



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

مدیریت اداری و سیاسی



مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مدیریت اداری و سیاسی

نویسنده:

www.modiryar.com

ناشر چاپی:

www.modiryar.com

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۸	مدیریت اداری و سیاسی
۸	مشخصات کتاب
۸	اگزستانسیالیسم
۱۲	مشروعیت و نگرش سیاسی شهروندان
۱۴	جایزه نوبل و بزرگان علوم مالی و اداری
۱۷	تفاوت تخلف اداری و فساد اداری
۱۸	مدیریت رفتار سیاسی در سازمان
۳۲	روان شناسی سیاسی
۳۴	سوسیالیسم چیست؟
۴۴	شناخت الیگارشسی آمریکا
۴۶	اندیشه ها و فلسفه های سیاسی
۴۸	ارتباط روانشناسی و مدیریت اداری
۴۹	تاثیر توسعه نهادهای سیاسی بر تحول نظام اداری
۵۷	دموکراسی و قصه عوام انگلیس
۶۰	فرهنگ سیاسی بریتانیا
۶۲	مدرنیسم
۶۴	امام خمینی؛ روحانیت و نظام سیاسی
۷۴	اسلام و دموکراسی
۸۱	رسانه ها و تحول فرهنگ سیاسی در خاورمیانه
۹۲	آشنایی با نظام مدیریت اداری داریوش
۹۷	تحلیلی جامعه‌شناختی از بحران‌های اجتماعی - سیاسی حکومت علوی
۱۰۴	نقش گروه های ذی نفوذ در ارتباطات سیاسی

- ۱۰۹ احزاب سیاسی، گروه های ذینفع ، سازمانهای غیر دولتی
- ۱۱۱ نظارت قوه قضائیه بر سازمان های اداری
- ۱۱۲ تأثیرات روانی عملیات هوایی امریکا در طول چهار جنگ
- ۱۲۱ کندوکاویدر خاستگاهومبانیکنوانسیون
- ۱۳۱ ساختار قدرت همسایگان ایران
- ۱۴۵ آرماگدون ، صهیونیسم و پروتستانتیسم
- ۱۴۸ وندالیسم و شکاف نسل ها
- ۱۵۴ نارسائی های دموکراسی لیبرال
- ۱۵۹ الیگارشى
- ۱۶۰ آنارشيسم
- ۱۶۴ سیره سیاسی امام جواد علیه السلام
- ۱۶۷ سیره سیاسی امام جواد علیه السلام
- ۱۷۰ چالشی به نام فمینیسم
- ۱۷۱ جنگ نرم چیست
- ۱۷۲ اومانيسم در عرفان‌های نوظهور
- ۱۷۴ کمونیتاریانیسم و نقد ایده فردگرایی لیبرال
- ۱۷۴ انتقادات وارده به نظام حکومتی لیبرال دموکراسی
- ۱۷۷ درآمدی بر جهان‌بینی مدرن؛ نظریه اخلاق اصالت
- ۱۸۱ اندیشه سیاسی متفکران جنبش دین‌پیرایی
- ۲۰۰ بازساخت مفهوم انسان در تئوری سازه‌انگاری
- ۲۰۱ رابطه اسلام و ناسیونالیسم
- ۲۰۳ هانا آرنٹ
- ۲۰۶ رهیافت هنجاری در نظریه پردازی علوم سیاسی
- ۲۰۹ روسو؛ دو روی سکه آزادی و سرکوب

- ۲۱۱ مؤلفه های بنیادین پدیدارشناسی و پوزیتویسم
- ۲۱۴ کنت و افراط در علم گرایی دنیوی
- ۲۱۶ نقد اخلاق ماکیاولیستی
- ۲۱۸ دورکیم و تاکید بر وجدان و آگاهی جمعی
- ۲۱۹ آکویناس؛ مظهر فلسفه اسکولاستیک
- ۲۲۱ اخلاق و سیاست در نظریه افلاطون
- ۲۲۲ بررسی مسائل نظام اداری در ایران
- ۲۲۹ پی آمدهای منفی پلورالیسم دینی
- ۲۴۰ دموکراسی و توسعه اقتصادی پایدار
- ۲۴۸ غرب و دموکراسی درجه دوم در ایران معاصر
- ۲۵۳ داعیه پرولتاریا؛ زندگی بورژواآبانه
- ۲۵۷ درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

مدیریت اداری و سیاسی

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: مدیریت اداری و سیاسی / www.modiryar.com

ناشر: www.modiryar.com

مشخصات نشر دیجیتال: اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری: نرم افزار تلفن همراه , رایانه

موضوع: مدیریت - اداری - سیاسی

اگزیستانسیالیسم

Existentialism ...

اگزیستانسیالیسم یعنی مکتب اصالت وجود

اگزیستانس (existence) به معنی وجود است. اولین بار، سورن کیرکگارد فیلسوف دانمارکی، این کلمه را به معنای وجود واقعی انسان به کار برد. وجود انسان به عنوان یک موجود خودآگاه؛ یعنی موجودی که از خودش به طور روشن و بی واسطه آگاه است. مکتب اگزیستانسیالیسم یا مکتب اصالت وجود که یکی از مکاتب فلسفی است، چنین انسانی را مبداء فلسفه قرار می دهد. وجه تسمیه این مکتب، این است که بنابر نظر فلاسفه اگزیستانس وجود و هستی هر چیز، بالاتر و متعالی تر از ماهیت و چیستی آن چیز می باشد. همه ما حقیقتاً با وجود اشیا سر و کار داریم و اگر درست توجه کنیم، خود را غوطه ور در وجود جهان و موجودات آن می یابیم. بنابراین اصالت با وجود می باشد. (اگزیستانسیالیسم یعنی مکتب اصالت وجود). این فلسفه توسط سورن کیرکگارد در قرن نوزدهم به وجود آمد. او با بعضی از سنت های فلسفی که در زمانش رواج داشت، مخالفت نشان داد؛ زیرا عقیده اش این بود که این فلسفه ها چه راست باشند و چه دروغ، ارتباطی با مسائلی که انسان عملاً در زندگی با آن ها روبرو است، ندارند. در عوض، مسائل واقعی فلسفی چنین مسائلی هستند: مقصود اصلی حیات انسان چیست؟ به هستی انسان چه معنایی می توان داد؟ غایت و هدف رویدادهای انسانی؛ انسانی که دلتنگ، پوچ و بی معنی است، چیست؟ او گفت: پرسش اساسی، معنای وجود می باشد. یعنی این سوال که حقیقت وجود چیست؟ اما این پرسش نزد عقل بی معناست؛ زیرا عقل از راهیابی به معنای آن ناتوان است. کیرکگارد نتیجه گرفت: پرسش درباره چیستی انسانیت، زندگی و جهان، پرسش هایی است که همه با آن دست به گریبانند، با این وجود عقل و فلسفه سنتی، هیچ پاسخی نمی تواند به آن ها بدهد. بنابراین، انسان نمی تواند از راه عقل به شناخت یقینی برسد. تجربه حسی و آگاهی تاریخی ما همواره دستخوش تغییر است. انسان بودن یعنی زیستن در مخمصه ای همراه با ترس و اضطراب. به طور کلی بخشی از وجود انسان، حیوانی و پاره ای عقلانی است و این تعارض، حل شدنی نیست. پس نتیجه می گیریم که عقل نمی تواند راهنمای ما باشد؛ بلکه تنها راه نجات انسان از جهل این است که وضع و حالت غم انگیزی را که در آن گرفتار است، بشناسد و سپس با اطاعت محض، یعنی نه به وسیله عقل و منطق، بلکه با نور ایمان از این وضعیت و جهل خارج گردد. اگزیستانسیالیسم کیرکگارد، اگزیستانسیالیسم دینی بود؛ یعنی راه نجات انسان را در ایمان به خدا می دانست؛ اما بیشتر فیلسوفان این مکتب که پس از او آمدند و متعلق به قرن بیستم بودند، دیندار نبودند. در آثار آن ها، سوال اساسی فلسفه اگزیستانس این است که انسان در این عالم نامعقول و بی معنا چگونه باید زندگی کند. آن ها فلسفه های سنتی و حتی فلسفه تحلیلی را بیهوده دانستند؛ زیرا اعتقاد داشتند

که این فلسفه‌ها با مسائل واقعی بشر کاری ندارند. اعتقاد آن‌ها این بود که انسان در زندگی با دنیایی توضیح‌ناپذیر روبروست. (مثلاً کودکی بی‌گناه توسط سربازان دشمن کشته می‌شود و هزاران نمونه مانند این). جهان پیرامون ما، سرشت انسانی و سرشت هستی به گونه‌ای است که آشوب درونی و اضطراب را بر می‌انگیزد. فلاسفه اگزیستانس برای تبیین این مسائل و حل آن‌ها، هر یک به راهی رفتند. به عنوان نمونه، فردریش نیچه، فیلسوف آلمانی، اظهار داشت که راه حل، کنار گذاشتن عقلانیت و شک کردن به هرچه شک‌پذیر باشد، حتی به اصول اخلاق و ارزش‌ها است. بدین ترتیب، دیگر نه عقیده و یقینی باقی می‌ماند و نه اخلاق و ارزشی. چنین تفکراتی بود که در قرن بیستم، منتهی به مکتب پوچ‌گرایی (نهیلیسم) گردید. فلسفه اگزیستانس در حیات فکری و عقلی معاصر تاثیر بسیاری گذاشته است. از هم‌پاشیدگی و فرو ریختگی اروپا پس از جنگ‌های جهانی، در همگان این عقیده را ایجاد کرد که افکار و ارزش‌های متداول را بی‌اعتبار و خالی از معنا بدانند و به این نتیجه برسند که در دنیایی که در آن زندگی می‌کنند، عقل و منطق نه تنها حاکم نیست، بلکه اصلاً به هیچ دردی هم نمی‌خورد. فلسفه اگزیستانس یا فلسفه اصالت وجود، فلسفه عمیقی است و اوج آن را می‌توان در اثر بزرگ فیلسوف آلمانی مارتین هایدگر، به نام وجود و زمان یافت.

*منبع: <http://daneshnameh.roshd.ir>

?WHAT IS EXISTENTIALISM

Bob Corbett

Existentialism. A difficult term to define and an odd movement. Odd because most thinkers whom the intellectual world categorizes as existentialists are people who deny they are that. And, two of the people whom nearly everyone points to as important to the movement, Soren Kierkegaard and Fredrich Nietzsche, are both too early in time to be in the group, thus are usually called "precursors," but studied and treated as members of the group.

Major figures like Jean-Paul Sartre, Martin Heidegger and Albert Camus all flatly deny they are in the movement (at least at times they did), yet everyone says they are central. Secondly, the term is very difficult, if not totally impossible to define. What is existentialism? I've been asked that a thousand times, have read most intro type books on the field, have spent much of my teaching life "doing" Existentialism, yet cannot give a coherent and relatively short definition. It's sort of a spirit or aura of how one responds to human existence, much easier to characterize (rather than define) in negative terms -- what Existentialism is NOT that philosophy generally is -- than in positive terms of a definition.

However, I can define certain characteristics that most Existentialists (and precursors to Existentialism) seem to share: they are obsessed with how to live one's life and believe that philosophical and

psychological inquiry can help they believe there are certain questions that everyone must deal with (if they are to take human life seriously), and that these are special -- existential -- questions. Questions such as death, the meaning of human existence, the place of God in human existence, the meaning of value, interpersonal relationship, the place of self-reflective conscious knowledge of one's self in existing. Note that the existentialists on this characterization don't pay much attention to "social" questions such as the politics of life and what "social" responsibility the society or state has. They focus almost exclusively on the individual. By and large Existentialists believe that life is very difficult and that it doesn't have an "objective" or universally known value, but that the individual must create value by affirming it and living it, not by talking about it. Existential choices and values are primarily demonstrated in ACT not in words. Given that one is focusing on individual existence and the "existential" struggles (that is, in making decisions that are meaningful in everyday life), they often find that literary characterizations rather than more abstract philosophical thinking, are the best ways to elucidate existential struggles. They tend to take freedom of the will, the human power to do or not do, as absolutely obvious. Now and again there are arguments for free will in Existentialist literature, but even in these arguments, one gets the distinct sense that the arguments are not for themselves, but for "outsiders." Inside the movement, free will is axiomatic, it is intuitively obvious, it is the backdrop of all else that goes on. There are certainly exceptions to each of these things, but this is sort of a placing of the existentialist-like positions

=====

Another way of doing it is much simpler. There are about a dozen major thinkers who are characterized as "Existentialist" whom most scholars agree are existentialist. Thus, Existentialism is what these thinkers hold and write. I think that in the end, this is probably the best way to understand it

In response to a question about the above I want to address, at least for a first round, the question of decision making for the Existentialists. First of all there is a split among them on their concern for decisions and actions

One of the most important thinkers in this movement, Martin Heidegger, is very little concerned with deciding and acting, but is concerned with knowing. It not what you DO

that matters to Heidegger, but how you KNOW it and that you KNOW it. Jean-Paul Sartre .on the other hand is profoundly concerned with acting

However, in general the Existentialists recognize that human knowledge is limited and fallible. One can be deeply committed to truth and investigation and simply fail to find adequate truth, or get it wrong. Further, unlike science, which can keep searching for generations for an answer and afford to just say: We don't know yet, in the everyday world, we often simply must do or not do. The moment of decision comes. For the Existentialist one faces these moments of decision with a sense of fallibility and seriousness of purpose, and then RISKS. Sartre is extremely harsh on this point. At one place he says: When I choose I choose for the whole world. Now what can this mean. I think what Sartre is getting at is that first of all when I choose and act, I change the world in some iota. This note gets written or it doesn't. That has ramifications. It commits me to say what I'm saying. It may change someone who may be affected by my remarks. Others can be too if they hear or read them. And so on. The ripples of actions are like .ripples on the sea, they go on and on and on

By my acts I also begin to define and create the self I am, which is, to some extent a public self. Thus an act is like opening Pandora's box, it lets out what's inside the act and .there is no getting it back

That's not a MORAL point to Sartre, it is an ontological fact, that is, a fact about the world. .Not a should or an ought, but a description of a reality about the world and human choice

:If

I am a person serious about my acts

If they are as uncertain as Sartre describes

They are as potentially momentuous as he describes

:Then

It's not surprising that acting, for the Existentialist, is a terrifying responsibility and living and acting is a burden that causes great anxiety for the Existentialists. There is not absolute certainty (for some of the reasons given above and for yet more we can talk .about later), thus human acts are the full responsibility of the individual

Further, in another place in Sartre's major work, BEING AND NOTHINGNESS, he talks about creating oneself in action. What he means by this is that I, the human, am free. I can make up my own mind about my acts. What I will BE in some final sense is what I make of myself. Thus my acts are not trivial, but definitive of my very self-hood. Again,

acting in such a world of freedom, uncertainty and ontological responsibility (as opposed to moral responsibility), is so weighty that the Existentialists nearly recoil from living and acting under the terror of the weight of it all.

Put in the shortest form: Living without certainty and with personal responsibility is a nearly unbearable burden.

مشروعیت و نگرش سیاسی شهروندان

۱۱:۲۱

مشروعیت و نگرش سیاسی شهروندان ... legitimation

تعریف و تبیین مشروعیت

غلامحسین کردی

باید قبل از هر چیز میباید متذکر شد که این مقاله تنها علمی و بدون در نظر گرفتن هیچ فرد و یا موقعیت خاصی به رشته تحریر در آمده و تنها برای دست یابی به اندیشه و شکوه تر و بهتر است نه چیز دیگر.

در ابتدا با توجه به اهمیت واژه مشروعیت به آن پرداخته و به سایر نکات نیز میپردازیم آنچه را که باید توجه داشت اینکه مشروعیت با توجه به پندارهای دینی ما از ریشه شرع اتخاذ شده است که با مراجعه به کتب سیاسی ابتدای انقلاب و نیز اواخر دولت پهلوی کاملا مشهود است و معادل واژه انگلیسی آن legitimation است اگر بخواهیم این واژه را به صورت روان توضیح دهیم مشروعیت را میتوان به عنوان یک حالت و حس روانی در نظر آورد که با توجه به اعتقاد و حالات درونی حکومت شوندگان به فعلیت میرسد یعنی اینکه این FUNCTION یا کارکرد با توجه به نحله و پارادایم فکری حکومت شوندگان رشد و نمو می یابد این تفکر میتواند ساز و کار فکری شهروندان تغییر و در نهایت در حالت تعادل پویا قرار گیرد و در حرکت به سوی تمرکز گرایی حاکمیت به اهرم اقتدار یا همان زور مشروع کمک و در نهایت به امنیت خاطر اجتماعی بیانجامد و به زعم برخی از علمای علم سیاست مشروعیت ایجاد این روحیه و اعتقاد است که در حال حاضر این رژیم (شیوه حکومت کردن) برای حکومت شوندگان بهترین و اکمل میباشد که از نگاه فونکسیونالیسم یا کارکرد گرایی و چه از بعد آرمانی در حال حاضر بهترین است حال این مشروعیت را میتوان با دیدگاههای تئوکراسی یا لیبرالیستی _ الیتوکراسی یا ... با توجه به اعتقاد حکومت شوندگان و نیز طبعا تبعیت بررسی کرد که از آن تبدیل به تابعیت که در حقیقت یک پذیرش غیر ارادی است (مگر به صورت مضاعف و یا پناهندگی و ... که در این حیطه نیست) و پذیرش این نیروی عظیم بی چون و چرا میشود که به آن اقتدار میتوان گفت به عبارت دیگر تابعیت که از ابتدای تولد به همراه فرد است نیز از این قاعده مستثنی نیست چرا که فرد در جامعه ای با پارادایم فکری به عرصه حیات پا میگذارد که باید چراغ قرمز را رعایت و در این چار چوب حرکت کند لذا این چار چوب با توجه به نحوه جامعه پذیری فرد نیز قوانین موضوعه و مدون عرفی و ... طراحی که طبعا با روحیه اعتقادی افراد قابل ارایه و مصرف است چرا که در یک جامعه ددینی قوانینی دینی و در یک جامعه غیر دینی به نحو دیگری است که در این جا به زعم علمای علم جامعه شناسی میبایست درای نسبی گرایی بود چرا که فرهنگها دارای خاصیتهای درون فرهنگی بوده و طبعا افراد در آن فرهنگها نیز انتظار دریافت مفاهیم فرهنگی و عقیدتی خود را از قوانین مبتنی بر انتخاب خود را دارند.

از اقتدار به عنوان زور مشروع نیز یاد می شود که ناشی از قدرت هوده و توده های مردم است و بی شک نیروهای درونی اجتماع (احزاب - گروهها - اصناف - متفکرین و تحصیلکردگان محقق و موشکاف) در این حس سهم به سزایی دارد که غیر قابل انکار

است و چنانچه جامعه ای بدون توجه به سهم مشترک حکومت شوندگان در این حرکت و به زعم تعادل پویا بی خبر به سوی جلو گام بردارد به جامعه ای بدون سرنشین و در انتها بدون سکان تبدیل میشود چرا که همانطور که در بالا یاد شد این نیروی عملیاتی (مشروعیت و در نهایت اقتدارحاکمیت) با نگاه پذیرنده و به طبع خردمندانه حکومت شوندگان به وجود می آید و چنانچه این نیرو در حاکمیت به مورد ارزیابی و پذیرش در نیاید جامعه یا همان **NATION STAIT** دچار بحران مشروعیت و در صورت عدم مدیریت بحران به موازات دچار بحرانهای هیرارشی و در نهایت به اضمحلال خواهد رسید حال با توجه به این مقدمه کوتاه به بررسی ابعاد مشروعیت در نظامهای سیاسی مختلف میپردازیم که با توجه اهمیت ویژه دموکراسی که سر فصل سطوح مختلف تحلیلی است با توجه به گستردگی بحث چه از لحاظ ریشه ای و کارکردی و نظرات مختلف به صورت گذرا به آن میپردازیم.

دموکراسی: واژه دموکراسی از واژه یونانی دموس به معنی مردم و کراسی به معنی حکومت تشکیل شده است در اجمال به معنی حکومت مردم میباشد در اینجا خود سولاتی به ذهن متبادر میشود که این حکومت مردم ناشی از چیست و چه کارکرد و چه دست آوردی در نهایت برای مردم میتواند داشته باشد در ابتدا باید دانست که در هر جامعه زمانی که عبارت شهروندان اطلاق میشود و این به معنای کسانی است در اصطلاح حقوقی که تابعیت آن کشور را به پذیرفته و از امتیاز حقوق شهروندی و از جمله شرکت در مناسبات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی برخوردار است و میبایست طبعاً از پیامدهای مثبت و احیاناً منفی آن نیز بهره مند گردد در دولت شهر آن تنها کسانی که دارای حق رای بودند میتوانستند از این موهبت بهره مند گردند که زنان و بردگان و خارجیان از این قاعده مستثنی بودند و با توجه به این عده قلیل طبعاً نمیتوان به نحوه جمع آوری آراء عبارت دموکراسی را اطلاق کرد و باید آن را بیشتر الیگارشسی نامید تا دموکراسی چرا که این نحوه آراء رای به عده قلیلی اطلاق میشود و نهایتاً نیز افرادی که به حاکمیت میرسیده اند ناشی از این حرکت سیاسی بوده اند اما در امروز دموکراسی به صورت غیر مستقیم و بر پایه آراء عمومی و و نیز بدون زیر پا گذاردن حقوق شهروندی صورت میگیرد هر چند تفکراتی نیز پیرامون اشتباه بودن دموکراسی نیز وجود دارد چرا که چگونه میتوان رای اکثریت را مبنای درستی دانست شاید تعدادی از مردم در مورد فردی که به نظر آنها دارای صلاحیت سیاسی است اتفاق نظر داشته باشند ولی در نهایت آنها به اندازه تفکر خود و در نهایت اگر بخواهیم بهتر بگوییم به اندازه شعور سیاسی خود گام برداشته و فردی را به قدرت رسانده اند و این خود به خوبی به عینه به منصفه ظهور میرسد چرا که اگر شما آنها را با پله بیست روبرو و به آنها بگویید بروید و دوباره آراء را جمع آوری کنید شاید کمتر از یک چهارم آراء به صندوق برای آنها میریزید و این چیزی جز دست کاری افکار عمومی نیست که قابل توجه است و این همین مدیریت بحران است چرا که بحران به طرق مختلف به وجود می آید و تنها کسی برنده میشود که در این سطوح فکری تنها بر اساس نحله فکری رای دهندگان حرکت و مهره های خود را به نحوی چینش کند که در تکاپوی دیگر رقبا با عواطف و احساسات و علقه های بیشتری دست یابد و این تمام کار است گاهی مردم دچار مشکلاتی هستند چرا که وابستگی یکی از ستونهای استمرار و بقاء است و چنانچه مردم جدا و یا حاکمیت جدا که در اصطلاح به آن رانتر میگویند دیگر استمراری برای دولت و مردم نیست پس مردم طبعاً مشکلاتی دارند پس دست نهادن بر این مشکلات و مداوای آنها به صورتهای مختلف خود از راهکارهای مهم به دست گیرندگان قدرت در حیطه دموکراسی غیر مستقیم است که به طور مثال میتوان به مباحثی چون بیکاری و اشتغال و اساساً رفاه اشاره کرد که این خود از مهمترین رکنهای احتیاجاتی مردم است لذا چه نکته ای پر رنگ تر از این مباحث که در زمان انتخابات از نکات کلیدی و راهگشای جمع مخاطب است و میتوان قشر بسیاری را به حیطه طرفداران خود افزود چرا که اگر خوب دقت شود میبینید که تعداد اندکی از مردم دارای تحصیلات کاربردی هستند چرا که اگر بیشتر تحصیلکردگان عزیز را دوباره حاضر کرده و یکی از سولات کاربردی که طبعاً در شغل انتخابی مترادف با عنوان تحصیلی آنها موثر است را به آنها بدهیم خواهیم دید که این عزیزان از پاسخ به آن غالباً ناتوان و عاجزند و این فقر علمی و تحقیقاتی در دانشگاهها و به طبع آن حرکت فواره ای که به مثابه حرکت آب از کف حوض به آسمان و

دوباره بازگشت به کف حوض است نه بیشتر که تنهاد باعث هیجان بیننده از حرکت آب به آسمان و بلعکس میشودرا تداعی میکند البته نباید از حق گذشت که ما عزیزی را داریم که واقعا برای دریافت علم و دانش پا به این حیطة نهاده و نه چیز دیگر و باید گفت که از این قاعده مستثنی هستند و این فقر علمی کاربردی باعث انتخاب احیانا غلط و تکان دهنده میشود با این تفاسیر چه تعدا از مردم با ادراک صحیح و دقیق به پای صندوقهای رای میروند این افراد غالبا با توجه به علقه های عشیره ای و یا آشنایی دست به انتخاب میزنند ولی غافل از اینکه آیا آن عزیزی که انتخاب و به مجلس میروند آدم خوبی است نه کارشناس خوبی و این بسیار از اهداف مقدس انتخاباتی به دور است چرا که فرد نماینده باید ضمن داشتن شرط اعتقاد ات اسلامی و مذهبی و مدیریت _ شجاعت _ درایت _ سلامت _ تحصیلات مرتبط _ و عقلانیت و .. نیز خوب و مورد اعتماد نیز باشد و از مجکوع این شروط شرط کافی لحاظ میشود و هر کدام از این گزینه ها به تنهایی فقط جزء شروط لازم است که از اجماع آنها به شروط کافی میرسیم ولی غالبا دیده میشود که تنها یکی از این نکات نکته بهرمندی فرد از انتخاب افراد میگردد که این خود دلیلی بر توضیح حقیر از مطالب فوق در مورد عدم اطلاع دقیق و یا به عبارت دیگر شعور سیاسی شهروندان به طور نسبی و در نهایت اتخاذ تصمیم بر اساس آن.

* منبع: غلامحسین کردی- بر اساس مطالعات شخصی و نیز کتب دوران دانشگاه و مقالات اینترنتی و...

لینک: <http://www.articles.ir/article۱۸۴۷.aspx>

جایزه نوبل و بزرگان علوم مالی و اداری

میرکریم عبادی دولت آبادی

هربرت سایمون برنده جایزه نوبل معتقد است که فعالیت اقتصادی به خاطر غفلت از نامعلوم بودن آینده محدود می گردد. مودیلیانی با ارائه نظریه تامین مالی مدرن، نظریه سنتی را کاملاً دگرگون ساخت. شهرت هری مارکوویتس به سبب تحقیقات او در مورد مالیه شرکتهای و نظریه پرتفوی است. ویلیام شارپ یکی دیگر از برندگان جایزه نوبل معتقد است که ریسک بازار را نمی توان با متنوع سازی دارائیها کاهش داد زیرا این خطر در همه انواع اوراق بهادار موجود است. تغییر ساختار مالیاتی بر رابطه میان ترکیب دارایی شرکت و ارزش بازار سهام آن تاثیر می گذارد. هربرت سایمونهربرت سایمون (HARBERT A.SIMON) به خاطر اهمتامی که در بیان نظریه های جدید اداری و اقتصادی داشته و همچنین کوششهای او در جرح و تعدیل مسائل رفتاری واداری با استفاده از نبوغ فوق العاده و مهارتهایش در مسائل روانشناسی، علوم اجتماعی و کامپیوتر، در سال ۱۹۷۸ مفتخر به دریافت جایزه نوبل گردید. وی معتقد بود که فعالیت اقتصادی به وسیله هزینه کسب اطلاعات درباره فرصتها وامکانات و نیز به خاطر غفلت از نامعلوم بودن آینده محدود می گردد. بنگاههای اقتصادی حتی اگر هم بخواهند نمی توانند به حداکثر رساندن سود اقدام کنند و لذا متقاعد می شوند که برای رسیدن به یک سطح معین و عقلایی که سطح رضایتبخش نام دارد. تلاش کنند. این حرکتها که به حرکتهای بازی شطرنج شبیه است در فعالیتهای رفتاری و اقتصادی بسیار نمود پیدا کرده است. در عالم واقعیت به جای یک حرکت می توان چندین حرکت را انجام داد و در این حرکتها عامل هزینه، فرصتها و اطلاعات در نظر گرفته می شود تا بهترین حرکتها از نظر بنگاه یا افراد اعمال شود و همین عوامل سطح تلاش موسسات و انسانها را محدود می سازد. سایمون در مقالات متعددی از جمله الگوهای انسان (۱۹۵۶)، علوم تصنعی (۱۹۶۹)، الگوهای اکتشاف (۱۹۷۷) و الگوهای منطق محدود و موضوعهای دیگر در نظریات اداری و اقتصادی (۱۹۸۲) کوشیده است که رفتار انسان را با واقع بینی، نه براساس تخیل توضیح دهد. سایمون و همکارانش در دانشگاه کارنگی - ملون در پیتزبورگ مجله ای به نام رفتار سازمانی منتشر کردند تا نحوه تصمیم گیری افراد در داخل سازمانها و موسسات دولتی را تشریح کند. وی به خاطر علاقه مفروطی که به علم مدیریت و تصمیم گیری در سلسله مراتب

سازمانی داشت مهمترین اثر خود یعنی کتاب رفتار اداری را تالیف کرد؛ کتابهای دیگر او در این زمینه عبارتند از: مدیریت دولتی (۱۹۵۰)، کتاب سازمانها با همکاری جی.جی. مارچ (۱۹۵۸)، علم جدید تصمیم گیری مدیریت (۱۹۶۰) و شیوه خودکاری برای افراد و مدیریت (۱۹۶۵). سایمون در سال ۱۹۱۶ در میلوکی در ایالت مینه سوتای آمریکا متولد شد. او لیسانس خود را در سال ۱۹۳۶ و دکتری را در سال ۱۹۴۳ از دانشگاه شیکاگو گرفت. از سال ۱۹۳۸-۱۹۳۶ نخستین شغل تحقیقاتی خود را در دانشگاه شیکاگو تجربه کرد. او استادی دانشگاه کارنگی ملون، ریاست هیات مدیره موسسه تحقیق در علوم اجتماعی، عضویت کمیته مشاوران علمی رئیس جمهوری، دفتر بودجه ایالات متحده، عضو ممتاز انجمن اقتصاددانان و روانشناسان، و ریاست کمیته علوم رفتاری بنیاد علوم ملی را دارا بوده است. فرانکو مودیلیانیفرانکو مودیلیانی **FRANCO MODIGLIANI** به خاطر سهم زیادی که در تنظیم نظام کینزی (IS-LM) و فرضیه دوره عمر مصرف و همچنین نظریه جدید تامین منابع مالی شرکتها داشته در سال ۱۹۸۵ جایزه نوبل را اخذ کرد. قبل از طرح مقاله مودیلیانی و میلر به نام «هزینه سرمایه، تامین منابع مالی شرکتها و نظریه سرمایه گذاری»؛ که در سال ۱۹۵۸ در مجله بررسی اقتصادی آمریکا چاپ شد اغلب صاحب نظران مالی بر این باور بودند که تامین مالی از طریق وام ارزانتر از تامین مالی به وسیله انتشار سهام است در نتیجه هزینه سرمایه وام پایین بوده و ارزش شرکت به هنگام اخذ وام افزایش می یابد. اما زمانی که بدهی موسسه بیش از اندازه زیاد باشد سهامداران و وام دهندگان. بازده بالاتری را به علت ریسک بالای شرکت، مطالبه خواهند کرد و هزینه سرمایه افزایش خواهد یافت. بنابراین، بین دو حد تامین مالی یعنی انتشار سهام یا ایجاد بدهی، یک نسبت بدهی - سرمایه بهینه با هزینه حداقل کننده وجود دارد. بر این اساس، ارزش شرکت به ارزش و نوع منابع تامین مالی بستگی دارد. این نظریه به نظریه سنتی معروف است. مودیلیانی و همکارش میلر (برنده ۱۹۹۰ جایزه نوبل) با ارائه نظریه تامین مالی مدرن، نظریه سنتی را کاملاً دگرگون ساختند. بر اساس این نظریه و تحت شرایط رقابت کامل و جدا از تاثیر مالیاتها، ارزش بازار یک شرکت و هم هزینه سرمایه آن مستقل از نسبت بدهی به سرمایه و نیز مستقل از نسبت سود سهام و سود سهام توزیع شده است. نظریه مودیلیانی و میلر (که به نظریه (M-M) معروف است) بر سه فرضیه زیر استوار است: فرضیه ۱: هزینه متوسط سرمایه شرکت تحت تاثیر نسبت بدهی - سهام قرار نمی گیرد؛ فرضیه ۲: با افزایش بدهیهای (با قیمت ثابت) شرکت، هزینه سهام باید به همین نسبت افزایش یابد؛ فرضیه ۳: مبین آن است که ارزش شرکت تحت تاثیر سیاست تقسیم سود سهام قرار نمی گیرد. اگر سرمایه گذاری از طریق وام گرفتن یا وام دادن بتواند اهرم مالی برای خود ایجاد کند در این صورت تصمیم در مورد تامین مالی در یک شرکت نمی تواند بر ارزش آن اثر بگذارد. این دو صاحب نظر در دهه های ۵۰ و ۶۰ پژوهشهای زیادی در زمینه منابع تامین مالی، هزینه سرمایه و صرفه جویی مالیاتی انجام داده اند. مودیلیانی در سال ۱۹۱۸ در شهر رم ایتالیا متولد شد. لیسانس خود را در سال ۱۹۳۹ از دانشگاه رم گرفت ولی با شروع جنگ جهانی به آمریکا مهاجرت کرد و در سال ۱۹۴۴ دکتری خود را از مدرسه عالی تحقیقات اجتماعی نیویورک گرفت. او در سال ۱۹۴۹ با عنوان استاد اقتصاد به عضویت هیات علمی دانشگاه ایلی نویز درآمد. در سال ۱۹۶۲ به دانشگاه نورث وسترن رفت و در همین سال به انستیتوی تکنولوژی ماساچوست (MIT) پیوست. در سال ۱۹۶۲ به ریاست انجمن اقتصادسنجی و در سال ۱۹۷۶ به ریاست اقتصاددانان آمریکا و در سال ۱۹۸۱ به ریاست انجمن اقتصاد مالی برگزیده شد. ایشان در سلسله کارهای عملی - کاربردی اش و با همکاری آلبرت آندو، مدل کامپیوتری عظیمی برای اقتصاد ایالات متحده تنظیم کرد که به مدل (MPS) مشهور شد. هری مارکوویتس جایزه نوبل سال ۱۹۹۰ به سه نفر از متخصصان مالی و سرمایه گذاری مارکوویتس، شارپ و میلر اختصاص یافت. هری مارکوویتس (HARRY MARKOWITZ) اقتصاددانی است که به سبب تحقیقات خود در مورد مالیه شرکتها و نظریه پرتفوی شهرت دارد. مارکوویتس اولین کسی است که این نظریه را به صورت کمی درآورد و برخلاف مطالعات سنتی در مورد خطر تک تک اوراق بهادار، توجه خود را به احتمال خطر (ریسک) کل پرتفوی اوراق بهادار معطوف می کند و می کوشد این خطر را در قالب بازده پرتفوی اوراق بهادار ارزیابی کند. وی برای حل رابطه خطر و بازده،

دنبال راهکارهای مقداری و آماری می‌گردد و مشکل را با تحلیل میانگین - واریانس شروع می‌کند. نخستین اثر او که در سال ۱۹۵۲ منتشر شد مقاله‌ای است تحت عنوان «گزینش مجموعه دارایی» که در سال ۱۹۵۹ کاملتر شد و به صورت کتابی تحت عنوان؛ گزینش مجموعه دارایی، متنوع کردن موثر؛ انتشار یافت. قبل از نظر مارکوویتس اکثراً معتقد بودند که انتخاب سرمایه گذاری بهینه به قیمت و بازده تک تک داراییها وابسته است. منطق اصلی کار مارکوویتس آن بود که سرمایه گذاران به گونه‌ای عمل می‌کنند که برای افزایش معقول در بازده موردانتظار از قبول خطر بیشتر پرهیز می‌کنند. بهترین گزینه سرمایه گذاری آن است که با یک انحراف معیار مساوی بیشترین بازده و یا بازده مشخص و یکسان، انحراف معیار پایین داشته باشد. گذشته از این انحراف معیار تک تک داراییها تشکیل یک انحراف معیار پرتفوی سرمایه گذاری را می‌دهند به گونه‌ای که این انحراف معیار اولاً به میزان سرمایه گذاری در تک تک داراییها، دوماً به انحراف معیار هر یک بستگی دارد. تنوع سرمایه گذاری که وی مطرح کرد کارکرد عملی مثال؛ همه تخم مرغها را در یک سبد نگذارید؛ است. نوسان نرخ بازده داراییهای متنوع نرخ بازده کل پرتفوی را تحت الشعاع قرار می‌دهد کاهش یا افزایش بازده و ریسک یک دارایی بیشتر از مجموعه دارایی است. سود و قیمت اوراق بهادار متنوع نباید با یکدیگر کوواریانس مثبت داشته باشد زیرا زمان، مسیر حرکت و مقدار نوسانات آن مشابه همدیگر می‌گردد متنوع سازی زمانی معنی پیدا می‌کند که پرتفوی سرمایه گذاری ترکیبی از اوراق بهادار باشد که نوسان مشابهی ندارد وقتی بازده یکی پایین می‌آید بازده دیگری بالا می‌رود تا بدین ترتیب نوسان نرخ بازده موردانتظار پرتفوی به مراتب کمتر از احتمال نوسان یک یک اوراق بهادار باشد. بنابراین، پرتفویی بهینه است که با یک سطح خطر مشخص بالاترین بازده موردانتظار را در پی داشته باشد. مدل پیشنهادی مارکوویتس یک مسئله برنامه ریزی از نوع درجه چهارم (بازده موردانتظار مجموعه دارایی، انحراف معیار، کوواریانس داراییها و محدودیت بودجه‌ای سرمایه گذار) است که با استفاده از مدلهای ریاضی و کامپیوتری نسبتاً پیچیده قابل اجراست. مارکوویتس در سال ۱۹۲۷ در شهر شیکاگو در ایالت ایلینوی آمریکا متولد شد. او در سال ۱۹۸۲ به ریاست انجمن مالیه آمریکا رسید و در حال حاضر استاد دانشگاه نیویورک و متخصصی زبردست در برنامه ریزی کامپیوتری است. ویلیام شارپ (WILLIAM SHARPE) (برنده نوبل ۱۹۹۰) در تعمیم دادن مدل مارکوویتس به بازارهای مالی نقش برجسته ایفا کرده است. اثر ارزنده او در این زمینه تحت عنوان «قیمت داراییهای سرمایه‌ای، نظریه تعادل بازار در شرایط مخاطره» (۱۹۶۴) است. حاصل تلاشهای شارپ، طرح مدل قیمت گذاری داراییهای سرمایه‌ای (CAPM) و ضریب بتا است. شارپ معتقد بود که ریسک بازار را نمی‌توان با متنوع سازی داراییها کاهش داد زیرا این خطر در همه انواع اوراق بهادار موجود است. این ریسک به ریسک سیستماتیک (بازار) معروف است و از طریق ضریب بتا سنجیده می‌شود که نشان دهنده کوواریانس میان بازده روی دارایی و بازده روی ترکیب دارایی بازار است. هر وقت بتا برابر یک باشد میزان افزایش قیمت سهام یک دارایی با افزایش قیمت سهام بازار همبستگی کامل دارد. غیر از خطر بازار (سیستماتیک) خطر غیرسیستماتیک نیز وجود دارد که به ویژگیهای خاص سهام و وضعیت مالی و تجاری شرکت وابسته است و نه تنها از طریق تنوع بخشی اوراق بهادار، کاهش پذیر بوده بلکه می‌توان به مرز صفر نیز رساند. تجزیه ریسک به دو ریسک سیستماتیک و غیرسیستماتیک از اساسی ترین پایه های نظری شارپ است. هر سرمایه گذاری که بخواهد پرتفوی کارا برگزیند باید روی خط بازار سرمایه (CML) که از تلاقی بازده و ریسک به دست می‌آید قرار گیرد. مدل قیمت گذاری داراییهای سرمایه‌ای شارپ ستون اصلی تحقیقات در دهه های اخیر و در بازارهای سرمایه بوده است که کاربرد آن در تشکیل پرتفوی بهینه، تخمین ریسک، محاسبه هزینه سرمایه، ارزش گذاری سهام و موارد کاربردی دیگر است. به اقتباس از این نظریه بود که راس (ROSS) در سال ۱۹۷۷ مدل تئوری قیمت گذاری آربیتراژ (APT) را مطرح ساخت که در آن به جای عامل بتا، عوامل مختلف تاثیرگذار (تورم، نرخ ارز، نرخ رشد)

تفاوت تخلف اداری و فساد اداری

شهناز سراج

برخی تخلف اداری و فساد اداری را با هم یکی می‌دانند و به جای یکدیگر به کار می‌برند در حالی که این دو مفهوم متفاوتند. در این مقاله ضمن تعریف تخلف اداری و فساد اداری و انواع آن و علل بروز هر یک تفاوت آن‌ها با یکدیگر ذکر می‌گردد. ● فساد اداری: حالتی است در نظام اداری که اکثر تخلفات مکرر و مستمر کارکنان بوجود می‌آید و آن را از کارایی مطلوب و اثر بخش مورد انتظار باز می‌دارد، بنابراین تخلفات اداری باعث فساد اداری میشوند و در واقع تخلفات اداری علت و فساد اداری معلول است. البته هر تخلفی باعث فساد اداری نمیشود بلکه باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد که مهمترین آنها مکرر بودن، استمرار داشتن، نهادینه بودن و تاثیر نسبتاً زیاد داشتن در سطوح مختلف سازمانی است. فساد اداری در سطوح مختلف مدیریتی، با رده‌های مختلف کارمندان رابطه قوی دارد زیرا فساد اداری در رده‌های بالایی سازمان و مدیران عالی نیاز به کمک و هماهنگی رده‌های میانی و عملیاتی نظام اداری که این امر ویژگی نهادینه بودن فساد اداری را گسترش می‌دهد. ● مفهوم تخلفات اداری: به طور کلی هر نوع انحراف از شیوه‌های صحیح و قانونی انجام وظایف و استفاده نامشروع از موقعیت شغلی را تخلف اداری گویند. ● علل تخلفات اداری: ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی: مهمترین عامل ریشه‌های فرهنگی و عقیدتی است. فرهنگ عمومی جامعه، ارزش‌ها و هنجارهای حاکم بر افراد و اجتماع و عقاید و باورهای مردم نقش محوری در این زمینه دارند. مادی‌گرایی، فرد‌گرایی، روحیه مصرف‌گرایی. مهمتر از همه ضعف در ایمان به و آخرت از جمله آنان است. ریشه‌های اقتصادی: بی‌ثباتی اقتصادی، تورم افسارگسیخته، رکود اقتصادی، کاهش درآمدها و کاهش قدرت خرید مردم و توزیع ناعادلانه درآمدها در جامعه از جمله مهمترین عوامل اقتصادی است. عوامل سیاسی: عدم استقلال کامل قوه قضائیه، نفوذ قوه مجریه بر آن و بردستگاه‌های نظارتی و بازرسی، فشار گروه‌های ذی‌نفوذ در داخل و خارج سازمان، فساد اداری مدیران، جو سازی و غوغا سالاری، توصیه برای در امان ماندن مدیران متخلف از مجازات و بالاخره آگاهی مردم از حقوق خود در برابر قانون، از جمله عوامل سیاسی تسهیل‌کننده‌های تخلفات اداری است. عوامل اداری: تشکیلات اداری غیر کارآمد، پیچیدگی قوانین، مقررات و تعدد بخشنامه‌ها و دستورالعمل‌های اداری، مدیران غیر موثر، فقدان شایسته‌سالاری و وجود تبعیضات در زمینه‌های استخدام و ارتقای افراد، نارسایی در نظام تشکیق و تنبه و نظام نظارت و ارزشیابی و عوامل متعدد دیگر از جمله عوامل تسهیل‌کننده در این امر هستند. علل مذکور و عوارض ناشی از آن موجب تخلفات اداری و در پی آن فساد اداری میگردد. که نتایج منفی آنها بر هیچ کس پوشیده نخواهد ماند که عامل بزرگی در ایجاد فقدان اثر بخشی و عدم کارایی و در نتیجه عدم توسعه و عقب ماندگی در سازمان و به پیروی از آن در جامعه خواهد گردید. انواع تخلفات اداری (الف) تخلف مالی که میتواند شامل موارد ذیل گردد: (۱) اختلاس (۲) عدم رعایت نظایات اقتصادی و مالی (۳) تبانی در انجام معاملات و... (ب) تخلف اداری (۱) ترک خدمت در ساعت موظف اداری (۲) تاخیر در ورود و خروج غیر مجاز (۳) ایجاد نارضایتی در ارباب رجوع (۴) گم کردن پرونده‌ها و اسناد دولتی رسمی ● پیشگیری از تخلفات اداری: بهترین راه پیش‌گیری از تخلفات اداری و به تبع آن فساد اداری از بین بردن ریشه‌ها و عوامل تسهیل‌کننده‌کننده آن است مانند: در بعد اجتماعی و فرهنگی تحول در مفروضات، باورها، نگرش‌های مردم بویژه کارمندان، مدیران و مسئولان، گسترش انگیزه‌های خدایی، روحیه قناعت و یک عزم ملی میتواند در پیشگیری از این تخلفات مثر ثمر باشند. در بعد اقتصادی نیز بسط و گسترش عدالت اقتصادی در جامعه، کاهش فاصله بین ثروتمندان و تنگدستان، متناسب ساختن درآمد و هزینه، افزایش قدرت خرید مردم

و کاهش تورم از راه‌های پیش‌گیری در بعد اقتصادی به شمار می‌رود. در بعد سیاسی نیز میتوان به استقلال قوه قضائیه و سایر دستگاه‌های نظارتی اشاره کرد. مجازات کامل کارکنان و مدیران متخلف، آگاه کردن مردم از حقوق خود در برابر قانون، کم کردن نفوذ سیاست در اداری از راه‌های پیش‌گیری از جنبه‌های سیاسی هستند. و در بعد اداری به تحول در بورکراسی سنتی، نا کارا و غیر موثر، تغییر ساختار و تشکیلات، متناسب ساختن آن با اهداف و وظایف محوله، ایجاد نظام شایسته‌سالاری در گزینش و ارتقای افراد. اصلاح نظام دستمزد و کم کردن مقررات دست و پا گیر اداری، آزادی عمل به مشارکت کارکنان، افزایش آگاهی به مسئولان و مدیران و هماهنگی با کارکنان بویژه در دستگاه‌های اجرایی و سازمانهای نظارتی و بازرسی و تحول اساسی در مفروضات و نگرش‌های سنتی آن‌ها با توجه به سایر ابعاد قبلی، به خصوص در بعد فرهنگی و اجتماعی. و در نتیجه با توجه به نقش سلامت نظام اداری در تحقق توسعه در ابعاد مختلف آن، مشخص شد که نبود کارایی و اثر بخشی نتیجه فساد اداری است که آن نیز خود معلول تخلفات اداری می‌باشد که با توجه به عوامل و ریشه‌های مختلف آن امری ساده نیست و فرایندی که به عوامل متعدد زیر بنایی بر می‌گردد. برای پیش‌گیری از تخلفات اداری باید ریشه‌ها و عوامل اصلی را از بین برد و مقابله با عارضه‌ها سودی ندارد. این امر نیازمند تحولات اساسی در مفروضات، نگرش‌ها، فرهنگ، اقتصاد، سیاست و نظام اداری کشور است و یک همکاری و هماهنگی بین دولت و مردم را طلب میکند.

منبع: <http://www.articles.ir/article۴۹۱.aspx>

مدیریت رفتار سیاسی در سازمان

علی رضا کریمی

چکیده

از سیاست در سازمان، تعبیر مختلفی برداشت می‌شود اما آنچه که مورد توجه بسیاری از اندیشمندان در حوزه رفتار سازمانی قرار دارد، این است که رفتار سیاسی نه تنها به گونه‌ای ذاتی منفی نیست بلکه می‌تواند برای اعضای یک سازمان یا خود سازمان مفید نیز باشد. در این مقاله پیش‌زمینه‌های وقوع رفتار سیاسی در سازمان، ماهیت رفتار سیاسی، مهارت‌های سیاسی و تاکتیک‌های رفتار سیاسی در سازمان مورد بررسی قرار می‌گیرد. مهمترین درس مدیریتی آن است که رفتار سیاسی را در سازمان نمی‌توان از بین برد ولی می‌توان و باید کنترل و مدیریت کرد تا در محدوده‌ای منطقی و سازنده قرار گیرد.

کلیدواژه: قدرت؛ سیاست؛ ظرفیت سیاسی؛ مهارت‌های سیاسی؛ تاکتیک‌های سیاسی ۱- مقدمه

تعاریف بسیار زیادی از سیاست در سازمان وجود دارد. برخی از دیدگاه‌ها سیاست سازمانی را به عنوان استفاده از قدرت، برای نفوذ در فرایندهای تصمیم‌گیری و یا اطمینان حاصل کردن از آن که رهاوردهای یک وضعیت برای یک شخص قدرتمند مطلوب می‌باشند، تعبیر می‌کنند. همچنین سیاست در سازمان به عنوان فرایند ساخت ائتلاف برای دستیابی به کنترل بر روی یک موقعیت و تضمین یک رهاورد مثبت برای ائتلاف تعریف شده است (KACMAR & FERRIS, ۱۹۹۳).

در سازمانها سیاست یک واقعیت زندگی است. آنان که نتوانند متوجه رفتارهای سیاسی بشوند نمی‌توانند این واقعیت را درک کنند که سازمان یک سیستم سیاسی است. اگر امکان داشت همه سازمانها و گروههای رسمی موجود در درون سازمانها با این خصوصیات تعریف شوند دنیا گلستان می‌شد: حامی و پشتیبان، هماهنگ، بی‌غرض، بدون نظر شخصی، مورد اعتماد و اطمینان، یاری دهنده، خیرخواه و دارای روح تعاون و همکاری.

یک دیدگاه غیرسیاسی می‌تواند ما را هدایت کند تا متقاعد شویم که کارکنان و اعضای سازمان همیشه در جهت تامین هدفهای

سازمان گام برمیدارند و بدانگونه رفتار می کنند. برعکس یک دیدگاه سیاسی موجب خواهد شد تا بسیاری از چیزهایی را که می بینیم به صورت نوعی رفتار نامعقول و بدون منطق در سازمان بپنداریم. بر همین اساس می توان استدلال کرد مثلا چرا کارکنان و اعضای سازمانها، اطلاعات را نزد خود نگه میدارند و می کوشند تا آنها را پنهان نمایند، میزان تولید و بازدهی خود را محدود می کنند، درباره موفقیت‌های خود تبلیغات زیادی می نمایند، شکست‌های خود را پنهان می کنند، در آمار و ارقام مربوط به عملکردها دست می برند تا وجهه بهتری به خود بدهند و دست به کارهای مشابهی میزنند تا بتوانند اثربخشی و کارآیی سازمان را بسیار عالی نشان دهند. در این مقاله تلاش می شود تا با ارائه استدلال‌های علمی به مدیریت رفتار سیاسی در سازمان پرداخته و از دیدگاه برخی که سیاست را به معنی گول زدن، حيله گری، تفرقه افکنی و ... نامیده اند را به تعیین مسئولیت، واگذاری اختیارات، افزایش کارایی و ... که همان مدیریت موفق است تعریف نمود. در واقع سیاست هم مثل زیبایی در چشم بیننده قرار دارد. اگر رفتار سیاسی بطور صحیح مدیریت شود می تواند ثمرات باارزشی را برای سازمان و افراد به ارمغان بیاورد. این مقاله دارای یک قسمت نتیجه گیری است که راهبردهایی را برای مدیریت رفتار سیاسی عنوان نموده است.

۲- تعریف قدرت

قدرت عبارت است از توان بالقوه ای که الف دارد تا بر رفتار ب اثر گذارد به گونه ای که ب را و می دارد تا کاری را انجام دهد (که اگر غیر از این بود چنین نمی کرد). چنین تعریفی از قدرت شامل: توان بالقوه ای می گردد که الزاما نباید بالفعل شود، نوعی وابستگی است و وجود این فرض که در رفتار خود نوعی اختیار یا آزادی عمل دارد. ما می کوشیم تا این سه نکته را روشن کنیم. امکان دارد قدرت وجود داشته باشد ولی از آن استفاده نشود، بنابراین قدرت یک توان بالقوه است. یک نفر می تواند قدرت داشته باشد ولی آن را اعمال نکند. شاید مهمترین جنبه قدرت این باشد که آن یک تابع وابسته است. هر قدر ب بیشتر به الف وابسته باشد (در این رابطه) الف از قدرت بیشتری برخوردار است. از سوی دیگر، این وابستگی به پنداشتهای ب هم بستگی دارد، یعنی پنداشت وی بر میزان قدرت الف در امر کنترل کردن چیزی که مورد خواست ب است. اگر دانشجویی برای گرفتن یک مدرک دانشگاهی باید درس یا واحد خاصی بگذراند و استاد کنونی او تنها کسی باشد که در آن دانشکده درس مزبور را می دهد، وی بر این دانشجو قدرت دارد. دانشجوی مزبور راه چندان زیادی ندارد. از این رو به گرفتن نمره و گذراندن درس مزبور اهمیت زیادی می دهد. به همین شیوه، اگر هزینه تحصیلات یک دانشجو بر عهده پدر یا مادر او باشد، در آن صورت پدر و مادرش می توانند قدرت بسیار زیادی بر او اعمال کنند، زیرا از او حمایت مالی می کنند و از نظر مالی وی به آنها وابسته است. ولی بس از پایان تحصیلات و گرفتن شغل، چون دارای نوعی درآمد می شود، قدرت پدر و مادر به میزان زیادی کاهش می یابد. بارها شنیده می شود که یک عضو ثروتمند از خانواده ای یک یا چند عضو خانواده خود را تهدید به محروم کردن از ارث می کند؛ یعنی تهدید به اعمال قدرت می کند (پی رابینز، ۱۳۷۴، ص ۶۶۴).

۳- تعریف واژه قدرت و سیاست

واژه قدرت را به این صورت تعریف کرده اند: نیروی موجود یا بالقوه برای رسیدن به نتیجه های مورد نظر. سیاست یعنی کاربرد قدرت به منظور اعمال نفوذ بر فرآیند تصمیم گیری برای رسیدن به نتیجه. اعمال قدرت و نفوذ باعث شده تا از واژه سیاست دو تعریف ارائه شود:

رفتار به نفع خود و فرآیند طبیعی تصمیم گیری.

در نخستین تعریف بر آن نوع سیاست تاکید می شود که منافع شخص تامین می شود و این چیزی نیست که مورد نظر و تایید سازمان باشد. چون از این دیدگاه به واژه نگاه می کنیم سیاست یعنی فریب و نیرنگ و مقصد یا هدف کسی که چنین رفتاری را در پیش می گیرد تامین خواسته های شخصی خودش است. عموما مردم عامی از این دیدگاه به واژه سیاست نگاه می کنند. افراد

بدون تخصص و عامی دارای چنین دیدگاهی هستند و شاید به همین علت باشد که مدیران مورد پژوهش رفتار سیاسی را تایید نکردند. اگر چه می توان سیاست را به معنی تامین منافع شخصی (از یک دیدگاه منفی) دانست ولی کاربرد درست یا مناسب واژه این است که آن را به عنوان یک رفتار سیاسی دانست که بتواند هدفهای سازمان را تامین کند.

دیدگاه دوم این است که سیاست یک فرآیند طبیعی در سازمان است که بدان وسیله تعارض، تضاد و اختلاف بین گروههای ذی نفوذ در سازمان را حل می کنند. سیاست یعنی گفتگو، مذاکره و چانه زدن که برای حل مساله تعارض، تضاد و اختلاف افراد و گروه ها مورد استفاده قرار می گیرد.

در تئوری سازمان، سیاست از دیدگاه دوم مورد توجه قرار می گیرد، یعنی آن یک فرآیند طبیعی تصمیم گیری است. سیاست اقدام یا فعالیتی است که بدان وسیله برای حل مساله تضاد و پدیده عدم اطمینان اعمال قدرت می شود. سیاست یک پدیده خنثی است و الزاما برای سازمان زیان آور نیست. تعریفی که به صورت رسمی از سیاستهای سازمانی شده بدین قرار است: سیاست سازمانی شامل فعالیتهایی می شود که در جهت کسب، تقویت یا مورد استفاده قرار دادن قدرت یا سایر منابع مورد استفاده قرار می گیرد. وقتی سازمان با پدیده عدم اطمینان و اختلاف نظر اعضا رو به رو شود، می تواند بدان وسیله (سیاست سازمانی) به هدف یا نتیجه مورد نظر برسد.

رفتار سیاسی می تواند به صورت اعمال یک قدرت مثبت یا منفی باشد. سیاست یعنی استفاده از قدرت برای انجام دادن کارها (چه خوب و چه بد). دو پدیده عدم اطمینان و تعارض دو امر طبیعی و اجتناب ناپذیرند و سیاست راه یا طریقی برای حل این مسائل و به هم نزدیک کردن نظرهای مخالف و سرانجام حصول توافق است. سیاست شامل بحث های غیر رسمی است که موجب می شود طرفین به توافق برسند و تصمیماتی گرفته شود که اگر غیر از این بود آنان به بن بست می رسیدند و آن مسائل حل نمی شد (دفت، ۱۳۷۷، ص ۷۹۳).

۴- رابطه قدرت و سیاست

اگر افراد گرد هم آیند و گروه تشکیل دهند صاحب قدرت می شوند. مردم همواره در پی یک منبع قدرت هستند تا بتوانند از مجرای آن اعمال نفوذ نمایند، به مزایا و پادشاهی برسند و به مقامات بالاتر ارتقا یابند. زمانی که اعضای سازمان به قدرت خود جامه عمل بپوشانند، گفته می شود که سیاستمدار شده اند. آنان که از مهارتهای سیاسی خوبی برخوردارند می توانند از پایگاههای قدرت خود به شیوه ای موثر استفاده کنند.

۵- تعریف «رفتار سیاسی»

سیاستهای سازمانی از نظر تعریف، هیچ کسر و کمبودی ندارند. ولی اصولاً این تعریفها حول محور موارد کاربردی قدرت، در جهت اثر گذاری بر فرآیند تصمیم گیری در سازمان (یا رفتار اعضایی که در خدمت خود هستند و با اعضای سازمان آمیزش ندارند) می گردند. با توجه به مقصود و هدفی که ما داریم رفتار سیاسی در سازمان را به این صورت تعریف می کنیم: آن دسته از فعالیتهایی که به عنوان بخشی از نقش رسمی در سازمان ضرورت ندارد ولی در امر توزیع مزایا و کاستیهای درون سازمانی اعمال نفوذ می نمایند (یا در صدد اعمال نفوذ کردن بر می آیند). این تعریف در بر گیرنده ارکان یا عوامل اصلی می شود که مورد نظر بیشتر کسانی است که درباره سیاستهای سازمانی صحبت می کنند. رفتار سیاسی در خارج از شرایط کار خاصی که باید انجام شود، قرار می گیرد. این رفتار مستلزم نوعی تلاش در جهت استفاده نمودن از پایگاههای قدرت فرد می شود. فراتر اینکه، تعریف مزبور در برگیرنده تلاشهایی می شود که به هنگام تصمیم گیری، بر هدفها، شاخصها و ملاکها یا فرآیندها اثر می گذارند، البته هنگامی که گفته می شود سیاست مربوط به "توزیع مزایا و کاستیهای درون سازمانی است." دامنه تعریف مزبور بدان حد گسترده است که شامل رفتارهای مختلف سیاسی زیر می شود:

ندادن اطلاعات اساسی به تصمیم گیرندگان

شایعه پراکنی

لا ابا لیگری به هنگام کار (مثل سوت زدن)

نشت اطلاعات محرمانه درباره فعالیت‌های سازمان و افتادن آن به دست رسانه های گروهی

پارتی بازی یا داد و ستدهای درون سازمانی که به نفع طرفین صورت می گیرد

به نفع یا علیه شخص خاصی رای دادن یا میانجیگری (پی رابینز، ۱۳۷۴، ص ۶۸۷).

نقش دانشمندان علوم سیاسی در زمینه درک رفتار سازمانی اهمیت زیادی دارد اگر چه تاکنون به آن توجه نشده است. دانشمندان علوم سیاسی رفتار افراد و گروهها را حول محور سیاسی مورد مطالعه قرار می دهند. موضوعهای ویژه ای که در این زمینه مورد مطالعه قرار می گیرد عبارتند از: شالوده و زیربنای تعارض، توزیع قدرت و شیوه ای که افراد از قدرت به نفع فردی خود استفاده میکنند. در رفتار سازمانی اصولی فراگیر وجود ندارد. رفتار افراد مختلف در شرایط یکسان متفاوت است حتی یک فرد در شرایط متفاوت رفتارهای مختلفی را از خود نشان می دهد. برای مثال، پول موجب تحریک همه کس نمی شود و رفتار یک فرد در یک مراسم مذهبی و در یک جشن متفاوت است ولی این بدان معنی نیست که از پیش بینی ها عاجز بمانیم. این بدان معنی است که مفاهیم رفتار سازمانی باید منعکس کننده اوضاع یا شرایط احتمالی باشد. مدیران باید در هر مقطع با توجه به موقعیت تصمیم بگیرند و اطلاعات را در تصمیم خود دخالت دهند.

در کتب و مقالات مربوط به مدیریت، رفتار سیاسی به گونه های متعددی تعریف شده است که نمونه هایی از آن را در ذیل می آوریم:

مجموع فعالیت‌هایی که بوسیله کارکنان برای بدست آوردن، افزایش و بکارگیری قدرت و دیگر منابع انجام می شود تا از آن طریق بتوانند در موقعیتهای عدم اطمینان و ناهماهنگی به هدفهای دلخواه خود برسند (مورهد، ۱۳۷۴، ص ۳۱۸).

آن دسته از فعالیت‌هایی که به عنوان بخشی از نقش رسمی در سازمانها ضرورت ندارد ولی در امر توزیع مزایا و کاستیهای درون سازمانی اعمال نفوذ می نمایند یا در صدد اعمال نفوذ کردن بر می آیند (رابینز، ۱۳۷۴، ص ۶۸۷).

رفتار سیاسی نوعی ترور شخصیت در سازمان نیز محسوب می شود که منظور از آن رفتار یک فرد یا افراد خاصی است که چون برای دستیابی به هدفهای شخصی یا گروهی خود قادر به استفاده از روشهای صحیح و منطقی نمی باشند و نمی توانند منافع خود را به شیوه های صحیح، مقبول و مطابق میزان های اخلاقی بدست آورند می کوشند با اعمال قدرت و بر اساس ترس و حذف روانی فرد یا افراد دیگر به مقصود خود برسند و در طی این فرآیند آن شخص یا اشخاص خاص را در نظر رؤسا، مرئوسان و همکارانش نامطلوب و کم کار و مخالف اهداف سازمان و در نهایت مخالف شیوه های متداول و پذیرفته شده در جامعه معرفی کنند (ساعتچی، ۱۳۷۰، ص ۱۸).

کسانی که ادعا دارند تنها با استراتژیهای سخت و خشن می توان طرف مقابل را از میدان خارج کرد و موفقیت را آن خود ساخت. در نظر آنها روشهای مسالمت آمیز و دوستانه بی معنی است و باید رقیب را چون دشمن پنداشت و در شکست او تا حد ممکن تلاش کرد (الوانی، ۱۳۸۴، ص ۴).

این واژه ها غالباً اندیشه هایی را درباره معاملات غیر مجاز، طرفداری و روابط خاص شخصی، در ذهن تداعی می کند (جان آر، ۱۳۷۹، ص ۲۱۷).

ریشه و سابقه این رفتار را می توان در مکتب ماکیاویلیزم جستجو کرد. از آشنایی مختصر با این مکتب بی ثمر نخواهد بود؛ مکتب سیاسی منسوب به نیکولو ماکیاولی، سیاستمدار و متفکر ایتالیایی (۱۴۶۹-۱۵۲۷) که بنیاد آن بحث روش و هدف در سیاست

است. ماکیاولی در کتاب "شهریار" به کار بردن هر وسیله را در سیاست برای رسیدن به هدف مجاز شمرده و بدین گونه سیاست را به کلی از اخلاق جدا می‌انگارد و از این جهت ماکیاولیزم به معنای به کار بردن روشهای غیر اخلاقی برای رسیدن به هدف است. ماکیاولی اگر بخواهد باقی بماند و موفق باشد، نباید از شرارت بترسد و از آن دوری جوید زیرا بدون شرارت حفظ دولت ممکن نیست. زمامدار برای نیل به قدرت و ازدیاد و حفظ آن مجاز است به هر عملی از زور و حيله و خیانت تقلب و نقض قول دست بزند (آشوری، ۱۳۵۷، ص ۱۵۲).

مدیران نیز ممکن است در سازمانها با استفاده از وسایل غیر موجه برای به دست آوردن نتایجی که از طرف سازمان توجیه نشده است، یعنی تحقق هدفهای شخصی خود، با متوسل شدن به حربه های غیر اخلاقی ترغیب شوند. در آن صورت رفتار آنان سیاسی خوانده می‌شود. اصولاً دو دیدگاه در مورد این واژه وجود دارد: بعضی‌ها آن را بسیار ناپسند می‌شمارند و با حيله و نیرنگ و یا از پشت خنجر زدن مترادف می‌دانند. اما بعضی‌ها نیز آن را به عنوان شمشیر دو لبه قلمداد می‌کنند که یک لبه آن همان بر اساس فلسفه ماکیاول بنا نهاده شده و لبه دیگر آن به عنوان هنری خلاق است که منافع رقیب را با هم آشتی می‌دهد یعنی افراد باید با هم کنار بیایند و از مواجهه با یکدیگر بپرهیزند و با هم همزیستی داشته باشند و سازمان نیز جایی است که در آن افراد به هم ملحق می‌شوند و با هم کار می‌کنند چون منافع شخصی آنان تامین می‌شود (جان آر، ۱۳۷۴، ص ۷۹۰).

معمولاً در تئوریهای سازمانی لبه دوم مورد توجه قرار می‌گیرد و آن را فرآیند طبیعی تصمیم‌گیری می‌دانند (مورهد، ۱۳۷۴، ص ۳۲۰).

نمونه‌ای از رفتار سیاسی در سازمان را می‌توان در مثال زیر مشاهده کرد: فرض کنید بر اساس مقررات دانشگاه از بین دو نفر استاد یار صرفاً یک نفر از آنان مورد نیاز دانشگاه بوده و می‌تواند به کار خود ادامه دهد و نفر دوم بایستی دانشگاه را ترک کند. هر دو نفر آنان مدرک لازم را بررسی و ارائه داده‌اند. بر اساس معیارهای موجود، هر دو عضو متقاضی استخدام در دانشگاه، از نظر تعداد تالیف‌ها و کارهای پژوهشی و ارزیابیهای آموزشی بطور کامل از شرایط یکسانی برخوردار هستند اما یکی از این دو استادیار برای اطمینان یافتن از ادامه خدمت در دانشگاه دست به اقدامهایی می‌زند که بر تصمیم مسئولین دانشگاه به نفع او اثر بگذارد. او به طور مرتب همکاریهای غیر ملموس خود مانند رابطه رفتار دوستانه با مدیران دانشگاه را به مسئولین مربوطه خاطر نشان می‌سازد اما در مقابل نفر دوم اعتقادی به این کارها ندارد و معتقد است که باید بر اساس شواهد موجود تصمیم‌گیری کنند. نتیجه اینکه دانشگاه در نهایت تصمیم می‌گیرد نفر اول را در دانشگاه نگه دارد و به خدمت نفر دوم پایان دهد (رابینز، ۱۳۷۴، ص ۶۸۸).

۶- تعریف و حوزه رفتار سیاسی در سازمان

پفر سیاست سازمانی را این گونه تعریف می‌کند: به فعالیت‌های درون سازمانها برای اکتساب، گسترش و به کارگیری قدرت و سایر منابع، برای به دست آوردن رهاوردهایی ترجیح داده شده در یک وضعیتی که در آن عدم اطمینان یا عدم توافق در ارتباط با انتخابها (گزینه‌ها) وجود دارد، اطلاق می‌گردد. واژه سیاست به طور تلویحی تا اندازه‌ای منفی است. بنابراین پفر بر این باور است که افراد می‌کوشند تا ابزارهایی را به کار گیرند تا هدفهایی را به دست آورند که توسط سازمان مجاز نمی‌باشد. در واقع، رفتار سیاسی آن گونه که ما آن را تعریف می‌کنیم کاملاً طبیعی است زیرا قدرت به گونه ذاتی منفی نیست. با وجود این بیشتر مدیران برای اجازه دادن به محیط کاری با ویژگی سیاسی، مردد هستند. سیاست سازمانی، اقدامات آگاهانه نفوذ، برای ارتقا یا حفاظت از نفع شخصی افراد یا گروه‌ها را در بر می‌گیرد. به سیاست سازمانی برای سازمان، اغلب به صورت غیر کارکردی نگریسته می‌شود. باید توجه شود که این تعریف از سیاست سازمانی بیان می‌کند که سیاست سازمانی می‌تواند برای اعضای یک سازمان و یا خود سازمان مفید باشد. رفتارهای سیاسی در سازمان شامل اعمال آگاهانه‌ای است که برای نفوذ توسط افراد یا گروهها به منظور دستیابی یا حفاظت از منافع خود به هنگام وجود راه‌حلهای متضاد صورت می‌گیرد (رضائیان، ۱۳۸۳).

۷- رفتار سیاسی در سازمانها

رفتار سیاسی فعالیت‌هایی که برای اهداف ویژه، همچون به دست آوردن توسعه و استفاده از قدرت و سایر منابع که باعث ایجاد برتری شخص می شود انجام می گیرد. رفتار سیاسی معمولاً به طور وسیعی در سازمانهای زیادی مشاهده می شود. پیش زمینه های وقوع رفتار سیاسی در سازمان حضور ویژگیهای شخصی معینی نظیر جنسیت و ماکیاولی گری (انجام هر کاری برای موفقیت) ممکن است که توان بالقوه برای درگیری در رفتار سیاسی را افزایش دهد. اما محیطی که در آن افراد تعامل دارند نیز یک عامل اثر گذاری قوی است. برای مثال اگر افراد احساس کنند که قادر خواهند بود تا رهاورد ارزشمندی را از راه درگیری در رفتار سیاسی فراهم کنند، ممکن است که آنها بیشتر تمایل داشته باشند تا از خود رفتار سیاسی بروز دهند. فعالیت سیاسی در سازمانهایی که به افرادی که درگیر رفتار سیاسی می شوند، پاداش داده می شود، بالا خواهد بود. سازمانها می توانند رفتار سیاسی در راههای مختلف را پاداش دهند. برای مثال زمانی که پاداشهای فردی تنها نوع پاداش ارائه شده توسط سازمان باشد، رفتارهای فردی نیز افزایش خواهد یافت. بنابراین برای دستیابی به بخشی از این پاداشها، برخی از افراد ممکن است که اقدامات سیاسی را بر گزینند. اگر اقدامات سیاسی افراد پاداشهای مورد نظر آنها را در پی داشته باشد به احتمال زیاد آنها در آینده به میزان بیشتری از اقدامات سیاسی استفاده خواهند کرد به گونه ای که سازمانها می توانند محیطی را بنیان نهند که از راه آن، نه تنها فعالیت سیاسی را تقویت می کنند بلکه پاداش نیز داده می شود. سازمانها از راه ارائه قوانین کم و خط مشی هایی برای راهنمایی، درگیری در رفتار سیاسی را برای کارکنان ساده تر می سازند. در نبود قوانین ویژه برای تشریح چگونگی اقدام، فعالیت سیاسی احتمالاً بیشتر رخ خواهد داد.

۸- ماهیت رفتار سیاسی

یکی از جالبترین واقعتهای سیاست در سازمان، ماهیت دو جانبه بودن آن است. این قرارداد کلامی یا غیر کلامی، که «اگر به من کمک کنی به تو کمک خواهم کرد» شالوده پایگاه قدرت سیاسی را تا زمانی شکل می دهد که طرفین به طور مستقیم با هم دشمنی نکنند. صاحب نظران بر این باورند که رفتارهای سیاسی اکتسابی است و در آغاز ممکن است مغایر با توجیحات رفتاری فرد باشد. ولی هنگامی که وی را از این تاکتیکها بر حذر می دارند، آنها رابه کار خواهد برد.

۹- ظرفیت سیاسی

توان و علاقه به نشان دادن رفتار سیاسی از خود و اعمال قدرت و نفوذ را ظرفیت سیاسی نامند. برخی بیان می دارند که مجموع قدرت و نفوذ فرد، بیانگر ظرفیت سیاسی وی برای اقدام سیاسی است هر چند که سبک قدرت و نفوذ متفاوت اند ولی استفاده از رفتار دیگران در قلب رفتار سیاسی قرار دارد. استفاده سیاسی از دیگران، می تواند بر اساس قدرت یا نفوذ باشد و در نتیجه منفی یا مثبت خواهد بود. چهار شکل استفاده سیاسی از دیگران، عبارتند از: ایجاد انگیزه، تشویق، ایجاد الزام اخلاقی و سرکوب. در این میان تشویق ملایمترین و سرکوب خشنترین شکل آنهاست (رضائیان ۱۳۸۳).

در ارتباط با ظرفیت سیاسی، بحث مهارتهای سیاسی مطرح می شود که هم ذاتی است و هم اکتسابی. بنابراین افراد می توانند از راه ارتقای مهارت های سیاسی خود، قدرت و نفوذ خود را نیز در سازمان افزایش داده و به هدفهای مورد نظر خود دست یابند. در ادامه این مقاله، مختصری نیز در ارتباط با مهارت های سیاسی و ویژگیهای آن بحث می شود.

۱۰- رفتارهای شایع سیاسی

چهار فرم اصلی از رفتارهای سیاسی وجود دارد:

انگیزش

تحریک

ایجاد یک تعهد

اجبار (ربکی، ۱۳**، ص***)

۱۱- دلایل رفتار سیاسی

رفتار سیاسی هم از ویژگی‌های خود افراد ناشی می‌شود مانند فردی که در سازمان نیاز شدیدی به قدرت و آزادی عمل و امنیت و مقام اداری داشته باشد تلاش می‌کند به رفتار سیاسی متوسل شود و هم از عوامل سازمانی، هنگامی که منابع سازمانی رو به کاهش می‌رود یا زمانی که الگوهای موجود منابع در حال تغییر باشد به احتمال قوی رفتارهای مشخص سیاسی بروز خواهد کرد. یک ضرب‌المثل ترکی می‌گوید: یرک گاو از گاو می‌بیند (در وضع دشوار افراد به همدیگر سوء زن پیدا می‌کنند). بعضی از کارکنان شیوه‌های مختلفی را در تسخیر احساسات مدیران و رؤسای خود به کار می‌بندند. از توصیف و خودستایی و تایید نظر و بله قربان گرفته تا دعوت به شام و سینما و مسافرت و کوه و... کارمندی که با دعوت از رئیس تازه کار خود به ضیافت شام و گرفتن هدیه ای برای او، همسرش را در آن سازمان به استخدام در آورده و به کرات از مزایای مادی متعددی بهره مند می‌شود نمونه ای از شیوه تسخیر احساسات مدیران است. نتیجه اینکه چنانچه اگر افراد بدون تخصص در تامین خواسته‌های شخصی خودشان دست به چنین رفتارهایی بزنند بی‌شک آثار مخربی بر سازمانهای جامعه می‌گذارند و باعث رشد فساد اداری در سازمان شده و روحیه افراد کارآمد به شدت افت پیدا می‌کند. لذا بهتر است مدیران ضمن هوشیاری و با ایجاد ارتباطهای آشکار و کاهش عدم اطمینان و درک واقعیت‌های سیاست و قدرت اثرات رفتارهای سیاسی منفی را محدود و نقش ماکیا ولی‌های معاصر را کم‌رنگ نمایند در غیر این صورت شاهد سقوط خود خواهند بود بدون آنکه به علت آن پی ببرند (رایبیز، ۱۳۷۴، ص ۶۹۳).

۱۲- عواملی که در رفتار سیاسی نقش دارند

تحقیقی که به تازگی انجام شده نشان می‌دهد که تعدادی از عوامل در صحنه تدوین رفتار سیاسی نقش‌های مهمی ایفا می‌کنند. برخی از آنها ویژگی‌های فردی هستند و در خصوصیات افرادی ریشه دارند که به استخدام سازمان در می‌آیند و تعدادی هم در سایه وجود فرهنگ سازمانی یا محیط داخلی سازمانی یا محیط داخلی سازمان به وجود می‌آیند.

۱-۱۲- ویژگی‌های فردی

در سطح فردی، پژوهشگران ویژگی‌های مشخصی را شناسایی کرده‌اند (مثل نیازها و سایر عوامل فردی) که به احتمال زیاد با رفتار سیاسی در ارتباط‌اند. کارکنان و اعضای سازمان که خودکامه (یا دیکتاتورند) تمایل بسیار زیادی برای پذیرفتن ریسک دارند، یا دارای یک مرکز کنترل خارجی می‌باشند. مشاهده شده است که این افراد از نظر سیاسی به گونه‌ای عمل می‌کنند که کمتر به نتایج آثار اقداماتشان (بر سازمان) توجه می‌نمایند. همچنین دیده شده است که اگر فردی نیاز شدید به قدرت، آزادی عمل، امنیت یا مقام اداری داشته باشد، کوشش زیادی می‌کند تا رفتاری سیاسی در پیش گیرد. گذشته از این، آنچه فرد در سازمان سرمایه‌گذاری می‌کند، راهها و منابع قدرتی (که از نظر او) در سازمان وجود دارند و انتظاراتی که وی نسبت به موفقیت آمیز بودن اقدامات سیاسی خود دارد باعث می‌شوند که او از برخی از ابزارهای نامشروع استفاده کند. هر قدر شخص بیشتر در سازمان سرمایه‌گذاری کند (با این انتظار که منافع بیشتری در آینده خواهد برد)، اگر مجبور به ترک کار شود، بیشتر ضرر خواهد کرد و احتمال کمتری دارد که دست به اقدامات نامشروع بزند. هر قدر فرد امکان یافتن مشاغل جدید در خارج از سازمان داشته باشد (به خاطر بازار کار مطلوب، داشتن مهارت یا دانش منحصر به فرد و در سطح بالا، شهرت زیاد یا به سبب داشتن ارتباط با افراد مهم در خارج از سازمان)، احتمال بیشتری وجود دارد که دست به اقدام سیاسی نامشروع بزند. سرانجام اینکه، اگر کسی انتظار نداشته باشد که اقدام نامشروع وی به موفقیت انجامد، احتمال آن بسیار کم است که به چنین کارهایی دست بزند. برعکس، داشتن انتظارات زیاد و امید به موفقیت (و به پای آن استفاده از ابزارهای نامشروع) معمولاً صحنه تاخت تاز افراد با تجربه و قدرتمندی می‌شود که از نظر مهارت‌های سیاسی در سطح بالایی هستند و نیز جولانگاه کارکنان و اعضای سازمان می‌شود که در داوری و قضاوت خود بیشتر

راه خطا می روند و با محاسبات نادرست ضریب بالایی به موفقیت خود می دهند.

۲-۱۲ - عوامل سازمانی

احتمالاً- فعالیت سیاسی از ویژگیهای سازمان است (و نه متغیرهای متفاوت فردی). چرا؟ زیرا بیشتر سازمانها تعداد زیادی از افراد را در استخدام خود دارند که دارای ویژگیهای فردی (بدان گونه که ما فهرست کردیم) هستند ولی نوع رفتار سیاسی موجود در سازمان بسیار متفاوت است. اگر چه ما این واقعیت را می پذیریم که اختلافات فردی می تواند در صحنه های سیاسی نقش مهمی ایفا کند، ولی شواهد و مدارک موجود بیشتر این واقعیت را تایید می کند که برخی از شرایط و فرهنگهای مشخص موجب بروز و تقویت رفتارهای سیاسی خاصی می شوند. به صورتی دقیق تر باید بگوییم هنگامی که منابع سازمان رو به کاهش رود یا زمانی که الگوهای موجود منابع در حال تغییر است به احتمال بسیار زیاد رفتارهای مشخص سیاسی بروز خواهند کرد. گذشته از این، فرهنگهایی که از جوه مشخصه آنها نبودن اعتماد، ابهام در نقش نا مشخص بودن سیستم ارزیابی عملکردها و تصمیم گیری های مردمی (دموکراتیک) باشد، فرصتهایی را فراهم می آورند تا افراد رفتارهای سیاسی بروز دهند. زمانی که سازمانها برای بهبود کارآیی، مقداری از فعالیتهای خود را کاهش می دهند (به اصطلاح خود را جمع و جور می کنند) مجبور می شوند که منابع خود را نیز کاهش دهند. افراد از ترس از دست دادن منابع، دست به اقدامات سیاسی می زنند تا مبادا هر آنچه دارند از دستشان برود. ولی هر نوع تغییری بویژه تغییراتی که مستلزم تخصیص مجدد منابع در درون سازمان است، احیانا موجب ایجاد و افزایش تعارض و در نتیجه شدت یافتن فعالیتهای سیاسی می گردد.

در سازمان هر قدر اعتماد کمتر باشد رفتار سیاسی شدت بیشتری خواهد یافت و افراد بیشتر دست به اقدامات نامشروع خواهند زد. بنابراین وجود اعتماد بسیار زیاد بر رفتار سیاسی برتری می جوید و مانع از اقدامات نامشروع می گردد.

ابهام در نقش بدان مفهوم است که شرح وظایف افراد و نوع رفتار (از پیش تعیین شده) آنها چندان روشن نیست. بنابراین کارمند یا عضو سازمان در اقدامات سیاسی خود دارای محدودیتهای کمتری خواهد بود. از آنجا که در تعریف فعالیتهای سیاسی گفته می شود که این اقدامات الزاما جزئی از نقش رسمی فرد نیستند، بنابراین هر قدر ابهام در نقش بیشتر باشد، فرد می تواند بیشتر دست به اقدامات سیاسی بزند و کمتر به چشم می آید.

موضوع ارزیابی عملکرد چیزی است که با یک روش علمی کامل فاصله بسیار زیادی دارد. هر قدر سازمانها در ارزیابیهای خود از شاخصها و ملاکهای ذهنی استفاده کنند (یا روی یک نتیجه یا بازدهی تاکید نمایند یا اینکه فاصله زمانی بین عمل و ارزیابی بیشتر شود) احتمال آن بیشتر است که کارمند یا کارگر دست به اقدامات سیاسی بزند. شاخص یا ملاک ذهنی (برای ارزیابی عملکرد) موجب بروز ابهام خواهد شد. اگر سازمان برای سنجش عملکرد تنها از یک معیار یا شاخص منحصر به فرد استفاده کند افراد می کوشند تا از آنچه از دستشان بر می آید بکنند تا شاید بر اساس شاخص یا ملاک مورد بحث "خوب جلوه" نمایند و بدرخشند. هزینه ای که سازمان از این بابت می پردازد این است که عملکرد خوب افراد مشغول در آن بخش را ارزیابی می کند و به آن ارج می نهد ولی به بقیه امور توجهی نمی کند! فاصله زمانی بین انجام کار و ارزیابی آن نیز یکی از عوامل مهم به حساب می آید. هر قدر این فاصله زمانی طولانی شود احتمال آن کمتر است که فرد مسؤول رفتار سیاسی خود شناخته شود. هر قدر فرهنگ سازمانی بر شیوه ای از تخصیص پاداش اصرار ورزد که مجموع برد و باخت آن صفر شود انگیزه کارکنان بیشتر خواهد شد تا دست به اقدامات سیاسی بزنند. مقصود از روش تخصیص پاداش به گونه ای که مجموع برد و باخت آن صفر شود این است که چون مبلغ پاداش مشخص و ثابت باشد آنچه یک نفر از آن مبلغ به دست می آورد، طرف دیگر همان مبلغ را از دست خواهد داد. اگر یک نفر ببرد، دیگری باید ببازد! اگر قرار باشد افزایش حقوق به مبلغ سالانه ده هزار دلار بین پنج کارمند سرشکن شود، در آن صورت اگر کارمندی بیش از دو هزار دلار بگیرد فرد دیگری باید به همان نسبت کمتر دریافت کند. یک چنین عملی باعث خواهد شد که عده

ای بد جلوه کنند و نتیجه کار زیاد به چشم بخورد.

از ۲۵ سال گذشته تاکنون در آمریکای شمالی یک حرکت عمومی در حال انجام است مبنی بر اینکه سازمانها می‌کوشند تا کمتر خودکامه باشند. اگر چه این روند بیشتر جنبه نظری (تئوری) داشته و در مرحله عمل وضع به گونه دیگری بوده است ولی هیچ تردیدی نیست که در بسیاری از سازمانها از مدیران می‌خواهند که بیشتر مردمی یا دموکراتیک باشند. به مدیران گفته می‌شود که آنها باید به زیردستان خود اجازه دهند تا در فرآیند تصمیم‌گیری‌ها مشارکت کنند و اینکه آنها مجبورند تا از این بابت، بیشتر روی آنها حساب کنند. ولی برخی از اقداماتی که در جهت دموکراسی صورت گرفته الزاما مورد خواست و تایید مدیران نمی‌باشد. بسیاری از مدیران خواستار اختیاراتی بوده‌اند تا بتوانند قدرت مشروع به دست آورند و تصمیمات را یکجانبه بگیرند. آنها برای به دست آوردن چنین قدرتی مبارزه‌های زیادی کرده و در این راه هزینه‌های شخصی زیادی متحمل شده‌اند. سهمیم کردن دیگران در قدرت چیزی است که آنها مستقیما با آن مخالفند. در نتیجه امکان دارد که مدیران دست به ایجاد کمیته بزنند یا کنفرانس تشکیل دهند و به صورت ظاهر چنین بنمایانند که دیگران را در قدرت خود سهمیم کرده‌اند ولی واقعیت این است که این کارها چیزی جز نوعی مانور سیاسی نیست که مدیران بدان وسیله دیگران را دستاویز خود قرار می‌دهند.

۳-۱۲ - تسخیر احساسات

ما می‌دانیم که مردم همواره به پنداشت و قضاوت دیگران درباره خود توجه می‌کنند و به آن اهمیت می‌دهند. برای مثال مردم آمریکای شمالی میلیاردها دلار صرف زیبایی اندام، حق عضویت در باشگاهها، وسایل آرایش و جراحی پلاستیک می‌کنند تا از دیدگاه دیگران جذابتر به نظر برسند. اگر فرد به گونه‌ای در آید که نظر موافق دیگران را به خود جلب کند، از این سود فراوان خواهد برد. برای مثال قبل از هر چیز چنین شخصی می‌تواند هر نوع شغلی را که می‌خواهد در سازمان بگیرد و پس از استخدام مورد لطف رئیس و سرپرست خود قرار گیرد به گونه‌ای که به هنگام ارزیابی عملکردها و افزایش حقوق از امتیازات ویژه‌ای برخوردار شود. در یک محتوای سیاسی، امکان دارد که او سیستم توزیع مزایا را به نفع خود بر هم زند. فرآیندی که فرد می‌کوشد بدان وسیله احساساتی که دیگران نسبت به وی دارند را کنترل کند، تسخیر احساسات می‌نامند. به تازگی این موضوع نظر پژوهشگران رفتار سازمانی را به خود جلب کرده است. در این بخش ما می‌خواهیم تا شیوه‌های تسخیر احساسات دیگران را شرح دهیم و نسبت به مؤثر واقع شدن آنها (در سازمانها) اطمینان حاصل کنیم (رابینز، ۱۳۷۴، ص ۶۹۰).

۱۳- ابعاد رفتار سیاسی

مشروع (legitimate)

نامشروع (illegitimate)

رفتار سیاسی مشروع

همان سیاستهای عادی روزانه است که در سازمانها به چشم می‌خورد مانند شکایت کردن به رئیس، عدم رعایت سلسله مراتب سازمانی، تشکیل ائتلاف، سخت‌گیری و زیاده‌روی در مقررات، سد نمودن راه خط‌مشی‌ها و سیاستهای سازمانی و ایجاد موانع بر سر راه تصمیمات، تماس با افراد ذی‌نفوذ خارج از سازمان و برقراری ارتباط با آنان.

اما رفتار سیاسی نامشروع آنهایی هستند که بوسیله آن قوانین و مقررات مربوطه نقض می‌شوند و اینکارها را اخلاص‌گری می‌نامند. به عنوان مثال ایجاد اغتشاش، لابی‌گری به هنگام کار، اعتراض‌های نمادین مثل پوشیدن لباس کار و یا درخواستهای گروهی برای مرخصی.

البته بیشتر رفتارهای نوع اول معمول است چون اگر این رفتارهای نوع دوم همچنان ادامه یابد باعث خواهد شد که افراد عضویت خود را در سازمان از دست بدهند و اخراج شوند (رابینز، ۱۳۷۴، ص ۶۸۸).

۱۴- مهارت‌های سیاسی

رفتار سیاسی اغلب به عنوان توانایی برای نفوذ مؤثر بر دیگران تعریف می‌شود. به هر حال مهارت سیاسی در هر سازمانی وجود دارد و افرادی که در به کار گیری این مهارت موفق هستند اغلب بهترین اعتبار (شهرت) را در میان همکارانشان دارند. یک ویژگی مشترک رهبران موفق چیرگی (کاردانی) سیاسی شان است. آنها قادرند تا دیگران را درک کنند و دانشی را به کار گیرند تا در تفکرات و اقدامات دیگران نفوذ کنند. پژوهشها نشان داده است که رهبری که کارگران به او اطمینان داشته، او را دوست دارند، پیروان بیشتری خواهد داشت. رهبران نیاز دارند تا به تیم برای کار در راستای یک هدف مشترک الهام ببخشند. یک رهبر، با مهارت های سیاسی بالا می‌تواند کارکنان را برانگیزند تا فراتر از معمول کار کنند، زیرا متقاعد شده اند که کار آنها به سازمان کمک خواهد کرد. در واقع مهارت سیاسی برای هر فردی در سازمان مفید است نه فقط برای رهبران. بنابراین داشتن چنین تواناییهایی، اغلب یک عنصر کلیدی برای پیشرفت در سازمان محسوب می‌شود. افراد دارای مهارت سیاسی، با مردم خوب هستند و می‌توانند آنها را وادارند تا عقاید و هدفشان را بپذیرند. چنین افرادی معمولاً تا پستهای بالای رهبری در سازمانها ارتقاء می‌یابند. آیا هر فردی می‌تواند مهارت های سیاسی خود را بهبود بخشد؟ مهارت سیاسی درحقیقت هم ذاتی و هم اکتسابی است. مهارت سیاسی برای افراد با شخصیت‌های برون گرا، ساده تر است اما هر شخصی می‌تواند مهارت‌های سیاسی را از راه تجربه‌هایش بیاموزد. همچنین این مهارتها قابل آموختن به افراد می‌باشند. جلسه های کارورزی، مربیگری اجرایی و کتابهای رهبری می‌تواند برای افرادی که در صدد کسب مهارت‌های سیاسی هستند، مفید باشد. پژوهش پریو چهار ویژگی را شناسایی کرده است که چیرگی سیاسی فرد را تعریف می‌کند.

زیرکی (تیز فهمی) اجتماعی: به توانایی درک آنچه که در اطراف شما جریان دارد و به درستی قدرت مشاهده دیگران را داشتن، اطلاق می‌شود.

نفوذ بین شخصی: به داشتن یک شخصیت متقاعد کننده و بهبود سبکی که برای دیگران خوشایند است، گفته می‌شود. توانایی شبکه سازی: افرادی که مهارت‌های سیاسی قوی دارند در گسترش ارتباطهایی که می‌تواند به آنها کمک کند، کار آزموده هستند.

داشتن توانایی انتقال (ابلاغ) برداشت صادقانه (صمیمانه).

مهارت سیاسی، می‌تواند یک شمشیر دو لبه باشد: توان بالقوه ای دارد تا برای سازمان مفید یا زیان آور باشد و این بستگی به آن دارد که چگونه فرد آن را به کار می‌گیرد. به هر حال از آن جا که رفتار سیاسی یک حقیقت زندگی در بیشتر سازمانهاست، کارکنان زمانی که آغاز گر آن را یک شخص معتبر و مشهور درمی‌یابند، رفتار سیاسی برایشان قابل قبولتر خواهد بود.

۱۵- تاکتیک‌های سیاسی

گفتنی است که برای همه اعضای یک سازمان، غیرعادی نیست که رفتار سیاسی را ابراز کنند. در عرصه سیاست، هر شخصی یک بازیگر است. زیردستان و به همین گونه مدیران می‌توانند در داد و ستد سیاست سازمانی، درگیر شوند. با وجود این به طور گسترده ای این باور وجود دارد که رفتار سیاسی در میان کارکنان پستهای پایین تر، نسبت به کارکنان پست های بالاتر کمتر متداول است. تاکتیک های سیاسی متنوعی وجود دارد که به گونه عملی توسط کارکنان در هر سطح سازمانی به کار گرفته می‌شود که عبارتند از:

حمله به دیگران یا سرزنش آنها: دوری از به حداقل رساندن سهم خود در یک شکست. هنگامی که دیگران سپر بلا قرار داده شوند رفتاری انفعالی محسوب می‌شود ولی هنگامی که هدف کاهش رقابت برای منابع محدود باشد، رفتار بیش فعال به شمار می‌آید.

استفاده از اطلاعات به عنوان یک ابزار سیاسی: نگاهداشتن یا تحریف عمدی اطلاعات، از آن جمله است؛ پنهان کردن یک وضعیت نامطلوب، از راه بمباران اطلاعاتی بالادستها.

ایجاد تصویری مطلوب از خود (مدیریت تصویر پردازی دیگران از ما): انتخاب نوع لباس و آرایش خود، مطابق ذوق و سلیقه دیگران. رعایت هنجارهای سازمانی، توجه دیگران را به موفقیتها و نفوذ خود جلب کردن و از موفقیتهای دیگران اعتبار کسب کردن.

ایجاد پایگاه حمایتی (مردمی): کسب حمایت پیشین برای یک تصمیم، متعهد ساختن دیگران به یک تصمیم از راه مشارکت دادن آنان در تصمیم گیری.

ستایش دیگران (مورد توجه و تفقد قرار دادن دیگران): پرداختن به کارهایی که افراد با نفوذ خوششان می آید (چاپلوسی).

ائتلاف قدرت با هم پیمانهای قوی: تشکیل تیمی با افراد قوی که می توانند کارها را به نتیجه برسانند.

معاشرت با افراد با نفوذ (خود را به افراد با نفوذ مرتبط جلوه دادن): ایجاد شبکه ای حمایتی در داخل و خارج سازمان.

ایجاد الزامهای اخلاقی (مقابله به مثل): بدهکار کردن دیگران از نظر اخلاقی: (من لطفی در حق تو کردم، بنا بر این شما نیز باید لطفی در حق من بکنی) (رضائیان ۱۳۸۳).

تشکیل ائتلاف و شبکه ها، مدیریت تصویر پردازی دیگران، مدیریت اطلاعات و ارتقای مخالفان، تاکتیک هایی هستند که اپلوم و هیوجز (APPELBAUM & HUGHES, ۱۹۹۸) به آنها اشاره می کنند که به طور مختصر نظریات آنها بدین گونه است:

تشکیل ائتلاف و شبکه ها. این تاکتیک سیاسی شامل همراهی کردن با افراد مهم است. این افراد ممکن است در پستهایی با ارزش سیاسی روشن نباشند، در حالی که شغل آنها ممکن است اطلاعاتی را برایشان فراهم سازد که داشتن آن می تواند مفید باشد. برخی از افرادی که امکان ایجاد دوستی با افراد در مدیریت سطح بالاتر را می یابند، این امر به آنها کمک می کند، تا به اطلاعات مهم دسترسی داشته باشند.

مدیریت تصویر پردازی دیگران. تاکتیک ساده ای که به گونه ای عملی هر فردی در هر زمانی به کار می برد و شامل مدیریت ظاهر و سبک بیرونی خود اوست. عموماً بیشتر سازمانها تصاویر ویژه ای را ترجیح می دهند که شامل: وفادار بودن، جذاب بودن، صداقت، آراستگی و غیره است. با ظاهری تعمدی برای نشان دادن این تصاویر ذهنی ترجیح داده شده، فرد می تواند تصویر پردازی مثبتی بر روی اعضای با نفوذ سازمان ایجاد کند.

مدیریت اطلاعات. تاکتیک دیگر شامل مدیریت اطلاعاتی است که بین اعضای سازمان مشترک است. ماهیت و همین طور به موقع بودن اطلاعات می تواند اثراتی قوی بر روی رفتار دیگران بگذارد. افرادی که در بازی مدیریت اطلاعات شرکت می کنند احتمالاً دروغ نمی گویند و اطلاعات غلط منتشر نمی کنند. به این دلیل که اعتبار آینده شان به خطر خواهد افتاد. به جای آن، آنها بر انتشار به دقت برنامه ریزی شده اطلاعات معتبر، برای دستیابی به هدف هاشان اتکا دارند.

ارتقای مخالفان. این امر ممکن است عجیب باشد اما راهی است برای حذف مخالف کمک به رقیبان سیاسی او است.

صف بودن. به گونه عملی درون هر سازمانی، برخی از پستها به شکلی دقیق، مرتبط با مأموریت اولیه سازمان یا پستهای صفی می باشند، که در قلب سازمان هستند. در حالی که کارکنان ستادی ممکن است قدرت زیادی درون حیطه و قلمرو خودشان داشته باشند اما معمولاً کارکنان صفی هستند که در مباحث عمده فرمان حمله را می دهند. کارکنان صفی نه تنها تصمیمهای مهمتر را درون سازمان اتخاذ می کنند، بلکه احتمال بیشتری وجود دارد تا به پستهای سطح عالی ارتقا داده شوند. بنابراین یک راه برای کسب نفوذ درون یک سازمان، منصوب شدن یا منتقل شدن به یک پست صفی است. این امر، اغلب بصیرت، نفوذ و حرکت رو به بالای بیشتری را طلب می کند.

۱۶- نتیجه گیری

رفتارهای سیاسی در سازمان را نمی‌توان از میان برد. مدیری که انتظار داشته باشد کسی دست به این گونه رفتارها نزند، با این نگرش نشانه‌ای از ساده لوحی خود را به معرض نمایش گذاشته است. ولی مانورهای سیاسی را می‌توان و باید کنترل کرد تا در محدودیتی منطقی و سازنده قرار گیرند. آبراهام سالزنیك استاد دانشگاه هاروارد چنین بیان می‌دارد: «انسانها می‌توانند توجه خود را روی تعداد معینی از مسائل متمرکز سازند، بنابراین هر چه بیشتر بر رفتارهای سیاسی متمرکز شوند انرژی احساسی و فکری کمتری از آنان برای پراخت به مسائل واقعی کار باقی می‌ماند». گفته می‌شود که میزان سیاسی بودن هر فرد به ارزشهای فردی، روش اخلاقی و خلق و خوی او بستگی دارد. اولی ممکن است که به کندی ارتقا یابد و احساس کند که کنار گذاشته شده است، در حالی که دومی ممکن است به خوش خدمتی متهم شود و حیثیت و اعتبار خویش را از دست بدهد. افرادی که در دو نهایت طیف سیاسی قرار می‌گیرند به عنوان افراد ضعیف در تلاش گروهی به شمار می‌آیند. به طور معمول میزان متوسطی از رفتارهای سیاسی حساب شده به عنوان ابزار ادامه حیات، در سازمانهای پیچیده محسوب می‌شود. پس گفتیم رفتار سیاسی در سازمانها غیر قابل اجتناب بوده و شامل فعالیتهایی است که برای اهداف ویژه همچون به دست آوردن، توسعه و استفاده از قدرت و سایر منابع که باعث ایجاد برتری شخص می‌شود انجام می‌گیرد. برای مدیریت صحیح رفتارهای سیاسی در سازمانها بهتر است:

طوری رفتار گردد که سایرین تصور نکنند انگیزه هایتان سیاسی است هر چند سیاسی نباشند.

استقلال بخشیدن به زیردستان، مسئولیت پذیری

دوری از بکار بردن زور

فراهم کردن شرایط برای اعلام مخالفت به صورت علنی و آشکار

و از فعالیتهای پنهانی پرهیز گردد.

منع: راهکار مدیریت

مراجع آشوری، داریوش، (۱۳۵۷)، فرهنگ سیاسی، تهران، انتشارات مروارید، نوبت یازدهم.

ال دفت، ریچارد، (۱۳۷۴)، تئوری سازمان و طراحی ساختار، علی و سید محمد، پارسائیان و اعرابی، جلد دوم، تهران، مرکز پژوهشهای بازرگانی، نوبت اول.

الوانی، مهدی، بازی توپ سنگی ماکیاولیسم در عصر حاضر، مجله مدیریت دانش سازمانی، شماره نهم، خرداد ۱۳۸۴، ص ۴.

جان آر، شرمهون و دیگران، (۱۳۷۹)، مدیریت رفتار سازمانی، مهدی، ایران نژاد پاریزی و دیگران، تهران، انتشارات موسسه تحقیقات و آموزش مدیریت، نوبت دوم.

رابینز، استیفن، (۱۳۷۴)، مدیریت رفتار سازمانی، علی و سید محمد، پارسائیان و اعرابی، تهران، مرکز پژوهشهای بازرگانی، نوبت اول.

ربکی، گریفین، (۲۰۰۵)، مدیریت، احمد، فیاض بخش.

ساعتچی، محمود، مدیران و پدیده ترور شخصیت در سازمانها، مجله تدبیر، شماره شانزدهم، مهرماه ۱۳۷۰، ص ۱۸.

قدس، یعقوب، (۱۳۵۹)، آتالار سوزو (گفتار نیاکان)، جلد اول، تهران، نوید، نوبت اول.

مشبکی، اصغر، (۱۳۷۷)، مدیریت رفتار سازمانی، تهران، انتشارات ترمه، نوبت اول

مورهد، گریفین، (۱۳۷۴)، رفتار سازمانی، مهدی و غلامرضا، الوانی و معمارزاده، تهران، انتشارات مروارید، نوبت اول.

رضائیان، علی: (۱۳۸۳). مدیریت رفتارهای سیاسی در سازمان، انتشارات سمت، تهران.

Appelbaum H. Steven , Hughes ۱۲) Brent (۱۹۹۸). "Ingratiation as a Political Tactic: - effects within the organization "Management Decision , ۳۶/۲ , ۸۵-۹۵

Ferris , Gerald.R , (۱۳) Dvidson ,Sherry L. , Perrewe , Pamela (۲۰۰۵). “ Political Skill at Work – Dubrin, Andrew (۲۰۰۳) . “The Interactive Effects of Pro-political behavior and politics – perception on job satisfaction and affective commitment” , Journal of applied social psychology , vol ۳۳, issue ۷

Kacmar K . Michele , Ferris (۱۴) Gerald (۱۹۹۳) . “ Politics at Work : Sharpening the focus of – political behavior in organization “ , Business Horizon , July– August

Wickenberg Jan , Kylene Sven(۲۰۰۴).”How Frequent is Organizational Political Behavior? – Fenix WP , ۲۷

Kornberg,allan,understanding political behavior,Midwest journal of political science,۱۹۷۰,۱۴(February),۱۳۱–۱۳۸

.AndrewD.Seidel,Political Behavior and Physical Design,SAGE Publications,۱۹۸۸,۵۳۱–۵۳۶

Margaret,Ryan,Political Behaviour and Management (۱۷) Development,Management Learning,۱۹۸۹,۱۳۸

POLITICAL BEHAVIOR by J. Neil Schulman I've now written four books — two novels and two nonfiction — which have as their themes the uses, abuses, and consequences of power

My novel, Alongside Night, is a cautionary tale which shows what happens when arrogant politicians spend a country into bankruptcy and what could happen if black-marketeters and libertarians combined forces to stop them

My novel The Rainbow Cadenza shows how sacrificing the rights of powerless people to the powerful is the consequence of using "the greatest good for the greatest number" as the basis of public policy

In Stopping Power: Why ۷۰ Million Americans Own Guns, I presented evidence and arguments that widespread private ownership of firearms is a precondition for a free society: one which doesn't allow the sacrifice of individual rights to the desires of the powerful

And in Self Control Not Gun Control, I examine the alternatives of having the power to control your own life as opposed to giving away that power so that others run it for you

But, in all these thousands of words, I appear never to have focused on one aspect of power: the choice of whether one is civil only to people who have the power to punish you for incivility, or whether one is civil even to those who can't

My friend, author and talk-show host Dennis Prager, writes in his latest book, Think A

Second Time, that you can tell a person's character by how he treats people when rude treatment goes unpunished -- such as how someone treats a waitress

Two decades ago when I first moved to Southern California, I couldn't afford a car, so I walked ... and was frequently cat-called by people in cars for no other reason than that they were on wheels and I was on foot. Like former civilizations where peasants walked and gentry were in carriages, Los Angeles is a culture where pedestrians are second-class citizens. The traffic laws may require cars to yield to them but every once in a while drivers still feel they have to show pedestrians where they stand in the scheme of things

Nowadays we speak of civilization without asking what "civil" behavior is. We speak of politics without asking whether it has anything to do with being polite

Here is the secret to all politics, all civilization: civil or politic behavior is based on the premise that one is courteous to the set or class of those people who can hurt you or deny you something you want if you're not nice to them

Spend a few minutes watching Congress on C-SPAN. Here are men and women exercising power. Polite use of titles and honorifics is standard procedure even while calling another politician's arguments idiotic, one refers to "my esteemed colleague." The Chair gavels down members who dip below that standard with phrases like, "The member will not refer by name to members of the other house" or "The member will refrain from personal attacks"

But notice that these Congressional rules of polite behavior only apply to other powerful politicians. No one reprimanded Congressman Charles Schumer when during a hearing he called the National Rifle Association "nuts" and "flat-earthers" for defending their interpretation of the Second Amendment. Charles Schumer, being in Congress, exercises institutionalized power. The NRA, when it lobbies, merely attempts to influence the use of institutionalized power the NRA, being a private organization, has no institutional power of its own. Charles Schumer knows that he represents a Congressional district whose residents are largely not NRA members he knows that the NRA can't retaliate against him. Therefore, Charles Schumer can be as rude to the NRA as he likes

Gun-rights activists often quote author Robert A. Heinlein's maxim that "An armed society is a polite society." That statement is historically true, but it's important to remember the context. When "gentlemen" carried swords, insulting a gentleman was done with the consequence of being challenged to a duel discourtesy was punishable by the possibility of death. But unarmed peasants were treated as badly as "gentlemen" felt like treating

.them: harsh words, kicks, and cuffs on the head included

I've noticed that writers in computer conferences quote "An armed society is a polite society" often in the same message that they rhetorically savage someone more generally, it's quite common to find that individuals who are gentle in person become demons when they write on line and can vent their true feelings without consequence. And this follows from the nature of "virtual reality" where everyone is, if not anonymous, at least inconvenient to track down in the real world. The person you insult is as likely as not to be several thousand miles away

A few weeks ago, I wrote an article profanely cursing out writer Garry Wills (note: not George Will) for an article in the New York Review of Books where Wills was being blatantly dishonest about the intents of the framers of the Second Amendment. I received a number of angry

روان شناسی سیاسی

کامیار صداقت ثمرحسینی

بخش مهمی از موضوعات علم سیاست به « رفتار انسان » باز می گردد. آدمی موجودی بسیار پیچیده و گاه « آب زیر کاهی » است که به راحتی قابل شناخت و خصوصاً پیش بینی نیست. مونتئی پالمرو و همکارانش به درستی اشاره می کنند که برخی از ضروری ترین سئوالات سیاسی به طور ذاتی به حوزه ی روانشناسی باز می گردد. (مونتئی پالمرو و دیگران : ۱۳۶۷، نگرشی جدید به علم سیاست، ص ۱۳۹) چگونه انسان گرایش های سیاسی اولیه را می آموزد؟ چگونه افکار او و یا در سطح وسیع تری « افکار عمومی » شکل می گیرد؟ افکار در طی چه فرآیندی متحول می شوند؟ فرآیند تصمیم گیری سیاسی از چه صافی های ادراکی عبور می نماید؟ چه عواملی موجب هواداری یا مخالفت فرد در قبال نامزدهای انتخاباتی می گردد؟ و دهها پرسش مهم دیگر که به حوزه ی روانشناسی سیاسی باز می گردد. یادمان باشد که در عرصه ی روابط سیاسی « دزد بازار آشفته می خواهد » لذا پیش از آنکه با نظم منطقی بیرونی مناسبات سروکار داشته باشیم، باید به تحلیل مناسبات متقابل و ناپیدای میان اشخاص ، احزاب ها، گروه ها، فرقه ها، کشورها و ... پردازیم. خوب یا بد « دنیا جای آزمایش است و نه جای آسایش » پس بازی گران سیاسی « بی گذار به آب نمی زنند.» البته « مونتئی پالمرو و همکارانش » به درستی اشاره می نمایند که نه می توان کلیه ی پدیده های سیاسی را به توضیحات روانشناختی تقلیل داد (روانکاوای نمودن) و نه اینکه از کلیه ی عوامل روانی صرف نظر نمود. (همان منبع، ص ۱۴۰) در این بخش به چند موضوع از مباحث روانشناسی سیاسی اشاره ای اجمالی می نمایم: ۱- یکی از مباحث مهم در روانشناسی سیاسی بحث هویت یابی سیاسی افراد چه در قالب مفهوم خویشتن در سطح فردی و یا در بعد اجتماعی مانند هویت های حزبی و یا قومی و ملی و غیره است. هویت فرد از بدو تولد او تعیین نمی شود بلکه موضوعی « آموختنی » و « اکتسابی » است. خانواده، مدرسه، گروه همسالان و رسانه های گروهی نقش بسزایی در تربیت و تعیین هویت فرد ایفا می نمایند هر چند که تصمیم گیر نهایی خود شخص می باشد. برخی بررسی ها نشان داده است که در خانواده ای که در حضور فرزندان بحث های سیاسی مطرح می شود، احتمال همبستگی سیاسی میان والدین و فرزندان بیشتر خواهد بود. نیز نقش رسانه های گروهی - خصوصاً اینترنت - پیرامون هویت یابی - سازی سیاسی جوامع جوانی چون ایران غیر قابل انکار است. طبیعی است که در وضعیت « همبودی زمانی - جهانی » کشورها و

گروه های ذی نفع درصدد دگرگونی نگرش ها و انگاره های رفتاری مردمان دیگر کشورها متناسب با معیارهای مطلوب خویش هستند. این امر ضرورت توجه به بیشتر به این موضوع را افزایش می دهد. ۲- حجم عمده ای از مباحث سیاسی به تحلیل رفتار سیاسی از زاویه ی « منافع » باز می گردد. عرصه ی ستیزه ی سیاسی به میدانی می ماند که در آن « چشم چشم را نمی بیند. » ظاهر و باطن روابط سیاسی در بسیاری از اوقات متفاوت با هم می باشد. چراغ سبز اولیه ی ایالات متحده ی آمریکا به صدام (حاکم خودکامه ی وقت عراق) در درباره ی اشغال کشور کویت بخشی از برنامه ی وسیع راهبردی غرب در چهارچوب منافع خود در منطقه ی خاورمیانه بود که صدام قادر به مشاهده زوایای درونی آن نبود. لذا مسئله ی اصلی نه در شناخت تصویر ذهنی موجود که به ساخت تصویر ذهنی مورد نیاز کشورها بنا بر منافع ملی شان باز می گردد. به عبارت دیگر تلاش می شود تا کشور الف (گروه سیاسی الف) به شکلی فکر نماید که کشور ب (یا گروه سیاسی ب) خواهان آن است. در برخی از کلاس های درس خود (سال ۱۳۸۲) زمانی که از دانشجویان درخواست نمودم تا یک سرباز آمریکایی را در ذهن خود ترسیم نمایند غالباً وی را فردی قوی، هوشمند، تا بن دندان مسلح، ماجراجو، (و البته بعضاً بی ادب و تند خو) ترسیم می کردند. این تصویر ذهنی از سربازان آمریکایی با برنامه ریزی تبلیغاتی هدفمند و گسترده ای (خاصه در حوزه ی فرهنگ) در جهت منافع ایالات متحده ی آمریکا در اذهان مردم جهان سوم ساخته شده است. ۳- از دیر باز در ادبیات سیاسی جهان اسلام مسئله ی « وازع داخلی » و « وازع خارجی » انسان مطرح بوده است. وازع در لغت به معنای حاکم، نهیب زنده می باشد. چرا برخی امور مورد پذیرش قلبی قرار گرفته اما برخی دیگر به صورت اجبار تلقی می گردند؟ دانشمندان پیشین مانند ابن خلدون متوجه این نکته شده بودند که صرف اجبار بیرونی به شکل « تحمیل منفی » تلقی می شود در حالی که علاقه ی درونی نیاز به اجبار و مهار بیرونی را از میان می برد. به تعبیری دیگر، « تازی را به زور به شکار نتوان برد. » یکی از حوزه های مهم مطالعاتی در گرایش روانشناسی سیاسی به بررسی نحوه ی درونی کردن ساخت ها و هنجارهای رسمی (قانونی) باز می گردد. ۴- شناخت پدیده های سیاسی متأثر از صافی های ادراکی حاکم بر فرد می باشد. چه مسایلی بر ادراک ما تاثیر گذارند؟ در این زمینه می توان به اعتقادات (و ایدئولوژی ها)، منافع، تجربیات شخصی اشاره نمود. چرا شعارهای انتخاباتی شمال شهر تهران با جنوب شهر متفاوت است؟ چرا برخی نامزدهای انتخابات شورای شهر تهران (سال ۱۳۷۷) در برخی از مجالس سخنرانی خویش از « کروات » استفاده می نمودند و در برخی مکان های دیگر صورتی ساده به خود می گرفتند؟ مخاطبین با چه معیارهایی به ارزیابی ایشان پرداخته و ایشان چه معیارهایی در ارزیابی مخاطبین سخنرانی های خود داشتند؟ مثالی تاریخی: یکی از قابل تامل ترین سخنرانی های میرزا ملکم خان ناظم الدوله به استفاده از ظرفیت های اعتقادی مخاطبین برای انتقال مفاهیم (حتی مغایر با اعتقادات ایشان) تاکید دارد. خانم دکتر « فرشته نورایی » رساله ی مقطع دکترای خویش - در آمریکا - را به موضوع افکار میرزا ملکم خان ناظم الدوله اختصاص داده و آنرا به صورت کتاب در سال ۱۳۵۲ به چاپ رسانیده است. در ضمیمه ی این اثر ترجمه ی متن سخنرانی میرزا ملکم خان تحت عنوان « مدنیت ایرانی » (به زبان انگلیسی در جمع مبلغان مسیحی در شهر لندن - ۱۸۹۱ میلادی) در صفحات ۲۲۹ الی ۲۳۴ آمده که مطالعه ی آن از نظر درک شیوه ی تبلیغات روانی برخی از متجددان غربگرا در کشورهای اسلامی سودمند است. ملکم خان در این سخنرانی اشاره دارد که « اصول احادیث و سنن » در اسلام، دریایی بی کران است که می توان « هر قانون جدید یا اصول تازه ای را به استناد به آن « ضابطه ها » و « احکام » وضع نمود. او می گوید: « در این بابت « تجربه هم داشته ایم. تردید نیست که باید آن اصولی را که اساس تمدن « شما » را می سازند اخذ نماییم، اما به جای اینکه آن را از لندن و پاریس بگیریم و بگوییم که فلان سفیر یا فلان دولت چنین و چنان می گوید (که هرگز هم پذیرفته نمی شود) آسان است که آن اصول را اخذ نماییم و بگوییم که منبع آنها اسلام است. ثبوت این امر به آسانی امکان دارد و این را به تجربه دانسته ایم. یعنی همان افکاری که از اروپا آمدند و مطرود بودند همین که گفته و ثابت شد که در خود اسلام نهفته اند، بی درنگ و از روی اشتیاق مقبول گردیدند. » (فرشته نورایی: ۱۳۵۲، ص ۲۳۳) و در توصیه پایانی

خویش به مبلغان مسیحی می گوید « حال که چنین تجربه ای داشته ایم . { منظور وی تجربه اخذ عقاید غربی با رنگ و بوی دینی است . } به نظر من به سود میلیون ها مسلمان است که سیاستمداران « شما » - که این اندازه پول و نیروی بدون نتیجه مصرف کرده اند - بهتر است که روش خود را تغییر دهند و در عرضه کردن آن اصول خارجی « سعی در متقاعد ساختن مردم » نمایند که همه ی آن اصول از خود ما مسلمانان است. بدین طریق نماینده ی شما در یک سال، بیشتر می تواند در بیداری مملکت و نشر تمدن کمک نماید - و حال آنکه تمام سعی و کوشش شما در یک قرن آن اثر را نداشته است. ... هر سفیری که بتواند مردم ما یا حکومت ما را متقاعد گرداند که او با علایق مذهبی به هیچ وجه کاری ندارد و علیه دین ما نیست، مسلما به سیاست و منافع شما بهتر می تواند خدمت نماید که تا کنون مجموع لشکر و بحریه و راه آهن و بانک های شما از پیش برده اند . » (همان منبع، ص ۲۳۴) روش اقناع سازی منورالفکرانی چون میرزا ملکم خان هم اکنون نیز مورد توجه و استعمال بخشی از روشنفکران حاضر در جهان اسلام می باشد. (شیوه ی : خواهی نشوی رسوا هم رنگ جماعت شو) ۵- یکی دیگر از مباحث مهم در روانشناسی سیاسی به نقش گروه مرجع جامعه در هدایت نیازهای احساس شده ایشان باز می گردد. مثلا گفته می شود که باید مقامات یک کشور (مانند قضات) - به جهت کاهش احتمال وقوع فساد سیاسی و خیانت به کشور - از نظر مالی بی نیاز باشند. در اینجا بر خلاف نگاه سطحی بینان این سخن به معنای « ضرورت ثروتمند کردن » ایشان نیست. بلکه مقصود اصلی بی نیازی ذهنی مقامات سیاسی (به همراه دارا بودن معیشتی متوسط و معقول) بوده است. چه آنکه « از تنگی چشم فیل معلوم شد آنان که غنی ترند محتاج ترند. » زرق و برق بنزهای الگانس سیری ناپذیر است. از این رو توجه روانشناسی سیاسی به چگونگی هدایت نیازهای ذهنی سیاستمداران از طریق گروه های مرجع (رفتاری و مقایسه ای) معطوف می شود.

political psychology

Understanding the psychological aspects of national and international political developments is increasingly important in this age of international tension and sweeping political change. Political Psychology, the journal of the International Society of Political Psychology, is dedicated to the analysis of the interrelationships between psychological and political processes. International contributors draw on a diverse range of sources, including clinical and cognitive psychology, economics, history, international relations, philosophy, political science, political theory, sociology, personality and social psychology

سوسیالیسم چیست؟

?What Is Socialism ...

مالکیت و کنترل جمعی و دمکراتیک سوسیالیسم به یک فلسفه ی اجتماعی اطلاق می گردد که به رهایی انسان ها از قیودات ناعادلانه اقتصادی / اجتماعی و تشکیل جامعه ای عاری از استثمار و نابرابری معتقد باشد. بر تولیدات اجتماعی، روابط غیر کالایی / غیر کارمزدی، حق تعیین سرنوشت در زندگی شخصی و تشکیل خود حکومتی های محلی / افقی و مناسبات همبستگی آور می بایست جایگزین موازین استثمارگر سرمایه داری و از جمله مالکیت و کنترل خصوصی بر ابزار اجتماعی تولید و فعالیت های اقتصادی و ثروت، سیستم پولی و کارمزدی، حکومت اقتدارگرایانه صاحبان قدرت و ثروت و فرهنگ سودجویی فردی و رقابت

گرایی مخرب گردد. اگر در چارچوب کاپیتالیسم، صاحبان سرمایه از طریق اهرم‌هایی نظیر مالکیت خصوصی بر ارکان عمده‌ی اقتصاد (سرمایه، تکنولوژی، اطلاعات، غیره) و بکارگیری نیروی کار پرولتاریا یعنی اکثریت توده‌های زحمتکش مردم به تولید و بازتولید ثروت و تصرف خصوصی آن می‌پردازند و اگر بر مبنای قانون ارزش به کارگر عمدتاً، معادل متوسط مخارج معیشت وی و خانواده‌اش حقوق (بخشی از ارزش واقعی) پرداخت می‌شود و مابقی آن (ارزش افزوده) به عنوان سود به سرمایه‌دار تعلق می‌گیرد، طبعاً این رابطه‌ی استثمارگرانه و نابرابر به ایجاد فاصله‌ی بسیار فراخ طبقاتی بین اقلیتی از صاحبان ثروت و قدرت در یک طرف و اکثریت عظیمی از پرولتاریا یعنی مجموعه‌ای از مزدبگیران، زحمتکشان، بیکاران در طرف دیگر و نتیجتاً گسترش فقر و محرومیت وسیع در میان توده‌های مردم یعنی بخش اعظم جامعه منجر می‌گردد که عوارض اجتماعی بسیار دیگری مانند اختیار زدایی، مصرف‌گرایی بی‌هدف، از خود بیگانگی، فردگرایی و رقابت‌های ناسالم اقتصادی/اجتماعی ماحصل ناهنجار آن می‌باشند. برای مثال در حالیکه اخیراً در آمریکا، سالانه معادل ۷ تریلیون دلار فعالیت اقتصادی انجام می‌گیرد و تنها در سال ۲۰۰۳ کمپانی‌های آمریکا مبلغی، معادل ۸۵۰ میلیارد دلار منفعت داشتند، اما بخاطر سلطه‌ی مناسبات استثمارگری سرمایه‌داری و وجود فاصله‌ی عظیم طبقاتی در این جامعه در سال‌های اخیر فقط حدود یک درصد از جمعیت صاحب بیش از ۴۰ درصد از ثروت هستند اما حدود ۲۰ درصد از مردم در زیر خط فقر بوده و بالای ۶۰ درصد که طبقه‌ی کارگر را تشکیل می‌دهند هیچ‌گونه کنترلی بر فعالیت اقتصادی و کار خود ندارند و تحت کنترل برنامه‌های استراتژیک اقتصادی/سیاسی از طرف طبقه‌ی سرمایه‌دار یعنی تقریباً ۲ درصد از جمعیت، برای زندگی تلاش می‌کنند (مانتلی ریویور، جولای/اگوست: ۱۱۷، ۱۱۶، ۲۳، ۱۷ و ۱۶). نمونه دیگر آن را میتوان در ایران دید که ثروت ۱۰ درصد از رده بالای جمعیت ۱۷ برابر بیشتر از ۱۰ درصد در پایین جامعه میباشد و بیش از ۱۱ درصد از جمعیت زیر خط فقر زندگی میکنند (سایت روشنگری ۱۹ سپتامبر ۲۰۰۶، گرفته شده از ایسنا، ۲۳ شهریور ۱۳۸۵). و گر نه بنا بر نظر دیالکتیکی و ترقی بینانه جنبش چپ، با ظهور سوسیالیسم یعنی تغییر رادیکال در مناسبات اقتصادی/اجتماعی سرمایه‌داری با نظامی که بر اساس مالکیت و کنترل عمومی و دمکراتیک بر اهرم‌های اصلی اقتصاد و ثروت تولید گشته از آنها استوار باشد، زندگی تقریباً برای همه‌ی انسان‌ها شکوفاتر و دلپذیرتر خواهد گردید. اگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری به خاطر وجود روابط کارمزدی، نیروی کار همچون یک شیئی (object) وجود خارجی و قدرتی مستقل به خود یافته بیگانه از و حتی در مقابل شخصیت انسانی قرار می‌گیرد و اکثریت مردم اسیر قیودات استثمارگر و ستمگر اجتماعی و تحت کنترل سرمایه و مناسبات کالایی آکنده از آن قرار می‌گیرند، در صورت برقراری سوسیالیسم، پرولتاریا یعنی اکثریت قاطع توده‌های مردم (مزدبگیران، بیکاران، محرومان شهر و روستا و سایر اقشار زحمتکش مانند اغلب پزشکان، متخصصان تکنولوژیک/ کامپیوتری، مدیران در رده‌های پایین و متوسط) فارغ از کنترل سرمایه‌داری و با مشارکت آگاه و مستقیم خود در سازماندهی اقتصادی/اجتماعی جامعه و از طریق نفی سیستم کارمزد و روابط بیگانه‌گرایی مشتق یافته از آن که پدیده‌ی عمده‌ی نفی‌کننده‌ی انسانیت است، به ایجاد جامعه‌ای آزاد، برابر، عادلانه و همبستگی‌آور اقدام می‌کنند. در جامعه‌ی جدید دیگر زندگی مردم تحت کنترل عوامل مخرب اجتماعی (مناسبات استثمارگراییانه/ستمگراییانه و محدودیت‌های مادی/معنوی متأثر از آن) قرار نمی‌گیرد بلکه ارزش‌ها و موازین مثبت بدست آمده در طول تاریخ بشری و از جمله آزادی، دمکراسی و عدالت اجتماعی با ظرفیت‌های بسیار وسیع‌تر، رادیکال‌تر و انسانی‌تر متکامل تر شده در جامعه استقرار می‌یابند. در اینجا قابل اهمیت است اشاره گردد که در قرن ۲۰ آنچه که به نام سوسیالیسم در برخی از جوامع و به ویژه در شوروی سابق تجربه شد با ماهیت انسانی یک جامعه‌ی سوسیالیستی که تا به حال میلیون‌ها انسان زندگی و جان خود را در راه آن باخته‌اند فاصله داشت. نظام‌های مستبد تک‌حزبی که در آن انسان‌ها نمی‌توانستند عقاید دگراندیش خود را ابراز کنند، گروه‌ها و سازمان‌های اجتماعی/سیاسی خود را تشکیل بدهند و به ویژه اینکه کارگران حق تشکیل اتحادیه‌ها و سازمان‌های مستقل خود را نداشتند و در عوض برنامه‌ریزی‌های اقتصادی/اجتماعی و تصمیم‌گیری‌های استراتژیک برای

ساختمان جامعه کاملاً سانترالیزه و تحت کنترل یک اقلیت بسیار کوچک در رهبری احزاب کمونیست و در زیر نظر حکومت گران بودند، هیچگونه قرابتی با یک جامعه‌ی سوسیالیست دمکراتیک که حکومت واقعی پرولتاریا مستقر بوده و انسان‌ها بر زندگی شخصی و اجتماعی خود کنترل آزاد، آگاه و همبستگی آور داشته باشند، نداشتند. اگر به این نظریه‌ی بسیار مهم بنیانگزاران سوسیالیسم (مارکس و انگلس) پایبند باشیم که "آزادی هر فرد در قید آزادی برای همه" است، دیگر باید بدیهی باشد که سوسیالیسم یعنی ایجاد شرایطی عادلانه، برابرگونه و بدون استثمار از دمکراسی یعنی مشارکت آزاد و آگاه انسان‌ها در تعیین سرنوشت فردی و خصلت مناسبات اجتماعی جدا ناپذیر است. سوسیالیسم یعنی تبلور یک زندگی انسانی در ابعاد مادی و معنوی جامعه بدون وجود دمکراسی واقعی، یعنی یک ساختار سیاسی واقعا دمکراتیک دست یافتنی نخواهد بود. در خاتمه مسئله‌ی بسیار حیاتی این است که نفی مناسبات مخرب سرمایه داری و نقد از سوسیالیسم تجربه شده در این قرن تنها طرف ساده تر قضیه است و موضوع چگونگی حرکت در جهت ایجاد سوسیالیسم واقعی است که همچون چالش اصلی در مقابل جنبش چپ قرار دارد. اما اعتقاد به فلسفه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک یعنی پیشروی ناگزیر جامعه به سوی موازین عالی تر معنوی و مناسبات عادلانه تر اجتماعی به مثابه‌ی سوخت و انرژی ذهنی انسان‌های سوسیالیست، سرانجام در مبارزات و فعالیت‌های جنبش‌های آزادیخواه و عدالت جو مادیت پیدا می کند. تاریخ بشری مظهر خود را بر پیروزی این روند مترقی و انقلابی زده است. معتقدان به این راه مقدس انسانی، لاجرم، باید عمل کنند.

منبع: راه کارگر What Is Socialism?

by Gordon Schultz

The German socialist Karl Marx was once asked what his favorite maxim was. He replied with a line by the Roman playwright Terence: "I am a man, and nothing that concerns a man, is a matter of indifference to me." If for the moment we ignore the use of sexist language in this ancient quotation, we get a feel for the profoundly humanitarian spirit of Marx and socialists since him. Indeed, socialists are very concerned about the injustice and social ills in the world today—hunger, poverty, unemployment, illiteracy, disease, war, the exploitation of workers, the oppression of nations, races, women, and gays, the destruction of the environment, and the threat of nuclear annihilation. Socialists obviously don't have a monopoly on compassion, however. What distinguishes socialists from other socially concerned people is that we do not view these problems as normal, natural, eternal, or an inherent feature of the human condition. We believe that these problems are historically and socially created and that they can be solved by human beings through conscious, organized political struggle and change. Socialist Action argues that the wealth and other advances produced by industry, technology, and science have made it possible to eliminate these problems but that these problems continue because of the dominant economic and political interests and values of society. We assert that capitalism is ultimately the main source of these problems in the United States and the world today. Capitalism and the exploitation of workers Under capitalism, the chief means of

production—the factories, the railroads, the mines, the banks, the public utilities, the offices, and all of the related technology—are privately owned by a super-rich minority, the capitalist class. The capitalists then compete with each other in the marketplace and run production on the basis of what will bring them the biggest profit. This drive to successfully compete and to maximize profit leads big business to exploit workers, to pay their employees as little as possible, a mere fraction of the actual value that they produce. It also leads big business to resist the efforts of workers to unionize and to obtain increased pay, reduced working hours, and improved working conditions. This exploitation of workers results in a gross concentration of wealth, to the benefit of the capitalists and at the expense of working people. Even in the United States, the richest country in the world, where workers admittedly have one of the highest living standards, there is nonetheless a gross concentration of wealth. According to the Federal Reserve Survey of Consumer Finances, the top ۱٪ of American families (۸۳۴,۰۰۰ households) own more than the bottom ۹۰٪ (۸۴ million households). This social inequality is aggravated by mass unemployment, which is endemic to capitalism. Because the means of production is divided up among the individual capitalists competing with each other, there is no overall coordination or planning of the economy and consequently no consideration to provide jobs to everybody who is able and willing to work. This anarchy of production for private profit also fuels the erratic boom-and-bust cycle of the capitalist economy. Periodically, the economy experiences crises of overproduction when the capitalists inadvertently glut the market with products that they cannot sell at a profit. The result is recessions and massive layoffs of workers, which ruin lives, idle factories, and deprive society of the benefits of production. The basic irrationality of capitalism is highlighted by the glaring gap between unmet human needs on one hand and the untapped potential of the existing human and material resources to fulfill these needs on the other. For example, when inventors or scientists or technicians develop new, advanced labor-saving technology, this should be a cause for celebration for workers because it means that the work week could be cut with no cut in weekly pay. Workers could enjoy greater leisure time without a drop in income. Instead, the capitalists use labor-saving technology to lay off workers because, of course, it only makes good sense from the business point of view to cut labor costs in order to increase profits. In the United States, there is a great need for a massive construction of more schools, hospitals, child-care centers, and recreation centers. There is also a great need to repair the nation's deteriorating infrastructure, including its roads,

bridges, mass transit, and water systems. The capital, raw materials, and labor for such development exists, but the corporate rich do not invest in such projects because they correctly judge that it would not be profitable for them to do so. The potential, overwhelmingly working-class consumers of such services simply would not be able to afford the prices that big business would have to charge in order to make a profit. Nor does the capitalist government finance such a massive expansion as part of a public works program, for a couple of reasons. First of all, it would raise the public's expectation, which is basically at odds with capitalist ideology, that society should be responsible to provide for its members. And secondly, it would raise the possibility that the public would force the government to tax the rich to fund such an expensive program. The oppression of African-Americans and Hispanics

In addition to exploiting workers, capitalism contributes to the oppression of other groups in society. White racism and the oppression of African-Americans arose with the European slave trade, but they have been perpetuated under capitalism. After the slaves were freed during the Civil War, the capitalists used racism to justify paying less to Black employees. The capitalists also used racism to pit white workers against Black workers in order to divide the working class and weaken the organized labor movement. Despite the gains of the civil rights movement of the ۱۹۵۰s and '۶۰s, white racist discrimination in employment and in other areas of life persists. Furthermore, the second-class status of African-Americans has been deepened by color-blind free market forces, specifically by the recent movement of industry out of the cities, where the Black community is concentrated. The resulting loss of decent-paying working-class jobs has increased Black poverty and devastated Black neighborhoods and families, fueling crime, drug addiction, and hopelessness. The oppression of Hispanics in the United States is similar to that of African-Americans in that it is based on widespread racist discrimination, combined with a decline in the number of available decent-paying jobs. The Anglo suppression of various aspects of Latin culture and identity worsens the plight of Hispanics in this country. The oppression of women and gays

While the oppression of women predated the establishment of capitalism, the private profit system has perpetuated their subordination to men. The main basis of women's oppression in capitalist society is the segregation of women in lower paying jobs in the labor market and the relegation of women to unequally shared child care and housework in the family. These two spheres of women's oppression—the labor market and the family—are mutually reinforcing. So long as women are unduly burdened by child

care and housework, they will not be able to gain equality with men in employment. So long as women bring home a smaller paycheck, they will not be able to get their male partners to share domestic responsibilities equally. These unequal labor relations between men and women sustain the sexist ideology that justifies different and unequal gender roles and the rigid, polarized norms for males and females in all aspects of life. The oppression of gays, lesbians, and bisexuals is largely derived from this sexist ideology. Gays, lesbians, and bisexuals are stigmatized because they defy the norm of exclusive heterosexuality and because they do not conform to conventional standards of masculinity and femininity.

Imperialism and U.S. foreign policy

On an international level, capitalism has led to the development of imperialism. Since the nineteenth century, the corporate rich of the advanced industrialized capitalist nations of Western Europe, the United States, and Japan have invested capital and exploited cheap labor and natural resources in the colonial world of Africa, Asia, and Latin America. The economic domination of the imperialist nations has distorted the development of the Third World nations, condemning the masses of their populations to poverty and misery. The rivalry between the imperialist nations has also led to military conflicts, including two world wars, as they competed for new world markets and carved up the world. Since the Second World War, the imperialist nations have been forced to grant most of their former colonies formal political independence, but their economic domination continues. Since its victory in World War II, the United States has been the leading imperialist power. At various points over the past fifty years, the U.S. government has defended American corporate interests abroad by supporting such repressive, undemocratic governments as the fascist dictatorship of General Francisco Franco in Spain, the apartheid regime in South Africa, the shah of Iran, the Marcos dictatorship of the Philippines, and the recently deposed Suharto dictatorship in Indonesia. The U.S. government has also gone to war or used other forms of military intervention to defend big business interests, such as in Korea in the '۵۰s, Cuba in the '۶۰s, Vietnam in the '۶۰s and '۷۰s, Nicaragua in the '۸۰s, and Iraq in the '۹۰s. The U.S. imperialists have also overthrown democratically elected reform governments that encroached on U.S. corporate privilege, such as in Iran in ۱۹۵۳, Guatemala in ۱۹۵۴, the Dominican Republic in ۱۹۶۵, and Chile in ۱۹۷۳. Additionally, the United States dropped the atom bomb in World War II and launched the arms race with the Soviet Union—all to intimidate the Soviet Union and to deter the people of the colonial world from challenging imperialist domination and going the route of socialist

revolution. The socialist solution Socialist Action argues that the problems of exploitation and oppression in the world today can ultimately be solved by first replacing the capitalist system with a socialist system. The chief means of production should be socialized, that is, taken out of the private hands of the capitalists and put under public ownership, that is, government ownership. The economy should then be run by councils of democratically elected representatives of workers and consumers at all levels of the economy. Instead of being run on the basis of what will maximize profit for a super-rich minority, the economy should be planned to meet the needs of the people—in employment, education, nutrition, health care, housing, transportation, leisure, and cultural development. A socialist government could raise the minimum wage to union levels, cut the work week with no cut in weekly pay, and spread around the newly available work to the unemployed. A public works program, such as the one mentioned earlier, could be launched to provide yet more jobs and offer sorely needed social services. The government could provide free health care, from cradle to grave, and free education, from nursery school to graduate school. A socialist government could also address the special needs and interests of the oppressed. Existing anti-discrimination legislation in employment could be strongly enforced, and pay equity and affirmative action for women and racial minorities could be expanded. Blacks and Hispanics could be granted community control of their respective communities. The racist, class-biased death penalty could be abolished. The establishment of flexible working hours, paid parental leave, and child-care facilities, as well as the defense of safe, legal and accessible abortion, would provide women with alternatives to sacrificing work for the sake of their children and because of unwanted pregnancies, respectively. Same-sex marriage could be legalized, and a massive program, like the space program or the Manhattan Project, could be financed to find a vaccine and a cure for AIDS. Money currently spent on the military could be spent instead on cleaning up the country's air and waterways and developing environmentally safe technology. A socialist government of the United States would end this country's oppression of Third World nations because it would not be defending corporate profit there but would be encouraging the workers and peasants of those countries to follow suit and make their own socialist revolutions. The socialist system that Socialist Action advocates would be a multiparty system, with all of the democratic rights won and enjoyed in the most democratic capitalist nations, including freedom of speech, freedom of the press, freedom of association, freedom of assembly,

and freedom of religion. A genuinely socialist system would be far more democratic than the most democratic capitalist system because in a socialist economy the common working people would democratically decide what should be produced and how it should be produced.

Social democracy and Stalinism Many people often ask Socialist Action if we support the model of socialism offered by the social democratic parties and government administrations in Western European nations. We say "no." In those countries, the Labor, Social Democratic, and Socialist parties have helped their working-class constituencies to win important progressive reforms, such as universal suffrage, the eight-hour day, old-age pensions, free health care and education, and social services more extensive than those here in the United States. However, these parties and the trade unions affiliated with them have secured these reforms within the capitalist framework, which they have never fundamentally challenged or sought to replace with socialism. Therefore, the capitalists' rule of the economy, their exploitation of the working class, and the resulting concentration of wealth continue.

People also ask us if the so-called Communist countries of the former Soviet bloc represented the model of socialism that we support. Again, as with the Social Democrats, our answer is "no." In the former Soviet bloc, the capitalist class was expropriated, and the economies were socialized. These socialized economies made possible great progress in raising the living standards of the masses of workers and peasants in the areas of employment, health care, education, and nutrition, and in upgrading the status of women. However, these countries were ruled through the Communist parties by privileged bureaucratic elites that denied socialist democracy and imposed repressive, totalitarian political systems on the people. These dictatorial governments not only violated basic democratic and human rights but mismanaged the planned economies, being responsible for inefficiency, waste, corruption, and stagnation.

The origins of these dictatorial bureaucratic regimes lie with the degeneration of the Russian Revolution in the ۱۹۲۰s and ۱۹۳۰s. One of the two leaders of the Bolshevik Revolution, Leon Trotsky, argued that the Bolshevik model of socialist democracy was never fully implemented and then was completely destroyed under the Stalin dictatorship because of a combination of factors. These factors included the failure of the socialist revolutions to triumph in Europe after the First World War, the resulting isolation of the Russian Revolution, the military attacks on the young Soviet republic by the imperialist nations, the devastation caused by the First World War and the Civil War that followed the revolution, the lack of democratic traditions in czarist Russia, and the general low

educational and cultural levels of the masses of workers and peasants. Currently, in the former Soviet bloc nations, the ruling Stalinist bureaucracies, allied with the Western imperialists and native capitalist "wannabes," are trying to restore capitalism. So far, the introduction of the free market into the Soviet bloc has resulted in a gigantic drop in productivity and in the living standards of common working people, with increasing unemployment, poverty, and social inequality. This right-wing attempt to restore capitalism and the corresponding attacks on social services and entitlements, such as free health care and full employment, in the former Soviet bloc have also made it easier for the capitalist governments of Western Europe to attack the various reforms and social services that the labor movements and social democratic parties of those countries have won over the past decades. Socialist Action hailed the collapse of the repressive Communist Party regimes of the Soviet bloc, but we oppose the restoration of capitalism there. Instead, we call for a defense of the socialized economies and for the workers and their allies to overthrow the ruling Stalinist bureaucracies and establish socialist democracy in their place.

Socialism and human nature Many critics say that socialism is a great idea in theory but that it is completely unrealistic and utopian because it goes against basic human nature. The critics claim that human beings are just too selfish, too greedy, too competitive, and too aggressive to create and sustain a cooperative and egalitarian society. Socialists recognize that individual self-interest has always existed and will always exist in human beings. We also acknowledge that there will never be a perfect harmony between the individual and society. But we argue that individual self-interest need not be the ruling principle of society. History and cross-cultural research suggest that basic human nature consists of many different, divergent, but co-existing capacities, and that human personality and behavior are largely shaped by the social institutions, practices, and ruling ideology of the given society. The critics of socialism correctly perceive the hyper-individualism of people in capitalist society, but then they incorrectly generalize this historically specific characteristic to human beings across time and place. They cannot imagine or understand that a reorganization of society along socialist lines would elicit, facilitate, and reinforce the basic human capacities for cooperation and solidarity.

The revolutionary potential of workers & the oppressed Still, the point about self-interest as a motivating factor for human behavior is an important one. Socialists believe that many people of conscience from different classes and backgrounds can be won to a socialist perspective through appeals to reason, morality, and political idealism.

However, we believe that the main impetus for a socialist movement to sustain itself and successfully transform society must be collective self-interest and power. We believe that the working class is the only social force that has both the necessary self-interest and power to lead the struggle for socialism. Socialism is in the interests of the working class because it will allow the workers to reclaim the wealth that they produced but which the capitalists appropriated from them through exploitation. The working class also has the power to overturn capitalism because of its strategic location at the point of production and its corresponding ability to shut down production by simply withdrawing its labor. Thus, a mass socialist movement can only grow out of a revitalized and radicalized labor movement, based on the trade unions and other organizations of the working class. Similarly, we believe that only the oppressed possess sufficient self-interest to lead the struggles for their own liberation. Therefore, we support the autonomous movements of the oppressed—the Black movement, the Hispanic movement, the women's movement, and the gay and lesbian movement—to insure that their respective needs and demands are met. However, we do not believe that the oppressed by themselves possess sufficient power to fully achieve their liberation since their oppression is at least partly rooted in the capitalist system. Because only the organized working class possesses sufficient power to abolish capitalism and its concomitant forms of oppression, the oppressed must win the organized working class to support their respective struggles, as well as ultimately ally themselves with the working class in the struggle for socialism. Independent mass action Socialist Action does not believe that socialism can be voted into power through free elections. History has repeatedly shown that when workers and their allies try to use the existing democratic process to advance their interests and replace capitalism with a socialist system, the capitalist class and the armed forces of the capitalist state will smash democracy to save capitalism, as happened, for example, in Chile twenty-five years ago this month. Socialist Action points out that progressive social change has been made in this country through mass action, not by voting in certain politicians or by working within the system. American independence from England was gained through a revolution. The passage of the Bill of Rights was prompted by a rebellion of poor farmers. The abolition of slavery and the extension of suffrage to Black men was accomplished through a second revolution, the Civil War. Women won the vote through the women's suffrage movement. The labor movement won the twelve-hour day, then the eight-hour day, the right to strike, the right to form unions and bargain

collectively, the minimum wage, unemployment compensation, worker's disability. Social Security, welfare, and increased wages and benefits for union members. The civil rights movement overthrew the segregationist "Jim Crow" laws of the South and forced the government to outlaw racist discrimination in employment and housing and to implement affirmative action. The anti-war movement helped force the U.S. to end its imperialist war against the Vietnamese in their just struggle for self-determination. The feminist movement won anti-discrimination legislation, affirmative action, pay equity in some public institutions, and the legalization of abortion. The gay and lesbian movement, too, has secured anti-discrimination legislation and greater funding of AIDS research and patient care. Additionally, the environmental and consumer protection movements have won important reforms that moderate big business's destruction of the planet and manufacture of unsafe commodities in its relentless pursuit of profits. Socialist Action advocates the independent political action of the workers and the oppressed to bring about further progressive change. We call for and build mass demonstrations, rallies, pickets, and strikes. We counter-pose such mass action to reliance on the American two-party system, electoral campaigns, and behind-the scenes lobbying of capitalist politicians. The logic of working within the two-party system of the capitalist political establishment is to subordinate the needs, demands, and priorities of the workers and the oppressed to what is acceptable to the rulers of this country. The inevitable result is the demobilization and cooptation of the struggle for change. We point out that the impetus for progressive social change has never come from the Democratic and Republican parties but that they can be forced by mass action to implement progressive policies and reforms, at least up to certain limits. However, we argue that socialism can only be achieved by a revolutionary culmination of mass action of the workers and their allies in opposition to the capitalist state and capitalist political parties. Socialist Action aspires to play a leading role in building a popular mass socialist movement in this country. Our members have participated in the labor movement, the civil rights movement, the anti-Vietnam War movement, the women's movement, the gay and lesbian movement, the environmental movement, the Central America solidarity movement, and the movement against the Gulf War, among others

شناخت الیگارش‌ی آمریکا

پروفسور حمید مولانا

تاریخ نشان می‌دهد که امپراتوری‌ها در مراحل افول خود، بزرگترین دشمن خود هستند. امپراتوری‌های روم، ایران، بنی‌امیه، عباسیان، صفویان، عثمانی، اتریش و مجارستان، روسیه، انگلستان و شوروی سابق همه از داخل نظام و به علت فرسودگی و فساد فروپاشیدند. بحران‌های بین‌المللی نیز ماهیت اصلی امپراتوری‌ها را آشکار می‌کنند و با برملا کردن روابط انسانی و اجتماعی ثبات آنها را به چالش می‌طلبند. یکی از پایه‌های افول امپراتوری‌ها، انحصار گرائی یا حکومت شماراندکان است. شمار اندکی که از طمع ریشه می‌گیرد همانگونه که عده معدودی از فروشندگان تمامی بازار یک محصول را در کنترل خود قرار می‌دهند. در ادبیات غرب این نوع حکومت شمار اندکی را الیگارشی می‌نامند، روشی که کشور توسط گروه ویژه‌ای اداره می‌شود و کلیه قدرت‌ها در اختیار عده‌ای معدود است. مثلاً تسلط گروه‌های اقلیت ثروتمند بر اکثریت جامعه در یک یا کلیه حوزه‌های زندگی اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی یک نوع حکومت شمار اندکان یا الیگارشی است. اصطلاح الیگارشی از زبان یونانی است و معنی آن حکومت به دست یک عده معدود از جامعه است که خود را برتر از سایرین می‌شمارند. کلمه برتر در اینجا حائز اهمیت است و ما امروزه باید نوع و بعد برتری را که انحصارکنندگان حکومت در نظر دارند دقیقاً مورد مطالعه قرار دهیم زیرا در گذشته نوع برتری بر مبنای آریستوکراسی بود ولی در وضع کنونی دنیا و اقتصاد و سیاست رنگ و شکل دیگری به خود گرفته است. اندیشمند اروپائی «هابز» الیگارشی را نوعی حکومت می‌داند که از آریستوکراسی نتیجه می‌شود. طبق نظر او وقتی که مردم از حکومت آریستوکراسی ناراضی باشند الیگارشی رخ می‌دهد. سؤال اصلی این است که در جهان قرن بیست و یکم چه کسانی جایگزین آریستوکراسی قرن‌های گذشته شده‌اند و شناخت و درک ما از آنها چیست؟ در شناخت ماهیت امپراتوری آمریکا باید به گفتار و کردار رئیس‌جمهور آن نظام و به اقلیتی که قدرت را در دست می‌گیرند و در ارکان قانونگذاری (کنگره)، قضائیه (دیوان عالی کشور)، اجرائیه (دیوان‌سالاری و مجموعه نظامی و صنعتی و اطلاعاتی و ارتباطی) و رسانه‌ای و فرهنگی توجه کرد که بزرگترین عوامل و نشانه‌های الیگارشی ایالات متحده هستند. متفکر و فیلسوف یونانی ارسطو در کتاب «سیاست» خود به یک دایره‌ای اشاره می‌کند که در حال چرخش است و در یک نقطه آن الیگارشی نظام در نتیجه ثروت و جهالت خود ترشیده شده است. این چنین جریانی مسیر استبداد را هموار می‌کند و پس از مدتی استبداد و خودخواهی به هرج و مرج تبدیل می‌شود که محصول آن نوعی از دموکراسی است که به تدریج به الیگارشی منتقل شده و بدین ترتیب این جریان در این دایره ادامه پیدا کرده و تکرار می‌شود. الیگارشی امروز آمریکا منحصر به دولت کنونی، جرج دبلیو بوش و همکاران نو محافظه‌کار نیست که در شش سال اخیر کاخ سفید، کنگره، دیوان‌عالی کشور و قسمت مهمی از رسانه‌ها و بنگاه‌های خصوصی را در اختیار دارند. اعتدالیون و به اصطلاح لیبرالیست‌های آمریکا و نولیبرالیست‌ها نیز جزو این الیگارشی به شمار می‌روند. الیگارشی آمریکا متعلق به حزب جمهوریخواهان و دموکرات‌ها هم نیست، بلکه در حقیقت آمریکا از جنبه الیگارشی یک حزبی است که در آن دو جناح متفاوت به نام جمهوریخواهان و دموکرات‌ها فعالیت دارند. الیگارشی آمریکا و امپراتوری آن از جنبه ماهیت و اصل انحصارگراست. الیگارشی آمریکا یک طبقه ویژه اجتماعی-اقتصادی و فرهنگی است که می‌خواهد نه تنها در داخل آمریکا حکومت کند بلکه امپراتوری آن سال‌هاست که برای مدیریت بر سیستم جهان امروز نقشه می‌کشد. تفاوت ایدئولوژیک، سازمانی، سیاستگذاری دو حزب آمریکا اکنون به جایی رسیده است که اختلاف و مناظره اصلی در بین نخبگان آمریکا بر این است که کدام جناح و کدام اقلیت بهتر می‌تواند این مدیریت را به نحو احسن انجام داده و در مسیر وصول به اهداف، از آسیب‌های احتمالی جلوگیری کند. قوای سه‌گانه نظام آمریکا یعنی مجریه، قضائیه و مقننه اکنون همه در کنترل و اختیار حزب جمهوریخواه است ولی در این شش سال حکومت بوش قریب به اتفاق هر دو حزب و کنگره آمریکا و قوه قضائیه و صاحبان رسانه‌های اصلی و بنگاه‌های غیردولتی آمریکا در باره بسیاری از مسائل و مشکلات داخلی و خارجی ایالات متحده همفکر و همکار بودند: حمله و تسخیر عراق و افغانستان و اشغال آن دو کشور و ادامه اشغالگری و استقرار قوای نظامی آمریکا در این دو سرزمین، حمایت بی‌چون و چرا از

صهیونیسم و اسرائیل، مخالفت شدید با اسلام گرایان و کوشش در تضعیف و براندازی نظام جمهوری اسلامی ایران، مبارزه با «تروریسم جهانی» به عنوان یک «جنگ طولانی» و یک الگوی جنگ سرد جهانی در حفظ همبستگی های داخلی و ائتلافی خارجی، توافق در برتری آمریکا «چالش برای دنیا»، موافقت در استثنائی بودن آمریکا در قراردادهای مربوط به حفظ محیط زیست، حقوق و سازمان های بین المللی، و حقوق بشر، همفکری در فلسفه به اصطلاح جهانی سازی، آهنگی در خصوصی کردن بیشتر احتیاجات و رفاه عمومی و مخالفت با بیمه های بهداشت و اجتماعی ملی برای همه شهروندان آمریکا. امروز نظام آمریکا را نمی توان از طریق مشخصات دو حزب جمهوریخواه و دموکرات و با عناوینی مثل نو محافظه کاران، نو لیبرال ها، و حتی مترقی های چپ و راست درک و اندازه گیری کرد. شناخت آمریکا و به طور کلی غرب احتیاج به شناخت ماهیت و ذات و مشخصات الیگارشسی آن نظام ها دارد و الیگارشسی جهان معاصر ما ابعاد و محاسبات اندیشه ای، اجتماعی، اقتصادی و ارتباطاتی جدیدی دارد که باید از آنها آگاهی پیدا کنیم. انتخابات ملی ماه آینده (نوامبر) آمریکا برای تعیین نمایندگان کنگره (دو مجلس نمایندگان و سنا) تغییر اساسی در ساختار این الیگارشسی نخواهد داد ولی از جنبه مشروعیت نظام و مشروعیت دو جناح حزبی جمهوریخواه و دموکرات ها بسیار مهم است. در صورتی که دموکرات ها نتوانند کنترل حزب جمهوریخواه را در مجلس نمایندگان و مجلس سنا بشکنند، آمریکائی ها باید برای اولین بار در تاریخ خود به فکر جناح و حزب سوم باشند که هیچوقت وجود نداشته و در صورت وقوع در نطفه خفه شده و هیچگاه نتوانسته به کاخ سفید و سایر نهادها راه یابد.

*روزنامه کیهان

اندیشه ها و فلسفه های سیاسی

اگزیستانسیالیسم، پلورالیسم، فمینیسم، بوروکراسی، آریستوکراسی، لیبرالیسم یعنی چه؟
political

الف) اگزیستانسیالیسم: از واژه Exist به معنی وجود مشتق است. از منظر این مکتب، در جهان هستی برای همه موجودات، ماهیتی در نظر گرفته شده است جز انسان. خدا طبیعت وجود انسان را ساخته است اما عظمت و زیباییها و خوبیها و... بالاخره همه هویت انسان، ساخته خودش میباشد. انسان عبارت است از صفاتی که ما باید بسازیم. بنابراین وجدان مشترک انسانی که همه آدمها در آن شریک اند موهوم است و فقط وجود در همه مشترک است. در اخلاق، ملاکی نیست. ما ملاک را بعد از عمل میسازیم. هر کس هر عملی را مشروط بر این که در آن حسن نیت داشته باشد، انجام دهد؛ در این صورت عملی اخلاقی انجام داده است. بالاخره از نگاه سارتر، مؤسس این مکتب، انسان در طبیعت و انواده است. ناامید از عنایت خدا، نا امید از این که طبیعت سرنوشت او را بسازد، حتی ناامید از انسان! ب) پلورالیسم: Plural به معنی جمع و کثرت است. لذا گرایش پلورالیستی در قبال گرایش مونستی (Monoistic) یا وحدت گرایی قرار دارد. اگر ما چند فرد یا چند گروه را برای انجام کاری پذیرفتیم؛ این را پلورالیسم میگویند. پلورالیسم در عرصه های گوناگون مطرح میشود. در همه این عرصه ها گاه به معنی پذیرش کثرت و نظرات مختلف در مقام عمل؛ یعنی، همزیستی مسالمت آمیز است. گاه نیز در جنبه نظری و علمی به کار میرود. به این معنی که تأمل به صحت همه دیدگاه های مختلف در زمینه سیاست، فرهنگ، اقتصاد یا دین شویم. بنابراین پلورالیسم دینی مثلاً در بعد نظری به معنای

حقانیت ادیان متعدد است چرا که خویبها و حقیقت‌ها در بین ادیان پخش شده است. در یک جمله کوتاه در نقد این نگرش میتوان گفت: تعالیم همه ادیان، چگونه ما را نهایتاً به نقطه واحدی میرسانند؟ وقتی اسلام اولین مسأله و سخنش این است که خدا یکی است و راه رستگاری، پذیرفتن توحید است؛ این راه، چگونه با مسیحیتی که دعوت به تثلیث میکند یکی است؟ آیا دو خط که در دو جهت متقابل امتداد دارند ممکن است در یک نقطه با هم تلاقیکنند؟ (ج) فمینیسم: فمینیسم که از واژه Feme به معنی زن مشتق است به معنی عقیده به حقوق زنان و گرایش به دفاع از زن است. اولین هسته سازمان‌دهی شده این گرایش، در نشست مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۵ گذارده شد. هر چند در این نشست، واژه‌هایی از قبیل مقام زن و حقوق بشر، ترنمی خوش داشت اما اینک که بیش از پنجاه سال از طنین افکنی آن ندای اولیه میگذرد آثار ناخوشایند آن در حرکت‌ها و تشکل‌های ایجاد شده در دنیا به خوبی به چشم میخورد. قبل از این حرکت سازمان‌دهی‌شده، در اوایل دهه ۱۹۱۰، پیشروان حقوق زنان در آمریکا، کلمه فمینیسم را به فرهنگ لغات غربی وارد کردند. در سال ۱۹۱۶ حزب ملی زنان فعالیت خود را آغاز کرد. با انقلاب صنعتی، نهضت‌های فمینیستی نیز فشار خود را در راستای اشتغال زنان در فعالیتهای صنعتی افزایش دادند. بدون آن که برای قانون خانواده و نقش حیاتی آن به عنوان همسر و مادر، برنامه‌ای اندیشیده باشند. به نام آزادی زن و برابری او با مرد، جایگاه والای زن به عنوان مربی جامعه لگدمال شد و ارزش اقتصادی دادن به وقت و کار وی، جانشین ارزش نقش تربیتی او گردید. سیگارویژه زنان، حق انتخاب برای تنها زیستن و تشکیل خانواده یک نفره، ایجاد مرکز بحران تجاوز، عشق آزاد و... از ارمغان‌های دیگر این جریان بود. (بوروکراسی: این عنوان بر قشر اداری هر سازمانی که نیازمند مدیریت وسیع است، گفته میشود و نیز منظور از آن حاکمیت این قشر به عنوان یک طبقه اجتماعی میباشد. سلطه سیاسی و اقتصادی این قشر، در نگرش بوروکراسی در جامعه، دائماً رو به تراید است و بسیاری، آن را نوعی حاکمیت طبقه‌ای گسترده و خطرناک میدانند. اما از نظر مارکسیست‌ها بوروکراسی یک طبقه نیست بلکه آلت طبقات حاکمه است. ه) آریستوکراسی: به معنای اشرافیت است و معمولاً آن قشر و دسته‌ای را نشان میدهد که دارای امتیازات فراوان هستند و از ثروت و نفوذ برخوردارند. در این نگرش مقامات عالی هم در اختیار این گروه قرار میگیرد و قدرت سیاسی در دست این قشر متمرکز میگردد. و) دموکراسی: لفظی است یونانی که از دو کلمه Demos (مردم) و Crotas (حکومت کردن) ترکیب شده است. دموکراسی به معنای اعمال قدرت به وسیله جامعه است. مونتسکیو میگوید: دموکراسی هنگامی برقرار میشود که مردم حاکمیت و قدرت را در دست داشته باشند. ادعای دموکراسی جدید مشارکت همگانی، آزادیهای خصوصی و عمومی، تعدد ایدئولوژی، تصمیم اکثریت، تعدد نهادهای حاکم و... میباشد. در انواع دموکراسی میتوان به موارد مستقیم، پارلمانی و نیمه مستقیم اشاره کرد. نوع نیمه مستقیم بدین معنی است که هر چند امور به دست نمایندگان سپرده شده است، اما مردم در امور اجتماعی شرکت فعال دارند. ز) لیبرالیسم: واژه Liberal در لغت به معنای مختلف به کار رفته است: آزاد مرد در مقابل برده، روشنفکر، سخاوتمند، لایبالی، بیند و بار و... اما در اصطلاح به یک گونه طرز تفکر در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و دینی گفته میشود که تکیه اصلی آن بر آزادی هر چه بیشتر و توجه به حقوق طبیعی افراد است. این مکتب که اولین بار به عنوان یک حزب سیاسی در سال ۱۸۵۰ م در انگلیس مطرح گردید دارای اصول و ویژگیهایی است از قبیل: ۱- فرد گرایی: فرد و حقوق او بر همه چیز مقدم است. اگر دولت هم تشکیل شده است باید در خدمت خواسته‌های افراد جامعه باشد و نفع جامعه، موهوم است. ۲- ارزش مطلق آزادی: تنها حد آزادی در نظر لیبرال‌ها، آزادی افراد دیگر است. دیگر هیچ مقوله‌ای از قبیل عدالت اجتماعی و اقتصادی، حفظ بنیان خانواده، اخلاق و... نمیتواند آن را محدود کند. همه باید قربانی این آزادی مطلق شوند. ۳- انسان محوری و امانیسم: با توجه به نگرش مادی این اندیشه به عالم، آنچه اصل است، انسان است. به همین دلیل در وضع قوانین و ارائه خطوط اصلی سیاست و اقتصاد و فرهنگ، آنچه مهم و اصل است دیدگاه انسان و اراده اوست. برخلاف ادیان الهی و توحیدی که خدامحور هستند و مقنن اصلی را خداوند میدانند. برای آگاهی بیشتر ر.ک: ۱- پرسش‌ها و پاسخ‌ها، آیت‌الله مصباح یزدی، ج ۴۲- اگرستانسیالیسم و

علم و اسکولاستیک جدید، محمد علی آشنا ۳- فرهنگ سیاسی، دکتر بهروز شکیبا ۴- مجله کتاب نقد، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۷۸

<http://www.porsojoo.com/fa/node/۴۶۰۷۴>*

ارتباط روانشناسی و مدیریت اداری

administration ...

سازمان تبلیغات اسلامی

وجود ارتباط میان روانشناسی تربیتی و مدیریت فرهنگی، از وجوه و ابعاد و ویژگی‌های پیشرفتهای علمی و رهیافتهای نوین دانش بشری است که بر خصیصه برهم تافتگی و در هم تنیدگی دانشها در دوران معاصر استوار است. در گذشته دانشهای بشری از یکدیگر متمایزتر و نامرتبطتر بودند، اما در حد تخصصی و تنوعی که امروزه دارند نمی‌رسیدند؛ چنانکه حکیمی چون ابن سینا می‌توانست در همه فنون و علوم روز هم‌اوردی نماید و به عنوان حکیم که اصطلاحی برای دارندگان همه، یا اکثر دانشها بود، مشهور و زبانزد شود. شیخ بهایی نیز در بیشتر علوم عصر خویش سرآمد بوده هرچند در عصر وی (قرن یازدهم) دایره و دامنه علوم گسترده‌تر شده بود، و امکان تخصص یافتن در هر یک از علوم به مراتب سخت‌تر. با این حال شیخ بهایی ۸۸ کتاب و رساله در علوم مختلف و متنوع حتی در رشته‌های حساب، مهندسی، هیئت و نجوم و نیز نوارد و غرائب از خود به جای نهاده ولی بازهم اظهار عجز می‌نماید و چنین می‌گوید:

«بر هر دانشی چیره شدم، اما هر صاحب دانشی (متخصصی) بر من چیره شد.» همان‌سان که پیشرفت علوم، زاینده تخصصهای جدید است، به گونه‌ای طبیعی نیاز هر یک از رشته‌های دانش را به یکدیگر نیز به صورت فزاینده‌ای اقتضاء داشته است. به طوریکه امروزه رشته‌هایی چون: جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، ادبیات، فلسفه و پزشکی و روانشناسی و فیزیک و فوننی چون مدیریت و تربیت به هم وابسته شده و از آب‌سخور یکدیگر تغذیه می‌شوند و به شبکه اندیشگامی تبدیل شده‌اند.

در این نوشتار اشاره‌ای داریم به نزدیکی دو دانش: مدیریت و روانشناسی و به اجمال نگاهی داریم به این رهیافت جدید که امروزه مدیریت با در نظر گرفتن سایر دانشهای مربوط به انسان (علوم انسانی) پیوندی استوارتر و محکمتر یافته به طوریکه حوزه عملکرد هر یک از این علوم به هم نزدیکتر شده است و در نظر گرفتن یکی بدون دیگری؛ عملاً امکان بهره برداری از هر دوی آنها را ناممکن می‌سازد. البته در گذشته این طرز تلقی متداول بوده و از معصومین علیه‌السلام نیز روایت شده که «عقل سلیم در جسم سلیم است.» (۱) اما آنچه امروزه در علم مدیریت مطمح نظر می‌باشد، سلامتی روح و روانی و نقش آن در مدیریت و گردش امور سازمانها و موسسات است که بر این اساس صحت بدنه و جسم و سیستم مدیریتی سازمانها بر صحت روح و روان و بهره برداری از دانش روانشناسی استوار است. این پدیده قالبی فراروانشناسی دارد و می‌تواند در آینده عنوان دانشی مستقل را نیز به خود اختصاص دهد.

دکتر «ناتا نیل براندن» که او را «پدر جنبش خودباوری» نیز لقب داده‌اند، درباره لزوم پرداخت سازمانها به مسائل روحی و روانی نیروی انسانی خود و نیز اهتمام ویژه به این موضوع می‌نویسد:

«سازمانهای سده ۲۱ نیاز به کارکنانی دارد که همگی مستقل، خوداتکاء، با اعتماد به نفس و آفریننده و در یک کلام خودباور باشند.»

وی همچنین معتقد است: «برای رویارویی با چالش‌های دنیای پیچیده، چالشی و رقابتی امروز، باید به صفت خودباوری متصف بود.» (۲) به نظر می‌رسد در این سخن وی بیشتر به سازمانها و روح حاکم بر آنها نظر دارد، اما تردیدی نیست که روح سازمانی در حقیقت چیزی جز نیروی انسانی شاغل در آن نیست، بنابراین ویژگیهای روانی فوق که وجه بارز آنها در صفت «خودباوری» تبلور می‌یابد، مربوط به انسانها بوده و نزدیکی دو شاخه از علوم روانشناسی و دانش مدیریت را تبیین می‌نماید.

تعالیم و آموزه‌های اسلامی، به گونه‌ای محسوس و ملموس، به ایجاد و تقریب و نزدیکی میان دو محور فوق در تربیت، تهذیب و پرورش روحی انسانها و بازسازی و به سازی اجتماعی، گرایش دارد و افرادی که به این آموزه ها عمل می‌نمایند، ناخودآگاه روح و ملکه خودباوری و عزت نفس در آنها تکوین یافته و در برابر پستی و فرومایگی روحی و اجتماعی، ایستادگی می‌نمایند. این سخن امیرالمومنین علی علیه‌السلام علاوه بر شناخت ارزش نفس توسط انسانها و خودشناسی، بر اتکای به نفس و توانایی و استعدادهای درونی آنها نیز دلالت دارد؛ می‌فرماید:

هلک امرؤ لم يعرف قدره. (۳) کسی که قدر و منزلت خویش را نشناسد، هلاک خواهد شد.

دلّم که گوهر اسرار و عشق در آن است

توان به دست تو دادن، گرش نکو داری،

(حافظ)

۱- سخن حضرت امیرالمومنین علی در نهج البلاغه بر همین اصل استوار است: الجسد من قله الحسد. (سلامتی بدن در کمی حسادت است). ۲- براندن، ناتانیل، راهنمایی برای خودباوری زنان، ترجمه مینو سلسله، انتشارات فرا، ناشر مدیریت فردا، چاپ چهارم، ۱۳۸۴- نهج البلاغه، سخنان قصار، حکمت ۱۴۱
*<http://www.ido.ir/a.aspx?a=۱۳۸۶۰۲۰۳۰۲>

تأثیر توسعه نهادهای سیاسی بر تحول نظام اداری

در دودوره مشخص از تاریخ معاصر ایران است.

۱) از استقرار تا پایان نظام مشروطه (۱۲۸۵ تا ۱۳۵۷)؛

۲) از استقرار نظام جمهوری اسلامی تا کنون (۱۳۵۷ تا ۱۳۸۰). مقدمه نظام اداری هر کشوری، سیستم تنظیم کننده کلیه فعالیتها برای نیل به هدفهایی است که از پیش تعیین شده است. امروزه به لحاظ شرایط داخلی و موقعیت بین المللی کشورمان، ضرورت تحول در نظام اداری کشور بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شود. با توجه به اینکه نظام اداری به ساختار و بنیان اجتماعی و اهداف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی کشور وابسته است و نمی‌توان به صورت انتزاعی به آن پرداخت، لذا با توجه به تاثیر مؤلفه های پیش گفته به خصوص نظام سیاسی و توسعه نهادهای سیاسی بر اصلاح نظام اداری، تحقیق حاضر ضمن پرداختن به مؤلفه های اخیر از آغاز تا پایان استقرار رسمی سلطنت مشروطه (۱۲۸۵ تا ۱۳۵۷) به طور گذرا و جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷ تا ۱۳۸۰) به عنوان تحقیق تکوینی در پی طرح و تبیین آن است. روش تحقیق در این پژوهش عمدتاً از روش کتابخانه‌ای استفاده شده است. در روش شناسی نیز بر مبنای سنخیت موضوع و رویکرد نظری در مباحث مطرح شده، تلفیقی از ساختار گرایی و کارکرد گرایی در تحقیق و تحلیل موضوع به خصوص از تحلیل ساختاری-کارکردی «فردریگر» که اکثر صاحب نظران مسائل مدیریت دولتی تحلیل ساختاری-کارکردی او را در مطالعه نظامهای اداری مناسب می‌دانند، استفاده شده است. به طور کلی تحلیل

ساختاری-کارکردی بر دو نکته تأکید می‌ورزد:

۱- بررسی تعامل و کنشهای متقابل میان اجزای متشکله یک نظام اجتماعی؛

۲- تجزیه و تحلیل کنشهای متقابل یک نظام با عوامل محیط به آن. یافته‌های تحقیق الف - یافته‌های تحقیق حاصل از مطالعه تطبیقی و آرشویی:

۱) نهادهای سیاسی در هر کشوری سیاستگذاران و واضعان خط مشی عمومی آن کشور به شمار می‌روند و نظام اداری معجزی آن سیاستها و واضعان خط مشی است.

۲) بیشترین استخدام نیروی انسانی در کشور های توسعه یافته در ایالات و ادارات محلی مشاهده می‌شود. در حالی که در کشور های در حال توسعه اغلب در دولت مرکزی متمرکز شده اند؛

۳) جامعه ما جزء جوامع منشوری به شمار می‌رود. جوامع منشوری جوامعی تعریف می‌شوند که در آنها، بین میزان رشد سیاسی و رشد بوروکراتیک تعادل برقرار نباشد و بوروکراسی (به علت عدم توسعه اداری) در مصاف با سایر نهادهای سیاسی برتری داشته باشد. وجود قدرت بوروکراتیک در جوامع منشوری بوروکراتها را برای مداخله در فرایند سیاسی وسوسه می‌کند. در این جوامع، با بالا- بودن قدرت بوروکراتیک کارایی اداری کاهش می‌یابد. در نتیجه کارایی بوروکراسی در این جوامع در مقایسه با جوامع آمیخته یا پراکنده پایین تر است؛

۴) در کشور هایی که به توسعه سیاسی رسیده اند ویژگیهایی از قبیل ظرفیت قابلیت و رشد ادامه دار در آنها مشاهده می‌گردد؛

۵) وجود بوروکراسی «مدرن» قوی در یک سیستم سیاسی که نهادهای سیاسی آن عموماً ضعیف هستند به نوبه خود یک مانع عمده در سر راه توسعه سیاسی محسوب می‌شوند؛

۶) در نظامهای سیاسی سنتی، نخبگان سیاسی از میان منابع سنتی مشروع برخاستند که بیشتر مذهبی هستند؛

۷) ضعف مشاهده شده در فرایند هماهنگی در نظام مدیریت دولتی ایران، می‌تواند به دلیل نامشخص بودن مراجع سیاستگذار و تصمیم گیر باشد؛

۸) تحول اداری از جمله تحول در هدفها، ارزشها، تصمیم گیری و ساختار تشکیلات می‌تواند منوط به تحول و دگرگونی نظری و کلامی، نسبت به شیوه نگرش مسئولان در امور حکومت و دولت باشد؛

۹) با اطمینان می‌توان ادعا کرد که تحول در اندیشه مسئولان نهادهای سیاسی نسبت به حکومت، موجب طرح تحول اداری در شرایط موجود شده است؛

۱۰) طرح تحول در شرایط موجود، می‌تواند در نتیجه فعال شدن و سر برآوردن جناحهای سیاسی و انگیزه رشد و ارتقای کارآیی و اثر بخشی سازمانهای دولتی توسط مسئولان نهادهای سیاسی باشد؛ (۱۱) انتظار می‌رود که تحول اداری به تنهایی و بدون انجام اصلاحات سیاسی در شرایط موجود امید رسیدن به توسعه را کاهش دهد. ب- یافته‌های حاصل از تجزیه و تحلیل سیستمی (ساختاری-کارکردی): در این قسمت نتایج حاصل از مطالعه با رویکرد ساختاری-کارکردی از ابتدای سال ۱۳۸۵-ش تا سال ۱۳۵۷ و

از پیروزی انقلاب اسلامی تا سال ۱۳۸۰ درد و بخش به شرح زیر آورده شده است:

بخش اول: از استقرار تا پایان انقلاب مشروطه (۱۲۸۵ تا ۱۳۵۷):

گفتیم که از سال ۱۲۸۵ با پیروزی انقلاب مشروطه، تمرکز قدرت شاه و دربار و تمرکزگرایی دیرینه در ایران در ابعاد و جنبه های گوناگون جای خود را به تمرکززدایی و توزیع قدرت داد. از یک سو با ایجاد مجلس و نظام پارلمانی و تکوین نظام نوین حقوقی، قوه قضاییه در کنار ساختار اجرایی موجود شکل گرفت و از سوی دیگر، مناسبات این قوا به گونه‌ای مستقل و متمایز تنظیم گردید. به طور خلاصه نتایج و یافته‌های حاصل از تجزیه و تحلیل سیستمی نظام سیاسی-اداری به شرح زیر است:

- ۱) از سال ۱۲۸۵ (ه ش) با پیروزی انقلاب مشروطه و ظهور و مؤلفه های توسعه سیاسی، بیشتر تحول و دگرگونی به صورت تمرکز زدایی در نظام سیاسی-اداری نمایان شد؛
- ۲) تمرکز زدائی در سطوح جغرافیایی عمدتاً با شکل گیری انجمنهایی در ایالات و ولایات کشور صورت گرفت. ولی با کودتای سوم اسفند ماه ۱۲۹۹ (ه-ش) و آغاز توسعه نیافتگی نوین سیاسی ایران، اغلب جریان اصلاحات و تحول در جهت تمرکز قدرت، قرار گرفت و در دوره رضا شاه مؤلفه های توسعه سیاسی همچون مشارکت سیاسی، دموکراسی، کثرت گرایی و امثال آن را نمی توان مشاهده کرد. در این دوران، تحولات اداری و اصلاحات اغلب در نظام اداری، سازمانها و دستگاههای دولتی صورت گرفته که بیشتر در جهت تمرکز گرایی و اقتدار بوده است؛
- ۳) با خروج رضا شاه از صحنه سیاسی کشور و ایجاد فضای باز سیاسی در شهریور ۱۳۲۰، یکباره تمرکز قدرت از بین رفت و دور تازه تمرکز زدایی در ساختار سیاسی-اداری کشور آغاز شد. اوج تمرکز زدایی که نتیجه توسعه یافتگی سیاسی حاصل از زمان دکتر محمد مصدق بود، در دو سال آخر نخست وزیری او تبلور یافت. «کاتوزیان» درباره این تقارن می نویسد: «به هر حال چشمگیر تر از همه اصلاحات مصدق، شاید قانونی باشد که او در مورد تمرکز زدایی قدرت سیاسی و تصمیم گیری، مشارکت همگانی در فرایندهای اجتماعی و سیاسی دموکراتیزه کردن قوانین، ادارات و ارتش و اقداماتی در جهت حمایت از مردم عادی باقی گذاشت.
- ۴) در سال های ۱۳۳۲ تا ۱۳۳۹ و طی سالهای ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ ما شاهد تقارن مؤلفه های توسعه نیافتگی سیاسی در ساختار سیاسی-اداری کشور به سمت تمرکزگرا هستیم. شاید بتوان ادعا کرد که طی سالهای ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲ و یک مقطع کوتاه شاهد سومین دوره توسعه یافتگی سیاسی و تمرکز زدایی در ساختار سیاسی-اداری بوده ایم؛
- ۵) مهمترین موانع توسعه سیاسی در دوران رژیم پهلوی را می توان در موارد زیر دانست: الف: افزایش کنترل حکومت بر منابع قدرت، احتمال مشارکت و رقابت سیاسی را کاهش داده و مانع توسعه سیاسی شده است؛
- ب- جامعه مدنی مردد و ضعیف و وجود شکافهای آشتی ناپذیر در جامعه مانع وصول به اجماع کلی درباره اهداف زندگی سیاسی گردید و از تکوین چارچوبهای لازم برای مشارکت و رقابت جلوگیری می کند و به استقرار نظام سیاسی غیر رقابتی یاری می رساند؛
- ج- فرهنگ سیاسی رقابت ستیز، را می توان مبتنی بر حکم و اطاعت از بالا به پایین و مقدس بودن حکومت در ایران دانست. یعنی اینکه قدرت اساساً نهادی مقدس به شمار آمده و هرگاه میان قدرت و قداست مذهبی فاصله ای به وجود آمده، تزلزل اساسی قدرت و مشروعیت، شورش را به دنبال داشته است.
- د- فرهنگ سیاسی ایران به دلایل مختلف و پیچیده، عمدتاً «فرهنگ تابعیت» در مقابل «فرهنگ مشارکت» بوده است و مجاری جامعه پذیری و فرهنگ پذیری رو به همرفته اینگونه فرهنگ را تقویت می کرده است.
- ۶) سلطنت پهلوی را می توان مصداق یک رژیم نخبگان سنتی دانست. اتکای این رژیم بیشتر بر یک رقابت متعادل بین گروه های مفید متمرکز بوده که مانع مشارکت گسترده مردم در امور سیاسی می شده است. این موقعیت پیامدهای عمیقی برای دولت ایران به همراه داشته است به طوری که رژیم شاه در معرض خطر رو به افزایش قرار گرفت.
- ۷) اصلاحات و نوسازی اداری به تعبیری دو وجه و الزام اصلی دارد. وجه اول به مدیریت نظام و آگاهی و پابندی آن به اصلاحات مربوط می شود که پیگیری و تداوم آن راسبب می گردد. وجه دوم، به جامعه و ساختارهای صنعتی، بازرگانی و مدیریتی آن بر می گردد. یعنی مملکت باید از مراحل سنتی گذر کرده و به مرحله توسعه صنعتی و بازرگانی، شهرنشینی و تشکیل کم و بیش جامعه مدنی و ایجاد نهادهای مستقل از دولت رسیده باشد که بتواند متقاضی سازمانهای نوین و کار آمد بشود. در این صورت است که

نظام ناچار می شود به این تقاضا پاسخ دهد. پس اصلاحات اداری، از حالت جریان‌ی که صرفاً از بالا هدایت شود، خارج شد و به صورت جریان‌ی دوجانبه در می آید (در بالا از سوی حاکمیت، و در پایین از سوی نهادهای مدنی و تجاری و صنعتی). این نهادها باید احساس کنند که پیشرفتشان منوط به وجود بوروکراسی کارآمد و مدیریت امور عمومی نوین است. دولت هم باید احساس کند که ترقی جامعه و پیشبرد برنامه های رشد و توسعه مشروط به همین شروط است. صرف احساس و آگاهی نظام کافی نیست و هر اندازه هم که کار با دلسوزی و جدیت پیگیری شود به جایی نخواهد رسید و سرانجام در مرحله ای به ناچار تحت الشعاع روابط و مناسبات سنتی حاکم قرار خواهد گرفت و بالعکس، چنانچه آگاهی و نیاز به اصلاحات اداری فقط محدود به نهادهای غیر دولتی باشد نیز کار به جایی نخواهد رسید لذا موضوع جریان‌ی است متقابل و دوطرفه. حال پرسش این است که در آن سالها چه عواملی به طور عینی مانع از تحقق کامل برنامه اصلاح اداری می شده است و چرا «انقلاب اداری» هم نتوانست از حالت برنامه ای مضحک و فرمایشی خارج شود؟ هر چند که در قانون استخدام سال ۱۳۴۵ مفاهیم نوین مدیریت امور عمومی - مقولانی چون شرایط استخدام آموزش کارکنان، تربیت نیروی انسانی، تدوین شرح وظایف، طبقه بندی مشاغل، پرداخت حقوق و دستمزد، بازنشستگی و از همه مهمتر - شرایط احراز مشاغل مورد توجه قرار گرفت. ولی چرا اصلاحات اداری به نهایت نرسید و امروز هم هنوز دامنگیر ماست؟ «هدی» معتقد است این اصلاحات با ارزشها و هنجارهای ایرانیان همسو نبوده و در نتیجه یا اثرات نامطلوب برجای گذاشتند و یا هرگز به اجرا در نیامدند. ۸- سلطنت پهلوی نوعاً یک رژیم سنتی راست بود و به قول «جیمز بیل» تأکیدش بیشتر بر «سیاستهای حفظ سیستم» تا ایجاد تغییرات اساسی در سیستم موجود بود. انقلاب سفید شاه مخارج کلانی را که از محل درآمدهای فوق العاده نفتی تأمین می شد و برای سرمایه گذاری زیربنایی به منظور توسعه تاسیسات تولیدی و ارتباطی و گسترش اندازه و تواناییهای نیروهای مسلح هزینه می گشت به کشورمان تحمیل کرد. ولی ویژگی جامعه ایران مانع از آن شد که این پدیده به داخل توده ها جریان پیدا کند. «ماروین زوینز» ایران را جامعه ای می دانست که در آن رشد بیشتر از توسعه بود. (موانع توسعه سیاسی در ایران، ۱۳۸۰) در رژیم سلطنتی ایران قدرت سیاسی در شخص شاه متمرکز بود و نخبگان سیاسی در مجموع، گروه کوچکی را تشکیل می دادند که تعداد آنها به قول «زوینز» با محاسبه رده دوم - که نقش واسطه بین شاه و غیر نخبگان را با طبقه حاکم بر عهده داشتند و خط مشی شاه را به اجرا در می آوردند از ۳۰۰ نفر تجاوز نمی کرد. گروه نخبگان سیاسی منتخب همگی عضو گروه نخبگان رسمی نیز بودند و منصب های رسمی در ساختار دولت را در اشغال خود داشتند. به هر حال، این ساختاری بدقواره بود. هماهنگیهای عملیاتی از طریق مقامهای ذی نفوذ که به شاه دسترسی داشتند به عمل می آمد. بوروکراسی خدمتگذار این رژیم نیز به جای داشتن یک ساختار متشکل بر حسب خطوط کارگزاری قطعه قطعه شده بود. بخش دوم: یافته های تحقیق از استقرار جمهوری اسلامی تاکنون (۱۳۵۷ تا ۱۳۸۰): درباره مطالعه و دست یابی به منشور وظایف اساسی دولت و گروه بندی و باز توزیعی آن میان وزارتخانه ها، سازمانها شرکتها و سایر الگوهای سازمانی، کوششهایی حداقل در سه مرحله و برنامه معین صورت گرفته است. ولی به نظر می رسد که هیچ کدام به نتیجه قطعی و نهایی نرسیده و به یک سند رسمی تبدیل نگردیده است. ۲) سیاستهای اجرایی ناظر بر نحوه انجام وظایف و مدیریت امور توسط دولت در بخشهای اعمال حاکمیت و اعمال تصدی در بیشتر موارد اغلب به طور مشخص و کامل تدوین و به طور جدی اجرا نگردیده است. بنابراین، انجام امور و وظایف با اتکا بر استفاده به کار گیری سیاستهای یاد شده، موجبات گسترش حجم تشکیلاتی دولت و بزرگ شدن اندازه آن را فراهم آورده است.

۳) در زمینه ممیزی و سامان دهی وظایف و اختیارات و مسؤلیتهای مقامات و ارگانهای ملی و محلی در بیشتر موارد اقدام مؤثر و قانونی صورت نگرفته و مشکل تمرکز حل نشده باقی مانده است.

۴) ساختار تشکیلاتی دستگاههای دولتی اغلب بر مبنای الگوهای سنتی و ناقص شکل می گیرد و یا تغییر نمی یابد و می توان گفت که الگوهای مناسب سازماندهی تهیه، طراحی و مورد استفاده قرار نگرفته است.

- ۵) در زمینه مهندسی و اصلاح فرایندها و روشهای عمومی و اختصاصی انجام کار، به جز تهیه و تصویب و ابلاغ پاره ای از احکام قانونی و دستورالعملهای اجرایی (جز در موارد معدود) اقدام مؤثر و قابل توجهی مشاهده نمی شود.
- ۶) تعداد کارکنان دولت از سال ۱۳۵۷ تا سال ۱۳۷۸ از ۵۵۶ هزار و ۸۷۳ نفر به دو میلیون و ۲۵۲ هزار و ۶۲۵ نفر افزایش یافته و رشدی حدود ۴ برابر را نشان می دهد که حاکی از بزرگ شدن اندازه دولت طی دو دهه گذشته است. حال آنکه رشد جمعیت کشور در این فاصله کمتر از دو برابر بوده است.
- ۷) طی دو دهه گذشته ساختار و ترکیب نیروی انسانی دولت در مقاطع تحصیلی لیسانس و بالاتر روند رو به رشدی را نشان می دهد به طوری که این روند در سال ۱۳۵۸ بالغ بر ۳/۱۰ درصد و در سال ۱۳۷۸، ۵/۲۲ درصد نیروی انسانی دولت (تقریباً دو برابر) را شامل می شود. مع الوصف کماکان بخش عمده ای از کارکنان دولت (۵/۷۷ درصد) را نیروهای انسانی با سطح تحصیلات نازل تشکیل می دهد.
- ۸) تعداد شرکتهای دولتی در مقایسه با سال ۱۳۵۷ از ۱۶۸ شرکت به ۵۰۲ شرکت بالغ گردیده است (با سه برابر رشد نسبت به سال ۱۳۵۷).
- ۹) در سال ۱۳۵۵ نسبت شاغلان عمومی به کل شاغلان ۱۹ درصد بوده که این رقم در سال ۱۳۸۰ به ۷/۳۳ درصد رسیده است. این نسبت بیانگر افزایش سهم دولت از ظرفیت سطح اشتغال کشور است.
- ۱۰) شرایط احراز مشاغل مدیریتی نسبت به سالهای قبل از پیروزی انقلاب اسلامی آسانتر گردیده است و تعداد پست های مدیریتی طی دو دهه گذشته ۶۰ درصد رشد داشته است.
- ۱۱) مبانی و اصول حاکم بر قوانین و مقررات عمومی اداری و مالی از جمله قانون استخدام کشوری، قانون محاسبات عمومی، قانون تخلفات اداری و غیره تغییر اساسی و چشمگیری پیدا نکرده است.
- ۱۲) اقدامات موردی در زمینه اصلاح قوانین و مقررات اداری و استخدامی با جهت گیری تسهیل انجام امور در حد نسبتاً وسیعی صورت گرفته که حاصل آن تعدد و تکثر قوانین و مقررات بعضاً منسوخ بوده است و به رویکرد اصلاح موردی و جزئی در قوانین و مقررات اداری بیش از رویکرد تغییرات بنیادی توجه گردیده است.
- ۱۳) اتخاذ تصمیمات قانونی عمدتاً یک جانبه، برای کاهش سن بازنشستگی و در رابطه با حقوق و مستمری مشترکان نظامهای بازنشستگی در بخشهای کشوری، لشکری کارگری، منابع مالی صندوقهای مربوطه را به طور جدی تهدید و آنها را با خطر ورشکستگی روبه رو ساخته است.
- ۱۴) مطالعات و بررسیهای نظری و کاربردی ارزشمند، به ویژه در زمینه مطالعات تطبیقی، پیرامون نظام اداری و مؤلفه های آن صورت پذیرفته که باید در جای خود در طراحی و ساخت آفرینی، اصلاح و بهبود وضع موجود مورد بهره برداری قرار گیرد.
- ۱۵) در چند سال اخیر، شبکه مدیریتی و ارتباطی مناسبی برای انجام اصلاحات اداری و برقراری روابط مؤثر و سازنده فیما بین سازمان مدیریت و برنامه ریزی کشور و دستگاههای اجرایی ملی و استانی طراحی و استقرار یافته است.
- ۱۶) به منظور توسعه و بهسازی نیروی انسانی بخش دولتی، به ویژه در زمینه های گزینش نیروی انسانی، آموزش، با گرایش به دوره های آموزشی بلند مدت، ارزشیابی و مدیریت عملکرد کارکنان و برخورد با تخلفات کارکنان، اقدامات گسترده ای صورت گرفته است که نتایج مثبت و در عین حال پیامدهای منفی نیز به همراه داشته است.
- ۱۷) ویژگیها و خصوصیات نظام اداری در وضع موجود عبارتند از: بخشی نگری و درون گرا - تحول گریز و محافظه کار - مشارکت ناپذیر، خود محور و افزون طلب - مداخله گر، مجری، رقابت ناپذیر و دولت مدار - تمایل به حفظ وضع موجود مقاومت در قبال تحول و نوسازی - عدم تمایل به مشارکت پذیری و شفاف نشدن عملکردها

۱۸) مشکلات اساسی نظام سیاسی - اداری عبارتند از: الف - عدم تدوین و بازنگری و نقش دولت متناسب با احکام قانون اساسی؛ ب - عدم تفکیک و طبقه بندی وظایف دولت به امور حاکمیت، هدایت و راهبری و تصدی گری و اجرا؛ ج - عدم گرایش دستگاههای دولتی به واگذاری امور و جلب مشارکتهای مردمی؛ د - عدم تبعیت تشکیلات داخلی دستگاههای دولتی از ضوابط علمی و تجربی معتبر و افزایش غیر منطقی سطوح مدیریت؛ ه - پیچیدگی و تعدد مراجع و تمرکز اختیارات تصمیم گیری؛ و - عدم رعایت قانونمندی و ضابطه گرایی و شایسته سالاری در انتصاب کارکنان و عزل مدیران فاقد کارآیی و نوآوری؛ ز - عدم پاسخگویی دستگاههای دولتی در قبال جامعه و اتخاذ رفتار کارفرما مآبانه با مراجعان و مردم؛ ح - وجود قوانین و مقررات متنوع و گوناگون در مورد موضوعهای خاص.

۱۹) اهم مشکلات نظام اداری در حال حاضر به شرح ذیل است:

- عدم فقدان تعریفی صحیح و قطعی از دولت و رشد نامتناسب کمی کارکنان دولت و عدم پاسخگویی حجم فعلی آن در برخی از امور؛

- عدم نبود تعریفی دقیق و قطعی میان وظایف ملی و استانی و غیر ذاتی بودن اختیارات مقامات محلی؛ - توزیع نامتناسب وظایف بین دستگاههای اجرایی از نظر اختلاط در سیاستگذاری و اجرا؛

- عدم وجود نظام ارزیابی عملکرد دستگاههای اجرایی؛ - فقدان رابطه منطقی میان سیاستهای کلان نظام در حوزه مدیریت و اداره امور کشور با خط مشی های اجرایی و اقدامات عملی؛

- نظام اداری ایران دارای ماهیت ناهمگون بوده و آمیزه ای از فرهنگ سنتی رابطه گرا با نظام اداری بر گرفته از فرهنگ صنعتی ضابطه گراست؛

- توسعه نیافتگی سیاسی باعث گردیده تا نقش سیاستگذاری وزیران و رؤسای سازمانهای مستقل در ترکیب هیئت دولت آگاهانه یا ناآگاهانه تحت الشعاع نقش اجرایی آنها در دستگاههای مربوطه قرار بگیرد؛

- نظام اداری در تعیین و تبیین سیاستهای کلی و نیز سیاستهای دفاعی و امنیت ملی در چارچوب سیاستهای کلی نظام مشارکت فعالی نداشته و با شورای امنیت ملی ارتباط تعاملی چندانی ندارد؛

- نظام مدیریت اجرایی گویای آن است که این نظام دیوان سالار دچار عوارض فقدان روحیه مشارکت جویی و مشارکت پذیری، انتقاد پذیری، تمرکز زدایی، انعطاف پذیری و روحیه پاسخگویی به مردم است.

- اهتمام به برقراری فرایندهای عزل و نصب و جذب و به کارگیری مدیران کارآمد بسیار حیاتی است اما در نبود توسعه سیاسی و فضایی همانند احزاب سیاسی که ضمن تربیت نیروهای سیاسی، تواناییهای آنها را در معرض شناخت قرار دهند. نظام سیاسی در جهت تحقق شایسته سالاری نمی تواند چندان موفق باشد.

- در تاریخ معاصر ایران معمولاً بین نخبگان فکری و اجرایی فاصله وجود داشته است. این فاصله باعث گردیده نخبگان فکری بیشتر ایده آل گرا و ذهنی و با واقعیات جامعه کمتر آشنا باشند.

- میزان مشارکت جویی و مشارکت پذیری در دستگاههای اجرایی کشور بسیار پایین بوده و این امر ضمن ممانعت استفاده از مشارکت مردم، امکان کاستن از تصدی امور توسط دولت و واگذاری امور اجرایی به مردم را کاهش داده است.

- تمرکز بیش از حد امور در دستگاههای ستادی و عدم پیش بینی اختیارات مناسب و قانونی برای سطوح اجرایی، اغلب ارتقای نقش و مسؤولیتهای راهبردی دولت را غیر ممکن ساخته و جنبه های اعمال حاکمیت سیاستگذاری، حمایت و نظارت دولت را تضعیف کرده است.

- توسعه نیافتگی سیاسی باعث شده تا قوای سه گانه کشور علی رغم داشتن پیوستگی، با ضعف رابطه منطقی از جهت تأثیر پذیری

و تأثیر گذاری بر همدیگر در برنامه ریزیهای داخل قوه مواجه باشند. به طوری که به نظر می‌رسد یک ارتباط تعریف شده علمی بین سه قوه وجود نداشته و فعالیتهای سه قوه فاقد همپوشی لازم است.

- به نظر می‌رسد در سیاستهای کلی و برنامه های توسعه کشور، جهت گیریهای قانونی و قضایی چندان مورد توجه قرار نگرفته و موجب تلقی های غیر سازنده‌ای از استقلال قوا در اذهان و عملکرد قوای مقننه و قضائیه شده است. - با توجه به برنامه دولت مبنی بر توسعه سیاسی و قانون گرائی می‌توان وضعیت سیاسی ایران را در شرایط فعلی بدین صورت ترسیم کرد:

۱- با توجه به تحولاتی که در طول ۲۳ ساله انقلاب اسلامی اتفاق افتاده است مشروعیت نظام سیاسی افزایش چشمگیری داشته است.

۲- پس از استقرار جمهوری اسلامی ایران، بسیج سیاسی دوران انقلاب در حال تبدیل شدن به مشارکت سیاسی بوده و به نظر می‌رسد که در شرایط فعلی روند تکاملی را طی می‌کند.

۳- نگرش مناسب دولت جمهوری اسلامی ایران و روند توجه به واقعیتهای موجود و استفاده از نیروهای بومی در مسوولیت‌های محلی و منطقه ای مثبت بوده و می‌تواند باعث مشارکت آنها در فرایندهای سیاسی و در نتیجه تقویت هویت جمعی، ملی و ثبات و امنیت گردد.

۴- اگر چه اقتدار گرایی ریشه در فرهنگ عمومی داشته و از گذشته تاریخی تداوم یافته است، اما با افزایش آگاهیهای عمومی در سالهای پس از انقلاب اسلامی در اذهان جامعه و با ایجاد فضای باز سیاسی در ۴ سال گذشته به نظر می‌رسد دولت به عنوان نماینده امور عمومی موظف به پاسخگویی شده است. اما هنوز این امر در نظام اداری نهادینه نگردیده و بسیاری از مسئولان توجه بایسته ای به این امر مهم ندارند. تحول اداری بدون اصلاحات در نهادهای سیاسی در شرایط موجود و رابطه‌اش با نظام سیاسی به نتیجه نمی‌رسد زیرا: - نهادهای سیاسی در تعیین نوع نظام اداری نقش زیادی می‌توانند داشته باشند؛- با توسعه نهادهای سیاسی بهتر می‌توان نظام سیاسی را که دارای بوروکراسی حاکم مسلط است متوازن و متعادل کرد؛- تحول اداری بدون توسعه نهادهای سیاسی در حال حاضر موجب افزایش هر چه بیشتر قدرت بوروکراسی شده و در نهایت به احتمال زیاد موجبات عدم تعادل نظام حکومتی را فراهم خواهد کرد؛- توسعه نیافتگی سیاسی اغلب موجب تغییر زود هنگام و تداوم ساختاری در سطوح بالا و میانی سلسه مراتب سازمانی در بوروکراسی گردیده و تغییرات متناوب و سریع مقامات رسمی و مسئول در نظام اداری را در سطوح مختلف موجب می‌شود.

۲۰) اهم موانع تحول اداری در شرایط موجود عبارتند از: الف- نداشتن مدیریت تحول در سطح کلان: پیام اکثر اصلاحات موفق و ناموفق اداری در جهان آن بوده است که تحول به ندرت از طریق شانس یا تصادف به دست می‌آید، بلکه نیازمند «مدیریت تحول» است. ب- مقاومت گروههای متأثر از اصلاحات: زیان بران اصلاحات و ذی نفعان وضع موجود. ج- اختلاف نظر در خط مشی ها و راهکارهای تحول اداری. نتیجه گیری و پیشنهادات: نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که نظام اداری و تحولات آن تحت تاثیر نظام سیاسی و فضای باز یا بسته سیاسی آن کشور قرار دارند. در صورتی که هدف تحول اداری عبارت است از «انطباق توانمندیها و قابلیت‌های نظام اداری با نقش یک دولت مطلوب و ایده آل است». این امر امکان پذیر نیست مگر اینکه ابتدا توسعه نهادهای سیاسی را بر توسعه اقتصادی و اداری مقدم بدانیم و اصلاحات سیاسی را حداقل همزمان با تحول اداری در برنامه کار دولت قرار دهیم. و به دنبال نظام اداری توسعه، همزمان اصلاحات سیاسی؛ دولت مطلوب و ایده آل را پیگیری کنیم. موفقیت تحول اداری در صورتی تضمین می‌گردد که مدیریت و راهبری آن بر عهده کسانی باشد که عزمی راسخ و دیدگاهی روشن و مقبول نسبت به آینده و مسیر حرکت اصلاحات داشته باشند و آن میسر نمی‌گردد مگر در سایه فضای باز سیاسی و انجام اصلاحات در نهادهای سیاسی به خصوص نهادهای سیاسی حکومتی آزادی انجمنها، احزاب و... و داشتن مدیریت تحول در

- کشور؛ تا در پناه این آزادی و فضای باز سیاسی، به نقد و بررسی برنامه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... بپردازند. تحقیق حاضر نشان می‌دهد:
- گروه‌های متأثر از اصلاحات در مقابل تحولات اصلاحی مقاومت می‌کنند و زیان بران اصلاحات و ذی‌نفعان وضع موجود؛ با مقاومت در مقابل اصلاحات اداری مانع تحقق آن می‌گردند.
 - اختلاف نظر در هدفها، چشم‌اندازها و آینده مطلوب نظام اداری در سطح کلان کشور و عدم همگرایی در میان مسئولان در این زمینه به چشم می‌خورد.
 - اختلاف نظر و عدم همگرایی در تعیین خط‌مشی‌ها و راهکارهای تحول اداری خود ناشی از محیط سیاسی ناآرام و توسعه نیافتگی سیاسی و... است.
 - عدم تدوین و بازنگری لازم در وظایف و نقش دولت متناسب با احکام قانون اساسی؛
 - عدم تفکیک و طبقه‌بندی وظایف دولت به امور حاکمیت، هدایت و راهبری و تصدی‌گری و اجرا؛
 - عدم گرایش دستگاه‌های دولتی به واگذاری امور و جلب مشارکتهای مردمی؛
 - تفکیک نکردن حدود و اختیارات و وظایف مقامات ملی و محلی و تمرکز بیش از حد اختیارات در حوزه مرکزی؛
 - رعایت نکردن قانونمندی و ضابطه‌گرایی و شایسته‌سالاری در انتخاب کارکنان و عزل مدیران فاقد کارایی و نوآوری؛
 - پیچیدگی و تعدد مراجع و تمرکز اختیارات تصمیم‌گیری؛
 - عدم پاسخگو نبودن دستگاه‌های دولتی در قبال جامعه و اتخاذ رفتار کارفرماآبانه با مراجعان و مردم؛
 - عدم فقدان تعریفی صحیح و قطعی از دولت و رشد نامتناسب کمی کارکنان دولت؛
 - منطبق نبودن فرهنگ سازمانی، باورها و نگرشهای غالب با مبانی اعتقادی ارزشی و نیازها و الزامات نظام اداری؛
 - فقدان رابطه منطقی میان سیاستهای کلان نظام در حوزه مدیریت و اداره امور کشور با خط‌مشی‌های اجرایی و اقدامات عملی.
- منابع و مأخذ:
- آلموند، گابریل و دیگران «چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی» ترجمه علیرضا طیب، انتشارات مرکز آموزش مدیریت دولتی - چاپ اول تهران ۱۳۷۶۲
 - بشیریه، حسین «آموزش دانش سیاسی» نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰۳
 - بشیریه، حسین «موانع توسعه سیاسی در ایران» نشر نگاه معاصر، تهران، ۱۳۸۰۴
 - ترنر، مارک و هیوم، دیوید «حکومتداری، مدیریت و توسعه» ترجمه دکتر عباس منوریان، مرکز آموزش مدیریت دولتی
 - تهران ۱۳۷۲۵ - رفیع‌پور، فرامرز «توسعه و تضاد» تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۷۶
 - سازمان امور اداری و استخدامی کشور «برنامه راهبردی تحول نظام اداری» تهران، ۱۳۷۸۷
 - سازمان امور اداری و استخدامی کشور «بررسی و شناخت نظام اداری کشور تهران، ۱۳۸۰۸
 - وزارت کشور «سالنامه‌های آماری سالهای ۱۳۴۵، ۱۳۵۸، ۱۳۶۰» ۹
 - صادق‌پور، ابوالفضل «نظریه بوروکراسی» تهران، انتشارات مرکز آموزش مدیریت دولتی ۱۳۵۷۱۰
 - فخمی، فرزاد «تحولات سازمانهای دولتی ایران از مشروطیت تا امروز» نشر فرهنگی، تهران، سال ۱۳۷۰۱۱
 - قاضی، دکتر ابوالفضل «حقوق و نهادهای سیاسی» تهران ۱۳۷۰۱۲ - قوام، عبدالعلی «چالشهای توسعه سیاسی» تهران، قومس، ۱۳۷۹۱۳
 - کاظمی، دکتر سید علی اصغر مدیریت سیاسی و خط‌مشی دولتی» تهران ۱۳۷۹۱۴

- ملیکف «استقرار دیکتاتوری رضا خان در ایران» ترجمه سیروس ایزدی، تهران ۱۳۵۸۱۵
- نجاتی، غلامرضا «تاریخ سیاسی ۲۵ ساله ایران از کودتا تا انقلاب» جلد اول، تهران ۱۳۷۱۱۶
- هالیدی، فردا «ایران، دیکتاتوری و توسعه» ترجمه محسن یلفایی و علی طلوع، تهران انتشارات علم، ۱۳۵۸۱۷
- هدی، فرل «نظامهای اداری تطبیقی» ترجمه دکتر غلامرضا معمارزاده، تهران ۱۳۸۱۱۸
- کاتوزیان، «مصدق و نهضت ملی ایران»، نشر «بی جا» اتحادیه انجمنهای اسلامی دانشجویان در اروپا، ۱۳۶۵۱۹
- دکتر حسین بشریه، موانع توسعه سیاسی در ایران، نشر نگاه معاصر، تهران ۱۳۸۰ محمد عسگری ساجدی: عضو هیئت علمی دانشگاه فیروزکوه

*http://modiran۲۰۰۶.blogspot.com/۲۰۰۵/۱۱/blog-post_۱۱۳۲۴۸۳۲۲۶۰۳۳۲۲۴۷۵.html

دموکراسی و قصه عوام انگلیس

DEMOCRACY ...

چگونگی شکل گیری دولت پارلمانی و انتخابات و مشارکت مردم در قدرت سیاسی بریتانیا چگونگی شکل گیری دولت پارلمانی و انتخابات و مشارکت مردم در قدرت سیاسی در بریتانیا از آموزنده ترین درس های تاریخ برای ملت هایی است که در راه دموکراسی مبارزه می کنند. در این نوشته کوتاه به طور اجمال شکل گیری و سیر تحول پارلمان در بریتانیا را شرح می دهم. پارلمان بریتانیا در اواسط قرن سیزدهم در عهد هنری سوم میلادی (۱۲۱۶-۷۲) بنیان گذاری شد که یکی از قدیمیترین پارلمان های انتخاباتی جهان مرکب از نمایندگان مردم است. در سال های ۱۲۵۰ تلاش هنری سوم برای ساختن و احیای کاخ وستمنستر ابی () که در نظر داشت آن را برای پسرش بسازد، اعتراض اشراف و ثروتمندان را بشدت برانگیخت. پادشاه برای بازسازی این کاخ می بایست مالیات های سنگینی از ملاکین و اشراف دریافت می کرد. این موضوع زمینه لختلاف و درگیری پادشاه و ملاکین را بوجود آورد و جنبشی بر ضد شاه را بوجود آورد.. در ۱۲۵۸ بارون ها (اشرافیان درباری) پادشاه را مجبور کردند پیشنهاد معروف به «لایحه آکسفورد» مبنی بر تشکیل «شورای بارون ها» که اختیار در عزل و نصب برخی مقامات را بدست می گرفت بپذیرد. سیمون دو مونتفورت، ارل یا خان منطقه لستر، رهبری جنبش بارون ها را عهده بود.

در ۱۲۵۹ لایحه قانون عمومی (کامون لو) توسط وستمنستر تصویب شد که به موجب آن قدرت پادشاه در چارچوب قانون محدود می شد. هنری این محدودیت ها تحمل نکرد و میان بارون ها به رهبری سیمون دو مونتفورت و پادشاه جنگ های خونینی در گرفت که به «جنگ های داخلی» سال ۱۲۶۴ منجر شد. دو منتفورت برای مبارزه با پادشاه شوالیه ها یا جنگجویان محلی مناطق مختلف را فراخواند تا در مجلس او شرکت کنند. اگرچه دو مونتفورت در ۱۲۶۵ در یکی از جنگ ها کشته شد اما اقدام او در دعوت از شوالیه ها به منزله نمایندگان مردم عامی به مجلس اعیان در سال های بعد به صورت یک رویه و سنت در آمد. در واقع ایده مشارکت نمایندگان عوام در مسائل سیاسی از همین جا شکل گرفت.

در قرن چهاردهم در زمان ادوارد سوم (۱۳۲۷-۷۷) پادشاه پذیرفت که بدون تصویب پارلمان اخذ هر گونه مالیات و خراج از مردم ممنوع خواهد بود. این قانون در واقع سنگ بنای تحقق واقعی تر پارلمان در بریتانیا شد. این قانون همچنان معتبر است. از ۱۳۴۱ به بعد نجبا و اعیان به منزله نمایندگان طبقه اشراف و بالا محل استقرار خود در پارلمان را از محل استقرار نمایندگان عوام و طبقه پایین جدا کردند. این امر باعث شد که در درون پارلمان دو بخش متمایز شکل گیرد: یکی هاوس آو لوردز «خانه اعیان» () و دیگری هاوس آو کامونز یا خانه عوام (). که از آنروز تا کنون این ساختار با تغییراتی بجای مانده است. در ۱۳۷۶ برای اولین بار ریس مجلس توسط نمایندگان انتخاب شد و دیگری پادشاه اختیار عزل و نصب آن را از دست داد. همچنین در این سال مجلس

عوام این اختیار را بدست آورد که ماموران دولتی و درباری و کلیه کسانی که از سمت خود سوء استفاده کنند را شناسایی و برای محاکمه به مجلس اعیان که دادگاه در اختیار آنها بود بسپارد. در زمان هنری پنجم در قرن پانزدهم مجلس عوام دارای قدرت و اختیارات برابر مجلس اعیان برای تصویب قوانین شد. در قرن شانزدهم در عهد هنری هشتم (۱۵۰۹-۴۷) با اتحاد و الحاق ولز به انگلستان، پارلمان انگلیس به پارلمان بریتانیای کبیر تبدیل شد. در همین زمان است که «کلیسای انگلستان» از «کلیسای کاتولیک رم» جدا و پادشاه به عنوان ریس کلیسای انگلستان منصوب می شود. و از آن زمان تا کنون ملکه یا شاه ریاست کلیسا را عهده دار هستند. در قرن هفدهم بعد از «شورش ایرلند» بین پارلمان و پادشاه یعنی چارلز اول بر سر رهبری و کنترل ارتش اختلاف می افتد و به جنگ داخلی خونینی می انجامد که عاقبت در ۱۶۴۹ چارلز اول سقوط می کند. چارلز اول پادشاه مستبد کاتولیک بود و با استناد به عقیده جا افتاده و پذیرفته آن روزگار معروف به «حق الهی پادشاهان» دوان رایت او کینگز () وجود پارلمان و رای مردم را مخالف آموزه های مذهبی می دانست. از اینرو از سال ۱۶۲۸ بمدت ۱۱ سال پارلمان را تعطیل کرد. این موضوع زمینه قیام مردم علیه او را فراهم کرد. اولیور کرامول (۱۵۹۹-۱۶۵۸) که یکپ از نمایندگان پارلمان بود به کمک سربازان و اشراف بر علیه شاه قیام کرد و «جنگ های داخلی» () بزرگ بریتانیا بوجود آمد و منجر به قتل پادشاه شد. کرامول بدلیل مخالف با نهاد سلطنت از پذیرش تاج خود داری کرد و خود را «لرد آو پروتکتور» نامید. کرامول دو سال از پیروزی در گذشت و چارلز دوم بر علیه پسر او قیام کرد و مجدداً سلطنت را احیا کرد. اما چارلز دوم راه پدرش را دنبال نکرد بلکه آزادی ها را گسترش و مجدداً پارلمان در ۱۶۶۰ بازسازی کرد و قدرت بیشتری به آن داد. اما جنگ ها داخلی ادامه یافت و حوادث سال های ۱۶۸۸ و ۱۶۸۹ منجر شد. در این جنگ ها عاقبت پارلمان پیروز می شود و حوادث این سال ها در تاریخ بریتانیا بنام گلوریس رولوشن یا انقلاب تابان () نام می برند. در نتیجه این انقلاب قانون مشهور به «بیل آو رایت» () به تصویب رسید. به موجب بیل آو رایت پارلمان بر پادشاه و نهاد سلطنت سلطه و اشراف دارد و نمایندگان مجلس از حق آزادی تام و تمام بیان در مباحث و مذاکرات مجلس برخوردارند و هیچ مقام و فرد قانونی نمی تواند هیچ گونه محدودیتی برای نمایندگان در اظهارات شان در پارلمان ایجاد کند. به موجب این قانون هیچ نماینده نباید در تمام طول زندگی اش به خاطر اظهار نظر مربوط به نمایندگی اش مواخذه، محاکمه، یا محروم از حقوق فرد و اجتماعی اش شود.

علی رغم تمام این پیشرفت ها تا سال ۱۸۸۷ در بریتانیا انتخابات عمومی برای پارلمان وجود نداشت. در این سال به موجب مصوبه ای تمام مردان بالای ۲۱ سال اجازه شرکت در انتخابات را پیدا کردند اما زنان همچنان از حق رای محروم باقی ماندند تا در سال ۱۸۲۸ بود که آنها نیز اجازه یافتند در انتخابات شرکت کنند. اما تا سال ۱۹۴۹، مجلس اعیان که برخی از اعضای آن به طوری موروثی و برخی دیگر انتصابی هستند، قدرت جلوگیری از تصویب قوانین مجلس انتخابی عوام را داشت. تنها در این سال است که رسماً چنین اختیاری از مجلس اعیان سلب شد. اکنون مجلس اعیان عملاً جنبه مشورتی و کارشناسی برای لوایح مجلس عوام را دارد. با توجه به این امر که بجز اقلیت اعضای مجلس اعیان (در حال حاضر ۹۲ نفر از ۷۰۰ عضو) بقیه اعضا تنها به دلیل شایستگی های علمی، فنی و کارشناسی و خبرگی در امور مختلف قضایط، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی به عضویت مجلس پذیرفته می شوند، کارکرد اصلی مجلس اعیان تقویت بدنه فنی و کارشناسی پارلمان بریتانیا است. مروری بر حوادث بالا نشان می دهد دموکراسی پارلمانی امروز بریتانیا محصول هفتصد پنجاه سال فراز و نشیب و دو جنگ داخلی خونین بوده است. هنوز نیز بعد از آنهمه تلاش در همین چهار پنج سال اخیر است که پارلمان برای نوسازی و دموکراتیک تر شدن طرح هایی اساسی فراهم نموده است. هنوز کلیه مصوبات مجلس باید به امضا ملکه برسند و آخرین مرحله تصویب کلیه مصوبات مجلس ممهور شدن به «مهر سلطنتی» رویال اسنت () است. اگرچه این امر جنبه تشریفاتی دارد و ملکه در پنجاه سال گذشته کلیه مصوبات مجلس را بدون دخل و تصرف مهر کرده اند، اما از نظر نمادین تایید نهایی مصوبات توسط ملکه به معنای آنست که هنوز «مشروعیت قوانین» از نهاد سلطنت سرچشمه می

گیرد و رای مردم به تنهایی کفایت نمی‌کند.

ضمناً نباید از خاطر دور داشت که وجود برخی نهادهای کارشناسی مانند مجلس اعیان و شوراهای مشورتی با برخی اختیارات، دارای کارکردهای مثبت و سازنده است، هرچند این نهادها انتصابی بوده و به نحو غیر دموکراتیک شکل گرفته باشند. تا زمانی که جامعه انسانی و عامه مردم از نظر سواد و توان درک و تحلیل مسائل اجتماعی به بلوغ کامل نرسیده‌اند، اینگونه نهادها می‌توانند نقش مثبت در روند تحول و پیشرفت جامعه انسانی ایفا کنند. این سخن به معنای نفی برتری خرد جمعی بر رای و نظر نخبگان نیست، بلکه تنها به معنای متعهدتر کردن دموکراسی به ارزش‌ها و اهداف متعالی انسان است که ممکن است در نتیجه غلبه نیازهای عامه فراموش شوند.

خوب، از این قصه چه نتیجه‌ای می‌گیریم؟ نتیجه خیلی ساده. اینکه اولاً دموکراسی و مشارکت مردم در سرنوشت‌شان چیز خوب و در عین حال دستیافتنی است، اما نیاز به تلاش و مبارزه دارد. ثانیاً دموکراسی فرایندی تدریج‌الوصول است و نمی‌توان با انقلاب یا تحول یا اصلاحات فوری و یک شبه کشوری که زیر ساخت‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی آن آمادگی و بلوغ لازم برای دموکراسی را ندارد، به جامعه‌ای دموکراتیک تبدیل کرد. اگر چنین امری تحقق‌پذیر بود لابد اروپاییان که قرن‌هاست برای آن مبارزه و تلاش می‌کنند در همان چند صد سال پیش به آن رسیده بودند. و اگر چنین چیزی ممکن بود ایران که در انقلاب مشروطه (۱۹۰۶-۱۱) یعنی چند سالی زودتر از انگلستان حق شرکت زنان در انتخابات را پذیرفت می‌بایست زنان ایران موقعیت اجتماعی بهتری داشته باشند، اما می‌بینیم که هنوز فاصله میان مشارکت اجتماعی و حضور موثر و فعال زنان در مناصب مدیریتی و تولید علمی و فکری و فاصله چشمگیری با بریتانیا دارد. هنوز ایران در صد سال اخیر شخصیتی مانند خانم تاجر تربیت نکرده است که هنوز بعد از سال‌های کناره‌گیری از قدرت سایه اش همه جا پیداست.

دموکراسی برآیند رشد و توسعه نهایی و همه‌جانبه تمام نهادهای اجتماعی و فرهنگی است و وقتی تحقق می‌یابد که ابتدا در خانواده به عنوان واحد اجتماعی پایه فرهنگ دموکراتیک شکل بگیرد، یعنی مردان با زنان رفتاری مبتنی بر حقوق برابر داشته باشند، والدین و مدرسه با کودکان به نحو دموکراتیک رفتار کنند و اعتماد به نفس لازم را برای دفاع بر خورداری از حقوق فردی در آنها پرورش دهند، تمام یا اکثریت نزدیک به تمام افراد حداقل سواد خواندن و نوشتن را داشته باشند، زیرساخت‌های اقتصادی جامعه توان تامین خواست‌های اکثریت افراد را داشته باشد، و در یک عبارت ساده «دموکراسی اجتماعی» به بلوغ رسیده باشد. ایران معاصر به میزانی که در این زمینه رشد کرده است، به همان نسبت از نظر شاخص‌های دموکراسی نیز شاهد رشد و تحول چشمگیر بوده است. اما به خاطر داشته باشیم اگرچه نرخ شهرنشینی، آموزش، آموزش عالی، دسترسی به اطلاعات و ارتباطات، صنعتی شدن و ... در دهه‌های اخیر در ایران به شدت رشد کرده است، اما هنوز نه میلیون نفر بیسواد و یازده میلیون کم‌سواد (دارای تحصیلات پنجم ابتدایی و کمتر) در کشور وجود دارد. مردم ایران هنوز رعایت قانون، رکن اصلی هر گونه نظام دموکراتیک، را به منزله ارزش اجتماعی نپذیرفته‌اند.

به نظر بسیار از پژوهشگران رعاین قوانین راهنمایی و رانندگی یکی از گویاترین شاخص‌های درونی شدن نظم مبتنی بر قانون در جامعه مدرن است. ایران از این نظر در زمره‌ی ضعیف‌ترین کشورهای جهان است. آقای احمد مجیدی معاون وزیر راه در روز پنجشنبه دهم ژانویه اعلام کرد در سال ۱۳۸۰ در جاده‌های ایران ۱۱۸۰۰۰ نفر در نتیجه تصادفات رانندگی کشته شده‌اند که بیش از هفتاد درصد علت حوادث عدم رعایت قوانین بوده است. این رقم حتی از میزان سالانه کشته‌های ایران و عراق در جنگ هشت ساله هم بیشتر است. این رقم را با میانگین ۲۰۷ نفر کشته در سال در بریتانیا مقایسه کنید تا عمق فاجعه قانون‌گریزی ما روشن شود. شاخص‌های دیگر مانند نرخ رشد اقتصادی، شکاف و فاصله طبقاتی و نابرابری اجتماعی، میزان‌های بزهکاری و اعتیاد و مسائل اجتماعی، فقر، بیکاری و را نمی‌گوییم. تو خود بخوان حدیث مفصل از این مجمل.

پس نتیجه می‌گیریم که هم نباید ناامید شد و از تلاش و کوشش مجدانه و فداکارانه برای روشنگری و توسعه همه‌جانبه کشور دست کشید، و هم نباید بیش از توان ساختارهای اجتماعی کشور انتظار معجزه‌های دموکراتیک داشته باشیم. هم نباید به رفتارهای غیر دموکراتیک تا حد ممکن تن داد و یا توجیه‌های ایدئولوژیک مانند دیکتاتوری صالحین و را پذیرفت. بلکه باید برای ایجاد گفت‌وگو و آگاهی انتقادی و توسعه و سازندگی کشور و اصلاح خود و خانواده و اطرافیان خود فداکارانه تلاش کرد و تلاش کرد. این تنها فرمولی است که تاکنون در تحقق و دستیابی به پیشرفت نتیجه بخش بوده است. به امید تحقق دموکراسی در تمام جهان.

*<http://www.farhangshenasi.com/persian/node/۳۹>

فرهنگ سیاسی بریتانیا

political ...

شناخت احزاب سیاسی بریتانیا

ساختار سیاسی بریتانیا حزب دوم، یعنی حزبی که بعد از حزب حاکم بیشترین کرسی پارلمان را بدست آورد، اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا این حزب نیز یک کابینه تشکیل می‌دهد به نام کابینه سایه که نقش بدیل و رقیب برای همتای حزب حاکم را عهده دار است. اعضای کابینه سایه در جلسات پارلمان به منزله منقذ و رقیب برنامه‌ها و سیاست‌های کابینه را ارزیابی و به چالش جدی می‌کشند. حزب لیبرال دموکرات که نقش حزب سوم را ایفا می‌کند نیز اهمیت ویژه‌ای داراست، زیرا به رقابت با هر دو حزب و هر دو کابینه می‌پردازد و در پارلمان و گفتگوهای مطبوعاتی و رسانه‌ای رفتارهای سیاسی رقبای خود را به چالش می‌کشد.

فرهنگ سیاسی بریتانیا

از اواخر ماه سپتامبر (۲۰۰۲) تاکنون احزاب سه‌گانه بریتانیا یعنی حزب محافظه‌کار، حزب لیبرال دموکرات و حزب کارگر نشست سالانه خود را برگزار می‌کنند. در سال ۱۹۹۷ حزب کارگر بر محافظه‌کار غلبه یافت و به حاکمیت بیست ساله آن پایان بخشید. در ساختار سیاسی بریتانیا حزب دوم، یعنی حزبی که بعد از حزب حاکم بیشترین کرسی پارلمان را بدست آورد، اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا این حزب نیز یک کابینه تشکیل می‌دهد به نام کابینه سایه که نقش بدیل و رقیب برای همتای حزب حاکم را عهده دار است. اعضای کابینه سایه در جلسات پارلمان به منزله منقذ و رقیب برنامه‌ها و سیاست‌های کابینه را ارزیابی و به چالش جدی می‌کشند. حزب لیبرال دموکرات که نقش حزب سوم را ایفا می‌کند نیز اهمیت ویژه‌ای داراست، زیرا به رقابت با هر دو حزب و هر دو کابینه می‌پردازد و در پارلمان و گفتگوهای مطبوعاتی و رسانه‌ای رفتارهای سیاسی رقبای خود را به چالش می‌کشد. هر یک از احزاب سه‌گانه دارای تمایزات ایدئولوژیک و سیاسی آشکاری هستند و با توجه به تاریخچه و سابقه‌ای که دارند، مردم شناخت روشنی از آنها دارند. حزب محافظه‌کار که در نیمه نخست قرن نوزدهم شکل گرفت قدیمی‌ترین حزب سیاسی بریتانیاست و آرمان کلی آن بر اندیشه امپراطور بریتانیای کبیر و حفظ ارزش‌های تاریخی و سنتی بریتانیا، بخصوص ارزش‌های عصر ویکتوریا استوار است. بنیان ایدئولوژیک این حزب در اندیشه ناسیونالیسم بریتانیا نهفته است. از نظر اقتصادی تاکید اصلی اندیشه تاچریسم بر

اقتصاد بازار و از نظر سیاست خارجی هماهنگی و پیوند بیشتر با آمریکا است.

حزب کارگر که در ابتدا قرن بیستم پدید آمد بر اندیشه سوسیالیسم استوار است و در نتیجه بسط سوسیالیسم اروپایی در آغاز قرن بیستم بوجود آمد. نام "کارگر" نیز معرف اندیشه سوسیالیستی دفاع از حکومت پرولتاریا و ارزش های طبقه کارگر است. بعد از روی کار آمدن تونی بلر، حزب کارگر تغییرات اساسی در نحوه نگاه خود به جامعه و فرهنگ بریتانیا بوجود آورد و از اینرو اغلب از آن به "نیو لیبر" یا حزب کارگر نو یاد می شود. تونی بلر، نخست وزیر، این ایده را مطرح ساخت که از دو راه شناخته شده دولت سوسیالیستی تمرکزگرا و راه اقتصاد آزاد سرمایه داری یعنی واگذاری تام و تمام امور به مکانیسم بازار و کنار کشیدن دولت از همه چیز "راه سوم" که بر "دموکراسی اجتماعی" استوار است را مطرح ساخت. خط مشی راه سوم بر سرمایه گذاری دولت در خدمات اجتماعی و عمومی و در عین حال مشارکت مردم و بخش خصوصی یا خصوصی سازی تاکید می نماید. حزب کارگر از نظر سنتی حزبی اروپا گراست، اما در سال های اخیر به شیوه محافظه کاران بیش از حد بر آمریکا تکیه داشته است، از اینرو اعضا حزب نیز به نقد عملکرد سیاست خارجی بلر پرداخته اند. برای مثال، در بحث جنگ علیه عراق، برخی اعضا حزب و کابینه مخالف سیاست اتخاذ شده بلر هستند.

حزب لیبرال دموکراسی نیز بر آرمان لیبرالیسم تکیه دارد و خواهان بسط بیشتر آزادی های فردی، حمایت از جامعه باز مبتنی بر تحقق حقوق همه افراد و اقلیت ها، مشارکت بیشتر زنان در عرصه های سیاسی و اجتماعی و... است. مجموعه احزاب نوعی دیالوگ و تعامل دائمی با یکدیگر دارند و از طریق چالش های سیاسی و کارشناسی که با یکدیگر می کنند مردم در جریان پشت و روی صحنه سیاست قرار می گیرند. در این گفتگوها و مجادلات اغلب نه درباره موضوعات ایدئولوژیک و انتزاعی و کلان، بلکه درباره مسائل ملموس و جزئی که به نیازها و زندگی روزمره مردم مربوط می شود به بحث گفتگو می پردازند. علاوه بر این رفتار و کنش های سیاسی یکدیگر را زیر نظر دارند و خطاهای یکدیگر را بر ملا می سازند. برای مثال، چند روز پیش شهردار لندن برای رفتن به بلک پول، محل کنفرانس حزب کارگر و سخنرانی در کنفرانس از تاکسی خصوصی استفاده کرد و مبلغ ۲۶۰ پوند از هزینه شهرداری بابت آن پرداخت. این موضوع مورد انتقاد شدید رسانه ها و احزاب قرار گرفت، زیرا کن لوینستون، جناب شهردار، می توانست از قطار استفاده کند و تنها ۵۰ پوند بپردازد. همچنین سال گذشته وقتی فاش شد که آقای بلر برای فرزندانش معلم خصوصی گرفته است، احزاب و رسانه ها او را به شدت سرزنش کردند، زیرا این امر به معنای پذیرش ناتوانی معلمان مدارس در آموزش است. گفته شد بلر اولین نخست وزیر بریتانیاست که چنین رفتار زشتی را انجام داده است. باز هنگامی که در سال ۲۰۰۰ فاش شد خانم آقای بلر، شری بلر، لباس ۵ هزار پوندی خریده است، سرو صدای احزاب و رسانه ها بلند شد که آقای بلر از کجا این پول را آورده است و چرا شری خانم چنین ولخرج شده اند؟ از این نمونه ها بی شمار است.

آنچه بسیار اهمیت دارد اجلاس سالانه احزاب است که تمام آنها مستقیماً از تلویزیون پخش می شود. در این اجلاس احزاب به طور دقیق برنامه ها و خط مشی ها خرد و کلان خود را تشریح می کنند و تمام مباحث مجادله انگیز که افکار عمومی مردم خواهان توضیح درباره آن هستند را شرح می دهند. در این اجلاس خط قرمز وجود ندارد و سخنرانان با زبانی صریح به نقد رقبای خود می پردازند و از کاستی ها و خطاهای خود نیز چشم نمی پوشند. اغلب به جای فریب افکار عمومی، و تلاش برای پناه گرفتن در پشت ارزش ها و آرمان های مردمی و اخلاقی، به ناکامی ها و شکست های خود اعتراف می کنند و برنامه های خود برای جبران کاستی ها را اعلام می دارند. آنچه در این گفتگوها بسیار بچشم می خورد حاکمیت مردم و خواسته های آنان است و احزاب می دانند در صورتی می توانند به رقبای خود پیشی بگیرند که خواست ها و پرسش های مردم پاسخ های بهتری ارائه کنند.

دیروز هشتم اکتبر کنفرانس حزب محافظه کار آغاز شد. در این کنفرانس تحول حزب محافظه کار به یک حزب نوگرا و مبتنی بر توجه بیشتر به کیفیت زندگی، خدمات عمومی و توسعه مشارکت مردم محورهای اصلی سخنرانان بود. آقای دانکن اسمیت، رهبر

حزب، نیز امروز گزارشی به نام "رهبری با یک هدف" منتشر کرد که در آن جزئیات خط مشی‌ها و برنامه‌های حزب محافظه‌کار شرح داده شده است. در گزارش از مردم خواسته اند که آن را بخوانند و با در نظر گرفتن ایده‌های جدید حزب در انتخابات آینده به آنها رای دهند. ۲۵ ایده جدید در باره آموزش، بهداشت، کاهش جرایم اجتماعی، توسعه خدمات عمومی و... در این گزارش شرح داده شده است. دانکن اسمیت معتقد است دیگر تنها با خط مشی‌ها مالی نمی‌توان به زندگی مردم بهبود بخشید بلکه باید ارتقاء "کیفیت زندگی" در کانون برنامه ریزی‌ها قرار گیرد. خانم ترسا می، رییس کنفرانس دیروز، نیز در نطق افتتاحیه خود به نقد حزب محافظه‌کار پرداخت و گفت در سال‌های گذشته ما توجه کافی به زنان که نیمی از جامعه هستیم نداشته ایم زیرا تنها یک نماینده محافظه‌کار زن در پالمان وجود دارد. در انتخابات آینده این حزب تلاش خواهد کرد که تعداد کرسی‌های زنان شدیداً افزایش دهد. همچنین او به کم توجهی حزبی به اقلیت‌ها اشاره کرد و گفت در برنامه‌های حزب اقلیت‌ها به اندازه سهم جمعیتی خود جایگاه می‌یابند. جمله بسیار جالب او این بود که خطاب به اعضا حزب گفت: "بریتانیا یک سرزمین نیست بلکه مجموعه‌ای از گروه‌ها و جمعیت‌هاست، اگر می‌خواهید بر رقبای خود غلبه کنید و قدرت را بدست آورید باید نماینده واقعی مردم ساکن در بریتانیا باشید، نه تامین‌کننده خواست سیاستمداران. مردم باید جای سیاستمداران را بگیرند." خانم ترسا می به رسوایی جان میجر نیز اشاره کرد و گفت "مردم حق دارند که به ما سیاستمداران اعتماد نداشته باشند زیرا برخی از ما رفتار زشتی داریم." مهمترین محور سخنان خانم می تاکید بر تحول و اصلاح حزب محافظه‌کار بود. او به این پرسش پرداخت که چرا در انتخابات گذشته حزبی بازنده شد؟ او بر خلاف برخی سیاستمداران شکست حزبی را در نتیجه دخالت بیگانگان یا فریب خوردن مردم یا توطئه حزب رقیب ندانست بلکه دلیل ساده‌ای را ذکر کرد: "زیرا مردم سیاست‌ها و خط‌مشی‌ها حزب او دوست ندارند." به نظر می‌رسد در بریتانیا دوران دروغ‌گویی سیاستمداران و سوء استفاده از ارزش‌های دینی و اخلاقی و معنوی برای کسب قدرت به پایان رسیده است، زیرا من گفتگوهای تمام احزاب بریتانیا در سال جاری را دنبال کردم و می‌بینم که تمام احزاب به نقد خود روی آورده‌اند و به جای محکوم کردن مردم و یا تنها نقد رقبای خود، شدیداً به کاستی‌های خود متمرکز شده‌اند. تمام احزاب از یک انقلاب و اصلاح خود در اجلاس خود سخن گفتند. به گمان من این انقلاب چیزی نیست جز رشد و کمال دموکراسی و بلوغ فرهنگ سیاسی بریتانیا.

* ۴۰/ http://www.farhangshenasi.com/persian/node/

مدرنیسم

حمیدرضا قاسمی

مدرنیسم از جمله مفاهیمی است که در فرهنگ عمومی و اجتماعی ما تعاریف مشخص قابل ارائه و جا افتاده‌ای ندارد. بعضی‌ها مدرنیسم را مساوی غرب‌گرایی و سکولاریسم می‌دانند. عده‌ای آن را در ردیف الحاد و بی‌دینی قرار می‌دهند و گروهی مدرنیسم را همان صنعتی شدن و علمی شدن و حرکت به سوی تکنولوژی می‌دانند که در این دیدگاه مدرنیسم معادل توسعه در نظر گرفته می‌شود.

بنابراین تعریف این اصطلاح از شخص به شخص و از گروه به گروه و از نهاد به نهاد فرق می‌کند. در تعریفی از مدرنیته برخی گفته‌اند مدرنیته را می‌توان مجموعه فرهنگ و تمدن اروپایی از رنسانس به این سو دانست. یا آن را امروزگی یا نوآوری ((تجدد)) نامید همچنین آنرا به مثابه رویکردی فلسفی و اخلاقی برای شناخت امروز رویکردی در جهت گسستن از سنتها تلقی نمود. همچنین گفته‌اند مدرنیته دریافت ذهنی نو از جهان از هستی زمان و تحول تاریخی است.

به عبارت دیگر مدرنیته ذهنیت را در نظر دارد و پدید آورنده یک حالت و روحیه است. بدینگونه مدرنیته مشخصه و صفت عصر

جدید است.

بنابراین مدرنیته همچون متنی است که به صور مختلف می توان آن را قرائت نمود. حتی در اروپا سه سنت انگلیسی زبان فرانسوی و آلمانی به سه گونه متفاوت مدرنیته و منطق درونی و مفاهیم کلیدی آنرا مورد بررسی و بحث قرار می دهند. به گونه ای که از آن به عنوان معضل مدرنیته ذکر می شود. معادل فارسی که برای اصطلاح مدرنیته به کار برده می شود تجدد می باشد. مدرنیته کلمه ای است که از صد و پنجاه سال پیش تا کنون آن را معادل تجدد دانسته اند. مدرنیته شاید همان است که در فرهنگ یکصد سال اخیر ایران کم و بیش تجدد نام گرفته است.

اما تعریف تجدد به معنای گوناگونی بکار رفته که جمع بین آنها دشوار به نظر می رسد به عنوان مثال تجدد یعنی نوگرایی /تجدد به معنای فرهنگ و تمدن مدرن غرب است /تجدد یعنی شالوده فکری و عقلی با توجه به طبیعت دوره جدید و تجدد عبارتند از تغییر سنتها تغییر مصرفهای گوناگون زندگی مادی از کهنه تا جدید و به عبارتی متجدد شدن یعنی شبیه اروپایی شدن متجدد یعنی متجدد در مصرف و بالاخره تجدد معادل روز آمدی به کار برده می شود.

دو اصطلاح مدرنیته و مدرنیسم گاهی به صورت مترادف به کار برده می شوند ولی معمولاً "میان آنها تفاوت و تمایز قائل می شوند . مدرنیته در نقطه ای خود را از مدرنیسم جدا می کند. شاید بتوان گفت مدرنیسم بیشتر نو شدن و تحول در اقتصاد تکنولوژی و جوانب دیگر جامعه را در نظر دارد حال آنکه مدرنیته نه فقط نو گرایی بلکه دریافت ذهنی نو از جهان از هستی زمان تحول تاریخی است.

بنابراین اگر مدرنیسم نمودهای بیرونی تمدن غرب است و مدرنیته عناصر درونی فکری فلسفی است اگر مدرنیسم معادل نو شدن تلقی شود منظور نو شدنی است که از رنسانس به این سو در جامعه غرب آغاز و مراحل گوناگون را پشت سر گذاشته که محصول آن تمدن کنونی غرب است. بدین گونه معادل نوگرایی تلقی می شود و منظور از آن گرایش و تمایل به نو شدنی است که در جامعه غرب تحقق یافته است.

هر چند در جامعه غرب در عرصه های گوناگون از جمله در عرصه علم و هنر جهشها و ابتکاراتی صورت گرفته است که به نحوی عنوان

نو گرایی و مدرنیسم بخود می گرفتند اما در عرصه تقابل غرب و جهان سوم مدرنیسم یک برون مرزی محسوب شده و ویژه کشورهای جهان سوم است که خواهان تحقق وعینیت بخشیدن به نو شدن در درون جوامع خود هستند. حوزه هایی که مدرنیسم در آنها متجلی گشت علم/هنر/فلسفه و تکنولوژی می باشد در بعد فلسفی اراء دکارت /کانت و هگل و در بعد جامعه شناسی ماکس وبر از اهمیت خاصی برخوردار است. دکارت: قلمرو فلسفه مدرن را ((من می اندیشم)) دکارت تعیین کرد این من در واقع عبارت است از عنصر شک کننده ای که شناخت جدیدی را آغاز می کند و به همه چیز شک می کند جز به خود. در دیدگاه دکارت من ذهن منفعلی نیست که فقط دنیای بیرون را بازتاب کند بلکه این من محور اصلی هستی است و در این فلسفه انسان در قلب جهان است بدین گونه انسان گرایی رنسانس در این فلسفه تحقق و توصیه شد و انسان محوری ایدئولوژی مدرنیته گردیده است. از قرن هفتم روح دکارتی به همه قلمروهای شناخت راه یافت و علاوه بر فلسفه ادبیات اخلاق سیاست و نظریه های دولت و جامعه شناسی مسلط شد. در سنت دکارت نقش اساسی خود((یگانه کردن)) نظم عقلانی و کنترل یافته های تجربی است . هگل: نخستین کسی که مدرنیته را از دیدگاه تاریخی در چارچوب یک نظام فلسفی بررسی نموده است. هگل معتقد است که تاریخ جهان تکامل گرایانه و دارای پیشرفتی برگشت ناپذیر است. سه مفهوم پیشرفت / برگشت ناپذیری / تعطیل ناپذیری ویژگیهای مهم فلسفه هگل می باشند تاریخ حرکتی رو به جلو دارد و مرحله ای است و تاکنون سه مرحله را پشت سر گذاشته است.

نخستین مرحله تاریخ از شرق آغاز می شود. دومین مرحله شامل یونان می شود که با روم پیوند یافت در سومین مرحله روح تاریخ

به اروپای مدرن می‌رسد. از دیدگاه هگل عقل بر جهان یعنی عالم روح و عالم طبیعت حاکمیت دارد و هر آنچه عقلی است واقعی و آنچه واقعی است عقلی است بنابراین روزگار مدرن نمودار عالی‌ترین مرحله تکامل و نشانه برتری تمدن آن نسبت به تمدن پیشین است. مهمترین اصل زمانه مدرن از نظر هگل اهمیت یافتن روح ذهنی است این اصل هم پیدایش مدرنیته و هم بحرانهایش را توضیح میدهد.

حق آزادی انسان قلب و مرکز تمایز روزگار مدرن از روزگار باستان است این آزادی عنصر ذهنی به همراه خود ((خرد گرایی)) حق انتقاد و استقلال را پیش می‌آورد و بر اساس همین اصل زندگی اجتماعی و سیاسی دینی همپای علم و هنر شکل گرفته اند.

و اما دوستان کسی که نظریات او در مقوله جامعه شناسی بسیار با ارزش می‌باشد:

ماکس وبر: مفهوم اصلی و کلیدی در مدرنیته خرد باوری و عقلانیت است به طریق و اشکال گوناگون که سرانجام به حکم روزگار مدرن حاکم بر سرنوشت اجتماعی انسان شده است. منطق این خرد باوری راستای کنشهای انسانی به سوی قاعده های محاسبه شدنی کمی و ابزاری است و تکیه کنشهای انسانی و اجتماعی بر عقل انسانی همواره موجب افسون زدایی شده است. ماکس وبر نشان می‌دهد که جنبه هایی از خرد باوری و افسون زدایی در فرهنگهای پیشین از بوروکراسی چین تا قانون گذاری رومی وجود داشته است اما در روزگار مدرن بود که این خرد باوری شکل دقیق و کامل یافت. وبر معتقد است که در روزگار مدرن نمی‌توان سرمایه داری را صرفاً "به عنوان پدیده و مفهومی اقتصادی تلقی نمود. بلکه آنرا باید به عنوان یک صورت بندی اجتماعی و فرهنگی تازه در نظر گرفت به عبارت مدرنیته در این مقطع از تاریخ عنوان سرمایه داری عقلانی به خود می‌گیرد. کار مهم وبر این است که از میان آیین های فکری و ادیان کدام دسته افسون زدایی نموده و با خرد باوری جدید همراه می‌شوند و کدام دسته این نو شدن را نمی‌پذیرند. آنچه از دیدگاه وبر اهمیت دارد این است که اگرچه خرد باوری و زمینی شدن بنیان مدرنیستی است اما لزوماً "در تضاد با باورها و سنت های جامعه کهن قرار نمی‌گیرد در این رابطه آنچه مهم است ترکیب امر مقدس با امر دنیوی و راهی است که فرهنگ دینی باید پیماید تا دنیایی بسازد که در آن میان عقل و ایمان تضاد وجود نداشته باشد. معمولاً" نقطه عزیمت تاریخ دینی بشر در جهانی سرشار از مقدسات است و نقطه پایان آن در دوره ما یعنی در جهانی که به قول وبر افسون زدوده است.

اهمیت اندیشه وبر در این است که او بحث درباره مدرنیته را به مهم ترین مقوله درونمایه فلسفی آن یعنی عقلانیت پیوند داده است.

در مدرنیته مقوله هایی مانند عقل - خرد - اومانیزم - تسلط بر طبیعت و دریافت نوین از هستی - زمان و تاریخ که مبنا و اساس مفاهیم مانند اخلاق - علم - تکنولوژی - دولت قانون و غیره گردیدند دارای مفاهیم مهمی در مدرنیسم غرب هستند. و مفاهیم فوق چارچوبهای فکری و رفتاری مدرنیسم غرب را تشکیل می‌دهند و تکیه بر همین چارچوبها بود که سران بزرگ روشنفکری امید داشتند جامعه ایده آل نو انسانی را از راه رواج تعقل و علم میان مردم به وجود آورند.

*<http://sociology۱۲.persianblog.ir/>

امام خمینی؛ روحانیت و نظام سیاسی

political ... شیوه های رفتاری روحانیت در قبال نظام سیاسی از دیدگاه امام خمینی (ره) علیرضا زهیری

پس از پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار دولت جدید، که محصول دگرگونی عمیق در ساختار سیاسی کشور بود، فصل جدیدی از مناسبات میان نیروهای اجتماعی و نظام سیاسی برقرار گردید. تأسیس دولت نوپدید، برابند ائتلاف مهمترین نیروهای چالشگر علیه حاکمیت پیشین و استقرار نظم جدید مبتنی بر ارزشهای دینی بود. بنابر این، تبیین نقش و میزان تأثیر گذاری نیروهای اجتماعی بر فرایندهای سیاسی، کنکاش درباره ماهیت و کارکرد این نیروها، از ضروریات جامعه کنونی ماست. در این میان، روحانیت شیعه که در تاریخ معاصر ایران بویژه پس از نهضت امام خمینی (ره) بر حیات سیاسی این کشور تأثیر بسزایی بر جای گذاشته است، جایگاه ویژه ای دارد. بدین ترتیب، نقطه عزیمت ما، شناخت و بررسی روابط پیچیده میان این بخش از جامعه سیاسی و حکومت اسلامی در ایران می باشد. تأسیس جمهوری اسلامی در ایران توسط معمار بزرگ آن، امام خمینی (ره)، حمایت گسترده روحانیون و حضور آنان در بخشهای مهمی از سازمان حکومت را به دنبال داشت. این وضعیت، موجب تداخل و تطابق منابع و اهداف نهاد روحانیت بانظام سیاسی و ایجاد نوعی تعلق و همنوایی میان این دو شده است. مهمترین عامل پیوند دهنده روحانیت به نظام سیاسی، بر پایه تمایلات ایدئولوژیک استوار گردیده که همانا مبتنی بر فرهنگ شیعی است. چنانکه ((جان فوران)) هم می گوید، در میان فرهنگهای گوناگون مخالفت در دهه ۱۹۷۰، اسلام مبارز موفق شد قدرت دولتی را به دست گیرد. علیه شاه، جاذبه و صراحت و صداقت شخصی و نظرات امام خمینی در مسائل مهم سیاسی، به دلیل موضعگیری سازش ناپذیر و دراز مدت ایشان علیه شاه در صف اول جای گرفت. به نظر وی، امام خمینی توانست اسلام مردم گرایی ارائه دهد که برای گروههای مختلف اجتماعی جاذبه داشت هر چند که پایگاه اولیه اجتماعی اش در صفوف برخی از علما، طلاب دینی و... بود. (۱) بدین سان، امام خمینی در رأس ترکیبی نیرومند که به طور عمده از میان شاگردان و پیروان وی بودند، توانست حکومت اسلامی را جایگزین رژیم پیشین کند. حکومتی که بر آرا و نظریات وی، که توسط شاگردانش تفسیر و ترویج می شد، استوار بود. بدین ترتیب، دو متغیر قابل اعتنا وجود دارد که این مقاله می بایست از آن بهره جوید. نخست، آرا و نظریات سیاسی امام درباره روحانیت و رابطه آن با نظام سیاسی و دیگری، ساخت روحانیت و گونه های موجود در درون این ساخت که به طور طبیعی رفتار سیاسی متفاوتی از خود بروز داده اند. اکنون به این پرسشها باید پاسخ داد که: آیا رابطه روحانیت - که بخش مهمی از ساخت حکومت را در دست دارد - با نظام سیاسی جدید کاملاً حمایتی است؟ یا اینکه روحانیت تقاضاها و مطالبات خود رانیز وارد سیستم سیاسی می کند؟ اینکه برخی معتقدند روحانیت باید از دولتها مستقل باشد چه تأثیری در رابطه روحانیت و نظام سیاسی بر جای می گذارد؟ و اساساً این استقلال به چه معنی است؟ پیش از یافتن پاسخ برای پرسشهای فوق، ذکر چند نکته ضروری به نظر می رسد: یکم: روحانیون به عنوان مهمترین مدافعان انقلاب اسلامی عمدتاً از شاگردان و پیروان امام خمینی (ره) به شمار می آیند و در مبانی کنش سیاسی خود، از آرا و نظریات ایشان تاسی می جویند. بنابر این، یکی از عوامل موثر در گروه بندیهای درون نهاد روحانیت، ناشی از قرائتهای متفاوت از اندیشه ها و سیره سیاسی حضرت امام می باشد. شکل گیری دو جریان عمده سیاسی در میان روحانیون که هر دو مدعی فهم درست اندیشه های امام خمینی (ره) هستند، محصول تأثیر شرایط محیطی و علائق تاریخی در تکوین تعبیرهای گوناگون آنان است. از این رو، برخی مفاهیم ارائه شده از سوی امام که در زمان حیاتشان مصادیق روشنتری داشت، در شرایط پیچیده عصر حاضر دچار ابهام گردیده است. برای نمونه، ایشان در یکی از پیامهای خود آورده اند که ((به همه شما وصیت و سفارش می کنم که نگذارید انقلاب به دست نااهلان و نامحرمان بیفتد.)) (۲) اینکه نامحرمان کیانند؟ خود یکی از ابهامات عصر حاضر است که گروههای مختلف سیاسی بر اساس پیش فرضهای خود، مصداقهای متفاوتی برای آن ارائه می کنند. دوم: در دوره پیشین (دهه اول انقلاب) اساسی ترین پرسش در باب مولفه های ((استقرار و ثبات)) دولت اسلامی بوده است حال آنکه در دهه دوم، سخن از ((تعادل و حفظ)) نظام سیاسی به میان رفته است. در شرایط بحرانی دهه اول انقلاب جنگ هشت ساله با دشمن خارجی، فشارها و توطئه های دولتهای متخاصم، رفتار منازعه آمیز گروههای ضد انقلاب و تروریسم، نابودی بخش مهمی از منابع اقتصادی، نخبگان و

رهبران سیاسی را به تلاش برای تثبیت نظام سیاسی وادار ساخت. بنابر این، امام خمینی، در این دوره، همواره رفتار حمایتی را تجویز نموده و از پیروان خود می‌خواستند که از نظام اسلامی دفاع کرده و آن را مورد حمایت قرار دهند. پس از گذار از دوران دشوار و پر تنش دهه اول انقلاب، بسیاری از نیروهای درون نظام سیاسی که برای تثبیت حاکمیت بسیج شده بودند، وارد دورانی شدند که موجی از تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را به دنبال داشت. در این شرایط، مدافعان دیروز دولت اسلامی، در جست و جوی ساز و کارهای ((مشارکت در دولت)) می‌باشند. اگر دیروز دوران دفاع از نظام بود، امروز دوران مشارکت در نظام اسلامی است و بدین ترتیب، مقتضیات علمی امروز، تحقیقات و رهیافتهای ویژه خود را طلب می‌کند. (۳) بدین سان، بخش مهمی از پرسشهای دوره دوم، ناظر به نوع مناسبات جامعه اسلامی با حکومت اسلامی می‌باشد. حال که دولت انقلابی استقرار یافته و بنیانهای استوار گردیده است، تقاضاها و مطالبات تازه ای شکل گرفته است که اگر به درستی وارد سیستم سیاسی نشود، نظام سیاسی را دچار عدم تعادل خواهد کرد. دیگر، وضع موجود توانایی یارای پاسخگویی به پرسشهای بی شماری که از دل تجربه های دوره اول زاده شده است، ندارد. بدین ترتیب، پاسخگویی به مطالبات این دوره و تعیین نوع رفتار سیاسی، نیاز به بازنگری و باز سازی منظومه فکری امام خمینی را بیش از پیش نمایان می‌سازد. عوامل موثر در کنش سیاسی روحانیت در قبال نظام سیاسی ظهور دین اسلام از ابتدا قرین تشکیل حکومت بود. با تاسیس دولت مدینه توسط پیامبر عظیم الشان اسلام، اهتمام شریعت اسلام بر سازواری و نظام مند ساختن جوامع بشری، بر بنیانهای دینی استوار بود. در این میان شیعیان، هم به لحاظ تاریخی (ستمی که از سوی حاکمان جور بر آنان روا شد) و هم به واسطه آموزه های رهبران دینی (از امامان معصوم (ع) گرفته تا مراجع دینی)، به تقویت روح عدالت خواهی و ستیز با ستمگران همت گماشته و آن را از ویژگیهای بارز اندیشه سیاسی خود قرار دارند. در میان ادیان و مذاهب مختلف، دین اسلام در مقابل مذاهب دنیاگریز، علاوه بر تأمین وسایل رستگاری برای پیروان خود، به تنظیم حوزه زندگی مادی آنها نیز می‌پردازد. این امر، سبب شده است که روحانیون و مفسران دین بویژه در ایران، رغبت بیشتری نسبت به امور دنیوی و سیاسی از خود نشان دهند. آنان بر این اعتقادند که مذهب، خود را با شرایط متحول تاریخی (با استفاده از عنصر زمان و مکان) تطبیق می‌دهد و امکان تعبیر و تفسیر پذیری مذهب و انطباقش با شرایط هر عصری وجود دارد. امام خمینی با اشاره به این دو عنصر تعیین کننده در اجتهاد و ضرورت آشنایی با روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد می‌گوید: ((حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در بر خورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.)) (۴) یکی دیگر از عوامل دخالت روحانیت در سیاست، عوارض ناشی از نوسازی در برخی کشورهای در حال گذار، از جمله ایران است. جریان نوسازی از یک سو، پاسخی به نیازهای عصر جدید و فرایندی است تدریجی و اجتناب ناپذیر که جوامع بشری خود را ملزم به حرکت به سوی آن می‌کنند، و از سوی دیگر، گسستی است با برخی از سنتهای پیشین که هر چه میدان عمل آن فراختر شود، به همان نسبت، سنتهای درون جامعه را مورد تهدید نوگرایی حاصل از توسعه قرار می‌دهد و به این ترتیب، زمینه های غیر دینی شدن جامعه فراهم می‌آید. نتیجه توسعه و نوسازی هر چه باشد، از بعد اجتماعی، دگرگونی در ساختارها و روابط و ارزشهای اجتماعی حتمی است. پیدایش وضعیت جدید و تهدید ارزشهای نوپدید، باعث واکنش مذهب و روحانیون گشته و افزایش دخالت آنان در سیاست به منظور جلوگیری از غیر دینی شدن جامعه را به همراه می‌آورد. البته مراد از این سخن، این نیست که توسعه الزاماً جامعه را با ارزشها و سنتهای دینی بیگانه می‌سازد اما باید گفت تا نسبت بین توسعه و دینداری روشن نشود، سنتها همواره مورد تهدید دگرگونیهای ناشی از نوسازی جامعه واقع خواهند شد. بنابر این، زمانی که میان ارزشهای روحانیت و ارزشهای تبلیغ شده از سوی نظام سیاسی تعارض حاصل شود، آنان از خود واکنش نشان خواهند داد. امام خمینی به رغم مذمت کسانی که به تمدن جدید بی توجه بودند، در خطاب به یکی از شاگردان خود می‌گوید: ((آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید به کلی باید از

بین برود و مردم کوخ نشین بوده و یا برای همیشه در صحراها زندگی نمایند.)) (۵) در عین حال یکی از عوامل اساسی در خیزشهای سیاسی علیه رژیم شاه را، برنامه های نوسازی دولت قلمداد کرد که به شدت ارزشهای دینی را مورد تهدید قرار داده بود. ایشان در این باره چنین می گوید: ((مخالفت روحانیون با بعضی از مظاهر تمدن در گذشته، صرفاً به جهت ترس از نفوذ اجانب بوده است. احساس خطر از گسترش فرهنگ اجنبی، خصوصاً فرهنگ مبتذل غرب موجب شده بود که آنان با اختراعات و پدیده ها بر خورد احتیاطاً میز کنند... ابزاری از قبیل رادیو و تلویزیون در نزدشان مقدمه ورود استعمار بود لذا گاهی حکم به منع استفاده از آنها را می دادند... آیا رژیم گذشته از رادیو و تلویزیون برای بی اعتبار کردن عقاید مذهبی و نادیده گرفتن آداب و رسوم ملی استفاده نمی نمود؟)) (۶) به طور کلی، احتمال دخالت روحانیون در سیاست و بروز کنشهای حمایت جویانه یا منازعه‌آمیز در قبال نظام سیاسی، به چند عامل بستگی دارد: ۱- هر چه داعیه های سیاسی و اجتماعی مذهب بیشتر باشد، احتمال دخالت روحانیون در زندگی سیاسی بیشتر می شود. ۲- هر چه روحانیون یک مذهب، به عنوان یک نیروی سیاسی از نظر تاریخی، موقعیت ممتاز و قوت بیشتری داشته باشند، احتمال دخالت مستقیم و گسترده آنها در سیاست افزایش می یابد. ۳- هر چه امکان تعبیر و تفسیر پذیری مذهب و تطبیق آن با شرایط متحول تاریخی بیشتر باشد، توانایی روحانیون برای مداخله مستقیم در سیاست افزایش می یابد. ۴- هر چه نهادهای مذهبی سازمان یافته تر و منسجم تر باشند، توانایی روحانیت برای دخالت در سیاست بیشتر می شود. (۷) کار ویژه های سیاسی، اجتماعی روحانیت جامعه شناسی نیروهای اجتماعی، یکی از عرصه های مهم جامعه شناسی سیاسی است. در این میان، رویکرد ساختاری در میان نظریه پردازان علوم اجتماعی بسیار رایج بوده و هست و این تحقیق نیز از این رویکرد متأثر است. در رویکرد ساختاری، به نقش و کارکرد ساخت های سیاسی توجه شده و تأثیر آن را بر فرایندهای سیاسی مورد بررسی قرار می دهد. (۸) هر ساختاری مجموعه فعالیتهایی را به اجرا در میآورد که به نوبه خود، سازمان سیاسی را قادر به تدوین و اجرای خط مشی های خود می سازد. این فعالیتها یا کار ویژه ها (functions) چگونگی تأثیر واحدهای سیاسی بر فرایندهای سیاسی را توضیح یضوتاری ساینس ساخت سیاسی و اجتماعی روحانیت نیز دارای کار ویژه هایی است که از ظرفیت و تواناییهای موجود در آنان ناشی می شود. بعد از انقلاب و تغییر در ساخت روحانیت، کار ویژه های آن نیز دچار تحول شده و کار ویژه های دیگری نیز الزاماً به آن واگذار گردیده است مانند: کار ویژه های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی. اگر چه نمی توان ادعا کرد که این نوشتار به همه کار ویژه ها و تواناییهای این نهاد پرداخته است اما شاید بتوان گفت که این موارد، نمود و بروز بیشتری دارد. الف - دفاع از شریعت و ترویج آن این مورد، اساسی ترین کار ویژه روحانیت تلقی می شود: ((تردیدی نیست که حوزه های علمیه و علمای متعهد در طول تاریخ اسلام و تشیع، مهمترین پایگاه محکم اسلام در برابر حملات و انحرافات و کج رویها بوده اند. علمای بزرگ اسلام در همه عمر خود، تلاش نموده اند تا مسایل حلال و حرام الهی را بدون دخل و تصرف ترویج نمایند.)) (۹) این کار ویژه، نشانگر فلسفه وجودی روحانیت است. چنانکه ستیز آنان با رژیم پیشین نیز به دلیل رفتار ضد شرعی و تهدید مبانی دینی حکومت بود. و البته تحلیل رفتار سیاسی روحانیت به عنوان حاملان، مفسران و مروجان شریعت، بدون شناخت این کار ویژه، دچار کاستی است. ب - کار ویژه هبستگی و وفاق اجتماعی یکی از آفتهایی که جوامع در حال گذار را تهدید می کند، بحرانهای ناشی از دگرگونی است. این وضعیت، جامعه در حال تغییر را دچار از هم گسیختگی ساخته و شکافهای اجتماعی را فعال و فرایند نوسازی را دچار چالش می سازد. برای حل و رفع این بحران، روحانیت می تواند با برخورداری از تواناییهای نمادین، بویژه به کارگیری نمادهای دینی، به برانگیختن حس همبستگی در جامعه کمک نماید. منظور از همبستگی و وفاق اجتماعی، به هم پیوستن و مجتمع ساختن اجزای یک جامعه و واحدهای کوچک آن به یک کل همبسته تر می باشد به نحوی که توان آن اجزا و واحدهای کوچک و پراکنده و مختلف، انباشته و متمرکز شود و از طریق همیاری و همکاری آحاد جامعه و حمایت آنان از نظام سیاسی بحرانهای حاصل از دوران گذار را حل نماید. ج - فرایند بسیج اجتماعی موضوع مشارکت توده ای و اقدام عمومی در فعالیتهای سیاسی - اجتماعی، از پیش شرطهای ایجاد تعادل یا عدم تعادل در

سیستم سیاسی به شمار می‌رود. تبدیل مردم به شهروندان فعال، موجب افزایش ظرفیت نظام سیاسی در پاسخگویی به تقاضاها و مشکلات اجتماعی می‌گردد. روحانیت به لحاظ تاریخی نشان داده است که از مهمترین عوامل بسیج کننده، حمایت کننده و حرکت دهنده جامعه به سوی ارزشهای سیاسی است و به تعبیر امام خمینی، ((آنکه ملت را بسیج کرد، آن روحانیون بودند.)) (۱۰)

در نظام روحانیت شیعه، به واسطه وجود مسأله تقلید، نوعی رابطه معنوی میان توده مردم و رهبران مذهبی ایجاد شده است به طوری که مردم تحت دستورات و نظرات رهبری مذهبی قرار داشته و نوعی هم‌نوایی میان آنان وجود دارد. روحانیت به عنوان شبکه ارتباطی مستمر میان رهبر و مردم، نقش مهم در بسیج توده‌ها داشته است به گونه‌ای که بزرگترین بسیج در تاریخ انقلابها را سامان داده است. (۱۱) - جامعه پذیری سیاسی جامعه پذیری سیاسی، یعنی آشنا شدن فرد با ارزشها و ایستارهای جامعه خویش که طی آن ایستارهای سیاسی فرد شکل می‌گیرد. جامعه پذیری سیاسی، موجب انتقال و دگرگونی فرهنگ سیاسی شده و راهی است برای انتقال اندیشه‌ها و باورهای سیاسی یک نسل به نسل دیگر همان فرایندی که انتقال فرهنگ نامیده می‌شود. (۱۲) از آنجا که مذاهب دنیا، حاملان ارزشهای فرهنگی و اخلاقی هستند به طور طبیعی پیامدهای سیاسی داشته و بر مسایل سیاسی و سیاستهای عمومی تأثیر می‌گذارند. بنابر این، روحانیت شیعه نیز در کنار سایر عاملان و نهادهایی که در جامعه پذیری سیاسی نقش ایفا می‌کنند، قرار می‌گیرد. آنان می‌توانند از طریق داخل کردن ارزشهای دینی در فرهنگ سیاسی جامعه، به طور چشمگیری اعتماد به دولت اسلامی را افزایش داده و با پذیرش فرایندهای سیاستگذاری، میزان مشروعیت نظام سیاسی را فزونی بخشند و از این طریق، به حل شکافهای اجتماعی یاری رسانند. - کنترل نخبگان سیاسی (کنترل سیاست) تأسیس دولت دینی سبب گردید تا بر اساس یک همسویی ایدئولوژیک، روحانیون که از دیر باز دارای نفوذ اجتماعی قابل توجهی بوده‌اند، از جایگاه معنوی ویژه‌ای در میان نظام سیاسی بر خوردار شوند. این توجه و عنایت حکومت، فرصتهای مطلوبی را در اختیار آنان قرار داده است تا بتوانند با تأثیر بر فرایند سیاستگذاری و تصمیم‌گیری، ارزشهای مورد نظر خود را وارد نظام سیاسی کنند. بنابر این، زمانی که نخبگان سیاسی از پذیرش ارزشهای آنان خودداری کرده و یا آن را مورد تهدید قرار دهند، از خود واکنش نشان می‌دهند. امام خمینی درباره ارشاد و هدایت دولت و حکومت توسط روحانیون، نظراتی دارند (۱۳) که در بخشهای بعدی، به برخی از آموزه‌های ایشان اشاره خواهیم کرد. و - کار ویژه‌های اقتصادی روحانیت یکی از مهمترین منابع مالی که در عصر غیبت امام زمان (عج) در اختیار فقهای شیعه قرار می‌گیرد، وجوهی است که مردم تحت عنوان خمس و زکات و...، با شرایط خاصی به عنوان تکلیف شرعی در اختیار آنان قرار می‌دهند. تا پیش از انقلاب اسلامی، مراجع و علمای عصر، از این درآمدهای شرعی برای حفظ هویت فرهنگی و استقلال شیعه بهره‌جسته و بر اساس یک رابطه سلبی با دولتها و به دور از هر گونه وابستگی به آنها، آن را صرف امور مسلمین می‌کردند. بر همین اساس، با تأسیس مراکزی در جهت خدمات رسانی به طلاب و روحانیون، در حفظ استقلال آنان از دولتها تلاش می‌نمودند. پس از انقلاب و تشکیل دولت دینی که به همسنگری در اهداف میان روحانیون و دولت اسلامی انجامیده است، این منابع، وسیله‌ای است در دست مراجع و علما تا از طریق آن، وارد فرایند توسعه فرهنگی، اجتماعی و حتی اقتصادی بشوند. گونه شناسی روحانیت و مناسبات آن با نظام سیاسی حضور امام خمینی در پاریس فرصتی بود تا ابعاد تازه‌ای از آرمانها و آیین اندیشه سیاسی ایشان بازگو شود. در این میان، آنچه ذهن کنجکاو و پرسشگر خبرنگاران را به تحرک واداشت، پرسشهایی درباره حکومت اسلامی و نقش روحانیون و رهبران مذهبی در حکومت بود. امام خمینی بارها در پاسخ به این پرسش اعلام نمودند. ((روحانیون در حکومت آینده، نقش ارشاد و هدایت دولت را دارا می‌باشند.)) (۱۴) حدود یک سال پس از پیروزی انقلاب، ایشان با همان اعتقاد سابق و در پاسخ به پرسش مشابه، می‌فرماید: ((اینکه شما سوال کردید آیا روحانی می‌خواهد به دولت منضم بشود یا چپ؟ نه، نمی‌خواهد دولت باشد اما خارج از دولت [هم] نیست. نه دولت است، نه خارج از دولت. دولت نیست یعنی نمی‌خواهد برود در کاخ نخست وزیری بنشیند و کارهای نخست وزیری را بکند. غیر دولت نیست، برای اینکه نخست وزیر اگر پایش را کنار بگذارد، این جلوی

را می‌گیرد، می‌تواند بگیرد، بنابر این، نقش دارد و نقش ندارد.)) (۱۵) اما حوادث و تحولات بعدی، ضرورت حضور فعالتر روحانیون را در بخشهای مختلف ساختمان حکومت نشان داد. زمانی که امام خمینی، مهندس بازرگان را به نخست وزیری دولت موقت برگزید طی حکمی به وی، بنیان مشروعیت را به دو حق ((شرعی)) و ((قانونی ناشی از آرای مردم)) پیوند زد. (۱۶) و برای دستیابی به ((حق شرعی)) بنابه تجربه تاریخی اعلام داشت: ((ما تجربه کردیم و دیدیم که اشخاصی که در رأس واقع شدند و از روحانیون نبودند، در عین حالی که بعضی شان هم متدین بودند، از باب اینکه آن راهی که ما می‌خواهیم برویم... با سلیقه آنها موافق نبود... ما آن روز خیال می‌کردیم که در این قشرهای تحصیل کرده و متدین و صاحب افکار، افرادی هستند که بتوانند این مملکت را به آن جوری که خدا می‌خواهد، ببرند آن طور اداره کنند. وقتی دیدیم که نه، ما اشتباه کردیم...)) (۱۷) بنابر این، تعبیر دخالت در سیاست، نزد روحانیون، مفهومی فراتر از نظارت و ارشاد یافت و در سیاستگذاری و اجرا نیز، نقشهای گسترده‌ای را بر عهده گرفتند. به هر روی، روحانیون بر اساس هنجارهای مورد قبول خود، در مواجهه با نظام سیاسی از خود کنشهایی را نشان می‌دهند. شالوده این سمت گیری آنان نسبت به نظام که همانا مبتنی بر فرهنگ سیاسی شان است، آنان را به گونه‌های مختلف سیاسی دسته بندی می‌کند در جوامع مختلف مردم به طرق گوناگون با دولت خود رابطه دارند بعضی صرفاً به سائعه حمایت و حفاظت از دولت عمل نموده، رفتار خود را بر اساس نیازها و تقاضاهای حکومت تنظیم می‌کنند، برخی در تلاش برای اصلاح یا تغییر نظام و یا حداقل در صدد تغییر تصمیم و جهت نظام حکومتی هستند و برخی دیگر نیز بر خلاف دو گروه فوق، مواضع انفعالی و یا بی طرفانه دارند. بعضی از نویسندگان، سه نوع رفتار سیاسی فوق را به دو دسته عام مشارکت فعال و مشارکت انفعالی تقسیم کرده اند. (۱۸) ((گابریل آلموند)) با استخدام سه اصطلاح مشارکت جو (participant)، (پیرومنش subject) و کوچک اندیش (parochial)، گونه‌های رفتاری فوق را توضیح می‌دهد. وی با توجه به سمت گیری افراد نسبت به کنشهای سیاسی حکومت، به انواع فرهنگ سیاسی آنان می‌پردازد. بر این اساس، آلموند سه نوع فرهنگ سیاسی را مفروض می‌انگارد. (۱۹) بنابر این می‌توان گونه‌های رفتاری در ساخت سیاسی روحانیت را به سه دسته تقسیم کرد که عبارتند از: الف - مشارکت جویان: آنان کسانی هستند که از مسایل سیاسی آگاه بوده و می‌توانند تقاضاهای سیاسی مطرح سازند و حمایت سیاسی خود را در اختیار رهبران قرار دهند. آنان، در کل نظام یعنی هم در فرایندهای دروندادی (تقاضاها و حمایتها) و هم در فرایندهای بروندادی (تصمیمات و سیاستها) آن فعالیت و مشارکت دارند و بر روی تصمیمات و سیاستگذاریها نیز تاثیر می‌گذارند. مشارکت جویان به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: اول، آن دسته از روحانیونی که در مقام نخبگان رسمی نظام سیاسی عمل می‌کنند و علاوه بر کار ویژه‌های عمومی که روحانیت داراست، با پذیرش کارکردهای جدید به خدمت نظام سیاسی در می‌آیند مانند: روحانیون عضو مجلس خبرگان و فقهای شورای نگهبان. اینان، به طور عمده رفتار حمایتی دارند و بیشترین نقش را در فرایند بروندادی (تصمیمات سیاسی و سیاستگذاری) ایفا می‌نمایند. دسته دوم، شامل روحانیون مشارکت جویی می‌شود که خارج از ساختمان حکومت قرار دارند. اینان نیز به دو گونه بر فرایندهای سیاسی تاثیر می‌گذارند. نخست، گروههای سازمان یافته (نهاده) مانند: جامعه روحانیت مبارز، مجمع روحانیون مبارز و جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دوم، افراد و گروههای بدون سازمان که شامل بسیاری از شخصیتها و اجتماعات سیاسی است و اغلب به صورت صاحبان نفوذ عمل می‌کنند. روحانیون مشارکت جو، اغلب متاثر از آموزه‌های سیاسی امام خمینی هستند و از رفتار و اندیشه‌های سیاسی وی بهره جسته و به طور عمده، شاگردان و تربیت شدگان اویند. بنابر این در مجموع، آنان دارای وجوه همسانی از نظر علائق ارزشی هستند و به شرکت در حیات سیاسی علاقه مند بوده و به این منظور، از خود کنش سیاسی نشان می‌دهند. مشارکت جویان، علاوه بر آنکه در مقابل رفتار غیر شرعی نهادهای نظام سیاسی و اجرای سیاستهای نامطلوب حکومت از خود واکنش نشان می‌دهند برای تاثیر بر فرایند سیاستگذاری، خود را موظف می‌دانند. بنابر این، علاوه بر انتقاد و اعلام تقاضاهای خود به سیستم، در انتخابات مجلس قانونگذاری و ریاست جمهوری مشارکت می‌کنند. آنان با

تأسی به سخنان امام، درخواستهای خود را به سیستم سیاسی اعلام می‌دارند: ((اینها (اهل علم) باید ارشاد کنند دولت را، ارشاد کنند به اینکه این مأموری که اینجا فرستادی اشتباه بوده است و دولت را وادار کنند، مجلس را وادار کنند تا اینکه اصلاح بشود.)) (۲۰) امام در جای دیگری می‌فرماید: ((هر دو جریان [جامعه روحانیت و مجمع روحانیون] باید با تمام وجود تلاش کنند که ذره ای از سیاست ((نه شرقی و نه غربی، جمهوری اسلامی)) عدول نشود که اگر ذره ای از آن عدول شود، آن را با شمشیر عدالت اسلامی راست کنند.)) (۲۱) از سوی دیگر، ایشان، نقش روحانیت را در برنامه ریزی کشور تعیین نمودند: ((مسئله برنامه از مهمات یک کشور است... لکن یک نکته راعرض کنم و آن اینکه، اگر برنامه ریزی را بدون نظارت روحانیون بکنند (یعنی متخصصینی که از روحانیون هستند)، این موجب این می‌شود که برنامه که ریختید ببرد مجلس، مجلس رد کند. آنها قبول کردند، بپرید در کمیسیونی که تخصص در این امر دارند، آنها رد کنند. از اینجا بگذرید بپرید در شورای نگهبان، آنجا رد کنند.)) (۲۲) با توجه به اینکه نظام سیاسی، مکانیسم اساسی توزیع ((ارزشهای قدرت بخش)) در جامعه است و حکومت خود، مجموعه امکانات و تواناییها و ابزارهایی است که هر گروهی طبعاً می‌کوشد سهم خود را از آن افزایش دهد اغلب گروههای اجتماعی وقتی امتیازات یا منافعی در خطر می‌افتد و یا توزیع جدیدی از امتیازات در شرف تکوین است، به فعالیت سیاسی دست می‌زنند. (۲۳) بر این اساس روحانیت که کار ویژه‌ی اصلی خود را دفاع از شریعت و ترویج مبانی دینی میدانند، می‌کوشد در مناسبات خود با نظام سیاسی، امتیازات بیشتری کسب کند تا به تکلیف خود عمل نماید. علاوه بر نقشهای عمومی که روحانیت در سیاست ایفا می‌نماید هر یک از گروههای فعال سیاسی در درون روحانیت نیز رفتار خاص سیاسی از خود نشان می‌دهد. به طور مثال، جامعه روحانیت مبارز در تلاش بوده است که دخالت و نظارت دولت در امور اقتصادی را کاهش دهد و بر این اساس، توانسته است حمایت بخشهای مهمی از بازار را نیز بدست آورد. از سوی دیگر، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بیش از دیگران نظارت بر اعمال شرعی نظام دارد و در قبال پاره‌ای از رفتارهای غیر شرعی، از خود حساسیت نشان می‌دهد اما مهمترین نقشی که جامعه مدرسین ایفا می‌نماید، تعیین مرجعیت عامه شیعیان است. این عمل آنان با توجه به تفکیک رهبری از مرجعیت، می‌تواند تأثیرات عمده‌ای در روند سیاسی کشور داشته باشد. (۲۴) در این میان، مجمع روحانیون مبارز که در دهه دوم، بخش مهمی از قدرت خود را از دست داده است، در دولت هاشمی رفسنجانی به عنوان نیروهای منتقد دولت، وارد عمل شدند. آنان، نوسازی و توسعه برون‌دادهای اقتصادی را که مهمترین هدف هاشمی رفسنجانی (رئیس جمهور وقت) بود و برای دستیابی آن از انرژی بخش خصوصی نیز بهره می‌گرفت، مورد انتقاد قرار دادند. این گروه در مقابل راهبرد جدید دولت مبتنی بر بهره‌گیری از توانمندیهای بخش خصوصی، (۲۵) نظارت دولت بر بخش اقتصاد را تجویز می‌کردند و معتقد بودند که برای ایجاد عدالت اجتماعی، باید بخشهای دولتی فعال شود. هر یک از این گروهها در زمان حیات امام خمینی مورد حمایت ایشان بوده و از رفتار و اندیشه‌های ایشان نیز تأثیر می‌پذیرفتند اما با توجه به پیش‌فرضهایی که داشتند، قرائتهای متفاوتی از اندیشه‌های امام را برگزیدند. ب - پیرومنشان (شبکه‌های حامی - پیرو): صاحبان این فرهنگ سیاسی بر خلاف مشارکت جویان که عهده دار نقشهای مهم سیاسی می‌شوند یا در مبارزات انتخاباتی و امور حزبی فعالند، بیشتر ناظر بر کنشهای سیاسی بوده و در فعالیتهایی چون رای دادن و بحث سیاسی شرکت می‌کنند. این افراد افراد از نتایج کار حکومت آگاهند، ولی در فرایندهایی که به سیاست گذاری منجر می‌شود، شرکت نمی‌کنند. آنان از مقامات حکومتی و قوانین، منفعلانه اطاعت می‌کنند اما خود را درگیر سیاست نمی‌کنند. پیرومنشان اگر چه معمولاً بی‌انجمن هستند اما گاهی در واکنش به یک اقدام ناگهانی از سوی بخشی از هیأت حاکمه که با آرمانها و بویژه منافع ایدئولوژیک آنان سازگار نیست، به تأسیس انجمنهای ناپایدار مبادرت ورزیده و از خود واکنش نشان می‌دهند. گاهی نیز به ابزاری در دست مشارکت جویان تبدیل شده و مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند. این موضوع زمانی خود را بیشتر نمایان می‌سازد که برخی افراد دارای نفوذ و یا مقامهای سیاسی، در صدد بر می‌آیند تا از طریق کسب پشتیبانی و حمایت شهروندان، شبکه‌های حامی - پیرو برای خود تأسیس نمایند. حمایت از نظام

سیاسی این امکان را به وجود می‌آورد که انرژی لازم برای ادامه کار نظام فراهم شود. از آثار این گونه حمایتها، مشروعیت اقدامات اعضای نظام و قانونی شناختن تصمیمات آنهاست. (۲۶) همگونی و همگرایی میان روحانیت و نظام سیاسی، این بخش از کارکرد روحانیت را بویژه در دهه اول، آشکارتر می‌سازد. پیوندهای محکمی که آنان با نخبگان سیاسی دارند، میزان وفاداریشان به نظام سیاسی را افزایش می‌دهد. این امر، سبب فزونی شبکه‌های حامی - پیرو در ساخت روحانیت گردیده است. با توجه به شرایط دوره: اول انقلاب و بحران گذار از ساخت سیاسی - اجتماعی رژیم پیشین و جایگزین ساختن نظام ارزشی نوین، روحانیت از دو طریق توانست موجب رفتار حمایتی شود و پیروان خود را نیز به سمت حمایت از نظام سیاسی بکشانند. نخست از طریق ارایه پاسخهای مناسب به خواستهای جامعه تا انگیزه‌های لازم برای حمایت از نظام فراهم آید. پیرو منشان در دهه اول انقلاب، به دلیل خواستهای محدود و تقاضاهای ناچیز و با توسل به تواناییهای نمادین، از بسط وفاداریها، در جهت پیشبرد اهداف نظام بهره می‌گرفتند. این رفتار آنان کاملاً از رهنمودهای امام خمینی، سرچشمه می‌گرفت: ((علمای اعلام و ائمه جماعات و خطبای محترم بر حجم ارشاد و رهنمودهای خود بیفزایند و قشرهای میلیونی مردم را متوجه طرق نخبه‌بانی از اسلام و احکام مقدسه آن و حراست از جمهوری اسلامی نمایند.)) (۲۷) گرچه به دلیل حمایت‌های بی‌شائبه از نظام سیاسی در دهه اول، مرز میان مشارکت جو و پیرومنش را دشوار می‌سازد. اما با تغییر خواستهای جامعه و طرح پرسشهای تازه، در دهه دوم، این مرز بندی آشکارتر می‌شود. بدین سان، برخی شیوه‌های رفتاری پیرومنشان مانند: برانگیختن احساسات و ایجاد هیجانات برای جلب حمایت‌های اجتماعی، ناکارآمدی خود را نمایان می‌سازد. اثبات این موضوع با توجه به تحولات سالهای آخر دهه دوم کار دشواری نیست. در طریق دوم می‌توان از فرایند سیاسی کردن نام برد که در کار ویژه جامعه‌پذیری سیاسی روحانیت، از آن سخن به میان آمد. یافتن مصادیق روشنی جهت توضیح شیوه‌های رفتاری پیرومنشان در میان روحانیون که کاملاً بر آنان مطابقت کند، کار دشواری است زیرا اغلب آنان، رفتار مشارکتی نیز از خود نشان می‌دهند. متغیرهایی که مرز میان آنان و مشارکت جویان را معین می‌سازد، پذیرش منفعلانه آنان از قوانین و مقامات حکومتی است. ارادت سالاری نسبت به نظام و نخبگان سیاسی باعث کاهش تحرک سیاسی آنان گردیده است چرا که قداست، بنیانی‌ترین عنصر در اندیشه سیاسی آنان می‌باشد. این سخن امام خمینی که: ((این یک تکلیف الهی است برای همه که اهم تکلیف‌های است که خدا دارد یعنی حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر و لو امام عصر باشد، اهمیتش بیشتر است.)) (۲۸) می‌تواند منبع مهمی برای اعتقادات آنان باشد. پیرومنشان اغلب بی‌سازمان هستند و گروه‌های انجمنی ناپایداری هستند که اهداف غیر سیاسی دارند. به هر ترتیب، برای بیان مصادیق نه‌چندان روشن، شاید بتوان به روحانیون عضو تیپ ۸۳ امام جعفر صادق (ع)، شورای عالی مدیریت و مجمع طلاب و فضلالی حوزه علمیه قم اشاره نمود. تیپ امام صادق (ع) متشکل از طلاب تبلیغی رزمی است. اینان، از وفاداران به نظام اسلامی بوده و در طول سالهای دفاع مقدس، کار ویژه ترغیب و تجهیز روحانیون برای حضور در جبهه‌های جنگ را بر عهده داشتند. سرامدان این نهاد رسمی، هر چند دارای تمایلات مشارکت جویانه می‌باشند اما به دلیل منع قانونی نمی‌توانند در مقام مشارکت جو در فعالیتهای حزبی، تعیین نامزدهای نمایندگی و... شرکت نمایند اگرچه اعضای خود را در رای دادن و حمایت از نظام سیاسی ترغیب می‌نمایند. شورای عالی مدیریت حوزه و همچنین مجمع طلاب و فضلالی حوزه علمیه قم نیز که کار برنامه‌ریزی و سیاستگذاری کلان حوزه علمیه را بر عهده دارند، می‌توانند با تأثیرگذاری بر طلاب که در آینده از ارکان نظام خواهند بود، بر فرایند سیاست‌تأثیر می‌گذارند. همانگونه که اشاره شد، این دسته، اغلب از میان افراد و گروه‌های غیر نهادینه تشکیل می‌شود. ج - کوچک اندیشان (افراد محدودنگر): اینان افرادی هستند غیر فعال و از نظر سیاسی، اجتماعی کاملاً خنثی و در مسایل اجتماعی، انزوا اختیار می‌کنند. البته اگر منافع محدودشان به خطر بیفتد، واکنشهای ناپایداری از خود نشان می‌دهند. ویژگی دیگر آنان این است که از نظام سیاسی خود آگاهی چندانی نداشته یا اصلاً آگاهی ندارند. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و افزایش تحرک سیاسی در میان روحانیت، بی‌تفاوتی نسبت به هدفهای سیاسی و تصمیمات ملی به شدت

کاهش یافت. در عین حال هنوز کسانی یافت می‌شوند که نه فقط خود را درگیر سیاست نمی‌سازند بلکه از حکومت و سیاست نیز اطلاع چندانی ندارند. امام خمینی در ماه‌های آخر حیات پر برکت خویش، در پیامی به روحانیت، با تأکید فراوان از مقدس‌مآبان و تحجرگرایان نام می‌برد که از تفکر جدایی دین از سیاست سخن می‌رانند: ((البته هنوز حوزه‌ها به هر دو تفکر آمیخته‌اند، باید مراقب بود که تفکر جدایی دین از سیاست، از لایه‌های تفکر اهل جمود به طلاب جوان سرایت نکند و یکی از مسائلی که باید برای طلاب جوان ترسیم شود، همین قضیه است که چگونه در دوران وانفسای نفوذ مقدسین نافهم و ساده لوحان بی‌سواد، عده‌ای کمر همت بسته‌اند و برای نجات اسلام و حوزه و روحانیت از جان و آبرو سرمایه گذاشته‌اند... از همه شکننده‌تر، شعار گمراه‌کننده ((حکومت قبل از ظهور امام زمان (ع) باطل است))... دیروز حجتیه ایها مبارزه را حرام کرده بودند و در بحبوحه مبارزات، تمام تلاش خود را نمودند تا اعتصاب چراغانی نیمه شعبان را به نفع شاه بشکنند، امروز انقلابی‌تر از انقلابیون شده‌اند! ولایتی‌های دیروز که در سکوت و تحجر خود آبروی اسلام و مسلمین را ریختند...)) (۲۹) تعبیر ((انقلابی‌تر از انقلابیون)) می‌تواند اشاره به همان ویژگی کوچک‌اندیشان باشد که هرگاه منافع محدودشان به خطر می‌افتد، از خود واکنش نشان می‌دهند. البته در میان بی‌تفاوتها، کسانی هم یافت می‌شوند که به دلایل شخصی و بی‌رغبتی به سیاست، به لحاظ اجتماعی در انزوا به سر می‌برند. فرجام سخن چنانکه گذشت هدف از نوشته حاضر، بررسی کنش سیاسی روحانیت در قبال نظام سیاسی است. پیروزی انقلاب اسلامی و تأسیس جمهوری اسلامی ایران، به همسویی و هم‌نگری این بخش از نیروهای اجتماعی با نظام سیاسی، انجامید. در نتیجه، روحانیان در سه سطح وارد فرایند سیاست‌گذاری شدند: ۱) در تصمیم‌سازی (۲) در اجرا (۳) در حل بحرانها. نگاهی به کار ویژه‌های روحانیت، درک این کنشها را آسان‌تر می‌سازد. حال برای بررسی مبانی رفتاری و سمت‌گیری روحانیت نسبت به نظام سیاسی، بهره‌گیری از الگوی فرهنگ سیاسی، بهتر راه‌گشا است. این نکته دور از واقع نیست که در میان روحانیون نیز مانند بسیاری از جوامع کوچک و بزرگ، تسلط یک فرهنگ سیاسی مشخص وجود ندارد و به‌طور معمول، تالیفی از گونه‌های مختلف فرهنگ سیاسی به چشم می‌خورد. بنابر این، از سه گونه کلان‌فرهنگ سیاسی مشارکت‌جو، پیرومنش و کوچک‌اندیش (محدود) می‌توان سخن گفت. مشارکت‌جویان افزودن بر رفتار حمایتی، تقاضاها و مطالبات خود را وارد سیستم سیاسی می‌کنند و بر برون‌دادها (تصمیم‌سازی و سیاست‌گذاری) تأثیر می‌گذارند. پیرومنشان، اگر چه در سطحی محدود، تقاضاهای خود را به سیستم عرضه می‌کنند، اما ماهیت اصلی آنان، حمایت از نظام سیاسی و انفعال در برابر حکومت است. و سرانجام کوچک‌اندیشان که علاقه‌ای به شرکت در سیاست ندارند. آنچه در دهه دوم شاهد آن بودیم، افزایش تعداد مشارکت‌جویان می‌باشد و همین امر، نشانگر مطالبات جدیدی است که از نظام سیاسی درخواست شده و همچنین سبب بروز رفتار جدیدی از سوی روحانیت در قبال نظام سیاسی گردیده است به گونه‌ای که به دسته‌بندیهای تازه‌ای میان روحانیون منجر شده است. منازعات میان روحانیون در حالی صورت می‌گیرد که گروه‌های جدیدی در حال شکل‌گیری است که می‌تواند با طرح پرسش‌های تازه‌ای، موقعیت روحانیت را دچار چالش‌های سختی نماید. به نظر می‌رسد اگر روحانیون نتوانند به یک انسجام نیرومند دست یابند و خود، به بازسازی و نوسازی ارزش‌های دینی همت گمارند، در آینده ممکن است قدرت اجتماعی آنان کاهش یابد و بخشی از قدرت سیاسی خود را کف دهند. ذکر این نکته ضروری است که امام خمینی همواره نسبت به تنازع و اختلاف ابراز نگرانی کرده و معتقد بودند که در این تنازع، ((جناحی که پیروز می‌شود، یقیناً روحانیت نیست. (۳۰) پرسش دیگری که در ابتدای سخن به آن اشاره رفت، درباره ((استقلال روحانیت از دولت)) بود. اینکه روحانیت از دولت مستقل است تا پیش از انقلاب مفهوم روشنی داشت. چرا که آنان هیچگاه مشروعیت دولتهای پیشین را به رسمیت نشناخته و بدون مماشات همواره با حکومت‌های وقت، در ستیز بودند. همین امر سبب شده بود که رژیم‌های وقت، به شیوه‌های گوناگون در صدد کنترل حوزه و روحانیت برآیند و از طریق دولتی کردن روحانیت، آزمون‌گیری از طلاب، تأسیس دانشکده‌ها و موسسات علوم اسلامی و... تفضیقاتی آنان فراهم سازند. اما پس از تشکیل حکومت

اسلامی که در رأس آن مجتهدی برجسته قرار دارد و روحانیت خود، بخشی از ساختار حکومت بشمار می‌آید، سخن از استقلال روحانیت از دولت بیشتر به یک تناقض نما شبیه است. اگر چه استاد مطهری در توضیح نظرات امام خمینی، می‌گوید: ((...مقصودشان [مقصود امام درباره وزارت امر به معروف] یک موسسه مستقل و وابسته به روحانیت است و این نظریه بر اساس نظریه دیگری است که ایشان درباره روحانیت دارند که روحانیت باید مستقل بماند همچنانکه در گذشته مستقل بوده است... حالا هم که باز حکومت، حکومت اسلامی می‌شود، با اینکه حکومت اسلامی است، ایشان [امام خمینی] معتقدند که روحانیت باید مستقل و به صورت مردمی مانند همیشه باقی بماند و روحانیت آمیخته با دولت نشود... به هر حال روحانیت نه به طور مجموعه و دستگاه روحانیت باید وابسته به دولت بشود و نه افرادی از روحانین بیایند پستهای دولتی را به جای دیگران اشغال کنند بلکه روحانیت باید همان پست خودش را که ارشاد و هدایت و نظارت و مبارزه با انحراف حکومتها و دولت هاست، حفظ بکند.)) (۳۱) در عین حال استاد مطهری در بخشی از همین تفسیر خود از سخن امام (ره) استقرار روحانین در پست های اجرایی را از باب اضطرار و اجبار حاصل از شرایط زمانی پذیرا می‌شوند. همانگونه که امام خمینی نیز حضور روحانیون در درون سازمان حکومت را جهت اجرای احکام شریعت در حکومت اسلامی می‌پذیرند. همین تطور و تحول در اندیشه سیاسی امام خمینی، ما را به امر دیگری رهنمون می‌سازد و آن وجود دو عنصر بنیادین ((زمان)) و ((مکان)) در اندیشه سیاسی ایشان است که می‌تواند به کشف بسیاری از احکام سیاسی یاری رساند. بنابر این استفاده جزمی به نظرات ایشان و نادیده گرفتن این دو عنصر، به قرائت های ناکارآمد منجر می‌شود. پی نوشتها: ۱. ر. رهیافتهای نظری بر انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)، به کوشش عبدالوهاب فراتی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم ۱۳۷۷، ص ۳۶۱. ۲. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۲۴۰.۳. داود فیرحی، مفهوم مشارکت سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی، سال اول، ش اول، تابستان ۱۳۷۷، ص ۴۳. ۴. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۹۸. ۵. همان، ص ۳۴. ۶. همان، ص ۹۰. ۷. برای اطلاع بیشتر از رابطه روحانیون، مذهب و سیاست، ر. ک به: حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی، نشر نی، تهران، ص ۲۲۲. ۸. ((پارسونز)) در تحلیل ساختار می‌گوید: ((مجموعه همبسته ای از نقشها، گروهها، هنجارها و ارزشها و نهادهایی که کنشهای خاصی را تجویز، تحریم، تشویق و تقبیح می‌کنند.)) رونالد چیلکوت، نظریه های سیاست مقایسه ای، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب، رسا، تهران، ۱۳۷۷، ص ۲۷۷. ۹. صحیفه نور، ج ۲۱، صص ۸۸ - ۸۹. ۱۰. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۰. ۱۱. شجاع احمدوند، فرایند بسیج سیاسی در انقلاب اسلامی ایران، مجموعه مقالات سمینار انقلاب اسلامی و ریشه های آن، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، قم، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۱. ۱۲. برای اطلاع بیشتر از بحث جامعه پذیری سیاسی، ر. ک به: آلموند و دیگران، پیشین، فصل سوم و عبد العلی قوام، نقد نظریه های نو سازی و توسعه سیاسی، مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ۱۳۷۴، صص ۷۷ - ۸۵. ۱۳. ———، روحانیت و حوزه های علمیه از دیدگاه امام خمینی (تبیان، آثار موضوعی)، دفتر دهم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۴، صص ۱۳۹ - ۱۴۰ و ص ۱۶۲ و ۲۱۸. ۱۴. صحیفه نور، ج ۴، ص ۱۸۰. ۱۵. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۱۳۴. ۱۶. کوثر (مجموعه سخنرانیهای امام خمینی)، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۰. ۱۷. صحیفه نور، ج ۱۶، ص ۲۱۱. ۱۸. حسین سیف زاده، تحول از مشارکت منفعلانه به مشارکت فعالانه تأمل نظری، فصلنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی، تیر ماه ۱۳۷۳، شماره ۳۲، صص ۱۶۵ - ۱۹۳. ۱۹. برای آشنایی با نظرات آلموند در این باره، ر. ک به: گابریل آلموند و دیگران، چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، مرکز آموزش مدیریت دولتی، تهران، ۱۳۷۷، فصل سوم و چهارم و رونالد چیلکوت، پیشین، ص ۳۴۵ به بعد و عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، تهران، ۱۳۷۵، صص ۱۱۴ - ۱۱۵. ۲۰. صحیفه نور، ج ۱۲، ص ۲۳۰. ۲۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۸. ۲۲. صحیفه نور، ج ۱۷، ص ۹۶. ۲۳. حسین بشیریه، پیشین، صص ۹۷ - ۹۸. ۲۴. محمد تقی آل غفور، ساختار سیاسی نظام جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه علوم سیاسی (دوره پیشین)، ش ۸، بهار ۷۳، صص ۱۸ - ۱۹. ۲۵. انوشیروان احتشامی، سیاست خارجی ایران در دوران

می‌کنند و زمام امور حکومت را به دست می‌گیرند. محبوبیتی که دموکراسی طی قرون اخیر به ویژه در قرن بیستم پیدا کرده، بی‌سابقه است. تا جایی که کمتر سیاستمدار و حتی اندیشمندی حاضر می‌شود آن را به کلی رد کند. حتی مستبدترین نظام‌های سیاسی در تلاشند با اتخاذ برخی از نمادهای آن، از جمله تشکیل پارلمان و انجام انتخابات صوری، حکومت خود را دموکراتیک معرفی کنند. البته تفسیرهای دموکراسی از یونان باستان تاکنون بسیار متنوع بوده است. به قول دیوید هلد «تاریخ اندیشه دموکراسی بغرنج و تاریخ دموکراسی‌ها گیج کننده است». ۴. هر فرهنگ و جامعه‌ای، معنای خاصی را از آن اراده می‌کند. «همین حالا دموکراسی انگلیسی و آمریکایی با دموکراسی فرانسوی یا ایتالیایی و حتی ایرلندی فرق دارد». ۵. حسین بشیریه نظریات دموکراسی را در سه گروه عمده دسته‌بندی کرده است: ۱. دموکراسی به معنای حکومت اکثریت مردم، ۲. دموکراسی به معنای حکومت قانون و ۳. دموکراسی به معنای حکومت متناوب چندین گروه. دموکراسی اکثریتی همان دیدگاه کلاسیک درباره دموکراسی است که به آرای ژان ژاک روسو بر می‌گردد. براساس این دیدگاه اکثریت هیچ گاه اشتباه نمی‌کند. دموکراسی به این معنا مظهر اراده اکثریت مردم است... برخی دیگر جوهر دموکراسی را در حکومت قانون می‌دانند. از این نگاه قدرت اساساً خطرناک است و باید به قانون محدود شود. حکومت خوب حکومت محدود است، اما اراده اکثریت محدودیتی بر قدرت محسوب نمی‌شود، بلکه ممکن است کار را به خودکامگی اکثریت بکشاند... اکثریت باید به وسیله نهادهای قانونی کنترل شود... دموکراسی نه حکومت مستقیم توده‌ها یا اکثریت مردم، بلکه وسیله‌ای برای مشورت با اکثریت در جهت حفظ منافع افراد و اقلیت‌هاست. برخی دیگر از نظریه پردازان معاصر جوهر دموکراسی مدرن را رقابت میان چندین گروه قدرت می‌دانند. ۶. دیوید هلد در یک برداشت کلی و جامع از تعریف‌های ارائه شده از دموکراسی می‌نویسد: تقریباً کلیه نظریه پردازان تجربی، به رغم اختلاف نظرهایی که با یکدیگر دارند دموکراسی را مجموعه‌ای از ترتیبات نهادی تعریف می‌کنند که یک بافت سیاسی غنی از گروه‌های همسود پدید می‌آورد و امکان نفوذ و انتخاب رهبران سیاسی و حکومت اقلیت‌های متعدد را ممکن می‌سازد. ۷. «دین» ۸. «دین» در لغت در معانی متعددی از جمله طاعت، جزا و قرض به کار رفته است. در معنای استعاری نیز به معنای اطاعت از شریعت استعمال شده است. ۹. مفاهیمی که برای دین بر شمرده شده قابل احصا نیست؛ از این رو در این جا تعریف‌های ارائه شده از آن را در سه گروه دسته‌بندی کرده و مفهوم مورد قبول خود را از آن روشن می‌کنیم: ۱. عده‌ای دین را چنان گسترده معنا کرده‌اند که هر آیینی را ولو اعتقاد به خدا نیز در آن مطرح نباشد در بر می‌گیرد؛ ۱۰۲. برخی دیگر دین را تا حد احساس تنزل داده‌اند؛ ۱۱۳. گروهی اعتقاد به توحید، معاد و نبوت را شرط دین‌داری می‌دانند. ۱۲. قرآن کریم درباره دین و به طور خاص اسلام می‌فرماید: *أَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ*؛ ۱۳ در حقیقت دین نزد خدا همان اسلام است. *وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ*؛ ۱۴ و هر که جز اسلام دینی دیگر را جوید هرگز از وی پذیرفته نشود و وی در آخرت از زیانکاران است. *وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ*؛ دین چه کسی بهتر است از آن کس که خود را تسلیم خدا کرده و نیکوکار است. ۱۵. امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: *أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ*، و *كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ*، و *كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ*، و *كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِحْلَاصُ لَهُ*؛ ۱۶ اساس دین، شناخت خداوند است و کمال شناخت او تصدیق به وجود اوست و کمال تصدیق به وجود او یکتا و یگانه دانستن اوست و کمال اعتقاد به یکتایی و یگانگی او، پرستش اوست. براساس آیات و روایات رکن اصلی دین پذیرش خداوند تبارک و تعالی است و رکن دوم آن، تسلیم محض در برابر اوست. مصداق رکن دوم در طول زمان تحول پیدا می‌کند؛ قبل از بعثت رسول مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله وسلم، اطاعت از پیامبران گذشته مصداق تسلیم در برابر خدا بود و در بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم تسلیم خداوند در اطاعت او منحصر شده است. بنابراین منظور ما از «دین» آیینی است که از جانب خداوند به واسطه رسول مکرّم اسلام بر بشر عرضه شده و نحوه ارتباط بشر با خویشتن، با خدا، با اجتماع و با طبیعت را ارائه داده و توسط ائمه اطهار علیهم السلام تفسیر و تبیین شده است. این دین امروزه تنها «دین» بر حق و تحریف نشده، از طریق قرآن و سنت و عقل در اختیار بشر می‌باشد که با روش مورد قبول شرع،

نیازهای فردی و اجتماعی در هر زمان به دست فقها استخراج می‌شود. اجتماع دین و دموکراسی با توجه به مفاهیم «دین» و «دموکراسی»، در نگاه نخست، میان آن دو ناسازگاری در حد تناقض احساس می‌شود. «دموکراسی» هرگونه محدودیت در حکومت و دخالت در آن را به خواست انسان منحصر می‌کند و از پذیرش دخالت غیر انسان در سرنوشت خود شانه خالی می‌کند. واژه مردم سالاری خود گویای این نکته می‌باشد که در این نظام سیاسی «مردم» سالار و سرور بوده و در رأس حکومت جای دارند. خواست آنها ملاک مشروعیت نظام است و مشروعیت قوانین مدیون رضایت مردم است. بر فرض که مشروعیت به حقانیت تعریف شود، این مردم هستند که حق و باطل را تعیین می‌کنند. هر نظامی که مردم به آن روی آورند حق است و هر نظامی را که از آن روی برگردانند از حقانیت ساقط می‌شود. با رأی با واسطه و بی‌واسطه آنها سران نظام و کلیه مسئولان حکومت انتخاب می‌شوند و با روی گردانی آنها باید از قدرت خلع شوند. در حالی که اسلام هم مشروعیت اصل نظام سیاسی و هم مشروعیت مجریان و کلیه دست‌اندرکاران نظام را، الهی می‌داند. اساساً از نظر اسلام هیچ منبع مشروعیتی به غیر از خداوند وجود ندارد. او حاکم علی‌الاطلاق است «ان الحکم الا لله». ۱۷ مشروعیت در اسلام، امر واقعی و حقانی است و حقایق با خواست‌ها متحول نمی‌شوند. کسانی حق حکومت دارند که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم مأذون از طرف خداوند باشند. حکومتی که در رأس آن ولی فقیه قرار گرفته، با واسطه ائمه‌علیهم‌السلام و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به خداوند می‌رسد با این توصیف چگونه می‌توان حکومت دینی را نظام «مردم سالار» خواند؟ در این جا دو پاسخ را ارائه می‌کنیم. پاسخ اول: همچنان که از سؤال به روشنی بر می‌آید در آن سکولاریسم و امانیسم به عنوان عناصر دموکراسی پیش فرض گرفته شده و آنگاه دین در مقابل دموکراسی قرار گرفته است؛ ولی سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا این تقابل تصنعی نیست؟ آیا در مفهوم دموکراسی واقعاً امانیسم و سکولاریسم نهفته است؟ آیا این مفهوم خود تحمیل نوعی دیکتاتوری تحت نام دموکراسی به معتقدان ادیان نیست؟ آیا چنین ادعایی از مسلمات است و نیازمند دلیل نیست؟ آیا می‌توان برای همه ادیان نسخه واحدی پیچید؟ اگر جامعه‌ای واقعاً با ادله قطعی عقلی، به این نتیجه رسیده باشد که سعادت آنها در گرو پیروی از دین خاصی است و آن دین نه تنها مشوق حضور مردم در عرصه‌های مختلف اجتماعی، بلکه همه را به آن مکلف ساخته باشد، چگونه برای افکار عمومی و افکار خواص قابل توجه است که به تمام باورهای متدینان به آن دین، با شعار «آزادی ادیان»، احترام بگذارند ولی به آنها حق ندهند نگاه دینی به دموکراسی داشته باشند و متناسب با فرهنگ خود نظام سیاسی خود را شکل دهند؟ این سؤال در برابر کسانی که مروج پلورالیزم معرفتی و اخلاقی بوده و به تبع آن بر طبل تساهل و تسامح می‌کوبند، بیشتر خودنمایی می‌کند. آنها باید توضیح دهند که چرا قانون پلورالیزم، تساهل و تسامح، این عرصه را در بر نمی‌گیرد؟ این نظریه هم با معنای لغوی دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم، ناسازگار است و هم با تلقی عموم نظریه‌پردازان چند دهه قبل و حتی با دیدگاه بسیاری از نظریه‌پردازان کنونی در جهان عرب همخوان نیست. به نظر می‌رسد در ورای این اشکال تراشی‌ها انگیزه‌های سیاسی نهفته است. اگر به تاریخچه دموکراسی نظری بیفکنیم ضدیت با دین را در نهاد دموکراسی نمی‌یابیم. چنین ویژگی خود با ایجاد پارادوکس، دموکراسی را نفی می‌کند. با ملاحظه تعریف‌هایی که از دموکراسی شده و به برخی اشاره کردیم روشن می‌شود که دموکراسی مستقیماً در مقابل دین قرار نگرفته است. ۱۸ این تعریف‌ها علی‌رغم اختلاف‌های جزئی و کلی، وجه مشترک‌شان آن خصلت ضد استبدادی و پذیرش فی‌الجمله حق مردم در حکومت است. از اغلب تعریف‌ها بر می‌آید رضایت مردم از حکومت عنصر اصلی دموکراسی می‌باشد. بعد از انقلاب اسلامی به منظور طرد ایران از جرگه کشورهای دمکراتیک که در حال بدل شدن به الگویی مناسب برای تلفیق دین و دموکراسی برای جهانیان به ویژه مسلمانان بود، نظریه‌پردازان غربی تلاش کردند تا با معرفی لیبرال دموکراسی به عنوان تنها مدل دموکراسی، در اذهان جهانیان چنین وانمود کنند که تلازمی ضروری و پایدار میان لیبرالیسم و دموکراسی وجود دارد و تفکیک آنها امری محال و ممتنع است. بعد از پیروزی اسلام گرایان در الجزایر و روی کار آمدن دولت کودتا با حمایت دولت‌های غرب، این تبلیغات دوباره اوج می‌گیرد. آنها در علت همکاری خود با

دولت کودتا و سرنگونی اسلام گریان گفتند تلفیق دین و دولت با دموکراسی سازگار نیست و ما به روی کار آمدن اندیشه غیر دمکراتیک و استبدادی رضایت نمی‌دهیم. این ترغیر علمی، سیاسی بلکه دیکتاتوری توانسته است اذهان بسیاری از مسلمانان را به خود مشغول دارد و برخی را به سوی طرد کامل دموکراسی و عده‌ای دیگر را به تحویل یا حتی کنار گذاشتن دین به نفع دموکراسی بکشاند. برخی دموکراسی را به این دلیل که بر انسان محوری و سکولاریسم بنا گشته، با روح خدا محوری اسلام ناسازگار یافته و رد کرده‌اند. اینها هرگونه دموکراسی خواهی را در خلاف مسیر اسلام ارزیابی می‌کنند. در مقابل کسانی که جهت‌گیری فکری‌شان به سوی غرب است بدون این که به آموزه‌های اسلام در رد سکولاریسم و امانیسم و ضدیت کامل اسلام با حکومت استبدادی و خودکامه توجه کنند، به کلی دین را از سیاست جدا دانسته تا مانعی پیش رویشان در دموکراسی خواهی نداشته باشند. از سوی دیگر عده‌ای که نتوانسته‌اند انتساب سکولاریسم به اسلام را همانند مسیحیت بپذیرند، چاره را در آن دیدند که با اصل گرفتن حقانیت دموکراسی سکولار و با توسل به علم هرمنوتیک و ادعای قرائت‌های مختلف از دین، اسلام را، به گونه‌ای تفسیر کنند که با دموکراسی راست در آید. آقای مجتهد شبستری می‌نویسد: ارزش قانون قطعی لازم‌الاتباع خداوند که مخالفان دموکراسی از متروک شدن آن بیمناکند چگونه به دست می‌آید و چگونه معلوم می‌شود؛ آیا با توجه به مباحث فلسفی تفسیر متون (هرمنوتیک فلسفی) که خصوصاً در قرن بیستم دامن گسترده است می‌توان تفسیر معینی از یک متن را تنها تفسیر ممکن و درست و معتبر اعلام کرد؟ آیا با توجه به این مباحث، دیگر معنایی برای «نص» در مقابل «ظاهر» - آن طور که گذشتگان تصور می‌کردند - باقی مانده است؟ هیچ متنی تفسیر منحصر به فرد ندارد و از همه متون تفسیرها و قرائت‌های متفاوت می‌توان داد و هیچ متنی به این معنا «نص» نیست... اسلام به هر صورت که تصور شود گونه‌ای فهم و تفسیر از کتاب و سنت است و هیچ فهم و تفسیری از کتاب و سنت تا آن جایی که به انکار نبوت پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نرسد خروج از اسلام به شمار نمی‌آید. همه فهم و تفسیرهای کتاب و سنت همیشه و از سوی همه کس در افق فرهنگی - تاریخی معینی انجام شده است. ۱۹ پاره‌ای از احکام فقهی موجود با دو اصل مهم دموکراسی، مساوات حقوقی همه شهروندان و اصل هدف قانون باید تأمین منافع همه شهروندان باشد، معارضه دارد؛ مثلاً پاره‌ای از احکام فقهی از برتری‌های حقوقی مسلمانان یا مردان بر زنان سخن می‌گوید، پاره‌ای از احکام فقهی اگر قانون تلقی شوند، نه منافع همه شهروندان که منافع عده خاصی را تأمین می‌کنند. آیا باید این احکام فقهی را که در شرایط تاریخی معینی نقش خاص داشته‌اند، قوانین قطعی و ابدی و همه عصری خداوند اعلام کنیم و با آنها به جنگ دموکراسی برویم...؟

۲۰ در مقابل این عده، جمع کثیری تحت تأثیر این ترفند قرار نگرفته و با ایمان به حقانیت اسلام و باور به توانایی اداره کامل جامعه از سوی اسلام، به دنبال معرفی نظام سیاسی مورد نظر اسلام هستند. آنها مروج این عقیده هستند که نه اسلام سکولاریسم را بر می‌تابد و نه سکولاریسم از ذاتیات دموکراسی است، بلکه دموکراسی در مقابل نظام دیکتاتوری، شیوه و شکل دیگری از اداره جامعه است، که می‌توان با اصلاح و متناسب ساختن آن با آموزه‌های اسلامی، ساختار حکومت اسلامی را بر اساس آن پایه‌ریزی کرد. امام خمینی بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که اسلام نه تنها ضدیتی با دموکراسی ندارد بلکه قویاً حامی آن است: ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی که در غرب هست مشابه باشد، اما آن دموکراسی‌ای که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد و دموکراسی اسلام کامل‌تر از دموکراسی غرب است. ۲۱ جمهوری اسلامی... دموکراسی واقعی است. ۲۲ «حکومت جمهوری است مثل سایر جمهوری‌ها، و احکام اسلام هم احکام مترقی و دموکراسی پیشرفته و با همه مظاهر تمدن موافق». ۲۳ اسلام یک دین مترقی و دموکراسی به معنای واقعی است. ۲۴ آری اسلام با دموکراسی نه تنها ضدیتی ندارد، بلکه دموکراسی به راحتی از متون اسلامی قابل استخراج است. البته در این جا توجه به این نکته اساسی و کلیدی - که در بیانات امام خمینی هم بر آن تأکید شده - ضروری است که دموکراسی مورد تأیید اسلام، منحصر به فرد بوده و با دموکراسی‌های غربی تفاوت کامل دارد؛ در این دموکراسی‌ها سکولاریسم به عنوان یک اصل پذیرفته شده است. امری که هرگز مورد تأیید اسلام نیست. از جواب کلی امکان جمع

دین و دموکراسی که بگذریم، در این جا به صورت مشخص روشن می‌کنیم که در میان معانی فوق العاده زیاد «دموکراسی» و «دین»، کدامین برداشت از دین با کدامین مفهوم از دموکراسی سازگار هستند و با تلفیق آنها، می‌توان «دموکراسی دینی» را پایه‌ریزی کرد؟ اگر «دموکراسی» را به معنای حکومت مردم بر مردم به معنای حقیقی آن بدانیم، و اعتقاد بر این باشد که خواست مردم تنها ملاک مشروعیت است، به گونه‌ای که ممکن است نظام «الف» در زمان «ب» مشروع و در زمان «ج» به دلیل تحول خواست مردم نامشروع گردد، و یا مشروعیت آن براساس رضایت و عدم رضایت مردم نوسان پیدا کند، دموکراسی بدین معنا تعارض کامل با دین دارد و جمع میان آن دو، جمع میان ضدین است. اما اگر دموکراسی به معنای نظامی آزاد و ضد استبدادی باشد که در آن حقوق مردم محترم است. و مردم در گزینش برخی از مسؤولان نقش دارند و حاکمیت قانون مانع اعمال سلاقی است، و بالاخره نظامی است مردمی و در خدمت عموم مردم و نه در خدمت گروه یا فرد خاص، دموکراسی بدین معنا نه تنها برخلاف اسلام نیست بلکه به راحتی از متن آن قابل استخراج است. حکومت اسلامی، حکومتی الهی - مردمی است. حکومت امام و امت است. با حکومت‌های تئوکرات قرون وسطی همان قدر بیگانه است که با نظام‌های استبدادی و فاشیستی سر ستیز دارد. اگر این تلقی را از دموکراسی داشته باشیم و دین را به معنای فوق بگیریم، دیگر نباید از امکان جمع میان اسلام و دموکراسی سخنی به میان آوریم، چون جمع فرع بر دوگانگی است. دموکراسی بدین معنا ذاتی حکومت دینی است و غیر قابل انفکاک از آن می‌باشد؛ به گونه‌ای که در حالت عادی، نظام غیر مردمی لزوماً غیر اسلامی هم خواهد بود. تلقی نخست از دموکراسی (حکومت مردم بر مردم) تلقی کلاسیک است. روسو در کتاب قرارداد اجتماعی چنین تصویری از دموکراسی را ارائه داده است. دموکراسی به این معنا به دلایل مختلف از جمله غیر عملی بودن آن، تخصصی بودن سیاست و حکومت که توده مردم از آن بیگانه‌اند و کارنامه بدی که دموکراسی توده‌ای و کنترل نشده از خود به جا گذاشته، طرفداران خود را از دست داده است. امروزه اغلب حامیان دموکراسی از معنای دوم آن جانب‌داری می‌کنند. دموکراسی در این معنا با انواع فرهنگ‌ها و نگرش‌ها قابل جمع می‌باشد. ماهیت دموکراسی سیاسی به عنوان مجموعه‌ای از شیوه‌ها و رویه‌ها آن را قادر می‌سازد که خود را با بسیاری از نهادهای سیاسی و اقتصادی تطبیق دهد. آن طور که تجربه نشان داده است نظام دموکراسی با اشکال حکومتی جمهوری، پادشاهی، نظام‌های دو حزبی و چند حزبی کم و بیش با سرمایه‌داری، سوسیالیسم و یا دولت رفاه، با انواع مختلف اعتقادات مذهبی و غیر مذهبی و با سطح گوناگون پیشرفت‌های آموزشی و رفاه اقتصادی سازگار می‌باشد. ۲۵ دموکراسی به معنای حکومت مردم بر مردم عملاً غیر ممکن بوده و تا کنون در هیچ کجا و هیچ زمانی تحقق پیدا نکرده است. آنچه در صحنه عمل دیده می‌شود، حکومت اقلیت بر عموم جامعه است. این تعداد اندک نیز یا نماینده اکثریت هستند و یا حتی ممکن است نماینده اقلیت باشند. در هر صورت عملاً به جای حکومت مردم، بزرگترین اقلیت از میان اقلیت‌های فراوان قدرت را به دست می‌گیرند. در این باره جان استوارت میل می‌نویسد: عباراتی از قبیل «حاکمیت مردم» یا «قدرت مردم بر مردم» حقیقت مسأله را درست بیان نمی‌کنند، چون آن مردمی که قدرت اعمال می‌کنند با آن مردمی که قدرت بر آنها اعمال می‌شود همیشه یکی نیستند. «حکومت کردن مردم بر خودشان» که این همه در پیرامونش گفت و گو می‌شود به واقع حکومتی نیست که در آن هر فردی حاکم بر سرنوشت خود باشد، بلکه حکومتی است که در آن سرنوشت فرد در جامعه به وسیله بقیه افراد جامعه تعیین می‌شود. از آن گذشته جمله «اراده مردم» یا «اراده ملی» عملاً این معنا را دارد که اراده «بخشی از مردم» که شمارشان زیادتر است یا درجه فعالیتشان بیشتر است باید بر باقی افراد جامعه تحمیل شود؛ به عبارت دیگر، زمام قدرت خلق به جای این که در دست تمام مردم باشد عملاً به دست اکثریت یا به دست آنهایی که خود را به وسایلی به عنوان اکثریت به جامعه پذیرانده‌اند می‌افتد. ۲۶ علی‌رغم تبلیغات وسیع که غربی‌ها علیه جمهوری اسلامی می‌کنند و نقش مردم را در آن ناچیز نمایش می‌دهند، خود نظام‌های لیبرال دمکرات تمایل چندانی به حضور مردم در سیاست ندارند و آن را مخل آزادی فرد می‌دانند. بدین جهت شاهد حضور سیاسی فوق العاده اندک مردم در نظام‌های لیبرالی هستیم. بیشترین نقشی که آنها ایفا می‌کنند

حضور هر از چند گاه در انتخابات است. استفان دی تنسی می‌نویسد: در لیبرال دموکراسی‌های مدرن، دموکراسی در نخستین نگاه، اغلب به عنوان فرصتی برای شهروندان به منظور انتخاب آزادانه حاکمان در مقاطع گوناگون و نه اتخاذ تصمیمات حکومتی برای شهروندان به حساب می‌آید. ۲۷ لیبرال‌ها همیشه به توده مردم نگاه منفی داشته‌اند و به قول آربلاستر با اکراه به سوی دموکراسی روی آورده‌اند. ۲۸ و کوشیده‌اند تا تبیین‌هایی از دموکراسی را ارائه دهند که نقش توده مردم در آنها به غایت اندک باشد. سعی لیبرال‌ها بر آن است تا به جای آن که به دنبال توده حرکت کنند، توده مردم را به دنبال خود بکشاند و جهت حرکت آنها و حتی خواست آنان را تعیین کنند. برای آنها دموکراسی تا جایی قابل اعتناست که به جنبه لیبرالیستی حکومت خدشه‌ای وارد نشود و اصلی‌ترین شاخصه لیبرالیسم، آزادی به خصوص در عرصه اقتصاد است. میلتون فرید من نو - لیبرال معروف می‌گوید: «چون سود ورزی جوهر دموکراسی است، هر دولتی که سیاست ضد بازار را تعقیب نماید ضد دمکراتیک است و حمایت مردم از آنها هیچ اهمیتی ندارد.» ۲۹ ملاک دموکراسی نزد لیبرال‌ها قانون‌گرایی است، نه رأی اکثریت ۳۰ قانونی که براساس رأی نخبگان تنظیم می‌شود، نه براساس خواست عموم مردم. این ملاک در نظام‌های انتخاباتی برخی کشورها از جمله آمریکا و انگلستان قابل مشاهده است. برای مثال جرج دبلیو بوش با رأی کمتر از ۲۵ درصد واجدین شرایط، و در حالی که رقیب او حایز تعداد بیشتر آرا بود، وارد کاخ سفید شد. در سال ۱۹۵۱ نیز در انگلستان حزب محافظه‌کار با وجود کسب آرای کمتری از حزب کارگر، کرسی‌های بیشتری را در مجلس از آن خود کرد و در سال ۱۹۷۴ چنین اتفاقی برای حزب کارگر رخ داد و توانست با وجود آرای کمتر کرسی‌های بیشتری را به خود اختصاص دهد. ۳۱ این نظام‌ها به خوبی نشان می‌دهند که در ایالات متحده و انگلستان ملاک مشروعیت خواست اکثریت نیست. در این جا ذکر این نکته در تبیین امکان جمع میان دین و دموکراسی، لازم است که دموکراسی به عنوان روش، برخلاف نظام استبدادی کاملاً انعطاف‌پذیر بوده و تحت تأثیر فرهنگ‌ها، آداب و رسوم، قالب متناسب را پیدا می‌کند. دموکراسی در ترکیبش با فرهنگ لیبرالی، دموکراسی لیبرال را تشکیل می‌دهد. از آن جا که لیبرال‌ها نیز فرهنگ واحدی ندارند، تنوع در دموکراسی‌های لیبرال را هم شاهدیم؛ برای مثال دموکراسی لیبرالی که در فرانسه حاکم است با آنچه در انگلستان هست، تفاوت دارد و هر دوی آنها با نظام آمریکا متفاوتند و در عین حال شباهت‌های وسیع آنها را هم نمی‌توان نادیده گرفت. «دموکراسی لباس ندوخته‌ای است که براساس قامت فرهنگی یک ملت و به دست همان ملت بریده و دوخته می‌شود.» ۳۲ بنابراین دموکراسی معنای متفق علیه ندارد. آنچه مهم است وجود معیارهای اصلی دموکراسی است که نظام سیاسی را از حالت استبدادی خارج و به نظامی مردمی تبدیل می‌کند. در نظام دمکراتیک برخلاف نظام استبدادی، مردم از روی رضایت و اشتیاق قوانین را به اجرا می‌گذارند و از حاکمان اطاعت می‌کنند نه از روی اجبار و تحمیل. بر این اساس دموکراسی در هر جامعه و در هر فرهنگی لباس متناسب با آن جامعه و فرهنگ را به تن می‌کند. طبیعی است که دموکراسی هم که با اسلام جمع می‌شود، ویژگی‌های اسلامی را با خود به همراه خواهد داشت. با این توضیح روشن شد که دموکراسی هیچ ضدیت و تعارضی با دین ندارد. دموکراسی اصولی دارد که با حضور آنها در هر جامعه‌ای، اعم از دینی یا غیر دینی، در آن جا حاضر می‌شود. می‌توان عناصر دموکراسی را که از لابه‌لای آثار برخی از نظریه‌پردازان استخراج می‌شود ۳۳ این گونه بر شمرد: ۱. اهتمام به آرای مردم در شکل‌گیری نظام سیاسی؛ ۲. برخورداری مردم از آزادی‌های حقوقی در چارچوب قانون؛ ۳. وجود زمینه‌های لازم انتقاد و سؤال مردم و نمایندگان آنها از مسؤولان و در مقابل پاسخ‌گویی آنان و شانه خالی نکردن از وظایف خود؛ ۴. تساوی و برابری همگان در برابر قانون و نبود هیچ‌گونه مصونیت برای افراد یا گروه‌های اجتماعی خاص؛ ۵. وجود اصول و ضوابط در جا به جایی و تغییر مسؤولان و مادام‌العمر نبودن مناصب؛ ۶. هدف نظام خدمت به عموم مردم باشد نه طبقه خاص، گروه خاص و فرد خاص. این اصول - البته نه به آن معنا که در دموکراسی‌های سکولار ادعا می‌شود، بلکه به معنای خاص اسلامی - به بهترین وجه در منابع اسلامی مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. آنها را می‌توان به راحتی از نهج البلاغه حتی فقط از نامه گران سنگ حضرت علی علیه السلام به مالک اشتر، استخراج کرد. ۳۴ پاسخ دوم: پاسخ دوم

به اشکال تعارض دین و دموکراسی، این است که گفته می‌شود: این اشکال از عدم توجه به یک مغالطه ناشی می‌شود. یکی از شرایطی که علمای منطق برای تناقض ذکر کرده‌اند وحدت موضوع می‌باشد که در این جا لحاظ نشده است. موضوع دین غیر از موضوع مردم سالاری است. موضوع دین روح و محتوای حکومت و خط مشی آن است، در حالی که مردم سالاری از ساختار و نهادهای حکومت و نحوه توزیع قدرت سخن می‌گوید؛ در واقع بحث از دموکراسی بحث از کارآمدی نظام است. بعد از اتخاذ نظر در مبنای مشروعیت نوبت به این بحث می‌رسد که چگونه می‌توانیم بر اساس این مبنا یک نظام کارآمد بسازیم؟ پاسخ به این سؤال همیشه یکسان نیست. باید براساس فرهنگ هر جامعه و براساس مقتضیات زمان و مکان پاسخ در خور را برای آن یافت. چه بسا ممکن است دموکراسی برای جامعه‌ای، نظام کارآمد باشد، ولی برای جامعه‌ای دیگر نه، و یا ممکن است برای جامعه‌ای در زمانی کارآمد نباشد و در زمانی دیگر مناسب‌ترین نظام باشد. در هر صورت نمی‌توان یک سیستم را برای تمام جوامع تجویز کرد. البته تمام فرهنگ‌ها و تمام ایدئولوژیها ظرفیت یکسانی ندارند و ممکن است تاب تحمل برخی از نظام‌ها را داشته باشد و برخی دیگر را نه. برای مثال اسلام به عنوان دین جاودانی هرگز با استبداد قابل جمع نیست، اما با برخی قرائت‌ها از دموکراسی سازگار است. در اسلام حقوق مردم به رسمیت شناخته شده و بین مردم و حکومت حقوق متقابل برقرار است. اسلام با استبداد و خودکامگی، مخالف است. در اسلام اصل شورا و اصل امر به معروف و نهی از منکر، اصل بیعت و ... وجود دارد. بنابراین دموکراسی می‌تواند با ترمیم‌هایی ساختار حکومت اسلامی را عملیاتی کند. وقتی دموکراسی قالب حکومت دینی قرار گیرد تحت تأثیر آن بازسازی می‌شود و شکل متناسب با دین به خود می‌گیرد. این نظام در جایی می‌تواند به اجرا در آید که اکثر اعضای جامعه مؤمن به دین باشند. «مردم سالاری دینی» در جوامعی قابل اجراست که در آن مردم آزادانه از روی ایمان و با تدبر و تعمق به این نتیجه رسیده‌اند که سعادت دنیا و آخرتشان در گرو اطاعت از دین است و بر همین اساس خواست خود را با خواست دین هماهنگ می‌کنند و دین را به عنوان قابل اعتمادترین منبع برای نظر و عمل، محور رفتارهای فردی و اجتماعی خود قرار می‌دهند. آنها احترام به خویشان را در اجرای احکام الهی می‌دانند و هرگونه بی‌توجهی به این خواسته را بزرگترین اهانت به خویشان و تزییع حقوقشان می‌دانند. ولی فقیه نیز به نیابت از معصوم حافظ حقوق مردم است نه تزییع کننده آن. او فردی است متخصص، اسلام شناس و مسلط بر هوای نفس خویش. وظیفه اوست تا به عنوان دیده‌بان امین، حافظ منافع واقعی مردم باشد و حرکت جامعه را بر اساس اسلام همان چیزی که خواست مردم است، سازماندهی کند. بنابراین در مردم سالاری دینی مردم حکومت می‌کنند؛ منتها با این تفاوت که جامعه اسلامی خواست‌های خود را با شرع تطبیق می‌دهد نه با هواهای نفسانی خویش، و این کار را از روی رضایت و خرسندی انجام می‌دهند نه از روی اجبار و تحمیل، و معتقدند تنها آنچه اسلام فرموده سعادت آنها را در دنیا و آخرت تأمین خواهد کرد. هر متفکر آزاداندیشی که واقعاً از دموکراسی جانب‌داری می‌کند، براساس اصول و جوهره دموکراسی باید به جوامعی که منکر سکولاریسم هستند حق دهد تا آنها براساس ایمان و عقیده خود آن گونه عمل کنند که می‌اندیشند و نظامی را تأسیس کنند که دلخواه آنهاست. پی‌نوشت‌ها ۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم و فارغ التحصیل کارشناسی ارشد علوم سیاسی مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره). ۲. توماس هابز، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه (تهران: طرح نو، ۱۳۸۰) بخش سوم. ۳. همان، ص ۱۹۲.۴. دیوید هلد، مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر (تهران: روشنگران، ۱۳۶۹) ص ۱۳.۵. حسین نصر، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴) ص ۲۸۷.۶. دیوید هلد، پیشین، ص ۲۹۵.۷. حسین بشیریه، آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری) - (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰) ص ۱۳۶.۸. شایان ذکر است در این مقاله منظور ما از «دین»، دین اسلام است؛ تنها به دلیل مأنوس بودن مردم سالاری دینی این عنوان را برگزیده‌ایم و إلا مردم سالاری اسلامی عنوان مناسب‌تری بود. ۹. الراغب الاصفهانی، مفردات الفاظ القرآن الکریم، تحقیق صنوان عدنان (دمشق: دارالعلم، ۱۴۱۶ ق). ۱۰. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹) ص ۱۹.۱۱. همان، ص ۱۸.۱۲. محمد تقی مصباح یزدی،

«معرفت دینی»، فصلنامه مصباح، ش ۲۰ (۱۳۵۷) ص ۵۰۱۳. آل عمران (۳) آیه ۱۹۰۱۴. همان، آیه ۸۵۰۱۵. نساء (۴) آیه ۱۲۵۰۱۶. نهج البلاغه، خطبه ۱۰۱۷. انعام (۶) آیه ۵۷۰۱۸. مکفرسون گرافور برو، زندگی و زمانه دموکراسی لیبرال، ترجمه مسعود پدram (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)؛ همو، جهان واقعی دموکراسی، ترجمه علی معنوی (تهران: آگاه، ۱۳۷۹)؛ دیوید هلد، پیشین. ۱۹. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹) ص ۱۱۴۰۲۰. همان، ص ۱۱۶۰۲۱. امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۳۰۹۰۲۲. همان، ص ۵۰۳۰۲۳. همان، ج ۵، ص ۴۲۹۰۲۴. همان، ص ۳۵۳۰۲۵. ویلیام انبشتاین و ادوین فاگلمان، مکاتب سیاسی معاصر، ترجمه حسینعلی نوروزی (تهران: نشر دادگستر، ۱۳۶۶) ص ۲۴۰۰۲۶. جان استوارت میل، رساله درباره آزادی، ص ۳۱۰۲۷. استفان دی، تنسی، مبانی علم سیاست، ترجمه حمید رضا ملک محمدی (تهران: دادگستر، ۱۳۷۹) ص ۲۰۰۲۸. آنتونی آریلاستر، لیبرالیسم غرب ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر (تهران: مرکز) ص ۱۱۵۰۲۹. میلتون فریدمن، سرمایه‌داری و آزادی، ترجمه غلامرضا رشیدی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰) ص ۱۱۰۳۰. ر. ک: حسین بشیریه، آموزش دانش سیاسی، (مبانی علم سیاست نظری) - (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰) ص ۱۳۳۰۳۱. حجت الله ایوبی، اکثریت چگونه حکومت می‌کند؟ (تهران: سروش، ۱۳۷۹) ص ۶۰۰۳۲. ر. ک: جان استوارت میل، تأملی در حکومت انتخابی، ترجمه علی رامین (تهران: نشر نی، ۱۳۶۹)؛ همو، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۸). ۳۳. پیروز مجتهدزاده، روزنامه آفتاب یزد، ش ۱۵۳۱، (۲۳/۳/۸۴) ص ۶۰۳۴. ر. ک: محمد تقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام (تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۹).

http://www.psas.ir/fa۲/index.php?option=com_content&view=article&id=۲۲۴:۱۳۸۷-۱۱-۲۷-۰۸-۰۸-۰۵-۳۲-۱۰&Itemid=۸۸

رسانه ها و تحول فرهنگ سیاسی در خاورمیانه

political ... نقش رسانه ها در فرهنگ سیاسی

دکتر داود فیرحی

۱ - مقدمه جهانی تر شدن ارتباطات جمعی (Mass - Communication) و توسعه فن آوری آن، تاثیرات مهمی در جهان سوم بر جای گذاشته، و بویژه کشورهای اسلامی خاورمیانه را با مسائل بسیاری مواجه نموده است. این تحولات که در سطح ملی عقاید و ارزش ها را دگرگون کرده و در ابعاد بین المللی هم جدار بندی دولت ها را تضعیف نموده است، تضادهای مهمی برای دنیای اسلام تدارک نموده است. از چشم انداز مسائل خاورمیانه - که دیانت اسلام جایگاهی اساسی دارد - گسترش رسانه های جمعی، تاثیر دوگانه ای گذاشته است. رسانه های جمعی، از یک طرف با گسترش خود، آرا و سلیقه های مردمان را یکسان نموده و در نهایت اقتدار دولت ملی را تقویت نموده اند و از طرف دیگر، با تنوعی که در علائق مخاطبان خود ایجاد می کنند، اجماع فرهنگی کشورهای دنیای اسلام را گسسته و با فرهنگ های چند پاره و متعارض، مشروعیت سنتی را تضعیف کرده و به موازات میزان سنتی بودن این دولت ها، پایه های اقتدار داخلی آنها را سست می گردانند. (۱) بدین ترتیب، رسانه ها و ارتباطات جمعی، فرهنگ سیاسی کشورهای خاورمیانه را به شدت نامتوازن نموده اند. در این مقاله، نسبت جهانی تر شدن ارتباطات جمعی و دگرگونی های فرهنگی / سیاسی در کشورهای خاورمیانه را بررسی می کنیم. تاکید اصلی ما با بر تضعیف روز افزون نقش دولت ها در حیات فرهنگی و بالتبع، فرهنگ سیاسی این جوامع است.

۲- ماهیت ارتباطات جمعی و روابط شمال و جنوبدر یک مقاله کوتاه، هرگز نمی توان تمام ادبیات مربوط به ارتباطات جمعی را مرور نمود. بسیاری عقیده دارند که هنوز هیچ تلاشی اساسی در توضیح ماهیت ارتباطات جمعی و به ویژه نقش حیاتی آن در چارچوب روابط شمال و جنوب صورت نگرفته است. مطالعات انجام گرفته نیز نوعاً از دیدگاه کشورهای شمال بوده است و لذا منابع برای یک بررسی از دیدگاه مسأل جنوب و از جمله خاورمیانه، بسیار اندک و ناکافی است. مقاله حاضر صرفاً از نقطه نظر دوم به موضوع می نگرد. (۲) ۱- ۲- رسانه های جمعی وسیله یا پیام؟ هر چند در سال های اخیر، مفاهیم بسیاری در خصوص ارتباطات جمعی ارأیه شده است اما به نظر می رسد که نوعی بحران مفهومی در تعریف و قلمرو این حوزه وجود دارد. (اکو ECO)) در بحث از ارتباطات جمعی و رسانه های گروهی، می پرسد: ((رسانه گروهی چیست؟ آیا آگهی یک روزنامه، رسانه گروهی است؟ یا پخش برون مرزی رادیو و تلویزیون و یا آرم یک لباس ورزشی؟ در واقع، رسانه های جمعی با انواع متعدد و در شبکه های مختلف عمل می کنند. رسانه ها چند بعدی عمل می کنند اما بعضی از آنها در حکم رسانه رسانه ها است.)) (۳) تعریف فوق و به ویژه جمله آخری آن، از دیدگاه رسانه های جمعی خاورمیانه و کشورهای اسلامی اهمیت بسیاری دارد. در واقع، این رسانه های خارجی هستند که برای رسانه های ارتباط جمعی خاورمیانه، حکم رسانه رسانه ها را دارند یعنی منبع خبر و منشأ پیام هستند. (۴) به هر حال، تلقی فوق از تعریف سنتی رسانه به عنوان وسیله ارتباط، بسیار فراتر رفته و به اصطلاح علمای منطق، نوعی ((وسعت مفهومی)) پیدا نموده است. مک لوهان (M. McLuhan)) از این زاویه و با تاکید بر نقش فن آوری در القای پیام می نویسد: ((رسانه، همان پیام است.)) (۵) این تلقی، از دیدگاه روابط فرهنگی و علمی شمال و جنوب معنای مهمی دارد. تعریف رسانه به مثابه پیام، ناظر به ویژگی عمومی دورانی است که از آن به عنوان ((عصر اطلاعات)) و یا ((انفجار ارتباطات)) نام می برند. و به رسانه های جمعی نه از زاویه سخت و نرم افزاری بلکه از جنبه تحولات رفتاری اجتماعی نگاه می کنند. از این چشم انداز، زمینه های فلسفی و فرهنگی پیام ها و پیام سازان کشورهای شمال و نیز تعارضات فرهنگی برخاسته در کشورهای خاورمیانه که به عنوان فرایندی یکپارچه و بمتابه دوروی یک سکه اند، اهمیت بیشتری پیدا می کنند. (۶) دکتر رضا داوری اردکانی، نویسنده ایرانی نیز، ضمن تفکیک میان وجود وسیله ای و ماهیت پیامی رسانه های ارتباط جمعی، می نویسد: ((تلویزیون اکنون تنها به ما اطلاعات لازم برای یک زندگی در جامعه مدرن و پست مدرن نمی دهد بلکه تعیین می کند که مهم چیست؟ و چه چیز بی اهمیت است؟ مطلوب و غیر مطلوب کدام است؟ طرز لباس پوشیدن و آداب معاشرت را نیز تلویزیون تعیین می کند. حتی پاسخ دادن به این پرسش که صدا و سیمای مطلوب کدام است، خود به خود و دانسته و ندانسته، احیاناً به عهده تلویزیون گذاشته می شود. در این صورت، دیگر نمی توان تلویزیون را وسیله انگاشت.)) (۷) روزنامه ها و تلویزیون بدین ترتیب، عین پیام است و در شرایطی که در بیشتر کشورهای خاورمیانه، روزنامه ها و تلویزیون های داخلی از رسانه های خارجی تغذیه می کنند و آنها را به عنوان منبع خبر و رسانه رسانه های خود تلقی می کنند، طبیعی است که نقش بزرگی در انتقال فلسفه و فرهنگ کشورهای شمال ایفا می کنند. داوری تاکید می کند که تلویزیون به این معنا، هرگز یک وسیله نیست زیرا وسیله، چیزی است که آدمی به اختیار و برای رسیدن به هدف و مقصدی به کار می برد اما تلویزیون، خود مقصد و هدف است. بنابراین، تلویزیون عین قدرت است و به هر کجا که قدم می گذارد، آن جا را متحول می کند. در عین حال، اضافه می کند که تلویزیون جزء ذاتی این عالم جدید و متجدد است. نمی توان در دنیای جدید به سربرد اما با شیان مهم از شوون این عالم [یعنی تلویزیون] کنار نیامد. (۸) داوری بدین سان، به تعارض آفرینی مهم رسانه های جمعی در کشورهای جنوب و خاورمیانه نظر دارد. ۲- ۲- خصایص ذاتی ۱- ۲- ۲- فرزند غرب و آموزگار عصر رسانه های ارتباط جمعی از جمله وجوه مشخصه و اصلی دوران جدید غرب هستند. و به دلیل خصلت گروهی و گریز از مرکزی که دارند، با فلسفه مدرن و فردگرایی و ذره گرایی برخاسته از آن، انطباق تام پیدا می کنند. رسانه ها و به ویژه روزنامه، رادیو و تلویزیون در غرب و شمال، ماهیتی مردم سالار دارند و برای بقای خود، مجبورند که چنین باشند. برخلاف کشورهای خاورمیانه که رسانه های مهم عموماً

دولتی هستند، رسانه‌های چند ملیتی، محصول بازار رقابت می‌باشند و برای بقای خود، ناگزیر به جلب مشتری با عناوین ((خوانندگان عزیز)) و یا شنوندگان و بینندگان محترم هستند. خرید تماشاچی و یا خواننده و شنونده ((گرامی)) بر بنیاد فرض مهمی استوار است که پست مدرنیست‌ها آن را قبول ((دیگری)) و یا احترام به ((دیگران)) می‌نامند. چنین فرضی، رسانه‌ها را به وضعیتی سوق می‌دهد که در مواجهه با مخاطبان خود، تفاوت‌های طبقاتی و... را کنار گذاشته، شاه و گدا را یکسان و مقابل هم ببیند. رسانه، فاصله‌های اجتماعی را حذف می‌کند. (۹) موضوع از بعد فلسفه و فرهنگ سیاسی، اهمیت زیادی دارد رسانه‌ها هم زاده فلسفه و فرهنگ جدید غرب هستند و هم تمدن برخاسته از آن را تعین و تقرر می‌بخشند. اصل مردم‌سالاری که در قلب رسانه‌ها جای گرفته، بازتاب‌خاستگاه رسانه‌ها در دموکراسی‌های غربی است. این رسانه‌ها هرگز به مقام، قدرت و یا شوون سلطنت و غیره که در فرهنگ کشورهای اسلامی، قداستی الهی داشته ارجی نمی‌نهند. بدین ترتیب، توسعه و رواج رسانه‌های غربی در کشورهای اسلامی خاورمیانه موجب شده است که ارزش‌های سنتی این جوامع درهم ریخته و با حذف فواصل سنتی، قداست و مشروعیت اقتدار سیاسی دچار بحران شود. اصولاً ارتباطات جمعی بر محور گفت و شنود با دیگران استوار است توجه به دیگری، یعنی انطباق و تساهل در رفتار، که فکر و فرهنگ سیاسی را در چارچوبی فارغ از اقتدار و عناصر اقتداری، به هدف دنیای ((اقدام مشترک برای حل مشکل)) معطوف و تقلیل می‌دهد. از این جهت، رسانه‌های جمعی، آئینه فرهنگ و عمل غربی و بیان‌گر آرزوهای بشر منتشر **Common person** بوده (۱۰) و هر گونه علقه‌ای فراتر از علائق فردی را نفی می‌کنند. چنین برداشتی از رسانه، ارتباطات جمعی و انسان، که عقاید و ارزش‌های غربی جان‌مایه آن است، با مفاهیم فرهنگ و رفتار سیاسی مردمان خاورمیانه فاصله آشکار داشته و تعارضات بسیار مهمی ایجاد کرده است. ۲-۲-۲- فرآیند مسأله‌سازيچنان که گذشت، رسانه‌های غربی - که اکنون جهانی‌تر شده‌اند - ارزش‌ها و عقاید خاصی را اشاعه می‌دهند. رسانه‌ها در مجموع، بینشی و گزینشی هستند. و مشکله ارتباطات جمعی نیز درست در همین امر نهفته است که هر اندیشه و یا بینشی، فقط بخشی از رویدادها و حوادث را به عنوان واقعیات مسلم برجسته می‌کنند. این نکته از دیدگاه رابطه فرهنگی شمال و جنوب، اهمیت بسیاری دارد. از یک سوی، با توجه به این که رسانه‌های غربی در خاورمیانه نقش رسانه‌ها را بازی می‌کنند و به عنوان یک پیام‌ساز مرجع و مرکزی نقش غالب دارند و از طرف دیگر، مسأله‌سازی (**agend Bilding**) در دو معنای مثبت و منفی آن که رخداد یا مسأله‌ای (هر چند کوچک و موهوم) را به عنوان مهم‌ترین مشکل روز در یک جامعه ملی تغلیظ می‌کند، مهم‌ترین ویژگی رسانه‌های گروهی است، بررسی نقش رسانه‌های غربی در خاورمیانه معاصر اهمیت دارد. (۱۱) باید تاکید نمود که در کشورهای خاورمیانه، به دلایلی توجه و اعتماد به اخبار خارجی در سطح وسیعی جریان دارد و چنین پدیده‌ای را در همه کشورهای منطقه می‌توان مشاهده نمود. (۱۲) رسانه‌های خارجی فعال در خاورمیانه، نه تنها شکاف تاریخی موجود بین دولت و مردم این کشورها را پر می‌کنند بلکه جنبه‌هایی از کار دولت‌ها را بر مردم آشکار کرده و قطع نظر از صحت و سقم آن، تریبون پر قدرتی در اختیار عامه مردم در ارزیابی نهایی دولت‌های خود قرار می‌دهند. در کشورهای اسلامی هم‌زمان با گسترش تکنولوژی ارتباط جمعی، به جای رویکرد و اعتماد بیشتر به رسانه‌های داخلی، این رسانه‌های خارجی هستند که واسطه دولت و مردم شده‌اند. این وضعیت، با توجه به زمینه فرهنگی و متفاوت رسانه‌های خارجی، مسأله مهمی برای خاورمیانه آفریده است. به عنوان مثال، رادیو بی بی سی و تلویزیون **CNN** دو رسانه قوی و پرنفوذی بودند که در جریان انقلاب اسلامی ایران و نیز جنگ و بحران خلیج فارس نقش بزرگی ایفا کردند. اهمیت این رسانه‌ها چنان بود که حتی معتقدان سرسخت ارزش‌ها و نظام‌های سیاسی موجود در منطقه نیز اطلاعات خود را از آنها دریافت و تصمیمات و رفتار سیاسی/راهبردی خودشان را بر مبنای آن اطلاعات و اخبار سامان می‌دادند. (۱۳) طبیعی است که به لحاظ زمینه‌های فرهنگی و... اطلاعات فوق‌گزینشی بوده و ناخواسته تصمیمات این رهبران را نیز هدایت می‌نموده است. ۳-۲-۲- حضور کلیشه‌ها و قالب‌ها در رسانه‌های جمعی نقش کلیشه‌ها و قالب‌های فرهنگی در گزارش‌های خبری و طبعاً افکار

عمومی بر ساخته رسانه ها، امری مسلم است اما این وضعیت به ویژه در رسانه های غربی بیشتر قابل توجه است. اصولاً همه خبر گزارها و نیز خبرنگاران غربی با یک سری کلیشه ها و پیشداوریهها زندگی می کنند. برای همه آنها، سفید در مقابل سیاه و غربی در برابر شرقی، ترجیح اصولی دارد مسأله ریش و حجاب نیز چنین است. در حالی که در کشورهای مسلمان، داشتن ریش، نشانه جاافتادگی و اعتبار است و حجاب مظهر شرافت زن و خانواده تلقی می شود، رسانه های گروهی غرب با توجه به زمینه های فکری خودشان، این گونه نمادها را مذموم شمرده و با قرار دادن در تقسیمات کلیشه ای خود نظیر انسان غربی - انسان شرقی، پیشرفته و عقب مانده، و لیبرال و مرتجع یا سنتی، نتایج قالبی غیر قابل تعریف ارائه می دهند. (۱۴) به طور کلی داوری رسانه ها در مواضع فرهنگی متفاوت و متنازع بسیار بی رحمانه است. (۱۵) واقعیت این است که رسانه های غربی فقط به عقاید و ارزش های خود می اندیشند و هرگز نمی توانند قالب ها و کلیشه های خود را برشکافند و افکار و تمدن دیگری را به درستی و روشن ببینند. آنان حتی ملاک های خودی و بیگانه و به طور کلی مسأله ((غیریت Otherness)) (۱) را نیز خود ابداع و تعریف می کنند و با بی رحمی تمام، ((دیگران)) را موشکافی و ارزیابی می کنند. به هر حال، این معمای مهم رسانه های غربی به ویژه در حوزه خاورمیانه و جوامع اسلامی است نفی دیگری و در عین حال تاکید بر تسامح با دیگران. (۱۶) ۳ - موقعیت ارتباطات جمعی در خاورمیانه ۱ - ۳ - سلطه رسانه های بزرگ غربکشورهای خاورمیانه به دلیل موقعیت منطقه ای خود، همواره مورد توجه قدرت ها و رسانه های بزرگ جهانی بوده اند. از جنگ های اول و دوم جهانی تا جنگ سرد و تا بحران خلیج فارس مسأله نفت و بنیادگرایی اسلامی، خاورمیانه همیشه آبستن تحولاتی خبر ساز بوده و هست. اما نکته مهم این است که رسانه های بزرگ چنان نفوذی در این منطقه دارند که مردم این کشورها و نیز جهانیان را وادار می کنند تا نا آگاهانه از دریچه چشم انداز و کلیشه های رسانه های غربی به مسأل نگاه نموده و اندیشه و رفتار خود را شکل دهند. شرایبر در کتاب خود با عنوان ((نیروی پیام)) با تاکید بر مسأل خاورمیانه می نویسد: (...)

کشورهای بزرگ بی آن که به اعمال کوچک ترین فشار دیپلماتیک یا هزینه های اضافی نیازمند باشند، می توانند در نحوه تحلیل افکار عمومی نفوذ نموده و از این راه، بر باقی دنیا اثر گذارند زیرا تعدادی از روزنامه ها و رسانه های خبری آنها در حد منشا و منبع افکار و اخبار مورد استفاده دیگر روزنامه های کره خاکی قرار می گیرند. (۱۷) کشورهای خاورمیانه هرگز نتوانستند و شاید نخواهند توانست که قلمرو خود را از انقلاب و جهانی تر شدن ارتباطات جدا و مصون نگاه دارند. گفته می شود که در طول تاریخ منطقه و اسلام، هیچ چیز به اندازه رسانه های غربی مسلمانان را تهدید نکرده است. در خاورمیانه، هر کجا و هر زمانی که قدرت نظامی بنا به مصالحی کار آیی ندارد، رسانه های گروهی لشکر می فرستند. و آنجا که پنتاگون عاجز مانده است، هالیوود به پیروزی قطعی رسیده است. رابطه بین این دو آن جا آشکارتر می شود که سلاح های دفاعی و نیز فیلم های سینمایی بزرگ ترین صادرات ایالات متحده آمریکا به خاورمیانه در دو دهه اخیر را شکل می دهند. (۱۸) تهاجم رسانه های قدرت مند جهانی، برای کشورها و جوامع خاورمیانه، به گونه ای مضاعف، ((مسأله ساز)) شده است. از جمله این مسأل، می توان به سه مسأله مهم اشاره کرد: ۱ - معمای اقتدار ۲ - بحران جامعه مدنی و ۳ - رفرم سیاسی در کشورهای اسلامی. سطور آتی به بررسی این سه مسأله اختصاص دارد. در این جا یک فرضیه وجود دارد که نیازمند تحقیق و تأمل است در خاورمیانه جدید، هر چه یک کشور مذهبی به فرهنگ سنتی خود تعلق خاطر بیشتری نشان می دهد. رسانه های غربی، بنابه دلایلی که گذشت، فشار بیشتری بر آن کشور وارد می کنند. این رسانه ها با فتآوری و تصاویر وسوسه انگیز، طوفان رنگ را چنان به درون خانه ها در خاورمیانه گسیل می دارند که زهد و پارسایی سنتی را به یکباره در خود غرق می کند و آن گاه فضایل اسلامی و سنتی را که بالطبع شکننده هستند، از جوامع فوق می زدایند. (۱۹) رسانه های غربی در این مفهوم، به عنوان ابزار تفوق فرهنگی و بسط منازعات سیاسی، در واقع بازی گر اصلی قدرت در خاورمیانه هستند که دولت ها و کشورهای اسلامی را به چالش واداشته اند. غرب از طریق رسانه ها نه تنها به راحتی حریف فرهنگی خود را مغلوب می کند بلکه با محروم بودن حریف از امکان استفاده از رسانه ها در سطح جهان، کاری می کند که

مخالفینش غیر عادی و غیر متعارف جلوه داده شود (نظیر بنیادگرایی و اصول گرایی و...) و یا اصولاً وجود رقیب در افکار و اذهان فراموش گردد. (۲۰) ۲- ۳- معمای اقتدارچرا دولت های اقتداری جدید در خاورمیانه شکل گرفتند؟ چه چیزی موجبات و زمینه های تحول این کشورها را از نظام قبیله ای به دولت مدرن تدارک نمود؟ و اکنون چه شده است که دولت های خاورمیانه شاهد زوال تدریجی اقتدار خود هستند؟ در این قسمت به مشاهده نقش رسانه های گروهی و بررسی مسأل فوق خواهیم پرداخت. پاسخ پرسش های فوق در صورتی ممکن است که نسبت این رسانه ها را با گرایش های فکری و فرهنگ سیاسی موجود در خاورمیانه به درستی ارزیابی کنیم. چنین می نماید که مسأله دولت سازی، ظهور و زوال تدریجی دولت های اقتداری در خاورمیانه جدید، همبستگی قابل ملاحظه ای با گسترش رسانه های جمعی در خاورمیانه دارد. ارتباطات جمعی در این منطقه، ماهیت دوگانه و پیچیده ای دارند از یک طرف، با کمک به گسترش عقاید و اندیشه های مورد حمایت دولت مرکزی، یکسان سازی و یکسان اندیشی در گروه های قبایلی را فراهم نموده است به طور کلی تمرکز رسانه ها در دست دولت ها، قدرت و اقتدار داخلی بلامنازعی به آنان داده است. و از طرف دیگر، جهانی تر شدن رسانه های غربی و دسترسی سهل و آسان به آنها، موجب ظهور ((نوعی انسان اقتدار گریز))، اخلاق گریزی، و چند پارگی و تنوع در فرهنگ سیاسی جوامع اسلامی شده است. (۲۱) دولت های جدید خاورمیانه، بنابه نقش یکسان ساز رسانه های جمعی، آنها را نوعی ((دانشگاه)) تلقی می کنند که افکار عمومی مورد نظر و دل خواه دولت را باز سازی می کند. و به عنوان بازوی دوم دولت، نظام آموزشی، همگام با سیاست های فرهنگی چنان طراحی می شود که بتواند ماشین دولت را تغذیه و تقویت نماید. به این ترتیب، دستگاه دولت، رسانه های جمعی داخلی و نظام آموزشی، سه ضلع مثلثی هستند که منطقاً و بناگزیب باید توسعه متوازن داشته باشند. اما در عمل، دو عنصر نظام آموزشی و به ویژه رسانه های جمعی، به دلیل سلطه رسانه های فراملی و نظام های آموزشی خارج از کشور، توسعه ی مغایر با خواست و اهداف دولت در خاورمیانه پیدا می کند. (۲۲) بنابر این، رسانه های فراملی به لحاظ اشاعه فرهنگ سیاسی خاص خود، دستگاه دولت و مبانی مشروعیت اقتدار آن در جوامع اسلامی را به شدت تحت فشار قرار می دهند. نکته مهم این است که دولت های جهان سوم و به خصوص خاورمیانه، بنابر ضرورت حفظ و توسعه خود، نظام آموزشی و رسانه های جمعی را تقویت می کنند اما با گسترش آموزش عمومی و سطح سواد مردم، و نیز توسعه و رشد کمی ابزارهای ارتباط جمعی در داخل کشورهای فوق، مردم خاورمیانه به رسانه های جمعی فراملی دسترسی بیشتری پیدا کردند و بخش مهمی از نیازهای خبری خود را از آنها تامین می کنند. نه تنها پیام های رسانه های غربی به خانه های مسلمانان نفوذ می کند بلکه ملا-کی بر ارزیابی رسانه های داخلی نیز واقع میشود. (۲۳) در چنین وضعیتی، نه تنها رسانه های غربی، رقیب صدا و سیما و روزنامه های داخلی می شوند بلکه به دلیل تکنولوژی نابرابر و نیز برخی ملاحظات فرهنگی از قبیل برخی جذابیت های روانی مظاهر غربی، نبرد برای جلب افکار عمومی، به سود رسانه های بزرگ جهانی تمام می شود. گیدنز اشاره می کند که کشورهای جهان سوم، به خصوص آسیب پذیری بیشتری دارند زیرا فاقد چنان منابع و قدرتی هستند که بتوانند با استفاده از آنها، استقلال فرهنگی خود را حفظ و حمایت کنند. (۲۴) تردیدی نیست که هم رسانه های داخلی و هم وسایل ارتباط جمعی جهانی غرب فعالیتی کلیشه ای دارند. بنابراین، تصویری که هر کدام از آنها از جهان و جامعه خود ارائه می دهند، لزوماً تصویری کامل و بی طرفانه نیست بلکه مایلند جهان و جامعه آنها چنان که می خواهند، باشد. و اگر چنین نیست، دست کم مخاطبانشان تصور یا تصویر دیگری نداشته باشند. البته گسترش رسانه های جهانی در خاورمیانه تا حد بسیار زیادی هم مخاطبان این منطقه را هشیار نموده و معادله فوق را بر هم زده است. آنان تا حد بسیاری ماهیت و کلیشه های رسانه های ارتباط جمعی خارجی و داخلی را کشف کرده و لوازم و الزامات برخاسته از آن قالب ها را می دانند. و به این نتیجه رسیده اند که اگر بخواهند تصویر نسبتاً کامل و جامعی از جهان و تحولات آن داشته باشند، لازم است که سخن همگان را بشنوند، بدین ترتیب، مردم خاورمیانه در شرایط جدید قدرت انتخاب بیشتری دارند. با این همه، رسانه های داخلی هرگز نمی توانند در وضعیت انتخاب، شنوندگان و بینندگان

بیشتری داشته باشند. آنان علاوه بر ضعف‌های تکنولوژیک، از حیث مدیریت خبر و شیوه تبلیغ نیز با مشکلاتی مواجه هستند. مهم‌ترین نقص این رسانه‌ها، تبلیغ عریان و غیرجذاب، و نیز، گزارش‌های آشکارا یک‌جانبه و طرفداریهای غیر لازم است. (۲۵) نتیجه این امر، دلزدگی مردم مسلمان از رسانه‌های بومی، بی‌اعتمادی به اخبار و گزارشهای وسایل ارتباط جمعی ملی و تمایل به کسب خبر از رسانه‌های بیگانه است. چنین رویکردی نسبت به رسانه‌های خارجی، که غالباً در مواقع بحرانی، تشدید هم می‌شود، از لحاظ روان‌شناسی توده‌ای، به مرور به نیاز عادی و دائمی مردم تبدیل می‌شود. (۲۶) در حالی که حکومت‌های خاورمیانه در راستای اقتدار خود، رسانه‌های همگانی داخلی را به بن بست دفاع همه‌جانبه از دولت سوق می‌دهند مردم این کشورها در سخن از مشکلات خود، به منابع غربی مراجعه می‌کنند. نکته این است که مردم وقتی اطلاعات خود را از رسانه‌های بیگانه کسب می‌کنند، بر اساس همان اطلاعات نیز عقاید خود را تنظیم می‌کنند. در حقیقت، نوعی فرهنگ سیاسی برخاسته از رسانه‌های غربی در تعارض با فرهنگ سیاسی سنتی و مشروعیت حکومت‌ها در خاورمیانه رشد کرده است کشورهای خاورمیانه و دولت‌های جدید آنها، به دلیل ضرورت مقابله با این وضعیت، در ناهمسازه مهم اقتدار و دموکراتیزاسیون قرار گرفته‌اند. (۲۷) توضیحات فرهنگ‌شناسان در باب وضعیت فرهنگی و فرهنگ سیاسی خاورمیانه بسیار ناامید کننده است. محور بحث شاید بر سه نکته و مطلب اصلی متمرکز باشد اسلام، اقتدار گرایی و دموکراسی. بحث ما هرگز بر سر امتناع دموکراسی یا زوال تدریجی اقتدارها نیست. سخن اصلی این است که در این میان، وضع دیانت و انبوه توده‌های مومن بحرانی است. آنها نمی‌دانند که دینشان در حوزه سیاست چه می‌گوید و یا این که دین را از کدام منظر بنگرند، بهتر است؟ در این اوضاع فکری پیچیده، طبیعی است که تفسیرهای متفاوتی از دیانت اسلام رواج یابد. و بدین سان، مناقشات کلامی و بنیادین مهمی در خاورمیانه شکل گرفته است که به نظر می‌رسد، زاده مناقشات فرهنگی / سیاسی در محیط جنجالی رسانه‌ها است. (۲۸) در این باره، در قسمت پایانی این مقاله با اندکی تفصیل بحث خواهد شد. به هر صورت، هر چند تا کنون، تلاش‌های نظری در جست و جوی یک سری مبانی متقن برای مشارکت سیاسی در خاورمیانه، چندان گسترده نشده است اما علی‌رغم چنین مشکلات تئوریک بسیاری از این جوامع به گونه‌های متفاوتی مسأله انتخابات و آرای عمومی را طرح و توسعه داده‌اند. (۲۹) می‌توان گفت که جوامع اسلامی خاورمیانه در شرایط حاضر، در یک نوع دوگانگی (Dichotomization)) ناگزیر قرار گرفته‌اند جدایی نظر و عمل و نیز گذشته و حال که عرصه افکار عمومی و فرهنگ سیاسی را دچار چندگانگی، کژتابی و بحران مشروعیت نموده است. (۳۰) نتایج سیاسی اجتماعی پدیده فوق، اهمیتی قابل توجه دارد. از یک طرف، شقاق بین فعالین سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، همواره ساختار دولت را متعارض و حتی با تحریم و کناره‌جویی بخشی از نیروهای فکری و مدیریتی مواجه می‌کند اینان از دولت بریده و به نیروها و مراکز انتقادی و جدی تبدیل می‌شوند. از طرف دیگر، گسترش امواج تنش‌های اجتماعی و قومی، پیکره و پایه دولت را متزلزل نموده و هیأت حاکمه را به اقدامات نظامی و امنیتی سوق می‌دهد. در نهایت بسیاری از دولت‌های خاورمیانه، نظیر: مصر، لیبی، عربستان، عراق و... در راستای تقویت وجه اقتداری خود، همواره به سان جزایری می‌مانند که تافته‌ای جدا بافته از جامعه هستند. (۳۱) مهم‌تر این که، چنین وضعیتی در باب دولت‌های خاورمیانه، به غلط، ولی در چارچوب کلیشه‌های رسانه‌های غربی با دیانت اسلامی خلط شده و مغضوبیت دولت‌های موجود را به اشتباه با رشد سکولاریسم و رویکردهای غربی در منطقه و ضعف و سستی فرهنگ مذهبی مردم مرادف می‌پندارند. در چنین شرایط آشفته‌ای که زاده کلیشه‌های رسانه‌های غربی است، نه ماهیت دیکتاتورهای جدید در خاورمیانه و نه ویژگی‌های ماهوی جنبش‌های اسلامی معاصر، هیچ کدام تفکیک و روشن نمی‌شوند. بدتر اینکه دیکتاتورهای موجود، فرصتی پیدا می‌کنند که با معرفی خود به عنوان نظام‌های اسلامی نه تنها خود را حفظ کنند بلکه با تقویت مشروعیت مردمی، مشکلات بسیاری در برابر جنبش‌های اسلامی اصیل تدارک نمایند. (۳۲) به هر حال، دولت‌های منطقه با توجه به حاکمیت رسانه‌های بزرگ غربی، همواره در جست و جوی نوعی سیاست فرهنگی‌ای هستند که بتوانند در مقابل فرهنگ سیاسی منبعث از رسانه‌های خارجی، از

هیأت ناموزن و شکننده خود دفاع نمایند اما تجربه سال‌های اخیر نشان داده است که هرگز از این تعارضات نجات پیدا نکرده اند. در این کشورها، سیستم سیاسی به گونه‌ای است که مردم هرگز نمی‌توانند به صورت قاعده‌مند و معنا داری در سیاست مشارکت کنند. مظاهر دموکراسی و انتخابات وجود دارد اما مقدمات و شرایط آن مفقود است. گروه‌های سیاسی، لحظه‌ای خلق می‌شوند و بعد از انتخابات نیز بلافاصله فروکش می‌کنند. (۳۳) دولت‌های خاورمیانه علی‌رغم اهمیت کم‌تری که به مشارکت سیاسی می‌دهند، به طور ناموزنی به افزایش سطح تحصیلات و آگاهی عمومی همت می‌گمارند. در بسیاری از این کشورها، هر ساله متوسط آموزش عمومی و دانشگاهی افزایش پیدا می‌کند. این امر، یکی از مهم‌ترین مقدماتی است که جوانان تحت پوشش آموزش رایگان دولت را به ساحت مشارکت سیاسی سوق داده، و با توقع مشارکت به عنوان یک حق، اقشار تحصیل کرده را در تعارض آشکار و پنهان با دولت قرار می‌دهد. (۳۴) فرهنگ سیاسی اقشار تحصیل کرده که عمدتاً هم با مبانی و ارزش‌های تمدنی غرب آشنا ترند، در سایه امواج پی‌در پی رسانه‌ها به گونه‌ای شکل می‌گیرد که هرگز نمی‌تواند از مشارکت در عرصه‌های عمومی چشم‌پوشی نماید. به هر حال چنین وضعیتی که بیان‌گر دوگانگی در فرهنگ سیاسی و سیاست فرهنگ خاورمیانه است، جامعه مدنی این کشورها را در موقعیت ویژه و متعارضی انداخته است. ۳ - ۳ - بحران جامعه مدنی در خاورمیانه پارادوکس اقتداری مورد بحث، علی‌رغم محدودیت‌هایی که برای جامعه مدنی تحمیل می‌کند و بخش‌هایی از جامعه مدنی را در بن‌بست اتهام و همسویی بارسانه‌های بیگانه سوق می‌دهد، نتایج مهم دیگری هم دارد. روند جامعه مدنی در کشورهای خاورمیانه، این واقعیت را نشان می‌دهد که این کشورها با درجاتی، به سوی آزادی فعالیت‌های مدنی پیش رفته‌اند. اما این آزادی بخشی برای جامعه مدنی، هرگز به معنای مردم سالار شدن دولت‌ها نیست. (۳۵) برخلاف فرآیند آزادی‌های مدنی که تا حدی در بسیاری از کشورهای اسلامی و جامعه مدنی آنها ملحوظ است، پدیده مردم سالاری نهادمند در جامعه هنوز اتفاق نیفتاده است. مردم سالاری کردن جامعه جنبه ایجابی دارد و ناظر به مشارکت گروه‌های مختلف و مهم‌تر از آن، فعالیت رقابت‌آمیز در زندگی سیاسی می‌باشد که از اراده آزاد و ایجابی گروه‌های مدنی حکایت می‌کند. (۳۶) فقدان چنین شرایطی در ناکامی‌های جنبه نجات‌بخش اسلامی الجزایر (FIS)) در انتخابات ۱۹۹۲ به وضوح مشهود (۳۷) است. سبیل دموکراسی، رقابت در انتخابات و امنیت رای است اما دموکراسی هرگز در انتخابات محدود نمی‌شود. اگر دموکراسی یک منزل و خاستگاهی داشته باشد، آن منزل، همان جامعه مدنی است جایی که گروه‌های مدنی اعم از احزاب و جماعات، به منظور کاهش فشار دولت، حد واسطی بین دولت و شهروند ایجاد می‌کنند. بدین ترتیب، جامعه مدنی هر چند یک مفهوم تحلیلی است اما به عنوان یک مفهوم انضمامی کار ویژه خود را در سیستم‌های سیاسی واجد الگوهای مشارکت و رقابت، نشان می‌دهد. طبق این تفسیر از رابطه دموکراسی و جامعه مدنی، این نکته درست است که در سایه تحولات متاخر و رشد رسانه‌های جهانی، جامعه مدنی در خاورمیانه بازتر شده است اما از حیث سابقه فعالیت‌های سیاسی هنوز دوران ابتدایی خود را سپری می‌کند. (۳۸) باید تأکید کرد که جامعه مدنی در هر یک از کشورهای اسلامی خاورمیانه، به دلیل سابقه تاریخی، ماهیت ویژه‌ای دارند که به لحاظ سنتی با مفاهیم اهل حل و عقد، خبرگان و... پیوند ملموس دارد. همچنان که جامعه مدنی در مفهوم غربی، آونگ تعادل تلقی می‌شود. در جوامع اسلامی نیز چنین گروه‌ها و اشخاصی بنا به تعریف این گونه بوده‌اند و همواره حلقه واسط مردم و امرا و حاکمان تلقی می‌شده‌اند. حتی در مفاهیم قبل اسلام نیز چنین گروه‌ها و اشخاصی با عنوان شرفا و سادات مورد اشاره بوده‌اند که امان آنها و حتی تصمیمات مستقلشان برای حاکم جامعه، و در دوران قبیله، برای روسای قبایل، لازم‌الاجرا دانسته می‌شد. این سنت قبایلی پس از گسترش اسلام نیز در نهاد دولت و خلافت اسلامی جای گرفته و نهادمند شد. (۳۹) با توجه به اشارات فوق، این نکته مهم است که وجود عناصر ویژه‌ای، از جایگاه و اهمیت جامعه مدنی در دوران تمدن اسلامی حکایت می‌کند اما بنابه دلایلی که در جای دیگری باید توضیح داده شود، به تدریج این عناصر و طبعاً موقعیت جامعه مدنی در کشورهای اسلامی غروب نمود و جوامع اسلامی به هر جهت در دایره بسته استبداد قرار گرفتند. به نظر می‌رسد که

انحطاط روز افزون مسلمانان از یک طرف، و برخورد های تمدنی با دنیای غرب که حالت استیلا جویانه نیز داشت، از طرف دیگر، به تدریج زمینه های خود آگاهی و خود باوری در جوامع اسلامی را فراهم نمود. خاورمیانه پس از طی یک دور کامل از استبداد تاریخی تا غرب زدگی، سرانجام با کوشش در بازرگری و ارزیابی مجدد میراث سیاسی / اجتماعی و فکری خود، زمینه های نظری و اجتماعی جدیدی برای ظهور جامعه مدنی در این کشورها فراهم نموده است. می توان گفت که جامعه مدنی نوپای خاورمیانه، خصایص ویژه خود را دارد زیرا به دلیل گذاری که از درون سنت های خود به دوران جدید دارد، برخلاف چند دهه قبل، هرگز سنت سیاسی / اسلامی خویش را نفی نمی کند و بدین جهت، صبغه بومی و مستقل از غرب دارد. در عین حال، برخوردهای تمدنی جدید، چشم اندازی از تفکر انتقادی، آزاداندیشی و تساهل در این جوامع تدارک نموده است. (۴۰) به این ترتیب، هر چند بنا به تعریف غربی ها، دموکراسی در خاورمیانه تحقق نیافته است اما باید تاکید کرد که جامعه مدنی ویژه خاورمیانه، بسیاری از نظام های سیاسی این کشورها را، هر چند به طور نسبی تعدیل کرده است. لذا یکی از مهم ترین راه ها در ارزیابی زندگی سیاسی خاورمیانه، تحلیل عمق آرزوها و آمال این جامعه مدنی است که به تدریج در حال توسعه و گسترش است. همچنان که سعد الدین ابراهیم یاد آوری می کند، تحت تاثیر رسانه های جمعی منطقه ای و بین المللی در دهه های ۸۰ - ۱۹۶۰ جامعه مدنی در خاورمیانه گسترش زیادی پیدا کرده است. (۴۱) قبل از این، تنها اقلیت کوچکی در خاورمیانه فعال و صاحب نفوذ در سیاست بودند اما چنان که سعد الدین گزارش می دهد، تعداد این فعالین سیاسی در مصر و الجزایر و... در حال رشد است. گروه های جدیدتر علی رغم محدودیت هایی که دارند، تا حد زیادی به مشارکت سیاسی روی آورده اند. در برخی کشورها همانند: یمن، لبنان و الجزایر، پایه های اولیه شکل گیری احزاب سیاسی کاملاً مشهود است. (۴۲) اخوان المسلمین در مصر، جنبش ((نقابت)) در تونس و همچنین آزادیهای اقتصادی و فرهنگی سال های اخیر در مصر و سوریه خود به نوعی حکایت از روند شکل گیری و رواج فعالیت های مدنی دارند. (۴۳) و در کنار این فعالیت ها، می توان از جمعیت زنان، طرفداران حقوق بشر و رشد مفهوم شهروندی تحت تاثیر رسانه ها یاد کرد. (۴۴) ۱ - ۳ - ۳ - رابطه جامعه مدنی و دولت‌اشارات فوق در باب وضعیت جامعه مدنی در خاورمیانه، هرگز به این معنا نیست که در این کشورها یک جامعه مدنی قوی وجود دارد یا در حال شکل گیری قطعی است. چنین ادعایی به واقع نادرست است اما تاکید ما بر این نکته بود که کم و بیش شرایط زایش و نشانه های ظهور یک جامعه مدنی ویژه خاورمیانه و کشورهای اسلامی قابل تشخیص است. مفهوم شهروند و جامعه مدنی در این کشورها هنوز شکننده و مبهم است. به لحاظ تاریخی، جامعه مدنی نوپای خاورمیانه در تاکید خود بر تساهل و تحمل آرای سیاسی / اجتماعی متفاوت، با سنت تاریخی عدم تحمل، چالش جدی دارد. و همچنین قطع نظر موانع تاریخی و سنتی، نفوذ فرهنگ غرب در درون این جوامع، موجبات ناموزونی ساختاری و مهمی را فراهم نموده اند. روشنفکران خاورمیانه، متأثر از کشورهای غربی، در عین حال که اقتدار ستیزند اما به لحاظ دوری از سنن اجتماع خود، منزوی شده و به زندگی حاشیه ای و غیر سیاسی روی آورده اند و هرگز نمی توانند با ائتلاف با بخشهای سنتی جامعه مدنی، نیروی سیاسی فعالی تشکیل دهند. البته مسأله کردها در عراق و نیز نقش صورت بندیهای قبیله ای در فرایند حزب سازی و دموکراتیزاسیون یمن و یا نهاد ((دیوانیه)) در کویت اهمیت قابل توجه دارند اما به طور کلی باید اذعان نمود که جامعه مدنی در خاورمیانه، فاقد انسجام درونی و همسویی لازم جهت تثبیت مواضع و تقاضاهای سیاسی / اجتماعی است. و از این حیث در توسعه و حتی بقای خود، نیازمند حمایت دولت هاست و این از مهم ترین ناهم‌سازیه های ویژه زندگی سیاسی در خاورمیانه تلقی می شود. (۴۵) هر چند جامعه مدنی، منطقی ضد اقتدار دارد و بنابراین، قوام و دوام جامعه مدنی در مخالفت با حکومت معنا پیدا می کند اما حکومت های خاورمیانه نقش اساسی در حمایت، انسجام و حتی بنای جامعه مدنی دارند. رابطه رواج مردم سالاری و قدرت دولت، و به طور خلاصه نقش دولت ها در ایجاد نظم دموکراتیک در خاورمیانه تنها نقطه ای است که بسیار از نویسندگان از دیدگاه های گوناگون، آن را مورد تاکید قرار داده اند. (۴۶) مطابق این دیدگاه ها، برای حمایت از جامعه مدنی نوپای خاورمیانه،

برنامه های اصلاحی دولت اساسی است و ضرورت دارد که نوعی اصلاح از بالا صورت گیرد. در این تحلیل، نقش حکومت در پروژه اصلاح سیاسی خاورمیانه بنیادی است. اصلاح سیاسی که بتواند در بهترین حالت توانمندی و مشروعیت جامعه مدنی را تأمین کند، نیازمند جنبش ها و اصلاحات سیاسی / اجتماعی متناسب با منطقه و میراث سنتی آن است که به ضرورت، به طرح منازعات و مناقشات فکری از جانب اندیشمندان مسلمان ختم می شود. (۴۷) آنچه دولت های آگاه منطقه می توانند انجام دهند، نظارت و کنترل این مجادلات سیاسی / فکری است که بتوانند ضمن مراقبت از ابعاد منفی آن (که به لحاظ تاریخی تهدید کننده هستند) فضای امن و سالمی تدارک نمایند تا چنین مباحثی به نتایج منطقی و متناسب با لوازم و الزامات زمان دست یابند. در غیر این صورت، منطق اقتداری دولت، تمایل به یکسان سازی، سرکوب و تعویق تاریخی اصلاحات دارد. به هر حال باید تاکید نمود که در شرایط گسترش رسانه های جمعی غرب، جامعه مدنی در خاورمیانه در یک دوگانگی و وضعیت پیچیده قرار گرفته است. چنان که عبدالباقی هرمسی در بررسی جامعه مدنی تونس توضیح می دهد، روشنفکران این کشور و کشورهای مشابهی چون: مصر، عراق و حتی ایران که خود بخشی از جامعه مدنی هستند، عمدتاً به دو گروه متفاوت و تحت تأثیر دو گرایش مسلط تقسیم شده اند ۱- گسترش برخی وجوه فرهنگ غربی ۲- رشد گرایش های اسلامی و آگاهی های تشکیلاتی / مذهبی. (۴۸) این وضعیت، امکانات و شرایط مساعدی برای شکل گیری جنبش های سیاسی / فکری در راستای اصلاحات سیاسی در خاورمیانه فراهم نموده است. ۳- ۴- مسلمانان و اصلاح سیاسی در خاورمیانه روند دولت سازی و تحولات سیاسی متعاقب آن در خاورمیانه، طی سال های جنگ جهانی اول و دوم، نه در استقلال خود بلکه متأثر از جریان های بین المللی و غربی شکل گرفت. سکولاریسم و ناسیونالیسم ایدئولوژی مسلط این دوران بود. اما در کشورهای اسلامی به موازات جهانی تر شدن رسانه ها و امکان ارتباطات تمدنی در منطقه، گرایش دیگری نیز قوت گرفت که ادعا می کرد ((اسلام تنها راه حل است)). این گرایش آن گاه قویتر گردید که رسانه های ارتباط جمعی غرب، با انعکاس جنبش های دانشجویی سال های ۱۹۶۸ فرانسه و... مبانی فلسفی و تمدنی جامعه غرب را مورد نقد قرار دادند. (۴۹) اسلام که در فاصله دو جنگ جهانی و تا چندین سال متمادی فقط در میان تعداد اندکی از روشنفکران غرب مورد حمایت بود، به تدریج به ایدئولوژی سیاسی مسلط این جوامع تبدیل و در برابر رشد روز افزون نظریه ((زوال یا فساد غرب))، به شدت اوج گرفت. جنبش های اسلامی به انحای مختلف، دولت های سکولار خاورمیانه را مورد تهدید قرار دادند و در بسیار موارد تا بالاترین پله های موفقیت نیز صعود کردند. این تقابل و تهدید، در سودان حالت نظامی داشت در حالی که در کشورهای: ترکیه، الجزایر و لبنان در قالب دموکراسی های ملهم از غرب و در ایران شیعی به صورت یک انقلاب تمام عیار ظاهر شد. بدین ترتیب، اسلام شیعی و سنی، هر دو به صورت ایدئولوژیهای سیاسی مسلط خاورمیانه ظاهر گردیدند و در این بازخیزی و سیاسی شدن، رسانه های گروهی، به ویژه رسانه های بزرگ جهانی و فعال در خاورمیانه، نقش مهمی داشتند. (۵۰) تأمل در ایدئولوژیهای معاصر اسلام گرایان در خاورمیانه، موضع دوگانه آنها را در قیاس با نظام های دموکراسی نشان می دهد. این نکته مهم است که برخی از اسلام گرایان و متفکران مسلمان، نسبت به دموکراسی موضع منفی و برخی، گرایش های مثبت دادند. البته باید تاکید کرد که تقسیم اندیشمندان جوامع اسلامی به طرفداران یا مخالفان دموکراسی، هرگز با تقسیم سنتی فرهنگ و جامعه اسلامی به جهان شیعه و دنیای سنی مذهب انطباق ندارد بلکه در میان طرفداران هر دو مذهب، چنین تقسیمی به چشم می خورد. بدین ترتیب، جهان اسلام، اعم از شیعه و سنی در مقابل مسأله دموکراسی به دو گروه موافق و مخالف تقسیم می شوند. (۵۱) در این میان، قائلین به دموکراسی از مجموعه اهل سنت، پشتوانه های نظری صریح تری از منابع اسلامی دارند. این عده به مفاهیم سنتی: اجماع، شورا، بیعت، آزادی و حریت، و نیز حقوق مردم، در دفاع از دیدگاههای سیاسی / اسلامی و مردم سالار خود استناد می کنند. (۵۲) اما اندیشمندان شیعه مذهب معتقد به سیاست مردم سالار، به دلیل فقدان مبانی نظری، در استناد به مسأله شورا و... در استدلال های خود و نیز استناد به منابع سنتی، دشواریهای بسیاری دارند. دکتر سروش، مهندس بازرگان، آیه الله منتظری و بالاخره شیخ مهدی

حاری از این دسته اند. در برابر قائلین به سیاست مردم سالار، گروه دیگری از مسلمانان شیعه و سنی قرار دارند که در رسانه های جمعی غرب با عنوان بنیادگرا، ((Radical)) / اصول گرا و Fundamentalist نامیده می شوند. این عده در میان اهل سنت، مفاهیم بنیادی شورا و اجماع و بیعت را به صورتی نخبه گرایانه و با استناد به اصحاب ((حل و عقد)) که نخبگان جامعه اسلامی و به اعتباری، اعضای جامعه مدنی در دنیای اسلام تلقی می شوند، تفسیر و تاولیل می کنند. (۵۳) سید قطب مصری از رهبران چنین اندیشه ای می باشد و در افغانستان نیز ملامحمد عمر، رهبر طالبان که به تازگی قدرت و پایتخت را متصرف شده است، چنین اندیشه ای دارند. به موازات این اندیشه ها در اهل سنت، در دنیای شیعه نیز مخالفین الگوهای دموکراسی غربی، دیدگاه های سیاسی / مذهبی خود را در قالب مفاهیم مهم ((امامت))، ((ولایت))، نظریه انتصاب الهی حاکمان جامعه و غیره ارائه می دهند. این اندیشه ها، بنابر ضرورت های تاریخی و سیاسی / اجتماعی، امروزه اهمیت بسیاری پیدا کرده اند و به دلیل وسعت و تعدد در تفسیرهای مربوط، شایسته است که در جای دیگر و مقاله مستقلی مطالعه شود. به هر صورت، آنچه از دیدگاه نوشته حاضر اهمیت دارد، تاکید بر این نکته است که، گسترش رسانه های غربی نه تنها باعث ورود بسیاری از مفاهیم سیاسی و فرهنگی غرب به جوامع خاورمیانه شده است بلکه این رسانه ها با انعکاس هر چند محدود دیدگاه های موجود در میان متفکران جامعه اسلامی، دایره گفت و گوی فوق را تعمیم داده و مناقشات فکری روشنفکران و علمای اسلامی را به درون خانه های تک تک مسلمانان آورده و آحاد مردم را به عنوان داور نهایی در ارزیابی این اندیشه ها، به تدریج به صحنه کشانده است. در این وضعیت، به نظر می رسد که برنده نهایی، کسانی باشند که ماهیت و قدرت رسانه ها را درک و در کنترل آنها، مهارت لازم داشته باشند. خلاصه و نتیجه‌نویس حاضر به ارزیابی نقش جهانی تر شدن ارتباطات جمعی بر تحول فرهنگ سیاسی در خاورمیانه جدید می پردازد. کوشش شده است نقش دو گانه رسانه های غربی و به تبع آنها، رسانه های منطقه را در توانمندی یا تضعیف اقتدار دولت های خاورمیانه بررسی نماید. در این پژوهش، تاثیر رسانه های غربی و ملی در سه مقوله اساسی ۱- معمای اقتدار ۲- وضعیت جامعه مدنی و ۳- گرایشات اساسی در اصلاحات سیاسی منطقه، مورد توجه قرار گرفته است. ادعای مقاله حاضر، این است که رسانه ها به رغم اجماع آفرینی در فرهنگ سیاسی ملی که اقتدار دولت ها را تقویت می کنند، به طرق متعددی موجبات چند پارگی فرهنگ سیاسی و تضعیف اقتدار سنتی را فراهم می کنند. نمود این تاثیر دو گانه را در افت و خیزها و وضعیت ناآرام جامعه مدنی، و نیز تعارضات قابل توجه در سمت و سوی اصلاحات فکری / سیاسی کشورهای اسلامی منطقه می توان مشاهده نمود معمای لاینحلی که در نفی و اثبات، و طرد و قبول ممتد و جوهی از اقتدارگرایی و جمهوری خواهی در خاورمیانه جدید نهفته است.

پی نوشت ها: ۱- برای آشنایی بیشتر با تحولات فرهنگی / سیاسی دو دهه اخیر خاورمیانه بنگرید به: Civil society in the middle East , edited by Augustus Richard Rorton – Buill : Leiden New Yourk , ۱۹۹۵). ۲- نوشته های قابل توجه در باب ارتباطات جمعی که کوشش می کند از دیدگاه جنوب به موضوع بنگرد، عبارت است از: حمید مولانا، گذار از نوگرایی، ترجمه یونس شکرخواه (تهران: مرکز مطالعات رسانه ها، ۱۳۷۱). ۳- H.D Lasswel and N.Leites , (Leiden New York , ۱۹۸۹) P.۱۴۷. ۴- ((تهاجم فرهنگی و دیدگاه ها))، فصلنامه علوم سیاسی موسسه آموزشی عالی باقر العلوم (ع) شماره ۱۲، زمستان ۱۳۷۴، ص ۱۵۴.۵ - ژان کازنوو، جامعه شناسی و سایل ارتباط جمعی، ترجمه باقری ساروخانی و منوچهر محسنی، (تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰)، ص ۶۱.۶ - بنگرید به: H.Mowlana , Global in Formtion @ World Communication , New – Frontiers in international Relations , ۱۹۸۵. H.Mowlana , Masse Media and cultur , op.cite P.۱۶۶. - ۷- داوری اردکانی، چگونه می توان با تلویزیون کنار آمد؟ نامه فرهنگ، ش ۱۹، سال ۱۳۷۴، ص ۴۷.۸ - همان، صص ۵۰ - ۵۱.۹ - داریوش اخوان زنجانی، ارتباطات و روابط بین الملل، نامه فرهنگ، پیشین، ص ۷۱.۱۰ - همان. Neil postman Amusing

۱۲. ch.۳. (New York , Penguin – ۱۱ book, ۱۹۸۹) *ourselves to Death* , ناصر ایرانی, بحران دموکراسی در ایران – و چند مقاله دیگر, (تهران: نشر دانشگاهی, ۱۳۷۱), ص ۲۰۵.۱۳ – اکبر.س. احمد, دیوشورور, رسانه در مقام آموزگار عصرما, ترجمه سیمای ذوالفقاری, نامه فرهنگ, ش ۱۸, سال ۱۳۷۴, ص ۱۱۱.۱۴ – همان, ص ۱۱۵ و نیز ناصر ایرانی, پیشین, ص ۲۱۰.۱۵ – علی اسدی, افکار عمومی و ارتباطات, (تهران: سروش, ۱۳۷۱), صص ۱۲۶ – ۱۲۸. Simon Bromley , ۱۷. p.۱۶۴. (Austin , Tx : – ۱۶ university of teuas press , ۱۹۹۴) *Rethinking Middle East politics* – ژان لویی سروان شرایبر, نیروی پیام, ترجمه سروش حبیبی, (تهران: سروش, ۱۳۷۱), ص ۲۲۹.۱۸ – اکبر.س. احمد, پیشین, ص ۱۱۶. S.Bromley , op.cit , pp.۱۶۶ – ۷. – ۱۹ Michel C.Hudson , *Democratization and the problem of Legitimacy in Middle East politics* (Middle East studies Associaties Bullefin ۲۲ , ۱۹۸۸) pp. ۱۷۱ – ۱۶۵ Ibid . pp.۱۵۷ – ۱۶۴. – ۲۱ Roger owen , *state , power and politics in the Making of the Modern Middle East* (New York , Routhledg , ۱۹۹۲) ch.۲.Ibid . pp. ۴۹ – ۵۵. – ۲۳ christopher claphman , *third world polities* (New York , Routhledge , – ۲۴ pp. ۱۸۲ – ۹. (۹۹۲ ۲۵) ناصر ایرانی, پیشین, صص ۲۱۶ – ۲۱۷. ۲۶ – همان, ص ۲۲۷. Jill Crystal , *Authoritarianism and Its Aolersaries in the Arab World* , – ۲۷ *Worldpolities*. ۴۶ , no ۲ (January ۱۹۹۴) : ۲۶۲ – ۲۸۹. _ Civil society in the Middle East , op . cit. pp.۱۸ – ۲۴. ۲۸ M.Campar Hudson , op. cit , p.۱۶۰. – ۲۹ Gurdrun kramer , *Liberalization and Democracy in the Arab World* , – ۳۰ *Middle East Report* , no . ۱۷۴ (january ۱۹۹۲) pp. ۲۲ – ۲۵ , ۱۳۵. john Waterbury , *Democracy Withoat Democrats? the potential For Political Liberalization in the middle East* (London and new York I.B.Taurus , ۱۹۹۴) pp. ۲۳ – ۴۷.Ibid. – ۳۲ Bryan s. turner , *Orientalism and the problem of civil society in Islam* – ۳۳ Brattleboro , VT : Amana books , ۱۹۸۹. p.۲۷.) Edward shils , *the virtue of civil society Government and opposition in middle East* , No.۱ (Winter ۱۹۹۱) : ۳ – ۲۰. Civil society in the Middle East , op.cit,p ۱۶. – ۳۵ E.Shils , op . cit . p.۱۲. – ۳۶ Ghanim al – Najjar , *Democracy and the civil society in Egypt and Algeria* (Egypt May ۱۹۹۴) p.۱۲ – ۳۰. Gharib Kamele , *libraliation and Democracy in the Middle East* – ۳۸ *M.S.Report* , no ۱۷۴ – ۱۹۹۳) .pp.۲۰ – ۲۵.) Abdelbaki Hermassy , *Notes on Civil society in Tunisia* (Giza , ۱۹۹۴) – ۳۹ pp.۷ – ۷۸. see : S.P.Huntington , *clash of civilizations? Foreign Affairs* ۷۲ , no . ۳ – ۴۰ summer ۱۹۹۳) : ۲۲ – ۴۹.) Civil society in the Middle East , OP.Cit , p.۱۷. – ۴۱ sad al – din Ibrahim , *Civil society in jordan : A Preliminary Assessmeut* – ۴۲ *Egypt : Gizad* , ۱۹۹۲) p.۱۸.) Autoni Messava , *Civil society against the War system : the Lebnans* – ۴۳ case (egyp : Gaiza , ۱۹۹۲) pp. ۲۸ – ۳۰. Ibid .p . ۵۳. – ۴۴ Ghanim al – Najjar , *Civil society in Kuwouit* , op . cit , p.۱۲ – ۲۲. – ۴۵ Johu Keane , *Democracy and Civil society london : verso* , ۱۹۸۸. p.۲۳. – ۴۶ See joh Esposito and James Piscatory , *DemoCratization and Islam* , – ۴۷ *Middle East jgnal* ۴۵. No.۳ (summar , ۱۹۹۱) : ۴۴۰. Abdelbaki Hermessi , op. cit , pp. ۷ – ۸. – ۴۸ *Civil Society in the miiddle East* , op.cit .p.۲۳. – ۴۹ j Esposito and J.Piscatory .op cit. – ۵۰ *Islamist Democracy* , *Middle East Report* no ۱۸۳ (۱۹۹۳)

pp. ۲ - ۸ - ۵۱ Ibid. - ۵۲ Judith Miller , The challenge of Radical Islam , Foreign Affairs ۷۲ , no .

۲ (۱۹۹۳) : ۴۳ - ۵۶ . ۵۳ -

آشنایی با نظام مدیریت اداری داریوش

مقدمتها کنون در مورد تاریخ ایران باستان، به ویژه دوره هخامنشیان، مطالب زیادی نگاشته شده است. در واقع وسعت و عظمت ایران در دوره هخامنشی، به ویژه در زمان کورش و داریوش، همواره موجب مباهات و افتخار ایرانیان بوده است. در این مقاله، نگارنده سعی کرده است از دیدگاه دیگری به امپراطوری هخامنشی توجه نماید: دیدگاه مدیریتی به واقع پرسیدنی است که امپراطوری بزرگی در حد و اندازه امپراطوری ایران، در زمان داریوش یا فرزند وی خشایارشا چگونه اداره می‌شد؟ آیا بکاربردن زور و سرنیزه برای اداره آن کافی بوده است یا آنان از مکانیزم‌های اداری و انسانی پیشرفته‌تری برای اداره امپراطوری استفاده می‌کرده‌اند. این مقاله نشان می‌دهد که حالت دوم درست است و نظام اداری داریوش به اندازه‌ای پیشرفته بوده است که حتی برخی جنبه‌های آن امروزه هم قابل استفاده است. به واقع جای تعجب است که در نظام اداری داریوش در ۲۵۰۰ سال پیش، تمامی کارکنان دولت دارای شرح وظایف بوده و از یک نظام دستمزد طبقه بندی شده، پیروی می‌کردند. بعضی از فرایندهای اداری، مانند: ماموریت، پرداخت، دریافت و تحویل کالا و ... با روش‌های مدرن امروزی تفاوت اساسی ندارند و در این فرایندها اغلب فرم‌هایی که ما امروزه استفاده می‌کنیم، مانند: فرم ماموریت، دستور صدور سند، رسید انبار، حواله انبار، دستور پرداخت و ... مورد استفاده قرار می‌گرفتند و از این راه کل جریان مالی و کالایی کشور زیر کنترل قرار داشت. از سوی دیگر، استقرار یک نظام بازرسی سه سطحی در کشور در واقع جالب و خواندنی است و با نظام‌های پیشرفته امروزی برابری می‌کند. در این مقاله سعی شده است به اختصار وضعیت سازماندهی و تشکیلات، مشاغل و دستمزدها، مالیات، انبارداری و خزانه داری، بازرسی و کنترل، و ارتباطات در دوره داریوش کبیر معرفی شود. ۱. سازماندهی و تشکیلاتشاهنشاهی بزرگ ایران، به تعدادی ساتراپی بزرگ (استان یا ایالت) تقسیم شده بود که در راس هر کدام یک ساتراپ (استاندار) قرار داشت. داریوش کبیر امپراطوری ایران را به ۲۳ ساتراپی و خشایارشا آن را (که اندکی بزرگتر شده بود) به ۲۸ ساتراپی تقسیم کرده بود. برای نمونه از طریق مورخان یونانی ساتراپی سارد را می‌شناسیم که روزگاری پایتخت فرمانروایی لیدی بود. اما سرزمین مرکزی ایران، یعنی پارس، بدون ساتراپ بود و شخص شاه بر آن حکومت می‌کرد. از مقامها و مشاغل نظام اداری در تشکیلات داریوش کبیر، مقامها و مشاغل عمده عبارت بودند از: الف: رئیس تشریفات: قائم مقام رئیس تشریفات: خزانه دارد: کاخ داره: نمایندگان محلی دولتو: سایر مشاغل دولتی، مانند: بازرسان، سفیران، نیزه داران، نگهبانان، منشی‌ها، ماموران مالیات گیر، پیکها و چارها، و تعدادی مشاغل رده پایین تر. ۱-۲. لوح گلی به جای فرم کاغذیاستفاده از لوح گلی پیش از ایران، در بین النهرین (بابل و آشور) و عیلام رایج بود. هخامنشیان که این شیوه را مفید یافته بودند، آن را در نظام اداری و دیوانی خود بکار گرفتند. این لوح‌ها قرص‌های بیضی شکلی به اندازه کف دست از جنس خاک رس بودند که در زمان مورد نیاز، سطح آنها صاف می‌شد و با خط میخی روی آنها نگاشته می‌شد. لوح‌ها بر حسب نیاز در چند نسخه تولید می‌شدند و افراد مسئول از طریق زدن مهر خود، محتوای آنها را تایید می‌کردند. ۱-۳. مهر به جای امضادر دوره ای که مورد بررسی ما قرار دارد، برای تایید اسناد از مهر استفاده می‌شد. در واقع، این روش تا قبل از سده بیستم هنوز در ایران رایج بود، به گونه‌ای که اغلب صاحب منصبان یا علما، دارای مهر مخصوص خود بودند که به جای امضاء از آن استفاده می‌کردند. در دوره مورد مطالعه ما، هر عضو دربار شاهنشاهی هخامنشی که به گونه‌ای با سازمانی اداری سر و کار داشت، می‌بایستی همیشه مهر خود را همراه داشته باشد. نمونه ای از این مهرها از مقر ساتراپ ایرانی سارد به دست آمده است. هر گاه مهر هر یک از افراد درباری یا نمایندگان دولت گم می‌شد، موضوع به آگاهی همگان می‌رسید و می‌بایستی مهر جدید معرفی می‌شد. وقتی یک بار مهر فرنگه رئیس تشریفات گم

شد، او چنین بخشناه کرد^۱: "مهری که پیش از این از آن من بود، گم شده است. اکنون مهری که بر این لوح خورده است مهر من است." این اعلام را در دو نامه ای می‌خوانیم که در زیر لوح‌های دیوانی محفوظ مانده‌اند. ۱-۴. دستورهای اداریفرایند صدور دستورهای اداری در دربار هخامنشی، فرایندی کاملاً مشخص و تعریف شده بوده که تفاوت چندانی با سیستم‌های پیشرفته امروزی ندارد. در این فرایند، تمام کنترل‌های امروزی اعمال می‌شد با این تفاوت که به جای فرم‌های کاغذی، از لوح گلی استفاده می‌شد. می‌توانیم گردش کار اداری را تا مرحله نگارش بر روی لوح، چنین تصور کنیم: ۱. رئیس تشریفات، یکی از کارمندان خود را نزد خود می‌خواند و دستور لازم را می‌دهد. ۲. سپس آن کارمند به سازمان دربار می‌رود و خود را به رئیس سازمان معرفی می‌کند. ۳. رئیس سازمان یکی از منشی‌ها را می‌خواهد و دستور نوشتن متن لازم را به او می‌دهد. ۴. منشی متن را به فارسی باستان دیکته می‌کند. ۵. دستیار او با قلم مخصوص، متن مورد نظر را به خط میخی عیلامی بر روی لوح می‌نویسد. ۶. منشی متن را کنترل می‌کند و دقت دارد که همه چیز برابر نظم خاص خودش پیش برود. ۷. در پایان برای اطمینان خاطر، می‌خواهد که به نوشته اضافه شود که دستور تهیه لوح از چه کسی صادر شده است. مثلاً- در پایان یکی از اسناد چنین آمده است: "انزوکه این را نوشته است، او ماموریت نوشتن را از نانا ایدین دریافت کرده و ورازه در جریان امر قرار داشته است". برخی از سندها به بابلی بر روی لوح و برخی به زبان آرامی بر روی پوست نوشته می‌شدند. قابل تصور است که نامه‌ها و دستورهایی را که می‌بایستی به راههای دور فرستاده شوند، روی پرگامنت (پوست) نوشته باشند، چون حمل و نقل پرگامنت آسانتر بود. در هر حال برای بایگانی از جنس ارزان لوح استفاده می‌کرده‌اند. ۱-۵. ماموریت‌مسافرائی که بین ساتراپی‌های شاهنشاهی در رفت و آمد بودند، همیشه گذرنامه‌ای با خود داشتند که از طرف ساتراپ (استاندار) صادر می‌شد. به طور طبیعی فقط کسانی چنین گذرنامه‌ای را دریافت می‌کردند که با عنوان مامور رسمی و دولتی سفر می‌کرده‌اند. در این گذرنامه آمده بود که دارنده گذرنامه از سوی چه کسی ماموریت دارد، چه مسیری را طی می‌کند و چه میزان آرد و نیز گوشت برای مصرف شخصی خود و در صورت لزوم برای همراهان و همکاران زیر دست خود باید دریافت کند. این هزینه‌ها به صورت کالا یا نقره داده و دقیقاً ثبت می‌شد. ۲. مشاغل و دستمزدها در جهان باستان که برده داری رواج داشت، در بسیاری از کشورها از این برده‌ها در مزارع بزرگ یا ساخت بناهای عظیم استفاده می‌کردند. لیکن به گواهی اسناد تاریخی، ایرانیان (پارسها، پارتها و سایر اقوام ایرانی) با وجود پیروزی‌های عظیمی که در دوران هخامنشی، اشکانی و ساسانی نصیب آنها شده بود، از بند کشیدن اقوام مغلوب و روانه کردن مردان، زنان و فرزندان آنها به بازارهای برده‌فروشی خودداری می‌کردند. به همین دلیل برای اغلب فعالیت‌های خود در زمینه کشاورزی، دامداری و ساختمان سازی دستمزد می‌پرداختند. اسناد به جا مانده از بنا کردن تخت جمشید در زمان داریوش کبیر و خشایارشا به خوبی این موضوع را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، برخلاف تصور نادرستی که تخت جمشید را ساخته دست بردگان و یا اسرای جنگی می‌دانستند، مطالعه اسناد تاریخی نشان می‌دهد که این بنای عظیم توسط کارگرانی ساخته شده که همگی دستمزد می‌گرفتند و چگونگی سازماندهی و میزان دستمزد آنها (متناسب با زمان خود) بسیار هم پیشرفته بوده است. در سطور زیر بعضی از مشاغل و میزان دستمزد هر یک از روی الواح موجود در خزانه تخت جمشید، استخراج و ثبت شده است. ۱-۲. مشاغل موجود در تخت جمشید در بخش سازماندهی و تشکیلات، برخی از مقامها و مشاغل دولتی را ذکر کردیم. از جمله سایر مشاغلی که در تخت جمشید موجود بوده‌اند، می‌توان از: خیاطان، نقره کاران، زرگران، مبل‌سازان، ظریف کاران، کارکنان تهیه مواد، خدمتکاران، پرستاران کودکان، نقاشان ساختمان، برزگران، آشپزها، باغبانان، سفالکاران، آهنگران، مهترها، نخ‌ریس‌ها، روغن سازان، شربت سازان، و کاتبان نام برد. جالب این است که سرپرستی همه کارگاه‌های تولیدی لباس در تخت جمشید همیشه با یک زن بود که بالاترین حقوق را در میان کارکنان این کارگاه‌ها، دریافت می‌کرد. ۲-۲. دستمزدها ۲-۱. نحوه پرداخت دستمزدها به نظر می‌رسد که خوراک عمده مردم ایران در زمان داریوش، نان جو بوده است. به همین دلیل مزد کارکنان غالباً به صورت جنسی پرداخت می‌شد که به طور عمده ترکیبی از

جو همراه با میوه و گوشت بوده است. مبنای محاسبه میزان جو واحدی به نام بن بود. هر بن ده دقه و هر دقه معادل ۰.۹۷٪ لیتر امروزی (تقریباً معادل یک کیلوگرم جو) حجم داشت. به این ترتیب هر بن معادل یک لیتر می‌شد. از آنجا که پرداخت حقوق به شکل کالا دشوار بود، از اواخر سلطنت داریوش کبیر پرداخت نقره به عنوان بخشی یا تمام حقوق متداول شد. ۲-۲-۲. میزان دستمزد غیر از درباریان که به طور عمده حقوق زیادی می‌گرفتند، حقوق سایر افرادی که برای دولت کار می‌کردند منصفانه به نظر می‌رسد. تفاوت دستمزد در میان آنها زیاد نیست و برای کارگران سنگین، زنان، و افرادی که حداقل دستمزد را می‌گرفتند پرداختهای جبرانی پیش بینی شده بود تا میزان آسیب‌پذیری آنها را کاهش دهد. در سطور زیر به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم: الف: حداقل دستمزد لوح‌های به دست آمده از تخت جمشید، نشان می‌دهد که طبقه بندی دستمزدها بسیار غنی و از جهاتی چنان مدرن است که گاه پیشرفته تر از امروزه به نظر می‌آید. در این جا نیز به طور طبیعی ملاک ما اسنادی است که تصادفی بر جای مانده‌اند، که هر چند تصویر کاملی به دست نمی‌دهند، ولی خطوط کلی آن را روشن می‌کنند. پایین‌ترین سطح حقوق، یعنی ۳۰ لیتر جو در ماه، به خدمتکارها و پادوها تعلق می‌گرفت که با دستمزد کارگران خارجی بی‌شمار، همسطح است. حقوق مهترها، کارگران خزانه، نخ‌ریس‌ها، چوب‌کارها، نجارها، ظریف‌کارها، زرگرها، روغن‌سازان، شربت‌سازان و پسر بچه‌های پارسی که از نبشته‌ها رونبشت تهیه می‌کردند، پایین‌ترین سطح حقوق، یعنی همان ۳۰ لیتر جو در ماه بود. همه کارگرانی که حداقل حقوق را می‌گرفتند، به عنوانها و منسب‌های گوناگون پرداخت‌های جبرانی داشتند که اغلب یک لیتر جو در ماه بود. بعضی از کارگران مشمول کمک شاهانه نیز می‌شدند که عبارت بود از یک لیتر آرد جو اعلا و یا یک لیتر جوانه خشک جو در هر ۳ ماه همچنین، نگهبانان خزانه، بانوان خیاط، بانوان کارگر مزارع، نقاشان ساختمان و اغلب کارگران خارجی نیز این جیره را دریافت می‌کردند. پرداخت‌هایی جبرانی به طور عمده زیر نظر روحانیان بوده است. ظاهراً روحانیان برای پرداخت‌های ویژه، معتمدتر از دیگران بوده‌اند. گذشته از مسئله اعتماد، همین امر موجب می‌شد تا روحانیان در کنار وظایف دینی به مسئولیت‌های دیوانی نیز مشغول شوند. ب: سایر دستمزدها ظاهراً در شاهنشاهی ایران همه می‌توانستند با کسب مهارت بیشتر، میزان دریافتی‌های خود را افزایش دهند. در مجموع چنین می‌توان برداشت کرد که نظام دیوانی هخامنشی می‌کوشید تا هر کس به اندازه کاری که انجام می‌دهد، مزد بگیرد. حقوق‌های سازمانی بالا نیز طبقه بندی شده بود. بازرسان، ماموران مالیاتی، بازرسان سپاه، ماموران تامین و خرید کالا، زرگران، پیک‌های سریع ویژه، و راهنمایان سفر هر کدام ماهانه ۶۰ لیتر جو دریافت می‌کرده‌اند. ماموران کنترل، حساب‌رسان، ماموران بازرسی‌های حوادث ناگوار، باغداران، ندیمه‌های شاهزاده خانم‌ها، نگهبانان خزانه و دژها هر کدام ماهانه ۶۰ لیتر جو می‌گرفته‌اند. جیره گوشت ماهانه این گروه را تنها می‌توان تا یک ششم بز یا گوسفند دنبال کرد. این مقدار گوشت نصف جیره سرپرست بانوان کارگر است، که دریافتی آنها ۵۰ لیتر جو بود. سند دیگری گویای آن است که کارمندی که پیشکار کشاورزی نامیده شده در ماه ۶۰ تا ۸۰ لیتر جو و یک و نیم بز و یا گوسفند حقوق می‌گرفته است. حقوق کارمندان سرپرست خزانه و کارمندان ناظر هر کدام ۹۰ لیتر جو، و سه راس بز و گوسفند بود. جیره گوشت به طور عمده از بز تامین می‌شد. اسناد دیگری هم نشان می‌دهد که مرد و زن برای کار واحد، مزد برابر می‌گرفته‌اند. مثلاً، در خزانه شیراز در سال ۴۹۴ پ.م، ۲ مرد و ۵۱ زن و همان سال در خزانه رها ۷۵ زن و تعدادی مرد به کار هنری دستی مشغول بوده‌اند و همه ماهانه ۴۰ لیتر جو گرفته‌اند. ج: مزایای دیگر علاوه بر پرداخت‌های جبرانی که در بند الف به آن اشاره شد، اسناد به دست آمده نشان می‌دهند که کمک‌های دیگری نیز به بعضی از کارکنان می‌شده که برخی از آنها به شرح زیر می‌باشند: به برخی از کارکنان لباس دوخته داده می‌شد. در کارگاه‌های شاهی خزانه‌ها، صدها بانوی خیاط نه فقط لباس‌های پر زرق و برق برای خلعت دادن شاه می‌دوختند، بلکه به استناد لیست‌های حقوق، لباس‌های کاملاً معمولی نیز در این کارگاه‌ها دوخته شده است که به احتمال زیاد مورد مصرف کارگران و کارکنان بوده است. در برخی از نقاط به کارکنان ناهار رایگان داده می‌شد. اسناد نشان می‌دهد که تعداد زیادی آشپز زن زیر نظر خزانه‌دار کار می‌کرده‌اند که برای کارگران غذا می‌پختند. برای نگهداری نوزادان

بانوانی که در کارگاه‌های تخت جمشید کار می‌کردند مهد کودک ایجاد شده بود که آنها را در زمان خدمت بانوان نگهداری می‌کرد. اسنادی وجود دارد که حقوق و میزان پرداختی به مریبان مهد کودک را نشان می‌دهد. زنان دارای مرخصی زایمان بودند و در زمان مرخصی ۷۰ درصد حقوق ماهانه خود را می‌گرفتند. سندی وجود دارد که یکی از این زنان در زمان مرخصی زایمان ۲۰ لیتر غله از ۳۰ لیتر حقوق ماهانه خود را برای مدت ۵ ماه دریافت کرده است. به کارکنان زن، در زمان زایمان، پاداش داده می‌شد که برای فرزند پسر ۲۰ بن غله و برای نوزادن دختر نصف این مقدار بود. ۳. مالیات‌هرودت (درگذشت حدود ۴۲۵ پ. م)، مورخ بزرگ یونانی ضمن شرح مفصلی که از شاهنشاهی ایران آورده، گزارشی هم درباره ساتراپی‌های ایران، همراه فهرستی از خراج پرداختی سالانه هر ساتراپ داده است. اسناد مالی تخت جمشید نشان می‌دهد که استان‌های غربی امپراتوری نظیر: عیلام، بابل، سارد و مصر بیشترین خراج را به خزانه شاهنشاهی می‌دادند. از استان‌های شرقی فقط هندوستان است که خراجی به اندازه استان‌های غربی دارد. در ظاهر میزان خراج یا مالیات بستگی به جمعیت و حاصلخیزی استان داشته است. جو، میوه مانند خرما و گردو، روغن، بز و گوسفند و همچنین گاو و اسب نژاده از اقلام مالیاتی بوده‌اند. علاوه بر این، پوست جانوران ذبح شده نیز از اقلام مالیاتی به حساب می‌آمده است. در سندی از جیره کارمندی صحبت می‌شود که در حال سفر برای شمارش مردم است. از اینجا معلوم می‌شود که سیستم سرشماری برای اخذ مالیات معمول بوده و به طور قطع در کنار آن آمارگیری از املاک و اموال نیز وجود داشته که اساس تعیین مالیات قرار می‌گرفته است. سرشماری نفوس احتمالاً برای سربازگیری هم مفید بوده و بر آن کنترل ویژه ای اعمال می‌شده است. اسناد موجود نشان می‌دهند که غالباً میزان مالیات یک دهم بوده است. در میان مالیات دهندگان به نام زن‌ها نیز بر می‌خوریم که لابد صاحب گله یا ملک شخصی بوده‌اند. علاوه بر مالیات سالانه، اغلب ساتراپ‌ها پیشکش‌ها یا هدایایی به صورت کالا- به شاه تقدیم می‌کردند که از بهترین محصولات استان جمع‌آوری می‌شدند. نمونه‌هایی از این هدایا که توسط نمایندگان استان‌ها تقدیم می‌شد در کنده‌کاری‌های دیوار شرقی کاخ آپادانا در تخت جمشید نمایش داده شده است. ۴. انبار داری و خزانه داریدر امپراتوری بزرگ هخامنشیان، جریان کالایی وسیعی وجود داشته که منشاء آن خراجها و مالیات‌های وصول شده از ایالت‌های مختلف امپراتوری بوده است. این مالیات‌ها، ابتدا می‌بایستی به مرکز ایالت (ساتراپی) فرستاده می‌شد و در آنجا پس از جمع‌آوری مالیات هم شهرها و آبادی‌های آن ایالت، برای مرکز امپراتوری (تخت جمشید) ارسال می‌داشتند. از آنجایی که حمل بعضی از کالاها از ایالت‌های دور دست بسیار سخت بود، سعی می‌شد مالیات این ایالت‌ها به صورت طلا، نقره، سنگ‌های قیمتی، جواهرات مختلف، پارچه و غیره تعیین شود. کالاهای دریافتی از ایالت‌های مختلف، نیاز به انبار کردن داشت و با توجه به تعدد انبارها در سراسر امپراتوری می‌بایستی نظام معینی برای دریافت، تحویل، و کنترل موجودی اقلام وجود می‌داشت. اسناد به دست آمده از تخت جمشید نشان می‌دهد که چنین نظامی وجود داشته و بسیار هم پیشرفته بوده است. در سطرهای زیر به بعضی از جنبه‌های آن اشاره می‌کنیم. ۴-۱. دریافت و نگهداری کالا-کالاهای مختلفی به انبارها و خزانه تخت جمشید تحویل می‌شد که اگر چه نحوه نگهداری هر یک، بسته به نوع کالا- متفاوت بود، لیکن در مورد چگونگی نگهداری اسناد آنها (رسیدها و حواله‌ها) تفاوت عمده‌ای وجود نداشت. به کمک قلم مخصوص، نشان میخی را بر لوح گلی نرم می‌فشرده و مقدار کالای تحویل شده را به دقت ثبت می‌کردند، تحویل دهنده با مهر خود نوشته را تایید می‌کرد و دریافت‌کننده نیز نقش مهر خود را در بخش پایین نبشته می‌گذاشت. این لوح‌ها را براساس مکان و زمان طبقه‌بندی کرده، در سبد می‌ریختند و سپس سبدها را در قفسه می‌گذاشتند. برای جلوگیری از آشفستگی، هر سبد بر چسبی ویژه داشت که تعدادی از این برچسبها یافت شده‌اند. معمولاً تکه ای نخ را به گوشه‌ای از سبد می‌بستند، سپس خمیر برچسب را به نخ می‌چسبانده‌اند. روی هر برچسب نام آن کالا، موضوع تحویل، محل صدور سند، نام مامور مسئول، و سال تحویل قید می‌شد. ۴-۲. تحویل کالا-پیش از تحویل کالا، تحویل گیرنده باید ابتدا از یک مقام بالاتر مجوز دریافت کالا- را می‌گرفت و سپس آن را به انباردار ارائه می‌داد. به هنگام تحویل کالا، نیز یک لوح که نقش حواله انبار را داشت

صادر می‌شد و انباردار ابتدا صحت مهر دستوردهنده و سپس دلیل تحویل کالا را چک می‌کرد و در زمان تحویل کالا، نام دستور دهنده، نام تحویل گیرنده، بابت تحویل، تاریخ و نام تحویل دهنده را ثبت و با زدن مهر خود آن را تایید می‌کرد. این حواله‌ها در محل ویژه‌ای که برای نگهداری آنها در نظر گرفته شده بود، بایگانی می‌شدند و در صورت بروز هر گونه اشتباه و یا در زمان انبارگردانی به این حواله‌ها (الواح) مراجعه می‌شد. ۵. بازرسی و کنترل از میان تمام جنبه‌های مدیریتی سازمان اداری داریوش، نظام بازرسی و کنترل آن هنوز هم ارزشمند است و اگر خواننده ای نداند که این نظام مربوط به ۲۵۰۰ سال پیش است، ممکن است آن را بسیار مدرن و امروزی بداند. ۵-۱. بایگانی اسناد برای اینکه بتوان اسناد مالی و عملکرد ساتراپها را کنترل کرد از هر سند، سه نسخه تهیه می‌کردند: یک نسخه برای بایگانی محلی، نسخه ای برای بایگانی مرکز ساتراپی (استان)، و سومی برای مرکز، در تخت جمشید. چنین است که از هر لوحی که در محلهای مختلف بسیاری تهیه شده، نمونه ای نیز در بایگانی تخت جمشید موجود است. این لوح‌ها نخست در تخت جمشید کنترل شده، سپس بایگانی می‌شد. ۵-۲. نظام بازرسیا نظام کنترل شاهنشاهی هخامنشی، تنها در جمع آوری و بایگانی یکایک این اسناد خلاصه نمی‌شد. بلکه دارای سطوح بازرسی و کنترل متفاوتی بود. هر دو ماه یک بار بایستی گزارشی از عملکرد همه حوزه‌ها تهیه می‌شد. این روند، کار کنترل مرکزی در تخت جمشید را آسانتر می‌کرد. علاوه بر گزارش‌های عملکرد دو ماهه، می‌بایستی گزارش‌های سالانه نیز تهیه و برای مرکز فرستاده می‌شد. نمونه‌هایی نیز از گزارش‌های سالانه در دست است. در این گزارش‌ها همه دریافت‌ها و پرداخت‌های یک سال در یک جا، جمع‌بندی شده‌اند. درستی این ترازنامه‌ها را سه کارمند تصدیق می‌کردند که نخستین آنها مسئول انبار در آبادی مربوطه بوده است. در کنار اینها یک حسابرس ویژه وجود داشت. این حسابرسها مسئولیت همه حسابهای یک حوزه را به عهده داشتند. آنها در منطقه خود به همه جا سرکشی می‌کردند و موجودی محل را کنترل و صورت حساب تهیه می‌کردند. کار اینان بیشتر در پایان هر سال یا در ماههای نخستین سال بعد انجام می‌شد، زیرا نوبت رسیدگی به همه ترازنامه‌ها سالانه بود و در صورت عدم امکان بازرسی سالانه، گاهی حساب دو و یا چند سال را یکجا مورد بررسی قرار می‌دادند. در چنین حالتی به طور طبیعی ممکن نبود تک تک اقلام رسیدگی شود، بنابراین فقط به ارقام کلی می‌پرداختند. مثلاً در تسویه حساب میوه یک آبادی به نام ندینیش چنین آمده است: "حساب سال ۲۲، در ماه دوم سال ۲۳ توسط هوسه وه کنترل شده است." روی هم رفته اسناد به‌جامانده از دوران سلطنت داریوش نشان می‌دهند که بازرسی و کنترل در سه سطح انجام می‌شده است: بازرسی و کنترل توسط مقامهای محلی در یک آبادی یا شهر بطور ماهانه، بازرسی و کنترل در دوره‌های ۲-۳ ماهه، توسط نماینده ساتراپ (استاندار)، بازرسی و کنترل سالانه توسط نماینده‌های اعزامی از مرکز امپراتوری تخت جمشید. دقت بازرسی، با توجه به سطح بازرسی، از پایین به بالا کاهش پیدا می‌کرد به گونه ای که بازرسی‌های سالانه به طور عمده روی جمع اقلام تاکید می‌کرد، در حالی که در بازرسی‌های سطوح پایین تر (ماهانه یا سه ماهه) ممکن بود جزئیات نیز مورد بررسی قرار گیرند. ۶. ارتباطات و اطلاع رسانی توجه به اینکه امپراتوری هخامنشی بسیار وسیع بود (از هندوستان در شرق تا لیبی در غرب)، توسعه یک نظام ارتباطی کارا و فعال برای مدیریت این شاهنشاهی بزرگ، ضروری بود. داریوش از سه راه به این هدف رسیده بود: ۶-۱. ایجاد شبکه گسترده ای از راهها که مرکز امپراتوری را به مراکز ساتراپیهای مهم وصل می‌کرد. از جمله این راهها می‌توان از جاده شوش به تخت جمشید، تخت جمشید به اکباتان و تخت جمشید به سارد (موسوم به جاده شاهی) نام برد. بین تخت جمشید و ساتراپی‌های پارت، سغد و هند نیز جاده‌های کم‌اهمیت‌تری وجود داشتند. ۶-۲. ایجاد چاپارخانه و کاروانسرا در فواصل معینی از این راهها به گونه‌ای که ماموران دولتی و بازرگانان می‌توانستند در این اقامتگاه‌ها استراحت کرده، سپس به مسیر خود ادامه دهند. حتی برای چاپارهای دولتی این امکان وجود داشت که اسبهای خود را در این چاپارخانه‌ها با اسبهای تازه نفس تعویض کنند. این شبکه به اندازه ای روان و سریع بوده است که مسیر تخت جمشید به سارد (واقع در غرب ترکیه فعلی) ظرف ۵ روز توسط پیکهای دولتی طی می‌شد. ترتیب قرار گرفتن چاپارخانه‌ها را می‌توان به کمک لوح‌ها به خوبی

معین کرد. مثلاً- از تخت جمشید به شوش ۲۲ چا پارخانه با فاصله ۲۴ کیلو متر وجود داشته است. ۶-۳. علاوه بر موارد یادشده، همواره سیل عظیمی از گزارشها، دستورها و مکاتبه‌های اداری بین بخشهای مختلف امپراتوری، به ویژه بین تخت جمشید و مراکز بقیه ساتراپیها در جریان بود و اخبار و اطلاعات امپراتوری را به دورترین نقاط کشور می‌رساند. حوزه اطلاعات رسانی بسیار وسیع بود به گونه ای که داریوش حتی متن کتیبه‌هایی را که بر روی کوهها و یا دیوارهای کاخهای خود حک می‌کرد به دورترین نقاط کشور می‌فرستاد تا همگان از آنان آگاه شوند. برای نمونه رونبشتی از متن کتیبه بیستون در مجتمع نظامی یهودیان در جزیره الفانتین نیل (در جنوب مصر) به دست آمده است. برای سریع بودن، روان بودن و فعال بودن ارتباطات در امپراتوری هخامنشی، امنیت از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود. داریوش برای این مورد هم تدابیر ویژه ای اندیشیده بود: در نقاط مختلف کشور پاسگاه‌هایی بنا شده بود که حفظ امنیت یک حوزه را به عهده داشتند، به گونه‌ای که هیچ منطقه‌ای وجود نداشت که زیر پوشش یکی از این پاسگاهها نباشد. حوزه‌های استحضاطی پاسگاه‌ها به طور کامل تعریف شده و مشخص بود. راه‌ها، جداگانه، نگهبانانی بنام راهدار داشتند که مسئول حفاظت از آنها بودند. البته به دلیل وسعت امپراتوری، معمولاً شهرهای داخلی کشور از امنیت کافی برخوردار بودند، لیکن نقاط مرزی به طور عمده مورد تاخت و تاز همسایگان یا راهزنان قرار می‌گرفتند و نیاز به توجه بیشتری داشتند. به همین دلیل، با وجود آنکه شهرهای داخلی امپراتوری فاقد برج و بارو بودند ولی استانهای مرزی مانند ایندوش (سند = هندوستان) در شرق، سغد در شمال، سارد در شمال غرب، و مصر در آفریقا دارای قلعه‌های مستحکمی بودند که تعدادی نیروی نظامی در آنها مستقر بودند.

*<http://www.adavoudi.blogfa.com/post-۱۳۷.aspx>

تحلیلی جامعه‌شناختی از بحران‌های اجتماعی - سیاسی حکومت علوی

حجة الاسلام و المسلمین غلامرضا بهروز لک

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

حکومت کوتاه حضرت علی علیه السلام شاهد سه جنگ داخلی بزرگ، تعرضات مخالفان در سرحدات و بروز شکاف‌های اجتماعی و ناآرامی‌های گسترده در سطح امپراتوری توسعه یافته اسلامی بود که سرانجام به شهادت آن حضرت منجر گردید. بدون تردید فهم تحولات این عصر نیازمند استخدام ابزارهای نظری - تحلیلی لازم می‌باشد. نوشتار حاضر در صدد است تا پس از تحلیل ویژگی‌های کلی این عصر و تحولات پس از عصر رسالت، چارچوب نظری تلفیقی برای تحلیل اوضاع و تحولات سیاسی - اجتماعی این عصر ارائه کرد. چارچوب نظری تلفیقی فوق را از یک سو نظریه اقتدار کارزماتیک و فرایند عادی سازی Routinization آن و از سوی دیگر، نظریه شکاف‌های اجتماعی Social Cleavages تشکیل می‌دهد. نظریه اقتدار سیاسی کارزماتیک به ویژگی اقتدار پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بر می‌گردد که خود در فرایند تشکیل و گسترش دولت اسلامی مدینه علیه اقتدار سنتی پاتریمونالیستی عرب شکل گرفته و حداقل آن را در عصر حضور پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به کنار زده و بر آن مسلط گردید. بدون تردید الگوی اقتدار سنتی عرب پیش از اسلام در طول این عصر کاملاً از بین نرفته و در لایه‌های زیرین در حالت انتظار برای بازخیزی مجدد قرار گرفت. با رحلت پیامبر اسلام و تشکیل سقیفه بنی ساعده نخستین نمودهای بازگشت اقتدار عصر جاهلی در ترکیب با برخی از مؤلفه‌های اقتدار اسلامی ظاهر گشت. فرایند عادی سازی اقتدار کارزماتیک پیامبر، آغازگر عصری بود که در تعامل الگوی اقتدار اسلامی با الگوی اقتدار سنتی عرب، نیروها و جریانات سیاسی جدیدی ایجاد گردید که نمود آن را می‌توان در شکل‌گیری سه شاخه عمده اسلامی تسنن، تشیع و خوارج مشاهده کرد. حمید دباشی از جمله کسانی است که با استخدام الگوی وبری به چنین استنتاجی دست‌یازیده است (۱) پیش از وی نیز و برایان ترنر (۳) و دیگران از رهیافت وبری برای تحلیل ماهیت اقتدار نبوی و تحولات پس از آن استفاده کرده‌اند. با این حال بداعت کار دباشی در پیگیری فرایند عادی سازی

کاریزما، و نشان دادن ظهور شاخه‌های سه‌گانه مهم اسلامی در تعامل دو الگوی اقتدار اسلامی و سنتی عرب و تلاش برخی عناصر سنتی عرب پیش از اسلام برای ظهور مجدد در عرصه جامعه پس از پیامبر می‌باشد. هر چند نقطه ثقل چارچوب نظری اثر دباشی رهیافت وبری است و تا حدودی می‌تواند تحولات سیاسی صدر اسلام را تا ظهور بنی امیه توضیح دهد، اما به نظر می‌رسد چارچوب نظری وی نیازمند یک چارچوب نظری مکمل است تا چنین تحلیلی را کاملاً توضیح داده و پویا کند. فرایند عادی سازی اقتدار کاریزماتیک مستلزم بروز بدیل‌های خاصی برای اقتدار کاریزماتیک می‌باشد که ماکس وبر خود در اقتصاد و جامعه بدان اشاره کرده است (۴) اما بدون تردید تعیین یافتن هر کدام از این بدیل‌ها هرگز در خلا اجتماعی شکل نگرفته و طبعاً محصول تاثیر عوامل اجتماعی موجود خواهد بود از این رو به نظر می‌رسد، برای فهم چگونگی تعیین هر کدام از این بدیل‌ها و به‌ویژه توضیح چگونگی ظهور سه شاخه عمده اسلامی مذکور - چنان‌که دباشی در صدد توضیح آن است - ناگزیر از استخدام نظریه شکاف‌های اجتماعی خواهیم بود. به بیان دیگر نوشتار حاضر در صدد است برای فهم تحولات صدر اسلام در کل و بحران‌های عصر حکومت علوی علیه السلام به طور خاص، بین جامعه‌شناسی تفهیمی وبری که در آن بیشتر بر کنشگر و پس ذهن او تاکید می‌شود و جامعه‌شناسی ساختار گرایانه که تحولات اجتماعی را محصول ساختارها و تحولات آنها می‌داند، تلفیق کند. این رهیافت تلفیقی، نمودی از تجزیه عامل agent به [I] به عنوان کنشگر ارادی و [me] به عنوان کنشگری که خود محصول وضعیت اجتماعی خاصی است، می‌باشد. چنین رهیافت نظری در جامعه‌شناسی را می‌توان در مکتب رئالیست انتقادی یافت. (۵) برای تحلیل جامعه‌شناسی بحران‌های حکومت حضرت علی، ابتدا لازم است با نگاهی کلان و ویژگی‌های کلی جامعه سنتی عرب و تحولات به وجود آمده در آن را بررسی کنیم. ویژگی‌های کلی جامعه سنتی جزیره العرب ویژگی کلی جامعه جزیره العرب پیش از اسلام، نظام قبیلگی و بدویت ساکنان آن است. زندگی در بادیه و بیابان نشینی رمز اصالت نژادی عرب محسوب می‌گردید. به تعبیر هیتی آنچه اعراب جزیره العرب را متمایز و برجسته می‌ساخت، «انزوای جغرافیایی آنها و یکنواختی پایدار زندگی بیابانی بود. اصالت نژادی عرب بادیه نشین نیز پاداش محیط منزوی و خشن جایی چون جزیره العرب می‌باشد». (۶) تعصبات قبیله‌ای شدید، جنگ‌های میان قبیله‌ای ناشی از آن، تاکید بر استقلال فردی عرب و علقه جمعی زندگی قبیله‌ای همگی را می‌توان محصول زندگی بادیه‌ای دانست. در چنین جامعه‌ای اولویت نخست پیوند اجتماعی صرفاً روابط خونی محسوب می‌شد. گذار از زندگی کاملاً بدوی جزیره العرب به زندگی شهر نشینی در برخی مناطق را می‌باید نتیجه اقدامات قصی بن کلاب، جد اعلای پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله دانست که با ایجاد اصلاحاتی در جامعه جزیره العرب و پیوند دادن قبیله قریش زمینه ساز اشراف و تولیت قرشیان بر مکه گردید. تاسیس «دارالندوه»، کلید داری و تولیت کعبه، نسخ برخی سنت‌های جاهلی عرب چون خودکشی افتخاری بازرگان ورشکسته، از اقدامات مهم قصی بن کلاب به شمار می‌رود. در جامعه قبیله‌ای، فرد تابع تصمیمات رئیسی بود که خود از طریق انتخاب شیوخ و بزرگان قبیله برگزیده می‌شد. قصی با تاسیس دارالندوه آن را محل تجمع، تصمیم‌گیری و گردهمایی‌های قریش قرار داد. بدین جهات دارالندوه را می‌توان نظام بوروکراتیک خاص آن زمان دانست که به حل و فصل امور می‌پرداخت. در چنین شرایطی می‌توان الگوی اقتدار سنتی پاتریمونیالی را صادق دانست. از سوی دیگر، قصی فرزند خویش را جانشین خود ساخت و این امر تداوم یافت. چنین انتخابی از سوی قصی بن کلاب حاکی از جدا شدن از سنت قبیله‌ای پیشین و ارائه سنت جدید جانشینی بود. هر چند بعدها بین بنی هاشم، فرزندان عبدالمناف، و بنی امیه، فرزندان عبدالشمس، بر سر جانشینی و تولیت کعبه اختلاف حاصل شد که آثار آن تا تحولات صدر اسلام و حتی بعدها قابل پیگیری است. در نگاهی جامع‌تر شاخص کلی جامعه عصر ظهور اسلام را می‌باید در دو بعد داخلی و خارجی مد نظر قرار داد: نخست، کشمکش برای کنترل سیاسی شبه جزیره عربستان توسط دولت‌های بیرون از آن دوم، برخورد مداوم بین شهر و بیابان، یعنی میان گروه‌های تجاری شهری و قبایل چادر نشین. (۷) تاثیر این عوامل از یک سو و همزمانی آن با اهمیت یابی راه‌های تجاری مکه و مدینه به دلیل فروپاشی و انحطاط دولت یمن در جنوب جزیره العرب (به

دنبال شکسته شدن سد مارب و در نتیجه کساد رونق تجاری در آن منطقه)، همگی در افزایش اهمیت جزیره العرب و شکوفایی اقتصادی آن دخیل بودند. ظهور شرایط جدید موجب پیدایش گروه‌های تجاری و اشرافی در جامعه قبیله‌ای عرب گردید و خود موجب تغییر و تحولاتی در بافت اجتماعی آن شد، در حالی که در محیط بیابان و زندگی قبیله‌ای فرد پایبند رسوم و سنت‌های قبیله‌ای بود و پایگاه اجتماعی او با تولد در قبیله و رابطه خونی و وفاداری به مروت و عصیت قبیله‌ای رقم می‌خورد، اقتصاد مکه فردگرایی و انگیزه موفقیت را برانگیخته بود در حالی که اهمیت قطعی همبستگی قبیله‌ای و وفاداری به آن در محیط تند و خشن بیابان، اساس یک قانون اخلاقی بر جسته، و به تعبیر مونتگمری وات نوعی «انسان‌گرایی قبیله‌ای بود، در مرکز بازرگانی جدید در مکه در زمان تولد حضرت محمدصلی الله علیه و آله مروت به عنوان یک نظام اخلاقی و همبستگی قبیله‌ای، دیگر از لحاظ اجتماعی تناسبی نداشت. قبیله که قبلاً واحد اصلی اجتماعی بود، جای خود را به طایفه که ابزار جدید کنترل اجتماعی بود داد اما این نیز به تدریج جای خود را به روابط حامی - متبوع می‌سپرد که لزوماً بر پیوندهای خونی و خویشاوندی مبتنی نبود. نتیجه همه تحولات جدید، شکسته شدن پیوندهای سنتی - قبیله‌ای عرب از یک سو، ظهور طبقه تجاری و اشراف مکه از سوی دیگر و در نهایت سستی اخلاق و ظهور زمینه‌های فساد، اجحاف و تبعیض در جامعه آن روز بود. صفات رذیله و ناهنجاری‌هایی که در قرآن و متون اسلامی در مورد عصر جاهلی یاد شده از ویژگی‌های این دوران است. برخی از این صفات، خاص زندگی بدوی و نافرہیختگی ناشی از آن است، مثل قتل و غارت، افتخار به حسب و نسب و تکاثر، و برخی دیگر، محصول تحولات جدید آن عصر، مثل میگساری، قمار، فحشا، تبعیض و دنیاطلبی. بنابراین عصر گذار جامعه قبیله‌ای عرب موجب بروز دو نوع سبک زندگی در جامعه جزیره العرب گردید که در تحولات بعدی حایز اهمیت است. از سوی دیگر، این امر موجب تقسیم جامعه جزیره العرب به دو گروه اصلی شهرنشین و بادیه‌نشین گردید. تمرکز شهرنشینی را می‌توان در شهر مکه دانست که شاخص این امر محسوب می‌گردید. دیگر مردمان این سرزمین اغلب در بادیه زندگی می‌کردند که هنوز در آن سنت‌های قبیله‌ای حاکم و رایج بود. زندگی شهرنشینی با تجارت عجین گشته بود و کاروان‌های تجاری مکیان رونق بخش این منطقه گردیده بود. شهرنشینی مبتنی بر پایه‌های قبیله‌ای چون روابط نسبی و خونی، نوعی اقتدار سنتی پاتریمونیالستی را برای جزیره العرب، به ویژه در مناطق شهرنشینی، فراهم کرده بود. اشراف قریش با در دست گرفتن قدرت و رهبری جامعه به سبب داشتن منصب تولیت و کلید دار کعبه این الگوی اقتدار را اعمال می‌کردند. چنین الگویی در سطح قبیله‌ای بدوی در اقتدار شیخ و رئیس قبیله تبلور می‌یافت که قبیله را بر اساس پیوندهای خونی اداره می‌کرد. ظهور اقتدار کاریز ماتیک پیامبر صلی الله علیه و آله نافرہیختگی درونی زندگی بادیه‌ای و عدم رشد و شکوفایی فکری انسان بدوی، پایبندی و تعصب بر حلقه‌های خونی - نسبی، جنگ و غارت از یک سو و ظهور آسیب‌های اجتماعی ناشی از زندگی شهری و شیوع فساد و ظلم و ستم از سوی دیگر زمینه ساز و مستلزم ظهور مصلحانی در این جامعه بودند. ظهور پیامبر الهی اسلام پاسخ به مشکلات جامعه جزیره العرب محسوب می‌شود. اصلاح چنین جامعه‌ای مستلزم شکستن سنت‌های باطل عصر جاهلی و ارائه سنت‌های جدید الهی بود. بر این اساس، ترنر مدعی است که «در پژوهش معاصر که درباره شرایط اقتصادی و فرهنگی قرن ششم میلادی مکه انجام شده است، شواهدی وجود دارند که مکه از نظر جامعه شناختی برای ظهور شخصیتی کاریزمایی و برای بیان اساسی‌تر درباره معنویت و مذهب، در مقایسه با آنچه که یا به وسیله انسانیت قبیله‌ای و یا به وسیله حنفا ارائه می‌شد، آماده‌تر بود». به هر حال، رسالت پیامبر اسلام سرآغاز نهضتی اصلاح‌گرانه و به دست مصلحی مبعوث و حامل وحی الهی بود که سنت‌های پیشین را کنار زد و سنت‌های نو را بنا نهاد. چنین جایگاهی پیامبر را در منزلت رهبری کاریزما قرار می‌داد که می‌توانست بر اساس آن، سنت‌ها را جا به جا کند این بار جایگزین ساختن سنت‌های الهی به جای سنت‌های جاهلی - قبیله‌ای. تعبیرهای مختلفی از خصلت کاریزماتیک پیامبر در زبان عربی پیشنهاد شده است. مکدونالد واژه عربی «کرامت را مترادف اسلامی کاریزماتیک دانسته است. برخی نیز به واژه «ولایت و دباشی واژه «رسالت را پیشنهاد کرده است. به هر حال، مساله مهم این است که اقتدار کاریزماتیک پیامبر چگونه اقتدار

سنتی عرب را به چالش کشید. ابتدا باید توجه داشت که ویژگی‌های اقتدار کاریزماتیک پیامبر صلی الله علیه و آله بر ابعاد زیر مبتنی بود: ۱. رهبری دینی جامعه اسلامی به عنوان حامل وحی الهی ۲. نفوذ معنوی و عاطفی پیامبر بر پیروان خویش ۳. فرماندهی نظامی ۴. رهبری تشکیلات سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی. کار ویژه‌های اجتماعی اقتدار کاریزماتیک پیامبر را می‌توان ابتدا حذف و رد ابتدای جامعه بر صرف پیوندهای خونی و نسبی دانست. پیامبر اسلام با بیان آموزه دینی «ان اکرمکم عندالله اتقیکم»، (۸) ایمان دینی را مبنای منزلت اجتماعی و روابط اجتماعی دانست و در نتیجه تعصبات کور قبیله‌ای و نسبی را رد کرد. بر این اساس تفاوت‌های قومی - قبیله‌ای که در عصر جاهلی اساس تمایز و امتیاز بین اعراب بود، درهم کوبیده شد و به جای آن برادری و اخوت اسلامی بین تمامی مسلمانان ترویج شد: «انما المؤمنون اخوة». (۹) کار ویژه دیگر، نفی امتیازات اشرافی و ترویج ایده برابری انسان‌ها جز در ایمان و تقوا بود. در حالی که کار ویژه نخست مستقیماً علیه سنت‌های قبیله‌ای بادیه نشینی جهت گرفته بود، کار ویژه اخیر علیه امتیازات موهوم قبایل شهرنشین جهت‌دهی شده بود. بر این اساس، ایده‌های برابری و برادری اسلامی توأمان شاخص‌های اجتماعی جامعه سنتی عرب را، چه در زندگی بدوی بیابانی و چه در زندگی شهری، فرو می‌ریخت و به جای آنها شاخص‌های جدید ایمان و تقرب به خداوند را مطرح می‌کرد همچنین شایسته سالاری در تعیین فرماندهان نظامی چون اسامه، به جای شیخ سالاری سنتی عرب نشست. علاوه بر کار ویژه‌های اجتماعی مهم اقتدار کاریزماتیک پیامبر، توجه به ابلاغ و تلاش برای اعمال و تثبیت شریعت الهی نیز در جامعه اسلامی به جای سنت‌های جاهلی ضروری است. این بعد به قوانین الهی درباره انسان و رد باورهای خرافی جاهلی مربوط می‌شود. از آنجا که شریعت الهی مبنای عمل فردی و اجتماعی جامعه اسلامی تلقی می‌شد و خود آن چنان گسترده و فراخ بود تا تمامی نیازهای فردی و اجتماعی جامعه اسلامی را تامین کند، طبیعی بود که اقتدار سیاسی نیز کاملاً متناسب و متلائم با آن باشد. به تعبیر دیگر اقتدار کاریزماتیک پیامبر صلی الله علیه و آله از یک جهت سنت‌های جاهلی را از بین برد و از جهتی دیگر ارائه‌کننده سنت‌های الهی جدید بود. اما به رغم امکان و در واقع امر الهی در تداوم شریعت محمدی، اقتدار کاریزماتیک آن حضرت با رحلت ایشان به پایان رسید و در فرایند جانشینی آن حضرت مساله ماهیت و ویژگی اقتدار دوباره مطرح گردید. فرایند عادی سازی اقتدار کاریزماتیک پیامبر و ظهور اختلافات دینی سیاسی همان‌طور که ماکس وبر متذکر شده است، اقتدار کاریزمایی ذاتاً امری مقطعی و تحول‌پذیر است و در نتیجه به یکی از دو نوع اقتدار سنتی یا قانونی تبدیل می‌شود: سیادت کاریزمایی در شکل و حالت اصیل خود دارای سرشتی غیر معمول است. این سیادت عبارت است از مناسبات اجتماعی شدیداً شخصی که به اعتبار و اثبات خصایص کاریزمایی بستگی دارد. (۱۰) وبر خود شش بدیل مختلف برای کاریزمای مطرح کرده است. آنچه در بحث ما حایز اهمیت است و ماهیت تحولات پس از پیامبر به طور کلی و عصر حکومت علوی را به طور خاص تبیین می‌کند، توجه به چگونگی جانشینی آن حضرت است. بحث جانشینی آن حضرت در آغاز، مهم‌ترین اختلاف امت اسلامی، به تعبیر شهرستانی، پس از پیامبر بوده است. در این جا دیدگاه‌هایی مختلف در قالب فرقه‌های مختلف اسلامی تبلور می‌یابد اما مساله دیگری نیز که اهمیت دارد بررسی عوامل تعیین‌کننده این بدیل‌هاست. در مورد اسلامی حداقل سه بدیل عمده برای اقتدار کاریزماتیک پیامبر مطرح شده است: اقتدار مبتنی بر نظریه سیاسی خلافت اهل تسنن اقتدار مبتنی بر نظریه امامت تشیع اقتدار جامعه اسلامی مبتنی بر نظریه خوارج. این بدیل‌ها هر کدام محصول تلقی خاصی از ماهیت اقتدار اسلامی است که به نظر می‌رسد در برخی موارد کاملاً متأثر از پایگاه اجتماعی معتقدان آن می‌باشد. همچنین توجه به عوامل تعیین‌کننده دیگر نیز لازم است. به نظر می‌رسد یک عامل مهم و قابل توجه بازخیزی الگوهای اقتدار سنتی عرب پیش از اسلامی در تلفیق با برخی از الگوهای اسلامی است. بدون تردید الگوی اقتدار سنتی عرب در دوره پیامبر صلی الله علیه و آله از بین نرفته بود و در لایه‌های زیرین به صورت پنهان نهفته باقی مانده بود. شاید بتوان نخستین و مهم‌ترین نمود بازگشت سنت‌های پیش از اسلامی را در سقیفه بنی ساعده مشاهده کرد. با تجمع انصار اوس و خزرج و برخی از مهاجران در سقیفه اولاً، تجمع در سقیفه که سمبل تجمع سنتی عرب برای حل و فصل امور بود، جایگزین تجمع در مسجد شد که نماد اسلامی

همفکری و شورا و حل و فصل امور اجتماعی چون جهاد و... بود ثانیاً، در انتخاب خلیفه به برتری‌های قومی قبیله‌ای خود استناد کردند که معیار و شاخص عصر جاهلی بود، به جای استناد به ایمان و تقوا. دیگر نمودهای بازگشت الگوهای سنتی عرب عبارتند از: تداوم ادعای برتری قریش بر دیگران، تداوم دشمنی‌های قبیله‌ای، ادعای برتری عرب بر عجم، انتخاب خلیفه دوم توسط خلیفه اول یا برگزاری شورا در خلیفه سوم. عادی سازی اقتدار کاریزماتیک در معنای خاص خود، در جامعه سنی و اکثریت مسلمانان مصداق پیدا کرد. ریشه چنین گرایشی را برخی در نهاد تجارت مکی جست‌وجو کرده‌اند. طبق این دیدگاه « ضرورت‌های اقتصادی تشکیلات مسلمانان را به‌ویژه کسانی را که با تجار مکه در ارتباط بودند، بر آن داشت تا نظام اجتماعی - سیاسی با ثبات و عادی‌تری همساز با فعالیت‌های تجاری در پیش گیرند». (۱۱) بر این اساس، اقتدار متمرکز پیامبر به شماری از اجزای مختلف تقسیم شد که هر طبقه‌ای یکی از این حوزه‌ها را به خود اختصاص می‌داد. بارزترین نمود آنها اختصاص اقتدار سیاسی به خلیفه، اقتدار قضایی به قضات و مسؤولیت‌های دینی به علما بود. در قرائت سنی از اقتدار اسلامی، اقتدار کاریزماتیک پیامبر با تلفیقی از عناصر سنتی اقتدار جاهلی خود در صدد عادی شدن و به تعبیر دیگر سنتی شدن است. در چنین نمودی، کاریزما خود به سنت منحل می‌گردد که و بر نیز پیش بینی کرده بود. محمل چنین انتقالی را می‌باید فرایند شهرنشینی و تجارت مکه دانست که در جست‌وجوی زندگی عادی و آرام برای پیگیری مجدد فعالیت‌خویش بود. در این جا بود که زمینه بازگشت الگوهای سنتی اقتدار عرب به تدریج فراهم می‌گردید. ویژگی دیگر اقتدار سنتی عرب که برخی بدان اشاره کرده‌اند، یعنی ویژگی پسینی بودن نظریه خلافت یا به تعبیر دیگر تقدم امر واقع بر نظریه (۱۲)، بدون شک بی‌ارتباط با چنین فرایندی نیست. فرایند عادی سازی تنها شامل نظریه خلافت نیست اما چنین فرایندی در دیدگاه‌های دیگر ویژگی کاملاً متفاوتی به خود گرفت. الگوی منتخب اقتدار سیاسی در دیدگاه شیعی را هرگز نمی‌توان مشمول اصطلاح «عادی سازی وبری قرار داد. طبق الگوی اقتدار سیاسی شیعی، جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله یا امام شیعی از سوی پیامبر و به فرمان الهی انتخاب شده و مانند پیامبر از ویژگی شخصی کاریزماتیک برخوردار است. عصمت و علمیت امام دو شرط اصلی امام هستند که او را فراتر از انتخاب مردم قرار می‌دهد. در این الگو، کاریزما به جای «عادی شدن»، «نهادینه شدن» است. برخی با توجه به ویژگی مقطعی و به تعبیری ساختار شکنانه اقتدار کاریزماتیک، تلاش برای «نهادینه شدن کاریزما» را در نظریه شیعی امری پارادوکسیکال گرفته و در نتیجه سعی کرده‌اند تاریخ پر تلاطم و پرفراز و نشیب و ناآرام شیعی را محصول چنین تناقض درونی اعلام کنند. (۱۳) به نظر می‌رسد چنین استنتاجی بیشتر معلول عدم فهم منطق درونی نظریه امامت شیعی است تا تناقض درونی خود نظریه. از دیدگاه شیعی سعادت این جهانی و آن جهانی انسان از طریق هدایت تشریحی و تحت رهبری هادی الهی تامین می‌گردد، و چنین امری چه در عصر پیامبر و چه پس از او صادق است. برخی چون مونتگمری وات و دیگران سعی کرده‌اند تحلیل جامعه شناختی ظهور شیعه و اعتقاد به ویژگی‌های خارق العاده در امامان شیعی را ناشی از تاثیرات سنت‌های ایرانی فره ایزدی از یک سو و سنت‌های پادشاهی ظل الهی یمن از سوی دیگر معرفی کنند. (۱۴) بر این اساس، استدلال شده که رشد و نمو جریان‌های شیعی در این مناطق متأثر از سنت‌های پیشین آنهاست. چنین تحلیل‌های جامعه شناختی صرف بر اساس تشابهات درونی پدیده‌ها، این چنین تعمیمات نادرستی را نیز در بر دارد. منطق درونی اقتدار کاریزماتیک پیامبر اسلام خود قوی‌ترین دلیل است که چنین دیدگاهی منشا الهی دارد. بر این اساس، پیش از تحلیل جامعه شناختی، شناسایی زمینه‌های نزج و گسترش چنین دیدگاهی پس از پیامبر ابتدائاً می‌بایست با نگاهی کلامی الگوی اقتدار مورد نظر پیامبر را برای پس از خویش شناسایی کرد. از نگاه شیعی توصیه‌های پیامبر در مورد امامت حضرت علی چنین ویژگی دارند. مضافاً این که همان‌طور که در مباحث فلسفه دین به خوبی مذاقه شده، گاهی مراد از منشا دین، منشا فاعلی به وجود آورنده آن است و گاهی منشا گرایش دینداران به آن و گاهی نیز مراد معقولیت اعتقاد به دین می‌باشد. (۱۵) بر این اساس، به رغم گرایش ایرانیان یا مردم یمن به شیعه این امر تنها حاکی از انگیزش دینداری آنهاست نه آن که شیعه محصول گرایش آنها باشد. توجه به چنین نکته‌ای حایز اهمیت است که مونتگمری وات و دیگران

کاملاً از آن غفلت کرده‌اند. به هر حال، مقصود آن است که در تحولات اقتدار پس از پیامبر، یکی از الگوهای اقتداری مطرح شده، تداوم اقتدار کاریزماتیک پیامبر و بقای تمرکز آن در جانشین اوست. چنین گرایشی به رغم قلت طرفدارانش (نظیر عمار یاسر، مقداد، ابوذر غفاری، سلمان و ابن عباس) در سه دهه نخست پس از پیامبر، بعدها شیوع بیشتری یافته و به عنوان شیعه علی معروف گردیدند. واکنش دیگری که در قبال مساله جانشینی اقتدار کاریزماتیک پیامبر مطرح شده، تحولی است که به دهه چهارم هجری و پیدایش گروه خوارج مربوط می‌شود که ارتباط وثیقی با بروز یکی از بحران‌های حکومت حضرت علی، یعنی جنگ نهروان، دارد. از نگاه خوارج، اسلام و اقتدار کاریزماتیک با پیام آسمانی خویش ندای برادری و برابری انسان‌ها را سر داده و سنت‌های قبیله‌ای عرب مبتنی بر روابط خونی و سنت‌های باطلی جاهلی را منسوخ ساخته بود از این رو آنها با تاکید بر نوعی دموکراسی مساوات طلبانه دولت‌ستیز، از یک سو اقتدار سنی را رد کردند و از سوی دیگر با تعمیم اقتدار کاریزماتیک به کل جامعه، از هر قشر و قبیله‌ای که باشد، اقتدار متمرکز کاریزمای شیعی را نپذیرفتند. نکته حایز اهمیت درباره خوارج، پایگاه اجتماعی آنهاست. خوارج اولیه عمدتاً از میان قبایل بادیه نشین جزیره العرب بودند که از یک سو از سنت‌های جاهلی عرب به ستوه آمده بودند و در نتیجه، پیام اسلام را مرهمی بر دردهای دیرین جامعه خویش یافته بودند، و از سوی دیگر، تبعیض‌ها و اقدامات سه خلیفه نخست، به ویژه خلیفه سوم، آنها را سرخورده کرده بود. همچنین به جهاتی فاقد قدرت تفکر و تمیز لازم برای تشخیص حق از باطل نیز بودند. بدون تردید رویارویی همزمان آنها در برابر علی علیه السلام و معاویه، محصول چنین سزاجتی بوده است. مساله اقتدار کاریزماتیک پیامبر صلی الله علیه و آله و کنار زده شدن الگوی سنتی اقتدار جاهلی توسط پیامبر مساله حایز اهمیتی در تاریخ صدر اسلام بوده است. آغاز شدن فرایند «عادی سازی اقتدار کاریزماتیک پس از رحلت آن حضرت نیز بی‌ارتباط با ماهیت اقتدار کاریزماتیک ایشان نبوده است. هر چند از نگاه شیعی تکلیف اقتدار اسلامی پس از پیامبر نیز به سبب برگزیدن شخصی کاریزما مشخص گشته بود اما برخی نیروهای اجتماعی موجود تلاش کردند با آغاز فرایند «عادی سازی اقتدار کاریزماتیک با احیای برخی سنت‌های جاهلی عرب، اقتدار دیگری را به منصف ظهور برسانند. چنین تلاشی با حاکم شدن مجدد تعصبات قبیله‌ای و اشرافی قریشی همراه گردید که نتایج تلخ آن را با فعال شدن شکاف‌های اجتماعی موجود جامعه جزیره العرب مشاهده می‌کنیم. فعال شدن شکاف‌های اجتماعی در عصر حکومت علوی علیه السلام طبق نظریه شکاف‌های اجتماعی، زندگی سیاسی هر جامعه‌ای به شیوه‌های گوناگون تحت تاثیر شکاف‌های اجتماعی خاص آن کشور و نحوه صورت بندی آن شکاف‌ها قرار می‌گیرد. از حیث تاثیر گذاری نیز این شکاف‌های اجتماعی به شکاف‌های فعال و غیرفعال تقسیم می‌شوند. همچنین شکاف‌های اجتماعی به شکاف‌های تاریخی، ساختاری و تصادفی نیز تقسیم می‌شوند. آنها همچنین به لحاظ موقعیت‌شان نسبت به یکدیگر می‌توانند به شکاف‌های متقاطع و متراکم و متوازی تقسیم شوند. جامعه نیز بر حسب شکاف‌های اجتماعی موجود در آن می‌تواند به جامعه تک شکافی، دو شکافی و چند شکافی تقسیم شود. (۱۶) بدون تردید تطبیق نظریه شکاف‌های اجتماعی بر عصر حکومت علی و شناسایی شکاف‌های فعال شده مؤثر در زندگی سیاسی آن عصر، ما را برای فهم بهتر خصوصیات سیاسی - اجتماعی آن دوره یاری خواهد کرد. در یک نگاه فکری می‌توان شکاف‌های موجود در آن عصر را به طریق زیر تقسیم بندی کرد: ۱. شکاف قریشی - غیرقریشی: هر چند چنین شکافی در سقیفه به صورت جدی مطرح گردید اما با استناد ابوبکر به حدیث «الائمۃ من قریش»، این امر تا چند قرن مسکوت و غیر فعال باقی ماند. شکاف بالقوه بین انصار و مهاجران نیز تابعی از همین شکاف بود و در نتیجه غیرفعال باقی ماند. ۲. شکاف میان هاشمیان - امویان: هر چند ریشه‌های چنین شکافی به گذشته دور و نیاکان پیامبر اسلام بر می‌گشت و حتی برخی جنگ‌های عصر پیامبر نیز بر این شکاف بار شد اما چنین شکافی با روی کار آمدن عثمان از بنی امیه و به کار گمارده شدن بنی امیه فعال گردید. تاثیر عینی آن جنگ صفین می‌تواند باشد. ۳. شکاف میان اشراف شهرنشین - بادیه نشینان: تفکیک جامعه جزیره العرب به قبایل شهرنشین و بادیه نشین سال‌ها قبل صورت گرفته بود. گسترش فتوحات اسلامی نیز در عصر پس از پیامبر، می‌توانست به نحوی این شکاف را تشدید

کند. در دوره پیامبر اسلام با ترویج برادری و برابری چنین شکافی عملاً غیرفعال شده بود. در دوره خلفای اول و دوم نیز چنین شکافی غیرفعال باقی ماند مضافاً این که فتوحات اسلامی اذهان مردم را به خود مشغول کرده بود و زمینه فعال شدن برای آن مهیا نبود. در عصر خلافت عثمان با تبعیض‌های خویشاوندی او عمده اعتراضات از بلاد عراق و قبایل موجود در آن علیه او شکل گرفت و در نتیجه زمینه فعال شدن آن تا حدودی فراهم گردید. در نهایت نمود بارز و عینی آن را می‌توان در جنگ نهروان و اعتراض مردمان زاهد ولی ساده متعلق به قبایل بادیه نشین، به ویژه قبیله تمیم، مشاهده کرد. در این نبرد که بر سر فهم قرآن و سنت اسلامی شکل گرفت، بادیه نشینان عرب که پایگاه اجتماعی عمده خوارج بود، در جست و جوی برابری و برادری کامل، حکمیت را رد و بر حضرت علی شوریدند. ۴. شکاف میان مؤمنان راستین - منافقین فرصت طلب: شکاف میان مؤمنان و منافقان را در عصر پیامبر نیز مشاهده می‌کنیم. آیات بسیاری در قرآن، به ویژه سوره منافقین، به معرفی چهره منافقان می‌پردازد اما فراهم شدن ثروت و قدرت پس از پیامبر، زمینه رقابت و بلند پروازی برخی افراد را برانگیخت: برخی منافقان پیشین بودند و برخی با طمع به مال دنیوی و قدرت و یا حفظ اموال غیر مشروع خویش از راه راست منحرف و رویاروی حضرت علی قرار گرفتند. جنگ جمل را تا حدودی می‌توان نتیجه فعال شدن این شکاف دانست. رویارویی افرادی چون طلحه و زبیر و کمک مالی یعلی بن منیه ساز و برگ جنگ را با علی علیه السلام فراهم کرد. چنان که شیخ مفید در کتاب الجمل اشاره کرده است، (۱۷) وجه جامع آنها را می‌توان خروج از ایمان واقعی دانست. ۵. شکاف میان سنت‌های اسلامی - سنت‌های عصر جاهلی: چنین شکافی محصول بازخیزی و احیای مجدد برخی سنت‌های جاهلی غیر اسلامی پس از عصر پیامبر اسلام می‌باشد. چنین شکافی با برخی از شکاف‌های فوق تطابق می‌یابد. بروز چنین شکافی را می‌توان طبق نظریه دباشی درباره تعارض الگوی اقتدار کاریزماتیک پیامبر با الگوی دوباره احیا شده اقتدار سنتی عرب جاهلی توضیح داد. در مجموع چنین شکافی را می‌توان مؤکد شکاف‌های فوق نیز دانست. الگوی ترکیبی شکاف‌های اجتماعی این عصر مهم‌ترین شکاف‌های اجتماعی فعال عصر حضرت علی را می‌توان چهار شکاف اجتماعی اخیر دانست. به نظر می‌رسد در هر کدام از تحولات و وقایع سیاسی مهم حکومت حضرت علی، یک یا دو شکاف فوق عامل اصلی بوده است. با توجه به سه واقعه مهم حکومت آن حضرت: جنگ جمل، جنگ صفین و جنگ نهروان، نحوه ترکیب این شکاف‌ها را بررسی می‌کنیم. ۱. جنگ جمل این جنگ محصول رویارویی میان پایبندی به سنت‌های اصیل اسلامی و سنت‌های جاهلی احیا شده از یک سو و رویارویی میان مؤمنان راستین با منافقان و فرصت طلبان از سوی دیگر بود. خواسته‌های ناصحیح طلحه و زبیر از بیت المال مسلمانان، ترس افرادی که می‌ترسیدند حضرت علی اموال ناحق ایشان را باز پس بگیرند، عقده‌های دیرینه سوار جمل و دیگران همگی نمودهای نفاق و زیاده خواهی هستند و تاکید علی بر حق صرفاً بر کتاب و سنت پیامبر اکرم و پرهیز از سیره شیخین همگی مظهر ایمان اصیل و سنت ناب اسلامی است. الگوی شکاف اجتماعی فوق را می‌توان به صورت زیر ترسیم کرد: سنت الهی سنت جاهلیایمان اصیل نفاق و فرصت طلبیهایشی اموی شهرنشینی بادیه نشیندر واقعه جمل دو شکاف فعال ایمان اصیل - نفاق و فرصت طلبی و نیز شکاف سنت اسلامی - جاهلی به صورت متراکم کنار هم قرار گرفتند و شکاف هاشمی - اموی هنوز فعال به نظر نمی‌رسد، هر چند نیمه فعال می‌تواند تلقی شود. ۲. جنگ صفیندر جنگ صفین مهم‌ترین رویارویی میان امویان و هاشمیان و نیز تقابل ایمان اصیل بانفاق و فرصت طلبی بود و شکاف شهرنشینی - بادیه نشینی هنوز غیرفعال بود. این جا نیز دو شکاف فوق به صورت متراکم یکدیگر را تقویت و زمینه تعارض را فراهم می‌آوردند. در این واقعه، شکاف سنت اسلامی - سنت جاهلی نیز فعال بود. نتیجه آن که جامعه بر اساس شکاف‌های فوق کاملاً رویاروی هم قرار گرفته بود. ۳. جنگ نهرواندر این جا حادثه جنگ عمدتاً بر شکاف بادیه نشینی - شهرنشینی استوار شده و تعارض سنت اسلامی - جاهلی فعال و تعیین کننده نبود، زیرا فرض آن است که خوارج خود از سنت جاهلی کاملاً ناراضی هستند. شاید بتوان الگوی این جنگ را به صورت الگوی تک شکافی فعال زیر نشان داد: عمده افراد بادیه نشین ساده‌نگر شهرنشینان آگاه و فرهیخته‌البته باید توجه داشت که در ترسیم چنین الگویی به ورود برخی بادیه نشینان مؤمن و آگاه نیز

اذعان کرد اما الگو سازی بر اساس مدل اکثریت صورت گرفته است. نتیجه گیرینوشتار حاضر صرفا در صدد ارائه پیشنهاد الگویی نظری برای تحلیل جامعه شناختی مشکلات حکومت حضرت علی علیه السلام بود. چنین الگویی از یک سو مبتنی بر نظریه اقتدار کاریزماتیک و فرایند عادی سازی آن، از ماکس وبر، می باشد و از سوی دیگر در صدد است تا متوجه سازد که برای تعیین بدیل های مختلف کاریزماتیک از یک سو و تحلیل پدیده های سیاسی این عصر از سوی دیگر، توجه به نظریه شکاف های اجتماعی و تاثیر آنها بر زندگی سیاسی ضروری است. در مورد شناسایی و تطبیق شکاف های فوق بر حکومت حضرت علی، ممکن است اصلاحاتی لازم باشد و مدل های فوق صرفا به عنوان پیشنهاد اولیه مطرح می گردد. پی نوشت ها: ۱. Hamid Dabashi, (Authority in Islam, (New Brunswick, Transaction Publishers, ۱۹۸۰

۲. ر.ک: ویلیام مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰) ص ۱۹ - ۵۴ برای ترنر، ماکس وبر و اسلام، ترجمه سعید وصالی (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۹) ص ۳۷ - ۶۷.

۳. ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری و دیگران (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴) ص ۴۰۲ - ۴۵۰.

۴. See: A Sayer, Method in Social Science: Arealistic Approach (London: Routledge, ۱۹۹۶). ۵. P. Hitti, History of the Arabs (New York: St. Martin's Press, ۱۹۷۰). ۸. Cited From H. Dabashi, op. cit, P. ۱۸.

۶. در مورد قصی بن کلاب و اقدامات او ر.ک: احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی (تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۲) ج ۱، ص ۳۰۴ - ۳۱۱.۷. برایان ترنر، پیشین، ص ۴۸.۸. حجرات (۴۹) آیه ۱۳.۹. همان، آیه ۱۰.۱۰. ماکس وبر، پیشین، ص ۴۰۲.۱۱. H. Dabashi, op. cit, P. ۸۴.۱۲. حاتم قادری، تحول مبانی مشروعیت خلافت (تهران: انتشارات بنیان، ۱۳۷۵). ۱۳. H. Dabashi, op. cit, P. ۱۲۰.۱۴. ویلیام مونتگمری وات، پیشین، ص ۴۱.۱۵. ر.ک: ابوالقاسم فنایی، درآمدی بر کلام جدید و فلسفه دین (قم: نشر معارف، ۱۳۷۷) ص ۸۵ - ۱۰۰.۱۶. حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی (تهران: نشر نی، ۱۳۷۴) ص ۹۵ - ۹۹.۱۷. شیخ مفید، الجمل (قم: مکتبه الداوری، بی تا) ص ۱۲۱. منابع مقاله: فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۱، بهروز لک، غلامرضا

نقش گروه های ذی نفوذ در ارتباطات سیاسی

یشگفتار به طور کلی در این تحقیق با بررسی موضوع "نقش گروه های ذی نفوذ در ارتباطات سیاسی"، با طرح سوالی مبنی بر "آیا در ارتباطات سیاسی، گروه های فشار یا ذینفوذ تاثیر گذارند" ("از دیدگاه اندیشمند علوم سیاسی فرانسوی، موريس دوورژه)، سعی گردیده است ضمن بیان مقدمه مختصر، و همچنین اطلاعاتی در خصوص معنی و مفهوم گروه های فشار یا ذینفوذ، مفاهیم و عناصر تشکیل دهنده ارتباطات سیاسی، تعریف گروه های ذینفوذ، تفاوت و وجه اشتراک گروه های ذینفوذ با احزاب سیاسی، انواع گروه های ذینفوذ و وسائل و ابزارهای تاثیر گذار در سطح قدرت و مردم، همچنین سایر مفاهیم و اطلاعات، با پیش فرض "بین شکل گیری ارتباطات سیاسی و گروه های ذینفوذ در هسته قدرت، رابطه معناداری وجود دارد". ارائه گردیده است. مقدمه: از آنجایی که هدف، در این تحقیق ارائه نکته نظرات اندیشمند و جامعه شناسی فرانسوی "دورژه" می باشد لذا ضمن بیان مختصری از تاریخچه زندگی و آثار بجامانده علمی و مطرح در سطح جهانی ایشان، و با بهره گیری از سایر منابع نسبت به شناسایی و تبیین گروه های فشار از این دیدگاه پرداخته شده است. موريس دوورژه، به سال ۱۹۱۷ در آنگولم فرانسه دیده به جهان گشود و پس از طی مدارج علمی، در حال حاضر استاد مسلم جامعه شناسی سیاسی در دانشکده حقوق و علوم اقتصادی پاریس، مفسر بنام روزنامه لموند و هفته نامه نول ابسرواتور و عضو برجسته آکادمی علوم و فنون ایالات متحده امریکا است و بیشتر آثارش به اکثر زبانهای

رایج دنیا برگردانده و تدریس می‌شود. واز آثار و مکاتب وی می‌توان " اصول علم سیاست "، " احزاب سیاسی "، " شرکت زنان در زندگی سیاسی "، " فردا، جمهوری "، " در باب دیکتاتوری "، " دمکراسی بدون مردم "، " حقوق اساسی و نهادهای سیاسی "، " روشهای علوم اجتماعی "، " جامعه شناسی سیاسی "، " جمهوری پنجم "، " جمهوری ششم و رژیم ریاست جمهوری " را نام برد. دوورژه معتقد است که پیکار سیاسی در دو زمینه جریان دارد: از یک سو میان افراد، گروهها و طبقاتی که برای بدست آوردن، تقسیم کردن یا زیر نفوذ گرفتن قدرت مبارزه می‌کنند، و از سوی دیگر میان قدرتی که فرمان می‌راند و شهروندانی که در برابر آن مقاومت می‌ورزند. در کلیه جماعات انسانی و حتی جوامع حیوانی، قدرت برای دارندگانش مزایا و امتیازاتی از قبیل افتخارات، اعتبار و منافع ای را فراهم می‌کند. پس قدرت موضوع نبرد بی‌امان است در این نبرد، در آغاز افرادی در برابر یکدیگر صف آرایی می‌کنند که برای اشغال کرسی مجلس، منصب استانداری، مسند وزارت، ستاره های ژنرالی و ردای ارغوانی کاردینال مبارزه می‌کنند. در اجتماعات بزرگ، بر این تعارض های فردی، تعارض میان گروههایی که در درون جامعه کل تشکیل شده اند: رقابت میان بخشها، شهرستانها، ملتها و همچنین مبارزه های طبقاتی، نژادی و مسلکی، علاوه می‌شود. شکل دیگر پیکار، شهروندان را در برابر قدرت، فرمانروایان را در برابر فرمانبران و اعضای اجتماعی را در برابر دستگاه قهر اجتماعی به مخالفت وامی‌دارد. مسلما این مبارزه میان شهروندان از یک سو و قدرت از سوی دیگر نیست، بلکه بین برخی از شهروندان است که زمام قدرت را به دست دارند و برخی دیگر که آن را تحمل می‌کنند. قدرت، همیشه به سود گروه، طایفه و یا طبقه ای اعمال می‌شود و پیکار با این گونه قدرت به وسیله گروهها، طایفه ها و طبقات دیگری که می‌خواهند جای پیشینیان را بگیرند، رهبری می‌گردد. فصل اول ۱- مفهوم و تعریف گروه های ذی نفوذ گروه های فشار پدیده تازه ای در سیاست نیست، اما مطالعه در باره آن در حوزه علم سیاست چندان سابقه ای ندارد و زیر عنوان های مانند " گروه فشار "، " گروه ذی نفوذ "، " لابی = نفوذ گذاران " و حتی " گروه سیاسی " مورد مطالعه بوده است. گروه های فشار واسطه هستند که بدان وسیله دارندگان منافع مشترک می‌کوشند بر جریان امور عمومی تاثیر گذارند. و به عبارت دیگر گردهمایی اشخاص دارای هدف های مشترک که تحقق هدف های خود را از راه اقدام سیاسی برای نفوذ گذاشتن بر سیاست عمومی جستجو می‌کنند ۱۲- مفهوم و عناصر تشکیل دهنده ارتباطات سیاسارتباط فرایندی اساسی است که گروه های سیاسی از طریق آن شکل می‌گیرند و می‌کوشند در خط مشی عمومی اثر بگذارند. در واقع این ارتباط فرآیندی بنیادی است که اقدام سیاسی و تعرض سیاسی از طریق آن انجام می‌شود. [ارتباط سیاسی دارای عناصر به شرح ذیل است. ۱- ۲- پیام دهندگان: هر فرد یا گروهی که به منظور اثر گذاشتن بر خط مشی دولت اقدام کند یک پیام دهنده سیاسی است. و عوامل اصلی چنین پیام دهندگانی در جوامع سیاسی جدید عبارتند از احزاب سیاسی، گروه های فشار، شوراها و دفاتر روابط عمومی و مانند آنها. ۲- ۲- پیام: پیام دهندگان می‌کوشند به یاری پیام (کلمه، تصویر، حرکت دست و مانند آنها) افکاری که در سر دارند به ذهن دریافت کنندگان مورد نظرشان (مخاطبان) منتقل می‌کنند. ۱- ۱- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، نشر نی، تهران ۱۳۷۳، ص ۳۵۸۳-۲- رسانه (مجری انتقال پیام):، که پیام را به مخاطب می‌رساند. امروزه تلویزیون، رادیو و روزنامه به ترتیب بیشترین مخاطب و بیشترین اثر سیاسی را دارد. ۴- ۲- مخاطب یا دریافت کننده: که پیام مستقیم یا غیر مستقیم را دریافت می‌کند. دانش، میزان علاقه و آگاهی دریافت کننده پیام است. ۱- آغازگر اندیشیدن به یک موضوع ۲- تغییر عقیده در اثر گیرایی و شیوه ی بیان ۳- تحکیم عقیده در اثر تکرار و استدلال ۴- فعال سازی یا تحریک برای انجام اقدام عملی بر پایه عقیده جدید. ۱۳- ویژگی های عمده گروههای ذی نفوذ [بررسی ویژگی های اصلی گروه های فشار یا ذی نفوذ حیطه عمل یا ابعاد کارکرد آنها در نظام سیاسی جدید را آشکار خواهد کرد. ویژگی های آنها بدین قرار است. ۱- ۳- نفع شخصی: نفع شخصی ریشهء تکوین گروه های فشار است. افراد دارای منافع مشترک گردهم می‌آیند تا گروهی را تشکیل دهند که برای منافع خود مبارزه می‌

کند. ۲-۳- چهره پنهان سیاسی: گروه‌های فشار نمی‌خواهند آشکارا چهره سیاسی نشان دهند. گاهی حتی از ورود به صحنه سیاسی شرم دارند: "سیاست‌های گروه فشار نمایانگر چیزی کمتر از سیاسی شدن کامل گروه و چیزی بیشتر از غیر سیاسی شدن آن است: سطح میانه‌ای از فعالیت میان سیاسی و غیر سیاسی". بطور کلی این گروه‌ها رنگ چهره سیاسی خود را بنا به اقتضا حفظ می‌کنند یا از دست می‌دهند. ۳-۳- جهان گستری: گروه‌های فشار جهان گسترند و در همه کشورها وجود دارند. این گروه‌ها در برگیرنده انواع سازمانهای بازرگانی، کاری، کشاورزی، نهادهای دینی و دیگر گروههای اقتصادی و حرفه‌ای هستند. [۲۱۱-۲۱۰- علوی، پرویز، ارتباطات سیاسی: (ارتباطات، توسعه و شارکت سیاسی)، نشر علوم نوین، تهران، ۱۳۸۶، ص ۳۲-۳۱- عالم، بنیادهای علم سیاست، پیشین، ص ۳۶۱-۳۶۰- نقش سیاسی گروه‌های فشار: ۱-۴- گروه‌های فشار و انتخابات: انتخابات مورد توجه زیاد گروه‌های فشار است زیرا از راه انتخابات می‌توانند افراد مورد نظر را منتخب و توسط آنها بر کارگزارهای مکانیسم حکومت نفوذ گذارند. گروه‌های فشار در سطوح گوناگون روند انتخاباتی، در معرفی نامزدها، در فعالیت برای جمع‌آوری آرا و مبارزه انتخاباتی سنگ‌افراد مورد نظرشان را به سینه می‌زنند و می‌خواهند کرسی مورد نظرشان در قوه مقننه را برای آنها به دست آورند اما آنها این بازی را از پشت صحنه به راه می‌اندازند ممکن است گروه‌های فشار به خاطر نامزد‌های مورد نظرشان از یک حزب سیاسی پشتیبانی سازمانی کنند و به سبب آنکه رای دهندگان زیادی را در اختیار دارند براحتی می‌توانند با احزاب چانه‌بزنند و افراد مورد نظر را به عنوان عضو این یا آن حزب معرفی نمایند. برخی از گروه‌های فشار بر نفوذ ممکن است دست هم دهند و یک حزب سیاسی را وادار به نامزد کردن کسانی کنند که بهترین مدافعان منافع آنها هستند. افراد قدرت طلب برای تضمین انتخاب مجدد خود همیشه در خط این گروه‌ها راه می‌روند. بنابر این دیده می‌شود که اعضای برجسته قوه مقننه و وزیران با بندهای نادیدنی زیر نظر می‌گیرند. گروه فشار هرچه بزرگتر باشد این بندها هم بیشتر و بزرگتر خواهند بود. ۱۲-۴- گروه‌های فشار و قوه مقننه: افراد انتخاب شده با پشتیبانی گروه‌های فشار در تصمیم‌گیریهای حکومتی مربوط به منافع این گروه‌ها شرکت موثری دارند انتخاب شده‌گان غالباً خود را در دست گروه‌های فشار می‌یابند و در واقع مجبور می‌شوند پیشنهاد‌های خود را با توان بیشتری از اعضای دیگر قوه مقننه موظف به اجرای دستورالعمل‌های حزب عمل کنند. در خصوص قوه مقننه، گروه‌های فشار در حکومت‌های نمایندگی معمولاً سازمان یافته‌تر از دولت‌توتالیتری عمل می‌کنند. ۳-۴- گروه‌های فشار و قوه مجریه: [گروه‌های فشار که بر قوه مجریه که سیاست عمومی را تدوین می‌کند، نفوذ اعمال می‌کنند، در شکل پارلمانی حکومت، گروه‌های فشار از راه قوه مقننه بر قوه مجریه نفوذ می‌گذارند. اعضای منتخب گروه‌های فشار در قوه مقننه، با طرح سوال و استیضاح، تعطیل موقت جلسات مجلس، پیشنهاد رسمی توسط کمیته‌های مشورتی قوه مقننه، بر قوه مجریه نفوذ می‌گذارند. مثلاً در امریکا گروه‌های فشار با تهدید به تعطیل موقت مجلس سنا، رئیس‌جمهوری را زیر فشار قرار می‌دهند تا افراد مورد نظر آنها را برای تصدی برخی مقامات سیاسی، نظامی یا دیپلماتیک و همچنین فرماندار ایالت‌های امریکا معرفی کند.

۱- عالم، بنیادهای علم سیاست، پیشین، ص ۳۶۲۴-۴- گروه‌های فشار و قوه قضائیه: قوه قضائیه نیز از نفوذ گروه‌های فشار مصون نیست. با وجود آنکه قوه قضائیه از لحاظ سیاسی بی‌طرف است، اما گروه‌های فشار از راه یورش موثر افکار عمومی، دورادور بر روند قضایی اعمال نفوذ می‌کنند. زیرا فشار گذاشتن قضات یا جلوی آنها را گرفتن مطلوب دانسته نمی‌شود اما ایجاد افکار عمومی راه دمکراتیک نفوذ گذاری بر قضات است. دیوان عالی کشور نیز تحت تاثیر مقاله‌ها و اظهارهای روزنامه‌ها و مجله‌ها قرار می‌گیرد، "سرمقاله مهم، برخی از بهترین نظرهای حقوقی در کشور رادر دسترس قضات قرار می‌دهد" در امریکا زمان‌گزینش قضات، برخی ملاحظات سیاسی مطرح می‌شود. گروه‌های فشار دخالت می‌کنند تا نامزدی یک قاضی را رد کنند یا گزینش نامزد خود را تضمین نمایند. از این راه، نقش، آنها در اعمال نفوذ قاطع بر قوه قضائیه کاملاً آشکار است. ۵-۴- گروه‌های فشار و افکار عمومی: گروه‌های فشار در همه نظام‌های سیاسی در شکل‌گیری افکار عمومی نقش دارند. و معمولاً سه‌گونه

استراتژی برای نفوذ بر ذهن مردم دارند: ۱- به توانایی و قوه تعقل مردم متوسل می‌شوند و این کار را از راه انتشارات و گزارشهای ویژه، سخنرانیها و اجتماعات، تشکیل کنفرانسهای مطبوعاتی و بحثهای گسترده انجام می‌دهند. ۲- از راه ترغیب عواطف نفرت، ترس، عشق یا هر گونه عاطفه دیگری را بر می‌انگیزند تا عقیده ای را تغییر دهند. ۳- برای جلب توجه به خواستههای خود، تاکتیک آفرینش محبوبیت را به کار می‌برند و با تبلیغات و درخواست ویژه از رأی دهندگان یا مردم نفوذ قابل توجهی بر مسائل سیاست عمومی بر جای می‌گذارند. بنابراین می‌توان دریافت که گروه‌های فشار در شکل دمکراتیک حکومت نقش عمده ای بازی می‌کنند، اما هر زمان که بخواهند بدون احساس مسئولیت نهادهای سیاسی را زیر فشارهای شدید قرار دهند تا منافع مورد نظرشان را تامین کنند، زیانبار می‌شوند. وقتی که بر ریشه دمکراسی، یعنی منافع عمومی و رفاه عمومی آسیب بزنند، برای حکومت نمایندگی خطرناک می‌شوند. [افصل دوم: دیدگاه موريس دوورژه در خصوص گروه‌های ذی نفوذ] ۱- تعریف گروههای ذی نفوذ: "گروه‌های ذی نفوذ در پی آنند که بر زمامداران اثر بگذارند، نه آنکه افراد خویش را (دست کم به طور رسمی، زیرا در واقع پاره ای از گروههای نیرومند دارای عملی در مجالس و حکومت‌ها هستند ولی به شکل سری و محرمانه) در راس قدرت جای دهند." ۲۲- تفاوت گروههای ذی نفوذ با احزاب سیاسی [احزاب سیاسی سازمانهایی هستند مخصوص پاره ای از انواع رژیم‌ها (دموکراسی‌های غربی) در دوره معینی از تاریخ (قرن بیستم). برعکس گروههای ذی نفوذ در کلیه ادوار دیده می‌شوند. این -----

۱- عالم، بنیادهای علم سیاست، پیشین، ص ۳۶۳۲- دوورژه، موريس، اصول علم سیاست

، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۵۱ اصطلاح در مورد نوعی از تشکیلات به کار برده می‌شود که هم بسیار وسیع و هم بسیار مبهم است. حدود "گروه‌های ذی نفوذ" با وضوح کمتری از حدود "احزاب سیاسی" تعیین شده است. در واقع، احزاب سازمانهایی هستند که فقط برای فعالیت و اقدام سیاسی به وجود آمده‌اند، حزب فقط حزب است. برعکس، غالب گروه‌های ذی نفوذ سازمانهایی غیر سیاسی‌اند که اساسی‌ترین فعالیتشان نفوذ بر قدرت نیست. [۱۳- وجه اشتراک گروه‌های ذی نفوذ با احزاب سیاسی وجه مشترک این سازمانها این است که کم و بیش بطور غیر مستقیم در پیکار سیاسی شرکت می‌جویند. احزاب در جستجوی آنند که قدرت را به دست گیرند و اعمال کنند: اعضای انجمن ولایتی، اعضای انجمن ایالتی، شهروندان، سناتورها و نمایندگان داشته‌باشند، وزرای در حکومت وارد نمایند و رئیس دولت را برگزینند. گروه‌های ذی نفوذ بر عکس، مستقیماً در به دست گرفتن زمام قدرت و اعمال آن مشارکت نمی‌کنند بلکه ضمن خارج ماندن از قدرت بر آن تاثیر می‌نمایند و به آن "فشار" وارد می‌کنند (نام آنها از همین امر ناشی می‌شود) ۲۴- انواع گروه‌های ذی نفوذ ۱-۴- گروه‌های ذی نفوذ منحصراً سیاسییک گروه ذی نفوذ اگر کارش فقط دخالت در قلمرو سیاست و تشبث به قوای عمومی باشد "منحصراً سیاسی" است به عنوان مثال "جمعیت مجلسیان مدافع آزادی تعلیم تربیت" یا "لابی" های معروف واشنگتن که سازمان‌هایی هستند که در مراجعه و مذاکره با نمایندگان مجلس، وزراء و صاحب‌منصبان عالیمقام تخصص دارند. ۳۲-۴- گروه‌های ذی نفوذ بعضاً سیاسییک گروه هنگامی "بعضاً سیاسی" است که فشار سیاسی تنها جزئی از فعالیتهايش باشد و علل وجودی دیگر و مسائل اجرایی دیگر نیز داشته باشد: مانند اتحادیه کارگری که گاهی هم به حکومت متشبث می‌شود ولی اساساً هدف‌های وسیعتری را دنبال می‌کند. ۴۵- وسائل و ابزارهای گروه‌های ذی نفوذ [نمی‌توان ساخت داخلی گروههای ذی نفوذ و وسائل عملکرد خارجی آنان را از یکدیگر جدا کرد: زیرا این دو به یکدیگر بستگی دارند. فعالیت گروههای عوام، همانند گروههای خواص نیست و فعالیت گروههای مستقل از احزاب، مانند اقدام گروههای الحاقی نیست. ----- ۱- دوورژه، موريس

، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۳۱۲- دوورژه، اصول علم سیاست، پیشین، ص ۱۷۱۳- دوورژه، جامعه‌شناسی سیاسی، پیشین، ص ۵۳۲۴- دوورژه، جامعه‌شناسی سیاسی، پیشین، ص ۵۳۳- کوشش گروههای ذی نفوذ در دو سطح متمایز انجام می‌شود، از یک سو فشار مستقیم در سطح سازمانهای مربوط بقدرت (وزراء، نمایندگان

مجلسین، کارکنان عالی‌رتبه)، و از سوی دیگر فشاری غیر مستقیم که بر مردم اعمال می‌شود، تاواکنش خلائق را برانگیزد و این خود فرمانروایانی که همیشه نسبت به افکار عمومی توجه خاص دارند اثر گذارد. ۱-۵- اقدام مستقیم در سطح قدرت: هنگامی که از گروه‌های ذینفوذ سخن می‌آید، به این گونه اقدامات فکر می‌کنیم، یعنی به فعالیت در راهروها و پیچ و خم مجامع، ولی این اعمال پیچیده تر و متنوع تر است. بایستی دو نوع اقدام را در سطح قدرت از یکدیگر تمیز داد: از یک سو اقدامی باز، اقرار شده و گاهی عمومی. از سوی دیگر اقدامی پوشیده تر و پنهانی تر. ۱-۱-۵- اقدام باز: اقدامی باز پیش از هر چیز، شامل تعهداتی است که توسط گروه‌های مختلف ذینفوذ از نامزد ها هنگام انتخابات مورد درخواست است، قول‌هایی که به گروه‌های دفاع از مدارس خصوصی در سال ۱۹۵۱ مربوط به کمک‌های دولت داده شد، نقش بزرگی در تحول سیاسی دوره تقنینیه ۱۹۵۱-۱۹۵۶ ایفا کرد. ارسال نامه‌های کم و بیش تهدید آمیز به نمایندگان، در آستانه مباحثات مهم، دارای اثرات مختلفی است. گاهی نمایندگان علیه این روش در ملاء عام طغیان کردند، ولی این امر، جلو این نامه را نگرفته است و بالاخره فرستادن هیأت‌هایی نزد گروه‌های پارلمانی، کمیسیونها و وزراء، وسیله بسیار آشکار و بسیار کلی اقدام گروه‌های ذینفوذ در برابر قدرت بشمار می‌آید. ۲-۱-۵- اقدام پوشیده اقدام پوشیده، پیش از هر چیز در کمک مالی دادن به انتخابات و کمک مادی به احزاب سیاسی است، یعنی عامل بسیار مهمی در دمکراسی‌های غربی، که در آن سرزمینها، پول نفوذ فوقالعاده ای دارد، ولی عاملی که عملاً مطالعه آن غیر ممکن می‌باشد. تماس‌های شخصی با نمایندگان مجالس، وزراء و اقدام در برابر ادارات هر چند که پوشیده است، ولی جنبه سری آن کمتر است. بهر حال کلیه وسائلی که بدرستی، همان اقدام لایبهاست مورد استفاده قرار می‌گیرد. در فرانسه لابی‌های متشکل بطور رسمی وجود ندارند. ولی لابی‌های غیر رسمی هم بسیار فعال اند و هم بی تردید بسیار موثر. ۳-۱-۵- از فساد تا استخبار: چند سالی است که تحول مهمی در اقدامات گروه‌های ذی نفوذ در سطح قدرت بچشم می‌خورد که توان آنرا بر اساس خطوط درشت آن، زیر عنوان "از فساد تا استخبار" تصویر کرد. در نخستین مرحله، فساد نقش بسیار مهمی زیر اشکال متنوع و با معانی دقیق ایفا می‌کند. فساد مستقیم، یعنی خرید رأی و وجدانها آنقدر کم است که مردم آن را باور ندارند. انبوه رجال سیاسی شرافتمندند و یا دست کم به اندازه بازرگانان و صاحبان صنایع و نظایر آنان شرافتمندند. ولی صور روبند زده ای از نیمه فساد، از دعوت به شام و مسافرت و گذراندن تعطیلات گرفته تا هدیه هائی به اهمیتهای گوناگون، وجود دارد. ایجاد خصوصیت و دوستی، باز مامداران در ضیافت‌های عمومی مکرر، نوعی نفوذ نزد آنان بدست می‌دهد که گاهی نتیجه بخش است، ولی شرافت کسی نیز مورد تردید واقع نمی‌شود. خصوصاً، فساد دسته جمعی با کمک دادن مالی به احزاب و انتخابات بسیار امر مهمی است. البته این وسائل همیشه مورد استفاده قرار می‌گیرند و توسعه روابط عمومی حتی موجب تکمیل نیمه فسادهای فردی شده است. ولی به موازات آنان فن دیگری از اعمال نفوذ در حال رشد است و آن استخبار (خبر گیری) است. نماینده مجلسی که می‌خواهد به مسأله ای صنعتی کاملاً واقف شود نمی‌تواند مگر آنکه صنایع مورد نظرش وی را مستنداً مستحضر سازد و صنایع این کار با تردستی انجام می‌دهند، یعنی موضوع را به سود خود جلوه می‌دهند. از اینرو، نمایندگان، سناتورها و کارکنان عالیمقام، از جانب گروه‌های مختلف، قسمتی از اطلاعات جدی، ولی جهت یافته ای را دریافت می‌کنند. دستگاه‌های مختلف می‌توانند، البته عوامل این اطلاعات را تصحیح کنند و این امر اهمیت روزافزون اطلاعات را توسط قدرت توجیه می‌کند. با این همه فراموش نخواهیم کرد فساد دسته جمعی با تطبیع احزاب و انتخابات، وسیله اساسی برای اقدام برخی از گروه‌های ذینفوذ است. سیاست شناسی که این پدیده را نادیده انگارد به همان اندازه مسخره است که زیست شناسی تصور کند که نوزادان در کلم به دنیا می‌آیند، یا توسط مرغان دریائی به ارمغان آورده شده اند. ۲-۵- اقدام غیر مستقیم در سطح مردم: در کلیه نظام‌های سیاسی، قدرت سیاسی، افکار عمومی را مهم می‌شمارد و در دمکراسی این امر بیشتر به چشم می‌خورد، زیرا انتخابات منظم قدرت را در بوته آزمایش قرار می‌دهد. یعنی با اثر گذاردن بر روی مردم می‌توان بطور غیر مستقیم بر روی قدرت اثر گذارد. گروه‌های ذینفوذ این کار را به دو طریق انجام می‌دهند: از یک سو

از رهگذر تبلیغات و از سوی دیگر با خشونت. ۱-۲-۵- تبلیغات گروه‌های ذینفوذ: گروه‌های ذینفوذ، اطلاعات جهت یافته ای را نه تنها در سطح قدرت، بشکل جدی و عمیقی پخش می کنند، بلکه در سطح مردم نیز آن را به شکل تبلیغات عرضه می نمایند. این عمل به دو طریق انجام می شود: گروه‌های عوام، نخست نوعی تبلیغات درونی برای اعضای خود انجام می دهند. این اقدام برای گروه‌های بزرگ عوام مانند سندیکاهای بزرگ کارگری، سازمانهای دهقانی و نهضت‌های بازرگانان کوچک بسیار موثر است. انتشار دستور نامه های گروه و طبقه خود وابسته می پندارند و اعتماد بیشتری به تشکیلات خود حس میکنند. از سوی دیگر، همه گروه‌ها چه عوام چه گروه‌های خواص، می توانند در قبال مردم تبلیغات کنند. نخست می توانند این کار را با تهیه اوراق تبلیغاتی و ایجاد حمله انتشاراتی انجام دهند. در ایالات متحده، تبلیغات با پول، در روزنامه ها، توسط گروه‌های ذینفوذ، به سود نظراتشان بسیار توسعه یافته است. در فرانسه به این عمل هنوز با چشم بد نگاه می کنند. با این حال، این شیوه خیلی شرافتمندانه تر از اقدامات پنهانی گروه‌های ذینفوذ در مورد روزنامه هایی است که کم و بیش بر دستور عمل‌های آنان گردن می گذارند. نفوذ گروه‌های صنعتی مالی بر مطبوعات کشورهای دمکراسی غربی همیشه در این زمینه بسیار است. در کشور فرانسه، از میان رفتن تدریجی "مطبوعات دوره مقاومت" و دست اندازی جدید سرمایه داران بزرگ اقتصادی به مطبوعات، دارای اهمیت دست اولی، در تحولات سیاسی چند سال اخیر این کشور بوده است. در سالهای ۱۹۴۴-۱۹۴۵ روزنامه ها، وابسته به احزاب و گروه‌های سیاسی یا هیاتهای مستقل بودند، ولی نه با منابع اقتصادی. چند سال بعد، بسیاری از روزنامه های یومیه پاریس دوباره زیر سلطه اینان افتادند. با این حال، گرایش به توسعه "صنایع مطبوعات" تا حدودی در پی معارضه با اقدام گروه هاست. ۲-۲-۵- شیوه های خشونت: کوشش برای فتح قدرت با زور و جبر، ارزشهای طبیعی "گروه های ذینفوذ" نیست. این کار یا با انقلاب و یا با کودتا انجام می شود. بدیهی است که برخی از گروه‌ها، ممکن است در چنین اقداماتی مشارکت داشته باشند. برعکس، برخی از اشکال خشونت، در چهارچوب اقدامات گروه‌ها قرار می گیرد: یعنی خشونت‌هایی که هدف آنها در عین حال اثرگذاری بر افکار عمومی و وارد ساختن حکومت به تسلیم است. زیرا بی نظمی ای که از آن حاصل می شود، غیر قابل اغماض است. این فن توسط سندیکاهای کارگری برپا شده است. اعتصابهای عمومی، تا حدودی این ویژگی را دارا هستند (هرچند که هدف آنها فشار بر کارفرمایان باشد). سایر گروه‌ها این روشها با تشدید خصلت شورشی آن علیه نظام عمومی به شکل دیگری به کار برده اند. دیده شده است که گروه بندی های دهقانی، جاده ها سد کرده اند، بازرگانان کوچک جنبش پوژدا، اجتماعی برای جلوگیری از کنترل‌های مالیاتی تهیه دیده اند، تاکستاندارهای جنوب، علم اعتصاب اداری یا انتخاباتی برافراشته اند. البته، تنها گروه‌های عوام اند که می توانند این وسائل را به کار بندند حتی گروه‌های خواص نیز که در یک وضع استراتژیک اساسی قرار گرفته باشند، می توانند آنها را بکار گیرند (مثلا خلبانان شرکت های بزرگ هواپیمایی، ماموران آسانسور آسمانخراشها در نیویورک). [۱]-----

-----۱- دوورژه، جامعه شناسی سیاسی، پیشین، تلخیص از ص ۵۳۰ الی ۵۵۶ منابع: ۱- دوورژه، موریس، اصول علم سیاست، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، انتشارات فرانکلین، چاپ دوم، ۱۳۵۱۲- دوورژه، موریس، جامعه شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۷۳- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، چاپ دهم، ۱۳۷۳۴، علوی، پرویز، ارتباطات سیاسی: (ارتباطات، توسعه و شارکت سیاسی)، تهران، نشر علوم نوین، چاپ دوم، ۱۳۸۶*
<http://www.pr-abbaspour.blogfa.com/post-24.aspx>

احزاب سیاسی، گروه های ذینفع، سازمانهای غیر دولتی

گرچه نمی توان شهروندان را به شرکت در جریان سیاسی مجبور ساخت، با وجود این، بدون مشارکت آنان، روند مردم سالاری تضعیف خواهد شد. رعایت حقوق افراد برای مشارکت آزدانه و سامان دادن به زندگی خود آنگونه که صلاح میدانند برای یک

حکومت مردمی الزامی است. احزاب سیاسی احزاب سیاسی به یار دست می زنند و کسانی را منصوب می کنند، برای انتخاب مقامات دولتی به فعالیت می پردازند؛ اگر در جناح اکثریت باشند خط مشی دولت را تعیین می کنند؛ و اگر در جناح مخالف باشند؛ به ارائه انتقادات و سیاست های جایگزین به جلب حمایت برای سیاست های مشترک در میان گروه های ذینفع مبادرت می ورزند، مردم را در مورد مسائل همگانی آموزش می دهند؛ و برای مباحثات سیاسی مقررات ساختار و ضابطه تعیین می کنند. در برخی از نظام های سیاسی، ایدئولوژی ممکن است در جذب و تشویق اعضا یک حزب عاملی موثر باشد. در نظام های دیگر، منافع اقتصادی یا دیدگاه اجتماعی می تواند از تعهدات عقیدتی مهم تر باشد. تشکیلات و روش های احزاب با یکدیگر کاملاً متفاوت است. در یک سوی این طیف، نظام های پارلمانی چند حزبی می توانند سازمان های کاملاً منظمی باشند که تقریباً بطور اختصاصی توسط افراد حرفه ای و بصورت تمام وقت اداره شوند. در سوی دیگر این طیف ایالات متحده آمریکا قرار دارد، یعنی جایکه احزاب رقیب -- جمهوریخواه و دموکرات -- سازمان های متمرکز هستند که فعالیتی گسترده در کنگره و در سطح کشور دارند -- که هر چهار سال یکبار بصورت سازمان های فعال ملی برای برگزاری مبارزات انتخاباتی متحد می شوند. مبارزات انتخاباتی در یک نظام طرفدار مردم سالاری اغلب پر شاخ و برگ، وقت گیر و گاهی اوقات احمقانه است. اما وظایف آنان جدی است: ارائه روشی صلح آمیز و عادلانه که از طریق آن مردم بتوانند رهبران خود را انتخاب و سیاست عمومی را تعیین کنند. گروه های ذینفع و سازمان های غیر دولتی هر یک از شهروندان در هر یک از حکومت های مردم سالار ممکنست عضو تعدادی از سازمان های خصوصی و داوطلبانه باشد -- از جمله گروه های ذینفع که می کوشند به نوعی سیاست های کلی را تحت تأثیر قرار دهند و مسئولان دولتی را وادار به تبعیت از عقاید خود می کنند. منتقدان ممکن است از نفوذ "گروه های خاص" انتقاد کنند اما تمامی شهر و ندان می دانند که هر حکومت مردمی از حقوق این گروه های ذینفع برای متشکل شدن و دفاع از آرمان های خود حمایت می کند. زیر سؤال بردن شخصیت های سیاسی آنها با لحنی تند، یک روند عادی در جوامع آزاد است. عکس بالا روزنامه نگاری را بهنگام طرح سئوالی از یکی از نامزدهای ریاست جمهوری فرانسه نشان می دهد. بسیاری از گروه های فشار سنتی پیرامون مسائل اقتصادی، تجاری و کشاورزی شکل گرفته اند و اتحادیه های کارگری همچنان از نفوذ فراوانی در بسیاری از حکومت های مردم سالاری استفاده برخوردارند. بهر حال، در دهه های اخیر، ماهیت گروه های ذینفع و تعداد این گروه ها بشدت رشد کرده و تکثیر یافته است بگونه ای که آنها تقریباً تمامی زمینه های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و حتی فعالیت های مذهبی را در بر میگیرند. سازمان های حرفه ای، همراه گروه های ملی ذینفع که از آرمان های مشخصی -- مانند مراقبت های پزشکی پیشرفته برای مستمندان و حفاظت از محیط زیست -- که منافع حاصل از آن ممکن است بطور مستقیم شامل اعضا این سازمانها نشود، برجستگی یافته اند. دولت ها نیز ممکن است به عنوان گروه های ذینفع عمل کنند: در ایالات متحده آمریکا، انجمن های فرماندارن ایالتی، شهرداران شهرهای بزرگ و قوه مقننه ایالتی بطور مستقیم با کنگره آمریکا در مورد مسائلی که مورد نظر آنان است برای اعمال نفوذ دست به فعالیت می زنند. دسترسی آزاد به جریان امور قضائی بخشی از جریان آزاد اطلاعات است. عکس بالا مردی را در حال تماشای یک جلسه محاکمه در تلویزیون چین نشان می دهد. ساز و کار سیاست گروه های فشار می تواند پیچیده باشد. ارقام اهمیت دارند -- گروه ها بی که از تعداد بیشتری طرفدار در سطح ملی برخوردارند خودی به خود سبب جلب نظر و توجه مسئولین دولتی میشوند. اما در بسیاری از موارد، گروه های کوچک تر با سازمانهایی فشرده که بشدت نسبت به مسائل خود احساس تعهد می کنند می توانند به میزانی به مراتب بیشتر از تعداد خود اثر گذار باشند. یکی از پیشرفت های در خور توجه در دهه های اخیر ظهور سازمان های غیر دولتی در سطح بین المللی است. این سازمانها در تلاش خود برای تأمین نیاز های یک جامعه، یک ملت و یا یک هدف که ممکنست در سطح جهانی تعریف شده باشد، سعی دارند تا با حمایت، آموزش و جلب توجه پیرامون مسائل عمده ملی و نظارت بر عملکرد دولت و بخش خصوصی، اقدامات دولت را تکمیل کنند و حتی آن را به چالش کشند. جوزف لیبرمن نامزد سناتوری از

کنکیتات در سال ۲۰۰۶ در حال گفتگوی دوستانه با آتش نشانها دیده می شود. گروههای ذینفع یکی پس از دیگری توسط سیاستمداران جلب می شوند و رضایت آنها تامین می گردد دولت ها و سازمانهای غیر دولتی به کرات به عنوان شرکای یکدیگر با هم همکاری دارند. ممکنست سازمانهای غیر دولتی مهارت لازم و نیروی متخصص مورد نیاز را در زمینه اجرای طرح هایی که از سوی دولت سرمایه گذاری شده است فراهم کنند. جان سوئینی، رئیس فدراسیون سازمانهای کارگری آمریکا، در حال سخنرانی در یک نشست. اتحادیه های کارگری همچنان در میان گروههای ذینفع حائز اهمیت اند. سازمانهای غیر دولتی ممکن است وابستگی سیاسی نداشته باشند و یا ممکن است طرفدار آرمانهایی گروهی و بدنبال پیشبرد یک هدف خاص یا مجموعه هدفهایی باشند که بِنفع ملت است. تحت هر شرایطی، نکته اساسی در اینجا است که سازمانهای غیر دولتی، تحت کمترین کنترل سیاسی از سوی دولتها، به فعالیت خود ادامه می دهند.

نظارت قوه قضائیه بر سازمان های اداری

نویسنده: شعبانعلی جباری کلمات کلیدی: نظارت، قوه قضائیه، سازمان بازرسی دیوان عدالت اداری کل کشور: نظارت در لغت به معنای نگاه کردن و در اصطلاح حقوقی به معنای داشتن اختیار قانونی برای دقت و بررسی و سنجش اعمال اشخاصی است که مورد نظر قانونگذار یا شخص ناظر است.

نظارت قوه قضائیه بر سازمان های ادارینظارت در لغت به معنای نگاه کردن و در اصطلاح حقوقی به معنای داشتن اختیار قانونی برای دقت و بررسی و سنجش اعمال اشخاصی است که مورد نظر قانونگذار یا شخص ناظر است. نظارت قوه قضائیه بر دستگاه های اداری از دو طریق انجام می گیرد ۱- از طریق سازمان بازرسی کل کشور: از اهم وظایف قوه قضائیه نظارت بر اجرای صحیح قوانین در دستگاه های اداری و اجرایی و قضایی کشور است. این مسئولیت به طرق مختلف مورد پیش بینی قرار گرفته است. سازمان بازرسی کل کشور زیر نظر قوه قضائیه جهت بازرسی و نظارت بر نظام اداری کشور تاسیس شده است. «بر اساس حق نظارت قوه قضائیه نسبت به حسن جریان امور و اجرای صحیح قوانین در دستگاه های اداری، سازمانی به نام «سازمان بازرسی کل کشور» زیر نظر رئیس قوه قضائیه تشکیل می گردد. حدود اختیارات و وظایف این سازمان را قانون تعیین می کند.» (مفاد اصل ۷۴ قانون اساسی) قانون تشکیل سازمان بازرسی کل کشور در مهرماه ۱۳۶۰ به تصویب رسید و به دنبال آن آئین نامه اجرایی قانون، تصویب و به اجرا گذاشته شد. آخرین مقررات مربوط به سازمان بازرسی در سال ۱۳۷۵ حدود وظایف و اختیارات سازمان را مشخص کرده است. بر اساس ماده ۲ قانون تشکیل سازمان، وظایف اساسی آن به شرح زیر می باشد: یک- بازرسی مستمر: کلیه وزارتخانه ها و ادارات و نیروهای نظامی و انتظامی و مؤسسات و شرکتهای دولتی و شهرداری ها و مؤسسات وابسته به آنها و دفاتر اسناد رسمی و مؤسسات عام المنفعه و نهادهای انقلابی و سازمانهایی که تمام یا قسمتی از سرمایه یا سهام آنان متعلق به دولت است یا دولت به نحوی از انحاء بر آنها نظارت یا کمک می نماید سازمانهایی که شمول قانون نسبت به آنها مستلزم ذکر نام آنهاست بر اساس برنامه منظم، مورد نظارت این سازمان قرار می گیرند. در اجرای این نوع بازرسی حداقل سالی یک بار هیأت های بازرسی به دستور رئیس سازمان در محل ارگانهای مذکور مستقر و به بازرسی دستگاه مربوطه می پردازند. در بازرسی های مستمر، رئیس هیئت بازرسی ورود خود را در هر شهرستان قبلاً به استاندار و یا فرماندار محل اطلاع می دهد تا تسهیلات لازم را برای انجام وظایف هیأت فراهم نماید. همچنین هیأت موظف است پس از استقرار در محل، ورود و آمادگی خود را جهت دریافت شکایات با تعیین نشانی و محل کار هیأت اعلام دارد وظیفه هیأت های بازرسی در بازرسی های سالانه عبارت است از: - بررسی وضع سازمانها و مؤسسات مورد بازرسی از جهت حسن جریان امور اداری و نحوه انجام وظیفه و اجرای قوانین و طرحها و برنامه های مربوط، و تناسب سازمان مربوط با احتیاجات عمومی و نقایص هر یک آنها؛ - بررسی طرز رفتار رؤسا و کارمندان از حیث، اخلاق، روحیه، معلومات نحوه

انجام وظیفه، صحت عمل، استعداد، لیاقت، شجاعت در انجام وظیفه، طرز رفتار با مردم و تخصص در رشته مربوط و غیره؛ دو- انجام بازرسی فوق العاده:- حسب الامر مقام رهبری و یا به دستور رئیس جمهور، رئیس قوه قضائیه و یا درخواست کمیسیون اصول ۸۸ و ۹۰ قانون اساسی مجلس شورای اسلامی، و یا بنا به تقاضای وزیر یا مسئول دستگاههای اجرایی ذی ربط و یا هر موردی که به نظر رئیس سازمان ضروری تشخیص داده شود به صورت فوق العاده مورد نظارت این سازمان قرار می گیرد. - علاوه بر دو نوع بازرسی فوق، نوع دیگری از بازرسی در ماده ده آئین نامه اجرایی قانون تشکیل سازمان پیش بینی شده است و آن بازرسی موردی است که با هدف رسیدگی به شکایات و اعلامهای مردم انجام می گیرد. هر کسی می تواند شکایات خود را علیه هر سازمان و دستگاه اداری و اجرایی و کارکنان آنها به سازمان بازرسی تسلیم نماید به دنبال شکایات و اعلامهای مدلل، رئیس سازمان می تواند یک هیأت بازرسی برای رسیدگی اعزام و یا مأمور نماید. ۲. از طریق دیوان عدالت اداری یکی دیگر از شیوه های نظارت غیرمستقیم قوه قضائیه بر قوه مجریه و سایر نهادهای جمهوری اسلامی، نظارت دیوان عدالت اداری است که در ابطال آئین نامه ها و بخشنامه های دولتی و آن هم در صورت شکایت شاکی محدود می شود. اصل یکصد و هفتاد قانون اساسی، ابطال آئین نامه ها و تصویب نامه ها را منحصراً وظیفه دیوان عدالت اداری می داند و اصل یکصد و هفتاد و سه قانون اساسی اشعار می دارد: «به منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها یا آئین نامه های دولتی و احقاق حقوق آنها، دیوانی به نام عدالت اداری زیر نظر رئیس قوه قضائیه تأسیس می گردد.» منابع: ۱- اهداف و وظایف و تشکیلات تفصیلی سازمان بازرسی کل کشور، مصوب دی ماه ۱۳۷۵-۲- مدنی، سید جلال الدین؛ حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۸۵ به بعد. ۳- قاضی، ابولفضل؛ حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، چاپ ششم، ص ۶۱۴.

<http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=۲۸۲۹۷>*

تأثیرات روانی عملیات هوایی امریکا در طول چهار جنگ

خلاصه کتاب: ویتنام - کره - خلیج فارس و جنگ جهانی دوم- نویسنده: استفان تی. هاسمر- مترجم: ابراهیم لطفیان کریم- تاریخ انتشار: ۱۳۷۸- ناشر: انتشارات رند- شمارگان: ۱۰۰۰ جلد مقدمه‌ماین کتاب راه‌کارهایی را در خصوص افزایش اثرات روانی قدرت هوایی در جنگهای آینده ارائه می‌کند. موضوعات این کتاب که در دوازده فصل به انگلیسی گردآوری شده است، برگرفته از بازجویی‌هایی است از اسرای جنگی و کسب اطلاعاتی در خصوص جنگهای ویتنام، کره و خلیج فارس. این کتاب همچنین به تحلیل تأثیرات روانی عملیات سابق نیروی هوایی امریکا علیه اهداف استراتژیک و مواضع نیروهای دیگر کشورها، می‌پردازد. هدف از آن، بررسی و شناخت موارد زیر است: ۱- شرایطی که تأثیرات روانی عملیات هوایی را افزایش و یا کاهش می‌دهند. ۲- طراحی هرچه بهتر عملیات روانی و استفاده هرچه بیشتر از امکانات بالقوه عملیات روانی در نیروی هوایی. ۳- نحوه افزایش قابلیت‌های موجود در نیروی هوایی و نقش این نیرو در بعد روانی جنگ. این تحقیق را اداره طرح و برنامه و قرارگاه نیروی هوایی امریکا، با عنوان بخشی از برنامه دکترین و استراتژی نیروی هوایی انجام داده است. هدف از آن، آشنا کردن فرماندهان و سایر کارکنان نظامی وابسته، با طراحی و هدایت عملیات رزمی و طراحی عملیات روانی است؛ همچنین برای مطالعه دانشجویان دوره‌های عالی علوم نظامی نیز مفید است. پروژه نیروی هوایی پروژهای مشترک که در مرکز تحقیقات و توسعه، مورد تحقیق و تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. این پروژه زمینه‌ساز تحلیلهای جداگانه در مورد خط مشیها و متغیرهای مؤثر بر توسعه، به کارگیری، آمادگی رزمی و پشتیبانی از نیروهای حال و آینده هوافضا است و در قالب سه برنامه، تحقیقاتی را ارائه می‌دهد. الف- استراتژی، دکترین و ساختار نیروی؛ ب- نوآوری و به کارگیری اندیشه‌های جدید؛ ج- مدیریت منابع انسانی و تأمین سیستمها. تأثیرات روانی عملیات هوایی تا به حال به نحوی بوده است که عملاً کوتاه شدن زمان جنگ و کاهش هزینه‌های نظامی به ویژه هزینه‌های جاری را در پی داشته

است. در برخی از جنگها تأثیرات روانی عملیات هوایی به مراتب بیش از تأثیرات فیزیکی، مشاهده شده است. این گزارش، ارائه‌کننده راه‌کارهایی در مورد افزایش کارایی عوامل روانی در جنگهای آینده نیروی هوایی، و حاصل بازجوییها و سیر اطلاعات به دست آمده از اسرای جنگی و نیز از تأثیر عملیات روانی در جنگهای کره، ویتنام و خلیج فارس است که بعد از جنگ جهانی دوم تا به حال، مهم‌ترین جنگهای طول تاریخ بوده‌اند. دو نوع از عملیات هوایی که تأثیرات روانی مهمی بر کاهش مدت جنگ و مقاومت نیروهای دشمن دارند به شرح ذیل می‌باشند: الف - عملیات هوایی علیه اهداف استراتژیک: مبارزه و از بین بردن تهدیداتی که از سوی کشور هدف، متوجه ما بود و هدف از آن، پایان دادن به جنگ، در حدی است که از نظر ایالات متحده پذیرفته شده باشد. ب - عملیات هوایی علیه سازمان رزم کشور هدف: ایجاد جنگ روانی که ممکن است باعث از بین رفتن وحدت و انسجام نیروهای کشور هدف شود و نیز باعث شود روحیه مقاومت در صحنه نبرد را از دست بدهند. تأثیرات روانی عملیات هوایی علیه اهداف استراتژیک کشور هدف تجربه جنگهای گذشته در تمامی جنگهای مهمی که پس از جنگ جهانی دوم تا به حال روی داده‌اند، ایالات متحده همواره به اهداف به اصطلاح استراتژیک، حمله کرده است. این اهداف شامل اهداف نزدیک یا حمله به قلب مواضع کشور هدف با هدف ایجاد جنگی روانی بوده است. از میان سایر اهداف، عملیات استراتژیک هوایی با هدف تحمیل اراده خود به کشور آماج برای عقب‌نشینی از سرزمینهای خودی، پذیرش آتش‌بس و صلح و در نهایت زمین‌گیر کردن کشور هدف صورت گرفته است. عملیات نظامی با هدف جلوگیری از هرگونه اقدام نظامی و در ابعاد گسترده‌تر با هدف براندازی کامل نظام کشور هدف، صورت می‌گیرند. تجارب جنگهای گذشته، نشان داده‌اند زمانی که حملات هوایی امریکا علیه اهداف استراتژیک به عنوان اهرم فشار قرار گیرد، در پرتو این حملات است که اهداف جنگ، خودبه‌خود، تأمین شده است. ایالات متحده و سایر هم‌پیمانان وی برای وادار کردن دشمن به زمین‌گیر شدن یا به میز مذاکره کشاندن او و یا الزام به آتش‌بس، باید کشور هدف را با رفتارشان متقاعد کنند که در صورت مقابله، شکست سختی متحمل، و یا در صورت ادامه جنگ، به مخمصه سختی دچار خواهند شد. از آنجایی که تصمیم کشور هدف به ادامه جنگ و یا توقف آن، به شناخت آنان از نتایج آینده صحنه نبرد بستگی خواهد داشت، طراحان عملیاتی نیروی هوایی امریکا گسترش نیروی کشور هدف را نیز باید جزء اهداف استراتژیک قلمداد کنند (و برای ایجاد جنگی روانی به آن حمله نمایند). نگاهی به جنگهای گذشته جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵-۱۹۴۱): طراحان جنگ جهانی دوم، امید داشتند که بمباران هوایی اهداف استراتژیک در همه جا نتایج مهمی را به بار آورد. برای آلمان این موضوع زمانی اهمیت پیدا کرد که متفقین کارخانجات صنعتی آلمان را هدف بمباران هوایی قرار دادند که در نتیجه تأثیر روانی آن ایتالیا به دنبال راهی برای انعقاد صلح گشت. همچنین در آن شرایط، هدف متفقین از بمباران، پایان دادن به خصومت میان دو کشور بود. زیرا هر دو طرف شاهد شکستهای پیاپی بودند. جنگ کره (۱۹۵۳-۱۹۵۰م) و جنگ ویتنام (۱۹۷۲-۱۹۶۵م): در جنگ امریکا با ویتنام، حملات هوایی علیه اهداف نظامی و استراتژیک مخصوصا با هدف ایجاد جنگ روانی اجرا شدند. تأثیر مهم این حملات، متقاعد کردن سران ویتنام برای حضور در مذاکرات، در راستای پایان بخشیدن هرچه سریع‌تر به جنگ و تأمین اهداف امریکا بود. این حملات هوایی، باعث شد که ایالات متحده سه سال در کره و هشت سال در ویتنام، از عملیات هوایی استفاده کند و در شرایط و وضعیتهای مختلف لشکرکشی این دو کشور، تمامی تلاش خود را برای حمله به اهداف استراتژیک به کار گیرد. در غیر این صورت احتمالات زیر ممکن بود: ۱- با دسترسی کشور هدف به پشتیبانی قدرتهای خارجی این امکان به آن داده شود که با وجود از بین رفتن بخش عظیمی از تجهیزات جنگی اش باز هم بتواند به جنگ ادامه دهد. ۲- کشور هدف به سرعت به اهداف خود دست یابد و علیه ایالات متحده وارد جنگ شود. ۳- کشور هدف به سرعت انبوه نیروی انسانی و تدارکات را وارد صحنه نبرد کند. ۴- توانایی حفظ وضعیت لجستیکی موجود برای ادامه جنگ و یا حفظ اوضاع امنیت داخلی را برای سرکوب مخالفین به دست آورد. ۵- به این نتیجه برسد که منافع آتی اش در صورت تداوم جنگ، بیش از خسارتهای بمباران خواهد بود. پس از ارائه مطالبی

در خصوص گفتگوی صلح میان کره و ویتنام، ایالات متحده، بحث تعادل قدرت و یا کاهش تهدیدات را در دستور کار خود قرار داد. در بحث مهم تعادل قدرت و یا کاهش تهدیدات، باید نقاط قوت و ضعف هر دو طرف به خوبی شناخته می‌شد. در کره، تهدیدات دو گانه جنگ روزافزون با چین و نیز احتمال استفاده آمریکا از سلاحهای هسته‌ای تهدیدی ثانویه بود که باعث می‌شد تقاضای آمریکا مبنی بر بازگرداندن اسرای جنگی به میهن‌شان با شکست روبه‌رو شود. در ویتنام نیز واشنگتن مجبور بود از جنگنده بمب‌افکنهای لیزری ب - ۵۲ برای بمباران هانوی و هایپونگ، استفاده کند تا ویتنامیها به پذیرش تنها راه حل باقی مانده یعنی توافق صلح، وادار شوند. جنگ ۱۹۹۱ خلیج فارس: اهداف عمده روانی از حمله به اهداف استراتژیک عراق در جنگ دوم خلیج فارس، وادار کردن این کشور به تغییر مواضع در قبال حمله به کویت بود. استراتژیستهای نیروی هوایی آمریکا، بمباران شدید را تنها راه مؤثر برای رژیم صدام حسین می‌دانستند که از سیاست اشغالگری کویت دست بکشد و متقاعد شود که از کویت عقب‌نشینی و قطعنامه‌های مختلف سازمان ملل متحد را در مورد کویت، قبول کند. نظریه پردازان ائتلاف، همواره امید داشتند تا از راههای زیر بتوانند عمر حکومت صدام را به آخر رسانند: ۱- ناتوان ساختن و منزوی کردن صدام و کشورهای حامی وی از صحنه بین‌الملل؛ ۲- تشویق نظامیان عراق و سایر ارکان حکومتی به سرنگون کردن هرچه زودتر صدام؛ ۳- تحریک مردم عراق به قیام و شورش با هدف سرنگون کردن کامل رژیم عراق. برای نیل به اهداف یاد شده، متحدین تمام توان هوایی خود را صرف حمله به مراکز فرماندهی و کنترل و ارتباطات و مسیرهای فرماندهی، کنترل، کامپیوتر، ارتباطات و اطلاعات عراق کردند. بعدها مشخص شد که (در جنگ دوم خلیج فارس) مسائل ناشناخته مهم‌تر دیگری در بقای رژیم عراق و از دست ندادن کنترل عراق در اثر بمباران شدید وجود داشته است. به نظر می‌رسید که متحدین از اوضاع عراق اطلاعات کافی، دقیق و به موقعی نداشتند که با استفاده از آن بتوانند قدرت رژیم عراق را خنثی کنند. حملات متحدین که با هدف برانگیختن مردم علیه صدام طراحی شده بود، ابتدا باعث غافلگیری شدید آنان شد ولی در نهایت کاری از پیش نبرد و تعداد کمی نیروی پلیس و نیروی امنیتی محافظ کاخ صدام در اثر بمباران کشته شدند. در حقیقت، وضعیت فیزیکی کاخ رهبر عراق از نظر مسائل امنیتی، اطلاعاتی طوری بود که به نظر می‌رسید در این جنگ، آسیب چندانی ندیده است. نیروی هوایی متحدین در میان کردها و شیعیان عراق نفوذ بسیار زیادی داشت، همانهایی که نسبت به رژیم عراق احساسات ضد دولتی داشتند هر چند بعدها شورش کردها به شدت سرکوب شد. در نخستین اقدام، گارد ریاست جمهوری عراق هدف حملات هوایی و زمینی متحدین قرار گرفت. صدام در اثر این حملات، تاب مقاومت را از دست داد و مجبور شد قطعنامه سازمان ملل را بپذیرد. صدام در محاسبات خود، علیه متحدین، دچار اشتباه شده بود و سرانجام علی‌رغم میل خود، مجبور به عقب‌نشینی از کویت گردید، زیرا وجهه او در داخل کشور و مجامع در بین‌المللی کاملاً از بین رفته بود و غیر از این راهی نداشت. صدام زمانی که گارد ریاست جمهوری را وارد عمل کرد فکر می‌کرد که باز هم می‌تواند مقاومت کند، اما آنان نیز شکست سختی را متحمل شدند. درسهایی برای فرماندهان به احتمال زیاد در جنگهای آینده، دشمنان آمریکا نیز به دنبال تداوم رزم و تحمیل تلفات انسانی به ایالات متحده باشند تا در این راستا، ایالات متحده از پذیرش تلفات خودداری، و از جنگ با آنان اجتناب نماید و به پذیرش قطعنامه‌هایی در خصوص پایان دادن به جنگ، مجبور شود. به منظور جلوگیری از سوء استفاده از تداوم جنگ فرسایشی، اتخاذ یک راه حل و استراتژی منطقی و شناخت نحوه مقابله با تهدیدات کشور هدف، برای پایان دادن به جنگ در مراحل اولیه آن ضروری است. تجزیه تحلیلهایی که در مورد اثرات روانی عملیات هوایی بر اهداف استراتژیک در جنگهای گذشته انجام گرفته است، بیانگر این است که صحنه رزم هوایی در گذشته چگونه بوده و در جنگهای آینده، فرماندهان چه طرحهایی را باید برای هدایت عملیات استراتژیک، آماده کنند. انجام تک تجربه نشان داده است که بمباران اهداف استراتژیک، به تنهایی نمی‌تواند اهداف جنگی آمریکا را تأمین کند، زیرا عوامل متعدد و مختلفی در داخل کشورها وجود دارند که باعث مقاومت ملتها در مقابل اینگونه فشارها و بروز مشکلاتی برای آمریکا شده‌اند. پس ما باید این توان را در خود داشته باشیم تا برای تحقق عملیات

هوایی در آینده، نواقص را مرتفع تا بتوانیم بیشترین تلفات را به طرف مقابل خود، وارد کنیم. فرماندهان ما باید بدانند که دشمنان آینده ما تلاش دارند تا ابعاد جنگ را از طریق تلویزیون و سایر رسانه‌ها پوشش و نشان دهند که میزان تلفات طی بمباران هوایی، ناچیز بوده است. آنان از مسائل بشردوستانه و نیز افراد با نفوذ در توقف جنگ، بهره خواهند گرفت. برای محدود کردن واکنشهای سیاسی که بعدها ممکن است متوجه واشنگتن گردد، فرماندهان ما در صحنه نبرد باید آماده ارائه هرگونه توضیح و قضاوت در مورد حملات هوایی امریکا در صحنه داخلی و خارجی به افکار عمومی باشند. لازم است بگوییم، فرماندهان ما باید به قدری پخته باشند که از انجام هرگونه حمله که خطرات مهمی را برای ساکنان غیرنظامی فراهم آورد، اجتناب کنند. واکنشهای منفی که در اثر حملات ناشیانه امریکا صورت می‌گیرد، برانگیخته شدن افکار عمومی علیه امریکا توسط کشور هدف را به دنبال خواهد داشت. این موضوع، باعث کم‌ارزش شدن اهداف خواهد شد و حتی آزادی عمل را در بمبارانهای آتی از فرماندهان امریکایی خواهد گرفت. وارد آوردن فشار مضاعف در راستای تأمین اهداف جنگیدر گذشته، ترکیبی از فشارهای مختلف نظامی و سایر شرایط برای مجبور کردن کشور هدف به توقف جنگ و یا توافق قابل قبول با ایالات متحده، صورت می‌گرفت. شرایطی که کشور هدف وادار به مذاکره گردد. انجام حملات تهدیدآمیز علیه مواضع استراتژیکیان حملات موجب اعمال فشار بر سران کشور هدف، به منظور خاتمه جنگ با شرایط مورد پذیرش ایالات متحده گردیده‌اند. این موضوع وقتی است که سران کشور هدف مسائل زیر را به خوبی دریافته‌اند: الف - آنان حتماً با شکست روبه‌رو شده‌اند و یا در آینده در صحنه نبرد، دچار مخمصه شدیدی خواهند شد. ب - در صورت تداوم جنگ در آینده نیز، حتماً به این نتیجه خواهند رسید که صلح مورد پذیرش ایالات متحده را قبول نمایند. ج - ارزش خسارات و یا تهدیدات علیه منافع استراتژیک آنها بیش از ارزش پذیرش مذاکره با ایالات متحده خواهد بود. د - هیچگونه پدافند عاملی را برای جلوگیری از حمله به مناطق استراتژیک خود نداشته و نیز امکان انجام پاتکی که بتواند ایالات متحده را از مسیر اصلی جنگ خارج کند، نیز وجود نداشته باشد. شرایط لازم برای تسلیم شدن کشور هدف علاوه بر چهار شرط یاد شده که برای وادار کردن دشمن به تسلیم شدن لازم است. ، تجربه ثابت کرده است که شرط اصلی برای وادار کردن دشمن به تسلیم، حذف رهبر آنان از اریکه قدرت و یا سرانی است که جنگ را شروع کرده‌اند. فرماندهان و استراتژیستها باید دقت نمایند زمانی که در شرایط مساوی، منزوی کردن کشور هدف نتواند کارساز باشد باید تواناییهای داخلی سران کشور هدف (پشتوانه مردمی) را بررسی کرد. حتی اگر از نظر نظامی، به نظر آید که به موفقیت کشور هدف در صحنه نبرد دیگر امیدی نیست. در نظر گرفتن گسترش نیرویی کشور هدف به عنوان اهداف استراتژیک از آنجایی که در معادلات کشور هدف، شناخت صحنه رزم برای خاتمه دادن به جنگ از نظر استراتژیستهاى آنان حائز اهمیت است، پس فرماندهان باید بدانند که وضعیت نیرویی کشور هدف نیز از اهداف استراتژیک است. تجربه نشان داده است که انجام بمباران و سایر حملات (موشکی، توپخانه و...) به آرایش نیرویی کشور هدف ممکن است توان حیاتی آنان را کاهش دهد و یا به سران کشور هدف فشار آورد تا جنگ را خاتمه دهند. در جنگهای مهمی که پس از جنگ جهانی دوم، به وقوع پیوسته‌اند، زمانی که مخالفان امریکا به طور جدی در صحنه رزم، دچار مخمصه شده‌اند یا صلح را پذیرفته‌اند و یا تسلیم شده‌اند. در جنگهای آینده نیز، سران کشور هدف در زمان نوسان قدرت، مجبور به تسلیم و یا خاتمه جنگ خواهند شد. برای آنکه در آینده، سران کشور هدف مجبور به ترک استراتژی جنگی قبلی خود شوند، امریکا و هم‌پیمانان او باید طوری وانمود کنند که موازنه قدرت در صحنه رزم، همچنان در دست آنهاست و در صورت ادامه جنگ، توان رزمی دشمن نیز به شکست خواهد انجامید. توسعه قابلیت‌های ایالات متحده به منظور حمله به اهداف بسیار ارزشمند حملات شدید هوایی برای اثربخشی هر چه بیشتر، باید بر اهدافی متمرکز باشد که برای سران کشور هدف، حائز اهمیت است. در برخی وضعیتهای ناشناخته، تعیین اهدافی که برای سران کشور مقابل، بسیار با اهمیت باشد، مشکل است. علاوه بر آن، تقریباً تمامی سران کشور مقابل نیز به منظور تجدید قدرت و بقاء نفرات خود همواره در صدد کسب برتری‌اند. به منظور ایجاد زمینه بحث مقابله با اهداف استراتژیک،

در آینده، نیروی هوایی باید طوری عمل نماید که به سران کشور هدف تفهیم نمایند که یا کشته خواهند شد و یا حکومت آنان سرنگون خواهد شد. شاید آنان در خصوص پایان دادن به جنگ، به زودی پاسخ مثبتی به ایالات متحده ارائه ندهند. احتمال اینکه سران کشور هدف چنین خطری را بپذیرند، به شناخت آنان از مقاصد ایالات متحده، قابلیت‌های ما و آزادی عملی بستگی دارد که تهدیدات را برای آنان واقعی‌تر نشان دهند. با انجام حمله‌ای مؤثر یا نشان دادن قاطعیت در توانایی حمله به سران کشور مقابل، طراحان عملیات هوایی لازم است از اطلاعات واقعی و به موقع در مورد نحوه اطلاع‌رسانی و اهداف، با خبر شوند. شاید مشکل باشد که بتوان انواع سیستم‌های بسته و ناشناخته امنیتی را که با ایالات متحده مشغول جنگ‌اند، دقیقاً شناسایی کرد. داشتن اطلاعات دقیق و به موقع برای استفاده در حملات هوایی می‌تواند باعث دقت و سهولت ما در سرنگونی داخلی رژیم کشور مقابل شود و انجام این کار به کمک ستون پنجمها نیز تا حدی مشکل است. انجام حملات هوایی به یک موضع خوب دفاعی، غالباً مشکلاتی را در میان آنان به وجود می‌آورد. بارها دیده شده است که جمعیتی از ساکنان غیرنظامی کشور آماج در اثر بمبارانهای عظیم به ستوه آمده، و علیه دولت خود تظاهراتی به راه انداخته‌اند، هر چند در سرنگونی آنان ناکام مانده‌اند. در جنگ آینده توجه به ملاحظات انسانی حتی به صورت حمله محدود به ساکنان غیرنظامی، باعث ممنوعیت حمله به مناطق غیرنظامی خواهد شد. یکی از مهم‌ترین راه‌کارها برای تهدید کشور هدف، اعلام سرنگونی در خارج از کشورشان است سران کشور آماج نیز در شرایط ذیل نسبت به احتمال سرنگون شدن توسط قدرت خارجی واکنش نشان می‌دهند: الف. در شرایطی که با مذاکرات نتوان به اهداف جنگی دست یافت. ب. ترتیب نیروی هوایی، زمینی، دریایی امریکا و عملیات نظامی علیه مواضع نیروها با هدف نیل به پیروزی نهایی و اشغال سرزمین کشور آماج، صورت گیرد. ج. الگوی عملیات هوایی علیه مناطق استراتژیک مناطق عقبه کشور آماج نیز نشانگر احتمال نفوذ در قلب کشور هدف و به دنبال آن اشغال نظامی را در پی داشته باشد. عملیات روانی با انجام حمله هوایی به مناطق استراتژیک در چنین عملیاتی، اهداف مورد حمله باید از طرح‌های عملیات روانی پشتیبانی نماید. محتوای موضوعی عملیات روانی برگه‌های اعلامیه و پخش صداهایی باشد که مستقیم یا غیرمستقیم باعث تقویت پیام‌هایی روانی گردند و یا پیامهایی که طی عمل بمباران، افسران نیروی هوایی از آن به منظور برنامه‌ریزی و هدایت لشکر هوایی و کل نفراتی که مسئولیت طراحی و انتشار پیامهای روانی را دارند، استفاده شود. تأثیرات روانی عملیات هوایی علیه مواضع نیروها تجارب جنگهای گذشته تاریخ نشان داده است که عملیات هوایی می‌تواند به صورت مهم و بسیار قاطع، تأثیرات روانی مهمی در روحیه و رفتار نیروها در صحنه نبرد بر جای گذارد. حملات هوایی می‌توانند قابلیت‌های کشور هدف را در جنگ، کاهش دهند. همچنین باعث زمین گیر شدن کشور آماج، تضعیف روحیه، تسلیم شدن و یا فرار از صحنه رزم شوند و یا در انجام وظایف نظامی آنها اختلال ایجاد کنند. تضعیف روحیه در حد شدید و یا تسلیم شدن، کاری بس مشکل است، زیرا به علت ساختار اخلاقی مؤثر و کنترل مکانیسمی که گاهی در میان یگانهای نظامی وجود دارد و در اثر ترس، مسائل زیر رخ می‌دهند: - ترس از اینکه فرار و یا تسلیم شدن او بازتاب منفی در میان خانواده‌اش یا برای خودش داشته باشد. - مسائل ذیل طی پنج سال تجزیه و تحلیل در مورد جنگهای کره، ویتنام و خلیج فارس به دست آمده است. در مورد هر کدام، عده زیادی از نظامیانی که در شرایطی از صحنه نبرد، یکی از مسائل زیر برایشان پیش آمده بود. مجبور به فرار از جنگ و یا تسلیم شده بودند. الف - در سپتامبر تا دسامبر ۱۹۵۰ در کره: زمانی که نیروهای کره شمالی، روحیه مقاومت را از دست دادند و بیشتر آنان به اسارت در آمدند. ب - در دسامبر ۱۹۵۱ و ژولای ۱۹۵۳ در کره شمالی: زمانی که کمونیستها هیچگونه مقاومتی نکردند و بسیاری از نیروهای چینی و کره‌ای، صحنه جنگ را ترک کردند و یا به اسارت در آمدند. ج - در سالهای ۱۹۷۲-۱۹۶۳ در ویتنام: که نیروهای کمونیست هیچگونه مقاومتی نکردند و تعداد کمی از نیروهای ارتش ویتنام شمالی و نیروهای اصلی ویت کنگ در صحنه نبرد، باقی ماندند و الباقی پا به فرار گذاشتند. د- ژانویه ۱۹۹۱: تعداد زیادی از نیروهای عراقی، صحنه رزم را ترک، و به سوی میهنشان فرار کردند. شرایط لازم برای ایستادگی نیروها در صحنه نبرد و تسلیم نشان برخی شرایط ذیل در

کاهش روحیه نیروها مؤثر است اما کمتر باعث فرار از جنگ و یا تسلیم شدن در برابر دشمن، شود: الف - روحیه اولیه: هنگامی که وضعیت روحی دشمن در ابتدای جنگ، قوی و فاقد ضعف اخلاقی باشد، در مراحل بعدی، کمتر ضعف روحیه در آنان رخ می‌دهد. وجود تفرقه و نبود انگیزه در تداوم جنگ، بسیار مؤثر است. ما دیدیم که چگونه ستون نظامی عراق، از هم پاشیده شد. لیکن، به خاطر اتحاد میان نیروهای ویت کنگ و ارتش ویتنام، جنگ در جنوب ویتنام تا مدت‌ها ادامه داشت. و نیز، شروع یک جنگ با انگیزه قوی، نمی‌تواند ثابت کند که چرا در پاییز ۱۹۵۰ نیروهای کره شمالی و در بهار ۱۹۵۱ یگانهای چین، شکست خوردند. زیرا هردو ارتش با انگیزه‌های قوی وارد جنگ شده بودند. ب- تلفات: وقتی آمار تلفات، زیاد باشد نمی‌توان تعداد کشته‌ها، فراریها و اسرا را یکسان فرض کرد. برای نمونه در جنگ خلیج فارس که تعداد زیادی از هردو طرف کشته شدند اما تعداد اسرا و فراریان عراق، از تعداد کشته‌ها بیشتر بود. اما در جنگل ویتنام دیدیم که حجم بسیار زیادی از تلفات را آمار کشتگان تشکیل می‌داد حال آنکه تعداد کمی از نیروهای ارتش ویتنام شمالی و ویت کنگ به اسارت در می‌آمدند. مورد دیگر مربوط به کره شمالی و یگانهای چینی بود که این جنگ، طی یکسال، تلفات زیادی را به همراه داشت و نیمی از نیروها فراری گشتند و یا به اسارت نیروهای سازمان ملل، درآمدند. شدت و کیفیت عملیات روانی در جنگهای مختلف، حائز اهمیت بوده است. انتشار بیش از پنجاه میلیون برگه تبلیغاتی در جنگ کره و عراق، تأثیر به‌سزایی در پیشبرد جنگ، داشته است. هنوز هم، کسی نتوانسته است تحلیل دقیقی در مورد مقاومت ویتنامیها ارائه دهد. اجرای عملیات روانی در جنگ خلیج فارس سبب شد تعداد زیادی از نیروهای عراقی از صحنه رزم، فرار کنند و یا به اسارت متحدین در آیند. هنوز هم در مورد کیفیت عملیات روانی، تفاسیر مختلفی ارائه می‌گردد. هنگامی که یگانهای عملیات روانی متحدین علیه نیروهای عراق، وارد عمل شدند، به نظر می‌رسید که طراحی و اجرای اینگونه عملیات با الهام از جنگهای کره و ویتنام، بسیار کارساز بود زیرا عده زیادی از عراقیها مجبور به ترک کویت شدند. شرایطی که موجب فرار یا به اسارت درآمدن تعداد زیادی از نیروها می‌گردد تجارب به دست آمده از چهارجنگ کره، ویتنام و خلیج فارس، سه شرط مهم را برای ایجاد تفرقه شدید در میان نیروهای کشور هدف به منظور کسب روحیه مقاومت و در نهایت، تصمیم به فرار از جنگ و یا تسلیم شدن، به ما آموخته است: الف - تشدید حملات هوایی و سایر حملات نظامی مؤثر: در مورد جنگهای کره و خلیج فارس، دیدیم که تشدید حملات هوایی علیه ستون نظامی، موجب فرار و یا اسارت عده‌ای از آنها به صورت ذیل گردید: ۱- فرار یا به اسارت درآمدن عده زیادی از آنان. ۲- از دست رفتن قابلیت‌های رزمی سران کشور هدف و از بین رفتن روحیه جنگی در میان نیروها. ۳- ایجاد زمینه برای نیروهای کشور هدف برای فرار از جنگ و یا تسلیم شدن. نیروهای کره‌ای در پاییز ۱۹۵۰ و بهار ۱۹۵۱ و نیز یگانهای عراقی که در عملیات آزادسازی کویت در فوریه ۱۹۹۱ به اسارت درآمدند در اثر تشدید حملات هوایی و سایر حملات نظامی (از زمین، هوا، دریا) ستون نظامیان آنان از هم متلاشی شده بود. بیست ماه جنگ کره، تعداد زیادی نیروی فراری و اسیر را به دنبال داشت، زیرا نیروهای کره‌ای غیر از زمانهایی که در حالت آفند بودند، در حالت پدافندی درون پناهگاههای زیرزمینی، سنگرها و تونلهای مقاوم در برابر حملات هوایی و توپخانه بودند. در اثر عملیات روانی تعداد زیادی از آنان مجبور به فرار و یا تسلیم شدند. نیروهای ویتنام کمتر در معرض حملات هوایی، توپخانه و ... قرار می‌گرفتند. چرا که فرماندهان آنها دقیقاً به آنان آموخته بودند که در کدام محل و در چه زمانی باید جنگ را شروع کنند. به دنبال این آموزشها بود که چریکهای ویتنامی آموخته بودند که چگونه وضعیت رزمی خود را حفظ، و از تلفات زیاد جلوگیری نمایند. در واقع بیشتر یگانهای ویتنامی، فقط مدتی از سال را می‌توانستند جنگ کنند. پس از درگیری با نیروهای امریکایی، نیروهای کمونیست به مناطق عقبه، عقب‌نشینی (تاکتیکی) کردند یعنی همان جایی که در اثر حملات متعدد هوایی امکان تعقیب و گریز بیشتری را داشتند چرا که در پوشش جنگلهای بارانی به سادگی می‌توانستند تغییر موضع دهند و از دید و حملات هوایی مصون بمانند. ب) شرایط ناشی از کمبود غذا: شرط دیگری که به نظر می‌رسد برای از دست رفتن روحیه مقاومت و تسلیم شدن عده زیادی از آنان کارساز باشد،

کمبود مواد غذایی بود که در اثر بمباران شدید خطوط مواصلاتی و خودروهای تدارکاتی صورت می‌گرفت. بسیاری از موفقیت‌هایی که در ۱۹۵۰ و بهار ۱۹۵۱ در کره و در اوایل سال ۱۹۹۱ در جنگ خلیج فارس به دست آمد در اثر نرسیدن مواد غذایی کافی به نیروهای در حال نبرد بود. علت فرار زیاد نیروها در هر دو جنگ یاد شده، کمبود غذا بود که علت ضعف روحیه در یگانها به شمار می‌آید. در اوضاع جنگی که برنامه غذایی درستی برای نیروها پیش‌بینی شده باشد، وحدت بین نیروها همچنان پابرجا است و کمتر نیرویی روحیه‌اش را ازدست می‌دهد. زمانی که در خطوط رزمی ویتنام، برنامه غذایی درستی پیش‌بینی شده بود، چریک‌های ویت‌کنگ و یگانهای ارتش ویتنام با استفاده از منابع غذایی پیش‌بینی شده در جنوب ویتنام، توانستند تا مدت‌های طولانی در تمام خطوط نبرد به مبارزه خود ادامه دهند. ج - انجام حملات به موقع زمینی، با هدف تضعیف روحیه: آخرین راهی که بعد از انجام مراحل یاد شده برای درهم شکستن روحیه مقاومت یگانها در سطح وسیع، مطلوب به نظر می‌رسد، تشدید حملات زمینی است. نمونه این کار در سال ۱۹۵۰ در منطقه این‌چین و مورد دیگر در منطقه پوسان (بندری در شمال کره) و مورد سوم تضعیف روحیه چینها در عملیات تهاجمی مه ۱۹۵۱ توسط نیروهای سازمان ملل بود، که ضربات سختی را به چینها وارد آورد. در مورد نیروهای عراقی اشغالگر کویت، متحدین در فوریه ۱۹۹۱ با صد ساعت عملیات تهاجمی با یگانهای هوایی، ضربات سختی را به عراقیها وارد کردند و این عملیات تهاجمی به شدت، روحیه ارتش صدام را ضعیف کرده. در جنگ ویتنام، بارها شاهد تلاش ایالات متحده به منظور تضعیف روحیه ویتنامیها بودیم؛ ابتدا نیروهای امریکایی به جای حملات زمینی، حملات هوایی و توپخانه را در دستور کار خود قرار دادند تا کار ویتنامیها را یکسره کنند. در مراحل بعدی چون حملات هوایی و توپخانه (در جنگ چریکی) کاری از پیش نبرد، ایالات متحده تهاجم شدید زمینی را شروع کردند اما چون نیروهای مردمی ویتنام در اثر حملات هوایی عقب‌نشینی (تاکتیکی) کرده و به مناطق امن جنگلی، پناه برده بودند، علاوه بر استقرار در آنجا توانستند توان نظامی خود را بازسازی و روحیه جدیدی برای جنگیدن پیدا کنند. درسهایی جدید برای فرماندهان تجزیه و تحلیل‌های صورت گرفته در مورد اثرات روانی عملیات هوایی و سایر عملیات علیه گسترش نیروها در کره، ویتنام و خلیج فارس، نشان می‌دهد که در صحنه نبرد، مسائل زیر برای فرماندهان بسیار حائز اهمیت بوده است: الف - نحوه طراحی عملیات: برای بهره‌برداری کامل از توان نظامی علیه نیروها، لازم است تا فرماندهان در هدایت عملیات خود، به ابعاد روانی جنگ توجه بیشتری بنمایند. فرماندهان، باید در همه جا وحدت نظر داشته باشند و از عملیات روانی، بهره‌برداری مطلوب را برای ضربه زدن به کشور هدف، به عمل آورند. فرماندهان باید بدانند که نتایج به دست آمده از پیامهای روانی بسیار مهم است، زیرا اثری به مراتب مخرب‌تر از خسارتهای فیزیکی بر دشمن دارد. تأثیر عملیات رزمی با تشدید حملات هوایی و توپخانه، بیشتر نمود پیدا می‌کند، زیرا تفرقه و از هم گسیختگی نیروها را در پی دارد. همچنان که در جنگهای کره و خلیج فارس، با از بین رفتن روحیه جنگی کشور هدف، راه پیروزی سریع‌تر و با هزینه‌ای کمتر، گشوده شد. کارساز بودن عملیات روانی را می‌توان با وارد آوردن فشارهای مضاعف بر کشور هدف، چند برابر کرد. فرماندهان باید به دنبال راهی برای کاهش توان رزمی در صحنه رزم باشند. برای نمونه به جای بمباران شهرها و روستاها، باید مناطق پشتیبانی دشمن را بیشتر، هدف بمباران شدید خود، قرار دهند. برای شناسایی کامل و دقیق ابعاد روانی جنگ، فرماندهان و طراحان باید تأثیر آن را در موارد مختلف، بررسی، و حتی دروس عملیات روانی را به عنوان یکی از دروس مهم دانشکده‌های فرماندهی و ستاد، مطرح نمایند. ب - تصویب استراتژی کلی نظامی که باعث افزایش اثربخشی حملات هوایی گردد: فرماندهان باید استراتژی خاصی را تصویب که نیروهای دشمن را به عکس‌العملهای لحظه‌ای وادار کنند به گونه‌ای آنان از نظر روانی، لحظه‌ای خود را از حملات هوایی و... ایمن نبینند. برای تضعیف هرچه بیشتر روحیه جنگی، لازم است تا هواپیماها چندبار در طول هفته بمباران خود را تشدید کنند. عملیات هوایی و زمینی جنگ کره در پاییز ۱۹۵۰ و بهار ۱۹۵۱ به قدری شدید بود که سربازان کره‌ای بیش از چندماه تاب تحمل نیاوردند. بمباران شدید مواضع عراقیها در جنگ (دوم) خلیج فارس نیز به قدری شدید بود که در عرض ۳۸ روز، روحیه جنگی و مقاومت آنان را نابود کرد. ج -

تشدید حملات هوایی با هدف تضعیف روحیه نیروهای مقابل: در جنگهای گذشته به اثرات روانی حملات هوایی، توجه کافی نمی‌شد. ولی امروز یگانهای هوایی باید حداکثر توان خود را به جای توجه به خسارات فیزیکی، بر اثرات روانی بمباران، متمرکز کنند. برای توجه هرچه بیشتر به این نکته باید به دو موضوع، توجه کرد: ۱- فرماندهان یگانهای هوایی، باید اولویت کاری خود را بر محور تخریب روحیه جنگی، متمرکز سازند. ۲- در واحدهای طراحی عملیات، باید از وجود کارشناسان خبره عملیات روانی و روان‌شناسان مجرب، استفاده لازم و کافی به عمل آید. د- استفاده از اهداف عملیاتی مؤثر برای افزایش اثرات روانی جنگ: فرمانده یگانهای هوایی باید از طرحهایی استفاده نماید که تأثیرات روانی قدرت هوایی را افزایش دهد. برای تحقق این منظور باید اقدامات زیر صورت گیرد: ۱- نیروهای کشور مقابل باید همواره در معرض حملات مداوم و تهدیدآمیز قرار گیرند. تداوم این حملات در شبانه روز و در تمامی قسمتهای صحنه نبرد، به امکانات نیروی فراوان نیاز دارد. از آنجایی که حضور پرتلاش نیروهای خودی در صحنه نبرد، کاهش شدید روحیه کشور مقابل را به دنبال دارد، پس باید با تمرکز تمامی امکانات و نیروها شدیداً با کشور آماج مقابله کنند و فرصت را از او بگیرند تا روحیه از دست رفته خود را نتوانند باز یابند. ۲- از بین بردن جیره غذایی کشور هدف با حمله به انبار تدارکات، قطع خطوط مواصلاتی و حمله به خودروهای تدارکاتی. تجربه نشان داده است که انجام پروازهای شناسایی به منظور بررسی امکانات آمادی و خطوط مواصلاتی دشمن می‌تواند این ترس را در آنان به وجود آورد که شاید در آینده در تأمین جیره کافی خود نیز، دچار مشکل شوند. ۳- تشدید بمباران برای ایجاد رعب و وحشت: در جنگهای ویتنام و خلیج فارس، جنگنده‌های لیزری ب- ۵۲ رعب و وحشت در دل نیروهای مقابل انداخته بودند، به طوری که هر لحظه می‌ترسیدند مواضع مهم آنها هدف بمباران قرار گیرد. بمباران حساب شده و دقیق مواضع کشور هدف، تأثیرات روانی شدیدی به جای گذاشته است به طوری که هر لحظه واهمه دارند که پناهگاههای زیرزمینی و سایر تأسیسات آنها هدف حمله مستقیم هواپیما و راکت قرار گیرد. ه- تحمیل این باور به کشور مقابل که پدافند هوایی او ناتوان است: تجربه نشان داده است زمانی که نیروهای مقابل در مقابل شدیدترین حملات هوایی قرار گیرند، به سرعت روحیه خود را از دست می‌دهند. و چون تمامی فرماندهان کشور مقابل، موظف‌اند روحیه نیروهایشان را حفظ کنند پس باید نیروی هوایی به نحوی عمل کند که دشمن، خود را ناتوان حس کند. استفاده از گیرنده‌های قوی و قابلیت‌های هواپیماهای استراتژیک، هواپیماهای تعقیب و گریز و مدلهای ضربه‌ای دقیق، این اهداف را محقق می‌سازند. و- ایجاد شرایطی که دشمن نتواند از سلاحها و تجهیزات خود، به خوبی استفاده نماید: باید از طریق تبلیغات روانی به کشور مقابل، تفهیم کرد که هرگونه اقدام نظامی و هرگونه حرکت خودروها، شلیک توپ یا گلوله ضد هوایی، استفاده از بی‌سیم، رادار و سایر وسایل ارتباطی به قیمت از دست دادن جانسان تمام خواهد شد. برای این منظور می‌توان پیامهایی با مضامین زیر برای ایجاد جنگ روانی در میان دشمنان پخش کرد: اگر پروازی صورت گیرد، مرگتان حتمی است. اگر گلوله‌ای شلیک شود، مرگ در انتظار شماست. اگر سرو کله‌تان پیدا شود، خطر مرگ در کمین شماست. اگر با خودرو حرکت کنید، به استقبال مرگ رفته‌اید. اگر سلاح را از خود دور نکنید، مرگ به شما نزدیک خواهد شد. توسعه سلاحهایی که تأثیرات روانی قدرت هوایی را بیشتر نشان دهند: باید همواره سعی کرد قدرت هوایی را در دید کشور مقابل، بزرگ‌تر از آنچه هست، به نمایش گذاشت. توانمندیهای زیر تأثیرات بسیار مهم روانی برجای می‌گذارند: ۱- استفاده از گیرنده‌های رهگیری و سلاحهای حمله مؤثر بر دشمن ۲- حمله به نفرت و تجهیزات داخل پناهگاهها انجام عملیات زمینی تجربه ثابت کرده است که وجود تفرقه میان نیروها و ضعف روحی، باعث تحلیل رفتن نیروها می‌شود و با استفاده از این نقاط ضعف و آسیب‌پذیریهای روانی است که می‌توان ضربات جبران‌ناپذیری بر پیکر کشور مقابل، وارد آورد. اجرای حملات زمینی در فرصت مناسب، باعث می‌شود که از نظر روانی برتری نبرد با ما بوده (زیرا ابتکار عمل از کشور مقابل، سلب می‌شود) و در این موقع است که با بمباران شدید هوایی می‌توان تلفات زیادی از کشور هدف گرفت و شوک روانی جدیدی به آنان وارد کرد. اجرای عملیات روانی با انجام حملات هوایی علیه ستون نظامی: استراتژیستها باید با

طراحان جنگ روانی همیشه در تماس باشند و هماهنگیهای لازم را درخصوص ایجاد پیامهای روانی به موقع به عمل آورند. نمونه‌ای از هماهنگیها در جنگهای خلیج فارس دیده شده است. تداوم عملیات روانی را باید با یافتن دیدگاهها و استفاده کردن از آنها پیش از حمله هوایی، انجام داد. شناخت قدرت روانی کشور آماج و نقاط آسیب‌پذیری او از آنجایی که کسب اطلاع از وضعیت قبلی کشور هدف برای ارزیابی تأثیر عملیات نظامی بر روحیه آنان اهمیت خاصی دارد، پس برای ارزیابی پیامهای روانی، فرماندهان باید اطلاعات دقیقی از کشور مقابل داشته باشند. این اطلاعات را می‌توان با انجام گشت شناسایی و یا بازجویی از زندانیان جنگی، به دست آورد. نیروی هوایی باید گروهی از متخصصان عملیات روانی و روان‌شناسان متخصص در امور اطلاعاتی از جمله بازجویان مجرب را، برای همکاری با کارکنان نظامی در امر کنترل و ارزیابی زندانیان و بازجویی از فراریان و نیز طراحی پیامهای عملیات روانی و طراحی عملیات روانی و سایر عملیات، تربیت نماید. اعمال توانمندیهای روانی در زمان جنگیرویی هوایی و سایر ادارات نظامی به دلایل متعددی باید توانمندیهای روانی خود را اعمال نمایند. مخصوصاً نیروی هوایی که با ایجاد نمایشهای هوایی و آموزشهای زمان صلح، همواره در برپایی مانورهای نظامی تلاش می‌کند باید از فرصتهای مناسب برای نشان دادن توانمندیهای برتر فناوری پیشرفته ضد هوایی و سیستم سلاحهای موجود نیز استفاده نماید. فهرست مطالب مقدمه بخش اول: تأثیرات روانی عملیات هوایی علیه اهداف استراتژیک فصل اول: استفاده از حملات هوایی استراتژیک برای تحقق اهداف روانی جنگ فصل دوم: جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵-۱۹۴۱) الف - آلمان - ژاپن - ایتالیا - سایر کشورهای در حال جنگ فصل سوم: کره (۱۹۵۳-۱۹۵۰) الف - فشارهای روانی ناشی از جنگ هوایی - عملیات روانی، متضمن حمله به مناطق استراتژیک - تهدید به استفاده از سلاحهای هسته‌ای و گسترش جنگ تا کشور چین - دلایل موافقت چین با پایان دادن به جنگ فصل چهارم: ویتنام (۱۹۷۲-۱۹۶۵): الف - یگان بمب افکن تندر () ب - یگان یکم بمب افکن () ج - یگان دوم بمب افکن () د - وجوه تشابه میان ویتنام و کره فصل پنجم: جنگ ۱۹۹۱ خلیج فارس: الف - تلاش برای تغییر دولت عراق - تلاش برای تغییر سیاستهای عراق فصل ششم: درسهایی برای فرماندهان: الف - محدودیتهای مورد نظر در مورد تأثیرات حمله به مناطق استراتژیک - طرح ریزی در مورد اعمال فشار مضاعف بر دشمن، برای تأمین اهداف جنگی - در نظر گرفتن گسترش نیرویی دشمن به عنوان یکی از اهداف استراتژیک - توسعه توانمندیهای امریکا برای حمله به اهداف بسیار ارزشمند - انجام عملیات روانی در کنار حمله هوایی به مناطق استراتژیک بخش دوم: تأثیرات روانی عملیات هوایی بر گسترش نیرویی دشمن: فصل هفتم: چگونه عملیات روانی می‌تواند بر روحیه و رفتار نیروها در صحنه رزم، تأثیر بگذارد؟ الف - تجارب جنگهای کره، ویتنام و خلیج فارس - پیش‌بینی‌هایی با بهره‌گیری و مقایسه تجربه‌های جنگهای کره، ویتنام و خلیج فارس فصل هشتم: کرهالف - نحوه استفاده و نقش سازمان ملل در ایجاد عملیات روانی - فشارهای نظامی سازمان ملل که باعث شد عده زیادی از صحنه رزم فرار کنند. فصل نهم: ویتنامالف - نحوه استفاده و تأثیرات عملیات روانی - دلایل کم بودن آمار پناهندگان و اسرای ویتنامی فصل دهم: خلیج فارسالف - نحوه استفاده و تأثیرات عملیات روانی - تأثیر بمباران هوایی بر رفتار عراقها در صحنه رزم - انگیزه اولیه و روحیه نظامیان عراق - نقش یگانهای هوایی در ایجاد انگیزه و روحیه - سایر عوامل روانی مربوط به بمباران و عملیات هوایی فصل یازدهم: خلاصه‌ای از تجارب جنگهای کره، ویتنام و خلیج فارس: الف - شرایطی که الزاما باعث فرار از رزم و تسلیم شدن نیروهای دشمن نمی‌گردند. ب - شرایطی که باعث فرار و اسیر شدن عده زیادی از نیروهای دشمن، در صحنه رزم می‌گردند. ج - پایداری رفتار آلمانیها در جنگ جهانی دوم فصل دوازدهم: درسهایی برای فرماندهان: الف - تأکید بر جنبه‌های روانی آموزش، برنامه‌ریزی و عملیات - تصویب استراتژی کلی نظامی که جنبه روانی حملات را تقویت نماید. ج - تضعیف روحیه دشمن، هدف یگانهای هوایی - استفاده از مفاهیم عملیاتی که جنبه‌های روانی قدرت هوایی را تشدید می‌کند. ه - بهره‌برداری از اثرات روانی جنگ هوایی همگام با انجام عملیات زمینی - اجرای عملیات روانی از طریق حمله هوایی - شناخت قدرت روانی و نقاط آسیب‌پذیری دشمن

کندوکاویدر خاستگاهوبانیکنوانسیون

زاهد ویسی.

در سرگذشت پرفراز و نشیب انسان و ماجراهای متعددی که در حیات خود - اعم از حیات مادی یا روحی - پشت سر گذاشته، مراحلی پدید آمده است که در آن‌ها، مسأله‌ای، اندیشه‌ای یا مقوله‌ای محوریت و مرکزیت یافته و به صورت اندیشه مرکزی یا نظریه محوری در قالب قطب و رکنی جلوه گر شده است؛ تا جایی که سایر مفاهیم و مقولات ناگزیرند، برای اثبات وجود یا اظهار میزان صحت و سقم خویش، وفاداری خود را به این امر محوری اعلام کنند و به این وسیله در غنا و سرشاری فکر و فرهنگ زمانه خود سهیم باشند! با مرور گذشته، انسان درمی‌یابد که در هر زمان، یکی از این مسائل، چنین وضعیتی یافته است؛ به گونه‌ای که بیشترین میزان تمرکز فکر و اندیشه یا حتی عملکرد اندیشمندان را به خود مشغول و معطوف ساخته است. البته این مسأله چندان ساده نیست که بتوان گفت به طور تصادفی شکل گرفته است؛ بلکه حقیقت این است که آبخور این امور، دیدگاه و رویکردهای بنیادینی است که به عنوان پشتوانه یا قیم، قادر است این گونه جهت گیری‌ها را سروسامان دهد و در پدید آوردن بستری برای تفهیم و تفاهم درباره آن‌ها نقش و سهم داشته باشد و به این وسیله - مستقیم یا غیرمستقیم - در عملی کردن آن مقولات دخالت کند. بدون شک بدون نظامی فکری، فلسفی یا دینی، پابندی به نوع خاصی از عقاید و ارزش‌ها یا سخن گفتن درباره تحولات لازم این گونه امور، غیرممکن است. از این رو واضح است که هر گونه تحول در زمینه روش یا رویکرد به ارزش‌های موجود و تلاش برای طراحی و تدوین نوع جدیدی از اصول و ارزش‌ها، نیازمند دگرگونی در نظام باورها و عقاید پشت پرده‌ای است که به هر گونه کنش ظاهری سروسامان می‌دهد و اگر شاهد تحول و تطور نظام ارزش‌ها و مقولاتی - که قبلاً مقبول بوده - باشیم، باید بدانیم که این امر به شکل ژرف‌تر و بنیادی‌تر در حوزه عقاید و باورها رخ داده است. داشتن نظام جدیدی از ارزش‌ها و مفاهیم مربوط به آن، پیش از هر چیز نیازمند ارائه نظام فکری و اعتقادی نوینی با مشخصات و مقتضیات خاص است و پس از آن، پرورش انسان جدیدی است که به تکالیف و الزامات بلافصل این نظام جدید لیبک گوید. این امر که در عالم عرفان، طی دو مرحله تخلیه و تحلیله صورت می‌گیرد، و چنان که دیده می‌شود عیناً و عملاً در عالم اجتماع، فکر، فرهنگ و هر قلمرو دیگری نیز با زبان خاص و جدیدی ارائه می‌گردد. «کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان» که امروزه از حالت «مسأله» خارج شده و به «مشکل» تبدیل شده است، نمونه‌ای از هزاران هزار مسأله‌ای است که به عنوان یکی از مظاهر و جلوه‌های یک بنیاد و نظام فکری و فلسفی نمود یافته است و این نخستین بار نیست که بشر می‌کوشد تا به مفهوم و مقتضای یک دستگاه فکری و فلسفی جامه عمل بپوشاند؛ زیرا بارها پیش آمده که همه هم‌وغم عده خاصی از افراد - که معمولاً از مقام و موقعیت ویژه‌ای برخوردارند - برای عملی ساختن آنچه خود می‌پندارند که همه حق و حقیقت است و سایر افکار و اندیشه‌ها باطل و ناروا است یا صلاحیت محوری و مرکزیت فکری و اعتقادی را ندارند، بسیج می‌شود. بیان این مقدمه برای بحث از خاستگاه‌های مسأله‌ای به نام کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان است که امروزه در کنار سایر مقولات مترادف خود به صورت محکی برای سنجش میزان بهره‌مندی افراد، گروه‌ها حتی ادیان و باورها، از اعتقاد به آزادی، مساوات، عدالت و ... در آمده است تا به این وسیله، آنان که در مرکزیت اداره جهان و افکار موجود در آن هستند، تعیین کنند که کدام نژاد فکری در تنازع همیشگی موجود برای بقا، قدرت حفظ نسل و صلاحیت زندگی دارد یا می‌تواند با انعطاف‌هایی که انتظار می‌رود از خود نشان دهد، در سرنوشت عمومی بشر - که امروزه شبیه ده و دهکده‌ای شده است، - شریک و سهیم شود؛ از این رو پیش از بحث درباره مفهوم و مقتضای آن، بهتر است به خاستگاه‌ها و بسترهایی اشاره کرد که به تصویب و تجسم این معاهده انجامیده است، در نتیجه ناگزیر باید به جست‌وجوی محوری‌ترین موضوع مورد نظر کنوانسیون، یعنی زن، پرداخت تا میزان حقانیت و صدق ادعاهای مورد نظر کنوانسیون و نیز لزوم تحقق آن و پیامدهای حتمی و گریزناپذیری که با

عمل به مقتضای آن پدید می‌آید روشن شود. در جست‌وجوی زنان زن به‌عنوان یکی از دو نیمه بشر، همواره ضمن مشارکت در ماجرای حیات بشری، به سبب قابلیت‌ها و نوع خاصی از حالات، آمال، امیال و ویژگی‌های منحصرانه‌ای که داشته است، به شیوه خاصی با درون و باطن خود تعامل کرده و سخنان ناگفته یا ناگفتنی خود را به فراخور مقام و موقعیتی که فراهم آمده، با زبان دیگری غیر از زبان صراحت بیان کرده است. این سکوت اختیاری را، تقریباً کسی با خفقان و خاموشی اجباری — که ناشی از جبر و زور است — یکسان نمی‌گیرد. آنچه در این باره جای شکایت دارد خاموش کردن افراد، به‌ویژه زنان است. این امر نامبارک و مورد انتقاد که از یک سو دست در دست یک‌جانبه‌نگری و خودکامگی دارد و از سویی پا بر گردن بیچارگان و فرو گذاشته شدگانی نهاده که آن‌ها را با عنوان رعیت‌های فرودست در خاموشی و خفگی فرو می‌برد؛ آن هم نه فقط در حوزه کلام، بلکه سکوت مطلق و تمام عیاری که آن‌ها را چنان در ورطه بربریت غرق می‌کند که تا حد حیوانات و حتی جمادات بی‌مصرف، پایین می‌آورد و هرگونه صلاحیت، کفایت، لیاقت یا استعدادی را از آنان می‌گیرد و یگانه حقی را که برای آنان محفوظ نگه می‌دارد و حتی آن را تکلیف آن‌ها می‌داند، حق برده بودن، برده ماندن و فرودستی همیشگی است. این زمزمه درونی، حقیقتی است که در طول تاریخ تحقق یافته است و عده‌ای بنابر اصول یا بر مبنای صلاح خود، زنان را به صورت برده در آورده و هرگونه حق و حقوقی را از آنان گرفتند؛ به گونه‌ای که از دور دست‌های تاریخ تا امروز به صورت یک سنت از گذشتگان به اکنونیان و از این راه به آیندگان منتقل شده است. ارسطو زن را موجودی ناقص قلمداد می‌کرد. به عقیده او، طبیعت آن‌جا که از آفریدن مرد ناتوان است، زن را می‌آفریند. زنان و بندگان از روی طبیعت محکوم به اسارت هستند و به هیچ‌وجه سزاوار شرکت در کارهای عمومی نیستند. زنان در این تمدن، فاقد آزادی بودند و اراده آن‌ها سلب شده بود؛ به گونه‌ای که کمترین حق و صلاحیتی نداشتند و در بازارها خرید و فروش می‌شدند. در تمدن رومی نیز — که براساس تقدیس قدرت برپا شده بود، — زن از همه حقوق مدنی خود محروم بود؛ حتی شوهر قادر بود در زمینه پاره‌ای اتهام‌ها، دستور اعدام او را صادر کند. پدر او نیز از قدرت فوق‌العاده‌ای برخوردار بود؛ تا جایی که می‌توانست فرزندانش را به قتل رساند یا آن‌ها را خرید و فروش کند. زن و تمامی اموالش جزء دارایی شوهر شمرده می‌شد و در همه امور او، آن‌گونه که مایل بود، دخل و تصرف می‌کرد. به گفته یکی از جامعه‌شناسان، عقد ازدواج در این تمدن، برای زن به منزله پیمان بردگی و عبودیت بود؛ درحالی که او قبل از این پیمان نیز برده پدرش شمرده می‌شد. تمدن هندی نیز — که براساس نظام اخلاقی «دارما» بنیان نهاده شده است — با نظام طبقات اجتماعی، ارتباط تنگاتنگی دارد. در این تمدن، زن از حق انتخاب همسر محروم بود؛ چه رسد به این که به حق جدایی و طلاق بیندیشد. فقط دسته‌ای از زنان که «خادمان خدا» یا «خدمتکاران معبد» بودند، آشکارا در خدمت اشتهای کاهنان قرار داشتند و در بین کاهنان، ازدواج‌های گوناگونی نظیر: ازدواج غاصبانه، ازدواج از روی محبت، ازدواج خریدنی، ازدواج در بچگی و چند همسری رواج داشت. زن در این تمدن همواره کمتر و فرودست‌تر از مرد بود که این مرد یا پدر بود یا شوهر یا پسر. به گفته اسطوره‌هایشان، هنگامی که خداوند اراده کرد تا زن را بیافریند، متوجه شد که مواد لازم برای خلق او، هنگام آفرینش مرد تمام شده است؛ از این رو به ناچار او را از ته مانده‌های موادی که از خلقت مرد باقی مانده بود، آفرید. در این تمدن زن را موجودی نفرین‌شده و وبای کشنده می‌پنداشتند. در کتاب‌های چینی قدیم، زن آب دردآوری خوانده می‌شد که جامعه را می‌شوید و سعادت و سرمایه آن را می‌برد و مرد نیز زن را شری می‌دانست که با میل خود، او را نگه می‌داشت و هرگاه اراده می‌کرد — به شیوه‌ای که خود می‌پسندید — از دست او خلاص می‌شد. در میان یهودیان نیز وضع از این بهتر نبود. یهوه در آخرین بند از فرمان‌های دهگانه‌اش، زنان را در ردیف چهارپایان و اموال غیرمنقول قرار داده است. یهوه خود آفریده تصور و خیال قوم یهود بود و این قوم نیز مانند همه اقوام جنگجو، زن را مایه مصیبت و بدبختی می‌دانستند؛ به گونه‌ای که وجود او را فقط از آن رو تحمل می‌کردند که یگانه منبع تولید سرباز بود. آن‌ها او را کثیف و پلید پنداشتند؛ به همین سبب او را مورد ستم قرار دادند و به چشم موجودی که مسوول گناه اولیه آدم است، به او نگرستند و این معصیت را اشتباه بزرگی قلمداد کردند

که به شکل موروثی از حوا به سایر همجنس‌های او - از راه زاد و ولد - منتقل شده‌است؛ چنان‌که حتی یکی از پیامبران بنی‌اسرائیل گفته است: «اینک من در معصیت سرشته شدم و مادرم با گناه مرا آبستن گردید.» زنی که دختر به دنیا می‌آورد نیازمند غسل دوباره بود؛ اما پسر که به عهد خود با یهوه می‌باید، همیشه در نماز خود تکرار می‌کرد: «خدایا تو را سپاسگزارم که مرا کافر و زن نیافریدی.» این مقدار اندک که در مقایسه با گستره زمانی و مکانی جهان آن روزگار، قطره‌ای نیز به حساب نمی‌آید، برای دانایان اهل اشارت، کافی و وفا است و جوینده مطلب می‌تواند از لابه‌لای آنچه گذشت، دیدگاه حقیقی مردمان آن روزگار را درباره زن و شیوه تعامل و برخورد با او دریابد. لازم به ذکر است که اگر پهلوانان و مردمان عادی و مقدس مآبان اندک‌مایه چنین برخوردی داشتند، جای تعجب و انکار نبود؛ زیرا فیلسوفی نظیر افلاطون نیز که طرفدار زنان بود، خدا را شکر می‌کرد، که مرد آفریده شده است. این که چرا و چگونه این وضعیت اسفبار پدید آمد و چرا با وجود کمبودها و بی‌رحمی‌های فراوانی که داشت تا این حد دوام آورد، بحثی لازم و درخور توجه است و پاسخگویی درست و دقیق به آن می‌تواند بسیاری از گمشده‌های ما درباره موضوع زن در گذر تاریخ را آشکار کند؛ اما این که با چه موضع و دیدگاهی به پاسخگویی این پرسش پردازیم، راه ما را از دیگران جدا می‌کند؛ زیرا چنان‌که در مقدمه این بحث گفته شد، هیچ بحث و موضوع محوری و بنیادینی وجود ندارد که بدون پشتوانه فکری یا فلسفی محکمی قادر باشد به شکلی استوار و متین قد علم کند یا برای مدتی طولانی، دوام آورد؛ از این رو در گام نخست برای پاسخگویی به این پرسش که علت دوام طولانی این دیدگاه فرودستانه و بردگانه به زنان چیست؟ به فلسفه، عقیده، جهان‌بینی، ایدئولوژی یا رسوم و القابی از این تبار می‌رسیم که به عنوان پایه و بنیادی محکم، نه تنها این گونه بیدادهای جبارانه و بی‌مهر و مروت را روا می‌دیده‌اند، بلکه راه‌هایی و سعادت دنیا و عقبای افراد را در این گونه برخورد و تعامل می‌دانسته‌اند. بدین ترتیب در بازخوانی سرگذشت تمدن‌های نامدار و پرهیت و جلالی که در تاریخ سراغ داریم، چنین احساس می‌شود که روح بیداد و ستم در سراسر جان و جهان‌شان دمیده شده است و علاوه بر مردان و پسرک‌های جوانی که اسیر و برده بودند، همه زنان که به عبارتی مادران، خواهران، همسران پهلوانان، اشراف و دنیاداران بودند، در کل شبیه مال و دارایی و شاید هم کمتر و بی‌ارزش‌تر از آن تصور می‌شدند؛ از این رو حضور آنان در سیر پرمارت تاریخ خود، بیشتر حاشیه‌ای و در سایه مخوف اهرام و دیوارهای بلندخانان و خاقان‌ها یا امپراتوران و فاتحان یا فیلسوفان و کاهنان بوده است. به کدامین گناه؟ این پرسش بجای و درست به این سبب طرح می‌شود تا زمینه ورود به نقد رویکردها و دیدگاه‌های جهان‌قدیمی، اعم از: دنیای فیلسوفان، پهلوانان، حاکمان و دنیاداران فراهم شود. پاسخ به این پرسش، به شیوه‌های گوناگونی امکان‌پذیر است و هر کس یا گروهی با توجه به خاستگاه فکری و بستر اعتقادی خود، می‌تواند به آن پاسخ دهد؛ اما بدون شک اصلی‌ترین پاسخ، فقط با شناخت علت اصلی این جفاها - که همان دیدگاه و موضع فکری آن روزگاران است - امکان‌پذیر می‌شود؛ از این رو پیش از اقدام به نقد این مسأله به اشراق نورانی و پرفروغی اشاره می‌کنیم که در جهان سراسر فرسوده و غبارگرفته آن روزگاران درخشیدن گرفت و هوای تازه‌ای را در فضای سنگین و تحمل‌ناپذیر آن دوران جاری ساخت. دین اسلام که به عبارتی آخرین برنامه خداوند برای هدایت و رستگاری بندگان سرگردان و بی‌سامانش بود، در فضایی ظلمانی‌تر از سایه اقلیم‌ها و قلمروها ظهور کرد که علاوه بر فقر معرفتی و اعتقادی از جهت پیشرفت‌های ظاهری و علمی نیز به معنای درست کلمه، تهیدست و بینوا بودند. در حال و هوای جهالت زده و تاریک آن زمان، اسلام عهده‌دار اقامه و اداره نهضت حقیقی و اساسی تمام عیاری شد که هنوز هم یگانه و بی‌نظیر است. خاستگاه‌های کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان درباره زن و جایگاه او، سخنان گزاف و خلافی بر دل و زبان رانده شد که روح و جانمایه همه آن‌ها، اشباع غرایز و خواسته‌های نامتعادلی بود که روح انصاف و مروت را حتی در گور نیز راحت و رها نمی‌گذاشت. و این امر نه تنها در جهان قدیم، بلکه در دوره‌های جدید نیز بر زبان رانده شد. در فرانسه کنفرانسی برگزار شد تا به حقیقت وجود زن دست یابد و بفهمد که آیا از نوع انسان است یا از قماش دیگری است. مجامع کلیسایی پرسشی را به این مضمون طرح کردند که

اکنون که زن از روحی مانند مرد برخوردار نیست، آیا باید میان وحوش قرار داده شود یا در میان موجودات متفکر؟ چنان که «وستر مارک» می‌گوید: «یکی از بزرگ‌ترین کشیشان در مجمع ماکون تصریح کرد که زن نه به نوع بشری تعلق دارد و نه با آن در ارتباط است.» «ژان ژاک روسو» معتقد بود که زن طبیعتاً ضعیف است و ایده‌های خود را در حدی وسیع بسط نمی‌دهد. به نظر او مطالعه حقایق مجرد از عهده آنان (زنان) خارج است و تمام تحصیلات آن‌ها باید جنبه عملی داشته باشد؛ زیرا ابداع و ابتکار از عهده آن‌ها خارج است. در جای دیگر می‌گوید: زن فقط برای خاطر مرد وجود دارد؛ یعنی برای این خلق شده است که پسند او واقع شود و از او اطاعت کند... آن‌هایی که از مساوات زن و مرد طرفداری می‌کنند، پرت می‌گویند. در نتیجه معتقد بود که کل آموزش زنان باید توجه به مردان باشد. دیده می‌شود که این مرد نامدار عصر روشنگری که عده فراوانی او را پدر و مبنای بسیاری از جریان‌های فکری، ادبی، سیاسی و... می‌دانند، چنان موضع می‌گیرد که گویی در عصر جدید مبتنی بر خرد و فردیت انسان، ذهنش همانند گذشتگان کار می‌کند. چون در مجمعی نیز که در سال ۵۸۲ م. در روم برگزار شد، به تصویب رسید که زن موجودی است که روح ندارد؛ از این رو هرگز وارث بهشت نمی‌شود و به ملکوت آسمان‌ها راه نمی‌یابد و پلید و ناپاک است. از این رو حق سخن گفتن، خندیدن یا گوشت خوردن هم ندارد. اوج کار او این است که اوقاتش را در خدمت ارباب خود (مرد) و در عبادت پروردگارش سپری کند. اگرچه همه این کردارهای ناروا و سخنان نابجا، فضا را به قدر کافی نفت‌آلود کرده بود که با یک جرعه، آتشی در خرمن جهالت و خرافه انبای زمانه بزند، ولی به نظر می‌رسید که هنوز مایه‌هایی برای بقای وضع موجود باقی مانده بود یا هنوز فضای کافی برای این انقلاب فراهم نبود. انقلاب فرانسه همان جرعه‌ای بود که آتش‌افروزی کرد و با توجه به زمینه‌ها، جوانب و چارچوب خاصی که داشت، به شکل خاصی نیروهای غیرفعال را به کار گرفت و آن‌ها را با ترسیم دورنماهای خود در جهت اهداف مورد نظر خود بسیج کرد. با شکل‌گیری این انقلاب، بسیاری از معادلات و مناسبات حاکم تغییر کرد و شکل نوینی از مبانی و هنجارها ظاهر شد؛ بنابراین طبیعی بود که با صراحت اعلام کند که مخالف جباری‌های ظالمانه و بی‌دلیل قبلی است و به یاری مردم می‌کوشد تا نظام نوینی را با اصول و حقوق مشخصی برپا سازد. آزادی، برابری و برادری شعاری بود که می‌توانست بیانگر صدای انسان‌هایی باشد که از سپیده‌دم تاریخ خود، همواره در رنج و عذاب بوده‌اند؛ از این رو قشر عظیم کارگران مزارع - از جمله زنانی که در زیر یوغ فئودال‌ها، امپراتوران و سایر شاخه‌های ظلم و طغیان گرفتار آمده بودند، - به این ندای مسیحایی لبیک گفتند و با آن همراهی کردند. این مسأله در آغاز، امری نیک و فرخنده جلوه کرد؛ زیرا حقیقتاً برای آن‌هایی که تجربه‌ای از زیستن در فضای آزادی و مساوات را نداشتند، حتی نام این کلمات و عبارات نیز خرسندکننده و کافی بود؛ از این رو بردگان آزاد شده، بسیار خوشحال شدند و از آن پس در شکل کارگران کارگاه‌ها راهی شهرها و به زودی در شهرها ساکن شدند و از این که می‌توانستند آزادانه رفت‌وآمد کنند، برای آن‌ها دستاورد بزرگی به شمار می‌رفت که این خوشی دیری نپایید؛ زیرا این وضعیت جدید حقایقی را برملا ساخت که قبلاً پیش‌بینی نشده بود. ساعات کار، طولانی و خسته‌کننده بود و در مقابل، دستمزد آن در مقایسه با مخارج شهر و تورم و گرانی کالاها بسیار کم بود. آن‌ها به ظاهر در آغاز آزادی خویش، نشانی از ارباب ندیدند؛ ولی وجود باطنی او، در نیاز کارگران به کار برای ادامه حیات و زورگویی و جباری صاحب کارگاه و چلانیدن دستمزدها، هم‌چنان ماندگار بود. زنان نیز که در این انقلاب کوشیدند تا از تلاش‌های لازم دریغ نوزند، پنداشتند که از برکات آن، سهم شایانی خواهند داشت؛ البته این امری طبیعی بود؛ زیرا فراخوان عدالت و آزادی، تنها برای رهایی از بردگی ارباب‌های زمیندار نبود، بلکه محتوای عمیق‌تر آن، رهایی از کردارهای ستمگرانه و جبارانه مردها و قبل از آن ایده‌ها و تصورات نادرست و ناروای مردها درباره زنان بود و واضح است که بازگردان این اعتبار از دست رفته، غنیمت و فتح بزرگی به شمار می‌رفت. با این حال چنان که بعدها به خوبی مشاهده شد، در این انقلاب سهم زن از آزادی، همان کلمه آزادی است که در زبان فرانسه به صورت مؤنث بیان می‌شود. (La liberate) زن برده و کلفت که از مزرعه و قلعه ارباب رهایی یافت، برای امرار معاش و حفظ حیات خود، نیارمند کار با شیوه‌های جدید درجایی جدید

و برای اربابی جدید شد. اما آنچه در این محیط کاملاً تازه رخ می‌داد، با آنچه که قبلاً در کشتزار و مزرعه وجود داشت، بسیار متفاوت بود. مناسبات حاکم بر فضای کار، حقوق و تکالیف آنها، کاملاً دگرگون شده بود؛ از این رو زن را ناگزیر می‌کرد که پاره‌ای از عادات و خواسته‌های خود را کنار گذارد و به خواسته‌ها و اعمال دیگری عادت کند؛ به همین سبب ناگزیر شد به فرهنگ حاکم بر کارخانه و نحوه تعامل افراد با یکدیگر خو کند و ویژگی‌های خود را با این مبنا هماهنگ سازد؛ زیرا اربابان سرمایه‌دار جدید از نظریه‌ای حمایت می‌کردند که معتقد بود راز ماندگاری انواع زیستی، قدرت سازگاری است؛ ولی دیری نپایید که متوجه شد، آنچه به عنوان نتایج و شعارهای اولیه انقلاب، یعنی آزادی، برابری و برادری تحقق یافته و در جریان است، چیزی جز اسارت، تبعیض و دشمنی نیست. بدین ترتیب همه جوانب وجودی زن برای حضور در جامعه‌ای که برایش ساخته بودند، بسیج شد تا دست کم بتواند زنده بماند؛ اما در کوتاه مدت متوجه شد که آنچه او به عنوان کار انجام می‌دهد، با آنچه مردهای دیگر انجام می‌دهند از جهت زمان و میزان کار با یکدیگر تفاوتی ندارد؛ ولی مزدی که به او می‌دهند، نصف و شاید کمتر از نصف دستمزد مرد است؛ به همین سبب برای «احقاق حق» خود به پا خاست؛ ولی با مخالفت ارباب جدید و مردهای همکارش - که بیم حفظ موقعیت خود را داشتند - روبه‌رو شد و کم‌کم مسأله تلاش برای رعایت مساوات در دستمزدها به زمینه‌ای برای شکاف و جدایی میان دو نیمه بشری (زن و مرد) تبدیل شد و آتش اختلافات از این به بعد شدت بیشتری یافت. مطالبه قانونی حقوق زنان تا حدود سال ۱۹۰۰، زن کمتر دارای حقی بود که مرد ناگزیر باشد از روی قانون آن را محترم بدارد. باین حال حوادثی که در ابتدای صنعتی شدن کارگران رها شده از مزارع رخ داد، سبب پیدایش زمینه‌هایی شد که به نوعی از آرامش و استقرار حکایت می‌کرد؛ البته این امر نه به سبب پاسخگویی به مطالبات زن، بلکه به حرمت ماشین‌آلات صنعتی و ساختمان‌هایی که برای آنها بنا شده بود، واقع شد؛ زیرا ثبات و استقرار، لازمه موفقیت سرمایه‌گذاری و پیشرفت افزون‌تر است. زنان با رقابت خود در زمینه کاریابی از مردان موفق‌تر بودند؛ زیرا کارخانه‌دارها و سرمایه‌گذاران، آنها را کارگران ارزان قیمت‌تری قلمداد می‌کردند که با توقع کم، مشغول کار می‌شدند. برای اولین بار در سال (۱۸۸۲ م.) قانونی در انگلستان تصویب شد که به موجب آن، زنان انگلستان می‌توانستند پولی را که از راه کار دریافت می‌کردند، برای خود نگه‌دارند؛ البته این ترفند بسیار زیرکانه‌ای برای کشاندن زنان به کارخانه‌ها بود. باین حال هم‌چنان که گفته شد، زنان از حقوق و مزایایی که در قبال کار یکسان با مردها دریافت می‌کردند، راضی نبودند؛ از این رو کوشیدند به شیوه‌ای قانونی و فراگیر، مطالبات حقوقی خود را مطرح کرده و بستر اجرایی آن را نیز فراهم کنند. این مرحله از تاریخ فعالیت‌های آزادی‌خواهانه زنان، مهم و مؤثر افتاد و مورد حمایت بسیاری از طیف‌ها و اقشار مختلف قرار گرفت؛ به گونه‌ای که با کسب مشروعیت‌های ملی و بین‌المللی متعدد، به عنوان یک مسأله بشری در عرصه جهانی مطرح شد و سبب پیدایش جریان‌های فکری، فلسفی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی بسیاری شده است. این تلاش‌ها که از همان آغاز نهضت زنان برای کسب مساوات در دستمزدها و سایر مسائلی از این قبیل شروع شد، مراحل تکاملی متعددی را پشت سر گذاشت. جانمایه همه این تلاش‌ها، چنان‌که در فعالیت‌های اعتراض‌آمیزی که علیه اعلامیه حقوق بشر فرانسه صورت گرفت، بر سه نکته اساسی تکیه داشت: ۱. زن، انسانی بالغ و کامل است و در برابر مردان، به‌ویژه در زندگی زناشویی، از استقلال، اختیار و حقوق انسانی برخوردار است. ۲. زن از نظر فکری، انسانی آزاد و مستقل است. ۳. زنان باید در مسائل سیاسی شرکت کنند و از حقوق مساوی با مردان برخوردار باشند. در این جا به قصد بررسی این سیر و سلوک حقوقی، فهرست‌وار به پاره‌ای از این تلاش‌ها اشاره می‌شود: ۱. کمیسیون مقام زن؛ تأسیس سال (۱۹۴۵ م.). ۲. اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ مصوب سال (۱۹۴۸ م.). ۳. کنوانسیون حقوقی سیاسی زنان؛ صوب (۱۹۵۲ م.). ۴. کنوانسیون رضایت برای ازدواج مصوب (۱۹۶۲ م.). ۵. اعلامیه رفع تبعیض علیه زنان؛ مصوب (۱۹۶۷ م.). ۶. کنفرانس جهانی زنان، مکزیکوسیتی (۱۹۷۵ م.). سال (۱۹۷۵ م.) که «سال جهانی زن» نامیده شده است، به منظور تشجیع مشارکت زن به شکلی حقیقی و کامل در جهت ادغام تام او در حیات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی صورت پذیرفته است. باین حال بیشتر آمال و اندیشه‌هایی که

انتظار می‌رفت از راه این‌گونه پیمان‌ها و قطعنامه‌ها تحقق یابد، یا تحقق نیافت یا نتوانست انتظارات را برآورده سازد. شکی نیست که در این امر، عوامل متعددی دخالت داشته‌اند. باین‌حال، این عدم وصول به مراد، نه تنها باعث رکود این‌گونه تلاش‌ها نشد، بلکه رستاخیزهای بزرگ تری را پدید آورد که به‌طور کلی در سیمای کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان متبلور گشت. به عبارت روش‌تر، با آن‌که در قطعنامه‌های مختلف، موضوع برخورداری زن از مواهب اجتماعی، فرهنگی و ... مورد توجه واقع شده بود، نتوانست رضایت کامل طرفداران تساوی مطلق زن و مرد، از همه جهات را برآورده سازد؛ از این‌رو با تأثیر جنبش‌های فمینیست بر مجامع بین‌المللی، مهم‌ترین معاهده و نظام‌نامه حقوقی زنان به تصویب رسید. در مقدمه این کنوانسیون با یادآوری وجود اسناد مزبور و با اشاره به قطعنامه‌ها، اعلامیه‌ها و توصیه‌نامه‌های پذیرفته شده از سوی سازمان ملل و دیگر سازمان‌های تخصصی وابسته به سازمان ملل در زمینه ارتقای تساوی حقوق زنان و مردان، ابراز نگرانی شده است که به‌رغم این اسناد و ابزارهای مختلف، تبعیض گسترده علیه زنان ادامه دارد. بدین ترتیب زمینه تحقق یافتن آرزوی دیرینه جبهه‌های طرفدار زن و تصویب خواسته‌های آنان به صورت یک قانون جهانی فراهم گردید. این کنوانسیون که در تاریخ (۱۸/۱۲/۱۹۷۹ م. ۱۲/۶/۱۳۶۰ ه. ش) به تصویب رسید، از سوی مجمع عمومی سازمان ملل اعلام گردید که از سوم سپتامبر (۱۹۸۱) به اجرا درآید؛ کنوانسیون، مشتمل بر یک مقدمه نسبتاً مشروح و ۳۰ ماده است که در شش بخش تنظیم شده است. البته تصور می‌شد — و هنوز هم این‌پندار وجود دارد — که این مسأله قادر است همه کاستی‌های موجود در حوزه تعامل با زنان را جبران کند و به صرف اجرای این معاهده، می‌توان به گمشده تاریخی خود در این گستره دست یافت. شکی نیست چنین کردارهایی به نوبه خود جای تقدیر دارد، ولی به نظر می‌آید برای علاج قطعی و کامل این آفت، عزمی فراگیر و همگانی نیاز است تا با همیاری و همکاری خبرگان و نخبگان بشری به مقصد نهایی خود رسد. در نگاه اول، حضور گسترده کشورهای جهان در اجلاس‌های جهانی و کنفرانس‌های گوناگون — که پس از تصویب این کنوانسیون برپا شده — دست کم نشانگر توجه این کشورها به این امر مهم است؛ بنابراین امید می‌رود در صورت وجود حسن نیت، صداقت، حق‌جویی، حقیقت‌پذیری، دوری از پیشداوری‌های مبتنی بر رسوبات ذهنی تاریخی، عدم تعصب به یک ایده و الگوی فلسفی خاص و سایر شرایط لازم برای حل این معضل بشری، نتایج خوب و مبارکی از این تلاش‌ها حاصل شود. باین‌همه نباید فراموش کرد که این امر، حتی اگر مورد اجماع جهانی هم واقع شود، نباید به شکل یک مسأله مقدس و آیه تغییرناپذیر آسمانی تلقی شود؛ به طوری که هرگونه تلقی و قرائتی غیر از قرائت رسمی از این کنوانسیون، نوعی کفر و زندقه به حساب آید و صاحب آن گرچه بر حق باشد، به‌عنوان مرتجع و سنتی و القاب و عناوینی از این قبیل، متهم و رانده شود. این یک عزم بشری برای حل معضلی است که به دست بشر و در پی دخالت فزون‌طلبانه او در قوانین و سنن حاکم بر جهان پدید آمده است؛ از این‌رو اعتماد به معصومیت این عزم و رد هرگونه احتمال اشتباه در آن، خطایی بزرگ و جبران‌ناپذیر است؛ زیرا هنگامی که عده بسیاری در امری به توافق می‌رسند، فارغ از پاره‌ای امور، یافتن خطا و اشتباه در آن، دقت و ظرافت خاصی می‌طلبد؛ البته هرگاه چنین نقدی مشاهده شود، باید با بصیرت و درایت خاصی به ملاحظه آن پرداخت. شکی نیست که یک جماعت بشری نیز مانند یک فرد در معرض خطا و نسیان است. به هر جهت اکنون که این کنوانسیون — به مثابه آخرین و مدون‌ترین تلاش حقوقی مجامع مشهور به دفاع از حقوق بشر — تصویب شده و به عنوان یک سند جهانی مورد استناد و استشهاد است و از سوی دیگر، دست‌های پیدا و پنهان فراوانی برای الزام کشورهای مختلف جهان به پذیرش و پایبندی به آن وجود دارد؛ باین‌حال به‌عنوان متهم یا حتی مجرم، باید این امکان وجود داشته باشد که آخرین حرف‌های خود را در این باره بر زبان آوریم. اصلی‌ترین و بنیادی‌ترین موضوع کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان، ضرورت تساوی و برابری زنان و مردان در همه شوون است؛ بنابراین اگر این اصل را جانمایه کنوانسیون قرار دهیم، می‌توان سراسر کنوانسیون را در سه محور تلخیص کرد: ۱. زنان و مردان، تفاوت‌های طبیعی و جنسیتی انکارناپذیری دارند. ۲. تفاوت‌های جنسیتی و طبیعی نباید موجب وضع قوانین نابرابر، نامتساوی و متمایز میان زنان و مردان شود؛ بلکه باید در همه شوون برای آن‌ها

قوانین برابر وضع شود. چنان‌که واضح است، نادیده گرفتن تفاوت‌های جبری و اکتسابی، امری است که بطلان آشکار آن نیازی به دلیل ندارد و هرکس با نگاهی، هرچند سطحی به خود و اطرافش این امر را نه تنها در میان مردان و زنان، بلکه در میان مردها با یکدیگر و زنان با یکدیگر نیز می‌بیند؛ زیرا اعتقاد به یکسان بودن تمام افراد بشری — اعم از زن و مرد — در همه شرایط و از هر لحاظ، امری بسیار کلی است و به هزاران تبصره و توضیح نیازمند است. از سوی دیگر اگر این امر واضح و بدیهی بود، قطعاً همه افراد آن را بدون نیاز به استدلال درک می‌کردند و دیگر نیازی به توضیح یا تصویب قانون نداشت؛ بدین سبب بانیان کنوانسیون نیز در مواد چهارم و دوازدهم کنوانسیون و موارد گوناگونی از اعلامیه پکن، خواستار توجه جدی به تمایزات طبیعی میان زنان و مردان در دوران بارداری و وضع قوانین خاصی برای دوره شیردهی شده‌اند و این امر نشان می‌دهد هرچند بانیان کنوانسیون که در نظر، به عدم وجود تفاوت‌های میان زن و مرد قایل هستند، ولی در عمل به وجود این تفاوت‌ها گردن می‌نهند. پدید آمدن حالات و اوصاف گوناگون از هر جنسی که باشد، امری واضح است؛ همچنین روشن است که تعامل و برخورد هر یک از آنان در برابر هر کدام از این حالات متفاوت است و این امر حتی درباره حالت واحد برای افراد مختلف نیز صادق است؛ یعنی کاملاً واضح است که افراد مختلف (مثلاً مردها) در برابر یک حالت واحد، برخورد یکسانی ندارند و روش واحدی را پیشنهاد نمی‌کنند؛ آشکار است که این امر در دایره زنان و مردان و برخورد آن‌ها با یک حالت واحد شدت بیشتری می‌یابد و تفاوت در تعامل، کاملاً واضح است. حاکمیت اندیشه‌های علمی و اعتقاد به تجربه و آزمایش به عنوان ابزارهایی برای تعیین میزان صحت و سقم یک مسأله یا حتی صدق و حقانیت آن، امری است که از مدت‌ها قبل بر محیط غرب — که کنوانسیون نیز یکی از فرآورده‌های آن است — سایه افکنده و هنوز هم با قدرت به حیات خود ادامه می‌دهد. با این حال هنوز به این پرسش اساسی پاسخ داده نشده است که آیا صلاحیت، کارآمدی و فایده کامل این کنوانسیون برای ساخت فردایی بهتر و روشن‌تر برای زنان آزموده شده است؟ اگر چنین است، واقعاً دستاورد حقیقی اجرای بندهای این کنوانسیون و التزام عملی به آن چه بوده است؟ و اگر هم این امر انجام نشده، آیا این کنوانسیون برخلاف سایر موارد مشابه، از قاعده آزمون جدا است یا این که پیش از آزمون چنان به صدق و حقانیت آن یقین حاصل شده است که در شفافبخشی و تأثیر مثبت آن، جایی برای شک و شبهه وجود ندارد؟ حقیقت این است که هیچ کدام از این احتمالات صدق نمی‌کند و در هیچ جایی، در هیچ مکتبی و مرامی، هیچ گونه تضمینی برای صدق مطلق و بی‌چون و چرای افکار بشری صادر نشده و هیچ حکمی مبنی بر نفی هر گونه آفت و آسیب آجل و عاجل درباره آن‌ها بیان نشده است. اکنون می‌توان گفت که واقعاً هدف طراحان و طرفداران این کنوانسیون برای اجرای بی‌چون و چرای مواد و بندهای این معاهده چیست؟ با لحاظ کردن «غرب‌مداری» و تلاش بی‌وقفه و همه‌جانبه غربیان برای در نوردیدن مرزهای ملی و حضور آزاد و مسلط آنان در آن سوی مرزهای خود به منظور نقل و انتقال سریع و مطمئن کالا- و سرمایه — که در ادبیات علمی و فرهنگی، «جهانی‌شدن جهانی کردن» نامیده می‌شود — تنها جواب ممکن برای پرسش از علت اصرار بانیان و طراحان این کنوانسیون است؛ زیرا آن‌چه در عمل دیده می‌شود این است که کنوانسیون یاد شده در هیچ جای دنیا، حتی مهد میلاد آن تحقق کامل نیافته است؛ تا جایی که عده‌ای ادعا می‌کنند این کنوانسیون، امری جدید یا برنامه نوینی برای آن‌ها نیست؛ بلکه مفاد آن از وضعیت موجود در جامعه آن‌ها برگرفته شده است. عده‌ای دیگر نیز آن را برنامه خاص خود قلمداد کردند؛ چنان‌که «مادلین آلبرایت» در نطق افتتاحیه خود در اجلاس پکن گفت: «مفاد کنوانسیون رفع تبعیض، در راستای تعمیم و تعمیق سیاست‌های آمریکا گام برمی‌دارد.» از این رو می‌توان این کنوانسیون را فارغ از مطالب و مندرجات آن، در اصل قربانی تئوری یکسان‌سازی جهان، برای اداره راحت‌تر آن از سوی جهان‌داران از راه طعمه قرارداد قشر عظیمی از افراد انسانی (زنان) دانست. ادعای جهانی‌بودن آن و اصرار بر مجبور کردن همه کشورها (با فرهنگ‌ها و ... مختلف)، در حقیقت به معنای غرب‌مداری و اعتقاد به افکار حاکم بر آن از جمله: لیبرالیسم، اومانیسم، سکولاریسم و ... و نفی هویت، تاریخ و رویکردهای ملل غیر اروپایی است. افزون بر این با محور قرار دادن تاریخ غرب و سیر تحولات رخ داده

در بستر آن، می‌کوشند جهان را در ثمره و لوازم منطقی آن‌ها سهیم کنند؛ زیرا تلاش‌های متعددی که در غرب برای احراز حقوق زنان صورت گرفت، امری است که با توجه به اوصاف و مراتب گوناگون آن تحقق یافت و بدون شک تلاش برای تعمیم دستاوردهای یک تاریخ و فرهنگ خاص به خارج از مرزهای آن، هیچ یک از مشکلات فرهنگ صادرکننده را حل نمی‌کند، بلکه در حوزه وارد شده نیز به دلیل عدم وجود سابقه مقدمات آن، همچنین به سبب عدم همخوانی با دستاوردهای تاریخی آن منطقه، قادر به تعامل سازنده و راهگشا نیست و نمی‌تواند مشکلات آن را حل کند؛ در نتیجه بحران‌ها خواهد شد؛ زیرا یک گسست تاریخی را پدید می‌آورد و از هرگونه پیوند مثبت و سازنده با مسائل و دلمشغولی‌ها باز می‌ماند. توجه به وضعیت حاکم بر جهان غرب در زمینه مسائل زنان، چه از اجرای کامل کنوانسیون ناشی شده باشد، چه کنوانسیون برآیند آن باشد، نشان می‌دهد تعمیم این الگو، صرفاً تکثیر بی‌محتوا و غیرکارسازی است که به هیچ شکل روش حل مسائل و مشکلات را ارائه نمی‌کند؛ زیرا کمتر دیده می‌شود که تکثیر یک الگو و تعمیم آن به یک محیط دیگر، عاملی برای حل مشکلات باشد؛ به‌ویژه آن‌که آن الگو به‌طور ذاتی دارای انواع آفات و آسیب‌های متعدد باشد. روابط آزاد پیش از ازدواج، حاملگی ناخواسته و زایمان‌ها و موالید نامشروع و عقده‌های روانی، خانواده‌های تک والدینی (مادر و فرزند) روسپیگری، شیوع و گسترش بیماری‌های مقاربتی، کاهش (سیرنزولی) جمعیت، اشتغال آسیب‌زای زنان، روابط آزاد جنسی و ... نمونه‌هایی از واقعیت موجود در کشورهای صادرکننده کنوانسیون است و بدون هیچ شبهه‌ای، نمی‌تواند به‌عنوان عامل رهایی‌بخش زنان یا تلاش قاطع برای رفع هرگونه تبعیض از آن‌ها و ایجاد مساوات کامل و هم‌جانبه در همه زمینه‌ها قلمداد شود و اگر تعمیم الگوی حاکم بر جهان غرب را برای ارتقای وضعیت زنان مفید بدانیم، ناگزیر باید پیامدهای گریزناپذیر آن را نیز بپذیریم و این امر فقط هنگامی ضرورت می‌یابد که فاقد الگوی دیگری باشیم. درغیراین صورت و با وجود الگو یا حتی الگوهای جایگزین، می‌توان به نقد و ارزیابی عمیق‌تر و جدی‌تر این کنوانسیون پرداخت؛ زیرا به روشنی می‌توان گفت که این کنوانسیون، کامل‌ترین و کارسازترین تلاش علمی و حقوقی برای رفع تبعیض از زنان نیست؛ هم‌چنان که آخرین تلاش نیز به‌شمار نمی‌آید. نقد این کنوانسیون — به عنوان یک حق — برای هر فرد، گروه، جماعت، جمعیت و به‌ویژه برای یک دین آسمانی محفوظ است و نمی‌توان بدون توجه به آرا و آرمان‌هایی که دارد، کسی را به پذیرش بی‌چون و چرای آن ملزم کرد؛ به‌ویژه آن‌که در عالم مشهور به دموکراسی، این مسأله امری بدیهی است؛ اگرچه امروزه در پی حاکمیت و استیلای فلسفه‌های اومانیستی، ماتریالیستی، سکولاریستی و سایر القاب و عناوین دنیازده فن سالار و سرمایه‌دار، کمتر به رای و نظر یک دین به‌عنوان یک اندیشه قابل توجه، گوش فرا می‌دهند و دیدگاه‌هایش را در امور و برنامه‌های کلان به کار می‌گیرند، آن‌چه واقعیت دارد، حضور غنی اندیشه‌های متعالی و معصوم دینی در حوزه فکر و اندیشه است. اتفاقاً این کنوانسیون، از همان روزهای آغازین تصویب خود، مورد توجه دعوت‌گران و مصلحان دینی اسلام قرار گرفت؛ زیرا آن‌ها دست کم از زمان مرحوم سید جمال باورهای نظیر: تجدد و نوسازی همه جانبه جامعه، روبه‌رو بودند و ازسویی به اهمیت مسأله زنان آگاه بودند و در حد توان در جهت اصلاح وضع آنان کوشیدند. اتفاقاً یکی از مهم‌ترین مسائل مورد توجه آنان، بررسی وضعیت زن، به‌ویژه در چند مرحله مشخص از تاریخ بود که عبارت است از: الف. زن در عصر شکوفایی تمدن یونان و روم. ب. زن در قرون وسطا، زن در دوره رنسانس و جدید. ج. وضعیت زن قبل از ظهور اسلام. زن در عصر پیامبر اسلام (ص) و صحابه. د. زن در عصر انحطاط مسلمانان. و. زن در دوره بیداری مجدد اسلامی و حرکت آن. موارد ذکر شده از جمله عنوان‌های بسیار مهم و جدی‌ای بود که مدنظر این دعوت‌گران قرار گرفت. موضوع زن و بررسی ابعاد پریپیچ و خم آن، برای اسلام امری بیگانه نیست. هنگامی که داشتن دختر، ننگ به شمار می‌آمد و زنده زنده در زیر خروارها خاک دفن می‌شد، در اموال و دارایی غیرمنقول ارباب به حساب می‌آمد، پسر می‌توانست زن پدرش را به ارث ببرد، یک مرد بی‌پسر با وجود چندین دختر، خود را اجاق کور می‌دانست، درباره وجود روح انسانی در نهاد زن، شک و تردید روا می‌داشتند و زن ابزار تجمل و سرگرمی مجالس عیاشی به شمار می‌رفت، کلفت پهلوانان و شوالیه‌ها بود و ...

دیگر در این دوران، زن فقط زن نبود؛ یعنی موجودی وامانده و بی‌مصرف محسوب نمی‌شد که فقط اوقات فراغت مردش را پر کند؛ بلکه بخشی از جبهه بسیار بزرگ جهاد و دعوت اسلامی را اداره می‌کرد. وجود زن در منزل به معنای ناکارآمدی و ناتوانی او نبود. او بخش داخلی جامعه را با قاطعیت در کنترل داشت و نه تنها به‌عنوان همسر و مادر مجاهدان و دعوتگران که فقط تولیدکننده سرباز باشد، بلکه به‌عنوان یک سرباز تمام عیار در میدان جنگی حاضر می‌شد و علاوه بر کارهای پشتیبانی، سلاح در دست به جهاد نظامی می‌پرداخت. در حوزه علم و ادب و در عصر حیات فعال و زنده اسلام، زن به کارهایی مانند: کتابت قرآن، روایت حدیث، صدور فتوا و تعلیم و تدریس پرداخت؛ اما انقلاب دردناکی شکل گرفت و ستاره بخت و اقبال امت اسلامی، رو به زوال نهاد و بسیاری از تابندگی‌های بی‌دست آمده را در کام نابودی فرو برد و بدین ترتیب کم‌کم حضور زن در پی فروکش کردن کلیت برنامه دین اسلام در سطح جامعه، کم‌رنگ و به چهار دیوار خانه محدود شد. این انحطاط، ضربه مهلکی را بر ساحت امور مسلمانان وارد ساخت که قبل از التیام و بیداری، گرفتار پنجه بی‌رحم استعمار نظامی و فرهنگی شدند و این امر دردهای آنان را دو چندان ساخت و امکان بیداری و حرکتشان را به تأخیر انداخت. همزمان با این اوضاع دردناک، اوضاع اقتصادی، صنعتی، علمی، سیاسی و ... غربیان، سامان غیرقابل‌باوری یافت و برای تعامل با شرقیان و به‌ویژه مسلمانان، ناگزیر شدند با بهره‌برداری از تجربه‌های خاورشناسان، بازرگانان و هیأت‌های مذهبی خود به شناسایی بهتر و نظام‌مندتر افکار و عقاید مسلمانان نیز بپردازند و بدین ترتیب رفته‌رفته زمینه ایجاد شبهه در امور اعتقادی و دینی را فراهم کردند. در این هنگام، اولین پایه‌های سکولاریسم و اعتقاد به استقلال ذاتی انسان و این که او موجودی قائم به ذات است و «می‌تواند خویشتن را بسازد» رواج یافت. بی‌گمان این ترویج با اهداف خاصی شکل گرفت که هدف اصلی آن، گسترش اعتقادات و نگرش‌هایی بود که اروپا براساس زمینه‌های تاریخی و دینی خود به آن رسیده بود. یکی از مهم‌ترین بخش‌های این طرح کلان، تحلیل و بررسی مسأله زن، مطابق الگوهای غربی و متناسب با سیر حوادثی بود که در غرب رخ داده بود. از جمله بارزترین نمادهای تمدنی آنان، تکنیک و صنعت بود؛ از این رو برای تداوم این صنعت مدرن، ناگزیر بودند به هر کاری دست زنند؛ از جمله اقداماتی که در این راه شکل گرفت، قربانی کردن نظام خانواده و از هم جدا کردن اعضای آن از یکدیگر بود و در این راستا ناگزیر شدند برای به دست آوردن سود بیشتر به تحقیر همه اموری بپردازند که مانع از وصول به این امر می‌شد. از این رو سرمایه‌داران با در دست گرفتن پارلمان — که از برکت انقلاب فرانسه به معتبرترین مرجع قانونگذاری تبدیل شده بود — به وضع قوانین و مقرراتی پرداختند که راه رسیدن به این هدف را کوتاه و میسر می‌کرد که در نهایت این تحولات به کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض از زنان انجامید. جانمایه و بنیاد اصلی این کنوانسیون، بحث برابری زن و مرد است و معتقد است که در طول تاریخ — از گذشته تاکنون — نقش زن نادیده گرفته شده و چنان که باید در موضوع توسعه و بهره‌برداری از آن برخوردار نشده است. از دیدگاه اسلام این امر نسبت به وضع اسفبار زن غربی در قرون وسطا و حتی عصر رنسانس و جدید، یک گام به جلو محسوب می‌شود و می‌تواند به مثابه چراغی فرا راه آنان باشد؛ زیرا رقابت دژخیمانه و بی‌رحمانه میان زن و مرد غربی به‌عنوان همکار و رقیب یکدیگر، مستلزم وجود سند و معاهده‌ای نظیر این کنوانسیون بود تا امکان اصطکاک‌ها و برخوردهای خشن و غیرانسانی را به کمترین حد ممکن برساند. با این حال امکان ندارد که اعتبار و نقش این کنوانسیون تا حد یک میانجی و ریش سفید دعای باشد. تلاش‌های سیاسی و اقتصادی متعدد استکبار و استعمار جهانی برای ملزم کردن همه کشورهای جهان و به‌ویژه مسلمانان به پذیرش و پایبندی به مفاد و محتوای این کنوانسیون، بیانگر امری مهم‌تر از این گونه مراغه‌ها است. جهانی شدن به‌عنوان مثلی فرعون با سه ضلع اقتصاد، قدرت و سیاست، بی‌گمان نیازمند فراهم آوردن بسترهای فرهنگی و معرفتی لازم برای سیرو سلوک آرام و بی‌مانع اربابه‌های بی‌رحم پول و سرمایه است. تلاش برای ایجاد تفاهم و گفت‌وگو میان بازار کار و تولید و سرمایه از یک سو و معادن غنی مواد اولیه و انرژی از سوی دیگر، نخستین گام مهم و لازم برای این جهان‌گستری است. ایجاد ثبات و استقرار به‌عنوان لازمه جدایی‌ناپذیر سرمایه‌گذاری، فقط از راه توافق بر یک امر واضح نظیر دموکراسی و

مراجعه به آرای مردم در زمینه لزوم رفاه، ایجاد کار، شغل و ... امکانپذیر است. نیروی کار ارزان که بی‌گمان منظور از آن زنان و کودکان هستند نیز بخش مهمی از این قضیه است. این کنوانسیون یک فلسفه و نظام معرفتی نیست؛ بلکه محصول تمام عیار یک نظام فلسفی و معرفتی خاصی است که بر محور غرب مداری (غرب مرکزی) می‌چرخد و با اعتقاد به برتری تاریخ، عقل و نژاد غربی تدوین و تصویب شده است و اگر غیر از این بود و با نگاهی احترام آمیز به سایر فرهنگ‌ها و ادیان طراحی شده بود، ناگزیر بهره‌هایی از این فرهنگ‌ها و دیدگاه‌ها را نیز با خود داشت. فقدان هر گونه اندیشه وحیانی و مقدس در این معاهده، حاکی از سکولاریستی بودن بی‌چون و چرای آن است و اگر این امر برای ادیان و باورهایی که سهم خدا و قیصر را از هم جدا کرده‌اند یا دست خدا را از این دنیای فانی کوتاه پنداشته‌اند، قابل قبول باشد؛ ولی نمی‌تواند مورد توجه مکتب و دینی واقع شود که دست خدا را همواره در همه امور دخیل می‌داند. اگر خیرات و حسناتی در این معاهده وجود دارد، بی‌تردید مورد قبول مکتبی است که حکمت را گمشده مومن می‌داند و اگر شر و آفتی در هر زمینه‌ای به‌ویژه در حوزه زنان مشاهده می‌شود، قبل از هر عهد و پیمانی مورد تنفر و انزجار آن است. آگاهان می‌دانند که در زمینه خشونت علیه زنان و ناکاستی‌های موجود درباره آنان، اسلام تنها زمانی متهم و مجرم خواهد بود که بر اساس اصول و مبنای وحیانی خود، دستش را به این امور آلوده کند. افزون بر این، اکنون بیداری فراگیر اسلامی تحولات بزرگی را در عرصه‌های مختلف زندگی به وجود آورده است؛ همچنین بسیاری از امور فقهی و حقوقی بازنگری شده و در سایه دیدگاه مبتنی بر ملاحظه اهداف و مقاصد دین و شریعت مورد نظر قرار گرفته است و ... از این رو این امکان فراهم شده تا بار دیگر معاهده متعالی و رهایی بخش اسلامی درباره انسان و به‌ویژه زنان، روشنایی بخش بصیرت‌های غبار گرفته باشد. اگر ما امروزه وضعیت زنان را منحط می‌دانیم، بی‌گمان منظور از این سخن دردناک، مقایسه وضعیت کنونی او با صدر اسلام است نه با وضعیت زن غربی؛ از این رو امید است که اساسنامه توحیدی اسلام درباره بهبود بخشیدن به وضعیت زنان بر پایه‌های معرفت‌شناسی اسلامی پدید آید و جهان را بار دیگر از تک‌ساحتی بودن و تک قطبی بودن فرهنگی و معرفتی نجات دهد. پیوستن به این کنوانسیون، فقط هنگامی معقول و مفید است که چنان جامع و فراگیر باشد که همه جوانب مساله مورد نظر را دربرگیرد و آفت متناقض جزئی‌نگری و کلی‌گویی را از میان بردارد. شکی نیست که تجزیه انسان به دو اردوگاه متخاصم به نام زن و مرد به نفع هیچ کدام نیست و هر معاهده‌ای که بیش از حد حقیقی به یکی از طرفین نظر کند، نژاد پرستانه و جنسی است و بدون شک منتهی شدنش به خیر و خوشی غیرممکن است. از نظر اسلام، زن و مرد دو نیمه بشریت هستند؛ اما نه دو نیمه‌ای که هر یک از آن‌ها بتوانند بدون دیگری به حیات خود ادامه دهند؛ به قول مولانا: جفت مایی جفت باید هم صفت تا برآید کارها با مصلحت جفت باید بر مثال همدگر در دو جفت کفش و موزه درنگرگر یکی کفش از دو تنگ آید به پا هر دو جفتش کار ناید مر تو را جفت در، یک خرد و آن دیگر بزرگ جفت شیر بیشه دیدی هیچ گرگ است ناید بر شتر جفت جوال آن یکی خرد و دگر پر مال مال اگرچه امروزه مطالبه حقوق، پیش از انجام تکالیف رسم شده است، ولی نمی‌توان بر اساس این ایده و به دور از هر گونه دلسوزی و دردشناسی، عمارت و تمدن صالح و مفید بشری را بنا ساخت. ترویج و تقدیس کار در کارخانه و تحقیر کارخانه، همیشه به سود خانواده و فرزندان نیست؛ ولی همواره با سود سرشار، جیب سرمایه‌داران و اهل بازار را پر می‌کند. اگر اسلام «مساوات» همه جانبه را در ظاهر امر نمی‌پسندد و حقیقت خود را به نظرهای سطحی نشان نمی‌دهد، جست‌وجوی همه جانبه فلسفه فراگیر آن، حقیقت «عدالت» را نمایان می‌سازد. ای کاش این امکان وجود داشت برای یک لحظه هم که شده، تلخی حقیقت و شیرینی رویا، جای خود را با یکدیگر عوض می‌کردند. در این جا به ذکر مطلبی از «ویل دورانت» می‌پردازم که خالی از لطف نیست. «اگر زنان بخواهند کاملاً کارهای مردان را انجام دهند، خواهند توانست با آنان رقابت کنند و در صفات اخلاقی و ذهنی از هر جهت با آنان برابر شوند؛ اما شاید زنان ذوق بهتری نشان دهند؛ یعنی این دوران تقلید بگذرد و آنان دریابند که مردان قابل این همه ستایش نیستند که مورد تقلید زنان واقع شوند و نیز زنان دریابند که ذهن

و هوش دو چیز جداگانه است و سعادت نیز مانند زیبایی و کمال در اجرای وظایف طبیعی، خاص هر جنس است و نیز زمانی که آزادی را تبلیغ می‌کنند، بدانند که مرد ناقص شدن کاری نیست؛ بلکه مهم زن کامل بودن است؛ مادری را فنی بدانند که برای آن به همان اندازه هوش و استعداد لازم است که در به کار بردن اهرم و قرقره و چرخ و پیچ و مهره و شاید دریابند که بزرگ‌ترین هنر ما، همین است.» این سخن که از نهاد ناآرام یکی از آگاهان غربی برآمده است، این همه تلاش مرموز و اصرار برای یکسان سازی شخصیت و جایگاه زنان و مردان را انکار می‌کند. ضمن این که خواستار درک مفاهیم و مقتضیات این گونه تلاش‌ها نیز هست؛ اما این حقیقت را نباید فراموش کرد که کارخانه داران سرمایه‌دار و سیاستمداران جاه طلب، هرگز وقت و ذهن خود را به امور کهنه و مندرسی نظیر اخلاق مشغول نمی‌کنند؛ ولی غافل از این که آبادی کارخانه‌ها و ویران کردن خانه و خانواده انسان‌ها به آفات و مضراتی خواهد انجامید که امکان احاطه بر آن‌ها، گاهی ناخواسته از کنترل انسان خارج می‌شود؛ چنان که بشریت، یکبار با آن در سطحی کلان و با تجربه تلاش برای برابری برقراری مساوات — آن هم در بعد اقتصادی — روبه‌رو شد؛ ولی در نهایت به ناکافی بودن آن پی‌برد و آن را رها کرد. ولی انگار جهان جدید سرمایه‌داری برای بقای خود از آثار و بقایای تئوری‌های مساوات‌گرایانه و یکسان طلبانه‌ای بهره می‌برد که در رویارویی با واقعیت اجتماع و تاریخ مردود شده‌اند. ماه و خورشید هرگز با هم مساوی نیستند و این امر به معنای تحقیر ماه و تقدیس بی‌جای خورشید نیست. مهم این است که هر یک کار خودش را انجام دهد که اتفاقاً ثمره حقیقی وجودی آن دو، صرفاً از همین راه حاصل می‌آید. هرگونه تأکید بر اعتبار و احترام بی‌جای جنسیت افراد، از نظر اسلام مردود است و آن را از عصیتهای قومی و قبیله‌ای منفرتر می‌داند؛ از این رو مسلمانان پیش از پرداختن به رد یا قبول مظاهر تمدنی دیگران باید به بازسازی اندیشه دینی و باز آفرینی قدرتهای تمدنی خود همت گمارند و با عرصه صحیح ویژگی‌های پنهان و توانمندی‌های معطل مانده خود، بار دیگر «اسوه» عالم شوند. بی‌گمان این امر عارضی و گذرا که از نهاد درهم ریخته تمدنی روبه زوال پدید آمده است، عمر محدودی دارد؛ آنچه ماندگار است، اهداف متعالی و ثمربخش است نه ابزارها.

ساختار قدرت همسایگان ایران

یحیی فوزی

عنوان ساختار قدرت همسایگان ایران. همسایگان شمالی (ترکمنستان، آذربایجان، ارمنستان) - چکیده: فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی که به تشکیل پانزده جمهوری مستقل انجامید مسائلی را در ارتباط با امنیت ملی ایران به وجود آورد که از مهمترین پیامدهای آن همسایگی ایران با سه جمهوری مستقل جدا شده از شوروی سابق می باشد.

کشورهای ترکمنستان، ارمنستان و آذربایجان که در شمال ایران واقع اند نیز همچون همسایگان جنوبی ایران دارای مشابهتهای ساختاری بسیار می باشند که این امر از وابستگی آنها به شوروی سابق ناشی می شود. لذا می توان آنها را نیز در یک مجموعه واحد مورد بررسی قرار داد. وابستگی اقتصادی، نظامی و سیاسی آنها به روسیه و برخی مشترکات فرهنگی عواملی هستند که این کشورها را به هم نزدیک می سازند. در این مقاله ضمن بررسی ویژگیهای مشترک اقتصادی و سیاسی آنها اجمالاً به بررسی خصوصیات یکایک این کشورها نیز خواهیم پرداخت و نقش عوامل مذکور را در شکل گیری ساختار نظامی آنها مورد بررسی قرار خواهیم داد: کلید واژه فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی - قدرت همسایگان ایران - ترکمنستان - ارمنستان - آذربایجان - ساختار قدرت سیاسی فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی که به تشکیل پانزده جمهوری مستقل انجامید مسائلی را در ارتباط با امنیت ملی ایران به وجود آورد که از مهمترین پیامدهای آن همسایگی ایران با سه جمهوری مستقل جدا شده از شوروی سابق می باشد. کشورهای ترکمنستان، ارمنستان و آذربایجان که در شمال ایران واقع اند نیز همچون همسایگان جنوبی ایران دارای مشابهتهای ساختاری بسیار می باشند که این امر از وابستگی آنها به شوروی سابق ناشی می شود. لذا می توان آنها را نیز در یک مجموعه واحد مورد بررسی

قرار داد. وابستگی اقتصادی، نظامی و سیاسی آنها به روسیه و برخی مشترکات فرهنگی عواملی هستند که این کشورها را به هم نزدیک می سازند. در این مقاله ضمن بررسی ویژگیهای مشترک اقتصادی و سیاسی آنها اجمالاً به بررسی خصوصیات یکایک این کشورها نیز خواهیم پرداخت و نقش عوامل مذکور را در شکل گیری ساختار نظامی آنها مورد بررسی قرار خواهیم داد: الف- موقعیت ژئوپولیتیک جمهوری ترکمنستان که در جنوب غربی آسیای مرکزی واقع شده است، از شمال با جمهوری قزاقستان، از شمال شرقی با جمهوری ازبکستان، از جنوب شرقی با افغانستان و از جنوب با جمهوری اسلامی ایران (استانهای خراسان، مازندران) هم مرز بوده و از غرب به دریای خزر (سواحل شرقی) محدود است. این جمهوری دارای مساحتی حدود ۴۸۸ هزار کیلومتر مربع است که چهار پنجم آن صحرای معروف قواقوم می باشد. ترکمنستان کلاً از غرب مجاور دریای خزر است و تنها بندر مناسب سواحل غربی این دریاچه به نام کراسنوسولک در خاک این جمهوری قرار دارد. جنوب ترکمنستان نیز با مرزی به طول کمتر از نهمصد کیلومتر از طریق ترکمن صحرای مازندران و رودخانه اترک و بخشی از جبال الله اکبر به مازندران و خراسان ایران محدود است و نیم دیگر جنوب آن به افغانستان ختم می شود. این جمهوری دارای ۱۵ شهر و ۷۴ شهرک و پایتخت آن عشق آباد است. به رغم مجاورت این جمهوری با دریای خزر، بجز برخی واحدهای سبز بقیه اراضی آن از شوره زارها و زمینهای گلی مرده و شنهای روان تشکیل شده است. ترکمنستان به عنوان تنها کشور آسیای مرکزی که با ایران هم مرز است از امتیاز ویژه ای برخوردار می باشد، زیرا چهار کشور دیگر آسیای مرکزی تنها از طریق افغانستان و بخش غربی و نسبتاً عقب مانده چین با جهان خارج از روسیه تماس دارند و برقراری ارتباط با ایران از طریق ترکمنستان جهت دسترسی به خاورمیانه، ترکیه، خلیج فارس و پاکستان از الزامات ایشان است. ترکمنستان به رغم برخی از ضعفهای جمعیتی یا فرهنگی، از این امتیاز بهره مناسبی جهت ایفای نقش خود در آسیای مرکزی می برد. از سوی دیگر این ویژگی جغرافیایی، ترکمنستان را به عنوان پنجره آسیای مرکزی شناسانده، چون با توجه به مشکلات سیاسی افغانستان و مشکلات سرزمین غرب چین تنها راه مناسب دسترسی دیگران به این کشورها از راه ایران و ترکمنستان می باشد. جمهوری آذربایجان که در شرق قفقاز و در ساحل دریای خزر واقع شده است، از جنوب به ایران، از شمال به داغستان، از شمال غربی به گرجستان، از شرق به دریای خزر و از طرف غرب به ارمنستان و ترکیه محدود می شود. مساحت آن بالغ بر ۸۶۶۰۰ کیلومتر مربع و مرکز آن باکو است. این جمهوری همچنین شامل جمهوری خودمختار نخجوان با وسعت ۵۵۰۰ کیلومتر مربع و جمعیت ۲۹۵ هزار نفر و یک منطقه خودمختار به نام گورنو قره باغ با وسعت ۴۴۰۰ کیلومتر مربع و جمعیت ۱۸۸ هزار نفر است. علت اصلی به وجود آمدن جمهوری خودمختار نخجوان کثرت پراکندگی آذربایجانیهاست، چون این جمهوری بیرون از چهارچوب جغرافیایی جمهوری آذربایجان ما بین ایران و ارمنستان می باشد. این عامل دست به دست هم داده و لزوم خودمختاری را در آن منطقه ایجاب نموده است و ویژگی مهم جغرافیایی این جمهوری، موقعیت آن نسبت به ایران می باشد. در واقع اصلی ترین طریق دسترسی آذربایجان به کشورهای خارج از جمهوریهای تجزیه شده شوروی سابق، کشور ایران است. به جز دوازده کیلومتر مرز بین نخجوان و ترکیه که به علت جدایی نخجوان از آذربایجان فاقد قابلیت لازم برای ارتباط این کشور با ترکیه است، راه دیگری برای دسترسی آذربایجان به دیگر نقاط وجود ندارد. دریاچه خزر در غرب این جمهوری نه تنها امکان ارتباط خوب دریایی و کشتیرانی آذربایجان با ایران، ترکمنستان، قزاقستان و روسیه را فراهم می سازد، بلکه وجود چاههای نفت در این منطقه، با استخراج روزانه ۵۰۰ هزار بشکه و منابع استخراج نشده پر ذخیره در محدوده آن، اهمیت حیاتی این دریاچه را برای آذربایجان مشخص می نماید. همچنین همسایگی این کشور با داغستان روسیه از طریق کمکهای قفقاز، ارتباط آذربایجان را با خطر حساس و بحران خیز و مسلمان نشین قفقاز شمالی تسهیل می کند هم مرزی این جمهوری با گرجستان نیز، صرفنظر از وضعیت بی ثبات سیاسی و امنیتی فعلی در این جمهوری، امکان ارتباط آذربایجان با دریای سیاه و بخش اروپایی روسیه را فراهم ساخته است. ضمناً آذربایجان برای روسیه نقشی مهم و استراتژیکی ایفا می نماید. جمهوری ارمنستان نیز از جنوب به ترکیه و ایران، از غرب و شمال به

گرهستان و از شرق به جمهوری آذربایجان محدود است. مساحت جمهوری ارمنستان حدود سی هزار کیلومتر مربع و پایتخت آن ایروان می باشد. این سرزمین پوشیده از کوه‌های سر به فلک کشیده ای است و قله آرات به ارتفاع ۵۲۰۰ متر که به قولی محل به گل نشستن کشتی نوح می باشد، مرتفع ترین نقطه آن است. کمبود زمینهای قابل کشت به اضافه زمستانهای طولانی و سخت از ویژگیهای این سرزمین می باشند. به رغم دشواری زیست در ارمنستان، واقع شدن این منطقه در محل اتصال اروپا و آسیا همواره موجب جلب توجه قدرتهای بزرگ آسیایی و اروپایی که در طول تاریخ با یکدیگر در رقابت بودند می شد. همین امر در کنار شواهد دشوار طبیعی سبب آمادگی رزمی همیشگی ساکنان آن بود. ارمنستان همواره در جنگهای میان کشورمان، ادراتوها، یونانیان، ایرانیان، رومیان، اعراب و ترکان نقش تعیین کننده ای را ایفا می کرد. به همین علت تسخیر این سرزمین به منزله حائلی طبیعی و مطمئن به شمار می آمد و همواره مورد نظر این قدرت بود. ویژگی دیگر جغرافیای جمهوری ارمنستان این است که این کشور بدون دسترسی به دریا از جنوب و شرق، در محاصره کشورهای آذربایجان و ترکیه است که با ایشان دارای خصومت آشکار می باشد. ارمنستان از غرب به کشور مسیحی گرجستان محدود می شود که به علت تضادهای خصلتی هیچگاه نتوانسته است آن را متحد طبیعی خود بداند. بخشی از جنوب آن به سرزمین اسلامی ایران ختم می شود که به رغم تفاوت دینی هیچگاه مستقیماً جنگی با آن نداشته، بلکه در مقاطعی به عنوان مأمن از آن سود جسته است. به این ترتیب تنها مجرای قابل اعتماد این کشور با سرزمینهای غیر روس که آن را به علت موقعیت سیاسی اهرم احتمالی موازنه در ارتباط با روسها و دیگر همسایگان به شمار می آورد، کشور ایران است. حضور یکی از بزرگترین اقلیتهای ارمنی جهان در ایران و میل به ارتباط با ایشان نیز از دیگر عوامل ارتباط ارمنستان با ایران است. ارمنستان در زمره کشورهای است که شدیداً مشتاق تغییرات مرزها می باشد و راه حل نهایی جنگ خونین اخیر را تغییر سرحدات دوره استالین می داند. ارامنه سراسر جهان نیز که مهاجرت خود را ناشی از این موقعیت جغرافیایی می دانند می کوشند تا با جلب حمایت غرب و روسیه باعث تغییرات مرزی منطقه گردند. ب- ساختار قدرت سیاسی پي فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، جمهوریهای آسیای مرکزی و قفقاز صحنه رویارویی سه گروه اصلی به منظور حفظ و یا کسب قدرت و کنترل رهبری سیاسی شده اند. این گروهها عبارتند از: الف - نخبگان وابسته به نظام پیشین که اکنون با توجه به اضمحلال احزاب کمونیست محلی در تشکلهای و گروههای جدید سازمان یافته اند. ب- گروههای ملی و دمکراتیک مرکب از روشنفکران و نخبگان علمی که در نظام قدیم نقش حاشیه ای داشته اند. ج- گروههایی که در پی تجدید حیات اسلام، درصدد یافتن سهمی برای آن در اداره حکومت می باشند. در میان گرایشهای مذکور، نخبگان وابسته به احزاب کمونیست محلی سابق در قویترین موقعیت هستند، چراکه نهادهای رسمی و سیاسی و اقتصادی حاکم را در کنترل دارند. این نخبگان با توجه به فروپاشی اتحاد شوروی و قطع ارتباط با مرکز آن امپراتوری و ایدئولوژی کمونیسم و همچنین شرایط نامساعد اقتصادی، برای ادامه حاکمیت و کسب مشروعیت سیاسی به پایه ها و منابع گسترده تری نیاز دارند. به همین دلیل آنها تلاش می کنند از سببها و علائق ملی و مذهبی نیز مدد گیرند. رهبران حاکم بر جمهوریهای آسیای مرکزی می دانند و به تجربه نیز دریافته اند که تنها از طریق اتحاد با روشنفکران غیر مذهبی و رهبران مذهبی رسمی که در مؤسسات دینی وابسته به حکومت تربیت شده اند می توانند به ثبات جامعه و در نتیجه تداوم حکومت خود جامه عمل بپوشانند. اما با این وجود این نکته را نیز باید در نظر داشت که تن دادن به اتحادیه ائتلاف مزبور تنها پس از قطع امید آنها از بقای اتحاد شوروی و درک عدم امکان ادامه حکومت در قالب پیشین حاصل شده و بیش از هر چیز مکانیسمی برای حفظ قدرت و تداوم آن محسوب می شود. روند این گرایشها به خوبی نشان دهنده تحولات سیاسی در کشورهای همسایه ایران نیز می باشد. مردم جمهوری ترکمنستان در سال ۱۹۹۱ با ۹۵٪ آراء به ماندن در اتحاد جماهیر شوروی رأی دادند. اما در دسامبر ۱۹۹۱ سفر نیازاف با کودتایی که از جانب مسکو حمایت می شد، استقلال ترکمنستان را اعلام کرد و در سال ۱۹۹۲ یک قانون اساسی جدید که عمده قدرت را در اختیار وی قرار می داد به تصویب رسید. در این جمهوری شورای مردم که سالی یکبار تشکیل می شود و همچنین یک مجلس

و کابینه ای که عملاً تحت اقتدار نیازاف است وجود دارد ضمناً پستهای عمده کلیدی اکثراً در دست روسها و اکرائینی ها می باشد براساس قانون اساسی مصوب ماه مه ۱۹۹۲ جمهوری ترکمنستان دارای پرچم سبز با علامت ماه و ستاره به نشانه کشوری اسلامی و آرم مخصوص به خود است. در سال ۱۹۹۲ در انتخاباتی که نیازاف تنها کاندیدای آن بود با ۵/۹۹٪ آراء انتخاب شد و کابینه وزیران به وسیله او سرپرستی می شود. (۱) نامبرده با توزیع سمتها در بین طوایف و ایجاد رضایت سنی در بین باندهای قدرت نشان داده است که حرکت‌های خود را براساس شناختش از فرهنگ منطقه انجام می دهد. حاکمیت ترکمنستان متمرکز و تصمیم گیرها قائم به شخص نیازاف است. حکومت ترکمنستان قصد دارد بدون ایجاد هرگونه تنش و با پذیرفتن واقعیت روسها در منطقه، ضمن حفظ پرستیژ و استقلال خود و با استفاده از اهرم رابطه با ایران و نیز ترکیه، بهره برداری لازم را از رابطه با روسها و همسایگان نموده و به ویژه منافع اقتصادی خود را تأمین نماید. حضور فعال آمریکا در ترکمنستان نشانه ای از کنجکاوی این کشور در فعالیتهای جدی ترکمنستان برای گسترش رابطه با دیگر کشورها به ویژه ایران است. (۲) سرزمینی که امروز جمهوری آذربایجان نامیده می شود در سالهای ۱۸۱۳ و ۱۸۲۸ توسط ایران به روسیه واگذار شد. تا ۱۹۲۰ جمهوری مذکور یک جمهوری مستقل بود، اما در ۱۹۲۰ بخشی از اتحاد جماهیر شوروی گردید. در سپتامبر ۱۹۸۹ خودمختاری خود را اعلام کرد و در ۱۹۹۱ بعد از شکست کودتا در مسکو، این کشور اعلام استقلال نموده در همان زمان با نگارش یک قانون اساسی جدید جمهوری ریاستی شکل گرفت. در دسامبر ۱۹۹۱ ارامنه قره باغ اعلام استقلال نمودند، اما جمهوری آذربایجان آن را به رسمیت نشناخت. همچنین در این جمهوری مجلسی است با ۳۰۰ نماینده که نمایندگانش برای مدت چهار سال انتخاب می شوند و اکثریت اعضای آن را افراد حزب کمونیست سابق تشکیل می دهند. رئیس جمهور منتخب نخست وزیر را تعیین می کند و مجلس آنها را تصویب می نماید. در این جمهوری حزب خلق و حزب استقلال ملی و حزب مساوات از جمله احزاب سیاسی می باشند. (۳) پارلمان آذربایجان در فوریه ۱۹۹۱ طی نشستی نام آن جمهوری را از جمهوری سوسیالیستی آذربایجان شوروی به جمهوری آذربایجان تغییر داد و پرچم آن را از رنگهای قرمز و آبی منقوش به داس و چکش به رنگهای آبی و قرمز و سبز منقوش به علائم اسلامی مثل هلال ماه و ستاره تغییر داد. هر چند بعد از استقلال تحولات سیاسی مختلفی در این جمهوری به وقوع پیوسته است، اما به خوبی گسترش نفوذ غرب در آن مشهود است. تاکنون حمایت از الگوی سیاسی و اقتصادی ترکیه به شدت مطرح شده و آمریکا نیز نخست با اعزام هیأت‌های نفتی و افتتاح سفارت و بالاخره با سفر وزیر خارجه اش به این جمهوری تمایل خود را به کار تنگاتنگ با آذربایجان نشان داده است آمریکا برخلاف گذشته در ماجرای مناقشه ارمنستان با آذربایجان، مواضع صریحی به نفع ارمنستان ابراز نمود. این کشور ضمن حمایت از جریانهای سیاسی خاص به تلاشهای خود جهت حضور و دخالت در امور آذربایجان ادامه داده که یکی از اهداف عمده آن ممانعت از نفوذ سنتی و عقیدتی جمهوری اسلامی ایران می باشد. جمهوری ارمنستان که در سال ۱۹۲۱ به اتحاد جماهیر شوروی پیوست، در سال ۱۹۹۱ با یک رفراندوم اعلام استقلال نمود و در سال ۱۹۹۳ قانون اساسی آن به تصویب رسید. همچنین شورای عالی قبلی که اکنون به نام پارلمان می باشد در آن کشور وجود دارد و نخست وزیر به وسیله رئیس جمهور معرفی می گردد. احزاب عمده سیاسی در آن کشور عبارتند از: حزب داشناک، حزب هنجاک و حزب پانارمنی و حزب لیبرال دموکراتیک ارمنی که به فعالیت سیاسی مشغول بوده و عمدتاً از سیاست توسعه طلبی ارمنستان و ایده ارمنستان بزرگ حمایت می کنند. (۴) به هر حال علی رغم نفوذ سنتی غرب در ارمنستان، این کشور به روسیه و ایران نیاز دارد. این کشور کوچک که زمانی رعیت امپراتوری ایران بود، امروز در یکی از حساسترین نقاط، همسایه کشورمان است و روابط با این همسایه بی تردید استراتژیک است. ج- همگرایی و واگرایی اجتماعی - فرهنگی براساس اطلاعات سرشماری سال ۱۹۸۹ جمعیت جمهوری ترکمنستان ۳ میلیون و ۵۳۴ هزار نفر بوده است. این کشور چند ملیتی است ولی اکثریت جمعیت آن را ترکمنها تشکیل می دهند. نسبت تعداد ترکمنها در جمعیت کشور در حال افزایش بوده و از ۶/۶۵ درصد در سال ۱۹۶۷ به بیش از ۷۰ درصد در سال ۱۹۸۹ رسیده بود، به طوری که در این سال ۴/۷۱

درصد از کل جمعیت جمهوری راترکنها، ۵/۹ درصد را روسها و ۵/۸ درصد را ازبکها تشکیل می دادند. از دیگر اقوام این جمهوری می توان از قزاقها با ۵/۲ درصد و تاتارها، اکراینی ها، ارامنه، آذربایجانیهها، بلوچها، و کردها نامبرد. جمعیت این سرزمین به علت شرایط جغرافیایی به طور نامتناسب توزیع شده است. تعداد کمی از جمعیت آن در صحرای قوه قوم و نواحی کوهستانی سکونت دارد، اما اغلب جمعیت کشور در واحدها توزیع شده اند شهرها در مجاورت روستاها قرار دارند و در نتیجه ساکنان شهرها پیوندهای خود را با محیط و سنتهای زندگی روستایی هنوز حفظ کرده اند. موج مهاجرت از روستا به شهر بسیار اندک است. در نتیجه در برنامه توسعه ای که در این سرزمین به مرحله اجرا درآمد، نیاز به نیروی انسانی از قبیل کارگر ماهر، تکنیسین و مهندس متخصص محسوس بود، چون امکان تأمین آنها از مردم بومی وجود نداشت. لذا افراد غیر ترکمن یعنی روسها و اکراینی به این کشور مهاجرت کرده و جمعیت شهرنشین را افزایش داده اند. در حدود نیمی از جمعیت کشور در شهرها زندگی می کنند. (۵) جامعه ترکمن این جمهوری دارای بافت عشیره ای و برخوردار از همه ویژگیهای فرهنگی و اخلاقی خود می باشد. مهمترین جلوه سیاسی چنین جامعه ای تأثیر ارتباطات طایفه ای در توزیع سمتها و انجام ائتلافها و ابزار مخالفتهاست. این جلوه حتی در زمان حیات حزب کمونیست و در زد و بندهای داخل حزب نیز مشهود بود. طوایف عمده ترکمن عبارتند از کته و سالور ساریک و گوگلان و یموت که این دو بیشتر در ایران زندگی می کنند. اسلام نیز در بین این مردم حتی قبل از حاکمیت کمونیسم بیش از آنکه جنبه اجتماعی و سیاسی داشته باشد به عنوان سنت تلقی می گردید. گرایش به تصوف در بین مردم ترکمنستان بسیار زیاد است، چون تبلیغ اسلام در بین ایشان اکثراً توسط متصوفه بوده است. عدم تعصبات دینی و وجود مقادیر زیاد منتسب به شیوخ طریقت نظیر یوسف همدانی و ابوسعید ابوالخیر خود نشانی از این گرایشهاست. گرایش مردم به اسلام به عنوان آیین عبادی و در عین حال عامل متمایز کننده هویت ترکمنها از روسها و غیره جالب توجه است. لکن زبان ترکی جغتایی با وجود گسترش در میان اقشار مردم هنوز گستردگی زیادی در سطح کارهای رسمی اداری یا آموزشی سطوح عالی نیافته که خود حاکی از نوعی حاکمیت فرهنگ روسی بر این سرزمین است. علی رغم تلاشهای اخیر غرب در ترغیب ترکیه به فعالیتهای فرهنگی در میان ترکمنها تشابه فرهنگی و زبانی مردم ترکمنستان با ترکمنهای ایران و وجود مقبره مختموقلی شاعر معروف و ملی ترکمنها که دارای اندیشه های عمیق عرفانی و اسلامی بوده است و گرایش مردم ترکمنستان به بهره گیری از روحانیون ترکمن ایران جهت پاسخگویی به نیازهای دینی آنان، عوامل مؤثری برای نزدیکی دو کشور می باشد. (۶) جمعیت کل آذربایجان بیش از ۷ میلیون نفر می باشد که از این تعداد ۱/۲ میلیون نفر در باکو زندگی می کنند ۸۶٪ از جمعیت آذربایجان آذری و ۸٪ روسی می باشند. ۷۰٪ این جمعیت شیعه و ۳۰٪ سنی حنفی هستند. مرکز مذهبی ماوراء قفقاز در باکو قرار دارد. به طور کلی این جمهوری بعد از ایران دارای بزرگترین اکثریت شیعه می باشد و خط این جمهوری که در ابتدا عربی بوده، در سال ۱۹۳۹ به کریل تبدیل شد. اما بعد از استقلال، به رغم تمایل بسیاری از مردم جهت ارتباط با جامعه اسلامی و برگرداندن آن خط به عربی به دلیل اعمال نفوذ روشنفکران لائیک این امر تاکنون انجام نشده است. ترکهای آذربایجان از نظر ریشه نژادی و حتی زبانی و مذهبی با اقوام ترک زرد نژاد سنی حنفی، متفاوت هستند و این تفاوت بین مردم آذربایجان و برخی از ترکهای ترکیه نیز از نظر ریشه قومی وجود دارد. (۷) از جمعیت ۳/۳ میلیون نفری ارمنستان نیز ۹۵٪ ارمنی می باشند که اکثریت غالبی را تشکیل می دهند. همین امر زمینه مناسبی برای حمایت ارمنستان از دیگر ارامنه اتحاد شوروی و زادگاه های جنبشهای افراطی ارمنی می باشد و به دلیل همین اکثریت ارمنی، این کشور از همگرایی مناسبی برخوردار است. د- وضعیت اقتصادی در حال حاضر به علت فروپاشی ناگهانی شوروی و مهمتر از آن ساختار اقتصادی مبتنی بر نظام متمرکز کمونیستی در شوروی سابق که مسکو را مرکز کلیه تصمیم گیریها و برنامه ریزیها قرار داده بود، این کشورها از لحاظ فعالیت اقتصادی تقریباً فلج شده اند. لذا برای راه اندازی نهادهای اقتصادی و حتی تأمین تغذیه روزمره شهروندان خود بشدت به کمکهای خارجی نیاز دارند. چنین نیازی موجب شد تا کشورهای غربی از اهرم عطای کمکهای خود به این جمهوریها برای پیشبرد

اهداف خویش و ایجاد ساختارهای اقتصادی مورد نظر خود در مناطق آنها بیشترین استفاده را بکنند. (۸) بررسی وضعیت اقتصادی همسایگان شمالی ایران نیز منعکس کننده واقعیهایی است که به آن اشاره می‌کنیم. اقتصاد ترکمنستان عمدتاً متکی بر کشاورزی است. در سال ۱۹۹۱ بیش از ۴/۴۶٪ (NMP) تولید ناخالص ملی متعلق به بخش کشاورزی و جنگلداری بوده است و این در حالی است که بخش صنعت و ساختمان به ترتیب ۶/۱۹ و ۷/۲۲ درصد کل تولید ناخالص ملی را به خود اختصاص داده‌اند. (۹) در سال ۱۹۹۱ بیش از ۵۰٪ کل زمینهای قابل کشت و ۶۰٪ کل تولیدات کشاورزی این جمهوری به پنبه تخصیص یافته بود. تولیدات کشاورزی در سه سال اخیر ۴۶٪ اشتغال این کشور را به خود اختصاص داده است. لکن به علت تخصیص بیشتر امکانات کشاورزی به کشت پنبه که از سیاستهای شوروی سابق بود، ترکمنستان ۶۵٪ غله و ۴۵٪ شیر و ۷۰٪ سیب زمینی و ۱۰۰٪ شکر مصرفی خود را از سایر جمهوریها وارد می‌کند. وجود منابع گاز و نفت و تولیدات پنبه در ترکمنستان موجب گردیده تا این جمهوری نسبتاً کم جمعیت و مرتبط با کشورهای خارج از استعداد اقتصادی مناسبی برخوردار گردد. در حال حاضر ظرفیت استخراج گاز سالیانه ۸۰ میلیارد متر مکعب است و ذخایر آن ۱/۸ تریلیون متر مکعب برآورد شده و ظرفیت استحصال نفت سه میلیون تن در سال می‌باشد. با این حال در مقایسه با جماهیر شوروی سابق، جمهوری ترکمنستان در زمره جمهوریهای فقیر به شمار می‌رود. تولید سرانه ترکمنستان معادل ۶۱٪ تولید متوسط سرانه شوروی سابق در سال ۱۹۸۸ و از نظر رتبه چهارمین جمهوری از آخر محسوب می‌شود. بیشترین میزان مرگ و میر اطفال با رقم ۷/۵۴ در هزار و کمترین امید زندگی با رقم ۲/۶۵ سال در مقایسه با جماهیر شوروی سابق در این جمهوری وجود دارد. (۱۰) در زمینه تجارت خارجی، معادل ۵۷٪ از تولید ملی در سال ۱۹۹۱ صرف صادرات و معادل ۵۰٪ آن صرف واردات گردیده است. در همین سال ۸۰٪ از بازرگانی ترکمنستان با جماهیر شوروی سابق صورت گرفت که البته این مقدار در سال ۱۹۸۹ معادل ۹۵٪ بوده است. این ارقام حاکی از میزان وابستگی اقتصادی کشور به جماهیر شوروی سابق به ویژه روسیه می‌باشد. در این جمهوری تأثیرات سوء اقتصادی در مقایسه با جماهیر شوروی سابق کمتر و در سال ۱۹۹۱ تنزل تولید ملی فقط ۱٪ بوده است. در این جمهوری برخلاف بسیاری دیگر از جماهیر شوروی سابق میزان بیکاری از ۵/۲٪ بیشتر نیست و این کشور با کسر بودجه نیز ره به رو نمی‌باشد. سیاست آزاد سازی قیمتها در این جمهوری با احتیاط بیشتری صورت گرفت و نرخ کالاهای اساسی و پنبه کماکان تحت کنترل است. سیاست خصوصی کردن نیز از سال ۱۹۹۲ در مورد مسکن و کارخانجات و مزارع از طریق اجازه بلند مدت به کارکنان تصویب شد. (۱۱) ترکمنستان برای ایجاد تنوع در بازار مصرف صادرات و به ویژه صدور گاز از طریق ایران به اروپا مجدانه پیگیر فراهم نمودن امکانات صادرات می‌باشد. همچنین تمایل دراد که به خاطر موقعیت خود به عنوان ترانزیت منطقه مبدل گردد. جمهوری ارمنستان نیز با تولید ناخالص سرانه ۲۱۵ دلار در سال ۱۹۹۱ از نظر اقتصادی در زمره جمهوریهای متوسط اتحاد جماهیر شوروی سابق محسوب می‌شود. این کشور از نظر طبیعی و اقلیمی کوهستانی و خشک است، در نتیجه در آن زمینه های مساعدی برای کشاورزی وجود ندارد. و میزان شهر نشینی در حال افزایش می‌باشد. مع هذا در سال ۱۹۹۱ بخش کشاورزی ۷/۲۵ درصد از تولید ناخالص کشور را به خود اختصاص داده و ۱۱ درصد از نیروی کار در این بخش اشتغال داشتند. برخلاف کشاورزی، صنعت در ارمنستان از وضعیت بهتری برخوردار بود، به طوری که ۴۸/۳ درصد از تولید ناخالص ملی توسط بخش صنایع کشور تأمین شده است. (۱۲) براساس مبنای سرانه، ارمنستان یکی از صنعتی ترین کشورهای عضو جامعه مستقل مشترک المنافع است. این کشور در مجموع دارای ۷۶۷ واحد صنعتی دولتی است که در آنها ۴۸۰/۰۰ نفر به کار اشتغال دارند. در حال حاضر ارمنستان دارای توانایی تولید در برخی رشته های پیشرفته صنعتی است که با کمی تغییر و تحول در سازماندهی صنایع و توجه بیشتر در کیفیت محصولات تولیدی قادر خواهد بود به بازارهای منطقه راه یابد. در سال ۱۹۹۱ حدود ۳۲٪ از نیروها کار در بخشهای گوناگون صنعتی به کار اشتغال داشتند. (۱۳) از مجموعه و امکانات صنعتی ارمنستان، زیر بخشهای الکترونیک، مکانیک، الکتروتکنیک، ابزار و آلات و صنایع خودرو سازی و همچنین صنایع شیمیایی موقعیت در خورد اعتنایی داشته و عمده ترین اقلام

صادراتی این کشور را تشکیل می‌داده‌اند. اما ارمنستان در بخش کشاورزی نیازمند واردات است. در حال حاضر حدود ۴۰٪ از گوشت، ۶۵٪ از شیر و مواد لبنی و غلات ارمنستان از خارج وارد می‌شود. (۱۴) اقتصاد ارمنستان که قبلاً مکمل اقتصاد کلان شوروی سابق بود، عمدتاً متوجه وارد کردن مواد اولیه و کالاهای نیمه ساخته و تکمیل نمودن آنها بود. و از نظر مواد اولیه و مواد سوختی کاملاً به شوروی و جمهوریهای دیگر آن اتکا داشت. به همین دلیل تحولات سیاسی در شوروی تأثیرات عمیق خود را بر این کشور بر جای گذاشت که در این حال بحران قره باغ و فاجعه زلزله در آن نیز مزید بر علت شد. مجموعه این عوامل به افت شدید تولید ناخالص ملی در آن کشور انجامید، به طوری که در سال ۱۹۹۲ این کاهش در تولید به ۵۳٪ رسید. این امر موجب رکود در تولید و صنعت شد که همراه با افزایش تورم سریع روبل و تحریم واردات سوخت به آن کشور بعد از بحران قره باغ به گسترش بیکاری و کاهش قدرت خرید مردم انجامید. براساس گزارش فوق در اول ژوئیه ۱۹۹۳ رقم بیکاران در بخش دولتی ۹۰۰۰۰ نفر بوده است. اگر ارقام فوق درست باشد حدود ۸۰۰۰۰۰ تا یک میلیون نفر از حدود ۷/۱ میلیون نفر نیروی کار کشور بیکار هستند. (۱۵) در مجموع، در شرایط کنونی ارمنستان از نظر اقتصادی در وضعیت نامطلوبی به سر می‌برد. حجم تولیدات داخلی این کشور از سال ۱۹۹۰ به بعد دائماً کاهش یافت. تورم در سال ۱۹۹۲ نرخ بالای ۱۵۰۰ درصد داشته که پس از روسیه با ۲۵۰۰ درصد بالاترین نرخ تورم در جهان در سال ۱۹۹۲ بوده است. به علت کمبود انرژی بسیاری از کارخانجات از کار افتاده‌اند و از حدود ۴۰۰ طرح عمده اقتصادی تنها ۵۰ طرح دنبال می‌گردد. مجموع این عوامل موجب می‌شود که بدون هیچ گونه خوشبینی متوجه چشم انداز نگران کننده اوضاع اقتصادی ارمنستان گردیم. (۱۶) جمهوری آذربایجان دارای منابع طبیعی بسیار غنی از قبیل نفت و گاز، سنگ آهن، گوگرد، مواد کودهای شیمیایی و غیره است. نفت عمده ترین ماده معدنی این جمهوری است. (۱۷) کل ذخایر نفتی این جمهوری حدود ۳/۳ میلیارد بشکه پیش بینی می‌شود که با ثبوت منابع احتمالی دیگر دریای خزر ممکن است به ۷ میلیارد بشکه برسد منابع موجود در آذربایجان ۴۰٪ تولید ملی است و تقریباً ۳۰٪ نیروی کار را به خود اختصاص داده است. گرچه این جمهوری به خاطر برخورداری از نیروی انسانی متخصص خوب نیاز چندانی به غیر آذربایجانیها ندارد، لکن از نظر مواد اولیه و قطعات کاملاً وابسته به سایر جماهیر و به ویژه روسیه و اکراین می‌باشد. صنایع تولید آلومینیوم و برخی محصولات خانگی و نیز صنایع شیمیایی و ماشین سازی مربوط به نفت از صنایع قابل توجه این جمهوری است. (۱۸) در این جمهوری بخش کشاورزی حدود ۳۰ درصد تولید ملی را زه خود اختصاص داده است. با این حال با توجه به برنامه ریزی متمرکز زمان شوروی سابق، این جمهوری یکی از مراکز تولید انگور برای شراب به میزان تقریبی ۵/۱ میلیون تن در سال و پنبه به میزان تقریبی ۶۰۰ هزار تن در سال و نیز ابریشم می‌باشد. از اینرو اقلام اساسی مورد نیاز مردم از قبیل غلات، گوشت، لبنیات، میوه جات و سیب زمینی می‌بایست از طریق سایر جمهوریها به ویژه روسیه تأمین گردد که یان خود یکی از عوامل مهم وابستگی اقتصادی و دشواری ملی استقلال این جمهوری است. با فروپاشی امپراتوری شوروی و ایجاد بحرانهای متعدد سیاسی و به ویژه مناقشه با ارمنستان، بحران اقتصادی در این جمهوری بیشتر شد، به طوری که تولید سالهای ۱۹۸۹ و ۱۹۹۰ کالاهای در این جمهوری مطابق آمارهای اعلام شده نسبت به سالهای قبل به ترتیب ۶ درصد و ۵/۱۱ درصد تنزل داشته است. در سال ۱۹۹۰ این تنزل در بخش صنعت برابر ۱۷ درصد کاهش داشته و این در حالی است که کسر بودجه این جمهوری به صورت روزافزون افزایش می‌یابد. این کسری در سال ۱۹۹۱ به حدود ۷٪ تولید ناخالص ملی رسید. در سال ۱۹۹۳ تولید ناخالص داخلی آن تا ۴/۱۴ درصد کاهش یافت. و تولیدات صنعتی طبق گزارش سازمان توسعه و همکاری اقتصادی تا ۸/۶ درصد سقوط کرده است. (۱۹) اصولاً در سالهای اخیر اقتصاد آذربایجان به خاطر درگیریهای داخلی و خارجی ضعیف شده و در سالهای آینده تولید نفت عامل عمده ای در به حرکت درآوردن اقتصاد این جمهوری خواهد بود آذربایجانیها خواستار سرمایه گذارهای خارجی برای جبران این کاهش و افزایش تولید شده‌اند. (۲۰) به نظر اکثر مسئولان این کشور که افکارشان ملهم از اندیشه های شکل گرفته در روسیه می‌باشد، برای تأمین این نیازها باید از سرمایه های کشورهای صنعتی و غربی

استفاده نمود. بدیهی است که برای تحقق این منظور و یا جلب نظر غرب می بایست شرایط سیاسی و اقتصادی مطلوب غریبها فراهم گردد. این شرایط عبارتند از حاکمیت اقتصاد بازار، اجازه تشکیل سرمایه های خصوصی، حاکمیت دموکراسی و لیبرالیسم از نوع غربی و فراهم نمودن محیطی که مناسب رشد عوامل نگران کننده غرب نظیر بنیاد گرایی اسلامی نباشد. (۲۱) مقایسه برخی شاخص های مهم اقتصادی کشورهای مذکور در سال های ۹۲ و ۹۳ تولید ناخالص ملی (میلیون دلار) تولید ناخالص سرانه (دلار) رشد تولید ناخالص ملی (درصد) تورم (درصد) بدهی خارجی (میلیون دلار) سال ۱۹۹۲ ۱۹۹۳ ۱۹۹۲ ۱۹۹۳ ۱۹۹۲ ۱۹۹۳ ۱۹۹۲ ۱۹۹۳ ۱۹۹۲ ۱۹۹۳ ۱۹۹۲ ۱۹۹۳ ۱۰۰ ۲۲۶۰ ۷۲۹ ۹/۹ ۴۶-۳۰۰/۲ ۵۰۰/۲ ۹/۱ ۱/۲ ۸۲۰۰ ۹۲۰ ۱۰۶۳-۳/۱۳-۱/۲۸ ۴۰۰/۲ ۷۰۰/۲ ۴/۴ ۹/۴ ۱۹۹۳ آذربایجان ۱۱۰ ترکمنستان ۸/۳ ۹/۳ ۳۹۰۰ ۴۰۰۰ ۱۷-۵-۴۷۰ ۴۷۰ ۱۱۵۰ ۷/۹ ۱۱۵۰ ۴۷۰ ۱۱۵۰ ۱۱۳۹ ۹۸ ۸۲ ۲ ۱۸ ۷۰۰ ۹۴ ۷۵ ۶ ۲۵ ۶/۱۹ ۴۸/۳ ۲/۵۴ ۱۹۹۱ شروع به تأسیس یک ارتش ملی نمود که تعداد افراد آن تا اواسط سال ۱۹۹۲ به سی هزار نفر رسید. تقریباً به همین میزان نیز نیروی داوطلب و سرباز در این ارتش مشارکت دارند و براساس آخرین آمار تعداد نیروهای فعال ارتش آذربایجان به ۵۶ هزار نفر بالغ می شود که شامل نیروهای مردمی در قره باغ به نام «مدافعان مردمی قره باغ» نیز می گردد که تعداد آنها به ۱۲ هزار نفر می رسد و در جنگ قره باغ در کنار ارتش آذربایجان می جنگند. وزارت کشور آذربایجان نیز کنترل یک نیروی بیست هزار نفره شبه نظامی را بعهدده دارد. همچنین حدود ۶۲ هزار نفر نیروی روسی در این کشور وجود دارند. (۲۲) اما ارمنستان بعد از فروپاشی شوروی سابق در سال ۱۹۹۱ به عضویت جامعه مشترک المنافع درآمد و به سیستم امنیتی جمعی آن جامعه پیوست. این کشور شروع به تأسیس نیروی نظامی خود کرد که تقریباً بیش از ۳۳ هزار نفر پرسنل را در بر می گیرد. با توجه به درگیریهای مرزی با آذربایجان تلاشهایی در آن کشور برای بسیج نیروهای احتیاط انجام گرفته است. در اواسط سال ۹۲ تقریباً ۲۳ هزار سرباز روسی در ارمنستان وجود داشته که قرار است با شکل گیری کامل ارتش ارمنستان در آن کشور باقی بمانند. (۲۳) ترکمنستان نیز در اواسط ۱۹۹۲ به تشکیل ارتش مبادرت کرد. اما ارتش آن کشور براساس توافقی که با روسیه انجام گرفت تحت فرماندهی مشترک ترکمنستان و فدراسیون روسیه می باشد و براساس نیروی نظامی شوروی سابق مستقر در ترکمنستان تشکیل گردید و قرار است تا یک دوره انتقالی این وضع ادامه یابد. تعداد نیروی نظامی آن کشور ۴۵ هزار نفر می باشد. جدول زیر ترکیب نیروهای نظامی کشورهای مذکور را در سال ۱۹۹۳ و ۱۹۹۴ را نشان می دهد. (۲۴) نیروهای نظامی کشورهای مذکور در سال های ۹۴-۹۳ نوع نیرو نام کشور نظامی (هزار نفر) احتیاط (هزار نفر) شبه نظامی (هزار نفر) خارجی (روسی) هزار نفر نوع خدمات آذربایجان ۵۶ ۵۶۰ ۴۰ - اجباری ارمنستان ۷/۳۲ ۳۰۰ ۵ اجباری ترکمنستان ۲۸۰ - - فرماندهی مشترک اجباری نوع خدمت نظام وظیفه در سه کشور مذکور اجباری بوده و در آذربایجان ۱۷ ماه، در ارمنستان ۱۸ ماه و در ترکمنستان دو سال می باشد. از جمعیت ۰۰۰ گ/۴۶۲ نفری آذربایجان، سن حدود ۶۴۰ هزار نفر بین ۱۸ تا ۲۲ سال می باشد که تقریباً ۳۱۰ هزار نفر از آنان مرد بوده و مناسب خدمت نظام وظیفه می باشند. در حالی که در ارمنستان با توجه به جمعیت ۰۰۰/۸۲۱/۳ نفری آن تنها ۱۳۵ هزار نفر مرد بین ۱۸ تا ۲۲ سال سن و مناسب خدمت نظام وظیفه وجود دارد و این ارقام در ترکمنستان با توجه به جمعیت چهار میلیونی آن برابر حدود ۱۹۰ هزار نفر می باشد. جدول زیر ترکیب سنی جمعیت و تعداد نیروی آماده به خدمت هر کشور را نشان می دهد. (۲۵) ترکیب سنی جمعیت آماده به خدمت در کشورهای مذکور (۹۳-۹۴) نام کشور جمعیت کل (هزار نفر) ۱۳-۷ (هزار نفر) ۲۲-۱۸ (هزار نفر) ۳۲-۲۳ (هزار نفر) زن مرد زن مرد ترکمنستان ۳/۶۲۲ ۷/۲۱۴ ۸/۲۱۸ ۱/۱۸۴ ۶/۱۸۷ ۷/۳۰۵ ۲/۳۰۸ ۲۹۳/۳ ارمنستان ۳/۱۴۳ ۸/۱۳۴ ۵/۱۶۳ ۸/۱۵۴ ۲۹۳/۳

۵/۲۴۵ ۶/۲۵۳ آذربایجان ۱۳۱/۷ ۲/۳۱۵ ۱/۳۶۷ ۲/۳۰۹ ۶/۳۲۸ ۵۹۶ ۹/۶۰۸ استعداد نظامی (۲۶) استعداد نظامی کشورهای مذکور به تفکیک رسته در جدول زیر مشخص گردیده است. همانطور که مشهود است آذربایجان از لحاظ نیروی زمینی دارای استعداد بالاتری می باشد و براساس آمار سال ۹۳ این کشور دارای ۴۹ هزار نفر پرسنل نیروی زمینی است. این نیروها عبارتند از: یک تیپ زرهی، ده تیپ پیاده، دو تیپ نیروی مخصوص، یک تیپ پدافند هوایی، سه هنگ تفنگدار موتوری، دو هنگ پیاده نظام کوهستانی، دو تیپ توپخانه، یک هنگ موشک انداز و یک هنگ ضد تانک. همچنین آذربایجان دارای تقریباً ۳۰۰۰ پرسنل نیروی دریایی می باشد که در پایگاه دریای باکو مستقر می باشند. نیروی دریایی این کشور به عنوان عنصری از جامعه مشترک المنافع تحت کنترل روسیه عمل می کند و تقریباً ۱۶ واحد دریایی از ناوگان دریایی خزر را دارا می باشد و دارای یک گارد ساحلی است. این کشور تقریباً ۲۵ درصد ناوگان خزر شوروی سابق را در سال ۱۹۹۲ (که همگی آنها را کشتیهای جنگی کوچک تشکیل می دهند) دارا گردید. نیروی هوایی آذربایجان با دو هزار پرسنل و ۴۸ هواپیمای جنگی نیز از اهمیت برخوردار است. ارمنستان از سوی دیگر، دارای ۳۲۷۰۰ تن پرسنل نیروی زمینی می باشد که این نیروها عبارتند از یک قرارگاه نظامی، ۵ تیپ پیاده، دو هنگ تفنگدار موتوری مستقل، یک تیپ توپخانه، یک هنگ توپخانه، یک هنگ موشک انداز، یک هنگ ضد تانک، یک گردان آموزشی تانک و یک اسکادران مستقل هلیکوپتر. ارمنستان تا سال ۹۲ دارای نیروی هوایی و دریایی نبود، اما در سالهای اخیر گزارشهایی از وجود تعدادی هواپیما و هلیکوپتر جنگی در آن کشور رسیده است. ترکمنستان دارای ۲۸ هزار نفر پرسنل نیروی زمینی است که تحت کنترل مشترک روسیه و ترکمنستان قرار دارند و شامل قرارگاه و سه تیپ تفنگدار موتوری، یک تیپ توپخانه، یک هنگ موشک انداز، یک هنگ پدافند هوایی، سه هنگ مهندسی و یک اسکادران مستقل هلیکوپتر می باشد. ترکمنستان نیروی دریایی ندارد، اما ناوگان دریایی خزر شوروی سابق در آستراخان تحت اقتدار روسیه به عنوان یک ناوگان مشترک روسیه و ترکمنستان ازبکستان مطرح می باشد. البته اخیراً دولت ترکمنستان تصمیم به ایجاد یک نیروی دریایی و گارد ساحلی دارد. ترکمنستان دارای ۶۵۰ پرسنل نیروی هوایی و ۱۷۴ هواپیمای جنگنده می باشد و از دو تیپ دفاع هوایی در نیروی هوایی استفاده می گردد. ترکمنستان هنوز سیستم سنتی شوروی مبنی بر تجزیه نیروی هوایی از نیروی دفاع هوایی را حفظ کرده است. روسها نیروی هوایی ترکمنستان را آموزش می دهند و حداقل یک اسکادران میگ ۲۶ روسی در آن کشور استقرار دارد. استعداد نیروها کشور نیروی زمینی (هزار نفر) نیروی هوایی (هزار نفر) نیروی دریایی (هزار نفر) آذربایجان ۴۹ ۲ ۱۳ ارمنستان ۷/۳۲ - ترکمنستان ۲۸ - ۱۶۵ تجهیزات نظامی (۲۷) براساس معاهده تاشکند که بین جمهوریهای مشترک المنافع امضاء شده، حداکثر تجهیزات نظامی در نظر گرفته شده برای نیروی زمینی جمهوری آذربایجان به ترتیب زیر می باشد: ۲۲۰ تانک، ۲۲۰ هاور کرافت و خودرو رزمی، ۲۸۵ توپ از انواع مختلف. براساس برخی گزارشها، آذربایجان تعدادی از تانکهای تی - ۶۴ و تجهیزات دیگری را از پادگانهای شوروی سابق در باکو ربوده و مخفی نموده، به طوری که برخی از آنها در صحنه عملیات جنگی علیه نیروهای ارمنی به کار گرفته شده اند. همچنین برخی از نیروهای شبه نظامی دارای سلاحهای مختلفی می باشند که مقدار دقیق آنها مشخص نیست. مجموعاً سلاحهای زیر در ارتش آذربایجان مشاهده گردیده اند. بیش از ۲۲۰ تانک شامل تانکهای تی - ۶۴ و خودروهای زرهی BMP، بیش از ۲۸۵ توپ و هویزر و موشک انداز، چند لول از نوع BM-۲۱ و تعدادی موشک زمین به زمین که از آنها در جنگ قره باغ نیز استفاده شده است. آذربایجان همچنین در سال ۱۹۹۲، ۲۵ درصد از ناوگان شوروی سابق را در ردیای خزر تصاحب کرد که همه آنها را کشتیهای جنگی کوچک تشکیل می دهند. براساس گزارش منابع جاسوسی آمریکا، این کشور در سال ۱۹۹۲ دارای ۳۰ فروند رهگیر (interceptor) و یکصد هواپیمای تاکتیکی عملیاتی بوده است. براساس توفقنامه تاشکند حداکثر این کشور باید یکصد هواپیمای جنگنده و ۵۰ هلیکوپتر رزمی داشته باشد. از آنجا که هیچگونه موشک یا هواپیمای استراتژیکی در خاک این کشور مستقر نبوده و رهبران سابق جامعه مشترک المنافع نیز با جدیت کوشش کردند تا تجهیزات و نیروها را از آذربایجان تخلیه کنند به

نظر نمی‌رسد که میزان بالایی از این نوع تجهیزات در آذربایجان باشد. اما به هر حال نیروهای آذری توانستند مقداری از تجهیزات را از جمله ۵ هواپیمای میگ ۲۵ و ۱۱ هواپیمای SU-۲۴ را در خاک خود نگه دارند و در حقیقت آنها را از نیروهای روسی برابیند. برخی از منابع جاسوسی غربی در سپتامبر ۹۱ گزارش دادند که آذربایجان تعداد ۳۰ فروند هواپیمای رهگیر (interceptor) و یکصد هواپیمای عملیاتی تاکتیکی را مخفی کرده است. از هواپیماهای SU-۲۵ بر ضد نیروهای ارمنی استفاده شده و تعدادی هواپیمای Mig-۲۱ نیز عملیاتی می‌باشند. چهار هلی کوپتر جنگنده mi-۲۴ Hind و یک عدد هلیکوپتر mi-۱ نیز در دست آذربایجان باقی مانده است که عملیاتی می‌باشند و یکی از آنها در منطقه قره باغ سقوط کرده است. همچنین تعدادی موشک سام نیز در این کشور موجود می‌باشد، به طوری که توسط آنها یکی از هلیکوپترهای ارمنی ساقط شده است. تجهیزات نظامی ارمنستان براساس معاهده تاشکند حداکثر تجهیزات زمینی در نظر گرفته شده برای ارمنستان عبارتند از: ۲۲۰ تانک، ۲۲۰ هاور کرافت و خودرو زرهی و ۲۸۵ قبضه توپ که همگی فعال می‌باشند. ارمنستان در زمینه تأمین بهترین انواع سلاح روسی پیشرفتهایی داشته است، از جمله آن کشور دارای ۱۲۰ تانک (تی - ۷۲)، تعداد ۷۵ تانک از انواع دیگر می‌باشد. همچنین ۴۰۰ هاور کرافت از جمله ۲۲۵ خودرو رزمی و ۲۰۰ نفربر زرهی را دارا می‌باشد و ۳۴۰ قبضه توپ شامل توپهای خود کششی هویزهای مختلف و موشک اندازهای چند لول و خمپاره انداز سلاحهای ضد تانک شامل تفنگهای (p-۴۴) و (T۱۲) و جنگ افزارهای هدایت شده ضد تانک و همچنین تعدادی موشکهای سام از نوع SA-۴ و SA-۸ و SA-۹ از جمله تجهیزات و سلاحهای موجود گزارش شده در این کشور است. براساس معاهده تاشکند ارمنستان می‌تواند حداکثر یکصد هواپیمای جنگی و ۵۰ هلیکوپتر تاکتیکی را نگهداری کند، اما برخی از منابع نظامی امریکایی معتقدند که تا سال ۱۹۹۱ آن کشور هیچگونه هواپیمای تاکتیکی (interceptor) نداشته است و با این حال، براساس گزارش منابع نظامی مستقل در سالهای اخیر این کشور توانسته است تعدادی هواپیما و هلیکوپتر به دست بیاورد، به طوری که ۶ هواپیمای رزمی و ۵ هواپیمای SU-۲۵ و یک میگ ۲۵ و ۳۰ هزار هلیکوپتر از انواع مختلف MI در آن کشور مشاهده شده است. تاکنون یکی از هلیکوپترهای جنگی آن کشور در جنگ قره باغ سرنگون شده است. به هر حال در جنگ اخیر کمکهای تجهیزاتی برخی منابع غربی به این کشور گزارش شده است. در خصوص تجهیزات نظامی ترکمنستان از وجود خودروهای نظامی جنگی از جمله ۹۰۰ تانک اصلی رزمی و ۲۰۰۰ نفربر زرهی و خودرو جنگی از انواع مختلف و بیش از ۹۰۰ توپ و خمپاره و ۱۲ موشک سطح به سطح، همچنین تعدادی جنگ افزار هدایت شوند ضد تانک گزارشهایی ارائه شده است که از جمله آنها توپهای خود کششی ۱۵۲ میلی متری می‌باشد. این کشور دارای نیروی دریایی نمی‌باشد. ناوگان دریایی خزر شوروی سابق تحت فرماندهی مشترک در آستراخان به وسیله روسیه کشور ترکمنستان، قزاقستان و روسیه اداره می‌شود. اما این کشور در حال تأسیس یک گارد ساحلی می‌باشد. ترکمنستان سیستم دفاع هوایی و نیروی هوایی مجزای شوروی را حفظ کرده است. آن کشور اکنون دارای ۱۷۴ هواپیمای جنگنده به اضافه ۶۵۰ هواپیمای محافظت شده در پناهگاه می‌باشد. در نیروی هوایی آن کشور هواپیمای مذکور شامل یک فوج (regiment) هواپیمای شکاری بعلاوه ۶۰ هواپیمای SU-۱۷ شکاری، همچنین تعدادی هواپیمای تهاجمی بعلاوه سه فروند SU-۷ و سه میگ ۲۱ و دو L-۳۹ و ۸ فروند Yak-۲۸ و ۳ فروند An-۱۲ موجود می‌باشد. ضمناً تعداد هواپیماهای آموزشی را نیز باید به اینها اضافه کرد. ترکمنستان قبلاً اعلام کرده بود که در یک فوج جنگنده متشکل از ۳۲ هواپیما شامل ۲۵ میگ را برای نیروی هوایی نگه خواهند داشت و دو یست هواپیمای دیگر از جمله ۶۰ میگ ۲۳ و ۲۷ و همچنین ۸۰ هواپیمای SU-۱۷ را به خارج فروخت، اما منابع نظامی هنوز از هیچگونه فورشی گزارش نداده اند. ترکمنستان همچنین در زمینه پدافند هوایی دارای دو فوج جنگنده شامل ۳۸ میگ و ۲۳ و ۳۰ میگ ۲۵ می‌باشد و وجود ۷۵ موشک سام شامل سام ۲ و ۳ و ۵ نیز در آن کشور گزارش شده است. این کشور ۴۹۰ هواپیمای میگ ۲۳ و ۶۰ میگ ۲۵ و یکصد هواپیمای SU-۲۵ و ۱۸ هواپیمای mi-۱۸ نیز در پناهگاه دارد. تجهیزات کشور تانک خودرو و نفربر زرهی

توپ خمپاره‌موشک انداز هواپیما هلی کوپتر ارمنستان ۱۵۰ ۴۰۰ ۳۸۰ ۶۱۳ آذربایجان ۲۷۹ ۸۲۲ ۷۱۲ ۵۳ ۶ ترکمستان ۹۰۰ ۲۰۰۰ ۱۶۵ ۹۰۰ ن.مبوجه و هزینه نظامی و کمکهای نظامی خارجی (۲۸) بودجه دفاعی آذربایجان در سال ۹۲ تقریباً ۱۲۵۰ میلیون دلار بوده که حدود ۵/۱۴ درصد از بودجه کل کشور را تشکیل داده است. این بودجه در سال ۱۹۹۳ به ۱۲۸۰ میلیون دلار و در سال ۱۹۹۴ به ۲۰۰/۱۳ میلیون دلار بالغ گردید. بودجه دفاعی ارمنستان نیز در سال ۱۹۹۲ برابر ۳/۲ درصد کل بودجه کشور بوده است. بودجه دفاعی آن در سال ۱۹۹۲ برابر ۷۵۰ میلیون دلار، در سال ۱۹۹۳ برابر ۶۹ میلیون دلار و در سال ۹۴ برابر ۷۱ میلیون دلار بوده است. بودجه دفاعی ترکمنستان در سال ۹۲ برابر ۱۴۴ میلیون دلار و در سال ۹۴ برابر ۱۵۳ میلیون دلار بوده است. ضمناً در سال ۹۴ معادل ۰۵/۰ میلیون دلار و در سال ۹۵ نیز بهمین میزان کمکهای نظامی خارجی براساس (IMET) به ترکمنستان اعطا گردیده است. هزینه نظامی (میلیون دلار) بودجه نظامی (میلیون دلار) بودجه نظامی در سال ۹۲ درصد کل بودجه سال ۱۹۹۲ ۱۹۹۳ ۱۹۹۴ ۱۹۹۲ آذربایجان ۱۲۵۰ ۱۲۵۰ ۱۳۲۰ ۵/۱۴ ارمنستان ۷۵۰ ۶۹۰ (۱۹۹۳) ۷۱۰ ۳/۲ ترکمنستان ۱۴۴۰ ۱۵۳۰ - نقش روسیه در ارتش کشورهای مذکور (۲۹) نقش روسیه در ساختار نظامی کشورهای مذکور به خوبی مشهود است. همانطور که ذکر شد ساختار اولیه ارتشهای مذکور براساس ساختار نیروهای نظامی قبلی می باشد که این امر در ترکمنستان اس شدت بیشتری برخوردار است. ارتش این کشور اصولاً هنوز توسط فرماندهی مشترک اداره می شود و به رغم آنکه در سال ۹۳ دولت ترکمنستان با نیروهای روسی به توافق رسید که سربازان آنها در مرزهای جنوبی کشور مستقر گردند، اما نقش عمده را هنوز آنها در ساختار نظامی ترکمنستان بازی می کنند. ارمنستان نیز به خاطر پیوستن به سیستم امنیتی جامعه مشترک المنافع تابع سیاستهای کلان روسیه می باشد و ۵۰ هزار نیروی روسی هم اکنون در آن کشور مستقرند که البته کاهش چشمگیری را نسبت به سال ۹۲ نشان می دهد. این نیروها دارای استعداد یک لشکر تفنگدار با ۸۰ تانک و ۱۹۰ نفر زرهی و ۱۰۰ توپ و خمپاره می باشند. در آذربایجان نیز که در سال ۱۹۹۲ حدود ۶۲ هزار نفر سرباز روسی مستقر بودند، براساس توافق طرفین در سال ۱۹۹۳ خروج نیروهای روسی از جمهوری آذربایجان آغاز شد و اکنون تعداد آنها کاهش چشمگیری یافته است. در مجموع باید گفت که توان بالفعل نظامی این سه کشور وابسته به میزان پشتیبانی و حمایت نیروهای روسیه از آنهاست و به خاطر این وابستگی نظامی و تسلیحاتی و همچنین نفوذ سیاسی روسیه و وجود الیت قدرتمند سیاسی وابسته به روسیه در این کشورها و ضعفهای ساختار اقتصادی و مشکلات اجتماعی در داخل این جمهوریه‌ها، اصولاً باید هر نوع بررسی ساختار قدرت در همسایگان شمالی ایران با توجه به عامل روسیه مورد ارزیابی و تحلیل قرار گیرد و بدون در نظر گرفتن این عامل هر نوع ارزیابی ناکافی و به دور از واقعیت‌های سیاسی و نظامی این کشورها خواهد بود. بررسی تهدیدات امنیتی ایران از ناحیه مرزهای شمالی و پاشی شوروی هر چند تهدید امنیتی بزرگی را در ناحیه مرزهای شمالی ایران از بین برد، اما وجود چندین دولت کوچکتر در مرزهای شمالی کشور که دارای مشکلات خاص و ناثباتی اقتصادی و فرهنگی و سیاسی بوده و با هم دارای اختلافات مرزی می باشند می تواند منطقه بحرانی را در مرزهای شمالی ایران ایجاد کرده و تهدیدات امنیتی جدیدی را متوجه ایران سازد که در خاتمه این مقاله تلاش شده است تا به اجمال به بررسی این تهدیدات جدید که ریشه های داخلی و خارجی (۳۰) دارد پرداخته شود. در حال حاضر مناطق مزبور به خاطر خلاء قدرت مسلطی که عامل اصلی ایجاد امنیت در این مناطق بوده است با بحرانهای امنیتی مختلفی مواجه هستند. در حال حاضر به علت نیازهای اقتصادی ناشی از فروپاشی شوروی و مهمتر از آن ساختار اقتصادی مبنی بر نظام متمرکز کمونیستی در شوروی سابق که مسکو را محور و مرکز کلیه تصمیم گیریها و برنامه ریزیها قرار داده بود، هم اکنون این کشورها از لحاظ فعالیت اقتصادی تقریباً فلج شده اند. لذا برای راه اندازی نهادهای اقتصادی و حتی تأمین تغذیه روزمره شهروندان خود بشدت محتاج کمکهای خارجی می باشند (۳۱) چنین نیازی موجب شده که کشورهای غربی در اعطای کمکهای خود به این جمهوریه‌ها بیشترین استفاده را بکنند. تقریباً همگی این جمهوریه‌ها چشم به کمک کشورهای غربی و ژاپن دوخته اند. در مقابل، کشورهای غربی نیز همانطور که در مورد روسیه عمل کردند، از ارائه کمکهای لازم

و به عبارت دیگر وارد شدن تمام عیار به عرصه های فعالیت اقتصادی این جمهوریها خودداری ورزیده و آن را مشروط به شکل گیری تحولات سیاسی در این کشورها می دانند. تلاش آمریکا و اسرائیل برای نفوذ در منطقه و وجود زمینه های مناسب برای پذیرش چنین نفوذی از سوی کشورهای مذکور می تواند تهدیدی جدی برای منافع جمهوری اسلامی که خود را در حال مبارزه با این کشورها می داند فراهم آورد. در این رابطه، موارد زیادی از کمکهای اقتصادی اسرائیل به کشورهای مذکور گزارش شده است بین بسیاری از این کشورها تمایل زیادی برای نزدیکی به اسرائیل به منظور جلب توجه غرب در اخذ کمک بیشتر وجود دارد. (۳۲) بدیهی است که ادامه این روند می تواند به تشدید نفوذ غرب در مرزهای شمالی ایران کمک نموده و نهایتاً به انزوای ایران از صحنه مذکور و سد نفوذ جمهوری اسلامی در این مناطق بیانجامد که این امر تبعات امنیتی زیادی را در جهان آینده برای کشور به دنبال خواهد داشت. از جمله زمینه های دیگری که پیامدهای امنیتی برای همسایگان به دنبال دارد بی ثباتی سیاسی در داخل این کشورها می باشد بی ثباتی سیاسی ناشی از تغییر ناگهانی سیستم حکومتی در این جمهوریها و عدم وجود ساختار سیاسی مناسبی که بتواند جایگزین ساختارهای پیشین شوند، باعث ایجاد بحران در این کشورها گردیده است. اغلب اعضاء هیأت حاکمه همان اعضاء حزب کمونیست قبلی می باشند که با تغییر نام، عهده دار مصادر مهم در اداره امور جمهوریهای مذکور می باشند. چنین وضعی با خواست بسیاری از مردم سازگاری ندارد و بحرانهایی سیاسی را در خود می پروراند که در برخی موارد این بحرانها به فعلیت رسیده و منجر به درگیریهای خیابانی شده و برخی از رهبران سیاسی این کشورها همچون تاجیکستان تنها به کمک نیروهای روسیه توانسته اند حاکمیت سیاسی خود را مجدداً تثبیت نمایند. چنانچه مجموعه نخبگان تربیت شده در بوروکراسی سیاسی قبلی بتوانند با تحولی انطباقی، خود و سازمانهای منضبط تحت مدیریت خود را با شرایط قبلی تطبیق دهند و مشروعیت خود را افزایش دهند، شاید جوامع مذکور بتوانند فشارهای انبساطی - انقباضی ناشی از بحران مشروعیت و کاهش هژمونی شوروی را تعدیل نموده و امنیت داخلی را بوجود آورند، (۳۳) در غیر این صورت این جوامع درگیر مبارزات مختلف قدرت خواهند شد که طبیعتاً زمینه دخالت نیروهای درگیر و نیروهای خارجی را فراهم می آورد که این امر می تواند به ایجاد مناطق بحرانی و ناامن در مرزهای شمالی جمهوری اسلامی انجامیده و تهدیدی جدی برای منافع امنیتی ایران باشد و زمینه را برای نفوذ نیروهای خارجی در مرزهای کشورها فراهم بیاورد، مثلاً وجود اقلیتهای روسی در این جمهوریها همواره می تواند زمینه دخالت جدی روسها در این مناطق باشد (۳۴) همچنین وجود ناامنی در مرزها به گسترش مسائل دیگری همچون مواد مخدر، جرم و جنایت و مشکلات زیست محیطی دامن می زند که دارای پیامدهای امنیتی برای کشورهای همسایه خواهند بود. در این رابطه اختلافات مرزی بین جمهوریهای مختلف و مخصوصاً بین دو جمهوری هم مرز با ایران یعنی آذربایجان و ارمنستان مسئله دیگری است که می تواند زمینه ناامنی را در مرزهای کشور فراهم آورد. اختلافات دو جمهوری در مورد مسئله قره باغ و تلاشهای آنها برای حل مسأله از راه نظامی، علاوه بر اینکه فشارهای عمده ای را بر اقتصاد دو کشور وارد و وابستگی آنها را تشدید می کند، باعث ایجاد منطقه ای بحرانی در مرزهای شمالی کشور گردیده که در مرحله اول سبب مهاجرت بسیاری از مردم این دو کشور به ایران شده و در مراحل بعد با گسترش جنگ، احتمال دخالت کشورهای خارجی در جنگ و گسترش آن به مرزهای جمهوری اسلامی مطرح می باشد که این امر پیامدهای امنیتی خطرناکی را ممکن است برای ایران به وجود آورد. در این رابطه کمکهای نظامی کشورهای مختلف به طرفین جنگ و وجود سلاحهای سبک مختلف اسرائیلی در صحنه های جنگ قره باغ این احتمالات را تقویت می کند. (۳۵) مسأله دیگری که می تواند مشکلات امنیتی برای ایران ایجاد نماید وجود اقوامی در این جمهوریها می باشد که دارای دنباله قومی در ایران هستند که از جمله آنها به آذریها و ترکمنها می توان اشاره نمود که در ترکمنستان و آذربایجان زندگی می کنند. تمایلات پان ترکسیم و پان تورانیسم که به دنبال فروپاشی شوروی بشدت مطرح گردید زمینه مناسبی را برای طرح فرهنگ قومی این جوامع ایجاد کرد. صرفنظر از اختلاف نظرها و مشکلاتی که بین خود این اقوام ترک تبار برای تشکیل چنین امپراتوری ای وجود دارد، اصولاً بعید

است که شرایط و محیط بین‌المللی بتواند به ایجاد این گرایشها کمک نماید. اما به‌رحال طرح مسأله و القائات فرهنگی ناشی از آن می‌تواند مشکلات امنیتی خاصی را برای ایران که دارای درصد جمعیت بالایی از آذربایها می‌باشد ایجاد نماید. لازم به ذکر است که رشد اندیشه‌های قوم‌گرایی در میان ترکمنها به خاطر عدم جذب کامل آنها در جامعه ایرانی و فرهنگ و مذهب متفاوت (اهل سنت)، زمینه بیشتری از آذربایها که شیعه بوده و در جامعه ایران به صورت نسبی ادغام شده‌اند، دارد. اصولاً این کشورها بعد از فروپاشی شوروی در تعریف از دشمن دچار ابهام بوده‌اند، زیرا قبلاً دشمن را در قالب منازعات شرق و غرب تعریف می‌کردند، اما اکنون جهت‌گیریهای امنیتی قبلی فرو ریخته و تصور جدیدی از دشمن برای جهت‌گیریهای جدید امنیتی لازم است. در این شرایط هرگونه اختلافات جدید بین کشورها می‌تواند در شکل‌گیری این تصور و تراشیدن دشمن جدید مؤثر باشد. بعلاوه این جهت‌گیری امنیتی می‌تواند تحت تأثیر عوامل خارجی متوجه بنیادگرایی مذهبی و خطر ایران برای منطقه گردد که طبیعتاً بر روابط این کشورها با ایران اثر خواهد گذاشت و از آنها به عنوان یک سد نفوذی در مقابل ایران استفاده خواهد شد. این امر می‌تواند منافع ایران را در مناطق جدید به خطر انداخته و امنیت ملی را (به معنای وسیع کلمه) تهدید نماید. (۳۶) وضعیت موجود نظامی و وجود جنگ افزارهای تاکتیکی که در کشورهای مذکور گسترش و پراکندگی دارد نیز از جمله نگرانیهای امنیتی جمهوری اسلامی می‌تواند باشد، زیرا امکان استفاده کنترل نشده از جنگ افزارهای هسته‌ای و شیمیایی به مراتب بیشتر از تهدید ناشی از جنگ هسته‌ای دو ابرقدرت می‌باشد و علاوه بر اینکه خطرات ناشی از اشاعه مواد رادیو اکتیو به محیط زیست از سوی زرادخانه‌ها و نیروگاههای هسته‌ای مناطق مجاور در جمهوریها نیز بیشتر از قبل می‌باشد، از بین رفتن نظارت و کنترل دقیق و فقدان تجهیزات ایمنی در بسیاری از رآکتورهای اتمی در جمهوریهای تازه استقلال یافته نگرانی عمده‌ای برای همسایگان ایجاد کرده است. مثلاً در ژانویه ۱۹۹۰ در هنگام قیام مردم آذربایجان بر علیه شوروی، تهاجمی به یکی از پادگانهای نظامی در باکو به منظور دستیابی به جنگ افزارهای هسته‌ای صورت گرفت که این امر زنگ خطری در رابطه با مسأله مذکور بود. لازم به ذکر است که این نگرانی جدا از وجود جنگ افزارهای استراتژیک می‌باشد که تنها در چارچوب جمهوری روسیه، اوکراین، روسیه سفید و قزاقستان قرار دارد و غرب نیز حساسیت بیشتری به آنها دارد. (۳۷) علاوه بر این مسأله، تلاش برخی کشورها به منظور بازسازی ارتش جمهوریهای تازه استقلال یافته و نفوذ در ساختار نظامی این کشورها (۳۸) نیز از حساسیت امنیتی خاصی برخوردار است. خلاء قدرت ناشی از حضور نظامی نیروهای شوروی سابق جنگهای داخلی و خارجی و وجود اختلافات مرزی با همسایگان این کشورها شدیداً به سوی تقویت نیروهای نظامی و جنگ افزارهای خود سوق می‌دهد. (۳۹) اکنون دلایل بسیاری وجود دارد که غرب و اسرائیل در این میان نقش مهمی را ایفا می‌کنند. مثلاً آذربایجان تمایل زیادی به همکاری با اسرائیل نشان داده است. برخی گزارشها در نشریات اسرائیل حاکی از معامله موشکهای استینگر و سیستمهای ارتباط نظامی بین اسرائیل و آذربایجان می‌باشد. همچنین از مقادیر قابل ملاحظه‌ای سلاح اسرائیلی در جنگهای قره‌باغ استفاده شده است. (۴۰) بدیهی است که چنین نفوذ نظامی از سوی اسرائیل و غرب می‌تواند در دراز مدت خطرات امنیتی مهمی برای جمهوری اسلامی داشته باشد. در کنار این عوامل مقابل برخی کشورها به پیوستن به ناتو و سرمایه‌گذاران ناتو در این منطقه را نباید فراموش کرد. ضمناً با مقایسه توان نظامی این کشورها باید اذعان داشت که تنها ترکمنستان از توان نظامی مطلوبی برخوردار است. (۴۱) اما این امر باعث غفلت از وابستگی این کشورها به جامعه مشترک المنافع در روسیه باشد که بالفعل می‌تواند توان نظامی بالایی را ایجاد نماید. به این ترتیب در هر نوع بحران منطقه‌ای که موجب ورود جمهوری اسلامی در آن بحران شود باید توان نظامی روسیه را نیز در حمایت از کشورهای مذکور در نظر گرفت. اصولاً مسکو هنوز مناطق مذکور را در حیطه امنیتی خود گنجانده و در هر نوع بحران احتمالی آینده دخالت جدی خواهد نمود. در مجموع وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی کشورهای مذکور زمینه‌های بحرانی و عدم ثباتی را در خود دارد و می‌تواند در صورت وجود شرایط خاص، فعال شده و تهدیدات امنیتی مختلفی را متوجه ایران سازد. در این رابطه مهمترین عامل

دخالت نیروهای خارجی در این بحرانها می باشد. منابع و مآخذ (۱). نگاه کنید به :

Middle East Review ۹۳-۹۴ Eastern European and the commonwealth of Independent states
۹۴.

و وزارت امور خارجه - جزوه آشنایی به جمهوریهای مسلمان نشین شوروی، تهران ۱۳۷۲.

The Economist Intelligence Unit (E.I.U)-Country Report (Gorgia, Armenia, Azarbaijan,(۲)
Kazakhstan, central Asian Republic)- ۳rd quarter, ۱۹۹۳, p.۱۶

(۳) شیخ عطار، علیرضا - ریشه های رفتار سیاسی در آسیای مرکزی و قفقاز، مرکز مطالعات آسیای میانه، تهران، دفتر مطالعات بین المللی، ۱۳۷۳ ص ۱۵۲. (۴) Ibid, p.۶. (۵) Ibid, p.۸. (۵) E.I.U, OPCT, p.۸. (۵) امیر احمدی، بهرام، بررسی جمعیت جمهوری ترکمنستان، فصلنامه مطالعات آسیای میانه، قفقاز شماره ۵) ص ۹۶. (۷) شیخ عطار، پیشین، ص ۴ - ۱۵۳. (۸) همان. (۹) ثقفی عامری، ناصر - استراتژی و تحولات ژئوپلیتیک پس از دوران جنگ سرد، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۳۷، ص ۸ و ۱۷۸. (۱۰) Ibid, p.۱۷. (۱۱) E.I.U, opct, p.۱۷. (۱۲) اقتصاد ترکمنستان فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز شماره ۷ ص ۱۷۹ تا ۱۸۵. (۱۳) پیشین. (۱۴) روشندل، جلیل، چشم انداز توسعه اقتصادی در ارمنستان (فصلنامه آسیای میانه شماره ۷) ص ۶۵ - ۵۹.

IMF, Economic Review Armenia, Washington D.C , April ۹۲. (۱۴) UNDP HV man Development
Report ۱۹۹۴, Newyork oxford university press, ۱۹۹۴, p. ۱۹۳ - ۹۴

(Ibid, p. ۱۹۴. (۱۶) نگاه کنید به: نیک کار اصفهانی، اقتصاد ارمنستان (به زبان آمار و ارقام، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی قفقاز ش ۷) ص ۵۶ - ۳۹. روشندل، جلیل، چشم انداز توسعه اقتصادی در ارمنستان (فصلنامه آسیای مرکزی و قفقاز ش ۷) ص ۶۵ - ۶۱. (۱۷) Ibid, p.۶. (۱۸) پیشین. (۱۹) آذربایجان منابع نفت و گاز در دریای خزر و آینده (مجله بندر و دریا، ش ۴۹ و ۵۰) ص ۸۱ و ۱۲۲. (۲۰) آذربایجان منابع نفت و گاز در دریای خزر و آینده (مجله بندر و دریا، ش ۲۱) ص ۸۴ و ۱۱۰. (۲۱) Azarbaijan: Political scene, economy - country Report, No.۲ (۱۹۹۴) pp ۲۹.۳۲ (۲۰)

(۲۱) آذربایجان منابع نفت و گاز، پیشین ص ۸۴ - ۸۲.

Azarbaijan, opct, No, ۱ (۱۹۹۴) p.۳۳ - ۳۶. (۲۳) Eastern European year book ۹۴, p. ۱۶۲. (۲۴) Ibid,(۲۲)
p.۱۴۴. (۲۵) Ibid, p.۶۷۳. (۲۶) Military Balance ۹۴ - ۹۵ pp. ۱۶۲ - ۷۹

(۲۷) نگاه کنید به منابع زیر:

Defence Foreign Affairs hand book ۹۴ pp. ۵۵ - ۸۲ & ۱۱۸۱. Military Balance ۹۴ - ۹۵ p.۸۱ & pp ۸۰
- ۱۶۲

(۲۸) پیشین و منبع زیر:

.IISS - Russia and tretory of the former Soviet Union Showing - ۱۹۹۴. (۲۹) Ibid
.Ibid (۳۰)

(۳۱) محمد کاظم سجاد پور، رابطه امنیت و توسعه در آسیای میانه و قفقاز، فصلنامه مطالعات آسیای مرکزی و قفقاز سال دوم
شماره ۴ بهار ۷۳.

Intelligence Unite , Country Repirt, ۳ rd quarter ۱۹۹۳. (۳۳) Middle East Monitor, Vol. ۲, Sep. (۳۲)
۹۳, pp. ۳۲ - ۳۶

(۳۴) سیف زاده، (۳۵) سجاد پور، محمد کاظم، پیشین.

Middle East Monitor, Opct, pp ۳۶.(۳۷)Graham Fuller, central Asia , the New Geopolitics(۳۶)
politics (Stavita Manica: Rand , ۱۹۹۲) p.p. ۳ – ۶

(۳۸) ثقفی، عامری، ناصر، استراتژی و تحولات ژئوپولیتیک پس از جنگ سرد، تهران، دفتر مطالعات بین المللی ۱۳۷۳ ص ۱۷۸.

(۳۹) Military – (۴۰). (۴۰). (۹۳، ۱۸، Jun, ۲۵) . ۲ No . PFE/RL Research Report Vol.۲ post – soviet Armise –

Balance ۹۲-۹۳.(۴۱)Israels Policy, The Post soviet Moslems Republics Anderi Neduetsky –

.(middle East Monitor Vol . ۲ No ۲ sep. ۹۳. pp. ۳۲ – ۳۶.(۴۲)military Ballece ۹۲-۹۳ & ۹۱ – ۹۲

منبع: فصلنامه بررسی های نظامی – شماره ۲۱

آرماگدون، صهیونیسم و پروتستانتیزم

مسیحیت به سه شاخه کاملاً جدا و مخالف یکدیگر یعنی کلیسای کاتولیک روم، ارتدکس و پروتستان تقسیم شده است. این سه کلیسا در اعتقادات دینی و مراسم عبادی کاملاً از یکدیگر جدایند و مانند سه دین مختلف عمل می کنند و حتی انجیل کلیسای پروتستان با انجیل کلیسای کاتولیک تفاوت زیادی دارد. یکی از ویژگی های کلیسای پروتستان رابطه بسیار نزدیک آنها با دولت های اروپایی می باشد و این دولت ها برای ترویج مسیحیت پروتستان از مبلغان خود در کشورهای جهان سوم حمایت های گسترده مالی، تبلیغاتی و سیاسی می کنند؛ به عنوان مثال در انگلیس دولت و کلیسای پروتستان از هم جدا نیست و ملکه انگلیس در رأس دولت و کلیسا قرار دارد. مبلغان انجیلدر یک قرن گذشته جریان جدیدی که در بین پروتستان ها فوق العاده قدرتمند شده است مکتب نوظهور «مبلغان انجیل» می باشد. قبل از جنگ جهانی دوم این مکتب نوظهور به بنیادگرایی معروف و شعار آنها بازگشت به انجیل و تغییر جامعه با تحول فرهنگی بود و هدف آنها به وجود آوردن حکومت در آمریکا بر مبنای بنیادهای انجیل می باشد. بعد از جنگ جهانی دوم بنیادگرایان آمریکایی خود را مبلغان انجیل معرفی کردند و با استفاده گسترده از وسایل ارتباطات جمعی توانستند در جامعه آمریکا نفوذ فراوانی به دست آورند و اکنون این جریان قدرتمندترین و فعال ترین تشکیلات دینی در آمریکا محسوب می شود و در مراکز سیاسی این کشور نفوذ زیادی دارند. مکتب نوظهور صهیونیسم مسیحیاصول و مبنای جریان مبلغان انجیل در آمریکا و انگلیس حمایت همه جانبه عقیدتی و سیاسی از صهیونیسم می باشد و آنها اعتقاد دارند که پیروان کلیسای پروتستان برای ظهور دوباره مسیح باید چند خواسته مسیح را که در تفاسیر انجیل در قرن بیستم به عنوان پیشگویی های انجیل بیان شده، عملی نمایند. این جریان نوظهور در پروتستانتیزم با عنوان «خواسته های مسیح» شهرت دارد. پیروان این مکتب خود را از مبلغان انجیل می دانند و اعتقاد دارند پیروان این مکتب مسیحیان دوباره تولد یافته می باشند که فقط اینان اهل نجات خواهند بود و دیگران هلاک خواهند شد. از ویژگی های ممتاز پیروان این مکتب اعتقاد راسخ و تعصب خاص به صهیونیسم می باشد و تعصب این مسیحیان به صهیونیسم بیش از صهیونیست های یهودی مقیم اسرائیل و آمریکا می باشد. مطابق اعتقادات مکتب فوق به وسیله پروتستان ها حوادثی باید به وقوع بپیوندد تا مسیح دوباره ظهور نماید و پیروان این مکتب وظیفه دینی دارند برای تسریع در عملی شدن این حوادث کوشش نمایند. حوادثی که توسط آنها باید عملی شوند، عبارتند از: ۱- یهودیان از سراسر جهان باید به فلسطین آورده شوند و کشور اسرائیل در گستره ای از رودخانه نیل تا رودخانه فرات به وجود آید و یهودیانی که به اسرائیل مهاجرت نمایند اهل نجات خواهند بود. ۲- یهودیان باید دو مسجد اقصی و صخره در بیت المقدس را منهدم کنند و به جای این دو مسجد مقدس مسلمانان، معبد بزرگ را بنا نمایند (از سال ۱۹۶۷ تا به حال دو مسجد اقصی و صخره در بیت المقدس بیش از صدبار مورد حمله یهودیان و مسیحیان صهیونیست قرار گرفته است) ۳- روزی که یهودیان مسجد اقصی و مسجد صخره در بیت المقدس را منهدم کنند، جنگ نهایی مقدس (آرماگدون) به رهبری آمریکا و انگلیس آغاز شده، در این جنگ جهانی تمام جهان نابود خواهد

شد. ۴- روزی که جنگ آرماگدون آغاز شود، تمامی مسیحیان پیرو اعتقادات «عملی نمودن خواسته های مسیح» که مسیحیان دوباره تولد یافته می باشند، مسیح را خواهند دید و توسط یک سفینه عظیم از دنیا به بهشت منتقل می شوند از آنجا همراه با مسیح نظاره گر نابودی جهان و عذاب سخت در این جنگ مقدس خواهند بود. ۵- درجنگ آرماگدون زمانی که ضد مسیح (دجال) در حال دستیابی به پیروزی است، مسیح همراه مسیحیان دوباره تولد یافته در جهان ظهور خواهد کرد و ضد مسیح را در پایان این جنگ مقدس شکست می دهد و حکومت جهانی خود را مرکزیت بیت المقدس برپا خواهد ساخت و معبدی که به جای مسجد اقصی و صخره در بیت المقدس- که توسط مسیحیان و یهودیان قبل از آغاز جنگ آرماگدون ساخته شده- محل حکومت جهانی مسیح خواهد بود. ۶- دولت صهیونیستی اسرائیل با کمک آمریکا و انگلیس مسجد اقصی و مسجد صخره در بیت المقدس را نابود خواهد کرد و معبد بزرگ به دست آنان در این مکان ساخته خواهد شد و این رسالت مقدس به عهده آنها می باشد. ۷- این حادثه پس از سال ۲۰۰۰ میلادی حتماً اتفاق خواهد افتاد. ۸- قبل از آغاز جنگ آرماگدون، رعب و وحشت جامعه آمریکا و اروپا را فرا خواهد گرفت. ۹- قبل از ظهور دوباره مسیح، صلح در جهان هیچ معنی ندارد و مسیحیان برای تسریع در ظهور مسیح باید مقدمات جنگ آرماگدون و نابودی جهان را فراهم نمایند. رهبران مذهبی فرقه های پروتستان در ایالات متحده و انگلیس که به این مکتب نوظهور «خواسته های مسیح» اعتقاد دارند، در دهه ۱۹۹۰ م اعتقادات یاد شده را به شدت در جامعه آمریکا و اروپا تبلیغ کرده اند و در ۱۰ سال گذشته در آمریکا در این زمینه دهها کتاب منتشر شده و فیلم های گوناگونی به نمایش درآمده اند. کشیش آمریکایی به نام هال لیندسی کتابی با عنوان «در پیشگویی های انجیل؛ جای آمریکا کجاست؟» را تألیف کرده که یکی از پر فروش ترین کتاب های سال ۲۰۰۱ در آمریکا به شمار آمده است. در این کتاب نقش دولت واشنگتن در جنگ آرماگدون بیان شده است. نویسنده در این کتاب اثبات نموده است که دولت آمریکا جنگ آرماگدون را رهبری خواهد کرد و مخالفان مسیح در سراسر جهان را که قبل از آغاز این جنگ باعث ایجاد رعب و وحشت در جهان شده اند، شکست خواهد داد. در این جنگ مقدس، دولت انگلیس همکار آمریکا خواهد بود. دولت آمریکا در اوج جنگ سرد موشک های هسته ای قاره پیمای خود را «شمشیر های جنگ مقدس» نامیده بود. پیروان این مکتب در یک دهه گذشته تبلیغ کرده اند که عملیات توفان صحرا علیه عراق در سال ۱۹۹۱ فراهم کردن مقدمه برای جنگ آرماگدون بوده است. مسیحیان صهیونیست از فرقه پروتستان ها در آمریکا و انگلیس اعتقاد دارند که مسیح همیشه در امور خاورمیانه به سود دولت اسرائیل مداخله نموده است و اعلام می دارند که خواست دولت اسرائیل در حقیقت خواست مسیح می باشد و مذاکرات صلح در خاورمیانه بیهوده است و تأسیس کشور اسرائیل بزرگ از رودخانه نیل تا رودخانه فرات، خواست مسیح می باشد که به زودی عملی خواهد شد. صهیونیست های یهودی هم مطابق اعتقاد به مجموعه قوانین دینی خود «تلمود» به مکتب «خواسته های خدا» اعتقاد دارند و مطابق این اعتقاد آنها برنامه ای را اجرا می نمایند که با کمک دولت های آمریکا و انگلیس و دیگر کشورهای غربی بتوانند دو مسجد مقدس اقصی و صخره در بیت المقدس را تخریب کرده، کشور اسرائیل بزرگ را با نابودی کامل کشورهای اسلامی به وجود آورند. به همین منظور میان صهیونیست های یهودی و صهیونیستهای مسیحی از فرقه پروتستان ها اتحاد و هماهنگی کامل وجود دارد و مسیحیان پیرو اعتقاد «خواسته های خدا» همواره اظهار می دارند هر عملی که از سوی دولت اسرائیل انجام می شود، در حقیقت از سوی مسیح طراحی شده است و باید توسط مسیحیان سراسر جهان مورد حمایت قرار گیرد. به لطف حمایت همه جانبه جهان مسیحی غرب از دولت تل آویو اکنون ذخایر عظیم موشک های هسته ای و انواع و اقسام تسلیحات شیمیایی و میکروبی در اسرائیل وجود دارد و در واقع، رژیم صهیونیستی را به یک «انبار مهمات و پادگان نظامی جهان مسیحی ایالات متحده آمریکا و غرب» تبدیل کرده اند. البته هدف استراتژیک جهان مسیحی غرب این است که کشورهای اسلامی را در زمینه های اقتصادی و نظامی برای همیشه ضعیف نگاه دارند. یک نویسنده آمریکایی در سال ۱۹۹۷ کتابی با عنوان «خیانت به بیت المقدس» را تألیف نمود که در آن هر نوع مذاکره صلح با فلسطینیان را خیانت به تعلیمات انجیل و

خواسته های مسیح می داند و این مطلب را به خوانندگان القا می نماید که مسیح با آغاز هزاره سوم و قبل از سال ۲۰۰۷ م ظهور خواهد کرد و اسرائیل بزرگ را از نیل تا فرات به وجود خواهد آورد. در این کتاب ها تبلیغ می گردد که برای تعجیل ظهور مسیح، مسیحیان باید کشور بابل را- که عراق کنونی می باشد- نابود کنند و رودخانه فرات باید کاملاً خشک گردد. گفتنی است که آنها جنگ آرماگدون را «جنگ فرات» نیز می نامند. رهبران دینی صهیونیسم مسیحی تبلیغات گسترده ای در این باره انجام داده اند. در یک نظرسنجی که توسط خبرگزاری آسوشیتدپرس در سال ۱۹۹۷ انجام شد، اعلام گردید ۲۵ درصد جمعیت آمریکا اعتقاد راسخ دارند که با آغاز هزاره سوم جنگ نهایی آرماگدون در محل فلسطین آغاز خواهد شد و این جنگ تا مدت هفت سال ادامه خواهد داشت. در اثر این جنگ دنیا نابود می شود و در پایان این جنگ هفت ساله که آنها آن را «مصیبت بزرگ برای کلیسا و مسیحیان» می دانند، مسیح همراه مسیحیان دوباره تولد یافته ظهور خواهد کرد و دجال را شکست می دهد و حکومت جهانی خود را با مرکزیت بیت المقدس تشکیل خواهد داد. به همین منظور آنها معبد بزرگ را که موجب جنگ آرماگدون می شود «معبد مصیبت بزرگ» می نامند. مطابق اعتقادات صهیونیسم مسیحی، غیر از معتقدان به «خواسته های مسیح»، تمامی مردم جهان، چه مسیحی و چه غیر مسیحی، به دست دجال کشته خواهند شد. ارتش صهیونیستی در سال ۱۹۶۷ بخش شرقی بیت المقدس را تصرف کرد و مسجداقصی و مسجد صخره به دست صهیونیست های یهودی اشغال گردید. بعد از آن، رژیم تل آویو همواره اعلام کرد که بیت المقدس پایتخت ابدی اسرائیل است. به همین منظور صهیونیست ها ۸۷ درصد بخش شرقی بیت المقدس را تصرف کرده اند و مردم فلسطین حق ندارند در بخش شرقی این شهر خانه سازی کنند و حتی خانه های فلسطینی ها در این بخش شهر مرتب تخریب می گردد و یهودیان در آنجا ساکن می شوند. صهیونیست ها زیر محوطه مسجداقصی و مسجد صخره را کاملاً حفاری کرده اند. صهیونیست های مسیحی و یهودی مقیم فلسطین اشغالی و آمریکا اعلام نموده اند که آنها سقف و ستونهای معبد بزرگ را آماده کرده اند و می توانند در کوتاه ترین مدت معبد بزرگ را در جای مسجداقصی و مسجد صخره احداث نمایند. آنها نقشه معبد بزرگ را در روی جلد کتاب هایی که در این موضوع نوشته شده است چاپ کرده اند. رهبران صهیونیسم مسیحی و یهودی خود اعلام کرده اند مطابق تفسیر مکاشفه یوحنا در انجیل، صهیونیسم رسالت الهی دارند و برای تأسیس دولت اسرائیل بزرگ حق دارند علاوه بر سلب مالکیت فلسطینیان حتی نسل کشی فلسطینیان و اعراب را انجام دهند. رهبران دینی پروتستان، مبلغان انجیل را از مسیحی کردن یهودیان منع می کنند، چرا که مطابق اعتقادات آنان یهودیان از سراسر جهان باید به فلسطین مهاجرت نمایند و اسرائیل بزرگ را تشکیل دهند و اقدام به ساخت معبد بزرگ نمایند. بیشتر مطلق یهودیان در جنگ آرماگدون توسط ضد مسیح کشته خواهد شد و تعداد اندکی که زنده خواهند ماند با ظهور حضرت مسیح به وی ایمان خواهند آورد. تروریسم مقدس و مبلغان جنگجوی انجیل مکتب صهیونیسم مسیحی در کشورهای پروتستان مخصوصاً در ایالات متحده آمریکا و انگلیس توسط مبلغان انجیل در سطح گسترده ترویج می شود. نویسنده معروف آمریکایی به نام گریس هالسل در دو کتاب معروف خود برنامه های مبلغان «جنگجوی انجیل» مقیم آمریکا را به خوبی افشا کرده بود. نویسنده در این دو کتاب با عنوان «پیشگویی و سیاست» و «مبلغان جنگجوی انجیل در بستر جنگ هسته ای» برنامه های مشترک دولت های آمریکا، انگلستان و اسرائیل با همکاری مبلغان انجیل را برای به وجود آوردن اسرائیل بزرگ تشریح می کند. هالسل که از کارمندان برجسته دفتر ریاست جمهوری آمریکا بود اتحاد محرمانه بین مبلغان انجیل در آمریکا و انگلیس با اسرائیل را آشکار می نماید. تأثیر تبلیغات گسترده دستگاههای ارتباط جمعی آمریکا که کاملاً تحت کنترل صهیونیست ها می باشند، مردم آمریکا را به زود باورترین مردم جهان تبدیل کرده و حادثه ۱۱ سپتامبر هم کینه و نفرت مردم آمریکا و جهان غرب را به خاطر تبلیغات هدایت شده علیه اعراب و مسلمانان برانگیخته است. صهیونیست ها و طرفداران آنها که سال ها یک سلسله برنامه های دینی، فرهنگی، اجتماعی، و سیاسی خود را تبلیغ می کردند، با حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بهترین فرصت را به دست آوردند تا برنامه هایشان را با سرعت بیشتری به مردم آمریکا و اروپا بقبولانند و

در حال حاضر می‌کوشند برنامه‌های خود را عملی نمایند. در دوران جنگ سرد، آمریکا اتحاد جماهیر شوروی سابق را «امپراتوری شر» معرفی می‌کرد و بعد از جنگ سرد دستگاه‌های ارتباط جمعی آمریکا ترس از مسلمانان را تبلیغ کردند و بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر این تبلیغات علیه اسلام و مسلمانان جهان در دنیای غرب به اوج خود رسیده است. گروه‌های مسیحی پیرو اعتقاد «خواست‌های مسیح» در آمریکا ۱۰۰ میلیون پیرو دارند و آنها در هر دو حزب بزرگ آمریکا یعنی جمهوری خواه و دموکرات صاحب نفوذ می‌باشند و همراه صهیونیست‌های یهودی، دولت واشنگتن را کاملاً در اختیار دارند. آمریکا و دیگر کشورهای پروتستان در جهان ۱۵۰۰ فرقه مسیحی حامل این اعتقاد در سطح جهان برای جنگ آرماگدون تبلیغات گسترده انجام می‌دهند و برای تسریع در ظهور مسیح کوشش می‌نمایند وضعیتی را پیش آورند که سراسر جهان نابود شود. نویسندگان غربی این اعتقادات را به عنوان تروریسم مقدس معرفی می‌کنند. این گروه‌های مسلح مسیحی در آمریکا بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر از سوی اف بی ای متهم شده‌اند که در پخش «سیاه زخم» که یک اسلحه بیولوژیک می‌باشد، در آمریکا نقش داشته‌اند. سیاست دولت آمریکا نیز بر «نبرد تمدن‌ها» استوار است و آنها خود را کدخدای دهکده جهانی اعلام کرده‌اند و به بهانه مبارزه با تروریسم می‌کوشند سلطه خود را بر سراسر جهان گسترش دهند، ولی آمریکا در حال فروپاشی از داخل می‌باشد و ریشه حوادث ۱۱ سپتامبر در داخل خود آمریکا وجود دارد. گروه‌های صهیونیست مسیحی و یهودی در داخل آمریکا روز به روز قدرتمندتر می‌شوند و اکنون در واقع، دولت و مردم ایالات متحده آمریکا در دست این گروه‌ها گروگان می‌باشند. <http://www.rahpouyan.com/article/showart.asp?sid=۲۹۱&aid=۲۵۲>

وندالیسم و شکاف نسل‌ها

کاوه احمدی علی‌آبادی مقاله حاضر به پدیده "شکاف نسلها" اختصاص دارد تا با شناسایی عوامل و شرایط شکل دهنده آن، به تبیین تعاملات کلان پدید آورنده شکاف نسلها پرداخته و از بسترش به تحلیل کنش‌های هادی آن دست یازد. در این اثر با تمایز بین "تفاوت‌های نسلها" با "شکاف نسلها" تشریح می‌شود که تفاوت‌های بین نسلی، پدیده‌ای رایج در جوامع امروزی است که از تغییرات شرایط زندگی در دنیای کنونی ناشی می‌شود، در حالی که شکاف نسلها، آسیبی اجتماعی است که از تفاوت‌هایی قطبی و شدید بین نگرش‌ها، ایده‌ها، هنجارها، باورها، رفتارها و الگوهای نسلهای مختلف ناشی می‌شود که در شکل ضعیف با عارضه‌های عزلت‌گزینی، بی‌تفاوتی، افسردگی، وندالیسم گروه‌های بزه‌کار همراه بوده و در شکل حاد خود از گروه یا قشری خاص تجاوز کرده و در نزد نسلی از جامعه متداول و همه‌گیر می‌شود، به طوری که به شکل واقعیت پرستی، اخلاق بردگی، پرخاشگری حاد در همه ابعاد و آشوبگری و وندالیسم نسلی بروز می‌کند. شکاف نسلها از زیر مجموعه‌ها و پدیده‌های مرتبطی نیز برمی‌خیزد که بررسی آنها ضروری است. پدیده‌هایی همچون تقابل سنت و مدرن، وندالیسم و نحوه تعامل و مشارکت در جامعه که در این اثر بدانها پرداخته شده است. مقدمه‌سپاری از پدیده‌های اجتماعی، فرهنگی و حتی تاریخی جامعه ما متأثر از گزینش‌های متفاوت نسلهایی است که از پی‌هم می‌آیند و می‌روند. این پدیده در جامعه ما برجسته‌تر است چرا که تفاوت‌ها و تمایزات موجود بین باورها، تفکرات، تصمیمات و مهم‌تر از همه، ملاک‌های گزینش‌های نسلهای مختلف در جامعه ما محسوس‌تر و ژرف‌تر است. درونی شدن آن باورها، نهادینه شدن همان رفتارها و به بار نشستن همین گزینش‌هاست که ماهیت و تحول هر یک از پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی جامعه ما را رقم می‌زند. اما همین رفتارها و پدیده‌های اجتماعی شکل‌گرفته توسط نسلها، تنها معلولی است که علل آن را باید برخاسته از تعاملاتی دانست که هر نسل در مواجهه با دنیای پیرامونش اتخاذ می‌کند. به بیان دیگر، افراد با توجه به تجارب و تعاملاتی که با گستره واقعیت دارند، شناخت‌ها، بینش‌ها و معیارهایی را در ذهن درونی می‌سازند که در موقع مقتضی توسط افراد به شکل تمامی پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی بروز داده می‌شوند. هر گاه تجارب و تعاملاتی که هر نسل صورت می‌

دهد از تعاملات نسل‌های دیگر متمایز باشد، ملاکها و دستاوردهای اجتماعی و فرهنگی متفاوتی نیز بروز خواهند کرد و هر گاه این دستاوردها از فصل مشترک کمتری برخوردار باشند، تفاوتها و تمایزات آنقدر برجسته خواهند بود تا به شکل پدیده‌ای متجلی شوند که آن را تحت عنوان "شکاف نسلی" می‌شناسیم. در این زمینه در برخی از تحقیقاتی که پیش از این انجام شده است، "تمایزات نسلی" با "شکاف نسلی" یکسان پنداری شده و تعارضات و کشمکشهای نسلی که پدیده‌ای متداول بین نسلهاست با آن متفاوت ارزیابی گشته بود. در حالی که تمایزات بین نسلی، پدیده‌ای متداول است که همواره در هر جامعه‌ای بین نسلهای مختلف وجود دارد که همواره از مقداری تعارض و کشمکش نیز برخوردار است و شکاف بین نسلی از تمایزاتی قطبی و شدید بین نسلی حکایت دارد که تنها صورت بیرونی آن می‌تواند به شکل تعارضات و کشمکشهای نسلی بروز کند. برای بررسی‌های کلانی از این دست نیز استناد به پرسشنامه‌ها به معنای آن است که ما سطحی‌ترین لایه‌های شکاف نسلها را که به حوزه آگاهی محدود می‌شود و در پرسش‌نامه‌ها انعکاس می‌یابد، مدنظر داریم (آزاد ارمکی و غفاری، ۱۳۸۳: ۷۴-۱۰۶) و هنوز ابعاد عمیقتر و کلان را نمی‌بینیم تا ارزیابی و تحلیلی از آن داشته باشیم. شاید به توان اذعان کرد که علل چنین شکافی از چنان مبانی کلانی برخوردار است که نیاز به نگاهی ژرف تر به خصایص تعاملات نسلها را طلب می‌کند. از این روی تحقیق کنونی برای نیل به این هدف شکل گرفت. روش کار این تحقیق به منظور پاسخ‌گویی به این پرسش اساسی شکل گرفت: به چه سبب در جامعه ما، تعاملات افراد به گونه‌ای است که در دوره‌ای به فاصله یک نسل، ما با شکافی اجتماعی و فرهنگی مواجه ایم و چه نوع تعاملاتی چنین تمایز و شکافی را پدید آورده و مدام بازآفرینی می‌کنند؟ بدین منظور تحقیق کنونی، پژوهشی است بنیادی که با روش اسنادی به جمع‌آوری اطلاعات پرداخته و به شیوه‌ای تحلیلی به بررسی موضوع شکاف نسلها و علل آن مبادرت ورزیده است. تعاملات نسلها انسان با توجه به تعاملاتی که با گستره واقعیت در حوزه زندگی خود دارد، برنامه‌هایی را در ذهن درونی می‌سازد که در موقع مقتضی به شکل باورها و رفتارهایی متجلی می‌شود که به نوعی پاسخ به آن شرایط تعاملی به حساب می‌آید. (احمدی، ۱۳۸۰: ۱۲) هر گاه شرایط محیط یا نوع تعامل افراد تغییر کند، برنامه‌های جدیدی به سبب تعاملات جدید در اذهان درونی می‌شود و در قالب باورها و رفتارهایی متظاهر می‌شود که در حقیقت پاسخی است به شرایط تعاملی جدید. (همانجا، ۱۲ و ۴۰-۴۱) در این شرایط در یک جامعه معین با دو گروه باورها و رفتارهای متفاوت روبه‌رو می‌شویم که در مواردی با هم در تضاد یا تناقض هستند. (احمدی، در نوبت چاپ، ۳۲۷-۳۳۸) گروه، نسل یا قشری تعاملی که به تعاملات گذشته پاسخ می‌گویند، و گروه، قشر یا نسلی که از تعاملات جدید پیروی می‌کنند. (همانجا، ۳۲۸-۳۲۹) الگوهای تربیتی، جامعه‌پذیری و مشارکت در جامعه ما الگوهای تربیتی، پرورشی و جامعه‌پذیری نسل جدید با مشارکت او تحقق نمی‌یابد، بلکه دستاوردهای نسلی که مسئولیتهای زندگی را در خانه و جامعه به عهده دارد، به شکلی حاضر و آماده در اختیار نسل جدید قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، نسل یا نسلهای گذشته، امکان تجربه در همان شرایطی را که خود پیش از آن، تعامل کرده و آنگاه بدست آورده، به نسل جدید نمی‌دهد و با عدم مشارکت پذیری در تصمیمات و کارهایشان، تنها دستاوردهای خود را که حاصل تجارب و تعاملاتشان است و در حقیقت نقطه پایانی و دستاورد آن تجارب و ضروریات آن به شمار رفته، به عنوان شناخت و رفتاری حاضر و آماده در اختیار نسل جدید قرار می‌دهد. بنابراین نسل جدید تنها ناظر آن شناختها، رفتارها و انتخابهایی است که نسل پیشین تجربه کرده است. آنچه در نسل گذشته به عنوان ملاکها و ضوابط حاکم بر واقعیت ارزیابی می‌شود و بدان سبب با ارزش است و تنها به آن جهت پدید آمده که حاصل تجارب نسل گذشته است که اگر آن تجارب و تعاملات نبودند، این معیارهای شناخت و الگوی رفتار و انتخاب نیز تحقق نمی‌یافتند. از همین روی، چون نسل گذشته امکان تجربه‌ای مشابه را که خود در گذشته و حال دارد، به نسل جدید نمی‌دهد، به همین سبب نسل جدید به هیچ وجه تعاملاتی را تجربه نمی‌کند که به شناختها، رفتارها و معیارها و گزینشهایی با ملاکهای نسل گذشته منتهی شود. (احمدی، ۸۲-۱۳۸۱: ۷۵-۷۷ و ۸۱) از همان روی نسل جدید همواره توسط نسل گذشته محکوم به بینش و انتخابهایی با معیارهایی روایی

و غیر واقعی است. اما علت چنین دستاوردی چیست؟ آیا عاملش، چیزی به جز الگوهای سنتی تربیتی و جامعه پذیری در جامعه ماست که با عدم مشارکت نسل جدید، اجازه آن را به نسل جدید نداده تا خودشان تجربه و تعامل کرده و از آن روی خود بشناسند و انتخاب کنند؟! از این روی نسل گذشته تا به نسل جدید اجازه ندهد که با مشارکت در کارهایش، خود تجربه کند، هرگز نسل جدید نه می تواند به همان ملاکها، بینشها و رفتارها دست یابد، نه منطقی خواهد بود که چنان انتظاری داشته باشیم. علل برخی از آسیب های اجتماعی عدم مشارکتنا چنین تمایزی در تجارب پس از پدید آمدن چگونه به پیش می رود و افراد و به دنبال آن، جامعه را به سمت خود می کشد؟ نسل جدید که از ابتدا در نهاد خانواده و سپس در نهادهای پرورشی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی تنها ناظر نسل گذشته بوده و مشارکتی در هیچ یک از آنها نداشته است، زمانی فرا می رسد که کارها و مسئولیتها را از نسل گذشته تحویل بگیرد. اما به هیچ وجه آمادگی آن را ندارد. زیرا او بنا بر عدم مشارکت و تماشاچی بودن، اکنون دیگر واقعاً از ملاکهایی برخوردار است که با واقعیت و جریان مسئولیت پذیری در زندگی فرسنگها فاصله گرفته است و او در مواجهه با دنیای واقعی با ملاکهایش فاصله محسوس و عمیقی دارد!! در نتیجه، نسل جدید هنگامی که با گذشت زمان مسئولیتهایی را در خانه یا جامعه به عهده می گیرد، چون در طول زندگی اش از مشارکت نسل گذشته بهره مند نشده، از هر نظر یک مبتدی است و به همان جهت، ایده ها، بینشها، شناختها، رفتارها و گزینشها و مهم تر از همه، معیارهایش برای جملگی آنها بسیار سطحی و به دور از واقعیت است. این پدیده کاملاً طبیعی و منطقی است، زیرا نسل گذشته با عدم مشارکت نسل جدید مانع از آن شده است تا او با آزمون و خطاهایی مکرر، تمامی چیزهایی را تجربه کند، که نسل گذشته منطقی و واقعی می پندارد؟! و مهم تر از آن، نسل جدید چون در کارها و تصمیمات به مشارکت دعوت نشده اصلاً ارزش و معنای چیزهایی را درک نمی کند که نسل پیشین با زحمت و چه بسا تاوان بسیار به چنگ آورده است! در نتیجه او بر حسب چنین ممانعتی، نه تنها بی تفاوت و ناآگاه نسبت به تمامی چیزهایی می شود که نسل گذشته به سختی به دست آورده است و از این روی پرتوقع و طلبکار می گردد، بلکه معیارها و ملاکهای او آنقدر به دور از واقعیت خواهد بود که می خواهد همه چیز را یک دفعه اصلاح سازد، به طوری که با یک چشم بر هم زدن خانواده، جامعه و دنیایی را که در آن زندگی می کند، به بهشت مبدل سازد؟! در نتیجه او در اولین مواجهه با دنیای واقعی به سبب عدم مشارکت، از کمترین شانسی برای موفقیت برخوردار نیست؟! بنابراین، یا همچون شکست خورده ای کنار می کشد، که اشخاص بی تفاوت جامعه را می سازد که در جامعه ما نمونه های آن کم نیستند و اشکال مختلف عزلت گزینی و افسردگی در وی بروز می کنند. (همانجا، ۸۲ - ۸۳) نتایج برخی از تحقیقات نشان می دهد که ارزشهای واقع گریزی و غیر اجتماعی در نسل ۱۶ - ۲۴ ساله رشد یافته است (محسنی و همکاران، ۱۳۸۰: ۳۸ - ۴۰). یا از آنها بردگانی می سازد که خود را تسلیم دنیایی می بینند که از بیرون به آنها تحمیل می شود، که در نتیجه به جای آن که اشخاصی بار آیند که در تعامل با دنیای واقعی راز و رمز آن را درک کرده و آنگاه بتوانند تحولاتی را نیز در دنیای پیرامون خود پدید آورند، از آنها فرمانبرداران بی چون و چرای هر محیط و جامعه ای می سازد که در آن قرار می گیرند و در خوش بینانه ترین حالت، گذشته خود و جامعه خود را می آفرینند و در جا می زنند. نمونه های مختلف آن در قالب واقعیت پرستی و اخلاق بردگی متجلی می شوند. یا با قرار گرفتن در مقابل واقعیات و جامعه ای که ناگهان به روی آنها قد علم کرده است، در خوش بینانه ترین موضع به یک آرمان گرای ناکام و در بدبینانه ترین وضعیت به پرخاشگری حاد و آشوبگری بدل می شود که با بستن چشمهای خود تصور می کند که راه حقیقی درست شدن امور تنها با خراب کردن هر آنچه در مقابل ما قرار می گیرد، تحقق می یابد و از هر فرصتی برای بهانه ای سود می جویند تا آشوبگری ذهنی خود را عملی سازند که نمونه های آن در نسلهای جدید ما بسیار زیادند!! این همان پدیده ای است که به شکل وندالیسم متجلی می شود و از صورتی موردی به شکلی نسلی بدل می گردد که در صورت اخیر حادثترین مشکلات را برای جامعه پدید می آورد که نه تنها توسعه، بلکه هر برنامه ای را بلعیده و ناکام می گذارد. گسترش وندالیسم و علل آنعصیان روزافزون انسان به خصوص نسل جوان نه تنها نشان

دهنده احساس اجحاف و درماندگی توأم با خشم پرخاشگری و آشوبگری آنان است بلکه معرف تحمیلات اجتماعی و تجویزهای نیروهای قاهر و سرکوبگر بیرونی در جامعه‌ای است که به جای در نظر گرفتن نگرشها، باورها، رفتارها و الگوهای فرد، گروه قشر یا نسلی دیگر، تنها نگرشها و الگوهای خود را به آنان تجویز می‌کند. در حقیقت وندالیسم واکنشی است در مقابل برخی از صور فشارها، تحمیلات نامالایمات حرمانها، اجحاف و شکستها که مبین تمایل به تخریب آگاهانه ارادی و خودخواسته اموال تأسیسات و متعلقات عمومی است. (ژانورن، ۱۳۶۷: ۲۸؛ تبریزی ۱۳۶۷: ۱۹۴ - ۱۹۵) البته تحقیقات پژوهشگران نشان می‌دهد وندالیسم دارای انواع بسیاری است (ویلسون و هیلی، ۱۹۸۶) که بسیاری از آنها خارج از حوزه بحث ماست و ما برحسب چارچوب نظری بحث که به کنشها و واکنشهای نسلها عطف می‌کند، گونه وندالیسم گروه‌های بزهدار و گونه جدید از وندالیسم را تحت عنوان "وندالیسم نسلی" برای اولین بار معرفی می‌کنیم. محققان آسیبهای اجتماعی دریافته‌اند که شرایط و محیط اجتماعی افراد در شکل‌گیری شخصیت وندال در آنها نقشی تعیین‌کننده داشته‌اند که ریشه‌های آن را می‌توان در محیط خانواده یافت در این خصوص دو دیدگاه متفاوت و حتی در برخی موارد متضاد در مورد وندالیسم ارائه شده است دیدگاه نخست بر این باورست که وندالیسم معمولاً در خانه‌هایی غیرمنضبط با والدینی سردرگم و مردد و نامطمئن از ارزشها و فلسفه اجتماعی خویش پرورش می‌یابد و غالباً احساس درماندگی و احساس اجحاف خود را به صورت قهرآمیز و پرخاشگرانه در مقابل نسل بزرگتر، صاحبان قدرت و همه نهادها و سازمانهای تأسیس شده در جامعه نشان می‌دهند. (فیور، ۱۹۷۳: ۸) دیدگاهی دیگر وندالیسم را نتیجه مستقیم بریدگی و عدم پیوندی می‌داند که بین ارزشهای تحمیل شده از سوی نهادهای پرورشی با آنچه به منزله شرایط و واقعتهای حاکم بر جامعه مطرح است پدید می‌آید. (فلکس، ۱۹۷۱: ۶۳؛ فلکس، ۱۹۸۶: ۵۲ - ۷۵) آن تجویزها از والدین و مدرسه گرفته تا دولت و رسانه‌ها را در برمی‌گیرند. با یک بررسی دقیق و نگاهی ژرفتر می‌توان دریافت که دلیل چنین تمایزی در چیست دیدگاه نخست وندالیسم را به جوانان محدود می‌کند و خانواده آنان را به چشم وندال نمی‌بیند، از این روی بی‌نظمی‌ها و سهل‌انگاری والدین را دلیل آن می‌بیند، در حالی که در دیدگاه دوم والدین خانواده نیز می‌توانند جزو اشخاص وندال باشند، بنابراین هنجارگریزی و بی‌نظمی آنها همچون فرزندان نشان معلول تجویزات و سختگیرهای جامعه است نه سهل‌انگاری‌ها و نظم‌گریزی‌ها. توجه به این نکته بسیار ضروری است زیرا با معکوس شدن علت واقعی وندالیسم از سختگیری و تجویزات به سهل‌انگاری و بی‌نظمی پدیده وندالیسم نه تنها برطرف نمی‌شود، بلکه گسترش می‌یابد. (احمدی ۸۲ - ۱۳۸۱: ۸۳ - ۸۴) تحلیل کنشی وندالیسم‌نگامی که فاصله بین فرهنگ عمومی و فرهنگ رسمی زیاد باشد، فاصله بین معیارهای تنظیم‌کننده واقعیات با شرایط واقعی حاکم بر واقعیات زیاد می‌شود و عکس‌العمل نسلی را در پی دارد که هنجارها، قواعد، رسوم الگوها و عادات و قوانین نسلی دیگر را که واقعیات و شرایط او را در نظر نمی‌گیرد، طرد می‌کند. فاصله هر چه بیشتر و عمیق‌تر بین فرهنگ عمومی و فرهنگ رسمی نیز یکی از عوامل تعیین‌کننده‌ای است که مشخص می‌سازد، یک نسل تقابل دیدگاهها، رفتارها و الگوهای خود با نسلی دیگر را به شکلی مشارکتی و اصلاحی ببیند یا تعامل را راه‌حل مناسبی ندید چرا که شکاف را آنقدر اساسی و عمیق بیابد که تنها راه را در خرابی و فروپاشی تمامی نظامی ارزیابی کند که انعطافی برای در نظر گرفتن خواستها، نگرشها و الگوهای نسل او قائل نمی‌شود. به بیان دیگر، کنش و واکنش نسلها نسبت به شرایط موجود و نسبت به یکدیگرست که می‌تواند موجب شود آسیب اجتماعی وندالیسم پدید آمده گسترش یافته و متجلی شود. اگر تفاوت‌های نسلی در جامعه‌ای به حدی برسد که شکاف محسوسی را نشان دهد، آنگاه نسلهای در تقابل با یکدیگر چند راه پیش روی دارند. اگر نسلی که نهادهای جامعه را در کنترل هنجارها، نگرشها، رفتارها و الگوهای خود دارد به نگرشها، ایده‌ها، هنجارها، رفتارها و الگوهای نسلی که در زیر دست او پرورده می‌شود، توجه نکرده و کاملاً تجویزی و یک طرفه نحوه کنش مورد انتخاب او نسبت به شرایط موجود و نسل مقابل باشد، اولین گام را برای تشکیل پدیده وندالیسم برداشته است نسل زیر دست چند راه پیش روی خود دارد، یا آنچه را که در تقابل با نسل مسلط می‌بیند از طریق تعامل و همفکری و همجوشی برطرف سازد، که در این

صورت از سرایت وندالیسم به خود تا این مرحله از کنش اجتناب کرده است ولی انتخابهای بعدی او تحت تأثیر واکنشهای نسل مسلط قرار دارد. اگر نسل مسلط همچون گذشته بر شیوه تجویز و تحدید یک طرفه خود استمرار ورزد، علاوه بر آن که خود را از نگرشها، باورها و الگوهای دیگری که برخاسته از شرایط جدید حاکم بر واقعیت و جامعه است محروم ساخته خود را در خطر واکنش بعدی نسل زیر دست به شکل خرابکاری و آشوبگری وندال قرار داده است اما واکنش بعدی نسل زیر دست چگونه می‌تواند باشد؟ اگر بنا بر هر دلیلی، کنش مناسب خود را برای حل مشکل رها کرده و به مقابله به مثل پردازد، در راه آشوبگری گام برداشته است و به جای حل مشکل مشکل را حذف کرده است و اگر روزی بخواهد برای برطرف کردن نیازهای خود از آن استفاده کند، باید مجدداً خرابهای خود را آباد کند. در نهایت نحوه عمل و عکس العمل نسلهای مسلط و زیردست نسبت به یکدیگر و نسبت به واقعیات موجود است که تعیین کننده غایی است (همانجا، ۸۴ - ۸۵) این امر هنگامی بیشتر از کنترل افراد خارج شده و وندالیسم را تابع شرایط موجود می‌سازد که اولاً فاصله بین واقعیات و شرایط اجتماعی جامعه با هنجارها، باورها، رفتارها و الگوهای نسلها زیاد بوده و ثانیاً شکاف بین فرهنگ رسمی و فرهنگ عمومی عمیق و گسترده باشد و هنگامی بیشتر متأثر از انتخاب کنشهای نسلهاست که آنها به جای مشارکت و تعامل با یکدیگر، تجویز و حذف یکدیگر را دنبال کنند و برای دیدگاهها، هنجارها، باورها، رفتارها و الگوهای دیگری مشروعیت قائل نشوند. باید دقت کرد که در بسیاری از موارد تفاوت‌های موجود در هنجارها، نگرشها، رفتارها و الگوهای هر نسل برخاسته از شرایط حاکم بر تعامل یک نسل است و از منظر نسلی که با تعاملات دیگری سر و کار داشته و از شرایطی دیگری متأثر شده به شکلی اجتناب ناپذیر متفاوت است (همانجا، ۸۵ - ۸۶) به نظر می‌رسد که می‌توان به بررسی برخی از این علل اجتناب ناپذیر پرداخت رویارویی نسلها به صورت تقابل سنت و مدرن‌دیر زمانی است که موضوع سنت و مدرن و تضاد بین آنها به یکی از چالشهای اساسی جامعه ما بدل شده است و باید از آن به عنوان یکی از مهمترین عواملی یاد کرد که موجب تقابل بین نسلهای مختلف شده و شکاف بین آنان را تشدید می‌کند. در هر جامعه، نسلی که به تعاملات گذشته پاسخ می‌گوید، افراد سنتی را مشخص می‌سازد و نسلی که از تعاملات جدید پیروی می‌کند، از آنها تحت عنوان مدرن یاد می‌شود. (احمدی ۸۰ - ۱۳۷۹: ۲۷) اما هر دو نسل تعاملات مشترکی نیز دارند که معمولاً نادیده گرفته می‌شود. تعاملاتی که هیچ یک را به طور کامل از سنت و مدرن بی‌نیاز نمی‌سازد. این بخش از قضیه همواره از طرف هر دو گروه نادیده گرفته می‌شود بخشی که به فصل مشترک تعاملات افراد با گستره واقعیت برمی‌گردد آنها معمولاً هر یک سنت یا مدرن را پدیده‌ای اجتماعی می‌انگارند که با تغییر بینش یا آگاهی می‌توان یکی را به نفع دیگری حذف کرد. اشتباهی که آنها مرتکب می‌شوند آن است که بینش یا آگاهی را علتی برای تحقق سنت یا مدرن می‌دانند. در حالی که شناخت آگاهی و بینش مبتنی بر آنها، خود معلولی است همچون سنت و مدرن که از علتی دیگر به نام نوع تعامل و شرایط تعاملی ناشی می‌شود. تغییر شناخت و بینش از طریق آگاهی عامه صورت نمی‌گیرد تا با نصیحت و گفتار به توان تغییرش داد. تغییر شناخت و بینش بخشی بزرگ از واقعیت دنیای پیرامون ماست واقعیت به این مفهوم که از شرایط تعاملی خاص خود برمی‌خیزد و معلولهای خاص خود را تحت عنوان مدرن و سنت بیرون می‌دهد. هنگامی که ماشین وارد زندگی بشر می‌شود تعاملات جدیدی را به عرصه زندگی عامه تحمیل می‌کند که برنامه‌ها و دستاوردهای نوین خود را در قالب شناخت و بینشی جدید پدید می‌آورند، چه افرادی با آن مخالفت کنند و چه نکنند. ما هنگامی که عنصری مثل ماشین را وارد عرصه زندگی خود ساختیم شرایط تعاملی جدید و به تبع آن شناخت و بینشی نوین را در افراد پدید آوردیم حتی اگر هیچ کشور خارجی‌ای وجود نداشته باشد که آن را تبلیغ کند تا از آن به عنوان اشاعه دهنده مدرن یاد کنیم. (همانجا، ۲۷ - ۲۸) بسیاری از افراد هر دو نسل تصور می‌کنند سنت و مدرن در حافظه افراد موجودند و افرادی که در حافظه به سنت تمایل دارند، از مدرن بی‌نیازند و آنهایی که در حافظه خود به مدرن استناد می‌کنند، از سنت بی‌نصیب‌اند. در حالی که هر یک از دو نسل مذکور، به میزان قابل ملاحظه‌ای از برنامه‌های ذهنی برخوردارند که از تعاملاتی ناشی می‌شوند که پدید آورنده هم سنت و هم مدرن‌اند. افراد

هر دو نسل تصور می‌کنند، یکی از دو پدیده سنت یا مدرن باید تغییر کرده به طوری که به نفع دیگری کنار رود، و آنها جانشینهایی برای یکدیگر هستند که اگر هنوز هر دو موجودند به خاطر آن است که هیچ یک به طور قطعی پیروز این نبرد نشده است افراد و گروههایی با این دو دیدگاه را "سنت‌گرا" و "مدرن‌گرا" می‌نامیم آنهایی که در تصورند، حذف و دفع یکی به نفع دیگری مقدور است و این نحوه تفکر و عمل منجر به آن می‌شود که سنت و مدرن خود را به شکل اجتناب‌ناپذیر در مقابل هم تصور کنند و همین شیوه از تفکر و عمل است که جهان‌بینی جمعی را در مقابل و بر علیه جهان‌بینی فردی دگراندیشان و نخبگان قرار می‌دهد و موجب می‌شود که دگراندیشان و نخبگان جامعه ما به جوامعی سوق داده شوند که به جای دفع جذبشان کنند. اما آیا چنین تقابل و تصادمی اصالت دارد یا برطرف شدنی است سنت و مدرن به عنوان بخشی از تعاملات همواره وجود داشته و وجود خواهند داشت چرا که علتشان که تعاملاتی متفاوت با یکدیگر و مربوط به حوزه متفاوت هر یک از آنهاست مدام وجود داشته و معلولهای خود را همواره پدید خواهند آورد. (احمدی در نوبت چاپ ۳۲۸ - ۳۲۹) به عبارت دیگر، هم سنت و هم مدرن مدام از نو زاییده و آفریده می‌شوند. هر نسلی که به اقتضای انواع شرایط تعاملی حاکم، دست به تعامل می‌زند، مدام برنامه‌هایی را در ذهن درونی می‌سازد که در قالب سنت و مدرن بیرون داده می‌شود. آنها با یکدیگر و در کنار یکدیگر از هر نسل به نسلی دیگر و از تعاملگری به تعاملگر دیگر از نو زاده می‌شوند، و این همجواری است که هرگز برنده و بازنده نخواهد داشت بنابراین هنگامی که واقعیت وجودی اجتناب‌ناپذیر یکدیگر را پذیرفتند، مناسب است که بدانند چگونه یکدیگر را در جوار هم نه این که تحمل کنند، بلکه بپذیرند و چنین همجواری تحقق نخواهد یافت مگر با مشارکت در تعاملاتی که سنت و مدرن را پدید می‌آورند. (احمدی ۸۰ - ۱۳۷۹: ۲۸ - ۲۹) این موضوعی در گستره سنت و مدرن است که یکی از بزرگترین عوامل بازآفرینی شکاف نسلها و چه بسا آشوبگری در جامعه ماست باورها و رفتارهایی که به اقتضای تغییر تعاملات به شکلی نوین عرضه می‌شود و با برچسب‌های سنتی و مدرن به صورت تقابل شدید نسلها با یکدیگر بروز می‌کند. نتیجه‌گیراگر در جوامع پیشرفته جهان و به خصوص نظامهای مبتنی بر دموکراسی به مشارکت تا به آن حد اهمیت داده می‌شود، به سبب این نیست که چنین واژگانی مد بوده یا جملات زیبا و مردم‌پسندی در دوره کنونی هستند در جامعه ما بسیاری از طرفداران آن چنین برداشتی از مشارکت توجه به افکار عمومی و نظایر آنها دارند)، بلکه بدین جهت است که آنها در دقیق‌ترین مطالعات علمی خود به این نتیجه رسیده‌اند، که تنها مشارکت است که موجب می‌شود، در هر جامعه نسل جدید، بدون آن که به یک آرمان‌گرا، شکست خورده یا آشوبگر بدل شود، از تجارب و دستاوردهای نسل گذشته استفاده کرده و در عین حال چیزی را نیز بر آن افزوده و زندگی در دنیای پیرامون را برای خود و سایر انسانها مطلوب‌تر سازد. اکنون در جامعه ما، شکاف و تمایز بین ایده‌آلها و واقعیات در نزد نسل جدید، حقیقتی انکارناپذیر است همان‌گونه که در نسل گذشته حقیقت داشته است و علل بازآفرینی مداوم آن چیزی نیست به جز این که در جامعه ما الگوهای تربیتی و جامعه‌پذیری در تمامی عرصه‌های اجتماعی اقتصادی سیاسی و فرهنگی نیاز به تجدیدنظر جدی و فوری دارد، تا دستاوردهای چندین و چند نسل را، نه به گونه‌ای تجویزی و بی‌چون و چرا، بلکه با مشارکت به نسل بعد انتقال دهد و به نسل جدید اجازه دهد تا خود تجربه تعامل و لمس کرده و آن گاه ببیند، برگزیند و پی ببرد. فهرست منابع: [۱]- احمدی علی آبادی، کاوه (۱۳۸۰). شناخت شناخت ها، انتشارات فرهنگ کاوش، تهران. [۲]- احمدی علی آبادی، کاوه (۸۰ - ۱۳۷۹). جایگاه عرف و باورها و رفتارهای عامه در کسب دانش و شناخت خلاق، نمونه ای موردی در جامعه ایران، مرکز بین المللی گفتگوی تمدنها، تهران. [۳]- احمدی علی آبادی، کاوه (۸۲ - ۱۳۸۱). برنامه ریزی بلندمدت بخش اجتماعی و فرهنگی، سازمان مدیریت و برنامه ریزی، تهران. [۴]- احمدی علی آبادی، کاوه (در نوبت چاپ) نظریه جامع تعاملی - تناقضی، تهران. [۵]- محسنی و همکاران (۱۳۸۰) بررسی آگاهی ها، نگرش ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی در تهران، آئینه پژوهش، تهران، موسسه پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات. [۶]- محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۶۷) مبانی نظری و تجربی وندالیسم، نامه علوم اجتماعی، شماره ۷.

لاتین

Feuer. L, The Conflict of Generation, N.Y. Basic Books. ۱۹۷۳.[۲]-Flacks. R, Social and-[۱] Cultural Meaning of Student Revolt, Social Problems, ۱۹۷۱, ۱۷.[۳]-Flacks. R, The Liberated Generation: An Exploration of the Roots of Student Protest, Jst. ۱۹۸۶. ۳.[۴]-Wilson. P.R & Healy. P, Graffiti and Vandalism, Australian. Institute of Criminology, ۱۹۸۶, Caberra
<http://shahrebehesht.ir/tabid/۶۱/View/Detail/id/۲۹۶/Default.aspx>

نارسائی های دموکراسی لیبرال

نویسنده: شهریار - زرشناس

معنا و مبنای دموکراسی: دموکراسی واژه ای یونانی است که قدمتش به بیش از دوهزار و ششصد سال قبل باز می گردد. در دوران آتن باستان در قرن ۵ و ۶ قبل از میلاد، یعنی عصر طلایی آتن، در فاصله سالهای ۴۴۹ تا ۴۲۹ قبل از میلاد این واژه مطرح و ابداع شد. دموکراسی به معنای حاکمیت مردم است که از ریشه دموس، به معنای مردم در زبان یونانی گرفته شده است. کراسی نیز پسوندی است که به معنای حکومت به کار می رفته است. دموکراسی یعنی حاکمیت مردم، لکن مردمی که در ابتداء مورد نظر دموکراسی بود با مصداق و معنای مردمی که امروزه ما می شناسیم تفاوت دارد. مقصود تحقق اراده مردم است ولی تحقق اراده مردم را نباید به معنای امروزی آن تلقی کرد. پس از رنسانس و از حدود قرن ۱۵ یا ۱۶ بحث دموکراسی مجدداً مطرح می شود، اما اگر دموکراسی های باستانی و یونانی دموکراسی های اشرافی بودند، دموکراسی های نسل جدید غالباً دموکراسی های سرمایه سالار بوده و بر پایه تحقق حاکمیت کانونهای قدرت و ثروت و تجمع قدرت در دست سرمایه داران بنا شده اند. اگر به تاریخ عصر جدید نگاهی بیا فکنیم نخستین رژیمهای دموکرات تاریخ را می توانیم در انقلاب ۱۶۸۸ انگلستان یا در انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه یا در تفکر پنهان در اعلامیه استقلال امریکا که همه به قرون ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ مربوط می شوند، جستجو کنیم. دموکراسی در مفهوم امروزی آن در غرب بدین معنا است که مردم می توانند بدون نیاز به هدایت وحی خود قانونگذاری کنند و خود دست به اجرای آن بزنند. بنابراین ریشه دموکراسی های عصر جدید که آن ها را دموکراسی های اومانیستی یا "بشر انگارانه" می نامند در همین جاست. دموکراسی های اومانیستی صور مختلفی دارد؛ دموکراسی لیبرال، دموکراسی سوسیالیستی، دموکراسی توتالیتر و دموکراسی فاشیستی. شاید این نوع دموکراسی ها در ذهن شما متناقض جلوه کند اما فاشیسم هم صورتی از دموکراسی است، صورتی از تحقق اراده مردم است، صورتی از اعتقاد به قانونگذاری توسط بشر است، لیکن صورت خاصی است که بشر را در معنای ویژه ای در نظر می گیرد. در تفکر دینی خدا قانونگذار است و حاکمیت از آن اوست و قوانین، قوانینی هستند که بر بشر نازل می شوند، اما در تفکر دموکراتیک عقل جمعی قادر است بشر را هدایت کند و زندگی او را سامان دهد. این همان نقطه ای است که تفکر دموکراتیک در مقابل تفکر دینی و حاکمیت دینی قرار می گیرد. نارسایی های دموکراسیینابر آنچه گفته شد دموکراسی به لحاظ ریشه لغوی، ریشه در یونان باستان دارد و اولین بار در نظامهای سیاسی یونان باستان مطرح شده است. مضمون و معنای دموکراسی های باستانی با دموکراسی های عصر جدید متفاوت است، دموکراسی های عصر جدید دموکراسی های اومانیستی بوده که معتقد به قانونگذاری توسط بشر هستند و عقل جمعی را بی نیاز از وحی و هدایت دینی و قدسی می دانند. این ها مفروضات دموکراسی هستند که براساس آن ها هر آنچه اکثریت بگوید درست است و اکثریت می تواند حق را تشخیص بدهد. در هر دوره تاریخی، در دوره باستان، دوران قرون وسطی یا در عصر جدید، حقیقت به گونه و شکلی خاص تعریف می شود. در عصر باستان، عهد افلاطون و ارسطو، حقیقت عبارت است از انطباق تصورات و مفاهیم ذهنی ما با واقعیات بیرونی. در عصر جدید بنا به دلایلی که ریشه های

آن به مباحث معرفت‌شناسی برمی‌گردد، «نسبی‌انگاری» یا «نسبت‌انگاری» حاکم گردید و این تصور را پدید آمد که ما معیار روشن، دقیق و مشخصی برای حقیقت نداریم و نمی‌توانیم بگوئیم، این مفهومی که در ذهن ما است با واقعیت بیرونی انطباق دارد یا خیر. حقیقت به مفهوم جدید آن یعنی هر چیزی که مردم حق و درست بدانند. این یک تعریف مدرن از حقیقت است که تعریفی نسبی‌انگارانه است اما به هر حال در غرب پذیرفته شده است. طراحان نظریه دموکراسی، مثل "جان لاک انگلیسی" متوفی به سال ۱۷۰۴ میلادی، یا "فرانسوا ماری ولتر" متفکر فرانسوی متوفی به سال ۱۷۷۸ میلادی، یا "ژان ژاک روسو" متفکر فرانسوی که نظریاتش در شکل‌گیری دموکراسی بیشترین نقش و تاثیر را داشت (متوفی به سال ۱۷۷۸ میلادی)، معتقد بودند که چون ما معیار روشنی برای حقیقت نداریم هر چیزی را که اکثریت بگویند حق است، ما می‌پذیریم و می‌گوئیم حق است. بر اساس این نظریه حاکمیت باید به نحوی امور جامعه را تدبیر کند که بر مبنای خواست اکثریت سامان یابد یعنی آنچه را که اکثریت می‌گوید مبنای محور باشد. به این نظریه یک سلسله اشکالات تئوریک وارد است. یکی از عمده‌ترین ایرادها، ایرادی است که افلاطون ۲۵۰۰ سال پیش مطرح کرد. او در کتاب "جمهوریت" خود می‌گوید: این سخن خطا است که ما بخواهیم اداره یک جامعه را به دست رای اکثریت بسپاریم و بگوئیم سخن اکثریت درست است. انتقاد افلاطون این است که می‌گوید، وقتی شما مریض می‌شوید، نمی‌گوئید که اکثریت جمع بشوند و ببینند که من چه بیماری‌ای دارم و شما هر تشخیصی بدهید من عمل کنم، می‌روید نزد طبیب یا کسی که تخصصش این است. پس چرا موقع حکومت کردن باید به نظر اکثریت توجه کنیم؟ افلاطون می‌گوید هدف حکومت تقویت انسانیت و تحقق عدالت است و تا کسانی عدالت را نشناسند، نمی‌توانند آن را محقق کنند. اکثریت مردم عدالت را نمی‌شناسند بنابراین شایستگی حکومت کردن را ندارند. حکومت را باید به کسانی بسپاریم که عدالت را می‌شناسند و اهل حق و عدالت هستند. این، جوهر سخن افلاطون در انتقاد از دموکراسی است. او می‌گوید هدف حکومت آن نیست که فقط معاش مردم را تامین کند بلکه هدف حکومت آن است که عدالت را تامین کند. در بینش دینی هدف حکومت فراتر از این است. هدف آن است که انسانها تربیت شوند و صلاحیت و رشد فکری پیدا کنند، لذا این بحث مطرح می‌شود که ما نمی‌توانیم اداره جامعه را به رای اکثریت بسپاریم چون اکثریت ممکن است شایستگی و صلاحیت تربیت و تهذیب را نداشته باشند. ایراد دیگری که به دموکراسی وارد می‌شود این است که بنا به شهادت تاریخ اکثر مردم در اغلب اوقات اشتباه می‌کنند، پس ما چطور می‌توانیم به رای اکثریت استناد کنیم؟ مگر جز این است که هیتلر از حمایت گسترده مردم آلمان برخوردار بود و حمایت وحشتناک توده‌ای داشت؟ اگر این چنین باشد که هر چه اکثریت بگوید درست باشد و قانونگذاری را هم اکثریت انجام دهد پس اشتباهات گوناگون اکثریت در طول تاریخ چگونه توجیه می‌شود؟ آیا ما باید همان اشتباه را ادامه بدهیم و تاوان آن را پرداخت کنیم؟ مگر موسیلمانی و دیکتاتوری فاشیستی او از حمایت توده‌ای برخوردار نبود؟ بر اساس تعریفی که دموکراسی از حقیقت دارد هیتلر، موسیلمانی و استالین هم بر حق بوده‌اند. ایراد سوم به دموکراسی آن است که بر فرض این که اکثریت حرف درست می‌زنند و حق قانونگذاری و حکومت کردن دارند، دلیل تبعیت اقلیت از اکثریت چیست؟ مگر نمی‌توانند بگویند ما دلیل شما را قبول؟ چرا باید اقلیت از اکثریت تبعیت کند؟ چهارمین انتقاد به نظریه دموکراسی حول مفهوم مردم است. دموکراسی یعنی حاکمیت دموس یا مردم اما هیچگاه در تاریخ پیش نیامده که همه مردم در رابطه با موضوعی متفق‌الظن باشند پس هیچگاه مفهوم حاکمیت مردم تحقق واقعی پیدا نکرده و همیشه مردم، یک مفهوم انتزاعی و حاکمیت مردم یک شعار بوده است. لیبرالیسم و آزادی لیبرالیستی همانطور که گفتیم بعد از رنسانس از قرن ۱۶ و ۱۷ به بعد نظریه دموکراسی تدریجاً مطرح شده و طرفدارانی پیدا می‌کند و صور مختلف اندیشه دموکراسی مطرح می‌شود. یکی از این صور، دموکراسی لیبرال است که رایج‌ترین صورت آن نیز هست. نظامهای دموکراسی سوسیالیستی و توتالیتر و فاشیستی آنچنان شکست خوردند و عرصه را ترک کردند که امروز اگر ما در سخنانمان از واژه دموکراسی استفاده کنیم و قید دیگری اضافه نکنیم، مفهوم دموکراسی لیبرال به ذهن افراد متبادر می‌شود، یعنی دموکراسی معادل دموکراسی لیبرال فرض می‌

شود. در فرهنگ جهانی و ادبیات سیاسی جهان نیز اینگونه است که مقصود از نظامهای دموکراتیک نظامهای لیبرال دموکرات است. واژه لیبرالیسم در لغت به معنای "آزادی خواهی" است و لیبر یعنی "آزادی"، لیبرالیسم یعنی آزادی خواهی، آزادی گرایی، آزادی سالاری و لیبرال یعنی "آزادی خواه". اما معنای آزادی چیست؟ توجه به این نکته ضروری است که آزادی همیشه آزادی از قید و بند است. لذا آزادی همیشه یک وجه سلبی دارد و یک وجه ایجابی. ما همیشه می خواهیم از چیزی آزاد شویم و آزاد شویم برای یک چیزی. این مطلب را "اریک فرون" در کتاب "گریز از آزادی" که به فارسی نیز ترجمه شده است با لفظ "آزادی از آزادی برای" بیان می کند. "آزادی از" وجه سلبی آزادی است. شما از چیزی می خواهید آزاد شوید، یا می خواهید از قیودی آزاد شوید و "آزادی برای" یعنی می خواهید آزاد بشوید که کاری را انجام بدهید و امکان تحقق چیزی را داشته باشید. در قرن ۱۷ و ۱۸ هنگامی که افرادی مثل "آدام اسمیت" متوفی به سال ۱۷۹۰ میلادی، یا "فرانسوآ ماری ولتر" یا "دنيس تی درو" یا "شارل مونتسکیو" فرانسوی ظهور کردند، اینها مقصودشان از لیبرالیسم چه بود؟ وقتی می گفتند "لیبرال و لیبر" آزادی از چه می خواستند و آزادی را برای چه می خواستند؟ "جال لاک" انگلیسی که پدر لیبرالیسم نامیده شده، پیامبر انقلاب آمریکا است و بیشترین تاثیر اندیشه ای در انقلاب فرانسه را داشته است، مقصودش از آزادی چه بود؟ و دنبال آزادی برای چه بوده است؟ نگاهی به تاریخ و اندیشه این افراد نشان میدهد که همه آن ها با طرح مساله "آزادی"، "آزادی از قیود اقتصادی و موانعی که برای تجارت و گمرک برقرار شده بود را می طلبدند و سه عرصه برای آزادی در نظر داشتند، آزادی در عرصه اقتصاد، آزادی در عرصه اخلاقیات و آزادی در عرصه سیاست. این تئوریسین های لیبرال که شعار آزادی خواهی سر می دادند، نمایندگان طبقه ای بودند که آن ها را "بورژوا" می نامیدند. "بورژوا" از واژه "بورژو" گرفته شده است که در زبان آلمانی به معنای "شهر نشین" می باشد. در پایان قرون وسطی از قرن ۱۴ و ۱۵ به بعد و در آغاز عصر جدید طبقه جدیدی در اروپا ظهور می کند، طبقه ای از بازرگانان و کارخانه داران ثروتمند که به اینها "بورژوا" می گفتند. اینها شهر نشین بودند و صاحب ثروت، اما قدرت نداشتند. این دسته پولشان بیشتر از اشراف فئودال بود اما اعتبار اجتماعی آنها کمتر از فئودالها بود. فئودالها دخترانشان را به آنها نمی دادند و آنها را طبقه فرودست می دانستند. این بورژواها تحت فشار بودند، ثروت داشتند اما قدرت مناسبی نداشتند. چون نظام تجاری، گمرکی و اقتصادی واحد و متمرکزی وجود نداشت و نظام ملکوت الطوائفی حاکم بود و شهرها کوچک بودند، تاجران بورژوا وقتی می خواستند کالایشان را از شهری بگذرانند بارها مجبور می شدند که گمرکی بدهند و طبیعتاً حاکم هر شهری آنها را مورد آزار قرار می داد. اینها در شعار آزادی خواهی، اولین چیزی که می خواستند آزادی اقتصادی بود و منظور آنها از لیبرالیسم یک وجه لیبرالیسم اقتصادی بود. لیبرالیسم در تفکر بورژواها یعنی آزادی از گمرکات، از موانع و قیوداتی که برای سرمایه گذاری و برای تجارت و برای انباشت سرمایه وجود داشت. این شکل اولیه لیبرالیسم است. یعنی متفکر لیبرال در گام اول می گوید همه چیز را آزاد کنید و بگذارید هر کسی می خواهد انباشت سرمایه داشته باشد و پول جمع کند. بگذارید همه آزاد باشند. بنابراین تاریخ شاهد آن است که اولین شأن آزادی یا لیبرالیسم، شأن اقتصادی آن است. شما به کتابهای "آدام اسمیت" مثلاً کتاب "ثروت و ملل" رجوع کنید تا این نکته را به خوبی دریابید. آدام اسمیت پدر تئوریهای اقتصادی لیبرالیسم است. شأن دوم آزادی لیبرالی، آزادی از قیود اخلاقی و دینی است. قیود اخلاقی و دینی سرمایه داران عصر جدید را مورد تهدید قرار داده بود. بر طبق تفکر دینی قرون وسطی، انسان فقط در حد رفع نیازش باید کار کند و پول بیاندوزد و بعد از تامین نیاز خود و خانواده اش یا نباید کار کند و به عبادت پردازد و یا اگر کار می کند آنرا به فقرا بدهد و انفاق کند. جوهر تفکر اقتصادی در قرون وسطی تفکر فیلسوفی مثل "توماس آکویناس" است و بورژوازی با این نگاه مخالف است. در نگاه تفکر اقتصادی قرون وسطی سرمایه دار بودن برخلاف جهان امروز، امری مذموم است. ما امروز در جهان مدرن زندگی می کنیم و مدرنیته با بورژوازی عجین است و به همین دلیل است که به سرمایه ارزش و قداست می دهد. امروز اگر کسی پول نداشته باشد ارزشی ندارد. اصلاً پول تعیین کننده شخصیت آدمها می شود و این از بدبختی ها و ویژگیهای

مدرنیته است. شما به امروز نگاه نکنید، در آغاز عصر جدید، قرون ۱۵ و ۱۶ میلادی دنیا و دیدگاه‌ها اینگونه نبوده و سرمایه داران به دلیل داشتن سرمایه، آدم‌های بی اعتباری بوده‌اند. آنها مجبور بودند قیود اخلاقی و دینی را حذف بکنند و شرایط را طوری فراهم کنند که در آن شرایط، انباشت سرمایه ارزش تلقی شود. بنابراین دومین وجه آزادی خواهی لیبرال‌ها آزادی از قیود اخلاقی و دینی بود که مانع از ثروت اندوزی می‌شد. به همین دلیل جوهر لیبرالیسم جوهر ضد دینی و غیر دینی است و در تضاد با تفکر دینی و هر نوع تفکر معنوی قرار دارد. به همین جهت است که دین با لیبرالیسم جمع نمی‌شود، چون اساس دین بر عبادت و تقرب به حضرت حق و تکامل معنوی و رشد وجودی انسان است، اما اساس لیبرالیسم بر حذف قیود و موانع اخلاقی و دینی جهت انباشت ثروت و سرمایه و تکاثر است. سومین وجه شعارهای آزادی خواهانه لیبرال‌ها آزادی از نظام سیاسی فئودالی و استبداد فئودالیه است. یعنی این‌ها می‌خواستند حاکمیت فئودالها را در هم بشکنند تا بتوانند حاکمیت بورژواها را محقق کنند. تمدن جدید یعنی تمدنی که بعد از رنسانس ظهور می‌کند، دوران حاکمیت بورژواها است. بنا به اعتقاد برخی از مورخین مثل "ارموت توانلی" تمدن مدرن از بعد از رنسانس شروع شده است و ۴۰۰، ۵۰۰ سال قدمت دارد. بعضی متفکرین دیگر مثل خانم "آنارنس" فیلسوف سیاسی معاصر که در سالهای اخیر در گذشته است، و "آنتونی گیدنر" جامعه شناس معاصر فرانسوی معتقدند که مدرنیته از قرن ۱۸ شروع شده و ۲۰۰، ۳۰۰ سال قدمت دارد. یکی از فیلسوفان سیاسی معاصر "اتلیکل مکینتاش" که کتابهایی از او به فارسی ترجمه شده، از جمله کتاب "مارکوزه" و کتابی در زمینه فضیلت اخلاقی، معتقد است مدرنیته از قرن ۱۷ شروع شده است. به هر حال همه معتقدند که اتفاقی پیش آمده و عصر جدیدی ظهور کرده و افق تاریخی این عصر که به آن عصر مدرن می‌گوئیم، نظام ارزشی آن، ساختار سیاسی آن، بنیانهای اخلاقی آن، مبانی معرفت شناختی آن، صورت معرفتی و علمی و تکنیکی آن، همگی با گذشته متفاوت است. این دنیا را دنیای مدرن می‌گویند. دنیای مدرن دنیای حاکمیت سرمایه است، دنیای حاکمیت بورژواها است و به همین دلیل در این دنیا، دموکراسی لیبرال این حد سیطره، غلبه و نفوذ پیدا کرده و اصلی ترین ایدئولوژی این دنیا است. از قرن ۱۸ و ۱۹ به بعد مدرنیته بر تمام عالم مستولی گردید و همه جا رد پای از خود بر جای گذاشت. نظام سیاسی خود یعنی دموکراسی لیبرال را به همه جا برد و در همه جا حاکم کرد. پس دموکراسی لیبرال ایدئولوژی اصلی دنیای مدرن است و دنیای مدرن در پیوند تنگاتنگ با حاکمیت بورژواها و سرمایه دارها قرار دارد. حال بنا دارم مشخصات لیبرال دموکراسی و مبانی معرفت شناختی و ویژگیهای سیاسی آن را به طور خیلی مختصر و فهرست وار بیان کنم. ویژگی‌ها و نارسائی‌های دموکراسی لیبرال اولین ویژگی دموکراسی لیبرال اعتقاد به نسبی گرایی است، نسبی انگاری ارزشها و علایق. دموکراسی لیبرال معتقد است که حقیقت و ارزشهای اخلاقی اموری نسبی هستند. ما حقیقت مطلق و ارزشهای اخلاقی مطلق نداریم و معیار تشخیص حقایق نسبی هم اراده اکثریت است. ویژگی دوم دموکراسی لیبرال اعتقاد به عقل بشری مخصوصاً عقل بورژوایی یا عقل مدرن هادی بشر است. عقل یک مفهوم تاریخی است که در دوره‌های مختلف تاریخی ماهیتهای متفاوت پیدا می‌کند یا مراتبی مختلفی از عقل محقق می‌شود. لیبرال‌ها معتقدند عقل بورژوایی، عقل مدرن، عقل ابزاری، عقل اومانستی، عقل نفسانی و به تعبیر مولانا عقل جزئی استیلاجو می‌تواند قانون گذار، رهبر و هادی بشر باشد. سومین ویژگی تفکر لیبرال اعتقاد به تفکیک قوا است، یعنی ما بیائیم قدرت را به سه بخش تقسیم کنیم، قدرت قانونگذار یا مقننه، قدرت اجرا کننده یا مجریه و قدرت داورى کننده یا قوه قضائیه. این مسئله آنقدر فراگیر و جهانی و جزء بدیهیات شده است که همگی پذیرفته‌اند، از جمله نظام دینی در ایران هم آن را پذیرفته است اما شکل خاصی به آن داده که تفکیک قوا در عین حال که حفظ شده در چارچوب نظام ولایت قرار گرفته و در ذیل اراده ولی است. اما علت طرح مسئله تفکیک قوا در دموکراسی‌های لیبرال چیست؟ برخی معتقدند تفکیک قوا نظریه‌ای نادرست است. آنها معتقدند قدرت تجزیه ناپذیر است. مثلاً "ژان ژاک روسو" معتقد است قدرت را نمی‌توان تجزیه کرد. وی می‌گوید ذات قدرت متمرکز و مجتمع است و تفکیک و تجزیه آن اعتباری است. عملاً هم در نظامهای دموکراسی لیبرال که این تفکیک قوا صورت می‌گیرد یکی از این سه قوه

بر دیگر قوا برتری دارد. به عنوان مثال در نظام دموکراسی لیبرال امریکا قوه مجریه اصالت و بیشترین قدرت را در دست دارد و حتی رئیس دیوان عالی ایالات متحده را که در واقع مظهر قوه قضائیه در ایالات متحده است، رئیس قوه مجریه تعیین می کند. یعنی رئیس قوه مجریه که با رای مستقیم و غیر مستقیم مردم برگزیده می شود، قضات دیوان عالی را تعیین می کند. با نگاهی به سه قوه در ایالات متحده به عنوان یک نمونه نظام دموکراسی لیبرال در می یابیم قوه مجریه بیشترین سهم را دارد و قدرت در دست او متمرکز است و دو قوه دیگر به نوعی در ذیل او یا در ارتباط با او عمل می کنند. این طبیعت قدرت است. قدرت طبیعتاً تجزیه پذیر نیست. در نظامهای سیاسی دیگر نیز این گونه است، اگر به نظام سیاسی انگلستان نگاه کنیم به نوعی در پارلمان این وضعیت رخ داده است، یعنی قوه مقننه قدرت را در دست خودش متمرکز کرده و قوه مجریه در ذیل قوه مقننه است. تفکیک قوا بنا به نظر خیلی ها یک اعتبار است، یک فرض و تصور است، حال چرا لیبرالها این فرض را مطرح کردند؟ دلیلش این است که در قرن ۱۷ میلادی بورژواها، لیبرالها، سرمایه داران و تجار کارخانه دار امکان این را پیدا کرده بودند که از طریق پارلمان وارد ساخت سیاسی قدرت شوند اما قوه قضائیه آن زمان دست آن ها نبود بلکه دست اشراف فئودال بود. بورژواها این قدرت را نداشتند که همه قدرت سیاسی را در دست خود قبضه کنند لذا مجبور بودند که با فئودال ها به یک توافق برسند، بنابراین نظریه تفکیک قوا نظریه خوبی برای ایجاد یک تعادل بود. اصلاً علت اجتماعی ظهور نظریه تفکیک قوا مصالح طبقاتی بورژوازی قرن ۱۷ و ۱۸ در اروپا است. لیبرال ها بعداً این نظریه را به صورت یک نظام کلاسیک و مدرن صورت بندی و تئوریزه کردند و جزء ذات نظام های سیاسی لیبرال قرار دادند. ویژگی دیگر نظامهای دموکراسی لیبرال توجه و تاکید بر مفهوم نمایندگی است. مفهوم نمایندگی یکی از نقاط ضعف نظامهای دموکراسی لیبرال و یکی از مشکلات آنها است، چون وقتی کسی نماینده مردم می شود و با رأی مردم انتخاب می شود هیچ دلیلی وجود ندارد که در همه امور و وجوه، اراده این نماینده با اراده کسانی که او را تعیین و انتخاب کرده اند (اراده موکلین) منطبق باشد. ممکن است در بسیاری از موارد دیدگاه او با دیدگاه موکلین تفاوت داشته باشد و در واقع تضمینی وجود ندارد که نماینده بتواند به طور دائمی و مستمر اراده موکلین را بیان کند. خیلی از اوقات ممکن است نماینده دیدگاه و سمت و سوی خود را عوض کند. به هر حال نظام های دموکراسی لیبرال به دموکراسی مستقیم معتقد نیستند. دموکراسی مستقیم یعنی همه مردمی که حق رای دارند یکجا جمع شوند و تعیین کنند که این کار بشود یا خیر. "ژان ژاک روسو" مدافع دموکراسی مستقیم است اما دموکراسی مستقیم، در جوامع امروز که میلیونها میلیون نفر شهروند یک جامعه هستند و سیستم سیاسی بسیار پیچیده است، ممکن نیست بنابراین لیبرالها به سمت دموکراسی غیر مستقیم یعنی دموکراسی نمایندگی رو بردند. تمامی ایراداتی که بر خود دموکراسی وارد است به علاوه ایرادی که بر مفهوم نمایندگی وارد است بر این ویژگی دموکراسی لیبرال نیز وارد است. ایراد اساسی دیگری نیز به دموکراسیهای لیبرال به صورت بسیار جدی وارد شده است. کسانی مثل "کارل مارکس"، "نومار کیسستهای" مثل "تودار آدورنو"، "ماکسو گارنر"، "هربرت مارکوزه" و همچنین تنورسین های فاشیست مثل "آلفرد روزنبرگ" این ایراد را وارد کرده اند و به توضیح آن پرداخته اند. حتی نئولیبرالها هم به نوعی آن را قبول کرده اند. این ایراد این است که جوهر تعالیم اقتصادی دموکراسی لیبرال، آزادی بی حد و حصر اقتصادی است. هر کسی هر کاری خواست بکند می تواند آزاد باشد. در این میان آن کسی که پول کمی دارد، در رقابت با سرمایه داران بزرگ ورشکست و نابود می شود و از بین می رود، بنابراین سرمایه داران بزرگ در این میان برنده هستند و قانون جنگل حاکم می شود. در این صورت نوعی "داروینیسیم اجتماعی" حاکم می شود و اصل تنازع بقاء رخ می نماید. آنهایی که پول بیشتری دارند می مانند و آنهایی که پول کمتری دارند می میرند و اکثریت آنها می هستند که پول کمتر و درآمد کمتری دارند و این بی عدالتی است. این اقتصاد به اقتصاد لسفرفی معروف گردید. این ایراد موجب شده که اغلب دموکراسی های لیبرال به این علت که ساختار های اقتصادی این نظام ها با بحرانهای اجتماعی مکرر رو به رو شده است، با مشکل روبرو شوند. تاریخ انگلیس، فرانسه و آمریکا از اعتراضات اجتماعی آکنده است و پر است از فقر و بی عدالتی. دوستان اگر آثار چارلز دیکنز

نویسنده رئالیسم و داستان نویس معروف را نگاه کنند، خواهند دید که مملو است از توصیف فقر و ستم و بی عدالتی های ناشی از نظام دموکراسی لیبرال. آثار "جک لندن" نویسنده امریکایی اوایل قرن ۲۰، آثار "جان اشتاین بگ" نویسنده امریکایی اواسط قرن ۲۰ مشهور از همین طبقات است. پس از مدتی طرفداران دموکراسی لیبرال به این نتیجه رسیدند که با این وضع نمی شود ادامه داد. با این وضع اکثریت مردم نابود می شوند و جامعه تبدیل به یک اکثریت فقیر و یک اقلیت ثروتمند خواهد شد و این وضع قابل ادامه نخواهد بود. بنابراین کسانی مثل "کینز" اقتصاد دان انگلیسی، این تئوری را مطرح کردند که اقتصاد "لسفر" را باید کنار بگذاریم و بهتر است دولت در اقتصاد به نفع محرومین و مستضعفین و اقشار آسیب پذیر دخالت کرده و در واقع از آنها حمایت کند و نگذارد زیر دست و پا له بشوند. این سرآغاز عدول از لیبرالیسم بود، اما نظام سرمایه داری این نظر را پذیرفت چرا که اگر این کار را نمی کرد باقی نمی ماند. دموکراسی های لیبرال در واقع از اقتصاد "لسفر" یک مقداری به سمت اقتصاد کینزی یا اقتصاد ارشادی متمایل شدند اما از آنجائیکه ذات سرمایه داری، ذات انباشت سرمایه است و نمی تواند مانعی را جلوی تکاثر و انبوه شدن ثروت خودش ببیند نتوانست نظام اقتصادی ارشادی را تحمل کند لذا از دهه ۷۰ و ۸۰ میلادی با روی کار آمدن ریگان در آمریکا و تاچر در انگلستان یک جریان نئولیبرالیسم دوباره راه می افتد و آنها دوباره برمی گردند به سمت اقتصاد "لسفر" و دوباره برمی گردند به سمت حذف نقش دولت در اقتصاد و همان بی عدالتی های چشمگیر و عریان نظام های دموکراسی لیبرال. "کارل پوپر" که امروز در کشور ما عده زیادی از روشنفکران طرفدار او هستند، یکی از چهره های سردار نئولیبرالیسم است. او معتقد است که باید برگردیم به اقتصاد لسفر و اقتصاد بگذار بگذرد و بگذار بشود، یعنی از آن اندک توجه عدالت طلبانه نظامهای سرمایه داری در نیمه اول قرن ۲۰ هم عدول کنیم. در مجموع بیان خلاصه آنچه که گفته شد، به ترتیب زیر است: ۱- دموکراسی ریشه ای قدیمی و تاریخی دارد و به معنای حاکمیت مردم است. ۲- در عصر جدید و دوران مدرن که از قرن ۱۵ و ۱۶ میلادی شروع شد دموکراسی به عنوان صورت غالب نظامهای سیاسی ظاهر شده و این صورت غالب نظام های سیاسی و دموکراسی های مدرن با دموکراسی های باستانی یا یونانی تفاوت ماهوی دارند. ۳- دموکراسی اشکال و صور مختلفی داشته است و انتقادات زیادی از زمان افلاطون تاکنون به آن وارد بوده است. ۴- صورت غالب دموکراسی، دموکراسی لیبرال است که از حدود قرون ۱۷ و ۱۸ ظهور کرده است و تئوریهایی عمده آن "جان لاک" انگلیسی، "فرانسوا ولتر" فرانسوی، "جان استوارت میل" انگلیسی در قرون ۱۹، دیده رو "در قرن ۱۸"، "کارل پوپر" نئولیبرال و "آیزابلین" و "هایف" هستند. ۵- محتوای اقتصادی اجتماعی دموکراسی لیبرال، سرمایه سالاری است و جوهر شعارهای لیبرالیسم، آزادی اقتصادی، آزادی از قیود دینی و اخلاقی و آزادی از استبداد نظامهای اشرافی فئودالی بوده است. ۶- نظام لیبرال دموکراسی معتقد به قانونگذاری توسط بشر است که این ویژگی متمایز کننده این نظام از نظامهای دینی است. نظام لیبرال دموکراسی همچنین معتقد به نظریه تفکیک قوا می باشد که بسیاری از اندیشمندان معتقدند، این نظریه اعتباری است و واقعیت عینی ندارد.

۷- دموکراسی لیبرال یعنی حاکمیت "بورژوازی" مدرنیته و به همین دلیل دموکراسی لیبرال به ویژگی اصلی عالم مدرن تبدیل شده و تمام صور دیگر دموکراسی در مقابل دموکراسی لیبرال شکست خورده اند. این مقاله متن سخنرانی آقای شهیار زرشناس در دانشگاه صنعتی شریف می باشد که با همکاری کانون اندیشه جوان و بسیج دانشجویی این دانشگاه برگزار گردیده است. ● منبع: سایت - باشگاه اندیشه - تاریخ شمسی نشر <http://www.bashgah.net/modules.php?name=Articles&op=show&aid=۶۱&query=۲LHYs۹in۲YbZhyDZh۹in۲Yog۲YHYsdmH۲Ybar۹mK>

معصومه قشقایی

الیگارشی ترکیبی از کلمات لاتین **Oligos** به معنای تعداد اندک و **Archos** و یا فرمانده است. اصولاً الیگارشی امری عرفی بوده و ماقبل دوران مدرن است و با قانون، زندگی نوین و دموکراسی همخوانی ندارد. در تعریف الیگارشی آمده است: «رژیم حکومتی که به وسیله چند نفر محدود اداره می شود و تمامی قدرت حکومت متمرکز در تعداد خیلی از افراد باشد». و یا: الیگارشی یا گروه سالاری [از **Oligarchia** در زبان یونانی به «حکومت گروه اندک»] فرمانروایی گروهی اندک شمار بر دولت بدون نظارت اکثریت. معمولاً این عنوان را برای اقلیت حاکمی به کار می برند که قدرت دولت را در راه سود خود به کار می برد و اکثریت ناراضی را سرکوب می کند. ارسطو و افلاطون از نظریه پردازان این مکتب هستند. از زمان افلاطون الیگارشی در برابر یکه سالاری (اتوکراسی) و مردم سالاری (دموکراسی) قرار گرفته است. افلاطون از چهار نوع حکومت یاد می کند و می گوید گرچه آنها واقعیت دارند اما فاقد حقیقت هستند و هر یک در مراتب انحطاط و دوری از سیاست و حکومت حقیقی شکل می گیرند؛ الف: تیموکراسی ب - الیگارشی ج - دموکراسی د - استبداد. وی معتقد است در تیموکراسی به جای عقل و حکمت «وهم و جاه طلبی» حکم می راند و... اولین مرتبه عدول از آریستوکراسی است. در این حکومت زمینه مال دوستی پدید می آید و با تسلط حرص و ولع نوع دیگر سیاست، یعنی الیگارشی شکل می گیرد که در آن اقتدار بر پایه صلاحیت مادی، سازمان می یابد و عقل که مدار آریستوکراسی است و جاه طلبی که مبنای تیموکراسی است هر دو تحت تسلط آزمندی قرار می گیرد. اختلاف فقیران و ثروتمندان زیاد شده و زمینه شورش و جنگ داخلی ایجاد می شود و با غلبه مخالفان الیگارشی، دموکراسی پدید می آید. ارسطو نیز آریستوکراسی را شکل طبیعی حکومت و الیگارشی را نوع فاسد آن توصیف می کند. ارسطو الیگارشی را بر مدار منافع توانگران و دموکراسی را بر مدار منافع تهیدستان می داند. در الیگارشی جهت گیری توجه به مال و ثروت است. پس هرگاه فرمانروایان از برکت ثروت خویش به قدرت رسیده باشند خواه شمارشان کم باشد و خواه بسیار، باید حکومت ایشان را الیگارشی نامید. الیگارها عدالت را در «برابری» و برابری را با میزان «دارایی» می سنجند. در نظر آنها برتری در ثروت مایه برتری در هزینه هاست و در دموکراسی برابری در آزادی مایه برابری در همه امور می باشد. ارسطو؛ دموکراسی، الیگارشی و استبداد را منحرف و به دور از درستی و حقیقت می داند. ملاک درستی و نزدیکی جامعه سیاسی به حقیقت وحدت و کثرت و زیادی حاکمان نیست، بلکه از نظر ارسطو، توجه به حکومت به صلاح مردم است، زیرا به بیان او هدف جامعه سیاسی زیستن نیست، بلکه بهزیستی است. بهزیستی از توجه به فضیلت و سعادت حاصل می شود. اندیشمندان جدید بویژه در قرن بیستم توجه خاص به گروه سالاری دارند و برخی همه حکومت ها را ناگزیر گروه سالارانه می دانند. اینان بر آن اند که حکومت را به فردی و جمعی نمی توان تقسیم کرد، زیرا جمع یا مردم هرگز حکومت نمی کنند و عمل واقعی حکومت همیشه با گروه اندک است و مسئله تنها نوع رابطه این گروه اندک با جامعه و حدود مسئول بودن آن است. الیگارشی ممکن است حکومت یک طبقه، دسته یا حزب باشد و بنیاد اینهاست که شکل های گوناگون حکومت را پدید می آورد. منابع: ۱- مکتب های سیاسی، دکتر بهاءالدین بازارگاد، انتشارات اقبال. ۲- خداوندان اندیشه سیاسی، مایکل ب، فاستر، جلد اول، ترجمه جواد شیخ الاسلامی. ۳- دانشنامه سیاسی، داریوش آشوری، انتشارات مروارید، چاپ چهارم ۱۳۷۶.

۴- حقیقت و دموکراسی، حمید پارسانیا. ماهنامه چشم انداز ایران

http://www.aftab.ir/articles/politics/political_science/c1c1186310624_oligarchy_p1.php

آناشیسیم

Anarchism - کلمات کلیدی : آناشسی، آناشیسیم، بی دولتی، بی سروری، آناشیا، حکومت ستیزی، لیبرالیسم، سوسیالیسم،

نئوآنارشسیسم، علوم سیاسی: واژه ی آنارشسیسم ریشه در زبان یونانی دارد و ترکیبی از (archos) به معنی سرور، سر، رئیس و حکومت و پیشوند (an) برای منفی کردن می‌باشد. پس می‌توان سروری‌ستیزی یا حکومت‌ستیزی را معادل‌های مناسبی برای این واژه دانست و از لحاظ لغوی آنارشی به معنی «بی‌حکومتی» است. [۱] آنارشسیسم در اصطلاح، جنبش و نظریه‌ای سیاسی است که عقیده دارد مرجعیت و قدرت سیاسی در هر شکلی نالازم و ناپسند است؛ لذا خواهان برافتادن هر گونه دولت و جایگزین انجمن‌های آزاد و گروه‌های داوطلب به‌جای آن است؛ [۲] زیرا مسلک آنارشسیسم حکومت را تنها، موجب مصیبت‌ها و بدبختی‌های اجتماعی و مردم می‌داند. ریشه‌ی نظریات آنارشسیستی را در یونان باستان می‌توان یافت، برخی از قرائت‌های رواقی‌گری، شباهت‌هایی با اندیشه‌های آنارشسیستی دارد. آنارشسیسم در فاصله‌ی سال‌های ۱۸۴۰ تا ۱۸۷۰م شکل گرفت و در کشورهای اسپانیا، ایتالیا، سوئیس، فرانسه، اتریش، هلند، و برخی کشورهای آمریکای لاتین رواج یافت. اصطلاح آنارشسیسم را نخستین بار «پرودون» (poroudhon)، فیلسوف فرانسوی به کار برد. [۳] «پرودون» معتقد بود که با انهدام مالکیت خصوصی و دولت، انسان‌ها آزاد می‌شوند و به برابری دست می‌یابند؛ پس از پرودون، «باکونین» و «کروپوتکین» روسی و «کراو» فرانسوی طرح جامعه‌ای فارغ از اجبار و زور را ریختند. آنارشسیسم، ایدئولوژی سیاسی است با این اعتقاد بنیادی که دولت باید برافتد و جامعه با شیوه‌ای داوطلبانه، بی‌توسل به زور و قدرتی سرکوب‌گر سازمان یابد؛ چرا که آنها اعتقاد دارند دولت شیطانی است، زیرا به‌عنوان منبعی از اقتدار قهری، اجباری و مطلق و نفی‌کننده‌ی اصول آزادی و برابری و نیز استقلال شخصی نامحدود است که در کانون تفکر آنارشسیستی قرار دارد. از این‌رو، دولت و نهادهای حکومتی و قانون همگی فاسد و فسادکننده هستند. [۴] آنارشسیست‌ها بر خلاف هواداران هگل که دولت را به مرتبه الوهیت برکشیدند و آزادی را تنها در اطاعت مطلق از قدرت دولت یافتند، نسبت به نهاد دولت و قدرت دولتی بدبین بوده و هر گونه موسسه مبتنی بر زور و اجبار را عامل تباهی زندگی اخلاقی و اجتماعی انسان قلمداد کرده‌اند، به‌طور کلی آنارشسیست‌ها با حکومت مبتنی بر زور مخالفت ورزیده‌اند، اما هرگز خواستار از میان برداشتن نهاد حکومت به‌طور کلی نبوده‌اند [۵] و بر خلاف آنچه معروف است، آشوب‌خواه یا «هرج و مرج‌طلب» نیستند و جامعه‌ای بی‌سامان نمی‌خواهند، [۶] بلکه به نظامی می‌اندیشیدند که بر اثر همکاری آزادانه پدید آمده باشد که بهترین شکل آن، از نظر آنها ایجاد گروه‌های خودگردان است. زیرا آنارشسیست‌ها انسان را بالذات اجتماعی می‌انگارند [۷] و دولت‌های فعلی را به این جهت که تجسم زور و سلطه هستند، محکوم می‌کنند، اما به هر حال نهاد حکومت در جوامع بشری را مقید می‌دانند؛ ولی حکومت مورد نظر آنها باید مطلقا داوطلبانه و فاقد هر گونه قدرت کاربرد زور و سلطه بر علیه شهروندان باشد در واقع آنها اعتقاد عمیقی به نظم طبیعی و هماهنگی اجتماعی ذاتی دارند. به کلام دیگر حکومت از نظر آنها راه حلی برای مشکل نظم نیست بلکه خود، علت این مشکل است. [۸] آنان در حمایت از این موضع (خود وجود دولت علت مشکل است) دو ادعای کلی مطرح می‌کنند: نخست، کسانی که اداره‌ی بخش‌های گوناگون دولت را بر عهده دارند (یعنی سیاست‌مداران، کارکنان دولت، قضات، مأموران انتظامی)، در مجموع طبقه‌ی حاکمی را تشکیل می‌دهند که منافع خود را می‌جویند و بقیه‌ی جامعه به‌ویژه طبقه‌ی کارگر را استثمار می‌کنند، دوم، تا جایی هم که دولت می‌کوشد که منافع عمومی و اجتماعی را تأمین کند، وسایلی که در اختیار دارد - قوانین و رهنمودهای صادرشده از مرکز و اجبارا تحمیل شده - برای نیل به چنین هدفی کافی و موثر نیستند. به عقیده آنارشسیست‌ها، جامعه‌ها موجوداتی فوق‌العاده پیچیده‌اند، و سازمانشان باید زیر و رو گردد و به نیازهای گوناگون افراد و مناطق توجه کامل شود. [۹] به نظر آنها افراد سرکش را می‌توان در معرض فشار افکار عمومی قرار داد و یا از جامعه اخراج کرد ولی اعمال زور بیش از این مجاز نیست. همان‌طور که گفته شد آنارشسیست‌ها اعتقاد دارند که انسان ذاتا پاک و جامعه‌پذیر است، لیکن سلطه و استیلای دولتی وی را فاسد و هنجارگریز می‌سازد. به نظر آنان از میان برداشتن دولت مبتنی بر زور و سلطه، جنایت را کاهش می‌دهد، دولت خود، با راه انداختن جنگ‌ها بدترین تبه‌کاری‌ها را مرتکب می‌شود، با این همه آنارشسیست‌ها جامعه‌ای بدون دولت را ترجیح می‌دهند که در آن انسان‌های آزاد امور خودشان را از طریق

توافقات و همکاری‌های داوطلبانه، که بر مبنای دو سنت رقیب گسترش یافته، مدیریت می‌کنند: یکی اشتراک‌گرایی سوسیالیستی و دیگری فردگرایی لیبرال. بنابراین آنارشیسم را می‌توان نقطه تلاقی سوسیالیسم و لیبرالیسم تصور کرد، در واقع شکلی از سوسیالیسم افراطی و لیبرالیسم افراطی. [۱۰] گونه‌های آنارشیسم آنارشیسم را از جهت روش عملی در براندازی حکومت، می‌توان به دو دسته انقلابی و اصلاح‌طلب تقسیم کرد. انقلابی‌ها؛ آشوب‌گری، ترور، اعتصاب همگانی و واژگون کردن ناگهانی دستگاه دولت را پیشنهاد می‌کنند و این دسته در طول قرن نوزدهم گروهی از سیاست‌مداران و پادشاهان و رئیس‌جمهورها را کشتند و به‌ویژه در ایتالیا و اسپانیا فعالیت گسترده‌ای داشتند. [۱۱] از ترورهای مشهور آنها می‌توان از قتل کارنو، رئیس‌جمهور فرانسه، هومبرت، پادشاه ایتالیا، الیزابت ملکه‌ی اتریش، مکنلی رئیس‌جمهور ایالات متحده‌ی آمریکا و... نام برد. [۱۲] اوج آنارشیسم در نیمه‌ی اول قرن بیستم در اسپانیا طی جنگ‌های داخلی این کشور (۱۹۳۶-۱۹۳۹م) بوده است، که با شکست نیروهای جمهوری خواه حرکت آنارشیستی در اوج، افول کرد. پس از افول آنارشیست‌های انقلابی این تفکر آنارشیسم اصلاح‌طلب است که جای آنها را می‌گیرد که بیشتر در جنبش‌های مدافع صلح یا طرفداران حفظ محیط زیست یا سیاست‌های سبز جلوه گر شده است. البته به این معنی که این جنبش‌ها در موضعی از آنارشیسم الهام گرفته‌اند. آنارشیسم به عللی از جمله به علت طبع آن - که اصرار به تمرکزگرایی و تشکیلاتی نبودن دارد- و نیز به علت اقدامات تروریستی انقلابیون آنها در قرن نوزدهم که باعث شد در افکار عمومی هم‌پایه‌ی خشونت و ارعاب و هرج و مرج طلبی قرار گیرد و منجر به سرکوب همه‌جانبه‌ی آنها گردد و به علل‌های دیگر، هرگز نتوانسته است سازمان‌پایداری برای خود برپا کند. گرچه روش "عمل مستقیم" آنارشیست‌ها در افکار و اذهان بسیاری نفوذی پا برجا داشته است، عمل مستقیم، عملی است خودسرانه، مانند احقاق حق، یا مجازات تبه‌کاران و انتقام از آنها و... بر اساس بی‌اعتقادی به نهادهای سیاسی و قضایی موجود و بیرون از چارچوب قانونی و پارلمان حاکم. [۱۳] آنارشیسم از جهات دیگر مانند مالکیت یا عدم آن و عقیده به فردگرایی و جمع‌گرایی نیز قابل تقسیم است و دو گونه‌ی زیر بر همین مبنای وجود آمده است: ۱- آنارشیسم کمونیستی (جمع‌گرا): که در بعد اقتصادی مخالف مالکیت خصوصی است. مالکیت جمعی یا مالکیت تولیدکنندگان را جایگزین مالکیت خصوصی می‌کند و به بهره‌برداری از زمین و سرمایه، بدون دخالت دولت معتقد است. این نظریه طرفدار اقتصاد کشاورزی و صنایع روستایی و بازگشت به طبیعت است. اینها در صدد بودند که از حد بازار فراتر روند و عقیده داشتند که نیازهای اجتماعی را می‌توان از طریق همکاری داوطلبانه در کارگاه‌های و مجتمع‌های محلی برآورد ساخت، و این مجامع را می‌توان برای منظورهای خاصی به صورت فدراسیون در آورد (مثلاً- سازمانی برای حمل و نقل تشکیل دهند) اما مجمع فدرال حق نخواهد داشت که به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش در صورتی که از تصمیم‌هایش سرپیچد، فشار وارد آورد. [۱۴] این نظریه آنارشیستی به‌وسیله «میخائیل باکونین و پیوتر کراپوتین» مطرح شده است. ۲- آنارشیسم فردگرایانه: بنیاد این نظریه بر فردیت است و خواهان از میان بردن مالکیت‌های بزرگ و گسترش مالکیت‌های کوچک و مبادلات آزاد و خرد هم‌راه با انجمن‌های خصوصی حمایت‌کننده‌ای که کارشان باید حفظ حقوق هر فردی باشد که خدمات آنها را خریداری می‌کند. [۱۵] علاوه بر این، اینها مخالف هرگونه برنامه‌ریزی جهت اصلاحات اقتصادی بودند و از لحاظ باور به مالکیت خصوصی معتقدند و به نوعی با لیبرالیسم قریب‌الافق هستند. البته با این تفاوت که لیبرالیسم وجود دولت حداقلی را اجتناب‌ناپذیر می‌شمارد. از نمایندگان این نوع آنارشیسم «پرودون» و «اشترنر» هستند. در روزگار کنونی جریان‌های تازه‌ای بنام نئوآنارشیسم «آنارشیسم نو» پدید آمده است که خطوط اساسی برنامه آنها نیز به این شرح است: ۱- اجتماعی کردن وسایل تولید (در مقابل نظریه‌ی کمونیسم که در عمل به دولتی کردن وسایل تولیدی می‌انجامید)؛ ۲- ایجاد اتحادیه‌های آنارشیستی؛ ۳- توزیع برابر نعم مادی. [۱۶] آنارشیسم و دموکراسی آنارشیست‌ها منتقدان سرسخت دموکراسی مبتنی بر انتخابات آزاد از نوع رایج در کشورهای غربی بوده‌اند. انتقاد آنان را می‌توان در سه نکته خلاصه کرد: نخست: دولت دموکراتیک باز هم دولت هست، نحوه‌ی کار کردنش نشان‌دهنده‌ی همان بی‌توجهی به نیازهای اجتماعی است که نهادهای سیاسی خودکام‌تر نیز البته به نحوی بارزتر نشان

می‌دهند. دوم: دموکرات‌ها غالباً ادعا می‌کنند که آنچه دموکراسی مبتنی بر نمایندگی مظهر آن است اراده و خواست مردم است که خط‌مشی حکومت را می‌سازد و کنترل می‌کند، اما بنابر عقاید آنارشیست‌ها، مفهوم اراده‌ی واحد و ثابت مردمی افسانه‌ای بیش نیست، مردم از حیث عقاید خویش دچار تفرقه‌اند، افکارشان در حال تغییر است و عده‌ای آگاه‌تر از عده‌ای دیگرند، این فرض که نظر اکثریت، خواست مردم را نمایان می‌سازد فرض باطلی است. چرا که در دموکراسی ناگزیر اکثریت تصمیم خواهد گرفت، آن گاه اقلیت در برابر یک انتخاب قرار می‌گیرد. یا به تصمیمی که گرفته شده است سر می‌سپارد یا در غیر این صورت خود را پس می‌کشد و اجازه می‌دهند که اکثریت به اقدام پردازد، هیچ آنارشیستی جایز نمی‌داند که اقلیت با زور و اکراه از تصمیم اکثریت پیروی کند. اجبار به اطاعت همانا برقراری مجدد قدرت سرکوب‌گر است. بخاطر این آنارشیست‌ها دموکراسی را استبداد اکثریت می‌خوانند. [۱۷] اما دموکراسی مستقیم در نگرش‌های آرمانی اکثر آنارشیست‌ها جایی دارد اما به این شرط که تابع اصل توافق آزاد و اصل اختیار باشد. سوم: آنارشیست‌ها به مسأله‌ی نمایندگی همگانی در مجالس قانون‌گذاری حمله می‌کنند، استدلال ایشان این است که مردم، هنگامی که برای برگزیدن نمایندگانشان فراخوانده می‌شوند، به احتمال بسیار زیاد به کسانی که ظاهراً تحصیل کرده و زبان‌آورند و به عبارت دیگر به اعضای بلند پرواز از طبقه‌ی متوسط رأی می‌دهند. اما حتی اگر اعضای طبقه کارگر بخواهند که نمایندگان را از میان گروه خود برگزینند، چندی نخواهد گذشت که این نمایندگان به سبب موقع و مقام جدید خود تا حد نوکران دولت تنزل خواهند کرد. [۱۸] مؤلفه‌ها و ویژگی‌های آنارشیسم "اختیارگرایی" و "خودانگیختگی" از مهم‌ترین مبانی آنارشیسم است، مؤلفه‌ی محوری و نقطه‌ی پیونددهنده‌ی آنارشیست‌ها - که ستیز با هرگونه حکومت است - نیز بر همین مبنا استوار است؛ ولی ستیزه‌جویی و مخالفت آنها تنها در حکومت و مرجعیت سیاسی متوقف نمی‌شود. آنها با هر نهاد و هر قدرت سازمان یافته‌ی اجتماعی و دینی که بتواند یا بخواهد بر انسان‌ها چیره شود مخالفند. از جمله‌ی این نهادها، نهاد کلیسا به عنوان یک سازمانی متمرکز آمر و ناهی است. البته میان این مخالفت با الحاد و دین‌ستیزی نباید رابطه (این همانی) برقرار کرد. دغدغه و حساسیت آنارشیست‌ها نسبت به هر نهادی (اعم از مذهبی یا غیرمذهبی) است که بخواهد خصیصه‌ی حکومت‌گری بیابد. [۱۹] از منظر آنارشیسم منشأ تشکیل حکومت در گذشته‌ی تاریخ، یا از روی جهل بوده است، یا از روی طمع‌ورزی و یا تحت اجبار و تحمیل گروهی سلطه‌جو. مارکسیسم نیز مانند آنارشیسم چشم به راه زوال حکومت است، اما زوال و اضمحلال آن‌را پس از پایان سیر مراحل خاص خود می‌داند. آنارشیسم اما مترصد و معتقد به ازاله‌ی حکومت در هر زمان و هر مکان ممکن است. [۲۰] با وجود آن که لبه‌ی تیز حمله‌ی آنارشیسم به حکومت‌ها و دولت‌هاست اما گفتیم که شاید نتوان آن‌را - از حیث نظری - مخالف نظم و سامان‌مندی اجتماع دانست. آنارشیسم از آن‌جایی که انسان را موجودی ذاتاً اجتماعی می‌داند معتقد است اموری را که دولت‌ها به زور و مشقت می‌گردانند به وسیله‌ی گروه‌های خودگردان و نهادهای داوطلب به وجهی وجیه‌تر سامان می‌یابد به همین لحاظ آنارشیست‌ها در گستردن نظریه‌ی "لسه فر" ("بگذار بکنند) سعی بلیغ و وافر داشته‌اند. با این توضیحات آنارشیسم از "نیهلیم" تمایز می‌یابد؛ نیهلیم در مفهوم عام خود به هیچ اصل اخلاقی و قانون طبیعی باور ندارد، اما آنارشیسم به انگیزه‌ی اخلاقی معتقد است و حتی، بر اخلاق نظم و انسجام اجتماعی - البته به دور از الزام‌های بیرونی و چهارجوب‌های تحمیلی - پا می‌فشارد. جامعه‌ی آرمانی آنارشیستی، جامعه‌ای است که با استفاده از استعداد نیک‌زیستن انسان و نیک‌سرشتی او و تأکید بر جنبه‌های اجتماعی او، شرارت‌ها به‌غایت کمرنگ شود؛ و در هنگامه‌ی اضطراب، نیروهای داوطلب و سیال با به کارگیری حداقل زور با شرارت مقابله خواهند کرد. [۲۱] البته به عقیده‌ی آنارشیسم بایستی مراقب بود که این گروه‌ها به نهادهای رسمی و دایمی همچون پلیس تبدیل نشود. آنارشیسم همچنین وجود برخی دیگر از سازمان‌های عهده‌دار خدمات اجتماعی و اقتصادی یا سیاسی را - با همان هشدار که ذکر شد - می‌پذیرد. به‌طور خلاصه آنارشیسم به‌عنوان یک سیستم سیاسی - اجتماعی در حقیقت سه ویژگی بارز دارد: (۱) عدم وجود دستگاه دولتی و یا هر نهادی که بتواند یا بخواهد به انسان‌ها چیره شود. (۲) برابری و مساوات به مفهوم واقعی کلمه بین افراد

جامعه ۳) عدم وجود مالکیت خصوصی. [۱]. هیوود، اندرو؛ مفاهیم کلیدی در علم سیاست، ترجمه‌ی حسن سعید کلاهی و عباس کاردان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵، ص ۵۷. [۲]. بیات، عبدالرسول؛ فرهنگ واژه‌ها، قم، موسسه‌ی اندیشه و فرهنگ دینی، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۱۸. [۳]. بازارگاد، بهاء‌الدین؛ مکتب‌های سیاسی، تهران، اقبال، بی تا، ص ۳۳. [۴]. هیوود، اندرو؛ پیشین، ص ۵۷. [۵]. بشیریه، حسین؛ آموزش دانش سیاسی، تهران، نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۸۲، ص ۱۴۴. [۶]. آشوری، داریوش؛ دانشنامه‌ی سیاسی، تهران، سهروردی، چاپ اول، ۱۳۶۶، ص ۴۰. [۷]. عزیزاده، حسن؛ فرهنگ خاص علوم سیاسی، تهران، انتشارات روزنه، چ اول، ۱۳۷۷، ص ۳۹. [۸]. هیوود، اندرو؛ پیشین، ص ۵۸. [۹]. مارتین لیست، سیمور؛ دایرة‌المعارف دموکراسی، کامران فانی و نورالله مرادی، تهران، وزارت خارجه، ج ۱، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰. [۱۰]. بشیریه، حسین؛ پیشین. [۱۱]. آشوری، داریوش، پیشین، ص ۴۲. [۱۲]. بیات، عبدالرسول؛ پیشین، ص ۲۰. [۱۳]. همان، ص ۲۱. [۱۴]. مارتین لیست، سیمور؛ پیشین. [۱۵]. شوارتس منتل، ساختارهای قدرت، (در آمدی بر علم ساست)، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ اول، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰. [۱۶]. اصطلاحات سیاسی، مرکز مطالعات و تحقیقات ملی، تهران، بی‌نا، بی‌تا، ص ۱۶. [۱۷]. ر.ک: مارتین لیست، سیمور؛ پیشین، ص ۱۰۱. [۱۸]. مارتین لیست، سیمور؛ همان. [۱۹]. بیات، عبدالرسول؛ پیشین، ص ۲۲. [۲۰]. همان، ص ۲۳. [۲۱]. همان.

<http://www.pajoohe.com/fa/index.php?Page=definition&UID=۲۸۱۹۵>

سیره سیاسی امام جواد علیه السلام

سیره سیاسی امام جواد علیه السلام

پایگاه راوی

امام جواد علیه السلام در میان بحراناها و سختیها هرگز تسلیم طاغوت عصرشان نشدند و همچنان در برابر ظلم قرار گرفتند و با صبر و تدبیر انقلابی، به زندگی شرافتمندانه ادامه دادند و می فرمودند: ائتد تصب او تکده ثابت قدم باشد تا به هدف برسی یا به آن نزدیک شوی. ۱ امام جواد علیه السلام هرگز حاضر نبودند هیچگونه سازشی با طاغوتیان داشته باشند و با این طرز فکر به فعالیت‌های سیاسی همت می گماشتند. از فعالیت‌های سیاسی ایشان می توان به موارد ذیل اشاره کرد. الف: آماده سازی فکری - علمی جامعه برای عبور به دوره غیبت و عصر اجتهادجواد الاثمه و دو امام بعد از ایشان را «ابن الرضا» نامیده اند. بعید است که علت این نامگذاری صرفا، رابطه نسبی و ژنتیکی آن سه بزرگوار با امام هشتم علیه السلام باشد به نظر می رسد که دلیل عمده این نامگذاری وحدت موضع و سیاست مشترکی بوده است که این بزرگواران در مدیریت حرکت داشته و با حفظ تجربه اجتماعی امام هشتم علیه السلام کوشیده اند تا به رغم همه حصر و حصارها و تنگناها و فشارها، مردم را برای عبور به دوره غیبت و استقبال از عصر اجتهاد آماده سازی کنند. ۲ امام جواد علیه السلام در میان بحراناها و سختیها هرگز تسلیم طاغوت عصرشان نشدند و همچنان در برابر ظلم قرار گرفتند و با صبر و تدبیر انقلابی، به زندگی شرافتمندانه ادامه دادند و می فرمودند: ائتد تصب او تکده ثابت قدم باشد تا به هدف برسی یا به آن نزدیک شوی. ۱ امام جواد علیه السلام هرگز حاضر نبودند هیچگونه سازشی با طاغوتیان داشته باشند و با این طرز فکر به فعالیت‌های سیاسی همت می گماشتند. از فعالیت‌های سیاسی ایشان می توان به موارد ذیل اشاره کرد. الف: آماده سازی فکری - علمی جامعه برای عبور به دوره غیبت و عصر اجتهادجواد الاثمه و دو امام بعد از ایشان را «ابن الرضا» نامیده اند. بعید است که علت این نامگذاری صرفا، رابطه نسبی و ژنتیکی آن سه بزرگوار با امام هشتم علیه السلام باشد به نظر می رسد که دلیل عمده این نامگذاری وحدت موضع و سیاست مشترکی بوده است که این بزرگواران در مدیریت حرکت داشته و با حفظ تجربه اجتماعی امام هشتم علیه السلام کوشیده اند تا به رغم همه حصر و حصارها و تنگناها و فشارها، مردم را برای عبور به دوره غیبت و استقبال از عصر اجتهاد آماده سازی کنند. ۲ ب: نفوذ، استحاله و فروپاشی تدریجی نهاد قدرتائمه (علیهم السلام) بدون آنکه

رسالت خود را به فراموشی سپارند هرگونه حمایتی را از جانب حکومت می پذیرفتند و با آن همکاری نمی کردند. گواه ما بر این ادعا موضع امام رضا علیه السلام در قبال مسأله ولایتعهدی بود که آن حضرت آن را به شرط عدم دخالت در امور حکومتی پذیرفتند. اما حضرت جواد علیه السلام که دختر مامون را به همسری خویش گرفتند، از هر فرصتی برای رسالت خویش بهره برداری می کردند. همانند پدر گرامیشان به خاطر مصالح اسلام، و اضطراب چاره ای جز این ندیدند که در ظاهر با سیاست مامون مخالفت نکنند. به این صورت که امام جواد علیه السلام با قبول دامادی مامون به مبارزه علیه قدرت برخاستند. ج: رهنمودهای امام به شیعیان که هدف امام از بعضی سفارشات این بود که خطاها و نقاط ضعفی را که در کار اصحاب و انقلابیون علوی بود، مشخص نمایند و علت سستی و موفق نبودن حرکتهای آنها را روشن سازند تا اصحاب آن حضرت دوباره مرتکب آنها نشوند. امام جواد علیه السلام می فرمودند: العامل بالظلم و المعین له، و الراضی به شرکاء ستمگر و کسی که او را کمک کند یا به ستم او راضی باشد، همه با هم شریک هستند. امام می خواستند اصحاب و پیروان خود را برای یک کار مکتبی و سیاسی بزرگ آماده کنند لذا بر ضرورت آگاهی نسبت به مسائلی که در وصایا آمده تأکید می نمودند. د: رهبری سازمان و کالتان سازمان به دلیل دشواری ارتباط مستقیم امامان (علیهم السلام) با شیعیان همچنین عدم دسترسی شیعیان به امامان (علیهم السلام) به سبب حبس یا شهادت و آماده سازی شیعیان نسبت به شرایط عصر غیبت، از زمان امام صادق علیه السلام تاسیس شد و از همان زمان شروع به فعالیت کرد. امام جواد علیه السلام با تمام محدودیت های موجود، از طریق نصب و کلا و نمایندگان، ارتباط خود را با شیعیان حفظ می کردند ایشان در سراسر قلمرو حکومت عباسی و کلائی داشتند که با فعالیت آنها از پراکنده شدن نیروهای شیعه جلوگیری می شد. پی نوشتها: ۱-

محمد محمدی اشتهاردی، نگاهی به زندگانی امام جواد علیه السلام، ص ۱۰۵-۲. احمد اسلامی، از خاتمیت تا غیبت (نگاهی نو به زندگی چهاره معصوم)، قم، میثم تمار، ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۱۷۶-۳. محمود شریفی، سرچشمه های نور امام جواد علیه السلام، بی جا، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۸-۴. علی محمد علی دخیل، ائمتنا روائع من حیاة الائمة الاثنی عشر (علیهم السلام)، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ سیزدهم، ۱۹۹۹-۱۹۲۰ ه.ش، ج ۲، ص ۱۸۳-۵. رک: محمد رضا جباری، سازمان و کالت، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ه.ش، ج ۱، صص ۴۸ تا ۵۳.

<http://www.fatemiyaon.ir/siasat/۳۰۳-۱۳۸۹-۰۸-۱۴-۱۳-۵۸-۲۶>

نگاهی به ابعاد سیاسی زندگی حضرت جوادالائمة(ع)

گروه سیاسی: امروز آخرین روز از ماه ذی القعدة برابر است با سالروز شهادت جانشوز حضرت جوادالائمة(ع) که بدین مناسبت مروری بر زندگی سیاسی ایشان داریم. به گزارش خبرنگار سیاسی خبرگزاری قرآنی ایران (ایکنا) امروز چهارشنبه ۲۷ آبان مصادف است با آخرین روز از ماه ذی القعدة که به روایت مشهور شهادت نهمین اختر تابناک امامت، حضرت امام محمد تقی (ع) است. یکی از بارزترین ابعاد امامت، رهبری سیاسی جامعه اسلامی است که تنها در مدت کوتاهی در زندگی امیرالمؤمنین (ع) و امام حسن مجتبی (ع) تحقق و عینیت یافت؛ ولی ائمه معصومین (ع) با وجود کنار بودن از مرکز قدرت و دولت، همچنان نقش خود را در جامعه اسلامی، به عنوان قطب سیاسی و مرکز آگاهی بخش و مبدأ نهضت ها و حرکت های انقلابی و عامل فشار برای جلوگیری خلفا در روند سیاسی موجود از انحراف بیش تر، ایفا نمودند. از جالب ترین ابعاد شخصیت سیاسی ائمه (ع) نقش موضع گیری های سیاسی آن پیشوایان در برابر قدرت های حاکم زمان خود است که جای دقت و تعمق و بررسی دارد. از آنجا که سیمای زندگی ائمه معصومین (علیه السلام) در پوششی از تقیه، عبادت، زهد و عرفان قرار دارد، کشف موضع گیری های سیاسی ائمه (ع) در بسیاری از موارد خالی از اشکال نیست و در برخی موارد نیز باید با توجه به قرائن و شرایط، رازهای نهفته را در زندگی به ظاهر عادی ائمه (ع) را به دست آورد. به مناسبت سالروز شهادت آن امام همام مروری بر زندگی سیاسی ایشان خواهیم

داشت. حضرت امام محمد تقی دهم ماه رجب سال ۱۹۵ هجری قمری در مدینه منوره چشم به جهان گشود. پدر بزرگوارش حضرت رضا(ع) و مادر ارجمندش بانویی مصری تبار به نام سبیکه است. حضرت رضا در مورد منزلت فرزندش امام جواد و مادر مکرمه آن حضرت، به یارانش فرمود: من دارای پسری شده‌ام که همچون موسی شکافنده دریاها علم است و مانند عیسی مادری پاک دارد. پیشوای نهم در سن ۷ سالگی به امامت رسید و هفده سال رهبری شیعیان را به عهده داشت. دوران امامت آن حضرت با دو نفر از خلفای ستم پیشه عباسی مأمون و معتصم مقارن بود. هنگامی که امام رضا(ع) به دعوت مأمون از مدینه به توس رفت. امام تقی(ع) که کودک بود، مانند دیگر افراد خانواده حضرت رضا(ع) در مدینه ماند و در سال ۲۰۲ هـ ق برای دیدار پدر به مرو رفت و سپس به مدینه بازگشت. پس از شهادت امام رضا(ع) مأمون به بغداد رفت او که از کمالات علمی و معنوی امام جواد(ع) آگاه بود ایشان را از مدینه به بغداد دعوت کرد. اما دولتمردان حکومت عباسی و اطرافیان مأمون از این اقدام ناخشنود بودند، به ویژه آنکه مأمون تصمیم داشت دختر خود، ام‌الفضل، را به همسری امام جواد(ع) در آورد. ترس از علویان و محبت اهل بیت در دل مسلمانان از یک سو و متهم بودن وی در به شهادت رساندن امام رضا(ع) در جهان اسلام از سوی دیگر، وی را بر آن داشت تا با به تزویج در آوردن دختر خویش ام‌الفضل، ضمن تبرئه خویش و استمرار حرکت عوام‌فریبانه در دوست داشتن اهل بیت، پایه‌های حکومت خویش را مستحکم سازد. این حرکت مأمون چون سپردن ولایتعهدی به امام رضا(ع) مورد اعتراض بزرگان بنی‌عباس قرار گرفت اما مشاهده علم و درایت حضرت جواد(ع) در همان سن آنان را به قبول این ازدواج ترغیب ساخت. امام جواد(ع) شرایط خود را همان شرایط پدر خویش دید، از این رو با پذیرش ازدواج با ام‌الفضل نقشه پلید مأمون در به قتل رساندن وی و شیعیان را از صفحه ذهن مأمون زدود. حضرت(ع) که به خوبی از سیاست‌ها و نقشه‌های مأمون در بهره‌برداری از جایگاه دینی و اجتماعی خود باخبر بود، پس از ازدواج اقامت در بغداد را رد و به مدینه بازگشت و تا سال شهادت خویش در آنجا مقیم شد. نامه‌های ام‌الفضل به پدر خویش مبنی بر عدم توجه امام جواد(ع) به وی، بیانگر اجباری بودن ازدواج وی با ام‌الفضل و نداشتن فرزندگی از ام‌الفضل از امام جواد(ع) پرده از هوشمندی امام(ع) برمی‌دارد؛ چون مأمون بر آن بود تا با به دنیا آمدن فرزندگی از ام‌الفضل وی را به عنوان یکی از فرزندان رسول خدا(ص) در بین شیعیان، محور حرکت‌های آینده خود و بنی‌عباس قرار دهد. مأمون در سال ۲۱۸ هـ ق در مسیر حرکت به سوی جنگ تا روم درگذشت. علی‌رغم تمایل سپاه و سران بنی‌عباس به خلافت عباس فرزند مأمون، عباس بنا بر وصیت پدر با عمویش ابواسحاق معتصم بیعت کرد. معتصم هشتمین خلیفه عباسی پس از ورود به بغداد، امام جواد(ع) را از مدینه به بغداد فرا خواند. حضرت در سال ۲۱۸ پس از معرفی امام هادی(ع) به جانشینی خود به همراه ام‌الفضل به بغداد رفت. در این سفر حضرت با شخصیتی متفاوت از مأمون روبرو شد، شخصیتی با روحیه نظامی‌گری و فاقد بینش علمی. معتصم که مایه‌های حيله‌گری و عوام‌فریبی‌های مأمون را در خود نداشت، موضعگیری متضاد با اهل بیت خود را در بین مردم آشکار ساخت. امام علیه السلام در دو سال آخر عمر خویش تحت نظارت شدیدتر دستگاه امنیتی و نظامی معتصم قرار گرفت. نضج‌گیری نحله‌ها و فرقه‌های گوناگون در عصر امام جواد(ع)، فرایند عوامل گوناگونی چون گسترش جهان اسلام و ورود اعتقادات و باورهای مذاهب و ادیان دیگر، ترجمه آثار فلاسفه یونان و درگیری‌ها جناح‌بندی‌ها و بلوک‌بندی قدرت بود. امام جواد(ع) همانند پدر بزرگوارشان در دو جنبه سیاست و فکر و فرهنگ قرار داشت. موضعگیری‌ها و شبهه‌افکنی‌های فرقه‌هایی چون زیدیه، واقفیه، غلات مجسمه، امام را بر آن داشت تا در حوزه فرهنگ تشیع در برابر آنان موضعی شفاف اتخاذ کند. امام جواد(ع) در راستای بسط و گسترش فرهنگ ناب تشیع کارگزاران و وکلایی در مناطق گوناگون و قلمرو بزرگ عباسیان تعیین و یا اعزام نمود. به گونه‌ای که امام در مناطقی چون اهواز، همدان، ری، سیستان، بغداد، واسط، سبسط، بصره و نیز مناطق شیعه‌نشین چون کوفه و قم دارای وکلایی کارآمد بود. امام جواد(ع) در راستای نفوذ نیروهای شیعی در ساختار حکومتی بنی‌عباس برای یاری شیعیان در مناطق گوناگون به افرادی چون «احمد بن حمزه قمی» اجازه پذیرفتن مناصب دولتی داد، تا جایی که افرادی چون «نوح بن دراج» که چندی قاضی بغداد و سپس

قاضی کوفه بود، از یاران حضرت (ع) به شمار می رفتند کسانی از بزرگان و ثقات شیعه چون محمد بن اسماعیل بن بزيع (نیشابوری) که از وزرای خلفای عباسی به شمار می رفت به گونه‌ای با حضرت در ارتباط بودند که وی از حضرت جواد (ع) پیراهنی درخواست کرد که به هنگام مرگ به جای کفن بپوشد و حضرت خواست او را اجابت و برای وی پیراهن خویش را فرستاد. حرکت امام جواد (ع) در چینش نیروهای فکری و سیاسی، خود حرکتی کاملاً محرمانه بود، تا جایی که وقتی به ابراهیم بن محمد نامه می نویسد به او امر می کند که تا وقتی «یحیی بن ابی عمران» (از اصحاب حضرت) زنده است نامه را نگشاید. پس از چند سال که یحیی از دنیا می رود ابراهیم بن محمد نامه را می گشاید که حضرت در آن به او خطاب کرده: مسئولیت‌ها و کارهایی که به عهده (یحیی بن ابی عمران) بوده از این پس بر عهده توست. این نشانگر آن است که حضرت در جو اختناق حکومت بنی عباس مواظبت و عنایت داشت، تا کسی از جانشینی نمایندگان وی اطلاعی حاصل ننماید. حضرت امام جواد (علیه السلام) با آنکه فقط ۲۵ سال داشتند بنابر روایات مشهور، توسط ام‌الفضل دختر مامون با جام زهر به شهادت رسیدند.

لینک خبر: http://www.iqna.ir/fa/news_detail.php?ProdID=۴۹۵۱۷۱

سیره سیاسی امام جواد علیه السلام

سیره سیاسی امام جواد علیه السلام

پایگاه راوی

امام جواد علیه السلام در میان بحراناها و سختیها هرگز تسلیم طاغوت عصرشان نشدند و همچنان در برابر ظلم قرار گرفتند و با صبر و تدبیر انقلابی، به زندگی شرافتمندانه ادامه دادند و می فرمودند: اتند تصب او تکده ثابت قدم باشد تا به هدف برسی یا به آن نزدیک شوی. امام جواد علیه السلام هرگز حاضر نبودند هیچگونه سازشی با طاغوتیان داشته باشند و با این طرز فکر به فعالیت‌های سیاسی همت می گماشتند. از فعالیت‌های سیاسی ایشان می توان به موارد ذیل اشاره کرد. الف: آماده سازی فکری - علمی جامعه برای عبور به دوره غیبت و عصر اجتهاد جواد الائمه و دو امام بعد از ایشان را «ابن الرضا» نامیده اند. بعید است که علت این نامگذاری صرفاً، رابطه نسبی و ژنتیکی آن سه بزرگوار با امام هشتم علیه السلام باشد به نظر می رسد که دلیل عمده این نامگذاری وحدت موضع و سیاست مشترکی بوده است که این بزرگواران در مدیریت حرکت داشته و با حفظ تجربه اجتماعی امام هشتم علیه السلام کوشیده اند تا به رغم همه حصر و حصارها و تنگناها و فشارها، مردم را برای عبور به دوره غیبت و استقبال از عصر اجتهاد آماده سازی کنند. امام جواد علیه السلام در میان بحراناها و سختیها هرگز تسلیم طاغوت عصرشان نشدند و همچنان در برابر ظلم قرار گرفتند و با صبر و تدبیر انقلابی، به زندگی شرافتمندانه ادامه دادند و می فرمودند: اتند تصب او تکده ثابت قدم باشد تا به هدف برسی یا به آن نزدیک شوی. امام جواد علیه السلام هرگز حاضر نبودند هیچگونه سازشی با طاغوتیان داشته باشند و با این طرز فکر به فعالیت‌های سیاسی همت می گماشتند. از فعالیت‌های سیاسی ایشان می توان به موارد ذیل اشاره کرد. الف: آماده سازی فکری - علمی جامعه برای عبور به دوره غیبت و عصر اجتهاد جواد الائمه و دو امام بعد از ایشان را «ابن الرضا» نامیده اند. بعید است که علت این نامگذاری صرفاً، رابطه نسبی و ژنتیکی آن سه بزرگوار با امام هشتم علیه السلام باشد به نظر می رسد که دلیل عمده این نامگذاری وحدت موضع و سیاست مشترکی بوده است که این بزرگواران در مدیریت حرکت داشته و با حفظ تجربه اجتماعی امام هشتم علیه السلام کوشیده اند تا به رغم همه حصر و حصارها و تنگناها و فشارها، مردم را برای عبور به دوره غیبت و استقبال از عصر اجتهاد آماده سازی کنند. ب: نفوذ، استحاله و فروپاشی تدریجی نهاد قدرتنامه (علیهم السلام) بدون آنکه رسالت خود را به فراموشی بسپارند هرگونه حمایتی را از جانب حکومت می پذیرفتند و با آن همکاری نمی کردند. گواه ما بر این ادعا موضع امام رضا علیه السلام در قبال مسأله ولایتعهدی بود که آن حضرت آن را به شرط عدم دخالت در امور حکومتی

پذیرفتند. اما حضرت جواد علیه السلام که دختر مامون را به همسری خویش گرفتند، از هر فرصتی برای رسالت خویش بهره برداری می کردند. همانند پدر گرامیشان به خاطر مصالح اسلام، و اضطراب چاره ای جز این ندیدند که در ظاهر با سیاست مامون مخالفت نکنند. به این صورت که امام جواد علیه السلام با قبول دامادی مامون به مبارزه علیه قدرت برخاستند. ج: رهنمودهای امام به شیعیان که هدف امام از بعضی سفارشات این بود که خطاها و نقاط ضعفی را که در کار اصحاب و انقلابیون علوی بود، مشخص نمایند و علت سستی و موفق نبودن حرکت‌های آنها را روشن سازند تا اصحاب آن حضرت دوباره مرتکب آنها نشوند. امام جواد علیه السلام می فرمودند: العامل بالظلم و المعین له، و الراضی به شرکاء ستمگر و کسی که او را کمک کند یا به ستم او راضی باشد، همه با هم شریک هستند. امام می خواستند اصحاب و پیروان خود را برای یک کار مکتبی و سیاسی بزرگ آماده کنند لذا بر ضرورت آگاهی نسبت به مسائلی که در وصایا آمده تأکید می نمودند. د: رهبری سازمان و کالتان سازمان به دلیل دشواری ارتباط مستقیم امامان (علیهم السلام) با شیعیان همچنین عدم دسترسی شیعیان به امامان (علیهم السلام) به سبب حبس یا شهادت و آماده سازی شیعیان نسبت به شرایط عصر غیبت، از زمان امام صادق علیه السلام تاسیس شد و از همان زمان شروع به فعالیت کرد. امام جواد علیه السلام با تمام محدودیت های موجود، از طریق نصب و کلا و نمایندگان، ارتباط خود را با شیعیان حفظ می کردند ایشان در سراسر قلمرو حکومت عباسی و کلائی داشتند که با فعالیت آنها از پراکنده شدن نیروهای شیعه جلوگیری می شد. پی نوشتها: ۱-

محمد محمدی اشتهاردی، نگاهی به زندگانی امام جواد علیه السلام، ص ۱۰۵، ۲- احمد اسلامی، از خاتمیت تا غیبت (نگاهی نو به زندگی چهاره معصوم)، قم، میثم تمار، ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۱۷۶، ۳- محمود شریفی، سرچشمه های نور امام جواد علیه السلام، بی جا، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۱۴۸، ۴- علی محمد علی دخیل، ائمتنا روائع من حیاة الائمة الاثنی عشر (علیهم السلام)، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، چاپ سیزدهم، ۱۴۲۰-۱۹۹۹ م، ج ۲، ص ۱۸۳، ۵- رک: محمد رضا جباری، سازمان و کالت، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ه.ش، ج ۱، صص ۴۸ تا ۵۳.

<http://www.fatemiyan.ir/siasat/۳۰۳-۱۳۸۹-۰۸-۱۴-۱۳-۵۸-۲۶>

نگاهی به ابعاد سیاسی زندگی حضرت جوادالائمه (ع)

گروه سیاسی: امروز آخرین روز از ماه ذی القعدة برابر است با سالروز شهادت جانشین حضرت جوادالائمه (ع) که بدین مناسبت مروری بر زندگی سیاسی ایشان داریم. به گزارش خبرنگار سیاسی خبرگزاری قرآنی ایران (ایکنا) امروز چهارشنبه ۲۷ آبان مصادف است با آخرین روز از ماه ذی القعدة که به روایت مشهور شهادت نهمین اختر تابناک امامت، حضرت امام محمد تقی (ع) است. یکی از بارزترین ابعاد امامت، رهبری سیاسی جامعه اسلامی است که تنها در مدت کوتاهی در زندگی امیرالمؤمنین (ع) و امام حسن مجتبی (ع) تحقق و عینیت یافت؛ ولی ائمه معصومین (ع) با وجود کنار بودن از مرکز قدرت و دولت، همچنان نقش خود را در جامعه اسلامی، به عنوان قطب سیاسی و مرکز آگاهی بخش و مبدأ نهضت‌ها و حرکت‌های انقلابی و عامل فشار برای جلوگیری خلفا در روند سیاسی موجود از انحراف بیش‌تر، ایفا نمودند. از جالب‌ترین ابعاد شخصیت سیاسی ائمه (ع) نقش موضع‌گیریهای سیاسی آن پیشوایان در برابر قدرت‌های حاکم زمان خود است که جای دقت و تعمق و بررسی دارد. از آنجا که سیمای زندگی ائمه معصومین (علیه السلام) در پوششی از تقیه، عبادت، زهد و عرفان قرار دارد، کشف موضع‌گیری‌های سیاسی ائمه (ع) در بسیاری از موارد خالی از اشکال نیست و در برخی موارد نیز باید با توجه به قرائن و شرایط، رازهای نهفته را در زندگی به ظاهر عادی ائمه (ع) را به دست آورد. به مناسبت سالروز شهادت آن امام همام مروری بر زندگی سیاسی ایشان خواهیم داشت. حضرت امام محمد تقی دهم ماه رجب سال ۱۹۵ هجری قمری در مدینه منوره چشم به جهان گشود. پدر بزرگوارش حضرت رضا (ع) و مادر ارجمندش بانویی مصری تبار به نام سبیکه است. حضرت رضا در مورد منزلت فرزندش امام جواد و مادر

مکرمه آن حضرت، به یارانش فرمود: من دارای پسری شده‌ام که همچون موسی شکافنده دریاها علم است و مانند عیسی مادری پاک دارد. پیشوای نهم در سن ۷ سالگی به امامت رسید و هفده سال رهبری شیعیان را به عهده داشت. دوران امامت آن حضرت با دو نفر از خلفای ستم پیشه عباسی مأمون و معتصم مقارن بود. هنگامی که امام رضا (ع) به دعوت مامون از مدینه به توس رفت. امام تقی (ع) که کودک بود، مانند دیگر افراد خانواده حضرت رضا (ع) در مدینه ماند و در سال ۲۰۲ هـ.ق برای دیدار پدر به مرو رفت و سپس به مدینه بازگشت. پس از شهادت امام رضا (ع) مامون به بغداد رفت او که از کمالات علمی و معنوی امام جواد (ع) آگاه بود ایشان را از مدینه به بغداد دعوت کرد. اما دولتمردان حکومت عباسی و اطرافیان مامون از این اقدام ناخشنود بودند، به ویژه آنکه مامون تصمیم داشت دختر خود، ام‌الفضل، را به همسری امام جواد (ع) در آورد. ترس از علویان و محبت اهل بیت در دل مسلمانان از یک سو و متهم بودن وی در به شهادت رساندن امام رضا (ع) در جهان اسلام از سوی دیگر، وی را بر آن داشت تا با به تزویج در آوردن دختر خویش ام‌الفضل، ضمن تبرئه خویش و استمرار حرکت عوام‌فریبانه در دوست داشتن اهل بیت، پایه‌های حکومت خویش را مستحکم سازد. این حرکت مامون چون سپردن ولایتعهدی به امام رضا (ع) مورد اعتراض بزرگان بنی‌عباس قرار گرفت اما مشاهده علم و درایت حضرت جواد (ع) در همان سن آنان را به قبول این ازدواج ترغیب ساخت. امام جواد (ع) شرایط خود را همان شرایط پدر خویش دید، از این رو با پذیرش ازدواج با ام‌الفضل نقشه پلید مامون در به قتل رساندن وی و شیعیان را از صفحه ذهن مامون زدود. حضرت (ع) که به خوبی از سیاست‌ها و نقشه‌های مامون در بهره‌برداری از جایگاه دینی و اجتماعی خود باخبر بود، پس از ازدواج اقامت در بغداد را رد و به مدینه بازگشت و تا سال شهادت خویش در آنجا مقیم شد. نامه‌های ام‌الفضل به پدر خویش مبنی بر عدم توجه امام جواد (ع) به وی، بیانگر اجباری بودن ازدواج وی با ام‌الفضل و نداشتن فرزندگی از ام‌الفضل از امام جواد (ع) پرده از هوشمندی امام (ع) برمی‌دارد؛ چون که مامون بر آن بود تا با به دنیا آمدن فرزندگی از ام‌الفضل وی را به عنوان یکی از فرزندان رسول خدا (ص) در بین شیعیان، محور حرکت‌های آینده خود و بنی‌عباس قرار دهد. مامون در سال ۲۱۸ هـ.ق در مسیر حرکت به سوی جنگ تا روم درگذشت. علی‌رغم تمایل سپاه و سران بنی‌عباس به خلافت عباس فرزند مامون، عباس بنا بر وصیت پدر با عمویش ابواسحاق معتصم بیعت کرد. معتصم هشتمین خلیفه عباسی پس از ورود به بغداد، امام جواد (ع) را از مدینه به بغداد فرا خواند. حضرت در سال ۲۱۸ پس از معرفی امام هادی (ع) به جانشینی خود به همراه ام‌الفضل به بغداد رفت. در این سفر حضرت با شخصیتی متفاوت از مامون روبرو شد، شخصیتی با روحیه نظامی‌گری و فاقد بینش علمی. معتصم که مایه‌های حيله‌گری و عوام‌فریبی‌های مامون را در خود نداشت، موضعگیری متضاد با اهل بیت خود را در بین مردم آشکار ساخت. امام علیه السلام در دو سال آخر عمر خویش تحت نظارت شدیدتر دستگاه امنیتی و نظامی معتصم قرار گرفت. نضج‌گیری نحله‌ها و فرقه‌های گوناگون در عصر امام جواد (ع)، فرایند عوامل گوناگونی چون گسترش جهان اسلام و ورود اعتقادات و باورهای مذاهب و ادیان دیگر، ترجمه آثار فلاسفه یونان و درگیری‌ها جناح‌بندی‌ها و بلوک‌بندی قدرت بود. امام جواد (ع) همانند پدر بزرگوارشان در دو جبهه سیاست و فکر و فرهنگ قرار داشت. موضعگیری‌ها و شبهه‌افکنی‌های فرقه‌هایی چون زیدیه، واقفیه، غلات مجسمه، امام را بر آن داشت تا در حوزه فرهنگ تشیع در برابر آنان موضعی شفاف اتخاذ کند. امام جواد (ع) در راستای بسط و گسترش فرهنگ ناب تشیع کارگزاران و وکلایی در مناطق گوناگون و قلمرو بزرگ عباسیان تعیین و یا اعزام نمود. به گونه‌ای که امام در مناطقی چون اهواز، همدان، ری، سیستان، بغداد، واسط، سبط، بصره و نیز مناطق شیعه‌نشین چون کوفه و قم دارای وکلایی کارآمد بود. امام جواد (ع) در راستای نفوذ نیروهای شیعی در ساختار حکومتی بنی‌عباس برای یاری شیعیان در مناطق گوناگون به افرادی چون «احمد بن حمزه قمی» اجازه پذیرفتن مناصب دولتی داد، تا جایی که افرادی چون «نوح بن دراج» که چندی قاضی بغداد و سپس قاضی کوفه بود، از یاران حضرت (ع) به شمار می‌رفتند کسانی از بزرگان و ثقات شیعه چون محمد بن اسماعیل بن بزیع (نیشابوری) که از وزرای خلفای عباسی به شمار می‌رفت به گونه‌ای با حضرت در ارتباط بودند که وی از حضرت جواد (ع)

پیراهنی درخواست کرد که به هنگام مرگ به جای کفن پیوشد و حضرت خواست او را اجابت و برای وی پیراهن خویش را فرستاد. حرکت امام جواد (ع) در چینش نیروهای فکری و سیاسی، خود حرکتی کاملاً محرمانه بود، تا جایی که وقتی به ابراهیم بن محمد نامه می نویسد به او امر می کند که تا وقتی «یحیی بن ابی عمران» (از اصحاب حضرت) زنده است نامه را نگشاید. پس از چند سال که یحیی از دنیا می رود ابراهیم بن محمد نامه را می گشاید که حضرت در آن به او خطاب کرده: مسئولیت‌ها و کارهایی که به عهده (یحیی بن ابی عمران) بوده از این پس بر عهده توست. این نشانگر آن است که حضرت در جو اختناق حکومت بنی عباس مواظبت و عنایت داشت، تا کسی از جانشینی نمایندگان وی اطلاعی حاصل ننماید. حضرت امام جواد (علیه السلام) با آنکه فقط ۲۵ سال داشتند بنابر روایات مشهور، توسط ام‌الفضل دختر مامون با جام زهر به شهادت رسیدند.

لینک خبر: http://www.iqna.ir/fa/news_detail.php?ProdID=۴۹۵۱۷۱

چالشی به نام فمینیسم

رسالت

بخش اندیشه: طی چند دهه اخیر غرب تلاش دارد به نحوی الگوی زن غربی را یک الگوی فراگیر و مدرن در سطح جهان معرفی کند و این الگو را به عنوان شاخصی برای سنجش میزان آزادی زنان در نظر بگیرد. در الگوی زن غربی که به اصطلاح زن مدرن خوانده می شود اساساً تفاوتی میان مرد و زن وجود ندارد. اما با اندکی کنکاش متوجه خواهیم شد که نه تنها الگوی زن غربی به آزادی و مساوات میان زنان و مردان نمی رسد بلکه زن را به زنجیرهای مدرن اسارت در برابر مرد می کشاند. در الگوی زن مدرن دو ممیزه از شاخصه های اساسی محسوب می شود: الف- گرایش زنان به صفات مردانه، پوشش های مردانه و هر آنچه که مردان می توانند انجام دهند. ب- آزادی جنسی برای زن و شکستن تمامی محدودیت هاییکه پیش از آن برای زنان متصور بود. در حقیقت در الگوی زن مدرن زنان از هرگونه محدودیت و حصار آزادی آزاد شده اند. آنان می توانند حتی بدون پوششی خاص و نیمه عریان وارد اجتماع شوند. دیگر تقیدی به ارضای نیاز جنسی در کانون خانواده نیست بلکه جنسیت و شهوانیت به عرصه اجتماع کشیده شده است. اما به راستی برداشته شدن حصار حجاب و عفاف باعث آزادی زنان شده است؟ به راستی چه کسی از الگوی زن مدرن بیشتر استفاده و یا بهتر بگوییم سوء استفاده می کند؟ آیا برهنه سازی زنان در اجتماع جز در راستای میل و شهوت پرستی مردان قرار نمی گیرد؟ امروز در غرب نگاه به زنان یک نگاه کاملاً ابزاری و جنسی است. کافی است نگاهی به آمارهایی که در خصوص آزار و اذیت های جنسی در غرب بروز می کند توجه کنید. زن مدرن حقیقتاً انسان نیست بلکه کالایی است که برای شهوت پرستی مردان ظهور و بروز پیدا کرده است. البته باید دانست که زنان در غرب نیز در برابر این همه بی عدالتی و ظلم در برابر خود کوتاه ننشسته اند و سعی دارند تا این ناعدالتی را با گسترش فمینیسم و طرد مردان به اجرا در بیاورند امری که خود نیز یک خطای استراتژیک محسوب می شود. در تعاریف غربی فمینیسم باور داشتن به حقوق زنان و برابری سیاسی، اجتماعی و اقتصادی زن و مرد است. فمینیسم مباحثه‌ای است که از جنبش‌ها، نظریه‌ها و فلسفه‌های گوناگون تشکیل شده است که در ارتباط با تبعیض جنسیتی هستند و از برابری برای زنان دفاع کرده و برای حقوق زنان و مسائل زنان مبارزه می‌کند. در واقع این طور باید گفت که تشکیل جنبش های فمینیستی در غرب به دلیل پاسخ دادن به وضعیت بد زنان در غرب بوده است. فشار و تحقیر زنان در غرب منجر به آن شده است تا زنان رو به جریان‌های فمینیستی بیاورند حال آنکه همین جریان های فمینیستی نیز در برنامه ای مدون در خدمت مردسالاری غربی قرار می گیرد. فمینیسم سعی می کند تا ضمن درک دلایل نابرابری های موجود، تمرکز خود را به سیاست های جنسیتی، معادلات قدرت و جنسیت معطوف نماید. بسیاری از زنان در مقابل این الگو از خود رفتار های خشونت آمیز بروز می دهند. آنها سعی می کنند که با خشونت بیشتر خود را بیش از پیش متظاهر به مردان کنند و از این رو جایگاه ابزاری خویش را در نگاه مردان ترک گویند. در

واقع در یک عبارت کوتاه فمینیسم مولود ناقص الخلقه الگوی زن غربی است. از این رو موضوع‌های کلی مورد توجه فمینیسم تبعیض، رفتار قالبی، شی‌انگاری، بیداد و مردسالاری و پدرسالاری هستند. فعالان فمینیسم به مواردی مانند برابری جنسیتی، حقوق تولیدمثل، خشونت خانگی، برابری دستمزد، آزار جنسی و تبعیض جنسیتی می‌پردازند. امروز فمینیست‌ها بر این باورند که زنان می‌بایست با هر پوششی وارد اجتماع شوند حال آنکه از بین رفتن حجاب تنها به ضرر زنان است. فمینیسم‌ها به دنبال روابط آزاد جنسی هستند حال آنکه در صورتی که روابط جنسی آزاد شود و خانواده کانون این ارتباط نباشد بازهم زنان متضرر اصلی هستند چرا که آنان توانایی مالی و اقتصادی محدودی در غرب دارند. لذا در نهایت می‌توان گفت فمینیسم مولود نقض حقوق بشر در غرب است که هم اکنون به نام حقوق بشر انسانیت زنان را به دیار نسیان می‌سپارد.

جنگ نرم چیست

؟ تابناک جنگ نرم، یکی از روش‌ها (تاکتیک‌های مقابله و مبارزه‌ی دو جناح یا دو طیف متخاصم است. وقتی اهداف، برنامه‌ها و منافع دو جریان (دو طیف) با یکدیگر منافات پیدا می‌کند و در واقع تداوم بقای هر یک منوط به تسلیم و یا از میان رفتن طیف دیگر می‌شود، صف‌آرایی و جنگ بین این دو جناح آغاز می‌گردد و هر یک ضمن دفاع از خود، سعی در از میان برداشتن دیگری می‌نماید. الف - سبک جنگ‌ها متفاوت است و در هر جنگی نیز روش‌ها (تاکتیک‌ها) و تسلیحات (ابزار) متفاوتی به کار گرفته می‌شود. مثل جنگ سخت (مسلحانه، نظامی) با شمشیر و یا بمب‌های خوشه‌ای و لیزری و اتمی - جنگ اقتصادی با شیوه‌ها و رقابت‌های ناسالم، مخرب و نابود کننده مثل تحریم و با استفاده از ابزار متفاوت بانک، بیمه، حمل و نقل، قوانین صادرات و واردات، قوانین بین‌الملل و ... - جنگ نرم یا همان جنگ روانی با ابزار تبلیغاتی و امروزه رسانه‌ای. ب - روش تبلیغ و ضد تبلیغ به هر نوعی، مانند: دروغ‌پراکنی، شایعه‌سازی، ایجاد شبهه، تخریب شخصیت، ایجاد تهدید واهی، ایجاد امید واهی، تغییر باورها، تهاجم‌های فرهنگی و ...، همه از عرصه‌های متفاوت «جنگ نرم» است و هر ابزار تبلیغاتی، اعم از تریبون، منبر، قلم، کتاب، اینترنت، جراید، فیلم و هنر، شعر و موسیقی و ... نیز از ابزار این جنگ وسیع و مؤثر قلمداد می‌گردد. ج - این که واژه‌ی «جنگ نرم» در گوگل معادل ندارد، سخن احمقانه‌ای است که زیبا کلام مطرح نموده است. قرار نیست که هر واژه‌ای در گوگل معادل داشته باشد و اگر نداشت، معنایی نداشته باشد و یا مصداق آن در خارج فاقد واقعیت باشد. گوگل کتاب مرجع و منبع علمی ما نیست. غربی‌ها از واژه‌ی «soft power» به معنای «قدرت نرم» استفاده می‌کنند که البته اگر چه در معنا نزدیک است، اما آن جامعیت در بیان موضوع را ندارد. چرا که «جنگ نرم» سیاست و عمل آن «قدرت نرم» برای براندازی است و نه خود آن. د - تاریخچه‌ی «جنگ نرم» را می‌توان از دو منظر «عام» و «خاص» مورد بررسی قرار داد. از منظر آن، جنگ نرم از همان موقعی روش و تاکتیک دشمن قرار گرفت که ابلیس بر خود تکبر نمود و بر انسان حسادت برد و چنین قسم خورد: «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (ص - ۸۲) ترجمه: گفت: (سوگند) به عزت تو که همگی آنان را گمراه خواهم ساخت اغوا، یعنی فریب دادن، مستلزم جنگ نرم است و روش آن نیز خلاف نشان دادن حقایق و واقعیات است. راست را دروغ، دروغ را راست، امنیت را تهدید و تهدید را امنیت، یقین را شبهه و شبهه را یقین کردن، زشت را زیبا و زیبا را زشت جلوه دادن و ...، همگی همان «جنگ نرم» است. لذا شیطان پس از آن که گناه انحراف و سرپیچی خود را که ناشی از تکبرش بود به گردن خداوند سبحان انداخت، گفت: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (الحجر - ۳۹) ترجمه: آن گاه شیطان گفت: خدایا [حال که] مرا گمراه کردی من نیز در زمین (همه چیز را) در نظر فرزندان آدم جلوه میدهم (تا از یاد تو غافل شوند) و همه‌ی آن‌ها را گمراه خواهم کرد. در تاریخ بشر و به ویژه تاریخ اسلام نیز نمودهای بارزی از «جنگ نرم» دیده می‌شود که شاید بتوان به روش‌ها و تاکتیک‌های تبلیغی و ضد تبلیغی معاویه و سپس عمر عاص لعنت‌الله علیهما، به عنوان یکی از شاخص‌ترین آنها اشاره و استناد نمود. از او پرسیدند: چرا برای مقابله با حضرت علی

علیه‌السلام این قدر پول خرج می‌کنی؟ گفت: هزینه‌اش از هزینه‌ی جنگ کمتر است. □ - اما از منظر خاص یا همان تئوری آکادمیک، «جوزف نای» اولین کسی است که آن را به صورت علمی و تحت عنوان «قدرت نرم» مطرح کرد. در این نظریه نیز چنانچه بیان شد، مهم‌ترین حوزه‌ی اعمال و تأثیرگذاری قدرت نرم بر طرف مقابل، حوزه‌ی رسانه است. بهره‌گیری از رسانه‌ها و امکاناتی که فرد را قادر می‌سازد تا برای تأثیرگذاری بر طرف مقابل، به اعمال قدرت بپردازد. شاید در جهان غرب «سان تزو» اولین کسی باشد که در این موضوع کار کرده است. او در کتاب «هنر جنگ» می‌نویسد: «می‌شود جنگید، اما مهم‌ترین کار این است که شما در یک نبرد بدون جنگ، پیروزی را به دست آورید» و در تشریح چگونگی آن می‌نویسد: «باید به استراتژی‌های رقیب و روحیه‌ی او حمله کرد؛ به گونه‌ای که آن‌ها بپذیرند که شکست خواهند خورد. اگر کسی در ذهنش بپذیرد که شکست می‌خورد، حتماً در دنیای واقع نیز شکست خواهد خورد. زیرا آنچه فرد را به مقاومت تشویق می‌کند، روحیه است.»

اومانیسیم در عرفان‌های نوظهور

رسالت

بررسی عرفان‌های نوظهور و جریانات نوپدید مذهبی که به صورت قارچ‌وار در جامعه معاصر ایران، در حال رشد هستند، نشان‌دهنده این است که یکسری ویژگی‌های مشترک وجود دارد که در تمام این عرفان‌های نوظهور دیده می‌شود و فقط در شدت و ضعف باهم تفاوت‌هایی دارند. یکی از خصایصی که در تمام این عرفان‌ها وجود دارد، توجه این جریانات به انسان و رویگردانی از خداوند می‌باشد. این جریانات و عرفان‌ها عموماً دارای رویکردی اومانستی هستند و در واقع "انسان محور" هستند. با تحقیق در این فرقه‌ها مشخص می‌شود که محور اصلی انسان می‌باشد. آرامش، خلسه، تنهایی، مدیتیشن، تمرکز، خودآگاهی و حتی خودخدایی و... مسائلی است که هر کدام از این عرفان‌ها ترویج می‌کنند که نشان‌دهنده اهمیت فرد و نفس انسان در این عرفان‌ها می‌باشد. هر چند در عرفان اسلامی هم "خود" لحاظ شده است، اما "خود" و انسان در آن موضوعیت ندارد. بنابراین یکی از مهمترین شاخصه‌های عرفان‌های کاذب مانند عرفان‌های سکولار و یا اومانستی، همین جابه‌جا کردن محور شناخت از خدا به انسان یا چیزهای دیگر و نادیده گرفتن خدایه عنوان هدف غایی می‌باشد. در عرفان‌های کاذب اعتقاد به خدا وجود ندارد و یا بعضاً ارائه تفسیری نامعقول از خدا به انگیزه انکارخدای حقیقی است. چنانچه در مکتب اشو با ارائه تصویر نادرستی از خدا، می‌گوید: «روح، خود خداوند است». در بسیاری از آموزه‌های اشو مشاهده می‌شود که او در پی آن است که خداوند را صرفاً یک ذهنیت معرفی کند و وجود شخصی داشتن آن را انکار کند. چنانچه در جایی دیگر می‌گوید: «خداوندیک شخص نیست، بلکه تنها تجربه‌ای است که تمام هستی رابه پدیده‌ای زنده مبدل می‌سازد». با بررسی آثار اشو به پنج ویژگی انسان محوری برخورد می‌کنیم که این نشان‌دهنده این امر است که آموزه‌های این جریان نوپدید مذهبی، بیشتر در راستای مقاصد انسان می‌باشد که این پنج ویژگی عبارت است از: الف) محوریت انسان ب) تأکید بر آزادی و اختیار انسان ج) اعتقاد به توانایی فوق‌العاده انسان د) طبیعت‌گرایی ه) مدارا این وضعیت در سایر فرقه‌هایی چون اکنکار، سای‌بابا و حتی بعضاً عرفان‌های بومی و سنتی چون صوفیه نیز دیده می‌شود. بنابراین همان‌طور که مشخص است، محور اصلی در این جریانات، خود انسان می‌باشد و اگر در بعضی از آموزه‌های آنان توجه به خداوند ترویج می‌شود، شاید دلیل این امر این باشد که اغلب فرقه‌های معنویت‌گرای غیردینی جدید در مهد تمدن غرب که مبتنی بر اومانیسیم است، شکل گرفته است و از این‌رو فرقه‌های معنویت‌گرای پدید آمده در بستر این تمدن، اومانستی و انسان‌محورند. البته این امر بدان معنا نیست که این فرقه‌ها بی‌خدا باشند، بلکه رویکرد آنها با عرفان اصیل فرق می‌کند و در واقع محوریت و نقطه ثقل از خدا به سمت انسان تغییر پیدا کرده است. در آموزه‌های بسیاری از فرقه‌های معنویت‌گرای غیردینی حتی سخنی از خدا و حرکت به سوی او نیست؛ زیرا هدف از حرکت رسیدن به توانایی‌های کشف نشده انسان، آرام گرفتن، درمان دردها و رهایی از

رنج‌های بیرونی و درونی و جایگزین کردن شادمانی با آن است که این اهداف هم به ادعای آنها بدون اعتقاد به خدا و پیامبران و فقط با مأوا گزیدن در درون خود، قابل تحصیل است. بنابراین فرقه‌های معنویت‌گرای جدید انسان را به خود و شناسایی توانایی‌ها و داشته‌های خود فرا می‌خوانند. در معنویت‌های نوگرا، به جای دعوت انسان به خضوع در برابر خداوند، به کرنش در برابر موجودات ضعیف و محدود دعوت می‌شود. فطرت پرستش در انسان، که در جستجوی کمالی نامحدود است، با پدیده‌های مادی سرگرم می‌شود و حتی گاهی این فطرت با پرستش انسانی ضعیف - که خود را در جایگاه خدا می‌بیند - مانوس می‌شود. به عنوان مثال سای‌بابا می‌گوید: خدای خالق در او حلول کرده است. وی که خود را برهما، خالق هستی بخش می‌داند، مردم را به کرنش و پرستش در برابر خویش فرا می‌خواند و با این اشعار و اذکار مریدان خود را به خویش توجه می‌دهد: خودتان را محصور من بدانید و به من مشغول باشید... مثل کودکی پرورش‌تان دادم وقتی خانم جوانی شدید شریک زندگی شما شدم تا دوست‌تان بدارم و حافظتان باشم. دو پسر زیبا به شما دادم تا آنها را دوست بدارید و ستایش کنید. بیا عشق مرا بپذیر و خودت را رها کن عشق من مثل دریا نامحدود است مرا واقعاً قبول کن مثل مادر تمن آمده ام تا سعادت بدهم این اشعار نشان‌دهنده این امر است که این مکاتب، به دنبال انسان‌محوری و مریدپروری می‌باشند. حتی با تحلیل برخی از اصطلاحات مربوط به این جنبش‌ها از قبیل کل‌گرایی، هم‌نیروی بخشی، اتحاد، یگانگی، هماهنگی، دگردیسی، رشد انسانی، ظرفیت انسانی، آگاهی، شبکه‌سازی، انرژی، پالایش و هوشیاری، به وضوح دیده می‌شود که همگی در مقام تاکید بر او مانوس است. شمار قابل توجهی از کتاب‌ها و آثار این جریان‌ها، در بردارنده واژه «خود» هستند و این به دلیل مرکزیت انسان در اندیشه آنها است. بنابراین وقتی انسان در این عرفان محور شد، هدف دیگر در آموزه‌های آنان، تنها شادی و آرامش است و هدف عرفان اصیل که همان رسیدن به خداوند است، در این عرفان‌ها جایی ندارد. به طور مثال در یوگا و در اندیشه دالای لاما چهاردهم گویا هدف رسیدن به آرامش و شادی و لذت بردن از حیات دنیایی است. وی بزرگ‌ترین آرزوی خود را خوراکی خوب و خوابی خوش بیان می‌کند. حتی در برخی از عرفان‌های نوظهور با وجود اعتقاد به دنیای ماوراء، این ماوراء نیز در خدمت زندگی آرام و شاد آمده است و هدف خدا و قرب او نیست. بررسی آموزه‌های این جنبش‌ها، نشان می‌دهد که آنها به دنبال تکامل معنوی انسان با توجه به مفهوم خود، فارغ از توجه به خدا هستند. آنها به دنبال بشری ساختن خداوند می‌باشند که این امر هر چند حاکی از فطری بودن معنویت می‌باشد، اما این معنویت بر پایه انسان بنا نهاده شده است. هر چند در این عرفان‌ها معنویت‌گرایی وجود دارد، اما خدای این معنویت‌ها شامل یک نیروی درونی و خود انسان می‌باشد. شعار «خدا را در درون خود بجوید»، شاید بهترین شعار معنویت‌گرایی مدرن باشد که آن حس دوری و غرابت بشر از خدا را می‌زداید و بیانگر این واقعیت است که خداوند در واقع به عنوان ابزاری برای رسیدن به مقصود که همان شادی و لذت‌گرایی این جریان‌های عرفان‌نما می‌باشد و الا خود خداوند برای آنها موضوعیتی ندارد. البته همین امر، غربی‌های متدین را نگران کرده است، به طوری که نام این جنبش‌های جدید را شرقی‌سازی غرب گذاشته‌اند و معتقدند توجه بیش از حد به انسان، تحت تاثیر عرفان‌های شرقی می‌باشد، چرا که در تفکر تائو و بودا، خدای متعالی را خیلی قبول ندارند و از نیروی درونیه صحبت می‌کنند. مانند معابد تائو (دین باستانی در سرزمین چین) که در آن معابد ورزشی است و نیروهای درونی را در قالب تمرینات ورزشی به جریان می‌اندازد. به همین علت است که تئولوژیست‌ها و الهی‌دانان غربی، فریادشان بلند شد که مسیحیت از دست می‌رود و دینداری مردم غرب، در حال شرقی شدن است. بنابراین در این جنبش‌ها انسان به جای مرجعیت خداوند می‌نشیند و آنچه که انسان درک می‌کند و نسخه معنوی‌ای که خود می‌تواند برای سلوک خود بیچد، مهم است، نه آنچه که خداوند از طریق وحی بیان داشته است. بنابراین این جنبش‌ها و عرفان‌ها، علی‌رغم اینکه در بعضی موارد مدعی معنویت هستند، اما به دلیل عدم اتصال به وحی معتبر، نه فقط معنویت‌گریز هستند، بلکه در نهایت منجر به ستیز و چالش با معنویت و در نهایت انکار معنویت منجر می‌شوند. بنابراین این عرفان‌ها با آنکه نام عرفان بر خود دارند، در واقع دارای خدا نمی‌باشند، بلکه آموزه‌های معنوی آنها بیشتر ابزاری برای شادتر و آرام‌تر زیستن

هستند. چنانچه یوگا برای کاهش درد زایمان، ایجاد اعتماد به نفس، تناسب و سلامت اندام و حفظ زیبایی صورت و بسیاری موارد دیگر کاربرد دارد، اما فی الواقع نمی توان آن را عرفانی واقعی دانست.

کمونیتریانیسم و نقد ایده فردگرایی لیبرال

مترجم: یعقوب نعمتی وروجنی

کمونیتریانیسم (اجتماع گرایی) Communitarianism نظریه ای است که در دهه ۱۹۹۰ میلادی در محافل علمی و آکادمیک تاثیر گذاری خود را آغاز کرد؛ این نظریه در صدد است تا اجتماع community را در کانون نظریه پردازی سیاسی جای دهد. کمونیتریان ها مخالفت شدیدی را نسبت به ایده فرد انتراعی نظریه لیبرال ابراز داشته و استدلال می نمایند که مردم نیاز دارند تا در اداره زندگی خود مشارکت کنند. این نظریه پردازان در مورد عقب نشینی افراد از مشارکت سیاسی و اجتماعی به سوی دنیاهای مجزای خود که در آن صرفا به عنوان مصرف کننده عمل می کنند، هشدار می دهند البته کمونیتریان ها خود اذعان دارند که تاکید بیش از حد بر جایگاه اجتماع می تواند به جای توانمند سازی افراد موجبات به بند کشیده شدن آنها را فراهم سازد. آنها معتقدند که نظم و خودسامانی بایستی یکدیگر را پرورش دهند و از این رهگذر افراد می توانند با مشارکت آگاهانه در اجتماعات خود در اداره زندگی خویش نیز توانمندی بیشتری را به دست بیاورند. این نظریه پردازان استدلال می کنند که اجتماعات را باید به صورت متکثر در نظر گرفت؛ جامعه مجموعه ای از ویژگی هاست و نه یک مکان صرف و از این رو افراد باید به اجتماعاتی متعدد که هر یک قواعد و فرهنگ خاص خود را دارند متعهد باشند. هر قدر که افراد بیشتر در انحصار اجتماع خاصی باشند آن جامعه از خصیصه اجتماع گرایانه (کمونیتریان) کمتری برخوردار خواهد بود هر اجتماع به عنوان بخشی از یک اجتماع وسیع تر قلمداد می شود و از این رو ارزش ها نمی تواند به یک گروه خاصی محدود گردد؛ چرا که ارزش ها باید به ارزش های جهانی پیوند یابند - یعنی ارزش هایی که منافع " اجتماع اجتماعات " را جلوه گر می سازند مشکل بسیاری از قرائت های کمونیتریانیستی در این است که بر ضرورت توازن بین نظم و خودسامانی تاکید می ورزند. اصرار مذکور بدین معناست که نوعی نگرش آماری نسبت به استلزامات نظم و رویکرد لیبرال در قبال خودسامانی اتخاذ نموده و این دیدگاه را ابراز می کنند که نباید از هر یک از اینها بیش از حد بهره مند شویم. این رهیافت در عمل بسیاری از نهادها را دست نخورده باقی می گذارد و در واقع، واقعیت اجتماعات را مورد چالش قرار می دهد. کمونیتریان ها تنها با تدوین راهبردی (هر چند بلندمدت) برای فراتر رفتن از بازار و دولت، به دنبال پاسخگویی به این انتقاد برمی آیند. منبع،

Edinburgh University Press, ۲۰۰۷, Pp رسالت

انتقادات وارده به نظام حکومتی لیبرال دموکراسی

محمد صادق مصطفوی* رویکرد نخبگان فکری و سیاسی جوامع شرقی که به طور عمده به صورت ناگهانی با شکلی از حکومت در غرب به نام لیبرال دموکراسی روبرو شدند، متفاوت بوده و از مخالف کامل تا موافق کامل را شامل می شده و عمدتا در فضایی غیر علمی و بر اساس دیدگاه های احساسی با آن رو برو شده اند. بحث های مربوط به دموکراسی در جوامع دینی، از قبیل ایران اسلامی ما، از گذشته و به خصوص در ۲۰۰ سال اخیر بسیار مطرح بوده اند؛ در برخورد با این شکل حکومت، نخبگان سیاسی و مذهبی و فکری چند دسته گشته اند که عمدت سه دسته را می توان از هم تمایز داد: ۱. کسانی که معتقد به پیاده سازی نظام سیاسی لیبرال دموکراتیک غربی به طور کامل و بدون هیچ گونه جرح و تعدیل، در تمامی جوامع از جمله جوامع اسلامی اند. می توان آن ها را در قالب فکری مدرنیسم جای داد که از اشخاص بارز این تفکر، فوکویاما است و در داخل کشور ما افرادی چون آخوندزاده و

ملکم خان و ... را در دوره آشنایی ایرانیان با غرب دموکراتیک می‌توان نام برد و از مواردی که مورد تأکید اینان است، مشی سکولاریستی نسبت به حکومت و محدود شدن دین به حوزه فردی می‌باشد. ۲. افرادی که معتقدند دین اسلام دارای نظام حکومتی نیست؛ اما چارچوب و قواعدی دارد که می‌توان با آن‌ها به جرح و تعدیل نظام دموکراتیک پرداخت و نمونه بارز آن، علامه نائینی است. شاید بتوان گفت، این دیدگاه به نظریات پست‌مدرن غرب بسیار نزدیک است که توسعه را در هر کشوری بر اساس شرایط آن، قابل تحقق می‌دانند و الگوگیری صرف از غرب را محکوم به شکست می‌دانند. ۳. دسته سوم که هنوز در حال کمال‌بخشی به نظریات خود و تبیین هر چه بیشتر و بارورسازی آن‌ها در عمل هستند، افرادی هستند که معتقدند دین اسلام خود دارای نظام سیاسی مشخص و مبین است و نظام مطلقه ولایت فقیه را نمود بارزی از آن می‌دانند و سعی در ارائه بدیلی در برابر حکومت لیبرال دموکراسی دارند که توان تحقق در تمام جوامع جهانی با محوریت دین اسلام و احکام و قوانین آن داشته باشد. حال با دریافت این مطلب که رویکرد نخبگان فکری و سیاسی جوامع شرقی که به طور عمده به صورت ناگهانی با شکلی از حکومت در غرب به نام لیبرال دموکراسی روبرو شدند، متفاوت بوده و از مخالف کامل تا موافق کامل را شامل می‌شده و عمدتاً در فضایی غیرعلمی و براساس دیدگاه‌های احساسی با آن روبرو شده‌اند؛ با مطرح کردن نقدهای وارده بر لیبرال دموکراسی سعی در این است که روشن شود در سایر جوامع، چه نحوه برخوردی با این شکل حکومت صحیح است؟ آیا موافق صرف باشیم و یا مخالف صرف؟ آیا می‌توانیم گرایشی ترکیبی داشته باشیم و سعی در بهره بردن از جنبه‌های مثبت این شکل از حکومت و طرد جنبه‌های منفی آن نماییم. البته با توجه به رویکرد انتقادی این تحلیل و عدم پرداختن به مزایای لیبرال دموکراسی، فقط یک چشم ما به روی واقعیت لیبرال دموکراسی باز می‌گردد و از چشم دیگر که بینای مزایای لیبرال دموکراسی است نباید غافل گردیم. نقد لیبرال دموکراسی [۱] شاهدیم که هرچند افرادی همچون فوکویاما، با فروپاشی شوروی و ناکارآمدی نظام‌های سیاسی رقیب لیبرال دموکراسی، داد سخن داده‌اند که لیبرال دموکراسی یعنی پایان تاریخ و آن را مبرا از هر عیبی می‌دانند؛ اما برخی از متفکران غربی نیز، بر این باورند که لیبرال دموکراسی عیوب چندانی نیز دارد ولی در حال حاضر «کم‌عیب‌ترین» نظام سیاسی است. اما بایستی مورد آسیب‌شناسی و اصلاح و جرح و تعدیل قرار گیرد؛ علی‌الخصوص براساس شرایط جوامعی که این شکل حکومت، داعیه و خواهان اداره آن‌ها بر اساس اصول خود است. ما سعی داریم در ادامه ثابت کنیم که لیبرال دموکراسی، الگوی نهایی و بهترین شکل نظام سیاسی نیست و شاهدیم که عمده‌ای از متفکران غربی بدین امر معترفند. دموکراسی کلمه‌ای است که ریشه در یونان و آتن دارد، به معنی حکومت مردمی و در تعریف سیاسی از آن، می‌توان گفت عبارتست از: «مشارکت سیاسی شهروندان برای اتخاذ تصمیم» که این تعریف مفروض اساسی آن است و این شکل حکومت دارای سه اصل به عنوان مبانی خود است: ۱- مشروعیت ۲- برابری ۳- آزادی. لازم به ذکر است، این اصول خود در قالب اصولی دیگر، از جمله: نشأت گرفتن قدرت و قانون از اراده مردم، آزادی افکار عمومی و اتکای حکومت به آن، وجود مکانیسم‌های مشخص برای ابراز افکار عمومی مانند وجود احزاب سیاسی، اصل حکومت اکثریت عددی در مورد مسائلی که در نظر افکار عمومی مورد اختلاف است، مشروط به وجود تساهل و مدارای سیاسی، محدود بودن اعمال قدرت حکومتی به رعایت حقوق و آزادی‌های فردی و گروهی، تکثر و تعدد گروه‌ها و منافع و ارزش‌های اجتماعی، امکان بحث و گفتگوی عمومی و مبادله آزاد افکار درباره مسائل سیاسی، قوت جامعه مدنی، اصل نسبیّت اخلاقی و ارزشی، تساهل نسبت به عقاید مختلف و مخالف، برابری سیاسی گروه‌های اجتماعی از لحاظ دسترسی به قدرت، امکان تبدیل اقلیت‌های فکری بر اکثریت از طریق تبلیغ نظرات گروهی، استقلال قوه قضائیه در راستای تأمین و تضمین آزادی‌های مدنی افراد و گروه‌ها، تفکیک قوا یا استقلال حداقل سه قوه از یکدیگر و امکان ابراز مخالفت سازمان‌یافته و وجود اپوزیسیون قانونی گسترش یافته‌اند. همانطور که شاهدیم، از بسترهای مهم و اساسی، تحقق این اصول که تضاد اصلی نظام لیبرال دموکراسی با نظام دینی (نظام اسلامی) است، مشی کاملاً سکولاریستی حکومت است. انتقادات عمومی نسبت به دموکراسی و گروه وجود دارند که

به دو شکل، دموکراسی را مورد انتقاد قرار داده‌اند: ۱- گروه اول که اصول دموکراسی را مورد نقد قرار داده‌اند. ۲- گروه دوم که دموکراسی را در نظر پذیرفته‌اند؛ اما در حوزه پراتیک و عمل، غیر قابل پیاده‌سازی دانسته و البته راه‌حل‌هایی ارائه نموده‌اند. در ادامه، به ذکر عقاید این گروه با تأکید بر نظرات گروه اول می‌پردازیم که به نظر آنان، دموکراسی قلمرو تفرقه و تشتت و بی‌ثباتی و نیز عرصه دیکتاتوری اکثریت و باعث بی‌مایگی و کم‌استعدادی است. رژیم‌های مبتنی بر حزب‌بازی، وحدت ملی را ضایع می‌کنند و یک نوع حالت جنگ داخلی به وجود می‌آورند که گاه اینجا و گاه جای دیگر ربه آتش می‌کشد. انتخابات و پارلمان‌بازی، باعث می‌شود که افراد کم‌هوش و میان‌مایه عمدتاً به قدرت برسند. چون تعداد کسانی که در فعالیت‌های سیاسی شرکت می‌کنند زیاد است، بازی سیاسی در کشمکش افراد برای تأمین منافع شخصی خلاصه می‌شود و این امر خود سبب افزایش عوام‌فریبی می‌گردد که نتیجه‌اش فراموش شدن منافع عمومی است. از دید این منتقدین، دموکراسی الزاماً به هرج و مرج و لذت‌جویی توده‌ها و تلاش برای مساوات‌جویی مادی منجر می‌شود و مفهوم نفع عام، به یک مفهوم مبتذل تبدیل می‌گردد و معلوم می‌شود که «قلمرو آزادی»، چیزی جز قلمرو ماده و مقدار و کمیت نیست. [۲] مبهم بودن ماهیت و مبانی دموکراسی‌بها در تار و پود اصول و مبانی ماهیت دموکراسی، به گونه‌ای است که تنوع و تکثری عجیب از این مفهوم را شاهدیم که مانع ایجاد وحدت نظر در بسیاری از اساسی‌ترین مفاهیم این اصطلاح گردیده و بعضاً تعارضاتی را نیز در پی داشته است. از شواهد این سخن، کاربرد دموکراسی توسط مبدعان و نظریه‌پردازان عمده آن، مانند روسو، لاک و مونتسکیو و ... در سه مفهوم متفاوت است: ۱- حکومت اکثریت ۲- حکومت قانون ۳- تعدد گروه‌های قدرت؛ که دارای تعارضاتی هستند که تعابیر مختلف از دموکراسی در قرن ۲۰ را در پی داشته‌اند. شاهد سخن دیگر این است که منظور از «مردم» چه کسانی‌اند؟ و یا مشارکت این مردم چگونه است؟ چگونه به سمت مشارکت هدایت می‌شوند؟ در مورد اول شاهدیم، مردم زمانی صاحبان دارایی، سفیدپوستان، مردان تحصیل کرده، صاحبان مشاغل و مهارت‌های ویژه، بزرگسالان و فقط مردان این‌ها بودند و زمانی افرادی دیگر و ... تعارض بین اصل آزادی و اصل برابری آزادی و برابری، دو اصل از سه اصل مشترک میان انواع دموکراسی‌اند و البته دارای تعارض. این تعارض بدین گونه آشکار می‌شود که اگر همه مردم برابر فرض شوند، آزادی آن‌ها در خطر است؛ چرا که برقراری برابری مستلزم دخالت گسترده و مستمر دولت در جامعه است و اگر همه مردم آزاد گزارده شوند، برابری افراد به خطر می‌افتد؛ در نتیجه این دو هدف مهم دموکراسی، هرگز به صورت مطلق برآورده نخواهد شد. از عرصه‌هایی که این تعارض، دموکراسی‌ها را به سمت انحطاط پیش می‌برد، عرصه اقتصاد است که در قالب ظلم سرمایه‌داران بزرگ به اقشار ضعیف و حتی سرمایه‌داران رده‌های پایینتر نمایان می‌شود. صورتی بودن اصل برابری در دموکراسی‌ها چند برابری اصلی مهم و مشترک در انواع دموکراسی‌هاست؛ اما این مساوات همواره اسمی بوده و از حوزه نظر به حوزه عمل وارد نشده است. می‌توان گفت، هدف دموکراسی ایجاد فرصت برای برابر شدن افراد نیست؛ بلکه هدفش این است که فرصت برابر به آدم‌ها بدهد تا نابرابر باشند و حتی در مشارکت سیاسی نیز افراد نابرابرند. تضاد بین اراده همگانی و آزادی‌های فردی آزادی فردی و اراده همگانی، دو مفهوم متفاوتند و ممکن است در تضاد شدید با یکدیگر باشند. تضاد در این دو مفهوم، زمانی رخ می‌نماید که اکثریت عددی در برابر نظرات افراد ارجح است، هر چند حق با افراد باشد. رژیم نمایندگی و انتقادات وارد رژیم نمایندگی و آزادی در دموکراسی، فقط محدود به زمان انتخاب نمایندگان می‌شود و پس از انتخابات، مردم به کناری گذاشته می‌شوند. همچنین در انتخابات مبتنی بر اکثریت، قوت و شدت عقاید ابراز شده منعکس نمی‌شود. رای انتخاب‌کننده میانه‌رو و معتدل، برابر است با رای انتخاب‌کننده مصمم و انتخاب‌کننده متعهد و مبارز. علاوه بر این، گاهی رای‌دهنده به فرد مرجح خود رای نمی‌دهد؛ بلکه علیه کسی که بیشتر از او نفرت دارد، رای می‌دهد. تعارض روش‌های وصول به دموکراسی با مبانی دموکراسی‌منتقدین، باطن و ظاهر دموکراسی را با یکدیگر متعارض می‌دانند. از شواهد مهم این امر این است که امروزه به تناوب مشاهده می‌شود در کشورهای لیبرال دموکراسی، نخبگان از شیوه‌های غیردموکراتیک، آنارشیستی و حتی فاشیستی و عوام‌فریبانه با

بهره‌گیری از عناصر مدرن عصر ارتباطات، در جهت وصول به حاکمیت حرکت می‌کنند. امکان خطا و عدم صلاحیت اکثریت در تصمیم‌گیری‌های سیاسیدر واقع نتیجه مستقیم امر رای‌گیری، به منزله اخذ تصمیم توسط اکثریت است و شاهدیم که کمیت، نه تنها کیفیت و حقیقت و صلاح امر را در پی ندارد؛ بلکه اغلب آن‌ها را ضایع می‌سازد. امکان بروز استبداد اکثریتی‌توان گفت دموکراسی، قانون «الحق لمن غلب» را منکر نمی‌شود؛ زیرا اصل اکثریت نوعی قانون است که حق را به طرف نیرومندتر می‌دهد و علت پیروزی و اولویت اکثریت بر اقلیت، این نیست که اکثریت حق دارد و معرف حقیقت است؛ بلکه به این علت است که اکثریت زور بیشتری دارد. خطر فریب افکار و آراء عموم و نفوذناپذیری این سؤال فراوان مطرح شده که رای مردم و نتیجه انتخابات، تا چه اندازه منعکس کننده اراده واقعی مردم است؟ همچنین این مسأله امروزه مطرح است که قشر بزرگی از شهروندان، از شرکت در انتخابات خودداری می‌کنند. نتیجه‌گیریدر این نوشتار، بسیاری از معایب لیبرال دموکراسی اشاره و از این طریق سعی شد، به هر سه گروه مذکور در ابتدای تحلیل چنین پاسخ داده شود: گروه اول را از ساده‌انگاری و بستن چشم‌ها به روی معایب لیبرال دموکراسی بر حذر دارد، گروه دوم را در تشخیص راه، یاری رساند و گروه سوم را از بی‌اعتنایی مطلق به دستاوردهای بشری نهی کند. [۳]-----
* کارشناس ارشد رشته

علوم سیاسی دانشگاه تهران [۱] [۲] Liberal Democracy] برای اطلاع بیشتر ر.ک. به سلسله مقالات آلن دوینوا پیرامون موضوع دموکراسی، ترجمه بزرگ نادرزاده، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، از شماره‌های ۶۹ الی ۷۸ مورخ خرداد و تیرماه ۱۳۶۲ الی بهمن و اسفندماه ۱۳۷۲ [۳] منبع: اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۲)، «رویگردی به مردم‌سالاری دینی از زاویه نقد دموکراسی لیبرال»، نشریه دانشگاه اسلامی، سال هفتم، شماره ۲۰، زمستان ۱۳۸۲ <http://www.siasatema.com/NSite/FullStory/News/?Id=۱۶۳۴۲>

درآمدی بر جهان‌بینی مدرن؛ نظریه اخلاق اصالت

دکتر حسن بوژمهرانی*

اندیشه غرب <مکاتب و نظریات > قرون وسطا <جهان‌بینی غالب در یونان باستان و مسیحیت، پذیرش منابع فرافردی اخلاق و تسلیم در برابر آنها بوده است. در تفکر ماقبل مدرن، شاهد تلفیق امور کیهانی و انسانی با هم می‌باشیم. موضوع این یادداشت، بررسی نگرش اخلاقی برآمده از تحولات معرفتی - فلسفی پس از رنسانس می‌باشد. مهم‌ترین تحول در نگرش اخلاقی را باید، تغییر منابع اخلاقی و نحوه توجیه باورهای اخلاقی دانست. بزرگترین آرمان اخلاقی عصر مدرن، آرمان زندگی اصیل می‌باشد که ریشه در گذر از متافیزیک و هستی‌شناسی سنتی به معرفت‌شناسی مدرن دارد. با قطع ارتباط نظری و عملی نسبت به هستی‌شناسی سنتی، منبع ارزش‌های اخلاقی در قلمرو عواطف و باورهای انسان قرار گرفت. طرح ایده‌هایی نظیر انسان خودبنیاد، عقل‌گرایی، علم‌گرایی و انسان‌محوری همگی در جهت نفی و طرد هر نوع مرجعیت دینی، سیاسی و اجتماعی ارائه و تدوین گردیده‌اند. عصر مدرن را می‌توان عصر جدال‌های نظری و عملی برای تحقق حیات اصیل دانست. از این آرمان، در نوشته‌های تحلیلی مختلف تحت عنوان «نظریه اخلاق اصالت» نام برده می‌شود. البته لازم است که مقدمات و مبانی شکل‌گیری این نظریه مورد بحث قرار گرفته و بعد از آن، نظریه اصالت مورد بحث قرار گیرد. مطابق تفکر سنتی، مرکز و منبع اصول اخلاقی در بیرون از وجود انسان وجود داشت و نظم و هدف کیهانی، واجد معیارهای لازم برای اخلاق دانسته می‌شد. مطابق چنین نگرشی، «نظم کیهانی» [۱] فی نفسه اهمیت و ارزش اخلاقی قابل توجهی داشت که این نگرش، تحت عنوان «عالم مثل» به صورت ویژه‌ای در نظریات افلاطون قابل مشاهده است. [۲] ولی در عصر جدید، به تدریج منابع اخلاقی از «بیرون به درون» [۳] چرخش یافت. ریشه‌های اولیه این چرخش، ابتدا توسط آگوستین در درون جهان‌بینی مسیحیت، صورت مدونی به خود گرفت و سپس توسط دکارت شمایل کاملاً بدیعی یافت. در این بخش، ابتدا

فرایند این چرخش مورد بررسی قرار گرفته است. ذکر این نکته کلیدی ضروری است که اخلاقیات مدرن، دیگر بر هستی‌شناسی‌های پیشامدرن و مباحث متافیزیک متکی نیستند؛ بلکه انعکاسی از معرفت‌شناسی هستند. به عبارت بهتر، معرفت‌شناسی مقدمه اخلاق قرار گرفته است. جهان‌بینی غالب در یونان باستان و مسیحیت، پذیرش منابع فرافردی اخلاق و تسلیم در برابر آنها بوده است. گرچه این منابع متکثر بوده‌اند و اموری نظیر خدایان، خداوند، شعور کیهانی و سنت‌های کهنسال اجتماعی را شامل می‌شده است؛ ولی نکته مشترک در همه آنها این بود که مبنای ارزیابی و داوری منازعات اخلاقی به آنها و نه به انسان واگذار شده بود. در تفکر ماقبل مدرن، شاهد تلفیق امور کیهانی و انسانی با هم می‌باشیم و پرداختن به مقولاتی همچون نظم طبیعت و جهان هستی، صرفاً براساس یک سری علائق معرفتی و یا احیاناً مابعدالطبیعه اندیشمندان یونان نبود؛ بلکه به نوعی با دغدغه‌های اخلاقی و اجتماعی آنها نیز گره خورده بود. از نظر افلاطون، خرد یا همان عقلانیت به انسان قدرت «تسلط بر خود» [۴] می‌دهد. از نظر اخلاقی، انسان مورد قبول کسی است که مسلط بر خود و قوی‌تر از خود باشد و برای تحقق چنین مطلوبی می‌بایست بخش فوقانی شخصیت انسان (عقل) بر بخش مادون شخصیت (احساسات و امیال) مسلط باشد. [۵] در غیر این صورت، فرد در وضعیت نامطلوب اخلاقی به سر می‌برد. افلاطون به سلسله‌مراتب شخصیت انسان معتقد بوده است و مکرر اشاره داشته است که باید تمام ساحات وجودی انسان در سیطره حکمت قرار گیرند. [۶] از نظر وی، ثمرات چنین عقلانیتی عبارتند از: آرامش در برابر زیاده‌خواهی و اضطراب، وحدت در برابر پراکندگی و آشفتگی و خودمدیریتی در برابر بی‌نظمی. [۷] گرچه ظاهراً همگان دغدغه‌های فوق را به رسمیت می‌شناسند، ولی تفاوت‌های زیادی بین محتوای تفسیر افلاطون با بسیاری از نظریه‌پردازان وجود دارد. شاید سؤال شود که چه چیزی به عقلانیت افلاطونی اعتبار می‌بخشد و محتوای آن را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟ وی بر اساس تلقی خاصی که از جهان هستی، مقوله عقل و معرفت را تدوین می‌کند. از نظر افلاطون، حقیقت و معرفت، زیبایی، خیر، عدالت و بسیاری از ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی دنیوی، انعکاسی ضعیف از الگویی ماورایی هستند. این حقیقت سترگ، فقط توسط حکیمان که از اسارت غار دنیا رهیده‌اند، قابل درک می‌باشد. دنیا نمود سایه‌ها و اشباح است و برای کسب معرفت و فضیلت، نباید بر امور ناپایدار، بی‌ثبات و فنا شونده دنیا تکیه کرد. خانه و خاستگاه عقلانیت، در مرتبه بالای هستی ریشه دارد که از آن تعبیر به عالم مثل در برابر عالم ماده می‌شود. عالم مثل عالمی ابدی، لایتغیر و غیر مادی است. ما هر چقدر که از خودمان فراتر می‌رویم، فقط به عالم مثل نزدیک‌تر نمی‌شویم؛ بلکه به خودمان نیز نزدیک‌تر می‌شویم. البته به خود حقیقی و نه خود جعلی و بدلی. [۸] برخلاف باور رایج که همه امور را در تغییر و تحول می‌بیند، این تغییر و تحول خاص دنیای ماده است. چون در نازل‌ترین مرتبه حیات قرار دارد و همه امور آن با نابودی و فنا آمیخته است. در عالم مثل حیات در بالاترین حد آن وجود دارد. ثبات و قرار هم در حد اعلا وجود دارد. عقل انسان جایگاه «ایده‌های مثلی خیر» [۹] می‌باشد؛ در حالی که امیال و خواهش‌ها متعلق به بعد مادی و جسمانی انسان هستند. مطابق نظریات افلاطون، ملاک‌های ارزیابی رفتارهای فردی و اجتماعی را باید از منابع فرافردی، همچون عالم مثل استخراج نمود. فیلسوف هم کسی است که علاقمند و عاشق درک حقایق ابدی حیات است و عقلانیت، اخلاق و سیاست را ورای حوزه فردی و در ارتباط با حوزه‌ای متعالی جستجو می‌کند. در حالی که افراد معمولی که حیطه علاقه‌شان همین لذات و خواهش‌های زودگذر می‌باشد، گرفتار غار عالم ماده هستند و راهی به عالم مثل ندارند. در جهان‌بینی مسیحی، این روند تا زمان آگوستین ادامه یافت. وی یک متکلم مسیحی بود که برای خداوند به عنوان بالاترین حقیقت، ارزشی متعالی قائل بود. ولی الاهیات مسیحی، مواد اولیه لازم برای تحول در چرخش منابع اخلاقی در اختیار آگوستین قرار داد؛ بدین صورت که مسیح‌علیه السلام با آنکه انسان است، ولی جلوه و ظهور خداوند نیز دانسته می‌شد. وی برای اثبات امور دینی و اخلاقی مختلف، ملاک و معیار را «تجربه درون» [۱۰] قرار می‌داد. فلسفه آگوستین وزن و اعتبار زیادی به ادراکات، اندیشه و توان عقلانی و نهایتاً اراده بشری می‌دهد و اصالت برای آن قائل می‌شود. لذا منبع اخلاق و معرفت، تا حد زیادی متمرکز بر درون فرد می‌شود. وی برخلاف بسیاری از الاهیون که با تکیه بر برهان نظم یا برهان

علیت، در صدد اثبات وجود خداوند بودند مبنای اثباتش را نه در بیرون، بلکه در درون و بر «ایده‌های درونی» [۱۱] قرار می‌دهد. از نظر آگوستین، ما انسان‌ها استانداردها و ارزیابی‌های مختلف مورد نیاز در زندگی دینی و اخلاقی‌مان را از خداوندی دریافت می‌کنیم که با درون‌گروی قابل درک است. [۱۲] خداوند در وجود همه انسانها لانه دارد. «روح» اساس انسان و خداوند اساس روح را تشکیل می‌دهد. لذا همانگونه که روح به جسم حیات می‌دهد خداوند هم به روح حیات و معرفت می‌بخشد. از نظر آگوستین، خداوند منبع و معنای عقل، حقیقت و فضیلت اخلاقی است. ما از طریق درون‌گروی است که می‌توانیم به تعلق و وابستگی ذاتی انسان به امور متعالی و رای انسانی پی ببریم. این بدان معناست که سرچشمه ارزش‌های انسانی مقدم بر عالم فزافردی، در وجود یک‌یک انسان‌ها ریشه دارد. قبل از اینکه به دنبال اصول مشترک عقلانی و اخلاقی بگردیم، می‌توانیم به صورت فردی آنها را در سفری درونی در وجود خودمان جستجو کنیم. هر گام که بیشتر در خود فرو می‌رویم، به خداوند نزدیک‌تر می‌شویم. راه رسیدن به امور متعالی از درون می‌گذرد. [۱۳] نظریه اخلاقی و معرفتی آگوستین، تفاوت‌ها و شباهت‌های عمیقی با افلاطون و دکارت دارد. از نظر تیلور، آگوستین حدواسط افلاطون و دکارت می‌باشد و می‌توان وی را، نقطه عطف بسیاری از ایده‌های اخلاقی دانست؛ مخصوصاً زمینه‌گذار به «درون‌گروی مدرن» [۱۴] را فراهم ساخت. [۱۵] همان‌طور که اشاره شد، در جهان‌بینی سنتی سلسله‌مراتب وجودی درون انسان و سلسله‌مراتب کیهانی، در تعامل با همدیگر تعریف می‌شدند. مطابق چنین بینشی، ملاک‌های ارزیابی ما در معرفت و فضیلت‌های اخلاقی، باید در ارتباط با سلسله‌مراتب جهان هستی تعریف شود. ولی در عصر مدرن، معرفت و فضائل اخلاقی نه منبعث از نظم تعالی بخش جهان، بلکه برخاسته از ذهنیت فرد حاصل می‌شود. به عبارت بهتر، حوزه اخلاق و معرفت به سان متغیری وابسته به معرفت انسانی و بشری عمل می‌کند؛ در حالی که در جهان‌بینی سنتی صحبت از اخلاق، ذیل هستی‌شناسی معنا پیدا می‌یافت. سؤال‌ها و جواب‌های جدید دکارت، فلسفه را در مسیر کاملاً جدیدی انداخت که کماکان نیز ادامه دارد. تأثیر و نفوذ ایده‌های فلسفی دکارت به حدی است که وی را پدر فلسفه مدرن نیز خوانده‌اند. لذا دکارت را می‌بایست نقطه شروع تغییر جهان‌بینی بشر غربی دانست. مشرب دکارت عمیقاً آگوستینی است؛ چرا که مانند آگوستین معتقد است جایگاه اثبات وجود خداوند در «درون» قرار دارد. درون‌گرایی دکارت در مسیری قرار گرفت که آن را کاملاً از درون‌گرایی آگوستینی متمایز ساخت و جایگاه دوران‌سازی به وی بخشید. از نظر دکارت، اخلاق موضوعی بین افراد انسانی است و نه بین انسان و جهان. ایده اصالت ریشه در یونان باستان دارد و سقراط اولین متفکری بود که به طور مفصل و مستقیم، آن را مطرح نمود. با توجه به تنوع دیدگاه‌ها، اختلاف و درگیری بر سر ماهیت زندگی اصیل، در این دوره وجود داشته است و نمونه آن را می‌توان در مناظرات فکری یونان باستان، بین فیلسوفان سوفسطایی و فیلسوفانی نظیر سقراط، افلاطون و ارسطو مشاهده نمود. از نظر سوفیست‌ها که بر لذات انسانی تأکید داشتند، آن چیزی که نشان دهنده اصالت می‌باشد، استیفای لذت درون می‌باشد. ولی طیف مقابل معتقد بودند که لذت‌گرایی، اثری از اصالت باقی نخواهد گذاشت. به عنوان نمونه، تعابیری از سقراط نظیر «زندگی ناآزموده ارزش زیستن ندارد»، «خودت باش» یا «خودت را باش» نقل شده است که بیانگر حساسیت وی در قبال زندگی اصیل می‌باشد. همچنین در دوره قرون وسطی - مشخصاً از نظریه آگوستین تا اوائل رنسانس - دو امر «اصالت و اخلاق دینی»، همبسته با هم فهم می‌شدند. شروع ایده اصالت در آن دوره از این اعتقاد شروع شد که «اخلاق ندایی در درون ما دارد» [۱۶] و انسان توان درک درونی یا شهودی امور درست از غلط را دارد. خودشکوفایی جوهره انسان، منوط به پذیرش و تبعیت اخلاقیات دینی می‌باشد. از نکات مهم در الاهیات مسیحیت این بود که حضرت مسیح‌علیه السلام یا همان پسر [۱۷]، شأن و مرتبه الیهاتی نیز دارد و این بدان معناست که در رشد اخلاقی، مرز انسان و خداوند کمرنگ و نهایتاً حذف می‌گردد و یک حقیقت تشکیل می‌گردد. چنین باوری در اندیشه‌های آگوستین، برجستگی بسیار بیشتری یافت. از نظر وی، راه درک خداوند فرو رفتن یا درون‌گروی فرد در عمق شخصیتش می‌باشد. انسان در خداوند، خود را پیدا می‌کند و به خود اصیل می‌رسد. به تدریج در شعاع چرخش‌های عمیق فلسفی قرن هفده و هجده، پیوند بین ندای درون و

حقایقی همچون لوگوس، خداوند و ... بریده شده و خود دریافت و ندای درونی موضوعیت پیدا کرد. حتی تأکید بر درون (درون‌گرایی) مساوی و ملازم با نفی امور فرافردی همچون خداوند نیز دانسته شد و اینگونه نبود که مانند آگوستین راه رسیدن به خداوند از درون باشد؛ بلکه فرد صرفاً در همه حالات با خودش مواجه می‌شود و هر کس خودش می‌بایست نقش خودش را تعیین کند و شکوفایی و خلاقیت از آن جهت که بر محور فرد قرار دارد اصلاً و ابداً قابل تقلید از دیگران نیست. هر کس خودش باید سبک زندگی مطلوبش را تعریف کند. خودشکوفایی امری است کاملاً متکی بر شخص و به هیچ عنوان نباید آن را تحت فشار انطباق با بیرون تعریف کرد. دغدغه همسان شدن با دیگران، معادل نفی استقلال و خودبنیادی فرد و پذیرش یک زندگی عاریتی است که باعث انفعال و برده‌وار شدن فرد در قبال سایرین می‌گردد. در مورد اخلاق اصالت تفاسیر گوناگونی ارائه شده است؛ عده‌ای آنرا در لذت، عده‌ای در کسب استقلال از دیگران و سایر مراجع گوناگون اجتماعی، عده‌ای در تسلط بر طبیعت، عده‌ای در پیوند با طبیعت و ... دیده‌اند. ولی ایده محوری اخلاق اصالت این است که هر فردی رویه مخصوص خود را دارد و شیوه اظهار هر شخص، منحصر به فرد و غیر قابل جایگزین است؛ بطوری که نمی‌توان آن را طرد و یا تلاش به طور تقلید میمون‌وار از دیگران آن را جایگزین ساخت. لازمه خودآینی این است که فرد بدون ترس، خودفریبی و بی‌صدافتی با خودش مواجه شود و مسئولانه واقعیت خویش را بپذیرد. خودشکوفایی انسان فقط از عهده فرد مسئولیت‌پذیر برمی‌آید نه از عهده نهادهای قدرتی، سیاسی و دینی. لذا اگر قبلاً صداقت با خود و خود تحقق بخشی ابزار و راهی برای اخلاقی زیستن در نظر گرفته می‌شدند، اینک ارزش مستقلی دارند و به خاطر خودشان دارای اهمیت هستند. [۱۸] دامنه شکاف اصالت و اخلاق، تا حدی پیش رفت که نیچه در قرن نوزدهم به طور مبسوط و مفصل، در جمع‌ناپذیری این دو استدلال کرد. مطابق سنت دکارتی - که در تفکر کانت به اوج خود رسید - لازمه احترام به عقلانیت فردی، آزادی می‌باشد. هر فردی تلقی خاصی از خودشکوفایی دارد که باید به رسمیت شناخته شود. این بدان معناست که ما انسان‌های جدایی هستیم که هر کس راه مستقل و فردی خودش را به واقعیت دارد. (اولویت فرد بر جامعه و نقش‌ها و سنت‌های اجتماعی) متکی شدن منبع هر نوع تجربه یا عقلانیتی به ذهن مستقل فردی، در حوزه اخلاق به فردگرایی انجامید. گرچه در تفکر رمانتیک نیز، فرد موضوع اخلاق قرار می‌گیرد؛ ولی فرد مورد نظر در نهضت روشنگری، همان طور که اشاره گردید، فردیت خود را مدیون کسب استقلال از هر امر خارجی نظیر جامعه، سنت، دین و خداوند می‌داند. امور فرافردی ارزش معرفتی و حجیت اخلاقی خود را از دست داده و همه چیز در محدوده رضایت فرد قرار گرفته است. لازمه فرد بودن و فردماندن، طرد هر نوع منبع اقتدار بیرونی فرافردی می‌باشد. از این حیث تفاوتی بین تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی موجود در نهضت روشنگری نمی‌باشد. -----

-----* عضو هیئت علمی دانشگاه [۱]

[۴] Taylor, Charles, Sources of the self, p: ۱۲۶ [۳] Outside to Inside Turning

[۶] Taylor, Charles, ibid, p ۱۱۵ [۵] Self Mastery] انسان‌شناسی دوره مدرن، انسان را در ذیل یک کلیت واحد و همسانی تحت عنوان سوژه مطالعه می‌کند و سلسله‌مراتب رایج در انسان‌شناسی سنتی را نادیده می‌گیرد و معیارهای کیفی برای ارزشگذاری اخلاقی، حالات، امیال و غرائز گوناگون در وجود انسان را طرد می‌کند. این وضعیت را که اصطلاحاً «کارکرد زدایی از شخصیت انسان» نامیده‌اند، برای اولین بار هیوم مطرح کرده است و در قرن نوزدهم نیچه با طرد نگرش دیازنونی به انسان، نقطه اوج چنین نگرشی بود. [۷] The Idea [۹] Taylor, Charles, ibid, p ۱۲۴ - ۱۲۶ [۸] Taylor, Charles, ibid, p ۱۱۶

[۱۲] Innate Ideas [۱۱] Innate Experience [of The Goods] دقیقاً در مقابل رویکرد مدرن که تفسیر ضد الاهیاتی از وجود فرد دارد. [۱۳] Taylor, Charles, ibid, p ۱۳۵ - ۱۳۶ [۱۴] Modern Inwardness [۱۵] Taylor, Charles, ibid, p ۶۴ [۱۸] Taylor, Charles, ibid, p ۱۴۱ [۱۶] Morality has a voice within [۱۷] Son

<div class="e">

اندیشه سیاسی متفکران جنبش دین پیرایی

عبدالرحمن عالم چکیده: در این مقاله توصیفی، گفته شده است در دوره جنبش دین پیرایی (رفرماسیون) دولتهای مقتدر و مستبد جدید، آرمانها و روشهای سوداگری، و جنبشهای سیاسی و اقتصادی با دامنه‌های تاریخی دوربردی به وجود آمدند. دین پیرایی ادامه جنبش شورایی در کلیسا، که در نظر داشت اقتدار پاپ را محدود و نظام نمایندگی در کلیسا را برقرار نماید دانسته و گفته شده است که این خواستها نمایانگر احساسات ناسیونالیستی بوده است. دین پیرایی در روند کار اقتصادی با نظریات سوداگری همدلی کرد و از لحاظ سیاسی خواهان قدرت مطلق دولت شده، از حقوق الهی فرمانروایان سخن گفت، و مردم را به اطاعت از فرمانروایان فرا خواند. این فراخوانی با خواست سوداگران در مورد متمرکز کردن حکومت و قدرت سیاسی هماهنگ بود. این مقاله در ادامه بررسی خود، اندیشه سیاسی متفکران اصلی این جنبش، یعنی مارتین لوتر، ژان کالون، فیلیپ ملانشتون، اولریش سوینگلی (یا زوینگی)، و جان ناکس را مطرح کرده و با یک نتیجه گیری از بحث مربوط به جنبش دین پیرایی و ایجاد گران آن پایان داده است. ۱. مقدمه دین پیرایی (رفرماسیون) در آلمان، که در آغازهای سده شانزدهم به حدود ۳۰۰ حکومت استبدادی فئودالی تقسیم شده بود و زیر فرمان یک امپراتور قرار داشت، آغاز شد. جنبش دین پیرایی و همراه با آن جنگ دهقانی ۱۵۲۴-۲۵، نخستین ستیز بزرگ نیروی نوباوه سوداگری با فئودالیسم در آلمان و نخستین مرحله اصلاحگری آن نیرو در (*دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۴۴)»

اروپا بود. در سده پانزدهم و آغازهای سده شانزدهم روایط سوداگرانه در حوزه‌های گوناگون صنایع آلمان در حال رشد بود. اما رشد اقتصادی در برخی شهرها و اراضی با رکود و زوال اقتصادی در پاره‌ای دیگر همراه بود. سبب این پدیده اقتصادی، پراکندگی سیاسی فئودالی بود. ایستایی فکری و عملی روزافزون در روستاها و بهره‌کشی فئودالی از روستاییان موانع تکامل اجتماعی و اقتصادی به شمار می‌رفتند. روابط فئودالی، مبارزه بین آنها و روستاییان را روز به روز شدیدتر کرد. روستاییان بتدریج سازمانهایی مخفی با عضویت ناراضیان، از جنوب و غرب سرزمین آلمان تشکیل دادند و به فعالیت پرداختند. در این سازمانهای مخفی گروههایی از بورگرهای (سوداگران) ثروتمند و خرده اشراف (شوالیه‌ها) عضویت داشتند که زیر فشار فئودالهای بزرگ، از پراکندگی سیاسی آلمان ناراضی بودند. اعضای این سازمانها خواستار مصادره اراضی متعلق به دیرها و کلیساها و لغو مالیات و عوارض فئودالی و جز آن بودند. همچنین می‌خواستند به پراکندگی سیاسی فئودالی پایان دهند و یک دولت متمرکز برپا دارند. خواست آنها از حمایت تهیدستان شهرها نیز برخوردار بود. و به این ترتیب شالوده تشکیل یک نیروی انقلابی از روستاییان، سوداگران، و تهیدستان شهری گذاشته شد که همه آنها در یک چیز مشترک بودند: نفرت از فئودالها و مخالفت با کلیسای کاتولیک. در آلمان کلیسای کاتولیک بزرگترین زمیندار فئودال هم بود. اولیای کلیسا که در قلمرو زیر سلطه خود هم مقامات عالی سیاسی و هم زمیندار فئودال بودند، فروشنده به اصطلاح «گواهی‌آمزش گناهان» نیز بودند که گواهیهای پاپ بخشودگی همه گناهان مسیحیان را در روز آخرت تضمین و خریداران را روانه بهشت می‌کرد مبالغ هنگفتی را به خزانه پاپ سرازیر می‌کردند. سده شانزدهم بسیار زیر تأثیر اندیشه‌ها و رخدادهای دین پیرایی پروتستانی قرار داشت. در دوره دین پیرایی، دولتهای مقتدر و مستبد جدید و آرمانها و روشهای سوداگری پدید آمد. در عین حال بسیاری از مورخان عقیده دارند که جنبش دین پیرایی از لحاظ تحول دین چندان حائز اهمیت نیست، بلکه بدان سبب که جنبشهای سیاسی و اقتصادی، دوربردی را به وجود آورد، در خور توجه است. با این حال باید زمینه‌های دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۴۵)»

-----دین پیرایی را به خوبی بررسی کرد. دین پیرایی که با نام مارتین لوتر و ژان کالون آمیخته است فقط از آموزه‌های آن دو فوران نکرد. این جنبش را خیلی پیشترها، ماسیلیو پادوانه، ویلیام اوکام، معاصران آنها و نیز جنبش شورایی آغاز کرده بود. دین پیرایی تا حدی تداوم جنبش شورایی بود که می‌خواست از اقتدار پاپ جلوگیری کند و نظام نمایندگی را در کلیسا برقرار نماید که این همه منعکس کننده احساسات ملی گرایانه بود. می‌توان گفت اگر جنبش شورایی پیروز می‌شد، جنبش دین پیرایی هرگز پیش نمی‌آمد. (۱) در اندیشه‌های لوتر و کالون نکته‌های بسیاری وجود داشت که اصلاحگران پیشین آنها را مطرح کرده بودند. دین پیرایی اوج کوشش ناکام کلیسا در راه پایان دادن نهایی به تفرقه بزرگ پاپی، به وجود آمده طی تاریخ طولانی فرقه‌گرایی، بود. دین پیرایی از جنبش‌های اصلاحی پیشین بدان سبب تفاوت داشت که رهبران آن درباره بازسازی آیینی و نیز سازمانی پافشاری می‌کردند. لوتر هم به اندازه شوراگرایان از فساد دربار پاپ بیمناک شده بود، با دادن درآمدهای کلیساها به روم، مقر پاپ، مخالفت داشت، و مداخله کلیسا در کارهای غیر دینی را روا نمی‌دانست. در واقع ریشه آموزه‌های لوتر و کالون را در آموزه‌های ماسیلیو و ویلیام آشکارا می‌توان دید. کوشندگان دوره پیش از جنبش دین پیرایی، که به درستی کامل ایستارهای خود ایمان داشتند، اصلاحگر بودند نه انقلابی، و از جدایی و پراکندگی و از تجزیه شدن کلیسا به عنوان راه حل مسائل آن جانبداری نمی‌کردند. اما لوتر و کالون انقلابی بودند و می‌خواستند ساختار یکپارچه کلیسای روم را به سود رستگاری پیروان خود نابود کنند. موفقیت دین پیرایی تا حد زیادی ناشی از شکست شوراگرایی بود، چرا که در این مجادله و کشاکش پاپ برنده شد، اما کلیسا باخت. فساد دربار پاپ نظام اداری کلیسا را آلوده کرد. کلیسا هم احترام اعضای خود را از دست داد. دین به یک عادت بدل شد، به تشریفات محض، و دیگر راهی برای زندگی نبود. در سلسله مراتب سران روحانی هر چه جایگاه بالاتر بود، به همان نسبت ایمان و اعتقاد کمتر بود. یک مؤمن واقعی که در پایان‌های سده پانزدهم از روم دیدار می‌کرد از اینکه می‌دید پاپ و کاردینال‌های او آشکارا با معشوقه‌های خود هم‌نشینی می‌کنند، به حرامزاده‌های خود معترف‌اند، و به خرج کلیسا ثروتمند شده‌اند، دچار سرخوردگی شدید می‌شد. لوتر و کالون با کل مفهوم دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۴۶) -----

-----سلسله مراتب کلیسا مبارزه کردند، و مدرس گرایایی را به عنوان محصول فاسد آن سلسله مراتب نکوهیدند، و بازگشت به اصول اولیه را تشویق کردند که می‌توان از تلاوت خالصانه قلبی کتابهای مقدس معلوم کرد. آنها بسیاری از احکام و رسوم جامد کاتولیسیسم را کنار گذاشتند و گفتند دین از روح بشر جدایی ناپذیر است و کافی است هر کسی روح خود را متوجه پروردگار کند. بدین ترتیب مراسم و مناسک دینی و مذهبی به نهایت درجه ساده شد. روزگار نو ضرور می‌کرد که کلیسا از همه وسایل تجملی و گرانبها دهایی یابد و به اصطلاح کلیسای «ارزان» جای کلیسای تجملی را بگیرد. این جنبش اعتراضی، پروتستانی، انجیل را یگانه منبع درک و دریافت حقیقت دانست و خطا ناپذیری پاپ را در هیچ مسئله دینی نپذیرفت. الف. کارکرد اقتصادی پروتستانتیسم در جایی که سوداگری کاتولیسیسم شالوده ایدئولوژی فئودالی را رد می‌کرد نمی‌توانست دین را به طور کلی انکار کند، بنابراین فقط اصلاح کلیسا و مذهب را خواستار شد؛ یعنی جا به جا کردن کلیسای کاتولیک با کلیسای پروتستان. پروتستانتیسم با موارد اعتراضی و پذیرشی خود، به طور کامل عقاید و منافع طبقه نوپیدا را منعکس می‌کرد و در وضع و حال جدید سوداگری، باید احکام ظریفتر، پاکیزه‌تر و شکل‌های مؤثرتری از آنچه نظریه پردازان فئودالی در چارچوب مدرس گرایایی کلیسای کاتولیک به کار برده بودند به وجود می‌آورد و برای تضمین حاکمیت سوداگری وسایل کارآمدتری را ابداع می‌کرد. طبقه سوداگر که پس از جنگ‌های صلیبی در نتیجه رشد بازرگانی و صنایع پدید آمده بود، برای رهایی از بند نظام زمینداری و قوانین حکومت کلیسایی، از جنبش پروتستانی پشتیبانی می‌کرد. لوتر چندین دل‌بستگی به تشویق سوداگران نداشت، اما کالون با آنها همدل بود و در راه تأیید مقولات اقتصاد پولی جدید به تفسیر انجیل پرداخت. با پیشرفت کار طبقه جدید، آیین پروتستان بیش از پیش با اقتصاد پولی سازگار شد. ماهیت سیاسی پروتستانتیسم مذهب

پروتستان در عرصه سیاست خواستار قدرت مطلق دولت بود و از حق الهی دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۴۷)»

فرمانروا سخن می‌گفت. پروتستان‌تیسیم از یک سو با پشتیبانی شه‌ریاران و فرمانروایان بر دستگاه کلیسای کاتولیک غلبه می‌یافت، و از سوی دیگر الهیات سیاسی تازه‌ای برای خود می‌آفرید. بنابراین رهبران پروتستان‌تیسیم در تأیید نظریه خود از نظریه سن پل که اطاعت کورکورانه را طلب کرده بود، سود جستند. سن پل به پیروانش آموخته بود: «همگان باید به فرمان شه‌ریاران گردن نهند، زیرا هیچ قدرتی نیست که از خدا آغاز نشود». لوتر نیز نوشت: «هیچ مسیحی نباید به مخالفت با فرمانروای خود خوب یا بد بپردازد، بلکه باید به هر گونه بیداد تن در دهد... وظیفه انسان فقط اطاعت از سران است. ممکن است فرمانروایان را خداوند دیوانه گردانیده باشد، اما به ما فرمان داده است از آنها اطاعت کنیم و هر کس مقاومت کند لعن خواهد شد.» و باز در رساله دین‌پیرایی در ۱۵۲۰ نوشت: «من همیشه جانب آن گروهی را خواهم داشت که هر چند انگیزه‌اش ناحق باشد از شورش زیان می‌بیند، و همواره با آن گروهی مخالفت خواهم کرد که با وجود به حق بودن انگیزه‌اش، شورش می‌کند...». کالون در این مورد فراتر از لوتر رفت و لزوم اطاعت کورکورانه را با نظم و تفصیل بیان کرد. او گفت که باید از فرمان شه‌ریار تا آنجا که به طور آشکار با خواست و فرمان خداوند مغایر نباشد اطاعت کرد، مردم باید بی‌چون و چرا فرمانهای او را گردن نهند، و در برابر بیداد و ستمگریها فقط به خدا پناه ببرند و مجازات ستمگران را به او واگذارند. کالون در نهادهای دین مسیحیت نوشت: «نخستین وظیفه رعیت نسبت به فرمانروایان این است که به مقام آنها تمکین کند و آن را قانونی خدایی شمارد و بدان سبب ایشان را چون گماردگان و فرستادگان خدا مورد قبول و احترام قرار دهد... هر کس که در برابر قدرت سیاسی مقاومت کند، در برابر امر خداوند مقاومت کرده است.» بدین ترتیب، پروتستان‌تیسیم مردم را به اطاعت کامل از فرمانروایان فراخواند. این فراخوانی با خواست سوداگران در مورد متمرکز کردن حکومت و قدرت سیاسی کاملاً هماهنگ بود. پروتستان‌تیسیم در ساده کردن و روحانی‌تر کردن دین کوشید. این کوشش به سود نظام سوداگری تمام شد، زیرا سوداگران پروتستان رعایت اصول اخلاق را برای رستگاری کافی می‌دانستند. دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۴۸)»

۲. زندگی و اندیشه سیاسی مارتین لوتر در سالهای آغازین سده شانزدهم برای نشان دادن واکنش به استفاده‌های بد پاپ و سران روحانی کلیسا از اعتقادات مردم هر گونه نیروی عقیدتی و سیاسی لازم وجود داشت؛ فقط رهبر و سازمان دهنده‌ای می‌بایست تا این نیروها را به حرکت درآورد. یک کشیش جوان آلمانی با شوق و شوری سودایی و تسلیم‌ناپذیر این سازماندهی را عهده‌دار شد. نام او مارتین لوتر بود، که در ۱۴۸۳ در ایسلبن به دنیا آمد. او فرزند دهقان آزادی بود که خانواده خود را با پارسایی و بسیار با انضباط اداره می‌کرد. هانس لوتر، پدر مارتین، معدنچی بود، اما سرانجام به عنوان اجاره‌دار چند کوره ذوب فلز در حد متوسط از موفقیت اقتصادی برخوردار شد. با این حال، خانواده لوتر در نوجوانی مارتین بسیار فقیر بودند و مارتین جوان پس از پایان تحصیل در مدرسه لاتین زادگاه خود، مجبور شد برای کار به شهر ماگده‌بورگ و از آنجا هم به ایسناخ برود. در این شهر او مورد توجه یک خانواده ثروتمند قرار گرفت و با پشتیبانی آنها توانست به تحصیلات خود ادامه دهد. او در ۱۵۰۱ به دانشگاه ارفورت وارد شد که در آن زمان معروفترین موسسه آموزشی آلمان بود. لوتر دانشجوی برجسته‌ای بود و دانشگاه ارفورت هم محیط فکری بسیار برانگیزنده‌ای برای او فراهم آورد. در همین جا لوتر شاگرد آموزشگرانی شد که اندیشه‌های ویلیام اوکام را می‌آموختند. لوتر چهار سال در ارفورت ماند. در ۱۵۰۵، پدر مارتین که پس از موفقیت در صنعت ذوب فلز، به عضویت شورای شهر ایسلبن در آمده بود، مارتین را تشویق کرد حقوق بخواند. لوتر به خواست پدر عمل کرد، اما پس از دو ماه با ترک تحصیل و ورود به صومعه، والدین خود را حیرت زده کرد. مارتین فکر می‌کرد دعوتی و رسالتی یافته است و آگوستینیهای ارفورت که او به سلسله سران روحانی آنها پیوست، او را کاملاً آزمودند. پس از دو سال که کار سخت و جانکاه آموزش مقدماتی را تحمل کرد، کشیش

شد. در عین حال از او خواسته شد همچنان به مطالعات کلامی خود ادامه دهد که در ارفورت شوق زیادی به آن نشان داده بود. در ۱۵۰۸ مدرس اخلاق ارسطو در دانشگاه ویتنبرگ شد، شغلی که تا ۱۵۱۱ داشت. سال بعد او دکترای خود را دریافت کرد و استاد فلسفه در ویتنبرگ شد. لوتر در ۱۵۱۰ دیدار کوتاهی از روم داشت. او به عنوان کشیش و زائری جوان و پارسادانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۴۹)»

از آنچه دید عمیقاً تکان خورد. البته او از رسواییهای دربار پاپ آگاه بود، و در مقام شاگرد اندیشه‌های ویلیام او کام بسیاری از اصلاحات مقام پاپی را، که از مدتها پیش بر آن تأکید می‌شد، می‌شناخت. اما مشاهده عینی و نزدیک از بحثهای دانشگاهی مؤثرتر بود. افسرده و ناامید به ویتنبرگ بازگشت؛ اما مصمم شده بود برای انجام اصلاحات لازم کاری بکند. تصمیم نهایی عملی لوتر تا زمستان ۱۵۱۳ تا ۱۵۱۲ به درازا کشید. تا آن موقع او به ظاهر کاری نمی‌کرد، جز بازمینی پیشنهادهای اصلاحی دیگران و تقویت تصمیم خود که زندگی پاک و خالصانه‌ای از لحاظ رعایت اصول فرقه وحدنگرا ۱، که خود متعلق به آن بود، فراهم کند. اما معتقد شد که حتی رعایت دقیق اصول این فرقه، از جمله داشتن زاهدانه‌ترین زندگی، نمی‌تواند امنیت درونی رضایت بخشی به او بدهد و رستگاری روحی او را تضمین کند. به نظر او می‌رسید که شفاعت اولیای عالی مقام کلیسا از او نزد خداوند به دلیل فساد گسترده سلسله مراتب سران روحانی نمی‌تواند مؤثر واقع شود. این شک مهم بود و ناامیدی لوتر، او را به مخالفت با کلیسای روم در زمینه آموزه، و نه فقط برای توصیه تغییر سازمان در شکل نظام نمایندگی بیشتر، کشاند. با این همه، لوتر یکباره از کلیسای روم قطع رابطه نکرد. حتی چهار سال بعد، در ۱۵۱۷ که نود و پنج رساله معروف خود را منتشر کرد و به استفاده بد از فروش آموزش گناهان اعتراض نمود معتقد بود که اصلاحات از درون امکان پذیر است. اما این اعتراض بحثی مطرح کرد، که طی آن لوتر با فراتر رفتن از موضع پاکدینی مورد خواست مردم حقوق الهی پاپ را در ۱۵۱۹ انکار کرد و فقط کتابهای مقدس را برترین معیار عقیدتی دانست. سال بعد، پاپ اعلامیه‌ای صادر کرد و ضمن آنکه شش روز مهلت داد تا لوتر از عقیده خود برگردد و توبه کند، ایستار او را محکوم کرد. لوتر آشکارا فرمان پاپ را آتش زد. پاپ به امپراتور شارل پنجم دستور داد حکم تکفیر را اجرا کند. در اجلاس ورمز ۲، که امپراتور در ۱۵۲۱ برای رسیدگی به مسئله تشکیل داد، لوتر از تغییر نظریات خودداری کرد و در نتیجه محکوم شد. اما او تا این زمان به قدر کافی پشتیبان پیدا کرده بود، هم از مردم هم از آریستوکراتها، و وقتی در قصر وارنبرگ تحت حمایت و حفاظت فردریک (۱) (۲) Diet of Worms. Monastic Order دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۰)»

عاقل، عضو مجلس ساکسنی ۱، قرار گرفت نجات یافت. لوتر در این محیط دوستانه به حمله به دشمنان ادامه داد. فرمان امپراتور یا حکم ورمز ۲ به طور رسمی لوتر و پیروان او را مورد لعن و تکفیر قرار داد، از حقوق امپراتوری محروم کرد، و انتشار نوشته‌های آنها را قلع و قمع نمود. اما این گونه اقدامات بی‌تأثیر بودند، زیرا لوتر در میان مردم آلمان محبوبیت زیادی یافته و دارنده نفوذ کلام شده بود. مهمتر از آن، امپراتور هم دیگر نمی‌توانست شهریاران آلمان را در نظارت خود حفظ کند. لوتر تا زمانی که از پشتیبانی این شهریاران برخوردار بود، به زندگی خود بیم نداشت. اصل پرهیزکاری روحانیون از جمله نکوهشهای لوتر از کلیسای روم بود. او در دفاع از ازدواج کشیشان گفت که ازدواج یک نهاد طبیعی و الهی است. او خود با کاترین فون بورا، ۳ راهبه‌ای که عهد خود را ترک کرده بود، ازدواج کرد. کاترین پنج فرزند به دنیا آورد، دو دختر و سه پسر، و در بیست سال بقیه عمر خود با شوهرش به خوشبختی زندگی کرد. این بیست سال بسیار پرحادثه بود؛ در آغازهای دهه ۱۵۲۰ اعتبار و احترام لوتر در میان مردم آلمان در اوج خود بود. هیچ اصلاحگری پیش از آن تاریخ از چنین موقعیت محترمی برخوردار نشده بود. لوتر پشتیبانی عمومی را آگاهانه ایجاد کرده بود، او سخنرانی توانا بود و اغلب زیاد حرف می‌زد. نوشته‌های او روز به روز خوانندگان بیشتری یافت؛ به زبان مادری می‌نوشت و از امکانات جدید چاپی استفاده بزرگی کرد. اما راه اصلاحات و انقلابات همیشه هموار نیست و لوتر با

دشوارها روبه‌رو شد. در ماه‌های پایانی ۱۵۲۴ دهقانهای آلمانی که از موعظه‌های انجیلی لوتر برانگیخته بودند و از آموزه مذهبی تفسیرهایی می‌کردند که لوتر هرگز در نظر نداشت، علیه شه‌ریاران شوریدند. لوتر، که خود از دهقانان بود و از نگو‌نخبتهای زندگی روستایی آگاهی داشت می‌توانست با آنها همدل باشد. او شه‌ریاران را به دلیل مدیریت بد قلمرو خود نکوهید، اما نمی‌توانست به شورش رو نشان دهد. شه‌ریاران را برانگیخت آن را هر جا که لازم باشد با خونریزی سرکوب کنند. این ایستار لوتر بی‌تردید به بهای از دست رفتن پشتیبانی (۱) Catherine Von Bora (۳) Edict of Worms (۲) Saxony دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۱)»

عمومی از وی تمام شد. در میان اعضای جنبش دین‌پیرایی او هم، در مورد مسائل مربوط به تفسیر آموزه او دشوارها و اختلافاتی به وجود آمد. لوتر اندوهناک بر فروپاشی سازمان خود نگرست و خواهان دخالت غیر دینی شد. شه‌ریاران یاری کردند، اما فقط برای هدفی که عبارت بود از افزایش تسلط آنها بر کلیسا. لوتر ده سال آخر زندگی خود را به نوشتن در دفاع و تثبیت دین‌پیرایی صرف کرد. او در ۱۵۴۶، در ایسلبن، زادگاه خود، در گذشت. از مهمترین آثار او می‌توان به نوشته‌های زیر اشاره کرد: رساله‌های دین‌پیرایی که در ۱۵۲۰ منتشر شد و در برگیرنده خطاب به اصالت مسیحی، آزادی مسیحی و اسارت بابلی کلیسا است، و اندرز درباره اعمال نیک درباره حکومت غیر دینی که در ۱۵۲۳ منتشر شد. الف. اندیشه دینی لوتر در این بررسی به اندیشه سیاسی، نه اندیشه دینی لوتر توجه داریم، اما به سبب آنکه اندیشه او درباره دین‌پیرایی از اعتقاد دینی او سرچشمه می‌گیرد، باید موضع لوتر نسبت به آموزه روحانی را بررسی کنیم به یقین لوتر الهیات را بسیار مهمتر از سیاست می‌دانست و احتمالاً هرگز خود را فیلسوف سیاسی معرفی نمی‌کرد، اما به کارهای سیاسی بی‌توجه نبود. اینکه لوتر سیاست را دوست داشته باشد یا نه، مجبور شد سیاسی فکر کند؛ آنچه اندیشید و آنچه کرد نتایج و آثار سیاسی داشت و او نمی‌توانست از آنها بگریزد. یکی از اعتراضهای اصلی لوتر به کلیسای روم آن بود که بیش از اندازه سیاسی شده و در کارهای غیر دینی به طور غیر قابل بازگشت گرفتار شده است. کلیسا کوشیده است از راه تکمیل سازمان، گذاشتن قانون و صدور فرمانها، و ازدیاد رساله‌ها و مقاله‌های مدرس گرایانه یا وابستگان به کلیسای روم درگیری خود را توجیه کند و نفوذ دنیایی خود را گسترش دهد. لوتر می‌گفت این افزایش نفوذ به بهای از دست رفتن جنبه‌های معنوی مسیحیت به دست آمده است. لازم است انسانها به دین ناب و ساده و اصیل بازگردند، دینی که همه جنبه‌ها و مفاهیم آن را بفهمند و بی‌آنکه اسیر تفسیرهای آیینی پیچاپیچ سران روحانی کلیسا شوند از آن هواداری کنند. فکر اصلی و مرکزی الهیات لوتر این بود که ایمان به رستگاری می‌انجامد نه اعمال. دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۲)»

نظر لوتر این بود که مسیحی واقعی یک رابطه شخصی، صمیمی و مستقیم با خداوند دارد و این رابطه او را قادر می‌کند کلام خداوند را از راه تفکر و تأمل در کتابهای مقدس بفهمد. لوتر معتقد بود کلیسای واقعی، اجتماعی از همه مومنان است و در این اعتقاد از شوراگرایان پیروی کرد. او هم گفت که همه انسانها در پیشگاه خداوند و در توان فهم کلام او برابر هستند. بنابراین روحانیون به عنوان میانجی خدا و انسان نه تنها لازم نیستند بلکه بر سر راه پرورش یک رابطه معنوی درست بین انسان و خدا مانع منفی به شمار می‌روند. روحانیت بین انسان و خدا مانع غیر قابل نفوذ سازمان، آموزه‌های برآمده از تفسیرهای نادرست، و قانون کلیسایی را قرار داده است و برای آنکه انسان بتواند بار دیگر آن احساس درونی ایمان را که برای رستگاری روح او ضروری است تجربه کند، همه این موانع باید برطرف شوند. درست است که برخی دیندار نیستند و عده‌ای هرگز دیندار نخواهند شد، اما کلیسا در عین حال که به آنها کمک نمی‌کند، از بیداری دینی واقعی هم جلوگیری می‌کند. کلیسا مأموریت و رسالت خود را فراموش کرده به چیزهای دنیایی علاقه یافته و معنویات را نادیده گرفته است. کلیسا نباید ثروتمند باشد، زیرا ثروت مادی از تمرکز توجه به کارهای معنوی جلوگیری می‌کند. فروش گواهینامه آمرزش گناهان نشان دهنده دل‌بستگی کلیسا به ثروت است که به فساد و خواری

آن و به از دست رفتن ایمان اعضای آن انجامیده است. نخستین حمله عمده لوتر به کلیسا، به آموزش گناهان مربوط بود. رسم بود برای به دست آوردن گواهینامه آموزش گناهان که در اصل بخشی از نظام آیین توبه و در برگیرنده اقرار به گناهان و توبه از آنها بود، و هدف از آن هم تخفیف یا لغو مجازات گناه در جهان دیگر بود، به روحانیون پول پرداخت می‌شود. در گذر زمان فروش این گواهینامه‌ها منبع سرشار در آمد برای روحانیون و به ویژه برای پاپا شد. توده مردم از این روش به شدت ناراضی بودند و آن را توهین به عدالت خداوند و نیز گونه‌ای سوء استفاده اجتماعی می‌دانستند، زیرا در عمل فقط ثروتمندان می‌توانستند معافیت از مجازات گناهان را خریداری کنند. لوتر در نود و پنج رساله گفت که اقتدار و اختیار پاپ برای بخشیدن مجازاتها فقط در مورد مجازاتهایی است که خود پاپ مقرر کرده است، یا مجازاتهایی برای سرپیچی از قوانین کلیسایی بوده‌اند. او گفت فقط خداوند می‌تواند دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۳) -----

جرم گناه را ببخشد، و این هم مسئله‌ای است که فقط به خدا و شخص گناهکار مربوط می‌شود. در واقع لوتر می‌پذیرفت که در این جریان پاپ و روحانیت نقش دارند، اما اصرار می‌کرد وظیفه آنها فقط توضیحی است. به نظر لوتر کلیسای واقعی اجتماع مؤمنان است و فقط خدا و مسیح برتر از آن هستند. او گفت وظیفه کلیسا توضیح و اجرای احکام خداوند است و روحانیون بیش از مردم غیر روحانی در پیشگاه خداوند اهمیت و مقام ندارند. مقام و موقعیت روحانیون دنیایی است. اگر آنها مؤمن واقعی باشند (که لزوماً چنین نیستند) فقط عضو اجتماع مسیحی‌اند و اجتماع می‌تواند آنها را از این مسئولیت برکنار کند. نتیجه دموکراتیک این آموزه کاملاً آشکار است. لوتر این نظر افلاطون‌گرای کاتولیکی را رد کرد که فقط گروه اندک برگزیدگان استعداد درک فهم حقیقت را دارند و این مسئولیت آنهاست که آن شناخت را به دیگران منتقل کنند. او همچنین با این فرضیه رایج در سده‌های میانه هم مخالفت کرد که جامعه‌ها به رئیسانی احتیاج دارند که به اعضای آن دستور دهد و اصل سلسله مراتب که در آن فرودست باید تابع فرادست باشد اجتناب‌ناپذیر است. احتمالاً لوتر ترجیح می‌داد فقط زمینه‌ها موضع بگیرد. اما مسائل آزارنده‌ای او را واداشت به چنان درگیری سیاسی فرو افتد که بقیه عمر او را به ستوه آورد و شوریده و پریشان کند. ب. اندیشه سیاسی لوتر لوتر به اتکای اعتقادات کلامی خود به سیاست پرداخت و از این لحاظ او بی‌تردید یک اندیشمند الهی سیاسی بود. او گفت از میان مسیحیان عده زیادی مسیحی واقعی نیستند. آنها با نام مسیحی به دنیا می‌آیند، در مراسم دینی حضور می‌یابند و خود را مومن می‌شناسانند، اما در واقع کافرند. وجود این گونه افراد میثائل اجتماعی را آفریده است. زیرا اگر آنها هم به واقع و به راستی مؤمن بودند به هیچ گونه اقتداری نیاز نبود. مسیحیان واقعی از احکام و قوانین خداوند که در کتابهای مقدس آمده است اطاعت می‌کنند و نیازی به سازمان کلیسا ندارند. اما وجود کافران رسیدن به چنین ناکجا آبادی را ناممکن کرده است. لوتر گفت تعمید کسی را مسیحی نمی‌کند. در میان تعمید شده‌ها، هستند دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۴) -----

----- کسانی که از نام مسیحی بهره برداری می‌کنند تا هموعان خود را نابود کنند. بنابراین فقط با انجیلها نمی‌توان بر جامعه فرمانروایی کرد. لذا حکومت غیر دینی مبتنی بر زور یک ضرورت است. به آنها که می‌گویند حکومت لازم نیست زیرا اجتماعات مسیحی فقط به قانون خداوند نیاز دارند و از نتایج سرپیچی از آن می‌ترسند نمی‌توان اعتماد کرد. لوتر پس از آنکه از کلیسای کاتولیک گسست، گفت که اقتدار غیر دینی یک ضرورت است. روحانیت نمی‌تواند اعمال کننده اقتدار احیاگر غیر دینی باشد، بنابراین قدرت باید به کل در اختیار حکومتی غیر دینی که مسئولیت انحصاری حفظ صلح را دارد قرار گیرد. شهرواران آلمان بی‌میل نبودند بار این مسئولیت را بپذیرند و عقب کشاندن اقتدار کلیسا رقیب واقعی آنها را از میان برمی‌داشت. آنها سرانجام توانستند با مصادره اموال و مالکیت‌های کلیسایی خود را ثروتمندتر کنند و دیگر از نفوذهای محدود کننده قانون کلیسایی احساس نگرانی نکنند. قدرت آنها بسیار گسترش یافت. لوتر با مداخله روحانیت در مسائل غیر دینی مخالف بود. این مخالفت او را به دادن

قدرت زیاد به مقامات غیر دینی راه برد. لوتر مانند سنت آگوستین معتقد بود که در نتیجه سقوط و گناه انسان، حکومت ضروری شده است. لوتر نوشت: «اگر حکومت نبود هیچکس نمی‌توانست به علت وجود دیگران به حیات خود ادامه دهد. آنها یکدیگر را می‌دریدند، همان سان که جانوران بی‌شعور یکدیگر را می‌درند.» از نظر لوتر، حکومت غیر دینی، تدبیری بشری نیست که از عقل انسان برآمده و بر رضایت حکومت شوندگان مبتنی باشد، بلکه وسیله‌ای است که خداوند بنا به صوابدید و مصلحت برای حفظ صلح، و نظمی مقرر کرده است که انسانها لازم دارند اگر که طبق حکم خداوند در این جهان زندگی کنند و در جهان دیگر رستگاری یابند. او گفت مسیحیان در نظر خداوند برابرند، اما در حکومت کردن برابر نیستند؛ بنابراین دموکراسی ناممکن است، و قدرت باید به کل در اختیار شهریار باشد، اما هرکس حق دارد حکم خداوند را بنا به معیارهای شعور و وجدان خود تفسیر کند. لوتر در نوشته خود به نام تا کجا باید از اقتدار غیر دینی اطاعت کرد؟ اصرار ورزید که همه انسانها مسؤول ایمان خود هستند. هیچکس نمی‌تواند به جای کس دیگری ایمان آورد، همان طور که کسی را نمی‌توان به جای کسی دیگر مجازات کرد یا پاداش داد. دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۵)»

اعتقاد انسانها مسأله‌ای است که فقط به شعور و وجدان آنها بستگی دارد. نمی‌توان اعتقادات را به زور ایجاد کرد. از چنین نظری آشکار است که حکومت نباید در مسائل اعتقادی مسؤولیتی بر عهده گیرد. معتقدات انسانها هم قدرت غیر دینی را تقویت یا تضعیف نمی‌کند. ایمان هر شخص باید یک احساس و یک تجربه درونی باشد و هیچ گونه جلوه خصمانه یا تظاهر آمیز نیابد. لوتر این آموزه فردی و آزادی تجربه دینی را اعلام کرد، اما نتوانست گوناگونی عقایدی را پیش بینی کند که از آن برمی‌آمد. او از جمع‌گرایی و از هرج و مرج آناباپتیستها در شورش ۱۹۲۴ روستاییان تکان خورد. در این شورش آنها گفتند مطابق آنچه شعورشان می‌گفت حکم خداوند است عمل کرده‌اند. نظریه دو پادشاهیتفکر سیای لوتر مبتنی بر دو رهیافتی است که در الهیات او اهمیت دارند: یکی نظریه دو پادشاهی، دیگری نظریه تضاد خداوند و شیطان. لوتر معتقد بود خداوند دو نظم متفاوت بر جهان مقرر کرده و با آنها بر انسانها حکم می‌راند: یکی نظم روحانی (پادشاهی یا حکومت روحانی) است که سبب رستگاری انسانها می‌شود و دیگری، نظم این جهانی (پادشاهی یا حکومت غیر روحانی) است که زندگی مادی انسانها را سامان می‌دهد. بنابراین انسانها در دو رابطه متفاوت با خدا، هم روحی هستند که باید رستگار شوند، و هم «فردی این جهانی» اند که در ضمن نسبت به دیگران مسؤولیتهایی دارند. لوتر نوشت: ...خداوند در بین انسانها دو نوع حکومت برقرار کرد. حکومت روحانی، بر پایه کتاب مقدس و بدون شمشیر تا مردم پارسا شوند و از این راه به زندگی ابدی دست یابند. خداوند این پارسایی را از راه کتاب مقدس عملی می‌کند و اعمال آن بر عهده روحانیون گذاشته شده است. دیگری حکومت غیر روحانی و بر پایه شمشیر تا آنهایی را که نمی‌خواهند طبق کتاب مقدس پارسایی پیشه کنند و زندگی ابدی یابند با این حکومت غیر دینی وادار به پارسایی شوند. این پارسایی از راه شمشیر عملی می‌شود... بنابراین خداوند، بنیان گذار، پروردگار، رهبر، ترویج کننده، و پاداش دهنده هر دو نوع پارسایی، (پارسایی روحانی و دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۶)»

نظریه دو پادشاهی لوتر، با نظریه دیگر او که نژاد بشر در دو پادشاهی متضاد، یعنی پادشاهی خداوند و پادشاهی شیطان، تقسیم شده است پیوند دارد. لوتر نوشت: باید فرزندان آدم و همه انسانها را به دو بخش تقسیم کنیم: آنها که به پادشاهی خداوند تعلق دارند و آنها که به پادشاهی این جهانی متعلق‌اند. همه آنها که مؤمنان واقعی و فرمانبردار مسیح‌اند به پادشاهی خداوند تعلق دارند، زیرا در پادشاهی خدا، مسیح فرمانروا است... آنها که مسیحی نیستند به پادشاهی این جهانی یا به قانون تعلق دارند. لوتر گفت که این دو پادشاهی در روی زمین کاملاً درآمیخته‌اند و فقط خداوند می‌داند چه کسی به راستی مومن است و چه کسی از شیطان اطاعت می‌کند. اما میان این دو پادشاهی جنگی ابدی وجود دارد که فقط در پایان جهان خاتمه می‌یابد، زیرا شیطان پیوسته

می‌کوشد پادشاهی خداوند را براندازد و پادشاهی خود را بر همه انسانها بگسترد. به عقیده لوتر تضاد بین این دو پادشاهی تعیین کننده تاریخ بشر است و این تضاد ماهیت جامعه انسانها و جنگ و کشاکش ابدی در جهان را توضیح می‌دهد. نظریه شورش و هرج و مرج لوتر معتقد بود شورش علیه فرمانروا بدترین گناهان است، زیرا در نتیجه شورش بنیادهای جامعه مدنی سست می‌شود. اگر شورش موفق شود به معنای ویران سازی حکومت و پیروزی هرج و مرج است و اگر شکست بخورد، به بهای خونریزی و آشوب بسیار فرونشاندن شده است. لوتر نوشت: شورش فقط کشتار آشکار نیست، بلکه به آتشی بزرگ می‌ماند که سرزمینها را می‌سوزاند و نابود می‌کند. شورش، کشتار و خونریزی پدید می‌آورد. زنان را بیوه و بچه‌ها را یتیم می‌کند. بزرگترین بلاهاست و همه چیز را نابود می‌کند. لوتر معتقد بود که همه قدرتها را خداوند مقرر کرده و بنابراین حتی اگر فرمانروا شرور و بی‌رحم باشد نمی‌توان شورش را پذیرفت. او گفت حتی قدرت ستمگران هم از خداوند است و فقط او حق دارد آنها را از قدرت برکنار کند. اگر مردم بکوشند به خلاف دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۷) -----

تقدیر خداوند رفتار کنند، بزرگترین گناه را مرتکب شده‌اند. لوتر در مخالفت با شورش نوشت: «من همیشه جانب آن گروهی را دارم که هر چند انگیزه آن ناحق باشد از شورش زیان می‌بیند، و همواره با آن گروهی مقابله خواهم کرد که هر چند انگیزه آن بحق باشد شورش می‌کند؛ زیرا هیچ شورشی نیست که خون بی‌گناهان را نریزد و شقاوتها نکند.» لوتر در نوشته خود به نام نامه سرگشاده به اشرافیت مسیحی گفت که شورش و هرج و مرج کار شیطان است و نظم و سامان باید به هر بهایی حفظ شود. او گفت وظیفه شهريار فرمانروایی کردن است و وظیفه مردم اطاعت کردن. مردم حق ندارند در برابر فرمانروا فعالانه مقاومت کنند. بلکه فقط باید به طور انفعال ابراز اطاعت نمایند، هر فکر و رفتار دیگر به معنای آشوب و ناآرامی اجتماعی است. ۳. روحانیون، کلیسا، و شهريار لوتر معتقد بود روحانیون هم باید تابع فرمانروایان باشند. او گفت مقام روحانیون، مقامی دنیایی است و هیچ ملاحظه را ضرور نمی‌کند. لوتر پرسید چرا قانون کلیسایی به زندگی، آزادی، و حقوق مالکیت روحانیون توجه می‌کند، اما همین موارد را در زندگی عوام به کل نادیده می‌گیرد؟ او گفت عوام هم مسیحی‌اند و هم به قدر روحانیون «مسیحیان خوبی» هستند. اگر عوام از احکام خداوند پیروی کنند، زندگی روحانیون بیش از زندگی عوام ارزشمند نخواهد بود. در پیشگاه خداوند همه انسانها یکسانند. لوتر گفت از آن جا که کلیسا سازمانی دنیایی است و بدان سبب که شهريار بر همه کارهای غیر دینی نظارت دارد، پس شهريار می‌تواند بر کلیسا اعمال صلاحیت کند، مانند آنکه بر دولت می‌کند. او نمی‌تواند مردم را به داشتن اعتقاد وادارد و نمی‌تواند به خلاف فرمان خداوند فرمانی بدهد. اگر شهريار در راه تحمیل هر شکلی از اجبار بکوشد مردم باید از اطاعت او سرپیچند، اما نباید علیه او بشورند، بلکه تنها چاره آنها پناه جستن به سیاست عدم اطاعت به صورت انفعال است. همچنین شهريار نمی‌تواند تعیین کننده ایمان مردم باشد، زیرا ایمان مسئله‌ای فردی است. لوتر گفت دخالت فرمانروایی در اعتقادات دینی مردم، فقط باید با عدم اطاعت منفی یا انفعالی مردم روبه‌رو شود. در برابر این گونه نافرمانیها و گناهان فرمانروایان، مردم باید از خداوند کمک بخواهند و فقط دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۸) -----

خداوند می‌تواند فرمانروای بدکاری را کیفر دهد. لوتر در نوشته خود: درباره اقتدار غیر دینی پذیرفت که در تاریخ جهان فقط چند شهريار خردمند و پارسا وجود داشته است. در غیر این موارد، او گفت که شیطان همواره می‌کوشد شهرياران را فریب دهد تا ستمگر شوند. او بارها گفت که «شهرياران بزرگترین ابلهان و فرومایگان روی زمین‌اند» و هیچ کس نباید انتظار زیادی از آنها داشته باشد، به ویژه در مسائل دینی. اما خداوند آنها را لازم دارد تا در مقام «زندانبان و دژخیمان» به عنوان ابزارهای کیفر تباهاکاران و به عنوان وسیله‌های حفظ صلح در جهان عمل کند. در عین حال، به دلیل ضرورت وجود حکمران گفت که حتی اگر شهريار ستمگر باشد بهتر است حکومت کند تا اینکه حکومتی وجود نداشته باشد یا شهرياری ضعیف بوده باشد و استدلال کرد که ترجیح

دارد از نیمی از داراییهای خود در صلح و آرامی بهره‌مند شویم تا اینکه همه آنها را به چپاول و غارت از دست بدهیم. ۴. جنبش روستایی و لوتروتر با نظریات خود در دامی که گذاشته بود افتاد. او با قدرت دنیایی کلیسا مخالفت کرده بود. بنابراین یگانه وضع و حالی که می‌توانست او را به رد کاربرد قدرت شهریار هدایت کند، رواج حالت صلح کامل بود. دست یافتن به این هدف آشکارا ناممکن بود و هر گونه بی‌نظمی را باید قدرت غیر دینی مهار می‌کرد. آموزه مذهبی لوتر با اعلام حق آزاد افراد در مورد تفسیر کلام خداوند نیروهایی را آزاد کرد که سبب بی‌نظمی شدند و لوتر از شهریاران خواست این نیروها را سرکوب کنند. او صادقانه می‌خواست رابطه انسان با خدا، شخصی و خصوصی باشد و از حوزه صلاحیت هر گونه اقتدار زمینی (روحانی یا دنیایی) برکنار بماند. اما از رادیکالیسم آناباپتیستها و از توسل به زور روستاییان در ۱۵۲۴ بیمناک شد. در ۱۵۲۵ به نظر لوتر رسید که جنبش دین پیرایی او در معرض خطر قرار گرفته است. در این جنبش، از لحاظ سیاسی اجتماعی، لوتر در وهله نخست خطاب به ثروتمندان آلمان از آنها خواست در برابر سلطه کلیسای کاتولیک روم مقاومت کنند. توده‌های مردم نیز به آموزه مذهبی لوتر دل بستند. آنها به جنبش دین پیرایی به عنوان دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۵۹) -----

اقدامی در راستای آزادی اجتماعی
می‌نگریستند. توماس مونتر (۱)، انقلابی پر شور، رهبری توده‌های تهیدست جنبش را در دست داشت. مونتر معتقد بود دین مظهر ذهن بیدار شده انسان است. او هم یک کشیش بود، آرزوی تغییرات اجتماعی بزرگ در سر داشت و امیدوار بود توده‌های انقلابی این تغییرات را به وجود آورند. مونتر نظام اجتماعی مورد نظر خود را نظامی معرفی کرد که در آن از امتیازات طبقاتی و مالکیت خصوصی و قدرت دولتی خبری نبود. چنین آرمان تخیلی که در بیان مونتر ابهام آمیز هم بود برای مردم آن زمان کاملاً قابل فهم نبود، اما اثر خود را گذاشت و جنبش انقلابی طی چند سال اعتبار و نفوذ زیادی یافت و در ۱۵۲۴ به یک ستیز آشکار تبدیل شد. طبقه حاکم در برابر جنبش واکنش کرد و نیروهای آنان که که از توان توپخانه برخوردار بود، آخرین دسته‌های شورشگران روستایی را در ماه مه ۱۵۲۵ نابود کرد. شکست روستاییان، به معنای شکست جنبش دین پیرایی به عنوان جنبشی اجتماعی بود؛ با این حال نتایج آن را نباید نادیده گرفت. جنگهای روستاییان در ۱۵۲۵ و ۱۵۲۴ ضربتی بر نظام فئودالی در سراسر اروپا بود. با وجود آنکه لوتر در آغاز با جنبش روستایی همدلی کرد، اما به زودی در برابر آن ایستاد و از آن گروهی که «هر چند انگیزه آن ناحق (بود) از شورش زیان (می‌دید)» جانبداری کرد (۲) و در تشویق آنها گفت: «بکشید، خفه کنید، قطعه قطعه کنید دهقانها را همچون رگهای مار». ۳. اندیشه‌های دینی سیاسی ژان کالونوتر آتش دین را شعله‌ور کرد، اما نتوانست از گسترش دامنه آن جلوگیری کند و فقط اوضاع و احوال اجتماعی سیاسی تا اندازه‌ای گسترش جنبش دین پیرایی را محدود کرد. تا این زمان لوتر چنان با شهریاران آلمان متحد و چنان به آنها وابسته شده بود که وضع و حال سیاسی آلمان تأثیر خاص خود را بر لوترانیسم گذاشت. در نتیجه، به جای اینکه دین به راستی انترناسیونالیستی باشد، ناسیونالیستی شد، و در کشورهای اسکاندیناوی و (۱) Thomas Munzer دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۰) -----

در بخش بزرگی از آلمان با حکم شاهانه، نه با تغییر ارادی کشیش به کندی، ادامه یافت. قرارداد صلح ۱۵۵۵ آگسبورگ، حق شهریاران را در مورد قبول پروتستانتیسم و تعیین مذهب رسمی کشورهای خود مقرر کرد و از مردم نیز خواسته شده به دین شهریاران خود باشند. الف. زندگی کالونوتران کالون، دومین پسر ژرار کالون و ژنه لو فرانک، در ۱۰ ژوئیه ۱۵۰۹ در نویون واقع در ایالت پیکاردی فرانسه به دنیا آمد. ژرار کالون وکیل دعاوی و نیز محضردار سازمان کلیسایی در نویون بود. نظر خانواده این بود که ژان کشیش شود، و مطالعات اولیه او همچنان برنامه‌ریزی شد که به این هدف بلند پروازانه دست یافته شود. اما وقتی ۱۸ ساله شد، پدرش دریافت ذوق و استعداد پسرش برای کارهای حقوقی خیلی بیشتر از کارهای کلامی و الهیات است. با این دریافت، ژان در دانشگاه اورلئان و دانشگاه بورژ حقوق خواند. در عین حال آثار کلاسیک

را نیز مطالعه کرد و «به طور خصوصی، به آموختن زبان یونانی پرداخت. این کار، در آن زمان، نوعی ارتباط با ارتداد دینی لوتر و همچنین نوعی آموزش نو تلقی می‌شد.» (۳) ترکیب آموزش حقوقی و کلاسیک سبب تردید جدی او درباره اعتبار نوشته‌های مدرسی سده‌های میانه شد. او می‌اندیشید باید احترام زوال‌ناپذیر حقوق مردم را زنده کرد، و در کوشش در پی این اندیشه به انسانگرایی، در مقابل فلسفه مدرسی، «یا به عبارتی، به طرف بسط ادبیات متین و انسانی، فصاحت و اخلاق نیک که در میان یونانیان و رومیان باستان چه مشرک و چه مسیحی رواج داشت روی آورد.» (۴) و بعد از «دگرش ناگهانی» خود که به دخالت آسمانی نسبت داد، و حدود ۱۵۳۲ یا ۱۵۳۳ رخ نمود، سخن گفت. تردید نیست که در تفکر او در این زمان تغییر بزرگی صورت گرفته بود. البته آغاز واقعی رشد حالت اصلاح‌گرایانه با مطالعات یا تحصیل او در اورلئان و بورژ همزمان بود. این زمانی بود که اعتراض و عصیان لوتری خود را در فرانسه نشان می‌داد و با وجود آنکه در این کشور هیچ شورش آشکاری رخ نداد، اما با جنبش دین‌پیرایی در آلمان همدلی زیادی وجود داشت. طی سالهای اورلئان، بورژ کالون بنیادهای آموزه خود را بنا نهاد. او سالها در راستای دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۱)»

اندیشه‌های لوتر و پروتستانیسم حرکت می‌کرد، شاید بی‌آنکه کاملاً از واقعیت این جریان اعتراضی آگاه باشد. اما تا ۱۵۳۳ این روند تکمیل شد و او در حمله بر الهیات محافظه‌کار کلیسای کاتولیک جسورتر شد. در همان سال او به دلیل اتهاماتی ناگزیر اورلئان را ترک کرد تا از آزار در امان باشد. به پیش دوستش، لویی دوتیله، در آنگولمه رفت و در آنجا بود که نوشتن کتاب معروف خود: مسؤلیت نهادهای دین مسیحیت را آغاز کرد. کالون در ۱۵۳۴ به طور رسمی از کلیسای کاتولیک روم گفت و دستگیر و زندانی شد. و اگر چه خیلی زود آزاد شد، دریافت که شرط احتیاط آن است که از فرانسه خارج شود. همراه با دوست خود، دوتیله، به بال در سویس رفت و با استقبال گرم روبه‌رو شد. در بال دست‌نوشته‌ها را تکمیل و در ۱۵۳۶ منتشر کرد. چاپهای نخستین این نوشته کوتاه بود و فقط شش فصل داشت. هدف کالون آن بود که این نوشته بیانیه ایمان پروتستانها باشد و پروتستانها اصول اساسی الهیات کالون را، که او در همه دوران زندگی خود به آنها پایبند ماند، قبول کردند. خود کالون ترجمه فرانسوی نهادها را در ۱۵۴۰ منتشر کرد. کالون در ۱۵۳۶ بنا به دعوت گیوم (ویلیام) فارل، اصلاح‌طلبی که برای تأسیس سازمان کلیسای پروتستانی به کمک کالون احتیاج داشت، به ژنو، در سویس، رفت. در این زمان او ۲۸ سال داشت، اما کاملاً شناخته شده و با نفوذ بود. او پیشنهاد فارل را جالب یافت و پذیرفت که به این کار، یعنی تأسیس سازمان پروتستانی در ژنو، کمک کند. در این مورد کالون سه سال مصرانه کار کرد. او انسانی بسیار کوشا بود و ایستار سختگیرانه و سازش‌ناپذیر او شورشی را برانگیخت و در ۱۵۳۸ از ژنو بیرون انداخته شد. پیشه استادی الهیات را در استراتسبورگ قبول کرد، اما اقامت او در اینجا کوتاه بود. زیرا وقتی جنبش پروتستانی ژنو در آستانه فروپاشی قرار گرفت، کالون به شدت مصمم شد به آن شهر برگردد و در ۱۵۴۱ چنین کرد. همه مخالفان از بین نرفته بودند، اما آنچه هم مانده بود مشکلی عملی به وجود نمی‌آورد. تا ۱۵۵۵ کالون موقعیت خود را مستحکم کرد و فرمانروایی ژنو را برای همه مقاصد عملی در اختیار گرفت. کالون طی نه سال مانده عمر وقت خود را تلف نکرد. هدف او در ژنو این بود که رژیم دین‌سالار برپا کند که در آن هم اقتدار غیر دینی و هم اقدار روحانی به خدمت و دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۲)»

پرستش خداوند و تجلیل او اختصاص یافته باشد. ژنو الگوی نظم نو زندگی شد. اصلاح‌گرایان از این شهر به هم جا رفتند تا آموزه کالون را با شور و شوقی که شمار زیادی از پیروان را در سراسر اروپای غربی پدید آورد، تبلیغ کنند. کالون در ژنو حکومتی چند بعدی به وجود آورد، به همه جنبه‌ها و مراحل زندگی مردم توجه کرد و درباره آنها مقرراتی وضع نمود. اجرای قانون، رونق بازرگانی، تأسیس کارخانه‌ها، و آموزش و پرورش مورد‌های اصلی توجه او بودند. او دانشگاه تأسیس کرد، با هدف ثروتمند کردن ژنو بازرگانی را تشویق نمود، مقررات بهداشتی تدوین و اجرا کرد، و

اقدامات دیگر که ژنو را مورد حسد و رشک اروپا نمود. کالون از هر لحظه فراغت از وظایف اداری برای نوشتن شمار زیادی از آثار تفسیری، از جمله برای تکمیل نهادها استفاده کرد. این همه کار فشار زیادی بود بر مردی که اصلا قوی بنیه نبود. وقتی دریافت که توانایی او رو به کاستی است، برنامه‌هایش را با مراقبت انجام داد. وقتی در ۲۷ مه ۱۵۶۴ در گذشت، همه چیز کاملا مرتب بود. ب. اندیشه‌های کلامی سیاسی کالون اعتقاد به حاکمیت خداوند هسته اصلی اندیشه و الهیات سیاسی کالون را تشکیل داد. او معتقد بود همه چیزها اگر با قدرت خداوند و با رستگاری انسان مربوط باشد اهمیت دارد. بنابراین، دولت یا حکومت هم فقط در این معنا اهمیت دارد که به تحقق هدفهای متعالی انسان کمک کند. هدف اصلی انسان شناخت خداوند و پیروی از اوست. خداوند منشاء همه خوبیهاست. از سوی دیگر کالون به گناه آدم نیز معتقد بود او گفت که انسان از هنگام خطای آدم، شریر و فاسد شده است، با گناه به دنیا می‌آید، و به لعن و نفرینهای گفته شده بر آدم گرفتار شده است. با قربانی شدن عیسی مسیح انسانها امکان رهایی یافته‌اند اما رستگاری آنها به اتحاد با مسیح به کمک روح القدس بستگی دارد که صمیمانه می‌کوشد انسانها را در مرگ و زنده شدن عیسی مسیح شریک کند. مؤمنان می‌توانند توبه کنند، گناهانشان بخشوده خواهد شد و خداوند آنها را خواهد پذیرفت. کالون معتقد بود سرنوشت انسانها را خداوند مقدر و معین کرده است. خداوند سرنوشت برخی را رستگاری و برخی دیگر را لعن ابدی تعیین کرده است و انسانها برای دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۳) -----

تغییر مسیر این تقدیر الهی هیچ کاری نمی‌تواند بکنند. اما در لعن خداوندی هیچ بی‌عدالتی وجود ندارد، زیرا تصمیم خداوند، هر چند که ممکن است قابل فهم نباشد، همیشه عادلانه است: ما تقدیر را حکم ابدی خداوند می‌دانیم که تعیین کرده است هر کس چگونه باشد؛ زیرا همه انسانها با سرنوشت یکسانی آفریده نشده‌اند، بلکه برای برخی از پیش زندگی ابدی و برای برخی دیگر لعن ابدی مقرر شده است. بنابراین انسانها برای هدفهای گوناگون آفریده شده‌اند، ... هماهنگ با آموزه روشن کتاب مقدس اعلام می‌کنیم که خداوند با صلاحدید همیشگی و تغییر ناپذیر آنها را که ممکن است به رستگاری بپذیرد، و آنها را که ممکن است به نابودی محکوم کند، یک بار برای همیشه تعیین کرده است... این صلاحدید خداوند بر اساس رحمت بی‌مانند او قرار دارد... برای آنها که با داوری عادلانه، غیر قابل سرزنش، و غیر قابل درک و فهم لعن مقرر کرده است، درهای زندگی بسته شده است. اما این واقعیت که سرنوشت انسان از پیش تعیین شده است، او را از تکلیف هماهنگی با قوانین اخلاقی خداوند برکنار نمی‌کند. گناه باید ریشه کن و اجتماع باید پالوده شود. این وظیفه‌ای است که برگزیدگان بر عهده دارند. اما برگزیدگان کیستند؟ آنها که خداوند مورد لطف و احسان قرار داده، با فراخوانی درونی، احساس اجبار به عبودیت خداوند، با مقام و موقعی که در این جهان می‌یابند، وضع مبارک و پربرکت خود را خواهند شناخت، و اگر فردی به سبب کارهای نیک از توفیقات جهانی بهره یافت محتمل است که خداوند او را در میان برگزیدگان قرار داده است. کالون هم، مانند لوتر، کلیسای ظاهر را از کلیسای غیر ظاهر متمایز کرد. به نظر او، همچنانکه از نظر سنت آگوستین، کلیسای واقعی اجتماع مؤمنان راستین است که با وجود آنکه از لحاظ زمان و مکان پراکنده‌اند، اما همه عضو اجتماع و کلیسای واحدی هستند. کلیسای ظاهر، یا سازمان این جهانی کلیسا، همه مؤمنان و کافران را در بر می‌گیرد. همه مؤمنان اعضای کلیسا محسوب می‌شوند و پیشوای برگزیده خداوند باید انضباط دقیقی بر آنها و بر کافران که در میان آنها هستند اعمال کند. درباره همه جنبه‌های زندگی این جهانی قواعد لازم رفتار در کتابهای مقدس مقرر شده است. اجرای این دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۴) -----

قواعد، در عمل، به معنای رعایت آن احکامی است که کالون با تفسیرهای خود آنها را توصیف کرد و گفت که خداوند کلیسا را با قوانین و رسوم دینی بر آدمیان مقرر کرد تا به آنها کمک کند. همه مؤمنان واقعی در پیشگاه خداوند برابرند، اما برخی از موهبت استعدادهای خاصی بهره‌مند شده‌اند و می‌توانند در مقام پیشوایان دین و آموزگاران

رفتار کنند و وظیفه آنها گستراندن قوانین خداوند و مدیریت مراسم دینی است با این هدف که شکوه و بزرگی خداوند افزونتر شود و اراده او عملی گردد. ۱. نظریه سیاسی کالونوتر فکر می‌کرد فقط لازم است مؤمنان از نظارت مدیریت بالا سر و فاسد کلیسای روم بگریزند تا بتوانند به درستی و بنا به اراده خداوند در مجتمع آزاد و اختیاری مؤمنان واقعی مسیح زندگی کنند. آموزه لوتر او را به مخالفت با همه شکل‌های اجباری اقتدار سازمان کلیسا هدایت کرد: «همه مؤمنان کشیش‌اند.» کالون وقتی دریافت که به هر حال کلیسای ظاهر، مؤمنان آمیخته با کافران، نیازمند هدایت و مدیریت است، ضرورت واگذاری قدرت به حکومتی غیر دینی را احساس کرد. این حکومت هم به زمان و به نوبه خود کوشید بر سازمان و آیین‌های کلیسا مسلط شود. از سوی دیگر، کالون ذهنی عملی داشت و می‌دید انسانها هرگز نمی‌توانند از دشواری‌های اقتدار سیاسی و از دشواری‌هایی که اقتدار سیاسی را ضروری کرده است اجتناب کنند. در عین حال می‌دانست ممکن است از اقتدار سیاسی استفاده بد شود و معتقد بود این معما فقط وقتی حل می‌شود که سازمانهای دینی و غیر دینی در یک اجتماع تعاونی، که همه گونه نظارت‌های لازم را فراهم خواهد کرد، با یکدیگر پیوند یابند. او آموخت که اگر اراده خداوند باید اجرا شود، باید در جامعه نظم و وحدت باشد. نظم غیر دینی یا حکومت و نظم دینی یا کلیسا باید خوب اداره شوند، هر دو مختار و مستقل‌اند، اختیارات آنها متمایز است، اما هر دو یک هدف دارند. هر یک به شیوه‌ای متفاوت عمل می‌کنند، اما هر دو را خداوند مقرر کرده است. کالون در بیان تمایز نظم غیر دینی و نظم دینی گفت: اما همانطور که اینک گفته شد این نوع حکومت (غیر دینی) از حکومت دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۵) ----- معنوی و سلطنت باطنی -----

مسیح مجزا و مشخص است؛ اما باید دانست آنها از هیچ لحاظ با یکدیگر متضاد نیستند. زیرا سلطنت معنوی، حتی در این جهان، برخی مقدمات سلطنت آسمانی را در ما برمی‌نهد و در این زندگی میرا و گذرا برکاتی نامیرا و فساد ناپذیر به ما اهدا می‌کند؛ اما این حکومت مدنی چنان طرح‌ریزی شده که تا زمانی که در این جهان زندگی می‌کنیم، عبادت خداوند را گرامی بدارد و حمایت کند، آیین ناب دین را حفظ کند، از کلیسا دفاع نماید، زندگی را به شیوه شایسته و لازم جامعه انسانها تنظیم کند، روشهای عدالت مدنی را معین کند، پیمانهای ما را استوار بدارد، صلح و آسودگی عمومی برقرار نماید... به عقیده کالون حکومت غیر دینی بشر ضرور نیست. او گفت اگر فقط برگزیدگان در این جهان زندگی می‌کردند، به حکومت نیازی نبود. اما به سبب آنکه انسانها با گناه به دنیا می‌آیند باید زیر نظارت باشند و خداوند حکومت را مقرر کرد تا بر گناهکاران نظارت کند. بنابراین اقتدار سیاسی یا حکومت، که تجلیل و تمجید شده است، حفظ کننده زندگی است و مهمتر از آن، قواعد ضروری برای نگهداشت قداست زندگی را اجرا کند. کالون معتقد بود چون حکومت زمینی ابزاری آسمانی است، فرمانروایان مدنی مقامی خدایی دارند. مردم باید از آنها هم مانند خداوند اطاعت کنند: «نخستین وظیفه مردم نسبت به مقامات اجرایی خود، این است که نیت بسیار قابل ستایش صاحبان مناصب را، که می‌دانند صلاحیتی است که خداوند به آنها داده است، گرامی بدارند و بر این اساس آنها را به عنوان نایبان و جانشینان خداوند احترام گذارند.» او به شکل حکومت اهمیتی نمی‌داد، هر چند که از پادشاهی و دموکراسی نفرت داشت و آریستوکراسی را بهتر از آن دو می‌دانست و به نظر می‌رسد شکل مختلط حکومت را ترجیح می‌داد. اما انکار نمی‌کرد که پادشاهان ستایش برانگیزی هم وجود داشته‌اند، به ویژه در اسرائیل باستان و، به هر حال، خداوند نوع حکومتی را که بهترین می‌داند برای انسانها مقرر می‌دارد و مردم را شاید در آنچه خداوند مقرر کرده است پرسش و تردید کنند. حکومت هر شکلی داشته باشد باید محترم باشد و از هر گونه فرمانروا هم باید دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۶) -----

اطاعت کرد، زیرا همه قدرتها و اختیارات از خداوند است و هرگز نباید در برابر قدرت سیاسی مقاومت نشان داد. اگر مردم را سرکوب می‌کنند، آنها می‌توانند به شخص فرمانروا متوسل شوند، اما در عین حال، همچنان باید اطاعت کنند. او گفت فرمانروایان بد به اندازه فرمانروایان خوب مستحق

اطاعت‌اند، خداوند هیچ کاری را بی‌هدف نمی‌کند. بنابراین آشکار است که فرمانروایان شریک را خداوند به عنوان مجازات و کیفر گناهانمان بر ما قرار داده است. کالون در نهادهای دین مسیحیت نوشت: نخستین وظیفه مردم نسبت به فرمانروایان آن است که موقعیت آنها را بپذیرند و آن را قانونی خدایی شمارند و آنها را هم به عنوان فرستادگان خداوند مورد قبول و احترام قرار دهند... اگر ما به کلام خداوند حرمت گذاریم، باید نه تنها از شه‌ریارانی که با صداقت و شرافت وظایف خود را نسبت به ما انجام می‌دهند، بلکه باید از همه آنها که دارای حاکمیت‌اند، حتی اگر وظایف خود را انجام نداده باشند، اطاعت کنیم. زیرا... آنها حکومت خود را فقط از خداوند دارند. آنها که به خیر عمومی حکم می‌رانند، نمونه‌های واقعی و آینه نیکی و احسان اویند و آنها که به شیوه‌ای ناعادلانه و ستمگرانه فرمانروایی می‌کنند، باز از سوی او برای کیفر دادن شرارت‌های مردم آمده‌اند... بر این اصل اطاعت منفی، کالون هم مانند لوتر استثنایی قائل شد: اگر همه کارهای فرمانروا به خلاف فرمانها و احکام خداوند باشد، مردم نباید از او اطاعت کنند. کالون نوشت: بنابراین، خداوند شاه شاهان است و که هر گاه کلام مقدس خود را ابلاغ کرد باید شنید. از همه مهمتر، برای همه، و پیش از همه، در وهله نخست، ما پیرو آن مردانی هستیم که بر ما ریاست می‌کنند. اما اگر آنها هر چیز را به خلاف فرمان خداوند فرمان دهند، نباید کوچکترین توجهی به آن کرد. هم چنین نباید به قدرت مقامات اجرایی اهمیت داد. وقتی که از قدرت بی‌همتا و برتر خداوند پیروی شود، از آن آسیبی نخواهد رسید. با همه اینها، حتی فرمان خلاف فرمان خداوند، دلیلی برای شورش فعال علیه فرمانروا نیست. کالون گفت می‌توان به طور انفعال از دستوراتی سرباز زد که خلاف دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۷)»

خواست و اراده خداوند است. اما نمی‌توان در برابر شه‌ریار سلاح به دست گرفت. کالون پیام آور حق انقلاب برای مردم نبود. اما اگر خداوند مناسب دیده است به مخلوقات خود شکلی از حکومت بدهد که در آن امتیاز انتخاب کردن فرمانروایان را داشته باشد (یا حکومت دموکراسی باشد) باید بخت خوب خود را گرامی بدارند، زیرا تردیدی نیست که چنین حکومتی به حکومت ستمگری ترجیح دارد. کالون در نهادها نوشت: وقتی خداوند چنین امتیازی (گزینه فرمانروایان) به یهودیان داد، بدین وسیله پذیرش خود را تأیید کرد و گواهی داد که آنها را وارثان خود گردانیده است، و اینکه خواست وضع و حال آنها بهتر و عالیتر از وضع همسایه‌های آنها باشد، که در آنجاها شاهان و شه‌ریارانی هستند، اما آزادی وجود ندارد... اما اگر آزادی انتخاب قاضیان و مقامات اجرایی داریم، از آنجا که این موهبت بسیار بزرگی است، بگذار محفوظ بماند و بگذار با نیت خوب از آن استفاده کنیم... اگر درباره حکومت‌های بشری بحث می‌کنیم می‌توانیم بگوییم که بودن در دولتی آزاد بسیار بهتر از بودن زیر فرمان یک پادشاه است. بسیار تحمل پذیرتر است داشتن فرمانروایی که انتخاب شده و برگزیده باشد... بگذار به آنها که خداوند آزادی و آزادی انتخاب (حق رأی) داده آن را به کار ببرند. به عنوان سود و گنجی منحصر به فرد که نمی‌توان به اندازه کافی قدرش را مغتنم شمرد. الگوی حکومت، آن طور که کالون در ژنو به وجود آورد، اهیت دین سالار جامعه کالونیستی را نشان داد. در این شکل حکومت، دست کم به طور رسمی، دو هیأت حاکم جدا از هم وجود داشت. اول، شورای عالی مدنی که کارگذار غیر دینی رهبری کننده جامعه بود. دوم، انجمن کاتوزیان، که هیئت حاکم بر کلیسا بود. در عالم نظر وظایف این دو جدا و متفاوت بود، اما در عمل این دو تنگاتنگ همکاری می‌کردند. همان طور که گفته شد، در نظریه کالون بین اقتدار غیر دینی و اقتدار دینی هیچ تضاد و تخالفی وجود نداشت و او هدف هر دوی آنها را یکسان می‌دانست، یعنی فرمانروایی بر جامعه طبق کلام خداوند، هدف هر دو کارگذار حفظ نظم دانسته می‌شد، و اینکه هر دو را خداوند برای دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۸)»

این هدف ایجاد کرده است و هر یک باید از آن دیگر پشتیبانی کند. در ژنو دوران حکومت کالونیستی، مقامات کلیسا در عین حال مقامات عمومی هم بودند، مدیران جامعه را هیئتی از پیشوایان روحانی، که پرسبتر ۱ نامیده می‌شدند و از این رو کلیسای

کالونی را گاهی پرسببترین می‌گفتند، امتحان می‌کردند و «توصیه» می‌نمودند. این «توصیه‌ها» را شورای عالی مدنی همیشه می‌پذیرفت و پس از معرفی کاندیداها به مردم، عضو کلیسا به طور رسمی منصوب می‌کرد. مدیران باید به حکومت ژنو سوگند وفاداری می‌خوردند. انجمن کاتوزیان، در برگیرنده کشیشان و هیئت نسبتاً بزرگی از ریش سفیدان غیر روحانی بود، که شورای عالی مدنی به طور رسمی آنها را منصوب کرده بود، اما انتصابات آنها در واقع زیر نظر و تسلط پرسببترها، که مجمع آنها را سینود ۲ می‌خواندند، قرار داشت. از آنجا که حکومت باید در همه موارد طبق حکم و کلام خداوند انجام وظیفه می‌کرد و چون تصور می‌شد کشیشان بهترین افراد برای بیان معنا و مفهوم کلام خداوند هستند، انجمن کاتوزیان، یا شاید بهتر گفته شود، اقلیت کشیشان این انجمن، هیئت واقعی حاکم بر ژنو بودند. بنابراین، انجمن کاتوزیان، بر شورای عالی مدنی تسلط داشت. در عالم نظر شورا حق داشت مدیران را عزل و نصب کند، اما در عمل هیچ یک از معرفی شدگان پیشوایان روحانی را رد نکرد و هیچ یک از آنها را برکنار نمود؛ مگر اینکه هیئت کشیشان انجمن آنان را به این کار واداشته باشد. کالون معتقد بود هیچ مرحله‌ای از زندگی بشر آن قدر بی‌اهمیت نیست که مورد توجه خداوند نباشد، به دیگر سخن، خداوند به همه مراحل زندگی انسانها توجه دارد. نتیجه عملی این اصل اعتقاد در زندگی اجتماعی، تنظیم مقررات مفصل، و مداخله انجمن کاتوزیان در کارهای شخصی مردم بود. این انجمن اقتداری بزرگ و فراگیر اعمال می‌کرد. حق داشت که در زندگی خصوصی خانوادگی دخالت کند. حضور مردم در کلیسا را اجباری کرد، تعلیم و تربیت را زیر نظارت خود درآورد، داد و ستدهای بازرگانی را تنظیم کرد، آنها را که بهره زیاد از حد می‌گرفتند مجازات نمود، درباره درخواستهای ازدواج تصمیم گرفت، و عده‌ای را طرد و تکفیر کرد. (۱) ۱. resbytere Synade ۲. (۲) دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۶۹) -----

هر کس از کلیسا بیرون انداخته می‌شد، از شهروندی و از هر مقام غیر دینی که ممکن بود داشته باشد، محروم و تبعید می‌شد. با اینهمه، در نظریه سیاسی کالون، یا رد دولت ژنو، کمی دموکراسی وجود داشت. کالونیسیم، همان طور که خواهیم گفت، بعداً انگیزه رشد دموکراتیک شد، اما خود کالون چنین چیزی را در نظر نداشت. از اصل مشارکت مردم عضو کلیسا به عنوان «دلیل» دموکراس نرفته در الهیات کالونیستی یاد شده است. این تحول یا مشارکت، سرانجام اهمیت واقعی یافت، اما در زمان کالون محدود بود. مردم عضو کلیسا حق مشروع رد یا تصویب کاندیداها را انجمن کاتوزیان را داشتند که پیشوایان روحانی انتخاب کرده و شورای عالی مدنی پذیرفته بودند، اما خود مردم کس را نامزد نمی‌کردند. کالون که معتقد بود انسان مخلوقی گناهکار و فاسد است از این نمی‌توانست پیش رود. او بیشتر به خود عمل انتخاب می‌اندیشید نه انتخابگران. دستگاه حکومت کالونیستی برای ایجاد هماهنگی طرح ریزی شده بود. دولت هر گونه اقدامی علیه کلیسا را مجازات می‌کرد، دولتی که هیچگونه کجروی از اصول پاکدینی را اجازه نمی‌داد. بازوی غیر دینی حکومت، الحاد، بت پرستی، توهین به مقدسات را، آن طور که کلیسا تعریف می‌کرد، قلع و قمع می‌نمود. این، جامعه‌ای اقتدارگرایانه بود. ۲. کالونیسیم و سرمایه داری کالونیسیم از سنت گرامی مسیحیت که سودآوری پول را زشت می‌شمرد و از فعالیت اقتصادی فقط برای تامین معاش هواداری می‌کرد برید. آموزشهای کالونیستی به طور عمده در راستای منفع طبقات سوداگر قرار گرفت و رهبران کالونیست که در شهرها می‌زیستند از ضرورت وجود اقتصاد بازرگانی جانبداری کردند. ماکس وبر و دیگران روشن کرده‌اند که آموزه کالون و سرمایه‌داری از آغاز با یکدیگر روابط متقابلی داشته‌اند. سرمایه‌داران به آیین کالونیستی گرویدند و این آیین هم به اقتدار آنها کمک کرد. از کانونهایی که آیین کالونیستی در آنها گسترش یافت می‌توان به شهرهای سویس، که میانجی مراکز بازرگانی اروپای شمالی و جنوبی به شمار می‌رفتند، شهرهای بازرگانی فرانسه، سواحل راین، مراکز بازرگانی هلند، که مؤسسات بزرگ صرافی و کشتیرانی دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۰) -----

به وجود آورده بود، شهرهای اسپانیا، انگلستان، و

بعدها امریکا که صحنه تکامل نهایی آیین کالونیسیم و سرمایه‌داری بودند اشاره کرد. در این مراکز و شهرها، سرمایه‌داری در حالی که ایدئولوژی جامعه فئودالی یعنی کاتولیسیم را رد می‌کرد، با دین به طور کلی مخالفت نداشت. این طبقه فقط پیرایش دین و اصلاح کلیسا را می‌خواست، یعنی می‌خواست کلیسای کاتولیک را با کلیسای پروتستان عوض کند. پروتستانیسیم، که از لوترانیسم و کالونیسیم برآمده بود، به طور کامل عقاید و منافع طبقه نوپای سرمایه‌داری را در خود داشت و بیان می‌کرد. کالون گفت نمی‌فهمید که: «چرا درآمد تجارت و بازرگانی نباید از درآمد مالکیت زمین بیشتر باشد». البته کالون و پیروان او ثروت را با تقوی و کمال برابر نمی‌دانستند، نظریه پردازان اقتصاد آزاد هم نبودند، و بدین ترتیب ایستار آنها به طور قابل توجه از ایستار لوترانها و کاتولیکها متفاوت بود. سنگ پایه اصلی اقتصاد کالونیستی، دیدگاه کالون نسبت به ربا بود. کالون معتقد بود که دادن وام با بهره عملی غیر اخلاقی و غیر دینی نیست، به شرط آنکه در این مورد برای حمایت از همه طرفها مقرراتی وجود داشته باشد. اول آنکه، نرخ بهره نباید از حداکثری منصفانه تجاوز کند و این حق و تکلیف دولت است که نرخها را تنظیم کند. دوم، از وام به فقیران نباید هیچ بهره‌ای گرفته شود. سوم، وام گیرنده هم باید به اندازه وام دهنده از وام سود ببرد. چهارم، وام دهنده نباید درخواست تأمین زیادی بکند. البته این گونه شرایط ضمن عقد چندان جای خرسندی برای مالیان نمی‌گذاشت، اما کالونیسیم نظام سیاسی اقتصادی را از آرامش برخوردار کرد و «بهره‌کشی بیرحمانه سرمایه‌داران را آسانتر کرد». در چارچوب تفکر کالونیستی، هدف انسان بیشتر تجلیل خداوند است تا رستگار کردن روح؛ زیرا رستگاری روح انسان را پیشاپیش خداوند مقدر کرده است و برای تغییر طرح خدایی کاری از انسان بر نمی‌آید. اما این بدان معنا نبود که همه دست روی دست گذارند و اسیر سرنوشت باشند. کالون می‌گفت آن کس که از خداوند تجلیل می‌کند، همانی است که رستگار شده است؛ کارهای او گواه رستگاری او هستند. کالونیسیم می‌آموخت که با عملی کردن فضیلتها و کمالاتی مانند صرفه‌جویی، اعتدال و سخت‌کوشی، که پایه‌های موفقیت اقتصادی هستند، دین‌پیرایی و نوزایش تهذیب اخلاق نوع بشر می‌تواند به دست آید. دقیقاً همین فضیلتها یا خصوصیات اخلاقی مطلوب آن دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۱)»

زمان، انباشت سرمایه افزوده را ممکن کرد که برای سرمایه‌داری لازم بود. آموزه کالونیستی در مناسبترین زمان هم ارائه شد، زیرا جهان غرب در حال آماده شدن برای یک دوره کامیابی بزرگ اقتصادی بود، اما فلسفه‌ای نداشت که تأکید بر ارزشهای مادی را تقدیس کند. کالون این نیاز را برآورد. اینک سرمایه‌داری می‌توانست استعدادها را خود را بسیار آزادانه‌تر به کار ببرد. اگر چه خود کالون قصد نداشت، اما آموزه او توجیحات لازم برای انقلابهای بعدی طبقه متوسط یا بورژوازی را فراهم آورد. به گفته تاوونی، کالون از جهتی برای طبقه متوسط سده شانزدهم مانند مارکس برای پرولتاریای سده بیستم بود. اما از سوی دیگر اگر کالونیسیم نسبت به اقتصاد بازرگانی و انباشت ثروت ایستار بسیار مطلوبی نشان داد، با توجه به عملکرد حکومت کالونیستی ژنو می‌توان دریافت به هیچ رو برقراری جامعه کاملاً سرمایه‌داری آزاد را در نظر نداشت. انجمن کاتوزیان قدرتمند ژنو، با رفتار بر اساس این اصل که هیچ فعالیت بشری از مقررات کلیسا به کنار نیست، کارکرد اقتصاد را به نظم آورد. به یقین در اینجا هم مانند هر جای دیگر احکام خدایی باید عملی می‌شد؛ اما چه کسی صلاحیت داشت کاربرد احکام خدایی را تفسیر کند؟ وظیفه انجمن کاتوزیان، این بود که آن نظم اقتصادی را ایجاد کند که شایسته قلمرو خداوند باشد. این نظم اقتصادی افزون بر ثروت، چیزهای زیاد دیگری در برداشت و در حالی که کشیش‌ها سودجویی و زندگی راحت را مطلوب می‌دانستند، آنها را بدون شرایط لازم محدود کننده نمی‌خواستند. از دیدگاه کالونیستی هر گونه سرمایه‌گذاری اقتصادی به نفع عموم بود و باید از مقررات هم تبعیت می‌کرد. به فقیران موعظه می‌شد با سخت‌کوشی کار کنند و به طور اخلاقی زندگی کنند؛ به ثروتمندان هشدار داده می‌شد تکلیفی در قبال تهیدستاندارند که فقط در هماهنگی با مقررات ممکن است ادا شود؛ مقرراتی که به سود عموم تدوین و تنظیم شده است. اعضای کامیاب طبقه متوسط از صمیم قلب مقررات مربوط به فقیران را تأیید کردند، اما از مقررات تحمیل شده

بر خودشان راضی نبودند. در واقع می‌توان گفت گر چه کالونیسیم در نهادن بنیادهایی که سرمایه داری سرانجام بر آنها تکیه زد مؤثر بود، این پدیده در کلیت خود با جامعه به طور دقیق منظم شده کالون و همراهان او در ژنو هماهنگ نبود، و فقط گذشت زمان این هماهنگی را به وجود آورد و سرمایه داری را بر اصول ضروری آن در اینجا هم مستقر کرد. دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۲)»

۴. اندیشه سیاسی ملانشتونفیلیپ ملانشتون (۱۵۶۰-۱۶۹۷) ۱، در ۲۱ سالگی استاد زبان یونانی در دانشگاه ویتنبرگ بود. آموزشگری توانا و شاگرد، همکار، و مشاور صمیمی مارتین لوتر بود. از لحاظ فکری برتریهایی داشت و از جهات زیادی برجسته تر از لوتر به حساب می‌آمد. جستجوگر ژرفکاو دانش کلاسیکها و به ویژه ارسطو بود و اندیشه‌های مربوط به جنبش دین پیرایی به دست او جنبه رضایت بخش تر و عقلانی تر یافت. اندیشه سیاسی ملانشتون نمایانگر روح واقعی دین پیرایی بود. او وقتی درباره رابطه دولت و کلیسا بحث می‌کند این اندیشه کاملاً آشکار می‌شود. او بحث رابطه دولت و کلیسا را چنین آغاز کرد که هدف دولت تأمین نیکیهای پایدار و ابدی است، نه آنکه مردم را از خیرات شکم بهره مند کند. داشتن چنان هدفی موقعیت برتری به اقتدار غیر دینی یا حکومت غیر دینی در برابر حکومت پاپ می‌دهد. ملانشتون معتقد بود حکومت غیر دینی محصول قانون طبیعی در ده فرمان یهودی است و گفت که ده فرمان را خداوند در ذهن و فکر بشر نهفته داشته است که اصولی را به وجود می‌آورد. او گفت که نهادهای اجتماعی و سیاسی از این اصول برآمده‌اند و بنابراین، با اراده خداوند هماهنگ هستند. مسیحیان وظیفه دارند از این نهادها اطاعت کنند. او همین طور به استناد اعتبار کتابهای مقدس کوشید ثابت کند که حکومت غیر دینی بر اصول قانون طبیعی و حقوق طبیعی متکی است، نتیجه منطقی و مستقیم این نوع هواداری از حکومت، عبارت بود از پیدایی مفهوم حقوق الهی شاهان، و او بر همین پایه آموزه شهریار خدایی (۲) را، که از حق اطاعت همه مسیحیان برخوردار بود، موعظه کرد. اما شهریار مورد نظر ملانشتون مکلف بود مانند حضرت داوود برای مردم خود نمونه باشد، پرهیزگار و پارسا باشد. به عقیده ملانشتون وظایف حکومت غیر دینی عبارت است از حمایت از مالکیت، حراست از آزادی، حفظ نظم، مجازات مجرمان، و بهبود و مراقبت از اخلاق و دین راستین در میان مردم. اما او معتقد بود که مالکیت و آزادی حقوق مطلق نیستند. اگر مالکان از مالکیت خود استفاده بد کنند حکومت می‌تواند آن را لغو کند. ملانشتون این (۱) Philip Melancthon (۲) دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۳)»

نظر را برای توجیه ادعاهای شهریاران پروتستان در مصادره مالکیت صومعه‌ها مطرح کرد. به عقیده او آزادی را هم در راه حفظ وضع موجود می‌توان لغو کرد یا مسکوت گذاشت. از وظایف دیگر حکومت مبارزه با ارتداد است. در این باره نظر ملانشتون با نظر مارتین لوتر فرق داشت. ملانشتون معتقد بود ارتداد با کفر، که جرمی بزرگ است، همتر است. ریشه‌یابی آن و مجازات مرتدان و کافران وظیفه بزرگ حکومت غیر دینی است. با چنین برداشتی از وظیفه حکومت، مسائل اعتقادی یا معنوی و روحانی هم از مسائل حکومت مدنی به شمار آمد؛ کلیسا صرفاً به موقعیت کارگزار دولت که زیر نظارت و کنترل آن کار می‌کند تحویل شد، از دولت یا حکومت به عنوان نهادی خدایی تفسیر گردید و رئیس آن در اصل بنیانگذار خیر و نیکی برای مردم خود شناخته شد. (۵) ۵. اندیشه سیاسی سوینگلیاز نظر تاریخی اولریش سوینگلی (یا زوینگلی) ۱ پیش از کالون زندگی می‌کرد، اما از دیدگاه اهمیت و برجستگی نام او بعد از کالون می‌آید. سوینگلی نویسنده درباره مذهب حق و ناحق، اصلاحگر بزرگ دینی در سویس بود، اما در مقام رهبری جنبش دین پیرایی شرکت چندانی در آن نداشت. به گفته دایننگ «در آغاز به نظر نمی‌رسید (سوینگلی) وظیفه کلیسایی دولت را در نظر داشته است. نظریه او مبنی بر وجود تفاوت در نوع، بین نهادها و اقتدار روحانی و اقتدار غیر دینی، در اصل فرقی با نظریه لوتر نداشت.» سوینگلی کلیسا را انجمن نادیدنی یا غیر ظاهر قدیسان معرفی کرد و در عین حال تدوین هر مقرراتی را که برای پرستش خداوند و انضباط اجتماعی لازم بود وظیفه ارکان غیر دینی جامعه‌ها

دانست. سونینگلی هم مانند کالون معتقد بود حکومت کارگزار این جهانی تنظیم زندگی روحانی و معنوی مردم است. بدین ترتیب سونینگلی «دولت و کلیسا را در سازمان یگانه‌ای ترکیب کرد» و گفت: «اجتماع از راه اقتدارهای موجود شکل و روش زندگی روحانی و قواعدی را برای خود تعیین کرده که باید موجودیت مشخص آن (۱) Ulrich Zwingli دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۴)»

را حفظ کند. سونینگلی مانند لوتر و کالون، آموزه اطاعت از حکومت مدنی یا غیر دینی را موعظه کرد و حکومت مدنی را مسئول از بین بردن ناراضیان دانست. او تا آنجا از مدارای مذهبی هواداری کرد که «آموزشهای کتابهای مقدس نقض نشوند». او در تفکر سیاسی خود به طور عمده زیر نفوذ و تأثیر گرایشهای دموکراتیک کشورش بود. این تأثیرپذیری دلیلی است بر اینکه چرا او به جای آموزش حقوق الهی شاهان، با حق اطاعت انفعالی مردم، اندیشه جامعه مشترک‌المنافع مسیحی را مطرح کرد؛ جامعه‌ای که در آن مؤمنان باید در برقراری و اداره اقتدار غیر دینی یا مدنی همکاری کنند. در واقع می‌توان گفت که دولتی دموکراتیک ملهم از روح اجتماعی مسیحیت اولیه آرمان سیاسی سونینگلی بود. ۶. اندیشه سیاسی جان ناکسنوشته‌های جان ناکس ۱ مراحل را مشخص کرد که طی آنها کالونیزم به نتیجه منطقی خود رسید و با اندیشه حقوق طبیعی پیوند یافت. ناکس در مسائل اساسی از اصول آیین کالون پیروی کرد، اما نظریه اطاعت انفعالی او را رد نمود. او اولین کسی بود که «از خط مشی کالون منحرف گردید»، آن هم به سبب موقعیتی که پروتستان‌تیسیم در اسکاتلند داشت. ناکس در ۱۵۵۸ به تبعید فرستاده شده بود و در عین حال دستگاه مذهبی اسکاتلند هم او را به مرگ محکوم کرده بود. اما هنوز پیشوای عده زیادی از پروتستانها بود. شاه انگلستان به سبب اتحاد با فرانسه ناگزیر بود به مذهب کاتولیک بماند و نایب او در اسکاتلند که پروتستان‌تیسیم در میان مردم آن کاملاً رواج داشت، از کاتولیسیم، که به گفته ناکس «بت پرستی» بود، پشتیبانی می‌کرد. در همین زمان بود که جان ناکس رساله خود به نام پژوهش را خطاب به آریستوکراسی، مالکان و عامه مردم اسکاتلند نوشت و در آن اعلام کرد: «وظیفه هر فرد در مقام خود، آن است که مراقبت کند مذهب راستین آموخته شود و آنها که مردم را از خوراک روحشان، یعنی سخنان زنده خداوند، محروم می‌کنند به مرگ محکوم شوند.» (۱) John Knox دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۵)»

نکته‌های اصلی شایان در تفکر ناکس نخست آن است که او عقیده کالون را که مقاومت در برابر فرمانروا همیشه نادرست است، کنار گذاشت. و دوم، از مقاومت به عنوان بخشی از وظیفه ادامه اصلاحات مذهبی دفاع کرد. به گفته سابین: «استدلال او جنبه وظیفه مذهبی داشت نه زمینه حقوق عمومی، اما جناح بزرگی از کلیساهای کالونینیستی را در برابر قدرت سلطنتی قرار داد و کاربرد شورش را جسورانه توجیه کرد.» (۶) بدین ترتیب، ناکس آموزه مقاومت منفی کالون را رد کرد و گفت که هر جا فرمانروا بر خلاف کلام خداوند عمل کند باید با او به مخالفت پرداخت. ناکس استدلال کرد بنا به فرمان خداوند مردم ملزم به اطاعت از فرمانروایان هستند، اما هیچ کس نباید آنچه را که از آن خداوند است به سزار بدهد. اختیار دادن فرمان فقط از آن خداوند است، بنابراین از فرمانروایی که می‌کوشد مذهب راستین را نابود کند نباید اطاعت کرد. ناکس و پیروان او در ادامه این استدلال گفتند که خداوند از مقاومت منفی در برابر فرمانروایی که می‌کوشد مذهب راستین را نابود کند راضی نیست. آموزه عدم مقاومت دلالت می‌کند بر اینکه خداوند وجود شر را جایز می‌داند و به اطاعت نکردن از خود فرمان می‌دهد. خداوند قدرت و اختیار نامحدودی به شاهان نداده است و پادشاهی که مذهب راستین را نابود می‌کند، با خدا می‌جنگد. ناکس در جایی از پژوهش نوشت: اینک همه مردم این نغمه را ساز کرده‌اند: باید از شاهان خود، خوب باشند یا بد، اطاعت کنیم، زیرا خداوند چنین فرمان داده است. اما این کفر است که گفته شود خداوند اطاعت از شاهانی را فرمان داده است که حکم به شرارت و تباهکاری می‌دهند. کیفر جرایمی مانند بت پرستی، کفر گویی، و غیره که بر شوکت و عظمت خداوند در دیده مردم اثر می‌گذارد، فقط متوجه شاهان و فرمانروایان اصلی نیست، بلکه

متوجه همه مردم و هر عضو جامعه است... (۷) کاملترین رشد کالونیسیم انقلابی و مخالفت ناکس با پادشاهی در اثری به نام ویندیسیه کنترائیرانوس (دفاع در برابر ستمگران) منصوب به فیلیپه دوپلیسیس مورنی و منتشر شده در ۱۵۷۹ به اوج رسید که به طور منظم استدلالهای ارائه شده طی چند سال در مخالفت با پادشاهان را در خود آورد و یکی از آثار اصلی ادبیات انقلابی آن دوران شد. دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۶)-----

۷. خلاصه‌ها از جهات بسیاری جنبش دین پیرایی آغاز عصر جدیدی در تاریخ کلیسای اروپا و فرهنگ اروپایی بود. جنبش دین پیرایی انحصار سلسله مراتب کلیسای سده‌های میانه را که پاپ روم در سر آن قرار داشت از بین برد و از این راه کلیسای یکپارچه جهانگستر کاتولیک را به یکی از کلیساها در میان چند کلیسا تنزل داد. جنبش دین پیرایی کلیسای کاتولیک را به بخشهای بزرگ متمایز تقسیم کرد و چندین تشکیلات انجیلی پروتستانی به وجود آورد. سه بخش اصلی شایان گفتن است: بخش لوترانی در آلمان، بخش کالوینی و سوینگیلیایی در سوئیس، فرانسه، هلند، و اسکاتلند، و سرانجام بخش کلیسای انگلیکان در انگلستان. هر کدام از این کلیساها آموزه‌های خود را داشتند. همان طور که بنیانگذاران آنها نیز نظریات خاص خود را داشتند. در بازبینی شناخت این بنیانگذاران از لحاظ سیاسی، می‌توان گفت در آموزه دینی لوتر عناصر دموکراسی وجود داشت. برابری همه انسانها در پیشگاه خداوند، حق آنها در مورد تفسیر انجیل هماهنگ با آمریتهای وجدان و شعور خودشان، و برقراری ارتباطات شخصی و فردی با خداوند. همه اینها، دلالت داشت بر اینکه تمایل لوتر به آزادی دینی قویتر از تمایل کالون بوده است. سرانجام، این روحیه آزادمش باید تأثیری بر اندیشه سیاسی می‌گذاشت. اگر همه انسانها در پیشگاه خداوند برابرند، پس به طور منطقی باید در چشم انسانها نیز چنان دیده شوند. اگر انسانها می‌توانند کتاب مقدس را طبق وجدان و شعور خود تفسیر کنند و با خداوند ارتباط ویژه خود برقرار نمایند، پس هدف آزادی فردی در دولت می‌تواند عملی شود. خود لوتر به سود آزادی سیاسی استدلال می‌کرد. او با استبداد و فساد کلیسای روم مخالف بود، و اصل برابری و اصل آزادی که بیان کرد فقط در مورد آن مجموعه، کاربرد داشت و به نظر او دارای انگیزه و هدفهای غیر دینی نبود. استدلالهای لوتر علیه کلیسای مستبد را بعداً دیگران علیه فرمانروای ستمگر به کار بردند. اما خود او هرگز نمی‌پذیرفت که این دو مورد قابل مقایسه باشند. نتیجه فوری و منطقی آموزه لوتر افزایش قدرت غیر دینی بود. شهرداریانی که تا پیش از آن زمان با سازمان کلیسا در قدرت شریک بودند، ناگهان همه قدرت دولت را در اختیار خود دیدند. آنها با این اعتقاد که برای دست یافتن دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۷)-----

به وحدت غیر دینی هماهنگی دینی لازم است، قدرت خود را در رد آن حقوق فردی به کار بردند که قلب الهیات لوتر را تشکیل می‌داد. لوتر نتوانسته بود بفهمد در جایی که هیچ رقیبی در میدان نباشد، حقیقت همان می‌شود که دیکتاتور می‌گوید. در ژنو، کالون از جاده لوتر در آلمان نرفت. او بنا به وضع و حال مطلوبی که داشت توانست از این کار خودداری کند، گرچه به احتمال کالون مردی بود بیش از لوتر اهل عمل، و سازمان دهنده و مدیر بهتری هم بود. کالون دچار این اشتباه نشد که بگذارد سازمان کلیسا چنان روبه زوال گذارد که نتواند در برابر اقتدار غیر دینی مقاومت کند. در واقع، کالون نظریه دو شمشیر را باز مطرح کرد؛ دو نیروی هدایتگر لازم بود و هر یک از آنها باید وظیفه متفاوتی را به اجرا می‌گذاشت، هر دو هدف اساسی یکسانی داشتند، یعنی ایجاد جامعه‌ای که خداوند را پرستد. برای دست یافتن به این هدف بزرگ همکاری نزدیک بین کلیسا و دولت الزامی بود. اما کالون بنا به مقاصد عملی با قرار دادن هر دو شمشیر در دست رهبران روحانی راه پاپهای سده‌های میانه را در پیش گرفت. کشیشان انجمن کاتوزیان ژنو از شهرداریان آلمان که لوتر تسلیم آنها شده بود، کمتر اقتدارگرا نبودند. کالون، به دیده خود، موفقتر از لوتر بود، اما آیا اجتماع ژنوی او بر آلمان لوتر ترجیح داده شد یا نه، مسأله‌ای است که باید بررسی شود. از دیدگاه دموکراتیک، هیچ کدام را نمی‌توان موفق دید. اصل اطاعت انفعالی نکته اصلی نظریه سیاسی کالونیستی

است. او گفت انسانها همیشه از اقتدار دنیایی که بر آنها مقرر شده اطاعت کرده‌اند، مگر وقتی که فرمانی در تضاد کامل با خواست خداوند صادر کرده باشد؛ حتی در این وضعیت هم مردم فقط می‌توانند از اطاعت، البته به طور انفعالی، امتناع کنند و حق ندارند در برابر آن اقتدار مقاومت کنند، اقتداری که بنا به کتابهای مقدس، خداوند مقرر کرده است. اما آنگاه که کالوینیسم بیرون از ژنو رواج یافت تناقضی درونی در اندیشه کالون به ایستارهای سیاسی متباینی منجر شد. این تباین بدان سبب بود که کلیسا حق و اختیار تعیین آموزه دینی را داشت و اینکه اعمال این اختیار اغلب آن را در برخورد مستقیم با دولت یا فرمانروا، که اقتدار عالی غیر دینی را داشت و نباید در برابر آن مقاومت می‌شد، قرار می‌داد. در ژنو ترکیب و آمیختگی عملی کلیسا و دولت از هر تضاد و برخورد جدی دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۸)»

جلوگیری کرد. در جاهای دیگری هم که دولت و کلیسا همکاری می‌کردند و جامعه دین سالار به وجود آمده بود، همین وضع وجود داشت. اما بر خلاف آن، تضاد و ستیز اغلب در جامعه‌ای آشکارتر بود که در آن کالوینیستهای زیر حاکمیت فرمانروای غیر کالوینیست بودند. اسکاتلند سده شانزدهم، نمونه چنین وضعی بود. همان طور که گفته شد، جان ناکس، رهبر کالوینیستهای اسکاتلند، با ماری، ملکه انگلستان و اسکاتلند که کاتولیک بود، به مخالفت پرداخت. ناکس با انحراف از آموزه کالوینیستی خواهان مقاومت در برابر ملکه شد و گفت که اقتدار فرمانروا از مردم برمی‌آید و او در برابر مردم مسئول است. اما این اندیشه تا حد زیاد با ابهام اعلام شده بود و به دشواری می‌توان ناکس را بر اساس اشاره‌ای مبهم در اردوی دموکراتیک قرار داد. از جهتی دیگر، اصلاحگران، اندیشه بزرگ امپراتوری جهانی و کلیسای جهانی را که در سده‌های میانه ترویج می‌شد، رد کردند. نتیجه این ایستار آن بود که نه تنها نیروی جنبش بزرگی به ناسیونالیسم سیاسی داده شد، بلکه فرمانروایان بلند پرواز و پرتوان توانستند اقتدار مطلق خود را تقویت کنند. جنبش دین پیرایی، بزرگی و قدرت شهریاران را به شدت افزایش داد و در نتیجه در قلمروهای پادشاهی عقیده به اصل پادشاهی، و در حکومتهای آریستوکراتیک، اصل آریستوکراسی تأیید شد، و در هر دو شکل حکومت (پادشاهی و آریستوکراسی) استبداد حکمران سیاسی بیشتر و توانمندتر گردید. اما اصلاحگران در عین تقویت استبداد، دیده به ستمگری (تیرانی) و بالا دستی شاهان نبسته بودند. آموزه اطاعت انفعالی آنها حدود کاملاً تعیین شده‌ای داشت. و همین وضع غیر مستقیم به گسترش حکومت مردمی کمک کرد. به دیگر سخن، اندیشه سیاسی جنبش دین پیرایی، از یکسو به هدف استبداد یاری رساند، و از سوی دیگر جانبداریها از دموکراسی و حکومت مردمی را می‌توان تا حد زیادی به آن نسبت داد. به هر حال، جنبش دین پیرایی آغازگر عصر جدیدی بود (۸) یادداشت‌ها ۱. برای مطالعه درباره جنبش شوراگرایی نگاه کنید به: عبد الرحمن عالم، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، از دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران) « شماره ۴۰ (صفحه ۱۷۹)»

– آغاز تا پایان سده‌های میانه (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷)، ص ص، ۳۲۴ ۳۱۵. ۲. برای مطالعه بیشتر درباره نظریات سیاسی لوتر، نگاه کنید به: کارجیل تامپسون، مارتین لوتر، اندیشه‌های سیاسی، ترجمه و گردآوری چنگیز پهلوان (تهران: پاپیروس، ۱۳۶۶)، صص ۴۲ ۱۹ و Luther Hass: Waring, The Political Theories of Martin Luther, Washington, Kennikat Perss, Inc., ۱۹۹۱. ۳. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: George Cattin, A History of the political philosophers London: Georg Allen and Unwin LTD., ۱۹۱۴ (pp ۶۱۲-۵۹۱). ۴. همان. ۵. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: جرج سابین، تاریخ نظریات سیاسی، ترجمه بهاء الدین پاسارگاد، ۲ جلد (تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۹)، ج ۲، ص ۳۴۰؛ George Sabine, A History of political theory, ۳rd ed. New York: Rinehart and Winston Inc., ۱۹۶۱ (p. ۶۱۳-۷۱۳). همان، ج ۲، ص ص ۳۴ ۲۳۸. برای مطالعه بیشتر درباره مطالب این مقاله، نگاه کنید به:

Mulford Q Sibley, Political Ideas and Ideologies, A History of Political thought (New York: Harper and Row, publurs, ۱۹۷۱), pp. ۱۱۳-۰۳۳. Cathine, op.cit., pp. ۷۸۱-۰۲۲.

الف. سابین، پیشین، ج ۲، ص ۲۲۳۴. ب. ردهد، پیشین، ص ۱۵۸ ۱۴۱. پ. پهلوان، پیشین، ص ۱۹۴۲. منابع دیگر این مقاله:

M. Judd Harmon, Political Theoght, From plato to the present new York: McGraw-Hill Book ca, ۴۶۹۱. (J.C. Johari, Plitical thought) Modern and present (۴th ed) New York: Meteropolitall, ۵۸۹۱. (V. Venkata Rao, AHistoty of polical theories) Ancient, Medieeval

باز شناخت مفهوم انسان در تئوری سازه انگاری

روح‌الله زمانیان * تئوری سازه‌انگاری، جامعه را موجودیتی شکل گرفته در تاریخ می‌داند و بر این اعتقاد می‌باشد که انسان موجودیتی است که توسط جامعه برساخته می‌شود. تحلیل تئوری سازه‌انگاری از انسان، در ارتباط تنگاتنگ با تحلیل این تئوری از جامعه قرار دارد. تئوری سازه‌انگاری، جامعه را موجودیتی شکل گرفته در تاریخ می‌داند و بر این اعتقاد می‌باشد که انسان موجودیتی است که توسط جامعه برساخته می‌شود. تلقی تئوری سازه‌انگاری از انسان، ریشه در «تجربه زیستی» و حافظه تاریخی دارد و در این روند، هم به تاریخ شکل می‌دهد و هم از آن تأثیر می‌پذیرد و توسط آن شکل می‌گیرد. بر خلاف تئوری واقع‌گرایی علمی که بر این اعتقادند که، انسان‌ها انواع طبیعی خودسازمان بخشی هستند که برای بازتولید مادی خود احتیاجاتی دارند، تئوری سازه‌انگاری بر سرشت بشر تأکید دارد. تئوری سازه‌انگاری ممکن است موجودیت یا حداقل اهمیت اجتماعی نیازهای زیستی را انکار کنند؛ اما به رغم مقاومت همراه با حسن‌نیت دیدگاه رادیکال تئوری سازه‌انگاری در برابر جبرگرایی زیست‌شناسی، نوعی استثناگرایی انسانی یا شوونیسم انسانی در آن وجود دارد که از منظر نظریه تکامل، توجیه آن دشوار است. تبیین کنش اجتماعی بدون وجود مفروضاتی حداقلی ضمنی درباره سرشت انسانی ناممکن است؛ زیرا بدون آن، تبیین این که چرا بدن‌های ما اساساً حرکت می‌کند دشوار است، چه رسد به توضیح جهت آن‌ها یا مقاومت آن‌ها در برابر فشارهای اجتماعی. از نظر این تئوری، با این که افراد می‌توانند هویت‌های متعددی داشته باشند، اما انسجام بدن آن‌ها که قوامی زیستی دارد، به نسبت دولتی که قوام گفتمانی دارد بیشتر است. انسان‌ها به عنوان مخلوقاتی زیستی، بدن‌هایی تقسیم‌ناپذیر و ترکیب‌ناپذیر دارند و تعیین نمی‌کند ظرفیت‌های تخصصی آن‌ها محدود است. بنابراین هر قدر هم در زندگی خود پیشرفت کنند، نیازمند تعامل یا کنش میان بدن‌های مجزا از هم هستند. تئوری سازه‌انگاری، انسان را موجودی نیازمند می‌داند و بر این اعتقاد است که این نیازهای او ریشه در سرشت وی، جامعه و تاریخ دارد. بنابراین، این نیازها ممکن است انسان را موجودی هراسان، ناامن، آرام و ... برسانند. و نت اعتقاد دارد نیازهای انسان‌ها به ترتیب اهمیت عبارتند از: ۱- امنیت فیزیکی: انسان‌ها به غذا، آب و خواب برای ادامه حیات جسمی خود و برای حفظ تمامیت فیزیکی خود، به حفاظت از خود در برابر تهدیدات نیاز دارند. ترس از مرگ ذیل این عنوان قرار می‌گیرد. ۲- امنیت هستی‌شناختی: انسان‌ها انتظارات نسبتاً ثابتاتی در مورد جهان اجتماعی پیرامون خود دارند. این در کنار نیاز به امنیت فیزیکی، انسان‌ها را به سمت و سوی محافظه‌کارانه و تمایل به تعادل سوق می‌دهد و به جستجوی شناسایی موقعیت خود از سوی جامعه و می‌دارد. ۳- معاشرت با دیگران: انسان‌ها حیواناتی اجتماعی هستند که به تماس با یکدیگر نیاز دارند. نیاز به عشق و عضویت در گروه از طریق معاشرت تأمین می‌شوند. ۴- احترام به نفس: انسان‌ها نیازمند این هستند که در مورد خود احساس خوبی داشته باشند. این امر در مرحله اول، از طریق روابط اجتماعی حاصل می‌شود و بنابراین محتوای آن می‌تواند بسیار معتبر باشد. از جمله نیاز به افتخار، عظمت، پیشرفت، شناسایی و ... ۵- تعالی: انسان‌ها به رشد، توسعه و بهبود شرایط زندگی خود نیاز دارند که سرچشمه خلاقیت و نوآوری و تلاش

برای بازسازی شرایط مادی پیرامون خود است. انرژی‌ای که انسان‌ها در زندگی خود صرف می‌کنند، ناشی از تلاش برای تأمین این نیازهای مادی است و انسان‌ها منافع خود را به نحوی تعریف می‌کنند که انجام آن را در محیط‌های طبیعی و فرهنگی پیرامون خود تسهیل کند. هنگامی که نیازها تأمین نمی‌شود، انسان دچار تشویش، هراس یا ناکامی می‌شود و بسته به شرایط، سبب تلاش‌های مضاعف، تغییر منافع و یا پرخاشگری می‌گردد. بنابراین می‌توان گفت، ترس، ناامنی و ... ناشی از نیازهای ارضا نشده و بنابراین موقت هستند. تلاش برای جلوگیری از ترس و تشویش، بخشی از سرشت انسانی است. ولی ترس و تشویش خودشان به شکل اجتماعی بر ساخته می‌شوند. سرشت بشر نمی‌گوید مردم خوب هستند یا بد، پرخاشگرند یا صلح‌جو، قدرت‌طلبند یا قدرت‌گریز و حتی خودخواه‌اند یا نوع‌دوست. همه این‌ها وابسته به شرایط اجتماعی است و فاقد جوهر مادی می‌باشد. طبیعت در تعیین رفتار انسان‌ها بر خلاف حیوانات نقش کمتری دارد و شاهد این واقعیت هم تنوع چشمگیر صورت‌های فرهنگی است که انسان‌ها به وجود آورده‌اند. [۱] تئوری سازه‌نگاری انسان را به عنوان موجوداتی که با هم همکاری می‌کنند، مسلم فرض می‌کند. در این حالت، انتظار همکاری آن قدر عمیق است که مشکل کنش جمعی آن‌ها حل شود. در این تئوری، مقامات رسمی رده بالا نقش بسیار زیاد در تعیین سیاست‌های جمعی دارند و پاداش‌های گزینشی برای واداشتن زیردستان به همکاری را کنترل می‌کنند. افراد در صورتی همکاری می‌کنند که هنجارهای جمعی در مورد چگونگی تعریف هویت‌ها و منافع خود را درونی کرده باشند. هنگامی که هنجارها درونی نشده باشند، اشخاص نگرشی ابزاری به آن‌ها دارند؛ ممکن است با گروه همکاری کنند تنها به این دلیل که حساب کرده‌اند این کار به نفع خودشان به عنوان یک فرد است. در این وضعیت، افراد مستمراً عقلانی بودن همکاری خود را زیر سؤال می‌برند. در بیشتر مواقع، اشخاص نه فقط به این دلیل که خودشان نفعی می‌برند؛ بلکه بر اساس حس وفاداری به هنجارهای جمعی و هویت بخشی به خود بر اساس این هنجارها همکاری می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت، تئوری سازه‌نگاری ماهیت انسان را بر ساخته توسط جامعه می‌دانند. تئوری سازه‌نگاری نیز انسان را محصول محیط و جامعه می‌داند. از نظر این تئوری، اعمالی که انسان‌ها انجام می‌دهند معلول این نیازها می‌باشند که خود این نیازها نیز بر ساخته اجتماعی هستند. یعنی با وجود این که ترس، ناامنی و ... در سرشت انسانی وجود دارند، ولی خود بر ساخته جامعه می‌باشند. به صورتی که، موقعیتی معنای ناامنی می‌یابد و موقعیت دیگر معنای امنیت و این، بسته به تفاسیر و برداشت‌ها در نوسان می‌باشد.

-----* کارشناس ارشد روابط بین‌الملل [۱] ونت، الکساندر (۱۳۸۴)، نظریه اجتماعی سیاست

بین‌الملل حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، صص ۱۹۵-۱۸۴ منبع: سیاست ما

رابطه اسلام و ناسیونالیسم

ایمان احمدوند*

برای اینکه بتوان رابطه اسلام و ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) را شناخت ابتدا باید ایدئولوژی ناسیونالیسم، ویژگی‌های آن و به نحوی پدید آمدن آن اشاره کرد. در ابتدا باید گفت که کلمه‌ی ناسیونالیسم از واژه Nation به مفهوم ملت گرفته شده است. در این ایدئولوژی افراد یک وفاداری خاص نسبت به میهن خود دارند و در واقع به طور مطلق به آن وابستگی دارند.

هر کس که در محدوده‌ی این ملت قرار دارد خودی و افراد خارج از آن بیگانه تلقی می‌شوند. در این مکتب به نژاد، قومیت، زبان تأکید فراوان می‌شود و در واقع این موارد از پایه‌ها و اصول ناسیونالیسم هستند. زمان ظهور ناسیونالیسم به افول ایدئولوژی کلیسا و مذهب کاتولیک بر می‌گردد. زمانی که ایدئولوژی کلیسا به خاطر تک بعدی بودن، غیر واقع‌گرا بودن، غیر علمی بودن و ... از صحنه کنار رفت در چنین فضایی مردم دست به دامان ایدئولوژی ناسیونالیسم شدند. از جمله پیامدهای مثبت ناسیونالیسم می‌توان به وحدت‌گرایی، هم‌بستگی، بیگانه‌ستیزی اشاره کرد و از جمله پیامدهای منفی آن می‌توان به استعمار و امپریالیسم، نژادپرستی و

قومیت‌گرایی و عصییت جاهلی، خود برترینی و پیش‌داوری اشاره کرد. نکته‌ی مهمی که در این جا باید به آن اشاره کرد این است که ناسیونالیسم با وطن‌دوستی متفاوت است. وطن دوستی یک حس درونی و ذاتی است در حالیکه ناسیونالیسم یک ایدئولوژی و یک مکتب است که آن را افراد به خاطر اهداف مختلف به وجود می‌آورند. همان که ما به‌طور طبیعی به خانواده خود عشق می‌ورزیم همین حس نیز به‌طور ذاتی و طبیعی در مورد وطنمان در درونمان وجود دارد ولی ناسیونالیسم چیزی متفاوت از این است. آنچه در ایدئولوژی ناسیونالیسم مهم است این است که ناسیونالیسم سرانجام به نژادگرایی و استیلاطلبی منجر می‌شود و در واقع ناسیونالیسم جنبه‌ی تعدیل یافته ندارد. تاریخ ورود ناسیونالیسم به جهان اسلام: مکتب ملی‌گرایی یک فکر و یک مکتب وارداتی است که استعمار برای شکستن وحدت جهان اسلام آن را به مناطق اسلامی صادر کرد. و برخی از اندیشمندان غرب و خاور شناسان که همواره زمینه‌ساز و جاده صاف‌کن هجوم استعمار سیاسی و فرهنگی غرب در آسیا و آفریقا بوده‌اند و زمینه‌ی ظهور آن را فراهم ساختند و روشنفکران وابسته به غرب پرچمدار آن گردیده و این مکتب را گسترش دادند. وحدت جهان اسلام (به اصطلاح فرنگی «پان‌اسلامیسم») را دول استعماری غرب خطر بزرگی برای منافع سیاسی و اقتصادی خویش می‌دانسته‌اند. در اواخر قرن ۱۹ تحت القائنات سیدجمال‌الدین اسدآبادی، سلطان عبدالحمید و دیگران زمره‌ی وحدت مسلمانان عالم سرگرفت و وحدت و همبستگی ترکان و عرب‌ها در امپراتوری عثمانی مانع از گسترش غرب در منطقه‌ی حساس و استراتژیکی خاورمیانه شد. قدرت‌های استعماری احساس خطر کردند و روش نوینی را به کار بردند و آن برانگیختن احساسات ملی و صادر نمودن مکتب ناسیونالیسم در میان اعراب و ترکان بود تا جلوی ایده‌ی پان‌اسلامیسم را بگیرند و امپراتوری بزرگ عثمانی‌ها را تجزیه کنند و استعماری غرب را گسترش دهند. در کشورهای اسلامی، ناسیونالیسم از قرن ۱۹ ظهور کرد. اولین کشورهایی که در آن فکر ملی‌گرایی رخنه کرد مصر و ترکیه بود. حمله‌ی ناپلئون به مصر نقطه‌ی عطفی در تاریخ جهان اسلام و سرآغاز غرب‌گرایی محسوب می‌شود. به احتمال زیاد فرانسویان که آشکارا با امپراتوری مسلمانان ترک در ستیز بودند و وارث تعصبات ضد اسلامی صلیبیان و شارلمان بودند، برای شکستن وحدت اسلامی و از بین بردن امپراتوری عثمانی زودتر از دیگران دست اندر کار شدند و مصری‌ها را به قومیت «تحریر» کردند، همان کاری که نسبت به دیگران مناطق عرب انگلیس‌ها انجام دادند. ترکیه نیز یکی از نخستین کشورهای اسلامی بود که در آنجا مکتب ناسیونالیسم وارد شد. برنارد لیویس، خاورشناس معروف، اعتراف کرده است که سه یهودی اروپایی الهام بخش ملی‌گرایی ترکان بودند. نخستین کسی که شدیداً تلاش کرد احساسات ملی‌گرایی ترک را شعله‌ور سازد، آرتارملی دیوید می‌باشد. دیوید لئون نویسنده‌ی یهودی فرانسوی شخص دیگری بود که در ایجاد و گسترش ملی‌گرایی ترکان سهم به‌سزایی داشت. ولی کسی که بیش از هر کس دیگری در ایجاد ناسیونالیسم ترک عرب نقش داشت خاور شناس معروف ارمنوس ومبری بود. علمای اسلامی و ملی‌گرایی: علمای اسلام و رهبران دینی، ناسیونالیست را مورد هجوم و حمله قرار داده‌اند و آن را متهم ساخته‌اند. امام خمینی ناسیونالیسم را از شیوه‌هایی که طراحان و نقشه‌کشان استعمار در راه ایجاد جدایی و تفرقه بین مسلمانان مطرح ساخته‌اند می‌داند و باز فرمود: «اسلام با نژادگرایی جاهلی و ملی‌گرایی قبیله‌ای معارضه دارد.» شهید مطهری نیز با تقبیح این نظریه می‌فرماید: ملی‌گرایی تفکری است که ملل را رو در روی یکدیگر قرار می‌دهد، آن تفکر از اروپا وارد جهان اسلام شده است، و شاید این امر در اروپا یک امر طبیعی باشد، چون در آنجا مکتب فکری که در برگیرنده‌ی تمام ملل باشد وجود نداشت ولی اندیشه‌ی اسلام در مورد کل جامعه‌ی بشریست. علامه سید محمد طباطبایی در این باره فرمودند: «مرزهایی که مجتمع اسلامی را از یکدیگر جدا می‌کند، مرزهای اعتقاد نیست، اسلام به حدود جغرافیایی و ملی اعتراف ندارد ...» باید گفت اصل و اساس ناسیونالیسم نژاد، زبان، قومیت و حتی فرهنگ است و مخاطب اصلی ناسیونالیسم نه کل جامعه‌ی بشریت بلکه فقط واحدهای ملی هستند. در مقابل مخاطب اصلی اسلام نه واحدهای ملی بلکه کل جامعه بشریت است. اسلام معتقد است ایدئولوژی ناسیونالیسم سبب تجزیه‌ی جامعه‌ی بشریت می‌شود. بر خلاف ناسیونالیسم که معتقد است نژاد، قومیت، ملیت، زبان، فرهنگ و ... سبب امتیاز و

برتری یک قوم نسبت به قوم دیگر می‌شود اسلام معتقد است ملاک و برتری یک قوم نسبت به قوم دیگر، فقط ایمان به خداوند متعال و تقواست. همان طور که گفته شد ناسیونالیسم به برتری‌جویی و در نهایت نابرابری منجر می‌شود ولی دین اسلام به طور کامل این نابرابری را نفی می‌کند. در طول تاریخ اسلام این نفی نابرابری را می‌توان به وضوح در حکومت ۴ سال و نه ماهه‌ی حضرت علی (ع) مشاهده کرد. هم چنین در آستانه‌ی ظهور اسلام مهم‌ترین واحد سیاسی، اجتماعی موجود در بین اعراب قبیله بود. مردم یک وفاداری و یک هم‌بستگی خاص نسبت به قبیله‌ی خود داشتند و حاضر بودند برای حفاظت از قبیله‌ی خود در هر شرایطی به هر عملی دست بزنند. در این قبایل رسم بر این بود که هر قبیله خود را از بقیه‌ی قبایل برتر می‌دانست و هر فرد فقط به منافع قبیله‌ی خویش می‌اندیشید. گفته می‌شود این وابستگی به قبیله نمونه‌ی نارس و اولیه‌ی ناسیونالیسم امروزی است. با ظهور اسلام، پیامبر اعلام کرد هیچ یک از این جناح بندی‌ها و مواضع اساس و پایه ندارد. پیامبر (ص) معتقد بود که ورود اندیشه‌های ناسیونالیستی در بین امت اسلامی سبب بروز شکاف و اختلاف و در نهایت نابودی آن می‌شود. بنابراین تمام تلاش ایشان این بود که این مواضع را که در نهایت سبب نابرابری می‌شد از بین ببرد. پیامبر اکرم (ص) ملت‌های متفاوت را در جامعه‌ی اسلامی مجتمع ساخت مثلاً بلال سیاه‌پوست از حبشه، سلمان از فارس، صهیب از نژاد سفید پوست روم و ... جمله‌ی معروف پیامبر که می‌فرماید: «کسی که آرمان همبستگی قومی را تبلیغ کند یا در راه آن پیکار کند یا جان دهد از ما نیست.» خود مؤید نفی احساسات قومیت‌گرایی، نژاد‌گرایی، و در نهایت ناسیونالیستی است. از طرف دیگر وقتی در آیات قرآن کریم تأمل می‌کنیم متوجه می‌شویم که خداوند همیشه مسلمان‌ها را به عنوان یک کل در نظر گرفته است و مواضع قومیت‌گرایی و ناسیونالیستی را نفی کرده است. خداوند وقتی مسلمان‌ها را مورد خطاب قرار داده است هیچ وقت از عبارات یا آنها العرب و یا یا آنها القریشیون و ... استفاده نکرده است و به جای آن از یا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا و ... استفاده کرده است که خود مؤید جملات پیشین است و این که ملاک برتری عقیده‌ی یکتا پرستی است. از جمله آیاتی که می‌تواند نشان دهد اسلام با ناسیونالیست مخالف است آیه‌ی «کان الناس أمة واحدة» و «خلق منها زوجها و بث منها رجلاً كثيراً و نساء» و آیه‌ی «یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکر أو انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا إنا کریمکم عند الله اتقیکم» اشاره کرد. بنابراین تفاوت در انسانها برای نظم در امور و شناخت بهتر است نه برای امتیاز و برتری. به طور کلی می‌توان گفت اگر چه اسلام با ویژگی‌های مثبت ناسیونالیسم از قبیل وحدت‌گرایی، بیگانه‌ستیزی، هم‌بستگی ملی اشاره کرد ولی این ویژگی‌ها در وطن‌دوستی نیز نهفته است و همان طور که گفته شد وطن‌دوستی با ناسیونالیسم متفاوت است. جمله‌ی معروف پیامبر مؤید این سخن است «حُبُّ الوطن من الایمان»، اسلام وطن‌دوستی را می‌پذیرد ولی ناسیونالیست را خیر، چراکه در نهایت به اندیشه‌های افراطی نابرابری و نژادپرستی منجر می‌شود که اسلام سرسختانه با این مفاهیم مخالف است. بنابراین می‌توان گفت اسلام در مقابل ناسیونالیسم قرار گرفته است و آن را نفی می‌کند. منابع: (۱) نقوی، علی محمد / اسلام و ملی‌گرایی / چاپ دوم / بهار ۱۳۶۴۲) عطاء الطایی، نجاج / عقیقی بخشایشی / سیر اندیشه‌ی ملی‌گرایی / چاپ اول، چاپخانه‌ی علامه طباطبایی ۱۳۶۹-----* دانشجوی علوم سیاسی

دانشگاه فردوسی

http://www.siasatema.com/Nsite/FullStory/News/?Id=۱۶۱۰۲ ایمان احمدوند*

هانا آرن

علی تدین راد* اندیشه غرب‌اندیشمندان <قرن بیستم> اغلب پژوهش‌گران معتقدند که آرنه به مانند فلاسفه سیاسی بزرگ، صاحب یک دستگاه فلسفی سیاسی سیمتاتیک نیست و نوشته‌های او، بحث‌هایی درباره موضوعات متنوعی است. اغلب سیاست‌پژوهان و آنان که در اندیشه سیاسی نظری دارند، آرنه را به عنوان اندیشمندی برجسته در دنیای سیاست و سپهر

اندیشه‌ورزی سیاسی می‌شناسند و بیش و پیش از همه، آثار برجسته آرنست پیرامون تمامیت‌خواهی، خشونت، انقلاب و برخی دیگر از مفاهیم برجسته تاریخ اندیشه سیاسی را نمایانگر صحت این مطلب می‌دانند. اما اغلب هم‌اینان برآنند که آرنست به مانند فلاسفه سیاسی بزرگ، صاحب یک دستگاه فلسفی سیاسی سیستماتیک نیست و «نوشته‌های او، بحث‌هایی درباره موضوعات متنوعی است؛ مثل تمامیت‌خواهی، انقلاب، آزادی، قوه تفکر، نیروی داوری، تاریخ اندیشه سیاسی و جز این‌ها». به نظر مری مک کارتی، هانا آرنست علیرغم عادت‌های آلمانش، صاحب نظام یا دستگاه فکری و فلسفی نبوده است. وی اعتقاد دارد که آرنست بیشتر تلاش کرده است دستگاه‌های موجود و بویژه آن‌هایی را که بخشی از کنش متقابل انسان و جهان و نیز انسان و خود او به عنوان فاعل شناسا است را بشناسد و تمییز دهد. در مجموع، مک کارتی و بسیاری دیگر معتقدند که آرنست منظومه و دستگاه فکری خاص خویش نداشته است. به زعم اینان، آثار آرنست را نمی‌توان بر طبق برچسب‌های رایج علوم سیاسی، تحلیل مفهومی، تاریخ اندیشه‌ها یا مانیفست‌های ایدئولوژیک دسته‌بندی کرد. «عمل»، مفهوم محوری دستگاه فکری هانا آرنست از سوی دیگر برخی بر این باورند که در نظر گرفتن نوشته‌های آرنست به عنوان «مشتی آثار پراکنده درباره موضوعات مختلف» اشتباه و خطاست. عزت‌الله فولادوند معتقد است که دو اندیشه بنیادین به مثابه رشته‌ای محکم، نوشته‌های آرنست را به هم متصل می‌کنند: «یکی پرسش درباره ماهیت سیاست و حیات سیاسی بر مبنای روش پدیدارشناسی که بیشتر ملهم از هایدگر است و دیگری این فکر اساسی که از یونانیان، به ویژه ارسطو، به او به ارث رسیده که سیاست در بن و بنیاد به راستی شاخه‌ای از اخلاق است و سیاست جدا از اخلاق شایسته نام سیاست نیست». از جهتی دیگر با وجود اینکه آرنست از اندیشه‌های فلاسفه بزرگ تأثیر پذیرفته است، دنباله‌رو صرف هیچ یک نیست و در واقع از هیچ اندیشه، مرام یا مسلک خاصی نیز حمایتی آشکار نمی‌کند تا بتوانیم او را پیرو آن یا این مکتب و مسلک بدانیم. وی خود در میزگردی که در سال ۱۹۷۲ به بررسی اندیشه‌های هانا آرنست پرداخته بود و در پاسخ به سؤال هانس. ج. مورگنتو- نظریه پرداز بزرگ روابط بین‌الملل - که از کیستی و مسلکش می‌پرسد، به صراحت خود را از تعلق به هر مکتب و مسلکی اعم از محافظه‌کاری، لیبرالیسم و غیره مبری می‌شمارد. «چنان که آگاه هستید، جناح چپ من را به جناح محافظه‌کار منتسب می‌کند و گاهی محافظه‌کاران من را یکی از افراد چپ یا که زنی سرکش یا که خدا می‌داند ... من پیرو هیچ مسلکی نیستم. به تنها مسلکی که تعلق داشته‌ام صهیونیست‌ها بوده‌اند. ناگفته پیداست که یگانه دلیل این تعلق و آن هم درست از ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۳ هیتلر بوده است و سپس از آن جدا شده‌ام ... من هرگز نه سوسیالیست بوده‌ام و نه کمونیست ... من هیچگاه لیبرال نبوده‌ام. وقتی می‌گویم نبوده‌ام این را از قلم انداخته‌ام که بگویم هرگز باوری به لیبرالیسم نداشته‌ام ...». این اعلام براعت از هواداری مرام‌ها و مسلک‌های روز، با بررسی زندگی و موضع‌گیری‌های او هم تا حدود زیادی تأیید می‌شود. اما آیا اندیشه‌های گسترده آرنست در آثار مختلفش در باب موضوعات ظاهراً مختلف و متفاوت را می‌توان در مجموعه، نظام یا دستگاه واحد فکری جای داد؟ برخی از محققانی که در اندیشه‌های آرنست تفحص می‌کنند، برآنند که منظومه فکری احتمالی آرنست آنگاه آشکار خواهد شد که آرنست را با نگاهی دقیق و فراگیر و از فراز دنیای متنوع و پر جوش اندیشه‌هایش ببینیم. در واقع اینان معتقدند که به دلیل فقدان همین نگاه است که خوانندگان آثار آرنست به آسانی به کشف منظومه فکری او نائل نمی‌آیند. در این راستا، برخی از مهمترین مفاهیم اصلی اندیشه‌های آرنست حوزه عمومی، توتالیترالیسم، حیات فعال و عمل عنوان می‌شوند که می‌توانند محور و حلقه وصل مفاهیم و مباحث مختلف در دستگاه فکری او باشند. به نظر می‌رسد، از میان همه این‌ها شاید بیش از همه، رویکرد آرنست به «عمل» - به مثابه آنچه که به زعم او شایسته است که حیات آدمی مصروف آن گردد - قابل توجه است. به جرأت می‌توان گفت که «عمل» مفهوم محوری و کانون منظومه فکری آرنست است. به عبارت دیگر، آرنست صاحب یک دستگاه و نظام فکری است که «عمل» کانون آن است. در «وضع بشری»، هانا آرنست مهمترین دیدگاه‌های فلسفی - سیاسی خود را ارائه می‌دهد که کانون آن، مباحث «عمل» در عرصه عمومی است. در واقع، هانا آرنست در آن اثر، ضمن انتقاد از شیوه زندگی انسان مدرن و رویکرد او به زندگی که جابجائی علائق حوزه عمومی و

حوزه خصوصی در آن مشهود است، بر آن است که با الهام گرفتن از زندگی یونانیان باستان که حیات و همتشان مصروف و وقف گفت‌وگو، تعامل، سخن، ارتباط و در یک کلام «عمل» در عرصه عمومی بود، برای زندگی سیاسی روزگار خود الگویی بر اساس «عمل» ارائه دهد. در کتاب «ریشه‌های توتالیتراریسم» نیز آن رشته‌های پیوند به ویژه بحث عمل و اهمیت آن در اندیشه و نظام فکری آرنت را به خوبی می‌توان مشاهده کرد. در واقع، در دقت و توجه در عناصر تمامیت‌خواهی نیز می‌توان این نکته و اهمیت عمل در عرصه عمومی به مثابه یکی از دقائق اندیشه آرنت را شناخت؛ چرا که تمامیت‌خواهی علاوه بر ایدئولوژی، ارعاب و سرکوب، از میان بردن هر نوع آزادی بیان، هر نوع دگراندیشی و هر نوع فعالیت فکری و ارتباط انسانی را نیز به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به اهدافش به کار می‌برد. آرنت در «ریشه‌های توتالیتراریسم» به این نتیجه می‌رسد که هم‌رنگی افراد، رفتارگرایی، انسان ذره‌ای و توده‌ای شدن جامعه انسانی عناصر اصلی تمامیت‌خواهی را تشکیل می‌دهند که به همراه ایدئولوژی و با کمک ترور، ارعاب و سرکوب، نظام و رژیم تمامیت‌خواه را به پیش می‌برند. در اینجا کمی دقت لازم است تا متوجه شویم در نظام اندیشه یا منظومه فکری آرنت و در تطابق با آنچه در «وضع بشری» آمده است، هم‌رنگی با جماعت، توده‌ای شدن و نیز ایدئولوژی مساوی است با فقدان عمل آزاد و خلاقانه سیاسی در عرصه عمومی. عمل در کتاب «انقلاب» آرنت هم جایگاهی اساسی دارد و اساساً آرنت انقلاب را در پیوند با آنچه هم‌ریشه با عمل است تعریف می‌کند. او انقلاب را واقعه‌ای سیاسی، مترادف با شروع و آغازی دوباره و تولدی نو می‌داند. انقلاب در اندیشه آرنت تنها رها شدن از شر ظلم و ستم نیست؛ بلکه انقلاب آنگاه انقلاب راستین است که مانند انقلاب آمریکا به آینده و به برساختن مسیری نو و والا در پی استقلال و آزادی در زندگی بشر نظر داشته باشد. پر واضح است که آزادی، رسیدن به بزرگی و فعالیت نو و خلاقانه معطوف به آینده در اندیشه آرنت همان عمل است و طلب نان و انقلاب برای برابری اقتصادی و رفع نیاز فقرا یعنی تقلا برای معاش در جهتی مخالف عمل. «عمل»، مفهوم محوری زندگی هانا آرنت علاوه بر تمام این مطالب که موید اهمیت و محوریت «عمل» در منظومه فکری آرنت هستند، اثرات این جایگاه کانونی عمل در اندیشه آرنت را می‌توان به وضوح در رفتار و منش او نیز مشاهده نمود. آرنت اندیشمندی است متعهد که به «عمل» به مثابه مفهوم محوری منظومه فکری خویش، در حیات روزمره هم وفادار است. لسناف یکی از دلایل شاخص بودن آرنت در میان متفکران سیاسی قرن بیستم را ارتباط گسترده اندیشه و زندگی او می‌داند؛ زندگی پرفراز و نشیبی که آرنت پاسخ‌های بکر و اصیل به مسائل آن می‌دهد. وی اعتقاد دارد که زندگی آرنت بیش از هر متفکر سیاسی قرن بیستم، برای درک اندیشه او لازم و ضروری است و «زندگی هیچ متفکر سیاسی دیگری به اندازه او، مظهر تاریخ سیاسی این قرن نبوده است». در بیان جایگاه عمل در زندگی جاری آرنت، باید گفت که وی همان‌طور که در عالم اندیشه همواره بر کنش خلاقانه و مبتکرانه با انگیزه بزرگی و ماندن در خاطره‌ها تأکید می‌کند و از جهان توده‌ای مدرن، رفتارگرایی و یکدست شدن انسان‌ها ابراز انزجار می‌کند، در زندگی روزمره خود نیز بر این طریق است. او همواره در زندگی خود از قیل و قال توده‌ها و یکرنگی با جماعت گریزان بوده است. «آرنت زمانی بی هیچ پرده‌پوشی گفت: «ناهم‌رنگی اجتماعی شرط لازم دستاورد فکری است» و او به خوبی می‌توانست کرامت انسان را نیز بدان بیفزاید. آرنت از موقعیت‌هایی که در آن‌ها هم‌رنگی اجتماعی حکمفرما بود، اغلب به یاری یکی دیگر از عبارات ذخیره خود به شتاب بیرون رفته بود: «این مکان درخور دختر مادر من نیست»، «من به روابط عمومی حساسیت دارم» و «اینجا چیزی جز قیل و قال وجود ندارد». هانا آرنت استقلال خود را حفظ کرد و از دوستانش نیز توقع داشت همین کار را انجام دهند... در قاموس شخصی هانا آرنت، مردمان واقعی مطرود بودند». البته در اینجا باید به تفاوت میان قیل و قال روزمرگی که آرنت از آن گریزان است و کنش در عرصه عمومی که بدان دعوت می‌کند و اساس اندیشه اوست، توجه کنیم و میان آن‌ها تمایز قائل شویم. در مجموع می‌توان گفت که زندگی شخصی و روزانه آرنت نیز به مانند اندیشه‌های اصیلش در باب حیات اصیل انسانی و عمل به مثابه گفت‌وگو و تعامل و جنب‌وجوش سیاسی، سرشار است از درنگ در عناصر مفهوم عمل و زیست در سمت و سوی اندیشه مبتنی بر دوری از درافتادگی در تقلا و

نزدیکی به عمل. از این روی شاید بتوان آرنت را اندیشمندی متعهد نامید که به مفهوم کانونی اندیشه‌هایش در حیات عملی خویش هم متعهد می‌ماند. آرنت در هر اندیشه و عملی به اصالت «عمل» وفادار است. -----
----- * کارشناس ارشد علوم سیاسی از دانشگاه تربیت مدرس

منبع: سیاست ما

<div class="e">

رهیافت هنجاری در نظریه پردازی علوم سیاسی

محمد رستم پور* اندیشه غرب <روش شناسی > نظریه پردازی در علوم سیاسی به دنبال فهم واقعیت‌ها و پدیده‌های سیاسی است. این نظریه پردازی ارزشمند است، چرا که مشاهدات پژوهشگر را سازمان می‌دهد. نظریه‌ها در پی آزمون فرضیه‌ها، ارائه توضیحات علمی، توصیف حوادث، و توضیح جریان‌ها و پدیده‌های کلی هستند. بنابراین نظریه پردازی، رهیافت‌ها و روش‌های موجود در علم سیاست را توضیح می‌دهد. تعریف و پیشینه نظریه هنجاریکشف یا کاربرد اندیشه‌های اخلاقی در عرصه روابط سیاسی، نظریه هنجاری را تشکیل می‌دهد. بر اساس این تعریف، این نظریه شاخه‌ای از فلسفه اخلاق است که با پرسش‌های اخلاقی بنیادین که در زندگی سیاسی تأثیر دارند، سر و کار دارد. نظریه سیاسی هنجاری، به دنبال گزاره‌های اخلاقی راهنماست؛ اما در کاربرد عینی، این نظریه، در پی درک تبعات و دلالت‌های گزاره‌های اخلاقی برای رفتار واقعی سیاسی است. به تعبیر بهتر، تمام نظریه پردازی‌های سیاسی که به جای «چیزی که هست»، به «چیزی که باید باشد» توجه می‌کند، در حیطه نظریه هنجاری قرار می‌گیرد. نظریه هنجاری دارای ریشه‌های طولانی است و دست کم در غرب، به یونان قدیم و در شرق از میان دیگر منابع، به فلسفه کنفوسیوسی و هندو برمی‌گردد. علی‌رغم انتقادات جدی که پوزیتویسم و رفتارگرایی در دهه ۱۹۳۰ به بعد، بر این رهیافت وارد کردند، نظریه هنجاری همچنان به عنوان شاخه‌ای زنده و حیاتی در مطالعات علوم سیاسی باقی ماند و به ویژه از اوایل دهه ۱۹۷۰ به بعد، تحت تأثیر آثار نویسندگانی چون جان رالز و رابرت نوزیک، احیا گردید. روش‌ها و سؤالات کلیدی نظریه پردازان هنجاری از روش‌های متعددی استفاده می‌کنند که در این میان، سه روش مشخص تر هستند: الف. منطق صوری و فلسفه تحلیلی برای انسجام دادن به استدلال‌های اخلاقی. رشته‌های علوم اجتماعی مانند انسان‌شناسی اجتماعی و تاریخ برای آزمایش صحت فرض‌های اولیه. بینش شهودی برای سنجش استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌ها. سؤالات اساسی این نظریه را می‌توان در دو مجموعه خلاصه کرد: ۱- مجموعه اول، در ارتباط با وجود و هدف نهادهای سیاسی (دولت): آیا برای دولت می‌توان بنیادهای اخلاقی تصور کرد؟ چرا باید از قوانین دولت تبعیت کنیم؟ چه زمانی نافرمانی مدنی قابل توجیه است؟ ۲- مجموعه دوم، سؤالات محتوایی که با عدالت توزیعی و پیامدهای آن بر آزادی سر و کار دارد: اهمیت نسبی اخلاقی آزادی و مساوات چیست؟ آیا برای سیاست‌های عمومی که به دنبال مساوات اخلاقی است، بنیان‌های اخلاقی وجود دارد؟ آیا چنین سیاست‌هایی به استقلال و آزادی افراد احترام می‌گذارد؟ آیا این سیاست‌ها با پلورالیسم (کثرت‌گرایی) سازگار است؟ نظریه پردازان سیاسی که به بحث درباره سؤالات محتوایی پرداخته‌اند، نوعاً به مسائل اساسی‌تر یا موضوعات بنیادین فلسفه اخلاق نیز روی آورده‌اند: آیا برای اخلاق یک پایه مشخص عقلی وجود دارد؟ آیا اخلاق ساخته دست انسان، محصول عرف یا یک سنت اجتماعی نیست؟ رهیافت‌های کلیالف- فایده‌گرایی (لیبرالیسم غایت‌گرایانه): این رهیافت در فلسفه اخلاقی و سیاسی جرمی بنتهام، اصلاحگر اجتماعی قرن ۱۸ ریشه دارد. بنتهام به اصول علم سیاسی مبتنی بر ادعاهای انتزاعی یا فرضی و فلسفی در زمینه حقوق و وظایف طبیعی ما بدگمان بود. او واقعیت‌های اساسی درباره طبیعت انسان را چیزهای دیگری می‌دانست. از نگاه بنتهام، انگیزه انسان‌ها، آرزوی دستیابی به شادمانی و نبود ناراحتی است. تصمیمات سیاسی درست از لحاظ اخلاقی، آنهایی هستند که خواهان بیشترین شادی برای بیشترین تعداد مردم هستند. از این منظر، شادی یک فایده کمی است و

فایده‌گرایان به دنبال بیشینه کردن فایده اجتماعی هستند. مطابق نظر بنتهام، تشخیص فایده باید توسط اعضای جامعه صورت گیرد. هر فرد باید خود آنچه را برایش خوب است، تعریف نماید و در تصمیم‌گیری اجتماعی، منافع هر فرد باید در محاسبه کلی فایده لحاظ گردد. اما انتقاداتی به این فایده‌گرایی کلاسیک وارد شد. از جمله منتقدان بر این باور بودند که خوشی و ناخوشی را نمی‌توان به شکل کمی بیان کرد. در ثانی، خواسته‌های غیرقابل جمع افراد را نمی‌توان به نحوی غیرشخصی مقایسه کرد. در نتیجه، مقایسه کاملاً شخصی و سلیقه‌ای خواهد بود. ناقدان تصریح داشتند دگرگونی که فایده اجتماعی را به شکل انبوه تصور می‌نماید، اگر بر ترجیحات ضد اجتماعی مانند نژادپرستی تکیه کنند، خطرناک خواهد بود. از سوی دیگر، جستجوی بیشترین میزان خوشی برای بیشترین تعداد مردم ممکن است مهندسی اجتماعی را تأیید کند یا یک تکنوکراسی رفاه‌محور را فراهم نماید که با رفاه اکثریت تأیید شده است. نخبه‌گرایان فرهنگی و متفکران مذهبی نیز نگرانند برقرار کردن مساوات میان خواسته‌ها، می‌تواند به کم‌ارزش کردن چیزهای بزرگتر در زندگی، مانند هنر خوب یا حقایق الهی منجر شود. در نتیجه این انتقادات، جان استوارت میل، یک نوع فایده‌گرایی کمی ناموزون را مطرح کرد که با قضاوت‌های کیفی موافق است. او برتری تجربه‌های فکری و زیباشناختی را مجاز شمرد. بنابراین فایده‌گرایی مورد نظر او، از برخی منافع خاص اساسی یا حیاتی همه افراد به عنوان یک حق حمایت می‌کند. خود حقوق از طریق «امن کردن اصل بنیان وجود ما» به فایده عمومی کمک می‌کند. این نگاه میل باعث می‌شود ما از «اصالت فایده عمل خاص» دور شویم و به «اصالت فایده قاعده عام» نزدیک شویم. اصالت فایده عمل خاص، یعنی هر عمل خاصی باید بر اساس نتایج بیشینه‌کننده شادمانی و به نحوی جداگانه مورد قضاوت قرار گیرد. اما اصالت فایده قاعده عام، یعنی تمام سیستم‌ها و قواعد، بدین علت که دربرگیرنده منافی برای کل جامعه هستند، باید حفظ شوند. بنابراین فایده‌گرایی، یک نوع غایت‌گرایی یا اخلاق غایت‌گرایانه را توضیح می‌دهد. ب- لیبرالیسم مبتنی بر وظیفه اخلاقی (لیبرالیسم وظیفه‌گرایانه): در مخالفت با این میراث فایده‌گرایی بود که تمام انواع نظریه‌پردازی سیاسی در دهه ۱۹۷۰، در مخالفت با اخلاق غایت‌گرایانه احیا گردید. منظور از اخلاق غایت‌گرایانه، اخلاقیاتی است که عمل و رفتار انسان را بر مبنای این معیار که آیا غایت خاصی را محقق سازد یا به فرجام و انجام خاصی می‌انجامد، مورد قضاوت قرار می‌گیرد. نویسندگانی همچون جان رالز، رابرت نوزیک، رونالد دورکین و ... اصرار ورزیده‌اند که اخلاق غایت‌گرایانه‌ای که در زندگی سیاسی تغییر یافته‌اند، برای آزادی انسان به دو علت غیرکافی یا حتی خطرناک است: ۱. فایده‌گرایی توجهی به تکثر اهداف ندارد. چرا که تنها یک هدف خاص و آن هم بیشینه کردن شادمانی افراد، دارد. خوبی و رفاه انسان باید از نقطه نظر جمعی مورد قضاوت قرار گیرد. فایده‌گرایی نمی‌تواند فرد را جداگانه در نظر بگیرد. ۲. اخلاق غایت‌گرایانه اهداف را بر وسایل مقدم می‌کند. منتقدان می‌گویند دفاع از حقوق در فایده‌گرایی، اغلب غیرمطمئن و اقتضائی است. فایده‌گرایی بسیاری از اندیشه‌های لیبرال را مورد حمایت قرار داده است؛ اما منتقدان اعلام کردند که لیبرالیسم به یک مبنای فلسفی ارضاء‌کننده‌تری نیاز دارد. در نتیجه، در مقابل اخلاق غایت‌گرایانه یا اخلاق معطوف به غایت، لیبرال‌های وظیفه‌شناس یا کانتی برآمدند. مرجع فکری این لیبرال‌ها، امانوئل کانت است. برای کانت، افراد خود هدف بودند نه وسیله. لیبرال‌های کانتی معتقد بودند که افراد باید در تعیین، تعریف و تعقیب اهداف خود آزاد باشند، نه اینکه اهداف دیگران بر آنها تحمیل شود. طرفداران اخلاق معطوف به وظیفه، دارای یک بینش متکثر از اهداف انسانی هستند؛ اما نسبی‌گرا نیستند. آنان معتقدند که باید برخی محدودیت‌ها بر رفتار انسانی اعمال گردد و این محدودیت‌ها، باید شکل حقوق، وظایف، یا شایستگی‌ها را به خود گیرد که جزء ذات افراد و ابطال‌ناپذیر است. گرچه افراد موجوداتی آزاد و مستقل هستند، ولی نباید در نقض آزادی و استقلال دیگران آزاد باشند. جایی که میان حق و خوبی تضاد وجود دارد، حق باید مقدم شمرده شود. کنش اجتماعی دسته‌جمعی نیز باید حقوق افراد، به ویژه آزادی را محترم شمرد. باید لیبرال‌ها را از هرج و مرج طلبان جدا دانست؛ زیرا آنها می‌پذیرند که یک نهاد عمومی به هر شکل که باشد، لازم است تا حقوق را تضمین نماید. نقش دولت در میان لیبرال‌های وظیفه‌گرا بیشتر مورد مناقشه می‌باشد؛ زیرا آنان معتقدند که دولت

می‌خواهد رفاه افراد را فراهم و حقوق آزادی آنان را تأمین نماید. ج- اجتماع گرایی: اجتماع گرایان بحث خود را با انتقاد از مفهوم لیبرالی «فرد» شروع می‌نمایند. مایکل سندل می‌گوید فرد از دیدگاه لیبرال، «گسیخته از اجتماع» است. چنین فردی قادر است بدون مراجعه به سنت‌های به ارث رسیده یا اهداف مشترک، یک نقطه شروع خارج از اجتماعی که خود جزئی از آن است، اتخاذ نماید و اهداف و تعهدات خود را بازتعریف کند. خود فردی شده لیبرالیسم، فقط در جایی مسلط است که پیوندهای اجتماعی از بین رفته‌اند و افراد خود را منزوی و سرگردان و بدون هدف می‌یابند. اجتماع گرایان به گونه‌ای هنجاری چنین فرد گرایی را غیرمطلوب می‌دانند. آنان ترجیح می‌دهند از فرد «وضعیت‌مند» صحبت کنند، فردی که در دل یک اجتماع قرار دارد و به وسیله تعلقات و فهم مشترک خود که زندگی اجتماعی را شکل می‌دهد، تعریف می‌شود. لیبرال‌های وظیفه‌شناس استدلال می‌کنند که از آنجا که ما نمی‌توانیم به طور کامل اهداف دیگران را بفهمیم، هر گونه پیگیری جمعی یک هدف اجتماعی برتر، خود را بر فهم افراد از خود تحمیل می‌کند. در نظر سندل، زندگی مشترک یک اجتماع می‌تواند این ابهام را کاهش دهد و اجازه دهد که برخی فهم‌های مشترک از خود، در میان مردم ظهور یابند. ساندل می‌گوید لیبرال‌ها امر خوب را کم‌ارزش می‌کنند و چنین چشم‌اندازی وجود دارد که همه می‌توانند به سوی یک خیر مشترک که از لحاظ اخلاقی ارزشمند است، تلاش نمایند. منتقدان اجتماع گرایی تضمین‌های ارائه شده این دیدگاه برای حفظ آزادی‌های فردی یا حمایت از افراد در مقابل استبداد سنت‌گرا یا اکثریت‌گرا، غیرکافی می‌دانند. برخی از شاخه‌های فرعی اجتماع گرایی با ایده‌های اجتماع ارگانیک که در آن هم‌نوایی اخلاقی در مقابل نارضایتی فردی مورد تأکید قرار می‌گیرند، پیوند دارند. برخی شاخه‌های دیگر، امکان یک اجتماع مشارکتی یا دموکراتیک را می‌پذیرند؛ اما مطابق نظر مدافعان آزادی، تفکر اینان نیز به تنها رها شدن فرد در مقابل خواست گسیخته و بی‌سامان اکثریت می‌انجامد. ایده دموکراسی از طریق اجماع به عنوان بدیلی در مقابل اکثریت گرایی که توسط برخی اجتماع گرایان رادیکال مطرح شده است، در جهانی که مردم آن از لحاظ فرهنگی بسیار فردی شده‌اند یا جهانی که در آن کمیابی و منازعه منافع زایل شدنی نیستند، غیرعملی می‌باشد. اجتماع گرایی به ما نشان می‌دهد که چگونه برخی وظایف و مسئولیت‌های اخلاقی که بر دوش داریم، در ارتباط با مردمی است که در اطراف ما قرار دارند. نقدهای عمده نسبت به نظریه هنجاریالف- نقدهای درونیاین نقدها شامل مواردی است که گروه‌ها و رهیافت‌های مختلف (غایت‌گرایان، وظیفه‌گرایان، اجتماع‌گرایان) به یکدیگر وارد کرده‌اند.ب- نقدهای بیرونیب-۱) پوزیتویسم منطقییک مکتب فلسفی- تحلیلی است که تا حدی، از نوشته‌های لودویگ ویتگنشتاین به ویژه کتاب وی با عنوان «رساله منطق فلسفی» الهام گرفته است. این کتاب، مطالعه منطق زبان است. اینکه چه چیزی زبان را معنادار می‌کند یا به آن ظرفیت می‌دهد که حقیقت را رد و بدل نماید. واحدهای جزئی زبان که این قدرت را به آن می‌بخشد، عبارتند از نام‌ها. زیرا فقط نام‌ها به طور مستقیم به دنیای خارج از زبان اشاره می‌نمایند. نام‌ها دارای موضوعات خارجی به عنوان معنایشان می‌باشند و موضوعات یا قضایا باید موضوعات مادی یا تجارب مستقیم حسی باشند. از دیدگاه پوزیتویست‌ها، نظریه هنجاری دارای مشکلی عمیق است؛ زیرا اجزای تشکیل دهنده آن (کلماتی چون عدالت و آزادی) اشاره‌ای به موضوعاتی که مادی یا قابل حس تجربی باشند، ندارند. ویتگنشتاین معتقد بود فلسفه باید خود را محدود به زبان واقعی یا توصیف علوم طبیعی نماید. نظریه هنجاری درباره ارزش‌های ذهنی است و هرگز نمی‌تواند به مقام یک رشته علمی یا رشته فکری دقیق نائل آید. در پاسخ به این انتقادات باید گفت نظریه پردازان باید بپذیرند قضایای اخلاقی، واقعیت نیستند یا منطقاً از واقعیت‌ها مشتق نشده‌اند. در بینش نظریه پردازان هنجاری، ماهیت واقعیت غیرمادی نیست. حقایق اخلاقی که دارای بنیادهای عینی باشند، می‌توان نشان داد.ب-۲) نسبی‌گرایان گروه تأکید دارند، اگر نتوان اخلاقیات را از واقعیت مشتق نمود، پس آنها در واقع نسبی هستند. اگر اخلاقیات نسبی باشند و نتوان هیچ موضع ارزشی را بهتر از دیگری توصیف کرد، در نتیجه نظریه هنجاری اهمیت ندارد. در پاسخ می‌گوییم در جایی که اخلاقیات برتر مورد انکار واقع شده‌اند، برخی اخلاقیات همچنان ممکن است دارای نقش باشند. برخی قضایای اساسی وجود دارد که حداقل توسط برخی از مردم در سراسر مرزهای

اجتماع اخلاقی، درست محسوب می‌شوند. ب-۳) جبرگرایی (دترمینیسم) این گروه بر این باورند که نمی‌توان نشان داد که ما هیچ وقت دارای نوعی انتخاب مهم و از لحاظ اخلاقی برجسته نیستیم. کاربرد نظریه هنجاری: عدالت و آزادی یک حوزه مهم کاربرد نظریه هنجاری، مبحث عدالت یا توزیع کالاهاست. پاسخ به این سؤال که دولت چه مقدار باید دخالت نماید تا توزیع کالاها را سامان دهد، کاربرد این نظریه را گسترش داد. به ویژه بعد از دهه ۱۹۷۰ و با رخداد بحران‌های اقتصادی و رواج بحث‌های مربوط به دولت رفاه، موضوعات نظریه هنجاری مورد بحث و بررسی قرار گرفت. نظریه هنجاری، از دولت رفاه بر مبنای زمینه‌های فایده‌گرایانه که در پی تأمین بیشترین شادمانی برای بیشترین تعداد مردم هستند، حمایت نمود. استراتژی دوم این نظریه، یعنی اخلاق‌گرایی، مداخله در بازار را بر مبنای یک اصل بنیادین یعنی احترام یکسان و برابر برای موجودات می‌پذیرد. توجیه دیگر مداخله دولت از نظریه نیازهای اساسی و عمومی انسان منتج می‌شود. یعنی کالاهایی هستند که نباید اجازه داد که با پول بتوان آنها را خرید؛ در نتیجه باید نظام حمایتی اجتماعی کم و بیش گسترده‌ای وجود داشته باشد. اما فردگرایان افراطی تمام این دیدگاه‌ها را نقض اساسی آزادی قلمداد می‌کنند. مداخله اجتماعی دولت، آزادی منفی افراد را کاهش می‌دهد. چنین کاهش هم از لحاظ اخلاقی غیر قابل توجیه و هم برای رفاه اجتماعی زیان‌آور است. در نتیجه به گفته‌هایک، دولت باید قواعد توزیع را که نسبت به بعضی تبعیض قائل شده و به نفع بعضی دیگر می‌باشد، تعیین نماید. توزیع دولتی به عنوان تصحیح‌کننده بی‌عدالتی اجتماعی نیست؛ بی‌عدالتی تنها می‌تواند نتیجه قصدهای بدخواهانه برخی افراد باشد. ارزیابی نظریه هنجاری نظریه هنجاری بر خلاف ادعاهای منتقدانش، می‌تواند به ارائه روشی دقیق و آگاهانه برای طرح انتخاب‌های انسان‌ها در حوزه‌هایی از زندگی که می‌تواند به کاربرد کارگزاری آزادانه اخلاقی پردازند، مبادرت ورزد. این نظریه تعیین می‌کند کدام تصمیمات در مورد آنچه برای انسان‌ها خوب است، باید به افراد به صورت خصوصی یا اجتماعات به شکل دسته‌جمعی واگذار گردد تا مطابق ترجیحاتشان، به تعیین آنها پردازند. [۱]

کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه امام صادق علیه السلام [۱] برگرفته از کتاب: استوکر، جری و دیوید مارش (۱۳۷۸)، رهیافت و روش در علوم سیاسی، امیر محمد حاجی یوسفی، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی منبع: سیاست ما

<div class="e">

روسو؛ دوروی سکه آزادی و سرکوب

میرعماد اشراقی

اشاره: ژان ژاک روسو فیلسوف، اندیشمند و نویسنده معروف فرانسوی در سال ۱۷۱۲ به دنیا آمد. اندیشه‌های او در زمینه‌های سیاست، فلسفه و ادبیات بر اندیشمندان و محققان عصر خود و همچنین دوره‌های بعدی تاثیر فراوانی بر جای نهاد. بسیاری از پژوهشگران و محققان، اندیشه و نوشته‌های او را بیشتر در نقد فلسفه روشنگری ارزیابی می‌کنند. آثار ژان ژاک روسو را این گونه می‌توان برشمرد: گفتگویی پیرامون موسیقی مدرن، رساله‌ای درباره دانش و هنر، گفتاری درباره منشا نابرابری معیار انسان‌ها، نامه‌های اخلاقی، قرار داد اجتماعی، اعترافات و .. روسو شناخته شده و تاثیر گذارترین کتاب خود را در سال ۱۷۶۲ با نام قرارداد اجتماعی the social contract منتشر نمود. این کتاب با این عبارت معروف آغاز شده است: "آدمی آزاد زاده شد و همه جا در بند است". از دید روسو، انسان، آزادی طبیعی را با آزادی شهروندی جا به جا می‌کند و در ازای امنیت زندگی اجتماعی بسیاری از آزادی‌های خود را از دست می‌دهد. وی هراسی نداشت از اینکه آرای منقشه انگیز و حتی خطر خیز بیان دارد. در روزگاری که رسم بود چنین آرای را با نام مستعار یا بدون نویسنده منتشر کنند، روسو نام خود را در نوشته‌هایش قید می‌کرد. نتیجه این شد که بسیاری از آثار او ممنوع گردید و خود روسو در هراسی دائم از آزار و اذیت روزگار می‌گذراند به طوری که

حتی چند بار مجبور شد در گوشه امنی پناه بجوید. در اوضاع و احوالی از این دست تعجبی ندارد که روسو در واپسین سال‌های عمرش دچار پارانوئا (بدگمانی یا کج خیالی) شود و باور بیاورد که قربانی دسیسه‌ای بین‌المللی است و سرانجام در دوم ژوئیه سال ۱۷۷۸ در ارنونا نویل فرانسه از دنیا می‌رود. یکی از نقدهایی که همواره بر کتاب قرارداد اجتماعی روسو وارد شده این است که به نظر می‌آید این کتاب به سرکوب، آن‌هم در افراطی‌ترین شکلش، مشروعیت می‌بخشد و نه تنها شرایط آزادی را فراهم نمی‌کند بلکه توجیهی در اختیار حکومت‌های تمامیت‌خواه می‌گذارد تا این شرایط را از میان بردارند روسو همانند اغلب نویسندگانی که در سنت قرارداد اجتماعی جای دارند، نویسندگانی از قبیل هابز و لاک قرارداد اجتماعی را طوری توصیف می‌کند که انگار واقعه‌ای تاریخی بوده است. به اعتقاد وی وقتی افراد به وسیله قراردادی اجتماعی به صورت کشوری درمی‌آیند، اهدافی مشترک ایشان را به یکدیگر می‌پیوندد. اراده کلی خواسته کل کشور است. اراده کلی در پی خیر و صلاح عمومی است فلسفه روسو میان افراد در مقام واجدان منافع و خواسته‌های شخصیشان، که عمدتاً خودمحورانه‌اند و همان‌ها در مقام اجزایی از کشور، تمایز قاطعی قائل می‌شود. در جایگاه عمومی دوم، مخالفت با اراده کلی محلی از اعراب ندارد: چنین مخالفتی مثل این است که به خویشتن برتر خود پشت کرده باشید. لازم است خواسته‌های ناظر بر نفع شخصی شما در مقام یک فرد در همه حال تابع مقاصد والاتر اراده کلی باشد. اراده کلی به صلاح عموم است و استمرار وجود کشور در گرو آن است که اعضای آن در جایی که منافع شخصیشان با منافع کشور در تعارض قرار می‌گیرد، از منافع شخصی خویش چشم‌پوشی کنند توفیق و بقای عمر کشور در گرو ماهیت قانون اساسی آن است. قوانین خوب و مناسب لازمه مستدام ماندن کشور است. روسو می‌گوید که این قوانین را باید قانونگذار وضع کند. به زعم روسو، یگانه وظیفه قانونگذار باید این باشد که قوانین کشور را وضع کند از منظر اسلامی، قانونگذار واقعی و حقیقی زندگی اجتماعی انسان‌ها، خداوند می‌باشد، قانون باید الهی باشد چرا که مالک و ولی حقیقی و مطلق خداوند می‌باشد. به همین دلیل در حکومت اسلامی نیز قانونگذار باید واجد سه شرط اساسی باشد: فقاقت، آگاهی به اوضاع و احوال زمانه، تقوا و پارسایی. اسلام دینی است که دارای کامل‌ترین و مطلوب‌ترین نظام حقوقی است که از ارزش و اعتبار برخوردار است و برای جمیع ابعاد و وجوه زندگی فردی و اجتماعی همه آدمیان در همه اعصار، احکام و مقررات دارد و سعادت و کامیابی آنها را تضمین نموده است. چون وظیفه مهم حکومت اجرای قانون است، همه مجریان و مسئولان حکومت بویژه کسی که قانونگذار حکومت می‌باشد، باید نسبت به قانون، علم و دانایی کامل داشته باشند تا بتوانند در اجرای آن توانایی کامل داشته باشند. متصدی امر حکومت باید، هم متقی، عادل و امین باشد، هم به قوانین مربوط به حوزه کار خود عالم باشد و هم اوضاع و احوال موجود و مصالح و مفاسد جزئی و خاص را بشناسد. به عقیده روسو حکومت باید به وضوح از حاکم مطلق تفکیک شود. نقش حکومت صرفاً اجرایی است. یعنی حکومت گروهی از افراد است که سیاست‌های کلی را که حاکم مطلق عرضه داشته است به اجرا می‌گذارد. حاکم مطلق نامی است که روسو به کشوری می‌دهد که ساعیانه پیگیر اراده کلی است. در کشورهای ناقص ممکن است حاکم مطلق شکل دیگری به خود بگیرد، ولی در کشور آرمانی روسو، حاکم مطلق از یکایک شهروندان تشکیل می‌شود طبقه بندی روسو از نظام‌های سیاسی: روسو سه نوع ممکن از حکومت را بررسی می‌کند، هر چند به این معنا واقف است که اغلب کشورهای موجود آمیزه‌ای از این انواع حکومت را به کار می‌گیرند. این سه نوع اصلی عبارتند از مردمسالاری، اشراف سالاری و سلطنت. روسو بر خلاف کثیری از نظریه‌پردازان علم سیاست یک شکل از حکومت را برای همه کشورها توصیه نمی‌کند: سزاوار است با به حساب آوردن اوضاع و احوال، اندازه کشور، طبع و آداب و سنت‌های مردم و امثال آن مقداری انعطاف‌پذیری در کار کرد. با این حال روسو انواع حکومت را به صف در می‌آورد و آشکارا اشراف سالاری انتخابی را بر سایر حکومت‌ها ترجیح می‌دهد مردمسالاری democracy: (معمولاً مراد روسو از این واژه مشارکت بی‌واسطه همه شهروندان در هر تصمیم‌گیری مهمی است.) هر چند حکومت‌های انگلستان و ایالات متحده را غالباً حکومت‌های مردمسالار توصیف می‌کنند، به اغلب احتمال روسو آنها را از سنخ

اشراف سالاری انتخابی قلمداد می‌کرد. منظور او از "مردمسالاری"، "مردمسالاری بی واسطه بود، یعنی نظامی که به موجب آن هر شهروندی حق دارد در باب هر موضوعی رای دهد. پیداست که چنین نظامی تنها در کشوری بسیار کوچک که موضوعات تصمیم‌گیری آن نسبتاً ساده اند عملی است و الا تدارکات مقتضی برای گردآوردن همه شهروندان و انجام دادن کار و بار حکومت مجالی برای هیچ فعالیت دیگری باقی نمی‌گذارد. روسو به جذابیت چنین مردمسالاری بی واسطه ای وقتی که مشکلات عملی قابل حل باشند اذعان دارد، ولی متذکر می‌شود که چنین حکومت کاملی بیشتر در خور خدایان است تا آدمیان اشراف سالاری aristocracy: (گروهی نخبه حاکم که بنا به طبیعت خویش یا به شیوه ای انتخابی صاحب این مقام می‌شوند). روسو سه نوع اشراف سالاری را از هم تمییز می‌دهد: اشراف سالاری طبیعی، انتخابی و موروثی. معمولاً این واژه را برای توصیف آخرینها به کار می‌بریم. به زعم روسو، نوع سوم بدترین شکل اشراف سالاری است و اشراف سالاری انتخابی، بهترین آن. این قسم اخیر، حکومت گروهی از افراد است که بر اساس شایستگی شان در کار مملکتداری انتخاب شده اند. انتخابات این خطر را به حداقل می‌رساند که آنانی که منافع شخصی خود را بر خیر و صلاح عموم مقدم می‌دارند به مدتی طولانی اعمال قدرت کنند سلطنت monarchy: (حکومتی که زمام خود را به یک پادشاه سپرده است که معمولاً به طور موروثی برگزیده می‌شود. روسو به شدت مخالف سلطنت بود). رژیم سلطنتی قدرت حکومت را به دست یک تن می‌سپارد. این نظام خطرهای ذاتی فراوانی دارد. در مقام مثال، روسو عقیده دارد که سلاطین میلی به آن ندارند که کارگزاران قابل را به کار گمارند، بلکه معیارشان برای انتخاب کارگزاران حکومت به جای شایستگی افراد، مجیزگویی ایشان است. حاصل کار حکومتی است فاسد. روسو بالاخص به سلطنت موروثی حمله می‌کند، حکومتی که به زعم او، همواره در معرض خطر سپردن زمام قدرت برتر به کودکان، حکام هیولوار یا ابلهان است. طبعاً این دیدگاه به مذاق کسانی که به حق الهی پادشاهان عقیده داشتند و بر این اساس می‌گفتند که سلطنت موروثی خواست خداوند است خوش نمی‌آمد امروزه با توجه به مشارکت یا عدم مشارکت مردم در حاکمیت سه نوع دسته بندی در مورد نظام های سیاسی را بیان داشته اند: رژیم های استبدادی یا نظامی که در آنها قدرت سیاسی در اختیار ارتش و نیروهای مسلح است که از طریق کودتا قدرت را به دست گرفته اند. رژیم های سلطنتی که در راس حکومت شاه یا امپراتور قرار دارد و مقام سلطنت موروثی است. رژیم های جمهوری که از طریق انتخابات و مشارکت مردم رئیس جمهور انتخاب می‌گردد. باید در نظر داشته باشیم که ژان ژاک روسو دموکراسی را نه به معنای قدیم آن که حکومت همه مردم بر مردم است بلکه به معنای حکومت اکثریت مردم بر همه مردم تفسیر می‌کند و آن را در برابر "آریستوکراسی" به معنای "حکومت گزیدگان" یا "حکومت اشراف" و "مونارشی" به معنای "حکومت سلطنتی" قرار می‌دهد و از آن دفاع می‌کند. به عقیده وی فرق دموکراسی و "آریستوکراسی" در این است که در دموکراسی نصف یا بیشتر از نیمی از مردم در تدبیر و اداره امور حکومتی دخالت مستقیم دارند و حال آنکه در آریستوکراسی کمتر از نصف مردم در حکومت دخالت مستقیمی کنند و حتی گاه حکومت کنندگان گروهیاند که شمارند. صاحب نظران امور سیاسی پس از روسو دریافتند که دخالت مستقیم و بی واسطه همه مردم یا اکثریت آنان یا حتی نصفشان در امر حکومت عملی نیست از این رو تفسیر جدیدی از دموکراسی را عرضه کردند که امروزه تقریباً در همه جوامع پذیرفته شده است. اینک در جوامع و فرهنگ های گوناگون بشری، دموکراسی از چنان مقبولیت عامی برخوردار است که کمتر اندیشمندی جرات می‌یابد آن را مورد رد و انکار و حتی بحث و فحوص قرار دهد. منابع آثار کلاسیک فلسفه، مترجم مسعود علیابنیا، فلسفه سیاسی غرب، دکتر حمید عنایتانیشه سیاسی غرب، دکتر ابوالقاسم طاهریحقوق و سیاست در قرآن، محمد تقی مصباح یزدیمبانی حکومت اسلامی، حسین جوان آراسته رسالت

در تحلیل «چگونگی فهم فرهنگ سیاسی»

یعقوب قلندری* - ما نمی‌توانیم یک مفهوم را در انتزاع تصور کنیم و بعد ویژگی‌هایی را به آن نسبت دهیم، سپس بیان کنیم که این مفهوم این گونه ترکیب می‌شود. این تحلیل به انتقاد از انگاره‌های پوزیتیویستی و سوپزکتویسم متکی به سنت تفکر دکارتی پرداخته شده است و بر این باور است که تفکر دکارتی بر اساس گزاره «می‌اندیشم، پس هستم»، اسیر چند مؤلفه بنیادین است که در ادامه خواهد آمد. چارچوب نظری‌باور این قلم آن است که ما نمی‌توانیم یک مفهوم را در انتزاع تصور کنیم و بعد ویژگی‌هایی را به آن نسبت دهیم، سپس بیان کنیم که این مفهوم این گونه ترکیب می‌شود. در دیدگاه مبتنی بر سنت دکارتی، مفهوم به صورت بسته [۱] تعریف می‌شود. زمانی که از مفهوم فرهنگ صحبت می‌کنیم، حول محور مفهوم انسان می‌چرخد. به نوعی انسان ستون فقرات فرهنگ محسوب می‌شود و تعریفی که ما از انسان می‌دهیم، بر فهم ما از فرهنگ یک جامعه تاثیر می‌گذارد. اساس تعریفی که سنت دکارتی از «من» (انسان) ارائه می‌دهد، بر مبنای جوهر بنیادین تفکر دکارت یعنی «می‌اندیشم، پس هستم» می‌باشد. مهمترین ویژگی‌های چنین اندیشه‌ای در محفظه بودن [۲] من به عنوان سوپزه، عدم توانایی اثبات دنیای انضمامی، عدم توانایی اثبات ذهن دیگر [۳] و معیار بودن ذهن نسبی گرا است. [۴] سوپزکتویسم بر اساس سنت تفکر دکارتی، تعریفی بسته و غیرتاریخی از مفهوم ارائه می‌دهد. بیان هر مفهومی در درون یک محفظه با ذکر ویژگی‌های که در بالا ذکر گردید، دارای پیامدهای ذیل می‌باشد: ۱- تفکر انتزاعی: تعریف غیرتاریخمند (بدون توجه به زمان و مکان) از مفهوم. در این انگاره سوپزه بر اساس ذهن خود، مؤلفه‌هایی را به عین نسبت می‌دهد و این مؤلفه‌ها را ابدی و ازلی می‌داند. ۲- خودمحوری: بدلیل تعریف بسته‌ایی که از انسان [۵] ارائه می‌شود- ضمن ازلی و ابدی دانستن این تعریف فارغ از گفتمان [۶] حاکم بر یک بافتار [۷]-، این انگاره برای خود این حق را قائل می‌شود که ساخته ذهن خود را برای دیگران تجویز کند و آن را خود «عین [۸]» بداند. ۳- خطر فروپاشی مفهوم: زمانی که ویژگی خاصی برای احراز هویت مفهوم نیاز باشد، به دلیل آنکه این مفهوم به صورت یک محفظه بدون منفذ تعریف می‌شود، نبود یکی از مؤلفه‌ها اضمحلال مفهوم را در پی دارد. اساس این نوع تفکر بر تعریف اشاره به مصداق [۹] که مبتنی بر مقوله [۱۰] می‌باشد، استوار است. در این نوع از تفکر، با تصور اینکه هر مفهومی برخوردار از ذات و جوهر است؛ با فقدان این ذات، مفهوم نیز از هستی می‌افتد. ۴- الینه شدن انسان: هنگامی که ما با چنین تعاریفی روبرو هستیم، مفهوم به عنوان یک امر متعالی در نقطه کانونی خاصی قرار می‌گیرد. انسان‌ها بدون توجه به تفاوت‌ها، تنوع‌ها و حتی بدون اینکه به این امر بیندیشند که «من کیستم؟» و «انسان چیست؟»، در درون این مفهوم ذوب می‌شوند. فهم واقعیت به فهم محسوسات و ملموسات محدود می‌شود و این امر سبب نادیده گرفتن توانایی‌های دیگر انسان می‌شود که تک‌ساحتی شدن انسان سرانجام آن است. این امر ناگزیر انسان را به سمت از خود بیگانگی می‌کشاند. ۵- تقدم روش‌شناسی بر معرفت‌شناسی و نادیده گرفتن هستی‌شناسی: پوزیتیویسم علم تکنیک است که می‌خواهد به سوال «کدام راه؟» جواب بدهد. این سوال کلید گذار به عقلانیت ابزاری است. هر چند که چنین امری قابل تقییح نیست، بلکه سزاوار ستایش است. اما آنچه که مورد تأمل می‌باشد این است که پوزیتیویسم، علم [۱۱] و تکنیک را تنهاترین راه کشف حقیقت می‌داند. دیگر آنکه، پوزیتیویسم حد و مرزها را می‌شکند و از طرف دیگر، برای مفاهیم محدودیت ایجاد می‌کند و از بی‌معنا و بامعنا بودن سوالات و مفاهیم سخن می‌راند. پوزیتیویسم [۱۲] مکتب خودبنیادی است که اسیر بی‌بنیادی علوم اروپایی شده است. این گزاره برخاسته از نگاه ماتریالیستی پوزیتیویسم است که رهاورد آن چیزی جز نیهلیسم نیست. ۵- ۱- تغییر معنای حقیقت: به دنبال محوریت سوپزکتویسم، حقیقت دیگر معنای مطابقت با واقع را نمی‌دهد و وظیفه ذهن دیگر کشف کردن نیست. در نگاه ذهن گرایانه، دیگر با عالم واقع کاری نداریم؛ بلکه داده‌های حسی درون ذهنمان موضوعیت پیدا می‌کنند و تناسب [۱۳] و سازگاری منطقی بین گزاره‌ها، جانشین حقیقت می‌شود. ذهن در نقش معنابخش عرض اندام می‌کند. ۵- ۲- تسلط روحیه انتزاع و تملک‌گرایی: با حاکمیت نگرش فناورانه و مقید شدن عالم به محسوسات، همه چیز مبتنی بر محاسبه‌گری سنجیده می‌شود و افراد سعی می‌کنند بر اساس اصل «داشتن»، دنیا و

دیگران را به تملک خود در بیاورند که البته عدم موفقیت آنها در این زمینه، نومی‌دی را در پی دارد. با توجه به ویژگی‌هایی که در بالا-بدان اشاره شد، می‌توان در مورد پوزیتویسم این گونه فهم کرد که کنش بر اساس چنین مکتبی، کنشی دستوری و از بالا به پایین می‌باشد. یعنی مفاهیمی مانند دموکراسی، فرهنگ سیاسی مدنی، آزادی، حقوق بشر و حقوق شهروندی به عنوان یک هدف مدنظر می‌باشد که از بالا (دنیای انتزاعیات) باید بر انسان‌ها تجویز شوند و آنها را به سمت هدف راهنمایی کنند. چنین رویکردی بالقوه دیکتاتوری را در پی دارد؛ یعنی عده‌ای قدرت را در دست گرفته و سعی دارند- حال از سر دلسوزی یا فریبکاری- به انسان‌های دیگر آنگونه که خودشان مفاهیم خوب و بد، توسعه یافته و توسعه نیافته، دموکرات و غیردموکرات و مدنی و غیرمدنی- واژه‌هایی ترکیبی که خود آنها ساخته‌اند- را می‌فهمند، بفهمانند. باور این قلم بر این اندیشه استوار است که مفاهیم تاریخمند هستند (زمانمند و مکانمند). آنها از سیالیت برخوردار می‌باشند و باید هر مفهومی را در درون گفتمان و بستر جامعه‌ای که از آن برخاسته است، تعریف کرد. سیالیت یک مفهوم در درون یک رود یا بستری که در آن شکل می‌گیرد، معنا می‌یابد که البته این خود بی‌بنیادی نسبی‌گرایی مفاهیم را رفع می‌کند. به گونه دیگر باید گفت که مفهوم فعل است و نه اسم. [۱۴] به عبارتی، مفهوم انعطاف‌پذیر می‌باشد اما حد و حدود دارد. انسان در این نوع تعریف، از مفهوم بسته به مفهومی باز [۱۵] تبدیل می‌شود که این انسان برخوردار از شاخصه «امکان [۱۶]» و «در حال شدن [۱۷]» است. انسانی که برخوردار از مسیر و بستر است، اما مسیر و بستری که متنوع می‌باشد. پرده‌برداری از وجود و «پیش به سوی پدیدار» حرکت کردن، عینیت را برای انسان نمایان می‌کند. در این نوع نگاه، عینیت وجود دارد و ویژگی‌های تاریخ‌مندی و زبان‌مندی، مشخصه جدایی‌ناپذیر آن هستند. انسان در این نوع نگاه، گشوده به سمت وجود است و به نام دازاین [۱۸] شناخته می‌شود. [۱۹] مهمترین ویژگی‌های چنین دیدگاهی عبارتند از: ۱- تعریف از خود (من): این دیدگاه همانند سنت تفکر دکارتی انسان، توانایی تعریف از خود را دارد اما با تمایزاتی. این تمایزات شامل موارد زیر می‌شود: الف- در سنت دکارتی، تعریف از «خود» مبتنی بر آگاهی است؛ یعنی آگاهی به عنوان یک امر بدیهی مدنظر می‌باشد. در حالی که در نگاه پدیدارشناسی، تعریف از «خود» مبتنی بر «وجود» است؛ یعنی «وجود» به عنوان یک امر بدیهی مدنظر می‌باشد. (برداشت هایدگر) ب- تفاوت دیگری که در این دو دیدگاه وجود دارد، تعریف بسته از خود انسان در تفکر دکارتی در مقابل گشودگی انسان در تفکر پدیدارشناسی است. ج- در نگاه دکارتی، سوژه بر ابژه تقدم دارد. این در حالی است که در نوع نگاه پدیدارشناسانه به اشیا و انسان، بحث از سوژه و ابژه ضرورتی ندارد [۲۰]؛ بلکه این ذهن است که معیار می‌باشد. د- همچنین باید متذکر شد، برخلاف نگاه معرفت‌شناختی در سنت دکارتی، نوع نگاه در تفکر پدیدارشناسی مبتنی بر هستی‌شناسی [۲۱] است. ۲- به رسمیت شناختن دیگری: در این نوع تفکر، موجود هستی خاص خود را دارد و دنیا حیات ذهنی و منحصر به فرد برای هر کسی است. [۲۲] این برداشت سبب می‌شود که ما برای اندیشیدن و حیات دیگران حق قایل بشویم. ۳- انعطاف‌پذیری ۴- تعامل: انسانی می‌تواند از خود تعریفی ارائه بدهد که با هر نقدی فرو نپاشد. دیگران را به رسمیت بشناسد و در تعیین خطوط قرمز خود، انعطاف داشته باشد و فراخود [۲۳] خویش را بسیط تعریف کند. برای با هم بودن باید با دیگران تعامل داشته باشد. تعامل و گفتگو شاه‌کلید بهزیستی در جوامع می‌باشد. تعامل نیز دارای شاخصه‌هایی می‌باشد: ۴- ۱- متفاوت بودن: انسان‌هایی که با هم مرتبند و نسبت به امکان و زیست‌جهان [۲۴] یکدیگر آگاهی پیدا می‌کنند، به متفاوت بودن یکدیگر پی خواهند برد. ۴- ۲- درک متقابل: اگر چه انسان‌ها در تعامل با یکدیگر، به متفاوت بودن یکدیگر پی می‌برند؛ اما از آنجا که زیست‌جهان آن‌ها متداخل و با یکدیگر اصطکاک دارد، قابلیت درک دگرخود را پیدا می‌کنند و این درک و فهم متقابل، بهزیستی انسان‌ها را ممکن خواهد کرد. ۴- ۳- افزایش آگاهی ۴- ۴- بازتعریف خود

-----* کارشناسی ارشد علوم سیاسی از دانشگاه شهید بهشتی [۱] [۲] encapsulate [۳] close concept [۴] other mind [۵] عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۵)، ما و جهان نیچه‌ای، نشر علم [۶] close ego [۷] discourse [۸] درک متقابل: اگر چه

contextual[۸] object[۹] the picture theory of meaning[۱۰] category[۱۱] science[۱۲] positivium[۱۳] coherency[۱۴] فی، برایان (۱۳۸۳)، پارادایم‌شناسی در علوم انسانی، مرتضی مردیها، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی [۱۵] [۱۶] Da-sein[۱۷] being[۱۸] possibility[۱۹] open concept[۲۰] کوزنزی هوی، دیود (۱۳۷۸)، حلقه انتقادی، مراد فرهادپور، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان [۲۱] [۲۲] همان (۱۳۸۵)، بیژن عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۵)، همان [۲۱] [۲۲] ontology[۲۳] واعظی، احمد (۱۳۸۶)، در آمدی بر هرمنوتیک، چاپ پنجم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی [۲۳] life [۲۴] super ego world سایر منابع: - شفیع آبادی، عبدالله و غلامرضا ناصری (۱۳۸۸)، نظریه‌های مشاوره و روان‌درمانی، چاپ چهاردهم، مرکز نشر دانشگاهی - معینی، جهانگیر (۱۳۸۵)، روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران - مک‌دانل، دایان، مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان، حسینعلی نودری، انتشارات فرهنگ گفتمان منبع: سیاست ما

کنت و افراط در علم گرایی دنیوی

میرعماد اشراقی آگوست کنت را پدر جامعه‌شناسی غرب و منشا‌گرایش اومانیزم و انسان‌گرایی دانسته‌اند. کنت آغازگر مکتب تحقیقی یا پوزوتیویسم (اثباتی) محسوب می‌گردد. وی در نظریه فلسفه اخلاق، پیرو آدام اسمیت و شوپنهاور بوده و قائل به نظریه عاطفه‌گرایی و خیرخواهی است. کنت در زمینه چرایی شکل‌گیری اجتماع و جامعه این عقیده سنتی را نمی‌پذیرد که اجتماع بشر به این دلیل است که افراد سود خود را در جمعیت دیدند. استدلال وی در مخالفت با این عقیده این است که انسان‌ها تا تشکیل اجتماع نمی‌دادند به سودمندی آن نیز پی نمی‌بردند

کنت اصلاح‌هیئت جامعه یعنی مدنیت را در نظر داشت. از این رو جهت حصول به این مقصد، اصلاح علم سیاست، ترقی معلومات و افکار، نمو جامعه بر مبنای قانون واحد طبیعی و انطباق امور بر مدنیت و رفتار بر اساس علم را پیشنهاد می‌نماید. وی هیئت اجتماع را به بدن انسان و حیوان تشبیه کرده و معتقد است همان سازگاری که در اعضای بدن لازم است تا زنده و سالم بماند در اعضای جامعه نیز ضروری است کنت بر این باور است که نهاد انسان دارای دو تمایل عمده و مهم خودخواهی و دیگرخواهی است. غیرخواهی و دیگرخواهی در منظر او ناشی از عواطف قلبی و از جمله عوامل نیرومند فطرت انسانی است. نخستین اثر فطرت غیرخواهی و عاطفه قلبی، تشکیل خانواده بوده است. در این هیئت کوچک، انسان به نعمت همکاری و فایده‌تابعیت و ممنوعیت و نیز لزوم تقسیم وظایف پی برده و با ممارست و تمرین به مداومت و گسترش آن مساعدت نموده است و لذا برای تکوین زندگی اجتماعی مستعد و ترغیب‌گشته و هیئت اجتماعی را به تدریج وسعت بخشیده و سرانجام نهاد عمومی و سیاسی حکومت را شکل داده است. به زعم کنت حس خیرخواهی به ضمیمه قوه عقلیه بر حس خودخواهی غلبه نموده و به صورت نوع‌دوستی و نوع‌پروری در می‌آید. از این رو انسان بقای نوع را بقای شخص خود می‌داند. از این رو مبدأ علم اخلاق دیگرخواهی است و این پایه اخلاق به پرورش عواطف و تربیت قوه عقلیه قوت می‌بخشد. لذا به هیچ‌کدام از امور فردی و شخصی که از حب ذات و خودخواهی نشأت می‌گیرد، نمی‌توان عمل اخلاقی اطلاق نمود و تنها کاری که با هدف دیگرخواهی و امور جمعی انجام می‌گیرد کار اخلاقی تلقی شده و درخور ستایش است. وی همچنین برای معلومات و علم بشری قائل به مراحل سه‌گانه مرحله ربانی، مرحله فلسفی و مرحله علمی می‌باشد. مرحله ربانی که تخیلی است آن است که جریان امور طبیعت را ناشی از اراده فوق طبیعت می‌داند. این مرحله خود نیز چند درجه دارد: در آغاز مردم تخیل و قیاس به نفس کرده اراداتی را منشا امور دانسته، آنها را در اشیای مخصوص قرار می‌دهند و چون آن اشیاء را مؤثر در وجود می‌دانند برای مساعد کردن آن ارادات، به پرستش آنها روی می‌آورند. به تدریج با شکل‌گیری تخیل، بشر از پرستش اشیاء منصرف شده و جریان امور را به موجودات غیر مرئی و فوق طبیعی چون جن، ملک، دیو و پری نسبت می‌دهد و سرانجام با ترقی عقل به توحید و یکتاپرستی گرایش پیدا می‌کند. اما مرحله فلسفی آن است که

عقل انسان بر تجرید و انتزاع توانا شده و جریان امور طبیعت را منتسب به قوایی می‌داند که خودشان نهانی بوده ولی دارای آثار آشکار می‌باشند. در این مرحله عقل انسان برای امور علت فاعلی و علت غایی می‌جوید و به جوهرهای مادی و مجرد قائل می‌شود. در این مرحله نیز قوا و علل را در آغاز فراوان می‌پندارد و سپس به تدریج آنها را جمع آوری نموده و سرانجام به یک علت منتهی می‌شود که آن را طبیعت می‌خواند. فرق این مرحله با مرحله پیش آن است که استدلال و تعقل جای تخیل را گرفته و عقل به مقام استنتاج، احتجاج و استدلال نایل گشته است. در مرحله سوم که مرحله علمی و تحقیقی است. تخیل و تعقل هر دو تابع مشاهده و تجربه می‌شوند. آنچه معتبر است امر محسوس و مشهود است. مرحله علمی به امور مطلق نمی‌پردازد. چون آن امور با مشاهده و تجربه قابل اثبات نیستند. وی بر این باور است که سیاست و حکومتی که مطابق با مرحله ربانی است روح جنگی دارد و هنوز حس خودپرستی مردم در آن غلبه دارد و مدار امور بر جنگ، جدال و قدرتمنایی می‌چرخد. این مرحله در اروپا در قرون وسطی جاری و کمال و حسن انتظامش هنگامی بود که مذهب کاتولیک رواج و عمومیت داشت. پس از آن در قرن شانزدهم، هفدهم و هجدهم مرحله فلسفی شکل گرفت. لذا امور حکومتی و سیاسی مرحله قانونی و حقوقی را پیموده و مردمان به دنبال تحصیل حقوق و اختیارات سوق پیدا نمودند. اما در مرحله تحقیقی و علمی امور جامعه تحت تأثیر صنایع، چگونگی تولید ثروت، ایجاد محصولات و کالای کارخانه ای قرار گرفت و تمرکز جامعه متوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران و کارفرمایان گردید که چه ترتیب و تدبیری می‌بایست اتخاذ گردد تا عامه مردم بتوانند کار نموده و قوای عقلی خود را پرورش دهند تا ترقی جامعه تحقق یابد. آگوست کنت بر اساس این مراحل سه گانه علوم را به شش قسم طبقه بندی نموده است. طبقه بندی علوم از منظر وی به این شرح است: ۱. ریاضیات، ۲. هیئت و نجوم، ۳. طبیعی (متافیزیک)، ۴. شیمی، ۵. جان شناسی (معرفت حیات یا زیست شناسی) و ۶. علم مدنیت (معرفت احوال هیئت اجتماعی). البته این طبقه بندی راجع به علوم نظری است. زیرا علوم عملی و فنون علمی از دایره فلسفه بیرون است. وی پس از تقسیم بندی علوم به ترتیب فوق در کتاب معروف خود موسوم به دوره فلسفه تحقیقی علوم مزبور را جداگانه مورد بحث قرار داده و شیوه، اصول و کلیات آنها را بیان می‌کند. به زعم کنت تمامی امور طبیعت و آنچه متعلق به انسان است در تحت یک اصل و یک قاعده کلیدر نمی‌آید، هرچند همه علوم را می‌توان به یک روش درآورد. علم باید جامعیت داشته باشد و فلسفه باید استحکام علم را دارا باشد. فلسفه در رویکرد کنت جز مجموع علوم که یکجا گردآورده شود و حاصل و نتیجه تمامی علوم چیز دیگری نمی‌تواند باشد. همچنین وی عنوان می‌دارد امور متعلق به علوم بر دو قسم است: ۱. امور ایستا یا سکونی، ۲. امور پویا (حرکتی) منظور از امور ایستا اموری است که لازمه وجود هیئت است و انتظام هیئت بدان وابسته است. امور حرکتی اموری است که لازمه تحول هیئت است و ترقی هیئت به آن بستگی دارد. در جامعه نیز همین دو قسم امور قابل تصور است و امور مختلف مدنیت نیز به هم مربوط بوده و هرچیز که در یکی از آن امور تأثیر گذارد بر امور دیگر نیز موثر واقع خواهد گشت. لذا ترقی برخی امور بدون ترقی امور دیگر میسر نخواهد بود. از این رو اخلاق، افکار، آداب و سنن و قوانین همه بر یکدیگر تأثیر داشته و تحول و تغییر آنها با هم مربوط و مرتبط است و جامعه را نمی‌توان با جبر و زور و یا به یکباره تغییر داد و اصلاح نمود. به زعم کنت ترقی نوع انسان بسته به میزان غلبه جنبه انسانی بر جنبه حیوانی و میزان قوه عقلی، مشاعر و مدارک است. به عقیده آگوست کنت وقوع قضایای تاریخی را به خواست و اراده خداوند توجیه نمودن کافی نیست. بلکه این امور به مقتضیات مراحل مختلف زندگی اجتماعی و مدنی مربوط است. نظریاتی را که از شواهد تاریخی استنباط می‌شود باید با قوانین کلی طبیعت بشری سنجیده و تطبیق نمود که اگر موافق این قوانین نباشد صحیح نخواهد بود. زیرا که جریان احوال سیاسی قانون معینی دارد و آن قانون را باید به دست آورد تا به تاریخ بتوان علمیت داد و وقایع تاریخی را بتوان تحت انضباط درآورده و قاعده مند نمود. کنت در مورد جایگاه زنان معتقد است که زن نبایستی به سیاست پردازد. چراکه وظایف مهم دیگری بر عهده اوست و زن باید مرد را مهذب کند. لذا باید برای این منظور پرورده شود. نقد: ۱ - ممکن است عاطفه، انسان را به اموری اخلاقی سوق داده او را به انجام آن دعوت کند،

ولی ملاک اخلاق را تنها عاطفه دانستن و امور دیگر را کنار نهادن خطاست. البته در اینکه عاطفه و صفات دیگری چون آن از موهبت های الهی بوده و لازمه زندگی اخلاقی بشر است تردیدی نیست، ولی معیار و ملاک اخلاقی را در عاطفه انسانی منحصر کردن راه حل مناسبی به نظر نمی رسد. ۲- اختصاص حسن و قبح اخلاقی به مسائل جمعی صحیح نمی باشد. با اینکه وجود عاطفه، علت وجود قضایا و گرایش های اخلاقی بین جوامع بشری است ولی دلیل منطقی آن نیست. زیرا در مقابل این انتقاد که شاید عاطفه در اثر عادت و تربیت کسب شده باشد، تاب مقاومت ندارد. ۳- شیوه تحقیقی و تحصیلی علم اگر چه در کمال استحکام و اعتبار است ولیکن آگوست کنت در این باب به راه افراط رفته و بر عقاید او اعتراض و انتقاد بسیاری شده است. همچنین طبقه بندی او از علوم نه کامل است و نه بر وجه صحیح است. وی شیوه علوم تحقیقی را بیش از حد لزوم گسترش و بسط داده است. همچنین از خطاهای کنت این است که زیاد عملی شده است و علم را منحصر به اموری دانسته است که سود دنیوی آشکاری را داشته باشند. ۴- عمده ترین ایراد تفکرات کنت آن است که مبانی او فلسفه و دین را از زندگی بشر حذف نموده و صرفاً به داده های حسی اکتفا نموده است. این امر سبب گشته تا اندیشه وی بیش از همه تک بعدی و ابتر جلوه نماید. منابع سیر اندیشه فلسفی در غرب، دکتر فاطمه زیباکلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۸۵ آثار کلاسیک فلسفه، مترجم مسعود علیا، تهران: ققنوس، ۱۳۸۲ تاریخ فلسفه اخلاق غرب، لارنس سی. بکر، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸ مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی، حسن معلمی، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ رسالت

نقد اخلاق ماکیاولیستی

علی خانی

همان گونه که در نوشتار قبل اشاره شد، یکی از نظریه های مطرح شده درباره نسبت میان اخلاق و سیاست "، نظریه جدایی اخلاق از سیاست" است. نیکولو ماکیاولی سرآمد کسانی است که به جدایی اخلاق از سیاست حکم کرده اند. وی بر این باور است که اگر هدف مقدس و قابل دفاع باشد، می توان کاربرد ابزارهای شرور و غیر اخلاقی را توجیه کرد؛ چه اینکه در نظر وی هدف وسیله را توجیه می کند، هدفی که می خواهد خیر عموم را به ارمغان بیاورد. ماکیاولی ضمن برشماری فضایل و رذایلی که در وجود و سرشت انسان نهفته است، با ظرافت و زیرکی خاصی، بدون آنکه بر اخلاق و صفات پسندیده خط بطلان بکشد، به شهریار و حکمران زمان خود سفارش می کند که با حفظ ظاهر باید نشان دهد که کردارش بر اصول تقوا مبتنی است، ولی در عین حال از هر وسیله و تمهیدی که بنیان قدرت او را مستحکم می کند، فروگذار ننماید: "چون به زعم او دولتها را نمی توان با دعا و اوراد و موعظه مسیح اداره کرد زیرا در بسیاری از موارد ناگزیرند خلاف اصول عمل کنند" تاریخ عقاید و مکتب های سیاسی از عهد باستان تا امروز، ص ۱۳۵) ماکیاولی علت جدایی اخلاق از سیاست را این می داند که اگر اخلاقی رفتار شود، حکومت و دولت از میان می رود. پس شهریار (حاکم) باید به مقتضای زمان حرکت کند ولی نکته ای که بر آن تاکید می شود این است که هرگز ماکیاولی اساس کار را بر غیر اخلاقی بودن قرار نمی دهد، بلکه او معتقد است که اخلاق خوب است، ولی ممکن است که دیگران اخلاقی رفتار نکنند که در این صورت، باخت نصیب انسان می شود (۱). ماکیاولی به طور کلی منکر اصول اخلاقی نشده است بلکه معتقد است که در شرایط فعلی، این امور اخلاقی کاربرد ندارند و نمی توانند در امور سیاسی مؤثر باشند. او این مسئله را آموخته بود که بازی سیاست، بدون تزویر، ریا، تقلب، خدعه، نیرنگ و ... هرگز به نتیجه نمی رسد. او این حرکتهای را نه بد می داند و نه درصدد توجیه آنهاست، بلکه با توجه به واقعیت های عصر خود بازی سیاست را توصیف می کند؛ ولی نکته ای که در افکار ماکیاولی اهمیت دارد این است که با اینکه معتقد است شهریار نباید نیکی کند، ولی بر این باور است که باید در ظاهر خود را متصف به این صفات نشان دهد و اخلاق را مراعات کند: "پس شهریار باید برای تحکیم قلمرو قدرت خویش از ارتکاب گناهان عمده پرهیز نماید و از

طریق نمایش پرهیزکاری و پارسایی، اجبار را به اجماع تبدیل نماید^(۲). ماکیاولی علاوه بر اعتقاد به جدایی اخلاق از سیاست، دلایل عقلی آن را نیز بیان می‌کند و آن را به ویژگی‌های انسان مربوط می‌داند و در شرایط زمانی خاص امکان به کارگیری ابزار اخلاقی را غیر ممکن می‌شمارد و گرنه او در کتاب "گفتارها" از نیکی و اخلاق خوب صراحتاً دفاع می‌کند و آنها را نشانه پاکی جامعه می‌داند؛ ولی در شرایط زمانی وی، ماکیاولی به دوری از اخلاقیات متداول مسیحی و یونانی حکم می‌کند چون به نظر وی، این اخلاقیات و عادات نمی‌توانند برای دولت سعادت و ثبات به ارمغان بیاورند. از این رو دولت نیز نباید خود را در بند ملاحظات اخلاقی قرار دهد. بدین ترتیب، به کار بردن ابزار غیر اخلاقی و غیر شرافتمندانه را برای رسیدن به اهداف سیاسی، توصیه می‌کند. گفتنی است که علت انتقاد ماکیاولی از اخلاق مسیحی این است که به نظر وی این اخلاق، موجب می‌شود افراد به مسئولیتهای اجتماعی خود بی‌اعتنا شوند و گرنه، او در اصل، با اخلاقیات مخالف نیست. با تامل در کتاب گفتارها می‌توان چنین نتیجه گرفت که ماکیاولی معتقد به تفکیک بین اخلاق عمومی از اخلاق دولتی یا حکومتی است. در واقع وی نظام اخلاقی عمومی را نفی نمی‌کند و حتی تصور وجود آن در قلمرو حاکم را ضروری می‌داند و آن را شدیداً توصیه می‌کند و حتی وجود اخلاق در هر جامعه‌ای را موجب پایداری نظام سیاسی حاکم تلقی می‌کند. نقد نظریه جدایی اخلاق از سیاستشواهد بسیاری بر وجود این دیدگاه در تاریخ سیاست وجود دارد و هر کس، خود می‌تواند نمونه‌ای برای اثبات آن بیاورد اما نقد آن چندان دشوار نیست. ناگفته نماند که حتی غیر اخلاقی‌ترین دولتها نیز انتظار دارند که شهروندان آنها اخلاقی عمل کنند و پایبند قواعد و مقررات باشند. هیچ حکومتی حتی غیر اخلاقی، بی اخلاقی شهروندان را تحمل نمی‌کند از این رو ماکیاولی، اخلاقی رفتار کردن را به صلاح دولت نمی‌داند اما تظاهر به پایبندی به اخلاق را ضرورت حکومت کردن بر مردم تلقی می‌کند. باید دانست که فریفتن مردم برای همیشه، شدنی نیست. داستانترویج دهندگان این دیدگاه، داستان همان کسی است که بر سر شاخ بن می‌برید غافل از آنکه به دست خویش، خود را به کام مرگ می‌کشاند. مسئله این است که اگر متوجه شوند که رهبران آنان اخلاقی رفتار نمی‌کنند، خود نیز دست از اخلاق خواهند شست^(۳). حاکمیتی که خود را به دروغ گفتن و فریفتن مردم مجاز کند، نمی‌تواند از آنان انتظار راستگویی داشته باشد. شهروندی که در یابد حکومت متبوع او دروغ می‌گوید ترجیح می‌دهد برای مثال اظهارنامه مالیاتی خود را به دروغ پر کند. چنین شهروندی از باب "الناس علی دین ملوکهم" خود را به انجام انواع تقلبات مجاز می‌داند و رفتارهای غیر اخلاقی را با رفتارهایی از همان دست پاسخ می‌دهد. ماکیاولی نیز بر ضرورت اخلاقی رفتار کردن حاکمیت تاکید می‌کند و کاربست آنچه را خود به تفصیل در "شهریار" نقل می‌کند، ستمگرانه می‌داند و می‌گوید: "البته همه این وسایل ستمگرانه‌اند و ویرانگر زندگی مدنی"^(۴). وی همچنین می‌گوید: "همان گونه که برای نگاهداری اخلاق نیک، قانون خوب لازم است برای رعایت قوانین نیز اخلاق نیک ضروری است"^(۵) بنابراین، در نهایت هیچ حکومتی هر چند مقتدر و منسجم نمی‌تواند شهروندان را تنها به کمک شیوه‌های پلیسی و با تقویت سیستم امنیتی خود، به اطاعت وادارد، بلکه ناگزیر است از اخلاق و ترویج آن بهره جوید و به جای ارباب، آنان را اقناع کند و حتی خود را اخلاقی بنماید. ساده‌اندیشانه است که بتوان سیاست را از اخلاق جدا دانست و همچنان از مردم توقع داشت که در روابط خود با یکدیگر و با حکومت، اخلاقی رفتار کنند. فرانسویس فوکویاما در کتابی به نام اعتماد، بر موضوع بحران مشروعیت نظام آمریکایی انگشت می‌گذارد و آن را ناشی از بی‌توجهی رهبران جامعه به اصول اخلاقی و رفتار تقلب‌آمیز آنان در امور سیاسی می‌داند. رفتارهای خدعه‌آمیز و رسوایی‌های اخلاقی زمینه بی‌اعتمادی مردم به رفتار اخلاقی رهبران را فراهم کرده است و اینک جامعه آمریکایی دچار بحران مشروعیت ناشی از کاهش اعتماد است^(۶). توانایی سازماندهی تشکیلات اقتصادی نه تنها بر نهادهایی چون حقوق تجاری، قرار داد و ... متکی است، بلکه مستلزم مجموعه قوانین و اصول اخلاقی نانوشته‌ای است که اساس اعتماد اجتماعی را تشکیل می‌دهد^(۶). به اعتقاد وی، دولت علاوه بر تقویت سرمایه اقتصادی، باید همواره در پی تقویت و افزایش سرمایه اجتماعی نیز باشد^(۷). اعتماد و پیوندهای اخلاقی موتور محرک جامعه است^(۸) از آنجا که رفتارهای غیر اخلاقی همواره

پنهان نمی‌ماند، پس کافی است که رهبران سیاسی مدتی دست به این گونه کارها بزنند و سپس بر اثر حادثه‌ای عملکردشان افشا شود، آن وقت است که پیامدهای این رفتارها به سادگی قابل ارزیابی نخواهد بود". به دنبال افشای فریبهای اعمال شده توسط نیکسون رئیس جمهور آمریکا، طبق نظرسنجی‌ها، ۶۹ درصد مردم آمریکا معتقد بودند که رهبران سیاسی همواره به آنها دروغ گفته‌اند. عمدتاً بی‌علاقگی مردم آمریکا نسبت به مسائل سیاسی معلول عدم اعتماد آنها به مقامات دولتی است ("۹) پی‌نوشتها در دفتر روزنامه موجود است.

دورکیم و تأکید بر وجدان و آگاهی جمعی

مهران عظیمی

امیل دورکیم (۱۹۱۷-۱۸۵۸) نظریه پرداز و جامعه شناس به سبب نظریه "وجدان اجتماعی" خود مشهور گردید. دورکیم برای اجتماع شخصیتی مستقل از اعضای آن قائل بود. وی اصالت دادن به جامعه را یک وصف انتزاعی تلقی نکرده بلکه آن را یک وصف عینی و حقیقی بر می‌شمارد. از این رو دورکیم بر امور جمعی تأکید فراوان داشته و معتقد است در یک جامعه دو نوع شخصیت وجود دارد؛

نخست، شخصیت تک تک افراد جامعه و دوم شخصیت مستقل جامعه وی در این باره اذعان می‌نماید: "جامعه همچون شخصیتی ماهیتاً متفاوت از شخصیت‌های افرادی که آن را تشکیل می‌دهد می‌باشد. محتوای کل چیزی بیش از محتوای اجزای آن است." وی بر این باور است که قانونگذار، نه خداوند و نه فرد، بلکه جامعه است. دورکیم انسان‌ها را موجوداتی مقید و مجبور تلقی می‌نماید که فرمانروای ارزش‌گذاری‌های خود نمی‌باشند. وی آنچه را که انسان‌ها را مقید می‌سازد، همان وجدان جمعی و آگاهی جمعی بر می‌شمارد. وی جوامع را به دو دسته جوامع مکانیکی و ارگانیکی تقسیم می‌نماید. یکپارچگی و همسانی بین افراد جامعه، عدم وجود تفاوت طبقاتی، عدم تقسیم شغل و وظایف، فرهنگ مشترک، ارزش‌های مشترک و همبستگی عمومی از ویژگی‌های جوامع مکانیکی می‌باشد. در جوامع ارگانیکی، تنوع فرهنگی، تورم قانون، تکرر ارزش‌ها، چندگونگی وظایف و تفاوت‌های طبقاتی مشهود می‌باشد. توجه و تأکید بیش از اندازه دورکیم به وجدان اجتماعی و آگاهی اجتماعی سبب گردیده است که وی در زمینه اخلاق نیز به جنبه اجتماعی بودن انسان و زندگی جمعی او اصرار و توصیه فراوان نماید. وی بر این باور است که اخلاق ضرورتاً در بستر زندگی جمعی و اجتماعی قابلیت توجیه و معنا بخشی را دارد و در حالت تنهایی و انفرادی، اخلاقی معنا بوده و فاقد مصداق می‌باشد. وی معتقد است که اخلاق در جایی تبلور می‌یابد که وابستگی به گروه در انسان شکل می‌گیرد. دورکیم گزاره‌های اخلاقی و استلزامات عالی‌ه را تابع آداب و رسوم جوامع می‌داند. از این رو معتقد است که می‌بایست آداب و رسوم و اخلاقیات هر جامعه را مطالعه و ادراک نمود و آنها را بازشناخت تا بدین طریق به باید و نباید و خوب و بد رفتارها پی‌برد. این مطالعه و شناخت باید و نباید، تکلیف اخلاقی انسان را آشکار می‌سازد. دورکیم بر این باور است که هر آنچه مطلوب و خوشایند جامعه باشد خوب تلقی گشته و هر آنچه مطلوب جامعه نبوده و برای جامعه مضر باشد، خطا و بد تلقی می‌گردد. با این توصیف وجدان جمعی تنها ملاک و معیار برای اخلاقیات شمرده می‌شود دورکیم در زمینه جرم‌شناسی مدعی است که جرم پدیده‌ای عادی می‌باشد که تنها دارای پیامدهای منفی نبوده بلکه دارای کارکردهای مثبتی نیز می‌باشد. متحول نمودن اخلاق و سلوک جامعه و ایجاد حس همدلی و همبستگی در مردم از کارکردهای مثبت جرم به زعم دورکیم می‌باشد. وی معتقد است عدم رعایت هنجارهای اجتماعی توسط برخی از افراد، توده عظیم اجتماعی را قادر می‌سازد که یک نوع حس برتری اخلاقی در خود بیابند و با خاطیان مخالفت کنند و این خود منشأ همبستگی اجتماعی می‌شود. دورکیم استدلال می‌نماید هیچ جامعه‌ای بدون نیاز به قربانی گرفتن همیشگی و پرهزینه قوام نمی‌یابد. وی جرم را هزینه‌ای می‌داند که جامعه برای پیشرفت پرداخت می‌نماید. شماری از

نقدهای وارد بر تفکرات دورکیم را این گونه می توان بر شمرد ۱. رویکرد دورکیم در زمینه قائل شدن شخصیت مستقل برای اجتماع آن هم جدا از شخصیت افراد آن، و نیز اصالت دادن به جامعه دچار اغراق و افراط گری گشته و با دقت فلسفی سازگار نیست. چرا که آنچه حقیقتاً وجود دارد انسان ها می باشد نه جامعه. وصف جامعه یک وصف انتزاعی و اعتباری است نه یک وصف عینی و حقیقی. آنچه که درخور توجه می باشد تعاملات روحی و روانی افراد با همدیگر است. به گونه ای که حاصل این تأثرات در فرد، امری ورای حالات روحی و روانی هر شخص است که گاهی حاکم و مؤثر در حالات فردی و گاهی محکوم حالات و روحیات فردی است. ۲. این رویکرد دورکیم که اخلاق را تابع جوامع و آداب و سنن حاکم بر آن می داند مخدوش و ناصحیح می باشد. این رویکرد دارای تالی فاسد بوده و لوازم باطلی را به همراه دارد. نسبی شدن اخلاقیات از نتایج باطل رویکرد دورکیم می باشد. رویکرد وی به این پرسش که در یک جامعه فرضی که آداب و رسوم غلط و باطل شایع و رواج داشته باشد؛ فردی که درصدد اتصال به اخلاقیات و تعالی است چه وظیفه و تکلیفی دارد ساکت می باشد. ۳. نقطه نظرات دورکیم فاقد مبنای منطقی و پشتوانه استدلالی می باشد. وی وجدان جمعی را ملاک و معیار باید و نباید و اخلاقیات بر می شمارد. حال آنکه برای چنین اظهاری هیچ گونه ملاک و دلیل ارائه نمی دهد. نظریه وی بیش از آنکه یک رویکرد اثبات شده باشد در حد یک ادعا باقی مانده است. ۴. دورکیم تنها به امور جمعی و آن بخش از اخلاق می پردازد که با جنبه جمعی آن سروکار دارد. وی به صفات و امور فردی توجهی نمی نماید. حال آنکه اخلاق در صفات مربوط به امور جمعی خلاصه نشده و امور مربوط به ارتباط فرد با خداوند و رابطه فرد با کمالات مورد غفلت قرار گرفته است که این خود حاکی از ناقص بودن این نظریه می باشد. ۵. رویکرد دورکیم دارای ابهامات و کلی گویی های فراوان بوده و از غنا و ژرفای لازم برخوردار نیست. ۶. نقطه نظرات دورکیم استلزامات و قضایای اخلاقی و به طور کلی اخلاقیات را تا حد آداب و رسوم متغیر جمعی تنزل می دهد. ۷. این ادعای دورکیم که بدون جامعه و زندگی اجتماعی اخلاقیات قابل تصور نبوده و فاقد معناست قابل دفاع و توجیه نبوده و درخور توجه نمی باشد. وی بسیاری از گزاره های اخلاقی فردی، جنبه های مثبت و ستودنی اخلاق فردی و تلاش فردی جهت نیل به تعالی را قربانی دیدگاه اجتماع مدار و جمعی گرای خود می نماید منابع: آثار کلاسیک فلسفه، مترجم مسعود علیا، تهران: ققنوس، ۱۳۸۲ تاریخ فلسفه اخلاق غرب، لارنس سی. بکر، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸ مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی، حسن معلمی، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ کلیات تاریخ فلسفه به زبان ساده، دکتر ملیحه صابری نجف آبادی، تهران: انتشارات سمت: ۱۳۸۹. * رسالت

آکویناس؛ مظهر فلسفه اسکولاستیک

رضا احمدی راد

"توماس آکویناس" حکیم قرون وسطی و مظهر کامل فلسفه اسکولاستیک می باشد. آکویناس از اولیای مذهب کاتولیک به شمار می آید. از این رو به وی لقب قدیس یا پاک را داده اند. عقاید وی برای معتقدان به مذهب کاتولیک، در مباحث فلسفی و دینی حجت به شمار می آید. اندیشه آکویناس تلفیق و ترکیبی از فلسفه ارسطو، افلاطون و آگوستینوس و نیز اقتباسی از عقاید مسیحیت می باشد. وی در خانواده محترمی زاده شد. وی همچنین با امپراتور آلمان و فرانسه قرابت داشت. وی دارای منشی مطلوب و حسن سلوک بود. با وجود آنکه آکویناس دارای اعتبارات خاندانی بود ولی در عنفوان جوانی به رهبانیت روی آورد. بزرگان خانواده اش با این عمل وی مخالفت داشتند از این رو هر اقدامی را در جهت منصرف ساختن وی از این تصمیم اتخاذ نمودند. حتی یک بار وی را در قصر پدرش محبوس نمودند. ولی این اقدامات هیچ یک نتوانست آکویناس را از تصمیم اش منصرف سازد. وی سرانجام خود را به صومعه ای رساند و پس از تحصیل مقدمات در مراحل ثلاثی و رباعی به کسب معرفت در نزد آلبرت بزرگ مبادرت

ورزید. دوستان آکویناس وی را به دلیل آنکه اغلب اوقات متفکر و ساکت بود گاو زبان بسته لقب دادند. این مطلب به ذوق و قریحه آکویناس برخورد و اظهار داشت: "نعره این گاو جهانیان را به شگفت خواهد آورد." وی فلسفه مشاء یعنی فلسفه ارسطو را به عنوان بنیان فکری خویش برگزیده و تصرفات و تغییراتی در آن داده است. وی معتقد است که انسان می‌بایست به حقیقت ایمان داشته باشد. و در این بین عقل از کشف حقایق دینی ناتوان و عاجز است. وی رسالت فلسفه را رفع شبهات و مشکلات مردم تلقی می‌نماید. وی معتقد بود که فلسفه و حکمت می‌بایست در خدمت دیانت بوده و زوایای پنهان و آشکار آن را بیش تر تبیین و تحلیل نماید. وی فلسفه راستین و درست را فلسفه ارسطو معرفی می‌نماید و در آثار خود از ارسطو به نیکی تمام یاد می‌کند. وی همانند ارسطو فلسفه را "علم به وجود از حیث اینکه وجود است" تعریف می‌نماید. به زعم آکویناس وجود بر دو قسم است: ۱- وجود ذاتی. ۲- وجود ذهنی. وی وجود ذاتی یا ذوات را بسیط دانسته و مرکب از ماده و صورت می‌خواند. وی اذعان می‌دارد که ماده، وجود بالقوه و صورت، وجود بالفعل است. وی ماده را وجهه نقص وجود و صورت را وجهه کمال آن بر می‌شمارد. صورت هر چه به ماده و نقص نزدیک ترمی شود انواع و افرادش بیش تر شده و هر چه رو به کمال سوق پیدا می‌کند به وحدت نزدیک تر می‌شود. وی معتقد به وجود صورت بی ماده یعنی صورت صور شده که به هیچ وجه انواع و افراد ندارد. وی آن را ذات بسیط و یگانه، محرک نخستین و علت العلل تلقی می‌نماید. وی معتقد است که سلسله علل را نمی‌توان نامتناهی دانست. وی همچنین بر این باور است که عالم آفرینش کامل ترین عوالم است. وی حقیقت را مطابقه علم با معلوم توصیف می‌نماید. وی بر این باور است که موجودات عالم طبیعت دارای مراتب می‌باشند. هر مرتبه نسبت به رتبه بالا-تر خود ماده است و نسبت به رتبه نازل خویش صورت می‌باشد. مرتبه حیات طبیعی نسبت به مراتب زیر حکم صورت را دارد اما نسبت به حیات روحانی همانند ماده است. وی حیات طبیعی را نسبت به حیات ایمانی به قوه به فعل و نیز به طریق نسبت به مقصد تشبیه می‌نماید. وی هدف و غایت زندگی و حیات را سعادت بر می‌شمارد. همچنین نیل به سعادت را صرفاً از رهگذر فضایل دنیوی می‌داند. وی بر این باور است که فضایل دنیوی همان فضایی است که فیلسوفان ماقبل از او آنها را تشخیص و تعیین نمودند. وی در زمینه جبر و اختیار اعتقاد دارد که دنیا، جهان اختیار است. وی انسان را موجودی مختار و دارای اراده تلقی می‌نماید. اما وی انسان را ملزم به رعایت اصولی می‌داند. وی انسان را موجودی ذاتاً و بالفطره نیکو سرشت تلقی می‌نماید ولی اعتقاد دارد که در نهاد انسان تمایلاتی است که وی را به سوی پلیدی ها سوق می‌دهد. وی آزادی را یک موهبت و نعمت تلقی می‌نماید که منشأ عقلانی دارد. وی همچنین بر این باور است که وضع قوانین دولت ها می‌بایست با نظر مردم انجام پذیرد. وی سرپیچی از قوانین ظالمانه را جایز می‌شمارد. اما این تمرد از قوانین دولتی می‌بایست تحت نظارت و هدایت اولیاء دین باشد. وی روحانیت را بر دولت نیز ارجح و برتر می‌شمارد. وی در مورد مسائل حکومتی قائل به آزادی اظهار نظر است. ولی در مورد مسائل دینی و مذهبی آزادی فکر و زبان را مطلقاً جایز نمی‌داند. باید اذعان داشت در این نظریه نقش قوه عقل و استدلال بسیار سست و ضعیف می‌باشد. لذا این نظریه از ژرفا و غنای لازم برخوردار نیست. نقطه نظرات این دیدگاه دارای توجیه و استدلال منطقی نمی‌باشد. این نظریه صرفاً معطوف آن است که عقل را ناقص و ناتوان از فهم مبانی فلسفی معرفی نماید. باید گفت نقطه نظرات آکویناس از پرداخت به مسائل مهم اخلاقی غافل مانده است. و از این رو با بی پاسخ نهادن شبهات فلسفی و اخلاقی راه را بر تفسیرهای شخصی و مغرضانه می‌گشاید. نتیجه آنکه این دیدگاه دارای جامعیت و عموم شمولی نمی‌باشد. این نظریه در مورد ابهاماتی اساسی که در ذهن مخاطب خویش شکل می‌دهد و اعوجاج ذهنی و خلأ فکری او پاسخی نمی‌دهد. این دیدگاه با تکیه بر برخی اصول سنتی و غیر موجه، عنصر تعقل مداری و آزاد اندیشی را صراحتاً سرکوب می‌نماید. همچنین این نظریه پاسخگوی مسائل غامض، امروزی و جدید نبوده و در حد و فهم معلومات و مکشوفات زمان خویش محصور گشته و از آینده نگری بی بهره است. از دیگر انتقادات های آشکار بر این دیدگاه این است که این دیدگاه شدیداً مبتنی بر اعتقادات مسیحیت است. بسیاری از مفاهیم که در نظریه وی نقشی اساسی و عمده ایفا می‌نماید، از آموزه های مسیحیت

سنتی اقتباس گرفته است. از این رو این مفاهیم تنها در حوزه این آموزه‌ها قابل توجیه و باورپذیر است. لذا برای کسانی که با آموزه‌های دین وی قرابت ندارد قابل استناد نخواهد بود منابع: ۱. کلیات تاریخ فلسفه به زبان ساده، دکتر ملیحه صابری نجف آبادی، تهران: انتشارات سمت: ۱۳۸۹.۲. سیر تاریخی اندیشه‌های سیاسی در غرب (از افلاطون تا نیچه)، دکتر احمد بخشایشی اردستانی، تهران: انتشارات آوای نور، چاپ چهارم ۱۳۸۸.۳. سیر اندیشه فلسفی در غرب، دکتر فاطمه زیباکلام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم ۱۳۸۵. رسالت

اخلاق و سیاست در نظریه افلاطون

علی خانی

هدف حکومت؛ تأمین سلامت اخلاقی جامعه: افلاطون از جمله فیلسوفان دوره باستان است که در تعلیمات خود، گرایش آشکار و بی‌محابا به یکتاپرستی، اخلاق، عدالت، خوبی و زیبایی دارد. در میان نویسندگان عهد باستان، افلاطون اولین کسی بود که آشکارا به وجود خدای یکتا و آفریننده هستی و بشر اشاره کرد. بیشتر آرای سیاسی و اخلاقی افلاطون، در سه کتاب جمهوریت، سیاست و قوانین گرد آمده‌اند. در کتاب سیاست، افلاطون افزون بر مسائل دیگر می‌کوشد هدفی را معین کند که یک حکمران و دولتمرد باید برای رسیدن به آن، خود را آماده سازد. به عقیده وی هدف و غایتی که حکمران و رهبر باید در نظر داشته باشد، آن نیست که دولت را بزرگتر یا نیرومندتر سازد، بلکه هدف اساسی این است که فرمانبرداران و شهروندان خود را خوشبخت‌تر و از نظر اخلاقی، نیکوتر بار آورد. این دو کمال مطلوب، در جایی به یکدیگر می‌رسند؛ چه خوشبختی به گونه بارزی با اخلاق بستگی دارد. آنچه افلاطون را به سوی مدینه فاضله هدایت کرد، مسئله اخلاق در جامعه سیاسی بود و این مسئله انگیزه‌ای شد برای طرح مدینه فاضله و کمال مطلوب توسط افلاطون، مدینه‌ای که در آن اخلاق در همه شریانه‌های جامعه در جریان است و پهلو به پهلو سیاست، به جامعه نظم و نسق می‌بخشد. افلاطون در کتاب جمهوریت خوبی و بدی حکومتها را با معیارهای اخلاقی محک می‌زند. البته گفتنی است که شهر آرمانی افلاطون و روابط اجتماعی و نهادهای مربوط به آن، با ملاکهای اخلاقی امروزی سازگاری چندانی ندارد. وی به نقل از سقراط می‌گوید: "در نفس دولت نیز، مانند نفس افراد، نیروهای خیر و شر بشر با هم گلاویزند و هر دولتی که در آن، مفاهیم اعتدال و تسلط بر نفس، همان معانی ذکر شده در گفتگوی ما را بدهد، یعنی حاکی از غلبه نیروهای خیر بر قوای شر باشد، چنین دولتی بحق می‌تواند سرور و فرمانروای خود باشد" (۱). از این سخنان چنین استفاده می‌شود که فرمانروا و رهبر جامعه سیاسی، کسی است که با اخلاق بوده و در وجودش همواره نیروهای خیر بر شر غلبه کنند. وی یکی از عواملی را که باعث زوال دولت و جامعه سیاسی می‌شود، انحطاط اخلاقی می‌داند. به همین علت، وی همیشه خطر انهدام بافت اخلاقی آتن را گوشزد و ملامت می‌کند (۲). افلاطون می‌کوشد تا فرایندهای فکری و اخلاقی‌ای را وصف کند که شخص به یاری آنها به دانش کاملی می‌رسد که بدانند خیر و خوبی یعنی چه و آن گاه به تجربه آن پردازد. فضیلت و عدالت، مقوله‌های مهمی در اندیشه افلاطون بوده و زیر بنای فکری وی را شکل می‌دهند. وی درباره فضیلت معتقد است که فضیلت یک شیء "بهترین حالت آن شیء، مطابقت عادلانه با قوانین... حالتی که آنچه از آن بهره‌مند است، کاملاً ارزنده خوانده می‌شود،" می‌باشد. وی در کتاب قوانین، فضیلت سیاسی را نه حاصل استعداد طبیعی و نه از راه آموزش می‌داند، بلکه آن را هدیه‌ای الهی تلقی می‌کند: "گمان می‌کنم فضیلت سیاسی، هدیه‌ای خدایی است، درست همانند هنر پیشگویی که مجذوبان خدا دارند، یا هنر کاهنان پرستشگاهها که سخنان خدا را تفسیر می‌توان کرد، اینان نیز هنر خود را نه از طریق استعداد طبیعی به چنگ می‌آورند و نه از راه آموزش، بلکه آن هنر، نتیجه الهامی الهی است. به همین علت، دولتمردان توانا در همه امور سیاسی، پیروزمندیهای آینده و وقایعی را که در پیش است، بهتر و روشن‌تر از کاهنان اعلام می‌کنند" (۳) افلاطون نیز وظیفه مرد سیاسی را فضیلتمند کردن افراد جامعه می‌داند و معتقد است که "نمی‌توان تصور کرد که

یکی از دولتمردان با فضیلت نخواستہ باشد دیگران را مانند خود بسازد^(۴). گفتنی است فضیلتی که منظور افلاطون است کاملاً با مقوله عدالت در ارتباط است چه وی جامعه‌ای را فضیلتمند می‌داند که مبتنی بر عدالت باشد. افلاطون در تعریف عدالت در نظام سیاسی می‌گوید: "عدالت توافق روح با خویشتن و نظم درست اجزای روح نسبت به یکدیگر و در برابر یکدیگر است، سنجیه‌ای روحی که آدمی با نیروی آن به هر کس آنچه را حق اوست می‌دهد، سنجیه‌ای روحی که هر کس از آن بهره‌مند باشد، آنچه را به نظرش عادلانه بنماید، می‌پذیرد، حالتی روحی که سبب می‌شود آدمی در زندگی از قانون پیروی کند. برابری اجتماعی، حالتی روحی است که تابع قوانین است"^(۵). محمد علی فروغی در کتاب "سیر حکمت در اروپا" می‌گوید: "افلاطون حکمت را بی‌سیاست ناقص و سیاست را بی‌حکمت باطل می‌خواند و سیاست و اخلاق را از یک منشا می‌پندارد و هر دو را برای سعادت نوع بشر واجب می‌داند"^(۶). افلاطون به طور مستقیم و مشخص در کتاب "جمهور" و رساله "مرد سیاسی" به موضوع سیاست می‌پردازد و در کتاب قوانین، قانون‌های شهر مورد نظرش را وضع می‌کند. وی در کتاب قوانین، هدف اساسی قانون را ساختن جامعه‌ای اخلاقی و فضیلتمند می‌داند و معتقد است که قانون، تنها یک هدف خواهد داشت و همه در این نکته متفق بودیم که آن هدف، جز فضیلت انسان نخواهد بود، و این مهم تنها در پرتو قوانینی است که قادر باشند عدالت را در جامعه تأمین کنند: "بزرگترین شرط نیکبختی، آن است که آدمی نه خود مرتکب ظلم شود و نه ظلم دیگران را تحمل کند. پرهیز از ارتکاب ظلم دشوار نیست و یا به دست آوردن آن چنان نیرویی که آدمی را از تحمل هر ظلمی مصون نگاه دارد، بسیار دشوار است. چنان نیرویی را تنها کسی می‌تواند دارا شود که در فضیلت انسانی به حد کمال برسد. همین قاعده در باره جامعه‌ها نیز صادق است. جامعه‌ای که از لحاظ اخلاقی، عاری از نقص باشد، همواره در صلح و صفا به سر می‌برد، ولی اگر به بدی مبتلا باشد، چه از درون و چه از بیرون، همیشه در جنگ است"^(۷) همان گونه که اشاره شد افلاطون هدف حکومت را تأمین سلامت اخلاقی جامعه می‌داند و اصولاً-انگیزه وی در طرح مدینه فاضله، مسئله اخلاق در جامعه سیاسی و جلوگیری از انحطاط آن بوده است. برای فیلسوفی نظیر افلاطون که به سعادت انسان و به زندگی حقیقتاً خوب برای انسان قائل بود ضروری بود که ماهیت حقیقی دولت را تعیین کند. اگر همه شهروندان اخلاقاً انسانهای بد باشند غیرممکن خواهد بود که دولت‌شهر خوب برای خود ترتیب دهند. افلاطون اخلاقی برای فرد جدای از جامعه قائل نبود و قوانین اخلاقی مطلق وجود دارد که بر همه آدمیان و همه کشورها فرمانروایی می‌کند و مصلحت فردی باید در برابر حق سر تسلیم فرود آورد، کشور بدون توجه به قانون اخلاقی نمی‌تواند توسعه یابد، در کتاب جمهوری با تعریف عدالت این امر را توضیح می‌دهد و در کتاب اول اعلام می‌کند که نمی‌دانم عدالت چیست ولی در کتاب دوم پیشنهاد می‌کند که باید کشور را مورد ملاحظه قرار دهد، چون عدالت در کشور بزرگتر و آسانتر قابل تشخیص است و ثانیاً در فرد، در نتیجه عدالت برای فرد و کشور را یکسان می‌شمارد. اما هیچ قانونی یا حکومتی تجسم اصل مثالی عدالت نیست و افلاطون علاقه^(۸) مند نبود به تعیین اینکه کشورهای تجربی چه هستند بلکه می‌خواهد تعیین کند که چگونه باید باشند و در جمهوری به کشف مدینه فاضله دست می‌زند، نمونه و الگویی که هر کشوری خود را تا آنجا که ممکن است باید با آن منطبق و سازگار کند و دولتمرد باید بداند که کشور چیست و زندگی آن چگونه باید باشد والا- کشور و شهروندانش را به خطر غرق شدن می‌اندازد^(۸). پی‌نوشتها در دفتر روزنامه موجود است. رسالت

بررسی مسائل نظام اداری در ایران

مؤلف: محمد فیض

چکیده: نظام اداری در هر کشور بدلیل ارتباط مستقیم و رو در رو با آحاد و لایه‌های مختلف اجتماع از اهمیت و اعتبار خاصی برخوردار می‌باشد و به دلیل اینکه حجم عظیمی از خدمات دولت از طریق کانالها و بخش‌های مختلف دولتی بدست شهروندان

میرسد لذا برخورداری از یک نظام اداری منسجم؛ کارآمد؛ شفاف و پاسخگو همواره از دغدغه‌های دولتمردان و سیاستگذاران هر جامعه‌ای محسوب می‌گردد بطوریکه دولتها سعی میکنند با مطالعات علمی و تدوین قوانین و مقررات لازم و انجام اصلاحات اداری بر توانمندیهای نظام اداری خود افزوده و از نارضایتی‌های عمومی بکاهند. در این تحقیق ضمن تبیین اهمیت یک نظام اداری کارآمد و برشمردن ثمرات و مضرات یک سیستم اداری مطلوب و نامطلوب سعی گردیده به سیر تاریخی تحولات نظام اداری ایران در قبل و بعد از انقلاب اشاره و به مولفه‌های یک نظام اداری سالم از دیدگاه قوانین و محققین ایران و جهان توجه و رویکردهای مربوط به اصلاحات اداری را با استعانت از قوانین و مقررات کشور و اقدامات سایر کشورها در راستای ایجاد نظام اداری کارآمد و اثربخش مورد مطالعه قرار گیرد. مقدمه‌جهان سوم، کشورهای درحال توسعه، جوامع روبه رشد و یا ممالک جنوب، همه عناوینی برای توصیف گروهی از کشورهاست که دارای تشابهات اقتصادی، سیاسی، اداری، اجتماعی، فرهنگی، فنی و تکنولوژیک هستند. این کشورها ضمن تفاوت‌های بسیاری که با یکدیگر دارند از جهاتی آن‌چنان شبیه یکدیگرند که می‌توان آنها را در یک گروه یا دسته مورد بررسی قرار داد. یکی از جنبه‌های مشترک بین کشورهای جهان سوم، خصوصیات نظام اداری حاکم بر این جوامع و مشکلات ناشی از آنهاست؛ خصوصیات مذکور به گونه‌ای مشابه اند که این کشورها را به نحو بارزی از دیگر ممالک متمایز می‌سازد. خصوصیات و مشکلات نظام اداری حاکم بر این قبیل کشورها، زیربنایی بوده و از ویژگیهای آن می‌توان به سیاست واگذاری فعالیتهای اقتصادی به دولت و محدود ساختن بخش خصوصی اشاره کرد. سیاست مذکور بر این مبنای نظری استوار گردیده که چنانچه دولتها وارد فعالیتهای اقتصادی نشوند، نابرابریها گسترش خواهد یافت، و گروههای آسیب پذیر جامعه هرگز نخواهند توانست به منابعی دست یابند که معیارها و ضوابط متکی بر اصل عدالت اجتماعی ایجاد می‌کند. اما تحولات اروپای شرقی و تجارت کشورهای پیشرفته جهان نشان داده است که کناره‌گیری دولتها از فعالیتهای اقتصادی به ندرت از روی میل صورت گرفته و در بیشتر موارد سنگینی بار بدهی بخش دولتی و افزایش جبران ناپذیر فساد اداری و اجتماعی و همچنین کسر بودجه دولت سبب گردیده که دولتها از انجام فعالیتهای اقتصادی کناره‌گیری کنند. با یک نگرش سیستمی به مبادلات بین المللی و معادلات سیاسی و جهت‌گیری نظم نوین جهانی و اقتصادی و ریشه‌یابی گرایش دولتهای جهان سوم به دولتی کردن ساختارها و نهادهای موجود که معضلات دیوان سالاری و بوروکراسی دولتی و درنهایت فساد و مخاطرات اداری را به دنبال دارد، متوجه خواهیم شد که یکی از راههای حل بحران عوامل تهدیدکننده ساختار اداری این کشورها، واگذاری فعالیتها به بخش خصوصی و کناره‌گیری دولتها از این قبیل فعالیتهاست. راه حلی که عوامل موثر در بروز ناهنجاریهای اداری را کاهش داده و موجب اصلاح ساختار اداری کشور می‌گردد. ساختاری که دربرگیرنده تلاشی انتظام یافته و یکپارچه است، تا بتوان از این طریق تغییراتی اساسی در نظام اداره عمومی و سلامت آن به دست آورد و توان اداره عمومی را برای رسیدن به پیشرفت قابل ملاحظه ملی و اهداف توسعه افزایش داد. در این مورد باید بین اصلاح ساختار اداری و بهبود و سلامت نظام اداره عمومی، تفاوت قائل شویم. بهبود و سلامت نظام اداره عمومی نشان دهنده رهیافتی هدف دار است که در جهت حل مسائل موجود گام برمی‌دارد. درحالی که اصلاح ساختار اداری، فرایندی سیستماتیک و مستمر است که مسائل موجود و آتی را در چارچوب چشم اندازها و مسائل زیربنایی جامعه اصلاح و دگرگون می‌سازد. (عسگری ساجدی، ۱۳۸۴، ۹) واژگان کلیدی: دولت، تحول، حکومت، اداره تعاریف دولت: به نهادهایی اطلاق می‌شود که دارای قدرت مشروع هستند و آن را برای قلمروی مشخص و معین و جمعیتی که به اجتماع معروف است اعمال می‌کنند. (فرج‌وند، ۱۳۸۶، ۳۰) حکومت: سازمانی است که دارای تشکیلات و نهادهای سیاسی باشد. (فرج‌وند، ۱۳۸۶، ۳۲) تحول: تغییر در شکل، ساختار یا ماهیت یک چیز. اداره: بخشی از هر وزارتخانه که وظیفه انجام دادن امور معینی دارد و خود بدایره‌ها تقسیم می‌شود. اهمیت موضوع کشورهای توسعه نیافته به دلیل ضعفهای گوناگون در رده «نظامهای ناکارآمد» قرار دارند و این از مشخصه‌های مهمی است که وقتی با شرایط

دیگری جمع شود و در کنار آنها قرار گیرد عاملی در تثبیت وضعیت توسعه نیافتگی و تشدید آن می شود؛ بنابراین، در نظام اداری ناکارآمد، انواع بی نظمی ها به صورت اشکال گوناگون ظهور می کنند: تمرکز زیاد، ابهام در قوانین و در نتیجه تفسیرهای شخصی در اجرای قوانین، تبعیض و فساد اداری، نظام اداری ناکارآمد و غیر پاسخگو، اتلاف منابع و بهره برداری گروهی خاص از امکانات عمومی، ضعف در سیستم های نظارتی و در نتیجه عدم استیفای حقوق شهروندان و ... موجب ایجاد بی نظمی و اتلاف منابع و امکانات جامعه و در نتیجه ایجاد نارضایتی عمومی در اجتماع میگردند. در مقابل در یک نظام اداری کارآمد و اثربخش مشارکت مردم در امور باعث پشتیبانی مردم از برنامه های دولت گردیده و مردم نسبت به نظام اداری حاکم اطمینان و اعتماد دارند. در این سیستم توجه به نتایج سبب میگردد تا ارزیابی درستی از وظایف و کارکردهای افراد و دستگاهها بعمل آمده و با اقدامات بهنگام از اتلاف منابع و امکانات جامعه جلوگیری بعمل آید. در این نظام اداری کارگزاران خدمت به مردم را وظیفه قانونی خود دانسته و طرفین ضمن اطلاع و احترام به قانون از هرگونه تقاضاهای غیر قانونی و نامشروع خودداری مینمایند. پاسخگویی، مردم سالاری، دولت کوچک ولی کارآمد، قوانین و مقررات صریح و شفاف، عدم تمرکز، بخش خصوصی فعال، اخلاق گرایی و دوری از فساد و تبعیض از دیگر شاخص های یک نظام اداری مطلوب بشمار می آید. (باقری، ۱۳۸۷، ۲) همچنین بایستی توجه داشت تحول اداری بدون اصلاحات در نهادهای سیاسی در شرایط موجود و رابطه اش با نظام سیاسی به نتیجه نمی رسد زیرا: ۱- نهادهای سیاسی در تعیین نوع نظام اداری نقش زیادی می توانند داشته باشند ۲- با توسعه نهادهای سیاسی بهتر می توان نظام سیاسی را که دارای بوروکراسی حاکم مسلط است متوازن و متعادل کرد ۳- تحول اداری بدون توسعه نهادهای سیاسی در حال حاضر موجب افزایش هر چه بیشتر قدرت بوروکراسی شده و در نهایت به احتمال زیاد موجبات عدم تعادل نظام حکومتی را فراهم خواهد کرد ۴- توسعه نیافتگی سیاسی اغلب موجب تغییر زود هنگام و مداوم ساختار در سطوح بالا و میانی سلسله مراتب سازمانی در بوروکراسی گردیده و تغییرات متناوب و سریع مقامات رسمی و مسئول در نظام اداری را در سطوح مختلف موجب می شود. (عسگری ساجدی، ۱۳۸۴، ۹) بدین سبب بنظر میرسد در راستای رسیدن به یک نظام کارآمد و توسعه یافته که در آن منافع تمامی آحاد جامعه تامین گردد راه حلی بجز تغییر و تحول در نظام اداری نیست. راه حلی که عوامل موثر در بروز ناهنجاریهای اداری را کاهش داده و موجب اصلاح ساختار اداری کشور گردد. ساختاری که دربرگیرنده تلاشی انتظام یافته و یکپارچه بوده، تا بتواند از این طریق تغییراتی اساسی در نظام اداره عمومی و سلامت آن ایجاد و توان اداره عمومی را برای رسیدن به پیشرفت قابل ملاحظه ملی و اهداف توسعه افزایش دهد. (باقری، ۱۳۸۷، ۲) تحولات ساختاری و جایگاه سیاستگزاری (رویکرد کشورهای در حال توسعه) تغییرات وسیعی که در جهان امروز به وقوع پیوسته و فناوری های جدیدی را به مردم جهان عرضه داشته، روابط و ساختار کشورهای مختلف را به شیوه های متفاوتی تحت تاثیر قرار داده است. کشورهای در حال توسعه در این فرایند، با تحولات زیادی در الگوهای مصرف، شیوه های سرمایه گذاری، ارتباطات اجتماعی و صدها مساله دیگر روبرو شده اند و بدیهی است که انتظار از این تغییرات، همانا زندگی اجتماعی مردم و ارتقای سطح رفاه عمومی است. از سوی دیگر، به نظر می رسد که این پدیده، به صورت یکسانی نظامها را تغییر نداده و مقاومت های متفاوتی را به وجود آورده است. به عنوان مثال، پدیده فساد و ارتشا در کشورهای در حال توسعه به صورت یک معضل بزرگ مطرح شده و برای بهبود شرایط، الگوهای تغییرات ساختاری متفاوتی در پیش روی سیاستمداران قرار گرفته است. ایران نیز تحت تاثیر سیاست های تعدیل ساختاری، زمینه تفسیر و اصلاح اصل ۴۴ قانون اساسی را در حوزه وظایف دولت و بخش خصوصی قرار داده و می رود که «قانون ضد انحصار» را نیز به تصویب رساند. در این میان، انحلال سازمان مدیریت و برنامه ریزی و انحلال یا ادغام شورای پول و اعتبار هم بخشی کوچک از تغییرات پیش روی دولت بشمار می روند. مدلها، ابزارهایی هستند که زمینه تصمیم گیری در تحولات ساختاری را فراهم می سازند. این مدلها، به شکل های مختلفی عرضه می شوند. در اساس، مدلها در تحولات ساختاری سه نوع هستند: الف) مدل تصمیم گیری

سیاسی.ب) مدل تصمیم‌گیری اقتصادی.پ) مدل‌های تجمیع.مدل تصمیم‌گیری سیاسی، تحت تاثیر فرایندهای سیاسی شکل می‌گیرد و محیط سیاسی را تحت تاثیر قرار می‌دهد. این مدل چگونگی تصمیم‌گیری سیاسی را تعیین می‌کند و کلیدی‌ترین مدل در تحولات ساختاری است.مدل تصمیم‌گیری اقتصادی در مقابل تحت تاثیر سه عامل زیر قرار دارد:۱) شرایط مادی.۲) امکانات خارجی.۳) رویدادهای غیرمنتظره.. این شرایط مهمترین گزینه در شکل‌دهی مدل اقتصادی می‌باشند، اما با وجود این امکانات خارجی مانند تجارت، موقعیت شرکا و متحدان و سازمان‌های وام‌دهنده نیز نقش مهمی را در جهت‌یابی مدل اقتصادی بازی می‌کنند. همچنین رویدادهای غیرمنتظره و تکانه‌هایی مانند وقوع سیل، زلزله توفان و.. نیز از جمله عواملی هستند که روند مدل اقتصادی را تغییر می‌دهند و کارایی آن را با پرسش روبرو می‌سازند.مدل تجمیع (Accumulation) مانند سرمایه‌گذاری یا تحولات فناوری، از جمله مدل‌های دیگری است که ساختار سیاسی به آن متکی است. این مدل‌ها تحت تأثیر انتخاب فناوری قرار دارند و دسترسی کشورهای در حال توسعه به این تکنولوژی‌ها، زمینه‌ساز شکل‌گیری مدل تجمیع است. نمونه این مدل‌ها، شیوه انتخاب فناوری‌ها مانند نانو (Nano) یا بایو (Bio) است که در ساختار فعلی اقتصاد ایران مورد پذیرش قرار گرفته‌اند.از آنجا که چرخه تحولات ساختاری به اشکال مختلف با این مدل‌ها ارتباط برقرار می‌کند، لذا گرایش و اهمیت دادن به نوع این مدل‌ها حساسیت‌های خاص خود را دارد و نمی‌توان نسبت به شکل‌گیری مدل‌ها بی‌تفاوت بود. اگرچه با صراحت نمی‌توانیم مدعی ضرورت سازگاری بین این مدل‌ها شویم، اما اگر مفروضات ساخت این مدل‌ها متفاوت و متعارض باشند، همسویی بین تحولات ساختاری و سیاست‌گذاری‌ها محدود خواهد بود.این مدل‌ها هریک در جایگاهی که قرار دارند، حکم یک برنامه را پیدا می‌کنند و ضمن تاثیرگذاری، تاثیرگذار نیز هستند. از این‌رو، توجه به بافت این مدل‌ها که تجلی آن را در برنامه‌های پنجساله توسعه در برنامه‌های عمرانی و توسعه‌ای، دلیلی بر این مدعا است که مدل‌سازان روند ساخت مدل‌های تصمیم‌گیری را با مفروضات زیربنایی قابل قبول دنبال نکرده‌اند. از این‌رو، بروز ناسازگاری و در مواردی هم تضادهای بنیادی در شکل‌گیری مدل‌ها باعث شده است که یکپارچگی در تحولات ساختاری دیده نشود. این معضل می‌تواند محصول عدم همسویی بین گزینه‌های فناوری و ایده‌های رفتاری باشد.مدل‌های تصمیم‌گیری، در واقع، شناسه دستگاه‌ها هستند و تبیین هویت نهادها مبتنی بر چرخه شکل‌گیری مدل‌ها دستخوش تغییر می‌شود. بنابراین، نباید نسبت به انتخاب نوع مدل بی‌تفاوت بود.در این شرایط، جایگاه سیاست‌گذاری در تحولات ساختاری، موضوع قابل توجه کارشناسان و کارگزاران سیاسی-اقتصادی است. در این زمینه شناخت تصویری کلان از مسائل اقتصادی-سیاسی اهمیت خاصی دارد و لازم است که توجه دولتمردان به این پدیده جلب شود. درک این موضوع ضرورت توجه به نظریه سیستم‌ها و مدل‌ها را بیش از پیش با اهمیت می‌نماید. انتظار می‌رود که محققان و کارشناسان صاحب‌نظران، توجه خود را به این تحولات معطوف دارند و تلاش خود را در زمینه دستیابی به راه‌کارهای منطقی را منسجم‌تر سازند.چگونه می‌توان با کمترین هزینه،اصلاحات ساختاری را در کشورهای در حال توسعه نهادینه نمود؟ در شرایط ایران که تحولات ساختاری‌اش در یکصد سال اخیر بسیار زیاد بوده است. بدون تردید آزادسازی نهادها از قید و بند بوروکراسی یک الزام است، اما این مهم با حذف نهادهای ستادی تحقق نمی‌یابد. این موضوعات در چرخه تحولات، بازخوردهای متفاوتی را ایجاد می‌کنند. برای مثال، حذف همزمان سازمان مدیریت و برنامه ریزی در کنار شورای پول و اعتبار، مسولیت خطیری را برای نهادهای جایگزین ایجاد می‌کند. در واقع، باید پذیریم که «بحران‌ها» با حذف نهادها حل نمی‌شوند، بلکه شیوه رویارویی با بحران‌ها، به تغییرات جدید ساختاری بستگی دارد.ساده‌اندیشی است اگر فکر کنیم که ساختار دیوانسالاری جامعه دیگری نیاز به خدمات کارشناسی برنامه‌ریزی و تخصیص منابع نخواهد داشت. البته این مهم می‌تواند از طریق «کمیسیون برنامه‌ریزی» در ابعادی کوچک‌تر جایگزین شود. شکی نیست که ابعاد دولت ایران نسبت به تولید ناخالص ملی بسیار زیاد است، لذا کوچک‌سازی دولت باید به عنوان یک هدف در مدنظر قرار داشته باشد، ولی این مهم باید از طریق اصل جایگزینی دنبال شود (عبیری، ۱۳۸۶، ۵۶ و ۵۹ و ۶۰) سلامت و ضعف سازمانی و نظام اداری سلامت به معنی فقدان

بیماری و نارسایی در ارگانسیم است. مایلز معتقد است صرف نظر از اشکالاتی که مفهوم ارگانسیم پنداری سازمان و نوع آرمانی بودن مفهوم سلامت کامل به بار می آورند. رویکرد سلامت سازمانی از لحاظ فهم پویاییهای سازمانها و پژوهش و کوشش جهت بهسازی آنها، مزایای علمی قابل ملاحظه ای دارد. سلامت سازمانی را مایلز در سال ۱۹۶۹ تعریف کرد و ضمن پیشنهاد طرحی برای سنجش سلامت سازمانها، خاطرنشان کرد که سازمان همیشه سالم نخواهد بود. به نظر او سلامت سازمانی به دوام و بقای سازمان در محیط خود و سازگاری با آن و ارتقا و گسترش توانایی خود برای سازش بیشتر اشاره می کند. (جاهد، ۱۳۸۴، ۱(۱) - سلامت سازمانی و اثربخشیهای می گوید که نظریه های قدیمی سازمان عواملی نظیر به حداکثر رساندن سود، فراهم ساختن خدمت مفید، تولید زیاد و روحیه قوی کارکنان را به عنوان معیارهای کافی برای اثربخشی قبول دارد. لکن آنچه پذیرش دائمی این معیارها را متزلزل کرده دو عامل زیر بوده است: ۱- کشف این واقعیت که هرگاه معیار سنجش تنها سودآوری و خدمت مفید باشد، سازمانهای ظاهراً معقول دارای روشی موثر و کارآمد نیستند. ۲- پی بردن به این واقعیت که سازمانها وظایف گوناگونی را انجام می دهند و هدفهای جداگانه ای دارند که پاره ای از آنها ممکن است با هم تضاد داشته باشند. با قبول اینکه هر سیستمی دارای وظایف مختلفی است و در محیطی به حیات خود ادامه می دهد که داده های غیرقابل پیش بینی برای آن فراهم می کند، اثربخشی یک سیستم را می توان برحسب توانایی آن به ادامه حیات خود در موارد بحرانی، سازش، حفظ خود و رشد و توسعه اش بدون توجه به وظایف خاصی که انجام می دهد تعریف کرد و از این نوع ایده افرادی مثل آرجریس، تریست، بنیس، رایس و افرادی دیگر نیز به طور قاطع پشتیبانی کرده اند. به عقیده بنیس اگر سازمانها را به عنوان ساختمانهای سازش پذیر، حلال مشکلات و ارگانیک مورد ملاحظه و توجه قرار دهیم، در این صورت اشتباهات مربوط به اثربخشی باید براساس فعل و انفعالاتی صورت گیرد که سازمان با اتخاذ آنها مشکلات را بررسی و حل و فصل می کند، نه از اندازه گیریهای جامد و استاتیک بازار کار. با ملاحظه روی تعریفی که شاین، بنیس و دیگران از اثربخشی دارند درمی یابیم که سلامت سازمانی به عنوان معیاری برای تعیین اثربخشی سازمان نیز به کار می رود. هر سازمانی برای اینکه اثربخش باشد قبل از هر چیز بایستی بتواند در موارد بحرانی ضمن انطباق و سازش با محیط متغیر و مقابله با هر مشکلی بهترین منابع خود را به کار گرفته و با نیروهای تهدیدکننده خارجی به طور موفقیت آمیزی برخورد کرده و نیروی آنها را در جهت هدف اصلی سازمان هدایت کند و همواره با حفظ تواناییهای بقای خود، آن را رشد و توسعه دهد و به تعبیری دیگر از سلامتی سازمانی برخوردار باشد. در مدل پیشنهادی پارسونز نیز، در هر زمانی سیستم اجتماعی برای ادامه حیات خود و یا به عبارتی برای تأمین سلامتی و اثربخشی خود ضروری است که چهار مشکل اساسی یعنی انطباق، نیل به هدف، انسجام و یگانگی، و دوام (فرهنگ و ارزشها) خود را حل کند. (جاهد، ۱۳۸۵، ۵) ۲- عوامل تهدیدکننده سلامت نظام اداریالف) عوامل بیرونی (سازمانی) ۱) عدم تفکیک پستهای سیاسی از پستهای اجرایی، که فاقد شایسته سالاری و تخصص و طی سلسله مراتب اداری است ۲) فقدان نظام انتصابها بر اساس شایستگی ۳) عدم وجود سیستم ارزشیابی عملکردی واحدهای اداری و سیستم پاسخگویی ۴) عدم وجود ارتباط ارگانیک و تعریف شده بین سازمانها و نهادهای کشور، علت وجودی و موفقیت هر سازمان به تأمین نیازمندیهای سایر سازمانها و در نهایت رضایت خاطر آنها بستگی دارد ۵) عدم وجود توجیه منطقی حیات بعضی از سازمانها، تنها منافع مدیران و کارکنان است که سازمان را نگه می دارد نه ضرورت و نیاز واقعی به آن سازمان ۶) استخدام مادام العمر (جاهد، ۱۳۸۴، ۵) ب) عوامل درونی (متغیرهای مدیریتی) الف) برنامه ریزی ب) سازماندهی ج) کنترل و نظارت د) مدیریت منابع انسانی ه) رهبری و فرهنگ سازمانی (جاهد، ۱۳۸۴، ۵) ۳- ابعاد سلامت سازمانی از نگاه صاحب نظرانالف) سلامت سازمانی از دیدگاه لایدن و کلینگلایدن و کلینگل با توجه به یافته های تحقیق آماری که در مورد ارزیابی سلامت سازمانی انجام داده اند برای سلامت سازمانی ۱۱ مؤلفه (بعد جداگانه اما مرتبط به هم) ارائه کرده اند: بعد اول) ارتباط: در سازمان سالم ارتباط مستمر میان کارکنان و به

همان خوبی میان زیردستان و فرادستان باید تسهیل شود. ارتباط باید دوطرفه باشد و در سطوح مختلف سازمان برقرار باشد. در سازمان سالم، بحثهای چهره به چهره به همان اندازه اهمیت اسناد و مدارک نوشته شده، مهم است. بعد دوم) مشارکت و درگیر بودن در سازمان: در یک سازمان سالم کارکنان همه سطوح به طور مناسبی درگیر تصمیم‌گیریهای سازمان می‌شوند. بعد سوم) وفاداری و تعهد: در سازمان سالم یک جو اعتماد بالایی میان اشخاص وجود دارد. کارکنان منتظر این هستند که سرکار بیایند و احساس می‌کنند شرکت آنها مکان خوبی برای کار کردن است. بعد چهارم) اعتبار یا شهرت موسسه یا شرکت: یک سازمان سالم ادراکات از اعتبار و شهرت مثبت را به کارکنان منعکس می‌کند، و کارکنان به طور کلی به شهرت و اعتبار بخش یا حوزه خود ارزش قائلند. بعد پنجم) روحیه: روحیه مناسب در سازمان به وسیله یک جو دوستانه درجایی که کارکنان عمدتاً همدیگر و شغلشان را دوست دارند و رویهمرفته هم به طور شخصی و هم به خاطر سازمان برانگیخته می‌شوند، نمایش داده می‌شود. بعد ششم) اخلاقیات: در یک سازمان سالم عموماً رفتار غیراخلاقی وجود ندارد. کارکنان تمایل دارند بیشتر به اخلاق باطنی ارزش قائل شوند و جایی را برای سیاست در سازمان نبینند. بعد هفتم) شناسایی یا بازشناسی عملکرد: در یک سازمان سالم کارکنان برای به فعلیت درآوردن استعدادهایشان تشویق می‌شوند و مورد حمایت قرار می‌گیرند، عموماً آنها احساس می‌کنند ارزشمند هستند، آنها به طور مناسبی برای پیشرفت درون یک جوی از حق شناسی و مراقبت شناسایی می‌شوند. بعد هشتم) مسیر هدف: درون یک جو سالم کارکنان می‌توانند تمرکز بالای بخشهایشان را تشخیص دهند و اهداف را درون سازمان تشخیص دهند چون در تنظیم اهداف مشارکت دارند. بعد نهم) رهبری: رهبران به عنوان عامل تعیین‌کننده‌ای بر سوددهی و اثربخشی سازمان به شمار می‌روند و عموماً رفتاری دوستانه دارند و کارکنان به راحتی می‌توانند با آنها ارتباط برقرار کنند. بعد دهم) بهبود یا توسعه کارایی کارکنان: در یک محیط سالم سازمانی، اغلب هیئت ویژه‌ای برای حمایت از آموزش و بهبود مستمر نیروهای موجود در سازمان وجود دارد. بعد یازدهم) کاربرد منابع: کارکنان باید مشاهده کنند که منابع و امکانات به طور شایسته و به طریق سازگار با انتظارات آنها از پیشرفتشان، بین آنها تقسیم شده است. (جاهد، ۱۳۸۴، ۴) ب سلامت سازمانی از دیدگاه مایلز مایلز ویژگیهای سازمان سالم را در تامین سه نیاز اصلی یعنی: ۱- نیازهای وظیفه‌ای سازمان ۲- نیازهای بقا و... ۳- نیازهای رشد و توسعه سازمان، دانسته و باتوجه به این سه نیاز، ابعاد سلامت سازمانی را شامل ۱۰ مورد زیر می‌داند: سازگاری، شایستگی حل مسئله، تمرکز بر اهداف، شایستگی ارتباطات، حداکثر برابری قدرت، به کارگیری منابع، انسجام و یگانگی، روحیه، استقلال، نوآوری. سه مورد اول را جزو تامین نیازهای وظیفه‌ای سازمان هستند و نیازهای بقا شامل سه مورد بعدی می‌شوند و ابعاد نوآوری، استقلال، سازگاری و شایستگی حل مسئله در چارچوب تامین نیازهای رشد و توسعه قرار می‌گیرند. (جاهد، ۱۳۸۴، ۴) ج) سلامت سازمانی از دیدگاه عباس زاده ۱- در مبادله اطلاعات قابل اعتماد است ۲- دارای قابلیت انعطاف و خلاقیت برای ایجاد تغییرات لازم برحسب اطلاعات به دست آمده است ۳- نسبت به اهداف سازمان دارای یگانگی و تعهد است ۴- حمایت داخلی و آزادی از ترس و تهدید را فراهم می‌آورد، زیرا تهدید به ارتباط خوب و سالم آسیب می‌رساند، قابلیت انعطاف را کاهش داده و به جای علاقه به کل نظام، حفاظت از خود را تحریک می‌کند. (جاهد، ۱۳۸۴، ۲) د) سلامت سازمانی از دیدگاه ساعتچی اساس ابعاد و ویژگیهایی که مایلز، بنیس، سرجیوانی، آرجیس، پارسونز و دیگران برای سازمانهای سالم قائلند، ساعتچی ویژگیهای سازمان سالم را به شرح زیر بیان می‌کند: ۱- اهداف موسسه برای اکثریت کارکنان سازمان روشن است و کلیه فعالیتها در جهت اهداف انجام می‌پذیرد ۲- کارکنان نسبت به سازمان احساس تعلق می‌کنند و علاقه مند به اعلام نظرات خود در مورد مشکل هستند؛ زیرا نسبت به حل آنها با خوش بینی اقدام می‌شود ۳- مسائل در چارچوب امکانات موجود به صورت فعال و واقع بینانه برطرف می‌شود. کارکنان در جهت حل مشکلات به صورت غیررسمی و فارغ از عنوان و مقام رسمی با یکدیگر همکاری می‌کنند و درگیر این نیستند که ببینند مدیران سطح بالا چگونه فکر می‌کنند و حتی خواسته‌ها و نظرات رئیس موسسه را مورد سوال قرار می‌

دهند۴- تصمیم گیری برای افزایش کارایی موسسه براساس عواملی از قبیل توانایی، احساس مسئولیت، وجود اطلاعات، حجم کار، زمان مناسب و تجزیه و تحلیل منطقی صورت می گیرد۵- برنامه ریزی در موسسه براساس واقعیتها، آینده نگری، عملکرد و برقراری نظم صورت می گیرد و در این مورد روحیه همکاری وجود دارد. به عبارت دیگر، قبول مسئولیت توسط مشارکت فعال کلیه اعضا به خوبی مشاهده می شود۶- قضاوت و خواسته های منطقی کارکنان سطوح پایین سازمان مورد توجه و احترام است۷- مسائلی که در موسسه مورد بررسی و حل و فصل قرار می گیرند، شامل نیازهای شخصی و روابط انسانی نیز می شود۸- تشریک مساعی به صورت آزاد و داوطلبانه صورت می گیرد. کارکنان آماده برای کمک و همکاری سازنده در جهت نیل به اهداف تعیین شده هستند، و در این راستا تلاش زیادی می کنند۹- هرگاه بحرانی موسسه را تهدید کند، برای رفع آن با یکدیگر متحد شده و خود را موظف به رفع بحران می دانند۱۰- تضاد در امر تصمیم گیری مهم تلقی می شود و به طور موثر با همکاران مطرح می گردد، کارکنان آنچه را احساس می کنند ابراز می دارند و از دیگران نیز همین توقع را دارند۱۱- یادگیری حین انجام کار به مقدار زیادی براساس طریق، و کوشش خود یادگیرنده و راهنمایی و توصیه یاددهنده صورت می گیرد. کارکنان یکدیگر را به عنوان یک فرد مستعد و توانا برای یادگیری و توسعه می بینند؛ انتقاد گروهی در ارتباط با پیشرفت کار به طور عادی انجام می گیرد؛ صداقت در رفتار کاملاً مشهود است و کارکنان نسبت به یکدیگر احساس احترام و تعلق دارند و خود را تنها حس نمی کنند۱۲- کارکنان کاملاً متحرک هستند. براساس انتخاب و علاقه در فعالیتها مشارکت می کنند و حضور در موسسه برایشان مهم و لذت بخش است۱۳- مدیریت و رهبری به صورت انعطاف پذیری در موسسه اعمال می شود و در مواقع لزوم، مدیریت و سازمان خود را با موقعیتها و تغییرات محیط تطبیق می دهد۱۴- حس اعتماد، آزادی و مسئولیت متقابل در بین همکاران زیاد است. افراد واقف هستند که چه چیزهایی برای سازمان مهم است و چه چیزهایی کم اهمیت۱۵- قبول ریسک به عنوان یکی از شرایط توسعه و تغییر، مورد قبول مدیریت و کارکنان موسسه است۱۶- موسسه معتقد است که افراد باید از اشتباهات گذشته یاد بگیرند که چنین اشتباهاتی اثراتی در کار داشته است۱۷- عملکرد ضعیف در موسسه به فوریت تشخیص داده می شود و به طور مناسب و دسته جمعی برای رفع آن اقدام می گردد۱۸- ساخت سازمانی و خط و مشی ها و دستورالعملها طوری تنظیم شده است که بتواند کارکنان را در انجام وظایف کمک کرده و بقا و سلامت موسسه را در بلندمدت تضمین کند. در ضمن ساخت سازمانی، دستورالعملها و خط مشی های سازمان در موارد لزوم تغییر می کند تا موسسه بتواند خود را با شرایط محیطی تطبیق دهد۱۹- در موسسه علاوه بر نظم، تحرک سازنده وجود دارد و ابداعات و ابتکارات به مقدار زیادی مشهود است. روشهای سنتی مورد سوال قرار گرفته و در صورت عدم کارایی کنار گذاشته می شود۲۰- سازمان، سرعت خود را با امکانات و تغییرات بازار که خریدار محصولات و یا خدمات موسسه است تطبیق می دهد، و کارکنان سعی در پیش بینی آینده دارند۲۱- بین مسئولیت و اختیار تعادل منطقی وجود دارد و امور موسسه به دلیل نداشتن بوروکراسی بیمار، به سرعت انجام می شود(جاهد، ۱۳۸۴، ۴۲)- ابعاد ضعف سازمانی از نگاه صاحب نظران ضعف سازمانی از دیدگاه لایدن و کلینگل ۱ - کاهش سودمندی و منفعت سازمان ۲ - افزایش غیبت کارکنان ۳ - فقدان کانال های ارتباطی باز ۴ - اتخاذ همه تصمیمات در سطوح عالی سازمان ۵ - فقدان تعهد کارکنان نسبت به سازمان ۶ - وجود سطوح پایینی از روحیه و انگیزش در کارکنان ۷ - نادیده انگاشتن اعتبار سازمان توسط کارکنان ۸ - فقدان وجود رفتارهای اخلاقی در سازمان ۹ - اهداف منظم و دسته بندی شده ۱۰ - فقدان دوستان مجرب و با اطمینان برای کارکنان در سازمان ۱۱ - فقدان برنامه های آموزشی و توسعه ای ۱۲ - فقدان اعتماد بین کارکنان سازمان(جاهد، ۱۳۸۴، ۳) تحول اداری ۱) مفهوم تحول اداری هدف از تحول اداری عبارت است از تقویت توانمندی های نظام اداری در جهت ایفای کارآمد وظائف و نقش فعلی دولت و یا به تعبیری دیگر هدف از تحول اداری، انطباق نقش ها، توانمندی ها و قابلیت های نظام اداری است که امری حیاتی و برای توسعه ضروری می باشد. موضوع نوین سازی و ایجاد تحول در نظام اداری متناسب با

پیشرفت های تکنولوژی در راستای تحقق خواسته های جامعه می باشد. تحول اداری فرایندهای متعددی همچون مشارکت عمومی کارکنان، اصلاح ساختارهای اداری، تناسب وظایف و اختیارات، توانمندسازی کارکنان و مدیران، پاسخگویی دولتمردان در مقابل شهروندان، نظارت بر نظام اداری و توسعه شیوه های اطلاعاتی و ... را دنبال می کند. (استاد زاده، ۱۳۸۷، ۲) عناصر کلیدی در تحول اداری (ساختار سازمانی): که الگویی از تعاملات و هماهنگی طراحی شده از طرف مدیریت برای مرتبط ساختن وظایف افراد و گروهها به منظور نائل شدن به هدفهای سازمانی است. ب) فناوری: شامل دانش، ابزار و وسایل روشهای انجام کار است که یک سازمان برای تولید محصولات و توزیع خدمات خود به کار می گیرد. ج) نیروی انسانی: منظور ایجاد دگرگونی افراد در محیط کار، اصلاح مهارتها، ادراکها، برداشت ها و رفتار مورد لزوم برای انجام وظایف کاری است. به منظور افزایش میزان تاثیر دگرگونیهای صورت گرفته در دیگر عناصر سازمانی، از قبیل: ساختار سازمانی و فناوری، دگرگونی در بخش نیروی انسانی لازم است. د) فرهنگ سازمانی: منظور از فرهنگ سازمانی، مجموعه ای از ارزشها، تعهدها و باورهای مشترک می باشد که اعضای یک سازمان را به هم پیوند می دهد (پورکیانی و پیرمرادی، ۱۳۸۷، ۴) هدفهای تحول اداری (افزایش سازگاری بین ساختار، فرایندها استراتژی، افراد و فرهنگ سازمان) ایجاد و توسعه راه حلهای نو و خلاقانه در سازمان (توسعه توانایی نوسازی سازمانفرنیچ و ندل بیان می دارد که بهبود سازمانی تلاشی طولانی مدت برای تقویت توان حل مسئله سازمان و نوسازی فرایندهای آن مبتنی بر مدیریت موثر و فرهنگ مشارکت پذیری با استفاده از عوامل تغییردهنده (مداخله گر) و بهره گیری از دانش رفتاری است. (پورکیانی و پیرمرادی، ۱۳۸۷، ۲) اصلاحات دولتی از دیدگاه نظریه انتخاب عمومی...نگاهی تاریخی به سیر تحولات نظام اداری ایران.....منابع ۱- الوانی، سید مهدی. نظریه انتخاب عمومی و ضرورت تحول در ساختار اداری، فصلنامه مطالعات مدیریت، شماره ۲۳، پائیز ۷۸۲- الوانی و دانایی فرد، سید مهدی و حسن. استراتژی تحول در بخش دولتی ایران، دوماهنامه دانشور رفتار، شماره ۱۷، تیر ۸۵۳- استاد زاده، مریم. تحول اداری، سایت راهکار مدیریت (www.mgtsolution.com)، تاریخ ۲۰/۴/۸۷۴- باقری، آیت. لزوم تغییر ساختار اداری به منظور مبارزه با فساد اداری، سایت سازمان بازرسی کل کشور (www.gjo.ir) مهر ۱۳۸۷- پورکیانی و پیرمرادی، مسعود و نسرین. توانمندسازی و تحول سازمانی، ماهنامه تدبیر، شماره ۱۹۵، مرداد ۸۷۶- جاهد، حسینعلی. سلامت سازمانی، ماهنامه تدبیر، شماره ۱۵۹، مرداد ۸۴۷- سالنامه آماری ۱۳۸۶، سایت مرکز آمار ایران (www.sci.org.ir) - سرداری، احمد. رویکردی به ساختارهای اداری کشورهای در حال توسعه (بررسی آسیب شناسی اداری)، سایت سازمان بازرسی کل کشور (www.gjo.ir) ، مرداد ۱۳۸۰۹- سند چشم انداز جمهوری اسلامی ایران... کارشناسی ارشد مدیریت دولتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت منبع: ارسال شده توسط عضو پایگاه مقالات علمی مدیریت www.system.parsiblog.com تهیه و تنظیم: پایگاه مقالات علمی مدیریت www.SYSTEM.parsiblog.com

پی آمدهای منفی پلورالیسم دینی

کدامند؟ پدید آورنده: قاسم اخوان نبوی
 پلورالیسم دینی یعنی اینکه حقیقت و رستگاری در دین ویژه ای نبوده، همه ادیان بهره ای از حقیقت مطلق و غایت قصوی دارند، در نتیجه پیروی از برنامه های هر یک از آنها می تواند مایه نجات و رستگاری انسان باشد. بر این اساس نزاع حق و باطل از میان ادیان رخت بر بسته، خصومت ها و نزاع ها و مجادلات دینی نیز جای خود را به همدلی و همسویی می دهند. پلورالیسم دینی در جهان مسیحی، در دهه های اخیر، توسط جان هیک (متولد ۱۹۲۲م) طرح و یا ترویج شده است. نامبرده در این باره چنین گفته است: از نظر پدیدار شناسی، اصطلاح تعدد ادیان

(کثرت دینی) به طور ساده عبارت است از این واقعیت که تاریخ ادیان نمایانگر تعدد سنن و کثرتی از متفرعات هر یک از آنهاست. از نظر فلسفی، این اصطلاح ناظر به یک نظریه خاص از روابط بین سنتهاست، با دعاوی مختلف و رقیب آنها. این اصطلاح به معنای این نظریه است که ادیان بزرگ جهان تشکیل دهنده برداشت های متفاوت از یک حقیقت غایی و مرموز الوهی اند. در جای دیگر گفته است: «ادیان مختلف، جریانهای متفاوت تجربه دینی هستند که هر یک در مقطع متفاوتی در تاریخ بشر آغاز گردیده و خودآگاهی عقلی خود را درون یک فضای فرهنگی بازیافته است». در جای دیگر گفته است: «تجربه دینی مسیحی یک فرافکنی صرف تخیلی نیست، بلکه لیکنی به حق متعال است. از آن جا که ادیان بزرگ دیگر جهان صوری از تجربه حق متعال را گزارش می کنند، و نوع یکسانی از ثمرات اخلاقی و معنوی را در زندگی بشر نشان می دهند، ناگزیرم باور کنم که آنها نیز لیکن گوی ذات متعال اند، و لذا من به یک حقیقت الهی غایی که ورای شبکه مفاهیم انسانی است و به نحوی متفاوت به تجربه در می آید و بنابراین، در زندگی، در چارچوب سنت های دینی بزرگ نسبت به آن واکنش متفاوتی نشان داده می شود، اذعان دارم. ادیان کلیت هایی هستند که اشکالی چند بعدی در زمینه تجربه دینی، اعتقادات، متون مقدس، مناسک، شیوه های زندگی و غیره دارند، اما همه آنها متناسب با تأثیری که ذات غایی بر حیات انسانی دارد، شکل می گیرند». پلورالیسم دینی به معنای «به رسمیت شناختن دین های گوناگون و اعتقاد به این که همه ی آن ها حقیقت دارند»، برخی پی آمدهای منفی دارد که بر می شماریم: ۱- اجتماع نقیضینهوداران پلورالیسم گفته اند: «پلورالیسم (تکثر و تنوع را به رسمیت شناختن و به تباین و ناکاستنی و قیاس ناپذیری فرهنگ ها و دین ها و تجربه های آدمیان، فتوا دادن...) به شکل کنونی آن متعلق به عصر جدید است. { صراطهای مستقیم، عبدالکریم سروش، ص ۲. { علی ای حال با تنوعی روبه رو هستیم که به هیچ رو، قابل تحویل به امر واحد نیست و باید این نوع را به حساب آوریم و نادیده نگیریم و برای حصول و حدوث تنوع نظریه داشته باشیم.» { همان، ص ۵. { پلورالیسم مثبت، معنا و ریشه ی دیگری هم دارد و آن این که، بدیل ها و رقیب های موجود واقعاً کثیر هستند؛ یعنی تباین ذاتی دارند. { همان، ص ۱۰۱. { اختلاف مؤمن و کفر و جهود، اختلاف حق و باطل نیست، بلکه اختلاف نظرگاه، آن هم نه نظرگاه پیروان ادیان، بلکه نظرگاه پیامبران علیهم السّلام است. { همان، ص ۶. { با توجه به این رویکرد، هیچ مرزی برای ادیان و تجربه های دینی و فهم ها و تفسیرهای به رسمیت شناخته شده، قایل نیستند؛ یعنی همه را «عین وحی حق» می پندارند و همه ی ادیان را حق می دانند. { تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، صص ۱۷ - ۳۷. { با توجه به این که ادیان با یکدیگر تقابل دارند، می پرسیم: می توان پذیرفت که طرفین نقیض، حق و صحیح باشند؟ برای نمونه، آیا اعتقاد به اقانیم سه گانه (مسیحیان) و ثنویت (زرتشتیان) و خدای یگانه (مسلمانان و یهودیان) همه حق و صحیح است؟ آشکار است که بر موضوع واحد، نمی توان محمول های متناقض را حمل کرد؛ زیرا به اجتماع نقیضین می انجامد. از این رو، وقتی می گوئیم مبدأ، یگانه و واحد است، بدان معناست که دو گانه و سه گانه نیست. اگر هم بخواهیم همه ی این ادعاها را بپذیریم، اجتماع نقیضین را پذیرفته ایم که بطلان آن آشکار است. ۲- پلورالیسم خویش براندازبا توجه به ادعای مدعیان پلورالیسم، می توان گفت که پلورالیسم خود ویران ساز است؛ زیرا پذیرش این نظریه، مستلزم حق پنداشتن مرام های رقیب است که آن ها پلورالیسم را نقض می کنند. { لوازم فلسفی - کلامی پلورالیسم دینی، علی اکبر رشاد، مجله ی کتاب نقد، ش ۴، ص ۸۹. { ۳- امتناع ایمانیان، عقده قلبی است که بر یقین و نفی و شک استوار است. بنا بر مبانی پلورالیسم، آن چه نزد ماست «فهم و قشر» دین است، نه بطن و متن آن. فهم ها نیز ممکن است خطا و غلط باشند. اگر هم فهم درستی در میان باشد، به دلیل «تبیین ذاتی فهم ها» همه ی آن ها نمی توانند درست باشند. با تغییر در علم و فلسفه - که سیال هستند - پیش فرض های ما نیز دگرگون می شود. هم چنین فهم ما از متن صامت، جای خود را به فهم مغایر می دهد. البته اگر فرض کنیم که علم و فلسفه و در پی آن، فهم ما تا ابد ثابت بماند، فهم صادق، مصدّق ندارد؛ زیرا فهم ما، فهم متن وحیانی و درک نفس الامر گزاره ها و آموزه های دینی نیست. در اصل، فهم ما چیزی جز پژواک انتظاراتها و پرسش ها و پیش فرض های ما نخواهد بود. این گونه برخورد با

مسأله‌ی دین به شکاکیت می‌انجامد که با ایمان سازگاری ندارد؛ زیرا ایمان بر پایه‌ی یقین بنا می‌شود. ۴- حجیت نداشتن متون دینی و بی‌اعتبار شدن عمل به گزاره‌های دین‌بیدین ترتیب، ظاهر متون و نصوص دینی از حجیت ساقط می‌شود؛ زیرا دریافت ما از این نصوص، فرآورده‌ی تعاطی ذهن و عین یا بازتاب انتظارها، پرسش‌ها و پیش‌فرض‌های ما است. یعنی در هر صورت، دریافت ما از متن است و هرگز حجّت نخواهد بود. بر همین اساس، عمل به گزاره‌های دینی، بی‌اعتبار خواهد شد؛ زیرا پلورالیسم، «فتوا دادن به تباین فرو ناکاستنی و قیاس‌ناپذیری فرهنگ‌ها، دین‌ها، زیان‌ها و تجربه‌های آدمیان و همه را اهل فلاح و صلاح پنداشتن» است. بر این مبنا، برای نجات و سعادت، نمی‌توان ملاکی‌ارایه داد؛ زیرا ارزش ایمان به «متعلق» آن بستگی دارد و صرف‌بآور داشتن به چیزی، ارزش‌شمرده نمی‌شود. ۵- نقش هدایت‌گرایانه‌ی دین‌مبانی پلورالیسم با نقش هدایت‌گری دین و خداوند سازگاری ندارد؛ زیرا اگر فهم آدمیان از متون دینی متنوع و متباین است (این، یکی از مبانی پلورالیسم است) و تفسیرهای تجربه‌کنندگان تجربه‌های دینی نیز یکسره متکثر و متضاد است (مبنای دیگری از پلورالیسم)، دین و تجربه‌ی تفسیرناشده‌ای نخواهیم داشت. پس همه‌ی ادیان و تجربه‌ها، دستخوش تفسیرهای گوناگون گشته و همگی تحریف شده‌اند. { صراط‌های مستقیم، ص ۴. } در این صورت، دسترسی به جوهر دین و دین‌حق، اندیشه‌ای بیهوده است و این به معنای بسته بودن باب هدایت و بی‌مصادق شدن اسم‌های حق تعالی است. رسیدن به رستگاری نیز پنداری ساده لوحانه خواهد بود. { همان. } در این جا، این پرسش مطرح می‌شود که چرا خداوند پیامبران را برای هدایت مردم فرستاده است، در صورتی که خود می‌دانست ممکن است وحی حق، ذهن آلوده شود و به «نظرها و منظرها» گرفتار گردد؟ یعنی با تأثیر پذیرفتن از شرایط قومی، ذهنی و روحی شخص پیامبران، پیش‌فرض‌های مفسران، دستخوش «قبض و بسط تئوریک» { تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، صص ۲۲۱ - ۴۲۱. } گردد و در اقیانوس تفسیرهای متباین و متناقض، فرو رود. ۶- جواز بدعت و تعطیلی شریعت: بر اساس مبانی پلورالیسم، «در معرفت دینی هم چون هر معرفت بشری دیگر، قول هیچ کس، حجت تعبدی برای کس دیگر نیست و هیچ فهمی، مقدس و فوق‌چون و چرا نیست.» { صراط‌های مستقیم، ص ۴. } این سخن به معنای جواز «بدعت» و ظهور بیابایی پیامبران دروغین است و بر همین اساس، شریعت‌ها تعطیل می‌شوند؛ زیرا آن چه در این جا راهزنی می‌کند، عنوان کافر و مؤمن است که عنوان‌هایی صرفاً فقهی و دنیوی هستند. نظیر این عنوان‌ها در همه‌ی شریعت‌ها وجود دارد و ما را از دیدن باطن امور، دور می‌دارد. { همان، ۲۱. } این عنوان‌ها که «تمایزهای ظاهری» است، باید از میان برداشته شود؛ زیرا «عمل کردن به این یا آن آداب، مایه‌ی سعادت و هدایت نیست.» { لوازم فلسفی - کلامی پلورالیسم دینی، کتاب نقد، ش ۴، صص ۴۰۱ - ۵۰۱. } برای مطالعه‌ی بیشتر تر. ک: ۱- تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه‌ی معاصر، صص ۳۶ و ۷۷۱.۲- دین‌شناسی، محمد حسین زاده، مؤسسه‌ی پژوهشی امام خمینی رحمه الل. ۳. تازه‌های اندیشه، (پلورالیسم دین، حقیقت، کثرت)، هادی صادقی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، صص ۴۹ و ۲۱۱.۴- لوازم فلسفی - کلامی پلورالیسم دینی، علی اکبر رشاد، کتاب نقد، ش ۴، صص ۶۹ و ۵۰۱. { الف. } پی‌آمدهای مثبت پلورالیسم دینی، کدام است؟ آیا این پی‌آمدها در دین اسلام به دست نمی‌آید؟ (ب) تفاوت جامعه‌ی اسلامی با جامعه‌ای که در آن، پلورالیسم دینی پذیرفته شده است، چیست؟ علی امیرخانی‌الف) پی‌آمدهای مثبت پلورالیسم دینی عبارت است از: ۱- هم‌زیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان‌داعا شده است که یکی از پی‌آمدهای مثبت «پلورالیسم دینی»، مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز پیروان ادیان و مذهب‌های گوناگون در یک جامعه است؛ یعنی در مقام عمل، همه با مسالمت و صلح و صفا در کنار هم زندگی کنند، به یکدیگر احترام بگذارند و با هم درگیر نشوند. این گونه «پلورالیسم دینی» پیش از آن که از سوی هواداران این نظریه مطرح شود، به شکل کامل‌تر و منطقی‌تر در دین اسلام و سیره‌ی پیامبر اکرم و پیشوایان معصوم علیهم‌السلام وجود داشته است. برای نمونه، قرآن کریم می‌فرماید: *و لا ینهکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبرؤهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین.* { ممتحنه، ۸. } خداوند، شما را از نیکی کردن و عدالت ورزیدن در حق کسانی که در امر دین با شما پیکار نکرده و شما

را از خانه و دیارتان، بیرون نرانده اند، باز نمی دارد؛ زیرا خداوند، عدالت پیشگان را دوست دارد. ۲- گفت و گوی ادیان بر اساس این روش، دین داران باید با روشی منطقی و خردپذیر، به بررسی اصول دینی همه ی ادیان پردازند و با ضوابط معرفت شناسی و منطقی به گفته ی آنان گوش فرادهند، تا به دین صحیح دست یابند. قرآن کریم نیز به این مطلب اشاره دارد، چنان که می فرماید: فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه. { زمر، ۷۱ و ۸۱. } پس بندگان را بشارت ده، همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آن ها پیروی می کنند... در سیره ی پیامبر اکرم و پیشوایان معصوم علیهم السّلام می بینیم که آنان همیشه در این زمینه پیش گام بودند و با سعه ی صدر و اخلاق نیک، با انجام مناظره به جدال احسن می پرداختند و به اندیشه ی مخالفان خویش، احترام می نهادند. { کلام جدید، ص ۲۷۱. } ۳- نجات اکثریت گفته اند یکی دیگر از پی آمدهای مثبت پلورالیسم دینی، نجات یافتن افراد بیشتری از مردم است. باید گفت: هر چند یک دین حق است، ولی خداوند متعال در قیامت، افراد بسیاری را که تقصیری نداشته اند، می بخشد؛ یعنی خداوند این مستضعفان فکری را هر چند پیرو دین های دیگری باشند، از بخشش خود، بی نصیب نمی گذارد. پس مسأله ی بخشش و نجات افراد بیشتر، بدون تکیه بر پلورالیسم دینی نیز تحقق یافتنی است. { عدل الهی، مرتضی مطهری، صص ۹۸۲ و ۴۶۳. } با توجه به این گفته ها در می یابیم که بدون پلورالیسم دینی، می توان به پی آمدهای مثبت آن دست یافت. ب) تفاوت های جامعه اسلامی با جامعه ای که در آن «پلورالیسم دینی» پذیرفته شده است: ۱- جامعه هایی که پلورالیسم دینی را پذیرفته اند، در پی مسایل مشترک هستند این دیدگاه به وسیله ی نسبیّت گرایی، خودنمایی می کند. جامعه های به اصطلاح «پلورالیستی»، از یک سو با اطلاق گرایی و طرد گرایی مخالف اند و از سوی دیگر، به دلیل دگرگونی های تاریخی، معتقدند که همه چیز به ویژه پدیده های فرهنگی و نظریه های دینی و اخلاقی، وسیله ی رستگاری را در اختیار انسان می نهند. پس به اختلاف ها و راه های متفاوت یکدیگر نباید اندیشید، بلکه باید به مسایل مشترک توجه داشت و از اختلاف پرهیز کرد. این رویکرد، در جامعه ی اسلامی، جایگاهی ندارد؛ زیرا اگر این جامعه ها به تحوّل تاریخی همه ی پدیده های و نسبیّت واقعی و خارجی گرایش دارند، پس نباید به رستگاری اعتقادی داشته باشند. این در حالی است که این عناصر هدف همه ی دین داران است. می پرسیم: اگر همه ی پدیده های جهان، متحول و متغیر باشند، پس چگونه می توان یک یا چند امر مشترک و ثابت در همه ی ادیان یافت؟ افزون بر این، هیچ اندیشمند واقعیت گرایی، تحول عمومی پدیده ها را نمی پذیرد؛ چون در غیر این صورت، نخستین پدیده ای که با این نظریه ذبح می شود، نظریه ی نسبی گرایی صاحبان این رویکرد است که تحول، آن را به اثبات تبدیل می کند. { کلام جدید، ص ۰۷۱. } از همه مهم تر، سیره ی پیامبر اکرم و امامان معصوم علیهم السّلام و قرآن کریم، شکاکیت و نسبیّت را نفی می کنند و رسیدن به حق را امکان پذیر می دانند. قرآن می فرماید: و اذا قیل انّ وعدالله حق و الساعه لاریب فیها قلتم ما ندری ما الساعه ان نظن الا ظنا و ما نحن بمستیقنین. { جاثیه، ۲۳. } و هنگامی که گفته می شد: «وعده ی خداوند حق است و در قیامت هیچ شکی نیست»، شما می گفتید: «ما نمی دانیم قیامت چیست؟ ما تنها گمانی در این باره داریم و به هیچ وجه یقین نداریم». ۲- وحدت جامع و کامل دین بر اساس این ویژگی، جامعه ی تکثرگرا، ضرورت دین را در وجود گوهر دین پذیرفتنی می داند و تکثر ادیان را برای پدیدار گشتن جامع و کامل وحدت متعالی دین، ضروری می شمارد. به گفته ی آنان، هر دین خاص، بخشی از ذات و گوهر دین ازلی و ابدی را تجسم می بخشد. این سخن نیز اشکال هایی دارد که اینک بر می شمیریم. { تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، صص ۵۳۱ - ۶۳۱. } ضمانتی وجود ندارد که ادیان، گوهر واحدی داشته باشند. افزون بر آن، گوهر واحد ادیان نیز قابل کشف نیست. باید دانست اگر وجود صدف برای ادیان ضرورت نداشته باشد، گوهر ادیان نیز نمی تواند تداوم یابد. حتی اگر ما تمایز صدف و گوهر ادیان را بپذیریم، نمی توانیم ضرورت وجود صدف را انکار کنیم؛ زیرا هر انسان دین داری که می خواهد به گوهر دین خود دست یابد تنها از راه صدف، به آن می رسد. پس این ویژگی به خواسته ی «پلورالیسم» تحقق نمی بخشد؛ زیرا هر دینی به ناچار، به انحصار صدف و گوهر خود فتوا می دهد. { کلام جدید، صص ۷۷۱ - ۸۷۱. } ۳- حجّیت مطلق و

منحصر به فرد، در هیچ دینی وجود ندارد در جامعه‌هایی که نظریه‌ی «پلورالیسم دینی» حاکم است، سه عنصر اصلی در تجربه‌های دینی بشر وجود دارد که عبارت است از: عنصر رازگونه، عنصر عرفانی و عنصر پیامبرانه. اگر این سه عنصر با یکدیگر هم آهنگ و متحد شوند، چیزی به نام «دین روح عینی» فراهم می‌آورند. این پدیده همان مطلوبی است که ادیان در جست و جوی آنند و در هر دین تاریخی، تنها بخشی از آن به ظهور رسیده است. پس حجیت مطلق و منحصر به فرد، در هیچ دین خاصی وجود ندارد. {تحلیل و نقد پلورالیسم دینی، ص ۰۹.} این ویژگی نیز در جامعه‌ی اسلامی جایگاهی ندارد؛ زیرا همان گونه که تفسیرهای گوناگون درباره‌ی تجربه‌ی دینی از فرهنگ، سنت، اوضاع اجتماعی و روح افراد متأثر است، حقیقت تجربه‌ی دینی نیز که برای تجربه‌گر پدید می‌آید، از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد. در نتیجه، تجربه‌های دینی همانند تفسیر آن‌ها، متفاوت و گونه‌گون خواهند بود. اگر هر دینی تنها به بخشی از روح عینی دست می‌یابد، چگونه وجود آن حقیقت اثبات می‌شود و می‌گوییم هر دینی به بخشی از آن رسیده است؛ زیرا ممکن است هر یک از ادیان به واقعیتی مستقل از دین دیگر دست یافته باشد. پس این ادعا که همگی ادیان به بخش‌های گوناگون یک حقیقت رسیده‌اند، بدون دلیل است. {کلام جدید، صص ۶۷۱ و ۹۷۱.} ۴- پیام‌های همه‌ی ادیان معنای واحدی دارد بر اساس این ویژگی، ادیان الهی همگی پیام‌های واحدی دارند؛ یعنی ادیان، سخن یکدیگر را نقض نمی‌کنند و مردم می‌توانند با ادیان گوناگون، به یک نتیجه برسند! این ویژگی نیز معتبر نیست؛ زیرا ادیان، اختلاف ریشه‌داری دارند و تفاوت آشکاری حتی میان یهودیان و مسیحیان دیده می‌شود. اختلاف‌های دینی به دو دسته‌ی عقیدتی و بنیادین تقسیم می‌شود. در گروه اول، محمول‌های گوناگون، به یک موضوع واحد نسبت داده می‌شود. اختلاف‌های گروه دوم نیز آن است که موضوع‌های گوناگون به یک محمول پیوند می‌خورد. برای نمونه، این دو گزاره را در نظر بگیرید: الف - «خداوند مبدأ هستی است.» ب - «طبیعت مبدأ هستی است.» اختلافی که بین این دو گزینه وجود دارد، باورمندان آن‌ها را به موحد و غیر موحد تقسیم می‌کند. {مجموعه‌ی آثار، علامه مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۰۶۱؛ کلام جدید، صص ۹۷۱ - ۰۸۱.} ۵- محور بودن ایمان‌گرایی به جای شریعت مدارید دیگر ویژگی یک جامعه‌ی «تکثرگرا»، این است که شریعت‌گرایی در آن، جای خود را به ایمان‌گرایی می‌دهد. هرگاه سازمان‌ها و نهادهای دینی در جامعه‌ای به وجود آمدند، ساختارهای عقیدتی و عملی دگم و بسته‌ای را در قالب قوانین خشک و انعطاف‌ناپذیر پدید می‌آورند که به نفی دیگران می‌انجامد. در مقابل، ایمان دینی، تجربه‌ای سیال است که به نفی دیگران نمی‌انجامد. این ویژگی نیز مشکل دارد. اگر بتوان شریعت را به صورت آداب و رسوم و ساختار نظام ضد عقیدتی و اجتماعی ارایه کرد که به صورت سیال، با تجربه‌ی ایمانی و دینی، سازگار باشد، این صورت سیال دین با جامعه و فرهنگی متناسب است که از آن تأثیر پذیرفته است. بدین ترتیب، دین با تجربه‌ی دینی که در آن جامعه، تولد یافته است، سازگاری می‌یابد. چون جوامع و فرهنگ‌ها گوناگون هستند، به ناچار ادیان و تجربه‌های دینی آن‌ها نیز تفاوت پیدا خواهند کرد. آن‌گاه به آغاز نزاع بر می‌گردیم؛ یعنی این پرسش پیش می‌آید که رستگاری و رسیدن به حقیقت از آن کدام دین و تجربه‌ی دینی است؟ ۶- همه‌ی ادیان بدون هیچ تفاوتی بر حقیقتی دیگر از ویژگی‌های جوامع «پلورالیستی»، بر حق دانستن همه‌ی ادیان آسمانی است. در این دیدگاه، اسلام، مسیحیت، یهودیت و حتی در معنای گسترده‌تر، همه‌ی مکتب‌های غیر آسمانی مانند: بوداییزم، هندوئیسم، مارکسیسم و... رستگاری بشر را تضمین می‌کنند و حقانیت و رسمیت دارند! این ویژگی، با بحران منطقی و عقلی آشکاری رو به روست؛ زیرا اجتماع نقیضین و ضدین را پیشنهاد می‌دهد، در حالی که هر دو محال هستند. انسان با پذیرش «توحید» اسلام، «تثلیث» مسیحیت و «الوهیت» برهما و بودا، به تناقض‌گویی آشکاری دچار می‌شود که بر هیچ کس پوشیده نمی‌ماند. {کلام جدید، ص ۸۸۱.} افزون بر آن، در درون دین نیز آیات و روایات اسلامی، به صراحت و صددرصد با آن مخالفند. {عدل الهی، ص ۸۶۲.} نتیجه‌گیری: تنها در عرصه‌ی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز پیروان مذاهب‌ها و ادیان در کنار یکدیگر، نظریه‌ی نجات اکثریت و گفت و گوی ادیان، رویکردی از پلورالیسم دینی دیده می‌شود. با این حال، همه‌ی پی‌آمدهای مثبت، به شکل کامل و منطقی‌تر در

آیات قرآن کریم، متون دینی و سیره ی پیامبر اکرم و پیشوایان معصوم علیهم السّلام آمده است. اهل بیت علیهم السّلام همواره با انجام مناظره و جدال احسن، با سعه ی صدر و اخلاق نیکو، این کارکردها را تحقق بخشیده اند. دیگر ویژگی های پلورالیسم، اصولاً با مبانی اسلامی هم آهنگ نیست و جامعه ی اسلامی نیز به یاری جستن از آن ها، نیازی ندارد. آیا پلورالیسم دینی با خاتمیّت سازگاری دارد؟ محسن چورمقیاسخ مناسب به این پرسش را با بررسی دو مفهوم خاتمیّت و پلورالیسم دینی آغاز می کنیم. الف - خاتمیّت: تاریخ بشری شاهد ظهور پیامبران آسمانی و ادیان فراوانی بوده است. از یک نظر، این تکثر را باید به دلیل تفاوت داشتن استعداد انسان ها و شرایط محیطی و اجتماعی دانست. سیر حکمت و تحوّل انسان در پذیرفتن بار سنگین امانت الهی، وضع شریعت و فرو فرستادن کتاب های آسمانی، سیر صعودی و تکاملی داشته است. به دیگر سخن، گذشت زمان، آمدن پیامبران و به بار نشستن استعدادهای آدمی، برای تکامل ادیان در دو بعد کتمی و کیفی، بستر مناسبی فراهم آورده است. انسان ها در مدرسه ی ادیان همانند دانش آموزان دوره ی ابتدایی هستند که برای رسیدن به دوره های بالاتر باید گام به گام، پیش روند. همان گونه که مواد درسی دوره های گوناگون مدارس، پایه و مکمل یکدیگرند، آیین های آسمانی نیز مؤید و کامل کننده ی یکدیگر هستند. { اسلام و نسخ ادیان، محمّد حسن قدردان قراملکی، کیهان اندیشه، ش ۳۸. } هر چند با ظهور ادیان الهی، بر اساس شرایط زمانی و مکانی، تفاوت هایی در شریعت یعنی احکام فرعی، رخ داده، ولی روح دین در همه ی زمان ها تسلیم بودن محض در برابر خداوند، دوری جستن از خود محوری و مبارزه با طاغوت در دو بُعد فردی و اجتماعی، بوده است. با پذیرش این تکثر در زندگی بشر و ایمان به پیامبران و ادیانی که آورده اند و با توجه به آیات و روایات، درمی یابیم که پیامبر گرامی اسلام، حضرت محمّدصلی الل.ه علیه وآله وسلم خاتم پیامبران است. خاتم به عنوان یکی از ویژگی های پیامبر اسلام صلی الل.ه علیه وآله وسلم در قرآن و روایت ها مطرح شده است. خداوند در قرآن کریم می فرماید: ما کان محمّداً ابا أحد من رجالکم ولكن رسول اللّٰه و خاتم النبیین. { احزاب، ۰۴. } حضرت محمّدصلی الل.ه علیه وآله پدر هیچ یک از مردان شما نیست. او دو ویژگی مهمّ دارد؛ رسول اللّٰه و خاتم پیامبران است. روایت بسیار مشهوری از سنی و شیعه روایت شده است که بر اساس آن، پیامبر صلی الل.ه علیه وآله به امیرالمؤمنین علی علیه السّلام فرمود: انت منی بمنزله هارون من موسی إلاّ أنّه لانیّ بعدی. نسبت تو با من، نسبت هارون است به موسی با این تفاوت که پس از من، پیامبری نخواهد بود. با توجه به آیات و روایات فراوانی که در این زمینه، وارد شده، مسلمّ است که پیامبر اسلام صلی الل.ه علیه وآله آخرین پیامبر و شریعت وی، آخرین شریعت و ختم کننده ی نبوت است. ب - پلورالیسم دینیهوداران پلورالیسم می گویند که همه ی ادیان، چهره های یک حقیقت واحد و برداشت های ویژه ی انسانی از آن امر مطلق اند. به تعبیر جان هیک، آدمیان به روش های گوناگون به این حقیقت، واکنش نشان داده اند. پس ادیان، تفسیر رویارویی با آن حقیقت است. این تفسیرهای گوناگون که سبب گونه گونی ادیان گشته است، در عوامل انسانی و تاریخی ریشه دارد. { رک. به: دین شناسی، محمد حسین زاده، قم، مؤسسه ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الل.ه. } انسان ها، اندیشه ها و سلیقه های گوناگونی دارند که هر اندیشه و سلیقه برای صاحب آن، محترم است. به همین ترتیب، هیچ کس حق ندارد به پیروان دیگر به چشم حقارت بنگرد. صاحبان این اندیشه در توجیه سخنان خود می گویند: همان گونه که پلورالیسم و تکثرگرایی در عرصه هایی هم چون: سیاست و اقتصاد، امری مطلوب و مفید است، در عرصه ی دین و فرهنگ نیز باید وجود داشته باشد. باید زمینه ی بروز و ظهور همه ی ادیان را در جامعه کاملاً باز بگذاریم و بدانیم که میان ادیان، هیچ گونه برتری وجود ندارد. پذیرش هر یک از ادیان، کارکرد و ارزشی برابر با پذیرش دیگر ادیان دارد و دسته بندی آن ها به حق و باطل، کامل و ناقص و خوب و بد و مانند آن، کاملاً بی اساس و بی معناست. نتیجه گیری: خاتمیّت می گوید دین اسلام، آخرین دین و پیام الهی است که از سوی حضرت محمّدصلی الل.ه علیه وآله به مردم ابلاغ شده است و پس از آن، هیچ پیامبر و شریعتی، ظهور نخواهد کرد. این سخن برای نفی تکثرگرایی کافی نیست، بلکه ناسخ بودن دین اسلام نسبت به ادیان گذشته نیز باید اثبات شود؛ یعنی باید اثبات شود که با آمدن دین جدید، پای بندی به ادیان پیشین، روا

نیست. این سخن با مراجعه به آیات و روایات به دست می‌آید؛ زیرا بسیاری از آیات قرآن، اهل کتاب را برای ایمان آوردن به رسول خدا و قرآن فرامی‌خوانند، مانند: «و آمنوا بما انزلت مصدقاً لما معکم تکونوا اول کافر به». { بقره، ۱۴: «ایمان بیاورید به آن چه نازل کردم، در حالی که آن، کتاب‌های شما را تصدیق می‌کند و نخستین کافر به آن نباشید». } هم چنین روایات متعددی بر این مطلب دلالت دارد. برای نمونه، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله فرموده است: «ان الله عزوجل جعل کتابی المهیمن علی کتبهم الناسخ لها». { بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، ج ۹، ص ۲۹۲. «همانا خداوند عزوجل، کتاب مرا مسلط و حاکم و ناسخ کتاب‌های ادیان گذشته قرار داده است». } افزون بر آن، با توجه به تحریف‌هایی که در کتاب‌های ادیان پیشین رخ داده است، عقل نیز حکم می‌کند که باید به دین جدید روی آورد؛ زیرا ادیان گذشته نمی‌توانند بشریت را به سر منزل مقصود برسانند. از سوی دیگر، خاتمیت و کمال دو امر متلازم اند؛ یعنی ممکن نیست دین و آیینی، خود را خاتم ادیان بداند و داعیه‌ی کمال نداشته باشد یا این که داعیه‌ی کمال داشته باشد، ولی خود را دین خاتم معرفی نکند. ادعای نظریه‌ی تکثرگرایی این است که همه‌ی ادیان حق هستند و نباید از برتری میان ادیان، سخن گفت. این نظریه، دسته‌بندی ادیان به حق و باطل یا کامل و ناقص را نمی‌پذیرد، در حالی که قرآن کریم با بیانی صریح، ندای خاتمیت سر می‌دهد و از کمال و برتری دین اسلام سخن می‌گوید. پس چگونه پلورالیسم دینی می‌تواند با خاتمیت سازگار باشد؟ { برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: ۱- شریعت در آینه‌ی معرفت، عبدالله جوادی آملی، قم، نشر اسراء. ۲- اسلام و نسخ ادیان، محمد حسن قدردان قراملکی، کیهان اندیشه، ش ۳۸.۳- کاوش‌ها و چالش‌ها، محمد تقی مصباح یزدی، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره. ۴- خاتمیت، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا. } میان پلورالیسم دینی و سیاسی چه نسبتی وجود دارد؟ گروه دین پژوهی پلورالیسم، نظریه‌ی ای است که در چارچوب مبنای ویژه‌ای پدید آمده است. برای اظهار نظر درباره‌ی هر نظریه، باید چارچوب آن را شناخت. بنا بر این، به طور گذرا، خاستگاه، چارچوب و اصول پلورالیسم را بررسی می‌کنیم. ۱- بررسی اصول اخلاقی و سیاسی پلورالیسم دین‌باصل اخلاقی و سیاسی پلورالیسم دینی را باید در اندیشه‌ی ای جست که پس از قرن ۸۱ میلادی در اروپا، رایج شد. می‌توان گفت پلورالیسم در جریان فکری لیبرالیسم ریشه دارد؛ زیرا رشد لیبرالیسم سیاسی در قرن ۸۱ میلادی با ردّ تعصب مذهبی افزایش یافت. تعصب مذهبی در جنگ‌های فرقه‌ای دوران نهضت اصلاح دینی، ظاهر شده بود. در قرن ۲۰، اصول لیبرالیسم به باورها و ادیان غیر مسیحی گسترش پیدا کرد. پلورالیسم دینی نتیجه‌ی تلاشی است که پایه و مأخذی را در الهیات مسیحی برای تحمل ادیان غیر مسیحی فراهم می‌کند و از این نظر، خود، اساس گونه‌ای مدرنیسم یا لیبرالیسم دینی است. البته چارچوب کلامی آن‌ها انباشته از کاستی است که با کاستی‌هایی که در فلسفه‌ی سیاسی لیبرال یافت می‌شود، بی‌ارتباط نیست. پس برای درک و شناسایی آن‌ها با خطوط کلی و اساسی، رشد تاریخی و اندیشه‌های اصلی لیبرالیسم دینی و سیاسی آشنا شویم. ۲- رابطه‌ی لیبرالیسم دینی و سیاسی لیبرالیسم در آغاز برای معرفی یک ایدئولوژی سیاسی به اروپای اواخر قرن ۹۱، به کار می‌رفت. لیبرالیسم سیاسی بر تساهل و مدارا، حقوق و آزادی‌های فردی با پشتیبانی از پلورالیسم در شیوه‌های زندگی، پای می‌فشارد. بیشتر لیبرال‌ها می‌پذیرند که لیبرالیسم را باید تا نهضت اصلاح دینی پی گرفت؛ زیرا ابتدا، آزادی وجدان و شعور باطنی در امور دینی پدید آمد و سپس به دیگر حوزه‌های باور و اعتقاد، گسترش یافت. بنابراین، تحمل اعتقادهای گوناگون در دین بر همان پایه‌های لیبرالیسم سیاسی شکل گرفته است. پلورالیسم دینی، راه حلی است که پایه و مأخذ الهیاتی برای این تساهل و تحمل فراهم می‌کند، ولی پروتستانیتسم لیبرال را بر اساس ویژگی‌های دیگری می‌توان تعریف کرد. آن ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ۱. پذیرش تفسیرهای غیر سنتی از کتاب مقدس مسیحیت (به ویژه آن‌گاه که با توجه به دعوی علوم طبیعی و تاریخ، اطلاعاتی در این باره داشته باشد). ۲. شک و تردید فراگیر نسبت به نظریه پردازی عقلی در الهیات. ۳. پافشاری بر پشتیبانی دین از اصول اخلاقی مدرن و اصلاح اجتماعی یکسان با آن اصول. ۴. پافشاری بر این آموزه که اساس و گوهر دین، یک تجربه‌ی دینی شخصی است، نه عقیده، احکام شرعی، جامعه‌ی دینی یا مراسم عبادی. با توجه به آن چه گفته شد پلورالیسم دینی را می‌توان

چنین تعریف کرد: «پلورالیسم دینی، فرآیند پروتستان‌تیسیم لیبرال» است که ویژگی‌های زیر را دارد: ۱. ارایه‌ی تفسیرهای غیر سنتی از باورها و کتاب مقدس، برای این که نجات و رستگاری را از راه‌های دیگری جز دین مسیحیت ممکن بسازد. از این رو، رستگاری به وسیله‌ی ادیان دیگر نیز ممکن است. ۲. تردید در استدلال‌های عقلی، برای برتری دادن دین مسیحی و باورهای مسیحیت. ۳. دست‌یازیدن به اصول اخلاقی مدرن در زمینه‌ی تساهل و ردّ تعصب. ۴. پافشاری بر اصول مشترک در ایمان شخصی، به ویژه گرایش درونی به حق و امر نهایی، به همراه این باور که اظهار بیرونی و عملی ایمان، در قانون دینی، مراسم عبادی و آموزه‌ی الهیاتی، اهمیت فرعی دارد. بنابراین، پروتستان‌تیسیم سرچشمه‌ی لیبرالیسم سیاسی و لیبرالیسم سیاسی سرچشمه‌ی پلورالیسم دینی است. { برای مطالعه‌ی بیش‌تر ر.ک: اسلام و کثرت‌گرایی دینی، محمد لگن‌هاوزن، برگردان: نرگس جواندل، قم، مؤسسه‌ی فرهنگی طه، چ اول، ۹۷۳۱. } ۳- ویژگی‌های مشترک لیبرالیسم سیاسی و پلورالیسم دینی بر اساس نظریه‌ی سیاسی لیبرال، میان قلمروی عمومی و شخصی، تمایز عمیقی وجود دارد. افراد، قلمروی عمومی را به وسیله‌ی قرارداد اجتماعی و برای فراهم آوردن مصالح و منافع مشترک، فرض می‌کنند. چون جامعه دربردارنده‌ی افراد گوناگون با باورهای مختلفی از دین است، دین باید از قلمروی عمومی حذف شود. بر این اساس، سکولاریسم نتیجه‌ی لیبرالیسم سیاسی است و اختلاف باورهای دینی، تفاوت‌های زیباشناختی و سلیقه‌ای پنداشته می‌شود. پس جنبه‌ی اجتماعی دین از قلمروی شخصی پیروی می‌کند. چنین نگرشی به دین، در فلسفه‌ی پلورالیسم دینی تصویر شده است؛ زیرا اختلاف ادیان را اختلاف‌های فرهنگی در بازگو کردن باورها می‌داند. بدین ترتیب، اختلاف شیوه‌های ادیان مانند اموری که به سلیقه‌های شخصی مربوط هستند و هیچ اساسی ندارند، شخصی شمرده می‌شود. بر اساس چنین نگرشی، برتری یک دین بر دین دیگر، تنها موضوعی احساسی است که در تربیت فرهنگی افراد ریشه دارد. باید گفت پلورالیسم همانند لیبرالیسم، جنبه‌های اجتماعی دین را دست‌کم می‌گیرد. ویژگی مشترک پلورالیسم و لیبرالیسم در این است که هر دو درباره‌ی دین بیش‌از عمل بر ایمان، پافشاری می‌کنند. لیبرال‌ها این حقیقت را که «هیچ کس نباید به داشتن مذهب خاصی مجبور شود»، بیانی صریح و حکمی قطعی درباره‌ی آزادی دینی می‌پندارند. پلورالیسم نیز در برداشت خود از اختلاف ادیان، بر ایمان بیش‌از عمل پای می‌فشارد و مشکل آن را از راه توافق و آشتی نهایی باورها، حل می‌کند. با توجه به آن چه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت: چون پلورالیسم دینی و سیاسی از پی‌آمدهای اندیشه‌ی لیبرالیستی هستند، ریشه‌ی یگانه‌ای دارند. پلورالیسم سیاسی ممکن است به پلورالیسم دینی بیانجامد، ولی اگر پلورالیسم سیاسی را نپذیریم، سبب نمی‌شود پلورالیسم دینی را نپذیریم؛ زیرا متعلق و موضوع این دو با هم تفاوت دارد. { برای مطالعه‌ی بیش‌تر ر.ک: ۱- دین‌شناسی، محمد حسین زاده، انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله، صص ۳۵ و ۸۵.۲- کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۹۷۳۱، چ اول. ۳- پلورالیسم دینی و استبداد روحانیت، محسن غرویان، صص ۶ و ۲۶. } نظریه‌ی پلورالیسم (کثرت‌گرایی) و تقریرهای مهم آن را تبیین فرمایید. رضا صادقی‌کثرت ادیان در عالم خارج، حقیقتی است که بر اساس آن، این پرسش به میان می‌آید که پیروان یک دین خاص درباره‌ی ادیان دیگر، باید چه دیدگاهی داشته باشند؟ هدف انسان‌ها از دین‌داری، رسیدن به کمال و رستگاری است، ولی آیا این هدف با پیروی از هر دینی، محقق می‌شود یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، هر دینی متناسب با باورهای پذیرفته شده در آن دین، دیدگاه ویژه‌ای خواهد داشت. کثرت‌گرایی _ { pluralism } در کنار انحصارگرایی و شمول‌گرایی، یکی از سه دیدگاهی است که در بستر مسیحیت و بر اساس باورهای ویژه در مسیحیت مطرح شده‌اند. پس تأکید بر این نکته لازم است که دیدگاه دیگر ادیان از جمله دین مبین اسلام لزوماً یکی از این سه نظریه خواهد بود. پلورالیسم یا کثرت‌گرایی دینی بر این باور است که حقیقت متعالی در همه‌ی ادیان مشترک است. با این حال، میان حقیقت فی‌نفسه _ { Noumena } و حقیقت، آن گونه که انسان‌ها و فرهنگ‌ها، آن را درک و تجربه می‌کنند _ { phenomena } تفاوت وجود دارد. هنگامی که مؤمنان از واقعیت غایی، سخن می‌گویند، تنها می‌توانند توضیح

بدهند که آن واقعیت چگونه برایشان پدیدار شده است (مانند داستان فیل و توصیف آن از زبان کوران که در مثنوی مولانا آمده است)؛ زیرا واقعیت غایی، نامتناهی است. پس همه ی این تفسیرها بر او بار می شود و هیچ منظر نهایی وجود ندارد؛ یعنی ما، انسان هایی کور و در بند مفاهیم و فرهنگ های خویش هستیم. از راه دیگری نیز می توان به کثرت گرایی رسید. گزاره های دینی، استعاره هایی هستند که اعتبارشان به کارآیی آن ها در دگرگون ساختن و رستگاری انسان ها بستگی دارد. گوهر دین، دگرگون کردن شخصیت انسان است و گزاره های دینی هر چند در ظاهر متفاوت باشند تا وقتی بتوانند انسان را از خود محوری به خدا محوری برسانند، صادق خواهند بود. تجربه های دینی در ادیان گوناگون، اشتراک های بسیاری دارند و اختلاف های موجود به دلیل اختلاف فرهنگ هاست. جان هیک که از بنیان گذاران این نظریه به شمار می رود و مطالب یاد شده نظریه های او بود، دیدگاه جان هیک که با عنوان «نظریه ی پلورالیسم» بیان شد، برگرفته از این منابع است: الف. عقل و اعتقاد دینی، صص ۹۰۴ و ۴۱۴. ب. مباحث پلورالیسم دینی، صص ۹۵ و ۷۸. ج. تعدد ادیان، جان هیک، برگردان: بهاء الدین خرم شاهی، مجله ی کیان، ش ۶۱. { یادآوری می کند که این نظریه تنها یک فرضیه است { مباحث پلورالیسم دینی، ص ۴۷. } و هنوز دلیل مورد پذیرش عموم را ندارد. { تعدد ادیان، جان هیک، برگردان: بهاء الدین خرم شاهی، مجله ی کیان، ش ۶۱. } این فرضیه بر پایه ی استقراء بنا شده است. استقرای یاد شده تنها در ادیان بزرگ، صورت گرفته است و این نظریه درباره ی ادیان کوچک تر یا مذهب های پرتعدادر سکولار نظیر کمونیسم باید جداگانه بررسی شود. او می گوید که پلورالیسم لازمه ی منطقی شمول گرایی است؛ زیرا در واقع، مسیحیت با پذیرش شمول گرایی پذیرفت که خارج از مسیحیت نیز رستگاری وجود دارد. البته این که آن ها را نیز مسیحی بنامیم، از نظر جان هیک، یک گزاره گویی بیش نیست. { مباحث پلورالیسم دینی، صص ۹۶ و ۴۷. } دیگر تقریرهای پلورالیسم صرف نظر از دیدگاه جان هیک، روی کردهای دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که فشرده ای از مهم ترین آن ها را بیان می کنیم. سید حسین نصر از اندیشمندان مسلمانی است که به گونه ای متفاوت به پلورالیسم می رسد. تفاوت اصلی جان هیک و نصر در آن است که هیک، دین را پدیده ای انسانی می داند، ولی نصر، آن را وحی الهی می شمارد. { معرفت، پلورالیسم دینی، محمد لکن هاوژن، برگردان: احمد رضا جلیلی، مجله ی معرفت، ش ۴۲، ص ۹۷. } دکتر نصر متأثر از مکتب «خرد جاویدان»، { همان، ص ۹۷. } می گوید تقدیر الهی این گونه اقتضا کرده است که هر دینی متناسب با ظرفیت های انسانی ویژه ای شکل بگیرد. برای مثال، خداوند خواسته است که عیسی در اسلام، پیامبری الهی و بنده ی خدا باشد، ولی در مسیحیت، به عنوان منجی مطرح گردد. او می گوید: «اگر فقط یک جامعه ی بشری وجود می داشت، نیازی به بیش از یک دین نبود.» جالب است بدانید که در گفت و گوی جان هیک با دکتر نصر، جان هیک بر این نکته پافشاری می کند که پژوهش ها نشان می دهد حضرت عیسی علیه السلام، خود را تجلی خدا نمی دانسته است. از این رو، مسیحیان باید عقیده ی «تثلیث» را رها کنند. در مقابل، دکتر نصر به عنوان اندیشمندی مسلمان با تأکید بر این که چگونه می توان باور داشت که خداوند اراده کرده است مسیحیان دو هزار سال در خطا باشند، می گوید: مسیحیان باید بر دیدگاه سنتی خود پافشاری کنند. به هر حال، از نظر ایشان، مناسک و متون مقدس و برخی سخنان الهیات در چارچوب هر دینی، مقدر به تقدیر الهی است. { معرفت، ادیان و مفهوم ذات غایی، عدنان اصلان، گفت و گو با: جان هیک و سید حسین نصر، برگردان: احمد رضا جلیلی، ش ۳۲، صص ۰۷ - ۷۷. } دیگر تقریر مهم پلورالیسم، روی کردهای زبان شناسی است. «ویلیام ای کریستین» در کتاب «معنا و حقیقت در دین»، با بیان تفاوت ایمان و معرفت، می گوید: پیام های ادیان مثل: «عیسی نجات دهنده است» یا «خدا رحیم است»، پیام هایی متفاوت هستند، ولی مانع الجمع نیستند. اگر یهودیان، عیسی را منجی نمی دانند؛ بدان دلیل است که از کلمه ی «عیسی»، معنای متفاوتی را اراده کرده اند. { کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه، قم، حوزه ی علمیه ی قم، ۹۷۳۱، ص ۶۷۱. } این تقریر را به صورت روشن تری در نظریه ی «بازی های زبانی ویتگنشتاین» می توان یافت. بر اساس این نظریه، هر دینی، مفاهیم ویژه ای دارد. در مسیحیت، هیچ حکمی درباره ی «الله» دیده نمی شود. پس هیچ گاه ادیان، ناظر به یکدیگر

نیستند تا همدیگر را؛ ۳۳» نفی کنند. هر دینی، گونه‌ای بازی زبانی ویژه‌ی خود را دارد. { پژوهش‌های قرآنی، پلورالیسم، ش ۱۱ - ۲۱. } گفتنی است در مغرب زمین، مبانی متعدد دیگری نیز به پلورالیسم می‌انجامد که بسیاری از آن‌ها را «ریچارد زگلین» در کتاب «به سوی یک الهیات چند دینی» گردآوری کرده است. فشرده‌ای از این کتاب در مقاله‌ای در شماره‌ی اول فصل نامه‌ی حوزه و دانشگاه آمده است. هم‌چنین پلورالیسم از دیدگاه غربیان در کتابی با نام «صراط‌های مستقیم» به قلم عبدالکریم سروش (بدون آوردن مأخذ) گردآوری شده است. شاید بتوان اکثر رویکردهای مذکور را تحت سه نظریه‌ی عام گردآوری کرد: ۱. پلورالیسم به معنی مدارا و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز برای پیش‌گیری از جنگ‌ها و درگیری‌ها است. یعنی حقیقت را متکثر نمی‌دانیم، بلکه تنها با پذیرش کثرت به عنوان واقعیتی اجتماعی، افراد را از نظر اخلاقی، به مدارا و صلح فرا می‌خوانیم. این دیدگاه با این سخن که هر گروهی، خود را حق بداند، هیچ منافاتی ندارد. به‌طور کلی، پلورالیسم، اخلاقی است نه فلسفی یا کلامی. پس این پرسش را بی‌پاسخ رها می‌کند که آیا همه‌ی دین‌داران می‌توانند به رستگاری برسند یا خیر؟ ۲. این دیدگاه می‌پذیرد که دین واحدی از سوی خداوند آمده است، ولی ادیان موجود را چهره‌های گوناگون آن دین می‌داند. در جوهر ادیان موجود، اختلافی نیست، بلکه تفاوت‌ها در فهم دین به وجود می‌آیند. حقیقت عریان در دست هیچ‌کس نیست و هر کس، چهره‌ای از این حقیقت را به فهم خودش درک می‌کند. ۳. در این دیدگاه، حتی آن حقیقت واحد نیز پذیرفته نمی‌شود، یعنی آن چه متکثر است، خود حقیقت است. بدین ترتیب، این نظریه به نوعی نسبت‌گرایی در متن واقع، ملتزم خواهد بود. { پژوهش‌های قرآنی، پلورالیسم، ش ۱۱ - ۲۱. } به هر حال، در رویکردهای نوین دین‌شناسی، باید به خاستگاه و بستر به‌بار نشستن این گونه‌نظریه‌ها توجه کرد. بخشی از این رویکردها، معلول تاریخ دینی غرب و عملکرد ویژه‌ی نهاد دین در غرب است. بخشی دیگر نیز نیاز غرب امروز به شمار می‌آیند و با ۴۴٪ از خنج‌جنبه‌های گوناگون لیبرالیسم هم‌آهنگ هستند. چیرگی روح اومانیسم و انسان‌محوری بر این نظریه‌ها و سنجش دین با عقلانیت ابزاری در آن‌ها، از مهم‌ترین مسائلی است که الحادی بودن این نظریه‌ها را نمایان می‌سازد. آیا تعدد ادیان دلیل بر حقایق کثرت‌گرایی نیست؟ محمدحسین احمدی‌کثرت‌گرایی یا پلورالیسم، پاسخ این پرسش است که از میان این همه ادیان که همه ادعا می‌کنند تنها نجات بخش بشر هستند، کدام یک نجات بخش بشر است و رستگاری او را تضمین می‌کند؟ می‌دانیم که نمی‌توان همه‌ی ادیان را برحق دانست و نمی‌توان همه را نیز تخطئه کرد؛ زیرا در میان همه‌ی ادیان، انسان‌های پاک و صادقی وجود دارند، هر چند از محتوای دینی که ما آن را حق می‌دانیم، بی‌خبر باشند. آیا می‌توان گفت که چنین افرادی، به رستگاری نمی‌رسند؟ فشرده‌ی این نظریه که جان‌هیک آن را کامل‌ترین بیان کرد، چنین است: «...تنها یک راه و شیوه‌ی نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعدد و متکثری در این زمینه وجود دارند.» { مباحث پلورالیسم دینی، جان‌هیک، ص ۹۶. } یعنی همه‌ی ادیان می‌توانند بشر را به سعادت برسانند، نه تنها یک دین. بنابراین، اسلام و مسیحیت هیچ‌یک نمی‌توانند ادعا کنند که تنها ما سعادت بخش هستیم. «بنابراین، تکثرگرایی، حقایق و کمال و رستگاری را در همه‌ی ادیان محقق می‌شمارد.» { مجله‌ی معرفت، ش ۲۳، ص ۸۰۱. } حتی اگر دینی از نظر آموزه‌های اسلام، شرک‌آلود و باطل باشد، باز هم کمال و رستگاری را در پی خواهد داشت! کثرت‌گرایی هم‌چنان که از نامش پیداست، تعدد و تفاوت ادیان را درست می‌داند و کاملاً آن‌ها را از هم جدا می‌شمارد، ولی می‌گوید: «هر چند ادیان تفاوت دارند، ولی آن‌ها در راه رستگاری بشر، یک کار مشترک انجام می‌دهند که در این صورت ما به بطلان یا ناحق بودن بسیاری از ادیان، دچار نمی‌شویم یا فقط راه و دین خود را حق نمی‌دانیم.» با این حال، واقعیت جز این است. در ادیان آسمانی، دوگونه کثرت و تعدد را می‌توان تصور کرد. به عبارتی، «کثرت دینی را می‌توان به دو گونه‌ی طولی و عرضی تقریر کرد... کثرت عرضی ادیان و شرایع آسمانی بدین صورت است که همه یا عده‌ای از پیروان دینی و شریعت پیشین، از پذیرش شریعت آسمانی جدید سرباز زده و بر شریعت پیشین باقی‌بمانند. مثال این گونه کثرت، ادیان ابراهیمی یهود، مسیحیت و اسلام است. کثرت طولی عبارت است از ادیان یا شرایع آسمانی که در طول تاریخ بشر ظهور نموده و به دین یا شریعت

اسلام ختم گردیده است. چنین کثرتی نه با حقانیت همگانی دین‌ها منافات دارد و نه از جنبه‌ی عملی مشکل آفرین است؛ زیرا فرض این است که همه‌ی ادیان، الهی و توحیدی‌اند و تغییر و تحریفی در آن‌ها راه نیافته است. بنابراین، از جنبه‌ی نظری، همگی برحق‌اند و پیروان آن‌ها نیز به نجات و رستگاری نایل آمده‌اند. از جنبه‌ی عملی نیز چون در زمان‌های مختلف و متوالی ظهور کرده‌اند مشکلی پیش رو نیست. در این جا با پدیده‌ی نسخ رو به رو هستیم؛ یعنی با آمدن شریعت الهی جدید، برخی از احکام شریعت پیشین، نسخ شده و عمل به آن‌ها مایه‌ی سعادت و رشد و کمال نفسانی نخواهد بود. {قرآن کریم.} پس ادیان، کثرت طولی دارند و این کثرت طولی هیچ‌گونه مشکل نظری و عملی ایجاد نمی‌کند. به عبارتی، هر چند در ظاهر کثرت عرضی وجود دارد، ولی از وجود یک چیز نمی‌توان حقانیت آن را نتیجه گرفت. پس در باطن و حقیقت، کثرت عرضی وجود ندارد و تنها یکی از ادیان، حق است، نه بیشتر. کثرتی که در ظاهر می‌بینیم در شریعت‌های ادیان است و گرنه ادیان در روح کلی خود، وحدت و یگانگی دارند. توحید، نبوت، وحی و معاد، روح کلی و مشترک همه‌ی ادیان آسمانی است. همه از یک خدا و یک معاد سخن می‌گویند و هدف کلی آن‌ها توجه دادن به حق، پیروی از پروردگار و بندگی او و حرکت به سوی رستگاری است. البته در احکام و فروع جزئی، اختلاف دارند که یک امر طبیعی است. «و دستورات جزئی و فروع (احکام) عملی متناسب با ۶۶ س ظگ ابعاد طبیعی و مادی آدمی و خصوصیات فردی و قومی به مقتضای زمان‌ها و مکان‌ها تغییر می‌یابند. این فروع جزئی (مثل نماز و روزه و...) که دلیل پیدایش مذاهب گوناگون هستند، نه تنها موجب کثرت در اصل دین نمی‌باشند، بلکه نتیجه‌ی همان فطرت ثابت و واحد هستند.» {تحلیل و نقد پلورالیسم، علی ربانی گلپایگانی، نشر فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ ۱، ۸۷۳۱ ش.} بنابراین، دین در اصل، یکی است و ادیان، تفاوت دارند نه تعدد. در صورتی می‌توان گفت ادیان تعدد دارند که هر یک، دیگری را نفی کند. قرآن مجید، پیامبران و شریعت‌های پیش از خود را نه تنها رد نمی‌کند، بلکه تصدیق می‌کند. ادیان آسمانی پیشین نیز آمدن دین اسلام را بشارت داده و حتی از با اشاره به نام پیامبر خاتم از او یاد کرده‌اند: «وَ اِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاتِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ.» {شریعت در آینه‌ی معرفت، عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ ۱، ۲۷۳۱ ش.} ای پیامبر! به یاد آر هنگامی را که عیسی پسر مریم به بنی اسرائیل گفت: همانا من فرستاده‌ی خدا به سوی شما هستم و به حقانیت کتاب تورات (که پیش از من نازل شده) و در برابر من است، ایمان دارم. هم چنین شما را به آمدن رسولی که نامش (در انجیل من) أحمد است، مژده می‌دهم... بنابراین، ادیان، کثرت عرضی و به دیگر سخن، تنافی ندارند، بلکه کثرت ادیان، طولی است. در غیر این صورت، باید همدیگر را نفی می‌کردند، نه تصدیق. در پایان، سخنی از شهید گران قدر استاد مطهری رحمه الله را در این زمینه می‌آوریم: «دین حق در هر زمانی، یکی بیش نیست و بر همه کس لازم است که از آن پیروی کند. این اندیشه که اخیراً در میان برخی از مدعیان روشن فکری رایج شده است که می‌گویند همه‌ی ادیان آسمانی از لحاظ اعتبار در همه وقت یکسانند، اندیشه‌ی نادرستی است. درست است که پیامبران خدا همگی به سوی یک هدف و یک خدا دعوت کرده‌اند، ولی این سخن به این معنا نیست که در هر زمانی، چندین دین حق وجود دارد و انسان می‌تواند هر دینی را که می‌خواهد بپذیرد، بلکه معنای آن، این است که انسان باید همه‌ی پیامبران را قبول داشته باشد و بداند که پیامبران سابق، مبشّر پیامبران لاحق، خصوصاً خاتم و افضل آنان بوده‌اند و پیامبران لاحق، مصدّق پیامبران سابق بوده‌اند. پس لازمه‌ی ایمان به همه پیامبران، این است که در هر زمانی، تسلیم شریعت همان پیامبری باشیم که دوره‌ی اوست و قهراً لازم است در دوره‌ی ختمیه به آخرین دستورهایی که از جانب خدا به وسیله‌ی آخرین پیامبر رسیده است، عمل کنیم. این لازم اسلام، یعنی تسلیم شدن به خدا و پذیرفتن رسالت‌های فرستادگان اوست. در این زمان اگر کسی بخواهد به سوی خدا راهی بجوید، باید از دستورات دین او (پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم) راهنمایی بجوید. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» {مجله‌ی معرفت، مؤسسه‌ی امام خمینی رحمه

الل.ه، ش ۲۳. { هر کس غیر از اسلام دینی را بجوید، هرگز از او پذیرفته نشود و او در جهان آخرت از زیان کاران خواهد بود. }
 عدل الهی، مرتضی مطهری رحمه الل.ه، نشر صدرا، چ ۴، ۸۶۳۱ ش. }

[http://www.hawzah.net/fa/magart.html?](http://www.hawzah.net/fa/magart.html?MagazineID=۰&MagazineNumberID=۴۶۳۳&MagazineArticleID=۳۴۶۲۷)

MagazineID=۰&MagazineNumberID=۴۶۳۳&MagazineArticleID=۳۴۶۲۷

دموکراسی و توسعه اقتصادی پایدار

هادی زمانی

توسعه اقتصادی و ساختار سیاسی دارای رابطه تناتنگ و متقابل میباشند. موفقیت و دوام هر ساختار سیاسی، چه ساختار تمامیت خواه و چه دموکراسی، وابسته به توسعه، کارآیی اقتصاد و کیفیت سیاست های اقتصادی دولت است. اما عملکرد اقتصاد، به نوبه خود، هم در مرحله تدوین و تکوین سیاست های اقتصادی و هم در مرحله اجرا، وابسته به ماهیت و کیفیت ساختار سیاسی کشور میباشد. در بلند مدت توسعه اقتصادی مستلزم آزادی سیاسی، آزادی اقتصادی، ثبات سیاسی و قابل پیش بینی بودن سیاست های اقتصادی است. توسعه اقتصادی در بستر نهادهای سیاسی جامعه انجام می پذیرد که پارامترهای سیاسی و اقتصادی توسعه اجتماعی را تعیین میکنند. درک رابطه بین دموکراسی و توسعه اقتصادی مستلزم شناخت ساختار انگیزه هایی است که در نهادهای سیاسی جامعه نهفته اند. نهادهای سیاسی قوانین آشکار و نا آشکار بازی را تعیین میکنند. در این چارچوب، سازمانها، مانند شرکت ها، اتحادیه های کارگری، تعاونی ها، احزاب، سازمان های قانون گذاری و غیره بازی کنان بازی هستند که متشکل از افرادی با اهداف مشترک میباشند. نهادهای سیاسی دارای ویژگی های سیستماتیک میباشند که توسط نرم ها و معیارهایی مانند لیبرال دموکراسی (از نظر آزادی سیاسی) و سرمایه داری (به لحاظ آزادی اقتصادی) و رفتارهای نهادینه شده ای مانند ثبات سیاسی و ثبات سیاست های اقتصادی هدایت میشوند. آزادی سیاسی، ثبات سیاسی و ثبات سیاست های اقتصادی سه بعد اصلی هر نظام سیاسی میباشند که شالوده سیاسی مدیریت اقتصاد را تشکیل میدهند. این ابعاد هم مستقیما و هم غیر مستقیم، از طریق تاثیر گذاری بر روی عوامل تعیین کننده رشد اقتصادی، مانند تورم، سرمایه گذاری، سرمایه انسانی، توزیع درآمد، حقوق مالکیت و رشد جمعیت بر روی رشد اقتصادی تاثیر میگذارند. این سه جنبه، مشترکا محیط و فضای سیاسی را که در آن توسعه اقتصادی انجام می گیرد تعیین و تصمیمات اقتصادی افراد را شکل میدهند. از میان این چهار عامل (آزادی سیاسی، آزادی اقتصادی، ثبات سیاسی و ثبات سیاست های اقتصادی) نقش آزادی سیاسی یا دموکراسی در رشد اقتصادی بحث برانگیز تر است. نظریه هایی که رابطه بین دموکراسی و رشد اقتصادی را بررسی میکنند غالبا دامنه کار را به بررسی تاثیر مستقیم دموکراسی بر رشد اقتصادی محدود میکنند. اما علاوه بر رابطه مستقیم بین این دو پدیده، میبایست به تاثیر غیر مستقیم دموکراسی بر رشد اقتصاد، از کانال عواملی که این رشد را تعیین میکنند (مانند سرمایه گذاری، تورم، رشد جمعیت، و توزیع درآمد) نیز توجه داشت. ۱. ثبات سیاسیهر نظام سیاسی دارای مجموعه سیاست هایی است که پایدار بوده و بطور بنیادین دگرگون نمیشوند. تغییرات بنیادین در این سیاست ها عملا به مثابه تغییر رژیم است. لذا، ثبات سیاسی را میتوان از طریق میزان احتمال تغییر دولت و یا تغییر رژیم سنجید. ثبات سیاسی به چهار عامل بستگی دارد: ۱- شرایط اقتصادی، مانند بیکاری، تورم، سقوط ارزش پول کشور؛ ۲- وقایع سیاسی که میتواند موجب تغییر دولت شوند، مانند اعتصابات عمومی و ترورهای سیاسی؛ ۳- ساختارهای سیاسی، مانند سیستم انتخاباتی؛ ۴- شرایط بین المللی. هرچه احتمال تغییرات بنیادین در سیاست های اقتصادی بیشتر باشد بازده فعالیت های اقتصادی کمتر و مدیریت اقتصاد دشوارتر خواهد بود. احتمال تغییرات بنیادین در سیاست های اقتصادی به نوبه خود به دو عامل بستگی دارد: ۱- احتمال تغییر دولت؛ ۲- شدت قطبی بودن سیاست ها و مطالبات اقتصادی و سیاسی گروه های اجتماعی. چنانچه مطالبات گروه های سیاسی

قطبی باشند، پیشبرد برنامه توسعه اقتصادی دشوارتر خواهد بود و تغییر دولت احتمالاً موجب تغییر بنیادین در سیاست های اقتصادی و سیاسی و احتمالاً تغییر رژیم خواهد شد که موجب رکود اقتصادی می‌گردد. ثبات سیاسی پیش شرط تامین توسعه اقتصادی بلند مدت و پایدار است. بی ثباتی سیاسی و تغییر متناوب دولت به طرق مختلف موجب کاهش نرخ رشد اقتصاد و پیدایش بحران های اقتصادی می‌گردد. برای مثال: سطح سرمایه گذاری به ارزیابی سرمایه گذاران از بازده آتی سرمایه گذاری بستگی دارد. بی ثباتی سیاسی و افزایش ریسک موجب کاهش ارزش مورد انتظار [۱] بازده سرمایه و لذا کاهش سطح سرمایه گذاری می‌گردد. برعکس، ثبات سیاسی، با کاهش ریسک های پایه ای موجب افزایش ارزش سرمایه گذاری و لذا تشویق سرمایه گذاری و ارتقا رشد اقتصادی خواهد شد. همچنین، بی ثباتی سیاسی موجب تضعیف انگیزه پس انداز و تقویت مصرف گرایی میشود که به نوبه خود انگیزه و امکان سرمایه گذاری را مجدداً تضعیف میکند. در چنین شرایطی صاحبان سرمایه ترجیح خواهند داد که سرمایه گذاری را به آینده موکول کرده، سرمایه های خود را نقد و مصرف کنند تا آنکه آنرا صرف یک سرمایه گذاری بلند مدت کنند که بازده آن نامطمئن میباشد. بعلاوه، بی ثباتی سیاسی موجب سقوط ارزش ارز کشور، فرار سرمایه ها و پیدایش تورم های نجومی می گردد که فضای نامناسبی برای سرمایه گذاری و فعالیت های اقتصادی بوجود می‌آوردند. دولت های غیر دموکراتیک غالباً مجبور به خرید حمایت شهروندان خود میشوند. این امر موجب تشدید مصرف گرایی و پیدایش و تشدید تورم، گسترش فعالیت های انگلی و شیوع فساد اجتماعی و اقتصادی می‌گردد. بالاخره، دولت های غیر دموکراتیک ضعیف غالباً نمیتوانند کسری بودجه خود را از طریق افزایش مالیات تامین کنند، لذا به چاپ پول و اخذ وام های گران متوسل میشوند که بر فشارهای تورمی اقتصاد افزوده، موجب اتلاف انبوه منافع اقتصادی می‌گردد. ۲. نا اطمینانی سیاست های اقتصاد منظر از نا اطمینانی سیاست های اقتصادی بی ثباتی ای است که در اثر تغییر سیاست های اقتصادی دولت بوجود می‌آید و نه بی ثباتی ناشی از تغییر رژیم. این بی ثباتی غالباً توسط ضریب پراکندگی [۲] شاخص های اقتصادی سنجیده میشود، مانند ضریب های پراکندگی تورم، رشد تولید ناخالص ملی، رشد عرضه پول، بسط اعتبارات داخلی، کمبود بودجه دولت، ما به تفاوت نرخ ارز آزاد از ارز رسمی، قیمت واقعی ارز (پس از احتساب نرخ تورم)، تغییرات در قانون اساسی و ساختار نهادی اقتصاد. توزیع غیر عادلانه درآمد موجب قطبی شدن مطالبات اقتصادی و سیاسی و بروز برخوردهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌گردد. لذا برخی از پژوهشگران از ضریب نابرابری توزیع درآمد [۳] به عنوان شاخص میزان نا اطمینانی سیاست های اقتصادی استفاده کرده اند. توسعه اقتصادی مستلزم جوی است که در آن بخش خصوصی بتواند برای فعالیت های خود برنامه ریزی کرده و سرمایه خود را در گیر فعالیت های بلند مدت کند، به ویژه پروژه های ساختاری و پایه ای که موتور توسعه اقتصادی و تحولات تکنولوژیکی میباشند. این پروژه ها غالباً مستلزم سرمایه گذاری سنگین بوده و تنها در افق های بلند مدت سود آور میباشند. نا اطمینانی نسبت به سیاست های اقتصادی موجب میشود که صاحبان سرمایه نتوانند بازده بلند مدت سرمایه خود را با اطمینان کافی محاسبه کنند. افزایش نا اطمینانی سیاست های اقتصادی موجب کاهش ارزش مورد انتظار بازده سرمایه، کاهش سطح سرمایه گذاری و لذا ایستایی و رکود اقتصادی می‌گردد. ۳. آزادی اقتصادی یلوسون و بلاک [۴] برای آزادی اقتصادی دو شرط قائلند: ۱. حق مالکیت خصوصی؛ ۲. آزادی بهره برداری و مبادله. افراد هنگامی دارای آزادی اقتصادی میباشند که آنچه را که قانوناً بدست آورده اند از تجاوز دیگران مصون باشد و بتوانند آنرا بدون پایمال کردن حقوق دیگران استفاده و یا مبادله کنند. حق مالکیت، انگیزه تولید ثروت را به حداکثر میرساند و با تولید ثروت خصوصی مانع از آن میشود که کلیه ثروت جامعه به انحصار دولت در آید. همچنین، حق مالکیت، با تولید ثروت، امر دستیابی به مصالحه سیاسی، تدوین و اجرای قراردادهای اجتماعی را تسهیل کرده و برای تدوین و اجرای سیاست ها و برنامه های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی یک مرکز ثقل شفاف و موثر به وجود می‌آورد. از سوی دیگر، آزادی مبادله موجب افزایش کارایی تولید، تخصیص بهینه منابع تولیدی، حداکثر سازی سطح تولید و نهایتاً تولید حداکثر رفاه برای جامعه می‌گردد. تجربه جهانی مبین این

واقعیت است که توسعه اقتصادی مستلزم آزادی اقتصادی است. تا کنون هیچیک از سیستم های متکی بر اقتصاد دولتی نتوانسته اند توسعه اقتصادی پایدار را تامین کنند. برعکس، نظام های متکی بر اقتصاد آزاد در مجموع در امر تامین کارایی و توسعه اقتصادی پایدار موفق تر بوده اند. در واقع تمام اقتصاد های توسعه یافته متکی بر آزادی اقتصادی و سیستم بازار آزاد میباشند. ۴. آزادی سیاسیشد پایدار و پیوسته اقتصاد مستلزم آن است که دولت دارای مشروعیت سیاسی باشد. مشروعیت دولت موجب ثبات سیاسی، کاهش ریسک سرمایه گذاری، جلب سرمایه گذاری خارجی و داخلی و افزایش رشد اقتصاد میگردد. همچنین، وجود دموکراسی رفتار سیاستمداران و احزاب سیاسی را کنترل کرده، مانع از آن میشود که سیاستمداران بتوانند سیاست های نامتعادل و نادرست در پیش گیرند (احتمال این امر را کاهش میدهد). در صورت اتخاذ سیاست های نادرست، دموکراسی، با تامین روشی مسالمت آمیز برای تغییر دولت، هزینه اقتصادی و اجتماعی تصحیح سیاست های نادرست را کاهش داده، موجب افزایش ظرفیت بلند مدت اقتصاد میگردد. در واقع دموکراسی سیستمی موثر و کم هزینه برای تعدیل و تصحیح سیستماتیک سیاست های دولت میباشد تا آنها را با خواستها و مطالبات مردم هماهنگ سازد. تغییر متناوب، سیستماتیک، منظم و قانونی دولت، احتمال بروز تغییرات بنیادین مانند انقلاب و تغییر رژیم را که توان رشد و توسعه اقتصادی جامعه را به هدر میدهند کاهش میدهد. توسعه سریع و پایدار اقتصادی مستلزم نظامی است که بتواند خطاهای خود را به نحوی منظم و پیوسته تصحیح کند. آزادی سیاسی موجب ارتقا آزادی اقتصادی میگردد. دموکراسی با ایجاد چارچوبی قانونمند برای حل مسالمت آمیز رقابتهای اقتصادی و سیاسی موجب تقویت ثبات سیاسی کشور و ارتقا رقابت های سازنده شده و امکان توسعه اقتصادی پایدار را تقویت میکند. در دموکراسی اجتناب از خشونت برای حل تنش های اقتصادی و سیاسی، پایه نظام ارزشی مردم است که در ساختار اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه نهادینه میشود. همچنین، در دموکراسی تعهدات دولت از اعتبار بیشتری برخوردار میباشد زیرا دولت های دموکراتیک ذاتا برای حکومت قانون احترام بیشتری قائل میباشند. این امر هزینه نظارت و اجرای قراردادهای اجتماعی را کاهش داده، موجب رونق سرمایه گذاری و رشد اقتصادی میگردد. دموکراسی با ایجاد فضای باز سیاسی هزینه تبادل اطلاعات را کاهش داده، مصالحه، همکاری و تعاون اجتماعی را تسهیل میکند. این امر شرایط مناسب تری برای توسعه اقتصادی فراهم آورده و موجب کاهش هزینه و افزایش کارایی فعالیت های اقتصادی میگردد. برعکس، نقض آزادی سیاسی موجب بی ثباتی سیاسی، قطبی شدن مطالبات گروه های سیاسی، گسترش اعتصابات و اغتشاش های سیاسی شده که برای توسعه اقتصادی پایدار مضر میباشند. همانطور که در بالا بدان اشاره شد، علاوه بر تاثیر مستقیم، تاثیر آزادی سیاسی بر توسعه و رشد اقتصادی تا حدود زیادی غیر مستقیم و از کانال متغیرهایی است که میزان رشد اقتصادی را تعیین میکنند، مانند سطح سرمایه گذاری خصوصی، سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی، نرخ رشد جمعیت، توزیع درآمد، نرخ تورم و سطح و کیفیت تجارت بین المللی. در زیر به اختصار به بررسی این تاثیرات غیر مستقیم می پردازیم. دموکراسی و سرمایه گذاری خصوصی سرمایه گذاری یکی از عمده ترین عوامل تعیین کننده رشد و توسعه اقتصادی است. سطح و کیفیت سرمایه گذاری به ویژه سرمایه گذاری خصوصی بسته به متغیرهای متعددی است که از آن میان آزادی اقتصادی، ثبات سیاسی و آزادی سیاسی دارای اهمیت ویژه ای میباشند. آزادی سیاسی، ثبات سیاسی و ثبات سیاست های اقتصادی هر سه بر روی تصمیم فرد نسبت به سرمایه گذاری و مشارکت در بازار تاثیر میگذارند و به این ترتیب موجب ارتقا و یا کاهش رشد اقتصادی میشوند. تصمیم های اقتصادی هر فرد به ارزیابی وی از شرایط سیاسی ای که در آن فعالیت اقتصادی انجام میگیرد بستگی دارد. تصمیم افراد به سرمایه گذاری مستقیما به ثبات سیاسی، آزادی سیاسی و ثبات سیاست های اقتصادی وابسته است. هیچ یک از این سه عامل به تنهایی برای رشد اقتصادی کافی نیست، اما مشترکا نقش تعیین کننده ای در رشد اقتصاد ایفا میکنند. نظام دموکراتیک با ایجاد ثبات سیاسی و تامین حق مالکیت خصوصی از جمله حق مالکیت مخترعین و مبتکرین، موجب تقویت پیوندهای بنیادین بین نهادهای سیاسی و سرمایه گذاری میشود. در شرایط بی ثباتی، مردم ترجیح خواهند داد که سرمایه های خود

را به صورت نقد یا به اشکالی که سریعاً قابل نقد کردن باشد نگاه دارند. در چنین شرایطی میزان پس انداز و سرمایه گذاری هر دو تنزل میکنند. بی ثباتی همچنین موجب اتلاف و تخصیص نامطلوب منابع اقتصادی میگردد. شرایط خارجی و روابط اقتصادی و سیاسی دوستانه با جامعه جهانی عامل تعیین کننده دیگری در سطح و کیفیت سرمایه گذاری است. میزان باز بودن اقتصاد و داشتن روابط با بازار جهانی موجب افزایش سرمایه گذاری میشود. از سوی دیگر تنش های بین المللی موجب کاهش سرمایه گذاری و رکود اقتصادی میشوند. ثبات و آزادی سیاسی غالباً مشارکت در بازار جهانی و جلب سرمایه و تجارت بین المللی را تسهیل کرده موجب رونق اقتصادی میگردد. رانت خواری و فساد اقتصادی یکی از علل اصلی اتلاف و تخصیص نادرست منابع اقتصادی است که موجب کاهش سرمایه گذاری و لذا کاهش رشد و توسعه اقتصاد میگردد. آزادی سیاسی غالباً مانع از شکل گیری رانت خواری و گسترش فساد اقتصادی میشود. بالاخره، مدل های آماری نشان میدهند که تاثیر آزادی مدنی بر روی نیروی انسانی رشد اقتصادی سرمایه گذاری در تولید ناخالص ملی "مثبت و بسیار قوی است. دموکراسی و سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی رشد اقتصادی مستقیماً به متغیرهایی مانند "در صد جمعیت با سواد" و "میانگین سواد جمعیت (تعداد سالهای آموزش رسمی) وابسته است. سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی، علاوه بر افزایش باروری کار، از طرق متعدد دیگری نیز موجب تشویق رشد اقتصادی میشود مانند: بهبود شرایط اجتماعی، کاهش تخریفات، بالا بردن میزان اختراعات و ابداعات صنعتی و پیشبرد علم. افراد و خانواده ها با این انگیزه برای کسب علم و دانش سرمایه گذاری میکنند که این سرمایه گذاری موجبات بهبود زندگی خود و فرزندانشان را فراهم کند. بی ثباتی اجتماعی و سیاسی با ناآرام کردن محیط آموزش و پرورش، اختلال در کارکرد و مدیریت مراکز آموزشی، تضعیف روحیه آموزگاران و دانشجویان و بالاخره کاهش بازده اقتصادی سرمایه گذاری موجب کاهش سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی و لذا کاهش نرخ رشد اقتصاد میگردد. دموکراسی با تامین ثبات اجتماعی پایدار و بهبود توزیع درآمد به نفع طبقه متوسط و زحمتکشان موجب افزایش میزان و کیفیت آموزش و مهارت نیروی انسانی شده و از این طریق موجب ارتقا رشد اقتصادی میگردد. در واقع، تاثیر مثبت دموکراسی بر روی رشد اقتصادی تا حدود زیادی از طریق بهبود آموزش و مهارت نیروی انسانی انجام میپذیرد. الگوهای آماری نشان میدهند که وجود دموکراسی موجب افزایش سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی میشود. دموکراسی و توزیع درآمد توزیع عادلانه، برابری در مقابل قانون و داشتن فرصت های برابر از اهداف اصلی دموکراسی میباشد. دموکراسی موجب انتقال قدرت سیاسی از طبقه ثروتمند به طبقه متوسط و زحمتکشان و لذا بهبود توزیع درآمد میشود. در کوتاه مدت ممکن است دموکراسی موجب افزایش مصرف، کاهش سرمایه گذاری و لذا کاهش رشد اقتصادی شود، اما در بلند مدت، توسعه اقتصادی پایدار مستلزم توزیع درآمد عادلانه است. چنانچه منافع توسعه اقتصادی نصیب زحمتکشان نشود، اقبال کم درآمد نسبت به توسعه اقتصادی مایوس شده، جلب حرکت های سیاسی رادیکال میشوند که نهایتاً جامعه را ناآرام کرده و موجب کاهش رشد اقتصادی میگردد. همچنین، دولت برای مقابله با ناآرامی مجبور خواهد شد که بخش قابل توجهی از ثروت و منابع تولیدی کشور را از فعالیت های تولیدی خارج کرده، به فعالیت های غیر تولیدی، یعنی امور نظامی و پلیسی اختصاص دهد. لذا افزایش نابرابری در توزیع درآمد موجب بی ثباتی سیاسی و رکود اقتصادی میگردد. بعلاوه، فقر و توزیع نابرابر ثروت و درآمد موجب میشود که بخش قابل توجهی از جامعه دارای توان لازم برای سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی نباشد. این امر نهایتاً موجب کاهش بیشتر نرخ رشد اقتصاد خواهد شد. افزایش درآمد دارای دو اثر متقابل بر روی نرخ رشد جمعیت میباشد. از یکسو، امکانات اقتصادی را برای داشتن فرزندان بیشتر فراهم میآورد (معروف به اثر "درآمدی"). اما از سوی دیگر، با افزایش سطح فرهنگ و ایجاد فرصت های اجتماعی و فرهنگی بیشتر موجب کاهش نرخ رشد جمعیت میشود (معروف به اثر "جانشینی تغییر درآمد"، به این معنی که موجب جابجایی یا جانشینی تقاضا میگردد). شواهد موجود مبین آن است که پس از سطح معینی از درآمد (که نسبتاً پایین میباشد) اثر منفی "جانشینی" بر اثر مثبت "درآمدی" غلبه میکند. لذا افزایش درآمد و بهبود

توزیع درآمد موجب کاهش نرخ رشد جمعیت میگردد که امکان تخصیص منابع بیشتر به فعالیت های سرمایه گذاری را میسر کرده و موجب تسریع رشد اقتصاد میشود. به این ترتیب، دموکراسی با بهبود توزیع درآمد موجب کاهش نرخ رشد جمعیت، افزایش سرمایه گذاری به ویژه سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی و لذا تسریع رشد اقتصادی میشود. دموکراسی با بهبود توزیع درآمد محیط مناسبتری برای توسعه اقتصادی پایدار فراهم میسازد. ملاحظات نظری و تجربی نشان میدهند که توزیع نابرابر درآمد دارای تاثیری منفی بر روی رشد اقتصاد میباشد. با استفاده از مدل های آماری که اجازه میدهند تاثیر عوامل مختلف را بر روی توزیع درآمد مطالعه و سنجید، میتوان مشاهده کرد که دموکراسی به خودی خود (با حفظ و کنترل تاثیر سایر عوامل) دارای تاثیری مثبت بر روی برابری توزیع درآمد است. برای مثال، در مدل های چند متغیری، افزایش دموکراسی (افزایش شاخص های حقوق سیاسی گاستیل، لیبرال دموکراسی و شاخص طول عمر دموکراسی) مستقیماً با کاهش نابرابری در توزیع درآمد همبسته است. تاثیر شاخص طول عمر دموکراسی به ویژه قابل ملاحظه است، زیرا این شاخص نشان دهنده پایداری دموکراسی نیز میباشد. دموکراسی و رشد جمعیت نبود آزادی سیاسی و ثبات سیاسی به طرق مختلف موجب رشد جمعیت میشود. اما، رشد جمعیت موجب انتقال ثروت و منابع اقتصادی از چرخه تولید به مصرف شده و نهایتاً موجب رکود اقتصادی میگردد که به نوبه خود بر شدت بی ثباتی سیاسی و اقتصادی می افزاید. برای مثال: نبود آزادی و ثبات سیاسی، با کاهش انگیزه پس انداز و سرمایه گذاری و ایجاد رکود اقتصادی، هزینه فرصت های از دست رفته [۵] داشتن فرزند را کاهش داده، موجب رشد جمعیت میشود. کاهش درآمد و فقر حاصل از رکود اقتصادی موجب تشدید رشد جمعیت و رکود اقتصادی میشود، زیرا خانواده های فقیر به فرزند به عنوان بیمه ای برای تامین آینده خود مینگرند. همچنین، بی ثباتی و کاهش درآمد موجب کاهش سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی، کاهش سطح فرهنگ، سست شدن پایه های فرهنگ مدرن و احیا فرهنگ سنتی میشود که افزایش جمعیت را مجدداً تشویق کرده، موجب رکود اقتصادی و بی ثباتی بیشتر میگردد. بی ثباتی، ریسک تلفات انسانی را افزایش داده و بر انگیزه داشتن فرزندان بیشتر می افزاید. بالاخره، به هنگام بی ثباتی سیاسی، دولت توانایی برنامه ریزی و کنترل افزایش جمعیت را از دست میدهد. دموکراسی و تورم تورم یک پدیده اقتصادی و در عین حال سیاسی است. ساختار سیاسی جامعه، از جمله ثبات و آزادی سیاسی دارای تاثیر تعیین کننده ای بر روی عملکرد اقتصاد کلان، از جمله تورم و سرمایه گذاری میباشد. نظام های دموکراتیک، در بلند مدت غالباً از ثبات اقتصادی و سیاسی بیشتری برخوردار میباشند که موجب تضعیف روندهای تورمی میشود. بی ثباتی سیاسی موجب تضعیف انگیزه پس انداز و تقویت مصرف گرایی میگردد که به نوبه خود موجب افزایش نقدینگی و تشدید تورم میشوند. بعلاوه، بی ثباتی سیاسی موجب سقوط ارزش ارز کشور و فرار سرمایه ها میگردد که بستگی به شدت آن میتواند موجب تورم های نجومی گردد. دولت های غیر دموکراتیک ضعیف غالباً نمیتوانند کسری بودجه خود را از طریق افزایش مالیات تامین کنند، لذا به چاپ پول و اخذ وام های گران متوسل میشوند که منجر به تشدید تورم میگردد. همچنین، دولت های غیر دموکراتیک غالباً مجبور به خرید حمایت شهروندان خود میشوند که افزایش مصرف گرایی و پیدایش و تشدید تورم را به همراه میآورد. بالاخره، در جوامع غیر دموکراتیک غالباً بانک مرکزی فاقد استقلال بوده و مدیریت آن عمدتاً در خدمت تامین نیازهای کوتاه مدت سیاسی و اقتصادی دولت میباشد. پیامد این امر تقویت روندهای تورمی در جامعه است. قطبی شدن و عدم تجانس مطالبات اجتماعی و اقتصادی کار کنترل تورم را دشوارتر میکند. چنین جوامعی غالباً دچار بی ثباتی سیاسی و اقتصادی میباشند که به طرق فوق الذکر موجب تشدید روند تورم میشوند. دموکراسی با ترغیب روحیه همکاری و تعاون موجب تضعیف روندهای تورمی میگردد. ارزیابی تجربیهمانطور که در بالا نشان داده شد، تاثیر آزادی سیاسی بر روی توسعه اقتصادی تا حدود زیادی از کانال متغیرهایی است که میزان رشد اقتصادی را تعیین میکنند، مانند: سطح سرمایه گذاری، مهارت نیروی انسانی، نرخ تورم، نرخ رشد جمعیت، سطح و کیفیت تجارت بین المللی، ساختار اقتصادی و غیره. وجود این کانال های غیر مستقیم سبب میشود که تاثیر مستقیم آزادی سیاسی بر روی توسعه اقتصادی به

وضوح قابل مشاهده نباشد. لذا، برای مشاهده تاثیر مستقیم دموکراسی بر روی توسعه اقتصادی میبایست از طریق تدوین مدل های ریاضی-آماری تاثیر کانال های غیر مستقیم را کنترل کرده تا بتوان تاثیر مستقیم دموکراسی بر روی توسعه اقتصادی را ارزیابی نمود. الگوهای آماری نشان میدهند که سطح اولیه رشد اقتصادی دارای تاثیری مثبت بر نرخ رشد اقتصاد میباشد. این تاثیر به ویژه در مراحل اولیه توسعه چشمگیر است. در مراحل بعدی، به تبعیت از قانون افت بازده، تاثیر سطح اولیه رشد بر روی آهنگ رشد اقتصادی آهسته میگردد زیرا با استفاده از فرصت های موجود به مرور فرصت های محدودتری برای رشد اقتصادی باقی میماند مگر آنکه انقلاب تکنولوژیک پارادایم های موجود را کاملاً متحول کرده و توسعه در یک پارادایم نوین را در دستور کار قرار دهد. غالب الگوهای اقتصاد سنجی نشان میدهند که متغیر "سهم سرمایه گذاری در تولید ناخالص ملی" دارای تاثیری مثبت و چشمگیر بر روی سطح و آهنگ رشد اقتصادی میباشد. این تاثیر در رابطه با سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی به ویژه بسیار قوی است تا آنجا که برخی از اقتصاد دانان برآنند که "توسعه مبتنی بر دانش" شامل قانون کاهش بازده نمیشد و نرخ بازده آن ثابت و حتی فزاینده است. این الگوها همچنان نشان میدهند که در بلند مدت تاثیر بهبود توزیع درآمد بر رشد اقتصادی مثبت و تاثیر رشد جمعیت بر روی رشد اقتصادی منفی میباشد. رابطه بین تورم و رشد اقتصاد پیچیده و چندگانه است. افزایش تورم موجب کاهش نرخ واقعی بهره و لذا افزایش سرمایه گذاری میشود. از سوی دیگر، چشم انداز تورم موجب افزایش مصرف، کاهش فعالیت های اقتصادی و لذا کاهش سرمایه گذاری و کاهش نرخ رشد اقتصاد میگردد. اما چنانچه کاهش جانشینی بین-زمانی [۶] مصرف پایین باشد، تاثیر تورم بر روی افزایش مصرف و لذا کاهش سرمایه گذاری قابل ملاحظه نخواهد بود. تغییرات شدید و پی در پی در نرخ تورم (که توسط ضریب پراکندگی نرخ تورم سنجیده میشود) در واقع بیانگر وجود جو نا اطمینانی و بی ثباتی اقتصادی است که موجب کاهش فعالیت های اقتصادی و سرمایه گذاری و لذا کاهش آهنگ رشد اقتصاد میگردد. نابه هنجاری ساختاری اقتصاد، مانند سلطه انحصارات، رانت خواری، نبود رقابت اقتصادی، عدم تناسب رشد بخش های مختلف اقتصاد، توسعه سرطانی بخش های تجاری و خدمات، کم توسعه یافتگی بخش مالی، تک محصولی بودن اقتصاد و وجود قوانین نامناسب و دست و پاگیر موجب تخصیص نامطلوب منابع اقتصادی، کاهش کارآیی، کاهش سرمایه گذاری و نهایتاً کاهش رشد اقتصاد میگردد. الگوهای آماری تائید میکنند که نا به هنجاری ساختار اقتصاد دارای تاثیری منفی بر روی رشد اقتصاد میباشد، حال آنکه تاثیر ثبات سیاسی، ثبات سیاست های اقتصادی و آزادی اقتصادی بر رشد اقتصادی مثبت و بسیار قوی است. هرچه احتمال ادامه حیات رژیم موجود کمتر باشد، بی ثباتی سیاسی بیشتر و سطح رشد اقتصادی پایینتر خواهد بود. همچنین، هرچه خواسته ها و مطالبات گروه های سیاسی جامعه قطبی تر باشند، ثبات سیاست های اقتصادی و لذا رشد اقتصادی کمتر خواهد بود. الگوهای اقتصاد سنجی نشان میدهند که دموکراسی با بهبود ساختار اقتصادی، افزایش سرمایه گذاری خصوصی به ویژه سرمایه گذاری بر روی نیروی انسانی، بهبود توزیع درآمد، کاهش رشد جمعیت و کاهش فشارهای تورمی همبسته بوده و از طریق تاثیر گذاری بر روی این متغیرها و ایجاد محیطی مناسب برای سرمایه گذاری، موجب افزایش رشد و توسعه اقتصاد میگردد. الگوهای اقتصاد سنجی همچنین نشان میدهند که دموکراسی، علاوه بر تاثیر غیر مستقیم (از طریق عوامل تعیین کننده رشد اقتصادی)، مستقیماً نیز دارای تاثیری مثبت بر روی توسعه اقتصادی میباشد [۷]. در بلند مدت، لیبرال دموکراسی شالوده مطلوبی برای توسعه اقتصادی پایدار فراهم میآورد زیرا در یک جامعه دموکراتیک نه تنها نظام سیاسی ذاتاً پایدار میباشد، بلکه در چنین جامعه ای میتوان سیاست های اقتصادی را بمنظور تامین توسعه اقتصادی سریع اما پایدار به نحوی مطلوب تصحیح و بهینه کرد. همچنین، آزادی سیاسی موجب کاهش نااطمینانی در بازار میگردد که به نوبه خود به ارتقا رشد اقتصادی کمک میکند. نبود آزادی سیاسی غالباً به پیدایش رانت خواری، سوء استفاده از قدرت سیاسی برای تصاحب منابع و منافع اقتصادی، فساد دستگاه اداری دولت، گسترش فساد اجتماعی و اقتصادی، پیدایش انحصارات و نقض حقوق بشر و حقوق مدنی منجر میگردد که از طرق مختلف موجب تخصیص نامطلوب منابع اقتصادی، گسترش ناکارآیی و

کاهش توان و آهنگ رشد اقتصاد می‌گردد. ۵. آزادی اقتصادی و آزادی سیاسی رابطه بین آزادی سیاسی و آزادی اقتصادی رابطه ای بغرنج، پویا و متقابل است. در بلند مدت آزادی سیاسی بدون آزادی اقتصادی و آزادی اقتصادی بدون آزادی سیاسی تعادل های پایداری نمی‌باشند. تئوری های مدرنیت، از مارکس گرفته تا انواع معاصر آن (مانند نظریه هانتینگتون) تماما تاکید بر آن دارند که پیدایش و گسترش آزادی سیاسی مستلزم توسعه و رشد اقتصادی است. این نظریه ها در مجموع جامعه انسانی را در حال گذار از فرماسیون های ساده به فرماسیون های بغرنج میدانند و بر آنند که در این سیر تکاملی، به مرور که کشورها از توسعه اقتصادی و ثروت بیشتری برخوردار میشوند، ساختار سیاسی آنها بسوی دموکراسی تکامل میابد. این حکم با تجربه جهانی سازگار است، زیرا پیدایش و گسترش دموکراسی عمدتا در اقتصادهای توسعه یافته موفق بوده است. از سوی دیگر ملاحظات نظری و تجربه جهانی حاکی از آن است که توسعه اقتصادی به نوبه خود مستلزم وجود آزادی اقتصادی است. تاکنون، نظام های متکی بر اقتصاد آزاد در تامین توسعه اقتصادی پایدار بسیار موفق تر بوده اند. برعکس، توسعه اقتصادی در نظام های دولت سالار در مجموع نا پایدار و نا موفق بوده است. از این دو حکم نظری و تجربی میتوان نتیجه گرفت که آزادی سیاسی مستلزم آزادی اقتصادی میباشد. تجربه جهانی با صراحت نشان میدهد که نبود آزادی اقتصادی پیدایش و گسترش دموکراسی را دشوار و چه بسا غیر ممکن میسازد. تمام دموکراسی های موجود و پایدار متکی بر اقتصاد بازار آزاد میباشد. برعکس، هیچ یک از تجارب اقتصاد دولتی تا به حال با دموکراسی همراه نبوده و به استقرار دموکراسی منجر نگردیده است. از سوی دیگر، ملاحظات نظری و مشاهدات متعدد دال بر آن است که آزادی اقتصادی و توسعه اقتصادی پایدار بدون آزادی سیاسی میسر نمیشد. توسعه اقتصادی پایدار غالبا در کشورهایی صورت گرفته است که دارای نظامی دموکراتیک میباشد. برعکس، در کشورهای غیر دموکراتیک امر توسعه اقتصادی غالبا ناپایدار بوده و بعد از حداکثر چند دهه، با بروز بحران های سیاسی و اقتصادی متوقف شده است. بدون آزادی سیاسی، منافع توسعه اقتصادی به انحصار گروه حاکم در میآید. این امر غالبا به نا آرامی های اجتماعی، تخصیص نامطلوب منابع، توسعه نا به هنجار، پیدایش بحران های اقتصادی، بی ثباتی سیاسی و نهایتا فروپاشی نظام منجر میگردد. آزمون گرنجر [۸] متکی بر این نظریه است که گذشته میتواند موجب آینده شود، اما آینده نمیتواند موجب گذشته شود. لذا اگر نشان دهیم که پدیده Y در زمان $(t+1)$ به پدیده X در زمان t بستگی دارد، میتوان نتیجه گرفت که X عامل Y است. در این چارچوب الگوهای اقتصاد سنجی نشان میدهند که آزادی اقتصادی مستلزم آزادی سیاسی است [۹]. از احکام و مشاهدات فوق میتوان نتیجه گرفت که توسعه اقتصادی پایدار مستلزم هم آزادی اقتصادی و هم آزادی سیاسی است. نبود هر یک موجب تضعیف دیگری شده، احتمال پیدایش بی ثباتی و بحران اقتصادی و نهایتا فروپاشی سیستم را افزایش میدهد. مطلوبترین سناریو برای توسعه اقتصادی پایدار شرایطی است که در آن هر دو شرط تامین شده باشند. برعکس، بدترین سناریو برای توسعه اقتصادی عبارت است از بی ثباتی سیاسی، همراه با قطبی شدن خواست های اقتصادی و سیاسی گروه های اجتماعی و نبود یک چارچوب دموکراتیک برای حل مسالمت آمیز تنش های ناشی از مطالبات متضاد. اگر در قرن ۱۹ و نیمه اول قرن بیستم تاکید بر آن بود که استقرار دموکراسی مستلزم توسعه اقتصادی است، از دهه ۸۰ به این سو بر این تاکید میشود که دموکراسی پیش شرط توسعه اقتصادی پایدار است. عوامل متعددی به این تغییر نگرش کمک کرده اند از جمله فرو پاشی کمونیسم و پایان جنگ سرد، رشد نئولیبرالیسم در کشورهای توسعه یافته غرب، جهانی شدن سرمایه داری، تاثیر جنبش دموکراسی خواهی در کشورهای در حال رشد و عدم توفیق کشورهای توسعه نیافته در امر پیشبرد برنامه توسعه اقتصادی. در چند دهه گذشته رشد اقتصادی در بیشتر کشورهای توسعه نیافته بسیار آهسته بوده است. برای مثال، بین ۱۹۶۵ تا ۱۹۹۰ میانگین نرخ رشد سالانه تولید ناخالص ملی سرانه در بیشتر کشورهای آفریقایی، جامائیکا، بولیوی، پرو و ونزوئلا منفی بوده است. بسیاری، از جمله بانک جهانی و سایر بانک های توسعه بین المللی علت این عملکرد ضعیف را در دولت محوری بودن برنامه های توسعه اقتصادی میدانند. دسترسی به منابع اقتصادی (ثروت) و موقعیت سیاسی دو منشا اصلی قدرت

میباشند. تمرکز بیش از حد قدرت، چه قدرت سیاسی و چه قدرت اقتصادی، غالباً به گسترش فساد، افت کارایی نظام اقتصادی و سیاسی، بحران‌های ساختاری، بی‌ثباتی، و نهایتاً فروپاشی کل نظام منجر می‌گردد. اما، مخرب‌ترین تمرکز هنگامی صورت می‌گیرد که هر دو قدرت (اقتصادی و سیاسی) همزمان در دست تعداد معدودی متمرکز گردد. اقتصاد دولتی با نقض آزادی‌های اقتصادی امکان چنین تمرکزی را فراهم آورده و آنرا نهادینه می‌کند. از سوی دیگر، اقتصاد آزادی که آزادی‌های سیاسی را نقض کند، همانطور که در بالا- نشان داده شد، در بلند مدت دچار همان بیماری‌ها و بحران‌های اقتصاد دولتی می‌گردد. ۶. دموکراسی پایدار چنانچه دموکراسی به بی‌ثباتی سیاسی و هرج و مرج اقتصادی منجر شود پایدار نخواهد بود. یک دموکراسی متزلزل و نا پایدار که در آن دولت و سیاست‌های اقتصادی و سیاسی آن مدام در حال تغییر باشند موجب رکود اقتصادی خواهد شد که متعاقباً منجر به بی‌ثباتی سیاسی و تضعیف بیشتر دموکراسی خواهد گردید. در دموکراسی‌های نوپا رادیکالیزه شدن نیروی کار میتواند موجب ناآرامی‌های اقتصادی-اجتماعی و افزایش حقوق‌های سنگین گشته و با ایجاد موج‌های تورمی شدید موجب رکود و نابسامانی اقتصاد گردد. بعلاوه، دولت‌های غیر دموکراتیک ضعیف غالباً نمیتوانند کسری بودجه خود را از طریق افزایش مالیات تامین کنند لذا به چاپ پول و اخذ وام‌های گران متوسل میشوند که موجب تشدید تورم میشود [۱۰]. همچنین، دولت‌های غیر دموکراتیک غالباً مجبور به خرید حمایت شهروندان خود می‌باشند که موجب افزایش مصرف‌گرایی و تشدید مجدد تورم می‌گردد. طبق نظریه "رشد فرسایشی" دموکراسی میتواند به شرایطی بیانجامد که در آن مطالبات متضاد گروه‌های فشار و تنش‌های ناشی از آنها پیشبرد برنامه توسعه اقتصادی را برای دولت دموکراتیک دشوار و گاه غیر ممکن سازد [۱۱]. در نهایت دموکراسی موجب انتقال قدرت سیاسی از طبقه ثروتمند به طبقه متوسط و لذا بهبود توزیع درآمد میشود. چنانچه قشر اجتماعی که بیشترین رای را دارد کم درآمد باشد، میل به آن خواهد داشت که با استفاده از مکانیزم‌های موجود مانند نظام مالیاتی، تا حد ممکن توزیع درآمد را به نفع خود تغییر دهد. در دموکراسی خرد گرا این امر تا آنجا ادامه پیدا خواهد کرد که توزیع بیشتر درآمد موجب رکود اقتصاد و کاهش درآمد کلیه اقشار جامعه نگردد. لذا، به لحاظ نظری دموکراسی موجب استقرار تعادل بهینه‌ای بین رشد اقتصادی و توزیع درآمد میشود. اما در دموکراسی‌های نوپا این روند میتواند از حالت تعادل خارج گشته، موجب پیدایش موج‌های تورمی شدید و رکود اقتصادی گردد. در دموکراسی، هرچه که سرمایه و درآمد قشری که دارای بیشترین رای است کمتر باشد، مالیات بالاتر و نرخ رشد اقتصاد پایین‌تر خواهد بود. برعکس، هر چه سطح رفاه جامعه بالاتر و توزیع درآمد آن متعادلتر باشد، احتمال آنکه دموکراسی موجب کاهش نرخ رشد اقتصاد گردد کمتر خواهد بود. در این چارچوب، استقرار دموکراسی در کوتاه مدت میتواند موجب کاهش نرخ رشد اقتصادی شود به ویژه هنگامیکه اقشار اجتماعی از سیستم اقتصادی و محدودیت‌های آن شناخت کافی نداشته باشند. گروه‌های سیاسی نقش تعیین‌کننده‌ای در این معادله دارند. چنانچه گروه‌های سیاسی، جامعه را بیش از حد ظرفیت سیاسی و اقتصادی آن رادیکالیزه کنند، احتمال آنکه دموکراسی موجب رکود اقتصادی گردد بیشتر خواهد بود. طبیعتاً چنین شرایطی برای یک دموکراسی نوپا مناسب نبوده و در نهایت میتواند موجب فروپاشی آن گردد. توجه به این امر برای کشور‌های در حال رشد دارای اهمیت ویژه‌ای است، زیرا در مراحل اولیه توسعه، رشد اقتصاد مستلزم بسیج منابع و انباشت انبوه سرمایه است. ۷. جمع‌بندی از مجموعه بررسی‌های فوق میتوان نتیجه گرفت که در بلند مدت آزادی اقتصادی و سیاسی لازم و ملزوم یکدیگر بوده و توسعه اقتصادی پایدار مستلزم هم آزادی اقتصادی و هم آزادی سیاسی است. تجربه نوسازی و توسعه اقتصادی ایران در سده گذشته به ویژه در پنج دهه اخیر، همانطور که در فصلهای بعدی نشان داده خواهد شد، گواه روشنی است بر این حکم. [۱] Lawson and [۴] Gini Coefficient [۳] Standard Deviation [۲] Expected value

Block, [۵] Opportunity cost [۶] Elasticity of inter-temporal substitution [۷] Y.I. Feng, ۲۰۰۳, Democracy, Governance, and Economic Performance, The MIT Press. [۸] Granger's

statistical test[۹] Y.I. Feng, ۲۰۰۳, Democracy, Governance, and Economic Performance, [The MIT Press. ۱۰] دولت میتواند کسر بودجه خود را از سه طریق تامین کند: ۱- افزایش مالیات، ۲- اخذ وام، و ۳- چاپ اسکناس. [۱۱] Foxley, Mac Pherson and O'Donald, ۱۹۸۶, Development, Democracy, and the Art of Trespassing: Essays in Honour of A.O. Hirschman, University of Notre Dame Press

غرب و دموکراسی درجه دوم در ایران معاصر

غرب و دموکراسی درجه دوم در ایران معاصر

داود مهدوی زادگان

دمو کراسی و نقد و نظر: طرح مسأله تعاریف غربیان از «دموکراسی» با وجود اختلاف در تعریف، در چند چیز با هم اشتراک دارند؛ در حق حاکمیت مردم در تعیین سرنوشت کشورهايشان با رعایت حقوق مردم از ناحیه حاکمان سیاسی که توسط مردم به قدرت رسیده‌اند، حکومت دولتمردان بر مبنای قانون اساسی و قوانین مدنی که از طریق نمایندگان منتخب مردم به تصویب رسیده‌اند، اهتمام دولت بر حفظ آزادی و استقلال کشور. تمام این موارد به همراه اصول دیگر دموکراسی را، غربیان در کشور متبوع خود مورد بحث گذاشته و در عینیت بخشیدن به آن تلاش کرده‌اند. لیکن پرسش اساسی آن است که آیا خیرخواهی و انسان‌دوستی غربیان یک خصیصه «فرامرزی» دارد و جهان غیرغربی را نیز در بر می‌گیرد یا اینکه دموکراسی تعریف شده را مخصوص کشورهای غربی می‌دانند؟ کارنامه سیاسی و فرهنگی غربیان در برخورد با کشورهای غیرغربی، پاسخ منفی را نشان می‌دهد. اگر دموکراسی رایج در غرب را «درجه یک» بنامیم؛ از مطالعه این کارنامه می‌توان نتیجه گرفت که غربیان هیچگاه حاضر به تحقق دموکراسی درجه اول در کشورهای پیرامونی خود نبوده‌اند. دموکراسی که آنان خواهان پیاده شدن در کشورهای غیرغربی بوده و هستند، از نوع «دموکراسی درجه سوم» است. دموکراسی‌های درجه دوم، دارای این خصوصیات هستند که ۱. مردم نقش نوعی، صوری و تشریفاتی دارند. ۲. مراد از مردم فقط اقشار مدرن جامعه سنتی است. ۳. نظام سیاسی آن بر پایه حکومت (دولت مطلقه مدرن) است. ۴. چنین نظام‌هایی نیز کنترل شده هستند. ۵. نخبگان سیاسی و فرهنگی آن، اکثراً به اشکال مختلف، وابستگی شدید به غرب دارند. ۶. آنان در قالب برنامه‌های اصلاحی مرسوم به مدرنیزاسیون (نوسازی) کارگزار اندیشه‌های غربی هستند. این خصوصیات دموکراسی درجه دوم را کم‌وبیش در اکثر کشورهای پیرامونی غرب، می‌توان مشاهده کرد. تاریخ معاصر ایران نشان می‌دهد که از همان آغاز برقراری ارتباط ایران با غرب سرمایه‌داری، به میزانی که مردم برای تحقق دموکراسی از نوع غربی (درجه اول) تلاش کرده‌اند، چیزی بیش از دموکراسی درجه دوم نصیب آنها نگشته است. ناکامی مردم ایران در رسیدن به دموکراسی درجه یک، علت دوسویه دارد؛ یک طرف آن به برخورد غرب با ایران منتهی می‌شود و طرف دیگر آن به نخبگان سیاسی و فرهنگی جامعه مربوط است. غربیان به شکل‌های مختلف به همراه بسیاری از نخبگان مدرن جامعه، در نافرجام نمودن پروژه «دموکراسی درجه یک»، نقش داشته‌اند. از جمله این راهکارها، حضور مستقیم غربیان در تعیین آینده سیاسی ایران است. این حضور مستقیم عبارت است از طراحی و اجرای کودتاهای نظامی در ایران. از اواخر سلسله قاجاریه تا پایان حکومت پهلوی، مردم ایران شاهد وقوع دو کودتای نظامی سرنوشت‌سازی بودند که انگلیس و آمریکا، در انجام آن نقش مستقیم داشتند؛ نخست کودتای اسفند سال ۱۲۹۹ ش توسط انگلیس‌ها و دیگر کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ توسط آمریکائیان و به طراحی انگلیس‌ها. پیامد اصلی و نهایی هر دو کودتا، تثبیت حکومت استبدادی رضاخان (در کودتای اول) و محمدرضا (در کودتای دوم) بوده است. غربیان می‌توانستند از پس هر کودتایی، زمینه‌ای برای بسط حکومت مردمی (دموکراسی درجه یک) بوجود آورند؛ لیکن آنان فقط به دموکراسی درجه دوم رضایت دادند. در اینجا برای روشن شدن چگونگی تحقق این وضعیت، به حوادث سیاسی کودتای ۲۸ مرداد اشاره مختصری

می‌کنیم نقش انگلیس در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ با اشغال ایران توسط انگلیس و روسیه در شهریور ۱۳۲۰ و تضعیف حکومت خودکامه، مردم ایران مجالی برای آزادی و استقلال کشورشان و احقاق حقوق به یغما برده‌شان، پیدا کردند. اولین اقدامات آزادیخواهی برخی نخبگان حاکم و مردم، ملی کردن صنعت نفت ایران از سلطه انگلیس‌ها بود. در واقع مبارزه برای ملی کردن نفت، تجربه مشترک نخبگان و مردم در تحقق اصول دموکراسی بود. اما دولتمردان انگلیس که تا پیش از این، ایران را ملوک استعماری خود می‌دانستند، با این مبارزه مردمی سرسختانه برخورد کردند. زیرا آنان پیروزی ملت ایران را نشانه از دست دادن منافع انگلیس در کشورهای استعمار شده می‌دانستند. چرچیل، نخست وزیر دولت محافظه کار انگلیس، بارها در زمان جنگ گفته بود: «من نخست وزیر نشده‌ام که شاهد اضمحلال امپراتوری بریتانیا باشم.» (۱) از این رو، دولت انگلیس به طرق مختلف، می‌کوشید تا ایران با بحران دموکراسی مواجه شود. انتونی ایدن، وزیر خارجه سابق بریتانیا، در دی ماه ۱۳۲۶، به ایران سفر می‌کند و در ملاقات‌های خصوصی با شاه و زمامداران ایران، آنان را به حمایت از فکر تجدید نظر در قانون اساسی و افزایش اختیارات شاه در انحلال مجلسین و تشکیل مجلس سنا، دلگرم ساخته بود. (۲) زیرا دولتمردان انگلیس به توانایی مجلس در به راه انداختن قیام مردمی علیه منافع نامشروعشان در ایران، کاملاً واقف بودند. بالاخره با تصویب قانون ملی شدن صنعت نفت ایران در ۲۹ اسفند ۱۳۲۹ توسط مجلسین، برخورد مستقیم و آشکار انگلیس با ایران جدی تر شد. رادیو لندن، در تفسیر پیرامون طرح ملی شدن نفت چنین اظهار نظر کرد: «امروز پارلمان ایران پیشنهاد ملی کردن صنعت نفت را در کشور تصویب کرد. این پیشنهاد از طرف عده معدودی از مرتجعان و ثروتمندان و همچنین یک عده ملاحای متعصب که در رأس آنها سید ابوالقاسم کاشانی قرار گرفته، پشتیبانی می‌شود.» (۳) بدین ترتیب، دولت انگلیس به منظور حفظ منافع نامشروع خود، چاره‌ای غیر از برکناری دکتر مصدق از پست نخست وزیری و تضعیف مجلس شورا نمی‌دید. لذا سفارت انگلیس به شاه فشار آورد تا قوام را جانشین دکتر مصدق کند. رابین زنیر که در کسوت استادی دانشگاه آکسفورد برای تقویت ذهنیت ضد دولتی به ایران اعزام شده معتقد بود که «به نظر من این یک اشتباه تاکتیکی خواهد بود که هرگونه مبارزه علنی به نفع قوام صورت بگیرد. ما این کار را در مورد سید ضیا کردیم و نتیجه خوبی نداد.» لذا به سفارت انگلیس توصیه کرد که: «سفارت بدون اینکه این تصور را ایجاد کند که از عمر و پشتیبانی و با زید مخالفت می‌کند، باید به نحوی اقدام کند که هر کس جانشین مصدق می‌شود گمان کند که در نتیجه تشویق و توصیه سفارت به این مقام رسیده است.» (۴) انگلستان با توجه به همین نکته دست به کار طراحی کودتای نظامی علیه دولت مصدق می‌شود، ولی برای رسیدن به این مقصود رقیب تازه نفسی را در کنار خود احساس می‌کردند. آمریکائیان که سیاست سلطه بر ایران را جدی تر گرفته بودند و از طرفی هم بر این باور بود که سقوط دکتر مصدق موجب روی کار آمدن کمونیست‌های مورد حمایت شوروی می‌شود. لذا وزیر خارجه انگلستان، انتونی ایدن، تمام تلاش خود را برای از بین بردن این تصور آمریکائیان و مشارکت دادن آنان در اجرا طرح کودتای نظامی، صرف کرد. سر سام فال، یکی از اعضای وزارت خارجه انگلیس که برای طرح کودتا به واشنگتن عزیمت کرده بود، گفته است: «ما به آنجا رفتیم تا آمریکایی‌ها را مجاب کنیم که هیچگونه توافقی با مصدق ممکن نیست و باقی ماندن او در قدرت برای مصالح هر دوی ما خطرناک است؛ همچنین قصد ما این بود که درباره وسایلی که برای تغییر حکومت در اختیار داشتیم، توضیحاتی به آن بدهیم. بعد از مدتی بحث و گفتگو احساس کردیم که آنها پذیرفته‌اند که باقی ماندن مصدق در قدرت سرانجام به تسلط کمونیست‌ها منجر خواهد شد.» (۵) سرانجام آمریکا در طرح کودتای نظامی با انگلیس وارد همکاری شد و به کمک سازمان سیا ابتکار عمل را به دست گرفت. انگلیسی‌ها از اینکه آمریکا مجری طرح باشد چندان مخالفتی نداشته که آن را به نفع خود می‌دانستند. زیرا چهره ضد دموکراسی بودن انگلستان در اذهان عمومی ایران و جهان، کمتر بر ملا می‌گشت و از طرفی هم دولت که مورد علاقه اش نبود، سرنگون شده بود. باری روبین گفته است: «انگلیسی‌ها برخلاف آمریکایی‌ها، درباره نقش حساسی که در این کار داشتند، سکوت اختیار کردند و گناه همه مسائل را به گردن آمریکایی‌ها انداختند.» (۶) نقش آمریکا در کودتای ۲۸

مرداد ۱۳۳۲ آمریکا که از جنگ جهانی اول به بعد، به دلیل وجود ذخایر عظیم نفتی در خاورمیانه و بعدها به دلیل بازار مصرفی آن، توجه جدی تری نسبت به ایران پیدا کرده بود. این احساس از زمان وارد شدن سربازان آمریکایی در اواخر ۱۳۲۰، به اعمال نفوذ در دولت ایران تبدیل شد. در یکی از گزارش‌های سفارت آمریکا رد همان زمان، آمده است: «به مصلحت بودن گمارده شدن فوری آمریکائیان در مواضع استراتژیک دولت ایران و بخصوص لزوم اعزام یک هیئت نظامی به منظور نظارت و در صورت امکان خنثی کردن هرگونه توطئه داخلی در ارتش ایران» (۷) شاه جوان، توانسته بود ضمن جلب حمایت آمریکائیان نسبت به خود، آن‌ها را متقاعد سازد که «تا زمانی که مردم آموزش کافی برای درک اصول حکومت دموکراتیک نیافته و قادر به تفکر انفرادی و هوشیارانه نیستند، کشور نمی‌تواند چنان که مطلوب اوست، واقعاً دموکراتیک شود.» (۸) این گفته شاه کاملاً در ذهنیت آمریکائیان نسبت به جامعه ایرانی، جا افتاده بود، به طوری که نماینده اداره خدمات استراتژیک آمریکا در تهران اشعار می‌داشت: «تا زمانی که آموزش عمومی در ایران به نتیجه نرسیده و شعور سیاسی مردم پیشرفت نکرده و گروهی از اعضای بلندپایه دولت که به خوبی آموزش دیده باشند تشکیل نشده است، ایران مانند کودکی خردسال نیاز به یک دست‌نیرومند برای حکومت کردن دارد.» (۹)

آمریکا، ابتدا در نزاع میان دولت دکتر مصدق و بریتانیا، موضع بی‌طرفی را اتخاذ کرده بود. اتخاذ چنین موضعی از طرف آمریکا حساب شده بود، زیرا آمریکا مایل بود، از طرفی وضعیت مقتدرانه انگلستان را در ایران تضعیف کند و از طرفی هم انگلیسی‌ها را وادار به همکاری با خود نماید. چنانکه همین مقصود هم تحقق پیدا کرد. زیرا موقعیت انگلیسی‌ها به دلیل این نزاع بیش از پیش، در ایران متزلزل شده و آنان به این نتیجه رسیده بودند که برای سامان دادن اوضاع به نفع خود، چاره‌ای غیر از همکاری با آمریکا ندارند. نیاز انگلیسی‌ها به همکاری آمریکا با آنها را از این گفته وود هاوس فرمانده سازمان ۱۶M انگلیس معلوم می‌گردد که: «من از ابتدا متقاعد شده بودم که برای جلوگیری از یک کودتای روسی در ایران، همکاری بریتانیا و ایالات متحده آمریکا ضروری است.» (۱۰) آیدن، وزیر خارجه انگلیس برخلاف گذشته که سهمین شدن شرکت‌های آمریکایی در نفت، ایران را نمی‌پسندید، اکنون معتقد بود که دلیلی وجود ندارد که شرکت‌های نفتی آمریکایی در بهره‌برداری از منابع نفتی ایران وارد نشوند. وی می‌گوید: «من از آمریکایی‌ها می‌خواستم تا آنها در بهره‌برداری از نفت ایران شریک شوند. من معتقد بودم، تنها راه حل مسأله، سهمین شدن آمریکایی‌ها در نفت ایران است.» (۱۱) وقتی گردانندگان اصلی آمریکا از شدت احتیاج انگلیسی‌ها به خودشان مطمئن شدند، در یک چرخش ناگهانی از سیاست بی‌طرفانه، حالت جانبدارانه از مواضع بریتانیا را اتخاذ کرد. سیاست جدید برعهده جمهوری خواهان که بواسطه ریاست جمهوری آیزنهاور قدرت را به دست آورده‌اند، گذاشته شده تا پیش از حکومت آیزنهاور، برخی از کارشناسان وزارت خارجه آمریکا (مانند پل نیتز که در زمان حکومت دکتر مصدق رئیس اداره برنامه‌ریزی سیاسی در وزارت خارجه آمریکا بود) بر مبنای سیاست بی‌طرفی آمریکا، تلاش کردند از طریق راه‌های مسالمت‌آمیز اختلاف میان انگلیس و ایران را حل کنند. اما با تغییر سیاست آمریکا، این تلاش مسکوت گذاشته شد. پل نیز درباره برخورد سیاست‌گردانان جدید آمریکا با طرح او گفته است: «وقتی جان فاستر دالس وزیر خارجه شد، من قویاً از او خواستم مذاکرات را از جایی که قطع شده بود از سر بگیرد تا به مصدق نشان داده شود که نخواهد توانست هیچ معامله‌ای بهتر از آنچه با او توافق کرده بودیم [پیشنهاد تشکیل یک کنسرسیوم بین‌المللی از کمپانی‌های نفت آمریکایی و اروپایی و اعطای وام ۵۰ میلیون دلاری توسط سازمان تدارکات دفاعی آمریکا] بکند. لیکن دالس به هندرسون [سفیر آمریکا در ایران] و من اجازه نداد مذاکرات را از سر بگیریم. به زودی دریافتیم که دالس بر این باور است که ما زیاده از حد برای مصدق اهمیت قایل شده‌ایم و اصولاً در مورد مسایل خاورمیانه سیاست درستی را دنبال نکردیم» جان فاستر دالس به کمک برادرش آلن دالس رئیس سازمان مرکزی اطلاعات، برای حل مسئله مصدق به شیوه‌های مستقیم‌تری متوسل شدند که موجب شگفتی من نگردید.» (۱۲) بدین ترتیب، انگلیس و آمریکا با طرح‌ریزی و اجرای کودتای نظامی ۲۸ مرداد، کاملاً نشان دادند که تحقق دموکراسی از نوع غربی آن (درجه یک) برای آنها اهمیت ندارد. آنچه مهم است حفظ منافع

نامشروع غریبان در کشورهای مستعمره غیرغربی است و البته این حفظ منافع از طریق حاکمان خود کامه خیلی بهتر و بیشتر تأمین می‌گردد. دکتر حبیب لاجوردی (استاد و رئیس بخش مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد) در تحقیق خود پیرامون «سرآغاز پشتیبانی آمریکا از حکومت فردی در ایران» می‌نویسد: «شاید خواننده به این فکر بیفتد که بریتانیای کبیر و ایالات متحده آمریکا که خودشان دارای رژیم‌های دموکراتیک هستند، باید با حکومت مشروطه در ایران نظر مساعدی داشتند. ولی آنها به این نتیجه رسیدند که با وجود «سلطنت خود کامه و با ثبات» از منافعشان در ایران بهتر حمایت می‌شود تا «سلطنت مشروطه بی ثبات» در غرب به جای اینکه نفوذ قابل ملاحظه خود را برای پیشبرد نهادهای دموکراتیک به کار اندازد و بدین سان به مردم (یا دست کم طبقه متوسط با سواد) برای مشارکت در نظام سیاسی کشور کمک کند، نهادهای شکننده‌ای را که تازه شروع به پا گرفتن کرده بودند، خرد و متلاشی ساخت.» (۱۳) نقش نخبگان سیاسی مشروطه‌خواه در تحقق دموکراسی درجه دوم در عدم تحقق دموکراسی درجه یک در ایران، انگلیس و آمریکا تنها نقش نداشتند. بلکه نخبگان سیاسی و بسیاری از آزادیخواهان متجدد و در کنار آنان متحجرین، خواسته یا ناخواسته، حاضر به تجربه این نوع دموکراسی نبودند. تجددطلبان آزادیخواه که غالباً تربیت شدگان فرنگ بودند، به دلیل آگاهی و تجربه سطحی آنان از دموکراسی‌های غربی، فاقد یک نظریه منسجم اجتماعی و برنامه‌های مترقیانه در عرصه سیاست و فرهنگ بودند. در واقع آنان، نه غرب و غریبان را خوب درک کرده و نه درک درستی از ملت و نظام سیاسی ایران داشتند. به همین دلیل اکثریت آنان، وقتی به قدرت سیاسی نزدیک می‌شدند، چهره آزادیخواهانه‌شان را از دست می‌دادند و یا با وجود ثبات قدم در عقیده‌شان، توانایی بسیج توده‌ها در مقابل توطئه علیه دموکراسی نوپا را نداشتند. به زعم دکتر کاتوزیان، حتی اگر بیگانگان هیچ‌گونه دخالتی در امور ایران نمی‌کردند، باز حکومت استبدادی برقرار بود. زیرا عموم وزیران و وکیلان و والیان حاضر نمی‌شدند بخشی از منافع خصوصی خود را با منافع عمومی اجتماع یکسان بدانند و یا روشنفکران و ترقی‌خواهان نسبت به تحقق آرزوهایشان، در فرصت به دست آمده، بسیار عجولانه و افراطی عمل می‌کردند. (۱۴) یکی از اشتباهات بزرگ آزادیخواهان متجدد در تجربه انقلاب مشروطه و حوادث دهه بیست، آن است که تا پیش از به قدرت رسیدن سعی در جذب حمایت جامعه سنتی و علما داشتند، اما بلافاصله بعد از تصاحب و اطمینان از عدم وجود هرگونه مانع استبدادی، تعهدات‌شان به خواسته‌های جامعه سنتی را فراموش می‌کنند. بدین ترتیب، پایگاه اجتماعی آنان، بدون آنکه خود بفهمند، تحلیل رفته تا آنجا که با یک کودتای نظامی ساده از قدرت کنار زده می‌شوند. دکتر مصدق و جبهه ملی که مهمترین حزب پشتیبانی کننده او در دوره دوم به قدرت رسیدن (بعد از سی تیر ۱۳۳۱) بود؛ دچار همین اشتباه خطرناک شدند. به تعبیر یکی از مورخان، در مرداد ۱۳۳۲، دکتر مصدق کاملاً بر اوضاع مسلط بود. به طوری که از سال ۱۳۰۴ به این سو، چنان قدرت فراوانی در دست نخست وزیر و چنان قدرت اندکی در دست‌های شاه سابقه نداشت. اما با گسترده تر شدن شکاف میان طبقات سنتی و طبقات متوسط مدرن در درون جبهه ملی، دکتر مصدق حامیان قدرتمند خود را یکی پس از دیگری از دست داد. (۱۵) با وجود تماس آزادیخواهان متجدد با غرب، آنان از آشنایی عمیق با غرب و سیاست منسجمی که بتواند به موقع طرح‌های غریبان را پیش‌بینی و تحلیل موضع‌گیری کند، محروم بودند. در واقع دولتمردان مدرن آزادیخواه، بیش از اندازه به دوستی و رفاقت غریبان خوش‌بین بودند. آنان به این حقیقت پی نبرده بودند که غریبان منافع و مصالح کشورشان را در درجه اول قرار می‌دهند. لذا پس از کودتای نظامی توسط آمریکا، رهبران ملی دیگر نتوانستند مردم را به دور خود جمع کنند. دکتر مهدوی در تحلیلی نهایی از نهضت ملی ایران گفته است: «خلاصه آنکه رهبران نهضت ملی ایران براساس برداشتهای [مبالغه آمیز و دموکراتیک نسبت به مقاصد آمریکا] آن‌چنان که باید و شاید آشنایی و شناسایی لازم از چگونگی ماهیت سیاسی آمریکا و اهداف مورد نظر این کشور در خاورمیانه و ترتیبات پیچیده بازار نفت جهان را نداشتند و به همین جهت در قبال تغییر موضع آمریکاییان که یکی در بدو تشکیل دولت مصدق و دیگری به هنگام روی کار آمدن جمهوریخواهان روی داد با نوعی غافلگیری روبرو شدند.» (۱۶) دکتر مصدق براساس همین پندار خوش‌بینانه و دموکراتیک از اهداف آمریکا، یک روز قبل از کودتای

۲۸ مرداد، با سفیر آمریکا گفتگوی مفصلی انجام داده و از آمریکاییان وعده می‌گیرد که در صورت برقراری دوباره نظم و قانون آمریکا به دولت مصدق کمک خواهد کرد. دکتر مصدق براساس همین پندار نادرست، به‌جای آنکه مردم را در صحنه سیاسی نگهدارد، به ارتش فرمان داد تا خیابان‌ها را از همه تظاهرکنندگان پاک سازند. یعنی برای پراکنده کردن مردمی که به گفته خود او پشتیبان اصلی او بودند، از ارتش، دشمن پیشین، استفاده کرد. (۱۷) توهم‌های احیا شده در ایران امروز متأسفانه بعد از گذشت چند دهه از تجربه ناموفق مشروطه‌خواهان متجدد، هنوز میراث‌داران نهضت مقاومت ملی از تاریخ مبارزات مردمی عبرت نگرفته‌اند. آزادیخواهان متجدد با اسطوره کردن نهضت ملی و دکتر مصدق، راه هرگونه انتقاد از خود و پندآموزی از تاریخ را بر خود بسته‌اند. آنان هنوز بر این باورند که آمریکا نه فقط «شیطان بزرگ» نیست که «دوست درجه اول» ایران است. خصلت‌های مردم‌گرایانه آنان نسبت به توده ایران، باعث سوق دادن بیش از پیش آنان به سمت آمریکا و دیگر غربیان شده است. غرب‌گرایان ایرانی از دولت‌مردان آمریکایی می‌خواهند آن دسته از شرق‌شناسان و ایران‌شناسانی را که با آنان ارتباط نزدیکی دارند در تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌های دولت، دخالت دهند. و از سوی دیگر با هراسناک نشان دادن حاکمیت سنت‌گرایان و بنیادگرایان (جایگزینی برای خطر کمونیسم) در ایران و اینکه در نهایت آینده سیاسی به‌دست نوگرایان خواهد افتاد، تلاش دارند، نظر دولت‌مردان آمریکایی و دیگر کشورهای غربی را به‌سوی خود معطوف سازند تا به این وسیله ضعف اقتدار سیاسی شان در ایران را جبران کنند. (۱۸) ابراهیم یزدی، از رهبران نهضت آزادی، در آبان سال ۱۳۷۳ در سمینار «شورای سیاست‌گذاری خاورمیانه» خطاب به دولتمردان آمریکایی گفته است: «باید بگویم بعد از گذشت ۳۰ سال نسل جدیدی از شرق‌شناسان پدید آمده‌اند که خیلی بهتر و عمیق‌تر از اسلاف خود، اسلام و مسلمانان را می‌فهمند و منصفانه قضاوت می‌کنند. اما خیلی از آنها در مقام تصمیم‌گیری‌های دولتی نیستند و نقش در سیاست‌گذاری‌ها ندارند. در مورد دو گروه یا دو روند و جریان اسلامی، روشنفکران نوگرا یا احیاگر و سنت‌گرایان، تمام شواهد حاکی از آن است که در فاز اول، قدرت سنت‌گرایان رشد می‌کند. در نتیجه سنت‌گرایان با موضوعات جدی جدیدی روبه‌رو می‌شوند که یا قادر به حل آنها نخواهند بود یا آنکه برای حل آنها باید از مواضع سنتی خود دست بردارند.» این امر خود سبب آن می‌شود که در گرایش‌های مردم و در روابط آنها با سنت‌گرایان تغییراتی به‌وجود آید و به طرف نوگرایان دینی، که قادرند به سؤالات بسیار مهم و اساسی جامعه جواب‌های جدیدی بدهند، روی آورند. (۱۹) این امر خود سبب آن می‌شود که در گرایش‌های مردم و در روابط آنها با سنت‌گرایان تغییراتی به‌وجود آید و به طرف نوگرایان دینی، که قادرند به سؤالات بسیار مهم و اساسی جامعه جواب‌های جدیدی بدهند، روی آورند. اما ظاهراً، آزادیخواهان متجدد همانند رهبران سلف خود (جبهه ملی و دولت مصدق) به درک عمیقی از ساخت قدرت در روابط بین‌الملل و سیاست‌های تو بر تو غربیان و نیز وضعیت رو به افول ایدئولوژی‌های سیاسی غرب، نرسیده‌اند. آنان هنوز به این حقیقت واقف نشده‌اند که «لیبرالیسم نو» در غرب که از دهه پنجاه به بعد مجدداً احیا شده بود، اینک با چالش‌های جدی تئوریک و کارآمدی مواجه است و تجربه یک قرن اخیر نشان داده است که لیبرالیسم هرگاه با چالش‌های جدی مواجه شود در جهت مشروعیت بخشی و ظهور حکومت‌های فاشیستی حرکت می‌کند. لیبرالیسم نو در این مرحله گذار از بهترین خود (خواسته یا ناخواسته)؛ یعنی روشنفکران کشورهای پیرامونی، بیشترین استفاده را می‌برد. بنابراین، اولین قربانیان لیبرالیسم فاشیستی، نوگرایانی هستند که از هراس فاشیسم به لیبرالیسم پناه می‌برند. این گروه برای نجات خود از تجربه یک راه هولناک و ضد‌مردمی، باید به خود آیند و بر «شیطان بزرگ» بودن آمریکا ایمان آورده و به صفوف یکپارچه مردمی بپیوندند. آنان می‌بایست به این باور برسند که شیطان بزرگ به دلیل روحیه استکباری، هرگز تاب تحمل ملتی هم‌شان و هم‌تراز خود را ندارد. صدای پای استکبار جهانی، هرجا به گوش رسیده چیزی غیر از دموکراسی درجه دوم نبوده است. غربیان برای کشورهای پیرامونی، هیچگاه، دموکراسی درجه یک را به ارمغان نمی‌آوردند. «گفتگوی تمدنها» مجالی برای زدودن توهم‌ها بحث «گفتگوی تمدنها» از این حیث فرصت بسیار مناسبی است که حکومت اسلامی ذهنیت منفی غربیان نسبت به آرا و

اندیشه‌های سنت‌گرایان اسلامی را که توسط شرق‌شناسان و روشنفکران بوجود آمده، از بین برده و با اقتدار ملی به آنان نشان دهند که سنت‌گرایان اسلامی خواهان همنشینی یکسان و مسالمت‌آمیز میان همه تمدن‌ها هستند. بنابراین، معرفی سالم تمدن اسلامی در صورتی تحقق می‌یابد که از نیروهای اصیل و معتقد به اسلام و تمدن اسلامی، بهره بگیریم، مانند اعضا هیئتی که امام خمینی^۱ برای دعوت گورباچف به «گفتگوی تمدنی» به شوروی فرستاد پی‌نوشت‌ها: ۱۰: عبدالرضا هوشنگ مهدوی، سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، نشر البرز، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷..۲۰ همان، ص ۱۳۲..۳۰ اسماعیل اقبال، نقش انگلیس در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۵، ص ۴۰۰..۵۳ فخرالدین عظیمی، بحران دموکراسی در ایران. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، بیژن نوذری، نشر البرز، چ دوم، ۱۳۷۴، ص ۵۰۰..۳۸۸ نقش انگلیس در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، ص ۶۰۰..۱۳۳ همان، ص ۷۰۰..۱۸۲ حبیب لاجوردی، سرآغاز پشتیبانی آمریکا از حکومت فردی در ایران، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۱۸ - ۱۱۷، ص ۸۰۰..۷۴ همان، ص ۹۰۰..۷۳ همان، صص ۱۰۰۰..۱۰۰۰ نقش انگلیس، ص ۱۱۰۰..۱۶۶ همان، ص ۱۲۰۰..۱۷۴ پل نیتز، ایران، شاه و مصدق، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۳۶ - ۱۳۵، ۱۳۷۷، ص ۱۳۰۰..۹۲ سرآغاز پشتیبانی، ص ۱۴۰۰..۸۰ محمدعلی همایون کاتوزیان، «استبداد، دموکراسی و نهضت ملی»، نشر مرکز، چ دوم، ۱۳۷۵، ص ۱۵۰۰..۵۶ یراند آبراهامیان، «ایران بین دو انقلاب»، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، نشر نی، چ دوم، ۱۳۷۷، ص ۳۳۸. همچنین رجوع کنید به: کیوان لؤلویی، «ت حزب در دهه ۲۰»، مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ش ۱۴۰ - ۱۳۹، اردیبهشت ۱۳۷۸، ص ۱۶۰۰..۱۱۰ سیاست خارجی ایران در دوران پهلوی، ص ۱۷۰۰..۲۰۷ ایران بین دو انقلاب، ص ۱۸۰۰..۳۴۴ برای مثال بنگرید به: کاتوزیان «استبداد، دموکراسی و نهضت ملی». علی رضاقلی، «جامعه‌شناسی نخبه‌کشی»، گفت‌وگوی مجله دنیای سخن (ش ۸۱، ۱۳۷۷) با ابراهیم یزدی..۱۹ ابراهیم یزدی، جنبش احیاگری، چالش‌ها و بحران‌ها، مجله کیان، ش ۳۰، ص

<http://www.porsojoo.info/fa/node/۳۳۶۱.۱۵>

داعیه پرولتاریا؛ زندگی بورژواآبانه

میرعماد اشراقی نگاهی به مکتب فرانکفورت و افکار و زندگی نظریه پردازان آن: اشاره: مکتب فرانکفورت یکی از جریان‌های فلسفی-سیاسی مهم قرن بیستم می باشد. این مکتب، میراث‌دار آموزه‌ها و اندیشه‌های مارکسیستی است که به طور رسمی از سال ۱۹۲۳ با تأسیس «موسسه پژوهش‌های اجتماعی» در آلمان شروع به کار نمود. این موسسه به دلیل نقش دانشگاه فرانکفورت در شکل‌گیری اندیشه‌های اولیه اعضای آن، به مکتب فرانکفورت و به لحاظ نگرش حاکم بر آن به مکتب انتقادی و چالشی معروف است. یکی از جریان‌های میراث آموزه مارکسیسم، مکتب فرانکفورت می باشد که از اصول و رهیافت‌های مارکسیسم تأثیر زیادی پذیرفته و سعی در تبلیغ و بسط رویکردها و اندیشه‌های مارکسیستی دارد. مکتب فرانکفورت در برهه‌ای از تاریخ ایجاد گشت که به دلیل حوادث جنگ جهانی اول، تحولات سیاسی و اجتماعی مختلفی، عرصه جهان را متحول ساخته بود. آلمان که در جنگ شکسته خورده بود، شاهد تأسیس جمهوری تازه‌ای به جای نظام امپراتوری بود. مکتب فرانکفورت از سال ۱۹۲۴ آغاز به جوانه زدن کرد و تا زمان قدرت‌گیری نازی‌ها در آلمان و حتی به هنگام تبعید اعضا به آمریکا و همچنین بازگشت به وطن، یکی از جریان‌های مهم فلسفی-سیاسی در قرن بیستم بود. مکتب فرانکفورت در کنار آموزه‌های مارکسیستی، از اندیشه‌ها و تحقیقات مارکس و بر نیز بهره جسته است. این مکتب به شدت از جامعه صنعتی مدرن انتقاد نموده و این نقد را با استفاده از روش‌های پوزیتیویستی یا اثباتی انجام داده است. نحوه پیدایش مکتب فرانکفورت بسیاری از پژوهشگران و نویسندگان، پیدایش مکتب فرانکفورت را به فعالیت‌های اجتماعی فلیکس وایل، نسبت داده‌اند. وایل از خانواده‌ای آلمانی تبار آرژانتینی بود که وضع مالی و اقتصادی مناسبی داشتند. پدر وایل که فردی ثروتمند و تاجر بود، او را برای تحصیل به شهر فرانکفورت فرستاده بود و در همین دانشگاه، وایل به اندیشه‌های

فلسفی و سیاسی گرایش پیدا کرد و تحت تاثیر استادان خود درگیر فعالیت های سیاسی شد و توانست دوستان و همکاران هم عقیده خود را پیدا کند. رساله دکترای او در زمینه مسائل عملی تحقق یافتن سوسیالیسم بود. وایل در تابستان ۱۹۲۲ اولین جلسه و گردهمایی طرفداران آموزه های مارکسیستی را برپا نمود. بعد از مدتی او به همراه دوستان خود تصمیم گرفت تا موسسه ای را برای انجام مطالعات مارکسیستی تأسیس نماید. در آغاز برای موسسه نام موسسه مارکسیسم برگزیده شد، اما به دلیل تحریک آمیز بودن این مسئله، نام موسسه پژوهش های اجتماعی فلیکس وایل انتخاب شد. اما وایل تمایل نداشت که با سهم فکری و نظری خود و امکانات مالی پدرش، نام موسسه را به خود اختصاص دهد. سرانجام نام «موسسه پژوهش های اجتماعی» انتخاب گشت که به طور رسمی از سال ۱۹۲۳ فعالیت خود را آغاز کرد. موسسه پژوهش های اجتماعی سعی داشت تا به لحاظ رویکردی و نظری، تکامل اندیشه های فلسفی و سیاسی را غنا بخشد و در زمینه جنبش کارگری مطالعه می کرد و تا حد امکان از فعالیت های سیاسی و اقدامات عملی دوری می نمود. این موسسه پژوهش های اجتماعی به دلیل نقش دانشگاه فرانکفورت در شکل گیری اندیشه های اولیه اعضای آن، به مکتب فرانکفورت و همچنین به لحاظ نگرش حاکم بر آن به مکتب انتقادی و چالشی معروف است. از جمله افرادی که در ایجاد موسسه نقش داشت، بعد از گروبرگ رئیس موسسه، می توان به هورکهایمر اشاره نمود. فعالیت های او با همکاری تئودور آدورنو انجام می گرفت. هورکهایمر با فریدریش پولوک نیز ارتباط دوستانه ای داشت، کارل مانهایم نویسنده کتاب معروف «ایدئولوژی و یوتوپیا» نیز از فعالان همیشگی موسسه بود. علاوه بر این افراد، شخصیت های مهم دیگری نیز در موسسه فعالیت می کردند. مرحله بندی حیات فلسفی - سیاسی مکتب فرانکفورت برای موسسه پژوهش های اجتماعی می توان چهار مرحله مهم را معرفی کرد که در هر یک از این مراحل، حوادث سیاسی و اجتماعی جهان، این مکتب را به مسیری خاص هدایت می کرد. در هر یک از این مراحل، متناسب با شرایط زمانی اندیشه ها و رویکردهای تازه ای مطرح می شد. این مراحل عبارتند از: مرحله اول؛ سال های ۱۹۲۳ تا ۱۹۳۳ است و آغاز فعالیت تا روی کار آمدن نازی ها بود، ویژگی مهم این مرحله، تنوع اندیشه ها و نبود تلقی جزمی از مارکسیسم بود. مرحله دوم؛ از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۰ را در بر می گیرد که اعضا با روی کار آمدن هیتلر، به آمریکا مهاجرت نمودند. در آغاز دوران مهاجرت یا تبعید از آن جایی که اعضا با زبان انگلیسی آشنایی نداشتند، به زبان آلمانی نگارش می کردند. اما بعد از مدتی برخی از اعضا، آثار و نوشته های خود را به انگلیسی بیان ساختند. در این مرحله نظریه انتقادی نوهگلی در موسسه مطرح گشت. ریاست موسسه با هورکهایمر بود. مرحله سوم؛ از سال ۱۹۵۰ تا دهه هفتاد و بازگشت به آلمان پس از جنگ جهانی دوم را شامل می شود. در این دوره، اندیشه ها و نظریات مارکس و بر مطرح گشت. مرحله چهارم؛ شامل دهه های هفتاد به بعد است، در این مرحله به دلیل مرگ آدورنو و هورکهایمر تا حد زیادی از نفوذ مکتب کاسته شد و یورگن هابرماس چهره برتر مکتب فرانکفورت است. در این دوره، موسسه از اصول مارکسیستی فاصله می گیرد. جهت شناخت اندیشه و رویکردهای مکتب فرانکفورت می توان نظریات و آثار اعضای اصلی آن را مورد بررسی قرار داد. در این مقاله برخی از فعالیت های اعضای اصلی این موسسه بررسی می شود. هورکهایمر و آدورنو هورکهایمر و آدورنو، از چهره های مهم مکتب فرانکفورت هستند. هورکهایمر در سال ۱۹۳۱، رسماً ریاست موسسه را بر عهده داشت. در زمان مدیریت او، نقد بر پوزیتیویسم آغاز شد. پوزیتیویسم از دیدگاه این مکتب، پیش برنده عقلانیت ابزاری بود و این مسئله مورد انتقاد هورکهایمر و آدورنو و دیگر اعضای موسسه بود. نگرش انتقادی مکتب فرانکفورت، از آثار اولیه مارکس و دیالکتیک هگل تأثیر داشت. از آثار و کتب مهم هورکهایمر و آدورنو می توان به کتاب «دیالکتیک روشنگری» در سال ۱۹۴۴ اشاره نمود. در این کتاب، مسئله اصلی این است که چرا برخلاف انتظارات عصر روشنگری، بشر به جای ورود به وضعیتی انسانی، به سوی توحش می رود. اثر مهم دیگر هورکهایمر و آدورنو که در زمان اقامت در آمریکا نگاشته اند، کتاب «شخصیت اقتدار طلب» است که بلافاصله بعد از کتاب دیالکتیک روشنگری در سال ۱۹۵۰ انتشار یافت. در این کتاب بیان شده که در آمریکا و جهان غرب، نوعی استعداد فاشیستی وجود

دارد. مارکوزه‌هربرت مارکوزه (Herbert Marcuse) متفکر و فیلسوف آلمانی است که در سال‌های ۱۸۹۸ الی ۱۹۷۹ می‌زیسته است. او آثاری چون «انسان تک ساحتی»، «عشق و تمدن» و «انقلاب یا اصلاح» را نگاشته است. مارکوزه شخصاً خود را یک مارکسیست معرفی می‌کند که اصول و آموزه‌های مارکسیستی را در شرایط تازه و امروزی بررسی می‌نماید. از دیدگاه مارکوزه مفهوم و نحوه زندگی پرولتاریای امروز با دوران مارکس فرق کرده است. مارکس کارگران صنعتی انگلیس در قرن نوزدهم را بررسی کرده است، اما امروزه تغییرات سیاسی و اجتماعی جهان، نوع زندگی طبقات کارگری را با «سرمایه داری رشد یافته» ارتباط داده است. اما با این حال، طبقه پرولتاریا کماکان تحت فشار است، اما نه به شکل استثمارگرایانه‌ای که در دوران مارکس وجود داشت. هابرماسیورگن هابرماس از فیلسوفان و اندیشمندان مارکسیست قرن بیستم آلمان است. رساله دکترای او در مورد اندیشه شلینگ شاعر معروف آلمانی است. مارکسیسم هابرماسی، نوعی مارکسیسم انسان‌گراست. هابرماس فیلسوفی شناخت‌گرا و درعین حال شکل‌گرا است. وی در اندیشه و نظریات خود از تفکر هگل متأثر می‌باشد. او اعتقاد دارد که اخلاق اجتماعی که او مطرح می‌سازد، از دو مسئله اساسی متفاوت یعنی هویت و حقوق فردی و منافع عمومی و همگانی حمایت می‌کند. نقد: با بررسی زندگینامه اعضای اولیه، این نتیجه به دست می‌آید که این افراد بیشتر از خانواده‌های یهودی و از طبقات متوسط به بالای جامعه بودند. با این حال، اعضای موسسه سعی می‌کردند تا منشأ یهودی بودن خود را پنهان سازند. اما همین مسئله، در اتحاد و همکاری صمیمانه آنها در ایجاد موسسه و فعالیت‌های فلسفی نقش زیادی داشت. نگرش آنها به مسئله یهودیت، همانند دیدگاه مارکس در کتاب مسئله یهود بود. مارکس یهودیت را از مسئله سرمایه داری و بورژوازی نشأت گرفته می‌دانست و هرگز نقش و جایگاه مستقلی به آن نداد، بنابراین به نظر نمی‌رسد که آنها فعالیت یا اقدامی نظری یا عملی بر علیه سرمایه داری انجام دهند. با مطالعه آموزه‌های این مکتب در می‌یابیم که بنیانگذاران موسسه به رغم بهره‌گیری‌های مالی از سوی خانواده، خود به فعالیت‌های مالی علاقه‌مند نبودند، آنها با اینکه در عمل خود را طرفدار اصول مارکسیسم و طبقه پرولتاریا معرفی می‌کردند، هیچ‌یک از شیوه زندگی طبقه کارگر پیروی نکردند، آنها می‌توانستند حیات اجتماعی خود را به روش زندگی طبقه پرولتاریا وفق دهند، نه آنکه به سبک سرمایه داران آمریکایی زندگی نمایند. به نظر می‌آید که اعضای موسسه، فقط به لحاظ نظری و علمی شاید به بهانه خودمشغولی یا خودنمایی درگیر فعالیت‌های فلسفی - سیاسی شده بودند، چرا که در عمل هرگز خود را تابعی از حیات اجتماعی کارگری نشان ندادند. در واقع فردی که به لحاظ مالی و مادی در حداکثر رفاه اقتصادی زیسته است، هرگز نمی‌تواند زندگی مشقت‌بار و سرسختانه یک کارگر را درک نماید و برای حل این مسئله و احقاق حقوق طبقات کارگری، راه حل و رویکردی را بیان سازد. انتقاد دیگری که به این مکتب وارد است، همان نقدی است که بر رویکردهای مارکسیستی وجود دارد. تأکید صرف و یک‌جانبه به برهه‌ای از زندگی اجتماعی طبقه پرولتاریا، این مکتب را از بررسی همه‌جانبه حیات فلسفی و حوادث سیاسی جهان غافل ساخته است. در واقع اعضای مکتب فرانکفورت، فقط در حیطه همان موسسه، حوادث جاری و مسائل فلسفی را تحلیل می‌نمودند، در حالی که جریان‌های سیاسی و اصول سرمایه داری نوین، مسائل و بحران‌های غیر قابل توصیفی را رقم می‌زد.

● نخستین سال‌های بنیانگذاران مکتب فرانکفورت، که از پرنفوذترین مکاتب جامعه‌شناسی در قرن ۲۰ می‌باشد، کارشان را با تاسیس موسسه تحقیقات اجتماعی در شهر فرانکفورت آلمان در سال ۱۹۲۳ آغاز کردند و با این که آنها خود قائل به ایجاد مکتبی در جامعه‌شناسی نبودند، دیگران به علت مطالعات پرحاشیه و عمیقی که در حوزه‌های جامعه‌شناسی، روانشناسی اجتماعی، اقتصاد سیاسی و ... به یادگار گذاردند، در مجموع آنها را مکتب فرانکفورت نامیدند. این مکتب با آنکه در زمینه‌های مختلف و متفاوت تحقیقی و پژوهشی تأکید داشت اما می‌تواند دو رویکرد اصلی آن را بر نفی «پوزیتیویسم» و «مارکسیسم جزئی» دانست. مکتب فرانکفورت تحت تأثیر آراء سه اندیشمند بزرگ در حوزه جامعه‌شناسی، فلسفه و روانشناسی بنام‌های مارکس، هگل و فروید پی‌ریزی گردید. مشاجره و مبادله پیرامون نظریات این بزرگان، چه در جهت رد آراء ایشان و چه در جهت تایید

آنها، باعث پدید آمدن مکتب فرانکفورت گردید. اهمیت مارکس را می توان اولاً: در ساختارشکنی آراء او، و دوما در عینی شدن و نفوذ شدید افکار او در ساختارهای اجتماعی و سیاسی برخی کشورها (همچون شوروی قدیم) دانست. عصاره اندیشه مارکس بر سه مفهوم بنیادین استوار است: دیالکتیک - ماتریالیسم فلسفی - ماتریالیسم تاریخی. مفهوم دیالکتیک در اندیشه مارکس بر این امر تاکید دارد که واقعیت اجتماعی همواره در حال تغییر و تحول می باشد، که این تحولات وابسته به یکدیگر بوده و تضاد عامل اصلی در پدید آمدن این تحولات است، و در نهایت این که این تحولات جامعه را بسوی آینده ای متفاوت جهش می دهد. ماتریالیسم فلسفی به سه وجه عمده تقسیم می شود: (۱) ماتریالیسم: در این وجه بر این امر تاکید می رود که جهان از ماده تشکیل شده است و تغییر و تحول در ایده از ماده ریشه می گیرد. (۲) امپریسم: بدین معنا که شناخت جز از طریق بکارگیری حواس آدمی ممکن نیست. (۳) دگماتیسم: این است و جز این نیست، وجه مادی جهان زیربنای وجه فرهنگی آن است و همچنین شناخت تنها از طریق حواس بدست می آید. و در نهایت ماتریالیسم تاریخی در اندیشه مارکس بر این امر تاکید می ورزد که روند حرکت جامعه و تاریخ بنا بر دو اصل قبلی، دیالکتیک و ماتریالیسم فلسفی استوار شده است. اما اندیشه های متأثر از نظریات مارکس که بعدها به نئومارکسیسم مشهور شد در سه شاخه عمده تحول یافت: (۱) نقد مارکسیسم. (۲) اصلاح اندیشه مارکسیستی. (۳) تایید و دنباله روی شدیدتر از اندیشه مارکسیستی. می توانیم اصحاب مکتب فرانکفورت را جزء اصلاح طلبین اندیشه مارکسیستی بدانیم. آنها با حفظ چهارچوبهای اصلی اندیشه مارکسیستی در درون این پارادایم می کوشیدند اصلاحات خویش را بوجود آورند. در واقع کوشش آنها در جهت عناد و دشمنی با این نظریه نبود و اگر انتقادی وارد می کردند، آنرا باید در جهت همدلی با اندیشه مارکسیستی تفسیر نمود. ● مکتب فرانکفورت و پارادایم انتقادی شاید برای برخی این تصور پیش آید که مکتب انتقادی از آنرو که تاکید اصلی اش را بر نقد وضعیت موجود نهاده است همان پارادایم انتقادی است، اما به نظر باید میان نظریه پردازان مکتب فرانکفورت و بنیانگذاران پارادایم انتقادی فاصله بگذاریم. اگر مکتب فرانکفورت از اوایل دهه ۳۰ آغاز گردید، پارادایم انتقادی از اوایل دهه ۷۰، یعنی ۴۰ سال بعد کارش را آغاز کرد و تاکید اصلی آن بر نقد سرمایه داری و بخصوص آموزش و پرورش بود. چرا که در آلمان در کشورهای سرمایه داری بر آموزش و پرورش تاکید فراوانی می شد و معتقد بودند که آموزش و پرورش می تواند زمینه های بسیار مناسبی را برای توسعه انسانی، اجتماعی و اقتصادی فراهم آورد. اما پارادایم انتقادی بر این امر تاکید داشت که آموزش و پرورش خلاقیت را از دانش آموزان می گیرد و آنها را همگرا و توده ای بار می آورد. از سویی دیگر انتقادگرایان آموزش و پرورش را به تثبیت نابرابری طبقاتی موجود، تشدید آن و حتی تشریح (مشروعیت بخشیدن) این نابرابری که در نهایت به بازتولید روابط سرمایه داری منجر می شود، متهم کردند. شاید بتوانیم اینطور برداشت کنیم که مکتب فرانکفورت تنها پیش زمینه های لازم برای پدیدار شدن پارادایم انتقادی را در سالهای بعد بوجود آورد. ● دوره های تحول مکتب فرانکفورت ■ دوره اول: در این دوره که از سال ۱۹۲۳ آغاز می شود و تا ۱۹۳۳ ادامه می یابد، می توانیم نفوذ اندیشه گئورگ لوکاچ را از طریق کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی اش، بر اندیشه فلیکس وایل، که بعدها نظریه پردازان منتقد به وضعیت موجود را گرد هم آورد، مشاهده نماییم. دغدغه اصلی وایل توجه به روشنفکرانی بود که دغدغه رادیکالی دارند و ضد نظام سرمایه داری هستند. بدین ترتیب وایل توانست جمعی از روشنفکران منتقد را در موسسه تحقیقات اجتماعی فرانکفورت گرد هم آورد. اما این روشنفکران رادیکال خود به دو دسته تقسیم می شدند. در طرفی روشنفکران معتدل تر قرار داشتند که خواهان تغییر بنیادین و همه جانبه وضعیت موجود، بطور آرام و در بستر زمان بودند. از میان این روشنفکران معتدل می توان به آدورنو، لوکاچ و هابرماس اشاره داشت. اما طرف دیگر روشنفکران تندرو همچون لنین قرار داشتند که خواهان تغییرات بنیادین و همه جانبه سریع تر و خشونت بارتر بودند. موسسه تحقیقات اجتماعی در ابتدا از موضعی غیرمارکسیستی کار خویش را آغاز نمود و دغدغه آنها در دو چیز خلاصه می شد: (۱) بررسی علل و عوامل پیروزی انقلاب ۱۹۱۷ در شرق اروپا. (۲) بررسی این مسئله که چرا چپ ها در آلمان نازی توفیقی حاصل نکردند. ■

دوره دوم: آغاز این دوره را می‌توانیم در قدرت گرفتن نازیسم در آلمان و مهاجرت نظریه پردازان اولیه مکتب فرانکفورت به آمریکا بدانیم. این مهاجرت برای آنها دستاوردهای فراوانی داشت. تا پیش از ورود به فضای باز جامعه آمریکا، فرانکفورتی‌ها می‌پنداشتند که هنوز هم پرولتاریا (کارگران) بازیگران اصلی انقلاب هستند، و در واقع این ساختارهای بسته‌ی جامعه آلمان است که به آنها اجازه فعالیت نمی‌دهد. اما با مشاهده وضعیت کارگران آمریکایی که در آن فضای باز هم از خود حرکتی نشان نمی‌دادند، در واقع بنیانگذاران این مکتب همچون هورکهایمر و مارکوزه را با بن بست نظری مواجه ساختند. آنها به وضوح می‌دیدند که پرولتاریا دیگر توان و اراده لازم برای حرکت انقلابی را ندارد. در چنین موقعیتی همواره یک مکتب نظری دو راه پیش رو دارد: یا به بازسازی پیام خویش می‌پردازد و یا مخاطبان جدیدی را از میان مردم برای اجرای اهدافش جستجو می‌کند. نظریه پردازان مکتب فرانکفورت در آن سالها نخست به بازسازی اندیشه شان پرداختند، که بدین طریق بر دو امر تاکید اساسی داشتند: الف) نقد پوزیتویسم: حملات آنها به اندیشه پوزیتویستی را می‌توان در سه بخش مطرح کرد: ۱) پوزیتویسم ابزاری در خدمت قدرتمندان: آنها به وضوح در جامعه آمریکا مشاهده می‌کردند که چگونه پوزیتویسم (علم گرایی)، ابزاری در خدمت قدرتمندان می‌باشد تا خواسته هایشان را به نام علم، به مردم تحمیل کنند. بدین جهت فرانکفورتی‌ها بر پوزیتویسم این انتقاد را وارد کردند که علم گرایی نمی‌تواند درک درستی از حیات اجتماعی بدست دهد، او واقعیت را کج و معوج جلوه می‌دهد و بنا بر خواست صاحبان قدرت، تصویری دلخواه از آنها ارائه می‌نماید. ۲) تخصصی و تک بعدی شدن حوزه های فهم علمی: انتقاد دیگر فرانکفورتی‌ها بر این امر بود که آیا می‌توانیم حوزه های مختلف علمی را از یکدیگر جدا بدانیم؟ برای مثال آیا می‌توانیم تنها با تحلیل روانشناختی فرد علت تمامی رفتارهای او را تبیین نماییم؟ در حالی که حوزه های مختلف زندگی اجتماعی و حیات انسانی به یکدیگر کاملاً وابسته هستند و رفتار آدمیان در موقعیتهای مختلف نیاز به تبیین در حوزه های مختلف روانشناسی، جامعه شناسی، اقتصاد، سیاست و... دارد. ۳) محافظه کاری اندیشه پوزیتویستی: انتقاد گرایان در نهایت به این امر تاکید می‌کنند که علم به تمامی در خدمت حفظ وضع موجود عمل می‌نماید و هیچ برنامه ای برای تحول بنیادین در آن ندارد و نمی‌توان امید بدان داشت. ب) ناامیدی از تحقق سوسیالیسم: حضور در جامعه آمریکا باعث ناامیدی آنها از امکان تحقق سوسیالیسم در آینده گردید. از این پس آنها خیالپردازی پیرامون جامعه آرمانی را کنار گذاشتند و بیشتر بر نقد وضعیت موجود تاکید کردند. پ) چند سبب گرایی در تحلیل حیات اجتماعی: حضور در جامعه آمریکا این پیامد را برای نظریه پردازان فرانکفورتی داشت که از تبیین های تک علتی دست کشیده و به تبیین چندعلتی پردازند. نظریه پردازان مارکسیست به طور کل بیشتر بر عوامل مادی و اقتصادی در تحول زندگی اجتماعی تاکید می‌کردند اما نظریه پردازان فرانکفورت با پذیرش چشم اندازی چند سببی (چند علتی) در تبیین پدیده های اجتماعی، از روانشناسی فروید و عوامل فرهنگی - جامعه شناختی نیز در تحلیل های خویش بهره گرفتند. دوره سوم: آغاز دوره سوم را می‌توانیم با پایان جنگ جهانی دوم و بازگشت نظریه پردازان انتقادی از آمریکا به آلمان همراه بدانیم. از این دوره به بعد بود که نظریه پردازان جدیدتر این مکتب همچون اوفه و هابرماس مطرح شدند. منابع: مکتب فرانکفورت، تام باتامور، ترجمه محمود کتابی، اصفهان، نشر پرستش، ۱۳۷۳. اندیشه های سیاسی در قرن بیستم، حاتم قادری، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۸۹. تاریخچه مکتب فرانکفورت، جی. مارتین، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران: کویر، ۱۳۷۲.

روزنامه رسالت

سایت آفتاب

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل بیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی

دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲-۲۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام: - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

