علیخانی، علی‌اکبر (1383)، **جهان اسلام و غرب از دیدگاه ابوزید، فصلنامه مطالعات خاورمیانه**، سال یازدهم بهار.
12. سروش، عبدالکریم (1384)، **سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم فلسفی، ماهنامه نامه**، شماره 38.
13. سروش، عبدالکریم (1387/9/10)، **مصاحبه توسط بیژن مومیوند و حسین سخنور، سایت اطلاع رسانی اصلاح**.
14. فیرحی، داود (1381)، **جریان‌شناسی اندیشه سیاسی، نشریه بازتاب اندیشه**، شماره 27.
15. حامدی، منصف (1386)، **تأثیرپذیری دکتر ابوزید از مستشرقان، ترجمه سیدحمیدی اعتصامی، مجله قرآن**، شماره دوم تابستان.
16. حجت، مهدی، 1387، 87/7/15، نشانی سایت [islah web.Org/inter_views?](http://islah.web.Org/inter_views?)
17. حجت، مهدی، 1387، 87/8/10، نشانی سایت [islah web.Org/inter_views?](http://islah.web.Org/inter_views?)
18. گلی، جواد؛ یوسفیان حسن (1389)، **جریان‌شناسی نومعتزله، فصلنامه معرفت کلامی**، سال اول، شماره سوم پاییز.
19. سوسور، فردیناند (1386)، **سوسور، ساختارگرایی و نظام‌های نمادین**، مترجم کمیل نظام بهرامی، **فصلنامه رسانه**، شماره 72.
20. بهرامی، جواد (1387)، **ساخت‌گرایی از اروپایی تا مارکسیستی، فصلنامه مطالعات خاورمیانه**، شماره 23.

21. کالر، جاناتان (1386)، **فردینان سوسور**، ترجمه کوروش صفوی، انتشارات هرمس، چاپ دوم.
22. منوچهری، عباس (1392)، **رهیافت و روش در علوم سیاسی**، تهران: نشر سمت، چاپ پنجم.
23. تاجیک، محمدرضا (1392)، **رهیافت و روش در علوم سیاسی**، تهران: نشر سمت، چاپ پنجم.
24. حقیقت، سیدصادق (1391)، **روش‌شناسی علوم سیاسی**، انتشارات دانشگاه مفید.
25. جام جم (1389/4/30)، **گفت‌وگو با دکتر علیرضا قائمی‌نیا**.
26. غروری، سعیده (1387)، **معرفی معتزلیان معاصر، مجله شکوه النورث**، شماره 25 - 24.
27. ابوزید، حامد (1382)، **حقوق بشر محصول تلاش تاریخی بشریت، روزنامه یاس نو**، شماره 110، 26 تیر

بررسی تأثیر پیمان‌های استراتژیک (2012) و امنیتی (2014) افغانستان - آمریکا بر روابط

افغانستان با کشورهای همسایه در چارچوب حقوق بین‌الملل

سیدمجتبی جلال‌زاده*

کارشناسی ارشد روابط بین‌الملل و پژوهشگر در پژوهشکده علوم اجتماعی و انقلاب دانشگاه آزاد اسلامی

چکیده

معاهدات بین‌المللی برای تنظیم روابط میان کشورها و سازمان‌های بین‌المللی، یک امر معمول و رایج است. یکی از معاهداتی که امروزه در روابط میان کشورها بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد، معاهدات و پیمان‌های راهبردی است. افغانستان بعد از حادثه یازدهم سپتامبر 2001 میلادی و شکل‌گیری دولت جدید در این کشور، معاهدات زیادی را با کشورهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای به امضا رسانده است. یکی از این معاهدات، امضای پیمان راهبردی میان افغانستان و آمریکا بود. این پیمان در هشت بخش و 34 ماده، تنظیم‌کننده روابط دو کشور، بعد از سال 2014 تا پایان 2024 میلادی، در بخش‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نظامی است. بخش سوم این پیمان راهبردی، تنظیم روابط نظامی میان دو کشور را، به امضای پیمان امنیتی دوجانبه میان طرفین ارجاع می‌دهد. پیمان دوجانبه امنیتی در 30 سپتامبر 2014 میلادی، میان دو کشور به امضا رسید. در حقوق بین‌الملل، پیمان امنیتی دوجانبه به قراردادهای رسمی اطلاق می‌شود که میان دو کشور منعقد، بر اساس آن طرفین به همدیگر تعهد حمایت و کمک‌های نظامی را در صورت بحران و جنگ می‌دهند. این دو پیمان استراتژیک - امنیتی حاکمیت حقوقی و قضائی آمریکا، بر نیروهای نظامی این کشور، در افغانستان را پذیرفته، مزایای مالی و غیرمالی را برای آن‌ها، پیش‌بینی نموده است. بررسی این دو پیمان نشان می‌دهد که دولت آمریکا، از حضور نظامی و نفوذ سیاسی خود در افغانستان، برای تنظیم این پیمان‌ها، حداکثر استفاده را برده است. تعهدات طرفین در این پیمان‌ها نامتوازن، خلاف قانون اساسی، استقلال و حاکمیت دولت افغانستان تنظیم شده است. این پیمان‌ها باعث ایجاد ناامنی و مشکلات حقوقی در روابط افغانستان با کشورهای همسایه آن خواهند شد.

کلید واژه‌ها

پیمان استراتژیک، موافقت‌نامه امنیتی، حقوق بین‌الملل، پایگاه‌های نظامی، همسایگان افغانستان.

* Email: basiri360@yahoo.com

1. مقدمه

استفاده از معاهدات برای تنظیم روابط میان کشورها و سازمان‌های بین‌المللی، یک امر معمول و رایج است. کنوانسیون بین‌المللی 1969 وین پیرامون معاهدات میان دولت‌ها، بیانگر اصول و مقرراتی است که بر اساس آن کشورها می‌توانند، اقدام به تنظیم و انعقاد معاهدات در روابط خویش نمایند. یکی از معاهداتی که امروزه در روابط میان کشورها بیشتر مورد استفاده قرار می‌گیرد، معاهدات و پیمان‌های راهبردی است. پیمان راهبردی عالی‌ترین نوع معاهدات میان کشورها است. بر اساس آن روابط میان طرفین، در بخش‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی ارتقا می‌یابد. افغانستان بعد از حادثه یازدهم سپتامبر 2001 میلادی و شکل‌گیری دولت جدید در این کشور، معاهدات زیادی را با کشورهای منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای به امضا رسانده است. یکی از این معاهدات، امضای پیمان راهبردی میان افغانستان و آمریکا بود. این پیمان در هشت بخش و 34 ماده، تنظیم‌کننده روابط دو کشور، بعد از سال 2014 تا پایان 2024 میلادی، در بخش‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و نظامی است. بخش سوم این پیمان راهبردی، تنظیم روابط نظامی میان دو کشور را، به امضای پیمان امنیتی دوجانبه میان طرفین ارجاع می‌دهد. پیمان دوجانبه امنیتی در 30 سپتامبر 2014 میلادی، میان دو کشور به امضا رسید.

در حقوق بین‌الملل، پیمان امنیتی دوجانبه به قراردادهای رسمی اطلاق می‌شود که میان دو کشور منعقد، بر اساس آن طرفین به همدیگر تعهد حمایت و کمک‌های نظامی را در صورت بحران و جنگ می‌دهند. در پیمان‌های راهبردی و امنیتی فوق، آمریکا تعهد نموده تا در زمینه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، نظامی با افغانستان همکاری نماید. دولت افغانستان نیز در مقابل استقرار پایگاه‌های نظامی آمریکا را در خاک افغانستان پذیرفته است. این دو پیمان استراتژیک - امنیتی حاکمیت حقوقی و قضائی آمریکا، بر نیروهای نظامی این کشور، در افغانستان را پذیرفته، مزایای مالی و غیرمالی را برای آن‌ها، پیش‌بینی نموده است. بررسی این دو پیمان نشان می‌دهند که دولت آمریکا، از حضور نظامی و نفوذ سیاسی خود در افغانستان، برای تنظیم این پیمان‌ها، حداکثر استفاده را برده است. تعهدات طرفین در این پیمان‌ها نامتوازن، خلاف قانون اساسی، استقلال و حاکمیت دولت افغانستان تنظیم شده است. این پیمان‌ها باعث ایجاد ناامنی و مشکلاتی حقوقی در روابط افغانستان با کشورهای همسایه آن خواهند شد.

2. ماهیت پیمان‌های استراتژیک و امنیتی افغانستان - آمریکا بر مبنای حقوق بین‌الملل

2-1. اعتبار پیمان‌های استراتژیک و امنیتی افغانستان - آمریکا بر مبنای حقوق بین‌الملل

معاهدات بین‌المللی حاصل توافق اراده دولت‌ها است، هرچند عبارت فوق بدیهی به‌نظر می‌رسد و توافق اراده‌ها در معاهدات بین‌المللی عموماً مشهور و محرز است؛ اما برای این‌که توافق اراده دولت‌ها دارای اثر حقوقی گردد، حقوق بین‌الملل شرایطی را برای آن بیان داشته که در صورت عدم رعایت این شرایط، هرچند که توافق اراده‌ها به میان آمده باشد، اثر حقوقی به بار نخواهد آورد و معاهده اعتباری نخواهد داشت (موسی‌زاده، 1388:38). شرایط اعتبار معاهدات دارای مشترکات فراوان با آن چیزی که در حقوق داخلی در زمینه‌ای تعهدات قراردادی وجود دارد است. بیشتر مقررات مربوط به بطلان معاهدات که به‌عنوان اصول کلی حقوق محسوب می‌شوند از نظام‌های حقوقی ملی اقتباس شده‌اند (کارو، 1379:114). اهم این قواعد و شرایط توسط کنوانسیون 1969 وین در مورد چگونگی انعقاد معاهدات میان دولت‌ها، ارائه شده که در صورت عدم رعایت آن‌ها، معاهدات اعتبار حقوقی خود را از دست می‌دهند. مطابق کنوانسیون وین انعقاد معاهده، به‌عنوان عالی‌ترین سند قراردادی نوشته، به‌دلیل داشتن اهمیتی که ناشی از تعهد بین‌المللی دولت است، دارای تشریفات نسبتاً گسترده می‌باشد. بدین ترتیب، معاهده، مانند نوعی عملیات تشریفاتی ظاهر می‌شود؛ شبیه

قراردادها در نظام داخلی، معاهدات باید برای برخورداری از اعتبار کامل، برخی شرایط ماهوی را مراعات کنند (کارو، 1379: 93)؛ که اهم این شرایط به شرح ذیل است:

اهلیت؛ اولین شرط برای انعقاد معاهدات، اهلیت طرف‌های معاهده است. به موجب مقررات حقوق بین‌الملل تنها تابعان حقوق بین‌الملل دارای اهلیت انعقاد معاهده هستند.¹

ماده 6 کنوانسیون 1969 وین در خصوص معاهدات منعقدہ میان دولت‌ها، مقرر داشته که هر دولت دارای حاکمیت، اهلیت انعقاد معاهده را دارد. بدون تردید انعقاد معاهدات یکی از قدیمی‌ترین و شاخص‌ترین موارد اعمال حاکمیت یا استقلال از طرف کشورها است. دولت افغانستان نیز به‌عنوان یک کشور دارای حاکمیت از این حق برخوردار است و صلاحیت دارد تا اقدام به انعقاد معاهدات با سایر دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی نماید.

مشروع بودن موضوع؛ دومین شرط اعتبار معاهدات بین‌المللی مشروع بودن موضوع معاهده است. معیار مشروع بودن موضوع معاهده عدم تقابل آن با منشور سازمان ملل متحد و قواعد آمره بین‌المللی است.

بنابراین معاهداتی که در تقابل صریح با منشور سازمان ملل متحد قرار داشته یا مخالف قواعد آمره بین‌المللی باشند، در حقوق بین‌الملل اعتبار حقوقی ندارند؛ مانند معاهداتی با هدف تجاوز بر یک کشور دیگر انعقاد می‌یابند، چنین معاهدات به دلیل مخالفت با منشور که تجاوز را ممنوع ساخته معتبر نیست.

رضایت؛ رضایت طرف‌های معاهده به التزام یا انعقاد یک معاهده یک از عناصر اساسی دیگر در اعتبار معاهدات است. اراده در صورتی می‌تواند موجد التزام باشد که به‌طور صریح و آزاد اعمال شده باشد. در غیر این صورت می‌توان گفت رضا معیوب و موجب بطلان معاهده است (نژندی منش، 1390: 227-224).

بنابراین اقداماتی که باعث از میان رفتن رضایت دولت‌های گردد، مانند اکراه یا اجبار، تدلیس و اشتباه می‌توانند موجبات ابطال معاهدات را فراهم آورند. راجع به تأثیر اجبار بر ابطال معاهده یک تحول تاریخی وجود دارد. تا جنگ جهانی اول اجبار باعث ابطال نمی‌شد. ولی بعد از جنگ جهانی اول و خصوصاً انعقاد پیمان بریان-کلوگ² و نامشروع شناختن کاربرد زور در روابط بین‌الملل، اجبار باعث ابطال معاهدات می‌شوند.

انعقاد پیمان‌های استراتژیک و امنیتی افغانستان با آمریکا در شرایطی صورت گرفته که دولت افغانستان از هر نظر ضعیف بوده، تسلطی بر بحران‌های موجود ندارد. مردم از حاکمیت فاصله گرفته و این فاصله با عملکرد دولت هر روز بیشتر از پیش شده است. در حالی که آمریکا نقش مؤثری در تصمیم‌گیرهای افغانستان به‌عنوان تأمین‌کننده امنیت، ثبات اقتصادی و سیاسی در این کشور دارد (راجل، 1390 «الف»). آمریکا با شکل دادن نظام سیاسی موردنظر خود در افغانستان که دارای حاکمیت محدود، با سیاست خارجی بیمار و واگرایی اجتماعی و درونی شدید، تلاش کرده تا وابستگی مداوم افغانستان به این کشور را تداوم بخشد (راجل، 1390 «ب»). در چنین وضعیتی این سوال مطرح می‌شود که آیا پیمان‌های استراتژیک و امنیتی منعقدہ میان افغانستان و آمریکا از منظر حقوق بین‌الملل معتبراند یا خیر؟ گرچه هنوز از سوی حقوق‌دانان داخلی و خارجی در این مورد بررسی صورت نگرفته است. ولی در پاسخ به این سوال ما نیازمند تفکیک میان پیمان‌های استراتژیک و امنیتی خواهیم بود. پیمان استراتژیک که در اول مه 2012 میلادی، میان افغانستان و آمریکا

1- تابعان حقوق بین‌الملل شامل دولت‌های و سازمان‌های بین‌المللی است، ولی کنوانسیون 1969 وین صرف بر تنظیم معاهدات میان دولت‌ها حاکم است و معاهدات که یک طرف یا هر دو طرف آن سازمان‌های بین‌المللی قرار دارند، تابع این کنوانسیون نیست.

2- معاهده بریان کلوگ در سال 1928 میلادی به امضا رسید این معاهده استفاده از زور و قوای نظامی در روابط بین‌المللی را ممنوع نمود. بعد از تنظیم منشور سازمان ملل متحد این منشور نیز استفاده از زور توسط کشورها در روابط بین‌المللی‌شان را ممنوع ساخت.

امضا و از سوی مجلس افغانستان نیز تصویب شده، در هشت بخش و 34 ماده تنظیم کننده روابط دو کشور در ابعاد غیر نظامی است، روابطی نظامی را بخش سوم این پیمان، به امضای پیمان امنیتی جداگانه میان دو کشور ارجاع داده است. اما در مورد پیمان امنیتی 2014 میلادی افغانستان و آمریکا، این موضوع قابل بررسی است؛ زیرا هر دو کشور در انعقاد این پیمان اختلاف نظر شدید داشتند و همین مسئله باعث طولانی شدن انعقاد این پیمان از سال 2013 الی پایان 2014 میلادی گردید. پس از بروز اختلاف میان دولت افغانستان و آمریکا، بر سر امضای پیمان امنیتی و طرح پیش شرط‌هایی برای امضای آن از سوی حامد کرزای رئیس‌جمهور افغانستان، دولت آمریکا فشار و تهدید را بر دولت افغانستان برای امضای این پیمان به کار گرفت. این فشارها از قطع تدارکات سوختی ارتش افغانستان که این کشور مسئولیت تأمین آن را داشت آغاز تا وابسته ساختن کمک‌های اقتصادی‌اش به امضای پیمان امنیتی از سوی افغانستان را در بر گرفت (Gary, 2014). در نهایت نیز گزینه صفر یا خروج کامل نیروهای خود از افغانستان را مطرح ساخت (Chandran, 2013).

این واقعیت غیرقابل تردید است که اقتصاد افغانستان به شدت به کمک خارجی متکی بوده، با کاهش کمک‌ها و نبود درآمد داخلی که حاصل چندین سال جنگ و حضور دوازده ساله آمریکا در این کشور است، اقتصاد افغانستان دچار رکود و شکست خواهد شد (زاخیلوال، 1391: 39).

با وجود پیشرفت‌های مهم در تمامی بخش‌ها، افغانستان با تهدیدات اقتصادی زیادی روبرو است. این کشور هنوز یکی از فقیرترین کشورهای جهان است. تقریباً تمامی نهادهای دولتی برای رشد و توسعه وابسته به کمک‌های بیرونی است. در سال 2010 الی 2011 میلادی، بودجه ملی افغانستان مجموعاً حدود 17.2 میلیارد دلار بود که جامعه بین‌المللی 15.7 میلیارد دلار، یعنی بیشتر از 90 درصد آن را تأمین نموده است، بدون شک چنین وابستگی هنوز وجود داشته و در آینده نیز دوام خواهد داشت (Trent, 2012: 20). قسمت عمده‌ای از کمک‌های خارجی به افغانستان، توسط ایالات متحده آمریکا پرداخت می‌شود. این کشور تأمین سوخت ارتش و نیروهای مسلح افغانستان را به عهده دارد. آمریکا ادامه کمک‌هایش را به افغانستان منوط به امضای پیمان امنیتی از سوی کشور افغانستان کرده و اعلان نمود، در صورت عدم امضای این پیمان کمک‌های اقتصادی این کشور به افغانستان به حالت تعلیق درآمده و قطع خواهد شد (Gary, 2014). کشورهای کمک کننده دیگر به افغانستان، دارای روابط بسیار نزدیک با آمریکا بوده و از متحدین آن هستند. بدیهی است در شرایطی که پیمان امنیتی با آمریکا امضا نشود، این کشورها هم پای خود را بیرون خواهند کشید. عدم ادامه این کمک‌ها از سوی آمریکا و متحدانش می‌تواند به سقوط اقتصادی افغانستان منجر شود (زاخیلوال، 1391: 39).

در کنار آن حضور گسترده نظامی و سیاسی این کشور در افغانستان را نیز باید افزود. در چنین شرایطی اراده آزاد دولت افغانستان، مبنی بر امضای پیمان امنیتی با آمریکا، از نظر حقوق بین‌الملل مورد تردید است. هر چند هنوز فشار سیاسی و اقتصادی به‌عنوان مبنای برای بی‌اعتباری معاهدات از سوی جامعه بین‌المللی پذیرفته نشده است.

در حالی که عملکرد آمریکا در افغانستان مبنی بر امضای هرچه زودتر این پیمان، فراتر از تهدید به خروج کامل نیروها و قطع کمک‌ها رفته، تا آنجا رسید که کاخ سفید اعلان نمود که فرد دیگری مانند وزیر خارجه یا وزیر دفاع هم اگر این پیمان را، بدون در نظر داشت اجازه یا اختیارنامه از سوی رئیس‌جمهور امضا کند، از نظر ما درست تلقی خواهد شد. در حالی که مطابق قانون اساسی افغانستان، هیچ‌یک از اعضای کابینه افغانستان بدون اعتبارنامه و تفویض اختیار از سوی رئیس‌جمهور نمی‌تواند چنین اقدامی را انجام دهند (جهانپیار، 1392). همه این موارد نشانگر از واقعی و عینی بودن فشار سیاسی و اقتصادی آمریکا برای امضای پیمان امنیتی از سوی افغانستان دارد که می‌تواند ارزش حقوقی این پیمان امنیتی را از نظر حقوق بین‌الملل زیر سؤال ببرد.

2-2. پیمان‌های استراتژیک و امنیتی افغانستان - آمریکا و انواع پیمان‌های امنیتی

بحث بر سر ماهیت و نوعیت پیمان‌های استراتژیک و امنیتی افغانستان و آمریکا بیشتر بر محوریت پیمان امنیتی متمرکز است. فقط در مواردی که موضوعی به پیمان استراتژیک محول شده باشد، به آن پیمان مراجعه خواهد شد. در غیر این صورت این بحث روی پیمان امنیتی افغانستان و آمریکا متمرکز است؛ زیرا پیمان استراتژیک بیشتر روابط غیر نظامی را پوشش می‌دهد.

در حقوق بین‌الملل پیمان‌های امنیتی می‌توانند ماهیت تدافعی - تهاجمی داشته، یا صرفاً یک قرارداد وضعیت نیرو باشند. چنانچه قبلاً نیز بیان گردید پیمان‌های دفاعی، پیمان‌هایی است که بر اساس آن طرفین متعهد می‌شود که در صورت حمله به هر یک از اعضای آن، دفاع از طرف مورد تجاوز را می‌پذیرند. اکثر پیمان‌های که در قالب سازمان‌های دفاعی شکل گرفته مانند ستو، سیتو و ورشو از نوع پیمان‌هایی تدافعی‌اند (ازغندی، 196:1392).

در پیمان استراتژیک و امنیتی افغانستان - آمریکا، این کشور متعهد به دفاع از افغانستان در مقابل تجاوز خارجی نشده است. بلکه صرفاً متعهد گردیده که در صورت وقوع چنین تجاوزی یا تهدید به وقوع آن نگرانی شدید خود را ابراز و به منظور اقدامات بالقوه سیاسی، دیپلماتیک، نظامی و اقتصادی برای تشخیص پاسخ مناسب باهم مشورت نموده و به‌گونه فوری روی اتخاذ تصمیم مناسب مطابق با قوانین اساسی دو کشور اقدام خواهد کرد.¹ ماده ششم پیمان امنیتی در قالب 6 بند مسئله تجاوز بر افغانستان و تعهدات آمریکا در این حالت را بیان داشته آورده است که:

برخلاف منشور سازمان ملل متحد، افغانستان همواره دستخوش تجاوز کشورهای بیگانه و استفاده نیرو توسط دولت‌های خارجی و گروه‌های مسلحی شده است که در بیرون از سرحدات این کشور دارای پایگاه بوده یا مورد حمایت این دولت‌های قرار داشته‌اند. مطابق این قرارداد، طرفین با هرگونه استفاده از نیروی مسلح یا تهدید علیه تمامیت ارضی، استقلال سیاسی افغانستان، به شمول حمایت از گروه‌های مسلح از جمله تأمین پناهگاه و یا تسلیحات از سوی یک کشور خارجی و یا گروه‌های مسلح دیگر، قویاً مقابله می‌کنند. طرفین توافق می‌کنند تا در زمینه تحکیم قابلیت‌های دفاعی افغانستان در برابر تهدیدات علیه حاکمیت ملی، تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی این کشور، با هم همکاری کنند. ایالات متحده هرگونه تجاوز خارجی یا تهدید به تجاوز علیه حاکمیت، استقلال و تمامیت ارضی افغانستان را موجب نگرانی شدید خود پنداشته و باور دارد که چنین تجاوزی می‌تواند منافع مشترک طرفین را در رابطه باثبات افغانستان، صلح و ثبات منطقه و جهان تهدید کند.

در صورت وقوع چنین تجاوزی و یا تهدید به چنین تجاوزی علیه افغانستان، طرفین به‌منظور اتخاذ اقدامات بالقوه سیاسی، دیپلماتیک، نظامی و اقتصادی به‌عنوان بخشی از پاسخ مناسب، باهم به‌گونه منظم مشورت می‌کنند. این مشورت‌ها به هدف ایجاد فهرستی از اقدامات لازم سیاسی، دیپلماتیک، نظامی و اقتصادی صورت می‌گیرد.

در صورت وقوع چنین تجاوز خارجی و یا تهدید به تجاوز خارجی علیه افغانستان، طرفین به توافق یکدیگر و به‌گونه فوری روی اتخاذ و اجرای پاسخ مناسب به شمول بررسی اقدامات موجود سیاسی، دیپلماتیک، نظامی و اقتصادی شامل فهرست، فقره 3 و مطابق با مقررات مندرج در قوانین اساسی هر دو طرف، به مشورت می‌پردازند.

در هیچ‌یک از این دو پیمان و بندهای ماده ششم پیمان امنیتی، آمریکا تجاوز به افغانستان را به‌منزله تجاوز به آمریکا ندانسته و متعهد به دفاع از آن از طریق اقدام نظامی نشده است.

1- متن پیمان امنیتی افغانستان و آمریکا، منعقد 8 مهر 1393. ماده 6.

در حالی که این کشور در پیمان مشابه با کره جنوبی در سال 1953 تجاوز بر این کشور را تجاوز بر منافع آمریکا می‌داند که واکنش نظامی این کشور را در پی دارد. در معاهده امنیتی میان کره جنوبی و آمریکا، ایالات متحده آمریکا تعهد می‌نماید تا از این کشور در مقابل هرگونه تجاوز خارجی اقدام به دفاع نظامی نماید و هر نوع تجاوز بر این کشور را به‌منزله تجاوز بر منافع آمریکا قلمداد نماید (Bando, 2010: 2).

بنابراین پیمان امنیتی افغانستان و آمریکا که فاقد چنین قید بوده، بیانگر آن است که از نظر ماهوی یک معاهده وضعیت نیرو است، نه یک پیمان دفاعی - امنیتی با ماهیت تهاجمی یا تدافعی. چنانچه جیمز کنگهم¹ سفیر آمریکا در کابل، طی جلسه‌ای در ارگ ریاست جمهوری افغانستان، اعلان نمود که امضای پیمان امنیتی، به‌خاطر همکاری در خصوص آموزش، مشورت و پشتیبانی از نیروهای امنیتی افغانستان خواهد بود. از آن به‌عنوان ابزار مداخله در مسائل مرزی افغانستان استفاده نخواهد شد. این گفته آقای کنگهم بیانگر آن است که این پیمان از نظر حقوق بین‌الملل یک پیمان دفاعی یا تهاجمی دانسته نشده، بلکه ماهیت قرارداد وضعیت نیرو را دارد (بی‌نام، 1393).

3. تأثیرات حقوقی پیمان‌های استراتژیک و امنیتی بر روابط افغانستان با کشورهای همسایه

افغانستان زمانی منطقه حائل بین دو امپراتوری روس و بریتانیا بود. هر دو دولت می‌کوشیدند با نفوذ خود بر دولت کابل، نقش منطقه‌ای قدرتمندانه‌تری از خود بروز دهند. جنگ جهانی دوم قدرت‌های اروپایی را به حاشیه کشاند و نقش آمریکا و شوروی را به‌عنوان ابرقدرت برانده‌تر کرد. با حمله شوروی در 1979 میلادی به افغانستان، جایگاه این کشور در سیاست خارجی ایالات متحده ارتقا یافت و این کشور به منطقه‌ای جهت منازعه و رقابت بین دو ابرقدرت مبدل شد. با توسعه روزافزون قدرت همه‌جانبه چین، هسته‌ای شدن هند و پاکستان و تلاش‌های ایران برای دستیابی به این فناوری، احیای مجدد قدرت نظامی روسیه و منابع سرشار انرژی در آسیای مرکزی، قفقاز، دریای خزر و خلیج فارس، موقعیت ژئوپلیتیک، ژئواکونومیک و جغرافیای استراتژیکی افغانستان برای ایالات متحده بیش از پیش آشکار شد (توحیدفام؛ پایدار، 67:1391).

این جغرافیا به‌دلیل قرار گرفتن در منطقه حیاتی زمین - هارتلند - امکان گسترش سلطه‌ای قدرت‌های مستقر و ذی‌نفوذ را به آسیای میانه و مهار پیشرفت‌های نظامی - اقتصادی چین و ایران و ایجاد عوامل بازدارنده، از بازگشت قدرتمند روسیه، رقیب سنتی آمریکا، به معادلات جهانی را برای آمریکا و هم‌پیمانانش در سازمان ناتو فراهم می‌سازد. بسترهای مناسبی که در افغانستان به‌دلیل جنگ‌های داخلی، نبود امنیت، ثبات و ضعف اقتصادی، برای پذیرش حضور سیاسی و نظامی این قدرت‌ها فراهم شده، فرصت بی‌بدیلی برای آمریکا به‌شمار می‌آید؛ که باید مورد استفاده حداکثری برای بسط نفوذش در منطقه و کنترل مناطق استراتژیکی قرار گیرد (راجل، 2:1390).

به‌همین دلیل پیمان استراتژیک و امنیتی افغانستان - آمریکا، بحث ایجاد پایگاه‌های نظامی در این کشور، واکنش منفی کشورهای همسایه افغانستان و منطقه را برانگیخته است. کشورهای ایران، پاکستان و روسیه رسماً مخالفت خود با این امر را اعلام کرده و سایر بازیگران منطقه‌ای نیز نسبت به این پیمان‌ها بادی منفی می‌نگرند. حساسیت‌های منطقه‌ای این پیمان‌ها یکی از دل‌نگرانی‌های اصلی مقامات افغانستان از امضای آن بود که باعث کندی این روند گردید (توحیدفام؛ پایدار، 68:1391).

دولت آمریکا به‌عنوان سکان‌دار سیاست یکی از دو بلوک اصلی جهان، بعد از جنگ جهانی دوم منافع و مقاصد خاصی در ارتباط با هریک از مناطق جهان برای خود قائل است. بسته به میزان اهمیت منطقه‌ای موردنظر، سیاست آمریکا در آن منطقه از شدت و ضعف برخوردار بوده است. سیاست این کشور در افغانستان در طول این مدت تغییراتی در خود دیده که می‌توان گفت از نظر تطبیقی مرحله و موقعیت کاملاً رها شده، فراموش شده و خیلی فعال را شامل می‌گردد. پیش از حادثه یازدهم سپتامبر، بن‌لادن و گروه القاعده به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین گروه‌های ضد آمریکا شناخته می‌شد. با این‌که آمریکا از پناه گرفتن گروه بن‌لادن در افغانستان آگاه بود، ولی ترجیح داد تنها از گسترش اقدامات تروریستی القاعده به داخل خاک آمریکا جلوگیری کند. بعد از حادثه یازدهم سپتامبر سیاست خارجی آمریکا در قبال افغانستان، از فراموشی به فعال تغییر ماهیت داد؛ یعنی آمریکا دیگر نمی‌توانست در قبال آنچه در افغانستان می‌گذرد، بی‌تفاوت باشد (حیدری انعامی؛ علمدار، 1388).

در تعریف تروریسم بین‌المللی به‌عنوان یک تهدید علیه امنیت ملی آمریکا، این کشور یک جایگزین برای دشمن آمریکا که از بین رفته بود یعنی «کمونیسم بین‌المللی» پیدا نمود. مبارزه علیه این دشمن جایگزین، نیاز به توجیه و ادعاهای پرطمطراق جهت حضور نظامی جهانی به‌ویژه دستیابی به پایگاه‌های نظامی در آسیای مرکزی و افغانستان داشت. فضای به‌وجود آمده پس از تحولات یازدهم سپتامبر، حمله به افغانستان و شکست دادن طالبان و القاعده می‌توانست آغاز راهی باشد که آمریکا درصدد پیمودن آن بود و به‌عبارت‌دیگر افغانستان عرصه آزمون قدرت آمریکا برای رسیدن به اهداف جهانی خود در هزاره جدید بود (اشنایدر دیترز، 1381: 199). اقدام برای تأسیس پایگاه نظامی در افغانستان، اگر هدف اعلامی آن مبارزه علیه تروریسم و بنیادگرایی خوانده می‌شود، در باطن مبارزه با قدرتهای منطقه‌ای چون ایران، پاکستان، روسیه و چین است.

3-1. جمهوری اسلامی ایران

ایران و افغانستان به‌حکم جغرافیای طبیعی دو همسایه‌اند که ناگزیر از همزیستی در جوار یکدیگرند. بی‌شک آنچه در دو سوی مرزهای مشترک دو کشور می‌گذرد بر حیات امنیتی، اقتصادی و انسانی آن‌ها تأثیر مستقیم دارد. اگر پیوندهای عمیق تاریخی، فرهنگی و اقتصادی دو کشور را بر آن افزوده شود اهمیت آن دوچندان می‌گردد. چند دهه جنگ و بی‌ثباتی در افغانستان، تأثیر امنیتی زیادی بر ایران داشت و این کشور را به بزرگ‌ترین ماوای پناهندگان افغانی تبدیل کرد و نزدیک به هزار کیلومتر از مرزهای آن را دستخوش آسیب و بی‌ثباتی نمود (عباسی، 1378: 49). اقدامات سخت‌گیرانه طالبان، با اندیشه‌های وهابی-سلفی، تمایل به صادر کردن این ایدئولوژی، به حمایت کشورهای عربستان سعودی، امارات متحده عربی و پاکستان می‌توانست تهدید علیه امنیت ملی ایران به‌حساب آید. تهدید امنیتی ناشی از افغانستان زمانی کاملاً احساس شد که گروه طالبان با حمایت سرویس امنیتی پاکستان، قدرت در افغانستان در دست گرفت و دیپلمات‌های ایرانی در این کشور را به شهادت رسانید. در کنار آن قاچاق مواد مخدر از افغانستان به ایران از معضلات همیشگی ایران بوده است؛ بنابراین شکست طالبان و القاعده در افغانستان، در راستای امنیت ملی ایران توصیف شد و ایران در وهله اول از این اقدام حمایت نمود (قهرمان‌پور، 1380: 30).

بعد از حادثه یازدهم سپتامبر، ایران در همراهی با نظام بین‌المللی نیز نقش سازنده‌ای در شکل‌گیری دولت مقتدر و ملی، در جریان اجلاس بن و انعقاد موافقت‌نامه آن داشت. این کشور پنجمین کشور کمک‌کننده برای بازسازی افغانستان به‌شمار می‌رود که بیشتر از 560 میلیون دلار در راستای ایجاد زیرساخت‌های افغانستان، تأمین برق در استان غربی هرات، ایجاد فرصت‌های آموزش عالی برای مهاجرین داخل ایران و جذب دانشجویان برای آموزش عالی از داخل

افغانستان را کمک کرد که این کمک‌ها تاکنون به بیش از یک میلیارد دلار رسیده است (عباسی، 1378: 49). طرح محور شرارت از سوی آمریکا در دوران حاکمیت بوش و قرار دادن عراق، کره شمالی و ایران در آن، باعث شد تا ایران به حضور آمریکا در افغانستان به‌عنوان یک تهدید علیه امنیت ملی خویش بنگرد.

ایران و آمریکا بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره) در تناقض شدید ایدئولوژیک به سر می‌برند. بعد از تسخیر سفارت این کشور در ایران و طرح نافرجام کودتا علیه نظام اسلامی از سوی آمریکا، ایجاد موانع بر سر راه برنامه هسته‌ای ایران، مسدود کردن دارایی‌های ایران، اعمال تحریم‌ها، حمایت از مخالفین نظام اسلامی، متهم ساختن ایران به نقض حقوق بشر، از عمده‌ترین مشکلاتی است که در گذشته و حال میان این دو کشور وجود داشته است. حمایت ایران از مردم فلسطین و مخالفت با اسرائیل به‌عنوان متحده عمده آمریکا، سلطه‌جو خواندن آمریکا از سوی ایران، تلاش برای ایجاد موانع بر سر راه اهداف آمریکا در خاورمیانه و سایر نقاط، روند رو به توسعه ایران بعد از انقلاب که از آن یک قدرت مهم و تأثیرگذار در منطقه ساخته، باعث شده که آمریکا نسبت به ایران، به‌عنوان یک تهدید علیه منافع خود در آینده بنگرد. آمریکا در برخورد با ایران همواره استفاده از گزینه نظامی را، به‌عنوان یک تابو مطرح کرده است. این موضوع باعث نگرانی ایران از حضور آمریکا در افغانستان و عراق شد. این حضور را در راستایی تنگ‌تر کردن حلقه محاصره ایران ارزیابی کرده است (گلدانی، 1393).

به همان نسبت که بی‌ثباتی در افغانستان تهدیداتی را متوجه امنیت ملی ایران می‌نماید، حضور آمریکا نیز می‌تواند برای این کشور تهدید باشد. تحریک احساسات مذهبی و جدایی‌طلبانه در استان‌های هم‌مرز با افغانستان که دارای ساکنین عمدتاً سنی‌نشین است، انزوای سیاسی و اقتصادی، انجام فعالیت‌های جاسوسی از طریق شنود مخابراتی، پرواز پهپادها و غیره به داخل ایران، تبلیغات منفی علیه ایران در افغانستان به هدف جدایی فرهنگی میان مردمان دو کشور که دارای پیوندهای مشترک دینی و مذهبی، زبانی و تاریخی هستند، سرانجام تلاش برای انتقال انرژی آسیای میانه و حوزه دریای خزر از مسیر افغانستان، از عمده‌ترین تهدیدات است که حضور آمریکا می‌تواند علیه امنیت ملی این کشور به کار گیرد (طالعی حور؛ باقری، 1392: 120-119).

ایران و افغانستان از گذشته تا حال دارای معاهدات و موافقت‌نامه‌های زیادی در زمینه اقتصاد، تجارت و ترانزیت کالا، مخابرات، خدمات بانکی، انتقال برق، مالیات و تعرفه‌های گمرکی دارند (یارغازی، 1389: 114-109). علاوه بر آن صادرات انرژی نفت و گاز ایران به افغانستان و تأمین برق شهرک صنعتی هرات، از سوی ایران، برای صنایع افغانستان، از اهمیت بسزایی برخوردار است.

بنابراین امضای پیمان استراتژیک و امنیتی از سوی دولت افغانستان با آمریکا که در آن بر ایجاد پایگاه‌های نظامی نیروهای آمریکا در خاک افغانستان توافق گردیده که حداقل سه پایگاه آن (هرات، شیندند، شور آب هلمند) در نزدیکی مرز با ایران قرار دارند، باعث نگرانی بیشتر ایران گردیده است. به‌همین دلیل این کشور با انعقاد این پیمان‌ها مخالفت نموده و آن را برهم زنده معادلات منطقه‌ای دانسته و ایجاد پایگاه‌های دائمی آمریکا در افغانستان را تهدید بر امنیت ملی خویش می‌داند. ایران حضور آمریکا در افغانستان را باعث تداوم بنیادگرایی و بی‌ثباتی در منطقه، دانسته و آن را عامل ادامه ناامنی می‌پندارد (توحیدفام؛ پایدار، 1391: 68). اگرچه هر دو پیمان تحکیم روابط منطقه‌ای و صلح ثبات منطقه‌ای و بین‌المللی را یکی از اهداف خود خوانده است.

بخش سوم ماده 6 بند «الف» پیمان استراتژیک نیز بیان داشته که ایالات متحده در جستجوی ایجاد تأسیسات دائمی نظامی در افغانستان نبوده و خواهان حضوری که تهدید علیه همسایگان افغانستان باشد نیست. در بند «ب» همین ماده

نیز تعهد نموده که از خاک افغانستان و یا تأسیسات افغانستان به عنوان نقطه آغاز حملات علیه کشورهای دیگر استفاده نمی‌کند.¹ مقدمه پیمان امنیتی یک‌بار دیگر این موضوع را به عبارت مشابه، در پارگراف پنجم مورد تأکید قرار داده است؛ اما کاربرد واژه نقطه آغاز عملیات، در مفهوم مخالفش شاید چنین تفسیر گردد که در صورت آغاز عملیات از بیرون افغانستان، این پایگاه‌ها می‌توانند، نقش حمایتی و عملیاتی بگیرند. با در نظر داشتن این که در ماده سوم پیمان امنیتی بند دوم بیان شده که تعهدات این پیمان مانع از حق دفاع مشروع هریک از طرفین مطابق حقوق بین‌الملل نیست. امروزه بعد از حمله آمریکا به عراق در سال 2003 مفهوم دفاع مشروع در حقوق بین‌الملل تغییر بنیادین یافته و شامل دفاع پیشگیرانه نیز شده است؛ بنابراین تعهد به عدم آغاز عملیات از خاک افغانستان یا از تأسیسات این کشور در تقابل با این ماده پیمان امنیتی، در مرحله دوم قرار می‌گیرد.

با توجه به رهگیری و پایین آوردن پهپاد (RQ170) آمریکا از سوی ایران که از خاک افغانستان وارد حریم فضایی ایران شده بود، دستگیری عبدالملک ریگی از مخالفین جدایی طلب بلوچ ایران در استان سیستان بلوچستان و رهبر گروه تروریستی جندالله، اعتراف آن با داشتن روابط و حمایت از سوی آمریکا، حضور در پایگاه هوای بگرام افغانستان، دغدغه ایران از حضور آمریکا در افغانستان واقعی به نظر می‌رسد. بایستی که دولت مردان افغانستان قبل از امضای این پیمان‌ها، نظر موافق جمهوری اسلامی ایران و گرفتن تعهدات محکم‌تر در متن قرارداد از آمریکا را مدنظر قرار می‌دادند (طالعی حور؛ باقری، 1392: 119). نتیجتاً در صورتی که آمریکا، تلاش برای فعالیت‌های اطلاعاتی - استخباراتی خود علیه ایران را از خاک افغانستان دنبال نماید، بدون شک چنین کاری به عنوان تجاوز به منافع ملی ایران دانسته شده، علاوه بر این که برای دولت افغانستان مسئولیت بین‌المللی ایجاد می‌کند، در روابط حقوقی و سیاسی ایران با افغانستان اثرات منفی برجا خواهد گذاشت. در این میان افغانستان به دلیل وابستگی بخش تجاری و اقتصادی آن به مسیر ترانزیتی ایران، با در نظر داشتن مشکلاتی که در روابط خود با همسایه جنوبی دارد، صدمه پذیرتر است.

3-2. جمهوری اسلامی پاکستان

در پایان جنگ جهانی دوم، وقتی انگلیس آماده خروج از شبه‌قاره هند شد، طبق طرح لرد مونت باتن²، تقسیم هند به دو کشور هند و پاکستان اعلام گردید. در سال 1947 میلادی، همسایه دیگر در جنوب افغانستان به نام جمهوری اسلامی پاکستان پدیدار شد. بر اساس این طرح سرزمین‌های قبلی افغانستان که بر پایه قراردادهای مختلف از جمله خط دیوراند، از اواخر قرن نوزدهم به بعد به هند (تحت سلطه بریتانیا) ملحق شده بود به پاکستان تعلق گرفت. موضوع سرنوشت پشتون‌ها در ماورای خط دیوراند که افغانستان و پاکستان را از هم جدا می‌کند، از نظر دولت افغانستان حل نشده باقی ماند. با وجود اعتراض رسمی دولت افغانستان به سفارت انگلیس، این کشور اعلام نمود که در حال حاضر دیگر انگلیس مسئولیتی در این رابطه ندارد، دولت هند و پاکستان تصمیم گیرنده است. این خط هیچ‌گاه از سوی دولت افغانستان به رسمیت شناخته نشده است. در زمان حاکمیت داودخان در سال 1953 میلادی، مسئله خط دیوراند باعث ایجاد تنش بزرگ میان افغانستان و پاکستان گردید (طنین، 1390: 93-92).

خط دیوراند که مرز کنونی بین کشورهای افغانستان و پاکستان را تشکیل می‌دهد، میان امیر عبدالرحمن پادشاه افغانستان و سرمورتیمر دیوراند³ منشی امور خارجه حکومت هند بریتانیایی در سپتامبر 1893 میلادی، به امضا رسید. این خط باعث

1- پیمان استراتژیک افغانستان - آمریکا، بخش سوم ماده 6 بند الف و ب.

2- Lord Montebatten.

3- Sir Mortimer Durand.

شده تا مردم پشتوزبان دو طرف این خط مرزی که دارای روابط خانوادگی و فرهنگی مشترک هستند از هم جدا گردند. از اثرات منفی این خط بر افغانستان محدود ساختن آن به خشکی، از دست دادن قسمت عظیم از سرزمینش در آن سوی خط الی پیشاور امروزی است (آریان فر، 2010: 14-12).

از زمان شکل‌گیری پاکستان تاکنون این خط مرزی و پذیرش آن از سوی افغانستان به یکی از خواست‌های استراتژیک پاکستان مبدل شده و بر تمامی مناسبات میان دو کشور سایه افکنده است. بعد از جنگ جهانی دوم و شروع جنگ سرد، جای انگلیس‌ها را در منطقه، آمریکا گرفت. آمریکا بی‌ها با هدف ضربه زدن به اتحاد شوروی که حوزه نفوذی در ایران و افغانستان داشت با توجه بیشتر به پاکستان موضع تدافعی گرفتند (طنین، 1390: 94).

روی کار آمدن دولت ببرک کارمل و ورود نیروهای شوروی به افغانستان در سال 1979 میلادی، دستاویزی شد که آمریکا کمک به مجاهدین افغان را در برابر افکار عمومی جهان توجیه کند. در سوم ژانویه 1979 میلادی کارتر¹، رئیس‌جمهور وقت آمریکا دستورالعملی را امضا نمود که طبق آن باید با مخالفان حکومت طرفدار شوروی در افغانستان، به صورت مخفی کمک می‌شد. برای این کار همکاری سازمان اطلاعات پاکستان (ISI) برای آمریکا ضروری بود. پس از برکناری بوتو و به قدرت رسیدن جنرال ضیا الحق مناسبات سازمان‌های اطلاعاتی پاکستان و آمریکا گرم‌تر شد. هدف آمریکا از این همکاری جلوگیری از نفوذ شوروی در منطقه و نظارت بر هند بود (سودفسکی، 1383: 18-16).

کشوری که آینده افغانستان عمیقاً با آن پیوند دارد پاکستان است. نیروهای قدرتمند پاکستان به‌طور مداوم شورای کویته طالبان، شبکه حقانی و سایر ستیزه‌جویان را در افغانستان حمایت می‌نماید و همچنان در پی انحراف هر نوع گفت‌وگوی صلح بدون حضور این کشور و لحاظ منافع راهبردی آن در افغانستان است. پاکستان به‌طور هم‌زمان کمک‌های اقتصادی و نظامی نیروهای ایالات متحده را جهت جنگ با ستیزه‌جویان دریافت می‌نماید. با در نظر داشت یأس و ناامیدی در جنگ، بازی‌های دوگانه پاکستان برای آمریکا غیرقابل قبول است. نقش مخرب پاکستان را در افغانستان باید در سابقه جنگ پاکستان با هند، جستجو کرد. اهداف عمده نظامیان پاکستان این است تا مطمئن شوند که بعد از خروج نیروهای بین‌المللی و شکل‌گیری روند جدید، گروه‌های طرفدار پاکستان به قدرت برسند. نگرانی پاکستان از رشد نفوذ هند در کابل و نگاه دوستانه آن به افغانستان جهت امنیت خویش در منطقه است. منافع این کشور در افغانستان محدود به تهدید هند نیست؛ بلکه طیف گسترده‌ای از مسائل را در بر می‌گیرد. فرا افکنی ناامنی از درون پاکستان به خارج از مرزهایش با در نظر داشت خاستگاه اصلی این شورشیان که در مرز میان افغانستان و پاکستان در ایالات سوبه سرحد پاکستان قرار دارند، منافع اقتصادی و دسترسی ساده و آسان به بازارهای این کشور بدون وجود هیچ‌گونه رقیب، جلوگیری از تشدید جدایی‌طلبی و خواست افغانستان مبنی بر حل‌وفصل مسئله دیورانند، از عمده‌ترین منافع راهبردی این کشور در افغانستان است (بودا، 1392: 170-169).

دیدگاه هند به افغانستان نیز از چشم‌انداز جنگ با پاکستان بوده است. از لحاظ تاریخی هند با افغانستان، بدون در نظر گرفتن دوره طالبان که با هند به چشم دشمن می‌نگریست، روابط بسیار عالی دارد. هند دوباره نفوذ خویش را از 2001 میلادی به این سو تقویت نموده که با مساعدت دو میلیارد دلار آمریکا بی به کابل، تقریباً بزرگ‌ترین کمک‌کننده منطقه‌ای به افغانستان است. در اکتبر سال 2011، هند و افغانستان موافقت‌نامه همکاری راهبردی به امضا رسانده‌اند که این خود نقش هند را در تربیت نیروهای امنیت افغانستان بیشتر کرده، در عین حال موجب نگرانی پاکستان شد. با این حال

عقیده بر آن است که دهلی و کابل نیز همکاری مخفیانه جهت حمایت از ستیزه‌جویان بلوچ در پاکستان دارد. منافع عمده هند ایجاد تعادل در نفوذ دوباره پاکستان در افغانستان و جلوگیری از برگشت دوباره طالبان به قدرت است که باعث به‌وجود آمدن بهشتی برای ستیزه‌جویان جهادی خواهد شد. این ستیزه‌جویان که عموماً مورد حمایت پاکستان بوده و در ارتباط نزدیک با سازمان اطلاعات این کشور قرار دارند، می‌توانند به‌عنوان ابزاری علیه هند استفاده شوند (بودا، 170:1392).

رویکرد پاکستان بعد از حادثه کشته شدن بن‌لادن، مخالفت رودرو با ایالات‌متحده است. پاکستان خواهان خروج ایالات‌متحده می‌باشد تا افغانستان را به منطقه نفوذ خویش مبدل سازد و از آن به حیث تخته خیز به آسیای مرکزی و ضربه زدن به هند استفاده کند. بعد از سال 2001 میلادی که آمریکا جنگ علیه تروریسم را اعلام نمود، پاکستان نیز به آمریکا پیوست، عنوان متحد عمده منطقه‌ای بیرون از ناتو آمریکا، در مبارزه با تروریسم را گرفت. آمریکا نیز به حمایت مالی و نظامی خویش از پاکستان ادامه داد؛ اما حمایت ارتش پاکستان از طالبان نه تنها کاهش نیافته بلکه افزایش یافته است. شواهد زیادی از سوی حکومت افغانستان بر مداخلات مستقیم و غیرمستقیم این کشور در افغانستان بیان شده است. مخالفت پاکستان با اعمال مستقیم ایالات متحده (حملات هواپیماهای بدون سرنشین و کارمندان سیا) به‌طور گسترده امکانات مبارزه با شورش‌گری را در پاکستان محدود کرده است. مشخصاً عملیات ارتش پاکستان هیچ تأثیری بر شورشیان در مناطق مرزی نداشته، اگر هم داشته، شورشیان در ماه‌های اخیر قوی‌تر شده‌اند (دو رو نسورو، 1392: 35).

در پیمان‌های استراتژیک و امنیتی با وجودی که آمریکا تعهد سپرده که از خاک افغانستان علیه هیچ کشوری عملیات نظامی را آغاز نخواهد کرد، اما استفاده از پهپادها به‌منظور سرکوب القاعده در مناطق قبایلی پاکستان، دقیقاً در نقطه مقابل این تعهد آمریکا قرار دارد. این پهپادها به‌طور عموم از پایگاه‌های نظامی آمریکا در افغانستان پرواز نموده و اقدام به شلیک موشکی در خاک پاکستان می‌نماید. این کار از نظر حقوقی تجاوز محسوب شده و مسئولیت بین‌المللی برای افغانستان و آمریکا دارد. در صورت ادامه این عمل از سوی آمریکا، علاوه بر نقض تعهد با افغانستان، باعث تیرگی روابط میان افغانستان و پاکستان خواهد شد.

پاکستان و افغانستان از نظر جغرافیایی دارای مرز طولانی مشترک بوده و ناگزیر از همکاری با یکدیگرند. در این میان وابستگی افغانستان به این کشور بیشتر است. با در نظر داشت این که افغانستان یک کشور محدود به خشکی است، ترانزیت کالا، واردات و صادرات اجناس، در افغانستان تا وقتی که منبع بدیل برای آن یافت نگردد، وابسته به همکاری پاکستان است. تا حدی که 70 درصد تجهیزات نیروهای بین‌المللی مستقر در افغانستان نیز در طول سال‌های گذشته از این مسیر صورت می‌گرفت. افغانستان و پاکستان دارای معاهدات و موافقت‌نامه‌های در بخش ترانزیت و تجارت، اعمار خط آهن میان افغانستان، پاکستان و ازبکستان، پایپ لاین انتقال گاز ترکمنستان از افغانستان به پاکستان و غیره داشته و این کشور تا حال بیشتر از 100 میلیون دلار آمریکایی برای بازسازی افغانستان کمک نموده است (یارغازی، 1389: 117-118).

با توجه به وابستگی‌های زیاد افغانستان به پاکستان و با در نظر داشتن این که خواسته‌های این کشور و اهدافش از عدم امضا پیمان‌های استراتژیک و امنیتی افغانستان-آمریکا نامشروع است، اما دولت افغانستان برای حفظ منافعش که بدیلی هنوز برای آن ندارد، ناگزیر باید این نگرانی را در نظر می‌گرفت. مخالفت پاکستان و عدم جلب رضایت این کشور مشکلات حقوقی زیادی را بر روابط تجاری و اقتصادی هر دو کشور برجا خواهد گذاشت. علاوه بر این مسئله به دست بالای پاکستان برای آوردن مخالفان مسلح بر میز مذاکره با افغانستان، یا تشویق آن‌ها در ناامن کردن افغانستان نیز باید

افزود. در پیمان استراتژیک و امنیتی افغانستان - آمریکا بر حمایت از افغانستان در قبال تجاوز داخلی و خارجی تأکید شده، اما کاربرد واژگان به صورت مبهم و غیر روشن است. اگر آمریکا بر دفاع از افغانستان در مقابل تجاوز خارجی مصمم باشد، این پیمان‌ها نقش تعیین کننده‌ای در کاهش مداخلات پاکستان در افغانستان و حمایت آن از شورشیان دارد. در حالی که آمریکا با توجه به اتحاد دیرینه‌اش با پاکستان، هرگز به چنین اقدامی دست نخواهد زد. عدم واکنش در مقابل تجاوز پاکستان در استان‌های شرقی افغانستان و سکوت آمریکا بیانگر این است که آمریکا هیچ‌گاه حاضر نیست که متحد قدیمی و نیرومند خود را با افغانستان تعویض نماید. استفاده از واژه‌های مبهم و مفاهیم گنگ بیانگر همین موضوع است تا آمریکا از رویاروی با پاکستان برای حمایت از افغانستان فرار نماید.

3-3. جمهوری خلق چین

چین همسایه شمال شرقی افغانستان است که دارای 75 کیلومتر مرز مشترک با افغانستان می‌باشد. این کشور با داشتن یک‌چهارم جمعیت جهان، دولت مرکزی مقتدر، صنعت و قدرت نظامی پیشرفته یک قدرت مطرح در جهان است. چین در گذشته نیز از امپراتوری قدرتمند و بزرگی برخوردار بود. بعد از جنگ جهانی دوم به دلیل مشکلات داخلی قدرت چین رو به تحلیل رفت و قسمتی از خاک این کشور توسط ژاپن اشغال شد. جنگ داخلی در این کشور میان ملی‌گراها به رهبری جیان کی شک و کمونیست‌ها تحت حمایت شوروی به رهبری مائو تا سال 1949 ادامه یافت. در این مدت خاک این کشور میدان رقابت این دو ابرقدرت شرق و غرب بود. در 1949 این غائله با پیروزی کمونیست‌ها بر ملی‌گراهای تحت حمایت آمریکا پایان یافت و با تأسیس جمهوری خلق چین به رهبری مائو این کشور بزرگ استقلال کامل خود را به دست آورد. چین به یمن پیشرفت‌های که بعد از 1949 به دست آورد، توانست قدرت نظامی مهمی فراهم کند که با آن بتواند در جهانی که جز زبان زور نمی‌فهمد، به خواسته‌هایش دست یابد.

این کشور عمیقاً درگیر توسعه اقتصادی در جنوب و آسیای مرکزی است. چین در منابع معدنی افغانستان به خصوص مس عینک، نفت و گاز شمال، مهم‌ترین سرمایه‌گذاری را انجام داده است. به صورت مؤثرتر، چین و پاکستان روابط نزدیک اقتصادی باهم دارند و به عنوان شرکای تجاری می‌باشند و چین در زیرساخت‌های اقتصادی، توسعه، تجارت و خرید و فروش تسلیحات نظامی با پاکستان سهم بسزایی دارد. روابط چین و پاکستان یک سکوی پرتاب مهمی برای روابط چین با جهان اسلام و همچنین به عنوان یک مانع در برابر رشد نفوذ هند و روسیه است. چین یکی از معدود کشورهایی بود که از پاکستان پس از حمله آمریکا به منظور کشتن اسامه بن لادن در اسلام‌آباد، حمایت کرد. نخست‌وزیر چین، ون جیابائو به صراحت به پاکستان اطمینان داد که مهم نیست چه تحولات در جهان به وجود می‌آید، مهم این است که چین و پاکستان برای همیشه همسایگان، دوستان، همکاران خوب و برادران خوب خواهند بود. این کشور هم‌چنان در حال برقراری تجارت و تمهیدات حمل‌ونقل در کشورهای آسیای مرکزی، به خصوص قزاقستان، تاجیکستان و ازبکستان با هدف توسعه صادرات کالاهای چینی و دسترسی به منابع طبیعی بیشتر است (دان، نای؛ جونپور، 202: 1392). سیاست چین در قبال افغانستان تابع پنج ملاحظه است که عبارت‌اند از:

- ملاحظه روابطش با آمریکا که تمایل ندارد پای واشنگتن به منطقه باز شود.
- جلوگیری از نفوذ هند در افغانستان که دشمن دیرینه‌اش به حساب می‌آید.
- بیم از گسترش بنیادگرایی طالبان به ایالات سینکیانگ،
- روابطش با پاکستان و سیاست بی‌طرفانه در قبال بحران افغانستان،
- روابط این کشور با روسیه و ایران و حمایت از فرآیند صلح در افغانستان.

بنا به دلایل مذکور، سیاست چین در قبال بحران افغانستان یک سیاست غیر ثابت و ناهمگون بوده است (شفیعی، 1381: 37). با این حال این کشور معاهدات و موافقت‌نامه‌های زیادی با افغانستان، در زمینه‌های تجارت، همکاری‌های اقتصادی و فنی، پروژه آبیاری، پله‌وری، مرغداری، پرورش ماهی، استخراج معادن، چینی‌سازی، اعمار سیلو و تأسیس کارخانه تولید کاغذ، امضا نموده است. چین به‌عنوان یک همسایه بزرگ و قابل اعتماد در تمویل و تکمیل بسیاری از پروژه‌ها در کشور افغانستان سهم داشته و بیش از 139 میلیون دلار آمریکا بی در بازسازی افغانستان کمک نموده است (بارغازی، 1389: 128-129).

روابط آمریکا با چین بعد از پیروزی کمونیست‌های مورد حمایت اتحاد جماهیر شوروی و تأسیس جمهوری خلق چین، حمایت نظامی آمریکا از ژاپن در برابر ادعاهای چین بر جزایر اختلافی این دو کشور در اقیانوس آرام، مخالفت آمریکا با واگذاری کرسی این کشور به حکومت جمهوری خلق چین در سازمان ملل متحد تا سال 1971 میلادی، روابط رو به گسترش آمریکا و همکاری‌اش در پروژه هسته‌ای هند به‌عنوان دشمن دیرینه چین، هرچند که در ظاهر عادی به‌نظر می‌رسد، اما در باطن به‌شدت دچار سوءتفاهم بوده و در تضاد قرار دارند.

آمریکا روند رو به رشد چین را به‌عنوان یک خطر برای سلطه تک‌محور خودش در آینده دانسته و پیوسته تحرکات این کشور را زیر نظر دارد. چین با وجودی که منافع بزرگ اقتصادی خود را در گرو همکاری با آمریکا می‌داند اما حضور این کشور در افغانستان را یک خطر علیه منافع ملی خویش ارزیابی می‌کند. ایالات سینکیانگ چین با داشتن 30 میلیون نفوس، با گرایش‌های اسلامی و جدایی‌طلبانه، یک خطر بالقوه علیه امنیت ملی این کشور دانسته می‌شود. آمریکا به‌سادگی می‌تواند از این نقطه‌ضعف چین، از طریق افغانستان استفاده نموده و با گسترش تحرکات جدایی‌طلبانه و بنیادگرایی در این کشور جلوی پیشرفت آن را در آینده بگیرد (مصباح‌زاده، 2013: 20).

به‌همین دلیل دولت چین هر چند در ظاهر مخالفت خود را با امضای پیمان استراتژیک و امنیتی افغانستان - آمریکا اعلام نکرد، ولی بدیهی است که این کشور این عمل را یک حرکت منفی علیه امنیت ملی خویش ارزیابی نماید. در پیمان‌های استراتژیک و امنیتی تأکید شده که خاک افغانستان نقطه آغاز عملیات علیه هیچ کشوری نخواهد بود، آمریکا خواهان حضوری که تهدید علیه همسایگان افغانستان باشد نیست؛ اما این موضوع روشن نیست که حمایت آمریکا از گروه‌های جدایی‌طلب شامل این موارد می‌شود یا خیر؟ عملکرد آمریکا نشان داده که همواره برای رسیدن به منافعش از نبردهای نیابتی سود جسته و آخرین راه‌حل را حمله نظامی مستقیم می‌داند. در بحران سوریه این موضوع به‌صورت آشکارا مشخص شد. واضح است که در صورت حمایت از ایغورهای جدایی‌طلب در ایالت سینکیانگ چین که هم‌مرز با افغانستان است باعث می‌شود تا چین در قبال این عمل کرد آمریکا موضع گرفته و درصدد جبران شود. امکاناتی که اتحاد این کشور با پاکستان در اختیارش می‌گذارد، به‌سادگی می‌تواند چالش‌های متعدد برای افغانستان و آمریکا در خاک افغانستان به‌وجود بیاورند که کمترین آن تداوم ناامنی و مبارزات استخباراتی است. در صورت عدم همکاری چین روند صلح در افغانستان نیز بدون نتیجه بوده و نقش این کشور به‌عنوان یک عامل فشار بر پاکستان اهمیت زیاد دارد.

با توجه به معاهدات و موافقت‌نامه‌های زیادی که میان افغانستان و چین در بخش‌های مختلف است و روابط تجاری - اقتصادی گسترده این کشور با افغانستان، عدم لحاظ ملاحظات این کشور در امضای پیمان‌ها، تأثیراتی حقوقی منفی بر روابط افغانستان با چین به‌عنوان بزرگ‌ترین کشور سرمایه‌گذار خارجی در افغانستان، خواهد گذاشت. کمترین تأثیر آن کاهش سرمایه‌گذاری چین در افغانستان، نبرد نیابتی با آمریکا و ایجاد موانع سر راه تجارت افغانستان به‌عنوان یک کشور وارد کننده است.

3-4. فدراسیون روسیه و سایر کشورهای آسیای میانه

باوجود فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، فدراسیون روسیه هنوز هم یک قدرت بزرگ نظامی به‌شمار می‌آید. در عمل این بزرگ‌ترین کشور بازمانده از اتحاد شوروی برای حفظ قدرت خود نیازمند همکاری گسترده با هم‌تایان خود است. روسیه از آغاز تبدیل شوروی به 15 جمهوری مستقل، در پی ایجاد ترتیبات و ساختارهایی در جهت همگرایی در میان جمهوری‌های بازمانده از شوروی و تثبیت نقش برتر و حوزه نفوذش در این کشورها بوده است. پاسداری از مرزهای شوروی برای روسیه اهمیت زیاد دارد. از یک‌سو این کشور حوزه اتحاد شوروی را حوزه منافع حیاتی خود معرفی کرده و مرزهای آن‌ها را مرزهای خود می‌داند. از سوی دیگر به‌دلیل نبود مرزهای رسمی میان روسیه و بسیاری از جمهوری‌ها، تأمین مرزهای خارجی شوروی، همان تأمین امنیت روسیه است (کولایی؛ تقوایی، 1392).

روسیه که پیش از این کشور قدرتمند بوده است، به‌دنبال آن است تا قدرت سابق خود را به‌دست آورده و جایگاه نفوذ و قدرت گذشته خود را احیا کند. به‌هر حال، روسیه دلایل متعددی استراتژیکی برای در نظر گرفتن آسیای مرکزی به‌عنوان عاملی حیاتی برای منافع امنیتی‌اش دارد. تلاش‌های تاریخی روسیه برای کنترل منطقه از این اعتقاد نشأت گرفته بود که این کنترل، منافع استراتژیک و اقتصادی بسیاری را به همراه دارد. مسکو این کنترل خود را در دوره‌های تزارها و شوروی‌ها حفظ کرد، دولت‌های منطقه نیز به‌عنوان منابعی مهم برای امپراتوری‌های پی‌درپی بودند. روسیه در عین حال رشد جنبش‌های سیاسی اسلامی و رادیکال که به‌دنبال سرنگونی دولت‌های سکولار آسیای مرکزی می‌باشند را تهدید برای خویش قلمداد می‌کند. روسیه با جمعیتی قابل توجه از مسلمانان از این ترس دارد که جنبش‌های اسلامی رادیکال در صورت موفقیت در آسیای مرکزی به دیگر دولت‌ها سرایت کرده و با استفاده از چنین به‌عنوان پایگاه، سبب ناآرامی‌های بیشتر و حملات تروریستی در خاک روسیه گردند. علاوه‌بر آن این کشور منافع اقتصادی گسترده در این مناطق دارد (اولیگه، 1382: 278-276).

روسیه در ادامه سیاست آسیایی خود و طبق وصیت‌نامه پترکبیر، افغانستان را معبری برای رسیدن به آب‌های گرم اقیانوس هند در نظر داشت. بعد از ورود فعال ایالات‌متحده آمریکا به صحنه جهانی، افغانستان باز اهمیت استراتژیکی مهمی برای دو ابرقدرت زمان جنگ سرد داشت. بعد از حمله شوروی به افغانستان، آمریکا به‌منظور عقیم ساختن سیاست‌های رقیب به فعالیت کامل در افغانستان روی آورد. با شروع مخالفت‌های داخلی علیه تجاوز ارتش شوروی پای آمریکا که نقش فعال و چشمگیری در منطقه نداشت به این سرزمین باز شد. توانست با همکاری پاکستان و حمایت از مجاهدین افغان ضربه سخت و جبران‌ناپذیری بر رقیب فرود آورد که با برنامه‌ریزی‌های حساب شده راه را برای حضور درازمدت خود در این سرزمین و جمهوری‌های آسیای مرکزی هموار سازد (بلوچی، 1380: 70-69).

پس از حادثه یازدهم سپتامبر 2001 میلادی آمریکا در حمله به افغانستان از کمک‌های روسیه نیز سود برد. از جمله مهم‌ترین آن‌ها ارائه کمک‌های اطلاعاتی و امنیتی به واشنگتن بود (نجف‌زاده، 1382: 149). آن‌چه روسیه را به برخورد فعال کشاند، مسئله چچن بود. طی دهه 90 میلادی، روسیه به‌واسطه رفتار خود با مبارزان چچنی مورد نقد ایالات متحده آمریکا قرار داشت. حمله نظامی آمریکا در افغانستان و حمایت روسیه از این موضوع باعث می‌شد تا مسئله آسیای مرکزی و اقدامات روسیه در آن کمتر به چشم آید. هم‌چنان که چشم‌پوشی آمریکا از اقدامات روسیه در چچن نیز مهم بود. علاوه‌بر آن گزارش‌های در مورد روابط میان مبارزان چچنی و طالبان و شبکه القاعده، داشتن آموزشگاه نظامی برای مبارزان چچنی، گسترش افراط‌گرایی در مناطق آسیای مرکزی در صورت پیروزی نهائی طالبان در افغانستان، نیز وجود داشت که روسیه را به حمایت جناح مخالف طالبان و آمریکا در مبارزه با طالبان و القاعده ترغیب نمود. به‌همین دلیل این

کشور به ایجاد پایگاه‌های آمریکا در قزاقستان، ازبکستان و استفاده از پایگاه هوای تاجیکستان، واکنش نشان نداد. این نخستین بار بود که روسیه به آمریکا اجازه داد نیروهایش را وارد جمهوری‌های آسیای مرکزی و حیات خلوت این کشور نماید (نجف‌زاده، 1382: 163).

روسیه و افغانستان از زمان پتر دوم امپراتور تزار 1729 میلادی به این سو، باهم معاهداتی را منعقد نموده است. البته روابط میان دو کشور به موازات تحولات افغانستان و جهان دچار فراز و نشیب‌های گردیده است. بعد از حادثه یازدهم سپتامبر این کشور دچار فراز و نشیب‌های بوده است. بعد از کودتای 7 ثور 1357 و 8 ثور 1358 که باعث روی کار آمدن رژیم کمونیستی در افغانستان شد این روابط به گونه چشمگیری ارتقا یافت. روسیه بیش از 154 موسسه عمومی در بخش‌های مختلف در افغانستان ساخت و کمک‌های هنگفت نظامی را در این دوره به حکومت افغانستان کرد. همین روابط باعث شده تا این کشور به خود اجازه مداخله نظامی در افغانستان را به منظور حمایت از نظام کمونیستی را دهد. در حال حاضر نیز این کشور با افغانستان معاهدات و موافقت‌نامه‌های را در زمینه‌های همکاری‌های اقتصادی مانند استخراج نفت، گاز طبیعی، صنایع ترانسپورتی، امور ساختمانی، زراعت امضا نموده است. این کشور تا کنون به افغانستان بیش از 75 میلیون دلار آمریکا یی کمک نقدی و غیر نقدی نموده است (یارغازی، 1389: 132-130).

از دید این کشور امنیت و ثبات در افغانستان برای منافع آن در آسیای مرکزی و جنوبی مهم تلقی می‌شود. روسیه دارای طیف وسیعی از منافع اقتصادی، امنیتی و سیاسی در آسیای مرکزی و جنوبی است. در قدم نخست به دنبال کسب موقعیت ترانزیتی انتقال سوخت‌های فسیلی از آسیای مرکزی به اروپا و بازارهای غربی و کسب سلطه ژئوپلیتیکی بر کشورهای آسیای مرکزی است. با وجود همکاری‌های این کشور با آمریکا و ناتو در مبارزه با طالبان و القاعده در افغانستان، با نگرانی به حضور نیروهای آمریکا و ناتو در افغانستان می‌نگرد؛ اما با این حال از دولت کابل حمایت سیاسی، نظامی، تدارکاتی و اقتصادی می‌کند. پیمان استراتژیک و امنیتی افغانستان - آمریکا، انتقاد برخی از مقامات روسی را در مورد حضور بلندمدت و پایگاه‌های نظامی آمریکا در پی داشته است.

سایر کشورهای آسیای مرکزی، قزاقستان، قرقیزستان، تاجیکستان، ترکمنستان و ازبکستان از منابع طبیعی و موقعیت جغرافیایی خود به عنوان اهرم فشاری در برابر قدرت‌های بزرگ استفاده کرده‌اند. روابط این کشورها با روسیه به عنوان بزرگ‌ترین قدرت منطقه با وجود این که در بعضی موارد هماهنگ نیست اما در کل تابعیت از روسیه را در پیش دارند. این کشورها نیز از قدرت‌گیری و گسترش افراط‌گرایان نظیر جنبش اسلامی ازبکستان، اتحادیه جهاد اسلامی، گروه‌های افراطی چینی که با طالبان و القاعده روابط آشکار دارند و قاچاق مواد مخدر، در هراس‌اند. ثبات در افغانستان، به ثبات در این مناطق گره خورده است. علاوه بر این که افغانستان کوتاه‌ترین مسیر برای انتقال منابع انرژی این مناطق به کشورهای آسیای جنوبی، هند و اروپا به‌شمار می‌رود (دان، نای، جونپور، 1392: 204). تمامی این کشورها با افغانستان معاهداتی در زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی، تجارت و ترانزیت، انتقال نفت و گاز دارند (یارغازی، 1389: 121). این کشورها هیچ‌گونه ابراز نظری در مورد پیمان‌های افغانستان با آمریکا نداشته‌اند. بدیهی است که بسیار این کشورها در سیاست خارجی خود از روسیه تبعیت دارند. مخالفت روسیه به نحوی گویای مخالفت این کشورها نیز می‌باشد. امضای پیمان امنیتی با آمریکا باعث می‌شود که این کشورها در روابط خود با افغانستان تجدیدنظر کند.

روابط روسیه با آمریکا بعد از قضیه اکراین با دخالت آشکار آمریکا و کشورهای عضو ناتو، در سردترین حالت ممکن خود بعد از ختم جنگ سرد رسیده است. تا جای که تصور می‌شود این دو رقیب سنتی تا سرحد رویاروی نظامی با یکدیگر پیش خواهند رفت. بدیهی است که روسیه برای پاسخگویی به آمریکا اولین مرکزی که انتخاب می‌کند افغانستان است. تا از

یک‌سوی عملکرد آمریکا در دهه هشتاد میلادی را جبران کرده باشد، از سوی جلوی تحرکات بیشتر این کشور در حیات خلوت خودش را بگیرد. بر این اساس افغانستان عملاً میدان رقابت میان این ابرقدرت‌ها خواهد شد که طعم تلخ آن مردم افغانستان باید بچشد.

5. نتیجه‌گیری

موقعیت جغرافیای و استراتژیکی افغانستان باعث شده تا این کشور همواره مورد توجه ابرقدرت‌های منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای قرار داشته باشد. هر یک از این کشورها بر اساس استراتژی‌های بلندمدت که در منطقه و جهان برای خود تعریف نموده‌اند. در افغانستان منافع حیاتی و استراتژیکی خاص دارند. بدیهی است که این گیرودار در روابط افغانستان با کشورهای همسایه‌اش نیز مؤثر بوده است. کشورهای همسایه افغانستان در طول چندین سال بی‌ثباتی به‌نحوی از این تحولات داخلی این کشور متأثر شده‌اند. مهاجرت، قاچاق مواد مخدر، پدایش و رشد گروه‌های افراطی مانند طالبان و القاعده هریک به‌سهم خود تهدیدی را علیه کشورهای همسایه افغانستان متوجه ساخته است. بعد از حادثه یازدهم سپتامبر 2001 میلادی، تمامی این کشورها به‌نحوی برای از بین بردن بنیادگرایی و تأمین ثبات در افغانستان، همکاری مالی و غیرمالی نمودند. بدیهی است که این کشورها از مبارزه با بنیادگرایی، ایجاد یک دولت مرکزی مقتدر در افغانستان منتفع می‌شدند. بر همین اساس تمامی کشورهای همسایه سعی نمودند تا در بازسازی افغانستان در بخش‌های مختلف مساعدت کنند. بدون تردید حضور نیروهای خارجی به‌ویژه آمریکا و ناتو، در خاک افغانستان تهدید جدید علیه کشورهای همسایه افغانستان، پدید می‌آورد. همسایگان افغانستان در 13 سال گذشته تلاش نمودند تا یک حکومت قانونی با مشارکت تمامی ملیت‌ها و گروه‌های سیاسی در این کشور شکل گیرد که بتواند امنیت و ثبات در این کشور را تأمین، زمینه برگشت نیروهای خارجی را فراهم نماید.

امضای پیمان استراتژیک و امنیتی با آمریکا و ناتو که در آن بر حضور و استقرار پایگاه‌های نظامی آمریکا در قلمرو افغانستان توافق گردیده، درواقع تداوم تهدیدات از سوی آمریکا علیه این کشورها است. آمریکا در پیمان استراتژیک و امنیتی با افغانستان، اظهار نموده که به‌دنبال حضور در افغانستان که تهدیدی برای همسایه‌های آن کشور باشد، نیست. تعهد نموده است تا از خاک افغانستان من حیث یک پایگاه بالای هیچ کشور حمله نکند. در حالی که حملات فعلی هواپیماهای بدون سرنشین در خاک پاکستان و ورود غیرقانونی پهپاد آرکیو 170 به خاک جمهوری اسلامی ایران، بیان‌کننده آن است که آمریکا در تعهداتش نسبت به افغانستان، مبنی بر عدم استفاده از خاک این کشور علیه همسایه‌ها صداقت لازم را نداشته است. همین مسئله باعث شده تا کشورهای منطقه‌ای نسبت به این حضور ابراز نگرانی کنند.

افغانستان یک کشور محاط در خشکی بوده که برای رسیدن به توسعه اقتصادی، نیازمند همکاری و مساعدت کشورهای همسایه خود، برای دستیابی به بازارهای جهانی است. زیرساخت‌های لازم برای جایگزینی ترانسپورت هوایی وجود ندارد. از نظر اقتصادی نیز ای جایگزینی به‌صرفه نیست. این کشور از گذشته‌های دور به این درک رسیده که راه توسعه در افغانستان از مسیر همکاری کشورهای همسایه آن می‌گذرد. به‌همین دلیل این کشور معاهدات زیادی را با همسایگان در راستای همکاری‌های اقتصادی، تجاری، ترانسپورت و ترانزیت کالا و اجناس تجاری امضا نموده است.

حضور آمریکا در افغانستان مخالفت اکثریت قاطع همسایه‌های افغانستان را به‌همراه داشته است. بدیهی است که این مخالفت‌ها و نادیده گرفتن آن از سوی افغانستان، اثرات زیان‌باری حقوقی در روابط افغانستان با کشورهای همسایه برجا خواهند نهاد. کمترین اثر آن انزوای منطقه‌ای، تجدیدنظر در معاهدات ترانسپورتی و ترانزیتی است. این اقدام می‌تواند افغانستان را به یک تحریم اقتصادی - تجاری از سوی همسایگانش روبرو سازد، بیرون رفت از آن چالش‌ها و هزینه

اقتصادی هنگفت برای کشور خواهد داشت. شکاف در روابط آمریکا با کشورهای همسایه افغانستان باعث می‌شود تا این کشورها بر دولت و مردم افغانستان فشارهای غیرمستقیم وارد کنند تا در روابط خود با آمریکا تجدیدنظر نماید. همین مسئله از یک سو دستیابی به توسعه سیاسی اقتصادی، از سوی نیز تأمین ثبات و امنیت را در افغانستان به چالش روبرو خواهد ساخت.

1. اشنايدر ديترز، وينفر (1381)، فقدان امنيت در آسيابي مركزي، ترجمه حسن نيازي، مجله مطالعات آسيابي مركزي و قفقاز، شماره 40، زمستان.
2. ازغندي، سيد عليرضا (1392)، بررسي مسائل استراتژيك معاصر و نظامي، تهران: انتشارات سمت.
3. اوليگا، آليكر (1382)، گسل‌هاي منازعه در آسيابي مركزي و قفقاز، ترجمه گلشن پژوه، كردان و سعيد كلاهي خيابان، تهران: نشر موسسه فرهنگي مطالعات ابرار معاصر.
4. آريانفر، عزيز (2010)، ديورند: پايان خط نزديك مي‌شود ميخ آخر بر تابوت تابوي ديورند، كابل: نشر مركز مطالعات استراتژيك افغانستان، نوامبر.
5. بلوچي، حيدرعلي (1380)، مطالعه تطبيقي سياست خارجي آمريكا در قبال افغانستان، مجله مطالعات آسيابي مركزي و قفقاز، شماره 33.
6. بودا، سمتنا راى (1392)، نگاهی به افغانستان بعد از سال 2014، ترجمه امين‌الله يعقوبي، افغانستان پس از 2014 نگاهی از بيرون، موسسه تحصيلات عالي افغانستان.
7. بي‌نام (1393/7/8)، موشك پراكني پاكستان ربطي به امضا پيمان ندارد، سايت اطلاع‌رسانى افغانستان، قابل دسترس در: [Http://www.Afghanpaper.Com/nbody.Php?Id=80644](http://www.Afghanpaper.Com/nbody.Php?Id=80644)
8. پيمان استراتژيك (راهبردي) افغانستان و آمريكا، متن فارسي، نشر وزارت خارجه افغانستان، انعقاد يافته در اول ماه مي سال 2012 ميلادي
9. پيمان امنيتي و دفاعي افغانستان و آمريكا، متن فارسي، نشر وزارت خارجه افغانستان، انعقاد يافته در 30 سپتامبر سال 2014 ميلادي
10. توحيد فام، محمد؛ پايدار، فرهاد (1391)، استراتژي آمريكا در افغانستان و تأثير آن بر امنيت ملي ايران، پژوهشنامه روابط بين‌الملل، سال 5، شماره 20، زمستان.
11. جهانيار، بهروز (1392)، نظام حقوقي افغانستان با يك خأ جدي روبروست، گفت‌وگو با پايدار خبري تحليلي قدس آنلاين، 1392/09/19 قابل دسترس در: <http://qudsonline.ir/textversiondetail/174862.pdf>
12. حيدري، محمد؛ انعامي علمداري، سهراب (1388)، رفتارشناسي سياست خارجي جمهوري اسلامي ايران پس از يازده سپتامبر 2001، علوم سياسي دانشگاه آزاد كرج، زمستان، شماره 9.
13. دو رو نسورو، گيلس (1392)، افغانستان يك انتقال ناممكن، ترجمه عمر صدر، افغانستان پس از 2014، نگاهی از بيرون، نشر موسسه تحصيلات عالي افغانستان.
14. راحل، سيد زكريا (1390 «الف»)، مردم حق دارند از پيمان همكارهاي استراتژيك بدانند، نامه هفتگي بخوان، ويژه پيمان استراتژيك و امنيتي افغانستان و آمريكا، كابل 90/5/24.
15. راحل، سيد زكريا (1390 «ب»)، يازدهم سپتامبر آغاز استراتژيك يك پيمان، نامه هفتگي بخوان، ويژه پيمان استراتژيك و امنيتي افغانستان و آمريكا، كابل 90/5/24.

16. زاخیلوال، عمر (1391)، **گزارش همکاری‌های انکشافی برای افغانستان**، جمهوری اسلامی افغانستان وزارت مالیه و دارایی، کابل افغانستان.
17. ستاستر نای؛ جونپور، دان؛ جوزف؛ کارورز (1392)، **منافع آمریکا و بازیگران منطقه‌ای در آسیای جنوبی و مرکزی، افغانستان پس از 2014**، کابل: نشر موسسه تحصیلات عالی افغانستان.
18. سودفسکی، میشل (1383)، **جنگ و جهانی‌شدن، تریاک و هروئین تولید انبوه مرگبارترین سلاح در افغانستان**، ترجمه جعفر پویا، پژوهشکده ملی مطالعات مواد مخدر ایران، ناشر دبیرخانه ستاد مبارزه با مواد مخدر، چاپ دوم خرداد.
19. شفیع، نوذر (1381)، بازی قدرت در صحنه افغانستان، اهداف و الگوی رفتاری، **مجله سیاست دفاعی**، شماره 40 و 41، پاییز و زمستان.
20. طالی حور، رهبر؛ باقری، عبدالرضا (1392)، پیمان راهبردی افغانستان-آمریکا و امنیت جمهوری اسلامی ایران، **فصلنامه راهبردی دفاعی**، شماره 41، بهار.
21. طنین، محمد ظاهر (1390)، **افغانستان در قرن بیستم**، تهران: انتشارات عرفان، چاپ سوم.
22. عباسی، ابراهیم (1378)، ابعاد امنیتی مشارکت ایران در بازسازی افغانستان علل و آثار، **مجموعه چکیده مقاله‌های همایش بین‌المللی انسانی در غرب آسیا**، دانشگاه بیرجند، آذر.
23. قهرمان، پور رحمن (1382)، حضور آمریکا در افغانستان و منافع ملی ایران، **فصلنامه مطالعات منطقه‌ای**، سال چهارم، شماره 3، تابستان.
24. کارو، دومی نک (1379)، **حقوق بین‌الملل عمومی در عمل**، ترجمه و تحقیق مصطفی تقی‌زاده انصاری، تهران: نشر قومس.
25. کولایی، الهه؛ تقوایی، احسان (1392)، اهداف و دستاوردهای روسیه از ایجاد سازمان پیمان امنیت جمعی، **فصلنامه راهبرد**، سال 22، شماره 68، پاییز.
26. گلدانی، مهدی (1393)، تحلیل اوضاع اقتصادی ایران، **چکیده نشست علمی**، موسسه مطالعات آمریکا، سوم اردیبهشت.
27. مصباح زاده، محمد باقر (1388)، آیا آمریکا در افغانستان ماندگار است، تحلیلی از راهبرد ایالات متحده آمریکا در افغانستان، **فصلنامه سیاسی - فرهنگی راستی**، دور دوم، شماره اول، بهار.
28. موسی‌زاده، رضا (1388)، **حقوق معاهدات بین‌الملل**، تهران: نشر میزان، چاپ چهارم.
29. نژندی منش، هیبت‌الله؛ الیاسی قهفرخی، زهرا (1390)، **حقوق بین‌الملل عمومی معاصر** (کتاب نخست)، تهران: نشر خرسندی.
30. نجف زاده، مهدی (1382)، **کارکرد سازمان‌های اطلاعاتی، امنیتی آمریکا، پاکستان و روسیه در بحران افغانستان**، کتاب آسیای (3) ویژه افغانستان پس از طالبان، تهران: نشر موسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
31. یار غازی، دگروال لعل محمد (1389)، **افغانستان و معاهدات بین‌المللی آن**، کابل: انتشارات خیام.

ب) لاتین

- 1- Chandran, suba (july 2013), zero option & afghan stability, karzai, obama and the high stakes, institute of peace and conflict studies, new delhi, issue brief# 227, http://www.Ipcs.Org/pdf_file/issue/ib227. Suba. Afghanistan. Pdf. Pp. 1. 8
- 2- Bando, doug (july 14, 2010), the u. S. South korea alliance outdated, unnecessary, and dangerous, cato institut, **foreign policy briefing**, no, 90. Pp. 1. 12, p. 2
- 3- Gary, owen (9 january 2014), a mutual interdependency? The bsa and why the us still wants it. <https://www.Afghanistan.Analysts.Org/a.Mutual.Interdependency.The.Bsa.And.Why.The.Us.Still.Wants.It/?Format=pdf>. Pp. 1. 4. Pp. 1. 2
- 4- Trent, steven j (30 january 2012), special inspector general afghanistan reconstruction (sigar) **quarterly report**. Pdf. Pp. 1. 182.

تعامل و تقابل ایران و ترکیه در بحران سوریه

حسین کریمی فرد*

عضو هیات علمی گروه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی اهواز واحد اهواز

چکیده

پس از شروع انقلاب‌های عربی در کشورهای عربی در سال 2011 و به قدرت رسیدن اسلام‌گرایان در این کشورها و خصوصاً در مصر، توازن قدرت در منطقه خاورمیانه به نفع جمهوری اسلامی دگرگون شد. دولت ترکیه بعد از منتفع شدن از انقلاب‌های عربی در تونس و مصر، به دلیل خصلت جاه‌طلبی رهبران این کشور از موج ایجاد شده علیه بشار اسد سوءاستفاده کرده و با آمریکا و سایر کشورهای هم‌پیمانانش علیه حبهه مقاومت موضع گرفت. فرضیه این مقاله که با روش توصیفی و تحلیلی مدون شده است عبارتست از: ایران و ترکیه در بحران سوریه در موضوعاتی مثل حفظ تمامیت ارضی سوریه، دستیابی به راه حل صلح آمیز و توقف جنگ داخلی اشتراک منافع و در موضوعاتی مثل تلاش برای تبدیل به قدرت برتر شدن در منطقه خاورمیانه و ارائه مدل سیاسی مدنظر خویش با یکدیگر دچار تضاد منافع هستند.

کلید واژه‌ها

ترکیه، جمهوری اسلامی ایران، قدرت برتر، بحران سوریه، لائیک، اسلام سیاسی.

* Email: Hkarimifard@yahoo.com.

با شکل‌گیری بحران سیاسی در سوریه، بازیگران منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای براساس منافع و علایق خود جهت‌گیری مختلفی را در رابطه با این کشور، که اهمیت ژئوپولیتیک و استراتژیک خاصی در منطقه خاورمیانه دارد اتخاذ نموده‌اند. در این میان تلاش پیگیر برخی برای اعمال فشار و ساقط کردن حکومت اسد از جلوه‌های بارز تحولات سوریه محسوب می‌شود که بر پیچیدگی اوضاع این کشور افزوده است (نیاکویی؛ بهمنش، 1391: 103)

سوریه از جمله کشورهایی است که تقابل و کنش سه عامل جغرافیا، قدرت و سیاست موجب شکل‌گیری نوعی رقابت بین‌المللی برای تأثیرگذاری و مدیریت حوادث داخلی این کشور شده است. سوریه قسمتی از سرزمین بزرگ شام است که با کشورهای لبنان، قبرس، فلسطین اشغالی، اردن، عراق و ترکیه هم مرز است. این کشور سال‌ها با دولت بعث عراق دارای رقابت ایدئولوژیک و سیاسی در منطقه بوده است و با ترکیه بر سر موضوع کردها و همچنین عوامل جغرافیایی مناقشه داشته است اما از جمهوری اسلامی ایران در جنگ هشت ساله، علیه عراق حمایت نموده است. مهم‌ترین عارضه ژئوپولیتیک این کشور نیز این است که در جوار مرزهای فلسطین اشغالی، یعنی قلب خاورمیانه - کانون معادلات چند مجهولی این منطقه - واقع شده است (نیاکویی؛ بهمنش، 1391: 103). به دلیل نقش استراتژیک، بسیاری از کارشناسان روابط بین‌الملل «سوریه را بزرگ‌ترین کشور کوچک جهان» می‌نامند (رجبی، 1391: 125).

اعتراضات مردمی که از تونس آغاز و با سرعت به سایر کشورهای شمال آفریقا و خاورمیانه تسری پیدا کرد، نشان از تغییرات عمیقی در معادلات سیاسی نظام بین‌الملل داشت، که در آن شاهد افزایش نقش مردم در سیاست و کاهش قدرت دولت‌ها در مقابله با موج دموکراسی و آزادی خواهی هستیم. به منظور درک بهتر نقش سوریه در این منطقه باید به اتحاد استراتژیک سوریه با ایران و نقش نیابتی آن در منطقه تمرکز کرد. سوریه به‌عنوان ایجاد کننده ارتباط با حزب الله و به‌عنوان کانال اصلی برای تقویت جبهه مقاومت به‌شمار می‌رود (William Samii, 2008).

سوریه امن‌ترین موقعیت استراتژیک را در روابط بین اعراب و اسرائیل داراست و این امر باعث تقویت مقاومت حزب الله در برابر رژیم صهیونیستی شده و از سوی دیگر با تمایل بیشتر این کشور به ایران به‌لحاظ سیاست‌های منطقه‌ای جهان عرب، نفوذ ایران در منطقه تقویت شده است که این امر خوشایند عربستان نیست (El-Hokayem, 2007).

با روی کار آمدن حزب اسلام‌گرایی عدالت و توسعه از سال 2002 به‌نظر می‌رسد عصر جدیدی در حیات سیاسی ترکیه برقرار گردیده است و دولت ترکیه با تعدیل غرب‌گرایی افراطی، سیاست‌های منطقه‌ای جدیدی را آغاز کرد و در عرصه سیاست داخلی نیز به موفقیت‌هایی دست یافته، به‌طوری‌که ارتش، نیز در پی افزایش مقبولیت مردمی حزب عدالت و توسعه از سیاست‌های جدید دولت بی‌تأثیر نمانده است.

در همین راستا بازیگران منطقه‌ای و بین‌المللی نیز از این تحولات برکنار نبودند، لذا دستگاه سیاست‌گذاری هر یک از بازیگران مهم منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای که در پی اتخاذ سیاست‌ها و بهره‌گیری از ابزارهای مختلف برای دستیابی به اهداف و منافع ملی هستند، فعالیت‌های خود را به‌منظور اتخاذ سیاست بهینه، که در آن بتوانند با کمترین هزینه بیشترین منافع را عاید کشور خود کنند، شروع به فعالیت کردند. در این میان کشور ترکیه با توجه به داشتن تاریخ، فرهنگ، مذهب و مشترکات بسیار دیگر، یکی از کشورهایی است که به‌ارایه نقش فعالی در قبال این تحولات پرداخته است و سعی دارد با معرفی خود به‌عنوان یک الگو، جریان‌های جاری را به‌سمت و سویی هدایت کند که مطابق با خواست و نظر دولت ترکیه باشد. از سوی دیگر با توجه به افزایش قدرت نرم ترکیه و مقبولیت آن بین جوانان و طبقه متوسط در کشورهای عربی و شمال آفریقا، این گمان که آن‌ها نیز بخواهند تجربه حزب اسلام‌گرایی عدالت و توسعه ترکیه، که ضمن پذیرش

جدایی دین از دولت، در سازگاری دین در کنار دموکراسی موفق بوده و توانسته است رفاه نسبی برای شهروندان خود ایجاد کند را تکرار کند، دور از واقعیت نخواهد بود (بهرامی، 1390).

چارچوب نظری: نظریه بازی‌ها در بررسی رقابت و همکاری در روابط بین‌الملل

نظریه بازی‌ها بر نوعی استدلال انتزاعی، حاصل تلفیق منطق و ریاضیات، استوار است. تقریباً تمامی نظریه‌پردازان بازی‌ها بر این عقیده‌اند که نظریه مورد استفاده آن‌ها مورد توجه شیوه رفتار بالفعل در وضعیت‌های منازعات نیست؛ بلکه بر رفتار موسوم به رفتار صحیح عقلایی در وضعیت‌های منازعه‌آمیزی ناظر است که طی آن‌ها شرکت‌کنندگان در منازعه سعی در بردن دارند. به اقتضای تجزیه و تحلیل نظری است که نظریه‌پردازان بازی‌ها رفتار عقلایی را مفروض می‌انگارند؛ چرا که این فرض را برای نظریه‌پردازی پیش از فرض معکوس آن مفید تشخیص داده‌اند.

نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل و نظریه‌پردازان بازی‌ها به پندارهایی نظیر این قائلند؛ چنان‌چه افراد در یک وضعیت معین خواهان کسب پیروزی یعنی حصول هدفی که طرف دیگر درصدد محروم ساختن آن‌ها از آن است باشند و به فرض این‌که هر یک از دو طرف معتقد باشند حریفشان نیز هم‌چون خود وی محاسبه‌گرانی عقلایی و به اندازه خود علاقمند به حدس اقدامات طرف مقابل خویش می‌باشند، در صورتی‌که هر طرف برای گیر انداختن حریف تلاش نماید، در این‌حال می‌توان به دسته‌بندی آن‌گونه فرآیندهای فکری پرداخت که افراد یا دولت‌ها بر اساس آن‌ها در مورد نوع اقدامی که با بیشترین احتمال برایشان سودمند است به محاسبه می‌پردازند (دوئر تی، فالتز گرفت، 1388: 777).

در واقع هر بازی به‌وسیله عناصر زیر مشخص می‌شود:

بازیکنان که بنا به فرض سعی در کسب پیروزی یا بهینه کردن نتایج دارند.

پرداخت‌هایی که ممکن است برای بازیکنان مختلف بسته به نظام‌های ارزشی آن‌ها معانی مختلفی داشته باشد.

مجموعه‌ای از قواعد زیربنایی مناسب برای بازی.

شرایط اطلاعاتی که تعیین‌کننده چندان‌چون آگاهی هر بازیکن از محیط اطراف و انتخاب‌های بلافاصله یا با تأخیری است که توسط بازیکن یا بازیکنان دیگر صورت گرفته است.

محیط کلی که بازی در آن اجرا می‌شود؛ قطع نظر از این‌که بازیکنان آن‌را به‌طور کامل درک کنند یا نه، فعل و انفعالات حرکت‌های رقابت‌آمیزی که طی آن هر یک از انتخاب‌های متوالی یک بازیکن (بازیکنان) دیگر را تشویق به اصلاح انتخاب‌های بعدی خویش سازد.

روابط بین‌الملل یا عملکرد نظام بین‌الملل را نمی‌توان صرفاً در داخل چارچوب تحلیلی یک بازی به‌طور کامل درک کرد. ولی الگوها و فرآیندهای روابط بین‌الملل غالباً ویژگی‌های بازی‌گونه معینی را از خود متجلی می‌سازد. از آن‌جا که نظریه بازی‌ها و بازی‌سازی روابط تنگاتنگی با تصمیم‌گیری و چانه‌زنی دارند؛ لذا احتمالاً برای مطالعه روابط بین‌الملل و سیاست بین‌الملل که در آن معمولاً صحبت از انجام حرکتی بر روی صفحه شطرنج دیپلماسی، لاف زدن، به کارگیری اهرم چانه‌زنی و تلاش برای حدس زدن اقدامات حریف یا گیر انداختن حریف است، مناسب می‌باشند. در تحلیل‌هایی درک بازی سیاست بین‌الملل با تمام پیچیدگی‌هایش چه برای ذهن بشر و چه برای بزرگ‌ترین ماشین‌های محاسبه‌گر، بی‌نهایت دشوار و شاید غیر ممکن است. با این وجود، در عین اعتراف به محدودیت‌های نظریه بازی‌ها باز هم می‌توان آن‌را ابزار سودمندی برای طرح فرضیه‌هایی دانست که ممکن است موجب روشن‌تر شدن مطالعه گزینه‌های استراتژیکی شوند که پیش‌روی تصمیم‌گیرندگان سیاست خارجی قرار دارند (دوئر تی، فالتز گرفت، 1388: 779).

2-1. انواع بازی‌ها در روابط بین‌الملل

2-1-1. بازی با حاصل جمع جبری صفر¹

متداول‌ترین تفکیک مقدماتی که در نظریه بازی‌ها که صورت گرفته است؛ تفکیک میان بازی با حاصل جمع صفر و بازی با حاصل جمع غیر صفر است که هر یک انواع خاص خود را دارند. در یک بازی با حاصل جمع صفر، بین بازیکن الف و ب، میزان امتیازی که بازیکن الف به دست می‌آورد بازیکن ب به همان اندازه امتیاز از دست می‌دهد (دوئرتی، فالتز گرافت، 1388: 779).

و عکس آن نیز صادق است، یعنی به هر میزان که بازیکن ب امتیاز به دست بیاورد، بازیکن الف امتیاز از دست می‌دهد. در بازی با حاصل جمع جبری صفر، جمع جبری تمام پرداخت‌هایی که به همه بازیکنان صورت می‌گیرد برابر صفر است. به ترتیبی که هر میزان که یک بازیکن می‌برد، بازیکن یا بازیکنان دیگر به ناچار آن را از دست می‌دهند. رقابت در نامزد انتخاباتی بر سر یک کرسی مجلس و یا بازی شطرنج نمونه‌ای از بازی‌های با حاصل جمع جبری صفر می‌باشند (لویس، 1370: 95).

2-1-2. بازی با حاصل جمع غیر صفر یا حاصل جمع متغیر²

این بازی از آن جهت که برد یک طرف، لزوماً به معنای باخت طرف دیگر نیست، صرفاً رقابت‌آمیز نمی‌باشد. در این بازی جمع جبری، بردها و باخت‌ها ضرورتاً نباید صفر شود. بازی‌های با حاصل جمع غیر صفر می‌توانند فقط شامل دو بازیکن یا تعداد بیشتری از بازیکنان باشند. در این بازی هم عنصر تعارض و هم عنصر همکاری از اهمیت برخوردار است. در برخی از دفعات اجرای بازی هر دو بازیکن یا برخی از بازیکنان خواهند برد و در پایان بازی هر دو بازیکن یا برخی از بازیکنان به درجات مختلف می‌توانند پیش‌تر از دیگران باشند. در یک بازی با حاصل جمع غیر صفر غالباً چندین پرداخت مختلف وجود دارد که برخی از آنها بسیار خوب و بسیار بد و برخی تا حدودی خوب یا بد هستند. پرداخت‌ها بستگی به این دارد که آیا بازیکنان با یکدیگر همکاری می‌کنند؛ گلو می‌فشارند، یا استراتژی‌های تعارض خود را به درجات مختلف با هم تلفیق می‌کنند. بازی‌های دو نفره با حاصل جمع غیر صفر را می‌توان بر اساس همکاری یا بر اساس همکاری نیز اجرا و تعریف نمود. در یک بازی براساس عدم همکاری ارتباط برقرار کردن آشکار مجاز نیست؛ بلکه گزینه هر طرف تنها بعد از اجرای بازی برای دیگری آشکار می‌شود (دوئرتی؛ فالتز گرافت، 1388: 783).

در بازی با حاصل جمع متغیر صرفاً تعارض بر سر منافع بازیگران حاکم نیست؛ بلکه بازیگران می‌توانند با اتخاذ استراتژی‌های انتخابی خود بر سرنوشت جبری واقعیات مبادلاتی بین خود تأثیر بگذارند.

بررسی روابط خارجی جمهوری اسلامی ایران و ترکیه

روابط جمهوری اسلامی ایران، ترکیه از زمان پیروزی انقلاب اسلامی که هم‌زمان با اوج‌گیری ناآرامی‌های اجتماعی در ترکیه بود فراز و نشیب‌هایی داشته است. در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی، مقامات رسمی ترکیه از تحولاتی که در کشور همسایه آن‌ها (ایران) جریان داشت شدیداً نگران بودند. این مقامات (عمدتاً نظامیان) عقیده داشتند تحولات و وقایع اخیر ایران به ضرر بلوک غرب و ترکیه است. ترس از تجزیه ایران و اروپا از نفوذ شوروی نیز از جمله گرایش‌های مقامات ترک بوده این نگرانی زمانی معنی‌دارتر خواهد بود که به مسایل و مشکلات داخلی آن زمان ترکیه توجه شود. ترکیه در سال 1978 شاهد تحركات وسیع گروه‌های دست‌چپی و تروریسم شهری و روستایی با مشی کمونیستی بود به‌علاوه

1- Zero-sum game.

2-Non-zero-sum game.

وقوع کودتای کمونیستی در افغانستان و اشغال این کشور توسط نیروهای ارتش شوروی سابق، همه نشان از قصد شوروی برای به خطر انداختن منافع غرب در منطقه داشت، مقامات غربی و هم پیمانان ترکیه، انقلاب اسلامی را نیز در همین راستا تلقی می نمودند.

بنابراین با پیروزی انقلاب اسلامی و اندکی قبل از آن سفیر ترکیه، تهران را ترک نموده و سپس با عزل سفیران رژیم گذشته از سوی جمهوری اسلامی، روابط سیاسی دو کشور به سطح کاردار تنزل یافت. به رغم این نگرانی‌ها و سوء تلقی مقامات ترک، دولت سوسیال دموکرات بولنت اجویت (حزب جمهوری خواه خلق) از جهت افتتاح باب مرادوه با دولت انقلابی ایران و تقویت مناسبات دو کشور پیشقدم شد. در همین راستا در نیمه دوم خرداد ماه 1358 وزیر امور خارجه وقت ترکیه به ایران سفر نمود.

وی در این سفر به حضور حضرت امام رسید و ضمن اعلام پشتیبانی ملت مسلمان و دولت ترکیه از جمهوری ایران، پیام اجویت، نخست وزیر را تقدیم رهبر انقلاب نمود. با شکست اجویت در انتخابات اکتبر 1979 و روی کار آمدن سلیمان دمیرل رهبر حزب عدالت گسترش شدیدی به راست در سیاست‌های داخلی و خارجی ترکیه پدید آمد و در همین زمان دولت دمیرل شدیداً به سخنان امام خمینی (ره) عکس العمل نشان داد. امام (ره) فرمود: «اگر ملت‌های مسلمان از جمله ترکیه زیر فشار سرنیزه نباشند، حکومت اسلامی را انتخاب خواهند کرد» (قاسمی، 1390: 80).

عکس‌العمل دولت ترکیه فراخواندن خانواده‌های دیپلمات‌های ترک، از ایران بود. هم‌چنین یادداشتی به وزارت امور خارجه ایران به‌عنوان اعتراض تسلیم گردید. این تنش در روابط با یادداشت وزارت امور خارجه ایران مبنی بر احترام متقابل جمهوری اسلامی ایران به حاکمیت و استقلال و حسن هم‌جواری بین دو کشور خاتمه یافت (بخشایشی اردستانی، 1379: 102).

امضای قرارداد دفاعی - اقتصادی بین آمریکا و ترکیه در فروردین 1359 سبب تشدید سوءظن بین ایران و ترکیه گردید. تشدید سوءظن به دلیل این بود که در آن‌زمان شایعاتی مبنی بر احتمال حمله آمریکا به ایران مطرح بود و ترکیه می‌توانست به‌عنوان پایگاهی مناسب برای این‌گونه حملات مورد استفاده قرار گیرد. اما دمیرل اعلام نمود ترکیه اجازه نخواهد داد از پایگاه‌هایش جهت حمله بر علیه ایران، استفاده شود. هم‌چنین پس از عملیات نافرجام نظامی آمریکا در طلس و بروز شایعاتی مبنی بر بهره‌گیری هواپیمای آمریکا از پایگاه اینجریلیک ترکیه در انجام این عملیات، دولت ترکیه طی بیانیه‌ای این موضوع را تکذیب و اعلام نمود چنین اقدامی می‌توانست بحران در این منطقه قابل انفجار را تشدید نماید.

از دیگر فزاینده‌های روابط دو کشور می‌توان به عدم همراهی ترکیه با تحریم اقتصادی آمریکا علیه ایران اشاره نمود. ترکیه در این مقطع به‌رغم هماهنگی کشورهای غربی برای وارد آوردن فشار اقتصادی بر ایران، با آنان همراه نشد و در این زمینه به همکاری اقتصادی خود با ایران ادامه داد و در 21 شهریور 1359 (12 سپتامبر 1980) در ترکیه کودتای نظامی صورت گرفت و ژنرال کنعان اورن رهبر کودتا اعلام کرد که برنامه حکومت جدید توسعه روابط کشورهای اسلامی و همکاری و توسعه مناسبات با همسایگان خواهد بود. این بار نیز با موضع‌گیری اولیه مقامات ایرانی در قبال حکومت نظامی ترکیه احتمال کاهش روابط بین دو کشور وجود داشت. به‌ویژه این که پس از شروع جنگ ایران و عراق که ده روز پس از کودتای ترکیه آغاز گردید، هیأت‌هایی از عراق عازم ترکیه شده و قراردادهای اقتصادی و ترانزیتی امضا نمودند. ولی مقامات ترکیه طبق بیانیه‌های مختلفی بی‌طرفی خود را در جنگ ایران و عراق اعلام کرده و احتمال بروز هر نوع خطری از جانب ترکیه را تکذیب کردند. با بی‌طرف شدن نسبی گرایش‌های طرفین، به تدریج مساعدت‌ها و دیدارهای

مقامات دو کشور افزایش یافت و روابط رو به گسترش نهاد به گسترش روابط، جمهوری اسلامی ایران روابط خود را با ترکیه به سطح سفارت ارتقا داده، گسترش روابط طرفین که عمدتاً اقتصادی نیز بود تا پایان جنگ ایران و عراق ادامه داشت و نیازهای روزافزون طرفین، به یکدیگر سبب بسط این روابط گردید. به طوری که در پایان جنگ، سطح مبادلات دو کشور به دو میلیارد دلار بالغ شد و عملاً ترکیه به عنوان یکی از بزرگ‌ترین شرکای تجاری ایران تبدیل گردید (بخشایشی اردستانی، 1379: 102).

در مورد دیدگاه مذهبی رهبران انقلاب ایران به دیده بی‌اعتمادی به ترکیه می‌نگریستند. ترکیه هم با سمت‌گیری‌های غیرمذهبی خود سر آن داشت تا به میراث غربی و ملت‌گرایی ترک که توسط آتاتورک پایه‌گذاری شده بود، مومن بماند در صورتی که رهبران ایران بحث صدور انقلاب و داعیه رهبری جهان اسلام را در سر داشتند. تضاد این دو جهان‌بینی روابط دو کشور را دستخوش دشواری‌هایی ساخت. برای نمونه انقلابیون ایرانی، کمال آتاتورک را دوست و هم‌مشرک رضاشاه می‌دانستند؛ در دیدارهای رسمی از ادای احترام در برابر آرامگاه او سرباز می‌زدند. ترکیه با تلخ‌کامی این رفتار را تحمل می‌کرد. با روی کار آمدن تورگوت اوزال در نیمه دهه 80 روابط دو کشور به تدریج رو به عادی شدن نهاد. اوزال سعی کرد با نادیده گرفتن ماهیت متفاوت رژیم‌های سیاسی دو کشور روابط دوجانبه را براساس یک مسالمت‌پراگماتیستی و مبنی بر اولویت متغیر اقتصاد، بازسازی کند و در واقع هنر او بود که توانست احساس ضدیت با ایران و انقلاب اسلامی را در نزد نخبگان سیاسی ترکیه کاهش دهد، بدون آن‌که خود در مقابل سران لائیک به‌ویژه ارتش قرار گیرد. درگذشت اوزال و افزایش موقعیت سیاستمدارانی چون تانسوچیلر و مسعود ایلماز باعث شروع دوره‌ای از سردی روابط ایران و ترکیه در اواخر دهه 80 اوایل دهه 90 گردید. نشانی این سردی روابط به‌صورت کاهش سطح مبادلات تجاری، بحران‌های دیپلماتیک و جنگ تبلیغاتی بین دو کشور به‌ویژه در سطح مطبوعات بروز کرد. مهم‌ترین حوادثی که در این دوران منجر به تنش در روابط دو کشور گردید عبارتند از؛ فراخواندن سفیر ترکیه از تهران در فروردین ماه سال 1368 شمسی و دادن مهلت یک هفته‌ای به سفیر ایران در ترکیه برای خروج از این کشور، دولت ترکیه مدعی بود که منوچهر متکی سفیر ایران در ترکیه در امور داخلی دخالت کرده است، زیرا با حمایت از زنان ترکیه‌ای که خواستار پوشش اسلامی در درون دانشگاه بودند و هم‌چنین شرکت سفیر ایران در یکی از اجتماعات حزب رفاه خارج از محدوده وظایف قانونی خود اقدام نموده است.

اشتراکات منافع ایران و ترکیه در سوریه

4-1. مولفه‌های اقتصادی روابط ایران و ترکیه در سوریه

مهم‌ترین مولفه روابط کنونی بین ایران و ترکیه عامل هم‌جواری و ژئوپلیتیک است، که از دل آن پیوندهای اقتصادی استخراج می‌شود. سفر اردوغان به تهران بهانه‌ای برای بررسی روابط دو کشور شد. روابطی که در سال‌های اخیر با نوسان‌هایی همراه بوده است. در واقع سیاست‌های آنکارا طی سال‌های گذشته، به‌خصوص در تحولات سوریه و حمایت همه‌جانبه مادی و معنوی از معارضین سوری، باعث از میان رفتن اعتماد میان آنکارا و ایران شده است. جدا از این، استقرار سامانه دفاع موشکی ناتو در ترکیه و در نزدیکی مرزهای ایران، تلاش اردوغان برای تشکیل ائتلافی منطقه‌ای با محوریت ترکیه و مصر (با هدف مقابله با نقش و نفوذ منطقه‌ای ایران)، مداخله در امور داخلی عراق و... بر ابعاد اختلاف افزود.

در شرایط کنونی روابط ایران و ترکیه دارای چند بعد اهمیت است. روابط کشوری چون ایران و ترکیه از دو زاویه قابل بررسی و تحلیل است. نخست از منظر روابط همسایگی مهم است. یعنی با توجه به پیشینه این مناسبات از دوره عثمانی و صفوی، این روابط حداقل به چهار صد سال قبل باز می‌گردد. در سطح دیگری تجزیه و تحلیل مناسبات ایران و ترکیه در مقام دو قدرت منطقه‌ای، حائز اهمیت است. یعنی این دو قدرت ممکن است صرف‌نظر از مناسبات دوجانبه خود، رویکردهای دیگری را در روابط خود در سطح منطقه‌ای دنبال کنند. به‌ویژه این که بنا بر ملاحظات ژئوپلتیک، ایران و ترکیه در بیش از دو خرده نظام امنیت منطقه‌ای، می‌توانند هم تعاملات و هم رقابت‌هایی داشته باشند. بنابراین ما باید این ملاحظات را در نظر بگیریم.

در دو سال گذشته به‌نظر می‌رسد، روابط دو جانبه ایران و ترکیه، دچار تغییر خاصی نشده است. یعنی اتفاق خاصی در سطح روابط دو جانبه رخ نداده است، که بخواهد روابط را دچار نوسان عمده کند. یعنی بنابر تغییر و تحولی که حداقل از سال 2001 و روی کار آمدن حزب عدالت و توسعه در ترکیه رخ داده، همواره ما شاهد رشد روابط دو جانبه در سطح اقتصادی، امنیتی و سیاسی بوده‌ایم و خیلی از مسائلی که در دوره‌های قبل بین دو کشور مطرح بوده، در این دهه مشاهده نشده است. حتی این امر دو سه سال اخیر هم ادامه داشته است. البته باید گفت این امر به این معنی نیست که کلاً در روابط دو جانبه سکت‌های وجود نداشته است. یعنی هر چند به شکل سینوسی نوسان‌هایی هم رخ داده، اما جهت کلی روابط در سطح دو جانبه، به‌ویژه در بخش اقتصادی، رو به رشد بوده است. چنان‌چه در بخش اقتصادی با وجود موانعی چون اعمال تحریم‌های ضد ایرانی، این روند رو به رشد بوده است.

4-2. مؤلفه‌های سیاسی روابط جمهوری اسلامی ایران و ترکیه به سوریه

ایران و ترکیه همسایگان تاریخی هستند که از دیرباز روابطی با فراز و فرود را پشت سر نهاده‌اند. در طول تاریخ تلاش این دو کشور در عرصه منطقه‌ای نیز ایفای نقش حداکثری بوده است که سبب بروز تلاقی منافع شده. اگر روابط دو کشور را به زمان عثمانی برگردانیم دوره‌ای از تنش‌ها را مشاهده می‌کنیم که این امر پس از فروپاشی عثمانی و به ظهور رسیدن ترکیه، این تنش‌ها به حداقل رسیده است. به‌وجود آمدن ترکیه فصل نوینی در روابط دو بازیگر ایجاد کرد. ظهور آتاتورک و به قدرت رسیدن هم‌زمان رضاخان در ایران و نزدیکی مشرب فکری این دو پادشاه، نزدیکی روابط دو کشور را رقم زد. خاصه هنگامی که رضاخان طی سفری به ترکیه کوشید، تا ایران را در بسیاری از عرصه‌ها هم‌رنگ ترکیه سازد. انعقاد پیمان سعدآباد میان ایران، ترکیه و افغانستان از دیگر مواردی است که نزدیکی دو کشور را به تصویر می‌کشد. طی دوران جنگ سرد نیز دو کشور در بلوک غرب به ایفای نقش پرداختند و عضویت هر دو کشور در پیمان بغداد (1955) و سنتو (1959) نزدیکی‌های سیاسی و امنیتی را بر دو کشور مترتب ساخت. البته این نزدیکی‌ها بعضاً به‌علت وجود برخی مسائل دستخوش ناملایمت‌هایی نیز گردیده است. حضور پژاک و هم‌چنین فعالیت برخی از گروه‌های تجزیه‌طلب در مرز ایران از جمله این امور است که روابط دو کشور را بعضاً تحت‌الشعاع قرار داده. به‌هر حال وجود دو ساخت متفاوت سیاسی در این دو کشور خود می‌تواند زمینه را برای اختلاف ایجاد کند.

سال 1364 و با آمدن تورگوت اوزال به ایران، فصل نوینی را در روابط ترکیه لائیک و ایران انقلابی به‌وجود آورد. اما با روی کار آمدن مجدد احزاب لائیک این رابطه باز به سردی گرائید؛ البته در مقطعی ایران نقش مهمی را در روابط ترکیه با دیگر بازیگران منطقه‌ای ایفا کرده است که می‌توان به نقش میان‌جیگری ایران در اختلاف میان سوریه و ترکیه بر سر تحویل سران پژاک اشاره کرد. پیروزی حزب اسلام‌گرای اعتدال و توسعه به رهبری رجب طیب اردوغان در سال 2001 فضا را برای بهبود روابط دو کشور مهیا کرد.

5- تضاد منافع ایران و ترکیه در سوریه

5-1. چشم‌داشت ارضی ترکیه نسبت به سوریه

از ابتدای شروع بحران سوریه در مارس سال 2011 عربستان، قطر و ترکیه یک مثلث کاملاً تخریبی علیه سوریه تشکیل دادند و از همان زمان تا کنون ترکیه به‌عنوان کشوری که معبر و گذرگاه گروه‌های تروریستی جبهه النصره موسوم به ارتش آزاد و داعش تعیین شده و این در حالی است که قطر و عربستان در طول چهار سال گذشته مجموعاً 36 میلیارد دلار کمک مالی در اختیار گروهک‌های تروریستی قرار داده‌اند.

با مذاکراتی که اخیراً ترکیه با آمریکا داشته 1200 نفر از گروهک‌های تروریستی را آموزش داده و قصد وارد کردن آن‌ها را به سوریه داشته تا بحران سوریه را تشدید کند. در حمله‌ای که ارتش سوریه به حلب کرده است، ارتباط حلب با مرز ترکیه قطع شده و این باعث شده گروهک‌های تروریستی نتوانند وارد اراضی سوریه شوند.

ترکیه در سوریه به‌دنبال تجزیه ادلب است. ترکیه در سال 1939 استان اسکندرون سوریه را به خاک خودش ضمیمه کرد؛ ولی هم اکنون به‌دنبال این است که ادلب را که جزئی از استان اسکندرون است به خاک خودش ملزم کند تا بتواند یک جاده ترانزیتی به سمت سوریه و اردن و کل منطقه خاورمیانه داشته باشد. هم‌چنین در یک ارزیابی کلی می‌توان به تعلق خاطر دولتمردان ترکیه به کرکوک با گذشته تاریخی آن اشاره کرد که در برخی مواقع نسبت به شهرهای موصل و کرکوک ادعای ارضی خود را آشکار ساخته‌اند و حتی به‌صورت نمادین هر ساله بودجه‌ای از سوی پارلمان این کشور جهت مناطق مذکور در نظر گرفته می‌شود. چنان‌چه می‌دانیم این مناطق به‌دنبال جنگ جهانی اول توسط انگلیس از ترکیه جدا شد و این امر موجب ناخشنودی سیاستمداران ترک گردید. زیرا سکنه این مناطق از قومیت‌های عرب، کرد و ترک تشکیل شده و ترک‌ها بعد از جداسازی این مناطق تحت عنوان ترک‌نشین مناطق کردنشین را به خاک ترکیه ضمیمه نمایند. زیاده‌خواهی ترکیه و مطرح کردن ادعاهای تاریخی و ارضی نسبت به بخشی از خاک سوریه به اعتقاد مسئولین جمهوری اسلامی ایران مردود می‌باشد و چیزی جز دامن زدن به ایجاد بحران و ناامن کردن منطقه خاورمیانه به‌دنبال نخواهد داشت (بوزان، 1381: 676).

5-2. مخالفت ایران با تلاش‌های ترکیه برای افزایش سهم ترکمن‌ها در سوریه

اگر نگاهی به رویکرد ترکیه نسبت به ترکمن‌های سوریه داشته باشیم، باید گفت بیشتر گروه‌هایی سیاسی و نظامی ترکمن تحت سازماندهی ترکیه قرار دارند. در واقع بیشتر ترکمن‌های سوریه تحت امر سرویس‌های اطلاعاتی و نظامی ترکیه سازماندهی شده‌اند (ترکیه احزاب ترکمن سوریه را مانند حزب توده ترکمن سوریه، حزب حرکت ملی ترکمن سوریه و تعداد دیگری از احزاب ترکمن را سازماندهی کرده است) و حتی طرح تخصیص و آموزش نیروها با همکاری آمریکا، ترکیه، عربستان و اردن سازماندهی شده است. در این راستا در گذشته تلاش‌های ترکیه تحت عنوان پشتیبانی و تسلیح ترکمن‌های سوریه تحت پوشش کمک انسانی به ترکمن‌های سوریه افشا شد. در واقع ترکیه در سال‌های گذشته تلاش کرده است ترکمن‌های سوریه را در اردوگاه‌های نظامی هاتای و... تحت آموزش‌های نظامی قرار دهد و از گروه‌های ترکمنی سلفی اخوانی را در چارچوب ارتش آزاد سوریه در عملیات‌های گوناگون نظامی، اطلاعاتی مورد بهره‌برداری قرار دهد. در کنار این نیز باید توجه داشت که در واقع با توجه به رویکرد ترکیه مجموعه‌های ترکمنی با گروه‌های مسلح دیگر در شمال لاذقیه و شمال سوریه مانند جبهه النصره و هم‌چنین جبهه احرار الشام اسلامی ارتباطات تنگاتنگی دارد و گاه در بخش‌هایی که جبهه النصره و احرار الشام اسلامی در حال مبارزه است، گروه‌های مسلح ترکمنی نیز در کنار آنها می‌جنگند. علاوه بر این نیز باید در نظر داشت که برخی از اعضای شاخه جوانان حزب حرکت ملی و اعضای گرگ‌های

خاکستری و کسانی چون آلپ ارسلان چیلیک (فرزند رمضان چیلیک از رهبران سابق حزب حرکت ملی) به گروه مسلح ترکمانی موسوم به «واحد فرماندهی ساحلی» نیز پیوسته و یا بدان کمک می‌کنند.

گذشته از این، گاه ترکیه از راه ترکمن‌ها ارتش فتح و جیش الاسلام و سایر گروه‌های موردنظر مخالف اسد را تحت پوشش ترکمن‌های سوریه پشتیبانی و سازماندهی می‌کند و گاه به آن‌ها امکانات پشتیبانی و لجستیک تحت پوشش پشتیبانی انسانی و مردمی می‌دهد. به عبارت دیگر ترکیه از طریق اینان تلاش می‌کند که در سوریه هم از لحاظ نظامی و هم از لحاظ اطلاعاتی ورود پیدا کرده و هم‌چنین با حزب اتحاد دموکراتیک یعنی پ. ی. د به عنوان مهم‌ترین حزب کردی سوریه مقابله کند. چرا که آنکارا که از قدرت گرفتن نیروهای کرد در شمال سوریه نگران است و در یک سال گذشته هم تلاش کرده است به بهانه پشتیبانی از نیروهای ترکمن حاضر در سوریه در برابر نیروهای پشتیبانی مردمی کرد «ارتش ترکمن‌ها» را تشکیل دهد. در این میان باید توجه داشت ترکیه تلاش می‌کند تا از ترکمن‌های سوریه به عنوان کارت مهمی در صحنه سیاسی و میدانی سوریه بهره گیرد. بنابراین از کاهش نقش ترکمن‌ها در سوریه به شدت بیمناک است (بوزان، 1381: 677).

آنچه مشخص است در واقع ترکیه پشتیبانی از ترکمن‌های را یکی از مبانی اخلاقی و سیاسی حکومت خود می‌داند و در سال‌های گذشته نیز ارتباط‌هایی بین تشکیلات سیاسی ترکمن‌های عراق و سوریه با محافل پان توراویست ترکیه وجود داشته است. چنانچه در ماه‌های گذشته رویکرد حزب اتحاد دموکراتیک «پ. ی. د» برای اعلام منطقه تل ابیض به عنوان منطقه تحت کنترل خود و الحاق کوبانی و عفرین به منطقه تحت نفوذ باعث نگرانی ترکیه شد. آنکارا بر این نظر است که در صورت حمله کردها به بخش‌های غرب فرات، صدها هزار از شهروندان ترکمن سوریه به ترکیه مهاجرت خواهند کرد و لذا بارها کردها را تهدید کرده است. در این بین باید توجه داشت که با توجه به هراس ترکیه از گسترش قدرت کردها در شمال سوریه عملاً کوشش کرده است تا با بهره‌گیری از متغیر ترکمنی هم به دولت اسد و متحدان فشار آورد و هم مانع از قدرت‌گیری کردها در شمال سوریه گردد. در ادامه این رویکرد ترکیه معتقد است تشکیل منطقه امن در خط جرابلس - اعزاز ضروری است و می‌تواند امنیت شهروندان ترکمن منطقه را تامین کند. در پیگیری همین رویکرد آنکارا تلاش کرده است در رویکرد رسانه‌ای و دیپلماتیک خود از کارت ترکمن‌های سوریه به خوبی استفاده کند. چنانچه پیش از این به ادعای اخراج ترکمنان از بخش‌های زیر کنترل گروه‌های کرد سوری اعتراض کرده بود و به دنبال تشدید حملات دولت اسد به ترکمن‌های بایربوجاق مقامات ترکیه اعتراض‌هایی گوناگونی را از خود نشان دادند. در همین راستا فریدون سینیرلی اوغلو وزیر خارجه ترکیه نیز درباره اوضاع منطقه ترکمن نشین در سوریه نامه‌ای به ریاست شورای امنیت سازمان ملل نوشت و سپس با طرح این اتهام که روسیه در حملات خود به سوریه، روستاهای ترکمن نشین را بمباران کرده است، سفیر روسیه در آنکارا را احضار کرد. در همین بین نیز در بیانیه‌ای اعلام کرد که حملات هوایی به ترکمن‌ها می‌تواند عواقب جدی در پیش داشته باشد. در راستای همین نوع نگاه دولت ترکیه پس از سرنگونی هواپیمای روسیه در اظهاراتی بمباران کامیون‌های ترکیه‌ای را به خالی کردن شمال لاذقیه از ترکمن‌های سوری و تحکیم بخشیدن قدرت دولت مرکزی در آن منطقه پیوند داد.

3-5. اختلاف ایران و ترکیه در مورد نوع حکومت سوریه

ایران و ترکیه از قدیم‌الایام یعنی از بدو تشکیل حکومت شیعی توسط سلسله صفویان در برابر حکومت سنی نشین عثمانی همواره دارای اختلافات مذهبی و ایدئولوژیکی بوده‌اند. این اختلافات با فروپاشی حکومت عثمانی و گرایش آتاتوک به غرب شکل جدیدی پیدا کرد، البته در این دوره به دلیل حاکمیت رژیم پهلوی و گرایش غرب‌گرایانه آن، انتخاب سیستم

حکومتی لائیک در ترکیه میان دو کشور حساسیتی ایجاد نکرد. اما با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ایران مجدداً تضاد دینی و ایدئولوژیکی بین دو کشور رخ نمود تا جایی که بارها مقامات ترک خطر اسلام‌گرایان این کشور را با الگوگیری از ایران را برای حکومت ترکیه گوشزد کرده‌اند. حال با ذکر مقدمه فوق به‌خوبی می‌توان دریافت که پابندی ترک‌ها به اصول لائیک آناتورک و احساس خطر آن‌ها از ایجاد و استقرار حکومتی بر مبنای اصول مذهبی دینی در سوریه تا چه حد می‌تواند آینده آن‌ها را از جانب اسلام‌گرایان در ترکیه به‌خطر اندازد. از طرف دیگر ایران نیز نمی‌تواند شاهد استقرار حاکمیتی لائیک در سوریه باشد در حالی که بیش از 60 درصد مردم این کشور شیعه و طرفدار حکومت مذهبی و اسلامی هستند. لذا با توجه به مطالب فوق و بررسی ملاحظات و خواسته‌های طرفین، اختلافات آن‌ها در مورد نوع حکومت سوریه قابل درک و ارزیابی می‌باشد (بوزان، 1381: 678).

6- چشم‌اندازهای همکاری‌های منطقه‌ای بین ایران، ترکیه و سوریه

تهدیدات ایالات متحده علیه ایران و سوریه نشان از اتخاذ سیاست‌های انعطاف‌ناپذیر کاخ سفید در قبال این دو دولت دارد. طی سال‌های گذشته، واشنگتن همواره ایران و سوریه را به حمایت از تروریسم در منطقه و ادامه فعالیت‌های سری در عراق و همچنین ساختن تسلیحات کشتار جمعی متهم کرده است. در این میان دولت اوپاما به پیروی از دولت بوش، فعالیت‌های هسته‌ای ایران را نشانه گرفته است. بر این اساس واشنگتن در حال تعقیب یک سری از اقدامات (از سیاست تحریم اقتصادی تا حمله به تأسیسات هسته‌ای) به‌منظور متوقف کردن توسعه تأسیسات انرژی اتمی در ایران است. در طرف دیگر، بشار اسد رئیس‌جمهوری سوریه سعی کرده رویه مصلحت‌اندیشانه‌تری را به‌ویژه بعد از رخداد 11 سپتامبر در روابط با غرب در پیش گیرد. اگرچه رویه او خنثی‌سودمندی است که به روابط سوریه با جامعه جهانی کمک کرده است، اما وی نتوانسته کشورش را از سوءظن‌های مربوطه خلاص کند. در این بین هرازگاهی، اتهامات تازه‌ای مبنی بر نفوذ شبکه‌های تروریستی در سوریه و حمایت بعثی‌های سوری از کادرهای قدیمی حزب بعث در عراق نیز به‌وجود می‌آید. بر این اساس آمریکا بی‌ها دعا می‌کنند که سوری‌ها دست به تشکیل گروه مقاومت در عراق زده‌اند. اگرچه مدارک کافی برای اثبات بسیاری از این اتهامات وجود ندارد، اما دولت آمریکا از همین اتهامات برای وارد کردن حداکثر فشار به سوریه استفاده می‌کند. از سوی دیگر، ترکیه دارای مرزهای طولانی با ایران و سوریه است. اگر چه ترک‌ها به وضع متفاوت خود نسبت به کشورهای منطقه و روابط مطلوب خود با غرب تظاهر می‌کنند، اما سیاست‌های آنها نیز تحت شرایط منطقه قرار دارد. ترکیه برای ورود به اتحادیه اروپا، روندی اصلاحی را در عرصه‌های حقوقی، سیاسی و اقتصادی خود پیش گرفته و با تغییر چارچوب‌های سیاست داخلی و خارجی‌اش و با پیگیری یک دیپلماسی فعال، تنش‌زدایی با همسایگان را سرلوحه برنامه‌های خود قرار داده است.

در مارس 2003، اتخاذ تصمیمی که استفاده نیروهای آمریکا بی‌از قلمروی ترکیه برای جنگ با عراق را ممنوع اعلام کرد، نقطه چرخش تاریخی برای ترکیه بود. پارلمان ترکیه در تصمیم‌گیری نهایی، به این دلیل که جامعه جهانی جنگ را نامشروع دانسته، ایالات متحده را از باز کردن یک جبهه شمالی علیه عراق باز داشت. تصمیم ترکیه، روند تهاجم به عراق را طولانی کرد و ایالات متحده مجبور شد به‌دنبال حقانیت محکم‌تری بگردد و توجه بیشتری به مسئله فلسطین به‌عنوان دلیل اصلی بی‌ثباتی منطقه بکند. اگر چه پس از آن روابط ترکیه و آمریکا هم‌چنان در سطح عالی حفظ شد، اما در عوض، روابط ترکیه با رژیم صهیونیستی وارد مراحل جدیدی از تنش شد (خواجویی، 1389: 20).

6-1. روابط ترکیه، سوریه و ایران

دو کشور ترکیه و سوریه برای مدتی طولانی به دلیل سابقه تاریخی، رواج ایدئولوژی خصمانه و تلاش سیاست‌گذاران در بیرونی جلوه دادن دلیل برخی مسائل داخلی، روابطی بسته و محدود داشتند. اما بعد از خروج سوریه از هدایت جدایی‌طلبان حزب کارگران کردستان در سال 1997، روابط 2 کشور رو به بهبودی گذاشت. در دسامبر سال 2004، رجب طیب اردوغان نخست‌وزیر ترکیه به بازدید دو روزه از سوریه پرداخت که چشم‌انداز خوش‌بینانه‌ای را در روابط دو جانبه آینده به وجود آورد. در طول بازدید هیأت نمایندگی ترکیه از دمشق، هر دو طرف، موافقت‌نامه تجارت آزاد را با ایده توسعه آن در سطح منطقه امضا کردند. سیاستمداران هر دو کشور درباره آینده عراق، نگرانی خود را ابراز کردند و برای ایجاد ثبات در منطقه، تلاش برای تشکیل اجلاس کشورهای همسایه عراق را آغاز کردند. از آن زمان به بعد، روابط سوریه و ترکیه نه تنها شاهد تنش خاصی نبوده، بلکه تا حد زیادی رو به پیشرفت و توسعه نیز گام برداشته است.

در سوی دیگر، روابط ترکیه و ایران تحت تأثیر منافع مغایر در آسیای مرکزی و قفقاز، روابط با ایالات متحده و اسرائیل و نگرانی در مورد آینده عراق و به‌ویژه شمال عراق قرار دارد. سرمایه‌گذاری شرکت‌های ترکیه‌ای در ایران و موافقت‌نامه‌های مربوط به خریداری گاز طبیعی، بُعد جدیدی را به روابط دو کشور افزوده است. تهران و آنکارا به سبب دارا بودن مرزهای زمینی مشترک با عراق، هر دو خواستار تأسیس یک دولت پایدار و مستحکم هستند و نگرانی خود را از بی‌ثباتی در عراق، ابراز کرده‌اند. به‌طور کلی طی سال‌های اخیر، روابط دو کشور از رشد قابل توجهی برخوردار بوده و بارها مقامات بلندپایه دو کشور به ملاقات باهم پرداخته‌اند.

در این بین روابط سوریه و ایران از مسیر متفاوتی تبعیت می‌کند. دمشق و تهران در داشتن روابط گرم و حمایت از گروه‌های اسلام‌گرا نظیر حماس و حزب‌الله، نقطه مشترکی را دنبال می‌کنند. بعد از اعمال فشارهای آمریکا به دمشق و تشدید کشمکش میان آمریکا و ایران، این دو کشور اعلام کردند که با هم متحد شده و یک جناح مشترک را در برابر تهدیدهای خارجی تشکیل خواهند داد (خواجه‌ویی، 1389: 18).

6-2. همکاری پایدار در منطقه

با وجود آن‌که اغلب مشکلات ساختاری و ریشه‌دار برای گسترش روابط میان این سه کشور از قبل وجود داشته است، احتمالاً وجود تعدادی از موانع از شکل‌گیری روابط همکاری طولانی مدت جلوگیری می‌کند. مانع اصلی در این خصوص سیاست سرسختانه واشنگتن در خصوص دمشق و تهران است. در خصوص روابط ترکیه و آمریکا به دلیل اشغال عراق در نوسان است. اقدام مجلس ترکیه که به سربازان آمریکا بی اجازه ورود به عراق از مرزهای ترکیه را نداده بود، امری حیرت‌آور برای سیاستمداران آمریکا بی بود. از این‌رو در حال حاضر نیز با وجود گسترش روابط میان واشنگتن و آنکارا، احساس عدم اطمینان در هر دو طرف به چشم می‌خورد. به‌خصوص که اسلام‌گرایان حاکم بر ترکیه، در روابط خود با رژیم صهیونیستی نیز دچار مشکل و چالش‌های اساسی شده‌اند (خواجه‌ویی، 1389: 16).

در مجموع، خط‌مشی جدید سیاست خارجی ترکیه با اولویت قرار دادن مشروعیت دمکراتیک در روابط بین‌الملل، در تلاش است تا جایگاه ترکیه را به نقش یک کشور صلح‌طلب و تنش‌زدا ارتقا دهد. در این راستا ترکیه نشان داده که تمایل چندانی به همراهی با آمریکا به‌خصوص در مورد مسائل منطقه‌ای نظیر برنامه‌های هسته‌ای ایران ندارد. در واقع ترکیه سعی می‌کند به‌جای آن‌که آمریکا را در وضع تحریم‌ها علیه ایران همراهی کند، به ایفای نقشی میانجی‌گرانه میان تهران و واشنگتن بپردازد. بر این اساس می‌توان چنین ادعان داشت که سیاست جدید ترکیه در روابط با کشورهای همسایه، دارای دورنمایی از کوچک شمردن مشکلات در منطقه و در عین حال دوری گزیدن از تقابلات بین‌المللی است.

نتیجه این که تنش میان آمریکا با سوریه و ایران، سرنوشت منطقه خاورمیانه را در آینده نزدیک مشخص خواهد کرد. از این منظر روابط میان ترکیه، سوریه و ایران در کوتاه مدت، نمونه‌ای از همکاری‌های منطقه‌ای محسوب می‌شود؛ اما در بلندمدت به نظر می‌رسد که همکاری میان ایران، ترکیه و سوریه باید بر پایه تعادل دقیق میان علایق و خواسته‌های مشترک طرفین و درک موقعیت جامعه بین‌الملل باشد. در مجموع به نظر می‌رسد که سال‌های آینده تهدیداتی از سوی ایالات متحده برای ایران و سوریه که مخالف اصلاحات آمریکا بی در منطقه هستند به همراه خواهد داشت. بدین ترتیب احتمالاً ترکیه نیز با موقعیتی برای انتخاب میان خواسته‌های منطقه‌ای خود و طرح‌های منطقه‌ای آمریکا مواجه خواهد شد. این مسائل، تأثیر بسزایی در سیاست داخلی و خارجی کشورهای فوق خواهد داشت و موجب شکل‌گیری تغییراتی در الگوهای همکاری و درگیری‌های منطقه‌ای خواهد شد (خواجویی، 1389: 16).

7- نتیجه‌گیری

نقاط مشترک ایران و ترکیه در سوریه پایان جنگ سوریه خواسته مشترک ترکیه و ایران است. ترکیه و ایران تمایل دارند که جنگ جاری در سوریه پایان یابد. نقطه اختلاف میان دو کشور، بر سر سرنوشت «بشار الاسد» رئیس‌جمهوری سوریه است. ایران یک کشور شیعه است. جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان کشوری که مذهب آن شیعه بوده و در آن انقلاب اسلامی رخ داده است به‌طور حتم می‌تواند در دنیای اسلام، یک کشور سودمند محسوب شود. ایران و ترکیه در دنیای اسلام روابط برادرانه‌ای با یکدیگر دارند و یک نمونه بارز از زندگی صلح‌آمیز مذهب‌های مختلف در کنار یکدیگر هستند. از جمله دلایل همکاری ایران و ترکیه در سوریه:

- 1- حفظ اتحاد و تمامیت ارضی سوریه
 - 2- توقف جنگ داخلی و برقراری آتش‌بس در سوریه
 - 3- ایجاد امکانات لازم برای بازگشت پناهجویان سوری و انتقال کمک‌های انسان دوستانه به مردم این کشور
 - 4- دستیابی به یک راه‌حل صلح‌آمیز برای بحران سوریه و پرهیز از هرگونه اقدام نظامی علیه این کشور
 - 5- تأکید بر مبارزه با تروریسم و عملیات تروریستی در این کشور
- همکاری اطلاعاتی دو کشور نه تنها برای منطقه بلکه برای تأمین امنیت دنیا می‌تواند بسیار مهم باشد. همان‌گونه که در سراسر جهان دو کشور همواره با یکدیگر همکاری‌های اطلاعاتی در حوزه‌های مربوطه داشته باشند، ایران و ترکیه نیز می‌توانند در حوزه‌های خود از همکاری‌های اطلاعاتی بهره‌مند شوند. در حال حاضر کشورهای غربی، ایران و ترکیه را برای همکاری در زمینه مبارزه با تروریسم و قاچاق تشویق می‌کنند. زیرا این همکاری منافع آن‌ها را نیز تأمین می‌کند. هیچ‌کس نمی‌تواند این ادعا را داشته باشد که همکاری‌های ما در این زمینه دارای نقاط تاریک و یا ضعیف است. ما خواهان افزایش و گسترش درگیری‌های گروه‌های سنی و علوی در ترکیه نیستیم. علوی‌ها یکی از نقاط مشترک میان ایران و ترکیه هستند. ما در ترکیه با مردم نقاط مختلف این کشور علاقه‌ها و تفاهم‌های مشترک داریم. ترک‌های علوی نیز جزء مردم این کشور محسوب می‌شوند. آن‌ها نیز با مردم ایران پیوندها و علاقه‌های مشترک دارند. آن‌ها نیز خواهان ایجاد پلی برای ارتباط نزدیک میان دو ملت هستند. ما برای تقویت روابط برادرانه خود با ترکیه خواهان ایجاد ارتباط با مردم اقوام مختلف این کشور هستیم.
- در قسمت دوم نتیجه‌گیری، تقابلات دو کشور جمهوری اسلامی ایران و ترکیه است که در رابطه تقابلات دو کشور جمهوری اسلامی ایران و جمهوری ترکیه می‌باشد که به نکاتی چند به اجمال می‌پردازیم:

1) چشم‌داشت ارضی ترکیه نسبت به سوریه: ترکیه در سوریه به‌دنبال تجزیه ادلب است. ترکیه در سال 1939 استان اسکندرون سوریه را به خاک خودش ضمیمه کرد ولی هم اکنون به‌دنبال این است که ادلب را که جزئی از استان اسکندرون است به خاک خودش ملزم کند تا بتواند یک جاده ترانزیتی به سمت سوریه و اردن و کل منطقه خاورمیانه داشته باشد.

2) مخالفت ایران با تلاش‌های ترکیه برای افزایش سهم ترکمن‌ها در سوریه: بیشتر گروه‌هایی سیاسی و نظامی ترکمن تحت سازماندهی ترکیه قرار دارند. در این راستا در گذشته تلاش‌های ترکیه تحت عنوان پشتیبانی و تسلیح ترکمن‌های سوریه تحت پوشش کمک انسانی به ترکمن‌های سوریه افشا شد. ترکیه تلاش می‌کند تا از ترکمن‌های سوریه به‌عنوان کارت مهمی در صحنه سیاسی و میدانی سوریه بهره گیرد. بنابراین از کاهش نقش ترکمن‌ها در سوریه به‌شدت بیمناک است.

3) اختلاف ایران و ترکیه در مورد نوع حکومت سوریه: ایران و ترکیه از قدیم‌الایام یعنی از بدو تشکیل حکومت شیعی توسط سلسله صفویان در برابر حکومت سنی‌نشین عثمانی همواره دارای اختلافات مذهبی و ایدئولوژیکی بوده‌اند. این اختلافات با فروپاشی حکومت عثمانی و گرایش آتاتوک به غرب شکل جدیدی پیدا کرد، البته در این دوره به‌دلیل حاکمیت رژیم پهلوی و گرایش غرب‌گرایانه آن، انتخاب سیستم حکومتی لائیک در ترکیه میان دو کشور حساسیتی ایجاد نکرد. اما با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در ایران مجدداً تضاد دینی و ایدئولوژیکی بین دو کشور رخ نمود تا جایی که بارها مقامات ترک خطر اسلام‌گرایان این کشور را با الگوگیری از ایران را برای حکومت ترکیه گوشزد کرده‌اند. حال با ذکر مقدمه فوق به‌خوبی می‌توان دریافت که پابندی ترک‌ها به اصول لائیک آتاتورک و احساس خطر آن‌ها از ایجاد و استقرار حکومتی بر مبنای اصول مذهبی دینی در سوریه تا چه حد می‌تواند آینده آن‌ها را از جانب اسلام‌گرایان در ترکیه به خطر اندازد. از طرف دیگر ایران نیز نمی‌تواند شاهد استقرار حاکمیتی لائیک در سوریه باشد در حالی که بیش از 60 درصد مردم این کشور شیعه و طرفدار حکومت مذهبی و اسلامی هستند.

1. خواجهویی، محمد (1389)، ایران، ترکیه و سوریه نمونه‌ای از همکاری‌های منطقه‌ای، **روزنامه همشهری**، 29 آذر 1389، بازبینی شده در 1 ژانویه 2010.
2. دوئرتی، جیمز؛ فالتزگراف، رابرت (1388)، **نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل**، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، تهران: انتشارات قومس.
3. قاسمی، صابر (1380)، **ترکیه** (کتاب سبز)، تهران: مرکز مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
4. لوویچ، کارل (1370)، **بازی‌ها - منازعات عقلایی مبتنی بر استراتژیک**، ترجمه علیرضا طیب، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
5. بهرامی، محمد (1390)، **سیاست خارجی ترکیه و تحولات شمال آفریقا و خاورمیانه**.
6. نیاکویی، امیر (1391)، بازیگران معارض در سوریه، اهداف و رویکردها، **فصلنامه روابط خارجی**، شماره 4، سال چهارم.
7. رجبی، سهیل (1391)، واکاوی جایگاه و نقش استراتژیک سوریه در مناسبات منطقه‌ای و بین‌المللی، **فصلنامه پانزده خرداد**، دوره سوم، سال دهم، زمستان، شماره 34.

ب) لاتین

- 1- El- Hikayem (2007), "Hezbollah and Syria: Outgrowing the Proxy Relation", **Washington Quarterly**, 30 (2).
- 2- Samii, William (2008), "A stable Structure on shifting sands: Assessing the Hezbollah- Iran- Syria Relationship", **The Middleeast journal**, 62 (1).

علم/ایدئولوژی در نظرگاه لویی آلتوسر؛

جایگاه نظام آموزش در مناسبات قدرت

امین علی محمدی*

کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

«...حقیقت هر مقوله‌ای را باید در معرفت (شناخت) به اثرات و نتایج آن حقیقت جستجو کرد نه در جوهر و ذات آن»

لویی آلتوسر

چکیده

روشن است که موضوع تغییر ساخت قدرت و بازنمایی سیاست و در امتداد آن جهت‌دهی و شکل‌بخشی به «خود» برای حکومت‌های امروزی در امر بازتولید شرایط موجودشان حیاتی تلقی می‌شود، به طوری که اگر در دوران پیشامدرن این آموزش سنتی و تحت نظارت کلیسا بود که در ساخت و بازتولید ایدئولوژی‌های شکل دهنده به باور افراد مهم‌ترین وظیفه را بر عهده داشت. اما دولت‌های مدرن امروزی، این نظام آموزش و نهاد دانشگاه است که عهده‌دار این امور است. دانشگاه به سبب رابطه چند سویه‌اش با کلیت و اساس جامعه و تأثیراتی که نتایج برآمده از پژوهش و تحقیقات دانشگاهی می‌تواند در جهت بهبود شرایط و پیشرفت در این حوزه‌ها بگذارد و همچنین به واسطه نسبتی که با شرایط موجود سیاسی و اجتماعی برقرار می‌کند به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان نظام آموزشی محسوب می‌شود. این که چه زمانی نهاد دانشگاه به یک دم و دستگاه دولتی تبدیل می‌شود و این که چرا و چگونه کارکردهای آن تحت تأثیر تکنولوژی قدرت قرار می‌گیرد، پرسش‌هایی است که تلاش داریم در این پژوهش به مدد اندیشه لویی آلتوسر و از منظر نظریه «ایدئولوژی و دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت»¹ برای آن‌ها پاسخ مناسبی بیابیم. در این پژوهش سعی بر آن است که نشان دهیم نظام آموزشی، خاصه نهاد دانشگاه در ایران تحت تأثیر تکنیک‌های قدرت و نهادهای دولتی چه تغییراتی پیدا می‌کند و این نوع تغییرات چگونه و در چه سطوحی صورت می‌پذیرد.

کلید واژه‌ها

قدرت، نظام آموزش، دانشگاه، ایدئولوژی، دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت، سوژه‌سازی.

* Email: amin.alimohamadi@gmail.com.

تردید در تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم یا پنهانی‌ای که ساختارهای قدرت در فرآیند اعمال قدرت بر زندگی انسان به اصطلاح آزاد می‌گذارند، هم‌چنین مشاهده نتایج این تأثیرات سبب می‌گردد تا هر ذهن نقاد و وقادی به‌منظور فهم و آشکارسازی این روندها (که هم‌زمان به میانجی ساختار و اغلب با خواست و همکاری یا در عین رضایت‌مندی خود انسان صورت می‌پذیرد) تلاش خود را به‌کار گیرد تا در هزارتوی مناسبات و «تکنیک‌های قدرت» به حقیقت آن‌چه در این فرآیندها بر سر انسان و ساحات زندگی وی می‌آید واقف شده و درصدد آشکار ساختن این روندها برآید. آن‌چنان که «فوکو تنها دغدغه فیلسوف - منتقد را از بین بردن شیوه‌های قدیمی تفکر، حمله به سنت‌ها و نهادهای موجود و گشودن افق‌های تجربه جدید برای آزادی فردی بیش‌تر می‌داند» خود او ادامه می‌دهد که «مهم، نتیجه است و اگر افعال ما آزادی بیش‌تری را به‌همراه داشته باشد، دیدگاه‌های نظری مرتبط با آن‌ها موجه هستند» (تاجیک، 1390: 18).

اما برای نیل به این مهم و فهم چگونگی عملکرد و تأثیرات قدرت هم‌چنین روابط و اشکال آن در زندگی انسان امروز به نظر می‌رسد ابتدا باید به بررسی دم‌دست‌ترین و یا قدیمی‌ترین نهادهایی رفت که بنا به دریافت رویکردهای کلاسیک در جامعه‌شناسی سیاسی؛ «در یک قلمرو سرزمینی مشخص، حق انحصاری و مشروع اعمال خشونت (زور)» را در دستان خویش دارند (وبر، 1384: 94). آری مقصود همان «دولت» است. برای بررسی نحوه عملکرد دولت و فهم چگونگی به‌کار بستن و اعمال قدرت، به‌نظر می‌رسد ابتدا باید به سراغ نهادهایی رفت که دولت به میانجی آن به زیست خود ادامه می‌دهد و از طریق نهادهای مزبور قدرت خویش را عینی ساخته و مفهوم قدرت را از آسمان به زمین سلطه خویش می‌آورد. چرا که دولت و به‌طور مشخص دولت مدرن، پیش از هر چیز ارگانیسمی است که قدرت را با جاری شدن در رگ‌های نهادها و دم و دستگاه‌هایش صورت عینی سلطه را بدان می‌بخشد.

در این میان با نظامی از مفاهیم و «امور رؤیت‌پذیر» و «رؤیت‌ناپذیر»¹ مواجه هستیم که فهم و صورت‌بندی‌شان باید به واسطه چارچوبی نظری یا رهیافتی صورت پذیرد که در وهله اول ظرفیت نشان دادن امور رؤیت‌پذیری را که در بررسی شکل دولت و نهادهای برساننده آن وجود دارد دارا باشد و در وهله بعدی توانایی آشکار ساختن و فاش کردن امور رؤیت‌ناپذیری را که در پس تکنولوژی‌های قدرت و چگونگی اعمال آن‌ها نهفته است را نیز داشته باشد. هم‌چنین در وهله نهایی پرسش‌ها و نتایج پاسخ به پرسش‌هایی که ناظر بر مشکله این³ متن است را کرانه‌مند سازد. به‌این ترتیب به سراغ اندیشه لویی آلتوسر در باب «ایدئولوژی» و «دم و دستگاه‌های دولت»⁴ خواهیم رفت، هم‌چنان که از دیگر رهیافت‌هایی که با متن حاضر و وهله‌های فوق هم‌پوشانی دارند نیز غافل نخواهیم شد.

اهمیت، پیشینه و تنگناهای پژوهش حاضر

شاید ذکر این نکته که تحقیقات و پژوهش‌های مختلف با موضوع دانشگاه و نظام آموزش هر کدام به‌نحوی بر روی عوامل و فرضیات مختلف علمی و عملی کار خود را پیش برده‌اند بدیهی باشد. اما آن‌چه به‌عنوان پیشینه این دست پژوهش‌ها در ایران انجام گرفته است، تمرکز خود را بیشتر بر روی سرگذشت و یا تاریخ دانشگاه و در نهایت سنجش‌های علمی و آماری در جهت مقایسه دانشگاه با معیارهای جهانی آن از نظر کمی و کیفی گذاشته است. هم‌چنین تحقیقاتی نظیر آن‌که فرض را بر روی مقوله‌های خطی تاریخی و فرهنگی گذاشته‌اند و یا انگشت تأکید را بر روی ناهم‌زمانی علمی

1 - The Visible and the Invisible.

2 - Underlies.

3 - Problematic.

4 - State apparatuses.

با نظام اجتماعی - اقتصادی و فرهنگ می‌گذارند (در این جا اغلب فرض را بر ناهم‌خوانی فرهنگ با نظام علمی مدرن قرار داده) و علل رنجوری نهاد علم و در امتداد آن دانشگاه را از خلال این مباحث و معیارها جستجو می‌کنند. (در این خصوص رجوع شود به آثار مقصود فراستخواه، از جمله: «سرگذشت و سوانح دانشگاه در ایران»، «دانشگاه و آموزش عالی: منظرهای جهانی و مسئله‌های ایرانی»، «دانشگاه ایرانی و مسئله کیفیت» و کارهای محمد امین قانعی راد نظیر: «نظام علمی کشور در برنامه سوم توسعه»، «ناهم‌زمانی دانش: روابط علم و نظام‌های اجتماعی - اقتصادی در ایران» یا «موانع رشد علمی ایران و راه‌حل‌های آن» از فرامرز رفیع پور) به نظر می‌رسد در مقابل چنین تکتیری اما باید خاطر نشان ساخت که نقاط ضعف و قوت دیگر پژوهش‌هایی که در این زمینه و به موازات موضوع بررسی دانشگاه صورت گرفته است را باید مطمح نظر قرار داد تا با توجه به این نقاط و نقطه تلاقی آنان با یکدیگر، بتوانیم پژوهش نظری کنونی را ارتقا بخشیم.

در بررسی‌هایی که از برخی تحقیقات و پژوهش‌های نظری که تاکنون در رابطه با موضوع دانشگاه در ایران صورت پذیرفته، به‌عمل آمده است. آن‌چه درباره محتوا و حتی فرم پژوهش‌های صورت گرفته (مثل برگزاری جلسات نقد و بررسی علمی درباره حوزه دانشگاه و تولید و توسعه علمی در ایران و یا موضوعات پایان‌نامه‌ها یا رسالات پژوهشی مربوط به موضوع دانشگاه و معضلات آن در ایران) برجسته و قابل اهمیت به نظر می‌رسد این است که برخی از این پژوهش‌ها و تلاش‌های علمی به‌علت تبعاتی که ممکن است از اشاره و نقد قدرت و ایدئولوژی حاضر در دانشگاه، گریبان محقق یا پژوهشگر یا استاد موردنظر دانشگاه را بگیرد، اغلب مفروضات و نتایج تحقیقات مورد اشاره با فاصله زیادی نسبت به آن‌چه در حقیقت در دانشگاه و نهاد آموزش در جریان است، صورت‌بندی می‌شود. «به‌نظر می‌رسد که دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه‌ها و رشته‌های مورد مطالعه در سوگیری هنجاری خود دچار نوسان یا دوگانگی جامعه‌شناختی به‌تعبیر «مرتق» هستند. در این میان آزمودنی‌های دوره دکتری، مذکر، متأهل، مسن و شاغل، نوسان بیشتری در سوگیری هنجاری از خود نشان می‌دهند. از نظر دانشجویان تحصیلات تکمیلی به نظر می‌رسد که استادان آنها در رفتار واقعی خویش در گروه آموزشی و در ارتباط با دانشجویان، به ضد هنجارهای علم بیشتر پایبندی نشان داده و کمتر به هنجارهای علم اقتدا می‌کنند» (ودادهیر؛ قاضی طباطبایی 1380: 217-218) در این پژوهش اما تلاش می‌شود تا از ملاحظات فوق دوری جسته و در جهت پاسخ به پرسش‌های این پژوهش به دور از مصلحت‌اندیشی و اقتضائات پیش‌رو عمل کنیم.

در باب ایدئولوژی و معرفت؛ رهیافت‌های پیش و پس از آلتوسر (گرامشی و فوکو)

با توضیحاتی که در ارتباط با چارچوب نظری در مقدمه آمد، به نظر می‌رسد که تنها تعداد معدودی نظریه، ظرفیت آن‌را خواهند داشت تا در بررسی مسئله دانشگاه و شیوه‌های تلاش دولت‌ها در جهت به‌خدمت گرفتن نهاد آموزش به‌طور کلی، و بررسی شیوه کارکرد آن‌ها، شکل‌های اعمال نفوذ آن‌ها و شناخت میزان تأثیراتی که آن‌ها بر زندگی انسان می‌گذارند به‌طور خاص، به کمک پژوهش حاضر آیند. آن‌چه در ابتدا و پیش از آلتوسر موضوع این پژوهش را به منظور اتخاذ رهیافت مناسب نظری به‌سوی اندیشه آلتونیو گرامشی نظریه‌پرداز ایتالیایی نیمه اول قرن 20 رهسپار می‌کند، نظامی از مفاهیم است که در نظریه «هژمونی»¹ گرامشی در بررسی شیوه اعمال قدرت توسط دستگاه‌های مختلف به‌ویژه دستگاه‌های ایدئولوژیک وجود دارد و به نظر می‌رسد با زوایایی از مسئله این پژوهش سازگار باشد. چراکه گرامشی نقش

مهمی در برتری مقوله «فرهنگ و ایدئولوژی» در برابر «زیرساخت‌های اقتصادی» دارد. گرامشی در ابتدا مفهوم «هژمونی» را برای تحلیل مسائل سوسیال دموکراسی روسیه مبنی بر وهله نهایی «هژمونی پرولتاریا» بر سایر اقشار فرودست نظیر دهقانان از طریق ساختن جبهه‌ای که رهبری‌اش در دستان حزب طبقه کارگر باشد، به کار گرفت که بسط تئوریک هژمونی‌اش را نیز از همین جا شروع می‌کند (Thomas, 2009: 220-228).

گرامشی پیش از فوکو و البته از درون گفتار مارکسیستی نیاز به فوکویی کردن مفاهیم قدرت و ایده‌های اعمال قدرت و سلطه (به معنای حضور هم‌زمان وفاق+زور) را به واسطه مفهوم «هژمونی» احساس کرده بود. چراکه به رغم تفاوت‌های نظری و روش شناختی بین دستگاه فکری و چارچوب مفاهیم نظری فوکو و گرامشی شاهد شباهت‌هایی در این حوزه‌ها مبنی بر این که «قدرت از بالا تحمیل نمی‌شود» بلکه «عملکردهای قدرت و برتری آن‌ها به پذیرش مخاطب قدرت نیز مربوط است» و این که «قدرت درائتای زندگی روزمره تولید و بازتولید می‌شود» و هم‌چنین بر این موضوع که «قدرت در همه جا حاضر است» اتفاق نظر دارند (هالوب، 1390: 30-54).

اما گرامشی برخلاف فوکو، معتقد به ساماندهی سوژه بسته به میزان قدرتی است که به وی اعمال می‌شود و این وضعیت را متأثر از موقعیت فرد در فضای ایجاد شده می‌داند. در نتیجه قائل به این نظر است که می‌شود راه‌گریزی به منظور فرار از تأثیرات قدرت حاکم برای فرد لحاظ کرد. در واقع این نکته از نگرش گرامشی درست همان جایی است که فوکو از پرداختن به آن باز می‌ماند و یا از آن امتناع می‌ورزد، چرا که فوکو در آثار خود امکان تحقق این فضا را برای سوژه در نظر نمی‌آورد یا دست کم افقی را پیش‌روی مفهوم سوژه روشن نمی‌کند. «نظریه هژمونی» گرامشی به نمایان ساختن آن چیزی نظر دارد که در آن؛ «خودانگیختگی و رضایت» و اجماع فرهنگی‌ای که هژمونی در بستر جامعه مدنی ایجاد می‌کند فرآیندی را سامان می‌بخشد که در آن افراد به جای سرکوب و زور عریان، در عوض با سلطه و رضایت توأمان، به نمایش قدرت ضمیمه می‌شوند. عرصه هژمونی از سویی، به قدرت و از سویی دیگر به ایدئولوژی و از دیگر سو به عرصه عمومی و جامعه مدنی و فرهنگ پیوند می‌خورد. این چنین است که گرامشی «دستگاه‌های تلویزیون، خانواده، مدرسه، دین، روزنامه و غیره» را «دم و دستگاه‌های هژمونیک»¹ می‌داند که از طریق آن‌ها افراد به جای سرکوب و استفاده از چهره عریان قدرت (یعنی خشونت) به قدرت حاکم پیوند می‌خورند (Thomas, 2009: 133-194). وی معتقد است که سرکوب و خشونت از یک سو با دولت هم‌بستر است و از سوی دیگر «هژمونی» با «جامعه مدنی» هم‌خواب است و این دو صورت، توأمان رضایت افراد را برای اطاعت فراهم می‌آورند.

در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد «هژمونی» گرامشی همان چارچوب نظری که پژوهش‌هایی از این دست در توصیف و تحلیل نهادهای دولت و شیوه کارکرد آن در اعمال قدرت بدان نیاز دارد را به صورتی کلی در اختیار ما قرار می‌دهد. اما یک نکته کلیدی در این میان باقی است و آن مسئله تمایز «ایدئولوژی و علم» (آگاهی یا شناخت عاری از ایدئولوژی) است. شاید گرامشی با مفهوم هژمونی ظرفیت صورت‌بندی‌های جدید قدرت و شیوه‌های نوین اعمال آن‌ها را بر ساخت «سوژه بورژوازی» با وضوح و به روشنی توضیح دهد و نیز شاید کسی پیش از او تا این حد و به این ظرفیت به مسئله «زور همراه با رضایت و وفاق» توجه نکرده باشد، و دیگر این که در تحلیل «سوژه امروز» و این که چگونه می‌تواند در برابر این وضعیت ایستادگی کند، کنشگری کند یا دست به کار عمل جمعی شود، کسی به سان او آن هم از درون گفتار مارکسی نتوانسته بود پس از مارکس تا این اندازه به شکلی از «فلسفه عمل»² آن هم مبتنی بر «سیاست بیشتر»¹ اشاره

1 - Hegemonic apparatuses.
2 - Philosophy of Praxis.

کند. (Thomas, 2009: 133-194) اما اصل اساسی که آلتوسر از آن با عنوان نظریه علم (ماتریالیسم تاریخی) یاد می‌کند و بحث کنونی را به مسئله «گسست معرفت‌شناسانه» و تمایز «علم و ایدئولوژی» می‌رساند، حضور گرامشی را در این بزنگاه؛ یعنی در میدان «شناخت (آگاهی) عاری از ایدئولوژی» با فاصله خواهیم یافت. چراکه او تمایز روشنی میان «حقیقت» و «ایدئولوژی» قائل نمی‌شود و سازوکارهایی که میان این دو نقش دارند را در مباحث نظری خود مرزبندی نمی‌کند. این مسئله را که چگونه ایدئولوژی با دستکاری² در نهاد معرفت (مدرسه و دانشگاه) موجب تولید و شکل بخشی به معرفت باژگون شده یا دژشناخت³ می‌شود، در این‌جا مسئله شناخت از درون این نظام از یک‌طرف با کژریختی ساختاری و از طرف دیگر وارونگی در بازنمایی حقیقت (آگاهی و شناخت) مواجه است و تنها با یک صورتبندی نو از درون «گسست معرفت‌شناسانه»⁴ است که می‌توان به واکاوی فرآیندی که در این میان می‌گذرد پرداخت، گسستی که نیازمند برکنده شدن از ابزار شناخت و ایده‌های برساخته ایدئولوژی در نهاد کنونی معرفت است تا شاید این‌گونه بشود تمایز میان علم و ایدئولوژی را نمایان ساخت. به‌نظر نگارنده در این‌گونه فضاهاست که افق ترسیم شده در اندیشه گرامشی موضوع بررسی را در فاش ساختن این روندها تنها می‌گذارد.

میشل فوکو نیز در مطالعات خود پیرامون مسئله قدرت و سازوکارهایی که به استخدام آن در می‌آیند از اصطلاحی فرانسوی با عنوان Dispositif استفاده می‌کند، یعنی همان مفهومی که کم‌وبیش مترادف با «دم‌ودستگاه»⁵ در اندیشه آلتوسر و در نظریه دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت به‌چشم می‌خورد. اما مراد فوکو از Dispositif «شبکه‌ای است که میان عناصر قدرت قرار می‌گیرد». به‌طوری‌که به‌روشنی عنوان می‌کند: «منظور من از Dispositif نوعی صورت‌بندی است که به‌عنوان عملکرد اصلی‌اش در یک لحظه تاریخی معین متضمن واکنش به قسمی اضطرار است. به این ترتیب Dispositif واجد نوعی عملکرد استراتژیک است». یا در جایی دیگر برای توضیح این مفهوم می‌گوید: «Dispositif دقیقاً مجموعه‌ای از استراتژی‌های مرتبط به مناسبات نیروها است که هم از طریق انواع خاصی از معرفت مورد تأیید قرار می‌گیرد و هم مؤید آنهاست» (foucault, 1980: 194-288).

با توضیح مختصری که از مفهوم Dispositif در نزد فوکو ارائه شد و آنچه او در دیگر آثارش در ارتباط با ورود کل فعالیت‌های حکومتی به رژیم‌های نوین اعمال قدرت و برساختن حقیقت پیش‌روی ما می‌نهد. پای اموری به میان کشیده می‌شود که دولت را قادر می‌سازد به میانجی آن نظام معرفتی خاصی را بر مبنای چیزی که پیش از آن وجود نداشته به چیزی بدل سازد که بازتولید دهنده مناسبات قدرت و بازتولید شرایط مستقر گردد. این که دولت چگونه «مجموعه‌ای از کردارها را به رژیمی از حقیقت، به میانجی دستگاه یا آرایه‌ای از دانش - قدرت متصل می‌سازد که مرز آن چه وجود ندارد را به نحوی کارآمد در واقعیت ترسیم و به‌طور مشروع تابع تقسیم‌بندی درست - غلط می‌کند» (فوکو، 1389: 34).

فوکو در پرداختن به دوگانه دانش-قدرت به‌گونه‌هایی از علم اشاره می‌کند (علم آمار، علوم انسانی و اجتماعی، پزشکی، روان‌شناسی و...) که در قرن‌های 17 و 18 در حال تبدیل شدن به جزئی از فرآیند اعمال قدرت و روابط اعمال سلطه بر سوژه انسانی هستند. اما دغدغه اصلی وی در این میان نه ثابت کردن این موضوع که این علوم در خدمت قدرت‌اند، بلکه پرداختن به فرآیند تغییر شکل اعمال قدرت است. به‌گونه‌ای که در این فرآیند تغییر، تلاش می‌کند تا نشان دهد که قدرت

- 1 - More Political.
- 2 - Distortion.
- 3 - Ignourance.
- 4 - Epistemological break.
- 5 - Apparatus.

دولت از شکل حاکمیت و سرکوب و اداره سرزمینی به «زیست قدرت»¹ یا زیست همه‌جایی قدرت در زندگی تغییر شکل می‌دهد و به «آنانومی سیاسی بدن» تبدیل می‌شود. در درس‌گفتارهای (1979) او دغدغه اصلی خود را در پرداختن به این فرآیند، یافتن چگونگی «توسعه شیوه‌های حکمرانی» و تاریخ آن و هم‌چگونگی بسط و قبض و تسری آن به قلمرویی خاص عنوان می‌کند که چگونه قدرت در این قلمروها «کردارهای نوین خود را ابداع می‌کند، می‌سازد و بسط می‌دهد» (فوکو، 1389: 15).

فقرات فوق را که خلاصه‌ای از اندیشه گرامشی و فوکو در باب نظام دانایی یا معرفت و «دم و دستگاه»‌های دولت بود. به این سبب از این اندیشمندان به عاریت گرفتیم تا نشان دهیم چرا در مقابل و در میان رهیافت‌هایی که با موضوع این پژوهش قرابت نزدیکی دارند به سراغ اندیشه لویی آلتوسر رفته‌ایم. روشن است که موضوع تغییر ساخت و بازنمایی سیاست و در امتداد آن جهت‌دهی و شکل‌بخشی به «خود» برای حکومت‌های امروزی در امر بازتولید شرایط موجودشان حیاتی تلقی می‌شود، به طوری که اگر در دوران پیشامدرن این آموزش سنتی و تحت نظارت کلیسا بود که در ساخت و بازتولید ایدئولوژی‌های شکل دهنده به باور افراد مهم‌ترین وظیفه را بر عهده داشت. حال اما این‌طور به نظر می‌رسد که در دولت‌های مدرن امروزی، این نظام آموزش و نهاد دانشگاه است که عهده‌دار این امور است. از میان پرده‌های متعددی که صورت‌های عینی ایدئولوژی را به نمایش می‌گذارند، نهاد آموزش و به‌خصوص دانشگاه و پرداختن به موضوع آن از اهمیت خاصی برخوردار خواهد بود.

نظام آموزش در نظریه «دولت و دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک» لویی آلتوسر

در پاسخ صریح و کوتاه به پرسش چرا آلتوسر، باید گفت: به سبب حضور همه‌جایی سرمایه و سامان سرمایه‌داری. در زیست - جهانی که بنیان آن اقتصاد سرمایه‌داری است؛ در جهانی که کالاها در آن تولید می‌شوند؛ تنها با یک مقصود مشخص، این‌که با سود به فروش برسند و تولید ثروت کنند. نخواهیم توانست بدون رویکرد نظری‌ای که توانایی نشان دادن این منطق را داشته باشد؛ سیاست، فرهنگ، آموزش، هنر و ادبیات چنین جوامعی را که تحت کنترل و نظارت چشم سراسرین قدرت قرار دارند به‌درستی دریابیم. هم‌چنین است که بدون در نظر آوردن حاصل اندیشه متفکری نظیر آلتوسر به‌سختی خواهیم توانست دست به شناخت اموری بزنیم که پیش از این و به‌واسطه اراده قدرت رؤیت‌ناپذیر گشته‌اند. بدون این‌که نسبت میان «دولت» و «دم و دستگاه‌ها»ی آن را مشخص کنیم و بدون تلاش برای شناخت انواع و چگونگی تأثیراتی که هر کدام از این «دم و دستگاه‌ها» بر روی زیست سوژه‌های گرفتار در چنگ‌شان به‌جا می‌گذارند، نخواهیم توانست نیت اموری را که به‌واسطه به دام انداختن آگاهی و شناخت سعی در وارونه‌سازی حقیقت از واقعیت دارند، دریابیم. به همین سبب صورت‌بندی «دم و دستگاه‌های دولت» از نگاه آلتوسر در شناخت بهتر از پیچیدگی‌های عملکرد دستگاه‌های دولت مدرن امروزی و تأثیرات این «دم و دستگاه‌ها» بر روی زیست انسان امروز، هم‌چنین فهم تأثیرات و نتایج برآمده از کارکرد نهادهایی که دولت به میانجی آن‌ها به زیست خود ادامه می‌دهد، چراغ راه متن حاضر خواهد بود.

دولت و نهادهایش

بر ما پوشیده نیست که اجماعی آکادمیک و غیرآکادمیک بر روی یک تعریف جامع و کامل از مفهوم دولت و نهادهای آن وجود ندارد و دیگر این‌که هرگونه توصیف از دولت به‌موجب درگیری و آمیختگی آن با تعریف و یا تحلیل قدرت و

سیاست می‌تواند به‌عنوان چالش نظری و در انتها حتی ایدئولوژیک در نظر آید، چرا که تعاریف مختلفی که ناظر بر رویکردهای متفاوت هستند، موجد نظریه‌های متعددی از دولت خواهند شد که پایه و اساس تحلیل آن نیز محسوب می‌شوند و در نتیجه الگوها و راه‌کارهای مختلف سیاسی را در شکل و جهت‌دهی به آن معتبر خواهند شمرد. هم‌چنین در ارتباط با نظریه این امر صادق است که همواره «هر تئوری توصیفی بر سر یک مفهوم خطر دیوار کشیدن بر سر راه توسعه و بسط یک نظریه را دارد، بسطی که هر نظریه لزوماً ناگزیر از آن است» (آلتوسر، 1386: 34) و همین موضوع سبب می‌شود که اجماع روشنی آن هم بر سر مفاهیم مهمی از این دست حاصل نشود.

صورت‌هایی از کردارهای تاریخی و عینی دولت و عملکردهای آن وجود دارد که به‌راحتی قابل مشاهده و فهم است. دولت امروز با عبور از تحولات مختلفی که طی چند سده‌ی اخیر از سر گذرانده است و به‌خصوص با ظهور و پیدایش دولت‌های مدرن قرن هجدهمی، از منظر فنون حکمرانی و اعمال قدرت یا «اراده به اداره کردن»¹ افراد، اشکال تنجیده‌ای به‌خود گرفته است که به اقتضای چگونگی کاربرد و اعمال تکنیک‌های قدرت همواره این تنجیدگی، با ویژگی سیالیت، اشکال مطابق و موافق با همان اقتضا را به‌خود گرفته است. به‌رغم این‌که سیر تطور دولت در جوامع گوناگون به صورت‌های متفاوت و بر مبنای شرایط تاریخی و بافتار سیاسی اجتماعی‌شان صورت پذیرفته است؛ اما در میان عملکردها و کارکردهای متفاوتی که دولت‌ها با توجه به ساختار و بافتاری (درونی و بیرونی) که در آن مستقر هستند و از خود بروز می‌دهند، همگی‌شان در امری مشترک که معطوف به اراده قدرت است اتصال دارند. حتی با وجود این‌که شاید بتوان بین سیر تطور دولت در اروپای مرکزی و غربی و غیر آن، تفکیک‌های روشنی نیز قائل شد؛ اما حضور پیوستاری که همان اراده معطوف به قدرت است و یا «اراده به اداره کردن» افراد است انکارناپذیر می‌نماید.

از تعاریف دولت به‌عنوان یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم چالش برانگیز تاریخی در هزارتوی نظریات اندیشه‌های سیاسی که مستقل است یا غیر مستقل و وابسته به طبقه‌ای فرادست، نگهبان است یا حاکم و فعال مایشا، انگل‌واره بر روی ساختارهای اقتصادی است یا خودش اساساً ساختاری سیاسی-اقتصادی است، وجودش ضرور است یا شر غیر ضرور؛ یا حتی انتزاعی است یا افسانه‌ای - بگذریم. دست‌کم شاید بتوان تأکید اصلی را روی این مسئله قرار دهیم که: همواره به دولت به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مفاهیم و موضوعات آمیخته و درهم تنیده با سیاست و قدرت نگاه شده است و ذکر این نکته نیز اساسی به نظر می‌رسد که از اواخر قرن 16 و اوایل قرن 17 به این سو نظریات مدرن سیاست تحت تأثیر نظریات ماکیاولی به‌شدت بر پایه و مرکزیت دولت و ناظر بر محوریت توضیح و جایگاه آن هم‌چنین رابطه‌اش با مردم (جامعه) استوار بوده است. چنان‌که فوکو نیز دو جنبه اساسی در تحلیل ماکیاولی از الزامات قدرت را «نشان دادن خطرها» و «هنر اداره مناسبات نیرو»ها توضیح می‌دهد. و در ادامه خاطر نشان می‌سازد که: «شاید باید گامی فراتر بگذاریم و از شخصیت پادشاه بگذریم و سازوکارهای قدرت را بر مبنای استراتژی درون ماندگار مناسبات نیرو رمزگشایی کنیم» (فوکو، 1383: 112-113).

از اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم به این سو، روندی از پیشرفت‌ها و تحولاتی که در حوزه‌های اقتصاد و سیاست پدید آمد، موجد شرایط و زمینه‌هایی برای دولت‌ها شد که در این دوره دیگر با نام «دولت‌های مدرن» شناخته می‌شدند. به‌سبب امکان ظهور و حضور این شرایط به سود دولت‌های مدرن، برخلاف پیشینه‌های متفاوتی که هر کدام از این دولت‌ها در بستر تاریخی و جغرافیایی‌شان دارند، اما شباهت‌های بی‌شماری در میان اشکال اعمال قدرت و نیز کارکردهای‌شان به‌وجود آمد. مراد از شباهت‌های کارکردی در اعمال قدرت، آن است که دولت‌های امروزی فارغ از میزان

توانایی‌های متفاوت در به‌کارگیری تکنیک‌های قدرت و چگونگی اعمال آن، هم‌چنین حصول کیفیات کارکردهای برآمده از آن‌ها، با توجه به «سیاست بازنمایی»¹ و اکراه از به‌کار گرفتن خشونت عریان برای جاری کردن قدرت در رگ‌های نهادهایی که امروزه بیش از هر چیز با بدن انسان سر و کار دارد، به‌شدت در این زمینه‌ها شبیه به یکدیگر عمل می‌کنند. چرا که اغلب آن‌ها امروز در هنرهای اعمال قدرت، پیش از هر چیز نیازمند ارگانیک‌سازی پنهان یا کم‌وبیش آشکاری هستند متشکل از نهادهایی که به میانجی آن‌ها، صورت‌های عینی سلطه را به صورت اموری رویت‌ناپذیر متحقق سازند.

به‌زعم نگرانده این سطور، دولت چیزی نیست مگر هیئتی متشکل از دستگاه‌هایی که بدون آن قادر نخواهد بود به جاری ساختن قدرت و عینی کردن سلطه خویش در زیست امروزی انسان دست بزند. هم‌چنان که فکر مارکسی نیز پیش از هر چیز دولت را به سبب ماهیت و نوع حیاتی که نیازمند ضرورت‌های پراتیک حقوقی و غیر حقوقی است مشتمل بر «دم و دستگاه‌هایی» می‌داند که بدون آن‌ها حضور و ظهور دولت مدرن امکان حیات نمی‌یافت. هم‌چنین دولت بدون برساختن و اجبر کردن این نهادها که میانجی امور ذهنی قدرت به متحقق ساختن امور عینی است، هسته‌ای بدون سازوکار خواهد بود که تصور آن تنها در خلع امکان وجود می‌یابد. با این توصیف کوتاه و چند خطی از «دولت» در فکر مارکسیستی در نگاه اولیه به دولت آن‌چه به‌ظاهر روشن می‌نماید این است که دولت از طریق نهادهایی مشخص، قدرت و در نهایت سلطه خویش را عملیاتی می‌کند. نهادهایی که کارشان انتقال قدرت دولت و اجرای آن است و مشتمل بر «دولت (قوه مجریه)، هیئت دولت، سازمان‌ها، احزاب، ارتش، پلیس، سیستم قضایی، دادگاه‌ها و زندان‌ها و ... می‌شود که می‌توان آن‌ها را نهادهایی خواند که به‌صورت آشکار با قدرت و قوه قهریه آن سر و کار دارند» یعنی «دم و دستگاه‌های سرکوبگر دولت»² (آلتوسر، 1386: 37) که با چهره عریان قدرت دولت کار می‌کنند (واژه سرکوب در این‌جا به این معناست که این دم و دستگاه‌ها با قوه قهریه دولت کار می‌کنند یا دست‌کم و در نهایت این‌گونه به‌نظر می‌رسند. به‌طور مثال دستگاه اداری دولت می‌تواند صورت‌های غیرفیزیکی خشونت و سلطه را به‌خود بگیرد).

اما در نگاهی دقیق‌تر آن‌چه در ظاهر، پیدا و آشکار نیست، این است که قدرت نهادهای کارگزار دیگری هم دارد که ظاهراً وجه اشتراک مشخص و مستقیمی با قدرت سیاسی ندارند، نهادهایی که به‌نظر می‌رسد و باید زیست و کارکردشان مستقل از قدرت سیاسی باشد؛ اما در حقیقت این‌طور نیستند: «نهاد دین، نهاد آموزش (شامل نظام مدارس تا دانشگاه‌ها که عرصه روشنفکری را نیز در بر می‌گیرد)، نهاد خانواده، نهادهای فرهنگی (حوزه‌های گوناگون ادبیات، هنر و حتی ورزش) و ...» که برخلاف نهادهای سرکوبگر دولت، این نهادها با چهره پنهان قدرت دولت سر و کار دارند، یعنی با «ایدئولوژی». دستگاه‌هایی که می‌توان آن‌ها را «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت»³ خواند. (آلتوسر، 1386: 37) دم و دستگاه‌هایی که دولت با به‌کارگیری و استخدام یا با اجیرکردنشان، سلطه خویش را به میانجی ایدئولوژی قدرت به عرصه عمومی و خصوصی تسری می‌بخشد.

با وجود تکرر در اشکال و کارکردهای مختلف دم و دستگاه‌های دولت می‌توان ردپای وحدتی را در میان آنان جست که این وحدت مستقیماً محسوس و مرئی نیست. چرا که هر دو نوع دم و دستگاه دولت، خواه سرکوبگر و خواه ایدئولوژیک با «خشونت و ایدئولوژی» توأمان کار می‌کنند و از این منظر تفکیک دم و دستگاه‌های دولت به سرکوبگر/ ایدئولوژیک صرفاً تمایزی شناختی است به‌جهت فهم روشن‌تر از اشکال و چگونگی کارکرد نهادهای مختلف دولت. چرا که این

1 - Representational politics.

2 - Repressive state apparatuses.

3 - Ideological state apparatus.

تمایزگذاری مانع از آن می‌گردد تا این دم و دستگاه‌ها را همسان بی‌انگاریم. همین ویژگی و خصلت دوگانه و توأمان سرکوب و ایدئولوژی چه در دم و دستگاه سرکوب و چه در دم و دستگاه ایدئولوژیک دولت، روشنگر ظهور مناسبات ظریف آشکار و نهان بین مجموعه «دم و دستگاه‌های سرکوبگر و ایدئولوژیک دولت» است (آلتوسر، 1386: 38-42).

به دیگر سخن و همراه با آلتوسر، «دم و دستگاه‌های سرکوبگر دولت» در درجه اول، متضمن کارکرد و خصلت سرکوبگری دولت هستند و به‌صورت مستقیم با قهر و خشونت قدرت سرکار دارند اما در درجه دوم، در حال هدایت و جهت‌دهی توسط ایدئولوژی نیز هستند (به‌طور مثال ارتش و پلیس به‌طور مستقیم با خشونت و قدرت عریان سر و کار دارند، اما از سوی دیگر و در درجه بعدی توسط ایدئولوژی نیز جهت‌دهی و کنترل می‌شوند، خواه برای تحقق هماهنگی با قدرت و بازتولید خود در قدرت و خواه به‌منظور تحقق ارزش‌هایی که بیرون از خود اشاعه می‌دهند). همین‌طور «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» نیز که در درجه اول، با ایدئولوژی سروکار دارند و متضمن فرآیند اطاعت و منقادسازی سوزده هستند؛ اما در وهله نهایی، در تولید خشونت سیاسی پنهان و سرکوبگری توأم با رضایت نقش اساسی دارند.

پس از این نظر با «وحدتی» نامحسوس مواجهیم که مانند نخ تسییحی ظریف و نامرئی با وجود تکثر و گوناگونی و اشکال مختلف دم و دستگاه‌های دولت چه سرکوبگر و چه ایدئولوژیک، این دانه‌ها را کنار هم و در نهایت با کارکردی نهایی و مشابه نگاه داشته است و آن‌چه باعث وحدت این دم و دستگاه‌ها در عین کثرت‌شان می‌گردد در واقع خود همین کارکردهاست یعنی «حفظ قدرت و بازتولید روابط و مناسبات موجود»، چرا که ایدئولوژی موجود در آن‌ها به‌رغم تکثر و چندگانگی و تضادهایش در واقع همواره تحت تابعیت ایدئولوژی غالب - که گفتمان حاکمیت است - وحدت می‌یابد.

به‌نظر می‌رسد پی بردن به وحدتی که در میان کارکردهای «دم و دستگاه‌های دولت» نهفته است چندان دشوار نباشد، بلکه آن‌چه مهم و پیچیده می‌نماید، پیگیری ردپایی است که زیر سایه ایدئولوژی، این ساختارها را به تسخیر خویش درآورده، جهت می‌بخشد، بسط می‌دهد و در نهایت نتایج مطلوب خود را در فرآیند تأثیر بخشی و تسری آن‌چه که هدف غایی قدرت است از آن‌ها مستفاد می‌کند.

به‌عبارت دیگر شناخت نحوه عملکرد ایدئولوژی بر «دم و دستگاه‌های دولت» به‌خصوص دم و دستگاه‌هایی که آن‌را همراه با آلتوسر ایدئولوژیک خواندیم و فهم نتایجی که از رهگذر عینیت یافتن ایدئولوژی در این دستگاه‌ها و اعمال آن به‌وسیله این نهادها بر روی انسان و ساحات زندگی وی ایجاد می‌شود امر خطیر و پیچیده‌ای است که پیچیدگی و دشواری آن به‌سبب پیوندی درونی است که مابین نهاد شناخت (آگاهی) و معرفت به‌نوعی با خود این ساختار و دم و دستگاه می‌یابد. اما چه نوع پیوندی میان نظام آگاهی (خاصه نهاد دانشگاه به‌عنوان یک دستگاه آموزشی) و دم و دستگاه ایدئولوژیک دولت برقرار می‌شود و این نوع رابطه چه تأثیراتی بر کارکرد نظام آگاهی و معرفت تولید شده توسط دانشگاه به‌جای می‌گذارد و این تأثیرات در چه حوزه‌هایی قابل ردیابی است.

تا پیش از وقوع انقلابات صنعتی به‌نظر می‌رسد که علم و دانش، روشنگر حوزه‌های تاریک و ناشناخته‌ای است که بشر تا پیش از آن، نه بدان‌ها اندیشیده بود و نه این‌که توانسته بود توفیقی در شناخت آن امور ناشناخته به‌دست آورد. اما پس از وقوع انقلابات صنعتی و اختراعات ناشی از آن، به‌نظر می‌رسد آن‌چه تا پیش از این بشر را ناتوان از تسلط بر امور ناشناخته و طبیعت پیرامون خود کرده بود، به ناگاه و به‌خصوص پس از تحولات قرن نوزدهم به یکباره مثل یک فتح الفتوح در چنگال بشر قرار گرفت. به‌نظر می‌رسد آنچه طی قرون 18 و 19 تحت عنوان تیهکاری علیه علم و دانش بر سر نظام آموزش دانشگاهی فرود آمد (معرفتی که تا پیش از این به‌عنوان عامل شناخت و آگاهی بشری نسبت به‌خود و پیرامونش

بود اکنون و در گذر همه این تحولات تبدیل به ابزاری در خدمت تولید مناسبات و شرایط مادی و ایدئولوژی حاکم قرار گرفته است)، همان معنایی است که نهایتاً از این گزاره مارکس به دست می‌آید:

«سامان فکری غالب در هر دوره، سامان فکر طبقه حاکم است: به دیگر سخن، طبقه‌ای که حاکم بر نیروی مادی جامعه است در همان حال هدایت‌گر نیروی فکری آن نیز به‌شمار می‌رود. طبقه‌ای که اختیاردار ابزار تولید است هم‌پای آن ابزار تولید فکری را نیز در ید خویش خواهد داشت. بدین‌سان، سامان فکری آنهایی که فاقد ابزار تولیدند، به‌کلی در انقیاد این طبقه خواهد بود. سامان فکری حاکم چیزی فراتر از بیانی (نمایش) مطلوب از روابط مادی مسلط نیست، روابط مادی مسلطی که به میانجی این سامان فرا چنگ آمده است؛ در نتیجه تسلط سامان فکری است که یک طبقه آن را ساخته است، یعنی طبقه حاکم.» (Marx & Engels, 1978: 172, 173) در فقره فوق، می‌توان رد اشاراتی را جست که امروزه این نوع از کسب و تولید معرفت را تحقق می‌بخشد و سامان می‌بخشد، یعنی: نظام آموزش و در امتداد آن دانشگاه.

دانشگاه

کارل یاسپرس در کتاب ایده دانشگاه، حیات دانشگاه را تنها وقتی محقق می‌بیند که «...در چارچوب یک نهاد ایجاد شده باشد. ایده دانشگاه در یک نهاد متحقق می‌شود. کیفیت دانشگاه به این بستگی دارد که تا چه حد این تحقق انجام شده است.» هم‌چنین او یادآور می‌شود که: «دانشگاه اگر از ایده‌اش تهی شود به‌طور کلی ارزش خود را از دست می‌دهد» (یاسپرس، 1394: 103). اما ایده دانشگاه چیست و ارزش‌هایی که دانشگاه بر مبنای آن استقرار یافته و تنیده شده است کدام است. آیا اساساً یک نهاد مدرن از جمله دانشگاه در ذات خویش، یک امر متناقض را حمل نمی‌کند. امری که از یک‌سو، قرار یافتگی و سازش در شکل یک نهاد به‌خود می‌گیرد و از سوی دیگر، به‌واسطه تنجیدگی آن با مسئله کشف و کسب معرفت (آگاهی) میان ایده‌ها و واقعیت‌های وجودی شکل‌گیری یک نهاد مدرن در تناقض است.

از اولین دانشگاه‌های نو نهاد - جامعه القرویین¹ مراکش 859 میلادی و بولونیا ایتالیا 108 میلادی - تا دانشگاه‌های امروزی، تحولات زیادی بر سر ایده دانشگاه، نوع و چگونگی فعالیت و کارکردهای آن رقم خورده است، بر سر این که آیا اساس دانشگاه با توجه به در آمیختگی آن با فرآیند تولید و کسب معرفت (دانش)، مستقل / وابسته به قدرت است یا حتی بر ساخته / سازنده قدرت است، هنوز هم مجادله باقی است.

چنان‌که در تعریف این نهاد و بررسی چگونگی ظهور آن با نظریات گوناگونی مواجه هستیم. «دانشگاه تحقق گروهی عزم بنیادین انسان به دانستن است. نخستین هدف آن این است که چه چیز قابل شناختی وجود دارد و این که به‌واسطه شناخت و عدم شناخت چه بر سر ما می‌آید. بخش مهمی از حیات فکری هر جامعه در دانشگاه متبلور می‌شود و علم و پژوهش‌های علمی تنها زمانی موجودیت می‌یابند که بخشی از حیات فکری فراگیر باشند. از طرفی این حیات فکری همان نیروی حیات‌بخش دانشگاه نیز هست.» اما این شکل از حیات فکری خودآیینی خویش را تنها زمانی می‌یابد که آن را از یک ایده جاویدان که خصلتی جهانی و فراملی دارد می‌گیرد: که «آزادی آکادمیک» نام دارد (یاسپرس، 1394: 21-27). فریره نیز در کتاب «آموزش ستم‌دیدگان» مأموریت اصلی آموزش را «انسانی شدن بشر» می‌داند که از طریق گفت‌وگوی انتقادی و مینا قرار گرفتن خلاقیت و رهایی امکان‌پذیر است (فریره، 1358).

آن چنان که جان هنری نیومن نیز در کتاب «ایده یک دانشگاه» می‌نویسد: «آن چه که با نام امپراطوری در تاریخ سیاسی می‌شناسیم، به‌سان یک دانشگاه می‌ماند در حوزه فلسفه و پژوهش». یک دانشگاه «حافظ قدرتمندی است برای علم و دانش، حقایق، اصول و مبانی، پژوهش و اکتشاف، تجربه و تعمق است. در حقیقت ترسیم‌کننده قلمرو عقل است... و از هیچ سمتی حاضر به تجاوز و دست‌اندازی یا تسلیم و انفعال نیست... و به‌عنوان حکم میان دو گونه حقیقت عمل می‌کند؛ آن هم با در نظر گرفتن ماهیت و اهمیت هر یک بنا بر هر آن چه که آن حقایق به صورت برابر عمل می‌کنند.» و در ادامه تصریح می‌کند که دانش آزاد در برابر دانش کاربردی «چیزی جز مثنی چرندیات و مهملات نیست.» چراکه «حقیقت واجد دو صفت زیبایی_قدرت است، حال آن که دانش کاربردی حقیقت را به منزله قدرت در اختیار دارد اما دانش آزاد دریافت زیبایی است.» (Newman, 1852: 159, 217, 459).

نیومن در جایی دیگر از رساله خود عنوان می‌کند که: «دانش قادر است مرهم و نتیجه خود باشد. به‌گونه‌ای که شاکله فکر انسان هر نوع از دانش را اگر که حقیقی بداند، پاداشی است برای خود آن دانش» اما وی یک پرسش کلیدی را نیز در مقدمه رساله خود گنجانده است که به‌طور مشخص به موضوع این پژوهش پیوند می‌خورد. او در مقابل دانشگاه کاربردی و دانشی که از راه تحقیق و پژوهش معطوف به کارکرد سودمندانه است و محصول چنین دانشگاه‌هایی می‌تواند باشد؛ این پرسش را مطرح می‌کند که: «اگر اکتشافات علمی و فلسفی از جمله اهداف و کارکردهای دانشگاه به حساب می‌آیند، برای من قابل درک نیست که، چرا یک دانشگاه باید دانشجو داشته باشد؟» (Newman, 1852: preface, viii) نیومن این پرسش را به شیوه‌ای کنایه‌آمیز درست در زمانی مطرح می‌کند که ایده دانشگاه در حال تبدیل شدن به یک فرمول مشخص در تحولات دنیای مدرن بود، یعنی دانشگاه مفید و سودمند مساوی است با دانشگاهی که کاربردی باشد، یعنی دانشگاه باید ارائه دهنده خدماتی باشد که حیات و دوام دانشگاه را در تحولات پیش رو به‌همراه بیاورد.

از تعاریف مختلف دانشگاه و کارکردهایی که در رویکردهای مختلف نظری مرتبط با آن ارائه می‌شود - خواه حقیقی و اصیل یا کاذب - که در گذریم، به‌نظر من آن چه اهمیت دارد این پرسش است که: دانشگاه و سرگذشت آن چه جایگاهی در زندگی انسان امروز پیدا کرده است و یا به‌سبب نوع ماهیت و کارکردهایی که امروز ارائه می‌کند، چه فرآیندهایی را پشت سر نهاده تا در این عصر چنین ویژگی‌های کارکردی را عهده‌دار باشد.

ایدئولوژی و نظام آموزش

نظام آموزش همان‌طور که پیشتر نیز عنوان شد، یکی از «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» محسوب می‌شود که می‌توان آن را مهم‌ترین و بلکه کلیدی‌ترین دم و دستگاه ایدئولوژیک دولت نیز برشمرد. اما چرا؟ هنگامی که از مفهوم «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک/ سرکوبگر دولت» و تفاوت‌های آن‌ها در عین شباهت‌هایشان و چگونگی عملکرد و صورت‌های کارکردی‌شان سخن به‌میان آمد، می‌بایست درباره مفهوم «ایدئولوژی» که پیش از آلتوسر و حتی پیش‌تر از مارکس، توسط دستوت دوتراسی¹ و همکارانش وضع شد نیز توضیح بیشتری آورده شود. مارکس در «ایدئولوژی آلمانی (1845)» و «دست‌نوشته‌های فلسفی 1844» نظریه‌ای از ایدئولوژی به‌دست می‌دهد که از نظر آلتوسر بنا بر خوانش سیمپتوماتیکی² که طی یک دهه به‌همراه شاگردان خود از آثار مارکس به‌دست آورده است، آن را اگرچه در بردارنده دیدگاه موسعی برای برپاداشتن یک نظریه در باب ایدئولوژی می‌داند، اما به این علت که خود این

1 - Destutt de Tracy.

2 - Symptomatic reading.

نظریه - در فکر مارکس به خصوص در آثار «ایدئولوژی آلمانی» و «دست نوشته‌های اقتصاد سیاسی 1844» - اساساً و در کلیت خویش به یک صورت‌بندی ایدئولوژیک وابسته است، بنابراین مفهوم ایدئولوژی در نزد مارکس را نیازمند خوانشی دوباره، بسط و تمایز آن با مسئله‌ای که بر اساس علم «ماتریالیسم تاریخی» صورت‌بندی شده باشد می‌داند. یعنی همان تلاشی که آلتوسر برای توضیح و توصیف مفهوم «ایدئولوژی» و تمایز آن با «علم» به کار می‌بندد. نزد آلتوسر «ایدئولوژی تاریخ ندارد»؛ بدین معنا که در نگرش مارکس به مفهوم ایدئولوژی، در کتاب «ایدئولوژی آلمانی (1845)» این مدعی که «ایدئولوژی تاریخ ندارد» نظری است صرفاً سلبی. اما ایدئولوژی به‌زعم مارکس یک سرهم‌بندی تخیلی و کاذب از آگاهی است که از واقعیات انضمامی و مادی تاریخ آن‌هم بیرون از تاریخ ایدئولوژی بر ساخته شده است (مارکس، 1377: 38-109).

از نظر آلتوسر و بنابر مدعای او «ایدئولوژی تاریخ ندارد» مارکس، اصلاً بدان معنا نیست که «ایدئولوژی تاریخ ندارد»، بلکه به این معنی است که ایدئولوژی تاریخ ویژه خود را ندارد. او تصریح می‌کند: «تزی که می‌خواستیم از آن دفاع کنیم، (ایدئولوژی تاریخ ندارد) با تز پوزیتیویستی و تاریخ‌گرایانه «ایدئولوژی آلمانی» از بنیاد متفاوت است. زیرا از یک طرف، به‌زعم من ایدئولوژی‌ها تاریخی خودویژه دارند (هرچند که این تاریخ را در وهله نهایی، مبارزه طبقاتی متعین می‌کند) و از طرف دیگر، در عین حال معتقدم که ایدئولوژی به‌صورت کلی تاریخ ندارد و این نه به‌صورت سلبی [آن‌چنان که مارکس می‌گوید تاریخ ایدئولوژی بیرون از آن است] بلکه به‌معنای کاملاً اثباتی است. به این معنا اثباتی است، زیرا که خصلت ایدئولوژی آن است که بسته به ساختار و کارکردی است که از ایدئولوژی واقعیتی غیرتاریخی به‌عبارت دیگر همه - تاریخی می‌سازد و مقصود این است که این ساختار و کارکرد ایدئولوژی به‌صورت یکه و تغییرناپذیر در بستری که کلیت تاریخ می‌خوانندش - یعنی در سراسر تاریخی که «مانیفست کمونیست» آن‌را به‌مثابه تاریخ مبارزه طبقاتی یعنی تاریخ جوامع طبقاتی مشخص می‌کند - حی و حاضر است» (آلتوسر، 1386: 55-56).

در باب مفهوم ایدئولوژی دو مدعا در اندیشه آلتوسر مطرح است: یکی سلبی، در باب بازنمود تخیلی ایدئولوژی است و دیگری ایجابی است، در باب مادی بودن ایدئولوژی. مدعای اول: «ایدئولوژی رابطه تخیلی افراد را با شرایط واقعی هستی‌شان بازنمایی می‌کند». مدعای دوم: «ایدئولوژی هستی مادی دارد» (آلتوسر، 1386: 57-68).

اما این دو مدعا در باب ایدئولوژی و تفاوت نظرگاه آلتوسر با فکر مارکس در این خصوص، چه نوع رابطه‌ای با دانشگاه و مسئله کسب و تولید دانش می‌یابد؟ پیش از این و به‌طور مختصر مطابق با آن‌چه آلتوسر «دم و دستگاه‌های» ایدئولوژیک و سرکوبگر دولت می‌خواند، نهاد آموزش را به‌عنوان یکی از «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» بر شمردم. که از قضا و بنابر اندیشه آلتوسری کلیدی‌ترین «دم و دستگاه ایدئولوژیک» مسلط در بازتولید قدرت دولت و مناسبات آن نیز محسوب می‌شود و از طرفی مهم‌ترین آن نیز به‌حساب می‌آید. بدین سبب که در فرآیند اعمال قدرت دولت، «دم و دستگاه آموزش» به میانجی ایدئولوژی به نظامی بر ساخته از عقاید و ارزش‌های موجود (و آتی) تبدیل می‌شود که از جانب مطالبات فرانظری و ایدئولوژیک دولت - در جهت منافع دینی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی - جهت یافته و مطابق با آن عمل می‌کند. نظامی ظاهراً مستقل که عهده‌دار شناخت، تولید معنا و تخصص بر مبنای رهیافت‌های علمی مبتنی بر دستاوردهای عقلی بشر در جامعه است. نهادی که «در سال‌های متمادی (از آموزش ابتدایی تا تحصیلات تکمیلی و پیشرفته آکادمیک) 5 یا 6 روز در هفته و 8 ساعت در روز (یک‌سوم ساعات شبانه روز)» (آلتوسر، 1386: 50). اکثر اعضای جامعه خویش را به‌عنوان سوژه‌هایی مشتاق و رضایت‌مند در اختیار دارد. بنابراین چه گفته شد، تمامی «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک» دولت در تأمین هدفی واحد (بازتولید مناسبات قدرت و شرایط تولید) شریک‌اند و هر یک از این

دم و دستگاه‌ها به‌سهم خود در محقق ساختن این هدف سهم دارند. با این توصیف بایستی یکی از این «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» نقش کلیدی و مسلطی را به نسبت سایرین بر دوش بکشد که کمتر کسی توانایی شنیدن صدای گام‌های آن‌را داشته باشد.

ایجابیت^۱ و دم و دستگاه آموزش

به‌نظر می‌رسد برای روشن شدن چگونگی عملکرد و تأثیرگذاری «دم و دستگاهی ایدئولوژیک آموزش» (در این‌جا منظور نهاد آموزش به‌خصوص دانشگاه است)، لازم است دو مدعایی که آلتوسر در باب ایدئولوژی بدان اشاره می‌کند را مورد بازخوانی قرار دهیم.

پیش‌تر گفتیم که آلتوسر در باب ایدئولوژی - متفاوت با آنچه مارکس در «ایدئولوژی آلمان» بیان می‌کند - دو مدعی را مطرح می‌کند: یکی سلبی، در باب بازنمود تخیلی ایدئولوژی است و دیگری ایجابی است، در باب اینکه ایدئولوژی هستی مادی دارد.

مدعای اول: «ایدئولوژی رابطه تخیلی افراد را با شرایط واقعی هستی‌شان بازنمایی می‌کند» مراد از طرح این مدعی، ارائه تعریفی متمایز از ایدئولوژی است که از سویی، رابطه مستقیمی با آنچه واقعیت نیست دارد و از دیگر سو، نشان دادن تمایزی است که از قضا برای آلتوسر بسیار مهم‌تر از اولی است و آن تمایز میان حقیقت (شناخت عاری از ایدئولوژی) و ایدئولوژی است. «افراد در ایدئولوژی، شرایط هستی واقعی‌شان را به‌صورت تخیلی بازنمایی می‌کنند» او ادامه می‌دهد: «آنچه که انسان‌ها در ایدئولوژی برای خود بازنمایی می‌کنند، شرایط واقعی هستی‌شان و جهان واقعی‌شان نیست، بلکه فراتر از آن، رابطه آن‌ها با این شرایط هستی‌شان است که در ایدئولوژی بازنمایی می‌شود. همین رابطه است که در کانون هر مفهومی ایدئولوژیک و در نتیجه هر مفهوم تخیلی از جهان واقعی جا خوش کرده است.» این نوع نگاه آلتوسری به ایدئولوژی در پیوندی است که به زبان مارکسیستی میان ایدئولوژی و نظام روابط واقعی سلطه‌گر بر هستی افراد (روابط تولید و هر چیز برخاسته از آن) و بازنمایی تخیلی افراد از این شرایط برقرار می‌سازد. بدین معنا که در «ایدئولوژی آن‌چه بازنموده می‌شود نظام روابط واقعی سلطه‌گر بر هستی افراد نیست، بلکه نسبت تخیلی این افراد با روابط واقعی سلطه‌گر بر زندگی‌شان است» (آلتوسر 1386: 57-60). آن‌چه پس از این مهم است پاسخ به این دو پرسش است:

نخست، چرا انسان‌ها برای «بازنمایی» شرایط واقعی هستی‌شان به برداشتی تخیلی از این شرایط نیاز دارند یا پناه می‌برند؟ دوم این‌که، چرا این «بازنموده» یا تصویر برساخته، ضرورتاً تخیلی است و ماهیت این تخیل چیست؟ ابتدا تعریفی از ایدئولوژی که به‌صورت کلی توسط آلتوسر ارائه می‌شود را به میان می‌کشم که از خلال آن به دو پرسش فوق نیز پاسخ خواهیم داد: «بی‌تردید در این‌جا مسئله بر سر تلاش برای ارائه تعریفی عمیق از ایدئولوژی نیست. به‌صورت بسیار شماتیک کافی است بدانیم که ایدئولوژی نظامی است (با منطبق و سرسختی خودش) از بازنمایی‌ها (تصاویر، اساطیر، ایده‌ها یا مفاهیم بسته به مورد) که از هستی و نقش تاریخی معین در چارچوب یک جامعه خاص برخوردار است. بدون پرداختن به مسئله مناسبات میان یک علم و گذشته ایدئولوژیک‌اش، می‌توان گفت که ایدئولوژی به‌عنوان نظامی از بازنمایی‌ها، متمایز از علم است، چراکه کارکرد عملی - اجتماعی ایدئولوژی بسیار مهم‌تر از کارکرد نظری (کارکرد به‌عنوان آگاهی) است» (Althusser, 1969 : 231).

در این جا با این تعریف کلی از مفهوم ایدئولوژی آلتوسر به چند نکته مهم اشاره می‌کند که بی ارتباط با پاسخ به دو پرسش فوق نیست. اول این که، ارائه تعریفی دقیق و تام از یک مفهوم مانند ایدئولوژی خود به نوعی گرفتار آمدن در تعریفی ایدئولوژیک و بسته از یک مفهوم آن هم بدون در نظر آوردن زمینه آن است، دوم این که، ایدئولوژی دارای وجود و عینیت تاریخی است که برساخته از ایده‌ها و بازنمایی‌هایی است، که نه هستی ایده‌آل بلکه هستی مادی دارند (همان طور که وی در مدعای دوم در باب ایدئولوژی آن را توضیح می‌دهد) و سوم، خط تمایزی است که آلتوسر میان رابطه علم (حقیقت) و ایدئولوژی (توهم و خیال) برقرار می‌کند و بدان اهمیت ویژه‌ای می‌بخشد که از قضا برای این پژوهش و رابطه میان دانشگاه و دانش با مسئله ایدئولوژی نیز مهم تلقی می‌شود. آخر این که، ایدئولوژی به مانند ابزاری است سامان‌بخش و دارای کارکردی عملی-اجتماعی که در مسائل نظری کارکرد آن به مثابه آگاهی در وهله ثانوی قرار دارد.

آلتوسر در مدعای دوم، «ایدئولوژی هستی مادی دارد»، تز ایجابی خود در باب ایدئولوژی توضیح می‌دهد و اشاره می‌کند که این تز برای بسط تحلیل او درباره سرشت ایدئولوژی ضروری است. در توضیح مدعای پیشین با دو پرسش مواجه شدیم (نخست اینکه، چرا انسان‌ها برای «بازنمایی» شرایط واقعی هستی‌شان به برداشتی تخیلی از این شرایط نیاز دارند یا پناه می‌برند. دوم این که، چرا این «بازنموده» یا تصویر برساخته، ضرورتاً تخیلی است و ماهیت این تخیل چیست). که پاسخ آن با مقدمه‌ای که ذکر آن رفت طبیعتاً به توضیح مدعای مزبور منجر می‌شود.

به این ترتیب یک سوژه انسانی در کنش‌های مادی ایدئولوژیک می‌توان یافت یا دست کم باید وجود داشته باشند و اگر بدین نحو نباشد، ایدئولوژی ایده‌های دیگری به این سوژه ضمیمه می‌کند که با کنش‌های او موافقت داشته باشد. هم‌چنین که سرشت این ایده‌ها و بازنمودهای آن به‌رغم برداشته‌های پیشینی از ایدئولوژی (یعنی فهمی از ایدئولوژی که آن را آگاهی کاذب می‌داند)، دارای هستی و وجودی مادی است. آلتوسر در «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» و عملکرد این «دم و دستگاه‌ها: یادآور می‌شود که هریک از این «دم و دستگاه‌ها» (حقوقی، آموزشی، خانواده، دین و ...) تحقق و صورت عینیت یافته یک ایدئولوژی است. در این جا دوباره به همین مطلب باز می‌گردیم که «هر ایدئولوژی همواره در یک دم و دستگاه و در عمل یا اعمال این دم و دستگاه هستی دارد. و این هستی مادی است» (آلتوسر، 1386: 62).

به‌طور مثال: هنگامی یک فرد مسلمان برای دستیابی به رستگاری یا رهایی و هم‌چنین ابراز ایمان خویش به باورهای دینی خود، به مناسکی مثل برپایی حج، نماز و یا شرکت در مراسم تشییع و... عمل می‌کند و رفتاری منطبق با این باورها و اخلاقیاتی موافق با آن‌ها را پیش می‌گیرد. به نوعی، در بخشی از عمل‌های انتظام یافته مشارکت می‌جوید که همان عمل‌های «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک» هستند. ایده‌هایی که او (به‌عنوان یک سوژه آزاد و مختار و آگاه) انتخاب کرده است، اما بدان‌ها وابسته است. در این جا روشن است که ایدئولوژی ناگزیر خواهد بود برای جاری شدن در صورت‌های مختلف تحقق مادی یابد و به‌خودی خود، قادر به جاری و ساری شدن نخواهد بود مگر به میانجی یکی از «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک» و هم‌چنین از طرفی نیز خود سوژه به‌عنوان انسانی به اصطلاح آزاد ایده‌های خود را که پیش‌تر ایدئولوژی، آن‌را برساخته است نهایتاً در کنش‌هایی مادی ثبت می‌نماید، به‌گونه‌ای که در هر حوزه شاهد عمل سوژه به ایده‌هایی هستیم که در او برساخته شده‌اند، غافل از این که این ایده‌ها به‌واسطه دم و دستگاه‌هایی نظیر آموزش، تولید و در وهله نهایی توسط خود شخص بازتولید می‌شوند. این اعمال و کنش‌های سوژه را مناسکی منظم می‌کنند که توسط «دم و دستگاه ایدئولوژیک» سامان یافته‌اند.

بدین ترتیب و همان‌طور که در مثال نیز آورده شد، یک فرد مسلمان آن زمان‌هایی احساس رهایی و رستگاری خواهد یافت که فی‌المثل در یکی از مناسک از پیش سامان یافته، به شیطان سنگ بزند و یا هرچه زودتر و نزدیک‌تر این عمل را نسبت به سایرین انجام دهد در او احساس رهایی و رستگاری بیشتری ایجاد خواهد گشت. به این سبب که ایده‌های رهایی یا رستگاری در دم و دستگاه ایدئولوژیک دینی بنا به تعریف خودش، با باور به این ایده و عمل به مناسک انتظام یافته آن است که سوژه خود را رها و رستگار در برابر پروردگار خویش نشان می‌دهد. آن‌چنان که آلتوسر می‌گوید: «ایدئولوژی موجود در یک دم و دستگاه ایدئولوژیک، اعمالی مادی را پیش می‌نهد که مناسک مادی آن‌ها را انتظام می‌بخشد، و این عمل‌ها خود در کنش‌های مادی سوژه موجودند که بر حسب باور خود در آگاهی و رضای کامل عمل می‌کند» (آلتوسر، 1386: 66).

در این میان می‌توان به ویژگی و هم‌چنین سازوکاری در اعمال «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک» اشاره کرد که به میانجی آن «ایده‌ها» تبدیل به «بازنموده» ای می‌شوند که دارای عینیت مادی (مستتر در مناسک انتظام یافته) است. یعنی «سوژه» به میانجی آن دست به کنش‌هایی می‌زند که خود آن کنش‌ها محصول نظامی از ایده‌های سامان یافته است. اما در رابطه با دانشگاه و آگاهی یا دانش (به‌منزله آن‌چه به ظاهر در دانشگاه کسب و تولید می‌شود) به‌عنوان «دم و دستگاه ایدئولوژیک دولت» به سراغ مفاهیمی در اندیشه آلتوسر خواهیم رفت که به میانجی آن‌ها سوژه انسانی با رضایت و توافق خود است که خویش را در چنبره کنش‌های سامان یافته ایدئولوژی می‌یابد.

«استیضاح»،¹ «دژسناخت»² و «سوژه‌سازی»³

نظام آموزش که از کودکی مخاطبان یا بهتر است بگوئیم سوژه‌های خویش را از مراحل ابتدایی یادگیری آموزه‌های مختلف از تحصیل ابتدایی تا مراحل تکمیلی و بالاتر آن در اختیار دارد، به‌عنوان مهم‌ترین «دم و دستگاه ایدئولوژیک دولت» وظیفه جامعه‌پذیر کردن، هنجارپذیر ساختن، آموزش نقش‌های اجتماعی و سیاسی و دینی، آموزش و اعطای شایستگی و لیاقت‌های مختلف انسانی را برعهده دارد. به‌گونه‌ای که سوژه انسانی پس از ورود به ساخت آن، عملاً در چنبره دستگاهی فرو می‌افتد که پیش‌تر به‌صورتی پنهان اجیر ایدئولوژی مسلط شده است و در این فرآیند با تناسبی که میان خود و ایدئولوژی مسلط برقرار می‌سازد، جایگاه اجتماعی و سیاسی و حتی مذهبی خویش را که بدیهی هم به‌نظر می‌رسد، در پس آن خواهد یافت.

در این‌جا مسئله‌ای که اهمیت دارد چگونگی عملکردی است که به میانجی آن ایدئولوژی، یک نهاد را به منزله یک «دم و دستگاه» به خدمت خود در می‌آورد. و دیگر آن‌چه مهم است، آن است که «دم و دستگاه ایدئولوژیک» مذکور چگونه سوژه خویش را به انجام اعمالی و می‌دارد که توسط ایده موجود در ایدئولوژی از پیش تعریف شده و به میانجی «دم و دستگاه ایدئولوژیک» سامان یافته است. تا جایی که سوژه مورد نظر بدون هیچ‌گونه مقاومتی و حتی به‌همراه رضایت و توافق خودش، بدون آگاهی از امور رویت‌ناپذیری که پیرامون او در جریان است به این امور تن می‌دهد. در این میان رابطه ساخت‌یابی دوسویه‌ای میان «ایدئولوژی» و «دم و دستگاه‌های» از یک‌سو و «سوژه» و «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک» شکل می‌گیرد که فرآیند بر ساخته شدن سوژه را کامل می‌کنند. به‌عقیده آلتوسر «مقوله سوژه بر سازنده هر

1 - Interpellation.

2 - Ignorance.

3 - Subjectification.

ایدئولوژی است...» به این دلیل که کارکرد هر ایدئولوژی - کارکردی که شناسنده این ایدئولوژی است - آن است که افراد انضمامی را به سوژه بدل نماید.

از ویژگی‌های دیگر و مهم ایدئولوژی در فرآیند برساختن سوژه، تأکید بر اموری است که بدیهی تلقی می‌شوند. چرا که با استعانت از این ویژگی است که ایدئولوژی، ایده‌ها را به‌مثابه اموری بدیهی بدون آن که به نظر برسد پای اراده دیگری در پس پشت سامان یافتن آن ایده‌ها در جریان است، به سوژه خویش حقه می‌کند. چرا که ما به‌عنوان سوژه ایدئولوژی یا بهتر بگوییم سوژه‌ای که در چنبره دم و دستگاه ایدئولوژیک قرار دارد، همواره در مواجهه با بدیهیات از پیش مفروض گرفته شده، بدون هیچ مقاومتی تنها با تأیید و در مواردی نیز حتی با تحسین آن با واکنش طبیعی و اجتناب‌ناپذیری موافق و پذیرای امور مذکور هستیم.

در این‌جاست که «دژساخت» معنای خودش را ظاهر می‌کند. بدین معنی که ایدئولوژی در وهله نخست، افراد را در مواجهه با مسائل و پدیده‌ها مجهز به یک آگاهی پیشینی می‌کند که مبتنی بر اموری بدیهی است. یعنی ایدئولوژی سوژه را مورد خطاب و «استیضاح» قرار داده یا او را به اصطلاح فرا می‌خواهند، چرا که «ایدئولوژی فقط به‌واسطه و برای سوژه‌ها وجود دارد» که به میانجی آن، فرد (به‌عنوان سوژه آگاه و شناسنده) از خود واکنش‌هایی «بازساختی»¹ و ایدئولوژیک نشان می‌دهد و در وهله بعدی، آن نوع از آگاهی که سوژه را بر می‌سازد و معرفتی که در این فرآیند نصیب او می‌شود - که او به میانجی آن دست به عمل (کنش) می‌زند - چیزی نیست جز همان «دژساخت»، یا آگاهی (شناختی) که به‌نام حقیقت و به‌وسیله ایدئولوژی «تحریف» یا دستکاری شده است، که فرآیند و حاصل این دستکاری تنها برای تولید «دژساخت» به‌منظور بازگون جلوه‌دادن (بازنمایی) حقیقت در چارچوب ایدئولوژی است (Althusser, 1971: 261-270).

به‌سخن دیگر ایدئولوژی‌ای که به میانجی «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» عینیت مادی می‌یابد به‌واسطه «دژساخت»، نظام معرفتی «بازگونی» را طبق نظارت از بالا شکل می‌دهد که سوژه با چنگ انداختن به آن، خود را به‌سان ماهی دهان به قلاب زده به‌نوعی «منقاد» اراده مستور در ایدئولوژی می‌کند و خود را به‌سمت ندیدن «امور رؤیت‌ناپذیری» سوق می‌دهد که تنها آن‌چه مبنی بر اراده ایدئولوژی است و بدیهی تلقی می‌شود را برای وی «رؤیت‌پذیر» می‌سازد. این فرآیند؛ یادگیری، آموزش و کسب معرفت را - که تکیه بر رهایی و استقلال دارد، چرا که بهترین دانشگاه‌ها، آزادترین و مستقل‌ترین آنهاست - تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. لذا نظام آموزش که خود مجهز به سازوکار کسب و تولید آگاهی در شناسایی حقیقت مقولات است، از فهم شرایط حقیقی‌ای که نتیجه فرآیندهای ایدئولوژیک است، عاجز مانده و سوژه‌هایی که تحت این شرایط و در این بستر ساخته می‌شوند نیز مطیع آن خواهند بود و تنها قادر به درک اموری هستند و آن‌هایی را بدیهی تلقی می‌کنند که در این فرآیند از پیش تعیین شده، صورت‌بندی شده است.

در این شرایط، اموری اصیل و مهم جلوه می‌کند و دیگر امور غیر اصیل و بی اهمیت. اموری ثابت و حقیقی فرض می‌شوند که ایدئولوژی آن‌ها را برساخته و بدیهی نشان می‌دهد. «... چون خصلت ایدئولوژی این است که اموری را به‌مثابه امور بدیهی جا بزند، بی آن که به‌نظر برسد دارد این کار را انجام می‌دهد، زیرا پای امور بدیهی در میان است» (آلتوسر، 1386: 68) چرا که ایدئولوژی از یک‌سو با گفتمان غالبی سروکار دارد که ایدئولوژی را تولید می‌کند و در دم و

دستگاه‌های دولت جاری می‌کند، از سوی دیگر از طریق سازوکار «استیضاح» (فراخوانی) با سوژه ارتباط برقرار می‌کند. سوژه‌ای که بنابر تعریف دکارتی، خیال می‌کند آگاه است و آزادانه دست به انتخاب می‌زند، تنها باورهایی را که از ایده‌های تحمیل شده به وی ناشی می‌شود را گردآوری کرده و در نهایت در بخشی از اعمال انتظام یافته مشارکت می‌جوید که این‌ها همان اعمالی هستند که به «دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت» وابسته‌اند.

اینجا دقیقاً همان بزنگاهی است که می‌شود بر آن انگشت تأکید نهاد، جایی که باید تمایز میان علم یا معرفت (در این جا آگاهی عاری از ایدئولوژی) و ایدئولوژی (شناخت و معرفت تولید شده توسط ایدئولوژی) را تشخیص داد و این درست همان چیزی است که ما را بر آن می‌دارد تا این‌گونه فرایندها را در دانشگاه ردگیری کنیم. با این وصف دشوار نخواهد بود فضایی که در آن دانش و معرفت به‌منزله ابزارهایی برای رسیدن به حقیقت هر مقوله تلقی می‌شود، همان مهم‌ترین و کلیدی‌ترین نهادی باشد که برای اجیر شدن و در خدمت ایدئولوژی حاکم قرار گرفتن در نظر گرفته می‌شود. همان‌طور که در دولت‌های مدرن و حتی دموکراتیک امروزی نیز مهم‌ترین امر، دیگر نه نادان نگه داشتن افراد بلکه دانایی سوژه‌هاست؛ البته با آن شرایط و به‌واسطه رژیم‌های دانایی که حاکمان می‌خواهند. از آن جایی که مردم حقوق خود را در این نظام‌ها دانستند تنها یک راه برای حکومت بر آن‌ها باقی است و آن انواع آموزش دادن است.

مراد از توضیح خلاصه مفاهیم فوق (دژشناخت، دستکاری، استیضاح و سوژه‌سازی) آن بود که از این رهگذر و هم‌چنین از منظر رهیافت آلتوسری مدخلی را برای نزدیک شدن و توضیح عینی یک «دم و دستگاه ایدئولوژیک» و نحوه عملکرد و نوع کارکرد آن باز کنیم. تا این سازوکار را نه فقط از بستر فکر مارکسیستی آلتوسر بلکه از زاویه دیگری نیز مشاهده کنیم.

دانشجو-دانشگاه و سینما-تماشاگر

به این‌منظور و در ابتدا «دم و دستگاه» را به‌شکلی که در سینما عمل می‌کند بازخواهیم شناخت. درست همان جایی که توأمان به نمادین‌ترین شکل آن و هم به رؤیت‌ناپذیرترین شکلس به‌کار گرفته می‌شود. بدین‌سبب با بررسی نحوه عملکرد «دم و دستگاه ایدئولوژیک سینما» به کمک مقاله ژان-لویی بودری¹ با عنوان «تأثیرات ایدئولوژیک دم و دستگاه اصلی سینمایی» که در ارتباط با ایدئولوژی و قوام یافتن سوژه در سینما نوشته شده است، خواهیم توانست چگونگی عملکرد یک «دم و دستگاه ایدئولوژیک» مثل دانشگاه را در این فصل و به‌صورت شماتیک در سینما و سپس با کمک مصداق‌های عینی آن در یابیم.

بودری در مقاله فوق می‌پرسد: «آیا طبیعت فنی ابزار بصری که با کنش علمی مستقیماً در ارتباط است در خدمت پنهان ساختن کاربرد آن‌ها در محصولات ایدئولوژیک و تأثیرات ایدئولوژیکی این ابزارهاست؟ اساس علمی آن‌ها یک نوع بی‌طرفی را ایجاد می‌کند و از تردید کردن در آن جلوگیری می‌کند» (Baudry, 1970: 40) وی در ارتباط با سینما و شیوه عملکرد آن و تأثیراتی که بر مخاطب می‌گذارد به مرحله «آیینگی» از سه مرحله لکان (امر واقع، امر نمادین و امر خیالی) اشاره می‌کند و از آن برای توضیح نوعی از هم‌ذات‌پنداری میان سوژه و آگاهی تولید شده بر روی پرده سینما (که به‌منزله هیئت یک «دم و دستگاه ایدئولوژیک» ظاهر می‌شود) کمک می‌گیرد. به‌گونه‌ای که تصاویر تولید شده توسط کارگردان به میانجی ابزار سینمایی (سناریو، دکوپاژ، دوربین فیلمبرداری و مونتاژ و حتی پرده روشن سینما و نیز سالن تاریک آن) برای مخاطب به‌مثابه یک معنا و یا آگاهی به‌حساب می‌آید. وی اضافه می‌کند که همه این‌ها تنها با یک

1. Baudry, Jean Louis (1971). Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus.

ویژگی است که برای سوژه سینما (تماشاگر) معنا می‌یابد و آن «تداوم» است. تداومی که باعث می‌شود، 24 فریم در ثانیه، در چشم سوژه هم‌چون حقیقتی یکپارچه بازنمایی شود. «...معنا هم متشکل از کارگردانی است هم تداوم و حرکت. سازوکار تصویر، عناصر متمایز (عدم تداومی که دوربین ضبط می‌کند) را پس می‌زند [سرکوب می‌کند] و تنها رابطه میان آن‌ها را به نمایش می‌گذارد. به این ترتیب تصاویر منفرد پنهان می‌شوند تا حرکت و تداوم را نمایندگی کنند. اما حرکت و تداوم بیانی روشن از مناسبات تصاویر هستند که از عدم تداوم و تفاوت‌های جزئی‌تر آن‌ها نضج می‌یابند» (Baudry, 1970: 43).

سوژه (تماشاگر) در سالن سینما و بر روی پرده نورانی مقابل خود، با چیزی مواجه می‌شود که پیش‌تر توسط دوربین ضبط شده و به‌وسیله عمل تدوین - با به‌هم پیوستن صحنه‌هایی که به انگیزه تولید و انتقال معنایی خاص صورت می‌گیرد - به‌هم متصل گردیده است، همین‌طور به‌واسطه جدا شدن تماشاگر از محیط و متغیرهای بیرونی (تماشاگر در سالن سینما از جهان بیرون از سالن که وی نیز در عین/حال در آن قرار دارد، منفک می‌شود) در اختیار نور و تصویر و اراده کارگردانی است که اثرش را به‌منزله یک متن تولید شده، به سوژه خویش (تماشاگر) ارائه می‌کند.

در اینجا سوژه (تماشاگر) به میانجی این «دم و دستگاه ایدئولوژیک» قوام می‌یابد و توسط این دم و دستگاه نوعی از آگاهی یا معنا را آن‌طور که محیا کرده است به ناخواه سوژه عرضه می‌کند. کافی است تا تماشاگر روی از پرده برداشته و به پشت سر خویش نگاه کند، آن‌گاه دریچه‌ای را مشاهده خواهد کرد که نور و تصویر از آن محل بر روی پرده پرتاب می‌شوند. رابطه تماشاگر با حقیقت بازنمایی شده که همان اثری است که به‌منزله آگاهی بر روی پرده به نمایش در می‌آید، درست همان رابطه‌ای است که ایدئولوژی با سوژه خویش دارد، هم‌چنین رابطه کلیت سینما با تماشاگر نیز از نوع همان رابطه‌ای است که «دم و دستگاه ایدئولوژیک» با سوژه خود بر قرار می‌نماید.

شاید مثال فوق که با کمک گرفتن از عملکرد سینما برای نشان دادن چگونگی رفتار ایدئولوژی و تجهیزاتی آورده شد، روشن‌گر عملکرد دم و دستگاه ایدئولوژیک دانشگاه شده باشد. چرا که به‌سان فقره فوق، دانشگاه نیز هم‌چون سینما به‌وسیله محدود کردن خیال تماشاگر (دانشجو) به پرده سپید مقابله (به‌واسطه ابزار دانش) در مقام محملی برای ایدئولوژی حاکم و مسلط بر می‌آید، سازوکاری که در هیئت یک «دم و دستگاه ایدئولوژیک» ظاهر می‌شود و با صورت‌بندی یک رژیم دانایی، جایگاه مرکزی سوژه را تصاحب کرده و بدان شکل می‌بخشد.

ملاحظات انتقادی بر رهیافت نظری پژوهش

انسان از ابتدای تاریخ برای بقای خویش و حتی بهبود کیفیت حیاتش همواره به‌دنبال کشف و کسب آگاهی نسبت به خود و پیرامونش بوده است و این فرآیند کسب آگاهی را به‌واسطه معرفت‌های گوناگونی کسب و در حافظه تاریخی خود ثبت و حک کرده است. اما این آگاهی یا معرفت کسب و تولید شده و نسبت آن با حقیقت حائز رابطه معناداری است. چرا که نزدیک شدن و دستیابی به حقیقت و آنچه حقیقت شناخته می‌شود همواره با واسطه، به‌وسیله و میانجی مفصل‌های متفاوتی بوده است. این مفصل‌ها، وسیله یا واسطه همان فرآیندی است که نزدیک شدن به حقیقت هر مقوله بدون آن و دستیابی به حقیقت آن مقوله، امری محال است.

به دیگر سخن، برای دسترسی به حقیقت هر پدیده‌ای تنها می‌توانیم اثرات آن حقیقت و پرتوهایی از آن امر حقیقی را دریابیم و دستیابی به حقیقتی تام و دسته اول که عاری از هرگونه مفصل‌بندی باشد محال است. چراکه این گمان می‌رود که اساساً حقیقت به‌صورتی یکپارچه و تام، هستی بیرونی نداشته و همواره شیوه و روش‌های بیان و توصیف آن است که

بدان هستی می‌بخشد. بنابراین در طول تاریخ اندیشه بشری آن چه با نام معرفت‌شناسی شناخته‌ایم شناخت شیوه‌ها و یا طریقت‌هایی است که به میانجی و مدعای آن شناخت، در درون آن تلاش می‌شود تا به حقیقت و امر حقیقی نزدیک شد. دانشگاه به‌عنوان یکی از - شیوه‌ها و بهتر است بنابر آن چه مدعای این پژوهش است این گونه بخوانیم - نهادهای مدرن در کسب و تولید معرفت یا آگاهی. دانشگاه همان طور که در مختصری از ایده دانشگاه ارائه شد، به‌عنوان نهادی که به‌ظاهر در کار کسب و تولید معرفت مشغول بوده است شناخته می‌شود و بخشی از این پژوهش نیز فرض را بر همین می‌گذارد. اما آیا دانشگاه در فرآیند کشف و تولید علم، نهادی مستقل است یا معرفت تولید شده در دانشگاه از ویژگی بی‌جا بودگی علم و بی‌طرف بودگی آن برخوردار است. یا این که - دانشگاه (و حتی علم) اساساً به‌منزله نهادی مدرن دارای خصلتی ژانوسی است (یعنی نه تنها بی‌طرف یا سکولار نیست، بلکه به‌عنوان یک تکنولوژی برساخته یا دستاورد بشری، بسته به نوع کاربرد دانش در یک نظام معرفتی خصوصیات و ارزش‌های متفاوتی از خود بروز می‌دهد). پاسخ به این پرسش، در دل خود پاسخ به پرسشی کلی‌تر را در خود مستتر داشت، که به‌شکل نظری تلاش کردیم تا بدان نزدیک شویم. این پرسش که آیا دانشگاه دم و دستگاه ایدئولوژیک دولتی به حساب می‌آید و چرا؟

بر این مبنا دانستیم که دولت با مجموعه‌ای از دم و دستگاه‌های استیلا (پلیس، نهادهای امنیتی و نظامی، حقوقی و...) و دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک (نهاد آموزش، خانواده، نهادهای دینی و...) که با اولی به‌صورت آشکار و با دومی به‌صورت پنهان قدرت خویش را اعمال کرده به زیست خویش ادامه می‌دهد. هم‌چنین جاری شدن قدرت در اولی، قابل ردیابی و شناخت است و اما در دومی، شیوه‌های اعمال قدرت سیاسی پنهان است و تنها می‌توان با ایستادن بیرون از ایدئولوژی آن در موضع شناخت علمی قرار گرفت تا تمایز میان ایدئولوژی از علم را دریافت و این امر مستلزم گسستی است که باید در حوزه معرفت و شناخت از ایدئولوژی و تأثیراتش اتفاق بی‌افتد. از آنجایی که دم و دستگاه ایدئولوژیک آموزش به‌ظاهر با شناخت و کشف حقیقت سر و کار دارد، مهم‌ترین دستگاه ایدئولوژیک دولت هم در بازتولید روابط قدرت و هم در بازتولید مناسبات آن شناخته می‌شود. چرا که سوژه‌ای که نتواند نسبت به جایگاه خود و پیرامونش دست به شناخت مبتنی بر واقعیت بزند، بالطبع توانایی برون رفت از روابط موجود و شرایطی که بدان دچار است را نیز نخواهد یافت، بنابراین در وهله نهایی این فرآیند منجر به ادامه وضع مستقر و بازتولید روابط موجود، دست‌کم در نظام آموزش و حوزه دانشگاه خواهد شد. چرا که اگر قرار باشد تلاشی برای برون رفت از این شرایط و مناسبات آن صورت پذیرد، به‌زعم آلتوسر آن تلاش معطوف خواهد بود به «گسست معرفت‌شناسانه»¹ از آگاهی پیشینی به‌واسطه نوعی از آگاهی و شناختی که فارغ از نظام دانایی جاری و مستقر صورت‌بندی شده باشد. به‌طوری که او راه برون رفت از چنبره دم و دستگاه ایدئولوژیک آموزش را در صورت‌بندی دانش و آگاهی جدیدی می‌بیند که به‌واسطه گسست معرفت‌شناسانه‌ای است که از درون علم ماتریالیسم تاریخی حاصل می‌شود (Althusser, 1969: 13-39). آلتوسر مفهوم گسست معرفت‌شناسانه را از گاستون باشلار (1884-1962) وام می‌گیرد و بنیان علم ماتریالیسم تاریخی مارکس را همین گسست از نظام روابط پیشین می‌داند که با ایدئولوژی پیوند خورده بود. به‌زعم وی هیچ هستندگی بیرون از ایدئولوژی حاکم وجود نخواهد داشت؛ مگر به‌واسطه پروبلماتیک نویی که آن‌هم بر مبنای گسستی معرفت‌شناسانه نسبت به امور مبتنی بر آگاهی پیشینی ایجاد شده باشد. با این گزاره خواهیم دانست که پاسخ نهایی آلتوسر به این پرسش که، آیا دانش تولید شده در دانشگاه عاری از ایدئولوژی است و آیا در نسبت‌یابی با حقیقت کمترین فاصله را خواهد داشت؟ «خیر» خواهد بود. چرا که

بنا بر فکر آلتوسری هر آن چه از درون «دم و دستگاه ایدئولوژیک آموزش» بیرون خواهد آمد، چیزی نخواهد بود مگر امکان‌های جدیدی برای بازتولید ایدئولوژی مستقر و ادامه حیات آن توسط نیروهای فکری و انسانی برآمده از آن. در این مورد او موافق با رهیافتی مارکسیستی معتقد بود که حتی باید در برابر یک‌پاک و واژگان حاضر در متون علمی که توسط دانشگاه در دنیای سرمایه‌داری تولید می‌شود، واژگانی را نیز در متون علمی پرولتاریایی بر مبنای علم ماتریالیسم تاریخ تولید کرد که توانایی مقابله با ایدئولوژی حاکم و نیروی فکری - انسانی برآمده از تولیدات علمی آن را داشته باشد. تا بدین سبب گسست معرفت‌شناسانه مزبور از ایدئولوژی حاکم بر روابط و محتوای دانش پیشینی متحقق گردد. با این مقدمات خواهیم دانست که پاسخ آلتوسر به این پرسش که؛ آیا اساساً دانش (به معنای عام آن) به‌عنوان یک سازوکار تولید قدرت می‌تواند سوبه‌هایی ژانوسی نیز داشته باشد؟ یا حتی دانش در میانه ستیز بر سر قدرت، توانایی بی‌طرف ماندن را دارا خواهد بود؟ «خیر» است.

به این ترتیب اگر به دنبال راهی برای برون‌رفت از چنبره دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت و رهایی سوژه انسانی از سلطه ایدئولوژی حاکم هستیم، لویی آلتوسر جز مسئله گسست معرفت‌شناسانه از درون علم ماتریالیسم تاریخی ناب راه دیگری به ما نشان نمی‌دهد، همین مسئله، محوری است که اغلب منتقدان اندیشه آلتوسر را حول آن جمع می‌کند. یعنی مفهومی که از آن با عنوان «مرگ سوژه» یا پایان سوژه در اندیشه آلتوسر از آن نام می‌برند. بسیاری از منتقدان آرا آلتوسر، اندیشه‌های او را به ضدانسانی بودن¹ متهم می‌کنند، کسانی چون: سارتر و موریس مرلوپوتتی از حزب کمونیست فرانسه و مارکسیست‌های انگلیسی چون: ئی. پی تامپسون نظریات او را یکسره رد کردند و نوع نگاه وی را در ارتباط با نابودی محوریت انسان در ساختارهای اجتماعی زیر سوال بردند، با این استدلال که هنوز هم انتخاب‌های انسانی، ارزش‌های انسانی و هدف‌ها، قابلیت ایفای نقشی بیرون از آن چه آلتوسر از سوژه انسانی گفته است را دارا خواهند بود. اما از سویی دیگر پس از آلتوسر در نظرگاه میشل فوکو نیز دانش / معرفت نه تنها تکنولوژی مورد استفاده قدرت نیست، بلکه از قضا دانش و قدرت دو روی یک سکه‌اند. «باید پذیرفت که قدرت دانش را تولید می‌کند (و نه صرفاً با مهیا کردن شرایط برای دانش به دلیل خدمت دانش به قدرت و نه صرفاً با استفاده از دانش به دلیل مفید بودن آن)؛ باید پذیرفت که قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت دارند؛ باید پذیرفت که مناسبات قدرتی بدون ایجاد حوزه‌ای از دانش همبسته با آن وجود دارد و نه دانشی که مستلزم مناسبات قدرت نباشد و در عین حال، مناسبات قدرت را پدید نیاورد...» (فوکو، 1378: 40).

فوکو پس از آلتوسر در این میان به وجوه گوناگون ابژه‌سازی و روابط قدرت و معرفت می‌پردازد که از طریق آن آدمیان به سوژه تبدیل می‌شوند، که مضمون اصلی آن حکم و تعبیه تاریخی روابط قدرت - دانش بر بدن است. به گونه‌ای که وی «در تحلیل روابط خاص قدرت و معرفت شیوه‌هایی از ابژه‌سازی را بر اساس آن بنا نهاده شده می‌داند که به واسطه آن آدمیان تبدیل به سوژه شده‌اند. او انگشت تأکید روی دلالت تاریخی و اجتماعی ظهور علوم نابالغ (علوم انسانی) و روابط متقابل آن‌ها با پیدایش توسعه و تثبیت فناوری‌های نوین قدرت می‌گذارد که قادر به ابژه‌سازی و سوژه‌سازی هستند» (اسمارت، 1389: 138) با این توصیف و نقدهای موجود بر اندیشه آلتوسر و فوکو به نظر می‌رسد که راهی مشخص و تبیین شده برای برون رفت از «دم و دستگاه ایدئولوژیک» در درون دستگاه فکر این دو متفکر، آن هم به صورت حاضر و آماده نخواهیم یافت، مگر این که خود با استفاده از امکان‌هایی که می‌شود از درون اندیشه آنان استخراج کرد و با استعانت از فکر اندیشمندانی که در این حوزه تلاش کرده‌اند تا به این پرسش پاسخ روشنی دهند (که آیا راه برون رفت از دم و

دستگاه ایدئولوژیک نظام آموزش وجود خواهد داشت) تلاش کنیم تا اندیشه منسجمی را برای پاسخ به پرسش‌هایی از این دست ترسیم کنیم.

نتیجه‌گیری

این که آیا راهی برای برون رفت از چنبره دم و دستگاه ایدئولوژیک آموزش برای سوژه دانشگاه (استاد و دانشجو) ممکن است؟ یا این که اساساً سوژه دانشگاه که در این میان گرفتار ایجابیت شده است توانایی به وجود آوردن فضایی برای مقاومت در برابر چنین سامانی را خواهد داشت. پرسش‌هایی هستند که تلاش برای پاسخ دادن به آن‌ها، خود تقلائی خواهد بود برای ایجاد و خلق فضاهایی که در آن امکان مقاومت در برابر ایدئولوژی غالب زائیده می‌شود و برای رهایی از این ایجابیت نیازمند اندیشه‌ای هستیم که بتواند علاوه بر توصیف و آسیب‌شناسی این روابط، در جهت برون رفت از آن نیز مارا یاری کند.

مادامی که با در اختیار گرفتن دستاوردهای علمی‌ای که تا کنون کسب شده‌اند نتوانیم علیه نوعی از علم (شناخت) بسیج شویم - که این ابزار ناگزیر در پس روش‌شناسی آن نوع علم پنهان است - نخواهیم توانست به آن چه توسط این نوع از آگاهی سامان یافته است شناخت وثیقی پیدا کنیم و به نوعی از خودآگاهی نسبت به جایگاه تاریخی‌ای که در این مناسبات اشغال کرده‌ایم دست یابیم. چرا که ما به همان اندازه می‌توانیم علیه آموخته‌های خود آگاهی کسب و تولید کنیم که نسبت به آن نوع از معرفت فاصله گرفته و یا گسست ایجاد کرده باشیم. در این راه که از گذرگاه‌های تنگ و محدود آگاهی تاریخی می‌گذرد به نظر می‌رسد که این‌گونه شناخت از خود، معطوف به نوعی خوانش رهایی‌بخش از تاریخ آگاهی و سیاست است که می‌تواند ما را از این بندهای تاریخی رها کند. این نوع شناخت (در اینجا منظور آگاهی‌ای است که از درون معرفت‌شناسی شناخت در دانشگاه و بنا بر موضوع مورد پژوهش به دست می‌آید) به ما کمک خواهد کرد که در وهله اولیه، بررسی و کسب شناخت در مورد «سوژه آگاهی» و تأثیراتی که دم و دستگاه ایدئولوژیک معرفت بر وی می‌گذارد و شکل اصلی آن را برمی‌سازد را بیرون از این نظام دانایی صورت‌بندی کنیم. در وهله بعدی، ما را در مرتب ساختن قطعاتی از آگاهی مبتنی بر سامانی نو یاری می‌رساند که در نهایت منجر به نظام یافتن هیئتی جدید از دانایی می‌شود و در مقابل معرفت پیشینی از پیش جاگیر شده و نشست، در جایگاهی انتقادی ایستاده است. در وهله نهایی، شاید آن چه حاصل این نوع آگاهی که به شیوه غیر صلبی صورت‌بندی شده است به گسستن بندهایی از این سوژه منجر شود که بیشتر به میانجی تکنیک‌های دم و دستگاه‌های قدرت در کمال رضایت به دور خویش تنیده است.

به نظر می‌رسد بهتر است برای روشن شدن مطالب بالا به مثالی از سالن سینما و تماشاگر متوسل شویم. اگر سینما (با همه تجهیزاتش) را به سان یک دانشگاه بنگریم و تماشاگران حاضر در سینما را نیز هم‌چون دانشجویان این دانشگاه در نظر آوریم. آن‌گاه تصاویری که در قالب یک فیلم و به صورت پیوسته هم‌چون نمایی از حقیقت بر روی پرده مقابل تماشاگران در حال اکران است به منزله همان آگاهی می‌ماند که توسط دم و دستگاه دانشگاه از پیش تولید شده و در مقابل دانشجویان در حال تحصیل قرار می‌گیرد. اما آیا این تماشاگر/ دانشجو کوچک‌ترین اراده‌ای در برهم زدن این فرآیند را خواهد داشت؟ یا این که همواره خیره به پرده تصاویر مقابل، با شخصیت‌های درون فیلم (روایت، قصه) همزادپنداری، احساس نزدیکی و یا سازگاری می‌کند. هم‌چون دانشجویانی (یا حتی اساتیدی) که با همدلی و تلاش فراوان درون نظام دانشگاهی و ساختارهای آموزشی و محتوایی موجود به بازتولید هر آن چه هست می‌پردازند.

اگر هر کدام از این تماشاگران/ دانشجویان/ اساتید با هر انگیزه‌ای، اراده کند که با چرخش سرش نگاهی به پشت سر بیاندازد، آن‌گاه به باوری که (مبتنی بر تصاویر به هم پیوسته و در قالب یک فیلم) از یک نوع بازنمایی حقیقت برآمده است

پایان خواهند داد، چرا که متوجه دریچه کوچک و نورانی خواهد شد که تصاویر را به سمت پرده مقابلشان پرتاب می‌کند. آن چه بر روی پرده نقش می‌بندد تنها بازنمایی از یک حقیقت است که - پیش از آن که از دریچه نورانی بر روی پرده پرتاب شود، توسط نویسنده فیلمنامه، دوربین فیلمبرداری، نوع و شیوه‌ای از کارگردانی که کارش تبدیل نوشتار به تصویر است و هم‌چنین تکنیک‌های تدوین و مونتاژ به میانجی ابزار کلی سینما (سالن تاریک و دستگاه آپارات و پرده سفید) - تبدیل به روایتی شده است که تماشاگران را با میل و هیجان خود مطابق با اراده تولیدکنندگان آن اثر به تماشا وا می‌دارد. با طرح مثال و مقایسه سینما/ دانشگاه - تماشاگر/ دانشجو، این پرسش مطرح است که: آیا سوژه دانشگاه نیز مانند تماشاگر سینما توانایی این که به پشت سر نگاهی بیاندازد و فرآیند پیش‌رو را به جهت عکس دنبال کند، دارا خواهد بود؟

آیا اساساً برای سوژه دانشگاه امکان گسست از چنبره خشونت پنهان چنین دم و دستگاهی وجود دارد؟ یا دست‌کم برای مقاومت در برابر چنین سازوکارهایی امکانی هم وجود دارد؟ یا این که اساساً «مقاومت ستوهیده است». در تلاش برای نزدیک شدن به پاسخ چنین پرسش‌هایی آن چه مدعی ما را در این خصوص شکل می‌دهد نه فقط منحصر می‌ماند به فکر آلتوسری در خصوص گسست معرفت‌شناسانه؛ که تنها راه تمایز میان ایدئولوژی و حقیقت را از طریق گسست معرفت‌شناسانه مبتنی بر مشکله صورت‌بندی شده از درون «علم ماتریالیسم تاریخی» می‌داند و نه تنها به «امتناع از آن چه هستی» فوکویی در این خصوص قانع خواهیم ماند. بلکه بنای مدعی خویش را بر این فرض می‌گذاریم که «هر جا قدرت حضور دارد، امکانی هم برای مقاومت و تولید آن وجود خواهد داشت».

1. اسمارت، بری (1389)، **میشل فوکو**، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان. تهران: کتاب آمه.
2. آلتوسر، لویی (1386)، **ایدئولوژی و سازوبرگ‌های ایدئولوژیک دولت**، ترجمه روزبه صدرآرا، تهران: نشر چشمه.
3. تاجیک، محمدرضا (1390)، **پساسیاست؛ نظریه و روش**، تهران: نشر نی.
4. فریره، پائولو (1358)، **آموزش ستم‌دیدگان**، ترجمه احمد بیرشک و سیفاله داد، تهران: انتشارات خوارزمی.
5. فوکو، میشل (1378)، **مراقبت و تنبیه**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
6. فوکو، میشل (1383)، **اراده به دانستن**، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
7. فوکو، میشل (1389)، **تولد زیست سیاست (درس‌گفتارهای کلژدوفرانس 1978-1979)**، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران: نشر نی.
8. مارکس، کارل (1377)، **ایدئولوژی آلمانی**، ترجمه تیرداد نیکی، تهران: شرکت پژوهشی پیام پیروز.
9. هالوب، رناته (1390)، **آنتونیو گرامشی؛ فراسوی مارکسیسم و پسامدرنیسم**، ترجمه محسن حکیمی، تهران: نشر چشمه.
10. وبر، مارکس (1384)، **اقتصاد و جامعه**، ترجمه عباس منوچهری و همکاران، تهران: سمت.
11. ودادهیر، ابوعلی؛ قاضی طباطبایی، محمود (1380)، «سوگیری هنجاری و اخلاقی در پژوهش‌های دانشگاهی: مطالعه تطبیقی امور مربوط به دانشجویان تحصیلات تکمیلی دانشگاه‌های ایران»، **مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز**، شماره 180.
12. یاسپرس، کارل (1394)، **ایده دانشگاه**، ترجمه مهدی و مهرداد پارسا، تهران: نشر ققنوس.

1. Althusser, Louis (1969), **For Marx**, trans. B. Brewster, London and New York: Verso.
2. Althusser, Louis (1971), **On the Reproduction of Capitalism; Ideology and Ideological State Apparatuses**, trans. G.M. Goshgarian, London and New York: Verso, 2014.
3. Baudry, Jean-Louis (1974-1975), "Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatu", **Film Quarterly**, Vol. 28, No. 2, (Winter, 1974-1975), pp. 39-47, University of California Press.
4. Foucault, Michel (1980), **POWER/KNOWLEDGE; Selected Interviews and Other Writings 1972-1977**. (Ed Colin Gordon).
5. Marx & Engels Reader, ed. R.C. Tucker (Norton & Company, 1978)
6. Newman, John Henry (1852), **The Idea of a University defined and Illustrated**, LONGMANS, GREEN, AND CO.
7. Thomas, Peter (2009), **the Gramscian Moment; Philosophy, Hegemony and Marxism**. Boston: Brill

مسئله عدالت در آرا جان رالز و شهید بهشتی

مرتضی علویان*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

جمال مختاری**

دانشجوی کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام دانشگاه مازندران

چکیده

در اداره‌ی جوامع بشری آن‌چه که بیش از سایر امور، آموزه‌های اجتماعی و حکومتی را به‌خود معطوف نموده، مقوله مهم و بنیادین «عدالت» است. از میان اندیشمندان لیبرال می‌توان به «جان رالز» (1921-2002م) اشاره کرد که در تلاش بود تا به‌گونه‌ای اصول لیبرالیسم و آرمان عدالت‌خواهی را جمع نموده و راهی برای جلوگیری از نابرابری بیابد. در میان متفکران و اسلام‌شناسان بزرگ معاصر، شهید بهشتی (1307-1360ش) به دلیل آشنایی بیشتر با دنیای جدید و ارائه نظریه عدالت در نظام اسلامی قابل توجه است. این نوشتار درصدد پاسخ به این پرسش است که در آراء جان رالز و سید محمد حسینی بهشتی به مسئله عدالت چگونه توجه می‌گردد؟ و بیان عدالت در اندیشه این دو اندیشمند چگونه است؟ مفروض بحث بر اساس نوع نگرش هریک به هستی و جهان در چند قالب قابل طرح است.

کلید واژه‌ها

عدالت، جان رالز، شهید بهشتی، لیبرالیسم، جامعه اسلامی.

* Email: saeedahmadi1364@gmail.com.

** Email: saeedahmadi1364@gmail.com.

1. بیان مسئله

«عدالت چیست؟» پرسشی است که از زبان سقراط در کتاب جمهور افلاطون مطرح می‌شود و پس از توضیحات فراوان سرانجام در جلد چهارم کتاب به این تعریف می‌رسد که «عدالت عبارت است از این که هرکس کار خود را انجام دهد» (راغفر، 1393). بعد از رنسانس در اروپا با برداشتی که در اندیشه متفکران این دوران به وجود آمد مفهوم عدالت نیز دگرگون شد، شاید بتوان بیشترین نقش را به ماکیاولی و هابز داد. ماکیاولی ارتباط میان سیاست با عدالت را به معنای چیزی که خارج از حاکمیت بشر قرارداد کاملاً نفی کرد (لئو اشتراوس، 1373: 148). به نظر هابز نیز عدالت را باید همان عادت‌های مردم در اجرای قراردادها و وفای به پیمان‌ها دانست. عدالت، رفتار کردن برحسب ضوابط مستقل از اراده‌ی بشری نیست و هیچ‌یک از اصول مادی عدالت دیگر اعتباری ذاتی ندارند و همه‌ی تکالیف زاینده توافق دو طرف هستند (لئو اشتراوس، 1373: 207). در میان اندیشمندان قرن بیستم جان رالز به لحاظ توجه به فلسفه‌ی سیاسی دارای جایگاه ویژه‌ای است. تدوین نظریه عدالت بر پایه آموزه‌های لیبرالی توسط جان رالز عمق و جامعیت پیدا کرد. در نظریه عدالت رالز، نظریات اخلاقی و سیاسی در ارتباط باهم بحث شده‌اند و برای شرح آن‌ها از علومی مانند اقتصاد و روانشناسی نیز استفاده شده است.

از جایگاه آموزه‌های اسلامی نیز یکی از مهم‌ترین مشخصه‌های ادیان توحیدی تأکید جدی آن بر مسئله عدالت و برپایی عدل می‌باشد. حضرت علی (ع) در پاسخ به شخصی که از ایشان سوال کرد عدالت برتر است یا بخشش؟ می‌فرماید با برقراری عدالت هر چیزی سر جای خود قرار می‌گیرد و در این صورت نیازی به بخشش نیست. در میان اندیشمندان معاصر، شهید بهشتی به‌عنوان یکی از صاحب‌نظران انقلاب اسلامی یکی از ارکان اندیشه خود را تأکید بر اصل عدالت و به‌ویژه عدالت اجتماعی قرار می‌دهد (خبر، 1385: 95-90) و نیز یکی از ارکان حکومت دینی را برقراری عدالت می‌داند. ضرورت این نوشتار از این جهت حائز اهمیت به نظر می‌رسد که در قرن 21 نوعی اتفاق نظر در بین متفکران علوم انسانی و اجتماعی به‌وجود آمده که مسئله علوم اجتماعی از آزادی به عدالت انتقال پیدا کرده است. زیرا در اثر انقلاب‌هایی که دستاوردهای خود را به‌طور فزاینده از ربع آخر قرن 20 ظاهر کرده، جهان به‌شکلی بی‌سابقه با نابرابری‌ها چه در درون کشورها و چه در بین کشورها روبه‌رو بوده است. به‌عنوان مثال «دیوید راتکاف» در اثر خود «ابرتبقه» تصریح می‌کند که در سال 2009 مجموع ارزش خالص دارایی‌های حدود هزار نفر از ثروتمندترین مردم جهان، تقریباً دو برابر ارزش دارایی‌های 2/5 میلیارد نفر از فقیرترین هم‌نوعان ما در مقیاس جهانی است (مومنی، 1384).

1.2. نظریه عدالت جان رالز

نظریه عدالت جان رالز یکی از جدی‌ترین و مهم‌ترین نظریه‌های مربوط به عدالت در عقلانیت لیبرال است که بر مبنای فلسفه اخلاق کانت و با تکیه بر مفهوم حق در برابر خیر شکل می‌گیرد. رالز با ارائه چنین نظریه‌ای در تلاش است تا ثابت کند که لیبرالیسم با عدالت اجتماعی سازگاری دارد (بلوم، 1373: 749). یکی از ویژگی‌های نظریه عدالت رالز این است که این نظریه از جمله نظریات قرارداد اجتماعی است (ایچ، 1377: 366). رالز خود در این باره چنین می‌گوید: هدف من ارائه برداشتی از عدالت است که تئوری‌آشنای قرارداد اجتماعی راه که لاک و روسو و کانت در اظهاراتشان به آن پرداخته‌اند، تمهیم می‌دهد و به سطح بالاتری از انتزاع می‌برد (توسلی، 1376: 132). رالز از بین پارادایم‌های مختلف فکری، فلسفه اخلاق کانت را به‌عنوان مبحثی قابل توجه برای احیای اصولی لیبرالیسم انتخاب کرده و از عناصر کانتی مانند آزادی انسان و عامل اخلاقی، استفاده نموده و نقطه عزیمت خود را نقد مکتب فایده‌گرایی قرار داده است. فایده‌گرایان بر این باور بودند که انسان‌ها همیشه می‌کوشند تا لذت خود را به حداکثر و رنج خود را به حداقل برسانند.

عدالت در دیدگاه فایده‌گرایان بر محور «خیر» می‌چرخد و به مفهوم «حق» کمتر توجه می‌شود. از دید فایده‌گرایان عدالت مکانیستی محسوب می‌شود که لذت‌جویی افراد را کنترل نموده و نابرابری در سطح اجتماع را بر اساس «نظام توزیع خیرات» تعدیل می‌نماید. از این‌رو فایده‌گرایان حصول منفعت را غایت عدالت می‌دانند (نصیری، 1382: 48).

به نظر رالز اعمال انسان تنها ناشی از منفعت‌طلبی نیست، بلکه حقایق اخلاقی وجود دارند که آن‌ها معیار عمل عادلانه است. رالز می‌گوید: من مانند کانت معتقدم که انسان‌ها یکسری حقوق طبیعی دارند که باید آن‌ها را تامین کنند و نمی‌توان خیرهای اجتماعی (منفعت افراد) را بر آن حقوق طبیعی مقدم داشت و اگر انسان‌ها در شرایط آزاد و برابر قرار گیرند آن‌ها بر سر اصولی توافق خواهند کرد که حقوق طبیعی آن‌ها را تامین خواهد کرد (رالز، 1376: 84).

به نظر رالز «خیر» یا فایده مهم‌ترین مفهومی است که گسترش آن اصل انصاف را در جامعه از بین می‌برد و او برای جلوگیری از این اتفاق، خیر را با حق جایگزین می‌کند. چون به نظر او عمل عادلانه فی‌نفسه فضیلت دارد و ابزارگونه نیست. انگیزه عمل عادلانه در اندیشه رالز نه سود و فایده، بلکه اخلاق و بی‌طرفی است. بنابراین در چنین وضعیتی رالز میان «آزادی» و «برابری» سازش برقرار کرده و نظریه «عدالت به‌مثابه انصاف» را طرح می‌نماید (بشیریه، 1376: 116). رالز به دنبال وضعیتی است که در آن قدرت و ثروت به صورت متناسب بین افراد جامعه توزیع شود. منظور رالز از عدالت واقع «عدالت اجتماعی» است. یعنی رالز به دنبال فضیلت اشخاص نیست، بلکه در تلاش است اصولی را برای عدالت تنظیم کند تا تضاد منافع افراد در اجتماع را به‌طور منصفانه حل‌وفصل نماید (ملکیان، 1376: 80). در زمینه عدالت توزیعی، به تعبیر رالز این‌گونه بیان می‌شود که بیشترین منافع متوجه محروم‌ترین افراد آن جامعه شود.

به نظر رالز عدالت زمانی محقق می‌شود که به توزیع صحیح سود و مسئولیت در همکاری اجتماعی برسیم و این امر مربوط به ساخت جامعه و نهادهای تشکیل دهنده آن است. زیرا نهادهای اجتماعی شیوه دسترسی افراد به منابع را معین می‌کنند و قواعد تعیین حقوق و امتیازات و رسیدن به قدرت سیاسی و انباشت سرمایه را در بردارند (بشیریه، 1376: 117). رالز معتقد است که افراد خواهان رسیدن به سود بیشتر هستند و این سوال را مطرح می‌کند که چگونه افراد خواهند توانست به سود بیشتر دست یابند و جامعه هم عادلانه باشد؟ و برای پاسخ به این سوال از نظریه «قرارداد اجتماعی» کمک می‌گیرد. (مایکل ایچ، 1377: 365). رالز معتقد است که انسان‌ها از طریق «گفت‌وگو» می‌توانند به توافق برسند و این «گفت‌وگو» تنها از طریق احیای نظریه قرارداد اجتماعی قابل تصور است. به نظر او مشکل عدالت در جامعه «تضاد منافع» است از این‌رو لازم است که به شیوه‌ای این عدم توافق را به توافق تبدیل کنیم که شیوه مناسب جهت این تبدیل همان «قرارداد اجتماعی» است.

2.2. محورهای اصلی نظریه عدالت رالز

وضع اولیه: مهم‌ترین بخش نظریه عدالت رالز را تشکیل می‌دهد. منظور او از وضع نخستین، وضعی فرضی و ایده‌آل است که در آن اصول عدالت‌گزینش می‌شود (بشیریه، 1382: 33). در این وضع افراد بدون اطلاع از موقعیت آینده خود، اصول زندگی اجتماعی را گزینش می‌کنند. وضعیت نخستین یک وضعیت فرضی است و ویژگی‌هایی دارد:

- 1- آزاد بودن: یعنی افراد بدون هیچ فشار و مانعی به گفت‌وگو می‌پردازند و هیچ‌گونه اجباری وجود ندارد.
- 2- عاقل بودن: این عقلانیت به معنای عقلانیت ابزاری است، یعنی افراد رابطه بین هدف و وسیله را درک می‌کنند و برای تامین اهدافشان بهترین وسیله را انتخاب می‌کنند.
- 3- سودجو بودن: یعنی افراد در گزینش اصول عدالت اصولی را انتخاب می‌کنند که بیشترین نفع آن‌ها را تامین می‌نماید.

4- حجاب چهل: از مفاهیم کلیدی فلسفه سیاسی رالز است و افراد از هر خصوصیتی که آن‌ها را از دیگران متمایز می‌کند بی‌خبر هستند (بشیریه، 1382: 235-238). این ویژگی باعث می‌شود که دیدگاه رالز رنگ‌وبوی فرهنگ و نژاد و ملیت نگیرد. در این وضعیت در واقع افراد بسیاری حقایق را نمی‌دانند، حقایقی مثل نژاد، جنسیت، دین، طبقه اقتصادی، موقعیت اجتماعی (Rawls, 1971: 137). همین جاست که نظریه عدالت رالز با مفهوم «انصاف» گره می‌خورد. زیرا در جایگاه نخستین هیچ‌کس نمی‌داند چه خواهد شد و همه به‌رغم آن‌که در پی منافع شخصی خود هستند تصمیم‌های خود را مبتنی بر انصاف می‌گیرند چون نمی‌دانند در آینده چه اتفاقی خواهد افتاد. تنها چیزی که افراد اطلاع دارند این است که در جامعه‌ای که آن‌ها می‌خواهند زندگی کنند «تضاد منافع» وجود دارد. همه می‌خواهند به بهترین شرایط دست یابند، اما هیچ‌کس در صدد تجاوز و تعدی به دیگری نیست (موحد، 1382: 321). رالز به این دلیل افراد را در حجاب چهل ترسیم می‌کند که اگر افراد بدانند موقعیت آن‌ها در جامعه واقعی چیست، هر فرد سعی می‌کند همان اصولی را گزینش کند که فقط به نفع خودش باشد بنابراین افراد به توافق و قرارداد نخواهند رسید.

در تفکر لیبرالیستی «عقل‌گرایی» هسته‌ی اصلی محسوب می‌شود و «فرد» به‌عنوان موجود خود بنیاد فقط به عقل متکی است. این ویژگی مکتب لیبرالیستی مانع از به‌خطر افتادن قرارداد اجتماعی می‌شود (Rawls, 1971: 14). رالز می‌گوید انسان در وضع نخستین حاضر نیست هیچ خطری را بپذیرد و از این‌رو سعی می‌کند بهترین حالت را برای خود در بدترین حالتی که ممکن است در دنیای واقعی داشته باشد انتخاب کند. بدترین حالت در دنیای واقعی عبارت است از: محروم بودن از آزادی و جز طبقات پایین و فقیر جامعه بودن (بهشتی، 1379: 195-190).

3.2. اصول عدالت رالز

رالز برابری مطلق در توزیع خیرها را نمی‌پذیرد. زیرا به‌نظر او برابری مطلق نه‌تنها ممکن نیست؛ بلکه در نهایت موجب رکود اقتصادی، از بین رفتن انگیزه فعالیت و باعث کاهش ثروت عمومی می‌شود. پس به اعتقاد رالز حدی از نابرابری لازم است ولی حد این نابرابری تا جایی است که به نفع پایین‌ترین طبقات باشد و این وجه از نابرابری را افراد در وضع نخستین می‌پذیرند (بشیریه، 1382: 35). جامعه رالز جامعه‌ای است که به سطح معقولی از ثروت رسیده است. در جامعه عادی عدالت به مجموعه‌ای از «خیرهای بنیادین» تعریف می‌شود. اما در جامعه رالز با سطح ثروتی معقول برخی خیرها مثل «آزادی‌های بنیادین» اهمیت بیشتری می‌یابد. بنابراین عدالت رالز مبتنی بر تحقق دو اصل مهم «آزادی» و «برابری» است. (ایچ، 1377: 378). آزادی به‌عنوان اصل اول رالز محسوب می‌شود و نابرابری‌های اجتماعی اصل دوم به حساب می‌آید. نابرابری‌های اجتماعی باید به‌گونه‌ای تنظیم گردند که: بیشترین منفعت را به کم بهره‌مندترین اشخاص برساند و فرصت‌های برابر برای دستیابی به مشاغل و مناصب وجود داشته باشد. به‌عبارتی دیگر آزادی، برابری را برقرار می‌کند و پس از آن اصل دوم نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را تنظیم می‌کند.

رالز در نهایت عدالت را این‌گونه معنا می‌کند: عدالت عبارت از حذف امتیازات بی‌وجه و ایجاد تعادلی واقعی در میان خواسته‌های متعارض انسان‌ها در ساختار یک نهاد و اجتماع می‌باشد (Freeman, 1993: 47). رالز تحت عنوان برابری فرصت‌ها به‌دنبال آن است که مناصب قدرت برپایه توانایی افراد باشد نه رابطه‌های فردی و هم‌چنین رالز به‌دنبال اصلی است تا ناممکن بودن برابری در بین افراد را تصدیق کند و در عین حال آثار آن‌را کاهش دهد. زیرا نابرابری تا اندازه‌ای موجب تلاش و در نهایت موجب شکوفایی اقتصادی می‌شود که در نتیجه به نفع همه خواهد بود و حد این نابرابری جایی است که موجب بهتر شدن وضعیت طبقات پایین جامعه شود. نظریه عدالت رالز مفهومی دموکراتیک از عدالت را در جوامعی دموکراتیک عرضه می‌کند.

1.3. نظریه عدالت شهید بهشتی

در میان متفکران بزرگ اسلامی قرن بیستم، چهار نفر دقت نظر بیشتری در زمینه عدالت داشته اند؛ آیت‌الله سید محمدباقر صدر، آیت‌الله بهشتی، آیت‌الله مطهری و امام موسی صدر؛ هر کدام از آن‌ها دیدگاه‌های منحصر به فردی در این زمینه عرضه کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد بهشتی بحث‌های روشمندتر و جامع‌تری دارد. ایشان علاوه بر این که مانند همه فقیهان درباره ابعاد چپستی و چرایی مسئله عدالت اجتماعی بحث‌هایی را مطرح کرده‌اند به مسئله دانش چگونگی برپایی عدالت نیز توجه داشته‌اند (مومنی، 1384) از دیدگاه شهید بهشتی در زمان غیبت امامان معصوم شکل‌گیری جامعه اسلامی که حکومت اسلامی عهده‌دار آن است بر اساس یک قرارداد اجتماعی است. شهید بهشتی جامعه اسلامی را جامعه قسط و عدل می‌داند. تامین عدالت اجتماعی و عدالت اقتصادی را از ویژگی‌های ماهوی و جدایی‌ناپذیر یک جامعه اسلامی معرفی می‌کند و می‌گوید: هر جا که می‌گویند دین اسلام هست اما عدالت اجتماعی نیست بدانید که آن دین و اسلام قلابی است (بهشتی، 1377: 95). شهید بهشتی عدالت‌خواهی و عدالت‌جویی را خصلت فطری انسان‌ها می‌داند و تنها راه پاسخ به این نیاز فطری بشر برای نیل به کمال و کرامت انسانی را ایجاد جامعه عادلانه اسلامی می‌داند؛ «اگر در جامعه اسلامی کوششی برای اقامه عدل نباشد کسی به سراغ ما نمی‌آید و بلکه برعکس جوان ما هم به جایی می‌رود که برای اقامه عدل گام برداشته‌اند، چه خدا و اسلام باشد چه نباشد» (قاسمی، 1390: 86). ایشان عدالت اخلاقی را زیربنای جامعه اسلامی می‌داند و مهم‌ترین رکن عدالت اخلاقی را برخورد از روی انصاف با افراد و عقاید است؛ «پیش‌نیاز برخورد عادلانه، رعایت انصاف در تعامل با دیگران است و حق مدار بودن در کلیه ارتباطات اجتماعی و دشمنی نورزیدن با حق، حتی اگر به ضرر انسان باشد جملگی از مصادیق رعایت انصاف هستند» (بهشتی، 1378: 127). شهید بهشتی معنای عدالت را در سه بخش تقسیم می‌کند؛ عدالت به معنای عرفی، عدالت در معنای فلسفی، عدالت در معنای اخلاقی. عدالت از دیدگاه فلسفی عبارت است از معتدل بودن و به سستی تجاوز نکردن و پاک بودن از انحراف. عدالت به معنای عرفی، به معنی جلوگیری از تضییع حقوق دیگران است. عدالت به معنای اخلاقی هم، همان قانون زرین عدالت است. بر این اساس شهید بهشتی عدالت را این‌گونه تعریف می‌کند: میزان بودن انسان در تمام جهات زندگی به طوری که هیچ‌گونه تجاویزی در زندگی راه نداشته باشد و بر اساس این تعریف 4 اصل را برای عدالت بر می‌شمارد:

1- عدالت مقوله‌ای است که ابتدا باید در هر فرد ملکه شود.

2- عدالت مفهومی است که باید در ساحات بینشی، گرایشی و رفتاری هر فرد و سپس جامعه جاری شود.

3- عدالت مقوله‌ای است که معنای بسیار وسیعی دارد و تنها در یک ساحت خاص اجتماعی یا فردی محسوب نمی‌شود.

4- اگر انسان مسیر قرب‌الهی را طی کند، یعنی به اعلائی درجه آن که مقام خلافت الهی باشد برسد، باید ملکه عدل را دارا باشد.

2.3. چارچوب‌های اندیشه عدالت در اسلام از نگاه شهید بهشتی

1- هدف‌داری عالم: در این عالم هیچ چیز بیهوده آفریده نشده است. «این‌جا هدف خود انسان نیست، هدف انسان، خداست. چون از اوست و به سوی او باز می‌گردد» (بهشتی، 1378: 77).

2- عدالت یک حق الهی است: منشا عدل خدا امر و احسان است (بهشتی، 1378: 81). از این معنا بر می‌آید که از نظر شهید بهشتی عدالت یک حق الهی است، نه یک حق قراردادی و نسبی. این که چیزی حق است یعنی «باید» در جایی قرار بگیرد که هدف کلی آفرینش است (راغفر، 1393).

3- انسان: فطرت انسان با حق پیوندی اصیل دارد. انسان زمانی انسان می‌شود که روح الهی در او دمیده شود (بهشتی، 1378: 134).

4- آزادی انتخاب: انسان موجودی است که باید انتخاب‌گر به دنیا بیاید، انتخاب‌گر بزرگ شود، انتخاب‌گر به راه فساد برود، انتخاب‌گر به راه صلاح برود.... هر جا انسان از انتخاب‌گری بیفتد، دیگر انسان نیست، دیگر ارج انسانی او رعایت نشده است (بهشتی، 1378: 171).

5- فطرت: یک سلسله معیارهای اصیل برای خوب و بد و زشت و زیبا وجود دارد که اگر اصلا دینی هم در کار نبود، بشر هوشیار می‌توانست بفهمد مقداری از کارها بد است، زشت است، ناپسند است، این یکی از اصول اساسی اعتقاد به عدل است (بهشتی، 1378: 76-77). در انسان کشش‌های فطری دیگری وجود دارند که او را از حق منحرف می‌کنند. کسانی که تحت‌تاثیر جاذبه نیرومند پول و ثروت قرار گیرند و در دو راهی حق و ضد حق به دلیل اصطحکاک حق‌گرایی با ثروت‌گرایی و پول‌دوستی، از حق روی می‌گردانند (بهشتی، 1378: 147-146).

6- نظام اجتماعی مسئول حفظ عزت نفس انسانهاست: این‌که چرا ظرفیت‌های انسانی تحت فشارهای زندگی به فساد و تباهی منجر می‌شود را باید در جامعه بیمار جستجو کرد. «جامعه‌ای که در آن گناه و فساد و تباهی و ظلم و ستم و عدوان وجود دارد، چنین جامعه‌ای محیط مساعدی برای رشد نقطه‌های ضعف بشری و پژمردگی نقطه‌های قوت و خیر بشری است» (بهشتی، 1378: 170-169). جامعه‌ای که از یکسو قدرت انتخاب‌گری انسان را از او سلب کند و از سوی دیگر ارزش‌های مادی و تجمل‌گرایی و ثروت‌گرایی را در وی ترغیب کند، انسان‌ها را به فساد و تباهی می‌کشاند «در این حال یا حیوان بارکش و باربری است که به او خوب می‌دهند بخورد، بیوشد، بنوشد، عیش و نوش کند، هرزگی کند ولی خوب بار بکشد و خوب بار بدهد؛ او دیگر انسان نیست...» (بهشتی، 1378: 171-170).

7- امر به معروف و نهی از منکر، ضرورت تحقق حکومت عدل و حق: هر نوع قدرتی در جامعه در معرض خطر انحراف از حق است. این شما و این جامعه هستید که باید توجه به اهمیت و نقش بسیار موثر صاحبان قدرت و کسانی که بر منصب‌های گوناگون اجتماعی تکیه زده‌اند، در سعادت خود بکوشید.... فرد فرد شما باید بدانید راه رسیدن به سعادت و راه رسیدن به حکومت حق و عدل این است که شما از طریق امر به معروف و نهی از منکر به چنین هدفی برسید (بهشتی، 1378: 162-161). آیت‌الله بهشتی با استناد به وصیت امام علی به فرزندان خود که امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که در این صورت حکومت به‌دست اشرار خواهد افتاد و هرچه دعا کنید مستجاب نمی‌شود؛ «این یک قانون است که برخورداری از حکومت حق و عدل مشروط است به رعایت کامل امر به معروف و نهی از منکر» (بهشتی، 1378: 157).

8- انصاف متن عدالت اسلامی: انصاف یعنی آن‌چه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران هم نپسند. «انصاف یعنی خود و دیگران را با یک دیده نگاه کردن» (بهشتی، 1378: 103).

باتوجه به گفته شهید بهشتی که عدالت وجوه مختلفی دارد و مهم‌ترین وجه آن اخلاق است، فلسفه اخلاقی شهید بهشتی کرامت انسانی است که به انسان ارزش ذاتی می‌بخشد. با توجه به تاکید ایشان به امر به معروف و نهی از منکر و انتخاب‌گر بودن انسان، ایشان آزادی بیان و آزادی انتخاب را دو اصل ضروری برای محقق شدن کرامت انسانی می‌داند. یکی از شاهکارهای شهید بهشتی کتاب «حق و باطل از دیدگاه قرآن کریم» است. ایشان در این کتاب بعد از آن‌که حق را از دیدگاه قرآن کریم، جهت‌دار بودن نظام هستی معرفی می‌کنند، می‌گویند که در این برداشت حق بودن هستی در برابر پوچ بودن آن قرار می‌گیرد و حق و ناحق در مقررات و قوانین اسلامی بر حسب انطباق و هماهنگی این مقررات با جهت و هدفی که قرآن برای نظام هستی و آفرینش اعلام کرده است، سنجیده می‌شود. ایشان نهایتاً در صفحه 55

می‌گوید، آن چیزی که آفرینش انسان را از پوچ بودن، بیهوده بودن بیرون می‌آورد این است که انسان سرانجام و فرجامی دارد، سرنوشتی که با عمل او در این قلمرو وسیع و رنگارنگ تعریف می‌شود یعنی از دید ایشان نظام هستی، نظام حق و عدل است و مهم‌ترین کارکرد آن از نظر فردی نیز آن است که انسان را در برابر نهیلیسم محافظت می‌کند. اما از منظر اجتماعی می‌گوید در غیاب یک جامعه عادلانه که تکلیف خود را عدالت در سطح نظر و در سطح عمل مشخص نکرده، با آسیب‌هایی خطرناک مواجه می‌شویم.

شهید بهشتی فقدان عدالت در جامعه را موجب هرج‌ومرج می‌داند که موجب می‌شود که علم و عقل و اخلاق رشد نکند و جامعه در حالت سرگشتگی و بی‌هدفی قرار می‌گیرد. ایشان در کتاب بانکداری، ربا و مسائل مالی در اسلام، مکرراً این ایده را مطرح می‌کند که رکن رکن فهم احکام اسلامی، پایبندی به مسئله عدالت است. به نظر ایشان حتی در جاهایی که تصریحی در احکام اسلامی نداشته باشیم، با میزان عدل می‌توانیم درستی یا نادرستی برداشتها و استنباط‌های دینی در هر مسئله را محک بزنیم. از این نظر شباهت‌های میان اندیشه شهید مطهری و شهید بهشتی نزدیک است؛ اما مسئله آن است که شهید بهشتی چند گام بحث را جلوتر برده‌اند. ایشان در این کتاب مکرر می‌گوید که اگر پیامد استنباطی از دین توجیه نابرابری‌های غیر موجه باشد، یقیناً این استنباطها غلط است. ایشان تصریح می‌کند: جامعه‌ای که در آن نابرابری‌های غیر موجه از حدود متعارف فراتر رفته باشد، به لجن آلوده شده و به هیچ‌وجه نمی‌توان به آن نسبت اسلامی اطلاق کرد. بهشتی عدالت را منحصر به نگرش دینی نمی‌داند و آن را برای کل بشیریت قابل استفاده می‌داند. ایشان در کتاب حق و باطل نقطه شروع استناد به آیه 158 سوره اعراف است. در این آیه پیامبر (ص) می‌فرماید: یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً. بهشتی می‌گوید از این آیه مشخص می‌شود که مخاطب پیام قرآن ناس (همه انسان‌ها در همه زمان‌ها و همه مکان‌ها) است، بخش اعظم این ناس اساساً باور به اسلام ندارند. به‌باور ایشان به این اعتبار یک الزام روش‌شناختی بسیار مهم پدیدار می‌شود و آن هم این است که ما باید اسلام را چه در فرآیند فهم و شناخت و چه در فرآیند تبلیغ بر محور عقل و علم عرضه کنیم. به‌طوری‌که وقتی منطق قرآن ارائه شد، هر انسان منصف غیر مسلمانی نیز خود را ناگزیر از پذیرش منطق قرآن ببیند. بهشتی معتقد به تقدم معرفت‌شناختی اخلاق بر دین است. ایشان در صفحات 46 و 47 کتاب «حق و باطل از دیدگاه قرآن» می‌گوید: اصرار ما بر این است که اسلام از وحی و پیغمبر (ص) شروع نمی‌شود، اسلام از روشن‌ترین شناخت‌های بشر شروع می‌شود و در مسیر خود به وحی و پیغمبر برخورد می‌کند و بنابراین در ادامه راهش با عقل و وحی هر دوست. اسلام می‌خواهد بشر با شناخت روشن اندیشه تحلیل‌گر خود از بدیهی‌ترین نقطه‌ها و با روشن‌ترین روندها آغاز کند و پیش برود. وقتی پیش‌تر برود، به وحی و پیغمبر (ص) به‌عنوان یک واقعیت عینی می‌رسد و اگر نرسد واقعاً به دین الهی نرسیده است. اگر از اول پایه را روی پیغمبر و قرآن بگذاریم، راه قرآن را نرفته‌ایم. راه قرآن، راه مبتنی بر عقل و علم است و از این زاویه است که اسلام یک دین جهانی است. بهشتی و هم در نظریه شناخت و هم در نظریه ربا، با همین اسلوب روش‌شناختی یعنی منطق فطرت، بحث‌های خود را آغاز می‌کند و بدون این‌که به‌نقل جهت‌گیری‌های اسلامی برسد، پایه‌های منطقی و جهانی آموزه اسلامی را توضیح می‌دهد و از این زاویه مرزبندی اسلام با نظریه‌های متداول روز را روشن می‌کند. مثلاً در نظریه مالکیت می‌گوید: منطق فطرت (انسان‌های فطری) برای پدیدآورنده یک شیء حق تصرف در آن را می‌پذیرد. از این زاویه وقتی خدا را مالک جهان می‌نامیم، امری فطری است یعنی این امری حقیقی و غیر قراردادی است. بحث عدل هم از همین حیث مطرح می‌شود. از چند زاویه نظریه عدالت شهید بهشتی با نظریه مالکیت درهم تنیده است. آن‌چه برای ایران و جهان اسلام سرنوشت‌ساز است، آن است که از دید شهید بهشتی، از یکسو فقدان یک درک نظری و عملی از عدالت مهم‌ترین دلیل انحطاط

مسلمین است. بنابراین جامعه برای برون رفت از این وضعیت باید خود را به دانش کافی در این زمینه مجهز کند. مسئله بعدی خطر بد فهمیدن و بد دفاع کردن از عدالت است. به همین دلیل ایشان یک سلسله متغیرهای کنترلی را برای فهم مطابق با منطق قرآن مطرح می‌کند.

بهشتی در بحثی با عنوان عدل و میدان گسترده آن در اسلام در کتاب شناخت اسلام بیان می‌کند که: بر اساس بینش اسلام سراسر جهان واقعیتی است که بر اساس عدالت بر پاست «بالعدل قامت السماوات والارض» آسمان‌ها و زمین به عدل برپاست. همه چیز تابع نظم و حساب است «السماء رفعها و وضع المیزان» آسمان را برافراشت و برای هر چیز میزان قرار داد. بر اساس گفتاری از حضرت علی عدل عبارت است از این که: هر چیزی به جای خود قرار گیرد، در برابر آن «جور» است که هر چیزی از جای خود خارج شود (بهشتی، 1386: 139). بهشتی معتقد است که عدل بر انسان به خاطر وجود اراده به صورت خاصی حاکم است، زیرا در بین همه عوامل، عامل اراده و قدرت انتخاب نقش اساسی را دارد. گروهی با توجه به آیاتی که ذلت و عزت و هدایت و ضلال را به دست خدا می‌دانند بدین نتیجه رسیدند که انسان از خود هیچ اراده‌ای ندارد، این بینش از سوی فرصت طلبان زمان تایید می‌شد؛ زیرا زبان مردم را از اعتراض می‌بست و اگر آن همه عزت و شکوه و ثروت را در دستگاه حاکم می‌دیدند و خویش را دچار فقر و ذلت نایستی دم بر می‌آوردند؛ چون همه چیز به دست خداست و هر کس را که بخواهد عزت می‌دهد و هر کس را که بخواهد خوار و ذلیل می‌کند (بهشتی، 1386: 143). در اسلام هیچ گونه راهی برای درجه بندی نژادها، قبایل، طبقات و گروه‌های اجتماعی باز نشده و همه مردم از نظر خلقت و سرشت در یک صف قرار دارند (بهشتی، 1386: 144). بهشتی مذهب عدلیه را همان بینش اصیل شیعه می‌داند که در بین دو بینش افراط و تفریط بینش حد واسط و معتدلی از اسلام را معرفی می‌کند (بهشتی، 1386: 145). بهشتی در بحثی بنام عدل و معاد، معتقد است که عدل الهی در معاد تجلی خاصی دارد: عدل در پاداش و مجازات و درجه بندی اعمال و مراتب انسان‌ها و جدایی دقیق صفوف از یکدیگر و ظهور نهادها و خصلت‌های انسان‌ها همان گونه که بوده است. وقتی قرار شد عمل آدمی محصول اراده آزاد خود او باشد و انسان در برابر عمل و آینده‌اش مسول شناخته شود و بازده عمل یا اثر منفی آن از طریق دعوت پیامبران و تشخیص عقل و وجدان آگاه شده باشد و بر این اساس عملی آگاهانه و ارادی انجام دهد و یا تلاشی برای شکل دادن و جهت بخشیدن به خصلت‌ها روحی خود و تعدیل و یا انحراف تمایلات درونی خویش داشته باشد و بالاخره تمام آن چه را که در راه بهسازی یا تباه‌سازی خود و جامعه انجام دهد. در این صورت عدالت کامل آن است که: تمام این موارد بازدهی دقیق و مناسب و درست و با حفظ حدود و اندازه این اعمال و آثار مثبت و منفی‌اش در پی داشته باشد (بهشتی، 1386: 148). «هر کس آن چه را که در راه آن کوشش کرده، به تمام می‌یابد و به آنان ستم نمی‌شود» (احقاف، 19).

بهشتی یکی از مشخصات زمان ظهور و نظام الهی را استقرار عدالت می‌داند «هنگامی که قائم برخیزد به عدالت حکم می‌کند و در روزگارش ستم از بین می‌رود و راه‌ها امن می‌گردد و حق به اهلش می‌رسد» (بهشتی، 1386: 255).

ایشان در مورد نظام عادلانه اجتماعی می‌گوید: اگر در جامعه عدالت همه جانبه برقرار بود، محیط برای رشد و تکامل فراهم است و روند عمومی حرکت تکاملی جامعه هماهنگ با روند تکاملی کل جهان خواهد بود. در مقابل هر نوع بی‌عدالتی موجب، اختلال، فساد، ارتجاع و سقوط می‌شود. از هدف‌های اساسی اسلام برقرار کردن عدل و قسط در جامعه و به وجود آوردن اعتدال کامل در امت و جامعه اسلامی است (بهشتی، 1386: 404).

3. اصول و عوامل ایجاد اعتدال اجتماعی از دیدگاه شهید بهشتی

- 1- برابری انسان‌ها: در اسلام برای افراد مختلف جامعه اصولاً موضع خاصی در نظر گرفته نشده چون مردم از نظر بنیادی دارای تفاوت نیستند و همه سرشت مشترک دارند.
- 2- عدل حقوقی: با این جهان‌بینی که اسلام نسبت به افراد انسان‌ها دارد، از نظر اصولی و طبیعی بین همه افراد انسان نوعی وحدت، هماهنگی و تساوی در حقوق اساسی ضرورت دارد، وقتی انسان‌ها از نظر سرشتی باهم برابرند، هیچ‌کس و هیچ گروهی نمی‌تواند مناصب بالا و مشاغل عالی را در انحصار خود بداند.
- 3- رفع تبعیض در سایه بینش توحیدی: اگر انسان را صرفاً با یک دید مادی بنگریم امکان این لغزش فکری و انحراف ایدئولوژیک بیشتر است که انسان عبارت است از جاننداری که دارای اندام‌های مختلف است و سازواره‌ای محصور در رفتارها و فعالیت‌های فیزیولوژیک و بیولوژیک. اما در بینش الهی اسلام، که انسانیت انسان نه در گرو رگ و پوست و استخوان اوست، بلکه موجودی است دارای اراده مستقل و خودآگاهی و قدرت انتخاب. در این بینش جایی برای تبعیض انسانی و طبیعی باقی نمی‌ماند.
- 4- عدل اقتصادی: ریشه مالکیت در خدا متمرکز می‌شود و عدل اجتماعی در مسائل مالی بهره‌وری همه از همه نیازهای زندگی است.
- 5- آزاداندیشی و علم‌آموزی: انسان استعداد اندیشیدن و انتخاب کردن دارد. پس جامعه عادل جامعه‌ای است که برای انسان‌ها امکان اندیشیدن فراهم سازد و آزادی اندیشه فراهم باشد نه تحمیل اراده و فکر و فلسفه‌ای در جهت تامین منافع طبقه‌ای خاص. جامعه عادل، جامعه‌ای است که برای همه افراد، امکان باسواد شدن و ترقی علمی و پیدا کردن مهارت و فنون فراهم سازد.
- 6- بهره‌گیری در سایه کار و فعالیت همگانی: بهره‌گیری از منابع طبیعی حق همه افراد است که در سایه «کار» میسر خواهد شد.
- 7- محروم به‌خاطر تجاوز در بهره‌وری: انسان موجودی اجتماعی است و در جامعه با دیگران زندگی می‌کند و بهره‌برداری از نعمت‌ها حق همه افراد است. تجاوز و طغیان برخی افراد از حقوق خویش باعث محروم ماندن دیگران از حق خودشان می‌شود و به‌قول حضرت علی هیچ ثروت انباشته‌ای ندیدم جز این‌که در کنار آن حقی بر باد رفته باشد.
- 8- قانون عدل و مجری عدل: در یک جامعه عادل قوانینی وجود دارد که حقوق افراد را تامین می‌کند و وجود دستگاه‌های به‌عنوان ضامن این حقوق الزامی است.
- 9- صلاحیت در احراز مناصب اجتماعی: عدالت در زمینه مدیریت جامعه نیز بدان معنی است که هر چیز به‌جای خود قرار گیرد و احراز موقعیت‌های اجتماعی بر اساس شایستگی‌ها و صلاحیت باشد.
- 10- احساس مسولیت: احساس مسولیت از مهم‌ترین عوامل حفظ ضمانت اجرایی عدالت اجتماعی است.
- 11- ولایت اسلامی: در جامعه اسلامی پیوند روحی و مهر و محبت افراد متقابل است و «ولایت» و اخوت اسلامی مورد توجه بسیار است و این از مهم‌ترین عوامل حفظ حدود و حقوق افراد است.
- 12- خودسازی و مبارزه با فساد: تاکید اسلام بر خودسازی و تلاش مداوم در جهاد اکبر و پرورش معنوی و اخلاقی افراد، عامل مهم ایجاد بقاء نظام عادلانه اجتماعی است. چه بسا خودخواهی و سودجویی هدف‌های اولیه را به‌دست فراموشی می‌سپارد (بهشتی و دیگران، 1386: 409-405).

بهشتی عوامل لازم برای استقرار نظام عادلانه اجتماعی را: قانون، ضمانت اجرای قانون، رهبری و حکومت می‌داند. در زمینه عدالت اقتصادی، بهشتی اقتصادی را مطلوب می‌داند که ارزش‌های دینی را حفظ کند و یک نظام اخلاقی سالم به‌همراه داشته باشد، جامعه ایده‌آل شهید بهشتی جامعه‌ای بود که در آن فاصله طبقاتی اندک باشد.

4. نتیجه‌گیری

باتوجه به مباحث گفته شده عمده‌ترین نقدی که به نظریه عدالت جان رالز می‌توان داشت؛ غیرقابل تحقق بودن جامعه فرضی اوست؛ زیرا شرایطی که او برای تحقق عدالت اجتماعی تصور کرده اساساً خیالی و فرضی است و نمی‌تواند به‌خوبی مشخص سازد که این تصمیم‌گیری در پشت پرده جهل تا چه اندازه دارای اعتبار است؟ یعنی اگر پدران و اجداد ما در پشت پرده جهل تصمیم‌گیری کرده‌اند آیا برای فرزندان آنان نیز معتبر است؟ در نظریه عدالت رالز، محتوای عدالت اجتماعی از طریق یک قرارداد و توافق اجتماعی تعریف و مشخص شده است. در حالی که شهید بهشتی عدالت را یک حق الهی می‌داند و روابط اجتماعی را ساخته انسان‌ها می‌داند. هر چند که برخی بر این باورند که نظریه عدالت رالز برای جوامع لیبرال-دموکراسی قابل تممیم است، اما در واقع رالز در پرده جهل تلاش می‌کند که تئوری او رنگ نژاد و قومیت و ملیت نگیرد، بر اساس دیدگاه شهید بهشتی نیز عدالت بر اساس مبانی اسلامی قابل تممیم به همه جوامع است؛ زیرا یک نیاز فطری انسان و یک ارزش جهان‌شمول است. از دیگر اشتراکات رالز و شهید بهشتی، یکی تأکید هر دو بر وجود ساختارها و نهادهایی در جامعه، برای شکوفایی و تحقق ارزش‌هایی نظیر عدالت است و دیگری تأکید هر دو بر محوریت اخلاق در عدالت در برابر منفعت‌گرایی. با وجود تأکید هر دو اندیشمند بر اصل انصاف، اما از مواردی است که به‌نظر می‌رسد در دیدگاه این دو اندیشمند با اختلاف‌نظر مواجه است؛ رالز در پرده جهل تأکید می‌کند که افراد شرایطی را انتخاب می‌کنند که بیشترین نفع را برای آن‌ها داشته باشد و افراد می‌دانند در جامعه‌ای زندگی خواهند کرد که تضاد منافع وجود دارد؛ اما براساس آموزه‌های اسلامی شهید بهشتی انصاف را به‌معنی هرچه را برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند تعریف می‌کند که بر این اساس دیگر تضاد منافی در میان نخواهد بود. اصل «عدالت» یکی از پرماجراترین و جنجال‌برانگیزترین اصول در تاریخ حیات فکری و اجتماعی بشر بوده است، چه در جوامع لیبرال، یا جوامع کمونیستی، اسلامی و... اندیشه عدالت‌خواهی در صدد پاسخ به نیاز برخاسته از فطرت انسان بوده است.

1. بشیریه، حسین (1376)، **تاریخ اندیشه سیاسی در قرن 20**، جلد 2، نشر نی.
2. بشیریه، حسین (1382)، **دیباچهای بر فلسفه عدالت، ماهنامه ناقد**، سال اول، شماره اول.
3. توسلی، حسین (1376)، **مبانی عدالت در نظریه جان رالز، نقد و نظر**، سال سوم، شماره دوم.
4. رالز، جان (1376)، **عدالت به مثابه انصاف**، ترجمه مصطفی ملکیان، **نقد و نظر**، سال سوم، شماره دوم.
5. رالز، جان (1382)، **عدالت به مثابه انصاف**، ترجمه مصطفی ملکیان، **نقد و نظر**، شماره 10-11.
6. حسینی بهشتی، سیدمحمد (1362)، **اقتصاد اسلامی**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
7. حسینی بهشتی، سید علیرضا (1377)، **منزلت انسان در نظام سیاسی اسلام از دیدگاه شهید مظلوم آیت الله بهشتی**، نشر بقیه.
8. حسینی بهشتی، سیدمحمد (1377)، **مبانی فکری**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
9. حسینی بهشتی، سید محمد (1377)، **بانکداری، ربا و مسائل مالی در اسلام**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
10. حسینی بهشتی، سید محمد (1377)، **بررسی ویژگی های حکومت اسلامی**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
11. حسینی بهشتی، سیدمحمد (1378)، **حق و باطل**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
12. حسینی بهشتی، سیدعلیرضا (1379)، **مبانی معرفت شناسی عدالت اجتماعی**، انتشارات بقیه.
13. حسینی بهشتی و دیگران (1386)، **شناخت اسلام**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
14. حسینی بهشتی، سیدمحمد (1388)، **بایدها و نبایدها**، بنیاد نشر آثار و اندیشه های شهید بهشتی.
15. راغفر، حسین (1393)، **نسبت آرای شهید بهشتی با نظریه عدالت**، بازیابی شده از: www.alhayat.ir.
16. **روزنامه اعتماد**، 1393/4/7.
17. **روزنامه شرق**، 1394/4/16.
18. قاسمی، صدیقه (1390)، **اسلام و مقتضیات زمان از دیدگاه شهید بهشتی**، انتشارات روزنه.
19. اشتراوس، لئو (1373)، **فلسفه سیاسی چیست؟**، ترجمه فرهنگ رجایی، نشر آران.
20. اشتراوس، لئو (1373)، **حقوق طبیعی و تاریخ**، ترجمه باقر پرهام، نشر آران.
21. ایچ، مایکل (1377)، **فلسوفان سیاسی قرن بیستم**، ترجمه خشایار دیهیمی، نشر کوچک.
22. محمدی، منوچهر (1380)، **انقلاب اسلامی، زمینه ها و پیامدها**، تهران: دفتر نشر و پخش معارف.
23. موحد، محمدعلی (1382)، **در هوای حق و عدالت**، نشر کارنامه.
24. نصیری، قدیر (1382)، **عدالت به مثابه انصاف**، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره 19.
25. تی بلوم، ویلیام (1373)، **نظریه های نظام سیاسی**، ترجمه احمد تدین، نشر آران.

ب) لاتین

1. Samuel, Freeman (1993), **Collected Papers**, Cambridge, Harvard University Press.
2. Rawls, John (1971), **a theory of Justice**, Harvard University Press.

The Journal of
Politics

A Scientific – Specialized Review

Vol. 4, No 13, spring 2017

License Number: 19989

Tarbiat Modares University

Faculty of Humanities

Email: Politic.association@gmail.com

Analysis of Historical Context of Collapse of Soltani's System and Reduce the Acceptability of the Pahlavi Regime

Mojtaba Geravand, Iraj Souri, Mohamadali Souri Laki

Review of Metaphysical Status and Religious' Role in Habermas' Public Sphere

Elnaz Parvanezad

Review of the Fundamentals of Political Ideas among New Mo'tazeli Emphasizing on Nasr Hamed Abuzid's Idea

Mohamadbagher Mansourzade, Zahra Masoud

Review of The Effect of Strategic pact (2012) and Security (2014) Afghanistan – U.S. on Afghanistan's Relations With its Neighbors in the Framework of International law

Seyed Mojtaba Jalalzade

Interaction and Conflict between Iran and Turkey in Syria's Crisis

Hossein Karimifard

Science/ Ideology in View of Louis Althusser; Position of Education System in Power Relations

Amin Alimohamadi

The Subject of Justice in John Rawls's and Beheshti Ideas

Morteza Alavian, jamal Mokhtari