

معرفت فرهنگ اجتماع

سال هفدهم، شماره اول، پیاپی ۶۵، زمستان ۱۴۰۴

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

بر اساس آیین نامه نشریات علمی مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۱ کمیسیون نشریات علمی کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) از شماره ۵۶ حائز رتبه «علمی ب» گردید.

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگ و بر اساس نامه شماره ۳۷/۵۷۰۸ مورخ ۱۳۹۱/۷/۳۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزههای علمیه، از شماره ۳ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

حمید پارسانیا

سردبیر

سیدحسین شرفالدین

مدیر اجرایی

علی آقامحمدی

صفحه آرا

یوسف آیت اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۳۰۸ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

حسین بستان

دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

کریم خان محمدی

استاد گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

حسن خیری

دانشیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی قم

محمود رجبی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

سیدحسین شرفالدین

استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

محمد فولادی‌وندا

دانشیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مجید کافی

دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

نعمت‌الله کرم‌اللهی

دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

اکبر میرسپاه

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳_۳۷۱۸۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

اهداف و رویکرد نشریه معرفت فرهنگی اجتماعی

معرفت فرهنگی اجتماعی نشریه‌ای علمی در حوزه مطالعات فرهنگی اجتماعی است که به صورت فصل‌نامه و برای نیل

به اهداف ذیل انتشار می‌یابد:

۱. بررسی و نقد نظریه‌ها و اندیشه‌های جامعه‌شناسی غربی؛
۲. معرفی بنیان‌های معرفتی جامعه‌شناسی اسلامی؛
۳. نظریه‌پردازی در تبیین واقعیت‌های اجتماعی تاریخی مبتنی بر مبانی معرفتی اسلام؛
۴. ارائه تبیین‌های جامعه‌شناختی از مسائل و آسیب‌های اجتماعی با رویکردهای اسلامی؛
۵. ارائه تفسیرها و تبیین‌های جامعه‌شناختی از آموزه‌های اجتماعی اسلام؛
۶. روش‌شناسی استنباط نظریه‌های جامعه‌شناختی از منابع اسلامی؛
۷. احیای میراث اجتماعی اندیشمندان مسلمان؛
۸. اصلاح و بازسازی نظریه‌های جامعه‌شناسی غربی با رویکرد تهذیبی.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادها و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۲۸۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک چهار شماره آن در یک سال، ۱۱،۲۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD یا پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تالیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفانکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 ۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
۷. آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

واکاوی انتقادی مفهوم «فرهنگ» در منظومه فکری تری ایگلتون / ۷

علی فتاحی

نقش عقلانیت ارتباطی در نسبت‌سنجی دموکراسی و حقوق بشر / ۲۹

یاسین عبدی / کجک ارکان شریفی / جوانمیر عبداللهی

تشابهات و تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی با تأکید بر نتایج و آثار / ۵۱

جمال نبوی

تحلیلی انتقادی بر آرای جریان روشنفکری ایرانی در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته / ۷۱

کجک صادق مشکاتی / سیدحسین شرف‌الدین

بازخوانی و بررسی انتقادی تحلیل جامعه‌شناختی طه حسین از انقلاب سال ۳۵ ق. / ۹۳

کجک عبدالله زکی / قاسم ابراهیمی‌پور

واکاوی پیامدهای امنیتی تغییرات جمعیتی بر کنشگری ایران در دوران گذار بین‌الملل / ۱۱۵

هادی عرب / کجک ماشاء‌الله حیدرپور / مهدی جاودانی‌مقدم



A Critical Examination of the Concept of “Culture” in Terry Eagleton’s Intellectual Framework

Ali Fathi  / Associate Professor, Department of Philosophy, Farabi Campus, University of Tehran
Received: 2025/10/08 - Accepted: 2025/12/17 ali.fathi@ut.ac.ir

Abstract

In contemporary theoretical debates, “culture” is not a simple or homogeneous concept; rather, it constitutes a multilayered, contested, and fluid set of meanings encompassing domains ranging from art and literature to ideology and politics. Terry Eagleton, a prominent theorist within the Marxist tradition and cultural criticism, seeks to unveil the ideological dimensions concealed within this concept. From his perspective, culture is not a neutral or autonomous sphere, but one that is reproduced through its entanglement with power relations, social conflicts, and mechanisms of domination. This study adopts an analytical–interpretive method and is organized in three stages: first, a historical and conceptual genealogy of culture in Eagleton’s thought; second, an analysis of the relationship between culture, ideology, and the logic of capitalism; and third, a critical assessment of his theoretical framework. The findings indicate that although Eagleton is successful in criticizing the commodification and globalization of culture, his adherence to historical materialism and his reduction of culture to an ideological phenomenon lead to the neglect of its ethical and spiritual dimensions. While drawing on Eagleton’s critical capacities, the present article emphasizes the necessity of rethinking the relationship between culture, ideology, and meaning in order to overcome the contemporary crisis of meaning.

Keywords: culture; Terry Eagleton; ideology; Marxist criticism; historical materialism; culture industry; globalization

واکاوی انتقادی مفهوم «فرهنگ» در منظومه فکری تری ایگلتون

ali.fathi@ut.ac.ir

علی فتحی  دانشیار گروه فلسفه دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۶

چکیده

در مباحث نظری معاصر، «فرهنگ» مفهومی ساده و یکدست نیست، بلکه مجموعه‌ای چندلایه، مناقشه‌برانگیز و سیالی از معانی است که از هنر و ادبیات تا عرصه‌های ایدئولوژی و سیاست را دربر می‌گیرد. تری ایگلتون، نظریه‌پرداز شاخص در سنت مارکسیستی و نقد فرهنگی، می‌کوشد نقاب از چهره ایدئولوژیکی این مفهوم بردارد. از منظر او، فرهنگ قلمرویی خنثی و مستقل نیست، بلکه در پیوند با مناسبات قدرت، تضادهای اجتماعی و سازوکارهای سلطه بازتولید می‌شود. این پژوهش با روش تحلیلی - تفسیری در سه گام سامان یافته است: تبارشناسی تاریخی و مفهومی فرهنگ در اندیشه ایگلتون؛ تحلیل نسبت فرهنگ با ایدئولوژی و منطق سرمایه‌داری؛ و سنجش انتقادی دستگاه نظری وی. یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه ایگلتون در نقد کالایی شدن و جهانی‌سازی فرهنگ کامیاب است، اما وفاداری او به ماتریالیسم تاریخی و فروکاستن فرهنگ به امر ایدئولوژیک، موجب غفلت از ابعاد اخلاقی و معنوی آن شده است. نوشتار حاضر ضمن بهره‌گیری از ظرفیت‌های انتقادی ایگلتون، بر ضرورت بازاندیشی در نسبت فرهنگ، ایدئولوژی و معنا برای برون‌رفت از بحران معنای معاصر تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ، تری ایگلتون، ایدئولوژی، نقد مارکسیستی، ماتریالیسم تاریخی، صنعت فرهنگ، جهانی شدن.

مقدمه

در فضای فکری امروز، «فرهنگ» به مفهومی متورم و سیالی تبدیل شده که سایه سنگین خود را بر گستره وسیعی از ظرایف زیباشناختی هنر و ادبیات تا هنجارهای اخلاقی و آداب اجتماعی افکنده است. این گستردگی، دستیابی به فهمی منقح و پیراسته از چیستی فرهنگ را دشوار ساخته و آن را به کانون منازعات نظری بدل کرده است. با ظهور چرخش‌های معرفتی پس‌اساختارگرا و پست‌مدرن، مفهوم فرهنگ نیز از جمود تعاریف ذات‌باورانه و تک‌خطی فاصله گرفته و تحولات بنیادینی را از سر گذرانده است.

در میانه این هیاهوی نظری، تری ایگلتون، متفکر برجسته مارکسیست بریتانیایی، در مقام یکی از صریح‌ترین و نافذترین منتقدان فرهنگی، جایگاه ممتازی دارد. او در مکتوبات خویش، خاصه در اثر مهم *ایده فرهنگ*، برداشت‌های مرسوم از این مفهوم را به چالش می‌کشد و ادعا می‌کند که فرهنگ، برخلاف ظاهر بی‌طرف و جهان‌شمول آن، اغلب کارکردی ایدئولوژیک دارد که کار و بار اصلی آن، تثبیت روابط قدرت، مشروعیت‌بخشی به سلسله‌مراتب طبقاتی و استتار تضادهای عمیق اجتماعی است. از نظر ایگلتون، فرهنگ نه جزیره‌ای مستقل و خنثی، بلکه عرصه‌ای است که در آن کشمکش‌های مادی و اجتماعی بازنمایی و بازتولید می‌شوند. حتی مرزبندی‌های کلاسیک میان «فرهنگ والا» و «فرهنگ عامه» نیز در نگاه او، چیزی جز اسطوره‌سازی‌هایی در خدمت هژمونی طبقات فرادست نیست.

پرسش اصلی این جستار از همین نقطه آغاز می‌شود که چگونه می‌توان خوانش ایگلتون از فرهنگ را به‌مثابه نقدی ریشه‌ای و بنیادین بر برداشت‌های رایج، فهم و بازسازی کرد؟ نوشتار حاضر بر آن است تا با تمرکز بر منظومه فکری ایگلتون، ابعاد ایدئولوژیک فرهنگ و نقش آن را در بازتولید مناسبات قدرت واکاوی کند. به بیان دیگر، مقصود آن است نشان دهیم چگونه می‌توان از خلال اندیشه او به تصویری ژرف و انتقادی‌تر از فرهنگ دست یافت که از دام تقلیل‌گرایی‌ها و ایدئولوژی‌سازی‌های معمول رسته باشد. در همین راستا، جستار حاضر با بازخوانی انتقادی آثار ایگلتون می‌کوشد ضمن آشکار ساختن لایه‌های پنهان مفهوم فرهنگ، افقی نو در مواجهه با مسائل امروز در مطالعات فرهنگی باز کند. کوشش نگارنده بر این است که از رهگذر چارچوب نظری ایگلتون، دلالت‌های ایدئولوژیک فرهنگ در جوامع مدرن را تحلیل کرده و ابزاری نظری برای شناخت سازوکارهای پنهان قدرت در این ساحت فراهم آورد.

هم‌زمان با این پرسش محوری، لاجرم به پرسش‌های فرعی دیگری نیز باید پرداخت؛ از جمله آنکه نقد ایگلتون بر «صنعت فرهنگ» و تجاری‌سازی آن، چه معنایی در جهان رسانه‌ای امروز دارد؟ با سیطره روزافزون رسانه‌ها و صنایع فرهنگی در شکل‌دهی به سلیقه، آگاهی و هویت افراد، اهمیت این پرسش دوچندان شده و

فهم این بخش از اندیشهٔ او ضرورت می‌یابد.

از منظر روش‌شناختی، این پژوهش رهیافت «تحلیلی - تفسیری» را برگزیده است؛ بدین معنا که در گام نخست، متون اصلی ایگلتون، به‌ویژه *ایدهٔ فرهنگ* و دیگر آثار مرتبط او در حوزهٔ نقد فرهنگی، مورد خوانش دقیق قرار می‌گیرد؛ سپس تفسیری انتقادی از آرای وی ارائه خواهد شد؛ و سرانجام، کاربست این چارچوب در تحلیل پدیده‌های فرهنگی معاصر نشان داده می‌شود. این روش، امکان فهمی چندسویه از نظریهٔ ایگلتون را مهیا ساخته و بستر را برای ارائهٔ نقدی جامع و کاربردی از مفهوم فرهنگ فراهم می‌آورد.

بررسی پیشینهٔ پژوهش در منابع فارسی نشان می‌دهد که تا کنون پژوهش جامع و اثری مستقل که به شیوه‌ای نظام‌مند به تبیین دیدگاه ایگلتون در باب فرهنگ و ایدئولوژی پرداخته باشد، انجام نیافته است. ادبیات موجود، عمدتاً محدود به اشاراتی پراکنده و ضمنی در آثاری است که غالباً به معرفی کلی نظریهٔ ادبی یا مطالعات فرهنگی اختصاص دارند؛ از این‌رو پژوهش حاضر کوششی است نو در جهت بازخوانی نظام‌مند و ارزیابی انتقادی آرای ایگلتون در زبان فارسی؛ هرچند ترجمه‌های متعدد موجود از آثار او، بی‌گمان دست‌مایه‌ای ارزشمند و مغتنم برای پژوهشگران و علاقه‌مندان این حوزه بوده و هست.

تبارشناسی انتقادی و ریشه‌های چندگانهٔ مفهوم فرهنگ

از دیدگاه تری ایگلتون، «فرهنگ» مفهومی یکپارچه و خنثی نیست، بلکه اصطلاحی است که در طول تاریخ همواره حامل تنش‌ها و دلالت‌های چندگانه بوده است. ایگلتون در *ایدهٔ فرهنگ*، با واکاوی تبارشناختی سیر تحول این اصطلاح، نشان می‌دهد که این واژه از ریشه‌های لاتینی تا کاربردهای مدرن آن، پیوسته در کانون تنش و خوانش‌های متناقض بوده است. از نگاه وی، دستیابی به فهم دقیق از فرهنگ، بدون التفات به این تاریخ چندلایه و وجوه ناهم‌ساز آن، امری ممکن و میسر نیست.

واژهٔ لاتینی *cultura*، در آغاز معنایی کاملاً مادی داشت و به «کاشت» و «پرورش زمین» اشاره می‌کرد، اما به‌تدریج این معنا از عرصهٔ طبیعت (*Nature*) به حوزهٔ تربیت و پرورش انسانی منتقل شد و در معنای «پرورش ذهن و شخصیت» تثبیت شد. این دوگانگی آغازین میان طبیعت و تربیت، به تصریح ایگلتون، ریشهٔ بسیاری از تعارض‌های بنیادین در مفهوم فرهنگ است (Eagleton, 2000, p. 1). یک سوی این تنش به «پرورش درونی» و تعالی فردی گرایش دارد؛ و سوی دیگر بر جنبه‌های عینی، بیرونی و اجتماعی فرهنگ پای می‌فشارد و وجه نخست، در اندیشهٔ فیلسوفانی چون کانت نمود پیدا می‌کند که فرهنگ به فرایندی برای رهایی سوژه از نابالغی و نیل به بلوغ عقلانی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی تعبیر می‌شود؛ قلمرویی که با معنویت و زیباشناسی پیوند خورده و فاصله‌ای آگاهانه و انتقادی از جهان سخت و نامالیقات مادی می‌گیرد (Eagleton, 2000, p. 14). در

نقطه مقابل این رویکرد ایدئالیستی، معنای دوم فرهنگ بر جنبه‌های عینی و جمعی حیات بشری توجه دارد؛ یعنی منظومه‌ای از آداب‌ورسوم، نهادها و دستاوردهای هنری و علمی یک اجتماع. متفکرانی همچون هردر، هرچند بر تکینگی «فرهنگ‌های ملی» تأکید می‌ورزند، لکن هم‌هنگام همین وجه عینی و انضمامی فرهنگ نیز مورد توجه قرار می‌دهند؛ فرهنگی که به‌مثابه تجلی «روح یک قوم» (Volkgeist) در آثار و مصنوعاتش عینیت می‌یابد (Eagleton, 2000, p. 25). بدین‌سان، دوگانه «رشد درونی» و «تمدن بیرونی» اغلب نه در مقام مکمل، بلکه به شکل دو قطب دیالکتیکی و متعارض با یکدیگر ظهور کرده‌اند.

ایگلتون در ادامه، با استعانت از تحلیل‌های ریچارد ویلیامز در کتاب کلمات کلیدی، نشان می‌دهد که تکرار و تضاد معنایی واژه فرهنگ، بازتابی از کشمکش‌های ساختاری جوامع مدرن است. فرهنگ می‌تواند هم‌زمان به معنای «بهترین چیزهایی که اندیشیده و گفته شده» باشد (که تصویری آرمانی و والا را ترسیم می‌کند)، و هم به معنای «شیوه کامل زندگی» به کار رود که پیوندی ناگسستنی با واقعیت‌های عینی و روزمره دارد (Eagleton, 2000, p. 1). این دو معنا، اگرچه ممکن است در ظاهر همزیست باشند، اما در بنیاد با یکدیگر در ستیزند.

پیامد این تعارض‌ها صرفاً نظری یا زبانی نیست. هنگامی که فرهنگ عمدتاً به‌مثابه «رشد درونی» یا «ارزش‌های والا» فهم شود، خطر آن وجود دارد که از واقعیت‌های اجتماعی، اقتصادی و مادی چشم‌پوشد و به ابزاری ایدئولوژیک برای مشروعیت‌بخشی به نابرابری‌ها بدل گردد. در چنین وضعیتی، فرهنگ همچون حوزه‌ای منزوی، متعالی و «پاک» از تضادهای اجتماعی تصویر می‌شود. این نگاه، به تعبیر ایگلتون، راه را برای حفظ وضع موجود و تثبیت روابط سلطه هموار می‌سازد.

بنابراین هر پژوهش جدی در باب فرهنگ، ناگزیر باید این ریشه‌های چندگانه و تضادهای درونی را در نظر بگیرد. ایگلتون هشدار می‌دهد که غفلت از این کشمکش‌ها، ما را به ورطه تعاریف تقلیل‌گرایانه و نهایتاً ایدئولوژیک سوق خواهد داد (Eagleton, 2000, p. 19). در نگاه او، فرهنگ نه صرفاً عرصه ارزش‌های والا و زیبایی‌شناختی، بلکه میدانی است که در آن قدرت و تضادهای اجتماعی به اشکال گوناگون بازنمایی و بازتولید می‌شوند. همین رهیافت ماتریالیستی، پایه تحلیل‌های ایگلتون درباره پیوند ارگانیک فرهنگ و ایدئولوژی را تشکیل می‌دهد و بنیانی برای نقد تلقی‌های رایج لیبرال و اومانستی از فرهنگ فراهم می‌سازد.

نقد ایگلتون بر تعاریف ذات‌انگاران و انتزاعی از فرهنگ

ایگلتون با اتکا به رویکرد انتقادی و ماتریالیستی خود، تعاریف کلی و ذات‌انگاران‌ای را که در سنت اندیشه غربی پیرامون فرهنگ شکل گرفته‌اند، مورد پرسش قرار می‌دهد. از منظر او، این برداشت‌ها نه بازتاب خالص از واقعیت

فرهنگ، بلکه ابزارهایی ایدئولوژیک جهت استتار تضادهای اجتماعی و روابط سلطه بوده‌اند. این تعاریف، فرهنگ را از بستر مادی و مناسبات قدرت جدا می‌کند و آن را به قلمرویی خودمختار، بی‌طرف و مستقل بدل می‌سازند؛ قلمرویی که در سپهر واقعیت‌های زیسته و انضمامی انسان، محلی از اعراب ندارد.

یکی از مهم‌ترین محورهای نقد ایگلتون، معطوف به تعاریفی است که فرهنگ را به‌مثابه «کلیت همگن» یا «روح جمعی» معرفی می‌کنند. در این چارچوب، فرهنگ به مجموعه‌ای از ارزش‌ها، باورها و هنجارهای مشترک فروکاسته می‌شود که گویی تمامی افراد جامعه، فارغ از موقعیت طبقاتی، جنسیت یا نژاد، به نحوی یکسان در آن سهیم‌اند. ایگلتون چنین نگرشی را «برساخته‌ای ایدئولوژیک» می‌داند که غایت آن، پنهان ساختن شکاف‌های عمیق و نابرابری‌های ساختاری اجتماعی است (Eagleton, 2000, p. 55). در پس این تصویر کاذب از همگونی فرهنگی، منافع طبقات مسلط نهفته است که می‌کوشند فرهنگ خاص خویش را به‌مثابه فرهنگ معیار، عام و جهان‌شمول بر بدنه جامعه تحمیل کنند.

افزون بر این، از دیدگاه وی، تعاریف انتزاعی، رابطه دیالکتیکی فرهنگ با زیربناهای مادی و اقتصادی را قطع می‌کنند. ایگلتون در تقابل با رویکردهای ایدئالیستی که ساحت فرهنگ را حوزه‌ای مستقل و فراتاریخی می‌پندارند، تصریح می‌کند که فرهنگ همواره در بستر و زمینه روابط تولید و مناسبات قدرت شکل می‌گیرد (Eagleton, 1991, p. 10). نمونه بارز چنین دیدگاهی، در تعریف کلاسیک متیو آرنولد است که فرهنگ را «بهترین چیزی که اندیشیده و گفته شده است» می‌داند. تعریفی که به‌زعم ایگلتون، نوعی نگاه «نخبه‌سالارانه» را نشان می‌دهد و تنها به وجه والا و نخبگانی فرهنگ نظر دارد و واقعیت‌های زیسته فرودستان، مبارزات طبقاتی و تولیدات فرهنگی آنان را به حاشیه می‌راند (Eagleton, 2000, p. 11).

بدین سان، فرهنگ در قالب مجموعه‌ای از ارزش‌های «ابدی» و فراتاریخی تصویر شده و به عرصه‌ای ایستا و بی‌زمان بدل می‌گردد. به اعتقاد ایگلتون، این سنخ تعاریف، با «طبیعی جلوه دادن» (Naturalization) فرهنگ، نقشی مهم و تعیین‌کننده در بازتولید ایدئولوژی‌های مسلط ایفا می‌کنند. هنگامی که فرهنگ به‌مثابه امری همگانی، مسلم و بی‌چون‌وچرا تلقی شود، این پندار نیز نضج می‌گیرد که نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های اجتماعی، اموری گریزناپذیر و بخشی جدایی‌ناپذیر از نظم طبیعی جامعه هستند. او این فرایند را نوعی «سرکوب نمادین» می‌نامد؛ سازوکاری که از رهگذر تعاریف ظاهراً بی‌طرفانه، تضادهای واقعی جامعه طبقاتی را از ساحت آگاهی عمومی مستور می‌سازد (Eagleton, 1991, p. 28).

در یک جمع‌بندی انتقادی، می‌توان اذعان داشت که ایگلتون با تعاریف «کلی» و «عام» از فرهنگ سر ستیز دارد؛ چراکه این تعاریف:

نخست، تصویری کاذب از همگونی می‌سازد و تکرر، تضاد و مبارزه درونی فرهنگ را نادیده می‌گیرد؛ دوم، فرهنگ را از بستر مادی و اجتماعی آن جدا می‌کند و پیوند ارگانیک آن با روابط قدرت و اقتصاد را محو می‌سازند؛

و نهایتاً، به‌مثابه ابزاری ایدئولوژیک عمل می‌کنند که با پنهان‌سازی شکاف‌های طبقاتی، به مشروعیت‌بخشی وضع موجود یاری می‌رسانند.

از این منظر، فرهنگ نه یک جوهر ثابت و انتزاعی، بلکه «میدان نبردی» سیال و پویاست که در آن معانی، ارزش‌ها و هویت‌ها همواره در کشاکش با یکدیگر بازتعریف می‌شوند. این میدان، به شدت متأثر و متصل با ساختارهای مادی و مناسبات قدرت است و تنها از رهگذر چنین نگاه ماتریالیستی - انتقادی است که می‌توان به تحلیلی‌رهایی‌بخش از پدیده‌های فرهنگی دست یافت.

۱. فرهنگ به‌مثابه کنش «کاشت و کشت»: بازگشت ایگلتن به ریشه‌های مادی

یکی از دقایق نظری و بصیرت‌های بنیادین در دستگاه تحلیلی تری ایگلتن، بازگشت آگاهانه او به خاستگاه لغوی «فرهنگ» و برجسته‌سازی پیوند وثیق آن با عمل «کاشت و کشت» (cultivation) است. ایگلتن بر این باور است که معنای بدوی cultura در لاتین - که دلالت بر افعالی یدی و مادی همچون شخم زدن، بذر افشاندن و پروراندن زمین داشت - حامل نگرشی مادی و زمینی در باب ماهیت واقعی مقوله فرهنگ است که اغلب در هیاهوی روایت‌های انتزاعی و ایدئالیستی مدرن مغفول مانده است. وی با احضار این خاستگاه زبانی و تاریخی، می‌کوشد تا فرهنگ را از قلمروهای اثیری و مجرد ذهن جدا کرده و ریشه‌های آن را در بطن کار، تولید و زیست روزمره انسان استوار سازد.

ایگلتن در ایده فرهنگ خاطر نشان می‌سازد که واژه culture اشتقاقی است از ریشه colere که طیف وسیعی از معانی، اعم از زیستن، سکونت‌گزیدن، کشت کردن، پاسداری نمودن و حتی عبادت کردن را دربر می‌گیرد (Eagleton, 2000, p. 1). این گستره معنایی، گواهی است بر آنکه فرهنگ از بدو پیدایش، با «کنش فعالانه انسان» جهت تصرف در طبیعت و بر ساختن محیطی زیست‌پذیر گره خورده است. از این منظر، فرهنگ در ذات خویش، امری پویا (dynamic) و فرآیندی در حال صیرورت (becoming) و شدن است؛ چیزی که تولید می‌شود نه اینکه پیشاپیش وجود داشته باشد.

بر مبنای چنین خوانشی، ایگلتن چهار مؤلفه کلیدی را به‌عنوان ارکان فهم فرهنگ برجسته می‌سازد.

۱-۱. اولویت تولید مادی و زیربنای اقتصادی

ایگلتن تأکید می‌کند همان‌گونه که کشاورز برای بقا ناگزیر از شیار زدن زمین و کاشت بذر است، هیئت اجتماع

نیز برای استمرار حیات خویش، متکی بر امر تولید است. بدین اعتبار، فرهنگ صرفاً یک روبنای ذهنی یا معنوی معلق نیست، بلکه در بستر «روابط تولید» و مناسبات مادی زیربنایی تکوین می‌یابد (Eagleton, 1991, p. 10). این رهیافت، فرهنگ را از پندار استقلال کاذب (autonomy) تهی کرده و آن را با شیوه‌های تولید، ساختارهای اقتصادی و بستر اجتماعی انضمامی پیوند می‌زند؛ رویکردی که در برابر روایت‌های ایدئالیستی فرهنگ، ایستادگی می‌کند.

۱-۲. فرهنگ به‌مثابه کار، ممارست و انضباط

استعاره «کاشت» و «کشت» بر رنج، مهارت و انضباط دلالت دارد، و ایگلتون فرهنگ را نیز نتیجه همین فرآیند می‌داند. فرهنگ نیز در تقابل با تصورات رمانتیک که آن را مولود نبوغ فردی یا اشراقات شهودی می‌پندارند، ماحصل کوشش، تربیت و فرآیندهای پیچیده اجتماعی است. به تعبیر ایگلتون، دستیابی به فرهنگ مستلزم «کار دشوار» است؛ خواه این مرارت در شیارهای خاک اعمال گردد، و خواه در ساحت تربیت ذهن و تذهیب نفس (Eagleton, 2000, p. 7).

۱-۳. فرهنگ به‌مثابه فرآیند سوژه‌سازی (Subjectivization)

معنای استعاری کشت، پرورش دادن و شکل بخشیدن است. فرهنگ نه‌تنها محیط‌زیست بیرونی را دگرگون می‌سازد، بلکه بر ذهنیت‌ها و سوژه‌ها نیز اثر نهاده و آنها را «پرورش» می‌دهد (Eagleton, 2000, p. 19). فرهنگ از مجرای آموزش، انتقال ارزش‌ها و صورت‌بندی سلیقه‌ها و هنجارها، همچون سازوکاری عمل می‌کند که شاکله آگاهی فردی و جمعی را بنیاد می‌نهد.

۱-۴. پیوند ناگسستنی با تجربه زیسته

تأکید بر مفهوم «کاشت و کشت»، فرهنگ را به ساحت زندگی روزمره و ملموس بازمی‌گرداند. فرهنگ صرفاً محدود به آثار فاخر هنری یا ایده‌های انتزاعی نیست، بلکه جریانی سیال است که در تمامی ابعاد زیست انسانی سریان دارد؛ از حوزه کار و فراغت گرفته تا پیچیدگی‌های روابط انسانی و ساختارهای اجتماعی (Eagleton, 2000, p. 45).
الهیانه، رجعت به خاستگاه «کاشت و کشت»، تلاشی روش‌شناختی از جانب ایگلتون برای بازسازی درکی ماتریالیستی از فرهنگ است. او می‌کوشد فرهنگ را از قید تعاریف مجرد و ایدئالیستی رهایی بخشد و در آن به‌مثابه فرآیندی دیالکتیکی و درهم‌تنیده با تولید مادی، کار و مبارزات اجتماعی نظر کند. چنین نگاهی او را قادر می‌سازد کارکردهای ایدئولوژیک فرهنگ را افشا کند؛ فرهنگی که در عین پروراندن، می‌تواند در خدمت پنهان‌سازی و استمرار تضادهای اجتماعی نیز قرار گیرد.

۲. فرهنگ و ایدئولوژی: واکاوی سازوکارهای پنهان قدرت در دستگاه نظری ایگلتون

چنان که اشاره شد در منظومه فکری ایگلتون، ساحت فرهنگ هرگز نمی‌تواند عرصه‌ای بی‌طرف، خنثی یا عاری از جهت‌گیری باشد، بلکه به‌نحوی گریزناپذیر و بنیادین با شبکه‌ای درهم‌تنیده از روابط قدرت و منافع ایدئولوژیک عجین گشته است. ایگلتون نقطه ثقل تحلیل خویش را بر همین پیوند دیالکتیکی استوار می‌سازد؛ پیوندی که آشکار می‌سازد فرهنگ نه صرفاً «آینه‌ای منفعل» در برابر ایدئولوژی، بلکه «کنشگری فعال» در بازتولید و مشروعیت‌بخشی به آن است. بدین‌سان، فرهنگ به عرصه‌ای بدل می‌شود که در آن سازوکارهای پنهان قدرت، بی‌آنکه به آسانی در معرض دید قرار گیرند، به حیات و کارکرد خود تداوم می‌بخشند.

۲-۱. ایدئولوژی به‌مثابه «فرهنگ ناخودآگاه»

ایگلتون مفهوم ایدئولوژی را فراتر از تعاریف بسیط و تقلیل‌گرایانه‌ای که آن را صرفاً مجموعه‌ای از باورهای کاذب می‌انگارند، به‌منزله یک «نظام پیچیده ناخودآگاه» صورت‌بندی می‌کند؛ شبکه‌ای نامرئی از مفروضات، ارزش‌ها و هنجارهایی که در لابه‌های زیرین و رسوبی زندگی روزمره ته‌نشین شده و شاکله ادراک ما از جهان و موقعیت‌مان در هستی را بنیاد می‌نهد (Eagleton, 1991, p. 14). در این تعبیر، ایدئولوژی دقیقاً از آن‌رو مؤثر است که در مقام «ناخودآگاه اجتماعی» عمل می‌کند؛ یعنی اموری را طبیعی، بدیهی یا عقلانی جلوه می‌دهد که در واقع محصولی تاریخی و اجتماعی‌اند و غالباً در خدمت منافع نیروهای مسلط قرار دارند.

فرهنگ، به‌واسطه زبان، نهادهای اجتماعی، هنر، روایت‌های ادبی و الگوهای رسانه‌ای، بستر اصلی رسوب و گردش این ناخودآگاه ایدئولوژیک است. فرهنگ، در این دستگاه تحلیلی، بستر اصلی و میزبان این «ناخودآگاه جمعی» است. از رهگذر زبان، هنر، آداب، رسوم و نهادهای اجتماعی، معانی و دلالت‌هایی تکوین می‌یابند و ساری می‌شوند که بی‌آنکه صراحتاً اعلام گردند، ستون‌های قدرت موجود را تحکیم و تقویت می‌کنند. روایت‌های ادبی، تصاویر سینمایی و حتی منطق چینش اخبار روزمره، قهرمانان و ضد قهرمانانی را خلق می‌کنند که ارزش‌های مسلط را بازنمایی کرده و نقش‌های اجتماعی مطلوب نظام را «عادی‌سازی» (Normalization) می‌کنند. ایگلتون در عبارت درخشانی می‌نویسد: «فرهنگ، اغلب همان چیزی است که در لحظه‌ای معین، حقیقت محض و بی‌چون‌وچرا می‌پنداریم» (Eagleton, 2000, p. 45)، لکن این «حقیقت»، در اصل، نقابی است فریبنده که ایدئولوژی بر چهره می‌زند؛ امری ناپیدا و درعین‌حال حاضر در تار و پود تجربه زیسته ما.

۲-۲. فرهنگ به‌مثابه ابزار مشروعیت‌بخشی (Legitimation)

از منظر ایگلتون، یکی از نیرومندترین کارکردهای ایدئولوژیک فرهنگ، توانایی منحصربه‌فرد آن در «مشروعیت‌بخشی به وضع موجود» و طبیعی جلوه دادن نابرابری‌هاست. فرهنگ، از مجرای ابزارهای متکثر خود - از ادبیات و

هنرهای زیبا گرفته تا رسانه‌های جمعی و نظام آموزشی - ارزش‌ها و هنجارهایی را ترویج می‌کند که اغلب همسو با منافع طبقه یا گروه مسلط است. این فرایند، نه به شکل دستوری و عریان، بلکه به‌صورتی ظریف، زیبایی‌شناختی و پنهان عمل می‌کند؛ به‌گونه‌ای که پیام سلطه در پوشش امور «معقول» و «طبیعی» به سوژه القا می‌شود.

در بازنمایی‌های ادبی و هنر کلاسیک، مضامینی همچون تقدیر، نظم سلسله‌مراتبی جامعه و فضیلت‌های اشرافی، ساختاری نابرابر را طبیعی جلوه می‌دهد. حتی آن دسته از قهرمانانی که از طبقات فرودست برآمده و به کامیابی می‌رسند، حامل این پیام ضمنی‌اند که ساختار طبقاتی «نفوذپذیر» است و رستگاری، صرفاً در گرو کوشش فردی است؛ پیامی که در پس‌زمینه خود، واقعیت صلب نابرابری‌های ساختاری را مستور می‌سازد. ایگلتون این سازوکار را «همدستی پنهان» فرهنگ با قدرت می‌نامد (Eagleton, 2000, p. 78).

در جهان رسانه‌ای مدرن، این کارکرد مشروعیت‌بخش صورتی پیچیده‌تر می‌یابد. گزینش و چینش اخبار، شیوه بازنمایی گروه‌های اجتماعی نظیر کارگران، اقلیت‌ها یا حاشیه‌نشینان، و تقدیس ارزش‌هایی چون مصرف‌گرایی و فردگرایی، جمله‌گی حامل بار ایدئولوژیک‌اند. معضلات ساختاری به سطح ناملایمات فردی تقلیل می‌یابند، سبک زندگی مصرف‌گرا به مثابه تنها طریق سعادت تصویر می‌شود و کلیشه‌های طبقاتی، جنسیتی و نژادی در محصولات فرهنگی بازتولید می‌گردند. بدین‌سان، فرهنگ نه تنها واقعیت‌های نابرابر را می‌پوشاند، بلکه آنها را معقول و ضروری جلوه می‌دهد. ایگلتون به فراست خاطر نشان می‌کند: «هر جامعه‌ای از رهگذر فرهنگ خویش، آنچه را که معقول و طبیعی می‌پندارد، بازتولید می‌کند» (Eagleton, 2000, p. 112). این بازتولید، در نهایت، به تعمیق پذیرش نابرابری‌ها در میان توده‌ها انجامیده و به استمرار هژمونی طبقه مسلط مدد می‌رساند.

۳-۲. نقد دوگانه «فرهنگ والا» و «فرهنگ عامه»

ایگلتون در زمره منتقدان جدی و سرسخت تمایز سنتی و دوگانه میان «فرهنگ والا» (High Culture) و «فرهنگ عامه» (Popular Culture) است. به‌زعم او، این مرزبندی نه ریشه در معیارهای ذاتی و انتزاعی زیبایی‌شناختی، بلکه برساخته‌ای اجتماعی و مبتنی بر «روابط قدرت» است. بدین ترتیب، آنچه به ظاهر تمایزی هنری یا ارزشی جلوه می‌کند، درحقیقت ابزاری ایدئولوژیک جهت تثبیت و پاسداری از مرزهای طبقاتی است. این تمایز کاذب، به طبقه مسلط امکان می‌دهد تا فرهنگ خاص خویش را «برتر»، «والا» و حتی «جهان‌شمول» بنامد، و در نقطه مقابل، زیست جهان فرهنگی فرودستان را «پست»، «عامیانه» و فاقد وجهت معتبر معرفی کند. چنین فرایندی به تعبیر ایگلتون نوعی «تمایزگذاری نمادین» است (Eagleton, 2000, p. 70) که غایت آن، مشروعیت‌بخشی به تفاوت‌های اجتماعی و حفظ فاصله طبقاتی در ساحت عمل است.

از نگاه وی، آنچه «فرهنگ والا» نام گرفته، اغلب با پشتیبانی‌های اقتصادی و نهادی همراه است و به نشانه‌ای از «سرمایه فرهنگی» و منزلت اجتماعی طبقات مسلط بدل می‌شود. دسترسی به این گونه فرهنگی محدود و انحصاری است و به‌مثابه علامتی از «فرهختگی» و «ذوق سلیم» جلوه می‌کند؛ امتیازی که خود ماهیتی طبقاتی دارد. در برابر آن، «فرهنگ عامه» که عمدتاً محصول صنایع فرهنگی است، کارکردی دوگانه دارد: از سویی ابزار سرگرمی و تسکین موقت برای توده‌هاست؛ و از سوی دیگر، وسیله‌ای برای انحراف اذهان آنان از تضادهای ساختاری و بنیادین اجتماعی (Eagleton, 2000, p. 88).

ایگلتون در نقد این طبقه‌بندی نشان می‌دهد که «کیفیت» یک اثر فرهنگی، بیش از آنکه خصیصه‌ای درونی و مستقل از زمینه باشد، تابعی از جایگاه اجتماعی تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان آن است (Eagleton, 2000, p. 95). بنابراین تقسیم فرهنگ به «والا» و «عامه» نه‌تنها به حفظ هژمونی فرهنگی طبقات مسلط یاری می‌رساند، بلکه به آنان این امکان را می‌دهد که تعریف «معتبر» از فرهنگ را در انحصار خود داشته باشند و از آن رهگذر، بر سلیقه‌ها، ارزش‌ها و آگاهی جمعی اعمال قدرت کنند. این نقد، پرده از این واقعیت برمی‌دارد که طبقه‌بندی‌های فرهنگی، بیش از آنکه داورهای خنثای زیباشناختی باشند، سازوکارهایی عمیقاً سیاسی و ایدئولوژیک‌اند.

۳. سوژه و فرهنگ: فرایند سوژه شدن در بستر مناسبات قدرت

در منظومه فکری تری ایگلتون، سوژه انسانی نه جوهری قائم به ذات، پیشینی و خودبنیاد، بلکه محصول برهم‌کنش روابط اجتماعی، مناسبات قدرت و سازوکارهای پیچیده فرهنگی است. فرهنگ در این ساحت، نه بازتابی منفعل از کنش‌های فردی، بلکه نیرویی تکوینی و فعال است که در تأسیس آگاهی و قوام‌بخشی به هویت سوژه نقشی بنیادین ایفا می‌کند. این رهیافت، انگاره رایج «فردیت مستقل و خودمختار» را به چالش می‌کشد و بر ماهیت جمعی، تاریخی و ایدئولوژیک فرایند «سوژه شدن» تأکید می‌ورزد.

۳-۱. فرهنگ به‌مثابه نیروی برساننده و القاگر سوژه

فرهنگ با تمهید چارچوب‌های معنایی، زبانی و هنجارهای اجتماعی، در واقع فرد را «برمی‌سازد». در فرایندی که ایگلتون از آن تحت عنوان «سوژه‌سازی» (Subjectivization) یاد می‌کند، انسان از خلال مواجهه با زبان، شبکه نمادها و نظام ارزش‌های فرهنگی، انحای اندیشیدن، احساس کردن و کنشگری در جهان را درونی می‌سازد. فرهنگ به ما می‌آموزد که چگونه جهان را ادراک کنیم، چه امری را «عقلانی» یا «طبیعی» بینگاریم و چگونه مختصات جایگاه خود را در ساختار کلان اجتماعی بازبیم (Eagleton, 2000, p. 115).

ایگلتون در واکاوی این فرایند، به نظریه لویی آلتوسر و مفهوم کلیدی «استیضاح» (Interpellation) ارجاع می‌دهد. آلتوسر بر آن بود که ایدئولوژی افراد را به‌مثابه سوژه «مورد خطاب» قرار می‌دهد و از این طریق

آنان را به تمکین و پذیرش موقعیت‌های ازپیش تعیین شده در نظم اجتماعی وامی‌دارد. ایگلتون اگرچه بر جبرگرایی آلتوسر و کم‌توجهی وی به «عاملیت فردی» نقد جدی دارد (Eagleton, 1991, p. 165)، اما در کلیت نظر با او هم‌داستان است که ایدئولوژی از مجرای فرهنگ، الگوهای هویتی و رفتاری را شکل می‌دهد و آنان را به انطباق با هنجارهای مسلط سوق می‌دهد.

افزون بر این، تکوین سوژه در بستری «بین‌الذنهانی» (Intersubjectivity) تحقق می‌یابد. هویت فرد نه در خلوت و انزوا، بلکه در گفت‌وگو و تعامل با «دیگری» و در افق معنایی مشترک ساخته می‌شود. در این میان، زبان نقشی محوری ایفا می‌کند. زبان صرفاً ابزاری برای محاکات اندیشه‌ها نیست، بلکه «بنیان هستی‌شناختی» خود اندیشه است؛ ساختاری که از خلال آن جهان واجد معنا می‌شود و «من» انسانی در آن قوام می‌گیرد (Eagleton, 1983, p. 59). بدین‌سان، فرهنگ با شبکه‌های زبانی و نمادین خویش، هم‌مأوایی برای اندیشه فراهم می‌آورد و هم‌قالبی که فرد را به سوژه‌ای اجتماعی و ایدئولوژیک بدل می‌سازد.

۳-۲. عاملیت و مقاومت در برابر فرهنگ ایدئولوژیک

ایگلتون، با آنکه بر قدرت‌سازنده و ایدئولوژیک فرهنگ تأکید می‌ورزد، هرگز سوژه انسانی را به موجودی منفعل و تماماً مسحور در چنبره ساختار فرو نمی‌کاهد. پرسش بنیادین او این است که آیا امکان «مقاومت» در برابر هژمونی فرهنگی وجود دارد؟ پاسخ او هرچند به نحو مشروط، مثبت است.

از دیدگاه ایگلتون، همان‌گونه که فرهنگ می‌تواند ابزار سلطه و بازتولید قدرت باشد، ظرفیت‌هایی برای مقاومت، دگرگونی و رهایی نیز در خود نهفته دارد. این امکان، پیش از هر چیز، از رهگذر «نظریه انتقادی» فراهم می‌شود؛ نقدی که رسالت آن، پرده‌برداری از سازوکارهای پنهان ایدئولوژی، آشکار ساختن تضادهای درونی فرهنگ و به چالش کشیدن مفروضاتی است که «طبیعی» و بدیهی جلوه داده شده‌اند (Eagleton, 1991, p. 30). آگاهی یافتن از این لایه‌های ایدئولوژیک، نخستین گام در جهت کنشگری و تحول اجتماعی است.

عاملیت سوژه در این منظومه، به معنای رهایی مطلق از ساختار نیست، بلکه به معنای توانایی «بازاندیشی انتقادی» و «بازتعریف معانی» است. ایگلتون بر اهمیت «پراکسیس» (Praxis)، یعنی وحدت دیالکتیکی نظر و عمل، پای می‌فشارد؛ مقاومت نباید صرفاً در ساحت انتزاعی اندیشه باقی بماند، بلکه باید در حوزه عمل انضمامی اجتماعی و سیاسی گسترش یابد (Eagleton, 2007, p. 109). خلق اشکال فرهنگی بدیل، نقد نمادها و روایت‌های مسلط و مشارکت در تغییر مناسبات نمادین، نمونه‌هایی از این کنش‌رهایی‌بخش‌اند.

به این اعتبار، ادبیات، هنر و دیگر صور فرهنگی، در این میان، نقشی «دوگانه» ایفا می‌کنند: از یک سو می‌توانند بازتولید هنجارهای سلطه باشند؛ و از سوی دیگر، ظرفیت آفرینش «فضای مخالفت» (Dissent) و

«بازنمایی‌های بدیل» (Alternative Representations) را نیز در بطن خود دارند. فرهنگ، از این منظر، تنها عرصه سلطه نیست، بلکه می‌تواند میدانی برای مقاومت، گفت‌وگو و بازاندیشی جمعی و مقاومت باشد. این چشم‌انداز، سوژه امیدبخش نظریه ایگلتون است؛ نقطه‌ای که در دل تاریکی سلطه، امکان‌رهای و تغییر زاده می‌شود.

۳-۳. فرهنگ به مثابه عمل (پراکسیس)

یکی از مباحث کلیدی در اندیشه ایگلتون، تأکید او بر «بُعد عملی» فرهنگ، یا همان پراکسیس است. او بر این باور است که فرهنگ صرفاً مجموعه‌ای از ایده‌ها یا محصولات انتزاعی نیست، بلکه در متن زندگی روزمره و در «اعمال عادی انسان‌ها» تجلی و تعیین می‌یابد. فرهنگ در کنش سخن گفتن ما، در شیوه تعامل با دیگری، در مناسک زیستی (چون خوردن و نوشیدن)، در کار و آموزش، و در تمامی لحظات زیست اجتماعی بازنمایی و بازتولید می‌شود. (Eagleton, 2000, p. 45).

این نگاه، فرهنگ را از یک «شیء ایستا» به «فرایندی پویا و سیال» بدل می‌سازد. فرهنگ، نه کالایی برای مصرف صرف، بلکه امری است که پیوسته ساخته و بازساخته می‌شود. هر عمل روزمره، چه خرد و چه کلان، سهمی در این سیورورت دارد؛ از عادات خانوادگی و آداب اجتماعی گرفته تا هنر و آموزش، همگی در حکم عرصه‌هایی هستند که فرهنگ در آنها زیست می‌کند و دگرگون می‌شود.

بُعد پراکسیس فرهنگ همچنین نشان می‌دهد که چگونه افراد، حتی درون مرزهای ایدئولوژیک، می‌توانند از رهگذر «عمل خویش»، فرهنگ را بازتولید یا به چالش بکشند. هر کنش فرهنگی بالقوه حامل دو امکان است: یا تثبیت هنجارهای موجود، یا ایجاد شکافی (Rupture) برای مقاومت و تغییر. ایگلتون یادآور می‌شود که همین اعمال کوچک و روزمره می‌توانند نقطه عزیمت دگرگونی باشند؛ چراکه در تغییر شیوه‌های عمل، بازتعریف معانی و خلق الگوهای تازه زیست اجتماعی، بذر مقاومت کاشته می‌شود.

بدین سان، تأکید ایگلتون بر فرهنگ به مثابه عمل، نظریه فرهنگی را از ساحت انتزاع به متن زندگی واقعی می‌کشاند. او از این رهگذر، افقی را می‌گشاید که در آن فرهنگ نه تنها ابزار سلطه، بلکه «میدان امکان» نیز هست؛ میدانی که در آن، از دل کنش‌های انسانی، امکان تغییر و رهایی زاده می‌شود.

۴. ابعاد معاصر نقد ایگلتون: دیالکتیک کالایی شدن و جهانی شدن

پس از واکاوی تبارشناختی ریشه‌های مفهوم فرهنگ و تبیین نسبت دیالکتیکی آن با ایدئولوژی و فرآیند سوژه‌سازی، اکنون بایسته است که دستگاه تحلیلی ایگلتون را در مواجهه با چالش‌های کلیدی عصر حاضر بازخوانی کنیم. یکی از مهم‌ترین مضامین در این ساحت، نقد ریشه‌ای او بر پدیده «کالایی شدن فرهنگ» در

بستر سرمایه‌داری متأخر است؛ نقدی که در امتداد سنت فکری «مکتب فرانکفورت» و به‌ویژه آرای متفکرانی چون تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، صورت‌بندی و بسط می‌یابد.

۴-۱. نقد صنعت فرهنگ: استحاله فرهنگ به کالا

ایگلتون بر این باور است که در دوران معاصر، فرهنگ از جایگاه اصیل خویش - یعنی عرصه‌ای برای آگاهی‌بخشی، نقد و تعالی - فاصله گرفته و به جزئی جدایی‌ناپذیر از سازوکار «صنعت تولیدانبوه» بدل گشته است (Eagleton, 2000, p. 106). در این وضعیت تراژیک که از آن تحت عنوان «صنعت فرهنگ» (Culture Industry) یاد می‌شود، محصولات فرهنگی - اعم از موسیقی، سینما، ادبیات و هنرهای تجسمی - دیگر نه حامل ساحت انتقادی و خودآیین، بلکه صرفاً کالاهایی جهت مبادله، فروش و انباشت سود هستند.

در این قلمرو، منطق ابزاری بازار بر محتوای فرهنگی سیطره می‌یابد و غایت قصوای تولید، نه خلاقیت هنری، بلکه جلب حداکثری مخاطب و تضمین بازگشت سرمایه می‌گردد. پیامد ساختاری این امر، «همگون‌سازی» (Homogenization) و «استانداردسازی» (Standardization) بی‌رحمانه آثار فرهنگی است (Eagleton, 2000, p. 108). برای جلب مشتری بیشتر، مؤلفه‌هایی چون نوآوری، پیچیدگی و ریسک‌های فکری، جای خود را به فرمول‌های تکراری، کلیشه‌ای و قالب‌های ازپیش‌ساخته می‌دهند. ایگلتون این روند را «فروپاشی خودآئینی هنر» می‌نامد (Eagleton, 2003, p. 12)؛ لحظه‌ای که اثر هنری از غایات ذاتی خویش تهی شده و به شکلی تمام‌عیار در خدمت منافع اقتصادی نظام سرمایه قرار می‌گیرد.

او این تحول را پیامد منطقی گسترش بی‌حدوخصر سرمایه‌داری می‌داند. در این نظام، هستی هرآنچه که موجود است - از نیروی کار و روابط انسانی گرفته تا هنر و فرهنگ - به «کالای قابل مبادله» فرو کاسته می‌شود. ارزش هر شیء یا اثر، نه بر مبنای کیفیت زیبایی‌شناختی یا کارکرد انسانی، بلکه بر اساس «ارزش مبادله‌ای» آن سنجیده می‌شود. بدین‌سان، فرهنگ از توان انتقادی و رهایی‌بخش خود تخلیه می‌گردد و به ابزاری رام و مطیع برای انباشت سرمایه و بازتولید نظم مسلط بدل می‌شود.

از منظر ایگلتون، این فرآیند کالایی شدن نه‌تنها به نزول کیفیت آثار فرهنگی می‌انجامد، بلکه سلیقه و آگاهی مخاطبان را نیز به‌نحوی ایدئولوژیک دگرگون می‌سازد. آنان به‌جای مشارکت فعالانه و انتقادی، به «مصرف‌کنندگان منفعل» استحاله می‌یابند که در چرخه باطل و بی‌پایان تولید و مصرف، مسحور سرگرمی شده و توان پرسشگری انتقادی خویش را وامی‌نهند (Eagleton, 2000, p. 110). فرهنگ، در این نگاه، به میدانی بدل می‌شود که در آن منطق سیال بازار بر روح خلاق چیره می‌شود و حقیقت هنر در نقاب فریبده کالای پنهان می‌گردد.

۲-۴. چالش جهانی شدن: همگون‌سازی فرهنگی و نئوامپریالیسم

ایگلتون در امتداد نقد خویش بر منطق سرمایه‌داری و صنعت فرهنگ، پدیده «جهانی شدن» را نیز به محک ارزیابی انتقادی می‌زند. او این پدیده را نه تبادلی آزاد و برابر، بلکه نوعی «امپریالیسم فرهنگی» قلمداد می‌کند؛ جریانی یک‌سویه که در آن محصولات فرهنگی قدرت‌های مسلط - عمدتاً غربی و امریکایی - بر بازارهای جهانی هژمونی می‌یابند و سبک زندگی و ارزش‌های خویش را به‌مثابه معیار جهان‌شمول ترویج می‌کنند (Eagleton, 2000, p. 125).

نتیجه این فرآیند، «همگون‌سازی فرهنگی» است؛ جایی که تنوع سنت‌ها، زبان‌ها و شیوه‌های زیست تضعیف‌شده و الگوهای تجاری و یکسان فرهنگی بر جهان حکم می‌رانند. این یکسان‌سازی، تنها محدود به سطح ظواهر و مصنوعات فرهنگی نمی‌ماند، بلکه به «یکنواختی فکری و عاطفی» نیز منجر می‌شود؛ جایی که جهان‌بینی‌ها، شیوه‌های احساس و انحای اندیشیدن نیز رنگی واحد به خود می‌گیرند.

از منظر ایگلتون، این همگون‌سازی بازتاب مستقیم هژمونی سرمایه‌داری جهانی است. صنعت فرهنگ جهانی، با خلق نیازهای کاذب و ترویج بی‌وقفه مصرف‌گرایی، ابنای بشر را به مشارکت فعال در منطق سرمایه‌فرامی‌خواند. محصولات فرهنگی غالب (نظیر سینمای هالیوود، موسیقی پاپ جهانی و برندهای چندملیتی)، جملگی حامل ایدئولوژی سرمایه‌داری‌اند؛ ایدئولوژی‌ای که نابرابری‌ها را طبیعی جلوه داده و سبک زندگی مصرفی را یگانه آرمان سعادت معرفی می‌کند. بدین‌سان، جهانی شدن فرهنگ، پدیده‌ای صرفاً اقتصادی نیست، بلکه طرحی عمیقاً «ایدئولوژیک» است جهت ساختن سوژه‌هایی همسو، مطیع و سازگار با نظام سرمایه‌داری جهانی (Eagleton, 1991, p. 139).

۳-۴. فرهنگ و بحران معنا: انسداد و جست‌وجوی راه برون‌رفت

به باور ایگلتون، بحران فرهنگ در جهان امروز صرفاً به کالایی شدن یا ایدئولوژیک شدن آن محدود نمی‌شود، بلکه به بحرانی عمیق‌تر می‌انجامد؛ بحران معنا و بی‌هویتی. هنگامی که فرهنگ به کالایی مصرفی فروکاسته شود و پیوند ریشه‌ای خود را با زندگی واقعی، تولید مادی و کنش انتقادی از دست بدهد، توان خویش را برای معنا بخشیدن به زیست انسان و ایجاد پیوندهای اصیل اجتماعی از کف می‌دهد.

فرهنگ مصرفی هرچند به ظاهر، لذت‌هایی سطحی و آنی فراهم می‌آورد، اما این تمتعات گذرا ناتوان از پر کردن خلأ معنوی و وجودی انسان مدرن‌اند. آنچه روزگاری مجالی برای بیان حقیقت، مبارزه و رشد سوژه‌کتابیته بود، اکنون به ابزار صرف سرگرمی و انحراف اذهان بدل شده است. ایگلتون هشدار می‌دهد که در غیاب فرهنگی‌رهایی‌بخش و انتقادی، افراد به آسانی در دام «ایدئولوژی‌های مسلط» گرفتار می‌آیند. در چنین شرایطی، توان

پرسشگری و ظرفیت مقاومت فردی و جمعی تضعیف می‌شود و جامعه در برابر سلطه و کنترل، بی‌دفاع می‌ماند (Eagleton, 2009, p. 165). این بحران معنا، درحقیقت انعکاس وضعیت مابعدالطبیعی و اجتماعی انسان معاصر است؛ انسانی که در میان وفور کالاهای فرهنگی، بیش از هر زمان دیگری با خلأ درونی، از خودبیگانگی و بی‌ثباتی هویتی مواجه گردیده است.

۵. راهبردهای گذار از بحران: از نقد نظری تا پراکسیس‌های بخش

پس از واکاوی دقیق ریشه‌ها، کارکردها و پیامدهای ایدئولوژیک فرهنگ در دوران معاصر، ایگلتون اکنون به ترسیم نقشه راه برای برون‌رفت از این وضعیت می‌پردازد؛ مسیری دشوار که جز از رهگذر یک دگرگونی بنیادین - آنچه وی از آن تحت عنوان «انقلاب فرهنگی» یاد می‌کند - قابل تحقق نیست (Eagleton, 2000, p. 140). این پروژه فکری او بر چهار ستون راهبردی استوار است.

۱-۵. نقد رادیکال و وقفه‌ناپذیر: افسون‌زدایی از سازوکارهای پنهان قدرت

نخستین و حیاتی‌ترین گام در این طریقت، کاربست «نقد رادیکال و بی‌وقفه» است که رسالت ذاتی آن، دریدن پرده‌های استتار و برملا ساختن سازوکارهای پنهان قدرت در تار و پود فرهنگ است. ایگلتون تصریح می‌کند تا زمانی که لایه‌های رسوبی و ایدئولوژیک فرهنگ و کارکردهای تاریخی آن در بازتولید نابرابری‌ها عیان و آشکار نشود، سخن راندن از تغییر، صرفاً توهمی بیش نخواهد بود (Eagleton, 1991, p. 30).

نقد رادیکال، از سطح «لغزش‌ها» یا «انحرافات سطحی» فراتر می‌رود و ریشه‌ها (Radix) را نشانه می‌گیرد؛ مفروضاتی را که «طبیعی»، «بدیهی» یا «جهان‌شمول» جلوه داده شده‌اند، زیر سؤال می‌برد و نشان می‌دهد که این مسلمات، چیزی جز برساخته‌های تاریخی و ایدئولوژیک طبقاتی نیستند. باین‌حال، نقد نباید در برج عاج نظری و محافل دانشگاهی محبوس بماند. ایگلتون بر ضرورت سربان نقد در «عمل فرهنگی» و «زندگی روزمره» پای می‌فشارد. سوژه‌ها باید توانمند گردند تا ردپای ایدئولوژی‌های مسلط را در محصولات رسانه‌ای، تبلیغات تجاری و حتی مکالمات روزمره بازشناسند و به چالش بکشند. او متذکر می‌شود که نظریه انتقادی، اگر قرار است ثمربخش باشد، باید به صورتی از عمل سیاسی استحال‌ه یابد (Eagleton, 2008, p. 203). این گذار دیالکتیکی از نظر به عمل، در گروه آموزش عمومی، ارتقای سواد رسانه‌ای و پرورش توان تفکر انتقادی در تمامی سطوح جامعه است.

۲-۵. بازپس‌گیری قلمرو فرهنگ: خلق و تقویت اشکال فرهنگی بدیل

راهبرد دوم ایگلتون، «بازپس‌گیری ساحت فرهنگ» از سیطره منطق بازار و صنعت فرهنگ است. تمکین در برابر فشار همگون‌ساز و کالایی‌کننده سرمایه‌داری، به‌زعم او، به معنای چشم‌پوشی از امکانات رهایی‌بخش

فرهنگ است. از این رو باید به خلق و حمایت از «آشکال فرهنگی بدیل» اهتمام ورزید؛ صورت‌هایی که از استقلال نسبی در برابر منطق سرمایه برخوردار بوده و چشم‌اندازهایی متفاوت و رهایی‌بخش از جهان ارائه می‌کنند. این اشکال می‌توانند در قالب هنر مستقل، ادبیات متعهد و رسانه‌های بدیل تجلی یابند؛ عرصه‌هایی که امکان «بیان» را برای صداها به حاشیه‌رانده، روایت‌های سرکوب‌شده و تجربه‌های نادیده گرفته‌شده فراهم می‌آورند. تئاتر خیابانی، گرافیک‌های اجتماعی، رمان‌هایی که تضادهای طبقاتی را بازمی‌تابانند یا موسیقی‌های اعتراضی، نمونه‌هایی از چنین «پادگفت‌مان‌هایی» (Counter-discourses) هستند که می‌توانند شریان‌های مقاومت فرهنگی را تغذیه کنند. ایگلتون بر این باور است که «هنر رهایی‌بخش، هنری است که تضادها و امکانات رهایی را در بطن جامعه بازنمایی می‌کند» (Eagleton, 2007, p. 109).

۳-۵. پیوند مجدد فرهنگ با زیست جهان واقعی: فراتر از مصرف انفعالی

راهبرد سوم، پیوند دوباره فرهنگ با زندگی واقعی و انضمامی است. ایگلتون هشدار می‌دهد که فرهنگ نباید همچون کالایی لوکس یا سرگرمی زودگذر صرفاً «مصرف» شود، بلکه باید به‌مثابه فرایندی زنده و جاری در دل روابط اجتماعی و مبارزات روزمره ادراک گردد (Eagleton, 2000, p. 45). این رویکرد، فرهنگ را از حصار انتزاع بیرون می‌کشد و آن را به جزئی جدایی‌ناپذیر از هستی اجتماعی انسان بدل می‌سازد. فرهنگ در این معنا، «عمل» (Practice) است؛ ساحتی که افراد در خلق، تفسیر و تغییر آن مشارکت فعالانه دارند. این مشارکت می‌تواند در آیین‌ها، جشنواره‌ها، فعالیت‌های جمعی یا حتی گفت‌وگوهای روزمره تبلور یابد؛ جایی که معانی و ارزش‌ها مدام ساخته و بازساخته می‌شوند. هنگامی که فرهنگ ریشه در تجربه‌های ملموس و مبارزات واقعی مردم داشته باشد، دیگر به آسانی به ابزار انحراف یا کنترل بدل نخواهد شد؛ همان‌گونه که ایگلتون تصریح می‌کند: «فرهنگ یک شکل زندگی است، نه صرفاً مجموعه‌ای از اشکال هنری» (Eagleton, 2000, p. 41).

۴-۵. بازتعریف افق‌های معنایی: خلق ارزش‌های نوین برای شکوفایی انسان

چهارمین و شاید بنیادی‌ترین راهبرد ایگلتون، «بازتعریف معنا» در ساحت فرهنگ است. او معتقد است که بحران‌های فرهنگی معاصر، در ژرف‌ترین لایه‌های خود، به «بحران ارزش‌ها و غایات انسانی» منجر شده‌اند؛ نقطه‌ای که در آن، اهداف متعالی در مسلخ منطق سرمایه و مصرف‌گرایی ذبح شده و به کلیشه‌هایی تهی و بی‌روح تقلیل یافته‌اند.

ایگلتون بر ضرورت خلق «معانی اصیل و نوین» در فرهنگ تأکید می‌ورزد که نه بازتولیدکننده سلطه و نابرابری، بلکه مقوم عدالت اجتماعی، همبستگی انسانی و شکوفایی وجودی باشند. این بازتعریف، مستلزم گسست از ارزش‌های ایدئولوژیک مسلط و جایگزینی آنها با ارزش‌هایی است که ماهیتاً رهایی‌بخش‌اند. بدین‌سان،

مفاهیمی چون موفقیت، سعادت، آزادی و عدالت باید از چارچوب تنگ فردگرایی و بازار رها شوند و در پرتو همیاری اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و تعالی انسانی موضوع تأمل دوباره قرار بگیرند.

فرهنگ‌رهایی‌بخش باید «روایت‌هایی نو» بیافریند؛ روایت‌هایی که نه‌تنها وضع موجود را نقد کنند، بلکه آینده‌ای انسانی‌تر و عادلانه‌تر را پیش چشم بگشایند. فرهنگ‌رهایی‌بخش آن است که معانی را از بالا تحمیل نکند، بلکه به افراد امکان دهد تا «خالق معنای زندگی خویش» باشد، در جهانی که به‌جای استعمار، بر پایه‌ی برابری، کرامت، عدالت و آزادی همبستگی است.

در مجموع، ایگلتون راه برون‌رفت از بحران فرهنگی را در جنبشی آگاهانه، سازمان‌یافته و هدفمند می‌بیند که در آن، فرهنگ از اسارت منطق سرمایه‌رهایی یابد و به نیرویی پیشران برای «دگرگونی رادیکال اجتماعی» بدل شود. تنها در این افق است که فرهنگ می‌تواند بار دیگر کارکرد اصلی خود را بازیابد؛ توان خلق معنا، نقد سلطه و گشودن راه‌هایی برای رهایی انسانی.

۶. نقد و ارزیابی منظومه‌فکری تری ایگلتون

با بررسی مؤلفه‌های اصلی اندیشه‌ی تری ایگلتون درباره‌ی ماهیت فرهنگ، نسبت آن با ایدئولوژی و ظرفیت‌های رهایی‌بخش آن، اکنون می‌توان با نگاهی روشمند و انتقادی، دستگاه فکری او را ارزیابی نمود. ایگلتون، به‌عنوان یکی از آخرین چهره‌های مهم سنت مارکسیستی در نقد فرهنگی، بی‌شک در تبیین سازوکارهای سلطه، ایدئولوژی و کالایی شدن فرهنگ سهم مهمی ایفا کرده است. با این حال، منظومه‌فکری او خالی از چالش‌ها و کاستی‌های نظری نیست.

۶-۱ غفلت هستی‌شناختی از ساحت متعالی و فطری انسان

یکی از نقدهای بنیادین بر شاکله‌فکری ایگلتون، «غفلت ساختاری» او از ساحت فطری و مابعدالطبیعی انسان است. در انسان‌شناسی مارکسیستی او، سوژه انسانی اساساً در چارچوب روابط مادی، طبقاتی و اجتماعی تعریف می‌شود (Eagleton, 1991, p. 14-16). چنین برداشتی، عملاً ساحت معنوی، فطری و قدسی انسان را نادیده می‌گیرد. درحالی‌که در رویکردهای دینی و فلسفی - به‌ویژه در سنت اسلامی - انسان موجودی دو ساحتی تلقی می‌شود که افزون بر بدن، دارای روح، فطرت و غایتی الهی است که در پرتو شکوفایی می‌تواند به سعادت ابدی نائل شود (شمس: ۸۷). فرهنگی که صرفاً بر روابط مادی و تنش‌های طبقاتی بنا شده باشد؛ هرچند از حیث عدالت‌خواهی ارزشمند است، لکن نمی‌تواند به معنای حقیقی «رهایی‌بخش» باشد؛ چراکه فاقد عنصر هدایتگر، معنابخش و تعالی‌جوی الهی است (Nasr, 1993, p. 23-25). ایگلتون از این منظر، بخشی اساسی از حقیقت وجودی انسان را مسکوت می‌گذارد و «رهایی» او را به سطحی ناقص و صرفاً اجتماعی و سیاسی فرومی‌کاهد.

۲-۶. تقلیل‌گرایی مادی و فروکاستن فرهنگ به امر ایدئولوژیک

اگرچه ایگلتون می‌کوشد از مدل کلاسیک زیربنا - روبنا فاصله بگیرد، اما تحلیل‌های او همچنان تحت سیطره منطق ماتریالیسم تاریخی باقی می‌مانند. فرهنگ در نزد او اغلب به‌مثابه ابزاری برای بازتولید سلطه یا بازتابی از روابط اقتصادی صورت‌بندی می‌شود (Eagleton, 1991, p. 10; 2000, p. 95-98).

این دیدگاه از سوی اندیشمندانی همچون جیمسون و نیز نظریه‌پردازان هژمونی (لاکلاو و موفه) نقد شده است. آنان یادآور می‌شوند که فرهنگ نه‌تنها تابع اقتصاد نیست، بلکه خود می‌تواند بستری برای تولید معنا، مقاومت و حتی بازتعریف ساختارهای اقتصادی باشد. جیمسون بر این نکته انگشت نهاده که حتی در اثر ایده فرهنگ، ایگلتون در تحلیل نهایی به اصل «تعیین‌کنندگی اقتصاد» (Determination in the last instance) بازمی‌گردد (Jameson, 2007, p. 280). متفکرانی چون لاکلاو و موفه نیز نشان داده‌اند که فرهنگ را نمی‌توان صرفاً روبنا یا بازتاب اقتصاد دانست، بلکه خود میدانی برای «هژمونی» و تولید معناست که حتی می‌تواند مناسبات اقتصادی را بازتعریف کند (Laclau & Mouffe, 1985, p. 108-112). در سنت حکمی اسلامی نیز، فرهنگ نه صرفاً سایه اقتصاد، بلکه نیرویی مستقل و فعال تلقی می‌شود که می‌تواند بر ساختارهای اجتماعی و اقتصادی نیز اثر متقابل و وجودی بگذارد (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۷۴-۱۷۶). چنین نگاهی، میان ماده و معنا، در دستگاه فکری ایگلتون غایب است.

۳-۶. فقدان مبانی اخلاقی مطلق و پیامدهای نسبی‌گرایی ارزشی

یکی دیگر از کاستی‌های نظری در تحلیل ایگلتون، کوشش او برای تبیین مفاهیمی چون عدالت و رهایی در بستری تماماً «سکولار و اجتماعی - تاریخی» است. در دستگاه فکری او، ارزش‌ها و هنجارها بیش از آنکه ریشه در حقیقتی ثابت و فراتاریخی داشته باشند، به‌عنوان برساخته‌های تاریخی و ایدئولوژیک فهم می‌شوند (Eagleton, 2003, p. 15-18). به ندرت می‌توان در آثار او نشانی از «اصول اخلاقی مطلق» یا حقایق مابعدالطبیعی یافت؛ حال آنکه از منظر اندیشه دینی، به‌ویژه در سنت اسلامی، اخلاق امری قراردادی یا نسبی نیست، بلکه بر «حقیقت هستی و اراده الهی» استوار است. عدالت، احسان، صداقت و کرامت انسانی اصولی جهان‌شمول و مطلق‌اند، نه محصول صرف توافقات اجتماعی (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۶۸-۶۴). در غیاب چنین مبانی ثابتی، نقد ایگلتون بر سلطه ایدئولوژیک؛ گرچه رادیکال و تیزبینانه است، اما خود در معرض خطر لغزش به سوی «نسبی‌گرایی ارزشی» قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، اگر هیچ معیار مطلق برای خیر و عدالت وجود نداشته باشد، تمیز دادن مرز میان «رهایی» و «سلطه» نیز مبهم و دشوار خواهد بود.

۴-۶. نادیده‌انگاری دین به‌مثابه نیروی فرهنگی و رهایی‌بخش

ایگلتون، همانند بسیاری از متفکران مارکسیست (به‌رغم برخی چرخش‌های اخیر) دین را غالباً در کنار دیگر ایدئولوژی‌های مشروعیت‌بخش قدرت تحلیل می‌کند (Eagleton, 1991, p. 89). از این منظر، دین بیش از

آنکه سرچشمه‌ای برای رهایی باشد، ابزاری برای تثبیت سلطه تلقی می‌شود.

این در حالی است که در سنت اسلامی، دین نه‌تنها افیون یا ابزار سلطه نیست، بلکه خود «خاستگاه جنبش‌های آزادی‌بخش و عدالت‌طلب» به‌شمار می‌آید. فرهنگ اسلامی، بر بنیان‌هایی چون توحید، نبوت و معاد، نظم اجتماعی را معنا می‌بخشد و چارچوبی نظری و عملی برای تحقق عدالت، اخلاق عمومی و معنای زندگی فراهم می‌سازد (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۵۵-۵۹). در جوامعی که بافت دینی پررنگ و هویت فرهنگی آنها با ایمان درهم‌تنیده است، غفلت از دین به‌مثابه نیروی رهایی‌بخش، تحلیل ایگلتون را ناقص و ناکارآمد می‌سازد. او در اینجا بخشی عظیم از واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد؛ نیرویی که در تاریخ، بارها به‌صورت خیزش‌گاه مقاومت، الهام‌بخش عدالت‌خواهی و معنابخش حیات جمعی عمل کرده است.

۵-۶. بدبینی افراطی به فرهنگ عامه

ایگلتون در امتداد سنت فکری - فرهنگی مکتب فرانکفورت، فرهنگ عامه را عمدتاً ابزاری برای تحمیق توده‌ها و بازتولید ایدئولوژی می‌بیند و کمتر به ظرفیت‌های مثبت، خلاقانه و آفرینش‌گر آن وقعی می‌نهد. این برداشت «بدبینانه افراطی» از سوی پژوهشگرانی چون جان فیسک به چالش کشیده شده است. فیسک نشان می‌دهد که مخاطبان عامه نه لزوماً مصرف‌کنندگان منفعل، بلکه می‌توانند از محصولات فرهنگ توده‌ای برای «مقاومت، بهره‌برداری هوشمندانه و خلق معانی بدیل» سود جویند (Fiske, 1989, p. 28-32). همچنین ریموند ویلیامز، با تعریف فرهنگ به‌مثابه «راهی از زندگی» (Williams, 1977, p. 18)، بر این نکته تأکید کرده است که فرهنگ عامه تنها بازتاب سلطه نیست، بلکه عرصه‌ای زنده برای تجربه، معنا و مقاومت است.

۴-۶. خلأ در سطح پراکسیس و مدل عملی: رادیکالیسم اخلاقی بدون مدل عملی

کاستی‌نهایی در دستگاه فکری ایگلتون، کم‌توجهی او به «تجربه زیسته پدیدارشناختی» و فقدان راهکارهای عملی دقیق است. او در آثاری چون *ایده فرهنگ و پس از نظریه*، بیش از هر چیز بر ابعاد کلان و ساختاری تمرکز می‌کند؛ درحالی‌که فرهنگ نه فقط سازه‌ای گفتمانی، بلکه «زیست‌جهانی از معنا» است که افراد در آن می‌اندیشند و حس می‌کنند و در برابر سلطه مقاومت می‌ورزند (Hall, 1997, p. 16-19).

از سوی دیگر، تحلیل ایگلتون از امر زیبایی‌شناختی نیز عمدتاً در چارچوب کارکردهای ایدئولوژیک محدود می‌ماند. او فاقد نظریه‌ای مستقل برای ارزش‌گذاری زیبایی است و همین امر نقد او بر صنعت فرهنگ را به‌سوی نسبی‌گرایی فرهنگی سوق می‌دهد (Eagleton, 2003, p. 15). النهایه، راهکارهای پیشنهادی وی همچون «انقلاب فرهنگی» یا «خلق اشکال بدیل»؛ هرچند برانگیزاننده‌اند، اما فاقد جزئیات نظری و سازوکارهای اجرایی‌اند. به همین سبب، جیمسون این رویکرد را نوعی «رادیکالیسم اخلاقی بدون مدل عملی» ارزیابی کرده

است (Jameson, 2007, p. 280). این خلأ نظری و عملی، توانایی تحلیل او را در مواجهه با پیچیدگی‌های جوامع متکثر امروز محدود می‌سازد.

نتیجه‌گیری

فرهنگ، در منظومه فکری تری ایگلتون، از ساحت ذوق و زیبایی‌شناسی صرف فراتر رفته و به مثابه میدانی پیچیده از مناسبات ایدئولوژیک، اقتصادی و سیاسی فهم می‌شود که به گونه‌ای ساختاری، بازتولید سلطه و تثبیت نظم مسلط را امکان‌پذیر می‌سازد. ایگلتون با تکیه بر رویکردی مارکسیستی و انتقادی، پرده از این واقعیت برمی‌دارد که فرهنگ در جهان مدرن، بیش از آنکه پدیده‌ای خنثی باشد، ابزاری ایدئولوژیک برای مشروعیت‌بخشی به نابرابری‌ها و استمرار سرمایه‌داری است. این نگرش، کارکردهای پنهان فرهنگ را برملا ساخته و افق بازاندیشی بنیادین در باب معنا و جایگاه فرهنگ در جامعه معاصر را می‌گشاید.

با این حال، پژوهش حاضر نشان داد که چارچوب نظری ایگلتون، به‌رغم توان انتقادی بالای آن، با محدودیت‌هایی جدی نیز مواجه است. وفاداری او به ماتریالیسم تاریخی و تفسیر فرهنگ در چهارچوب ایدئولوژی، بُعد وجودی و معنوی انسان را نادیده می‌گیرد و به نوعی تقلیل‌گرایی می‌انجامد. در مقابل، سنت حکمی و معرفتی اسلامی، فرهنگ را امری چندساحتی می‌فهمد؛ عرصه‌ای که در آن ماده و معنا، تجربه زیسته و غایت‌مندی، و عقل و فطرت در هم تنیده‌اند. در این افق، فرهنگ نه صرفاً بازتاب روابط تولید یا ابزار سلطه، بلکه بستر تحقق اخلاق، شناخت حقیقت و شکوفایی روحانی و معنوی انسان است. چنین نگرشی یادآور می‌شود که هرگونه نظریه فرهنگی جامع باید ابعاد مابعدالطبیعی، اخلاقی و وجودی فرهنگ را نیز در نظر گیرد.

بر این اساس، یافته‌های پژوهش حاضر، ضمن بهره‌گیری از ظرفیت نقادانه اندیشه ایگلتون، بر ضرورت بازاندیشی در نسبت میان فرهنگ، ایدئولوژی و معنا تأکید دارد؛ به این معنی که باید از محدودیت‌های ماتریالیستی او فراتر رود و چشم‌اندازی چندبعدی و متعالی برای فهم فرهنگ ارائه کند. در جهانی که با بحران معنا، بی‌ثباتی ارزش‌ها و سلطه فزاینده منطق بازار مواجه است، تنها رهیافتی که بتواند نقد اجتماعی رادیکال را با افق‌های معنوی و اخلاقی پیوند زند، قادر خواهد بود پاسخی راهگشا عرضه کند. بر این مبنای فرهنگ می‌تواند نه تنها عرصه تحلیل تضادهای اجتماعی، بلکه میدان آفرینش معنا، تعالی انسانی و امکان‌های واقعی‌رهایی باشد.

منابع

قرآن کریم.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۳). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *اسلام و محیط‌زیست*. قم: اسراء.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۹). *انسان و ایمان*. تهران: صدرا.

Althusser, L. (1971). *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

Eagleton, T. (1983). *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.

Eagleton, T. (1991). *Ideology: An Introduction*. London: Verso.

Eagleton, T. (2000). *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell.

Eagleton, T. (2003). *After Theory*. London: Penguin.

Eagleton, T. (2007). *How to Read a Poem*. Oxford: Blackwell.

Eagleton, T. (2008). *Terry Eagleton: Literary Theory and Cultural Politics*. London: Routledge.

Eagleton, T. (2009). *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press.

Fiske, J. (1989). *Understanding Popular Culture*. London: Routledge.

Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage.

Jameson, F. (2007). *Late Marxism: Adorno, or, the Persistence of the Dialectic*. London: Verso.

Laclau, E. & Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Nasr, S. H. (1993). *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press.

Stevenson, N. (2001). *Culture and Citizenship*. London: Sage.

Terry, E. (2008). *Cultural Theory Today*. London: Routledge.

Williams, R. (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, R. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana.

The Role of Communicative Rationality in Reconciling Democracy and Human Rights

Yasin Abdi / PhD Candidate in Public Law, Islamic Azad University, Sanandaj Branch, Iran

y.abdi@iausdj.ac.ir

 Arkan Sharifi  / Assistant Professor of Law, Islamic Azad University, Sanandaj Branch, Iran

arkansharifi@iau.ac.ir

Javanmir Abdollahi / Assistant Professor of Law, University of Kurdistan, Iran

j.abdolahi@uok.ac.ir

Received: 2025/09/04 - Accepted: 2025/11/08

Abstract

In the contemporary era, democracy and human rights are regarded as two fundamental components of modern politics; however, their relationship is often marked by tension and conflict. Democracy, as the rule of the majority expressed through elections and referenda, enables people to determine their own destiny, yet at the same time entails the risk of violating the rights of ethnic, religious, or ideological minorities. By contrast, human rights, grounded in universal principles such as the right to life, equality, and human dignity, resist the domination of the majority and deny any authority the legitimacy to infringe upon these rights. This tension has generated fundamental questions in contemporary political philosophy, for which traditional responses have proven insufficient and lacking genuine integrative capacity. Drawing on Jürgen Habermas's theory of communicative action, the present study proposes "communicative rationality" as a dialectical solution to this conflict. By emphasizing rational and deliberative dialogue, this approach liberates democracy from instrumental decision-making and embeds human rights within participatory and consensus-oriented processes. Using the descriptive-analytical method and library sources, the article demonstrates that communicative rationality can provide the basis for a sustainable convergence between democracy and human rights and offer a framework for inclusive and ethically oriented policymaking.

Keywords: principle of rational discourse; democracy; human rights; communicative rationality; Habermas

نقش عقلانیت ارتباطی در نسبت‌سنجی دموکراسی و حقوق بشر

y.abdi@iausdj.ac.ir

یاسین عبدی / دانشجوی دکتری حقوق عمومی، گروه حقوق، واحد‌سندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سندج، ایران

arkansharifi@iau.ac.ir

ارکان شریفی  / استادیار گروه حقوق، واحد سندج، دانشگاه آزاد اسلامی، سندج، ایران

j.abdolahi@uok.ac.ir

جوانمیر عبدالمهدی / استادیار گروه حقوق، دانشگاه کردستان، کردستان، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۷

چکیده

در عصر حاضر «مردم‌سالاری» (دموکراسی) و «حقوق بشر» دو مؤلفه بنیادین سیاست نوین به‌شمار می‌آیند، اما نسبت میان آنها غالباً با تنش و تعارض همراه است. مردم‌سالاری به‌مثابه حاکمیت اراده اکثریت از طریق انتخابات و همه‌پرسی، امکان تعیین سرنوشت را برای مردم فراهم می‌سازد، اما در عین حال خطر نقض حقوق اقلیت‌های قومی، مذهبی یا ایدئولوژیک را نیز در پی دارد. در مقابل، حقوق بشر با تکیه بر اصول جهان‌شمولی همچون حق حیات، برابری و کرامت انسانی، در برابر سلطه اکثریت ایستادگی می‌کند و هیچ اقتداری را مجاز به تجاوز بر این حقوق نمی‌داند. این تعارض پرسش‌های اساسی را در فلسفه سیاسی معاصر پدید آورده است که پاسخ‌های سنتی به آنها ناکافی بوده و فاقد ظرفیت هم‌گرایی واقعی‌اند. پژوهش حاضر با الهام از نظریه «کنش ارتباطی» یورگن هابرماس، «عقلانیت ارتباطی» را به‌عنوان راه‌حل دیالکتیکی این تعارض پیشنهاد می‌دهد. این رویکرد با تأکید بر گفت‌وگوی عقلانی و مشورتی، مردم‌سالاری را از تصمیم‌گیری‌های ابزاری رها ساخته، حقوق بشر را در فرایندهای مشارکتی و تفاهمی جای می‌دهد. با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و منابع کتابخانه‌ای، نشان داده می‌شود که عقلانیت ارتباطی می‌تواند زمینه‌ساز هم‌گرایی پایدار میان مردم‌سالاری و حقوق بشر گردد و بستری برای سیاست‌گذاری‌های اخلاق‌محور و فراگیر فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: قاعده گفتمان عقلانیت، مردم‌سالاری، حقوق بشر، عقلانیت ارتباطی، هابرماس.

الف) جایگاه جهانی دموکراسی و حقوق بشر در نظم معاصر

«گفتمان حقوق بشر» و «مردم‌سالاری» از جمله مباحث بنیادین و پرچالش در جهان معاصر و در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی‌اند؛ گفتمانی که نظام جهانی تأکید فراوانی بر گسترش آموزه‌های آن دارد. امروزه حقوق بشر و مردم‌سالاری به‌مثابه دو مؤلفه اساسی حفظ صلح و امنیت جهانی تلقی می‌شوند و تلاش‌های بین‌المللی در جهت تعمیم آنها در سطح جهان، روزافزون است.

تردیدی نیست که انگاره «حقوق بشر» - دست‌کم - از زمان انقلاب‌های امریکا و فرانسه، هرگز به‌اندازه امروز، جدی و گسترده مطرح نبوده است. هرچند در تاریخ‌نگاری پیدایش این مفهوم، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد - برخی آن را به فردای جنگ جهانی دوم و برخی دیگر به اواخر دهه ۱۹۷۰ میلادی ارجاع می‌دهند - اما قدر مسلم آن است که حقوق بشر و مردم‌سالاری دو ستون اصلی گفتمان سیاسی نوین‌اند؛ با این تفاوت که نسبت میان آنها گاه پیچیده و گاه پرتنش است (فریمن، ۱۳۸۷، ص ۹۲).

ب) خاستگاه تاریخی و مناقشات مفهومی

مردم‌سالاری، به‌ویژه در معنای رایج آن، به‌مثابه «حکومت اکثریت»، بر این اصل استوار است که تصمیمات سیاسی باید بازتاب اراده عمومی باشند؛ اراده‌ای که معمولاً از طریق فرایندهایی همچون انتخابات یا همه‌پرسی ابراز می‌شود (بیتام، ۱۳۷۶، ص ۳۹).

این اصل در وهله نخست، قدرت تعیین مسیر و هنجارهای جامعه را به مردم می‌دهد (تورن، ۱۳۹۹، ص ۲۶)، اما در این میان، خطری بالقوه همواره در کمین است که اگر اکثریت تصمیم بگیرند حقوق گروهی خاص (مانند اقلیت‌های قومی، مذهبی یا سیاسی) را محدود یا سلب کنند، پیامد آن چه خواهد بود؟ برای نمونه، ممکن است اکثریتی تحت تأثیر تعصبات یا فشارهای اجتماعی، قوانینی وضع کنند که آزادی بیان، حق مالکیت یا حتی حق حیات گروهی را نقض کند. در چنین فضایی، حقوق بشر سر برمی‌آورد و مجال نقش‌آفرینی می‌یابد (اینشتاین و فاگلمان، ۱۳۶۶، ص ۲۲۸).

حقوق بشر، به‌مثابه مجموعه‌ای از اصول جهان‌شمول - از جمله حق حیات، آزادی بیان، برابری در برابر قانون و مشارکت سیاسی - ادعا می‌کند که این حقوق، ذاتی انسان‌اند و هیچ اکثریتی - هرچند مشروع - مجاز به نقض آنها نیست. این اصول که در اسناد بین‌المللی (مانند اعلامیه جهانی حقوق بشر) متبلور شده‌اند، به‌عنوان معیارهایی فرادست عمل می‌کنند که حتی اراده مردم‌سالاری را محدود می‌سازند (فلسفی، ۱۳۹۹، ص ۱۲).

ج) تنش‌های ساختاری میان دموکراسی و حقوق بشر

در این نقطه، تنش اصلی شکل می‌گیرد که اگر «مردم‌سالاری» به معنای حاکمیت مردم است، چگونه می‌توان

چیزی را بالاتر از ارادهٔ مردم پذیرفت؟ و اگر حقوق بشر را معیار فرادست بدانیم، آیا این به معنای محدود ساختن مردم‌سالاری و افتادن در دام نخبه‌سالاری نیست؟ مثلاً زمانی که دادگاه‌های عالی یا نهادهای بین‌المللی، به نام دفاع از حقوق بشر، تصمیمات مردم‌سالارانه را باطل می‌کنند، آیا این خود نوعی تحمیل اقتدار غیرمردمی نیست؟ این تنش پرسش‌هایی بنیادین را در فلسفهٔ سیاسی معاصر برمی‌انگیزد؛ از جمله اینکه چگونه می‌توان از «استبداد اکثریت» جلوگیری کرد؛ وضعیتی که در آن اکثریت، به‌واسطهٔ قدرت عددی خود، حقوق اقلیت‌ها را پایمال می‌کنند (توکویل، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵).

پرسش دیگر آن است که چگونه می‌توان از حقوق بشر دفاعی عقلانی ارائه داد که نه به مبانی متافیزیکی (مانند حقوق طبیعی با ریشه‌های دینی یا سنتی) و نه به قراردادهای اجتماعی — که ممکن است در فرهنگ‌های مختلف پذیرفته نشوند — وابسته باشد.

د) ناکارآمدی پاسخ‌های سنتی و ضرورت چارچوبی نوین

پاسخ‌های رایج به این پرسش‌ها، عمدتاً در دو قالب ارائه شده‌اند:

گروهی حقوق بشر را به‌مثابهٔ محدودیتی بر مردم‌سالاری می‌دانند. چارچوبی حقوقی که خطوط قرمز تصمیمات اکثریت را تعیین می‌کند. این دیدگاه هرچند در جلوگیری از نقض حقوق بشر مؤثر است، اما خطر پدید آمدن «پدرسالاری حقوقی» را در پی دارد؛ جایی که نهادهای غیرمنتخب (مانند قضاات یا سازمان‌های بین‌المللی) به‌جای مردم تصمیم می‌گیرند؛

دیدگاه دیگر مردم‌سالاری را ابزاری برای تحقق حقوق بشر می‌داند، با این فرض که فرایند مردم‌سالاری به‌طور طبیعی به رعایت حقوق بشر منجر خواهد شد. اما تجربهٔ تاریخی نشان داده که دموکراسی‌های اکثریتی نیز گاه به نقض حقوق بشر انجامیده‌اند؛ از جمله تبعیض علیه اقلیت‌ها در برخی نظام‌های مردم‌سالار (توکویل، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵)

ه) نظریهٔ «کنش ارتباطی» هابرماس و قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت»

در این میان، مفهوم قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت» که از نظریهٔ «کنش ارتباطی» یورگن هابرماس برگرفته شده، راه‌حلی جدلی (دیاکتیکی) برای حل این تنش پیشنهاد می‌کند. به باور هابرماس، مشروعیت یک نظام مردم‌سالار نه صرفاً از رأی اکثریت، بلکه از کیفیت گفت‌وگویی ناشی می‌شود که پیش از رأی‌گیری رخ می‌دهد. این گفت‌وگو باید در فضایی به نام «حوزهٔ عمومی» انجام شود؛ جایی که شهروندان به‌عنوان افراد برابر، بدون سلطه یا فشار، دربارهٔ مسائل مشترک بحث و تبادل نظر می‌کنند (نوذری، ۱۳۹۳، ص ۵۱۵).

قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت» مجموعه‌ای از اصول را برای این گفت‌وگو تعیین می‌کند؛ از جمله فرصت برابر برای مشارکت، استدلال مبتنی بر منطق و شواهد، و نفی برتری مبتنی بر قدرت، ثروت یا جایگاه اجتماعی (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۳۷۱).

در این چارچوب، حقوق بشر دیگر امری تحمیلی یا فرادست بر مردم‌سالاری نیست، بلکه پیش‌شرطی برای تحقق خود فرایند گفت‌وگوست (نوذری، ۱۳۹۳، ص ۵۱۷).

برای نمونه، آزادی بیان برای طرح دیدگاه‌ها، برابری در برابر قانون برای مشارکت برابر، و حق مشارکت سیاسی برای حضور در شکل‌گیری ارادهٔ عمومی، همگی از لوازم این گفت‌وگو هستند. نقض حقوق بشر (مانند سلب آزادی بیان یا تبعیض) به معنای آسیب زدن به بنیان‌های گفت‌وگوی عقلانی است؛ از این رو قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت» نه تنها از استبداد اکثریت جلوگیری می‌کند، بلکه توجیهی عقلانی برای حقوق بشر ارائه می‌دهد که مستقل از مبانی متافیزیکی یا قراردادهای شکننده است (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۳۲۹).

هابرماس ضمن اشاره به بحران‌های مردم‌سالاری معاصر که از زوال حوزهٔ عمومی ناشی می‌شوند، هشدار می‌دهد که نهادهای اقتصادی قدرتمند و رسانه‌های تحت سلطهٔ منافع خاص، فضای گفت‌وگوی عمومی را تضعیف کرده‌اند. به جای گفت‌وگوی آزاد، اغلب شاهد تبلیغات، دست‌کاری افکار عمومی و سلطهٔ گروه‌های خاص بر فرایندهای تصمیم‌گیری هستیم. در چنین شرایطی، نه مردم‌سالاری واقعی شکل می‌گیرد و نه حقوق بشر از پشتیبانی عقلانی برخوردار است. بنابراین قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت» راه‌حلی پویا و جدلی برای پیوند مردم‌سالاری و حقوق بشر ارائه می‌دهد. این قاعده با تأکید بر گفت‌وگوی آزاد و عقلانی، از یک سو مانع تبدیل مردم‌سالاری به استبداد اکثریت می‌شود، و از سوی دیگر، حقوق بشر را به عنوان پیش‌شرط تحقق گفت‌وگو توجیه می‌کند. این رویکرد از افتادن در دام نخبه‌سالاری یا متافیزیک می‌پرهیزد و در عین حال، راهی برای بازسازی مشروعیت مردم‌سالاری در برابر بحران‌های معاصر فراهم می‌سازد.

پیشینهٔ پژوهش

نسبت میان دموکراسی و حقوق بشر، به عنوان دو پایهٔ اصلی سیاست معاصر، همواره با نوعی تعارض درونی روبه‌رو بوده است. یورگن هابرماس در نظریهٔ کنش ارتباطی خود تلاش کرده تا این تعارض را از طریق عقلانیت ارتباطی و دموکراسی مشورتی به سمت هم‌گرایی هدایت کند. در این بخش، با رویکردی تحلیلی، به مرور برخی پژوهش‌های کلیدی خارجی و داخلی می‌پردازیم تا جایگاه پژوهش حاضر در بستر ادبیات موجود روشن شود. در پژوهش‌های خارجی، جفری فلین (۲۰۰۴) در مقالهٔ «قدرت ارتباطی در نظریهٔ دموکراسی هابرماس»، بر نقش قدرت ارتباطی به عنوان منبعی هنجاری تأکید دارد که می‌تواند در برابر نفوذ پول و قدرت اداری مقاومت کند. او عقلانیت ارتباطی را بر پایهٔ اجماع آزاد و بدون اجبار توصیف می‌کند که مشروعیت سیاسی را تضمین کرده و حقوق بشر را شرط اساسی دموکراسی مشورتی قرار می‌دهد. داگلاس کلتر (۱۹۹۸) در مقالهٔ «هابرماس، حوزهٔ عمومی و دموکراسی: یک مداخلهٔ انتقادی»، با بررسی تغییرات ساختاری حوزهٔ عمومی، پیشنهاد می‌کند که

عقلانیت ارتباطی با بهره‌گیری از فناوری‌های نوین می‌تواند دموکراسی را از سلطهٔ رسانه‌ای رهایی بخشد؛ هرچند کمتر به پیوند مستقیم این رویکرد با حقوق بشر پرداخته است. یوهان کارلسون شافر (۲۰۱۵) در مقالهٔ «هم‌اصلی بودن حقوق بشر و دموکراسی در نظم بین‌المللی»، دیدگاه هابرماس دربارهٔ هم‌ریشه بودن این دو مفهوم را در چارچوب روابط بین‌الملل کاوش می‌کند و تأکید دارد که برای عملی شدن آن، باید بر مبارزات داخلی برای حقوق بشر تمرکز کرد تا تعارض میان حاکمیت ملی و جهان‌شمولی حقوق بشر کاهش یابد. در پژوهش‌های داخلی، محمدجواد جاوید و سیدجواد سجادی (۱۴۰۳) در مقالهٔ «مکتب فرانکفورت، بازنگری مارکسیسم و نقد دولت سرمایه‌داری؛ با تأکید بر نظریات هابرماس»، نظریهٔ کنش ارتباطی را ابزاری برای بازسازی حوزهٔ عمومی تحلیل کرده و آن را نیرویی بازدارنده در برابر سرمایه‌داری پیشرفته می‌دانند که دموکراسی حقوقی را بر پایهٔ اخلاق گفتمانی استوار می‌سازد. علی‌خانی و حسن شمسینی غیاثوند (۱۴۰۳) در مقالهٔ «جامعه‌شناسی سیاسی هابرماس: نگاهی به نظریهٔ کنش ارتباطی و حوزهٔ عمومی»، بر اهمیت تعاملات آزاد و عقلانی تأکید می‌کنند که می‌تواند دموکراسی را تقویت کرده و مشروعیت قدرت را از طریق گفت‌وگوی عقلانی افزایش دهد. عارف سمیعی اصفهانی و سعید میرعلی (۱۳۹۳) در مقالهٔ «دموکراسی رایزانه؛ جنبش‌های اجتماعی و حوزهٔ عمومی جهانی (با تأکید بر نظریهٔ عقلانیت ارتباطی هابرماس)»، استدلال می‌کنند که جنبش‌های اجتماعی نوین از عقلانیت ارتباطی هابرماس الهام گرفته‌اند و حوزهٔ عمومی جهانی را به‌عنوان بستری برای دموکراسی مشورتی تقویت می‌کنند. مرور این ادبیات بیانگر پیشرفت‌های چشمگیر در تحلیل نظری عقلانیت ارتباطی است. با این حال، فاصله‌ای قابل توجه در کاربرد دیالکتیکی آن برای ایجاد پیوندی پایدار میان دموکراسی و حقوق بشر وجود دارد. پژوهش حاضر با تمرکز بر فرایندهای مشارکتی و تفاهم‌محور، می‌کوشد این فاصله را پر کند.

۱. مبانی نظری

۱-۱. نظریهٔ «کنش ارتباطی» هابرماس و قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت»

برای تبیین نقش قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت» در نسبت میان مردم‌سالاری و حقوق بشر، نخست باید مبانی نظری این قاعده را در اندیشهٔ یورگن هابرماس، از برجسته‌ترین متفکران فلسفه و علوم اجتماعی و از نظریه‌پردازان انتقادی پسامارکسیست آلمانی بررسی کرد.

هابرماس معنای متفاوتی از «عقلانیت» ارائه می‌دهد و بینش مرکزی خود را در قالب نقد جدلی عقل‌گرایی صورت‌بندی می‌کند؛ پیشی که رد پای آن در بخش عمدهٔ آثار وی، به‌ویژه در اثر دو جلدی نظریهٔ کنش ارتباطی به‌وضوح دیده می‌شود. این نظریه نه‌تنها ابزاری تحلیلی برای نقد جامعهٔ نوین فراهم می‌آورد، بلکه چارچوبی هنجاری برای تنظیم عقلانی مناسبات اجتماعی و سیاسی ارائه می‌دهد. قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت» نیز بر همین

بنیان مفهومی استوار است (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۳۵۰-۳۸۰).

«کنش» ابزاری برای دستیابی به یک هدف است؛ درحالی‌که «کنش ارتباطی» معطوف به دستیابی به تفاهم میان کنشگران است. در هر دو نوع کنش، هدف نهایی چیرگی بر وسیله و تحقق مقصود است. از منظر کارل مارکس، «کار» بارزترین و فراگیرترین پدیده اجتماعی به‌شمار می‌آید، اما یورگن هابرماس در چارچوب نظریه کنش ارتباطی، «کنش ارتباطی» را بنیادی‌ترین پدیده انسانی می‌داند. از نگاه او، نقطه پایانی فراگرد تکاملی جامعه، دستیابی به عقلانیت ارتباطی و شکل‌گیری جامعه‌ای عقلانی است.

هابرماس میان دو نوع کنش اجتماعی تمایز می‌نهد: «کنش ابزاری» و «کنش ارتباطی». کنش ابزاری معطوف به موفقیت و رسیدن به هدف است و بر عقلانیت هدف - وسیله، منطقی سلطه، واپایش و کارایی استوار است. در این نوع کنش، کنشگران با محاسبه عقلانی و بهره‌گیری از ابزارهای کارآمد، می‌کوشند بر جهان بیرونی - اعم از طبیعت یا دیگر انسان‌ها - تأثیر بگذارند.

در مقابل، کنش ارتباطی معطوف به تفاهم و رسیدن به فهم مشترک است. در این نوع کنش، کنشگران با بهره‌گیری از زبان، درباره وضعیت جهان و اقدامات بعدی خود به توافق می‌رسند. نیروی محرک در اینجا، نه اجبار و نه انگیزه‌های سودجویانه، بلکه «نیروی استدلال بهتر» است. در کنش ارتباطی، مشارکت‌کنندگان نه برای موفقیت‌های فردی، بلکه برای هماهنگی نقشه‌های کنش خود بر مبنای تعاریف مشترک از وضعیت، وارد تعامل می‌شوند.

تأکید اصلی هابرماس بر «کنش ارتباطی» است و می‌توان گفت بخش عمده‌ای از نظریه‌های او بر همین نوع ارتباط مبتنی است؛ ارتباطی که تحریف‌نشده، آزاد از اجبار و مبتنی بر تفاهم است. در کنش ارتباطی، هماهنگی میان کنشگران نه از طریق محاسبات خودمحرورانه برای کسب موفقیت، بلکه از رهگذر کنش‌های تفاهم‌آمیز و مبتنی بر درک متقابل صورت می‌گیرد. افراد درگیر در کنش ارتباطی، به دنبال تحقق منافع شخصی صرف نیستند، بلکه اهداف خود را در چارچوبی دنبال می‌کنند که در آن، برنامه‌هایشان را بر پایه تعاریف مشترک از موقعیت و در تعامل با دیگران هماهنگ می‌سازند.

از منظر هابرماس، انسان‌ها از طریق «کار» و «زبان» بر محیط و کنش‌های خود تأثیر می‌گذارند. «کار» نزد او همان کنش عقلانی - هدفمند است که شامل کنش ابزاری، گزینش عقلانی یا ترکیبی از هر دو می‌شود و به تسلط بر طبیعت و اعمال اراده بر آن می‌انجامد. در مقابل، «زبان» حامل مفاهیم و نمادهایی است که امکان فراگیری دانش، بهره‌گیری از خرد جمعی و شکل‌گیری ساختارهای آگاهی را برای انسان‌ها فراهم می‌سازد. زبان به‌واسطه انعطاف‌پذیری و ظرفیت نمادین خود، بستر اصلی تحقق کنش ارتباطی و تفاهم میان کنشگران را فراهم می‌کند (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۳۷۱).

هابرماس در همین زمینه، با قائل شدن ویژگی خاصی برای مفهوم «گفتمان» در برابر «کنش ارتباطی» و در بطن نظریه «کنش ارتباطی»، می‌کوشد چارچوب نظری خود را استحکام بخشد. به واقع، بخش اصلی کنش ارتباطی را «گفتمان» تشکیل می‌دهد. «کنش ارتباطی» به معنای تعامل روزمره آدمیان است؛ تعاملی که مبتنی بر پذیرش غیرانتقادی هنجارها، کردارهای اجتماعی و نظام‌های انتقادی روزمره است. در مقابل، «گفتمان» عبارت است از استدلال آگاهانه و طرح دعوی درباره اعتبار گفته‌ها.

اگر زمانی فرارسد که وفاق در دنیای بدیهی‌انگاشته‌شده خدشه‌دار شود و کنشگران اجتماعی در متن زندگی روزمره درباره دعوی‌های اعتبار مربوط به عقاید و ارزش‌ها اختلاف نظر پیدا کنند و این اختلاف به معضلی تبدیل شود، می‌توان با توسل به گفتمان، درباره اعتبار آنها وارد جریان بحث، گفت‌وگو و استدلال شد.

باین حال، در طول گفت‌وگو، انسان‌ها بر اساس دانش پیشین، سنت و جهان‌بینی خویش می‌اندیشند، گفتمان خود را شکل می‌دهند و به ارزیابی سایر گفتمان‌ها می‌پردازند (نوذری، ۱۳۹۳، ص ۱۶۶).

هابرماس استدلال می‌کند که هرگاه انسان‌ها وارد گفت‌وگو می‌شوند، به‌طور پیشینی و ناخودآگاه، چهار ادعای اعتبار را مطرح می‌کنند: فهم‌پذیری، حقیقت، درستی و صداقت. این ادعاها زمینه لازم برای امکان تفاهم را فراهم می‌آورند. چنانچه یکی از این ادعاها به چالش کشیده شود، کنش ارتباطی متوقف شده، فضای گفتمانی گشوده می‌شود (نوذری، ۱۳۹۳، ص ۵۱۷) از نظر هابرماس، گفتمان زمانی معتبر و عقلانی است که در شرایطی نزدیک به «وضعیت آرمانی گفت‌وگو» شکل گیرد. این وضعیت بر اصولی همچون مشارکت همگانی، برابری در فرصت بیان، فقدان اجبار بیرونی و درونی، و صداقت و راستی استوار است. این اصول که در قالب قاعده «گفتمان عقلانیت» صورت‌بندی می‌شوند؛ هرچند در عمل به‌طور کامل محقق نمی‌گردند، اما به‌مثابه معیارهایی هنجاری برای نقد و ارزیابی گفتمان‌های واقعی عمل می‌کنند.

هابرماس برای تحلیل جامعه، از دو مفهوم کلیدی «جهان زیست» و «نظام» بهره می‌گیرد (نوذری، ۱۳۹۳، ص ۳۷۸-۴۲). «جهان زیست» به پس‌زمینه فرهنگی، هنجاری و زبانی مشترکی اشاره دارد که کنش‌های ارتباطی در بستر آن رخ می‌دهند. این جهان منبع مفاهیم و ارزش‌هایی است که امکان فهم متقابل را فراهم می‌سازد. در مقابل، «نظام» به حوزه‌های تخصصی و خودکار جامعه، مانند اقتصاد و دولت اشاره دارد که با سازوکارهایی همچون پول و قدرت اداره می‌شوند. از منظر هابرماس، بحران جامعه نوین از آنجا ناشی می‌شود که منطق نظام (عقلانیت ابزاری) به درون جهان زیست نفوذ کرده و آن را مستعمره خود ساخته است (نوذری، ۱۳۹۳، ص ۵۰۵-۵۲۰).

نظریه «کنش ارتباطی» هابرماس، با تمایز میان عقلانیت ابزاری و ارتباطی، و با تعریف گفتمان بر پایه شرایط آرمانی گفت‌وگو، چارچوبی نظری و هنجاری برای تحلیل نسبت مردم‌سالاری و حقوق بشر فراهم می‌آورد. بر این اساس، قاعده «گفتمان عقلانیت» را می‌توان مجموعه‌ای از هنجارهای حاکم بر کنش ارتباطی دانست که هدف آن تضمین تفاهم و توافق عقلانی است. این قاعده بر اصولی همچون «برابری»، «شمول»، «آزادی

از اجبار» و «حاکمیت استدلال بهتر» استوار است.

در بخش‌های بعدی مقاله، از این چارچوب برای تحلیل نسبت دموکراسی و حقوق بشر استفاده خواهد شد و نشان داده می‌شود که چگونه التزام به این قاعده، هم مشروعیت مردم‌سالارانه را تعمیق می‌بخشد و هم حقوق بشر را به‌عنوان پیش‌شرط ضروری هر گفتمان عقلانی توجیه‌پذیر می‌سازد (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۴۰۰).

۲-۱. قاعده «گفتمان عقلانیت»

قاعده «گفتمان عقلانیت» به مجموعه‌ای از اصول و شرایط اشاره دارد که امکان دستیابی به تفاهم و توافق عقلانی میان کنشگران را در یک فضای گفت‌وگویی فراهم می‌سازد. این قاعده ریشه در نظریه «کنش ارتباطی» یورگن هابرماس دارد و بر این انگاره استوار است که اعتبار هنجارها و تصمیمات تنها زمانی قابل دفاع‌اند که محصول فرایندی گفت‌وگویی آزاد و عاری از سلطه باشند. در چنین فرایندی، شرکت‌کنندگان نه تحت تأثیر زور، پول یا اجبار، بلکه صرفاً تحت تأثیر «نیروی استدلال بهتر» قرار می‌گیرند.

هابرماس برای تحقق یک گفتمان عقلانی، مجموعه‌ای از شرایط و ویژگی‌های ضروری را برمی‌شمارد؛ از جمله

- مشارکت همگانی؛

- برابری در فرصت بیان؛

- آزادی از اجبار بیرونی و درونی؛

- صداقت و راستی؛

- انعطاف‌پذیری و گشودگی نسبت به نقد؛

- تمرکز بر ادعاهای معتبر (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۳۷۵).

و همچنین شاخص‌هایی همچون «بین‌ذهنی بودن»، «روشمند بودن»، «عقلانی بودن» و «رهایی‌بخشی» را به‌عنوان سنج‌های بنیادین گفتمان عقلانی معرفی می‌کند. این قاعده نه‌تنها چارچوبی نظری، بلکه معیاری هنجاری برای ارزیابی مشروعیت تصمیمات، هنجارها و قوانین در جامعه به‌شمار می‌آید.

تحقق قاعده «گفتمان عقلانیت» در عرصه عمومی، زمینه تبدیل «اراده فردی» به «اراده جمعی عقلانی» را فراهم می‌سازد و می‌تواند پلی میان مردم‌سالاری (به‌مثابه حکومت اکثریت) و حقوق بشر (به‌مثابه معیارهای فرافردی و جهان‌شمول) ایجاد کند (نوذری، ۱۳۹۳، ص ۵۱۸).

۲. نسبت‌سنجی مردم‌سالاری و حقوق بشر

۲-۱. نسبت مفهومی مردم‌سالاری و حقوق بشر

این بخش به تحلیل نسبت مفهومی میان مردم‌سالاری و حقوق بشر و شناسایی نقاط تعارض ساختاری

میان آنها می‌پردازد. با بهره‌گیری از روش «توصیفی - تحلیلی»، استدلال می‌شود که علی‌رغم پیوندهای نظری و تاریخی میان این دو مفهوم، رابطه آنها ذاتاً مبتنی بر نوعی تنش جدلی است. به‌طور کلی می‌توان گفت تعارضات بالقوه میان مردم‌سالاری و حقوق بشر در چهار حوزه اصلی بروز می‌یابد؛ حوزه‌هایی که برای رفع یا تعدیل آنها، نیازمند سازوکارهای نظارتی و تنظیم‌گر هستیم. «مردم‌سالاری» و «حقوق بشر»، به‌منزله دو رکن اساسی نظم سیاسی نوین، دارای روابطی چندبُعدی و پیچیده‌اند که در سه شکل اصلی قابل تحلیل‌اند.

۱-۲. رابطه هم‌بنیاد و تکامل متقابل (Complementary and Co-foundational)

از منظر نظریه‌پردازان لیبرال - دموکراتیک، مردم‌سالاری و حقوق بشر در رابطه‌ای جدلی و تکامل‌یابنده قرار دارند؛ رابطه‌ای که نه مبتنی بر تقدم یکی بر دیگری، بلکه بر هم‌پوشانی و هم‌افزایی مفهومی استوار است (فریمن، ۱۳۸۷، ص ۹۶). به باور هابرماس، «حقوق بشر و حاکمیت مردمی، اصل‌های هم‌بنیادی هستند که هیچ‌یک بدون دیگری نمی‌تواند به‌صورت پایدار تحقق یابد» (هابرماس، ۱۳۹۲، ص ۱۲۳).

در این دیدگاه، دموکراسی از طریق نهادهای مشارکت سیاسی، پاسخگویی و نظارت عمومی، سازوکار تحقق حقوق بشر را فراهم می‌آورد و حقوق بشر با تضمین آزادی‌های اساسی، امکان مشارکت مؤثر شهروندان در فرایندهای مردم‌سالارانه را مهیا می‌سازد. به بیان دیگر، مردم‌سالاری و حقوق بشر لازم و ملزوم یکدیگرند: مردم‌سالاری ابزار تحقق حقوق بشر است (از طریق مشارکت سیاسی، پاسخگویی حکومت و نظارت همگانی) - حقوق بشر پیش‌شرط عملکرد مؤثر مردم‌سالاری است (حق آزادی بیان، تجمع و مشارکت برای تشکیل اراده مردم‌سالارانه ضروری است).

این دیدگاه بر «حلقه تکاملی» میان دو مفهوم تأکید دارد:

- مردم‌سالاری بدون حقوق بشر، به استبداد اکثریت می‌انجامد.

- حقوق بشر بدون مردم‌سالاری، فاقد ضمانت اجرایی و پشتوانه نهادی است (بیتام، ۱۳۸۸، ص ۳۵-۹۰).

۲-۱-۲. رابطه ابزاری و کارکردی (Instrumental)

در این خوانش، مردم‌سالاری عمدتاً به‌مثابه ابزاری برای تحقق حقوق بشر تلقی می‌شود. همان‌گونه که برخی نویسندگان معاصر اشاره کرده‌اند، «مشروعیت نهادهای دموکراتیک در گرو توانایی آنها در حفظ و ارتقای حقوق اساسی شهروندان است» (قادری، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶). این دیدگاه که ریشه در سنت حقوق طبیعی دارد، بر جهان‌شمولی حقوق بشر و تقدم آن بر سایر مؤلفه‌های حکومتی تأکید می‌ورزد.

در این چارچوب، مردم‌سالاری نه به‌عنوان غایت، بلکه به‌عنوان وسیله‌ای برای تضمین حقوق بشر تعریف

می‌شود. مشروعیت نهادهای مردم‌سالار منوط به توانایی آنها در حفظ و ارتقای حقوق اساسی افراد است. این نگاه عمدتاً در رویکردهای مبتنی بر حقوق طبیعی و جهان‌شمول‌گرایی حقوق بشر مشاهده می‌شود؛ رویکردهایی که حقوق بشر را مستقل از ارادهٔ عمومی و مقدم بر فرایندهای مردم‌سالار می‌دانند.

۳-۱-۲. رابطهٔ تنش‌آمیز و تعارض‌زا (Tension-ridden)

با وجود همبستگی نظری میان «مردم‌سالاری» و «حقوق بشر» در سطح عملیاتی، تعارض‌های ساختاری میان این دو مفهوم قابل مشاهده است. این تلقی به‌درستی یادآور می‌شود که «تضاد میان حاکمیت مردمی و حقوق بنیادین، ناشی از تفاوت در مبانی معرفت‌شناختی و الهیات سیاسی این دو مفهوم است» (بشیریه، ۱۳۸۲، ص ۹۱). مردم‌سالاری بر اصل حاکمیت مردم و قاعدهٔ اکثریت استوار است؛ درحالی‌که حقوق بشر بر حاکمیت قانون و حمایت از حقوق اقلیت‌ها و افراد در برابر سلطهٔ اکثریت تأکید دارد. به دیگر سخن، با وجود پیوندهای مفهومی، این دو در سطح عملیاتی ممکن است در تعارض قرار گیرند؛ تعارضی که ریشه در تفاوت‌های بنیادین معرفت‌شناختی و فلسفهٔ سیاسی آنها دارد.

مردم‌سالاری بر ارادهٔ عمومی و فرایندهای انتخاباتی تأکید می‌ورزد، اما حقوق بشر اصولی فرادست را مطرح می‌کند که حتی ارادهٔ اکثریت را محدود می‌سازد. این تضاد، به‌ویژه در مواردی که اکثریت تصمیماتی اتخاذ می‌کنند که حقوق اقلیت‌ها را نقض می‌کند، به‌وضوح نمایان می‌شود (فریمن، ۱۳۸۷، ص ۹۷).

۲-۲. نقاط تعارض بالقوه

تعارض‌های بین مردم‌سالاری و حقوق بشر عمدتاً در چهار حوزهٔ ساختاری ظهور می‌یابند.

۲-۲-۱. استبداد اکثریت و حقوق اقلیت‌ها

یکی از مهم‌ترین حوزه‌های تعارض میان دموکراسی و حقوق بشر، مسئلهٔ «استبداد اکثریت» و تهدید حقوق اقلیت‌هاست. الکسی دو توکویل، فیلسوف و جامعه‌شناس برجستهٔ فرانسوی (۱۸۰۵-۱۸۵۹)، در اثر مشهور خود *دموکراسی در آمریکا* (منتشرشده در دو جلد، ۱۸۳۵ و ۱۸۴۰)، به تفصیل به این مسئله پرداخته است. او پس از سفر به ایالات متحده در سال ۱۸۳۱، این کتاب را نگاشت تا نشان دهد چگونه دموکراسی می‌تواند هم‌زمان فرصت‌های برابری ایجاد کند و خطراتی همچون استبداد را نیز به همراه داشته باشد.

توکویل دموکراسی را نه تنها به‌عنوان یک نظام سیاسی، بلکه به‌مثابهٔ وضعیتی اجتماعی می‌دید که در آن «برابری شرایط» حاکم است؛ وضعیتی که می‌تواند به نوعی استبداد نوین منجر شود. او اصطلاح «استبداد اکثریت» را برای توصیف پدیده‌ای به‌کار برد که در آن اکثریت، نه فقط از طریق قانون‌گذاری، بلکه از راه فشار اجتماعی و فرهنگی، حقوق اقلیت‌ها و افراد را سرکوب می‌کند (Tocqueville, 1835, p. 250-260).

توکویل در عین پذیرش حقوق اکثریت به‌عنوان پایهٔ مردم‌سالاری، هشدار می‌داد که این حقوق باید با سازوکارهای حفاظتی محدود شوند تا به استبداد تبدیل نگردند. او استدلال می‌کرد که در جوامع مردم‌سالار، اصل «حاکمیت مردم» می‌تواند به قدرت مطلق اکثریت بینجامد و اقلیت‌ها را تحت فشار قرار دهد. این نوع استبداد، برخلاف استبدادهای سنتی که از سوی فرد یا طبقهٔ حاکم اعمال می‌شد، از جانب تودهٔ مردم ناشی می‌شود و به مراتب خطرناک‌تر است.

توکویل در دفتر نخست کتاب خود می‌نویسد: «در دموکراسی، اکثریت نه‌تنها قانون‌گذاری می‌کند، بلکه افکار عمومی را نیز کنترل می‌کند و هر مخالفتی را خفه می‌نماید». او برای نمونه، به رفتار نژادپرستانه با بومیان امریکایی و سیاه‌پوستان اشاره می‌کند؛ جایی که اکثریت سفیدپوست، حقوق آنها را نادیده می‌گیرد و این نوع استبداد را «غیر قابل مقاومت» می‌خواند (Tocqueville, 1835, p. 250-260).

از نگاه توکویل، خطر اصلی در بعد اجتماعی و فرهنگی نهفته است. اکثریت علاوه بر قدرت سیاسی، بر افکار عمومی نیز سلطه دارد و فردیت را سرکوب می‌کند. افراد برای اجتناب از انزوا، به نظر اکثریت تسلیم می‌شوند و این امر به هم‌نوایی و زوال آزادی فکری می‌انجامد.

توکویل معتقد بود در جوامع اشرافی (مانند اروپا پیش از انقلاب فرانسه)، قدرت میان طبقات مختلف توزیع شده و نوعی تعادل برقرار بود، اما در مردم‌سالاری، برابری شرایط می‌تواند به تمرکز قدرت در دست اکثریت و در نهایت به استبداد نوین منجر شود (Tocqueville, 1835, p. 250-260).

او اصل «حاکمیت مردم» را ستایش می‌کرد و معتقد بود اکثریت منبع مشروع قدرت است؛ زیرا «ارادهٔ عمومی» باید حاکم باشد (Tocqueville, 1835, p. 240). این حقوق شامل قانون‌گذاری، انتخاب رهبران و تعیین سیاست‌های عمومی است. با این حال، توکویل تأکید می‌کرد این حقوق نامحدود نیستند و باید مشروط به رعایت حقوق اساسی افراد و اقلیت‌ها باشند. اگر حقوق اکثریت بدون محدودیت اعمال شود، به استبداد تبدیل خواهد شد. توکویل میان «حقوق اکثریت» و «استبداد اکثریت» تمایز قائل بود. حقوق اکثریت بیان ارادهٔ جمعی برای خیر عمومی است، اما استبداد اکثریت سوءاستفاده از این حقوق برای سرکوب دیگران است، و به باور توکویل، «بدترین نوع استبداد» است؛ زیرا از سوی نیرویی غیر قابل مقاومت اعمال می‌شود (Tocqueville, 1835, p. 252).

او معتقد بود ایالات متحده با بهره‌گیری از سازوکارهایی همچون «فدرالیسم»، قوهٔ قضائیهٔ مستقل و آزادی انجمن‌ها، توانسته است از این خطر جلوگیری کند. به باور توکویل:

– قوهٔ قضائیهٔ مستقل می‌تواند قوانین اکثریت را در صورت مغایرت با حقوق اساسی، باطل کند (مانند دادرسی اساسی در امریکا).

– فدرالیسم و تمرکززدایی، قدرت را میان ایالت‌ها و دولت فدرال تقسیم می‌کند و مانع تمرکز قدرت در دست اکثریت ملی می‌شود.

– آزادی مطبوعات و انجمن‌ها امکان بیان صدای اقلیت‌ها و تنوع‌بخشی به افکار عمومی را فراهم می‌سازد
– آموزش و اخلاق عمومی شهروندان را به استفاده مسئولانه از حقوق خود ترغیب می‌کند.
توکویل این مجموعه را «هنر آزادی» می‌نامد؛ هنری که در آن، مردم‌سالاری واقعی با رعایت حقوق فردی و اقلیت‌ها، از استبداد اکثریت فاصله می‌گیرد و به تعادل سیاسی و اجتماعی دست می‌یابد.

۲-۲-۲. تعارض حاکمیت ملی و جهان‌شمولی حقوق بشر

یکی دیگر از حوزه‌های تعارض میان مردم‌سالاری و حقوق بشر، تقابل میان اصل «خودمختاری ملی» و ادعای «جهان‌شمولی حقوق بشر» است. مردم‌سالاری بر حاکمیت ملی و اراده مردم در چارچوب مرزهای سیاسی تأکید دارد؛ درحالی‌که حقوق بشر بر اصولی جهان‌شمول و فراملی استوار است (نصری، ۱۳۹۸، ص ۲۰۵).
دولت‌های مردم‌سالار ممکن است با استناد به خواست اکثریت، از اجرای استانداردهای بین‌المللی حقوق بشر سر باز زنند؛ چنان‌که برخی از حکومت‌های مردم‌سالار با پذیرش پناهندگان مخالفت کرده‌اند – به‌رغم تعهدات بین‌المللی. «حاکمیت ملی» یکی از اصول بنیادین حقوق بین‌الملل است که ریشه در معاهده «وستفالیایا» (۱۶۴۸) دارد و بر اساس آن، کشورها حق دارند بدون دخالت خارجی، امور داخلی خود را مدیریت کنند. این اصل شامل استقلال در سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و اجرای قوانین در قلمرو ملی است (فریمن، ۱۳۸۷، ص ۸۰-۱۰۰).
در مقابل، جهان‌شمولی حقوق بشر بر این باور است که حقوقی همچون «حق حیات»، «آزادی بیان» و «منع شکنجه»، ذاتی انسان‌اند و فراتر از مرزهای ملی اعمال می‌شوند. این دیدگاه بر پایه اعلامیه جهانی حقوق بشر (۱۹۴۸) سازمان ملل متحد بنا شده است و تأکید دارد که این حقوق، جهانی، تفکیک‌ناپذیر و هم‌بسته‌اند (شریفی طراز کوهی، ۱۳۹۷، ص ۱۱۸-۱۴۶).

تعارض میان این دو زمانی بروز می‌کند که حفاظت از حقوق بشر مستلزم دخالت در امور داخلی یک کشور باشد؛ امری که به‌طور مستقیم اصل حاکمیت ملی را نقض می‌کند. این تنش یکی از چالش‌های اصلی روابط بین‌الملل نوین است و در نظریه‌های سیاسی مانند «واقع‌گرایی» (که به حاکمیت اولویت می‌دهد) و «لیبرالیسم» (که حقوق بشر را جهانی می‌بیند) برجسته شده است (شریفی طراز کوهی، ۱۳۹۵، ص ۱۳-۶۶).
از منظر نظری، این تعارض در تقابل میان «حاکمیت داخلی» (که بر پایه دولت بر شهروندان تمرکز دارد) و «حاکمیت خارجی» (که استقلال از دخالت خارجی را تضمین می‌کند) ریشه دارد. منتقدان جهان‌شمولی حقوق بشر، به‌ویژه برخی دولت‌های غیرغربی آن را ابزاری برای سلطه فرهنگی و سیاسی غرب می‌دانند؛ درحالی‌که طرفداران آن (مانند سازمان‌های حقوق بشری) استدلال می‌کنند که حقوق بشر فراتر از فرهنگ و مرزهاست و نمی‌توان آن را به بهانه حاکمیت نادیده گرفت (شریفی طراز کوهی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۷-۱۹۲).

از منظر حقوقی، نهادهایی مانند «دیوان بین‌المللی دادگستری» (ICJ) و «دیوان کیفری بین‌المللی» (ICC) این تعارض را برجسته کرده‌اند. برای نمونه، ICC می‌تواند رهبران کشورها را به خاطر جنایات علیه بشریت محاکمه کند، حتی اگر آن کشور عضو نباشد؛ امری که حاکمیت ملی را به چالش می‌کشد.

جهان‌شمولی حقوق بشر از طریق معاهدات بین‌المللی مانند «پیمان حقوق مدنی و سیاسی» (ICCPR, 1966) اعمال می‌شود، اما کشورها می‌توانند با استناد به اصل «حاکمیت»، از اجرای آن خودداری کنند. برخی کشورها اعلامیه جهانی حقوق بشر را غیرالزام‌آور دانسته و آن را با قوانین ملی خود در تعارض می‌بینند. این تعارض، به‌ویژه در حوزه «حقوق فرهنگی» برجسته است؛ جایی که استانداردهای جهانی با سنت‌های محلی برخورد می‌کنند.

در سیاست بین‌الملل، این تعارض در مفهوم «مسئولیت حفاظت» (R2P)، مصوب ۲۰۰۵، نمود یافته است. R2P به جامعه بین‌المللی اجازه می‌دهد در موارد نسل‌کشی یا جنایات جنگی، حتی با نقض حاکمیت ملی، مداخله کند. منتقدان R2P را ابزاری برای قدرت‌های بزرگ می‌دانند که حاکمیت کشورهای ضعیف را زیر پا می‌گذارند. از منظر اخلاقی، این تعارض پرسش‌هایی بنیادین را مطرح می‌کند، از جمله اینکه «آیا حقوق بشر برتر از حاکمیت ملی است؟» لیبرال‌ها در پاسخ، به حقوق بشر اولویت می‌دهند؛ درحالی‌که واقع‌گرایان بر حفظ حاکمیت تأکید دارند. تحریم‌های اقتصادی به سبب نقض حقوق بشر (مانند تحریم‌ها علیه ایران یا روسیه) نیز حاکمیت ملی را محدود می‌کنند؛ زیرا اقتصاد داخلی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این نوع اقدامات به‌عنوان «دخالته غیرمستقیم» در امور داخلی کشورها تلقی می‌شوند.

از جمله نمونه‌های عملی این تعارض می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

– مداخله نظامی در لیبی (۲۰۱۱)؛

– مناقشه حقوق بشری در چین و منطقه سین‌کیانگ؛

– تقابل ایالات متحده با «دیوان کیفری بین‌المللی» (ICC) (شریفی طراز کوهی، ۱۳۹۵، ص ۳۹۳-۴۰۸).

۲-۲-۳. معمای ضد اکثریتی و تقدم هنجاری

یکی از پیچیده‌ترین تعارض‌ها میان مردم‌سالاری و حقوق بشر، در تقابل میان اراده اکثریت و اصول هنجاری بنیادین نمود می‌یابد؛ تقابلی که در قالب دو مفهوم کلیدی «معمای ضد اکثریتی» و «تقدم هنجاری» در فلسفه سیاسی و حقوق عمومی مورد بحث قرار گرفته است.

«معمای ضد اکثریتی» اصطلاحی است که نخستین‌بار توسط الکساندر بیکل مطرح شد و به چالش مشروعیت نهادهای قضایی غیرمنتخب در نظام‌های مردم‌سالار اشاره دارد؛ جایی که دادگاه‌های قانون اساسی می‌توانند تصمیمات نهادهای منتخب (مانند مجلس) را لغو کنند (Bickel, 1962, p. 16-23).

پرسش بنیادین این است که در تعارض میان تصمیم اکثریت و حقوق بنیادین، کدامیک باید مقدم باشد؟ آیا نهادهای قضایی مجازند ارادهٔ مردسالارانه را محدود کنند؟

سطوح تحلیل معمای ضد اکثریتی

این معما در سه سطح قابل تحلیل است:

الف) سیاسی: در مواردی مانند پرونده‌های *Brown v. Board of Education* (1954) یا *Roe v. Wade* (1973)، دادگاه‌ها تصمیماتی اتخاذ کرده‌اند که با خواست اکثریت در تعارض بوده‌اند و این امر به اتهام «افراط قضایی» منجر شده است (Tushnet, 2008, p. 45):

ب) فلسفی: اگر «دموکراسی» به معنای حاکمیت مردم است، چگونه می‌توان توجیه کرد که قضات غیرمنتخب تصمیمات اکثریت را لغو کنند؟ بیکل این را «مشکل مشروعیت» می‌نامد (Bickel, 1962, p. 18):

ج) عملی: در پروندهٔ *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* (2022)، دیوان عالی ایالات متحده حق سقط جنین را لغو کرد؛ تصمیمی که با نظرسنجی‌های عمومی در تعارض بود و بحث‌هایی را دربارهٔ نقش دادگاه‌ها در مردمسالاری برانگیخت (Chemerinsky, 2023, p. 112).

طرف‌داران نظارت قضایی استدلال می‌کنند که این معما با نقش دادگاه‌ها در حفاظت از اصول قانون اساسی و حقوق اقلیت‌ها توجیه می‌شود. به باور آنها دادگاه‌ها از حقوق اقلیت‌ها در برابر «استبداد اکثریت» که توکویل آن را هشدار داده بود، محافظت می‌کنند (توکویل، ۱۳۸۵، ص ۲۵۰).

از منظر آنان، قانون اساسی به‌عنوان قرارداد اجتماعی، هنجارهای بنیادین را تعیین می‌کند که اکثریت نمی‌توانند نقض کنند (Dworkin, 1996, p. 72). همچنین نظارت قضایی بخشی از نظام مهار و موازنه است که از تمرکز قدرت جلوگیری می‌کند (Waldron, 2006, p. 135).

برخی منتقدان، مانند جرمی والدرون، معتقدند این معما مردمسالاری را تضعیف می‌کند و به قضات قدرت بیش از حد می‌دهد. والدرون استدلال می‌کند که اختلافات هنجاری باید از طریق فرایندهای مردمسالارانه حل شوند، نه از طریق قضایی‌سازی (Waldron, 2006, p. 1360).

در مقابل، **تقدم هنجاری** به اولویت اصول حقوقی و اخلاقی (مانند حقوق بشر، عدالت یا برابری) بر ارادهٔ اکثریت اشاره دارد. این مفهوم ریشه در نظریه‌های حقوقی متفکرانی همچون رونالد دورکین و جان رالز دارد.

دورکین معتقد است حقوق فردی برگ برنده‌هایی هستند که اکثریت نمی‌توانند آنها را نادیده بگیرند (Dworkin, 1977, p. 190)، و رالز در *نظریهٔ عدالت* (۱۹۷۱) تأکید می‌کند که اصول عدالت مقدم بر توافقات مردمسالارانه‌اند (Rawls, 1971, p. 221).

ابعاد تقدم هنجاری

ابعاد تقدم هنجاری نیز در سه سطح قابل بررسی‌اند:

الف) حقوقی: اصول مندرج در قانون اساسی یا اعلامیه جهانی حقوق بشر، به‌مثابه سپری در برابر تصمیمات

اکثريتی عمل می‌کنند؛

ب) اخلاقی: برخی ارزش‌ها (مانند منع شکنجه) جهانی‌اند و نباید به رأی اکثریت وابسته باشند؛

ج) سیاسی: در مواردی مانند قوانین ضد تبعیض، اصول هنجاری الزام‌آورند، حتی اگر اکثریت مخالف باشند؛

چنان‌که در قانون اساسی آفریقای جنوبی پس از آپارتاید (۱۹۹۶) مشاهده شد (Klug, 2010, p. 88).

چالش‌های تقدم هنجاری

با این حال، تقدم هنجاری نیز با چالش‌هایی مواجه است:

الف) مشروعیت: اگر اصول هنجاری مقدم بر مردم‌سالاری باشند، چه نهادی صلاحیت تعیین آنها را دارد؟

این پرسش در جوامع چندفرهنگی، به‌ویژه کشورهای اسلامی، اهمیت ویژه‌ای دارد؛

ب) سازوکار اجرایی: اعمال تقدم هنجاری نیازمند نهادهای قدرتمند مانند دادگاه‌های قانون اساسی است

که خود می‌تواند به معمای ضد اکثریتی منجر شود؛

ج) عوام‌گرایی: تأکید بیش از حد بر هنجارها ممکن است واکنش‌های عوام‌گرایانه (پوپولیستی) را برانگیزد؛

چنان‌که در اروپا و امریکا دیده شده است (Mudde & Kaltwasser, 2017, p. 99).

این دو مفهوم (معمای ضد اکثریتی و تقدم هنجاری) در واقع دو جنبه مکمل از یک چالش بزرگ‌تر در دموکراسی‌های

جدیدند که چگونه می‌توان اراده اکثریت را با اصول بنیادین متعادل ساخت؟ معمای ضد اکثریتی بر مشروعیت فرایند

قضایی تمرکز دارد؛ درحالی‌که تقدم هنجاری بر ضرورت حفاظت از محتوای اصول حقوقی تأکید می‌کند.

تقدم هنجاری پرسش نظری بنیادینی را مطرح می‌کند: آیا اصول هنجاری باید بر اراده اکثریت مقدم باشند؟

این پرسش در کنار معمای ضد اکثریتی، دو جنبه مکمل از یک چالش بزرگ‌تر در دموکراسی‌های نوین را شکل

می‌دهند که چگونه می‌توان اراده اکثریت را با اصول هنجاری متعادل ساخت؟

معمای ضد اکثریتی بر مشروعیت فرایند قضایی تمرکز دارد؛ یعنی بر اینکه آیا نهادهای قضایی غیرمنتخب

می‌توانند تصمیمات نهادهای منتخب را لغو کنند؟ در مقابل، تقدم هنجاری بر ضرورت حفاظت از اصول بنیادین

(مانند حقوق بشر، عدالت و آزادی) در برابر تصمیمات اکثریتی تأکید می‌ورزد.

این دو مفهوم نشان می‌دهند که مردم‌سالاری بدون محدودیت‌های هنجاری، می‌تواند به استبداد اکثریت

منجر شود، اما درعین حال، تأکید بیش از حد بر هنجارها نیز ممکن است مشروعیت مردم‌سالارانه را تضعیف

کند. راه‌حل این تعارض، نه در حذف یکی از دو سوی معادله، بلکه در ایجاد تعادل از طریق نهادهای قوی، فرایندهای مردم‌سالارانه شفاف و آموزش عمومی نهفته است.

تحقیقات آینده باید بر کاربرد این مفاهیم در جوامع غیرغربی، به‌ویژه کشورهای اسلامی تمرکز کنند تا بتوان راه‌حلهایی بومی و متناسب با زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی ارائه داد.

این دو مفهوم دارای نقاط اشتراک و افتراق‌اند، از جمله نقاط اشتراک می‌توان گفت هر دو بر ضرورت محدودسازی قدرت اکثریت برای حفاظت از حقوق افراد و اقلیت‌ها تأکید دارند؛ امری که در نظریه‌های عدالت‌محور و نقد استبداد اکثریت برجسته شده است.

برای نمونه، در پرونده *Obergefell v. Hodges* (2015)، دیوان عالی آمریکا ازدواج همجنس‌گرایان را با استناد به اصل «برابری»، قانونی اعلام کرد، علی‌رغم مخالفت اکثریتی در برخی ایالت‌ها (Chemerinsky, 2023, p. 120). از جمله نقاط افتراق این دو مفهوم می‌توان گفت:

- معمای ضد اکثریتی بر فرایند و مشروعیت قضایی تمرکز دارد.

- تقدم هنجاری بر محتوای اصول و ارزش‌های بنیادین تأکید می‌کند.

منتقدانی همچون جرمی والدرون هشدار می‌دهند که تقدم هنجاری می‌تواند مشروعیت مردم‌سالارانه را تضعیف کند؛ زیرا تصمیم‌گیری را از مردم به قضات منتقل می‌سازد (Waldron, 2006, p. 1370).

مارتین لاگلین نیز در کتاب *Against Constitutionalism* (2022) استدلال می‌کند که تأکید بیش از حد بر اصول هنجاری می‌تواند به «بحران دموکراتیک» منجر شود (Loughlin, 2022, p. 186).

در مقابل، طرف‌داران لیبرال مانند دورکین معتقدند تقدم هنجاری برای حفظ مردم‌سالاری ضروری است؛ زیرا مردم‌سالاری بدون حقوق فردی پایدار نیست (Dworkin, 1996, p. 80).

راه‌حل‌های پیشنهادی متفکران معاصر برای حل این تعارض عبارت‌اند از:

- تقویت فرایندهای مردم‌سالارانه؛

- ایجاد تعادل میان نظارت قضایی و اراده عمومی؛

- آموزش عمومی برای ارتقای فهم حقوقی و اخلاقی؛

- گفت‌وگوی فرهنگی برای بومی‌سازی اصول هنجاری در جوامع چندفرهنگی.

والدرون پیشنهاد می‌کند اختلافات هنجاری از طریق مجالس قانون‌گذاری حل شوند، نه دادگاه‌ها (Waldron, 2006, p. 1380).

لاگلین نیز در مقاله *"Constitutionalism Revived"* (2025) پیشنهاد می‌کند به جای «قانون

اساسی‌گرایی قضایی»، به‌سوی «فانون اساسی‌گرایی سیاسی» حرکت کنیم؛ رویکردی که اصول هنجاری را در چارچوب فرایندهای مردم‌سالارانه اعمال می‌کند.

توکویل نیز بر نقش آموزش عمومی تأکید داشت؛ آموزشی که شهروندان را قادر می‌سازد حقوق خود را مسئولانه اعمال کنند و از نیاز به دخالت قضایی بکاهد (Tocqueville, 1835, p. 260).

در جوامع اسلامی نیز باید اصول هنجاری با ارزش‌های فرهنگی و دینی هماهنگ شوند تا پذیرش اجتماعی آنها افزایش یابد (An-Na'im, 2008, p. 150).

۴-۲-۲. عقلانیت محدود اراده عمومی

مطالعات تجربی نشان می‌دهند که اراده عمومی همواره عقلانی و منطبق با حقوق بشر نیست. تجربه تاریخی نشان داده است که در برخی موارد، اکثریت مردم‌سالار به حمایت از سیاست‌های ضد انسانی (مانند نژادپرستی یا پاک‌سازی قومی) گرایش یافته‌اند. بسیاری از فیلسوفان سیاسی نیز به‌درستی درباره خطرات «تمایل اکثریت به سیاست‌های ضد انسانی» یا همان پدیده موسوم به «استبداد اکثریت» هشدار داده‌اند.

در این زمینه، دو مفهوم کلیدی در فلسفه سیاسی و علوم اجتماعی مطرح‌اند: «عقلانیت محدود» و «اراده عمومی». عقلانیت محدود که نخستین‌بار توسط هربرت سایمون در دهه ۱۹۵۰ معرفی شد، بیان می‌کند که افراد به علت محدودیت‌های اطلاعاتی، زمانی و شناختی، قادر به تصمیم‌گیری کاملاً عقلانی نیستند و به‌جای بهینه‌سازی، به «تصمیم‌گیری رضایت‌بخش» روی می‌آورند (Simon, 1955, p. 99-188). این مفهوم در تقابل با الگوی «عقلانیت کامل» در اقتصاد سنتی قرار دارد که فرض می‌کند افراد همواره اطلاعات کاملی دارند و تصمیمات بهینه می‌گیرند.

«عقلانیت محدود» دارای ویژگی‌هایی همچون محدودیت اطلاعاتی، شناختی و زمانی است. در مقابل، «اراده عمومی» مفهومی است که ژان ژاک روسو در قرارداد اجتماعی (۱۷۶۲) مطرح کرد. او میان «اراده عمومی» و «اراده همه» تمایز قائل شد. اراده عمومی به خیر جمعی جامعه معطوف است و فرض می‌کند که شهروندان با کنار گذاشتن منافع شخصی، برای خیر کل تصمیم می‌گیرند (Rousseau, 1762, Book II, Chapter 3).

روسو معتقد بود اراده عمومی از طریق مشورت عمومی و مشارکت شهروندان در فرایندهای مردم‌سالارانه شکل می‌گیرد، اما هشدار داد که این اراده می‌تواند تحت تأثیر عوام‌فریبی یا اطلاعات نادرست منحرف شود.

اراده عمومی، به‌طور مطلوب، باید عقلانی و آگاهانه باشد، اما در عمل، تحقق آن با چالش‌هایی مواجه است. تعامل میان عقلانیت محدود و اراده عمومی، پرسش‌هایی اساسی در فلسفه سیاسی ایجاد می‌کند: چگونه محدودیت‌های شناختی افراد بر شکل‌گیری و اجرای اراده عمومی تأثیر می‌گذارند؟ آیا مردم‌سالاری که مبتنی بر

اراده عمومی است، می‌تواند با این محدودیت‌ها سازگار باشد؟

در دموکراسی‌های نوین، این تعامل چالش‌هایی همچون تأثیر اطلاعات ناقص، سوگیری‌های شناختی و پیچیدگی سیاست‌های عمومی را به وجود می‌آورد. شهروندان به سبب کمبود اطلاعات کامل یا انتشار اطلاعات نادرست (مانند اخبار جعلی در رسانه‌های اجتماعی) ممکن است تصمیماتی اتخاذ کنند که با خیر عمومی هم‌راستا نباشد. مطالعه‌ای در سال ۲۰۲۰ نشان داد که اطلاعات نادرست در شبکه‌های اجتماعی، رأی‌دهندگان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و اراده عمومی را منحرف می‌کند (Allcott & Gentzkow, 2020, p. 317-331).

سوگیری‌هایی مانند «سوگیری تأیید» نیز می‌توانند موجب شوند که شهروندان به‌جای خیر عمومی، به منافع گروهی یا حزبی رأی دهند. این امر اراده عمومی - به معنای روسویی - را تضعیف می‌کند.

دانیل کانمن در (Thinking, Fast and Slow (2011) نشان می‌دهد که تصمیم‌گیری‌های سریع و احساسی (System 1) اغلب بر تصمیم‌گیری‌های عقلانی (System 2) غلبه می‌کنند (Kahneman, 2011, p. 20-30). در جهان امروز، مسائل سیاسی (مانند تغییرات اقلیمی یا سیاست‌های اقتصادی) بسیار پیچیده‌اند و نیازمند تحلیل‌های تخصصی‌اند. عقلانیت محدود شهروندان مانع از درک کامل این مسائل می‌شود و اراده عمومی را به تصمیمات ساده‌انگارانه سوق می‌دهد. مطالعه‌ای در سال ۲۰۲۳ نشان داد که رأی‌دهندگان اغلب سیاست‌های کوتاه‌مدت را به سیاست‌های بلندمدت ترجیح می‌دهند، حتی اگر به ضرر خیر عمومی باشد (Druckman & Jacobs, 2023, p.45-60).

از جمله پیامدهای عقلانیت محدود در مردم‌سالاری می‌توان به ظهور عوام‌گرایی، کاهش مشارکت سیاسی و تعارض با عقلانیت جمعی اشاره کرد. عوام‌گرایی با بهره‌گیری از سوگیری‌های شناختی و اطلاعات ساده‌شده، اراده عمومی را به سوی منافع کوتاه‌مدت هدایت می‌کند. مود و کالتواسر استدلال می‌کنند که عوام‌گرایی از محدودیت‌های شناختی شهروندان سوءاستفاده می‌کند (Mudde & Kaltwasser, 2017, p. 99).

محدودیت‌های شناختی و اطلاعاتی همچنین می‌توانند به کاهش مشارکت سیاسی منجر شوند؛ زیرا شهروندان احساس می‌کنند توانایی تأثیرگذاری معنادار ندارند. این امر اراده عمومی را به گروه‌های کوچک‌تر یا نخبگان محدود می‌سازد (Schattschneider, 1960, p. 150).

انگاره «اراده عمومی» روسو فرض می‌کند که جمع‌بندی آرای افراد به تصمیمات عقلانی منجر می‌شود، اما عقلانیت محدود این فرض را به چالش می‌کشد. «معمای رأی‌دهنده» نشان می‌دهد که افراد ممکن است به دلایل غیرعقلانی رأی دهند که با خیر عمومی ناسازگار است (Downs, 1957, p. 260).

در مجموع، عقلانیت محدود تأثیر قابل توجهی بر شکل‌گیری و اجرای اراده عمومی دارد. محدودیت‌های شناختی و اطلاعاتی شهروندان می‌توانند اراده عمومی را از مسیر خیر عمومی منحرف سازند و چالش‌هایی همچون عوام‌گرایی، مشارکت پایین و تصمیم‌گیری‌های غیرعقلانی را در دموکراسی‌ها پدید آورند. باین‌حال،

راه‌حل‌هایی مانند آموزش عمومی، دموکراسی مشورتی و طراحی نهادی می‌توانند این تأثیرات را کاهش دهند و زمینه‌ساز تحقق ارادهٔ عمومی عقلانی‌تر باشند.

نتیجه‌گیری

نسبت میان مردم‌سالاری و حقوق بشر را می‌توان به‌مثابهٔ یک جدل پیچیده توصیف کرد. از یک‌سو، هریک بدون دیگری ناقص و آسیب‌پذیر است؛ و از سوی دیگر، هریک می‌تواند به عاملی برای محدودسازی دیگری تبدیل شود. این تعارض‌های بالقوه نشان می‌دهند که صرف وجود نهادهای مردم‌سالار (مانند انتخابات و مجلس) برای تضمین حقوق بشر کافی نیست، بلکه نیازمند سازوکارهایی واسطه‌هستیم که بتوانند میان حاکمیت مردم و حقوق اقلیت‌ها تعادل برقرار سازند.

همان‌گونه که تحلیل‌های پیش‌گفته نشان داد، نسبت میان مردم‌سالاری و حقوق بشر ذاتاً مبتنی بر تنش‌ی جدلی است. این تعارض، نه نشانه‌ای از ضعف، بلکه جلوه‌ای از پویایی نظم مردم‌سالارانه در حکمرانی امروزی است. پذیرش این تنش به‌مثابهٔ بخشی جدایی‌ناپذیر از سیاست‌ورزی معاصر، شرط لازم برای طراحی نهادهای کارآمد و پایدار به‌منظور مدیریت آن به‌شمار می‌آید.

در این میان، قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت» که برگرفته از نظریهٔ «کنش ارتباطی» یورگن هابرماس است، راه‌حلی جدلی برای حل این تعارض پیشنهاد می‌دهد. این قاعده، نه بر تقابل یا تقدم یکی از دو مفهوم «مردم‌سالاری» یا «حقوق بشر» بر دیگری، بلکه بر فرایند گفت‌وگویی تأکید دارد که در آن، ارادهٔ عمومی به‌صورت عقلانی و مشارکتی شکل می‌گیرد.

به باور هابرماس، مشروعیت یک نظام مردم‌سالار، نه صرفاً از رأی اکثریت، بلکه از کیفیت گفت‌وگویی ناشی می‌شود که پیش از رأی‌گیری در جامعه شکل می‌گیرد. این گفت‌وگو باید در فضایی موسوم به «حوزهٔ عمومی» صورت پذیرد؛ فضایی که در آن، شهروندان به‌عنوان افراد برابر، بدون سلطه یا فشار، دربارهٔ مسائل مشترک به بحث و تبادل نظر می‌پردازند. در چنین چارچوبی، حقوق بشر نه به‌عنوان مانعی در برابر مردم‌سالاری، بلکه به‌مثابهٔ پیش‌شرط تحقق گفت‌وگوی عقلانی و مشارکت‌محور تلقی می‌شود؛ از این رو قاعدهٔ «گفتمان عقلانیت» می‌تواند بنیانی نظری و عملی برای هم‌گرایی پایدار میان مردم‌سالاری و حقوق بشر فراهم آورد.

منابع

- ایشنستاین، ویلیام و فاگلمان، ادوین (۱۳۶۶). مکاتب سیاسی معاصر. ترجمه حسینعلی نودری. تهران: گستره.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲). تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: نشر نی.
- بینام، دیوید (۱۳۸۸). دموکراسی و حقوق بشر. ترجمه محمدتقی دلفروز. تهران: طرح نو.
- تورن، آلن (۱۳۹۹). دموکراسی چیست؟ ترجمه سلیمان صادقی‌زاده. تهران: ثالث.
- توکویل، الکسی دو (۱۳۸۵). دموکراسی در امریکا. ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای. تهران: علمی و فرهنگی.
- شریفی طراز کوهی، حسین (۱۳۹۵). حقوق بشر؛ ارزش‌ها و واقعیت‌ها. تهران: میزان.
- شریفی طراز کوهی، حسین (۱۳۹۷). حقوق بشر؛ نظریه‌ها و رویه‌ها. تهران: میزان.
- فریمن، مایکل (۱۳۸۷). حقوق بشر. ترجمه محمد کیوانفر. تهران: هرمس.
- فلسفی، هدایت‌الله (۱۳۹۹). سیر عقل در منظومه حقوق بین‌الملل. تهران: نو.
- قادری، حاتم (۱۳۹۲). اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: سمت.
- نصری، قدیر (۱۳۹۸). فلسفه سیاسی حقوق بشر. تهران: علم.
- نودری، حسینعلی (۱۳۹۳). بازخوانی هابرماس. تهران: چشمه.
- هابرماس، یورگن (۱۳۹۲). نظریه کنش ارتباطی. ترجمه کمال پولادی. تهران: مرکز.
- جاوید، محمدجواد و سجادی، سیدجواد (۱۴۰۳). مکتب فرانکفورت، بازنگری مارکسیسم و نقد دولت سرمایه‌داری؛ با تأکید بر نظریات هابرماس. مطالعات حقوق عمومی، ۴(۵۴)، ۲۰۱-۲۱۷.
- خانی، علی و شمسینی غیاثوند، حسن (۱۴۰۳). جامعه‌شناسی سیاسی هابرماس: نگاهی به نظریه کنش ارتباطی و حوزه عمومی. مطالعات منافع ملی، ۱۰(۳۷)، ۵۵-۶۷.
- سمعی اصفهانی، عارف و میرعلی، سعید (۱۳۹۳). دموکراسی رایزنانه؛ جنبش‌های اجتماعی و حوزه عمومی جهانی (با تأکید بر نظریه عقلانیت ارتباطی هابرماس). سیاست، ۴۴(۲)، ۴۴۷-۴۶۱.
- Allcott, H. & Gentzkow, M. (2020). Social media and fake news in the 2016 election. *Journal of Economic Perspectives*, 31(2), 211-236.
- An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari'a*. Harvard University Press.
- Bickel, A. (1962). *The least dangerous branch: The Supreme Court at the bar of politics*. Bobbs-Merrill.
- Chemerinsky, E. (2023). *Worse than nothing: The dangerous fallacy of originalism*. Yale University Press.
- Downs, A. (1957). *An economic theory of democracy*. Harper & Row.

- Druckman, J. N. & Jacobs, L. R. (2023). Partisan bias and short-term thinking in political decision-making. *American Political Science Review*, 117(1), 45-60.
- Dworkin, R. (1977). *Taking rights seriously*. Harvard University Press. Dworkin, R. (1996). *Freedom's law: The moral reading of the American Constitution*. Harvard University Press.
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Farrar, Straus and Giroux.
- Klug, H. (2010). *The Constitution of South Africa: A contextual analysis*. Hart Publishing.
- Loughlin, M. (2022). *Against constitutionalism*. Harvard University Press.
- Loughlin, M. (2025). *Constitutionalism revived*. SSRN. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=5326814
- Mudde, C. & Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Rousseau, J. J. (1762). *The social contract*. Penguin Classics.
- Schattschneider, E. E. (1960). *The semisovereign people: A realist's view of democracy in America*. Holt, Rinehart and Winston.
- Simon, H. A. (1955). A behavioral model of rational choice. *Quarterly Journal of Economics*, 69(1), 99-118.
- Tocqueville, A. de. (1835). *Democracy in America* (Vol. I). Liberty Fund.
- Tushnet, M. (2008). *Weak courts, strong rights: Judicial review and social welfare rights in comparative constitutional law*. Princeton University Press.
- Waldron, J. (2006). The core of the case against judicial review. *Yale Law Journal*, 115(6), 1346-1406.
- Flynn, Jeffrey. (2004). Communicative Power in Habermas's Theory of Democracy. *European Journal of Political Theory*, 3(4), 433-454.
- Habermas, Jürgen. (1984). *The Theory of Communicative Action* (Vol. 1). Boston: Beacon Press.
- Kellner, Douglas. (1998). Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention. In Lewis Edwin Hahn (Ed.), *Perspectives on Habermas* (p. 259-288). Chicago: Open Court.
- Schaffer, Johan Karlsson. (2015). The Co-Originality of Human Rights and Democracy in an International Order. *International Theory*, 7(1), 96-124.

Examination and Critique of the Political Anthropology of Contemporary Western Schools of Thought

Jamal Nabavi  / Level Four Student of the Seminary of Khorasan and Researcher at the Higher School of Fiqh of Al-e Muhammad jamal.nabavi1@gmail.com

Received: 2025/09/17 - Accepted: 2025/11/18

Abstract

Individual jurisprudence has long been the dominant approach in the legal reasoning of Muslim jurists. Social jurisprudence, by contrast, represents a novel approach to fiqh studies that brings about significant transformations in legal rulings. In this study, social jurisprudence is defined as an approach in which the jurist, in the process of deriving rulings, takes into account the social consequences of legal opinions and the requirements of society, whereas such considerations are absent in individual jurisprudence. Based on this definition and after evaluating various viewpoints, the study employs an analytical-comparative method with a critical approach to examine the similarities and differences between individual and social jurisprudence in terms of their outcomes and implications. The findings show that both approaches share similarities in their systematic derivation of rulings from legal sources, attention to both the individual and society, engagement with behavioral rulings, and formulation of both prescriptive and declarative laws. Their differences include the following: in individual jurisprudence, the subject of legal rulings is determined by the individual legally responsible, whereas in social jurisprudence it is society as a whole; governmental rulings constitute a distinctive output of social jurisprudence; the ultimate aim of individual jurisprudence is divine satisfaction and otherworldly salvation, while social jurisprudence also seeks the establishment of religion in society; and social jurisprudence, in addition to behavioral rulings, addresses strategic rulings (such as macro-level policymaking) and structural rulings (such as defining the desired political and economic order).

Keywords: individual jurisprudence; social jurisprudence; outcomes of individual jurisprudence; outcomes of social jurisprudence; social approach to Fiqh

تشابهات و تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی با تأکید بر نتایج و آثار

jamal.nabavil@gmail.com

جمال نبوی  سطح چهار حوزه علمیه خراسان و پژوهشگر مدرسه عالی فقاقت عالم آل محمد ﷺ

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷

چکیده

فقه فردی رویکرد غالب در استنباط‌های فقیهان بوده است. فقه اجتماعی رویکردی نوین در فقه پژوهی است که تحول ویژه‌ای در فتاوی فقهی پدید می‌آورد. در این پژوهش فقه اجتماعی رویکردی فقهی دانسته شد که در آن فقیه در استنباط خود به پیامدهای اجتماعی فتوا و اقتضائات جامعه توجه دارد؛ درحالی‌که در فقه فردی چنین توجهی وجود ندارد. پژوهش حاضر بر اساس تعریف فوق و پس از ارزیابی نظرات مختلف، با استفاده از شیوه تحلیلی - تطبیقی و با رویکرد انتقادی در بحث تشابهات و تمایزات فقه فردی و اجتماعی در نتایج و آثار، به این نتایج دست یافت: فقه فردی و اجتماعی در ارائه احکام شرعی مبتنی بر منابع فقه، توجه به فرد و جامعه، پرداختن به احکام رفتاری و ارائه احکام وضعی و تکلیفی شباهت دارند. تمایز این دو رویکرد فقهی عبارت است از: تشخیص‌دهنده موضوع احکام در فقه فردی خود مکلف است، ولی در فقه اجتماعی، جامعه است. احکام حکومتی یکی از خروجی‌های مختص فقه اجتماعی است. غایت فقه فردی کسب رضایت الهی و سعادت اخروی است، ولی در فقه اجتماعی به اقامه دین در جامعه نیز توجه می‌شود. در فقه اجتماعی علاوه بر احکام رفتاری به احکام راهبردی (نظیر سیاست‌گذاری‌های کلان) و احکام ساختاری (نظیر تبیین ساختار مطلوب سیاسی و اقتصادی) توجه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فقه فردی، فقه اجتماعی، نتایج و آثار فقه فردی، نتایج و آثار فقه اجتماعی، رویکرد اجتماعی به فقه.

بیان مسئله

در دههٔ اخیر بحث فقه اجتماعی در میان پژوهشگران فقهی و در مجامع علمی مطرح شده است. این رویکرد نوین فقهی موجب پیدایش دگرگونی‌هایی در فرآیند استنباط و به تبع آن خروجی دستگاه فقاہت می‌شود. مقایسهٔ فقه فردی و اجتماعی و کشف تشابهات و تمایزات آن دو در نتایج و آثار، افق‌های تازه‌ای را پیش روی پژوهش‌های فقهی می‌گشاید؛ زیرا پژوهشگران حوزهٔ فقه بر اساس رویکرد اجتماعی به فقه، به دستاوردهای ویژهٔ فقهی می‌رسند که بر اساس نگاه فردی به فقه قابل دستیابی نبوده است.

با توجه به اینکه فقه اجتماعی از بحث‌هایی است که در دههٔ اخیر در مجامع فقهی مطرح شده است و پیشینهٔ چندانی ندارد، مقایسهٔ فقه فردی و فقه اجتماعی از جهت نتایج و آثار و بررسی تشابهات و تمایزات آنها از این جهت، تا کنون در پژوهشی مستقل مورد بررسی قرار نگرفته است. این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحلیلی - تطبیقی و رویکرد انتقادی تلاش کرده است شباهت‌ها و تفاوت‌های فقه فردی و اجتماعی در نتایج و آثار را تبیین کند. در این مقاله، ابتدا مفهوم فقه، فقه فردی و فقه اجتماعی تبیین می‌گردد، و سپس با ارائهٔ تحلیلی معناشناختی، تشابهات و تمایزات فقه فردی و اجتماعی در حوزهٔ نتایج و آثار تشریح می‌شود.

پرسش اصلی این پژوهش عبارت است از: تشابهات و تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی در نتایج و آثار چیست؟

پیشینهٔ پژوهش

بر اساس جست‌وجوی نگارنده، پژوهشی که مستقلاً به تبیین تشابهات و تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی در نتایج و آثار بپردازد یافت نشد، لکن در برخی پژوهش‌ها به پاره‌ای از تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی (یا مفاهیم قریب به آن نظیر فقه حکومتی) در نتایج و آثار اشاره شده است که در ذیل مهم‌ترین آنها مطرح می‌شود.

۱. فقه اجتماعی، نوشتهٔ محمدجواد ارسطا (۱۳۹۹).

در این نوشتار مؤلف ابتدا به بررسی تعریف فقه اجتماعی، مکلفین در فقه اجتماعی، روش حل مسئله در این رویکرد فقهی و اقتضانات آن پرداخته است؛ در ادامه به برخی از قواعد فقهی جاری در فقه اجتماعی نظیر قاعدهٔ منع استنثار، رفق و مدارا و اصل تسهیل و تیسیر اشاره نموده است؛ سپس ایشان به رابطهٔ فقه اجتماعی و حکومت اسلامی پرداخته است و در فصل آخر به تبیین ساختار مطلوب حکومت اسلامی اشاره کرده است.

۲. فقه اجتماعی (مصاحبه با اساتید حوزه و دانشگاه)، نوشتهٔ محمدباقر ربانی (۱۳۹۳).

در این نوشتار، مجموعه مصاحبه‌هایی پیرامون فقه اجتماعی با برخی اساتید مطرح در این حوزه، گردآوری شده است. مباحثی نظیر تعریف فقه اجتماعی، اقسام فقه اجتماعی، انواع جامعه، اقسام مکلف، مبانی فقه اجتماعی، روش‌شناسی فقه اجتماعی، موانع رشد فقه اجتماعی، اجرایی شدن فقه اجتماعی و تعامل فقه و جامعه از جمله

مباحثی است که در مصاحبه‌های انجام‌شده، مورد اشاره قرار گرفته است.

۳. مقاله «تشابهات و تمایزات فقه فردی و حکومتی»، نوشته حسین عندلیب (۱۳۹۶).

نویسنده این مقاله با تأکید بر اهمیت روش‌شناسی و خصوصاً روش‌شناسی علم فقه، اشاره می‌کند که در فقه دو روش فردگرایانه و جمع‌گرایانه وجود دارد؛ در روش نخست تنها به فرد و شرایط او التفات می‌شود، ولی در روش دوم به فرد به‌عنوان بخشی از یک جامعه نظر می‌شود و شرایط پیچیده حاکم بر جامعه نیز مورد عنایت است. پرسش اصلی این پژوهش این است که فقه فردی و فقه حکومتی چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند؟ پاسخ این پرسش که با روش توصیفی - تحلیلی به‌دست آمده است، بیانگر این است که در برخی حوزه‌ها نظیر منابع، این دو رویکرد فقهی با یکدیگر شباهت دارند و در برخی از حوزه‌های دیگر نظیر ارکان و مقومات از یکدیگر متمایز می‌گردند.

۴. مقاله «تفاوت‌های فقه فردی و حکومتی از منظر شناخت موضوع، تکلیف و مکلف»، نوشته محمدجواد

حیدری خراسانی، محمد نوذری فردوسی و علی خلف‌خانی (۱۳۹۲).

در این مقاله، نویسندگان فقه فردی را دانشی روشمند می‌دانند که با تکیه بر مقوله حجیت در پی کشف احکام شرعی است. این روش، در استنباط احکام و تطبیق آن بر موضوعات دارای ماهیت جزءنگر و منطقی انحلالی و تجزیه‌ای است، لکن فقه حکومتی که ریشه در نیازهای اجتماعی دارد، باورمند به تحول در روش کشف حکم، شناخت موضوعات و انطباق احکام بر موضوعات بر اساس منطق مجموعه‌نگر است. تفاوت این دو رویکرد، منجر به پیدایش تمایزاتی در عرصه‌شناسایی موضوعات، تکالیف و مکلفان می‌گردد. نویسندگان این مقاله با نگاه روش‌شناسانه و درجه‌دو، در تلاش هستند تا تمایزات فقه فردی و فقه حکومتی را از جهت موضوع، تکلیف و مکلف تبیین نمایند.

نوآوری این نوشتار در مقایسه با آثار پیشین، آن است که اولاً به بررسی وجوه اشتراک فقه فردی و فقه اجتماعی در نتایج و آثار پرداخته و ثانیاً تمرکز خود را بر تمایزات این دو در همین حوزه (یعنی حوزه نتایج و آثار) نهاده است؛ درحالی‌که در آثار مشابه، علاوه بر اینکه از تحلیل اشتراکات غفلت شده، تمایزات مطرح‌شده نیز غالباً خارج از حوزه نتایج و آثار و بدون تمرکز منسجم بر این بُعد بوده‌اند. افزون بر این، مقاله حاضر با نگاهی انتقادی به تحلیل‌های پیشین، برخی از تمایزات ذکرشده در آن آثار را مورد بازبینی قرار داده و در مواردی آنها را ناصواب ارزیابی کرده است. به این ترتیب، مقاله حاضر ضمن برخورداری از رویکرد انتقادی، گامی نو در تحلیل تطبیقی فقه فردی و فقه اجتماعی در حوزه نتایج و آثار برداشته است.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. مفهوم‌شناسی واژه فقه

تعاریف لغوی مختلفی برای واژه «فقه» بیان شده است که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

برخی از اهل لغت «فقه» را به معنای «فهم» دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶ ق، ص ۲۲۴۳)، و بدین جهت بسیاری از فقیهان در کتب فقهی یا اصولی معنای لغوی «فقه» را «فهم» دانسته‌اند (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۳۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۳۰؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۳۶؛ حر عاملی، ۱۴۰۳ ق، ص ۵۳۹).

برخی دیگر از اهل لغت «فقه» را به معنای «علم» دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۴، ص ۴۴۲؛ حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۹، ص ۷۲) و دسته سوم «فقه» را به «فهم و درک معنا از روی تأمل و دقت» تفسیر کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص ۱۲۳)، و بر اساس همین تفسیر سوم است که ابو‌هلال عسکری در بیان تفاوت «فقه» و «علم» می‌گوید: «فقه بر علم به مفاد کلام همراه با تأمل گفته می‌شود» (عسکری، ۱۴۰۰ ق، ص ۸۰) دسته چهارم اهل لغت، فقه را منحصر در علم نظری دانسته‌اند و آن را «رسیدن به علم غایب از علم شاهد (حاضر)» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۴۲). این معنا به معنای سابق نزدیک است؛ چراکه حصول این معنا بدون تأمل و دقت میسر نیست. برخی دیگر از فقها در مقام تفسیر لغوی واژه «فقه» سخن دسته چهارم اهل لغت را مبنای خود قرار داده‌اند (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۳ ق، ج ۵، ص ۱۹۹؛ عمید زنجانی، ۱۴۲۱ ق، ج ۳، ص ۹۸؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۲ ب، ص ۱۷).

معروف‌ترین تعریف اصطلاحی مطرح‌شده برای «فقه» عبارت است از: «علم به احکام شرعی فرعی که از ادله تفصیلی به دست آمده باشد» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۵؛ ۱۳۶۱، ص ۵؛ میرداماد، بی تا، ص ۳؛ بحرالعلوم، ۱۴۲۷ ق، ص ۵؛ حسینی عاملی، ۱۴۱۹ ق، ص ۱۹، ص ۶۰۵؛ طباطبایی حائری، بی تا، ص ۴۱۴).

فقها در کتب خود قیدهایی موجود در این تعریف را تشریح کرده‌اند؛ صاحب معالم در تبیین قیدهایی این تعریف می‌گوید:

با قید «احکام» علم به ذوات مثل علم به زید، و علم به صفات مثل علم به کرم و شجاعت او، و علم به افعال مثل علم به نوشتن و خیاطی او، از تعریف خارج می‌شود. با قید «شرعی» احکام غیرشرعی مثل احکام عقلی محض یا احکام لغوی از تعریف خارج می‌شود. با قید «فرعی» احکام شرعی اصولی خارج می‌گردد. به واسطه قید «از ادله» علم خداوند سبحان و ملائکه و انبیا خارج می‌شود، و به واسطه قید «تفصیلی» علم مقلد در مسائل فقهی خارج می‌شود؛ زیرا علم او از دلیل اجمالی اخذ شده است (عاملی (ابن شهید ثانی)، بی تا، ص ۲۶).

۱-۲. مفهوم‌شناسی فقه فردی

تعاریف گوناگونی برای فقه فردی مطرح شده است. در این قسمت به برخی از آنها اشاره می‌شود. تعریف اول: فقه فردی فقهی است که به بیان احکام تکلیفی و وضعی مرتبط با انسان‌ها از آن جهت که فردی‌اند می‌پردازد (ذوقی و قاضیان، ۱۴۰۱، ص ۱۲۸).

تعریف دوم: فقه فردی یا نگاه فردگرایانه به فقه عبارت است از: نگاهی ویژه به دانش فقه که بر اساس آن، این دانش تنها رابطه انسان با خداوند را تنظیم می‌کند و قلمرو آن تنها اعمال فردی انسان است. بر اساس این تعریف، فقیه می‌تواند بدون توجه به شبکه و نظام‌واره احکام، حکم موضوعات مختلف را استنباط کند؛ زیرا درصدد اداره جامعه و حکومت اسلامی نیست تا به نظام‌مند بودن احکام توجه داشته باشد. بر این اساس است که در مسائل مدیریتی و اجتماعی فقه از اداره جامعه کنار گذاشته می‌شود و غیرفقیهان متصدی مدیریت جامعه بر اساس مقتضیات زمان و مکان خواهند شد (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳).

تعاریف فوق، فقه فردی را ناظر به حیطة فرد می‌دانند و می‌توان آنها را تعریف «فقه الفرد» دانست، لکن زمانی که (فردی بودن) به‌عنوان صفت برای فقه استعمال می‌شود، در واقع به رویکردی اشاره دارد که ناظر به تمام ابواب فقه (حتی ابوابی که جنبه اجتماعی دارد) است، لکن با رویکرد فردی به تمام فقه نگاه می‌شود. نگارنده بر این باور است که فقه فردی رویکرد فقهی است که بر اساس آن فقیه در فرآیند استنباط توجهی به آثار اجتماعی فتوا ندارد و اقتضائات اجتماع را در استنباط لحاظ نمی‌کند.

۱-۳. مفهوم‌شناسی فقه اجتماعی

از میان تعاریف گوناگون مطرح‌شده برای فقه اجتماعی، در این بخش به سه تعریف اشاره شده و سپس تعریف مختار ارائه می‌گردد.

تعریف اول: فقه اجتماعی فقهی است که به موضوعات و مسائل اجتماعی رسیدگی می‌کند. بر اساس این نگاه، باید تمام ابواب فقه با توجه به امور اجتماع و اداره کشور، مورد بررسی قرار گیرند. این فقه در تلاش است تا با استفاده از مباحث فقه، ارزش‌ها، باورها و فعالیت‌های اجتماعی را تنظیم کند. به بیان دیگر، فقه اجتماعی درصدد جامعه‌پذیر کردن مردم و تنظیم رفتارهای اجتماعی با رویکرد فقهی است و باعث سلامت جامعه می‌شود (یاوری سرتختی و شهبازی، ۱۴۰۲، ص ۷۱).

در این تعریف، وجود رویکرد اجتماعی و توجه به امتداد اجتماعی فقه، نقطه مرکزی فقه اجتماعی دانسته شده است.

تعریف دوم: بر اساس برداشت رایج در میان فقها، علم فقه تنها شخص حقیقی را مکلف می‌داند و درصدد است تا تکالیف و حقوق وی را از منابع چهارگانه اجتهاد استنباط کند؛ درحالی‌که می‌توان در فقه از مکلفان دیگری نیز

مانند «دولت اسلامی»، «شهروند دولت اسلامی» و «جامعه اسلامی» سخن گفت. مقصود ما از «فقه اجتماعی» قسمتی از مباحث فقهی است که در خصوص مکلفان سه گانه ذکر شده و تکالیف و حقوق احتمالی آنها بحث می کند. بر این اساس فقه اجتماعی هرگز جایگزین فقه فردی نیست، بلکه آن را تکمیل می کند (ارسطا، ۱۳۹۹، ص ۱۳-۱۴). در این تعریف، توجه به مکلفین سه گانه «دولت اسلامی»، «شهروند دولت اسلامی» و «جامعه اسلامی» نقطه ثقل و مرکزی تعریف محسوب می شود.

تعریف سوم: علم به احکام شرعی متوجه افراد، نهادها، سازمان ها و هویت های اجتماعی است؛ با این قید که متعلق آن احکام، رفتارهای دیگران است. به تعبیر دیگر، در فقه اجتماعی، مخاطب احکام شرعی، نهادها و سازمان های اجتماعی (مثل خانواده، حکومت، روحانیت و رسانه ها)، افراد دارای نقش اجتماعی (مانند نقش پدری و مادری) و افراد دارای هویت جمعی (مانند هویت حمایتی، واسطه گری و نظارتی) هستند و محور بحث ها وظایف و اختیاراتی است که این مخاطبان در قبال رفتار دیگران دارند (بستان نجفی، ۱۳۹۹، ص ۴-۳).

در این تعریف نیز، نقطه ثقل تعریف مخاطبان و مکلفان فقه اجتماعی هستند.

در نگاه نگارنده فقه اجتماعی عبارت است از: رویکردی ویژه به تمام ابواب فقه که به آثار اجتماعی فتوا توجه دارد و استنباط فقیه بر اساس این رویکرد صورت می گیرد، لکن این رویکرد ویژه، دارای اقتضائاتی است که یکی از آنها توجه برخی تکالیف به مکلفین خاصی نظیر شخصیت های حقوقی، دولت، نهادها، افراد دارای هویت جمعی و امثال آن می باشد.

این تعریف ترکیبی از تعاریف سابق است و در آن نقص موجود در هریک از تعاریف سابق، توسط تعریف دیگر تکمیل گردیده و در نهایت تعریفی جامع ارائه شده است.

در تنمۀ مفهوم شناسی فقه اجتماعی، ذکر این نکته شایسته است که نگاه اجتماعی امری مشکک و دارای مراتب است. ممکن است فقهی به برخی از ابعاد اجتماعی فتوا توجه داشته باشد، ولی از برخی زوایای اجتماعی دیگر آن غافل باشد. فقیه باید تلاش کند تا حد امکان به صورت کامل تمام جوانب اجتماعی قضیه و نسبت فتوای خود با ابعاد اجتماعی را رصد نموده و سپس اقدام به صدور فتوا نماید.

۲. تشابهات فقه فردی و اجتماعی در نتایج و آثار

۲-۱. شباهت در بیان تکالیف شرعی بر اساس منابع فقه

شباهت واضح و آشکار این دو رویکرد فقهی این است که نتیجه و اثر هر دو نگاه فقهی تبیین احکام و تکالیف شرعی است. این احکام از منابع فقه استخراج شده اند و استنباط آنها بر اساس ضوابط روشمند اجتهاد متکی بر دانش اصول فقه، صورت می پذیرد.

اینکه در فقه فردی وفای به وعده مستحب شمرده می‌شود، این فتوا مستند به ادله موجود در منابع فقهی است و فقیهان بزرگ شیعه با استفاده از ابزارهای اجتهادی بدین نظر رسیده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۳۵، ص ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۱، ص ۲۵). همچنین در زمانی که فقیه فقه اجتماعی بر اساس مفاسد کثیری که در خلف وعده مسئولان نظام اسلامی وجود دارد، قائل به وجوب وفای به وعده حداقل برای مسئولان ارشد نظام اسلامی می‌شود، او نیز با استفاده از منابع فقه و روش اجتهادی و اصولی و در نظر گرفتن تراحمات بدین نتیجه رسیده است (ارسطا، ۱۳۹۳، ص ۳۳۷-۳۳۸).

با دقت در آنچه بیان شد، روشن می‌شود که نمی‌توان هر نوع نگاه اجتماعی در فقه را ستود و از آن دفاع نمود. نگاه اجتماعی باید در چارچوب ضوابط اصولی و روشی دانش فقه به کار گرفته شود و از دایره و چارچوب آن خارج نشود. بر این اساس بر فقیه فقه اجتماعی لازم است با پایبندی به قواعد فقه‌پژوهی، در دامن برخی دیدگاه‌های روشنفکری جدید در عرصه فقه‌پژوهی در قالب عصری‌سازی فقه نیفتد.

۲-۲. شباهت در اصل توجه به فرد و جامعه

نویسنده بر این باور است در هریک از فقه فردی و فقه اجتماعی نگاه به فرد و جامعه محفوظ است. نه این‌گونه است که در فقه فردی، اجتماع و احکام مرتبط با اجتماع (نظیر حدود، دیات، امر به معروف و نهی از منکر) مورد غفلت قرار گیرد، و نه اینکه در فقه اجتماعی، ملاحظه فرد و احکام مربوط به حیطة فردی اشخاص بی‌اهمیت باشد، لکن اجتماعی یا فردی بودن رویکرد فقیه باعث پررنگ شدن امور سازگار با آن رویکرد، در نگاه فقیه است و اقتضائات متناسب با خود را دارد.

۲-۳. شباهت در ارائه احکام رفتاری

فقه فردی و اجتماعی در داشتن احکام رفتاری با هم مشابهت دارند؛ سنخ حکم در فقه فردی دائماً از سنخ احکام رفتاری است، ولی در فقه اجتماعی علاوه بر احکام رفتاری، دو سنخ دیگر از احکام وجود دارد که عبارت‌اند از: احکام راهبردی و احکام ساختاری. توضیح این دو سنخ حکم در قسمت تمایزات فقه فردی و اجتماعی در نتایج و آثار بیان خواهد شد. برخی از معاصرین در بیان معنای احکام رفتاری چنین گفته‌اند: در این نوع، رفتار فرد، جمع یا سازمان بیان می‌شود؛ مثلاً اطاعت و یاری حاکم بر جامعه و تحقق عدالت در جامعه بر حکومت، واجب است... اکثر احکام فقه اجتماع از نوع احکام رفتاری هستند و در باب‌های گوناگون فقه و فقه‌های مضاف نظیر فقه السیاسة، فقه الاقتصاد، فقه الامن، فقه التریبیه، فقه الثقافه و مانند آن به‌صورت پراکنده بیان شده‌اند (خسروپناه و رجبی، ۱۳۹۹، ص ۷۲-۷۳).

۲-۴. شباهت در ارائه احکام تکلیفی و وضعی

احکام فقهی دو دسته‌اند: احکام تکلیفی و احکام وضعی. حکم تکلیفی، انشایی است که به انگیزه بعث یا منع و یا ترخیص صادر شده است. علت نام‌گذاری آن به تکلیفی از این جهت است که در غالب مصادیق آن کلفت و

مشقت بر مکلف وجود دارد. این نوع از احکام به پنج قسم تقسیم می‌شود که احکام پنج‌گانه تکلیفی نامیده می‌شود. آنها عبارت‌اند از: وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه. حکم وضعی عبارت است از هر حکمی غیر از حکم تکلیفی که جعل و انشا شده است؛ مثل ملکیت و زوجیت و مانند آنها. علت نام‌گذاری این دسته از احکام به حکم وضعی از این جهت است که این احکام غالباً برای حکم تکلیفی وضع می‌شوند (مشکینی اردبیلی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۰-۱۲۱). به عبارت دیگر، حکم وضعی حکمی غیر از حکم تکلیفی است، لکن در حکم تکلیفی یا متعلق آن یا موضوع آن تأثیرگذار است (موسوی سبزواری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۲).

همان‌گونه که در فقه فردی احکام تکلیفی و وضعی وجود دارد، در فقه اجتماعی نیز احکام تکلیفی و وضعی وجود دارد؛ در فقه اجتماعی می‌توان از تکلیف جامعه و حکم هنجارهای سازمان‌های اجتماعی سخن گفت و نیز از احکام وضعی آن نظیر ضمانت یا مالکیت سازمان یا نهادهای اجتماعی سخن به میان آورد (ربانی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۶). کیفیت حکم تکلیفی و وضعی نسبت به مکلف شخصی واضح است و مثال‌های روشن فراوانی دارد، اما این امر نسبت به شخصیت حقوقی نیازمند تبیین در قالب مثال است. یکی از نمونه‌های حکم تکلیفی مرتبط با شخصیت‌های حقوقی (نهادهای اجتماعی) عبارت است از: حرمت بر با بانک (خمینی، ۱۳۹۲، ص ۵۵۷؛ بهجت، ۱۳۸۶، ص ۴۵۹). نمونه حکم وضعی نسبت به شخصیت حقوقی عبارت است از: مسئولیت مدنی دولت در قبال برخی خسارات وارده بر مردم. مسئولیت مدنی آن تعهد و الزامی است که شخص به جبران زیان وارد شده به دیگری دارد (ضمان قهری)؛ اعم از اینکه زیان مذکور در اثر عمل شخص مسئول یا عمل اشخاص وابسته به او یا ناشی از اشیا یا اموال تحت مالکیت یا تصرف او باشد (حسینی نژاد، ۱۳۷۰، ص ۱۳). امروزه اگر اصطلاح مسئولیت مدنی به نحو مطلق به کار رود، مراد مسئولیت مدنی غیرقراردادی است (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۱۷).

در جمهوری اسلامی ایران نهاد دیوان عدالت اداری جهت رسیدگی به مسئولیت مدنی دولت و مأمورین و واحدهای آن نسبت به مردم، در نظر گرفته شده است. اصل ۱۷۳ قانون اساسی به این امر اشاره دارد و در آن آمده است:

به منظور رسیدگی به شکایات، تظلمات و اعتراضات مردم نسبت به مأمورین یا واحدها یا آیین‌نامه‌های دولتی و احقاق حقوق آنها، دیوانی به نام «دیوان عدالت اداری» زیر نظر رئیس قوه قضائیه تأسیس می‌گردد. حدود اختیارات و نحوه عمل این دیوان را قانون تعیین می‌کند.

۳. تمایزات فقه فردی و اجتماعی در نتایج و آثار

در این قسمت تمایزات پذیرفته‌شده فقه فردی و اجتماعی در نتایج و آثار بیان می‌شود و پس از آن، برخی از تمایزات مطرح‌شده توسط برخی معاصرین مورد بررسی انتقادی قرار می‌گیرد.

۳-۱. تمایزات مقبول

تمایزات فقه فردی و فقه اجتماعی در ذیل چهار محور تبیین می‌گردد.

۳-۱-۱. تمایز در مرجع تشخیص‌دهنده موضوع احکام

یکی از تفاوت‌های فقه فردی و اجتماعی «تفاوت در مرجع تشخیص‌دهنده موضوعات» است که از نتایج و آثار تفکیک میان فقه فردی و اجتماعی است. در فقه فردی، تشخیص موضوع احکام به عهده خود مکلف است؛ مثلاً اگر معتقد باشیم که وجوب توقف خودرو پشت چراغ قرمز به جهت حفظ نظم است، بر اساس فقه فردی که تشخیص موضوع در آن به خود مکلف واگذار شده است، اگر تشخیص مکلف این بود که عبور او از چراغ قرمز در شرایطی خاص نظم را مختل نمی‌کند، از جهت شرعی مجاز است از چراغ عبور کند و در این صورت فعل حرامی مرتکب نشده است؛ هرچند ممکن است پلیس راهنمایی و رانندگی او را به جهت این تخلف جریمه نماید.

لکن در فقه اجتماعی با توجه به اینکه فقیه به امتداد اجتماعی مسئله نگاه می‌کند، حتی در فرض مذکور عبور از چراغ قرمز شرعاً حرام خواهد بود و نمی‌توان تشخیص موضوع را به مکلف سپرد، بلکه باید عرف و جامعه در این امر تصمیم‌گیری نماید. این امر به جهت چند دلیل است:

یکم. محتمل است جمعیت زیادی از مکلفان به اشتباه گمان کنند که با عبور آنها از چراغ قرمز اختلالی در نظم جامعه پیدا نمی‌شود و این کار را انجام دهند. در این صورت نظم جامعه مختل شده و واگذاری تشخیص موضوع به مکلف عملاً منجر به نقض غرض از تقنین می‌شود؛

دوم. بر فرض تشخیص افراد در این زمینه صحیح باشد، باز هم جامعه با مشکل حادثتر، یعنی «زیر پا گذاشتن احترام به قانون» مواجه می‌شود و قانون عملاً ارزش و جایگاه خود را در میان افراد جامعه از دست خواهد داد (ارسطا، ۱۳۹۹، ص ۳۸-۳۹).

۳-۱-۲. احکام حکومتی خروجی ویژه فقه اجتماعی

احکام حکومتی آن دسته از احکام هستند که از سویی توسط حاکم جهت اجرای احکام شرعی و رسیدن به مقاصد و مصالح دین و از سوی دیگر برای تدبیر امور جامعه و حکومت جعل می‌شوند (عرب صالحی، ۱۳۹۲، ص ۴۷). به بیان دیگر، حکمی که توسط ولی جامعه بر پایه ضوابط پیش‌بینی شده، طبق مصالح عمومی به جهت حفظ سلامت جامعه، تنظیم امور آن، برقراری تعامل درست میان نهادهای دولتی و غیردولتی با مردم، نهادها با یکدیگر در مورد مسائل فرهنگی، تعلیمی و... اتخاذ می‌شود، حکم حکومتی نامیده می‌شود (گرچی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۷۸؛ مهدوی و نادری، ۱۴۰۰، ص ۱۹۷).

احکام حکومتی از چند جهت با احکام ثانوی (مانند احکام مربوط به اضطرار و امثال آن) تفاوت دارند:

یکم. احکام اولی و ثانوی توسط شارع جعل می‌شود، ولی احکام حکومتی توسط والی و حاکم اسلامی (امام معصوم علیه السلام) یا نایب ایشان) بر اساس مصالح جعل می‌شود؛

دوم. همان‌طور که حکم ثانوی در طول حکم اولی است، حکم حکومتی نیز در طول این دو حکم است؛ حکم اصلی برای مکلفان همان حکم اولی یا ثانوی است، لکن در برخی مواقع احکام حکومتی بر اساس صلاح‌دید حاکم به نحو موقت وضع می‌شوند و با رفع آن مصلحت، آن حکم حکومتی نیز مرتفع خواهد شد؛ سوم. احکام ثانوی برای کسانی است که عنوان ثانوی بر آنان عارض شده است، ولی احکام حکومتی ممکن است برای همه مکلفان و یا برخی از آنان به مقتضای مصلحت باشد؛

چهارم. تبعیت از حکم حکومتی بر همه حتی فقها و مجتهدین دیگر لازم است، ولی در مورد احکام ثانوی، هر مکلفی باید از نظر مرجع تقلید خود پیروی کند (عباسی، سمیعی و قادری، ۱۴۰۴، ص ۴۹-۵۰). نگارنده بر این باور است که جنس احکام حکومتی به گونه‌ای است که برآمده از نگاه اجتماعی به فقه می‌باشد. احکام حکومتی توسط حاکم اسلامی برای حل مشکلات جامعه اسلامی صادر می‌گردد. توجه به نیاز جامعه و پیامد اجتماعی فتوا در صدور چنین احکامی از سوی حاکم اسلامی تأثیرگذار است. بر این اساس صدور احکام حکومتی یکی از امتیازات رویکرد اجتماعی به فقه محسوب می‌شود.

۳-۱-۳. تمایز در غایت فقه

در مورد اهداف علم فقه و دنیوی یا اخروی بودن این علم، نظرات گوناگونی مطرح شده است. نگارنده بر این باور است که فقیهانی که هدف و غایت فقه را فقط کسب رضایت خداوند و سعادت اخروی (جلوگیری از عقاب و جلب ثواب اخروی) می‌دانند، متأثر از غلبه نگاه فردی در فقه هستند. برخی فقیهان در بیان تعریف فقه می‌گویند: فقه در لغت به معنای «فهم» است و فهم همان علم یا خوبی ذهن از جهت استعداد آن برای تحصیل علوم، و فقه در عرف عبارت است از علم به احکام شرعی عملی از ادله تفصیلی آن برای رسیدن به سعادت اخروی (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۰). شعر منسوب به سیدمهدی بحرالعلوم نیز در مورد علم فقه، به این نگاه اشاره دارد:

موضوعه فعل المکلفینا غایته الفوز بعلیینا (مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۲ الف، ص ۲۳۵)

اما هدف و غایتی که در فقه اجتماعی برای فقه ترسیم می‌شود علاوه بر کسب رضایت خداوند و رسیدن به مواهب اخروی، عملیاتی کردن نظرات خداوند در زندگی دنیا و تلاش برای تحقق نظرات خداوند و اقامه دین در جامعه است. بدین جهت است که برخی فقها دین اسلام را دینی سیاسی و اجتماعی می‌دانند (خمینی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲؛ بروجردی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۵۰).

این تمایز در غایت، منجر به تمایز نتیجه و خروجی این دو رویکرد فقهی نیز خواهد شد. فقیه فقه اجتماعی در صدد اقامهٔ دین در جامعه و جامعه‌پردازی دینی است.

۴-۱-۳. اختصاص فقه اجتماعی در ارائهٔ احکام راهبردی و احکام ساختاری

برخی از معاصرین سه سنخ حکم را در عرصهٔ فقه الاجتماع ذکر کرده‌اند: احکام رفتاری، احکام راهبردی و احکام ساختاری. ایشان این احکام را این‌گونه توضیح داده‌اند:

الف) احکام رفتاری: در این سنخ، احکام رفتار جمع یا سازمان بیان می‌گردد. مثال‌هایی برای تبیین ماهیت احکام رفتاری در قسمت تشابهات فقه فردی و اجتماعی ذکر شد؛

ب) احکام راهبردی: راهبرد (استراتژی) بایدها و نبایدهایی هستند که جایگاه آنها بین مبانی و نظریه‌ها، و عمل و رفتار است. این بایدها و نبایدها راه رسیدن به تحقق احکام رفتاری مناسب را هموار می‌سازند. اگر احکام رفتاری را بُعد شکلی قوانین شریعت بدانیم، احکام راهبردی بُعد ماهوی و جهت‌دار شریعت هستند. فقیه در احکام راهبردی، سیاست‌ها و جهت‌گیری قوانین و رفتارها را مشخص می‌کند. فائدهٔ تعیین این سیاست‌ها و جهت‌گیری‌ها، نظام‌مند شدن احکام رفتاری و جلوگیری از انحراف احکام رفتاری از مسیر معین شریعت است. قواعد فقهی، نقش احکام راهبردی و سیاست‌گذاری را ایفا می‌کنند و جهت‌دهی احکام و عملکردها را مشخص می‌کنند؛ بر این اساس قواعد فقهی، نقش راهبردی در فقه الاجتماع دارند.

سیاست‌های کلان ابلاغی از سوی رهبر معظم انقلاب در حوزه‌های گوناگون مانند اقتصاد مقاومتی، جمعیت، خانواده و انتخابات می‌تواند نمونه‌ای از فقه احکام راهبردی باشد. بالا بردن مشارکت مردم در اقتصاد، تقویت فرهنگ جهادی در فعالیت اقتصادی، محور قرار گرفتن خانواده در قوانین و برنامه‌ها و امثال ذلک، مصادیقی برای قواعد فقهی راهبردی در احکام و عملکردها هستند؛

ج) احکام ساختاری: این احکام در راستای ساختارسازی به کار گرفته می‌شوند و بایدها و نبایدهایی هستند که بر اساس آنها ساختار، تولید می‌شود. احکام ساختاری همانند احکام راهبردی، در چند عرصه به حکومت کمک می‌نماید: عرصهٔ استنباط احکام کلی پیرامون ساختارهای اجتماعی و سیاسی، عرصهٔ ارائهٔ بهترین احکام مرتبط با ساختار پس از ملاحظهٔ وضعیت موجود و عرصهٔ ارائهٔ ساختارهای مطلوب اسلامی.

قضیه‌هایی مثل «حاکم، باید فقیه عادل باشد» حکمی ساختاری است. ویژگی مقننین و مشاوران، صفات کسانی که وظیفهٔ امر به معروف را به عهده دارند، ضوابط نظارت بر کارگزاران و قوانین، شرایط لازم جهت یک نهاد مالی و... از مصادیق احکام کلی ساختاری هستند و فقه الاجتماع پاسخگوی این مسائل است. در نوع دوم احکام ساختاری، فقیه فقه الاجتماع پاسخگوی سؤالات جدید است و حکم ساختارهای مختلف سیاسی (شورای

نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام و...) و اقتصادی (بیمه، تأمین اجتماعی، بانک و...) و مانند آن را استنباط می‌کند و تلاش می‌کند بهترین ساختار را به نظام اسلامی معرفی کند (خسروپناه و رجیبی، ۱۳۹۹، ص ۷۲-۷۴). هرچند این سخن ناظر به فقه الاجتماع (اجتماعیات فقه) است نه فقه اجتماعی (به‌عنوان رویکردی خاص و جاری در سراسر فقه)، لکن نگاه اجتماعی به فقه چنین اقتضا دارد که فقیه فقه اجتماعی نیز راهبردها و سیاست‌های کلان و جهت‌گیری فقه را رصد کند و نسبت به مبانی صاحب‌نظر باشد، و نه تنها احکام دولت و نهادها و سازمان‌ها را بر اساس رویکرد اجتماعی استنباط کند، بلکه به تولید و طراحی دولت و نهادها و سازمان‌های اجتماعی مطلوب بر اساس نظر اسلام بپردازد.

۲-۳. تمایزات مورد انتقاد

۱-۳-۲. تمایز در اشاعه و استقلال تکلیف

برخی معاصرین در بیان تمایز میان فقه فردی و فقه حکومتی (اجتماعی) می‌نویسند:

از بُعد تکلیف، تکلیف هر شخص در احکام فردی دو ویژگی دارد: مستقل و مشابه تکلیف دیگران است، ولی در احکام حکومتی، وظیفه‌ای که به عهده افراد است مشاع و جمعی است و به همین خاطر سرنوشت افراد در انجام آن به هم مرتبط است (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵).

در برخی عبارات مانند عبارات مقاله مورد اشاره، هرچند موضوع سخن فقه حکومتی بوده است، لکن تعریف فقه حکومتی در این مقاله با فقه اجتماعی مورد بحث قرابت زیادی داشته است و بدین جهت مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. **نقد و بررسی:** در فقه حکومتی (اجتماعی) هرچند به آثار و امتداد اجتماعی فتوا توجه می‌شود، ولی لزوماً تکلیف به صورت جمعی و مشاع نیست. به عبارت دیگر، مشاع بودن تکلیف نیازمند دلیل است و ایشان بر این مطلب دلیلی اقامه نکرده است.

۲-۳-۲. تمایز در تناسب تکلیف با علم و قدرت

ایشان تفاوت دیگر فقه فردی و فقه حکومتی (اجتماعی) را چنین بیان می‌کند: «در فقه حکومتی (اجتماعی) تکلیف افراد شبیه افراد دیگر نیست؛ هر شخص به میزان قدرت، جایگاه و شناختی که دارد دارای وظیفه‌ای متناسب با آن است» (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۵).

برخی دیگر در توضیح یکی از ویژگی‌های فقه حکومتی (اجتماعی) می‌گویند: «سطوح‌مندی تکلیف؛ تکالیف اجتماعی دارای سطوح مختلف هستند. شخصی که اختیار و توان بیشتری دارد مکلف به تکلیفی در سطح بالاتر است و به همین نحو، هر شخصی بر حسب جایگاه و سطح خود مکلف به تکلیفی متناسب است» (حیدری خراسانی، نوذری فردوسیبه و خلف‌خانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸).

نقد و بررسی: تناسب بین قدرت و علم و بین تکلیف، اختصاصی به فقه حکومتی (اجتماعی) ندارد، بلکه در فقه فردی نیز این تناسب وجود دارد؛ مانند اینکه فقها بر اساس رویکرد فردی وظائف شخص نمازگزار را بر اساس حالات و توانایی‌های مختلف بیان کرده‌اند؛ برخی افراد باید ایستاده و بدون تکیه نماز بخوانند، برخی دیگر باید ایستاده و با تکیه زدن، دسته سوم نشسته و گروه چهارم خوابیده باید نماز خود را بخوانند.

۲-۳-۳. تمایز در قطعیت حکم و قلمرو مسائل

برخی از معاصرین در بیان وجه تمایز دیگر فقه فردی و اجتماعی می‌گویند: «از جهت محصول، فقه فردی وظائف شرعی فرد را در ابعاد مختلف عبادی و معیشتی معین می‌کند، ولی فقه حکومتی (اجتماعی) احکام قطعی شرع را در عرصه اداره جامعه و موضوعات حکومتی بیان می‌کند» (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۶).

نقد و بررسی در دو محور: یکم. احکام در فقه حکومتی (اجتماعی) لزوماً قطعی نیست، بلکه گاهی بر اساس قطع ثابت می‌شود و گاهی بر اساس ظن معتبر و این امر بین فقه فردی و فقه اجتماعی مشترک است. اگر مقصود ایشان، قطعی بودن حجیت احکام است، این امر نیز بین احکام فقه فردی و احکام فقه حکومتی (اجتماعی) مشترک است. دوم. همان‌طور که در گذشته نیز بیان شد، تمایز فقه فردی و اجتماعی در موضوعاتی که مورد بررسی قرار می‌گیرند نیست، بلکه در نوع نگاه آنها به فقه است؛ فقیه اگر با نگاه غیراجتماعی به مسائل نگاه کند، فقه او فقه فردی خواهد بود؛ هرچند به موضوعات اجتماعی نظیر امر به معروف و نهی از منکر بپردازد، و اگر با نگاه اجتماعی و حکومتی به مسائل نظر بیندازد، فقه او فقه اجتماعی خواهد بود؛ هرچند به موضوعات عبادی بپردازد. این تعریف برای فقه فردی و اجتماعی را خود ایشان نیز در این مقاله ارائه فرمودند و فقه فردی و اجتماعی را به دو نگاه در ساحت فقه، تفسیر نموده‌اند (عندلیب، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳-۱۱۴).

۲-۳-۴. تمایز در صدور باواسطه مکلف‌به

در فقه حکومتی احکامی وجود دارد که در آن مکلف‌به نمی‌تواند بدون واسطه از مکلف صادر شود، بلکه مکلف باید افعال خود را به‌گونه‌ای سوق دهد که اثر آن تحقق مکلف‌به باشد؛ مانند وجوب تشکیل دولت اسلامی یا نتیجه‌گرایی در امر به معروف و نهی از منکر. در چنین مواردی تکلیف شرعی به تحصیل امری تعلق می‌گیرد که تنها می‌تواند پیامد فعل مکلف باشد (حسنی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۸)، ولی در روش فقاهت فعلی در حکمی مانند وجوب نماز، حکم بر روی عملی رفته است که بدون واسطه از مکلف صادر می‌شود (حیدری خراسانی، نودری فردوسی و خلف‌خانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸).

نقد و بررسی: وجود چنین تکالیفی که باواسطه از مکلف صادر می‌شود اختصاصی به فقه حکومتی (اجتماعی) ندارد، در فقه فردی نیز تکالیف زیادی وجود دارد که باواسطه از مکلف صادر

می‌شود و بحث مقدمه واجب در علم اصول ناظر به حکم مقدمه چنین تکالیفی است که خودشان با واسطه توسط مکلف انجام می‌شوند. ممکن است مقصود ایشان از «واسطه» معنای خاص دیگری باشد که در این صورت باید مقصود خویش را تبیین نمایند.

۲-۳-۵. تمایز در نظام‌مند بودن تکلیف

در عرصه فقه حکومتی تکلیف ناظر به کل بما هو کل است و امثال آن نیز به کل مکلفین برمی‌گردد؛ بنابراین تکالیف نظام‌مند هستند. امثال این گونه تکلیف به نحوی نیست که با انجام برخی از دوش دیگران ساقط شود (برخلاف تکلیف کفایی) یا امثال به نحوی نیست تکلیف مشابه هم باشند (برخلاف تکالیف عینی)، بلکه اولاً و بالذات جامعه در کلیت خود و از حیث وحدانی خود، مکلف به انجام عملی شده است (میرباقری، عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ص ۸۰)؛ مانند وجوب اقدام برای تشکیل حکومت اسلامی که عملی مرکب است و اشخاص، مکلف به تحقق این عمل مرکب هستند. در عین حال، نه به تعداد مکلفان، بلکه این عمل فقط یک بار اتفاق می‌افتد. در چنین اعمالی، مکلف قسمتی از عمل را انجام می‌دهد و مجموعه افعال آنها که با ترتیب و موالات مخصوص اعمال اجتماعی انجام می‌شود یک عمل بیش نیست.

مثلاً اگر شکوفایی اقتصادی مسلمانان متوقف بر خرید کالای داخلی باشد، در این فرض تکلیفی متوجه جامعه و تمام مکلفین شده است. اصلاح روندهای مدیریتی، برنامه‌ریزی کوتاه‌مدت و بلندمدت، مبارزه با قاچاق کالا، تصویب قوانین مقتضی، مبارزه با مفسد اقتصادی و... وظیفه سازمان‌های دولتی است و از سوی دیگر اصلاح الگوی مصرف، توجه به مصرف تولیدات داخل، پرداخت مالیات، سرمایه‌گذاری در امور تولیدی و... وظیفه آحاد مردم است؛ بنابراین این تکلیف به نحو کلی متوجه هويت جمعی جامعه شده است و هر قسمتی باید در حیطة خود به امثال تکلیف خود پردازد تا در نهایت یک عمل محقق گردد (حیدری خراسانی، نوزری فردوسی و خلف‌خانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۷).

نقد و بررسی: یکم. اینکه تکالیف در فقه حکومتی (اجتماعی) سنخی خاص (غیر از واجبات کفایی و عینی) باشند، نیازمند اثبات در علم اصول است و مثالی که ایشان برای تکلیف در فقه حکومتی (اجتماعی) زدند (وجوب تشکیل حکومت اسلامی) از واجبات کفایی است که با اقدام به قدر کفایت، تکلیف از سایر افراد ساقط می‌گردد و مثال دیگر ایشان (شکوفایی اقتصادی مسلمانان) نیز امری فراتر از واجب کفایی نیست.

دوم. اگر نظام‌مندی تکالیف به نحوی که در کلام ایشان بیان شد ثابت شود، باید توجه داشت که این نظام ویژه تنها برای امثال برخی از تکالیف فقه اجتماعی وجود دارد؛ بنابراین نمی‌توان تمام احکام و تکالیف موجود در فقه اجتماعی و حکومتی را این چنین دانست.

۲-۳-۶. تمایز در مشاع بودن عقاب و ثواب در تکالیف نظام‌مند

یکی از نکات مرتبط با احکام، بحث ثواب و عقاب است. در تکالیف نظام‌مند به دلیل متقوم بودن افعال به یکدیگر، افراد در ثواب و عقاب یکدیگر شریک می‌گردند. در این‌گونه افعال که مجموعه‌ای از مکلفین حضور دارند و با پیوندهایی که از راه همدلی، همفکری و همکاری میان ایشان محقق می‌شود، عقاب یا ثواب نیز به نحو جمعی و مشاع است که در واقع بیش از ثواب یا عقاب افعال انفرادی است (حیدری خراسانی، نوذری فردوسی و خلف‌خانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹).

نقد و بررسی: یکم. این بحث از مباحث کلامی محسوب می‌شود که باید در جای خود برای آن برهان اقامه شود. در کلام ایشان دلیلی که بتواند این مدعا را ثابت کند وجود ندارد. دوم. مشاع بودن ثواب و عقاب به معنای اشتراک افراد در آن است و لزوماً به معنای اشتداد آن نمی‌باشد؛ درحالی‌که در عبارت ایشان این دو، ملازم یکدیگر پنداشته شده‌اند.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار ابتدا مفهوم فقه فردی و فقه اجتماعی تبیین شده و سپس تشابهات و تمایزات آن دو در نتایج و آثار مورد بررسی قرار گرفته است. فقه فردی رویکردی فقهی است که به آثار و پیامدهای اجتماعی فتوا توجهی ندارد. در نقطه مقابل فقه اجتماعی قرار دارد که پیامدهای اجتماعی فتوا در استنباط آن تأثیرگذار است.

این دو رویکرد فقهی در چند محور با یکدیگر شباهت دارند که عبارت است از: تعیین تکالیف شرعی بر اساس منابع فقه و با استفاده از اجتهاد روشمند، توجه به فرد و جامعه در هر دو رویکرد، توجه به تبیین احکام رفتاری و استنباط احکام تکلیفی و وضعی.

تمایزات این دو رویکرد فقهی نیز در چند محور قابل تشریح است: یکم. مرجع تشخیص‌دهنده موضوع در فقه فردی خود مکلف است به خلاف فقه اجتماعی؛ دوم. احکام حکومتی ثمره فقه اجتماعی است نه فقه فردی؛ سوم. غایت فقه فردی فقط کسب رضایت خداوند و آخرت است، ولی غایت فقه اجتماعی علاوه بر آنها، اقامه دین در جامعه است؛ چهارم. در فقه اجتماعی علاوه بر احکام رفتاری (مشترک بین فقه فردی و فقه اجتماعی) احکام راهبردی و احکام ساختاری نیز وجود دارد.

منابع

ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۹). فقه اجتماعی. قم: مکت اندیشه.

ارسطا، محمدجواد (۱۳۹۳). غفلت از فقه اجتماعی و ضرورت پرداختن به آن در فقه سیاسی. علوم انسانی اسلامی، ۱(۹)، ۳۲۷-۳۴۴.

بستان نجفی، حسین (۱۳۹۹). فقه عفاف جنسی (فقه اجتماعی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بهجت، محمدتقی (۱۳۸۶). توضیح المسائل. قم: دفتر آیت‌الله العظمی محمدتقی بهجت.

حسینی، ابوالحسن (۱۳۸۸). تعریف فقه سیاسی و موضوع آن به‌منزله نخستین مسئله در فلسفه فقه سیاسی. قیاسات، ۱۴(۵۱)، ۱۶۹-۱۹۰.

حسینی‌نژاد، حسینقلی (۱۳۷۰). مسئولیت مدنی. تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران.

حیدری خراسانی، محمدجواد، نودری فردوسی، محمد و خلف‌خانی، علی (۱۳۹۲). تفاوت‌های فقه فردی و حکومتی از منظر شناخت موضوع، تکلیف و مکلف. پژوهش‌نامه فقه اجتماعی، ۱(۲)، ۱۰۹-۱۲۴.

خسروپناه، عبدالحسین و رجبی، مجید (۱۳۹۹). گستره و روش‌شناسی فقه الاجتماع. فقه، ۲۷(۱۰۱)، ۶۳-۹۲.

خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۹۲). توضیح المسائل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

ذوقی، محمدصادق و قاضیان، مهدی (۱۴۰۱). بازشناسی گفتمان‌ها و رویکردهای تحقق علم اسلامی و تحول در اندیشه دینی با تأکید بر گفتمان فقه نظام. فقه نظام‌ساز، ۱(۲)، ۱۲۳-۱۴۲.

ربانی، محمدباقر (۱۳۹۳). فقه اجتماعی (مصاحبه با اساتید حوزه و دانشگاه). قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام.

عباسی، امیرحسین، سمعی، صادق و قادری، سیدرضی (۱۴۰۴). بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره جایگاه حکم حکومتی. پاسخ، ۱۰(۳۷)، ۴۵-۵۹.

عرب صالحی، محمد (۱۳۹۲). ماهیت حکم حکومتی و برآیند روش‌شناختی آن. حقوق اسلامی، ۱۰(۳۷)، ۴۵-۷۱.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر.

عندلیب، حسین (۱۳۹۶). تشابهات و تمایزات فقه فردی و حکومتی. *International Multidisciplinary Journal of Pure Life*، ۹(۱۱۱-۱۲۶).

گرچی، ابوالقاسم (۱۳۹۶). مقالات حقوقی. تهران: دانشگاه تهران.

مهدوی، اصغراقا و نادری، مهدی (۱۴۰۰). ماهیت راهبردی و مکانیزم تشخیص احکام حکومتی از منظر امام خمینی علیه السلام. راهبرد، ۳۰(۹۸)، ۱۹۴-۲۲۵.

میرباقری، سیدمحمد مهدی، عبداللهی، یحیی و نوروزی، حسن (۱۳۹۵). فقه حکومتی از منظر شهید صدر؛ با مروری بر ویژگی‌های فقه نظامات. راهبرد فرهنگ، ۹(۳۶)، ۶۱-۸۶.

هاشمی، احمدعلی (۱۳۸۹). دامنه مسئولیت مدنی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

یاوری سرتختی، محمدجواد و شهبازی، محمد (۱۴۰۲). آثار فقه اجتماعی در زندگی اجتماعی شیعیان امامیه عصر حضور

اهل بیت علیهم السلام و مطالعات اجتماعی، ۱۱(۴۱)، ۹۸-۶۶.

ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

بحر العلوم، سید محمد مهدی (۱۴۲۷ق). مصابیح الأحکام. قم: منشورات میثم التمار.

بروجردی، سید حسین (۱۴۱۶ق). البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر. مقرر: حسینعلی منتظری. قم: مکتب آیت الله العظمی منتظری.

جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۳ق). موسوعة الفقه الإسلامی طبقاً لمذهب أهل البيت علیهم السلام. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق). تاج اللغة و صحاح العربیه. بیروت: دار العلم للملایین.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق). الفوائد الطوسیه. قم: چاپخانه علمیه.

حسینی زبیدی، سید محمد (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.

حسینی عاملی، سید محمد جواد (۱۴۱۹ق). مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرف.

حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۴۲۰ق). تحریر الأحکام الشریعیة علی مذهب الإمامیه. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

حلی، محمد بن حسن (فخر المحققین) (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

خمینی، سید روح الله (۱۴۲۶ق). الاجتهاد و التقليد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

سیوری، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد) (۱۴۰۴ق). التنقیح الرائع لمختصر الشرائع. قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی

سیوری، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد) (۱۳۶۱). نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الإمامیه. قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی

مرعشی نجفی.

طباطبایی حائری، سید محمد بن علی (بی تا). کتاب المناهل. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

عاملی، حسن بن زین الدین (ابن شهید ثانی) (بی تا). معالم الدین و ملاذ المجتهدین. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه

مدرسین حوزه علمیه قم.

عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (بی تا). القواعد و الفوائد فی الفقه و الأصول و العربیه. قم: کتاب فروشی مفید.

عاملی، محمد بن مکی (شهید اول) (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعة فی احکام الشریعة. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الأفق الجدیده.

قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (میرزای قمی) (۱۴۳۰ق). القوانین المحکمة فی الأصول. قم: احیاء الکتب الإسلامیه.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول صلی الله علیه و آله. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مشکینی اردبیلی، علی (۱۴۱۶ق). اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها. قم: الهادی.

- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۹۲ الف). *التعليقة الاستدلالية على العروة الوثقى*. قم: دار الحديث.
- مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۹۲ ب). *مصطلحات الفقه*. قم: دار الحديث.
- مصطفوی، سیدحسن (۱۳۸۵). *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ ق). *انوار الفقاهه (كتاب البيع)*. قم: مدرسة الامام علی بن أبي طالب عليه السلام.
- موسوی سبزواری، سیدعبدالاعلی (بی تا). *تهذيب الأصول*. قم: مؤسسه المنار.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد (بی تا). *السبع الشداد*. تهران: نشر سیدجمال الدین میردامادی.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ ق). *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

A Critical Analysis of Iranian Intellectual Currents on the Islamic Revolution and Modernity (with Emphasis on Post-Revolutionary Intellectuals)

Sadegh Meshkati  / PhD Candidate in Cultural Sociology, Research Institute for Hawza and University meshkati@rihu.ac.ir

Seyyed Hossein Sharaf al-Din / Professor of Sociology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran sharaf@iki.ac.ir

Received: 2025/01/27 - **Accepted:** 2025/02/15

Abstract


Using a narrative review method, this study critically examines the views of Iranian intellectual currents regarding the Islamic Revolution and modernity. Its objective is to identify the analytical shortcomings of non-seminary intellectual thought and to bring greater conceptual coherence to their theoretical frameworks. To this end, a typology of Iranian intellectuals is first presented, followed by the articulation of relevant critiques based on the major themes advanced by each type. The findings indicate that the critiques directed at the first and second types (which share a critical stance toward the Revolution) include deficiencies such as insufficient attention to the rational foundations of the Revolution, ambiguity in the concept of “Iranian modernity,” presupposing religion to be non-ideological, portraying the ideology of the Revolution as eclectic, and neglecting its existential foundations. The critiques concerning the third and fourth types (which share an affinity with the Revolution) include the defensive nature of their intellectual framework, ambiguity regarding how the Islamic Revolution contributed to the decline of the West, inadequate attention to the capacities of cultural Islam, and the absence of constructive programs for engaging with modernity.

Keywords: critical analysis; Islamic Revolution; modernity; intellectualism

تحلیلی انتقادی بر آرای جریان روشنفکری ایرانی در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته (با تأکید بر روشنفکران پساانقلاب)

meshkati@rihu.ac.ir

sharaf@iki.ac.ir

صادق مشکاتی  دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی فرهنگی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدحسین شرف‌الدین / استاد گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

چکیده

این پژوهش با روش مروری روایتی، به بررسی انتقادی آرای جریان روشنفکری ایرانی درباره انقلاب اسلامی و مدرنیته می‌پردازد. هدف آن، بیان کاستی‌های تحلیلی اندیشه روشنفکران غیرحوزوی و نزدیک کردن چارچوب‌های مفهومی ایشان است. برای دستیابی به این هدف، ابتدا گونه‌شناسی از روشنفکران ایرانی ارائه شده و سپس بر اساس مهم‌ترین مباحث مطرح شده از سوی هرگونه، نقدهای مرتبط طرح گردیده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نقدهای وارد بر گونه‌های اول و دوم (که در نقد انقلاب اشتراک دارند) شامل نقصان‌هایی چون عدم توجه کافی به ابعاد دلیلی انقلاب، ابهام در مفهوم مدرنیته ایرانی، دین را غیرایدئولوژیک پیش فرض گرفتن، التقاطی پنداشتن ایدئولوژی انقلاب و غفلت از بسترهای وجودی آن است. همچنین نقدهای مربوط به گونه‌های سوم و چهارم (که در همسویی با انقلاب مشترک‌اند) عبارت‌اند از: تدافعی بودن چارچوب فکری، ابهام در چگونگی تأثیر انقلاب اسلامی بر افول غرب، عدم توجه وافق به ظرفیت‌های اسلام فرهنگی و فقدان طرح‌های ایجابی در مواجهه با مدرنیته.

کلیدواژه‌ها: تحلیل انتقادی، انقلاب اسلامی، مدرنیته، روشنفکری.

طرح مسئله

انقلاب اسلامی ایران همان‌طور که بسیاری از صاحب‌نظران ادعا کرده‌اند، در تاریخ معاصر جهان، یک پدیده منحصر به فرد تصور می‌شود. همین ویژگی انحصاری باعث شده تا گروه‌های مختلفی از اندیشمندان بر اساس دیدگاه‌های خاص خود، در صدد صورت‌بندی و توضیح این پدیده شگرف برآیند. این امر منجر به طرح نظرات و آرای متفاوت و بعضاً متعارض شده است. استمرار و تداوم این آرای متفاوت و عدم ارائه یک تحلیل علمی جامع باعث گردیده تا اولاً امکان شناخت ابعاد متکثر و متنوع انقلاب اسلامی، پدیده مدرنیته و نحوه تعامل آنها با یکدیگر به نحو کافی و وافی میسر نشود؛ ثانیاً به دلیل ضعف اطلاعات پایه و پردازش ناقص، زمینه فراوانی برای سوءگیری منفی و طرح فرضیه‌ها و تحلیل‌های غیرواقعی و ساده‌انگارانه فراهم آید. بدیهی است که بروز چنین آسیب‌هایی، ضرورت یک بررسی انتقادی با هدف برجسته‌سازی ضعف‌ها و کاستی‌ها را محرز و مسلم می‌سازد. پژوهش حاضر در صدد انجام این بررسی انتقادی است. قابل ذکر است که طبق مطالعات انجام‌شده منحنی رشد یا انحطاط نهضت‌ها در ایران با منحنی تجدد ارتباط معنادار دارد (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۱۰). وقوع انقلاب اسلامی در زمانه و زمینه مدرن، از یک سو و اتکا و ابتدای بنیادین آن بر سنت، از سوی دیگر، آشخور ابهامات زیاد در عرصه تحقیق و تحلیل بوده است که این خود احتمالاً عمده‌ترین دلیل برای ظهور گونه‌های مختلف تحلیل در میان روشنفکران ایرانی باشد. برخی از این گونه‌ها، در تحلیل‌های خود وزن بیشتری به عناصر و مؤلفه‌های مدرن و تأثیرات مدرنیته داده‌اند. در مقابل، برخی بر جنبه‌ها و وجوه سنتی و غیرمدرن انقلاب تأکید ویژه کرده‌اند. گفتنی است که برخی از این گونه‌ها را می‌توان با ارجاع به شاخص‌هایی هرچند به‌اجمال از یکدیگر تفکیک و میان آنها مرزهای را ترسیم کرد، اما برخی از این گونه‌ها به دلیل عدم صراحت، تفسیرپذیری، اشتراک در برخی عناصر، ابهام زبانی، تغییرات معرفت‌شناختی و... فاقد مرزبندی مشخص و تداخل‌ناپذیر با یکدیگرند. در یک نگاه کلی، برخی از جریان‌های روشنفکری، مقوله انقلاب را اساساً یک کنش و تحول سیاسی اجتماعی مدرن می‌دانند که مختص زمان ماست و در صدد است تا با تکیه بر یک سری مبانی فکری، اهداف و غایات و به میدان کشاندن نیروهای اجتماعی خاص تحولی بنیادین و همه‌جانبه در جامعه ایجاد کنند؛ زیرا انقلاب ایران را اساساً در چارچوب پروژه مدرنیته می‌بینند (حجاریان، ۱۳۸۰، ص ۲۵۲-۲۵۳). برخی دیگر، وجوه ضد مدرنیته انقلاب را برجسته کرده و آن را در ضدیت و تقابل با آن تفسیر کرده‌اند (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۰ و نیز بنگرید: مددپور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲-۱۴۷). اقوالی این چنین ضمن آنکه حاوی بصیرت‌ها و روشنگری‌هایی است، لکن نمی‌تواند تهی از هرگونه کاستی و نقصان‌های تحلیلی باشد؛ از این رو فهم این کاستی‌ها و نقصان‌ها در صورتی حاصل می‌گردد که بتوان سؤال پژوهش را این‌گونه طرح کرد که در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته بر آرای جریان روشنفکری ایرانی چه ملاحظات انتقادی می‌توان داشت؟

پیشینه تحقیق

مقاله حاضر با مروری که بر پیشینه تحقیق نموده به مواردی که مستقلاً به این موضوع پرداخته باشد برنخورده است. در واقع اعظم مباحث مرتبط با تحقیق حاضر در لابه‌لای موضوعات دیگر مستتر است. همین مسئله ما را بالاچار برای یافتن کدهای مرتبط با تحقیق، به گزینش تحقیقاتی که ارتباط مستقیمی نیز با آن ندارد سوق داد. در این گزینش، معیارهایی چون قرابت کلیدواژه‌ها در عنوان آثار، قرابت محتوایی و... محل توجه واقع گردید. در مجموع هرچند می‌توان آثار مختلفی را نام برد، لکن به جهت اختصار صرفاً به چند نمونه اکتفا می‌شود.

ادریس بهشتی‌نیا، معصومه دستمرد و ایرج رنجبر در مقاله «نوع‌شناسی روشنفکران ایرانی بر اساس فهم‌های متفاوت از مقوله عقل مدرن» (۱۴۰۱) درصدد قرار گرفته‌اند تا اولاً رابطه سنت و مدرنیته را در بازه زمانی خاصی محل تأمل قرار دهند؛ ثانیاً وجهه همت ایشان در واقع ارائه دسته‌بندی جدیدی از روشنفکران است؛ چراکه بیان می‌دارند: از معیار رویکرد به مدرنیته و مؤلفه‌های بنیادی آن می‌توان به دسته‌بندی بهتری در باب روشنفکران نایل آمد. این مقاله بیشتر ناظر به گونه‌شناسی روشنفکران است.

تقی آزاد ارمکی در کتاب *مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم عقب‌ماندگی ایران* (۱۳۸۱) معتقد است که مدرنیته در ایران نفوذ یافته، ولی به علت معلق بودن، زمینه عدم چسبندگی بین مؤلفه‌های اجتماعی را فراهم ساخته است. در نظر ایشان همین امر از جمله علل تناقض و تعارض در جامعه ایران است. به نظر می‌رسد که در این چارچوب، اعظم تمرکز ایشان بر روی نسل‌های مختلف روشنفکران است.

سعید حجاریان در کتاب *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست* (۱۳۸۰) در قالب مقاله‌ای اشاره به نقش علی مدرنیته در وقوع انقلاب اسلامی دارد. وی معتقد است که مدرنیته بر خلاف مدرنیسمون ضدیت با سنت ندارد. حجاریان حتی حیات سنت در چارچوب مدرنیته را امری ممکن و محقق می‌داند. وی انقلاب اسلامی را صورتی از مدرنیته می‌داند که در مقابل مدرنیسمون رژیم شاه توانسته علتی برای وقوع آن باشد.

محمد نژاد ایران و روزان حسام قاضی در مقاله «نقدی بر کتاب مدرنیته سیاسی میرسپاسی» (۱۳۹۹) معتقدند که کتاب مذکور از چند جنبه قابل نقد است؛ از جمله اشاره به ضعف نگاه میرسپاسی به ریشه‌های مذهبی و دینی انقلاب اسلامی دارند؛ همچنین معتقدند که میرسپاسی به روشنفکران در وقوع انقلاب اسلامی نقشی اغراق‌آمیز داده است.

امیر نورای مکرّم دوست در مقاله «انقلاب اسلامی، سنت و تجدد» (۱۳۸۸) معتقد است انقلاب اسلامی را باید امری در میانه مدرنیته و سنت دید. ایشان معتقدند که عینیت‌بخشی به سنت‌ها در نظام نوین جهانی مستلزم بازنگری در سنت‌ها با ملاحظه عنصر زمان و مکان است. وی انقلاب اسلامی را گویی در این بستر محل توجه قرار داده است. با توجه به آثار مذکور، مسئله اصلی در پژوهش پیش رو «بررسی انتقادی آرای جریان روشنفکران ایرانی پسانقلاب

در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته است». این امر با توجه به تنوع و تکثری که در روشنفکران ایرانی به لحاظ نوع نگاهی که به انقلاب و مدرنیته دارند، ایجاب می‌کند تا اولاً گونه‌های مختلفی از ایشان را از هم تفکیک کرد و ثانیاً هرگونه از روشنفکران را متناسب با اهم آرای ارائه‌شده محل ارزیابی انتقادی قرار داد. بنابراین پژوهش حاضر بدون اینکه ادعای حل مسائل پیچیده نظری را داشته باشد، درصدد پرتوافکنی ولو محدودی نسبت به این بحث است.

روش تحقیق

تحقیقات مروری، یا برای انجام مطالعات جدید در حوزه‌هایی که هنوز بدان پرداخته نشده است محل توجه قرار می‌گیرند، یا این تحقیقات برای معرفی سندهای موجود و خلاصه‌سازی آنها استفاده می‌شوند، و یا جهت ارزیابی و داوری نسبت به موضوعاتی که راجع به آنها آرای تفصیلی وجود ندارد کاربرد دارند (طبق رویکردی فراری ۲۰۱۵، ۲۳۰-۲۳۵؛ همچنین بنگرید به: Bougioukas, Pamporis, Vounzoulaki, Karagiannis & Haidich, 2022). مطالعه حاضر از نوع مروری روایتی است. در این مطالعه، اسناد و مدارک نوشتاری و شفاهی (کتاب، مقالات چاپی و الکترونیکی، مناظرات، مصاحبه‌ها و...) در حوزه روشنفکری، انقلاب اسلامی و مدرنیته بررسی شده است. بنابراین ابزار و شیوه گردآوری داده‌ها، فیش‌برداری از اسناد و مدارک بوده است. منابع از طریق جست‌وجو در پایگاه‌های علمی، مجلات فارسی نمایه‌شده در SID، پورتال علوم انسانی و مگ ایران، خبرگزاری‌ها و... انتخاب شده است. معیار انتخاب و مطالعه منابع به صورت هدفمند بوده است؛ بدین معنا که ضمن «تطابق و یا قرابت کلیدواژه‌ها در عنوان آثار» تلاش گردیده تا به اسناد و مدارکی مراجعه شود که مشتمل بر اطلاعاتی ولو غیرمستقیم درباره مسئله این تحقیق باشد. استخراج اطلاعات و تنظیم مطالب، بر اساس تحلیل محتوای متنی است؛ یعنی در متن مطالب جست‌وجوشده و مطالبی را که به اثبات ادعای این تحقیق کمک می‌کند، گردآوری، تنظیم و در نهایت تحلیل شده‌اند.

ادبیات نظری پژوهش

۱. تعریف مفاهیم

۱-۱. انقلاب

پیچیدگی‌های پدیده انقلاب موجب اختلاف نظریه‌پردازان در خصوص معنا و مفهوم آن شده است. انقلاب برای برخی نویسندگان عبارت است از: «جانشینی ناگهانی و شدید گروهی که تا کنون حکومت را در دست نداشته‌اند، به جای گروه دیگری که تا پیش از این متصدی اداره دستگاه و امور سیاسی کشور بوده‌اند» (برینتون، ۱۳۷۰، ص ۲). این تعریف تحول غیرقانونی و خشونت‌آمیز در قدرت سیاسی حاکم را در مقوله انقلاب برجسته کرده است. دسته‌های دیگر، کاربرد واژه انقلاب را به تحول در جامعه و سیاست محدود نموده و معتقدند انقلاب تحولی

سریع، اساسی و خشونت‌بار در ارزش‌ها، اسطوره‌های حاکم بر جامعه در نهادهای سیاسی، ساختارهای اجتماعی، رهبری و... است (هانتینگتون، ۱۳۷۵، ص ۳۸۵). همچنین برخی دیگر با تأکید بر تاریخ‌ساز بودن پدیده انقلاب بیان داشته‌اند مفهوم جدید انقلاب بدین معناست که سیر تاریخ ناگهان از نو آغاز می‌گردد و داستانی سراسر نو که هیچ‌گاه قبلاً گفته و دانسته نشده است به زودی شروع خواهد شد (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۳۶). بنابراین می‌توان گفت که نسبت به مقوله انقلاب تعاریف متعدد و متنوعی وجود دارد. شاید بتوان تعاریف متعدد از انقلاب را در دو دسته متمایز و کلی قرار داد: دسته‌ای انقلاب‌های بزرگ را مدنظر قرار داده و عده‌ای دیگر در یک بستر عام‌تری - تغییر سیاسی خشونت‌بار - آن را به کار برده‌اند (طالبان، ۱۳۹۳، ص ۲). به عبارت دیگر، دسته اول شامل گروهی از دانش‌پژوهان انقلاب است که به عظمت و تغییر بنیادین انقلاب‌ها اهمیت می‌دهند؛ درحالی که در دسته دوم شباهت پدیده انقلاب با وقایع و حوادث سیاسی محل توجه است که نوعاً متضمن براندازی غیرقانونی حکومت همراه با خشونت جمعی است (طالبان، ۱۳۹۳، ص ۳).

۱-۲. مدرنیته

مدرنیته را در بهترین وجه می‌توان عصری توصیف کرد که ویژگی شاخص آن تحولات دائمی است، لیکن عصری که آگاه از این ویژگی شاخص خود است (باومن، ۱۳۷۹، ص ۲۷). نکته‌ای که در باب مدرنیته باید بدان دقت کرد این است که نسبت به معنا و ماهیت این اصطلاح اجماع وجود ندارد و کثرت تعاریف نیز منجر به ابهام هرچه بیشتر در این باب شده است. در برخی آثار، سوژگی انسان را سنگ بنای اصلی مدرنیته دانسته‌اند. با این توضیح که اگر شمار بیشتری از افراد بتوانند اراده خود را بر طبیعت و حوزه‌های اجتماعی و سیاسی تحمیل کنند، در این صورت شرایط لازم برای ظهور مدرنیته فراهم می‌آید (وحدت، ۱۳۸۵، ص ۱۵). برخی دیگر نیز بر ویژگی‌ها و شاخص‌های این مقوله تأکید دارند و به مواردی چون اصالت دادن به انسان در مقابل خدا و طبیعت، عقل‌گرایی و فردیت خودخواهانه اشاره نموده‌اند. در مقابل نیز گروهی نسبت به روایت اروپایی از مدرنیته اعتراض کرده و معتقدند نمی‌توان قائل به شکل واحدی از مدرنیته شد. برای نمونه گیدنز ضمن نقدی که بر یکسان پنداشتن مدرنیته با لیبرالیسم و سرمایه‌داری دارد، لکن بر ماهیت چند بعدی مدرنیته، الگوهای علی پیچیده آن، منطق نهادینه آن تأکید دارد (گیدنز، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴).

۱-۳. روشنفکر

روشنفکر گرچه در معنای تاریخی خود نظر به عقل کلی دارد، لکن در معنای جدید، در ذیل عقلانیت مدرن قرار می‌گیرد (پارسانیا، ۱۳۸۷، ص ۳۱). بر همین اساس برخی معتقدند اگر عنصر عقلانیت را از روشنفکر بگیریم، در این صورت از جوهره ایشان چیزی باقی نمی‌ماند (بهشتی‌نیا و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۱۶۳). قابل ذکر است که تعاریف

ارائه‌شده از روشنفکر متنوع و متکثر است که می‌توان به چند نمونه اشاره کرد؛ از جمله روشنفکر را انسان گیتی باوری تعریف کرده‌اند که در داوری‌های خود مذهب و ایدئولوژی را دخالت نمی‌دهد (سعید، ۱۳۸۰، ص ۵۵-۵۰). به عبارت دیگر، در این تعریف تأکید بر دوری روشنفکر از مذهب و ایدئولوژی در قضاوت‌های خود شده است. همچنین بیان شده است روشنفکر کسی است که با خرد انتقادی موضع‌گیری‌اش را نسبت به مدرنیته و پیامدهای آن بیان می‌کند (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ص ۲۳). این تعریف، روشنفکر را در بستر مدرنیته با ویژگی عقل نقاد دیده است. یا روشنفکر را سالکی در جهان جدید پنداشته‌اند که با چندین منبع معرفتی پیوند دارد (کاجی، ۱۳۷۸، ص ۲۹). فوکو نیز روشنفکر را در مبارزه با اشکال گوناگون قدرت می‌بیند و معتقد است که روشنفکر رسالت عام ندارد، بلکه می‌بایست بر حوزه تخصص خود تمرکز یابد. (Foucault & Deleuze, 1973, p.101) ما نه‌ایم روشنفکر را به دور از منافع طبقاتی تعریف کرده و معتقد است روشنفکران فراقشری و فراطبقاتی‌اند؛ از این رو آنها قادرند تا از چشم‌انداز دیگران به وقایع بنگرند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۹، ص ۷۹). بنابراین معیار واحدی برای تعریف روشنفکر وجود ندارد. تعاریف ارائه‌شده برخی عام هستند که نوعاً شامل تمام افرادی می‌شوند که می‌توانند با دیدی انتقادی به وقایع بنگرند. در مقابل، برخی تعاریف تعیین بیشتری دارند؛ از جمله تعریف ما نه‌ایم که تلاش نموده تا روشنفکران را متناظر بر طبقه خاصی معرفی نماید. در مطالعه حاضر روشنفکر کسی تلقی شده است که با موضع نقادانه به نقد موضوعات جامعه به‌خصوص در عرصه فرهنگ و سیاست می‌پردازد. این تعریف هم شامل روشنفکران دینی و هم غیردینی می‌شود. نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که تأکید بر عدم لحاظ حوزوی‌ها در مطالعه نه به معنای عدم روشنفکر بودن ایشان است، بلکه به لحاظ حساسیت‌های مفهومی است که می‌تواند حول آن وجود داشته باشد. در نهایت نیز باید گفت که تلاش برای یافتن یک معیار مشخص و بیان چپستی روشنفکر قابلیت آن را دارد تا هرگونه تحقیقی را در سطح مناقشات و چالش‌های نظری متوقف سازد.

۴-۱. گونه‌شناسی روشنفکران در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته

بحث از روشنفکران در یک تفسیر، ارتباط تنگاتنگی با مدرنیته دارد (بهرامی کمیل، ۱۳۹۳، ص ۱۷)، حال چه در سلسله علل ایجاد مدرنیته محل توجه باشند و یا پیامد تحولات اجتماعی و سیاسی دوران مدرن در نظر گرفته و یا در مقابله با آن تصور شوند. این مسئله، اهمیت پرداختن به دوران مدرن را به‌عنوان مقسمی برای جریان‌های فکری، فرهنگی و نیز واقعیت‌های سیاسی و... نشان می‌دهد. البته مؤلفه‌ها و مقولات دوران مدرن و نسبت آنها با انقلاب به‌طور عام و انقلاب اسلامی به‌طور خاص اجمالاً مورد توجه بوده است؛ از این رو با نظر به اهمیتی که انقلاب و مدرنیته در نزد روشنفکران دارد می‌توان از گونه‌های مختلف روشنفکری بحث کرد؛ هرچند تذکر این نکته حائز اهمیت است که دیدگاه‌های ارائه‌شده نمی‌تواند به معنای مرزبندی‌های دقیق و مطلق باشد. با این

وصف می‌توان با نظر به آرای روشنفکران، گونه‌های مختلفی را شناسایی کرد. توضیح مطلب اینکه روشنفکران نسبت به مدرنیته یا رویکردی ذات‌گرایانه دارند که در این صورت یا منتقد انقلاب و یا همسو با آن هستند، یا نسبت به مدرنیته رویکردی غیرذات‌گرایانه دارند که در این صورت نیز یا منتقد انقلاب و یا همسو با آن می‌باشند. شرح اقوال آنها را با توجه به اهمیت هریک از روشنفکران و با عنایت به بحث‌های مطرح‌شده از سوی ایشان دنبال می‌کنیم. بیان این نکته نیز بایسته است که در مطالعه حاضر تلاش شده است تا پرسامدترین بحث‌ها مطرح شوند و آنگاه نقدها نیز به تناسب بحث‌های مربوطه تنظیم گردد.

۱-۴-۱. قائلین به ذات‌گرایی مدرنیته و ناقد انقلاب

این‌گونه از روشنفکران نگاهی ذات‌گرایانه نسبت به مدرنیته داشته و معتقدند که تجدد کلیتی یکپارچه دارد. شایگان در نخستین مرحله فکری خود این‌چنین رویکردی دارد. وی بر این اساس، تأسیس مدرنیته ایرانی و یا بومی را غیرممکن دانسته و در باب انقلاب به‌عنوان یک پدیده مدرن قائل به عدم جمع شدن آن با اسلام است. به‌عبارت‌دیگر، شایگان «انقلاب را دارای حضوری هستی‌مند می‌داند که به پیامد مستقیم و برگشت‌ناپذیر نفی‌مندی خرد مبدل می‌شود و حال آنکه اسلام در بیرون از نگرانی‌های تاریخ حرکت می‌کند و به ارزش‌های سرمدی معتقد است» (شایگان، ۱۳۷۳). وی همچنین بیان می‌دارد: «در اصطلاح انقلاب اسلامی کدام‌یک از دو واژه فعال‌تر و تعیین‌کننده‌تر است؟ آیا دین است که انقلاب را تغییر می‌دهد و یا اینکه انقلاب است که به دین جنبه تاریخی می‌دهد؟». شایگان معتقد است که برنده نهایی همیشه تفکر سیاره‌ای بوده است و اوست که دیگری را از مدار خارج می‌کند و به میدان جاذبه و قانونمندی‌های خود می‌کشد.

این تعابیر معرف این نکته‌اند که انقلاب‌هایی که ماهیت دینی دارند اولاً منجر به ایدئولوژیک شدن دین می‌شوند؛ ثانیاً این مسئله در نهایت دین را به دام منطق تجدد می‌اندازد (هاشمی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۸-۳۳۲). بدین علت است که می‌بایست نقدهایی این‌چنین را ترجمان نفی و نهی از اصل انقلاب اسلامی دانست. ملکیان نیز با رویکردی موافق‌آمیز نسبت به مدرنیته و با دغدغه فردیت و انسان‌شناسی ضمن پذیرش مؤلفه‌های اساسی مدرنیته از قبیل آزادی‌های فردی، دموکراسی، حقوق بشر و... در باب انقلاب اسلامی معتقد است: «سه انگاره انقلاب اسلامی که عبارت باشند از برتری ایدئولوژی بر عقلانیت - تقدم حفظ نظام بر حفظ اخلاق - تفوق ولایت فقیه بر قانون امکان اصلاح را در جامعه منتفی ساخته است» (ملکیان، ۱۴۰۱). در مجموع این‌گونه از روشنفکران معتقدند که سازوکارهای انقلاب اسلامی قرار گرفتن در مسیر غیرعقلانیت است.

۱-۴-۲. قائلین به غیرذات‌گرایی مدرنیته و ناقد انقلاب

این‌گونه از روشنفکران برای مدرنیته ماهیت سیال قائل بوده و اساساً معتقدند که نمی‌توان آن را به‌گونه واحدی

تقلیل داد. در نظر این گروه، مدرنیته تجربه‌ای منحصر به جهان غرب نیست، بلکه مدرنیته برخلاف مدرنیسمیون پدیده‌ای درون‌زاست؛ زیرا عناصری در همان بافت سنتی پی به نقاط انحطاط می‌برد و تلاش می‌کند آنها را تبیین کرده و درمان نماید (حجاریان، ۱۳۸۰، ص ۲۴۴). سروش با همین دیدگاه ضمن آنکه دغدغه دین و فهم دینی دارد معتقد به فقدان گوهری ثابت برای مدرنیته و دین است. وی تحولات دوران مدرن از جمله انقلاب مدرن را مبنایی برای مقایسه با انقلاب اسلامی قرار می‌دهد؛ زیرا معتقد است انقلاب‌های مدرن از جمله انقلاب فرانسه و... توانسته‌اند تحولات و دستاوردهای مهمی چون آزادی، برابری و... را به بار آورند. در نظر وی این دستاوردها دلالت بر این نکته دارد که در پس انقلابات مذکور تئوری و ایده وجود دارد. برخلاف «انقلاب اسلامی که انقلابی بدون تئوری و ایده است» (سروش، ۱۳۹۰)؛ زیرا در انقلاب اسلامی صرفاً اسلامی‌سازی بیان شده است، اما معلوم نیست که دقیقاً اقتصاد، جامعه و... در نهایت چگونه مدلی از اسلام خواهد بود (سروش، ۱۳۹۰). طباطبایی نیز با هدف تأسیس مدرنیته بومی و با دغدغه ترکیب فرهنگ ملی با تجدد، انقلاب اسلامی را به علت گرفتار شدن در ایدئولوژی‌های مختلف محل نقد قرار داده و معتقد است: «انقلاب اسلامی، انقلابی گرفتار در ایدئولوژی‌های مختلف است». وی غایت این ایدئولوژی را انتقام‌گیری مشایخ و مراجع از حکومت قانون به‌عنوان یک دستاورد مهم مدرنیته پنداشته است (طباطبایی، ۱۴۰۱). به عبارت دیگر، گویی انقلاب اسلامی به علت گرفتار شدن در ایدئولوژی‌های مختلف امکان نیل به آگاهی و تأسیس مدرنیته بومی را غیرممکن نموده است. وی راهکار برون‌رفت از این وضعیت را در عقلانیت مدرن و خرد نقاد جست‌وجو می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۳۶۲)؛ زیرا در نظر طباطبایی تداوم ایدئولوژی باعث از بین رفتن سنت و حتی تهدیدی برای بقای آن است. با این بیان که «آرمان‌شهر انقلاب گویی انگاره‌ای خیالی و یا ناکجا آباد است» (ال اسپوزیتو و شانه‌چی، ۱۳۸۸، ص ۸۰). این نقدها را نیز می‌بایست ترجمان نفی و نهی از انقلاب اسلامی دانست. برخی دیگر از روشنفکران نیز با دغدغه استمرار مدرنیته در بعد از انقلاب، تلاش دارند تا برای مدرنیته نقشی علی و یا اعدادی در وقوع انقلاب قائل شوند. در نظر ایشان انقلاب اسلامی به علت اتکا بر پدیده‌های مدرنی چون شهری بودن، بهره‌گیری از شعارهای مدرنی چون جمهوریت، استقلال و...، استفاده از ابزارهای نوین و... می‌بایست پدیده‌ای مدرن تلقی گردد؛ از این رو انقلاب اسلامی را «غلبه پروژه مدرنیته بر مدرنیسمیون دانسته‌اند» (حجاریان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۲). در همین مضمون نیز زیبا کلام و جمعی دیگر از نویسندگان بیان کرده‌اند:

رژیم شاه در ایران، سیاست‌های نوسازی را مبنایی برای ترقی، پیشرفت و اروپایی شدن قرار داد، اما این سیاست‌ها به علت شکاف با مدرنیته متمر ثمر واقع نگردید؛ بدین معنا که اگر مقرون و توأمان با مدرنیته می‌بود، امکان انقلاب ۵۷ را منتفی می‌ساخت (زیبا کلام، فعال و توحیدفام، ۱۴۰۲، ص ۷۳-۷۲).

در این نگاه هرچند در ابتدا به انقلاب اسلامی به‌عنوان یک امر اصلاح‌گرایانه با موضع مثبت نگریسته شده است، اما در ادامه به علت تجربیات تلخ حکمرانی اسلامی که ایشان بدان قائل‌اند تغییر موضع به وجود آمده است. با این بیان که «زمان انقلاب تصور این بود که هیچ اتفاق مثبتی در کشور وجود ندارد، ولی اکنون به این باور رسیده‌ایم که بسیاری از اقدامات شاه درست بوده است» (زیبا کلام، ۱۴۰۲). عبدالکریمی نیز ضمن آنکه درصدد احیای امر قدسی و عبور از تجدد است، لکن مدرنیته را یک رویداد عظیم می‌داند که متناسب با شرایط تاریخی و اجتماعی جوامع به شکل‌های متنوعی بسط یافته است. وی «اصطلاح انقلاب اسلامی را یک برساخته تاریخی می‌داند» (عبدالکریمی، ۱۴۰۰). عبدالکریمی گاهی با نقد بر نیروهای انقلاب و گاهی نیز با نقد بر گفتمان انقلاب معتقد است: «نیروی‌های انقلاب تلاش کرده‌اند تا بر این رویداد و رخداد، ظرفیت‌های متمایزیکی و فلسفی بیش از توان و قدرت آن بار نمایند». در نظر ایشان برآیند این ظرفیت‌سازی خارج از توان، مقابلهٔ ایدئولوژیکی و سیاسی با غرب است. وی معتقد است: «این‌گونه مواجهه با غرب نمی‌تواند به ظهور عالمیتی جدید منتهی گردد و حتی منجر به عرفی شدن تمام عیار سنت و بسط سکولاریسم و نیست‌انگاری می‌شود» (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص ۳۶۴). در مجموع، این‌گونه [از روشنفکران] نیز، همانند گروه اول، انقلاب اسلامی را به علت سازوکارهای غیرعقلانی از جمله ایدئولوژی‌زدگی، فقدان تحقق مدرنیتهٔ سیاسی و... مورد نقد قرار داده‌اند

۳-۴-۱. قائلین به ذات‌گرایی مدرنیته و همسو با انقلاب

فردید با رویکردی ذات‌گرایانه و اعتراضی به کلیت مدرنیته، انقلاب اسلامی را آغاز دورهٔ جدیدی در تاریخ می‌داند. وی معتقد است: «انقلاب اسلامی پیش‌قراول فیض اقدس است» (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۱۴)؛ هرچند فردید تذکر می‌دهد که تفوق بر بلوک غرب و شرق صرفاً با شعار به وجود نمی‌آید. به‌عبارت‌دیگر، معتقد است: «امام خمینی می‌خواهد به بشر امروز نه بگوید، البته این نه گفتن در هایدگر بیشتر است، البته شعار کفایت نمی‌کند، بلکه باید دید در مقام عمل چه رخ می‌دهد» (فردید، ۱۳۸۶، ص ۴۰۳). این سبک بیان دلالت دارد که فردید انقلاب اسلامی را چیزی بیش از یک دگرگونی اجتماعی دانسته و آن را بسان یک رویداد هستی‌شناختی می‌نگرد که قرار است از تمدن شرعی قرون وسطی و تمدن خودبنیاد غرب عبور کند. برخلاف ناقدین انقلاب، ایشان سازوکارهای ایجاد انقلاب را مقدمه‌ای برای پس‌فردای تاریخ می‌داند. برای نمونه معتقد است: «ولایت فقیه باید جان بگیرد و ما نیز می‌بایست ضامنش باشیم» (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۱۴). علاوه بر این، فردید درصدد حمله به مؤلفه‌های مدرن قرار می‌گیرد و بر این اساس «مفهوم ناسیونالیسم را نفس امارهٔ غرب‌زده معرفی می‌کند» (فردید، ۱۳۸۶، ص ۴۰۳). داوری اردکانی نیز متأثر اندیشه‌های فردید در همین مضامین معتقد است: «انقلاب اسلامی، انقلابی از جنس بورژوا دموکراتیک نیست و حتی به آن نوع از آزادی که حاصل چنین انقلاباتی است نمی‌رسد» (داوری

اردکانی، ۱۳۶۴، ص ۶۷). در واقع ایشان انقلاب اسلامی را پادزهری در مقابل مدرنیته می‌بیند (وحدت، ۱۳۸۵، ص ۲۷۷)؛ هرچند باید به این نکته نیز توجه داشت که احتمالاً در آرای داوری در چند سال اخیر دگرپرسی به وجود آمده است. مددپور نیز متأثر از اندیشه‌های فردید غایبه‌القصوی انقلاب اسلامی را برافکندن نظم جهانی و معارضه با سیطره تکنیک دانسته است؛ چراکه معتقد است: «انقلاب اسلامی در ذیل بحران و مسموخت فرهنگ غرب آغاز گردیده و عهده‌دار وظیفه‌ای جهانی است» (مددپور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۲-۱۴۷). در واقع باید گفت که در این بستر فکری جمع میان نظام معنوی و نظام تکنیک غیرممکن پنداشته شده است؛ از این رو طرح عناوینی چون تکنولوژی جدید اسلامی دلالت بر غافل بودن از مبانی تکنیک جدید و معرفت دینی دارد (مددپور، ۱۳۷۲، ص ۱۴۸). سؤالی که در اینجا به وجود می‌آید این است که پس انقلاب اسلامی چه نسبتی با عالم کنونی دارد؟ در جواب بیان شده است که «انقلاب اسلامی چیزی ورای نظام کاپیتالیسم و سوسیالیسم است». به عبارتی یعنی با شرایط و لوازمی که این دو در آن به وجود آمده‌اند سازگاری ندارد (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۰).

۴-۴-۱. قائل به غیرذات‌گرایی مدرنیته و همسو با انقلاب

شریعتی در یک تفسیر با رویکردی پدیدارشناسانه نه همچون مدرنیست‌های شیفته غرب غیرنقدانه غرب را بازخوانی می‌کند و نه چون تئولوژیک‌های سنت‌گرا چشمان خود را بر عظمت و دستاوردهای مدرنیته می‌بندد (عبدالکریمی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۵). در واقع دغدغه وی تأسیس مدرنیته شرقی است (علایی و وثوقی، ۱۳۹۷، ص ۸۴). به عبارت دیگر، شریعتی با نقد بر مدرنیته و سنت در پی راه سومی می‌گردد. در نظر ایشان «عقلانیت مدرن را باید به علت عدم درک مسائلی چون پرستش و ایمان نارسا تلقی کرد. علاوه بر این نیز مدرن‌سازی را نه تنها باید دگرگونی در سنت‌ها دانست، بلکه می‌بایست آن را نیز تحولی در الگوهای مصرف دانست» (شریعتی، ۱۳۵۸، ص ۲۳-۲۴). در چنین درکی از مدرنیته است که شعار بازگشت به خویشتن سر داده می‌شود تا از این طریق آگاهی و اراده مغلوب‌شده در فرایند همسان‌سازی فعال گردد (وحدت، ۱۳۸۵، ص ۲۰۴). لازمه این فعال شدن از یک سو این است که مؤلفه‌های تجدد و یا مارکسیسم به‌عنوان امری تلقی شوند که در تداوم تاریخی ایران، انقطاع به وجود آورده و درصدد تا دین و فرهنگ را نابود کنند (شریعتی، ۱۳۹۸، ج ۶، ص ۲۷)؛ از سویی دیگر نیز صرف نقد بر تجدد کافی نیست، بلکه باید دست به بازسازی و تحول در مفاهیم دینی زد و از این طریق اسلام را کد را به ایدئولوژی مبدل نمود. این تحول و بازسازی است که امکان انقلاب ۵۷ را فراهم ساخت (عنایت، ۱۳۷۷، ص ۴۵-۴۶)؛ انقلابی که در سایه آن می‌توان از بند الیناسیون و سنت‌های منحط رهایی جست (شریعتی، ۱۳۵۹، ص ۱۵۰). بر این اساس است که ایدئولوژی در وقوع انقلاب اسلامی جایگاهی بی‌نظیر می‌یابد. وی معتقد است: «بعد از انقلاب نیز می‌بایست تلاش کرد تا نظام‌های علمی و تمدنی ابزاری برای ایدئولوژی باشند» (شریعتی، ۱۳۷۵، ص ۳۵۸).

۲. نقد و بررسی

ملاحظات انتقادی در باب گونه‌های بیان شده، به علت اشتراک گونه‌های اول و دوم در باب نقد بر انقلاب اسلامی به صورت ترکیبی بیان شده است. در باب دو گونه دیگر نیز بر اساس اینکه اشتراک در همسویی با انقلاب اسلامی دارند نقدهای مرتبط را به صورت ترکیبی و بر مبنای اهم مباحث بیان شده طرح کرده‌ایم.

۲-۱. نقد دیدگاه اول و دوم

۲-۱-۱. عدم توجه وافی به ابعاد دلیلی انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی را آمیزه‌ای از مردمسالاری، بیداری اسلامی و توجه به غرب با عنایت به درجات اهمیت هریک از آنها دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۸۳، ص ۷۹). این نکته دال بر این امر است که در تحلیل و تبیین وقایع اجتماعی می‌بایست ساحت‌های مختلف پدیده مورد بررسی را با توجه به اهمیت هریک از آنها محل توجه قرار داد. علاوه بر این، پیچیدگی‌های حیات اجتماعی همواره از موانع اصلی برای ارائه تبیین‌های تک علتی بوده است. بدین خاطر است که امروزه در باب پدیده‌های اجتماعی از علت‌های ترکیبی و یا چندگانه سخن به میان است. این مسئله در انطباق با انقلابات که موارد آن نیز معدود است بیشتر مصداق دارد؛ بدین معنا که اولاً با علت‌های متعدد مواجه هستیم؛ ثانیاً علاوه بر علت‌ها می‌بایست از دلایل نیز سخن گفت. علت در علوم اجتماعی معانی خاصی دارد. در یک تعبیر، فرایند علت‌یابی از طریق بررسی واقعیت‌های پیشینی پدیده پیامدی فهم می‌شود (کرایب، ۱۳۹۶، ص ۷۳). در عبارت دیگری آمده است که با تعیین مکانیسم‌ها و متغیرهای میانجی‌ایی که متغیر تبیینی را به متغیر پیامدی مرتبط می‌کند، می‌توان ادعای اثر علی کرد (طالبان، ۱۳۹۳، ص ۱۵۵). بر این اساس پیوند زدن مکانیسم‌های مدرن با انقلاب اسلامی هرچند می‌تواند معرف نقش علی و یا اعدادی آن باشد، لکن در مقابل باید از دلایل نیز سخن گفت. دلایل را باید با ارجاع به قصد و نیت کنشگران آگاه فهم و درک کرد (فی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۳). بنابراین انقلاب اسلامی هرچند در عصری مدرن به ظهور پیوسته و وجوهی را از سایر انقلابات مدرن با خود دارد، لکن دارای عوامل و دلایلی فراتر از اقتضائات عصر مدرن است (شجاعی زند، ۱۳۸۳، ص ۸۳). برای فهم دقیق‌تر موضوع، می‌توان به نمونه‌هایی اشاره کرد؛ از جمله بررسی محتوایی شعارها، بیانیه‌ها، سخنرانی‌ها، کتاب‌ها و... می‌تواند بیانگر بعد دینی انقلاب اسلامی باشد. توجه به فحوای موضع‌گیری‌ها و بیانات رهبران انقلاب، ادبیات مورد استفاده ایشان و... بیانگر فراگیر شدن تفاسیر انقلابی و تحول در آگاهی جمعی جامعه است (گواهی، ۱۳۷۴، ص ۱۳۱). مورد دیگر توجه به نمادهای دینی در انقلاب اسلامی است. برای نمونه در انقلاب اسلامی تلاش شده است تا آن را به نماد عاشورا مبدل نمایند؛ زیرا از این طریق برای مردم قابل فهم‌تر و حمایت‌پذیرتر است (هنری لطیف‌پور، ۱۳۸۰، ص ۱۳۸)؛ همچنین نمادها در حکم راهنمایی هستند که تجربیات ما را شکل می‌دهند (روزن، ۱۳۷۹، ص ۹۸).

۲-۱-۲. ابهام در مدرنیته ایرانی

مدرنیته سیار و متنوع هرچند می‌تواند دارای وجوه مثبت و نقاط قوتی باشد، لکن باید دقت کرد که بحث از تنوع در مدرنیته می‌بایست معرف اشتراکاتی در اصلی‌ترین مشخصه‌ها و کارکردهای این پدیده باشد و الا نمی‌توان نام مدرن را بر آنها اطلاق کرد (پایا، ۱۳۸۷، ص ۸۰). در این میان اگر انقلاب اسلامی را صورتی از مدرنیته ایرانی بدانیم در این صورت باید بتوان وجوه اشتراک و افتراق این دو را به‌طور دقیق بازگو نماییم. به‌عبارت‌دیگر، می‌بایست در انقلاب اسلامی اولاً بتوان مؤلفه‌های مدرن و ایرانی را از هم تفکیک کرد که این امر زمانی محقق می‌شود که بتوان مشخص کرد مدرن چیست و ایران چیست؟ ثانیاً می‌بایست چارچوب و منطق حاکم بر این ترکیب را بیان نمود که این امور نیز در آرای روشنفکران کمتر دقیق و شفاف بیان شده است. نکته دیگری که باید بدان توجه داشت این است که تحلیل‌هایی که درون پارادایم مدرنیته‌های چندگانه صورت می‌پذیرد، دلیلی برای مثبت‌اندیشی درباره آنچه ممکن است از تمدن‌های دیگر آموخته شود ندارد. به‌عبارت‌دیگر، هرچند عنوان مدرنیته ایرانی در باب انقلاب اسلامی می‌تواند معرف نگاهی مثبت به ظرفیت سنت‌های دیگر در باب تفکر درباره جهان باشد، لکن این مسئله در مقام واقع می‌بایست مورد ارزیابی قرار گیرد که تا چه حد این چنین تفکری در ورای مقولات مدرنیته سیال به وجود آمده است؟ در چه قلمروهایی این امکان شکل گرفته است؟ وزن آنها در قیاس با عناصر مدرن تا چه حد است؟ بدین خاطر است که برخی از محققان معتقدند که فرض اساسی نظریه‌پردازان مدرنیته چندگانه، یعنی زیر سؤال بردن پیش‌فرض غالب هم‌گرایی و نتیجه منطقی‌اش، مسیر واحد به مدرنیته، همچنین خصیصه‌ای مهم در نظریه مدرنیسم است. آنچه در مأموریت آن چشمگیر است، ناتوانی در توجه کافی به راهی است که در آن غرب همچنان به‌عنوان نقطه مرجع باقی می‌ماند (بهامبر، ۱۴۰۱، ص ۱۳۵)، مگر اینکه ادعا کرد که هیچ‌گونه نقطه مرجعی وجود ندارد که این امر در واقع نقض مدرنیته ایرانی است.

۲-۱-۳. دین را غیرایدئولوژیک پیش‌فرض گرفتن

اساساً در انقلاب اسلامی به‌صورت پیش‌فرض دین را غیرایدئولوژیک تصور کرده‌اند. این در حالی است که بررسی مواصفات ایدئولوژی در ابعاد کارکردی، میدان عمل، معرف‌های آن و... دلالت بر هم‌سنخی ایدئولوژی و دین دارد؛ بدین معنا که ایدئولوژی را می‌بایست واجد نقش و رسالتی دانست که قبلاً توسط ادیان در حوزه‌های فردی و اجتماعی انجام می‌گرفته است (شجاعی زند، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹-۱۶۰). از این رو اساساً نمی‌توان قائل به غیرایدئولوژیک بودن ادیان شد و انقلاب اسلامی را از آن جهت که ماهیت دینی دارد ایدئولوژیک‌زده توصیف کرد. در واقع باید گفت که عمل انقلابی به‌صورت اجتناب‌ناپذیری نیازمند ایدئولوژی انقلابی است (حجاریان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷). این اجتناب‌ناپذیری امری مرتبط با ماهیت برخی از ادیان است که چاره‌ای از آن نیست مگر اینکه در فحوا و آموزه‌های

آن قلب ماهیت کرد. ممکن است اشکال گردد که چرا قبلاً این‌گونه نبوده است؟ پاسخ را باید در شرایط جامعه جست‌وجو کرد. به‌عبارت‌دیگر، ضرورت‌ها و فوریت‌های حاد اجتماعی و سیاسی است که باعث می‌گردد در برهه‌هایی آموزه‌های دین از بعد سیاسی، اجتماعی و انقلابی آن نگریسته شود (هنری لطیف‌پور ۱۳۸۰، ص ۱۱۹-۱۲۰).

۴-۲. ایدئولوژی انقلاب اسلامی را التقاطی پنداشتن

الگوهای فرهنگی اعم از ایدئولوژیکی، دینی و... همواره طرح‌هایی برای سازماندهی به امور اجتماعی و... هستند؛ از این‌رو نمی‌توان آنها را صرفاً مشتمل بر عناصر و مؤلفه‌های از فریب و حیلۀ تصور کرد (آلتوسر، ۱۳۸۷، ص ۶۰). در همین مضمون، باید گفت که ایدئولوژی به‌مثابه معرفتی کاذب و یا مصداقی از حیلۀ و فریب می‌بایست متضمن وجود معرفتی راستین باشد. به‌عبارت‌دیگر، در تمامی تحلیل‌هایی که ایدئولوژی به‌مثابه آگاهی کاذب تصور شده است، وجود معرفتی راستین و حقیقی در کنارش فرض است. جدای از اینکه معرفت واقعی و کاذب چیست و با چه معیارهایی می‌توان بدان‌ها ره یافت، باید به این نکته توجه داشت که آگاهی و معرفت به‌رحال تعین اجتماعی دارد؛ زیرا ما در جهان تبادلات و انتقالات فرهنگی زندگی می‌کنیم. بنابراین امکان خطا، انحراف و وجوه التقاطی در ایدئولوژی‌ها امری کاملاً طبیعی است؛ بنابراین از این باب نمی‌توان ایدئولوژی انقلاب اسلامی را مبرا از آسیب دانست. از طرفی نیز اگر منطقی کارآمد وجود نداشته باشد تا تنازعات ایدئولوژیکی و هویتی را سامان بخشد (کچوئیان، ۱۳۸۷، ص ۱۳)، در این صورت وجود انقلاب و تداوم آن با مشکلات جدی مواجه می‌گردد. برای نمونه در فضایی که ایدئولوژی‌های رقیب از قبیل کمونیسم، ملی‌گرایی سکولار و... فعالانه حضور داشته و با این وجود هیچ‌یک نتوانسته‌اند تمایلات اختصاصی خود را در بین مردم فراگیر کنند، همین مطلب می‌تواند مبین وجود خودآگاهی ایدئولوژیک در زمان انقلاب باشد. این خودآگاهی ایدئولوژیک بنابر آرای رهبران انقلاب، ماهیت دینی و اسلامی داشته است. برای نمونه شهید مطهری معتقد است که ارزش‌های اسلامی می‌بایست مبنای جنبش‌ها و اعتراضات اجتماعی قرار گیرند. بر این اساس وی برای توضیح منطقی کارآمد خود اشاره به تفاوت انقلاب اسلامی با اسلام انقلابی دارد (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۵۵-۵۸) تا بگوید انقلاب برای اسلام مطلوب است و نه برعکس؛ زیرا در غیر این صورت انقلاب اصل قرار می‌گیرد و اسلام صرفاً ابزاری برای تحقق آن محسوب می‌شود. این بیان می‌تواند به معنای وجود منطقی اصیل در ایدئولوژی اسلامی و غیرابزاری نگاه کردن به اسلام باشد.

۵-۲. عدم توجه به بسترهای وجودی انقلاب اسلامی

در مقایسه انقلاب اسلامی با انقلاب فرانسه باید گفت که قضاوت نسبت به انقلاب اسلامی، آرمان‌ها، ایده‌ها و حتی آینده‌اش صرفاً در مقایسه آن با انقلاب‌های دیگر به‌دست نمی‌آید، بلکه بررسی و تحلیل هر یک از این موارد ارتباط تنگاتنگی با زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آن دارد. به‌عبارت‌دیگر، در ایجاد انقلابات و فرآورده‌های

مادی و معنوی آن همواره تنوعات مختلف و متعددی وجود دارد (گلدستون، ۱۳۹۷، ص ۲۸۷). مضاف بر این، القا و تولید مفاهیم جدید در پارادایم مدرنیته در واقع گویی ارائه یک نسخه با شاخص‌های خاصی است. با توجه به این نکته اغلب اوقات، جوامع غیرغربی درصدد تطبیق خود با این شاخص‌ها و معیارها برآمده‌اند. برای نمونه آنتونی اسمیت درباره ملی‌گرایی درصدد قرار می‌گیرد تا بررسی نماید که آیا می‌توان قائل به انواع متفاوتی از ملی‌گرایی شد؟ در این راستا او با تجزیه آثار نظریه‌پردازان ملی‌گرایی اقدام و استدلال می‌کند که منشأهای ملی‌گرایی، انگلستان و فرانسه بوده و این مقوله از کشورهای مذکور به آلمان و ایتالیا گسترش یافته و سپس این کشورها به نحو جمعی به نمونه‌های تاریخی ملی‌گرایی مبدل شده‌اند (بهامبر، ۱۴۰۱، ص ۲۳۰). با توجه به این توضیحات باید گفت که کاربست این مفاهیم در ارتباط با انقلاب اسلامی آن هم با مرجعیت غرب، نمی‌تواند مبنای دقیقی برای نسبت دادن انقلابی بدون تئوری و یا ایده باشد. علاوه بر این، راه نیل به اهداف و آرمان‌های یک جامعه منحصر در انقلاب نیست. البته انقلابات هرچند می‌توانند نقطه عطفی در تحولات بنیادین و اساسی محسوب شوند، اما باید توجه کرد که تحولات انقلابی، شرط لازم برای تعالی و تکامل‌اند. مؤیدات این موضوع را می‌توان هم در ابعاد اجزایی و هم سلبی محل توجه قرار داد. برای نمونه آرنت در باب انقلاب امریکا و فور نعمت را عاملی در تداوم موفقیت‌آمیز آن دانسته و در مقابل مخمصه فقر در انقلاب فرانسه را عاملی در ناخوشایندی از آن دانسته است (آرنت، ۱۳۶۱، ص ۷۶-۷۷). نکته دیگری که می‌تواند معرف غیرکافی بودن پدیده انقلاب در نیل به آرمان‌ها باشد، وجود موانع است. این موانع ممکن است ناشی از گفتمان انقلاب باشد و یا عوامل و شرایطی فراتر از گفتمان انقلاب به مرکزیت‌زدایی از آن در راه نیل به آرمان‌هایش منجر گردد.

۲-۲. نقد دیدگاه سوم و چهارم

۲-۲-۱. چارچوب تدافعی اندیشه‌ورزان انقلاب

خودآگاهی تاریخی‌ایی که روشنفکران گونه سوم و چهارم آن را بیان کرده‌اند، از جمله میراث گران‌بها و بصیرت‌های ارائه‌شده این دسته از روشنفکران است، اما با وجود این روشنگری‌ها، کاربرد فراوان تعابیر تدافعی از سوی ایشان می‌تواند زمینه‌ای برای دور شدن از گفت‌وگو و القای زندگی در جهان‌های مختلف و غیر قابل فهم باشد. به‌عبارت‌دیگر، اگر ما چارچوب‌های مفهومی خود را غیر قابل توافق بدانیم، در این صورت لازمه چنین تفکری زندگی در جهان‌های جدای از هم است (فی، ۱۳۹۳، ص ۱۴۸). این تفکر می‌تواند در ضمن خود مؤید نوعی نسبی‌گرایی و در نهایت جدایی‌گرایی باشد. علاوه بر این، باید توجه داشت که هرچند نمی‌توان زبان و ادبیات را فارغ از جهت‌گیری‌های ارزشی دانست، لکن گاهی ارزش‌گذاری‌ها بیش از خود پدیدارها جلوه می‌نماید و همین امر امکان مواجهه منطقی با وقایع پیرامونی را سلب می‌کند (عبدالکریمی، ۱۳۹۲، ص ۳۱۱). با این اوصاف

است که فریدمدرنیتته و فلسفه غرب را در کلیت آن و با تمامی مؤلفه‌هایش شیطانی و طاغوتی می‌نامد (فردید، ۱۳۸۱، ص ۱۳۹). این در حالی است که اگر به مواضع و ادبیات رهبران انقلاب اسلامی نظری بیفکنیم، خواهیم دید که توجه به اقتضانات زمانه از جمله موضوعات مهم در بینش اجتماعی ایشان است. برای نمونه امام علیه السلام می‌فرماید: «ما تمدن غرب را قبول داریم، ولی مفاسدش را نمی‌پذیریم» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۶، ص ۱۳۹). یا در جایی دیگر می‌فرماید: «ممکن است دموکراسی مراد ما چیزی شبیه دموکراسی‌های غرب باشد، لکن دموکراسی اسلام کامل‌تر است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۴۴). نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که طرح این تعابیر هرچند ممکن است در منظومه فکری امام علیه السلام متضمن معانی خاصی باشد، لکن نفس بیان این تعابیر می‌تواند به معنای درک مفاهیم مدرن از سوی امام علیه السلام تلقی گردد.

۲-۲-۲. ابهام در چگونگی افول غرب به‌واسطه انقلاب اسلامی

در ارتباط با افول و پایان غرب اندیشمندان غربی چه در اوایل شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری و چه در دوره تثبیت آن بحث‌هایی داشته‌اند. علاوه بر این، برخی از محققان عرب زبان نیز در همین مضامین سعی کرده‌اند تا بحران‌های جهان غرب و در نهایت افول آن را اعلام کنند. در ایران نیز وقوع انقلاب اسلامی باعث شد تا اولاً نظریات انقلاب در تطبیق خود با انقلاب اسلامی با چالش‌هایی مواجه شوند؛ از جمله می‌توان به نظریه اسکاچیل اشاره کرد. وی بیان می‌دارد که انقلاب ایران مرا واداشت تا به درک خود در قبال عناصر فرهنگی عمق و وسعت بیشتری بخشم (اسکاچیل، ۱۳۷۶، ص ۱۹۱)؛ ثانیاً به تدریج روشنفکرانی چون فردید، داوری اردکانی و... قائل به ضدیت انقلاب اسلامی با مدرنیته شدند. برای نمونه داوری اردکانی انقلاب اسلامی را در جهت برهم زدن نظم جهانی تفسیر نمود. هرچند باید به تقدس و مشروعیت این چنین هدف و آرمانی اذعان و اعتراف کرد، لکن می‌بایست توضیح داد که انقلاب اسلامی اساساً با چه سازوکارها و مکانیسم‌هایی درصدد برچیدن نظام سلطه است؟ چه لایه‌های از جامعه و نظام حکمرانی می‌بایست درگیر با این هدف باشند؟ هزینه‌ها و منافع این امر چگونه ارزیابی می‌گردد؟ و... البته در یک نگاه کلی ممکن است که بحران‌ها و تناقضات مدرنیته پاسخی برای این پرسش باشد، اما این مسئله بیشتر به ماهیت دنیای غرب مرتبط است و نمی‌توان در نسبت بحران‌ها و تناقضات مدرنیته حکم به افول غرب داد، ولی به حساب انقلاب اسلامی گذاشت. به عبارت دیگر، باید توضیح داد که انقلاب اسلامی با افول جهان غرب چه نسبتی دارد؟ زیرا قائلان به این امر صرفاً اشاره به مباحث کلی کرده‌اند. برای نمونه فردید معتقد است که دنیای غرب اساساً مصداقی از ظلمت و غفلت است. در نظر وی راهکار برون‌رفت از این ظلمت، به‌واسطه یک انقلاب بزرگ تحقق می‌یابد. در همین راستا انقلاب اسلامی را طلیعه‌دار آن می‌داند (فردید، ۱۳۸۱، ص ۴۷). داوری اردکانی نیز کمال مطلوب خود را گویی در عالمی ورای تجدد جست‌وجو می‌کند. به همین منظور تأکید بر بحران‌های دنیای غرب

دارد، اما در عین حال نتوانسته مطلوبیت‌های خود در این باب را به‌طور دقیق و جدی پردازش نماید (تقوی و بائی، ۱۴۰۰، ص ۲۰۹). به عبارت دیگر، معلوم نیست چگونه قرار است به چنین هدفی نائل آمد. وی بیان می‌دارد: «انقلاب اسلامی خود به خود بسط می‌یابد و در جان‌ها می‌نشیند و در نهایت قائمه غرب‌زدگی را ذوب می‌کند» (داوری اردکانی، ۱۳۶۱، ص ۲۲۵). نکته مهم‌تری که باید بدان توجه داشت این است که وجوه ضدیت انقلاب اسلامی با مدرنیته در ابعاد هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی امری روشن و مبرهن است، لکن باید ضمن عبور از این ابعاد و با عنایت به واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی بتوان فرایند علی این مهم را ترسیم کرد. این خود یکی از مهم‌ترین طرق برای پاسخ به بی‌تئوری خواندن انقلاب اسلامی است.

۳-۲-۲. عدم توجه وافی به ظرفیت‌های اسلام فرهنگی و فقدان طرح‌های ایجابی

اندیشه‌های شریعتی ضمن آنکه حامل بصیرت‌ها و روشنگری‌هایی است، لکن در باب انقلاب اسلامی آنچه در آثار ایشان بسامد بیشتری دارد، توجه به ابعاد ایدئولوژیکی دین است. این توجه هرچند متأثر از شرایط اجتماعی و فضای انقلاب است، لکن در یک نگاه کلی باید گفت که شریعتی حتی جامعه‌سازی را محصول ایدئولوژی می‌داند. وی می‌گوید: «ایدئولوژی است که جامعه را می‌سازد» (شریعتی، ۱۳۷۸، ص ۱۶۰). تعبیر فوق دلالت بر نقش انحصاری ایدئولوژی در ساخت جامعه دارد. نکته مهم‌تر در تفاوتی است که شریعتی در باب اسلام فرهنگی و اسلام ایدئولوژیک قائل است؛ زیرا وی وزن بیشتری را به اسلام ایدئولوژیک می‌دهد. اما سؤالی که در اینجا شکل می‌گیرد این است که اولاً به چه دلیل این دو نمی‌توانند مکمل یکدیگر باشند؟ ثانیاً به علت غلبه نگاه ایدئولوژیک در تأملات نظری ایشان، طرح‌های ایجابی دقیقی برای دوره بعد از انقلاب وجود ندارد؛ زیرا اساساً باید روشن کرد که مؤلفه‌های مدرن چگونه می‌بایست در چارچوب نگاه سنتی و دینی بازخوانی و تفسیر گردند و کاربست آنها چگونه است؟ در واقع باید توجه داشت که هر چقدر ایدئولوژی در برابر بدیل‌های خود بسته‌تر عمل کند، موجبات از دست رفتن انعطاف‌پذیری و انطباق‌پذیری بیشتری می‌شود (روزن، ۱۳۷۹، ص ۲۵). در نهایت نکته‌ای که باید بدان توجه داشت این است که استمرار مواجهات ایدئولوژیکی و نبود فلسفه تاریخ در مواجهه با مدرنیته می‌تواند آسیب‌هایی را به وجود آورد. این همان خلأیی است که گویی گفتمان انقلاب توسط فلسفه‌ای معین و خودآگاه راهبری نمی‌شود (ره‌دار، ۱۴۰۰).

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی انتقادی آرای روشنفکری ایرانی در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته معرف وجود اختلاف‌نظرهای اساسی در تفکرات ایشان است؛ بدین معنا که گروهی تلاش کرده‌اند تا مقوله انقلاب اسلامی را در چارچوب مدرنیته و اقتضائات آن بررسی و تحلیل نمایند. گروه دیگر نیز درصدد برآمده‌اند تا انقلاب اسلامی را در ضدیت با مدرنیته

صورت‌بندی کنند. این دو دسته از نظریات را شاید بتوان به تسامح «نظریات دینی انقلاب» و «نظریات مدرنیستی انقلاب» نامید. نقد وارد به هر دو دسته در روایت ناقصی است که از واقعیت دارند و هر کدام بخشی از صحنه فکری مرامی و واقعیت‌های ساختاری منتهی به انقلاب را حذف و یا کم‌رنگ کرده‌اند تا بتوانند تبیین یک‌سویه خود را از انقلاب ایران ارائه دهند. نقدهای ارائه‌شده در متن مقاله تا حدودی معرف و نمایانگر همین نقصان‌های تحلیلی است. این مسئله نشان از فقدان یک تئوری و نظریه جامع در باب انقلاب اسلامی و مدرنیته دارد؛ بدین معنا که نظریه‌ای بایسته است که هیچ بخش از واقعیت را به نفع دیگری حذف ننماید و سهم جریان‌های اندیشه‌ای و انگیزشی (اسلام و مدرنیته) و واقعیت‌های ساختاری را ملحوظ بدارد. البته هرچند در جهانی که آکنده از پیچیدگی‌هاست، شاید تمنا و آرزوی نگاهی جامع امری غیرممکن باشد، اما باید دقت کرد که تا آنجا که ممکن است می‌بایست چارچوب‌های مفهومی را به یکدیگر نزدیک نمود؛ زیرا در غیر این صورت سوءتفاهمات، دعوای نظری و... تعمیق می‌یابد. مقاله حاضر با این هدف ولو به‌طور نسبی تلاش نموده تا خلأهای فکری گونه‌های مختلف را تصویرگری کند. برای این منظور و به جهت اتقان بیشتر ابتدا گونه‌شناسی‌ای از روشنفکران به عمل آمد و سپس متناسب با هرگونه درصدد قرار گرفتیم تا نقدهایی را که به‌حسب بحث‌های ارائه‌شده پراهمیت هستند را مطرح نماییم. دو گونه، رویکردی ذات‌گرایانه به مدرنیته داشته و درعین حال یا ناقد انقلاب بوده و یا با آن همسو. دو گونه دیگر، رویکردی غیرذات‌گرایانه به مدرنیته دارند و درعین حال یا ناقد انقلاب هستند و یا با آن همسو.

منابع

- اسکاچپل، تدا (۱۳۷۶). *دولت‌ها و انقلاب‌های اجتماعی*. ترجمه سیدمجید روئین‌تن. تهران: سروش.
- ارمکی، نقی آزاد (۱۳۸۱). *مدرنیته ایرانی، روشنفکران و پارادایم فکری عقب‌ماندگی در ایران*. تهران: اجتماع.
- آرنت، هانا (۱۳۶۱). *انقلاب*. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: افست.
- آلتوسر، لویی (۱۳۸۷). *سازوبرگ‌های دولت ایدئولوژیک*. ترجمه روزبه صدرآرا. تهران: چشمه.
- ال اسپوزیتو، جان و مدیر شانه‌چی، محسن (۱۳۸۸). *انقلاب اسلامی و بازتاب‌های جهانی آن*. تهران: باز.
- بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳). *گونه‌شناسی روشنفکران ایرانی*. تهران: کویر.
- برینتون، کرین (۱۳۶۰). *کالبدشکافی چهار انقلاب*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نو.
- بهمامبر، گرمیندر (۱۴۰۱). *بازاندیشی در معنای مدرنیته پسااستعمارگرایی و تخیل جامعه‌شناختی*. تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی باومن، زیگمونت (۱۳۷۹). *اشارات‌های پست مدرنیته*. ترجمه حسن چاوشیان. تهران: ققنوس.
- بهشتی‌نیا، ادریس و دیگران (۱۴۰۱). *نوع‌شناسی روشنفکران ایرانی بر اساس فهم‌های متفاوت از مقوله عقل مدرن*. سیاست متعالیه، ۱۰(۳۶)، ۱۵۹-۱۷۶.
- تقوی، سیدمحمدعلی و بائی، فاطمه (۱۴۰۰). *زمان و تطور اندیشگی، بازخوانی نحوه مواجهه رضا اردکانی با غرب*. *جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی*، ۱۳(۱۳)، ۱۹۱-۲۱۶.
- پایا، علی (۱۳۸۷). *ملاحظات انتقادی در باب مدرنیته ایرانی*. *حکمت و فلسفه*، ۴(۳)، ۶۳-۸۹.
- پارسایان، حمید (۱۳۸۷). *روشنفکران حوزوی*. *علوم سیاسی*، ۱۱(۴۴)، ۲۹-۶۰.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰). *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست*. تهران: طرح نو.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۱). *انقلاب اسلامی و وضع کنونی عالم*. تهران: مرکز فرهنگی علامه طباطبائی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۴). *ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال*. اصفهان: پرسش.
- رهدار، احمد (۱۴۰۰). *تأملی بر هم‌افقی گفتمان انقلاب و منتقدان*. *خبرگزاری مهر*. کد خبر ۵۴۲۸۳۹۷.
- روزن، باری (۱۳۷۹). *انقلاب ایران: ایدئولوژی و نمادپردازی*. ترجمه سیاوش مریدی. تهران: بازشناسی اسلام و ایران.
- زیا کلام، صادق (۱۴۰۲). *سؤال از زیبا کلام*. *خبرگزاری رویداد*. کد خبر ۳۵۴۲۲۳.
- زیا کلام، صادق، فعال، احمد و توحیدفام، محمد (۱۴۰۲). *تبارشناسی توسعه در ایران معاصر با تکیه بر تحلیل ناپوستگی مدرنیته و مدرنیزاسیون*. *مطالعات اجتماعی ایران*، ۱۷(۲)، ۷۹-۵۷.
- سعید، ادوارد (۱۳۸۰). *نقش روشنفکر*. ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نشر نی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۰). *۳۳ سال انقلاب بی‌تثوری*. سایت عبدالکریم سروش (www.drseroush.com).
- شریعتی، علی (۱۳۵۸). *تجدد و تملن*. تهران: مؤسسه فرهنگی دکتر شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹). *تاریخ و شناخت ادیان*. تهران: تشیع.
- شریعتی، علی (۱۳۹۸). *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی*. تهران: سپیده باوران.

شریعتی، علی (۱۳۷۵). *اسلام‌شناسی*. تهران: قلم.

شریعتی، علی (۱۳۷۸). *ما و اقبال*. تهران: الهام.

شایگان، داریوش (۱۳۷۳). *ایدئولوژیک شدن سنت*. ترجمه مهرداد مهریان. کیان، ۴(۱۹)،

شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۳). *تکاپوهای دین سیاسی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.

شجاعی زند، علیرضا (۱۳۹۳). *ایدئولوژیک بودن دین*. *قیسات*، ۱۹(۷۱)، ۱۴۷-۱۷۴.

طباطبایی، سیدجواد، ۱۳۷۴، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، طرح نو

طباطبایی، سیدجواد (۱۴۰۱). *انقلاب ملی در انقلاب اسلامی*. صدای اندیشه - صدا نت -

طالبان، محمدرضا (۱۳۹۳). *روش‌شناسی مطالعات انقلاب با تأکید بر انقلاب اسلامی*. تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره).

عبدالکریمی، بیژن (۱۴۰۰). *آینده انقلاب اسلامی*. خبرگزاری میزان. کد خبر ۷۹۴۸۶۹.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۲). *هایگر در ایران، نگاهی به زندگی، آثار و اندیشه‌های سیلاحمد فرید*. تهران: حکمت و فلسفه ایران.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۴). *شریعتی و تفکر آینده ما*. تهران: نقد فرهنگ.

علایی، محمدحسین و وثوقی، منصور (۱۳۹۷). *تحلیل اندیشه‌های شریعتی در ارتباط با تفکر غیرتئولوژیک - غیرسکولار، جامعه‌پژوهی*

فرهنگی، (۲۹)۹، ۷۳-۹۳.

عنایت، حمید (۱۳۷۷). *انقلاب اسلامی، مذهب در قالب ایدئولوژی سیاسی*. *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، ۱۳۷-۱۳۸، ۴۲-۵۱.

فی، برایان (۱۳۹۳). *فلسفه امروزین علوم اجتماعی*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران: طرح نو.

فردید، سیداحمد (۱۳۸۶). *آرا و عقاید سیلاحمد فردید (مفردات فرید)*. به کوشش: سیدموسی دیباج. تهران: علم.

فردید، سیداحمد (۱۳۸۱). *دینار فرهی و فتوحات آخرالزمان*. به کوشش: محمد مددپور. تهران: نظر.

فعال، احمد، زیبا کلام، صادق و توحیدفام، محمد (۱۴۰۲). *تبارشناسی توسعه در ایران معاصر با تکیه بر ناپیوستگی مدرنیته و مدرنیزاسیون*.

مطالعات اجتماعی ایران، ۱۷(۲)، ۵۷-۷۹.

کرایب، یان (۱۳۹۶). *نظریه جامعه‌شناسی کلاسیک*. ترجمه شهناز مسمی‌پرست. تهران: آگه.

کچوئیان، حسین (۱۳۸۷). *معضله و یا بحران هویت، بررسی و نقد گفتمان‌های هویتی التقاطی یا ترکیبی*. راهبرد فرهنگ، ۲(۳)، ۱۰-۱۶.

کوهن، اولین استانفورد (۱۳۶۹). *تئوری‌های انقلاب*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: قومس.

کاجی، حسین (۱۳۷۸). *کیستی ما*. تهران: روزنه.

گواهی، عبدالرحیم (۱۳۷۴). *ریشه‌های انقلاب از دیدگاه نویسندگان غربی*. مجموعه مقالات سمینار انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن. قم:

نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها.

گلدستون، جک (۱۳۹۷). *انقلاب*. ترجمه آسیه حایری یزدی. *مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی*، ۸(۲۶)، ۲۵۳-۲۸۸.

گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷). *فراسوی چپ و راست*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علمی.

گروهی از نویسندگان زیر نظر محمد توکل (۱۳۹۹). *جامعه‌شناسی معرفت*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مددپور، محمد (۱۳۷۲). *خودگامی تاریخی*. تهران: سازمان تبلیغات.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *پیرامون انقلاب اسلامی*. تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی (۱۴۰۱). اصلاح‌پذیری حکومت. *مجله جدال*. کد خبر ۷۴۰۴.

محمدنژاد، ایران و حسام قاضی، روژان (۱۳۹۹). مدرنیته ایرانی، نقدی بر دیدگاه علی میرسپاسی. *علوم اجتماعی*، ۳۷ (۹۱)، ۷۹-۱۱۲.

مدرنیته و مدرنیسم؛ مجموعه مقالاتی در سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی (۱۳۷۹). ترجمه حسینعلی نوذری. تهران: نقش جهان.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

نجفی، موسی (۱۳۸۳). *فلسفه تجدد در ایران*. تهران: بین‌الملل.

نورای مکرم دوست، امیر (۱۳۸۸). انقلاب اسلامی ایران، سنت و تجدد. *پژوهش‌نامه متین*، ۱۱ (۴۵)، ۱۲۷-۱۵۲.

وحدت، فرزین (۱۳۸۵). *رویاروی فکری ایران با مدرنیته*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۹). *آمیزش افق‌ها (منتخباتی از آثار داریوش شایگان)*. تهران: فرزانه روز.

هنری لطیف‌پور، یدالله (۱۳۸۰). *فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

هانتیگتون، ساموئل (۱۳۷۵). *سازمان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی*. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: علم.

Bougioukas, K. I., Pamporis, K., Vounzoulaki, E., Karagiannis, T. & Haidich, A. B. (2022). Types and associated methodologies of overviews of reviews in healthcare: a methodological study with published examples. *Journal of Clinical Epidemiology*.

Ferrari, R. (2015). Writing narrative style literature reviews. *Medical writing*, 24 (4), 230-235.

Foucault, M. & Deleuse, G. (1973) *Intellectuals and Power*-TeIos 16.

A Reappraisal and Critical Examination of Taha Hussein's Sociological Analysis of the 35 AH Revolution

Abdollah Zaki  / PhD in Sociology, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran
zakighaznavi@gmail.com

Ghasem Ebrahimipour Ne'matabad / Associate Professor of Sociology, Imam Khomeini Education
and Research Institute, Qom, Iran
ebrahimipour@iki.ac.ir

Received: 2025/08/25 - Accepted: 2025/11/05


Abstract

The revolution of 35 AH, which culminated in the assassination of Uthman ibn Affan, constitutes one of the most complex and influential episodes in Islamic history. In the aftermath of this event, the Islamic world was afflicted by numerous crises and civil strifes. Taha Hussein, a student of Émile Durkheim and a prominent Egyptian modernist thinker, addressed this historical period in his works from a sociological perspective. Employing an analytical method, the present study first explicates the methodological foundations and reconstructs the explanatory dimensions of Hussein's theory, and then proceeds to a critical examination of its methodological premises. The central question of the research is whether Hussein's analysis, despite its sociological depth, is capable of providing a comprehensive explanation of this complex historical event. The findings indicate that due to several serious methodological and theoretical deficiencies, this approach fails to offer a complete account of the event. Although Hussein's analysis is successful in identifying the background conditions and enabling causes, it proves inadequate in explaining the agentive causes and the conscious actions of historical actors on the basis of an Islamic worldview.

Keywords: Taha Hussein; assassination of Uthman; sociology of revolution; historical sociology

بازخوانی و بررسی انتقادی تحلیل جامعه‌شناختی طه حسین از انقلاب سال ۳۵ ق.

zakighaznavi@gmail.com

عبدالله زکی  دکتری جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 

ebrahimipour@iki.ac.ir

قاسم ابراهیمی پور نعمت‌آباد / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۴

چکیده

انقلاب سال ۳۵ هجری که به قتل عثمان بن عفان منجر شد، یکی از مقاطع پیچیده و تأثیرگذار در تاریخ اسلام به‌شمار می‌رود. جهان اسلام پس از این انقلاب دچار آسیب‌ها و فتنه‌های پرشماری شد. طه حسین، شاگرد دورکیم و اندیشمند نوگرایی مصری، در آثار خود با رویکرد جامعه‌شناختی به این مقطع از تاریخ اسلام پرداخته است. در این نوشتار با بهره‌گیری از روش تحلیلی، ضمن بیان مبانی روشی و بازخوانی ابعاد تبیینی نظریه طه حسین، به بررسی - تحلیلی - انتقادی مبانی روش‌شناختی آن پرداخته شده است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا تحلیل طه حسین با وجود عمق جامعه‌شناختی، قادر به تبیین کامل این رویداد پیچیده تاریخی بوده است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این تحلیل نظری به دلیل برخی کاستی‌های جدی روش‌شناختی و مبنایی نتوانسته تبیین کاملی از این واقعه ارائه دهد. تحلیل طه حسین اگرچه در شناسایی زمینه‌ها و علل فراهم‌آور موفق بوده، اما در تبیین علل فاعلی و کنش‌های آگاهانه بازیگران بر اساس جهان‌بینی اسلامی ناتوان است.

کلیدواژه‌ها: طه حسین، قتل عثمان، جامعه‌شناسی انقلاب، جامعه‌شناسی تاریخی.

مقدمه

بازخوانی انتقادی میراث اجتماعی و علمی تمدن اسلامی که با انگیزه فهم ریشه‌های «وضعیت کنونی» و تبیین عقب‌ماندگی در سده‌های اخیر صورت گرفته، ذهن بسیاری از متفکران مسلمان را به خود مشغول داشته است. این دغدغه وجودی موجب شکل‌گیری آثاری شده که با نگاه نو، انتقادی و گاه رادیکال، مبنای روایات کلاسیک از تاریخ صدر اسلام را که قرن‌ها اساس فهم امت از خویش‌نموده، به چالش می‌کشند. این دست آثار که بیشتر از سوی روشنفکران عرب و با رویکرد اجتماعی تدوین شده، جریان بزرگی از بازاندیشی را فراهم آورده است. در این میان، کتاب *الفتنه الكبرى* نوشته طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۳)، مورخ، ادیب، جامعه‌شناس و اندیشمند پیش‌گام مصری، به‌عنوان متنی شاخص، اثرگذار و جسورانه‌ای است که بازتابی از این دغدغه‌های بزرگ است.

طه حسین که به‌عنوان «عمید الأدب العربی» یاد می‌شود، در این اثر با تکیه بر دانش ادبی و تاریخی گسترده و با تأثیرپذیری از چارچوب‌های جامعه‌شناختی امیل دورکیم، جامعه‌شناس فرانسوی، به واکاوی یکی از مقاطع پیچیده و بحرانی تاریخ اسلام، یعنی قتل عثمان در سال ۳۵ هجری می‌پردازد. او در این کتاب با رد دیدگاه‌هایی که واقعه قتل عثمان را یک توطئه و یا انحراف دینی می‌دانند، معتقد است که این واقعه نتیجه‌ای اجتناب‌ناپذیر از مجموعه‌ای از عوامل اقتصادی، اجتماعی و ساختاری است. به باور وی، دگردیسی جامعه از ساختاری ساده و مبتنی بر برابری نسبی عصر پیامبر ﷺ به امپراتوری متمرکز، ثروتمند و پیچیده، همراه با سیاست‌های مالی و اداری عثمان، از جمله انتصاب خاندان اموی در مناصب حساس حکومتی و بخشش‌های گسترده بیت‌المال به خویشاوندان و فرمانداران، شکاف‌های طبقاتی عمیقی را دامن زد. این شکاف‌ها زمینه‌ای ناراضی‌جویی عمومی و بی‌اعتمادی گسترده را فراهم آورده که در نهایت در قالب خشونت سیاسی و قتل خلیفه به اوج خود رسید.

اگرچه تحلیل جامعه‌شناختی طه حسین، افق تازه‌ای برای فهم تحولات اجتماعی صدر اسلام می‌گشاید و از روایت‌های جبری، شخصیت‌محور و توطئه‌باورانه سنتی فراتر می‌رود، اما خود این تحلیل نیز به‌نوبه خود نیازمند نقد و ارزیابی است. پرسش اصلی آن است که چه نقدهای مبنایی و روش‌شناختی بر این نظریه وارد است؟ برای پاسخ به این پرسش ابتدا نظریه طه حسین را که به‌صورت مفصل و پراکنده در کتاب او آمده است را بازتولید و مدون کرده‌ایم؛ سپس به بررسی انتقادی آن پرداخته‌ایم.

پیشینه تحقیق

آثاری که اندیشه طه حسین را موضوع بررسی خود قرار داده‌اند گونه‌های مختلفی دارند. برخی از آثار مباحث ادبی او و برخی دیگر نظریه تفسیری او و دسته سوم نظریه‌های اجتماعی او در مورد خلافت و حوادث مهم صدر اسلام را بررسی کرده‌اند.

از جمله آثاری که مباحث ادبی او را مورد بررسی قرار داده‌اند می‌توان به کارکرد نشانه‌های تأکید در زبان عربی معاصر و معادل‌یابی آن در زبان فارسی (با تکیه بر ترجمه کتاب الايام طه حسین و مقلمة للشعر)، نوشته عبدالعلی آل‌بویه لنگرودی و سربیه شیخی قلات (۱۳۹۵)، و مقاله «بررسی و آثار طه حسین در ادب عربی» نوشته علی نظری (۱۳۷۳) اشاره کرد.

نظریه‌های تفسیر متن یکی دیگر از محورهایی است که آثاری مثل بینامتنیت قرآنی در اسلوب، واژگان و موسیقی کتاب «الایام» طه حسین، نوشته علی سلیمی و پژمان ظفری (۱۳۹۴) به آن پرداخته‌اند. اما مهم‌ترین آثاری که در مورد نظریه خلافت و تبیین‌های او که صبغه اجتماعی دارند تدوین شده، می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد:

دیدگاه طه حسین پیرامون مشروعیت خلافت اموی، نوشته صادق آئینه‌وند و مریم علوی (۱۳۸۹).
«دو گزارش از یک واقعه تاریخی: مطالعه تطبیقی نگاه طه حسین و مارتین هیندز به قتل خلیفه سوم»، نوشته حمیدرضا ثنایی و مهدی مجتهدی (۱۳۹۷).

«احساس حقارت و سبک زندگی در کتاب الايام طه حسین (بررسی روان‌شناسانه بر اساس نظریه آلفرد آدلر)»، نوشته علیرضا محمدرضایی و اکرم بیانی (۱۳۹۸).
حکم الإمام علی علیه السلام من منظور المعاصرین السنه دراسه وجهه نظر طه حسین نموذجاً، نوشته مریم عزیزیان (۱۴۰۰)
«نقد و بررسی قرائت طه حسین از اندیشه‌های ابن‌خلدون (ابن‌خلدون؛ جامعه‌شناسی مدرن یا متفکری اشعری؟)»، نوشته رضا تسلیمی طهرانی و حمید پارسانیا (۱۳۹۹).

روش تحقیق

در این پژوهش، پس از بازتولید نظریه طه حسین و استخراج مهم‌ترین مبانی و ابعاد نظریه و استدلال‌های به‌کار رفته در آن، با روش تحلیلی در جست‌وجوی شش دسته نقد به شرح ذیل خواهیم بود. بدیهی است نقدهایی که با مسئله و اهداف تحقیق حاضر تناسب دارند، دارای اولویت بوده و مورد تأکید قرار خواهند گرفت.

۱. **نقدهای مبنايي:** هر نظریه مبتنی بر دو دسته مبانی معرفتی و غیرمعرفتی است و مبانی معرفتی که در این پژوهش مورد بررسی قرار می‌گیرد، به‌عنوان اصول موضوعه باید در علم دیگری به اثبات رسیده باشند والا قابل مناقشه خواهند بود. مبانی طه حسین در این پژوهش استخراج و مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۲. **نقدهای روش‌شناختی:** نقدهای روش‌شناختی شامل خطاهایی، از جمله عدول از مبانی ذکرشده، عدم رعایت قلمرو تحقیق، عدم رعایت بی‌طرفی علمی و عدول از روش‌های پذیرفته‌شده خواهد بود.

۳. **کشف مغالطات:** گاهی اندیشمندان آگاهانه یا ناآگاهانه در استدلال‌های خود دچار مغالطه می‌شوند که کشف آن می‌تواند نقاط ضعف نظریه را روشن نماید.

۴. **نقصان‌های شناختی:** منابع و شواهد فراوانی وجود دارد که عدم آگاهی یا بی‌توجهی طه حسین نسبت به آن، نظریه او را قابل مناقشه ساخته است، این موارد را نقصان‌های شناختی می‌نامیم.
۵. **معارضه‌های نظری:** هرچند نظریه طه حسین از انسجام درونی خوبی برخوردار است، اما مواردی را می‌توان یافت که وی سخنان متناقض یا متعارضی مطرح نموده است که تحت عنوان معارضه‌های نظری از آن یاد می‌کنیم.
۶. **عدم رعایت اخلاق علمی:** عدم استناددهی و یا رعایت نکردن شیوه‌های استناددهی و خلق ابهام در ذیل عدم رعایت اخلاق علمی قرار می‌گیرد.

شرح حال علمی طه حسین

طه حسین در سال ۱۸۸۹ میلادی در روستای عزبه الکیلو در استان منیای مصر به دنیا آمد و در اثر یک خطای پزشکی بینایی خود را در سن پنج سالگی از دست داد. علی‌رغم نابینایی، در سال ۱۹۰۲ وارد دانشگاه الازهر و سپس دانشگاه مصر شد و سرانجام با نوشتن رساله درباره ابوالعلاء معری، شاعر شکاک عرب دکتری خود را به پایان رساند (الجنیدی، ۱۹۷۷، ص ۲۱-۲۲). او با بورسیه دانشگاه مصر، در سال ۱۹۱۴ به فرانسه رفت و در دانشگاه مونپلیه به تکمیل ادبیات فرانسه، تاریخ و ادبیات یونان و لاتین پرداخت؛ سپس به مدت چهار سال در دانشگاه سوربن تحصیل کرد و در درس‌های دورکیم شرکت نمود. آشنایی او با اندیشه‌های امیل دورکیم تأثیر عمیقی بر روش‌شناسی او گذاشت. سرانجام با نوشتن رساله تحت عنوان «فلسفه اجتماعی ابن‌خلدون» به رتبه دکتری نائل شد (الجنیدی، ۱۹۷۷، ص ۲۲؛ عنایت، ۱۳۷۶، ص ۵۶). طه حسین پس از بازگشت به مصر، در ابتدا به‌عنوان استاد دانشگاه و سپس در مناصب مختلف فرهنگی و اجرایی، از جمله وزیر فرهنگ فعالیت کرد (عمار، ۱۴۳۵ ق، ص ۸۵).

مبانی روش‌شناختی

روش‌شناسی طه حسین در کتاب *الفتنه الكبرى* بر دو پایه شک دکارتی و مؤلفه‌های جامعه‌شناسی تاریخی استوار است. او با تلفیق این دو روش به تحلیل و بررسی واقعه قتل عثمان می‌پردازد.

شک دکارتی

طه حسین با روش «شک روشمند» دکارتی (دکارت، بی‌تا، ص ۴۶) به وقایع تاریخی صدر اسلام می‌نگرد. او معتقد است که باورهای جا افتاده و روایات تاریخی مربوط به صدر اسلام را که سال‌ها به‌عنوان امور مسلم و غیر قابل نقد تلقی می‌شدند، باید به‌مثابه پدیده تاریخی دیگر، با عقلانیت و بی‌طرفی علمی تحلیل کرد و از تفسیرهای مذهبی صرف و تلقی آنها به‌عنوان «حقایق دینی» پرهیز نمود (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۴-۵). بر این اساس، طه حسین با استفاده از این روش به دنبال دستیابی به قوانین اجتماعی و روانی حاکم بر رفتار انسان‌ها و جوامع است. اینجاست که جامعه‌شناسی دورکیم به کمک او می‌آید.

جامعه‌شناسی تاریخی امیل دورکیم

طه حسین برای تحلیل واقعه عثمان، از سه مفهوم «واقعیت اجتماعی»، «ساختار اجتماعی» و «بی‌طرفی ارزشی» جامعه‌شناسی تاریخی امیل دورکیم کمک می‌گیرد. او همچون دورکیم معتقد است که پدیده‌های اجتماعی واقعیت‌های عینی و مستقل از اراده افراد هستند که بر رفتار آنان تأثیر می‌گذارد. بر این اساس آنها را باید در چارچوب ساختارهای کلان جامعه (اقتصادی، سیاسی، فرهنگی) تحلیل کرد، نه با انگیزه‌های فردی.

این‌گونه تأمل و تحقیق کمک می‌کند به ریشه‌مسائلی دست یابیم که در زمانه عثمان شکل گرفت و یا زمانه عثمان را پدید آوردند، نه به این دلیل که عثمان زمامدار خلافت بود، بلکه از آن جهت که زمان آن رسیده بود که برخی از مسائل خودبه‌خود پدید آیند و برخی دیگر توسط مردم شکل بگیرند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۹).

سرانجام طه حسین همچون دورکیم معتقد است که برای اینکه اندیشمند اجتماعی بتواند پدیده‌های اجتماعی را همچون «امر واقع» مطالعه کند، باید تمام پیش‌داوری‌های شخصی، اخلاقی و دینی خود را کنار بگذارد. بر این اساس:

من هم تلاش می‌کنم که از مسیر انصاف بیرون نشده و طرفدار حزب و یا گروهی از مسلمانان نباشم؛ زیرا من نه هواخواه عثمان و نه شیعه علی علیه السلام هستم؛ یعنی می‌خواهم در این قضیه با نظری بنگرم که خالی از احساسات و هوای نفس و فارغ از تأثیر ایمان و دین است. به عبارت دیگر، نظر مورخ بی‌طرفی که خود را کاملاً از عواطف مختلف و هواهای نفس برداشته است (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۴-۵).

تلفیق «شک دکارتی» با جامعه‌شناسی تاریخی

طه حسین پس از بیان هر دو پایه روشی خود، به تلفیق این دو روش می‌پردازد. او همانند دورکیم به نقد عقلانی منابع تاریخی می‌پردازد و معتقد است که نمی‌توان بخشی از تاریخ را که می‌پسندیم بپذیریم و بخشی دیگر را که نمی‌پسندیم رد کنیم. او با این شک سیستماتیک، به سراغ روایات تاریخی می‌رود و آنها را نه از منظر سندیت که از منظر انسجام درونی و تطابق با واقعیت‌های اجتماعی مورد نقد قرار می‌دهد (طه حسین، ۱۹۵۱، ۱۷۲-۱۷۳). در واقع، او در مرحله نخست با استفاده از روش دکارتی همه روش‌های سنتی و تفسیرهای مبتنی بر ایمان و دین درباره قتل عثمان را زیر سؤال می‌برد تا به یک لوح سفید برسد؛ پس از آن در مرحله دوم با ابزار جامعه‌شناختی دورکیم، این واقعه را نه انحراف دینی و نه توطئه شخصی، بلکه نتیجه اجتناب‌ناپذیر تنش‌های درونی جامعه اسلامی در حال گذار از یک جامعه ساده بدوی به یک امپراتوری متمرکز و پیچیده می‌داند. بنابراین هدف طه حسین عبور از تاریخ روایی به تبیین علل اجتماعی - اقتصادی رویدادهاست.

بازتولید تحلیل طه حسین از علل قتل عثمان

طه حسین به‌درستی عوامل قتل عثمان را در گذشته‌های دورتر جست‌وجو می‌کند و ابتدا به بررسی نحوه حکومت‌داری رسول اکرم ﷺ و خلیفه اول و ثانی می‌پردازد. او معتقد است که حکومت‌داری رسول اکرم ﷺ بر دو مؤلفه توحید و عدالت استوار بود. نبی مکرم اسلام ﷺ بر اساس آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳)، مسلمانان را به عدالت میان آقا و نوکر، آزاد و بنده، نیرومند و ناتوان و توانگر و مستمند دعوت می‌کردند، و می‌فرمودند: «مردم همانند دندانه‌های شانه با یکدیگر مساوی‌اند» (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۰). سیره عملی پیامبر ﷺ هم در مکه و هم در مدینه به‌گونه‌ای بود که در ذهنیت دینی مسلمانان این‌گونه رسوخ یافته بود که عدالت اساسی‌ترین رکن اسلام بوده و انحراف از آن، انحراف از ایمان و بی‌اعتنایی به آن، بی‌اعتنایی به دین است (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۲). دو خلیفه اول نیز تلاش کردند به شیوه نبی اکرم ﷺ عدالت را بنیان حکومت قرار دهند. آنها هم در زندگی شخصی و هم در امور عمومی مسلمانان، عدالت را سرلوحه کار خود قرار داده بودند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۴-۱۵).

اما آیا این سیره توحیدی عدالت‌محور با طبیعت انسان که با خودخواهی، حرص و طمع بر منافع زودگذر سرشته شده است، سازگاری داشت؟ و آیا این سیره می‌توانست همچنان پایدار بماند و با تغییر سرشت مردم از آنها انسان‌های عالی بسازد، آن‌گونه که رسول اکرم ﷺ و دو خلیفه نخست بدان دعوت می‌کردند؟ در پاسخ به این پرسش، طه حسین معتقد است که باید بدانیم که حکومت اسلامی صدر اسلام چه نوع حکومتی بوده و شاخصه‌های اصلی آن چیست؟ او با رد دیدگاه‌های که حکومت اسلامی آن دوره را تئوکراسی، دموکراسی و نظام سلطنت عادلانه فردی می‌دانند، معتقد است که این حکومت، نظام عربی اسلامی خالص بود که پیشینه نداشت و پس از آن نیز تقلید نشد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۲۱-۳۲).

این حکومت بر اساس دو عنصر شکل گرفت: نخستین عنصر روحیه و ضمیر دینی بود که متأثر از وحی به مدت ۲۳ سال در قالب الفاظ قرآن، حدیث نبوی ﷺ و سیره عملی آن حضرت در درون مسلمانان ایجاد شده بود و کنش‌های فردی و جمعی آنها متأثر از این ضمیر دینی بود؛ دومین عنصر این حکومت، اشرافیتی که نه بر اساس نژاد، ثروت و مقام اجتماعی، بلکه بر مبنای مصاحبت با پیامبر ﷺ و تسلیم در برابر امر و نهی او، شکیبایی در سختی‌ها و فداکاری در راه خدا استوار بود، و اسلام علی‌رغم تفاوت نژادی، ثروت و مقام اجتماعی، در حقوق و واجبات میان آنها مساوات برقرار کرده بود. آنها دین را به مردم آموزش داده و در امور مختلف راهنمایی مردم بودند و پیامبر ﷺ بارها آنان را به‌عنوان آموزگار احکام دینی برای قبایل عرب می‌فرستاد. بدین ترتیب، این طبقه از همان ابتدای ظهور اسلام که هنوز در بیرون از حجاز انتشار نیافته بود، جایگاه برجسته در

میان مسلمانان پیدا کرد. با رحلت رسول اکرم ﷺ و انقطاع وحی، این طبقه محور اصلی حل و عقد امور مسلمین شد و انتخاب خلیفه، مشاور و امیر از میان آنها انتخاب می‌شد (طه حسین، ۱۹۵۱، ۳۲-۳۴).

پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، ابوبکر با نقل حدیثی از رسول گرامی اسلام ﷺ، مدعی امامت قریش شد و بدین ترتیب اشرافیتی شکل گرفت که بنیاد آن نه بر مصاحبت با پیامبر ﷺ، بلکه انتساب نسبی با آن حضرت بود. بر این اساس امامت ویژه قریش و جایگاه انصار در مقام مشاور قرار گرفت؛ درحالی که مفهوم رایج این واژه در میان مسلمانان صدر اسلام، مهاجرانی را دربر می‌گرفت که در اسلام پیش‌قدم بودند و زمان فتنه در مکه با پیامبر ﷺ جهاد می‌کردند و پس از آن در مدینه همراه با انصار نیروی مرکزی مسلمانان را تشکیل می‌دادند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۳۵-۳۶).

طه حسین پس از توضیح این دو عنصر، نتیجه می‌گیرد که این دو عنصر با گذشت زمان و شکل‌گیری حوادث و فتنه‌ها نمی‌توانستند همچنان اقتدار خود را حفظ کنند؛ زیرا عنصر ضمیر دینی که در میان یاران پیامبر ﷺ وجود داشت، به دلیل همراهی، حضور و تعامل با آن حضرت بود، موهبتی که نسل‌های بعدی از آن محروم بوده و هیچ ضمانتی وجود نداشت که آن را از پدران‌شان به ارث ببرند؛ ضمن اینکه این عنصر نیز دستخوش حوادث و فتنه‌ها شد و بسیاری از اصحاب پیامبر ﷺ نتوانستند سربلند از این آزمایش‌ها بیرون آیند (طه حسین، ۱۹۵۱، ۳۸-۳۹)؛ اما عنصر دوم، یعنی برجستگان از اصحاب پیامبر ﷺ نیز با گذشت زمان به سن پیری رسیدند و در معرض مرگ قرار داشتند. آنها جایگزین طبقه‌ای دیگری می‌شدند که چنین امتیازی نداشتند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۴۴-۴۵). بدین ترتیب با کمرنگ شدن این دو عنصر، تداوم حکومت صدر اسلام امکان‌پذیر نبود.

طه حسین پس از طرح این چارچوب مفهومی، به این نتیجه می‌رسد که برای فهم دوره خلیفه سوم، باید به بررسی علل و زمینه‌هایی پرداخت که حوادث زمانه عثمان را پدید آوردند و یا در زمان عثمان شکل گرفتند؛ زیرا این حوادث، علل و زمینه‌های آنها مهم‌تر از عاملیت‌هایی است که به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم در آنها شرکت داشتند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۴۹). در ادامه ضمن دسته‌بندی این علل و زمینه‌ها، به بررسی آنها می‌پردازیم

۱. علل ساختاری

۱-۱. خلأ قانونی

به باور طه حسین، فقدان قانون تدوین‌یافته یکی از اساسی‌ترین علل شکل‌گیری حوادث دوره عثمان است؛ زیرا با گذشت زمان و دور شدن از عصر نبوی ﷺ، بازدارندگی دو عنصر «ضمیر دینی» و «اشرافیت دینی» به تدریج کمرنگ شدند و امکان تداوم حکومت متکی به این دو عنصر منتفی بود. بنابراین لازم بود که بر اساس کتاب و سنت، قوانینی وضع می‌شد تا شیوه انتخاب، حدود حکمرانی، وظایف خلیفه را مشخص کرده و همچنین حقوق و وظایف ملت، ابزارهای انتخاب خلیفه، نظارت و کیفر او در صورت انحراف را مشخص می‌کرد. چنین اقدامی موجب می‌شد که از

یک‌سو اقدامات خلیفه تحت نظارت قرار گرفته و جلوی تحیر و تأویل‌های فردی او را می‌گرفت و از سوی دیگر مانع اختلاف و تفرقه می‌شد؛ اگرچه با وجود جنگ‌ها و فتوحات و تأسیس حکومت در سرزمین‌های که سابقه تمدنی و حکومتی نداشته و همچنین تربیت مردم بدوی، فرصت و زمینه مناسبی برای تدوین قوانین وجود نداشت. باین‌حال، فقدان قانون مدون به عثمان اجازه داد که در بخشش بیت‌المال به خویشان خود به بهانه صلّه رحم راه افراط در پیش گرفته و شکاف طبقاتی را رقم زند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۴۱-۴۵).

۱-۲. فقدان نهاد نظارتی

دومین علت ساختاری حوادث دوره خلیفه سوم، شورای شش نفره‌ای بود که عمر آن را تشکیل داد. به باور طه حسین، کم بودن تعداد اعضای شورا و کوتاه بودن دوره فعالیت آن به مدت سه روز، نقص عمده این شورا بود. اگر اعضای بیشتری از مهاجرین به‌ویژه از میان افرادی که به دلیل شرکت در جنگ، در مدینه حضور نداشتند و همین‌طور برخی از انصار با داشتن صرف حق نظارت، عضو شورا می‌شدند و این شورا به‌صورت قانونی پس از تعیین خلیفه، وظیفه نظارت بر فعالیت‌های خلیفه را به عهده می‌گرفت، وضعیت بدین نحو پیش نمی‌رفت (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۶۲-۶۳).

۲. علل اقتصادی

۲-۱. سیاست‌های مالی

عثمان خلافت خود را با یک چرخش مهم آغاز کرد. او با کنار گذاشتن سیاست‌های سختگیرانه عمر، مقرری مردم را دو برابر کرد، بی‌آنکه خرجی بر زندگی مردم افزوده و یا دخلی تازه نصیب خزانه بیت‌المال شده باشد. او همچنین به بخشش‌های گسترده از بیت‌المال روی آورد و مردم را از شهرها برای گرفتن جایزه و هدایای مالی فراخواند. بخشش‌های مالی عثمان بدین مقدار متوقف نشد، بلکه علاوه برای افزایش مقرری اصحاب خاص پیامبر ﷺ، برای برخی از اصحاب پیامبر ﷺ مبالغ بسیار بزرگی مانند شش صد هزار (درهم یا دینار) برای طلحه و دو بیست هزار برای زبیر بخشش نمود (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۷۴-۷۷).

طه حسین معتقد است که بدون شک این بخشش‌ها برای ایجاد و افزایش محبوبیت خلیفه و همدلی مردم بود (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۷۵)، اما این تخلف از سیره عمر، نه از سر فساد، بلکه ناشی از «اجتهاد» شخصی عثمان و «سخاوت ذاتی» او بود که پیش از خلافت نیز تاجری سرمایه‌دار به‌شمار می‌رفت. عثمان بر اساس روحیه سخاوتمندانه خود پس از خلافت، گمان می‌کرد اختیار دارد در بیت‌المال تصرف کند و مانند سابق به خویشان خود بذل و بخشش کند؛ درحالی‌که ابوبکر و عمر پیش از خلافت هم ثروت چندانی نداشتند و اهل بذل و بخشش نیز نبودند و پس از خلافت نیز به همان روش سابق عمل کردند و بلکه بر خود سخت گرفتند که مبادا به گناه بیفتند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۹۰).

نکته دوم «اجتهاد» شخصی عثمان بود که نه در اصل خلافت و نه در حیطه اختیارات خلیفه اجازه نظارت به مردم نمی‌داد؛ از این رو هنگامی که مردم از عثمان خواستند از خلافت کناره‌گیری کند، وی گفت جمله‌ای را که خدا بر تن من کرده در نخواهم آورد حتی اگر گردن مرا بزنید. بدین ترتیب عثمان باور داشت که مشروعیت خلافت او از ناحیه مردم نیست تا آنها اختیار عزل او را داشته باشند؛ لذا مسلمانان باید ظلم او را تحمل کنند و قضاوت را به خدا بسپارند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۹۱-۱۹۲). بر اساس همین «اجتهاد» شخصی عثمان می‌گفت که ابوبکر و عمر به خاطر رضای خدا بر خود و خویشان خود سخت می‌گرفتند و ستم می‌کردند و من به خاطر رضای خدا بر خویشان خود بذل و بخشش می‌کنم (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۹۳).

البته بخشش‌های عثمان به اموال منقول ختم نشد، بلکه او اموال غیرمنقول مثل زمین‌های فتح‌شده را نیز بذل و بخشش می‌کرد. بر همین اساس، یکی از ایرادهای اصلی که بر سیاست‌های مالی عثمان وارد شده، این است که او زمین‌های گسترده‌ای را در شهرها تیول بنی‌امیه کرد. اهل سنت و جریان کلامی معتزله این اقدام عثمان را برای آبادانی زمین‌ها و انتفاع مسلمانان حمل کرده‌اند، اما شیعه در رد آن گفته است که بنی‌امیه یا قبیله قریش چه تخصصی در کشاورزی داشتند؛ ضمن اینکه عثمان نیز چنین دفاعی از خود نکرده است. با این وجود، طه حسین این اقدام عثمان را ناشی از «اجتهاد» شخصی عثمان می‌داند؛ از این رو نمی‌توان بر او خرده گرفت که چرا خمس غنائم افریقا را به عبدالله بن سعد بن ابی‌سرح و همین‌طور یک‌پنجم خمس غنائم افریقا را به مروان بن حکم و سرمایه‌های هنگفتی را به دیگرانی چون طلحه و زبیر بخشید (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۹۳-۱۹۵).

۲-۲. طرح اصلاحات ارضی

به باور طه حسین، طرح اصلاحات ارضی عثمان مبنی بر اجازه تعویض زمین‌های فتح‌شده با زمین‌های در حجاز و دیگر شهرهای عربی یک «انقلاب اقتصادی» بود. این طرح پس از گزارش سعید بن عاص اموی والی جدید، از اوضاع کوفه ارائه شد. سعید در این گزارش به عثمان نوشته بود که این شهر به دلیل روبه کاهش بودن اصحاب باسابقه پیامبر ﷺ و قاریان قرآن از یک‌سو و گسترش نوخاستگان، اعراب مرزی، برده‌زادگان و اسیران جنگی از سوی دیگر، آستان حوادث و فتنه‌هاست. عثمان پس از آگاهی از این مسئله، تصمیم گرفت طرح معاوضه زمین‌های فتح‌شده را با زمین‌های داخلی اجرا کند. او گمان می‌کرد با اجرای این طرح خاطر خرده‌مالک‌های که در خارج از حجاز زمین داشتند آسوده شده و از این طریق هجوم عرب‌های شکست‌خورده به شهرها (مانند بصره و کوفه) کنترل و عرب‌های حجاز را در شهرهای خود نگه دارد؛ ضمن اینکه اسیران و بردگان را نیز به شهرهای عربی کشانده و با اشتغال آنها در زمین‌های فوق، زمینه فتنه‌ها را از بین ببرد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۰۲-۱۰۴).

اما این طرح، آسیب‌ها و مفاسد زیادی را در پی داشت. درحالی‌که عمر با منع خروج اصحاب از مدینه بستری فراهم آورده بود که سرمایه آنها را کد مانده و از این طریق انحراف آنها به‌خصوص قریش و جمع شدن مردم گرد آنها و شکل‌گیری حزب، گروه و... جلوگیری نماید (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۰۷)، اما عثمان با اجرای این طرح، ضمن اینکه زمینه مصرف نادرست مال مسلمانان، عدم تعادل بودجه و ستم‌های ناشی از آن بر رعیت را فراهم آورد، دو پیامد عمده داشت: نخست اینکه به ثروتمندان اجازه داد با خرید زمین‌های خرده‌مالکان در عراق و شهرهای دیگر نوینباد تازه فتح‌شده، مالکیت‌های بزرگی را ایجاد کرده و کارگران زیادی از برده و آزاد را استثمار کنند و از این طریق اشرافیتی شکل گرفت که مولود ثروت سرشار و کارگران زیاد بود؛ دوم، خریداران زمین‌های عربی به‌خصوص زمین‌های حجاز، برای برداشت محصول خود، بردگان زیادی را به‌کار گرفتند و از این طریق طبقه‌ای ثروتمندی شکل گرفت که دسترنج اسپران و بردگان حاصل از فتوحات را خورده و خود به عیاشی و برپایی مجالس لهو و لعب می‌پرداختند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۰۵).

بدین ترتیب، طرح اصلاحات ارضی عثمان نتوانست اهداف او را محقق سازد و به‌جای آن، جامعه اسلامی را به سمت سرمایه‌داری و ایجاد فاصله شدید طبقاتی سوق داد. از یک طرف ثروتمندانی با دارایی‌ها سرشار و نیروهای وسیع و از طرف دیگر، طبقه کارگر تهی‌دست که باید با اشتغال در زمین‌های ثروتمندان اسباب عیش و نوش آنها را فراهم کنند و در این میان طبقه‌ای دیگری که ساکن شهرها، مراقب مرزها و مدافع منافع ثروتمندان بودند، شکل گرفتند. در نتیجه بذر اختلاف و انقلابی کاشته شد که از رقابت میان ثروتمندان بر سر مال و نیرو و کینه توده نسبت به سرمایه‌داران نشئت می‌گرفت (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۰۹).

۳. علل سیاسی

۳-۱. عزل و نصب کارگزاران

هنوز یک سال از حکومت نگذشته بود که عثمان عزل و نصب والیانی را که عمر به‌کار گمارده بود، آغاز کرد. سیاست کلی عثمان در عزل و نصب کارگزاران بر دو شاخص اهمیت شهرها و خاندان بنی‌امیه استوار بود. او در شهرهای که اهمیت نداشتند کارگزاران عمر را جز در مواقع ضرورت عوض نکرد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۸۹)، اما در شهرهای مهم چون شام، مصر، کوفه و بصره که اهمیت نظامی، اقتصادی و یا مرزهای مهم داشتند، از خاندان بنی‌امیه برگزید؛ مانند معاویه در شام، ولیدبن عقبه بن ابی‌معیط در کوفه پس از عزل سعدبن ابی‌وقاص و سعیدبن ابن‌عاص اموی پس از عزل ولید، عبدالله بن ابی‌سرح برادر رضاعی عثمان پس از عزل عمرو بن العاص در مصر، عبدالله بن عامر پسر دایی عثمان در بصره پس از عزل ابوموسی اشعری. طه حسین معتقد است که علی‌رغم بی‌تجربگی و سابقه منفی برخی از این افراد؛ مانند عبدالله بن ابی‌سرح که پیامبر ﷺ را بسیار آزرده بود و حتی

خون او مباح اعلام شده بود و ولیدبن عقبه که به پیامبر ﷺ دروغ گفته بود و مرتد شد، عثمان آنها را برگزید و جز در مواقعی که به دلیل عیاشی، خودفروشی و شراب‌خواری و یا ظلم و ستم فراوان، تحت فشار قرار نمی‌گرفت، این کارگزاران را عزل نمی‌کرد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۸۷-۱۸۹).

۲-۳. تمرکز قدرت در شام

طه حسین معتقد است که سپردن تمام منطقه شام و فلسطین به معاویه و اعطای اختیارات گسترده به او از یک‌سو و برخلاف سیره عمر، اجازه کشورگشایی و ورود به جنگ دریایی از سوی دیگر، باعث ایجاد یک قطب قدرت موازی در شام شد؛ به‌گونه‌ای که فرماندهی چهار سپاه را به عهده داشت. بدین ترتیب، عثمان بدون تردید به تقویت بنی‌امیه پرداخت و زمینه انتقال خلافت به آنها را فراهم آورد. در صورتی که اگر عثمان سیره عمر را ادامه می‌داد و معاویه را تنها بر حکومت دمشق و اردن باقی می‌گذاشت و حمص و فلسطین را تحت حکومت مستقیم مدینه اداره می‌کرد، از یک‌سو می‌توانست با به‌کارگیری نسل جوان عرب، ناراضی‌ها و خشم آنان را کنترل کند و از سوی دیگر، در هنگام بروز فتنه معاویه، او قادر نمی‌بود زمینه‌ای برای دستیابی به خلافت فراهم آورد؛ بلکه تعیین خلیفه همچنان از مسیر شورا و اجماع مسلمانان صورت می‌گرفت.

جالب آنکه در شورش علیه خلافت عثمان، معاویه از حمایت عثمان خودداری کرد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۲۱۹-۲۲۱).

۳-۳. عدم حمایت کارگزاران

پرسش مهمی که به باور طه حسین در اینجا مطرح می‌شود و گذشتگان از پاسخ به آن خودداری کرده‌اند، این است که چرا در محاصره چهل روزه منزل عثمان که به قتل او منجر شد، کارگزاران عثمان در حمایت از او تأخیر کردند؛ درحالی که عبدالله بن ابی‌سرح فرماندار مصر، ابوموسی اشعری فرماندار کوفه و عبدالله بن عامر فرماندار بصره همگی از خروج مردم منطقه تحت فرمان خود برای قیام در مدینه اطلاع داشتند. معاویه فرمانده سرزمین پهناور شامات با چهار سپاه مجزا نیز از طریق عبدالله بن ابی‌سرح اطلاع یافته بود، اما هیچ‌کدام در حمایت از خلیفه اقدام سریع و لازم را از خود نشان ندادند. عجیب آنکه ابن‌عباس که بنا به نقلی به فرمان عثمان به حج رفت و نامه وی را برای حاجیان خواند، نه حاکم مکه و نه حاجیان عکس‌العملی از خود نشان ندادند؛ درحالی که اگر هریک از اصحاب سنگی به شورشیان پرت می‌کردند آنها شکست می‌خوردند. پاسخ ابتدایی طه حسین این است که مردم دچار سستی شده بودند و فرمانداران نیز چیزهای در درون خود نهفته داشتند که موجب تأخیر در حمایت از عثمان شد؛ ضمن اینکه مردم مدینه بیشتر طرفدار شورشیان بودند. اما طه حسین علت اصلی روگردانی مردم از حمایت خلیفه را سیاست‌های حکومتی او می‌داند که نه به خلافت شباهت داشت و نه پادشاهی، بلکه میان این دو بود (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۲۱۹-۲۲۰).

۴. علل اجتماعی - فرهنگی

۴-۱. تغییر بافت جمعیتی

طه حسین بافت جامعه اسلامی دوره خلافت عثمان را به چهار دسته قریش، انصار به‌ویژه نسل جوانان آنها، اعرابی که به زور یا به اختیار مسلمان شده بودند، مردمی که شکست خورده و سرزمین‌شان فتح شده بود، دسته‌بندی می‌کند. عمر با راهبردهای سخت‌گیرانه، خشونت‌آمیز و عدم اجازه خروج از مدینه نسبت به قریش (به دلیل اطلاع از خودخواهی، حرص و مال‌اندوزی، جاه‌طلبی و امکان بروز فتنه)، اعمال رویکرد مشورتی و مشارکتی نسبت به انصار و مساوات نسبت به اعراب بادیه‌نشین و مردم شکست‌خورده، جامعه را کنترل می‌کرد، اما در دوره عثمان بافت جمعیتی تغییر کرده بود، نسل جدیدی از انصار که در دوره عمر هنوز نوجوان به‌شمار می‌رفتند، در این دوره با آگاهی از موقعیت اجتماعی خود، خواستار مشارکت در قدرت بودند. همین‌طور جمعیت اعرابی که به فتح‌های متعدد نائل شده و مأموریت پاسبانی در مرزها را داشتند و در شهرها و یا مرزها ساکن بودند، بسیار افزایش یافته بود. در کنار این‌ها جمعیت اهل ذمه، یعنی مردمی که شکست خورده و شهرهای آنان توسط مسلمانان فتح شده بود نیز، روزبه‌روز افزایش می‌یافت. این دو طبقه از رعیت عثمان، خواستار رعایت عدالت و تساوی حقوق بودند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۸۳-۸۶).

اما عثمان بدون توجه به این بافت اجتماعی و تغییر آن، به قریش اجازه خروج از مدینه صادر و در اداره حکومت، خاندان بنی‌امیه را بر دیگران مسلط کرد. بدین ترتیب از یک‌سو، امکان شکل‌گیری و گسترش شکاف طبقاتی، ایجاد گروه‌های سیاسی و انحراف آنها را فراهم؛ و از سوی دیگر، سایر دسته‌های جامعه اسلامی را از مشارکت در حکومت، برخوردار از عدالت و مساوات محروم کرد. بدین ترتیب، این دسته‌ها به این نتیجه رسیدند که حکومت عثمان اشرافی است و بر مبنای خودخواهی و خودمحوری بنی‌امیه و تاحدی قریش استوار بوده و آنها طبقه زیردست به‌شمار می‌روند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۸۳-۸۵).

۴-۲. مخیله اجتماعی

طه حسین در کنار سایر عوامل، به تأثیر روانی وقایع در افکار عمومی نیز توجه دارد. به عقیده او، عثمان از روزی که انگشتر پیامبر ﷺ را در چاه اریس گم کرد، ذهنیت منفی در میان مسلمانان شکل گرفت و آهسته آهسته این ذهنیت منفی گسترش یافت. این انگشتر از پیامبر ﷺ به ارث رسیده و خلفای پیشین فرمان‌ها و نامه‌ها را با آن امضا می‌کردند و در واقع، کارکرد نمادین آن جانشینی پیامبر ﷺ بود. گم شدن این انگشتر در ذهن مردم به‌عنوان «فال بد» تفسیر شد و از این طریق، ضربه بزرگی به مشروعیت نمادین خلیفه وارد شد. اگرچه عثمان انگشتر جدیدی همانند انگشتر پیامبر اکرم ﷺ ساخت، اما هیچ‌گاه در ذهنیت مردم اعتبار نیافت (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۲۰۰-۲۰۱).

۵. ویژگی‌های فردی عثمان

عثمان در سنین پیری، یعنی ۷۰ سالگی به خلافت رسید. از نظر طه حسین او مردی باحیا، سخاوتمند، خوش اخلاق بود و نسبت به مردم حسن ظن داشت. طه حسین معتقد است با توجه به این ویژگی‌ها، اگر عده‌ای حریص در میان خویشاوندان چنین مردی باشد و چشم به قدرت دوخته باشند، رخداد چنین مصیبت‌هایی طبیعی خواهند بود. بر این اساس، گروهی از اصحاب در دوران خلافت عثمان به رفاه و ثروت دست یافتند و به تدریج روحیه دنیاطلبی در آنان تقویت شد. همین امر موجب گردید که برخی از ایشان خود را در شأنی کمتر از عثمان نبینند و حتی گمان کنند که در اداره جامعه از او شایستگی و توانایی بیشتری دارند. این امر بر مشکلات خلیفه می‌افزود و مسائل سیاسی و اجتماعی را پیچیده‌تر می‌کرد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۲۱۷).

۶. فقدان سیاست‌های قضایی

فقدان سیاست قضایی روشن در دوره عثمان از دیگر عوامل چالش‌برانگیزی بود که بارها خشم عمومی را برانگیخته بود. عثمان بدون برگزاری جلسه محاکمه و ارائه فرصت دفاع به متهمان به اجرای حد، تعزیر و مجازات می‌پرداخت. او برخلاف سیره نبوی ﷺ و خلفای پیشین، هم خود مستقیماً و هم دست کارگزاران خود را در ستم و تعدی به مال و جان مردم باز گذاشت. او سه تن از اصحاب پیامبر ﷺ را بدون محاکمه مجازات کرد. به دستور او عمار بن یاسر را آن چنان زدند که دچار فتق شد و عبدالله بن مسعود را چنان با خشونت از مسجد بیرون کشیدند که یکی از دنده‌های او شکست. همین‌طور ابوذر را به اجبار تبعید کرد؛ درحالی‌که جرم این اصحاب تنها اعتراض بر سیاست‌های خلیفه و کارگزاران او بود (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۹۸).

همچنین عثمان به کارگزاران خود اجازه داد که با مشاهده مخالفت مردم، آنها را تبعید کنند. بر همین اساس، کارگزاران او گروهی از مردم را بدون محاکمه و فرصت دفاع، دست‌به‌دست می‌گردانیدند؛ سعید برای معاویه می‌فرستاد، معاویه به سعید و آن دو به عبدالرحمن بن خالد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۹۸-۱۹۹). ابتدایی‌ترین پیامد این اقدامات خشم عمومی بود که نمونه آن را در نامه مالک اشتر به عثمان می‌خوانیم. او در این نامه می‌نویسد:

از مالک بن حارث به خلیفه درمأنده خطاکار که از سنت پیامبر ﷺ منحرف شده و به حکم قرآن پشت کرده... دست خود و عمالت را از ظلم و ستم بر ما و تبعید نیکان ما بازدار تا تو را اطاعت کنیم... و از جنایاتی که بر نیکان ما کردی و پارسایان ما را تبعید و از خانه‌هایمان رانده‌ای پوزش بطلبی (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۲۹).

۷. تناقض تبیین دینی و جامعه‌شناختی

طه حسین پس از بررسی رخدادها و حوادثی که در شکل‌گیری خشم عمومی که به انقلاب ۳۵ هجری و قتل عثمان انجامید، به بررسی دیدگاه‌های پیشینیان و نتیجه‌گیری نهایی می‌پردازد. او معتقد است که انتخاب عثمان

هم مثل ابوبکر و عمر درست بود و اگر خلافت ابوبکر و عمر یک نفر مخالف داشت، انتخاب عثمان و بیعت با او بدون مخالف صورت گرفت، اما بیعت قراردادی است میان امام و رعیت که هر دو باید بدان ملتزم باشند. عثمان متعهد شده بود که مطابق کتاب و سنت و سیرهٔ دو خلیفهٔ قبل عمل کند. حال، پرسش اصلی این است که آیا عثمان طبق مفاد بیعت عمل کرد یا خیر؟ در صورت نخست مسلمانان حق مخالفت نداشته تا چه رسد به شورش و قتل، اما در صورت دوم اطاعت او واجب نیست (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۷۳-۱۷۴).

طه حسین معتقد است که پیشینیان، تمامی رخدادهای و اتفاقات دورهٔ عثمان را از منظر دینی و معیار کفر و ایمان نگریده‌اند؛ درحالی‌که این رخدادهای سه دسته تقسیم می‌شوند: دستهٔ نخست رخدادهای است که کاملاً جنبهٔ دینی داشته و مربوط به نصی از نصوص قرآن و یا سنت پیامبر ﷺ بودند؛ دستهٔ دوم و سوم رخدادهایی هستند که به ترتیب مربوط به امور سیاسی و نظام اجتماعی می‌شدند. معیار سنجش در دستهٔ نخست همان نص قرآن و سنت پیامبر ﷺ است، اما در دو دستهٔ بعدی، ملاک اجتهاد شخصی امام است که این اجتهاد ممکن است به خطا یا به صواب بیانجامد، ولی تا زمانی که امام به اجتهاد خود عمل کند، در دین او زیانی وارد نمی‌شود (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۷۰).

طه حسین با این مقدمه، رخدادهای چون بخشش قصاص عبدالله بن عمر در قضیهٔ قتل هرمان، جفینه (مسیحی اهل حیره) و دختر ابولؤلؤ، تمام خواندن نماز در منا، زکات اسبها، اختصاص قرق در چراگاهها، صرف پول صدقه در کار جنگ و مصالح عمومی دیگر، تحمیل قرائت واحد و آتش زدن سایر نسخه‌های قرآن و برگرداندن حکم بن ابی‌العاص عموی عثمان و خانوادهٔ او، علی‌رغم تبعید او از سوی پیامبر ﷺ به دلیل آزار و اذیت نبی اکرم ﷺ، را در دستهٔ نخست قرار می‌دهد. او با بررسی دو دیدگاه مدافع و مخالف عثمان در مورد این رخدادهای، نتیجه می‌گیرد که هیچ‌کدام این رخدادهای به‌جز برگرداندن حکم بن ابی‌العاص، غیر قابل توجیه نبوده و زیانی به دین عثمان وارد نمی‌کنند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۷۵-۱۸۴).

تنها موردی که نمی‌توان از آن دفاع کرد، برگرداندن حکم بن ابی‌العاص و خانوادهٔ اوست که مخالف با منع صریح پیامبر ﷺ صورت گرفته است. علاوه بر اینکه، عثمان مال فراوانی نیز به او بخشید و مروان بن حکم را به‌عنوان وزیر و مشاور قرار داد. روشن است که عثمان، حکم بن ابی‌العاص و فرزندانش را به مدینه آورد که پشتیبان او باشد نه از روی عاطفه و مهربانی. با این حال، این تخلف نیز زیانی به دین او نمی‌رساند؛ زیرا هیچ اصل و رکن دین را تغییر نداده است! (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۸۴-۱۸۵).

اما در رخدادهای سیاسی و اجتماعی مانند عزل و نصب کارگزاران، سیاست مالی و اقتصادی و برخورد او با منتقدان و مخالفان که پیش‌تر مورد بررسی قرار گرفت، سیاست‌های عثمان مطابق پیمان بیعت نبوده و دفاع سنیان و معتزلیان از عثمان متکلفانه است (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۸۷-۱۹۹). بدین ترتیب انقلابیون حق داشتند شورش کنند و در صورتی که سایر مسلمانان با آنها متحد می‌شدند، عثمان را مورد بازخواست قرار داده و اگر او

را شایسته ادامهٔ خلافت ندیدند، امام دیگر انتخاب کنند. اما به دلیل نداشتن وکالت از جانب مسلمانان، آنها حتی حق محاصره و حق خلع خلیفه را نداشتند، تا چه رسد که خون او را بریزند. البته علی‌رغم توجیهات متعددی که برای قتل خلیفه شمرده شده، به نظر می‌رسد محیط اجتماعی و سیاسی از یک‌سو و تقدیر الهی از سوی دیگر بر این رفته بود که این واقعه اتفاق بیفتد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۲۲۲).

۸. ارزیابی انتقادی تحلیل طه حسین

۸-۱. نقدهای مبنایی

۸-۱-۱. عقل‌گرایی افراطی

طه حسین با تکیه بر عقلانیت مدرن و شک‌دکارتی، تاریخ را عرصه‌ای می‌داند که تنها با ابزارهای عقلانی و تجربی قابل تحلیل است. این رویکرد افراط‌گرایانه نسبت به عقل (پارسانیا، ۱۳۹۷، ص ۱۰۵-۱۰۶) موجب می‌شود که از نقش عناصر و ارزش‌های دینی مانند ایمان و اعتقاد به غیب، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد، شهادت و عدالت در شکل‌دهی به رویدادها، غفلت ورزیده و اعتراضات علیه عثمان را صرفاً برآمده از عوامل اقتصادی و اجتماعی بداند؛ درحالی‌که در منابع تاریخی مانند *تاریخ الطبری*، تأکید شده که انگیزهٔ بسیاری از معترضان «الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» و دفاع از سنت پیامبر ﷺ بوده است (طبری، ۱۳۶۲، ج ۶ ص ۲۱۳۴-۲۱۳۶).

۸-۱-۲. غفلت از مبانی کلامی

در دوران خلافت عثمان، مفاهیم کلامی مانند شرایط عدالت در امام، حدود اختیارات خلیفه و مفهوم بیعت، محور مناقشات بودند. اگرچه طه حسین در بخش خلاً قانون و فقدان نهاد نظارتی، نبود قوانین تدوین‌یافته و نهاد نظارتی را یکی از عوامل اساسی در شکل‌گیری حوادث عثمان می‌داند، اما این مفاهیم را تنها در سطح کلی جامعهٔ اسلامی تحلیل می‌کند و گفتمان معترضان و انقلابیون را خالی از این مفاهیم می‌داند؛ درحالی‌که «تقسیم بیت‌المال» و «انتقاد از انحصار قدرت در بنی‌امیه» در گفتمان معترضان، صرفاً یک اعتراض مادی نبود، بلکه نبرد بر سر تفسیر دینی عدالت بود (طه حسین، ۱۹۵۱، ۲۳۳۵؛ مادلونگ، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷-۱۳۹)؛ چنانچه اعتراض عبدالله بن مسعود بر شیوهٔ تقسیم بیت‌المال در کوفه که موجب عزل او و قطع مقرری او شد و همین‌طور اعتراض‌های مکرر ابوذر غفاری و عمار یاسر نشانگر این نکته بود.

۸-۱-۳. تعارض معرفت‌شناختی عقل مدرن و معرفت دینی

رویکرد معرفت‌شناختی طه حسین، مبتنی بر شک‌دکارتی (شک در هر چیزی تا زمانی که با عقل اثبات شود) است. این رویکرد، با معرفت‌شناسی اسلامی که نقل و حیانی را به‌عنوان منبع معتبر می‌پذیرد، در تعارض است. بر این اساس، طه

حسین، همان‌گونه که در بخش روش‌شناسی (تلفیق شک دکارتی با جامعه‌شناسی تاریخ) متذکر شد، هنگام مواجهه با روایاتی که اقدامات صحابه را با استناد به آیات قرآن یا سنت پیامبر ﷺ توضیح می‌دهند، یا آنها را نادیده می‌گیرد و یا به تفسیری عقلانی تقلیل می‌دهد. به‌طور نمونه در رخدادهای قصاص عبیدالله بن عمر، علی‌رغم آیات متعدد (بقره: ۱۷۸ و ۱۷۹؛ اسراء: ۳۳) که صراحت بر قصاص دارد، طه حسین با توجیه‌های متعدد عقلی نظیر مصالح مسلمین و دستور قرآن به عفو و ولی دانستن عثمان آن را تخلف عثمان از حکم الهی نمی‌داند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۷۷-۱۷۸). مورد دیگر، تمام خواندن نماز در منا است که تمامی صحابی پیامبر ﷺ و همراهان عثمان در این سفر، آن را بدعت و مخالف سنت مستفیض پیامبر؟ ص؟ و سیره نبوی ﷺ و شیخین شمرند، اما طه حسین این بدعت عثمان را به دلیل ترس عثمان از اعراب بیابانی که مبادا به اشتباه بیفتند، اجتهاد عثمان (علی‌رغم وجود نص!) می‌داند که با هدف خیر مسلمانان صورت گرفته است (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). همچنین زکات اسبها، صرف پول صدقه در کار جنگ و مصالح عمومی دیگر و برگرداندن حکم بن ابی‌العاص عموی عثمان و خانواده او، از دیگر موارد این تفسیر عقلانی است.

۸-۲. نقدهای روش‌شناختی

۸-۲-۱. عدول از بی‌طرفی

بی‌طرفی ارزشی یکی از مؤلفه‌های اصلی روش‌شناسی طه حسین است (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۵۴)، اما در عمل، برای توجیه اقدامات عثمان (مانند بخشش خمس غنائم به مروان) به استدلال‌های متکلمان معتزله متوسل می‌شود که می‌گفتند حاکم اسلامی مجاز است در مصلحت عمومی، در اموال عمومی تصرف کند؛ درحالی‌که دیدگاه اهل حدیث که هرگونه تصرف در بیت‌المال را نیازمند نص صریح شرعی می‌دانستند و یا اعتراض عبدالرحمن بن عوف که این اقدام را «بدعت در سنت پیامبر ﷺ» می‌خواند، نادیده می‌گیرد. این رویکرد که در موارد متعدد دیگر مانند برگرداندن حکم بن ابی‌العاص (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۸۵)، دموکراتیک توصیف کردن انتخاب عثمان، توجیه اقدام عمر برای انتخاب خلیفه بدین‌گونه که او هم به پیامبر ﷺ و هم به ابوبکر تأسی کرد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۵۴)، بی‌طرف بودن علمی او را زیر سؤال می‌برد (امینی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۱).

۸-۳. نقصان‌های شناختی

مراد از نقصان‌های شناختی بررسی میزان توجه یا بی‌توجهی طه حسین به ابعاد پیچیده و چندلایه واقعه، مانند بعد کلامی - اعتقادی است.

۸-۳-۱. نادیده گرفتن انگیزه‌های اعتقادی

طه حسین احتمالاً تحت تأثیر دورکیم به شدت بر عوامل ساختاری مانند عوامل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی

تأکید و از رویکرد تفسیری غفلت می‌ورزد و به همین دلیل از تحلیل انگیزه‌های عمیق اعتقادی شخصیت‌هایی مانند ابوذر غفاری، عمار یاسر و مالک اشتر که بر اساس دفاع از عدالت اجتماعی قیام کردند، غافل می‌ماند. چنانچه عمار یاسر در اعتراض به معاویه که بیت‌المال را مال‌الله می‌پنداشت و خود را نایب خلیفه‌الله می‌دانست، معتقد بود که بیت‌المال مال مسلمین است و باید در مصارف عمومی آنان مصرف شود (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۶۴). همچنین متن نامه مالک اشتر که عثمان را فردی منحرف از سنت پیامبر ﷺ و پشت کرده به حکم قرآن خطاب می‌کند، گویای انگیزه‌های اعتقادی نویسنده است (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۲۹).

۲-۳-۸. غفلت از منابع شیعی

طه حسین در تحلیل‌های خود به منابع اهل سنت استناد می‌کند و از منابع تاریخی شیعه که می‌توانست دیدگاه متوازن‌تری ارائه کند، بهره‌چندانی نمی‌برد. برخی از مهم‌ترین منابع شیعی که طه حسین می‌توانست در کتاب خود استفاده کند عبارت‌اند از: نهج‌البلاغه، الارشاد شیخ مفید، الاحتجاج طبرسی، تاریخ یعقوبی، شرح نهج‌البلاغه از ابن‌ابی‌الحدید معتزلی. در این منابع نقاط عطف زمانه عثمان به‌گونه‌ای غیر از آنچه طه حسین روایت کرده، آمده است. به‌طور نمونه درحالی‌که از نظر طه حسین امام علی ﷺ خلافت را حق شخصی خود نمی‌دانست، بلکه آن را به شورا و تصمیم جمعی سپرد و روز بیعت نیز چون شرط عبدالرحمن بن عوف را که تبعیت از روش شیخین بود، نپذیرفت، خلافت به عثمان رسید (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۶۰-۶۴)، اما امام علی ﷺ در خطبه شقشقیه، شورا را ابزار سیاسی برای کنار گذاشتن خود می‌دانست و نسبت به مشروعیت آن اعتراض داشت. امیرالمؤمنین ﷺ در این خطبه از اینکه او هم‌سنگ اعضای شورای شش نفره قرار گرفته به خدا شکایت می‌برد و معتقد است که از روی ناچاری با این شورا هماهنگ شده است (نهج‌البلاغه، خطبه ۳). علاوه بر این، در تاریخ یعقوبی نیز عدم رضایت امام علی ﷺ نسبت به انتخاب عثمان و وجود مخالفین دیگری چون مقداد، ابوذر و عبدالله بن مسعود نیز آمده است؛ ضمن اینکه یعقوبی دلیل عدم اعتراض علی امام علی ﷺ و یاران اندکش را، همان اندک بودن یاران می‌داند (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۴-۵۵). همچنین برخلاف دیدگاه طه حسین که برگرداندن حکم‌بن‌ابی‌العاص را توجیه کرده و زیان‌بخش در دین عثمان نمی‌داند، یعقوبی این اقدام عثمان را ضمن تخلف از سیره پیامبر اسلام ﷺ و سیره شیخین، موجب ایجاد اعتراض مسلمانان می‌شمارد (یعقوبی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۶). بنابراین نادیده گرفتن منابع شیعی موجب شده است که تحلیل‌های طه حسین یک‌سویه باشد.

۴-۸. کشف مغالطات: مغالطه تأکید بر علل اقتصادی

او دچار مغالطه «تقلیل‌گرایی» شده است؛ یعنی علل پیچیده یک پدیده (ترکیبی از عوامل سیاسی، اعتقادی، اقتصادی و شخصی) را تنها به یک علت (عوامل اقتصادی) تقلیل می‌دهد و دیگر عوامل را کمرنگ جلوه می‌دهد

(محمدشاکر، بی‌تا، ص ۵۲۴). در واقع، طه حسین با تکیه بر روش دورکیمی، از دوگانه ساختار و عاملیت، بر ساختار تأکید می‌کند و عاملیت را نادیده می‌گیرد. بر همین اساس، هم در ابتدای کتاب پیش از آنکه به بررسی رخدادهای زمانه عثمان بپردازد، ساختارها و رخدادهای اجتماعی را موجب شکل‌گیری انقلاب سال ۳۵ هجری می‌داند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۹) و هم در پایان نتیجه می‌گیرد که محیط و زمینه‌های اجتماعی به معنای عام عامل اصلی این رخدادهای بود (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۲۲۲).

۸-۵. معارضه‌های نظری

۸-۵-۱. تناقض در توجیه اقدامات عثمان

یکی از اساسی‌ترین معارضه‌های نظری که موجب ضعف تحلیل طه حسین می‌شود، توجیه اقدامات بحث برانگیز عثمان مانند بخشش بیت‌المال به بستگان و نزدیکان، انتصاب بنی‌امیه در مناسبت کلیدی و مانند آن، به‌عنوان «اجتهاد» شخصی خلیفه است. از نظر او عثمان در چارچوب صلاحیت‌های خود تصمیماتی را می‌گرفت که از نظر خودش به مصلحت جامعه اسلامی بود. این رویکرد عثمان را از اتهام فساد یا خیانت مبرا ساخته و او را در جایگاه یک مجتهد قرار می‌دهد که ممکن است خطا کند یا به صواب رهنمون شود. او در قبال این تصمیمات تنها در قبال خداوند پاسخگو است و نه مردم، اما در مقابل، خواست معترضان که اصلاح و یا عزل خلیفه بود غیرمشروع شمرده می‌شود؛ چون معترضان نماینده مردم نبودند و هیچ حقی برای عزل خلیفه نداشتند؛ از این رو اعتراض و قیام علیه خلیفه یک شورش و فتنه شمرده می‌شود. این رویکرد موجب می‌شود که حق حاکمیت مطلقه به خلیفه داده شود و اما هیچ سازوکاری زمینی برای بازخواست و یا کنترل این اجتهاد در نظر گرفته نشود. بدین ترتیب این تناقض با تقدیس قدرت سیاسی خلیفه، آن را فراتر از نقد پنداشته و سرانجام به توجیه استبداد و نفی عدالت‌خواهی منجر می‌شود (الجابری، ۲۰۰۴، ص ۳۷۱-۳۷۲).

۸-۵-۲. تناقض در تحلیل

طه حسین از یک‌سو، قتل عثمان را نتیجه حتمی عوامل اجتماعی می‌داند و معتقد است که تحول جامعه اسلامی از ساختار قبیله‌ای ساده به امپراتوری بزرگ عامل اصلی حوادث زمانه عثمان بود؛ از این رو سیاست‌های عثمان عامل شتاب‌دهنده بود نه عامل اصلی (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۲۳)، اما از سوی دیگر، هرگونه حق شورش و قیام معترضان را نفی می‌کند و آن را فتنه‌ای نابجا می‌خواند که خون عثمان در آن مباح نبوده و شورشیان مرتکب گناه کبیره شده‌اند (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۲۱۵). این دو موضع، با هم در تناقض هستند؛ زیرا طه حسین از یک‌سو به علیت ساختاری باور دارد و از سوی دیگر نسبت به معترضان مسئولیت اخلاقی فردی را مبنا قرار می‌دهد (حسین، ۱۳۶۳، مقدمه کتاب، ص ح).

۸-۶. عدم رعایت اخلاق علمی

طه حسین در موارد متعددی به نظرات یا روایات تاریخی استناد می‌کند بدون آنکه منبع دقیق آن را ذکر کند. به‌عنوان نمونه، طه حسین نقل می‌کند که عمر در سال (عام الرماده) - سال ۱۸ هجری که خشکسالی و قحطی شدید منطقه حجاز را فراگرفته بود - با پرهیز از غذاهای متنوع، تنها به روغن زیتون قناعت می‌کرد؛ همچنین در یک روایت تاریخی دیگر می‌نویسد که عمر با ایستادن در پناهگاه شتران صدقه، با دقت ویژگی‌های آن را برای امام علی علیه السلام شرح می‌داد؛ به‌گونه‌ای که شگفتی امام علی علیه السلام را برانگیخت و ایشان آیه ۲۶ سوره قصص که توصیف دختران حضرت شعیب علیه السلام درباره امانت و نیرومندی حضرت موسی علیه السلام است را در وصف عمر قرائت کرد (طه حسین، ۱۹۵۱، ص ۱۵-۱۶). در مورد ارجاع به طبری نیز گاهی به خود طبری و گاهی به منابع او ارجاع می‌دهد (طه حسین، ۱۳۶۳، ص ۱۴، ۱۵، ۶۸، ۸۲، ۲۲۶، به نقل از: ثنایی و مجتهدی، ۱۳۹۷، ص ۵۸؛ محمدشاکر، بی‌تا، ص ۵۱۹). این امر، امکان راستی‌آزمایی تحلیل‌های او را برای محقق دشوار می‌سازد.

نتیجه‌گیری

تحلیل جامعه‌شناختی طه حسین از واقعه قتل عثمان، نقطه عطفی در تاریخ‌نگاری اسلامی محسوب می‌شود. او با شجاعت، سیطره خوانش‌های صرفاً روایی و کلامی را شکست و نشان داد که چگونه می‌توان با ابزارهای علوم اجتماعی به واکاوی تاریخ پرداخت. توجه او به علل ساختاری (خلاً قانونی)، اقتصادی (سیاست‌های مالی) و اجتماعی (تغییر بافت جامعه) دستاوردی بزرگ و قابل تحسین است.

با این حال، این تحلیل به دلیل برخی کاستی‌های جدی روش‌شناختی و مبنایی، نمی‌تواند تبیین کاملی از واقعه ارائه دهد. افراط در عقل‌گرایی و غفلت از انگیزه‌های اعتقادی بازیگران، تحلیل او را تک‌بعدی و تقلیل‌گرا کرده است. همچنین تناقض در نفی حق شورش از سوی مردم و توجیه اقدامات حاکم، موضعی پارادوکسیکال است که از ضعف مبنایی سیاسی نظریه او نشئت می‌گیرد.

در نتیجه می‌توان گفت تحلیل طه حسین اگرچه در شناسایی «زمینه‌ها» و «علل فراهم‌آور» بسیار موفق است، اما در تبیین «علل فاعلی» و کنش‌های آگاهانه بازیگران بر اساس جهان‌بینی اسلامی آن دوران، ناتوان است. به نظر می‌رسد یک تحلیل جامع نیازمند تلفیق رویکرد جامعه‌شناختی طه حسین با توجه جدی به مبنایی کلامی و اعتقادی حاکم بر فضای صدر اسلام باشد.

منابع

قرآن کریم.

- امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷). *الغدير فى الكتاب و السنة و الادب*. بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
- آئينه‌وند، صادق و علوی، مریم (۱۳۸۹). دیدگاه طه حسین پیرامون مشروعیت خلافت اموی. *تاریخ اسلام*، ۱۱ (۴۳ و ۴۴)، ۳۱-۶۳.
- آل‌بویه لنگرودی، عبدالعلی و شیخی قلات، سربه (۱۳۹۵). کارکرد نشانه‌های تأکید در زبان عربی معاصر و معادل‌یابی آن در زبان فارسی (با تکیه بر ترجمه کتاب الایام طه حسین و مقدمه‌الشعر)، *پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی*، ۶ (۱۴)، ۱۳-۴۰.
- پارسانیا، حمید (۱۳۹۷). *حدیث پیمانہ: پژوهشی در انقلاب اسلامی*. قم: دفتر نشر معارف.
- تسلیمی طهرانی، رضا و پارسانیا، حمید (۱۳۹۹). نقد و بررسی قرائت طه حسین از اندیشه‌های ابن‌خلدون (ابن‌خلدون؛ جامعه‌شناسی مدرن یا متفکری اشعری؟). *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۲۶ (۱۰۵)، ۱۹-۳۳.
- ثنائی، حمیدرضا و مجتهدی، مهدی (۱۳۹۷). دو گزارش از یک واقعه تاریخی: مطالعه تطبیقی نگاه طه حسین و مارتین هیندز به قتل خلیفه سوم. *تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی*، ۹ (۳۱)، ۴۷-۷۴.
- الجببری، محمد عابد (۲۰۰۴). *العقل السياسى العربى: محدثاته وتجلياته*. بيروت: مرکز دراسات الوحدة العربية.
- جعيط، هشام (۲۰۰۸). *الفتنة جدلية الدين و السياسة فى الإسلام المبكر*. بيروت: دار الطليعة.
- الجنیدی، انور (۱۹۷۷). *طه حسین: حياته و فكره فى ميزان الاسلام*. مصر: دار النصر للطباعة الاسلامية.
- حسین، طه (۱۳۶۳). *انقلاب بزرگ*. ترجمه سیدجعفر شهیدی. تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی‌اکبر علمی.
- حسین، طه (۱۳۶۳). *آن روزها*. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: سروش.
- حسین، طه (۱۹۵۱). *الفتنة الكبرى*. مصر: دار المعارف.
- دکارت، رنه (بی‌تا). *گفتار در روش راه بردن عقل*. ترجمه محمدعلی فروغی. تهران: کانون تألیف و ترجمه.
- سلیمی، علی و ظفری، پژمان (۱۳۹۴). بینامتنیت قرآنی در اسلوب، واژگان و موسیقی کتاب «الایام» طه حسین. *پژوهش‌های قرآنی در ادبیات*، ۳، ۱۹-۴۰.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۶۲). *تاریخ طبری*. ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: اساطیر.
- عزیزیان، مریم (۱۴۰۰). حکم الإمام علی علیه السلام من منظور المعاصرين السنة دراسة وجهة نظر طه حسین نموذجاً. *أفاق الحضارة الاسلامية*، ۱ (۴۷)، ۲۲۹-۲۵۸.
- عمار، محمد (۱۴۳۵ق). *طه حسین من الانبهار بالغرب الى الانتصار للاسلام*. مصر: الازهر.
- عنایت، حمید (۱۳۷۶). *سیری در اندیشه سیاسی عرب*. تهران: امیر کبیر.
- مادلونگ، ولفرد (۱۳۸۵). *جانشینی حضرت محمد صلی الله علیه و آله: پژوهشی پیرامون خلافت نخستین*. ترجمه احمد نمایی و دیگران. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- محمدرضایی، علیرضا و بیاتی، اکرم (۱۳۹۸). احساس حقارت و سبک زندگی در کتاب الایام طه حسین (بررسی روان‌شناسانه بر اساس نظریه آلفرد آدلر). *پژوهش‌نامه نقد ادب عربی*، ۱۹، ۱۶-۳۱.

محمدشاکر، محمود (بى تا). جمهرة مقالات الاستاذ محمود محمدشاکر. گردآورنده: عادل سلیمان جمال. قاهره: مکتبه الخانجى نظرى، على (۱۳۷۳). بررسى و آثار طه حسين در ادب عربى. کيهان فرهنگى، ۱۱۴، ۲۴-۲۷.

يعقوبى، احمد بن اسحاق (۱۳۸۲). تاريخ يعقوبى. ترجمه محمد ابراهيم آيتى. تهران: علمى و فرهنگى.

An Analysis of the Security Implications of Demographic Changes for Iran's Agency during the International Transition Period

Hadi Arab / PhD Candidate in International Relations, Islamic Azad University, Qom Branch, Iran

harab@iki.ac.ir

 **Mashaallah Heidarpour**  /Associate Professor of International Relations, Islamic Azad University, Qom Branch, Iran

mashallah.heidarpour@gmail.com

Mehdi Javadani Moghaddam / Associate Professor of International Relations, Imam Sadegh University, Tehran, Iran

javadani@isu.ac.ir

Received: 2025/01/30 - **Accepted:** 2025/05/05

Abstract

Demographic change is among the most decisive and influential factors shaping the destiny of societies and states. It is an interdisciplinary phenomenon that, through complex reciprocal relations, both affects and is affected by economic, security, political, cultural, social, and familial domains. Demographic data indicate that over recent decades the Islamic Republic of Iran has experienced one of the most unprecedented population decline trends in the world. This sharp decline is expected to generate adverse consequences across various levels, particularly in the security dimension. The present study aims, through a descriptive–analytical method and using library, digital, and field sources, to address the following question from the perspective of the evolving concept of human security: what security implications will these demographic changes have for Iran during the period of international transition? The authors' hypothesis and the research findings suggest that this trend will produce negative effects in multiple areas of security, especially cultural, political, military, and economic security, and that its continuation will expose Iran's transition toward the emerging international order to serious risks and challenges.

Keywords: population; security; international transition; Iran

واکوی پیامدهای امنیتی تغییرات جمعیتی بر کنشگری ایران در دوران گذار بین الملل

harab@iki.ac.ir

هادی عرب / دانشجوی دکتری روابط بین الملل، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

mashallah.heidarpour@gmail.com

کرم ماشاءالله حیدرپور  دانشیار گروه روابط بین الملل، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

javadani@isu.as.ir

مهدی جاودانی مقدم / دانشیار گروه روابط بین الملل، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

چکیده

«تغییرات جمعیتی» یکی از تعیین کننده ترین و تأثیرگذارترین مؤلفه‌ها در شکل گیری سرنوشت جوامع و دولت هاست؛ موضوعی بین رشته‌ای که در رابطه‌ای دوسویه و چندسویه، در حوزه‌های مختلف اقتصادی، امنیتی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، خانوادگی و... تأثیرگذار و از آنها تأثیرپذیر است. «جمعیت‌نگاری‌ها» بیانگر آن است که طی دهه‌های گذشته ج.ا.ایران دارای یکی از بی سابقه ترین روندهای کاهش جمعیت در جهان بوده است. این کاهش شدید جمعیتی باعث بروز آثار سوئی در عرصه‌ها و سطوح مختلف، به ویژه ابعاد امنیتی خواهد شد. هدف نوشتار حاضر آن است که با روشی تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای، مجازی و میدانی، با محور قرار دادن دیدگاه تحول در مفهوم امنیت انسانی، به این پرسش پاسخ دهد که این تغییرات جمعیتی چه پیامدهای امنیتی برای ایران در دوران گذار بین الملل به همراه دارد. فرض نگارنده و یافته‌های پژوهش بیانگر آن است این روند آثار منفی خود را در عرصه‌های مختلف امنیت، به ویژه امنیت فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی ایران برجای خواهد گذاشت و تداوم این روند دوران گذار بین الملل ایران به سمت نظم نوین را با مخاطرات و چالش‌های جدی مواجه خواهد ساخت.

کلیدواژه‌ها: جمعیت، امنیت، گذار بین الملل، ایران.

مقدمه

تاریخ جهان سیاست نشان می‌دهد مجموعه‌ای از متغیرهای داخلی و جهانی در سرنوشت جوامع و بازیگری کنشگران در سپهر جهانی نقش آفرین‌اند. در طول تاریخ، تاریخ‌نگاری‌ها، مکاتب دانشی و اندیشمندان حوزه‌های مختلف، برای تأثیرگذاری متغیر «جمعیت» در سرنوشت تمدن‌ها و کشورها نقش ویژه‌ای قائل بوده‌اند. برای مثال، مورگنتا می‌گوید: «نمی‌توان گفت که هر کشوری که جمعیت زیاد دارد، قدرتمند و یا از قدرتمندترین کشورها خواهد بود، اما می‌توان گفت که کشورهای قدرتمند نمی‌توانند در میان کشورهای کم‌جمعیت باشند» (مورگنتا، ۱۳۸۴، ص ۲۲۲). از چشم‌اندازی دیگر، «پدیده‌های جمعیتی» یک مجموعه همگن و تک‌بعدی نیستند، بلکه موضوعی کاملاً بین‌رشته‌ای‌اند و بررسی و تحلیل و رابطه متقابل آنها با عوامل اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، بهداشتی و بالعکس، تنها با یک دید جامع، سیستمی و راهبردی ثمربخش خواهد بود؛ یعنی برای شناخت دقیق تحولات جمعیتی باید از دانش‌های مختلف مانند جمعیت‌شناسی، جامعه‌شناسی، جغرافیا، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، اقتصاد، جامعه‌شناسی، علوم دینی و فلسفی، علوم قرآنی و روایی، معادلات ریاضی، روان‌شناسی، تاریخ، حقوق و دیگر علوم به‌طور تخصصی، و درعین‌حال در ارتباط با یکدیگر و با رهیافتی بین‌رشته‌ای و فرارشته‌ای استفاده کرد تا بتوان تحلیلی درست از وضعیت جمعیت کشور و نقش آفرینی آن در ساحت‌های مختلف برآورد کرد.

در آستانه قرن ۲۱، تحلیل و بررسی جهان سیاست، بیانگر آن است که این قرن آستن تغییر و تحولات فراوانی خواهد بود. با پایان یافتن جنگ سرد، جهان بین‌الملل تغییر ساختاری و بافتاری دامنه‌داری در منظومه نظام بین‌المللی در ابعاد مختلف را شاهد است و با نگاهی به آینده، کرانه‌های جدیدی را نشانه رفته است. «دوران گذار بین‌المللی» از واژگانی است که برای توصیف و تبیین این عصر به‌کار می‌رود و بر یک «دوره انتقالی» دلالت می‌ورزد که ریشه در عصر گذشته و نگاهی به افق‌های آینده دارد. بدیهی می‌نماید که این دوران، به دلیل ویژگی‌های خاص خود، به‌ویژه نقش «تعیین‌کنندگی نظم آینده جهان»، از سرنوشت‌سازترین مقاطع تاریخی سیاست جهانی به‌شمار می‌آید. در واقع، وضعیت کنونی، یک شرایط در حال گذار از نظم قبلی به سمت شکل‌گیری نظم جدید است (کوهن، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۱۱۱). به همین دلیل، کشورهای مختلف برآن‌اند تا با استفاده از همه ظرفیت‌های مادی و معنایی خود، در این دوران گذار از نظم قدیم به نظم جدید نقش آفرینی مؤثری داشته باشند. بی‌تردید تلاطم‌های عصر کنونی، روند پیشرفت همه بازیگران و کنشگران بین‌المللی را متناسب با شرایطی که دارند دگرگون می‌سازد. درهم‌تنیدگی بسیاری از متغیرها و مؤلفه‌های داخلی و خارجی در این عرصه، تصمیم‌گیری درباره ارائه تصویری جامع و روشن از آینده‌ای پرننگ و قطعی را با تردید مواجه می‌سازد، اما شناخت واقعی از آنچه بیان شده، می‌تواند گزینه‌هایی متنوع و راهبردی‌ای را فراروی هر کشوری قرار دهد. در

این میان، به اذغان برخی نظریه‌پردازان بین‌المللی و متخصصان جمعیت‌شناس جهانی، یکی از مهم‌ترین متغیرهای تأثیرگذار در سرنوشت این قرن، مسئله جمعیت و پیامدهای ناشی آن است (گولدستون، ۱۳۹۵، ص ۲۰). همه کشورها متناسب با شرایط خود، برای داشتن جمعیت مناسب نسبت به تنظیم سیاست‌های جمعیتی و اتخاذ رویکردهای «افزایش» یا «ثبات» و یا «کاهش» جمعیت مبادرت می‌ورزند و این رویه‌ای طبیعی در تحولات جمعیتی کشورهاست، اما روند کاهش شدید و کمتر تجربه‌شده جمعیت ایران، پیامدهای منفی‌ای در ابعاد مختلف به همراه خواهد داشت. یکی از مهم‌ترین ابعاد تأثیرپذیر از این پدیده، پیامدهای امنیتی این کاهش جمعیت است. با توجه به اینکه متأثر از شرایط نوین، امروزه مفهوم «امنیت» دچار تحول معنایی شده است و جنبه‌های متنوعی را دربر می‌گیرد، در این نوشتار ضمن مروری بر موضوع تحول مفهوم امنیت، با روشی تحلیلی - توصیفی، به واکاوی پیامدهای کاهش جمعیت ایران در ساحت امنیت فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی خواهیم پرداخت درباره پیشینه این بحث، تحقیق مستقلی یافت نشد. بیشتر تلاش‌های علمی صورت‌پذیرفته در این عرصه، ناظر به یکی از ابعاد این موضوع، یعنی مسئله جمعیت و یا گذار بین‌الملل می‌باشند که هر یک به‌صورت مستقل جنبه‌ای از این مسئله را تبیین کرده‌اند. مجتبی حیدری در اثر خود با عنوان «نقش جمعیت در امنیت سیاسی با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران» (۱۴۰۰)، به مناسبات بین جمعیت و امنیت سیاسی در ساحت‌های مختلف آن پرداخته است. مسعود محمدی الستی و همکاران در کتاب *تحدید جمعیت به‌مثابه تهدید امنیت* (۱۴۰۰)، با تأکید بر اهمیت جمعیت به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم مشروعیت دولت و حاکمیت، به بررسی پیامدهای کاهش نرخ رشد جمعیت و تهدیدات امنیتی ناشی از آن پرداخته‌اند. محمود مشفق و قربان حسینی در مقاله «تحلیلی بر جمعیت‌شناختی مناطق مرزی و اثرات آن بر امنیت پایدار» (۱۳۹۱)، به بررسی روند و پراکنش جمعیتی کشور و نسبت آن با امنیت پرداخته‌اند. فتح‌الله کلانتری و کاظم سام دلیری در کتاب *جمعیت و قدرت ملی* (۱۳۹۸)، مناسبات بین جمعیت و قدرت ملی در ساحت‌های مختلف آن را تحلیل و بررسی کرده‌اند. فرزاد پورسعید در مقاله‌ای با عنوان «نسبت مفهومی فرهنگ و امنیت؛ جستاری در چیستی امنیت فرهنگی» (۱۴۰۱)، به مناسبات بین فرهنگ و امنیت و تأثیرگذاری آن در جامعه پرداخته است. محمدولی علیی در مقاله «نقش جمعیت و سیاست‌های جمعیتی در استحکام ساخت درونی قدرت نظام جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۹۶)، مبتنی بر آمارهای جمعیتی تأثیرگذاری تحولات جمعیت بر قدرت کشور را واکاوی کرده‌اند. جواد منزوی و همکاران در مقاله «آینده‌پژوهی امنیتی گذار و سیاست‌های جمعیتی جمهوری اسلامی ایران و ارائه سناریوهای محتمل» (۱۳۹۷)، با توجه به روند کاهش شدید جمعیت، آینده‌های محتمل پیش رو را در قالب پنج سناریو بررسی کرده و بیان کرده‌اند که با ادامه روند فعلی در سیاست‌های جمعیتی، آینده فاجعه‌بار، سناریوی محتمل پیش رو بوده و امنیت

ملی کشور را نیز با تهدید مواجه خواهد کرد. علیرضا جمشیدی و همکاران در مقاله «تبیین اثرات سالخوردگی جمعیت در امنیت ملی ایران» (۱۳۹۹)، با بیان اثرگذاری مؤلفه‌های اقتصادی، اجتماعی، دفاعی - امنیتی و سیاسی جمعیتی بر امنیت ملی کشور، مناسبات سالخوردگی جمعیت و امنیت را واکاوی کرده‌اند. علیرضا عسگری و همکاران در مقاله «نقش جمعیت در حفظ اقتدار کشور با رویکرد امنیت اقتصادی» (۱۴۰۰)، با تبیین نقش جمعیت در پیشرفت اقتصادی، تداوم روند کاهش جمعیت را زنگ خطری برای قدرت و امنیت اقتصادی ایران در سطح منطقه برشمرده‌اند. حسین صرامی در مقاله «رابطه جمعیت و امنیت» (۱۳۸۰)، با تأکید بر مؤلفه کیفیت، تنها جمعیتی را عامل امنیت می‌داند که باسواد، خلاق، بافرهنگ، متخصص و وظیفه‌شناس باشد. در این نوشتار برآنیم تا برخی از ابعاد این مسئله را بیان کنیم.

مبانی نظری: تحول مفهوم امنیت انسانی در دوران گذار بین‌الملل

امنیت با وجود قدمت دیرینه‌اش همواره یکی از مهم‌ترین مسائل در امر حکمرانی و یکی از پیچیده‌ترین مسائل در میان مباحث علم سیاست و روابط بین‌الملل بوده، و به همین دلیل همیشه یکی از مسائل مورد توجه دانشوران پهنه سیاست و اندیشه‌ورزان بوده است. در جهان امروز و در دوران گذار بین‌الملل، متأثر از بسیاری از اتفاقات در عرصه جهانی، برخی مفهوم‌ها تغییر و تحول یافته و در واقع در حال انجام نوعی پوست‌اندازی هستند. این دیدگاه امروزه شاخ و برگ بسیاری یافته به شکل عمیق‌تر و گسترده‌تری در حوزه‌های گوناگون و از جمله عرصه «امنیت» کاربرست یافته است. آنچه باعث بروز این تحول مفهومی شده، مجموعه‌ای از تغییر و تحولات در عرصه‌ها در سطوح ملی، منطقه‌ای، بین‌المللی و جهانی است که برخی از مهم‌ترین آنها بدین شرح‌اند:

- ظهور و بروز گفتمان‌ها و دکترین‌های نوین امنیتی در سپهر بین‌المللی؛
- متنوع شدن مؤلفه‌های قدرت سخت، نرم، هیبریدی و هوشمند کشورها؛
- تکثر و تنوع گروه‌های مردم‌نهاد و نقش‌آفرینی آنها در سرنوشت کشورها؛
- متنوع شدن تهدیدات سخت، نرم، هیبریدی و هوشمند در سطوح مختلف ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی؛
- نقش‌آفرینی شرکت‌های چندملیتی در فضای مجازی و حقیقی و مناسبات و ارتباطات کشورها؛
- ضعف‌های ساختاری و بافتاری سازمان ملل متحد و دیگر نهادهای تخصصی بین‌المللی؛
- شکل‌گیری نهادهای منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای؛
- رهیافت جهانی شدن و پیامدها و دستاوردهای آن در عرصه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، نظامی، امنیتی و...؛

- وقوع بحران‌های بین‌المللی هیبریدی و چندوجهی؛

- گستردگی دانش‌های نوین و تأثیرگذاری آنها بر تحولات جوامع و کشورها در سطوح مختلف؛
- ارتباط مستقیم ملت‌ها با یکدیگر بدون دخالت دولت‌ها؛
- اتلاف‌های نوین منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای کشورها و قدرت‌های نوظهور در قاره‌های مختلف؛
- درهم‌تنیدگی نیازهای اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جوامع با یکدیگر و کاهش نقش بلامنازع دولت‌های ملی؛
- پیوستگی متقابل و گره خوردن سرنوشت سیاسی، اجتماعی، امنیتی، اقتصادی و زیست‌محیطی همهٔ جغرافیایی در قاره‌های مختلف با یکدیگر؛
- وقوع پیشرفت‌های چشمگیر در حوزهٔ اطلاعات، ارتباطات، به‌ویژه فضای سایبری و هوش مصنوعی؛
- افزایش وزن و جایگاه افکار عمومی و نقش‌آفرینی آن در سرنوشت کشورها؛
- فشرده‌گی زمان و مکان؛
- نهادینه شدن حکمرانی سایبری و رسانه‌ای بر جوامع؛
- کم‌رنگ شدن مرزهای جغرافیایی؛
- خیزش قدرت‌های نوظهور؛
- نقش‌آفرینی مؤلفه‌های معنایی، فرهنگی و هویتی در تحولات بین‌المللی و سرنوشت کشورها؛
- تغییر سیر تحولات از رویکردهای محلی به جهانی؛
- تغییر و تحول در قواعد تجارت بین‌المللی و رونق تجارت آزاد؛
- برخورد فرهنگ جهانی و فرهنگ‌های ملی و محلی؛
- رشد ارتباطات و تعاملات فرهنگی در سطح جهانی؛
- مهاجرت‌های بین‌المللی؛
- وقوع بحران‌های جمعیتی در کشورهای مختلف (بوزان، ۱۳۸۸، ص ۴۷؛ کاستلز، ۱۳۹۶، ص ۱۸-۱۴؛ فوکو، ۱۴۰۰، ص ۶۳؛ بلیس و اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۲۰ و ۴۸-۴۷؛ مشیرزاده، ۱۳۹۳، ص ۳۶۵-۳۶۸؛ آدمی و کشاورز، ۱۳۹۹، ص ۱۸-۳۰؛ اسکندری، ۱۳۹۰، ص ۱۸-۲۱).
- در این میان، و متأثر از ویژگی‌های پیش‌گفته در عصر کنونی و دوران گذار بین‌الملل، یکی از «دانش‌واژه‌های تخصصی» تحول یافته، موضوع «امنیت» است. امروزه برخلاف سنت‌گرایان، با دیدگاه‌های فراخ‌نگرتر، چارچوب‌های فراگیرتر و نوین‌تری دربارهٔ مسئلهٔ امنیت به داوری نهشته‌اند، و آن اینکه دیگر امنیت صرفاً مقوله‌ای نظامی نیست و عرصه‌ها و سطوح مختلفی را دربر می‌گیرد. این فراخ‌نگری در برابر محدودنگری زادهٔ ناخرسندی

از محدودسازی شدید حوزه‌های بررسی‌های امنیتی است که اندیشمندانی چون نای (۱۹۸۸)، اولمان (۱۹۸۳)، میتوز (۱۹۸۹)، کرافورد (۱۹۹۱) و دیگرانی بر مبنای ادعای فوریت سرچشمه‌های تازه و غالباً غیرنظامی تهدید مطرح کرده‌اند (بوزان و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۱۷). بسط معنای این متغیر باعث شده است هم اکنون طیف وسیعی از خطرها و تهدیدها را دربر گیرد. نگاهی به گستره جهانی از چشم‌انداز امنیتی نشان می‌دهد در کنار موزائیکی چندپاره از موضوعات امنیتی در سطوح مختلف، چندین مفهوم اعم از «امنیت فردی»، «امنیت گروهی»، «امنیت ملی»، «امنیت منطقه‌ای»، «امنیت بین‌المللی»، «امنیت جهانی» و به لحاظ موضوعی، امنیت افزون بر حوزه «نظامی»، در حوزه مختلفی مانند «امنیت روانی»، «امنیت فرهنگی»، «امنیت اقتصادی»، «زیست محیطی»، «امنیت غذایی»، «امنیت سایبری»، «امنیت سیاسی» و... نیز مطرح می‌شود.

بدیهی است بسیاری از این حوزه‌های امنیتی چه بسا درهم‌تنیده و به‌صورت شبکه‌ای و در ارتباطی متقابل و به شکل دو یا چندسویه با هم مرتبط باشند و این نشان‌دهنده درک پیچیدگی و دشوار بودن این موضوع است. به‌رحال، ماهیت امنیت دیگر صرفاً نظامی و جغرافیای نیست، بلکه مفهوم امنیت از لحاظ ماهیت و از لحاظ گرایش چندلایه (نظامی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و...) و از لحاظ مرجع دریافت، چندسطحی (فردی، گروهی، ملی، منطقه‌ای و جهانی) و پیچیده (تعارضی - تعاونی) (سیف‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۱۱)، و به تعبیر هافمن جلوه‌های متنوعی پیدا کرده است (haffman, 1980, p. 366). به تعبیر جسیکا تاچمن متیوس در پایان دهه هشتاد، باید در اندیشه‌های مرتبط با امنیت بین‌الملل تجدیدنظر شود تا به موضوع‌های مرتبط با منابع، محیط زیست و جمعیت نیز توجه شود (haffman, 1980, p. 330-360)، یا گفته راجرز، افزون بر تهدیدهای سنتی که عمدتاً ماهیتی نظامی داشتند، تهدیدهای اقتصادی، فرهنگی و سیاسی گسترش یافته است (راجرز، ۱۳۸۴، ص ۱۲).

نگاهی به گستره جهانی از دریچه امنیتی نشان می‌دهد در کنار شبکه‌ای از موضوعات امنیتی در سطوح مختلف، و در کنار واژگانی چون امنیت نظامی، امنیت سیاسی، امنیت فرهنگی، امنیت اقتصادی، امنیت زیست‌محیطی و... که دانشوران و اندیشه‌ورزان عرصه سیاست و بین‌الملل قائل‌اند، به نظر می‌آید باید مسئله «امنیت جمعیتی» را نیز به این دلایل به‌مثابه یک مفهوم مهم در مطالعات امنیتی نهادینه ساخت: نقش جمعیت در شکل‌دهی جوامع، ملت‌ها و تمدن‌ها؛ نقش آن در تولید و چرخه اقتصادی؛ نقش آن در هویت فرهنگی جوامع و ملل؛ تأثیر در قدرت‌گیری هویت‌ها و قدرت‌های ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی و ده‌ها عامل دیگر. با توجه به رابطه مستقیم «امنیت» با «جمعیت»، گستردگی حوزه معنای آن، و نقش‌آفرینی مسئله جمعیت در همه حوزه‌های مذکور و وابستگی متقابل آنها به هم، و گستردگی مفهوم امنیت در این جنبه‌ها، در جهان نوین کنونی، مناسبات امنیت و جمعیت نیز تغییر یافته و روند تکاملی را پیموده است. مطالعات امنیت ملی در قرن ۲۱ نشانگر آن است که

رابطه جمعیت و امنیت یک رابطه خطی است؛ یعنی افزایش جمعیت، امنیت بیشتر (کراهمان، ۱۳۸۷، ص ۱۷) و کاهش جمعیت، کاهش امنیت در ساحت‌های مختلف آن را به دنبال دارد. بدیهی است با توجه به شتاب شدید کاهش جمعیت در ایران، در صورت عدم جبران این کاهش، با رویکردی آینده‌پژوهانه، باید منتظر تهدیدات امنیتی ناشی از کاهش جمعیت در ابعاد گوناگون، به‌ویژه در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی بود؛ به‌ویژه آنکه، در کنار مجموعه‌ای از تحولات سیاسی و اجتماعی در عرصه بین‌المللی، نقش متغیر «جمعیت» در نقش آفرینی کشورها در عرصه‌های مختلف در قرن ۲۱ (کاستلز و میلر، ۱۳۹۶، ص ۲۲۶) و دوران گذار بین‌الملل بسیار چشمگیر است. از این رو در ادامه ضمن ارائه تبیینی از وضعیت جمعیت ایران، به پیامدهای امنیتی ناشی از آن در چهار ساحت فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی و تأثیرگذاری آن در کنشگری ایران در دوران گذار بین‌الملل می‌پردازیم.

بررسی وضعیت جمعیت ایران در دوران گذار بین‌المللی

بررسی تحولات جمعیتی طی دهه‌های گذشته نشان می‌دهد تحولات جمعیتی ج.ا.ایران طی دهه‌های گذشته فراز و فرودهای متعددی داشته است. وضعیت جمعیتی ایران در دهه شصت شمسی شرایط را به گونه‌ای رقم می‌زند که سیاست‌گذاران به این نتیجه می‌رسند که باید سیاست‌های جمعیتی تغییر یافته و از رویکرد افزایشی به رویکرد کاهش‌ی تغییر یابد؛ از این رو این‌گونه سیاست‌گذاری می‌شود که در یک روند منطقی، میزان باروری کل از حدود ۶/۵ فرزند در دهه شصت به چهار فرزند تا سال ۱۳۹۰ برسد. سیاست‌های کاهش جمعیتی در ایران با چنان سرعت و شتابی دنبال می‌شود که هدف چهار فرزند در سال ۱۳۷۳ محقق می‌شود، ولی سیاست‌های کاهش جمعیت بدون هیچ نظارتی همچنان تداوم می‌یابد؛ به گونه‌ای که میزان فرزندان برای هر خانوار در سال ۹۰ به حدود یک‌ونیم، یعنی زیر سطح جایگزینی می‌رسد. این بدان معناست که در یک بازه زمانی حدود بیست ساله، جمعیت هر خانوار در ایران از حدود ۷ فرزند به ۲ فرزند و سپس به زیر سطح جایگزینی رسیده است (فولادی، ۱۴۰۰، ص ۱۹ و ۴۸)؛ در حالی که این فرآیند به صورت طبیعی نیازمند حداقل چندین دهه می‌باشد. برای مثال، در انگلستان ۱۳۰ سال، یعنی از سال ۱۸۰۰-۱۹۳۰ طول کشیده است تا سطح باروری این کشور از ۵ فرزند برای هر خانواده به ۲ فرزند کاهش یابد؛ به تعبیر جک گولدستون، در میان کشورهای جهان، سریع‌ترین زمان برای گذار باروری از یک حد بالا به یک حد پایین مربوط به ایران است که میزان باروری از ۷ فرزند در سال ۱۹۸۴ به ۲ فرزند در سال ۲۰۰۶ تقلیل یافته است؛ یعنی در طول تنها ۲۲ سال این تجربه کم‌سابقه و سریع انتقال باروری به وقوع پیوسته است (گولدستون، ۱۳۹۵، ص ۴۲). افزون بر این، به رغم تغییر سیاست‌های جمعیتی کشور از نیمه دوم دهه هشتاد شمسی از کاهش به افزایش، و مجموعه‌ای از تلاش‌های تقنینی، علمی، فرهنگی و اجرایی، روند کاهش جمعیت در ایران کماکان ادامه دارد.

با توجه به تأثیرگذاری این متغیر در تمام ابعاد زندگی، این کاهش سریع جمعیت می‌تواند آغازگاه پیامدهای ناگواری برای ج.ا.ایران در ساحت‌های مختلف، به‌ویژه عرصه‌های امنیت فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی باشد (کلانتری و دلیری، ۱۳۹۸؛ شفیعی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۰-۱۶۶؛ فولادی، ۱۴۰۰، ص ۱۷۹-۲۲۵). به‌ویژه آنکه، امروزه در نظام ژئوپلیتیک جهانی، ترکیب پیچیده‌ای از متغیرها در وجوه مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی، در عرصه محیط یکپارچه سواره زمین در حال برهمکنش و تعامل دائمی با یکدیگرند و هر لحظه سیمای خاصی از گفتمان قدرت را در اشکال گوناگون و در عرصه‌های متفاوت جغرافیایی و با روش‌های ویژه به نمایش می‌گذارند. در شرایطی که ج.ا.ایران در وضعیت پنجره جمعیتی خود قرار دارد؛ اگرچه هم‌اکنون وضعیت جمعیتی نسبتاً مناسبی دارد، اما با توجه به شتاب شدید کاهش جمعیت، در عرصه‌های مختلف امنیت فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و... با مشکلات فراوانی مواجه خواهد شد که اگر هم‌اکنون برای حل آن تدبیری اندیشیده نشود، در بلندمدت میزان نقش آفرینی و کنشگری ایران بر اساس شاخص‌های کمی و کیفی تنزل پیدا خواهد کرد.

۱. واکاوی آثار و پیامدهای امنیتی تغییرات جمعیتی ایران

روند سریع کاهش جمعیت ایران و حرکت آن به سمت سالمندی گسترده و سریع، می‌تواند آثار خود را در میدان وسیعی از نظام مسائل و موضوعات جلوه‌گر کند. در ادامه این نوشتار برآنیم تا برخی آثار امنیتی این مسئله در ایران را با توجه به چارچوب مفهومی تحول در ماهیت و مفهوم امنیت در چهار عرصه فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامی واکاوییم.

۱-۱. کاهش امنیت فرهنگی و اجتماعی

یک درک آگاهانه از مسائل جامعه‌شناختی در خصوص قدرت فرهنگی، نشانگر آن است که نقش راهبردهای فرهنگی در روابط امنیتی، همچنان در مرکز سیاست بین‌الملل قرار دارد. اگر قدرت هم از سیاست و هم از امنیت جدانشدنی و گریزناپذیر است، پس توسعه دادن یک درک وسیع‌تر در خصوص شکل‌ها، کاربردها و تلویحات آن، چالش مهمی برای آینده محسوب می‌شود (سی ویلیامز، ۱۳۹۵، ص ۱۱۳ و ۲۸۰). برخی بررسی‌ها نیز بیانگر آن‌اند که عناصر و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده و مقوم امنیت، عمدتاً فرهنگی هستند؛ عناصر و مؤلفه‌هایی همچون وجوه ذهنی، زبانی، معنایی، گفتمانی، تصویری، ادراکی، احساسی، روانی و اخلاقی امنیت، از این جمله‌اند و بدون آنها، تکوین، تقویم و تداوم امنیت ناممکن است (پورسعید، ۱۴۰۱، ص ۱۷۷-۱۷۸). امروزه در عصر گذار بین‌المللی، نه‌تنها قدرت واقعی جنبه نرم‌افزاری و ماهیت فرهنگی پیدا کرده، بلکه همه فعالیت‌ها و رقابت‌ها و حتی جنگ‌های نظامی، ماهیتاً دانش محور و دانایی محور شده و بیش از هر چیز جنبه نرم‌افزاری به خود گرفته است. بنابراین در شرایط فعلی ابرقدرت واقعی قدرتی است که قدرت نرم‌افزاری و فرهنگی برتری دارد و می‌تواند در مقیاس جهانی و با برتری مطلق به تولید، توزیع و مصرف انبوه دانش، اطلاعات و فناوری دست بزند و به‌جای خاک،

حوزه‌های فکری و فرهنگی را به تصرف خود درآورد (ماندل، ۱۳۷۹، ص ۵۹-۵۱). حتی کشورهایی که به لحاظ اقتصادی و نظامی توانا هستند، این توانایی را برای تضمین امنیت خود کافی نمی‌دانند و لاجرم به دنبال ایجاد پایه‌های فرهنگی برای قدرت خود هستند. به همین دلیل، فرهنگ به‌مثابه یکی از ابعاد و بخش‌های امنیت، موضوع امنیت، شاکله محیط امنیتی و نیز به‌منزله منبع تهدید امنیت همواره کانون توجه اندیشه‌ورزان بوده است. در این میان، یکی از متغیرهای مهم و تأثیرگذار در مسئله فرهنگی، تغییر و تحولات جمعیتی است. بی‌تردید روند شدید کاهش جمعیت ایران، آغازگاه بسیاری از چالش‌های امنیتی، به‌ویژه در ساحت فرهنگی است که در ادامه برخی از وجوه آن بیان می‌شود.

با ادامه روند کاهش سریع جمعیت در ایران از یک‌سو و شروع دوران سالمندی کم‌سابقه در رویکردی آینده‌نگرانه از سوی دیگر، یکی از مسائل گریزناپذیر، وارد کردن نیروی انسانی در قالب مهاجرت‌ها، از کشورهای دیگر برای انجام امور کشور است. ورود مهاجرانی از کشورهای مختلف با ملیت‌ها و فرهنگ‌ها و نظام‌های اعتقادی و سیاسی متفاوت؛ اگرچه از یک‌سو انگاره استفاده از همکاری‌ها و تجارب بشری جهانی در قالب همکاری‌ها و ائتلاف‌های بین‌المللی را می‌نمایاند، ولی از سوی دیگر، پیامدهای نامناسبی در ساحت‌های مختلف امنیت فرهنگی به همراه خواهد داشت. روند مهاجرت و سطوح متفاوت باروری مهاجرین و غیرمهاجرین چه‌بسا در بلندمدت باعث شود تا به‌تدریج جمعیت مهاجرین جایگزین جمعیت ساکنان اصلی شود (گولدستون، ۱۳۹۵، ص ۲۵). معمولاً گروه‌های مهاجر، زیربناهای فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی خاص خود را توسعه می‌دهند؛ مانند نیایشگاه‌ها، انجمن‌ها، فروشگاه‌ها، قهوه‌خانه‌ها، حرفه‌هایی مانند وکالت و... این امر نیز به پیوند دوباره خانواده وابسته است. با طولانی شدن مدت اقامت، مهاجران اولیه شروع به آوردن همسر و فرزندان خود می‌کنند، یا خانواده جدیدی دست‌وپا می‌کنند. در این دوره، مهاجران نگرستن از دیدگاه تازه به زندگی خود در کشور جدید را آغاز می‌کنند. این فرآیند به‌ویژه به موقعیت کودکان مهاجران وابسته است؛ زمانی که آنها در کشور جدید به مدرسه می‌روند، زبان می‌آموزند، روابط با گروه‌های هم‌تارا شکل می‌دهند و هویت‌های دوفرهنگی یا فرافرهنگی را گسترش می‌دهند (کاستلز و میلر، ۱۳۹۶، ص ۴۳). در اثر این جابه‌جایی‌های جمعیتی، ناهمگونی میان رسوم و ارزش‌های فرهنگی و هویتی به‌صورت تصاعدی افزایش می‌یابد. مرزهای جغرافیایی کمرنگ می‌شود و افراد دارای تابعیت‌های مضاعف و «شهروندی چندگانه» می‌شوند. بدیهی است که مرزهای نفوذپذیر و هویت‌های چندگانه، موجب تضعیف باورهای حاکم بر تعلقات هویتی و فرهنگی کشور می‌شوند (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲، ص ۲۳). بنابراین فرآیند مهاجرت، ساختار جمعیتی، فرهنگی و اجتماعی را تغییر می‌دهد، و با تأثیرگذاری بر نهادهای فرهنگی و سیاسی، به شکل‌گیری دوباره فرهنگ بر اساس شاخص‌هایی متفاوت از شاخص‌های فرهنگی کشور می‌انجامد.

در چشم‌اندازی دیگر، نمای دموگرافیک ج.ا.ایران بیانگر آن است که فرهنگ چنان خود را در تاروپود فرهنگ عمومی جامعه ایرانی نهادینه ساخته است که با گذشت نزدیک به دو دهه از تغییر سیاست‌های جمعیتی از کاهشی به افزایشی، هنوز طیف وسیعی از خانوارهای ایرانی همان روند کم‌فرزندی را در پیش گرفته‌اند. طیف زیادی از آنها در سال‌های اولیه زندگی مشترک از فرزندآوری امتناع می‌ورزند و زمانی نیز که نهایتاً یک یا دو فرزند به دنیا می‌آورند به دلیل فاصله سنی زیاد، با گسست نسلی، فرهنگی و اجتماعی بین خود و فرزندانشان مواجه خواهند بود؛ رویکردی که در سطح فردی و خانوادگی، «امنیت روانی و خانوادگی»، و در سطح اجتماعی و حاکمیتی، «انسجام اجتماعی» کشور را با چالش مواجه می‌سازد. کاهش نامتناسب جمعیت موجب می‌شود که بین یک نسل با نسل بعدی از ابعاد مختلف فاصله ایجاد شود. با ایجاد شکاف نسلی، ذائقه‌ها، روش‌ها، ارزش‌ها و منافع و اهداف نسل‌ها با یکدیگر تغییر می‌کند و نوعی گسست فرهنگی اجتماعی را ایجاد می‌کند. جامعه‌ای که فاصله بین فرزندان و والدین آنها زیاد گردد، انسجام فرهنگی خود را از دست خواهد داد. این تهدید در کشورهای صنعتی که با کاهش شدید جمعیت روبه‌رو هستند به‌وضوح قابل مشاهده است و موجب نگرانی مقامات آنها شده است. مؤسسه پالو در اوت ۲۰۱۳ میلادی در میان تحصیل کرده‌گان امریکایی یک نظرسنجی انجام داده است. حاصل نظرسنجی این بود که بسیاری از تحصیل کرده‌گان امریکایی به دلیل برنامه‌های کنترل جمعیت در گذشته، سن ازدواج و فرزندآوری آنها افزایش یافته که این موجب اختلاف سنی بیش از سی سال میان والدین و فرزندان آنها شده است. این شکاف نسلی موجب آن شده که بسیاری از کودکان از والدین خود دوری گزینند. پیری جمعیت و کاهش جمعیت جوان و فعال، ثمره این شکاف نسلی در جوامع کم‌جمعیت خواهد بود (حیدری، ۱۴۰۰، ص ۳۷). اگر در فرآیند اجتماعی کردن کودکان، نوجوانان و جوانان، فرهنگ یک جامعه تا حد مطلوبی از نسلی به نسل دیگر منتقل نشود و بازتولید فرهنگی به نحو احسن انجام نگیرد، تفاوت فرهنگی بین دو نسل بسیار بالا می‌رود و اختلاف فاحشی بین دو نسل به وجود می‌آید که ثمره آن نیز ناپایداری نظام فرهنگی سیاسی خواهد بود (نصری و مرسلی، ۱۳۹۸، ص ۸۱-۱۰۰).

در نظرگاهی دیگر، جهان امروز، عرصه هم‌اوردی علمی در عرصه‌های مختلف دانش است. همه کشورهای اعم از ابرقدرت‌ها، قدرت‌های بزرگ، قدرت‌های متوسط و کشورهای کوچک، هر کدام بر آن اند تا به نوعی در این رقابت خود را به «قله‌های دانش» رسانده و «سلطه و سیادت» خود در عرصه‌های مختلف را بر دیگران بگسترانند. روشن است مجموعه‌ای از متغیرها و پارادایم‌ها در این میدان تأثیر گذارند، اما بر اساس شاخص‌ها، یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین عناصر، نقش‌آفرینی مسئله جمعیت در این موضوع است. روشن است که کاهش جمعیت منجر به کاهش نخبگان و قشر تحصیل کرده خواهد شد و در بلندمدت نمایه کشور را پیر می‌سازد. بدین ترتیب، علم و دانش، فناوری‌های نو و تحول در علوم تحت‌الشعاع قرار

می‌گیرد؛ زیرا تحول علمی نیازمند ایده‌های جدید، انگیزه فراوان، شادابی و تلاش مستمر است که این نیز تنها با جمعیت پویا، فعال و جوان قابل تحقق است. با کاهش کمی و کیفی نخبگان، تولید و نوآوری در تمام زمینه‌های علمی، کاهش خواهد یافت که نتیجه آن وابستگی بیشتر علمی و در نتیجه وابستگی فرهنگی به دیگران خواهد بود. فراتر از این، موضوعی که این مشکل را مضاعف می‌کند، مسئله‌ای به نام مهاجرت نیروهای علمی و نخبگانی است. در عصر کنونی، نیروی انسانی متخصص به‌جای منابع طبیعی، منبع رقابتی کشورها را تشکیل می‌دهد. بر این اساس، کشورهای مختلف، به‌ویژه آمریکا و کشورهای غربی با روش‌های نوین و متنوع می‌کوشند از نیروهای علمی و دانشمند کشورهای دیگر، نهایت استفاده را برای پیشرفت خود به‌کار گیرند. بنابراین کاهش جمعیت جوان و نخبه علمی کشور از یک‌سو، و مهاجرت این طیف از سوی دیگر، تأثیر منفی عظیمی بر تحولات فرهنگی، اجتماعی و علمی کشور بر جای خواهد گذاشت. نتیجه طبیعی این روند، عقب‌ماندگی علمی و فرهنگی و عدم امکان حل نظام مسائل و مشکلات کشور و مردم در سطح ملی و حذف از عرصه رقابت‌های منطقه‌ای، بین‌المللی و جهانی با دیگر کشورها در سطوح بالاتر خواهد بود.

در جنبه‌ای دیگر، به دلیل کمبود نیروی انسانی، دولت‌ها از به‌کارگیری و اشتغال زنان در کنار مردان استفاده می‌کنند. زنان برای جبران کمبود نیروی کار، تشویق به ادامه تحصیل و اشتغال می‌شوند. اشتغال زنان و حضور همپای آنها با مردان در بیرون از منزل، ثبات خانواده را متزلزل می‌سازد. زنان به‌واسطه استقلال مادی ناشی از اشتغال می‌کوشند برای خود وجهه اجتماعی و موقعیت اقتصادی ایجاد کنند که این زمینه‌ای می‌شود که زن در خانواده به‌جای آنکه یار موافق مرد باشد، رقیب او گردد و مفیدترین ساعات روز خود را به‌جای گذراندن در محیط خانواده و در کنار همسر و فرزندان بودن، در خارج از خانه سپری کند؛ کما اینکه در برخی اسناد بین‌المللی ناظر به کاهش جمعیت در سطح بین‌المللی، با صراحت به موضوع اشاره شده است که اشتغال زنان در خارج از خانه، جایگزینی برای ازدواج زودهنگام و فرزندآوری و انگیزه‌ای برای داشتن فرزندان کمتر پس از ازدواج است (کیسینجر، ۱۴۰۲، ص ۲۳۰). این موارد موجب تزلزل در خانواده و افزایش طلاق، ولنگاری جنسی، تأخیر در بلوغ اجتماعی و اقتصادی افراد، تأخیر در سن ازدواج و افزایش تجرد و بزهکاری‌های اجتماعی و... خواهد شد که این عوامل زمینه برای افزایش جرایم اجتماعی و حتی خشونت‌های دیگر می‌شود (حیدری، ۱۴۰۰، ص ۱۰۱).

برای کشوری مثل ج.ا.ایران که ماهیت آن در فضای بین‌المللی رویکردی فرهنگی دارد، وجود این نامی‌های فرهنگی ناشی از کاهش جمعیت، به اشکال مختلفی می‌تواند کنشگری ایران در دوران گذار بین‌المللی را کاهش دهد؛ مانند:

- واگرایی و شکاف در بین ارزش‌ها و مؤلفه‌های اساسی فرهنگ ملی کشور؛

- تشدید منازعات فرهنگی اجتماعی به دلیل عدم هم‌گرایی مطلوب؛

- تضعیف انسجام فرهنگی اجتماعی و متعاقباً ناکارآمدی فرایند جامعه‌پذیری فرهنگ؛

- نفوذ دشمن در حوزه راهبردی امنیت فرهنگی با هدف استحاله هویتی؛

- بروز چالش‌های هویتی ناشی از گسست نسلی و مهاجرت‌های بین‌المللی؛

- ایجاد ناپایداری در نظام فرهنگی سیاسی و... (عیوضی، ۱۳۹۸، ص ۵۹؛ کلانتری، ۱۳۹۸، ص ۱۱۵؛ نصری

و مرسلی، ۱۳۹۸، ص ۸۱-۱۰۰).

۲. کاهش امنیت سیاسی

مناسبات «جمعیت» و «سیاست» قدمتی بسیار طولانی دارد. رهبران سیاسی همیشه نسبت به ارتباط جمعیت و قدرت دغدغه‌های متعددی داشته‌اند. به همین دلیل، همواره برای بقا و ارتقای قدرت، سنجه‌های متعددی را در کانون توجه قرار می‌داده‌اند که یکی از آنها جمعیت بوده است. طی دهه‌های گذشته تلاش‌های متعددی برای ارائه شاخص‌هایی برای سنجش قدرت کشورها صورت گرفته، ولی هنوز الگوی جامع، کامل و مؤثری ارائه نشده است. باین‌حال، تا کنون حدود سی مدل در داخل و خارج کشور رصد شده است؛ مانند اشتوتتمپلش، فرایدنبرگ، بکمن، کلیفورد جرمن، ویلهلم فوکس، ری کلاین، دیوید سنگر، دکتر زرقانی، دکتر سیف‌زاده، دکتر روشندل و... (زرقانی، ۱۳۸۸، ص ۳۰-۴۰). در هریک از این مدل‌ها مجموعه‌ای از شاخص‌ها برای سنجش و اندازه‌گیری قدرت ملی ارائه شده است. تجزیه و تحلیل نظریه‌ها، مدل‌ها و شاخص‌های ناظر به اندازه‌گیری قدرت نشان می‌دهد که در همه آنها متغیر «جمعیت» مشترک است. این بدان معناست که جمعیت از طرق مختلف، از جمله تأثیرگذاری در مؤلفه‌هایی چون تغییر و تحولات سیاسی و اجتماعی، تأمین امنیت و کاهش و کنترل تهدیدات، توسعه و رفاه ملی، اعتباربخشی ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی کشور، استقلال ملی و جلوگیری از سلطه‌پذیری، حفظ تمامیت ارضی کشور و پیشگیری از تجزیه و... (حافظ‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۲۵۲)، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در میزان قدرت سیاسی کشور تأثیرگذار است مسئله جمعیت و رسیدن به جمعیتی متعادل و مطلوب و به‌تبع آن دارا بودن نظام سیاسی مستحکم و قدرتمند، یکی از اهداف اولیه هر نظام سیاسی است. در این نظرگاه، جمعیت از متغیرهای اصلی «امنیت سیاسی» است که در این زمینه هم می‌تواند «تهدیدزا» و هم «فرصت‌زا» باشد. برای امنیت سیاسی، مؤلفه‌های متعددی را برمی‌شمارند. برای مثال، باری بوزان مؤلفه اصلی امنیت سیاسی را ثبات سازمانی دولت‌ها، سیستم‌های حکومتی و ایدئولوژی‌های مشروعیت‌زای آنها می‌داند (بوزان، ۱۳۸۸، ص ۳۴). برخی مؤلفه‌هایی چون رهبری، ایمان، روحیه، دیپلماسی فعال و انسجام و ثبات داخلی را برای امنیت سیاسی ذکر می‌کنند و عده‌ای دیگر نیز مؤلفه‌های متعددی چون مشارکت عمومی، کارایی ساختارهای حکومتی، عبور موفقیت‌آمیز از بحران‌های مدیریت و حاکمیت و استقلال سیاسی، ثبات سیاسی، هویت، مشروعیت، رهبری قوی، دیپلماسی پویا و نفوذ و قدرت مؤثر و... را برای امنیت سیاسی بیان کرده‌اند (تهامی، ۱۳۹۰، ص ۸۴ و ۱۴۷). هریک از این مؤلفه‌ها به‌طور مستقیم و غیرمستقیم از عامل «جمعیت» تأثیرپذیر و یا در آن تأثیر گذارند. این بدان معناست که ایجاد و حفظ مؤلفه‌های

اصلی امنیت سیاسی یک کشور، در بسیاری از موارد به جمعیت آن کشور بستگی دارد (حیدری، ۱۴۰۰، ص ۲) در یک نظرگاه، میزان جمعیت می‌تواند در میزان «مشارکت سیاسی» کشور تأثیر مستقیم و غیرمستقیم داشته باشد. اگر جمعیت یک کشور رشد نامتعادلی پیدا کند موجب آن خواهد شد که میزان مشارکت سیاسی آنها در سرنوشت کشورشان نیز دچار خدشه شود. یکی از مشخصه‌های ویژه ج.ا.ایران این است که همواره بر نیروی مردمی متکی بوده، و تحقق بسیاری از اهداف خود را مدیون این متغیر است. بررسی تحلیلی تاریخی چهار دهه حکمرانی نشانگر آن است که موفق‌ترین اقدامات در ایران را می‌توان پروژه‌ها و برنامه‌هایی دانست که مردم به‌طور مستقیم در آن نقش داشته‌اند؛ در عرصه سیاسی و اجتماعی این موضوع نمود کاملاً بیشتری داشته است. برای مثال، پیروزی انقلاب اسلامی، دفاع مقدس، سالگردهای انقلاب اسلامی در ۲۲ بهمن، برگزاری تظاهرات میلیون در روز قدس، مقابله با بلایای طبیعی و بیماری‌های فراگیر مثل کرونا، شرکت‌های خصوصی مردمی در عرصه اقتصاد و فرهنگ و... همگی نمونه‌هایی از حضور و مشارکت مستقیم سیاسی اجتماعی مردم در تداوم مسیر کشور بوده و هست، اما با کاهش شدید جمعیتی، این میزان مشارکت در امور سیاسی و اجتماعی کم‌رنگ‌تر شده، و به همین نسبت ضمن کم‌رنگ شدن نمای جوانی کشور، بسیاری از این «مشارکت‌های سیاسی» کاهش می‌یابد.

درباره نقش‌آفرینی جمعیت در تحولات منطقه‌ای و جهانی، تحقیقات متعددی درباره طیف متنوعی از موضوعات جمعیت‌شناختی انجام شده است (کاستلز و میلر، ۱۳۹۶، ص ۳۵۳؛ کافمن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۷؛ قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۵۷). آنچه امروزه در عرصه روابط بین‌الملل به‌عنوان یک مسئله مطرح می‌باشد، این نیست که دول قدرتمند جهان با جمعیت‌های فزاینده، چگونه مناسبات خودشان را سروسامان خواهند داد، بلکه معضل این است که قدرت‌های برتر جهان که دارای روند رشد ثابت جمعیت و سالخوردگی جمعیت و حتی در برخی موارد با روند کاهش جمعیت مواجه هستند، چگونه خواهند توانست بر تهدیدات و مخاطرات بین‌المللی فائق آیند؟ مسئله اصلی در مناسبات جمعیت و عرصه روابط بین‌الملل این است که کاهش سریع جمعیت برخی از کشورها مانند ایران از یک‌سو، و افزایش جمعیت برخی از بازیگران و قدرت‌های نوظهور دیگر، چه تأثیراتی بر نقش‌آفرینی و کنشگری بین‌المللی و الگوهای ژئوپلیتیک جهانی خواهند داشت. امروزه، دنیا به سمت یک جهان چندقطبی در حال حرکت است؛ بدین معنا که بسیاری از کشورها درصدد تصاحب تفوق محلی و ناحیه‌ای و سپس قدرت‌آفرینی در عرصه منطقه‌ای و بین‌المللی و نیز کسب سهم و نفوذ قابل ملاحظه در سازمان‌های قدرتمند جهانی هستند؛ زیرا در طول تاریخ و در اغلب موارد، این دولت‌های بزرگ‌تر و پرجمعیت‌تر بوده‌اند که نظم‌های نوین و گذار به سمت آنها را متناسب با تمایلات خود شکل داده‌اند. بدیهی است افت شدید جمعیت ایران، و مواجهه شدن با مشکلات

ناشی از کاهش زادوولد و نیز سالمندی جمعیت، از یک سو کنشگری ایران در عرصه بین‌المللی را کاهش می‌دهد و از سوی دیگر باعث ایجاد زمینه مناسب برای اعمال فشارهای سیاسی دشمنان به کشور می‌شود.

در چشم‌اندازی تازه‌تر، برخی دانشوران و راهبردنویسان برای تبیین نقش‌آفرینی سیاسی کشورها در سطوح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی، از اندیشیدن درباره جمعیت صرفاً بر حسب دولت‌ها و کشورها صرف‌نظر، و در نظر گرفتن ظرفیت واحدهای سیاسی دیگر را نیز بخشی از قدرت‌آفرینی سیاسی لحاظ می‌کنند. برای مثال، امروزه سازمان‌های چون اتحادیه اروپا و ناتو از این رویکرد استفاده می‌کنند؛ توضیح آنکه، از منظر جمعیت‌شناسی سیاسی، اگر هریک از دول اروپایی به تنهایی مورد توجه قرار گیرند، جمعیت آنها کم است؛ درحالی که اگر همه آنها را با هم و در قالب «اتحادیه اروپا» در نظر بگیرند، در آن صورت به سومین واحد سیاسی پرجمعیت دنیا تبدیل می‌شوند. به هنگام بروز چالش‌های سیاسی در چنین شرایطی، دولت‌ها هم قدرت خودشان و هم قدرت حامیان خودشان را و همچنین قدرت دولت برتر را در نظر می‌گیرند و اذعان دارند که ادغام نیروی دولت‌ها باعث تقویت قدرت آنها می‌شود (گولدستون، ۱۳۹۵، ص ۱۰۹). از این منظر، از یک سو ج.ا.ایران در یک موقعیت ژئوپلیتیک استثنایی در یکی از مهم‌ترین و حساس‌ترین نقاط جهان قرار دارد و با داشتن یک موقعیت استثنایی ارتباطی، توانایی بازیگری مؤثر بین‌المللی را دارا می‌باشد (فولر، ۱۳۷۳، ص ۲۹)؛ از سوی دیگر و به لحاظ سیاسی، ایران محور جریان مقاومت است و خود را موظف می‌داند به اشکال مختلف، به‌ویژه در مواقع نیاز به نیروی انسانی، به آنها کمک کند. این شبکه منطقه‌ای ایران با این وضعیت جمعیتی، دربرگیرنده سازه‌ها و فرآیندهایی است که ویژگی‌های معینی به دینامیک قدرت سیاسی، چرخه‌های ناشی از آن و در نهایت نقش‌یابی هریک از این واحدها دارد. در این شرایط، ایران به‌عنوان کانون مرکزی، نیازمند جمعیتی مناسب است تا بتواند ضمن تأمین نیازهای داخلی و استفاده بهینه از موقعیت ژئوپلیتیک خود، رهبری و راهبریش در قبال دیگر کشورهای همسو در محور مقاومت را حفظ کند؛ زیرا گروه‌های برخوردار از جمعیت بیشتر، از قدرت بالاتری بهره‌مندند (ام. هیر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰). بدیهی است در صورت نداشتن جمعیت مناسب، به همین میزان قدرت و به تبع آن امنیت سیاسی و در نتیجه کنشگری و نقش‌آفرینی کشور در معادلات ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی کاهش خواهد یافت

۳. کاهش امنیت نظامی

مفهوم امنیت نظامی در هر واحد سیاسی متناسب با سیاست‌ها، اهداف و دکترین‌های تدوین‌شده، می‌تواند تفاوت داشته باشد و طیفی از اقدامات مانند تهاجم و دفاع را برای حفظ امنیت و قدرت دربر گیرد. به‌طور کلی می‌توان امنیت نظامی را در حوزه نیروهای مسلح و امنیت دفاعی هر کشور تعریف کرد. در برخی اندیشه‌ورزی‌ها، امنیت نظامی به اثرات متقابل توانایی‌های تهاجمی و دفاعی مسلحانه دولت‌ها و نیز برداشت آنها از مقاصد یکدیگر

مربوط است (بوزان، ۱۳۸۹، ص ۳۴). مانند امنیت نظامی را میزان قابلیت نیروهای مسلح یک کشور برای حفاظت از حکومت و مردم در مقابل تهدیدات قهرآمیز می‌داند (ماندل، ۱۳۷۹، ص ۷۲). به تعبیر برخی از دیگر دانشوران، امنیت نظامی عبارت است از شرایط و وضعیتی که موجب امنیت در برابر هرگونه تهدید نظامی بیگانه و ناامنی‌های نظامی از طریق مقابله، ایجاد بازدارندگی، توان پاسخگویی و دفاع مسلحانه تا دفع و خنثی‌سازی تهدید به‌منظور توسعه اطمینان و اعتماد در نیل به اهداف است (رشیدزاده و علیزاده، ۱۳۹۴، ص ۱۷۲). از نظر تاریخی، جنگ مهم‌ترین و کهن‌ترین تهدید علیه امنیت بشر بوده و به همین دلیل امنیت نظامی نیز مهم‌ترین بخش امنیت ملی را شکل می‌دهد. در ج.ا.ایران، امنیت نظامی در قالب فقدان ناامنی نظامی در کارویژه نیروهای مسلح و قدرت نظامی - امنیتی معنا می‌یابد که هدف آن دفاع از نظام مقدس ج.ا.ایران، حفظ استقلال، حفظ تمامیت ارضی و دستاوردهای انقلاب در برابر تهدیدات است. این تأمین امنیت نظامی که در کارویژه نیروهای مسلح و قدرت نظامی - امنیتی تعریف شده است، نیازمند ابعاد نرم‌افزاری و سخت‌افزاری (رشیدزاده و علیزاده، ۱۳۹۴، ص ۱۶۷) در عرصه‌های گوناگون است. به عبارت دیگر، رسیدن به امنیت نظامی کسب و توسعه عوامل و مؤلفه‌های قدرت نظامی برتر در ابعاد نامحسوس، محسوس و برترساز نسبت به رقیبان، ضرورتی حیاتی دارد و نیل به این عوامل تنها در سایه وجود رهبری توانا، اقتصاد قوی، فناوری پیشرفته، وسعت مناسب و نیروی انسانی کافی است.

اگرچه متغیرهای متعددی مانند قابلیت‌های اقتصادی، علمی، فناوری، شایستگی دولتمردان و... در تأمین «امنیت نظامی» مؤثرند، و به تعبیر کوستر، سهم بالایی از توانمندی دولت‌ها متوجه فعالیت‌های نظامی است (کوستر، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷)، باین حال، تکیه بر امنیت نظامی بیش از هر چیز مستلزم داشتن نیروی مسلح قوی در کنار تسلیحات نوین و مناسب است. در سرتاسر تاریخ نمونه‌های متنوع و فراوانی وجود دارد مبنی بر اینکه آن حکومت‌هایی که نهایتاً بر رقبا و همسایگان خود فائق آمده‌اند، حکومت‌هایی بودند که رشد جمعیت‌شان بیشتر و سریع‌تر از رقبا و همسایگان‌شان بوده است. در عهد باستان این درس تاریخی برای ایرانیان، یونانیان، رومیان و مقدونی‌ها به‌درستی به وقوع پیوسته است. در قرون وسطی این نکته برای مغول‌ها صدق می‌کند. در تاریخ اروپای مدرن این درس برای پرتغالی‌ها در قرن پانزدهم، برای هلندی‌ها در قرن شانزدهم، برای روس‌ها در قرن هفدهم، برای بریتانیای کبیر در قرن هجدهم، برای آلمانی‌ها در قرن نوزدهم، و برای ایالات متحده در قرن بیستم صحت داشته است. از سوی دیگر کار بسیار دشواری است که بتوان یک نمونه مهم از یک حکومت و دولت را یافت که جایگاه و منزلت جهانی و ناحیه‌ای و قدرت نظامی آن در حال پیشرفت باشد؛ درحالی که سهم آن از جمعیت جهانی یا ناحیه‌ای کاهش یافته باشد. با تعداد بیشتر جمعیت، یک حکومت بزرگ‌تر می‌تواند نیروهای نظامی بیشتری را بسیج، از خود دفاع، و قلمرو بیشتری را در اختیار داشته باشد. با یک اقتصاد برتر ناشی از

جمعیت بیشتر، یک حکومت بزرگ‌تر می‌تواند نیروهای بیشتری را تأمین و مسلح کند. در واقع اگر تاریخ جنگ درس‌های روشنی به ما می‌دهد، یکی از آنها این است که معمولاً حکومت و قشون بزرگ‌تر و بیشتر، پیروز میدان نبرد بوده است؛ مخصوصاً زمانی که پیروزی برای طرفین دارای اهمیت حیاتی است. این بحث و استدلال چرخش طبیعی، در همهٔ متون کلاسیک در زمینهٔ امنیت ملی مدرن (از هانس مورگنتا در سال ۱۹۴۸ تا اورگانسکی در سال ۱۹۵۸ و هدلی بال در سال ۱۹۸۷) مورد تأکید قرار گرفته است (گولدستون، ۱۳۹۵، ص ۸۰-۸۱).

افزون بر آنکه، تجربه‌نگاری‌های جمعیتی بیانگر آن است که با کاهش شدید جمعیت، نیروی انسانی که سرمایهٔ اصلی قدرت و اقتدار هر جامعه در ابعاد مختلف نظامی، اقتصادی، سیاسی و... است، کاهش خواهد یافت. این کاهش سرمایهٔ انسانی زمینه را برای اعمال نفوذ بیشتر و خلق تهدیدهای نظامی برای دشمن فراهم می‌کند. برای مثال، کشورهای کوچک عربی به دلیل داشتن جغرافیای کوچک و جمعیت‌های کم، مجبورند برای حفظ امنیت خود، با صرف هزینه‌های زیاد، پیمان‌ها و ائتلاف‌های نظامی تشکیل دهند تا دیگر کشورهای بزرگ‌تر و پرجمعیت‌تر مانند آمریکا از آنها دفاع کنند. نمونه دیگر، کشورهای ایجادشده از فروپاشی شوروی است که هر کدام بر اساس یک قومیتی شکل یافته‌اند، و قدرت مانور نظامی زیادی ندارند. حتی در کشورهای اروپایی، یکی از اهداف آنها در شکل‌دهی اتحادیهٔ اروپا، افزایش و ارتقای توان نظامی‌شان است.

به تعبیر جوزف نای، جمعیت یک کشور منبعی بنیادین است که می‌تواند با تبدیل به ابزارهایی مشخص، از قبیل پیاده‌نظام، به شاخه‌های مختلف عملیاتی تقسیم شود (نای، ۱۳۹۲، ص ۷۱). در این رهیافت، در حوزهٔ نظامی، برای سنجش قدرت نظامی یک کشور، مؤلفه‌های گوناگون جمعیتی سنجیده می‌شود؛ مانند جمعیت کل، نیروی در دسترس، نیروی نظامی مناسب برای خدمت، نیروی نظامی به سن خدمت رسیده، نیروی نظامی فعال و نیروی نظامی رزرو و... (کلاتنری و دلیری، ۱۳۹۸). بدیهی است کاهش جمعیت به شدت در این سنجه‌ها تأثیرگذار است. هنگامی که یگان‌های نظامی کشور از نیروی انسانی کمتری برخوردار باشند؛ هرچند به لحاظ کیفی و فناوری‌های نوین و نظامی قوی باشند، قدرت و برتری نظامی آنها کاهش خواهد یافت. از منظر نظامی، تحول ساختاری در ج.ا.ایران در این چند سال، ابتدا تعداد افراد نیروی نظامی کشور را کاهش داده و سپس با کاهش جمعیت فعال و پویا برای استخدام در بخش فعالیت‌های نظامی، تولید و ساخت ادوات نظامی و زیرساخت‌های نظامی مناسب با آن، دچار محدودیت می‌گردد. همچنین با کاهش نیروی فعال کار، قدرت اقتصادی و منابع تأمین‌کنندهٔ نیازها و مخارج دولت محدودتر خواهد شد که این باعث کاهش سرمایه‌گذاری در بخش نظامی کشور خواهد شد (کلاتنری و دلیری، ۱۳۹۸). در واقع، میزان افزایش یا کاهش جمعیت در یک رابطه‌ای خطی، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم در میزان قدرت نظامی و به‌تبع آن «امنیت نظامی» کشور و در نتیجه کنشگری

نظامی در سطوح ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی تأثیرگذار است. به همین دلیل، در سیاست‌گذاری و برنامه‌ریزی برای جمعیت، توجه به ابعاد نظامی اهمیت وافری دارد؛ به‌ویژه آنکه ج.ا.ایران همواره کانون انواع و اقسام دشمنی‌ها و جنگ‌های سخت، نرم و هوشمند بوده است و در بسیاری از عرصه‌ها، مانند هشت سال دفاع مقدس، همواره یکی از عوامل تأثیرگذار در دفاع، نیروی فعال و جوان نقش‌آفرین بوده است. بدیهی است در دوران گذار بین‌الملل و گستردگی و تنوع نوع تهدیدات نظامی، نیاز به جمعیت جوان و توانمند ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.

۴. کاهش امنیت اقتصادی

امنیت اقتصادی به معنای حفظ پایداری و رشد اقتصادی کشور و تاب‌آوری آن در برابر تهدیدات داخلی و خارجی است. با پایان یافتن جنگ سرد و شکل‌گیری روابط جدید در نظام بین‌الملل، اولویت‌های امنیتی دستخوش تحول شده و امنیت اقتصادی به‌عنوان مهم‌ترین شاخص امنیت ملی مطرح شد. روند جهانی شدن، گسترش تجارت بین‌الملل و جریان بین‌المللی سرمایه‌ها، مهم‌ترین عواملی هستند که امنیت اقتصادی را در صدر توجهات امنیتی قرار داده است؛ به‌طوری‌که فراهم کردن بسترهای مناسب برای حمایت از سرمایه‌گذاران داخلی و جذب سرمایه‌های خارجی در کشورها، بدون وجود امنیت اقتصادی میسر نیست (عزتی و دهقان، ۱۳۸۷، ص ۸). در حال حاضر، امنیت اقتصادی، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های پیشرفت است و کشورهای در حال پیشرفت جوامعی هستند که اولین و مهم‌ترین گام برای آنها دستیابی به امنیت اقتصادی است تا در پرتو آن به یک نظام اقتصادی مطلوب برای ارتقای تولید و کارایی منبع دست یافته و آنگاه به رفاه اقتصادی یا تقلیل کمبود کالاها و خدمات که هدف نهایی هر نظام پیشرفته‌ای است، برسند (جهانیان، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

در این عرصه، از یک‌سو مؤلفه‌های متعدد بین‌المللی مانند بحران‌های اقتصادی، نوسانات بازارهای جهانی، تحریم‌ها و... و از سوی دیگر ضعف در عناصر کلیدی و اولیه امنیت اقتصادی مانند داشتن درآمد کافی و پایدار، پس‌انداز کافی، میزان سرمایه‌گذاری و... می‌توانند امنیت اقتصادی کشور را با تهدید مواجه سازند.

در این راستا، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تأثیرگذار بر امنیت اقتصادی، نیروی انسانی و جمعیت مناسب است. ابن‌خلدون متفکر بزرگ مسلمان (۷۳۲-۸۰۸ق) جمعیت را به عنوان مهم‌ترین وسیله برای شکوفایی تمدن‌ها می‌داند. مطابق نظریه وی، بین رشد اقتصادی و تأمین امنیت نظامی و افزایش جمعیت ارتباط مستقیم وجود دارد (فروتن، ۱۳۹۰، ص ۳). بی‌تردید کمبود نیروی انسانی و پیری جمعیت به اشکال مختلف باعث کاهش امنیت اقتصادی کشور خواهد شد. برای مثال، کاهش نخبگان و کاهش نشاط علمی از جمله متغیرهای جمعیتی ناشی از کاهش جمعیت است که می‌تواند «امنیت اقتصادی» و خوداتکایی را به خطر بیندازد و در بلندمدت عاملی برای کاهش سرعت رشد اقتصادی شود. نگاهی گذرا بر سیر حرکت و پیشرفت کشورها نشانگر آن است که در

این سپهر رقابت‌آمیز، آنچه باعث پیشتازای کشورها در ساحت‌های مختلف می‌شود، حرکت آنها در آن عرصه، بر اساس رویکردی دانش بنیان است و آنهایی که سریع نیستند، از میدان به در می‌شوند. امروزه آنچه انسان و جهان مدرن در فرآیند پیشرفت به آن دست یافته، یک فهم عمومی از دانش جدید است که میان حوزه‌های گوناگون علمی و اجرایی پیوندی ناگسستنی ایجاد می‌کند. در مدار پیشرفت اقتصادی، سه محور اصلی، «علم و فن»، «منابع طبیعی» و «نیروی انسانی» می‌باشد. گستردگی علم و فناوری به گستردگی منابع مصنوع و انرژی می‌انجامد و «افق‌های حرکت» بیشتر و بازتری در پیش روی افراد قرار می‌گیرد. منابع در جریان تولید به تبع علم و فن تعریف می‌شوند (عظیمی، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۶)، دانش باعث می‌شود منابع طبیعی و مصنوعی بیشتری در اختیار انسان قرار گیرد و این باعث افزایش بی‌سابقه و اعجاب‌انگیز کمیت و کیفیت تولید و رشد اقتصادی می‌انجامد. بدیهی می‌نماید تولید و گستردگی این دانش، نیازمند داشتن نیروی انسانی کافی است که در ج.ا.ایران تداوم روند شدید کاهش آن، نمای دموگرافیکی متفاوت از آنچه مورد انتظار نیاز است را نشان می‌دهد که می‌تواند ناامنی‌های اقتصادی متعددی را به همراه داشته باشد.

یکی از ابعاد اختلال امنیت اقتصادی ناشی از جمعیت، مسئله تأثیرگذاری این متغیر در استقلال اقتصادی و خودکفایی است. با کاهش روند کلی جمعیت، نیروی جوان، پویا و فعال کشور کاهش می‌یابد. با کاهش نیروی انسانی، دولت در تولید و تأمین نیازهای ضروری کشور مانند مواد غذایی، ابزارآلات و وسایل نظامی، بهداشت و سلامت جامعه و... ناکام خواهد ماند و مجبور می‌شود این ناکامی خود را از طرق مختلفی جبران نماید که یکی از آنها روی آوردن به واردات از خارج است. با افزایش واردات، وابستگی کشور به خارج نیز افزوده خواهد شد. این وابستگی اقتصادی می‌تواند به اشکال متفاوتی مانند وابستگی مستقیم مصرف کالاهای اساسی و غیراساسی از طریق واردات مستقیم کالاهای مصرفی، وابستگی غیرمستقیم از طریق مصرف کالاهایی که تولیدشان در داخل به مواد واسطه و وسایل سرمایه‌ای خارجی وابسته است، وابستگی مستقیم و غیرمستقیم مصرف به خارج از نظر الگوهای مصرفی و فرهنگ‌های وابسته به آن (عظیمی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۱)، مانعی جدی برای رشد و شکوفایی ج.ا.ایران خواهد بود. بدیهی است تداوم این روند می‌تواند ضمن کاهش امنیت اقتصادی، زمینه را برای فشار بیشتر از جانب دیگران را فراهم کند. همچنین بدیهی است اگر دولتی نتواند راهکار مؤثری برای مقابله با کاهش و پیری جمعیت بیابد، فشارهای مضاعفی بر منابع مالی آن وارد خواهد شد که در نهایت منجر به افزایش بدهی‌های آن دولت می‌شود (تاجیک، ۱۳۸۶، ص ۲). دولت برای جبران کسری بودجه خود و کاهش فشار مالی مجبور می‌شود مجموعه‌ای از اقدامات، از جمله توسل به سازمان‌های بین‌المللی را انجام دهد. گرفتن وام از صندوق‌های بین‌المللی پول منجر به وابستگی و عدم استقلال اقتصادی دولت در برابر ساختار و

نهادهای بین‌المللی و در نتیجه نفوذ آنها در ساختارهای اقتصادی و سیاسی کشور خواهد شد (کاسادوفسکی، ۱۳۸۵، ص ۸۵-۹۵). هرچه نفوذ عوامل خارجی و ساختارهای بین‌المللی در کشور بیشتر باشد، بی‌ثباتی و ناامنی اقتصادی نیز افزایش می‌یابد. این اقدام گاهی از طریق استراتژی نفوذ و یا شیوهٔ اهرم فشار صورت می‌گیرد. بنابراین خودکفایی در عرصه‌های مهم و ضروری کشور که وابسته به وجود نیروی انسانی و جمعیت کافی و مناسب است، می‌تواند عامل بازدارنده‌ای در برابر این فشارها و تحریم‌های اقتصادی باشد.

از چشم‌اندازی دیگر، پدیدهٔ سالمندی نیز امنیت اقتصادی کشور را با مخاطراتی جدی مواجه می‌سازد. پژوهش‌ها نشان می‌دهد در سال ۱۳۶۵ شاخص کلی سالخوردگی جمعیت کشور در حدود ۱۲ درصد و در سال ۱۳۷۵ حدود ۱۷ درصد بوده است که این شاخص در سال ۱۳۸۵ به ۲۹ درصد و در سال ۱۳۹۰ به ۳۵ درصد افزایش یافته است. بر اساس پیش‌بینی سازمان ملل در سال ۱۴۰۴ این رقم به ۵۷ درصد و در سال ۱۴۰۹ به ۸۰ درصد و در نهایت در سال ۱۴۱۹ به ۱۴۲ درصد خواهد رسید؛ یعنی در طی ۲۰ سال آینده در برابر هر صد نفر جمعیت زیر ۱۵ سال، ۱۴۲ نفر افراد بالای ۶۰ سال خواهیم داشت. بدین ترتیب ایران یکی از سالخورده‌ترین کشورهای دنیا خواهد بود که علت آن را می‌توان کاهش سریع باروری دانست (محمودی، ۱۳۹۵، ص ۱۶۴-۱۶۵). با کاهش جمعیت و شکل‌گیری پدیدهٔ سالمندی، در واقع جمعیت مصرف‌کننده زیاد، و نیروی جوان و تولیدکنندهٔ اقتصادی کاهش می‌یابد. روشن است که غالباً نوآوری، خلاقیت‌ها و جهش‌های اقتصادی و افزایش بهره‌وری اقتصادی توسط نیروهای جوان صورت می‌گیرد. سالخوردگی موجب افزایش نیازهای خاص و حیاتی سالمندان و نیز افزایش شدید مخارج بهداشت و درمان می‌شود. بار سنگینی از هزینهٔ تکفل سالمندان بر جامعه تحمیل می‌شود؛ همچنین نیاز به دارو، نگهداری و مراقبت از سالمندان و... بیشتر شده و خانواده‌ها برای نگهداری از آنان هزینه‌های زیادی متحمل می‌شوند (قاسمی، ۱۳۹۶، ص ۹۴-۹۶). افزون بر هزینه‌های متعدد اقتصادی اعم از مایحتاج زندگی، نیاز به مراقبت‌های بهداشتی و...، حجم زیادی از نیروهای جوان باید وقت و انرژی خود را صرف نگهداری و مراقبت از طیف سالمند کنند. بدیهی است تداوم این روند از یک‌سو مصرف اقتصادی را افزایش، و از سوی دیگر تولید اقتصادی را کاهش می‌دهد که نتیجهٔ آن، ایجاد اختلال و ناامنی اقتصادی برای کشور است.

فراتر از این، با توجه به اینکه دوران گذار بین‌الملل، عرصهٔ هموردی و رقابت کشورهای مختلف، به‌ویژه در عرصهٔ اقتصادی می‌باشد، در این ساحت نیز متغیری که می‌تواند بیشترین نقش‌آفرینی را داشته باشد، نیروی انسانی و جمعیت جوان است. به تعبیر جک گولدستون، مراکز رشد اقتصادی در آینده احتمالاً به‌سوی کشورهای در حال توسعه سوق پیدا خواهد کرد. خاستگاه نوآوری‌ها و ابداعات نیز احتمالاً در کشورهای جهان سوم خواهد بود. به اذعان وی، آنچه باعث این گردش قدرت، به‌ویژه در عرصهٔ اقتصادی می‌شود، جمعیت و نیروی انسانی جوان است.

گولدستون، ۱۳۹۵، ص ۳۵۱-۳۵۳). براي مثال، وقتي سخن از خيزش قدرت چين يا هند در ميان باشد، مقصود معمولاً جميعت پرشمار و منابع اقتصادي يا نظامي فزاينده اين كشورهاست (ناي، ۱۳۹۲، ص ۳۲). بي ترديد بخش اعظم اين موفقيت اقتصادي ناشي از جمعيته زياد اين كشور است كه توانسته است با بهره گيري از ظرفيت آنها عرصه هاي توليد اقتصادي را گسترش داده و جايگاه هژمونيك و نفوذ و اثرگذاري اقتصادي خود را نه تنها در سطح منطقه شرق آسيا، بلكه در عرصه بين الملل زياد كند. در واقع جمعيته عظيم، ثروت و سرزمين پهناور منابع و امكانات لازم براي دفاع مؤثر از امنيت اقتصادي را در اختيار اين كشور قرار داده است.

در دوران گذار بين المللي و در اين فضاي رقابتي، اگر جمهوري اسلامي ايران به دنبال «ثبات اقتصادي»، رشد و رسيدن به استقلال در همه ابعادش است، بايد «امنيت اقتصادي» خود را مستحكم سازد كه اين هم جز با رونق توليد و كسب و كار و خودكفايي در مواردی كه بدان نياز دارد محقق نمی شود و اين موضوع نيز به طور مستقيم به جمعيته كشور وابسته است. اگر جمعيته كشور متناسب با امكانات مادي و معنوي آن باشد، موجب آن خواهد شد كه شاخص هاي كلان اقتصادي مثل اشتغال، توليد ملي، سرانه درآمد ملي و... نيز در حد مطلوب و متناسب خود قرار گيرد (حيدري، ۱۴۰۰، ص ۴۲). اين تعداد زياد جمعيته به معنای كار بيشتري است و می تواند موجب بروز خلاقيت بيشتري شود و البته می تواند به ايجاد شكل هاي پايدارتر توليد منجر شود (كالينز، ۱۴۰۰، ص ۳۷۲)، اما اگر عكس آن رخ دهد و نماي دموگرافيك كشور، به جاي نماي جواني، سرزميني خالي از جمعيته و نيز سالخورده را بنماياند، عدم امنيت اقتصادي ناشي از اين وضعيت، قدرت آفريني و نقش آفريني ج.ا.ايران را به شدت كاهش خواهد داد.

نتيجه گيري

بررسي تاريخ سياست جهاني و سپهر بين الملل دامنه اي پر بسامد از فراز و فرودها را در پيش روي انسان ها قرار مي دهد. امروزه و در عصر جهاني شدن، نظام بين الملل با پديده ها و چالش هاي متغير، پويا، سيال، چندبعدي، درهم تنيده و شتابان فراواني مواجه است. مجموعه اي از رخدادها مانند پايان جنگ سرد، ظهور قدرت هاي نوظهور، فعال شدن كنشگران و باز يگران غير دولتي، بحران هاي اقتصادي، فرهنگي و... حاكميت فضاي مجازي و هوش مصنوعي، ناكارآمدی سازمان ملل متحد و نهادهای تابعه در انجام وظايف حقيقي خود، افول هژمون ها، بروز و ظهور تهديد هاي نوين امنيتي در عرصه هاي مختلف، و ده ها واقعه ديگر، پيامدهاي مهمي بر فعاليت باز يگران در سطوح ملي، منطقه اي و بين المللي بر جاي گذاشته است و جهان سياست را در مرحله گذار به سمت نظمي نوين سوق داده است. در اين ميان، متغير «جمعيته» همواره يكي از مؤلفه هاي تأثير گذار در كنشگري كشورها در عرصه هاي مختلف سياسي، اجتماعي، اقتصادي، فرهنگي، بهداشتي، امنيتي، نظامي و... در سطوح مختلف ملي، منطقه اي و بين المللي بوده است. بسياري از سياست ورزان و انديشه وران راهبردي بر آن اند كه در اين دوران

گذار بین‌الملل و آستانهٔ قرن ۲۱ که جهان به سمت شکل‌گیری نظمی جدید در حال حرکت است، مؤلفهٔ جمعیت‌سنوشت بسیاری از کشورهای را معین خواهد کرد.

با توجه به اینکه جمهوری اسلامی ایران دارای یکی بزرگ‌ترین شتاب‌های کاهش جمعیتی در جهان را داراست، این پدیدهٔ ناگوار پیامدهای متعددی برای این کشور در عرصه‌ها و سطوح مختلف به همراه خواهد داشت. در شرایطی که کشورها کنشگری خود در عرصهٔ هم‌اوردی جهانی را مبتنی بر ظرفیت‌ها و توانمندی‌ها و نیز توجه به نقاط ضعف خود تعریف می‌کنند، ج.ا.ایران نیز مبتنی بر گفتمانی جدید و مجموعه‌ای از نقاط قوت و ضعف در عرصه‌ها و سطوح گوناگون، با وسع‌تر کردن گسترهٔ نفوذ خود، کرانه‌های پیشرفت خود را در افق‌های دورتر و با اهدافی والا ترسیم کرده است. امروزه ج.ا.ایران با گفتمان و بنیان‌های فکری کاملاً متفاوت از دیگر بازیگران، و موقعیت ژئوپلیتیکی و راهبردی خاص خود در منطقهٔ غرب آسیا، به یک قدرت بزرگ منطقه‌ای و بین‌المللی تبدیل شده، و کانون توجه بسیاری از نظام مسائل و موضوعات بین‌الملل قرار گرفته است و بدیهی می‌نماید که در دوران گذار بین‌الملل، افق‌های جدیدی را در پیش روی خود قرار داده است؛ کرانه‌هایی که در مسیر رسیدن به آنها باید راه‌های پرفراز و نشیبی را بپیماید. بی‌تردید، پیمودن این راه و تحقق اهداف نیازمند نیروی انسانی متخصص و متعهد با نگرش‌های کلان و راهبردی است.

نمای دموگرافیک جمعیت ایران، به‌مثابهٔ دارندهٔ یکی از بزرگ‌ترین کاهش‌های شدید جمعیت، بیانگر آن است که این کاهش جمعیت پیامدهای نامناسبی دارد که نقش‌آفرینی ایران در دوران گذار بین‌الملل در عرصه‌های مختلف را با مشکلاتی مواجه می‌کند. یافته‌های این پژوهش نشان داد که با توجه به تحول در چارچوب مفهوم امنیت و گستردگی حوزه‌ها و سطوح گوناگون آن، در بعد امنیتی، پیامدهایی چون کاهش امنیت فرهنگی، کاهش امنیت سیاسی، کاهش امنیت اقتصادی و کاهش امنیت نظامی گریزناپذیر خواهد بود.

بر اندیشه‌ورزان روشن است که وقوع ناامنی ناشی از کاهش جمعیت در اثر عواملی چون ورود نیروی کار مهاجر از خارج، تغییر هویت فرهنگی جامعه، گسست نسلی، کاهش مشارکت سیاسی، کمبود نیروی مردمی برای انجام امور اجتماعی و سیاسی جامعه، کمبود نیروی عملی و فرهنگی، کمبود نیروی کار و در نتیجه کاهش تولید، ایجاد وابستگی اقتصادی، کمبود نیروی کافی برای دفاع کشور و...، در هریک از این چهار عرصه پیامدهای خاص خود را خواهد داشت و هرکدام از آنها می‌توانند موانع متعددی را در مسیر رشد و نقش‌آفرینی کشور به سمت قله‌های پیشرفت و کنشگری فعال در سپهر بین‌الملل ایفا کنند. نکتهٔ قابل توجه اینکه، بی‌تردید تهدیدات امنیتی ناشی از کاهش جمعیت، بیش از آنکه صبغهٔ نظامی و سخت‌افزارانه داشته باشد، مفهوم پیچیده‌ای دارند که به شدت متکی بر نگرش‌ها و ارزش‌هاست؛ به‌گونه‌ای که امروزه عده‌ای، منازعه و برخورد را در میان حوزه‌های

تمدنی می‌دانند که در گسست‌های فرهنگی روی می‌دهد. این بدان معناست که در میان تهدیدهای مطرح‌شده، «امنیت فرهنگی» بیش از هر نوع امنیت دیگری، اهمیت دارد. در سپهر جهانی، مهم‌ترین رقابت‌ها، رقابت‌های فرهنگی است و به همین دلیل، امروزه نفوذ قدرت‌های بین‌المللی به‌منظور تأثیرگذار بر ساختار امنیتی کشورها، نفوذ در امنیت فرهنگی است. سقوط امنیت فرهنگی به‌مثابه فروپاشی اشکال مختلف امنیت یک نظام از جمله امنیتی و اقتدار ملی است. نحوه فعالیت در اقتصاد و سیاست‌گذاری در بخش‌های دیگر، متأثر از مبانی و ارزش‌های حاکم بر جامعه است. جهت‌گیری مسائل سیاسی، اقتصادی، نظامی و... ارتباط مستقیم با ارزش‌ها و باورها و نوع نگرش رهبران جامعه و آحاد مردم دارد. هرچه آنها انطباق بیشتری با هم داشته باشند، به همان نسبت جامعه در آرامش فکری، روحی، سیاسی، اقتصادی و نظامی بیشتری خواهد بود. در واقع، در نگرش‌های جدید، در کنار امنیت اقتصادی، سیاسی و نظامی، امنیت فرهنگی نقش مهم‌تری ایفا می‌کند که البته همه این انواع امنیت به‌طور مستقیم به متغیر «جمعیت» وابسته است. امید است با اتخاذ تدابیر مناسب برای افزایش فرزندآوری و رساندن وضعیت جمعیتی کشور به حد مطلوب، ج.ا.ایران بتواند با حفظ و ارتقای جایگاه خود در سپهر بین‌المللی با افزایش قدرت کنشگری در دوران گذار بین‌الملل، جایگاه ویژه خود را در نوجوهان آینده جانمایی کند.

منابع

- اسکندری، محمدعلی (۱۳۹۰). جهانی شدن و امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. قم: زمزم هدایت.
- ام‌هیر، دیوید (۱۳۸۰). جامعه و جمعیت (مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی جمعیت). ترجمه یعقوب فروتن. دانشگاه مازندران.
- بوزان، باری و همکاران (۱۳۹۲). چارچوبی تازه برای تحلیل امنیت. ترجمه علیرضا طیب. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بوزان، باری (۱۳۸۹). مردم، دولت‌ها و هراس. ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- پورسعید، فرزاد (۱۴۰۱). نسبت مفهومی فرهنگ و امنیت؛ جستاری در پیستی امنیت فرهنگی. مطالعات راهبردی، ۲۵(۴)، ۱۷۷-۲۱۵.
- تاجیک، محمدمهدی (۱۳۸۶). تبعات اقتصادی افزایش نسبت وابستگی جمعیت. www.masireqtesad.ir/.
- توال، فرانسوا (۱۳۸۴). ژئوپلیتیک شیعه. ترجمه کتابیون باصر. تهران: ویستار.
- تهامی، سیدمجتبی (۱۳۸۱). امنیت ملی (دکترین، سیاست‌های دفاعی و امنیتی). تهران: آجا.
- تهامی، سیدمجتبی (۱۳۹۰). امنیت ملی (دکترین، سیاست‌های دفاعی و امنیتی). تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.
- جهانیان، ناصر (۱۳۸۱). امنیت اقتصادی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- حافظنیا، محمدرضا (۱۳۸۵). اصول و مفاهیم ژئوپلیتیک. تهران: آستان قدس رضوی.
- راجرز، پال (۱۳۸۴). زوال کنترل: امنیت جهانی در قرن ۲۱. ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی و مژگان جلی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- رشیدزاده، فتح‌الله و عزیزاده، محمدجواد (۱۳۹۴). دکترین، اهداف و سیاست‌های امنیت نظامی ج.ا.ایران بر اساس گفتمان ولایت فقیه، قانون اساسی و سیاست‌های کلی نظام. امنیت ملی، ۴(۱۶)، ۱۶۷-۱۹۷.
- زرقانی، سیدهادی (۱۳۸۸). مقدمه‌ای بر قدرت ملی؛ مبانی، کارکردها، محاسبه و سنجش. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- سی ویلیامز، میشل (۱۳۹۵). فرهنگ و امنیت؛ قدرت نمادین و سیاست امنیت بین‌الملل. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- شفیعی، محمدتقی (۱۴۰۱). کابوس سالمندی (واکاوی تحولات جمعیتی ایران؛ چالش‌ها و راهبردها). تهران: چاپ و نشر اوقاف.
- عزتی، مرتضی و دهقان، محمدعلی (۱۳۸۷). امنیت اقتصادی در ایران. تهران: مطالعات اقتصادی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- عظیمی، حسین (۱۳۸۵). منارهای توسعه نیافتگی در اقتصاد ایران. تهران: نشر نی.
- فرانکلین، دانیل و اندروز، جان (۱۳۹۵). ۲۰ تغییر بزرگ جهان در ۲۰۵۰. تهران: کارآفرین.
- فروتن، یعقوب (۱۳۹۰). جمعیت، جنگ و قدرت؛ تجربه‌های جهانی و ایرانی. جمعیت، ۷۵ و ۷۶، ۱-۲۰.
- فوکو، میشل (۱۴۰۰). امنیت، قلمرو، جمعیت. تهران: چرخ.
- فولادی، محمد (۱۴۰۰). فرصت جمعیت؛ چشم‌انداز تحولات جمعیت در ایران، چالش‌ها و راهبردها. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فولر، گراهام (۱۳۷۳). قبله عالم (ژئوپلیتیک ایران). ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- قاسمی، صالح (۱۳۹۶). پویایی، پایان؛ بازخوانی علل کاهش نرخ رشد جمعیت، پیامدها و راهکارها. تهران: خیزش نو.
- کاسادوفسکی (۱۳۸۵). جهانی‌سازی فقر و نظم نوین جهانی. ترجمه محمد روحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

کاستلز، استفن و دیویدسون، آلیستر (۱۳۸۲). شهروندی و مهاجرت؛ جهانی شدن و سیاست تعلق. ترجمه فرامرز تقی‌لو. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

کاستلز، استفن و میلر، مارک جی (۱۳۹۶). عصر مهاجرت؛ جابه‌جایی بین‌المللی جمعیت در عصر مدرن. ترجمه علی طایفی. تهران: جامعه‌شناسان.

کافمن، اریک (۱۳۹۷). جمعیت‌شناسی و سیاست در قرن ۲۱. ترجمه علی پژهان و پروانه افشاری. تهران: جامعه‌شناسان.

کالینز، آلن (۱۴۰۰). مطالعات امنیتی معاصر. ترجمه علیرضا نمودی. تهران: پژوهشکده مطالعات اسلامی.

کراهمان، الکه (۱۳۸۷). تهدیدات و بازیگران جدید در امنیت بین‌الملل. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

کسینجر، هنری (۱۴۰۲). سند مطالعات امنیت ملی امریکا (NSSM200) (روند رشد جمعیت و تأثیر آن بر منافع برون‌مرزی و امنیت ملی امریکا). ترجمه هادی عرب. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

کلاتری، فتح‌الله (۱۳۹۸). جنگ هویتی. تهران: دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.

کلاتری، فتح‌الله و دلیری، سام (۱۳۹۸). جمعیت و قدرت ملی. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.

کوستر، جرج اچ. (۱۳۸۱). رویکرد نظامی، مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی. ترجمه اصغر افتخاری. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

کسینجر، هنری و همکاران (۱۴۰۳). عصر هوش مصنوعی و آینده انسان. ترجمه پوریا هامونی. تهران: سروش.

گولدستون، جک (۱۳۹۵). جمعیت‌شناسی سیاسی (نقش تغییرات جمعیتی در سیاست ملی و امنیت بین‌المللی). تهران: مؤسسه مطالعات و مدیریت جامع و تخصصی جمعیت کشور.

ماندل، رابرت (۱۳۷۹). چهره متغیر امنیت ملی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

محمودی، محمدجواد (۱۳۹۵). سالخوردگی جمعیت یک مسئله اجتماعی جمعیتی، شورای فرهنگی اجتماعی زنان و خانواده، ۱۹ (۷۳)، ۱۷۸-۱۸۳. مشفق، محمود و حسینی، قربان (۱۳۹۱). تحلیلی بر جمعیت‌شناختی مناطق مرزی و اثرات آن بر امنیت پایدار. همایش ملی شهرهای مرزی و امنیت؛ چالش‌ها و رهیافت‌ها.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۰). تحول در مفاهیم روابط بین‌الملل. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

مورگنتا، هانس جی. (۱۳۸۴). سیاست میان ملت‌ها. ترجمه حمیرا مشیرزاده. تهران: وزارت امور خارجه.

نای، جوزف (۱۳۹۲). آینده قدرت. ترجمه احمد عزیزی. تهران: نشر نی.

کوهن، سائول برنارد (۱۴۰۰). ژئوپلیتیک؛ جغرافیای روابط بین‌الملل. ترجمه قاسم محمدعلی پوریامچی. تهران: دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی و تحقیقات راهبردی.

محمدی الستی، مسعود و مسیبی، ملک خیل (۱۴۰۰). رحیم، تحدید جمعیت به‌مثابه تهدید امنیت. تهران: نجوای قلم.

علی‌ئی، محمدولی (۱۳۹۴). نقش جمعیت و سیاست‌های جمعیتی در استحکام ساخت درونی قدرت نظام جمهوری اسلامی ایران. آفاق امنیت، ۸ (۲۸)، ۱۰۷-۱۳۴.

جمشیدی، علیرضا و همکاران (۱۴۰۰). تبیین اثرات سالخوردگی جمعیت در امنیت ملی ایران. امنیت ملی، ۱۱ (۳۹)، ۱۳۹-۱۶۰.

منزوی، جواد و همکاران (۱۳۹۷). آینده‌پژوهشی امنیتی گذار و سیاست‌های جمعیتی جمهوری اسلامی ایران و ارائه سناریوهای محتمل. امنیت ملی، ۳۰(۸)، ۶۵-۹۶

عسگری، علیرضا و همکاران (۱۴۰۰). نقش جمعیت در حفظ اقتدار کشور با رویکرد امنیت اقتصادی. مطالعات امنیت اقتصادی، ۴(۱)، ۱۲۱-۱۵۴.

صرامی، حسین (۱۳۸۰). رابطه جمعیت و امنیت. تحقیقات جغرافیایی، ۶۰، ۶۵-۷۰.

حیدری، مجتبی (۱۴۰۰). نقش جمعیت در امنیت سیاسی با تأکید بر جمهوری اسلامی ایران. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

بوزان، باری و همکاران (۱۳۸۸). مناطق و قدرت‌ها؛ ساختار امنیت بین‌المللی. ترجمه رحمان قهرمان‌پور. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

کاستلز، استفن و جی میلر، مارک (۱۳۹۶). عصر مهاجرت؛ جایابی بین‌المللی جمعیت در عصر مدرن. ترجمه علی طایفی. تهران: جامعه‌شناسان.

فوکو، میشل (۱۳۷۷). ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند؟ ترجمه حسین معصومی همدانی. تهران: هرمس.

بلیس، جان، اسمیت، استیو و دیگران (۱۳۸۳). جهان شدن سیاست؛ روابط بین‌الملل در عصر نوین (زمینه تاریخی، نظریه‌ها، ساختارها و فرآیندها). ترجمه ابوالقاسم راه‌چمنی و دیگران. تهران: بین‌المللی ابرار معاصر.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۳). فرانظریه روابط بین‌الملل. دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۶۵(۵۲۱)، ۱۱۳-۱۴۳.

آدمی، علی و کشاورز، الهام (۱۳۹۹). مدیریت بحران‌های بین‌المللی. تهران: سمت.

اسکندری، محمدعلی (۱۳۹۰). جهانی شدن و امنیت ملی ج.ا.ایران. قم: زمزم هدایت.

سیف‌زاده، سیدحسین (۱۳۸۵). معمای امنیت و چالش‌های جدید غرب. تهران: وزارت امور خارجه.

نصری، قدیر و مرسلی، فاطمه (۱۳۹۸). شکاف اجتماعی نوپدید و تحلیل مشروعیت سیاسی با تمرکز بر روندهای راهبردی در ایران امروز. جستارهای سیاسی معاصر، ۱۱۰(۱)، ۱۰۹-۱۲۹.

عیوضی، محمدرحیم (۱۳۹۸). تحولات فرهنگی و سناریوهای امنیت ملی ج.ا.ایران. تهران: دانشگاه و پژوهشگاه عالی دفاع ملی.
Hoffman, B. (1980). The contrasting ethical foundations of terrorism in the 1980 s. *terrorism and political violence*, 1-3, 366.

Crawford, Neta C. (1991). Once and Futre Security Studies. *Security Studies*, 1(2), 283-316.

Matthews, Jessica Tuchman (1989). Redefining Security. *Foreign Affairs*, 68(2), 162-177.

Nye, Joseph S. J. r. and Sean M. Lynn-jones (). Internationa Security Studies. *International Security*, 12(4), 5-27.

Ullma, Richard (1983). Redefining Security. *Internatinal Security*, 8(1), 129-153.

Table of Contents

A Critical Examination of the Concept of “Culture” in Terry Eagleton’s Intellectual Framework / 7

Ali Fathi

The Role of Communicative Rationality in Reconciling Democracy and Human Rights / 29

Yasin Abdi / ✎ Arkan Sharifi / Javanmir Abdollahi

Similarities and Differences between Individual Jurisprudence and Social Jurisprudence with Emphasis on Their Outcomes and Implications / 51

Jamal Nabavi

A Critical Analysis of Iranian Intellectual Currents on the Islamic Revolution and Modernity (with Emphasis on Post-Revolutionary Intellectuals) / 71

✎ Sadegh Meshkati / Seyyed Hossein Sharaf al-Din

A Reappraisal and Critical Examination of Taha Hussein’s Sociological Analysis of the 35 AH Revolution / 93

✎ Abdollah Zaki / Ghasem Ebrahimipour Ne’matabad

An Analysis of the Security Implications of Demographic Changes for Iran’s Agency during the International Transition Period / 115

Hadi Arab / ✎ Mashaallah Heidarpour / Mehdi Javadani Moghaddam

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Farhangī Ejtemaii

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.17, No.1

Winter 2026

Proprietor: *Imam Khomeini Educational and Research Institute (IKI)*

Editor in Chief: *Hamid Pārsaniyā*

Editor: *Syyed Hosein Sharaf-Al-din*

Executive manager: *Ali Agha-Mohammadi*

Editorial Board:

▣ **Nasrallah Aqajani:** *Associate Professor, Bagher al-Olum University*

▣ **Hamid Parsāniyā:** *Assistant Professor, Tehran University*

▣ **GholamReda Jamshidiha:** *Professor, Tehran University*

▣ **Mahmud Rajabi:** *Professor, IKI*

▣ **Syyed Hosein Sharaf al-din:** *Professor, IKI*

▣ **Hosein Kachoiyan:** *Associate Professor, Tehran University*

▣ **Akbar Mirsepah:** *Associate Professor, IKI*

▣ **Shams allah Mariji:** *Professor, Bagher al-Olum University*

Address:

IKI

Jomhori Eslami Blvd
Amin Blvd., Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +982532113474

Fax: +982532934483

www.iki.ac.ir

www.nashriyat.ir
