

فصلنامه مسائل حکمرانی

دولت در ایران

شماره ۲ | زمستان ۱۴۰۴

بسم الله
الرحمن الرحيم

فصلنامه مسائل حکمرانی

بررسی پرونده:

دولت در ایران

شماره ۲ | زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز:
مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

مدیر مسئول: بابک نگاهداری

زیر نظر شورای علمی

رئیس شورای علمی: مهدی عبدالحمید

سردبیر: توحید اسماعیل‌پور

دبیر تحریریه: محمدجواد خضرایی

مدیر اجرایی: حامد جواهری

گرافیک و صفحه‌آرایی: محمد ندیری



هیئت تحریریه این شماره:
محمدجواد خضرایی
محمدامین حق‌گو
محمد مهدی میرزایی پور
سید محمد سیدمحسنی
حسین رحمتی
رضا امامی
مبین لطفی‌زاده
محمد مجتبی ولدآبادی
صادق آقاجری
سیدجواد طاهایی
عطاءالله بیگدلی

مطالب و دیدگاه‌های ارائه‌شده در این نشریه صرفاً بازتاب نظر نویسندگان و مصاحبه‌شوندگان بوده و لزوماً بیانگر دیدگاه رسمی دفتر مطالعات حکمرانی مرکز پژوهش‌های مجلس نیست. مسئولیت صحت و اعتبار محتوای منتشر شده بر عهده نویسندگان است و دفتر مطالعات حکمرانی هیچ‌گونه مسئولیتی در قبال آن نمی‌پذیرد.


جمهوری اسلامی ایران
ریاست جمهوری

سرمقاله

۷ | دولت در ایران؛ بازخوانی یک مسأله‌ی تاریخی و فلسفی | محمدجواد خضرایی

یادداشت‌ها

۱۸ | در باب نحوه و ضرورت گشایش مسأله‌ی ایران | محمدمهدی میرزایی‌پور
۳۰ | دو دهه سیاست‌ورزی در ایران | محمدامین حق‌گو
۴۶ | چهره های مشروطه؛ طرح دولت نزد اصحاب مشروطه | سید محمد سیدمحسنی
۵۸ | تأسیس ایده‌ی ملت در مذاکرات دوره‌ی نخست مجلس شورای ملی | حسین رحمتی
۷۶ | دیالکتیک سازنده‌ی دولت و شخصیت | رضا امامی
۹۸ | دولت و حوزه‌ی خصوصی | مبین لطفی‌زاده
۱۱۲ | پیدایش لیبرالیسم | حسین رحمتی
۱۲۸ | دولت در آمریکا از تأسیس تا بلوغ | محمدمجتبی ولدآبادی
۱۴۴ | ادیان چینی و نظم سیاسی امپراتوری | صادق آقاجری

گفت‌وگو

۱۵۷ | نظریه‌ی دولت در ایران پس از انقلاب اسلامی ۵۷

سرمقاله

دولت در ایران: بازخوانی یک مسئله‌ی تاریخی و فلسفی



محمد جواد خضرایی

دکترای مردم شناسی،
مدیر مرکز نوآوری
اجتماعی دانشگاه تهران

«به عقیده‌ی من، ایرانیان از نوعی میهن‌پرستی برخوردارند که جاودانی است. یکدیگر را در داخل کشورشان دوست دارند و کشورشان را در وجود خودشان مجسم می‌بینند؛ اما با بی‌تفاوتی، شاهد گذار حکومت‌های گوناگون از فراز سرشان می‌باشند، بی‌آنکه فریفته‌ی هیچ‌کدام از آنان بشوند. و از این نظر می‌توان گفت به کلی عاری از «میهن‌پرستی سیاسی» هستند.» این گزاره برگرفته از کتاب سه سال در آسیا، اثر کنت دو گوبینو است. گوبینو در این توصیف، با ترسیم دوگانگی میان «میهن‌پرستی جاودانه» و «میهن‌پرستی سیاسی»، بر ویژگی‌ای از سنت تاریخی ایران دست می‌گذارد و بر رابطه‌ی مستقیم و عاطفی ایرانیان با خاک و سرزمین

خود تأکید می‌کند؛ رابطه‌ای که نمونه‌ی مشابه آن در سنت فرهنگی غرب یا وجود نداشته و یا بسیار کم‌رنگ‌تر بوده است. همین تمایز است که نگاه گوبینو را به جامعه‌ی ایرانی برانگیخته است. بااین‌حال، اهمیت سخن گوبینو تنها در این تمایز فرهنگی نیست. او به نکته‌ای دیگر نیز اشاره می‌کند که می‌تواند برای فهم جایگاه دولت در تاریخ معاصر ایران راهگشا باشد: «بی‌تفاوتی ایرانیان نسبت به تغییر حکومت‌ها». این ادعا به ظاهر با تجربه‌ی تاریخی ایران ناسازگار می‌نماید؛ چراکه دولت همواره در کانون توجهات عمومی بوده و نقش تعیین‌کننده‌ای در سامان‌دهی زندگی جمعی ایفا کرده است. اما در ورای این سخن، حقیقتی نهفته است که می‌تواند به درک عمیق‌تری از سنت سیاسی ایران یاری رساند: استقلال نهادی دولت از بستر فرهنگی جامعه. برخلاف بسیاری از جوامع پیشامدرن، که در آن‌ها حکومت صرفاً بخشی از نظم فرهنگی و دینی جامعه محسوب می‌شد، در ایران، دولت واجد نوعی خودمختاریِ نهادی بوده است.

ایده‌ی استقلال دولت در معنای مدرن آن، البته تنها با ظهور مدرنیته صورت‌بندی نظری یافت. تولد دولت مدرن در اروپا حاصل تحولی بنیادین در سطح معرفت‌شناسی بود؛ تحولی که با رنسانس آغاز شد و در عصر روشنگری به اوج رسید. در این فرآیند، دولت از جایگاه قدسی و الهیاتی خود، که در پیوند با اراده‌ی الهی و نظم آسمانی معنا می‌یافت، به نهادی زمینی و ساخته‌ی دست بشر بدل شد. دولت دیگر نه «سایه‌ی خدا بر زمین» و نه امتداد سنت‌های فرهنگی، بلکه سازوکاری عقلانی و خودبنیاد برای تنظیم مناسبات قدرت و پاسداری از نظم اجتماعی تلقی گردید.

آغاز این تحول را باید در اندیشه‌ی نیکولو ماکیاولی جست‌وجو کرد. وی در رساله‌ی مشهور خود، شهریار (۱۵۱۳)، برای نخستین‌بار دولت را به مثابه‌ی ابزاری واقع‌گرایانه و مستقل از الزامات اخلاقی و دینی توصیف کرد، ابزاری برای حفظ اقتدار و استمرار قدرت. این نگاه نوآورانه، در فلسفه‌ی سیاسی مدرن با اندیشه‌ی توماس هابز به اوج رسید. هابز در اثر بنیادین خود، لویاتان (۱۶۵۱)، دولت را «مصنوعی انسانی» و محصول قرارداد اجتماعی میان افراد می‌دانست؛ قراردادی که به منظور رهایی از وضع طبیعی و تضمین امنیت و صلح منعقد می‌شود. بدین‌ترتیب، دولت نه پدیده‌ای مقدس و پیشینی، بلکه نتیجه‌ی انتخابی عقلانی و جمعی برای مهار خشونت، تضمین بقا و استقرار نظم اجتماعی در نظر گرفته شد.

با بسط این تحول در قرون هفدهم و هجدهم میلادی، دولت در اروپا به تدریج از جایگاه ابزار قدرت به مرتبه‌ای از «عقل عمومی» ارتقا یافت. در نگرش فیلسوفانی چون ژان ژاک روسو و ایمانوئل کانت، دولت نه‌تنها پاسدار امنیت، بلکه ضامن تحقق اراده‌ی عمومی و عقلانیت جمعی مردمان تلقی شد. از این منظر، دولت مدرن به مثابه‌ی ارگانیسمی خودبنیاد پدیدار شد، که زندگی سیاسی را از سطح وابستگی‌های سنتی، قبیله‌ای و دینی جدا می‌کرد و در قالب «قانون»، «قرارداد» و «حق» سامان می‌داد. به بیان دیگر، در اروپا دولت بر شالوده‌ی نوعی تحول معرفتی و انسان‌شناختی استوار شد که انسان را به عنوان فاعلی مستقل و خودآیین در مرکز هستی سیاسی قرار می‌داد.

اما در ایران ماجرا به گونه‌ای دیگر رقم خورد. سنت تاریخی ایران

نه بر اساس فرد مدرن، بلکه بر بنیاد رابطه‌ای نمادین میان «شاه» و «ملت» شکل گرفته بود. در تداوم میراث شاهنشاهی، حکومت همواره صورتی از نظم کیهانی را بازنمایی می‌کرد؛ شاه، پاسدار «فرّه ایزدی» و تداوم‌بخش عدالت و برکت در جهان انسانی دانسته می‌شد. این تصور، دولت را تا حد زیادی از جامعه جدا می‌کرد و آن را حامل نوعی شأن فرااجتماعی جلوه می‌داد. در این چارچوب، مردم نه شهروندانی با اراده‌ای جمعی، بلکه رعایایی بودند که در پناه سایه‌ی دولت معنا می‌یافتند. بدین‌ترتیب، ساختار سیاسی ایران -حتی در دوران اسلامی- در لایه‌های درونی خود مبتنی بر نوعی دوگانگی میان قدرت و جامعه باقی ماند.

این دوگانگی، در حقیقت، حاصل مواجهه‌ی تاریخی ایران با مسأله‌ی «قدرت» و «قدس» بود. در سنت ایرانی، حاکم نه صرفاً یک مدیر سیاسی، بلکه نماد نظم کیهانی و ضمانت استمرار آن در زمین بود. دولت از این حیث، صورتی از امر قدسی به خود می‌گرفت؛ امری که مشروعیت خویش را نه از اراده‌ی مردم، بلکه از نسبتی متافیزیکی با حقیقتی برتر اخذ می‌کرد. به همین سبب، در تجربه‌ی تاریخی ما، دولت هیچ‌گاه به امری صرفاً سیاسی و قراردادی فروکاسته نشد. قدرت سیاسی در ایران، حتی در دورانی که رنگی از سیاست عقلانی به خود می‌گرفت، همچنان در هاله‌ای از راز و رمز، کرامت و حُرمت باقی می‌ماند.

در برابر این سنت دیرین، ورود اندیشه‌ی مدرن و مفاهیم جدید سیاسی در قرن نوزدهم، ایران را در برابر یک پارادوکس بنیادین قرار داد. از یک‌سو، تجربه‌ی مواجهه با غرب و ضرورت بازسازی نهادهای حکمرانی، دولت را به بازتعریف خویش در قالب‌های

مدرن واداشت؛ از سوی دیگر، پیوندهای عمیق میان اقتدار سیاسی و میراث معنوی جامعه، مانع از پذیرش کامل اندیشه‌ی دولت به مثابه‌ی نهادی سکولار و خودبنیاد می‌شد. نتیجه، شکل‌گیری نوعی دوگانگی ماندگار میان «صورت مدرن دولت» و «روح سنتی حاکمیت» بود؛ و این دوگانگی هنوز هم در تار و پود حیات سیاسی ایران حضور دارد.

به بیان دقیق‌تر، در ایران، دولت مدرن بر بستری غیرمدرن روییدند. پیدایش نهادهایی چون دیوان، وزارت، ارتش منظم و بوروکراسی نوین در سده‌ی نوزدهم، حاصل تقلید از الگوهای اروپایی بود، بی‌آنکه تحول متناظری در حوزه‌ی معرفت سیاسی و فلسفه‌ی دولت اتفاق افتاده باشد. در نتیجه، دولت جدید صوری از عقلانیت اجرایی را به کار گرفت، اما همچنان حامل روحی قدسی و فرّه‌محور باقی ماند. به همین دلیل است که در ایران، دولت همواره دو چهره داشته است: از یک سو ابزاری برای تنظیم امور و توسعه، و از سوی دیگر تجسمی از اقتدار فراشخصی و الهی.

تجربه‌ی مشروطه یکی از برجسته‌ترین نمودهای این تعارض است. انقلاب مشروطه را می‌توان تلاشی برای انتقال مرکز ثقل مشروعیت از آسمان به زمین، از فرّه به قانون دانست. در این تحول، سنت سیاسی ایران نخستین‌بار با پرسش از حدود قدرت، حاکمیت قانون و اراده‌ی عمومی مواجه شد. با این همه، بنا به میراث دیرینه‌ی استقلال دولت از جامعه، نهاد سلطنت حتی پس از مشروطه نیز توانست اقتدار خود را بازتولید کند. قانون اساسی، در عمل، نتوانست «منطق قدسی قدرت» را مهار کند و تجربه‌ی دولت عقلانی و پاسخ‌گو تنها در سطح نهادهای

رسمی باقی ماند. در این میان، «ملت»، که بنا بود صاحب اراده‌ی عمومی باشد، همچنان در جایگاه مخاطب دولت ایستاد، نه شریکی در آن.

این وضعیت در قرن بیستم با ظهور دولت پهلوی به شکل تازه‌ای استمرار یافت. پروژه‌ی دولت‌سازی رضاشاهی، هرچند در ظاهر با شعار نظم و قانون و اقتدار مرکزی پیش رفت، اما در درون خود همان منطق سنتی تفوق دولت بر جامعه را بازتولید کرد. دولت مدرن ایرانی، با تمام ظواهر نوسازی، در جوهر خویش همچنان «فرااجتماعی» بود: از بالا سازمان‌دهنده‌ی جامعه و نه برآمده از توافق درونی آن. همین شکاف تاریخی میان دولت و جامعه، بستر اصلیِ بحران‌های مشروعیت در سده‌ی اخیر گردید.

در قیاس با تجربه‌ی اروپایی، در ایران دولت نه محصول انقلاب معرفتی، بلکه حاصل مواجهه‌ای سیاسی و تدافعی با جهان جدید بود. در اروپا، دولت مدرن از درون تحولی انسان‌محور و عقلانی زاده شد؛ در ایران، در واکنش به تهدید بیرونی و با انگیزه‌ی بقا و قدرت. در واقع، دولت ایرانی بیش از آن‌که «تجسد اراده‌ی عمومی» باشد، «پاسخ به اضطراب تاریخی» است: اضطراب زوال و فروپاشی، اضطراب حفظ تمامیت و هویت. از همین رو، هرگاه دولت تضعیف شده، جامعه احساس بی‌پناهی کرده است؛ چرا که در تاریخ ما، دولت نه صرفاً نهاد اقتدار، بلکه صورت تداوم هستی جمعی بوده است.

با پیروزی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، بار دیگر افق تازه‌ای در نسبت دولت، ملت و امر قدسی گشوده شد. انقلاب اسلامی، در ظاهر، نفی دولت سکولار و احیای پیوند دوباره‌ی قدرت با ایمان بود؛ اما

در عمق خود، تلاشی برای بازاندیشی نسبت دولت و جامعه در پرتو معنایی الهی‌تر از سیاست نیز بود. در این تجربه، دولت نه بنا دارد از امر قدسی جدا شود، و نه می‌خواهد در چارچوب‌های مادی و عقلانیت ابزاری مدرن محدود بماند. بلکه ادعای آن بازگرداندن روح به بدنِ سیاست است؛ سیاستی که در عین در زمین بودن، متصل به آسمان معناست. از این حیث، مسأله‌ی دولت در ایرانِ پس از انقلاب، دیگر صرفاً مسأله‌ای تاریخی نیست، بلکه پرسشی فلسفی و وجودی است: چگونه می‌توان قدرت را در نسبت با حقیقت، و سیاست را در امتداد ایمان فهم کرد؟

دولت در ایران، خواه در هیأت سلطنت و خواه در صورت جمهوری، همواره حامل نوعی «امر برتر» بوده است، حضوری فراتر از جامعه، اما در عین حال بنیاد وجودیِ جامعه. از این رو، پرسش از دولت در ایران تنها پرسشی سیاسی نیست، بلکه ناظر به بنیان‌های هستی‌شناختی فرهنگ ایرانی است. شاید بتوان گفت همان‌گونه که گوبینو دریافته بود، ایرانیان با دولت خویش نه همانند یک قرارداد، بلکه چونان تقدیری جمعی مواجه می‌شوند. دولت برای آنان، همچون تصویری از خودِ ایران است، گاه سخت و سنگین، گاه پناه و سپر، و همیشه در جایی بالاتر از زندگی روزمره. راز ماندگاری این نگاه، در پیوند دیرینه‌ی قدرت و معنا در سنت ایرانی نهفته است. گشودن افق آینده‌ی دولت در ایران، محتاج فهم دوباره‌ی همین راز است.



یادداشت‌ها

در باب نحوه و ضرورت گشایش مسأله‌ی ایران | محمدمهدی میرزایی‌پور

دو دهه سیاست‌ورزی در ایران | محمدامین حق‌گو

چهره‌های مشروطه؛ طرح دولت نزد اصحاب مشروطه | سید محمد سیدمحسنی

تأسیس ایده ملت در مذاکرات دوره‌ی نخست مجلس شورای ملی | حسین رحمتی

دیالکتیک سازنده‌ی دولت و شخصیت | رضا امامی

دولت و حوزه‌ی خصوصی | مبین لطفی‌زاده

پیدایش لیبرالیسم | حسین رحمتی

دولت در آمریکا از تأسیس تا بلوغ | محمدمجتبی ولدآبادی

ادیان چینی و نظم سیاسی امپراتوری | صادق آقاجری

در باب نحوه و ضرورت گشایش مسألهٔ ایران

هرچند ما بسیار در باب مسائل ایران می‌شنویم و حتی در دانشگاه نیز واحدی درسی با این عنوان ذیل رشته‌ی مطالعات فرهنگی تدریس می‌شود، اما کمتر پیش می‌آید که وقت به اندیشیدن و طلبیدنِ فلسفه‌ای برای ایران اختصاص پیدا کند؛ خود ایران چیست؟ طرح این پرسش البته گاه با طرح روایت‌های مختلفی که توضیح‌دهنده‌ی ایران امروز باشند پیگیری شده است. تا اینجا این نکته را نگاه داریم که ملاک اصلی برای یک روایت همین است که آن روایت باید آنچه امروز هست را توضیح دهد؛ هرچه این توضیح‌دهندگی اساسی‌تر باشد می‌توانیم بگوییم با روایتی قوی‌تر روبرو هستیم. روایت باید بتواند ما را در امروزمان حاضر کند. به این ترتیب لزوماً هرگونه سرگذشتی که برای ایران نوشته یا ادعا شده باشد نمی‌تواند ذیل فلسفه‌ای برای ایران قرار بگیرد؛ و مراقبت ما باید این باشد که هرگونه روایتی را -برآمده از احادیث



محمدمهدی میرزایی‌پور

مدیر اندیشکده‌ی هستی‌شناسی پژوهشکده صدر

باشد یا شواهد فیزیولوژیکی- تا آنجا مهم بشماریم که قابلیت تدارک فلسفه‌ای برای ایران را داشته باشد. این یعنی پرسش از اینکه «چرا ایران هست»، به جای اینکه نباشد. تا جایی که به این هدف در روایت کردن ایران پایبند بمانیم کار ما علمی خواهد ماند.

نخستین نکته‌ی مهم در این مسیر آن است که خودِ طرح پژوهش ایران یک اتفاق مدرن است. مدرن نه صرفاً از این جهت که شیوه‌های نوین مطالعه درباره‌ی موضوعِ ایران پیدا شده‌اند، بلکه از این جهت که خود رخداد مدرن است که مطالعه بر روی ایران را ضروری کرده. خصوصیت دولت مدرن این است که سیاست در آن به معنایی خاص، عمومی و فراگیر، و به تعبیری غیر شخصی است. شخصیت بوروکرات، که نماد برخورد حرفه‌ای و غیر شخصی با سیاست است، اولاً، برخاسته از ذات غیرشخصی‌شده‌ی خودِ دولتِ نوین است که در آن قدرت از شخصیت سیاسی و صاحبان مناصب در فاصله بنیادی قرار می‌گیرد و عمومی می‌شود. اینگونه است که دولت فراگیر شده و نقطه‌ی اتکای تأسیس ملت قرار می‌گیرد. با این درک از سیاست، فهم اینکه برای داشتنِ دولت مدرن باید برای این سرزمین نامی بجوییم میسّر می‌شود. حساسیت موضوع آنجاست که چنین نامی باید بتواند این سرزمین را به یاد خودش بیاورد و به این طریق اعلام کند که حقیقتاً هست و اصلاً ارزش یادآوری دارد. نامِ چیزها جنبه‌ی فراگیر هستی آن‌ها است؛ در زبانِ همه به جریان می‌افتد و کلیتی را به یاد می‌آورد. حقیقتاً اینکه معنای کشور با نام آن پیوند می‌خورد، خود از ظرایف دوران مدرن است.

نام ایران باید بتواند عموم مردم را فرابخواند تا زیر سایه‌اش متحد

باشند. به این ترتیب نامِ ایران مطلب ساده و پیش پا افتاده‌ای نیست. امکان دارد نامی گزیده شود که پذیرفته نشود و به جریان نیفتد؛ چیزی را به خاطر نیاورد و امروز و فردایی نسازد. چنین نامی خود تفسیری است از آنچه هست، بوده و خواهد بود. بیجا نیست که برخی از ایران‌شناسان بر روی سرمنشأ تاریخی خودِ نام ایران هم پژوهش اسنادی مفصّل کرده‌اند. اگر چنین پژوهشی نه صرفاً برای دست و پا کردن سندیتی تاریخی، بلکه برای فهم پاسخ این پرسش باشد که نخستین‌بار، و به عبارتی در سرآغاز، کلمه‌ی ایران به چه معنا به زبان آمده و همچون نامی برای این سرزمین پذیرفته شده، آنگاه می‌تواند حقیقتاً در فهم اینکه ایران چیست به ما چیزی بیاموزد. به این ترتیب، شاید یادآوری نام ایران در ابتدای دوران جدید هم تصادف و انتخابی آزادانه نبوده نباشد؛ بلکه باید آن را کشفی دانست و رو کردن دوباره‌ی تقدیر این سرزمین به خودش به حساب آورد. می‌توانیم هم‌اکنون ببینیم که چه بی‌عمر و تقدیر می‌بودیم اگر به جای ایران اسمی قومیّتی مثل هندوستان یا عربستان بر خود می‌پذیرفتیم. این یعنی بدون نام بر روی زمین بی‌انتهای پهناور رها شده بودیم و هرچه بر ما می‌رفت جز تصادف و بازیگوشیِ چرخ کور گردون نمی‌بود. اینکه بر خود نامی پذیرفته‌ایم یعنی خود را شایسته‌ی داشتن تقدیری دانسته‌ایم. تقدیر هم خود البته دقیقاً همان چیزی است که جماد و حیوان از آن بی‌بهره‌اند و نقطه‌ی ممیّزه‌ی انسان است. نام‌ها بسی نیرومندتر از آنچه فکرش را می‌کنیم در کارند.

هرگونه گفتاری که بخواهد درباره‌ی تداوم ایران چیزی بگوید باید متوجه این نکته و معنای این تداوم باشد. تنها تداومی قابل توجه است که بتواند در سیر وقایع تاریخی درباره‌ی نام ایران، آنگونه که

به زبان می‌آید و گاهی پنهان و فراموش می‌شود، چیزی بگوید. در نتیجه تاریخی حقیقتاً تاریخِ ایران به حساب می‌آید که گویای نحوه‌ی باز شدن و مو به مو باز فهمیدن راز ایران، به مثابه‌ی تقدیر این سرزمین و نحوه‌ی پذیرایی مردم هر زمان از آن تقدیر، باشد. قبل از اینکه بخواهیم برای ایران، واقعیتِ تاریخی تداوم قائل شویم باید برای این نام محتوایی در کار و فعال، و البته همواره نهان‌کار و آشکار در نظر بگیریم؛ و از کنار بازی‌های آن به سادگی نگذریم. پس خود تداوم ایران، چنان که برخی از ایران‌پژوهان تصوّر کرده‌اند، یک واقعیت متکی بر تاریخ متعارف نمی‌تواند باشد که بتوانیم آن را پیش‌فرض گرفته و از آن به سادگی آغاز کنیم و مثلاً ایران را سنگ خارا بدانیم، بلکه از همان ابتدا خودِ فرض تداوم برای ایران مدعایی علمی است که تا آخر پژوهش در باب ایران باید آن را بپاییم و نگاه داریم. حتی حفظ وحدت سرزمینی مداوم ایران، ای بسا، در این مسیر فریبنده‌ی پژوهشگران باشد. ای بسا که آن پراکندگی سرزمین‌ها، که در دوره‌ی جدید بر سر ایران آمد، هم به جای اینکه صرفاً شکستی نظامی بوده باشد، اولاً باید سرنوشت کلمه‌ی ایران، گم شدن و ضعف برخاسته از خودش در قبال زمان‌هاش و نیازش به بازنگری راهی که آمده، فهمیده شود. پس به صرف ادعای ایران فرهنگی نمی‌توانیم خاطره‌ی به هم پیوستن نخستین و از هم

تنها تداومی قابل توجه است که بتواند در سیر وقایع تاریخی درباره نام ایران، آنگونه که به زبان می‌آید و گاهی پنهان و فراموش می‌شود، چیزی بگوید.

گسستن واپسین را حقیقتاً پاس بداریم و سخنی تاریخ‌سنجانه نگفته‌ایم. چه بسا اقوامی که امروز از ایران خاطره‌ی سلطه دارند و از پراکندگی جدید، به نحوی لذتِ آزادی می‌برند. و ای بسا که ایران هم در این سو خالص‌تر و مصمم‌تر از همیشه، بی‌تکلّف‌ترین و از این رو صمیمی‌ترین و قدرتمندترین روزگارش را سپری می‌کند. بی‌میلی جمهوری اسلامی به گسترش سرزمینی، تنزه‌طلبی و کناره‌گیری نیست.

این درک خاصی که از نام یافتن این سرزمین با کلمه‌ی ایران پیدا می‌کنیم باید چراغ راه ما در مطالعه‌ی ایران باشد. اینگونه خصوصاً می‌توانیم قابلیت ایران برای داشتنِ دولت مدرن را بسنجیم و کیفیتی برای ورود آن به دوران جدید در نظر بگیریم. شاید اشتباه تعیین‌کننده سلسله‌ی پهلوی صرفاً همین بود که ایران را نامی بی‌محتوا و انتخابی تصور کرد؛ و اینگونه آن را در کنار کشورهایی قرار داد که به واسطه‌ی جنگی یا حتی قراردادی به تازگی شکل گرفته بودند. البته در این حالت، تشکیل دولت ظاهراً سهل و سریع خواهد شد و می‌توان بر روی خودِ دولت داشتن، فارغ از کیفیت خاصی که اقتضای ایران است، توافق کرد، ولی آینده‌ی چنین راهکاری برای جایی که زیر سایه‌ی سنگین نام ایران هست، تیره است. البته پهلوی هم بعد از این سهل‌انگاری در باب اینکه اینجا کجاست کوشید تا برای این-جا تاریخ و فرهنگی مثل سایر دول و ملل دست و پا کند، ولی لااقل در ایران اگر دولت پژوهشِ ایران نداشته باشد، نمی‌تواند دولت باشد و بماند؛ و اینگونه تاریخ‌پردازی‌ها هرچند مستند به اسناد بسیار باشد، باز به فراموشی ایران، بیشتر می‌انجامد تا باز آمدنش به میانه را سبب شود. پهلوی دقیقاً به همین معنا پیرو ایدئولوژی

ایران‌گرایی بود و در فهم مناسبت اسم با مسمی راه اندیشه‌ی جدید را به سادگی پذیرفته بود. در رویکردِ فرهنگی، فراخوانِ نام‌ها فراموش می‌شود تا مطالعات فرهنگی ممکن شود. فراخوان نام آنجا است که معنای نام‌ها امور معلومی نیستند که بتوانیم برای اهداف سیاسی از آن‌ها بهره‌برداری کنیم، بلکه بر زبان آوردن آن‌ها گوینده و شنونده را می‌سنجد. گاهی هم بین آن‌ها را شکرآب می‌کند؛ و چه خوب که در کار است و چنین می‌کند. اگر بتوانیم تاریخ را تاریخ کلمه بدانیم، اینکه کلمه چگونه ساده و صمیمانه به زبان می‌آید، بسیط می‌شود و از این طریق فراگیر می‌شود، می‌تواند تاریخی به ما بدهد. کلمه‌ی ایران از آن رو به زبان ما آمده که در عین گستردگی و ابهام و پیچیدگی‌اش، ساده و بسیط بوده و اگر بخواهیم تاریخی داشته باشیم، باید تاریخ پرورش و بسط کلمه‌ی ایران باشد. به این ترتیب نام ایران برای اشاره به شخصی‌ترین روحیات جمعی ما به ما عطا شده و قرار است چنین پژوهشی را یادآوری کند.

اگر منظور از درس مسائل ایران این باشد که پرداختن به نام و معنای ایران کاری انتزاعی است و باید در عوض به مسائل به مثابه‌ی واقعیات میدانی بپردازیم، درست اشتباه پهلوی را مرتکب شده‌ایم. تعهد علوم اجتماعی به ایران نمی‌تواند صرفاً تعهدی اخلاقی و از سر ترحّم، یا تعصبی آباء و اجدادی باشد؛ بلکه اگر این علوم نتوانند نحوه‌ی قوام امروز ایران را بر عهده بگیرند، اصلاً شرط علم را برآورده نکرده‌اند، چه اینکه در تاریخ خودشان حاضر نشده‌اند.

از یاد بردن نام ایران، امروز غیر از ایران‌گرایی فرهنگی، می‌تواند

فرهنگ و البته طبیعت هر دو موضوعیت ایران را فروگذار می‌کنند. ژئو-استراتژی زمین را به عنوان یک گستره و نفوس معین تثبیت می‌کند، و گرد آمدن مردم در آن را طبیعی می‌انگارد.

در قالب علومی که به شیوه‌ی خاصی به زمین می‌پردازند اتفاق بیفتد و بلکه پیگیری شود. ژئو-پولتیک، ژئو-اکونومی و البته ژئو-استراتژی، همگی ایران را تبدیل به سرزمینی کاملاً متعین می‌کنند که نفوس معینی هم در آن به زندگی مشغول‌اند، به این ترتیب تنها کاری که می‌ماند برآوردن و پیگیری منافع این سرزمین یا برشمردن مسائل آن است. زمین به مثابه‌ی یک گستره‌ی متعین با افراد متعین، اصلی‌ترین مبادی این علوم است. اگر دولت پهلوی ایران را اولاً یک نام دلبخواهی، تصادفی یا صرفاً کهن می‌دانست، رویکرد به ظاهر متضاد این است که گرد آمدن در این سرزمین را اتفاقی طبیعی تلقی کنیم. این طبیعی‌انگاریِ جدید علاوه بر اینکه نمی‌تواند پیوند این سرزمین با مردمش را توضیح دهد، این نقصِ مضاغف را هم دارد که دیگر حتی دلیلی نمی‌بیند که بار همان فرهنگ و تاریخ رنگ و رو رفته را به دوش بکشد. فرهنگ و البته طبیعت هر دو موضوعیت ایران را فرو گذار می‌کنند. ژئو-استراتژی زمین را به عنوان یک گستره و نفوس معین تثبیت می‌کند، و گرد آمدن مردم در آن را طبیعی می‌انگارد. هرچند امروز کشورهای مختلفی بر اساس ژئو-استراتژی اصلاً منعقد شده‌اند و همچنین تصور می‌کنند سیاستی هم از آنِ خود دارند. تقلیل ایران به چنین موجودیتی از

توضیح وضعیتی که در آن هستیم در می‌ماند.

گفتن همواره نحوی بخت‌آزمایی است. ما در حالت عادی به چیزها چسبیده‌ایم. در خلال آن‌ها سر در گم هستیم. مرکز و میانه‌ی آن‌ها را از پیرامون‌شان تشخیص نمی‌دهیم. نمی‌دانیم از کجا بر آن‌ها وارد شویم و راه خروج از همهمه‌ی آن‌ها کجا است. اسیر ضرورتی هستیم که آن‌ها بر ما تحمیل می‌کنند. در حقیقت چیزها بر ما هجوم می‌آورند. از همان لحظه‌ی تولد این هجوم را احساس می‌کنیم. هجومی که اولاً تن ما بر ما تحمیل می‌کند. در فیلم دیدنی معجزه‌گر، که در باب سرگذشت هِلِن کِلِر است، هلن که از شیرخوارگی کر و کور شده با وجود اینکه به سن ۱۳ سالگی رسیده، نه آداب می‌داند و نه می‌تواند چیزی بگوید. مربی می‌کوشد سخن گفتن را به او بیاموزد، اما تا وقتی هلن از اصل زبان سر در نمی‌آورد، نمی‌تواند نام‌ها را بر چیزها بنهد و این روزمره‌ترین کار را تکرار کند. تنها وقتی که او بتواند بفهمد خودِ نام چیست، می‌تواند با اطرافش ارتباط حقیقی بگیرد. او حواس و اعصاب دارد، اما با هیچ چیز و هیچ‌کس تا آن روز ارتباط برقرار نکرده. این حواس و اعصاب حتی موجب شوربختی بیشترش شده و هر لحظه در هراس از اتفاق‌های پیرامون خویش است. این نفهمیدنِ کلمه در فیلم، به درستی به وابستگی کامل هلن به مادرش و به زندگی بی‌آداب و شبه حیوانی او پیوند می‌خورد. هلن تنها وقتی می‌تواند بفهمد نام چیست که همزمان سعی می‌کند فاصله بگیرد، آداب را رعایت کند و بختی برای خود قائل شود و اصلاً در این سخن گفتن بخت‌آزمایی کند. هلن کلمه را کشف کرد؛ کشفی که ای بسا ما که بی‌اندازه از سخن به عنوان ابزار بهره می‌بریم، در فهم فرآیند واقعی و لحظه‌ای که کلمات بر ما عرضه می‌شوند تا بگوییم‌شان،

درمانده‌تر از او هستیم. گفتن همواره خطر کردن و مخاطره درست کردن است؛ خود را در میانه احساس کردن و زحمت و خطر رابطه‌ای به ظرافت عشق یا به سهمگینی خشم را پذیرفتن. گفتن در ارتباط افتادن است و بلکه طرح رابطه ریختن است. هلن هم اینگونه از پیله‌ای که به دور خود تنیده بود به آرامی بیرون آمد و با جهان خویش دوست شد، با سخن گفتن. در این طرح‌ریزی است که ما هم اسم و رسمی پیدا می‌کنیم. گفتنی که به معنای شنیدن باشد سیاسی‌ترین کاری است که می‌دانیم.

اگر در نیفتادن به رویکرد ایدئولوژیک نیاز به مراقبه‌ی فکری همیشگی است، این مراقبه درک پیوسته‌ی همین معناست که کلمات هرچند به کار روزمره بیایند، ولی صرفاً برای استفاده‌ی روزمره نیستند. و اگر کسی آن‌ها را دست کم گرفت و با آن‌ها مشغول تردستی و بندبازی شد، کلمه، خود بار او را بر زمین وا خواهد گذاشت. کلمه، وقتی سنجیده به زبان می‌آید تماشایی است. همه را فرا می‌خواند که در سایه‌ی شنیدن و گفتنش در کنار هم باشند. اینگونه زمین به عنوان خانه‌ی انسان باز می‌شود. اُنسی که با زمین داریم نشانه‌ی اُنسی است که با یکدیگر به عنوان مردم داریم. زمین دستاورد قطعی بی‌چون و چرای ما از پیکار سرسختانه و بی‌امان با چرخ فریبکار یا کور نیست؛ بلکه اکنون اگر که بالأخره چند دهه‌ای است به دوره‌ای وارد شدیم که توانستیم زمین را نگاه داریم و آسان از کف ندهیم، باید سرمنشأ آن نیرویی را بجوییم که ما را با یکدیگر اُنس داد و زمین را به ما به مثابه‌ی نشانه‌ی این انس فراخ کرد و با ما پیوند داد، تا در آن در کنار یکدیگر صمیمانه باشیم. ایران نه یک وطن عادی، بلکه عنوانی است برای شرط وابستگی ما و این زمین به یکدیگر؛ و

پیوسته بین ما و زمین قرار می‌گیرد تا از آن یکدیگر باشیم. در این شرط گذاشتن، ناز و کرشمه‌ی بسیار و بی‌انتها رد و بدل می‌شود. سخن از رنج فراق وطن و غربت، حتی برای آنان که امروز ساکن این سرزمین هستند عجیب نبوده و اصلاً اتفاقی نیست که ایرانیان مسأله‌ی وطن دارند؛ و حتی وقتی مهاجرت می‌کنند نمی‌توانند مثلاً همانند یک چینی مهاجرت کنند و حتی محله‌ی چینی‌ها تشکیل بدهند. بلکه ایرانیان از روزی که به دنیا می‌آیند وطن را به عنوان مسأله‌ی پیش روی خود می‌بینند. و این مزیت ایران است. مهاجرت برای یک ایرانی نمی‌تواند یک انتخاب شغلی صرف باشد، بلکه همیشه تصمیمی بنیادی در قبال همه چیز است. ایران به زیر پای ایرانیان از آن‌ها می‌طلبد که رسم آشنایی را بجا آورند و اینگونه بر زمین یکدیگر را ملاقات کنند. زمین کسانی را می‌خواهد که بار او را بکشند و ما نمی‌خواهیم جز خرانِ باربردار هیچ نباشیم، در حالی که از لطافت برگ گلی که شبنمی بر آن می‌چکد سهمی نبرده‌ایم. دوری زمین از ما همان دوری فاصله‌های ما از یکدیگر و لکنت ما در قبال تقدیر و روزگار ما است.

ایران برای ما آنجا است که در آن فرصت داریم چیزی بگوییم و بشنویم. فرصت داریم امروزی داشته باشیم، از طریق توضیح دادن آنچه امروز هست و بر ما وارد شده. ایران همین فاصله‌ای است که از یک زمین سخت متعین با آن منافع مشخصش، و از وضع خاص این شخص و آن شخص، پیوسته حفظ می‌کنیم تا همه چیز بتواند در این میانه نفس بکشد و به میدان بیاید و گفته شود و بتواند همچون بخت بر ما عرضه شود. در داستان ایرج در شاهنامه می‌خوانیم که ایرج هنگام روبرو شدن با فریدون -که خود را به شکل اژدهایی درآورده بود تا سه پسرش را بیازماید-

نه از اژدها گریخت و نه بر او زود هجوم آورد، بلکه آماده و هشیار در برابر اژدها حاضر شد و سخن گفت. سخنی که در آن هیبت اژدها و دلاوری خود را همزمان بجا آورد. ایرج با سخن گفتن و طرح موقعیت به اژدها فرصت دیده شدن و جولان، و به خود فرصت حضور داد؛ و اینگونه به شاهی ایران رسید.

ایران باید بتواند به ما تاریخ و جغرافیا بدهد. باید بتواند زمین را به ما ببخشد و با گفتنش، زمین از آنِ ما شود. اینگونه ایران می‌تواند نه صرفاً مفهومی برای بررسی تاریخ این جغرافیای از پیش موجود و معلوم، بلکه نظریه‌ای درباره‌ی معنای خود تاریخ و معنای خود جغرافیا باشد. اینگونه ایران صاحب تاریخ و اجتماع و جغرافیایی از آنِ خویش می‌شود؛ و به این طریق ایران می‌تواند پیشنهادی پیش روی کلیتِ دانشگاه باشد. این مشروط کردن زمین و زمان که در ایران اتفاق افتاده، جغرافیا را به هم ریخته، و معلوم نیست ایران از کجا سر بر خواهد آورد. از یمن و نیجریه و لبنان و پاکستان و عراق؟ و فردا دیگر کجا مردمی تصمیم می‌گیرند با شرط گذاشتن برای زمین آن را همچون تقدیر و موهبتی، و امکان بختی برای انسان، از آنِ خود کنند و مردم باشند؟ آنجا ایران سر خواهد زد و دولتی خواهد ساخت. ایران اتفاق دوران ماست. کلمه‌ی ایران در همین سرزمین هم هنوز حرف ناگفته و مسیر طی‌ناشده بسیار دارد، و خواستِ دولت ملی برای ما راهنمایی است برای کاوش در این کلمه و هنوز شنیدن فراخوان آن. این دقیقاً باری است که خود کلمه‌ی ایران بر دوش ما می‌گذارد. آیا هنوز می‌توانیم نام ایران را به زبان بیاوریم و بشنویم؟ و برای چنین تجدید نامی چه باید کنیم؟ این پرسشی است که البته اشارتی به پاسخ آن در این متن آمد، اما همچنان پیش روی ما منتظر پاسخی در خور باقی می‌ماند.



دو دهه سیاست‌ورزی در ایران

سیطره‌ی گفتمان کارشناسی و امتناع امر سیاسی در ایران

۱. ظهور گفتار کارشناسی در سپهر سیاست ایران

اگر بنا باشد در بستر تحولات سیاسی دو دهه‌ی اخیر ایران به فهم دگرگونی‌های رخ‌داده در انگاره‌های حکمرانی و شیوه‌های کنش سیاسی بپردازیم، شاید نتوان از اهمیت فزاینده‌ی گفتاری چشم‌پوشی کرد که به‌تدریج، اما پیوسته، در سپهر اندیشه و عمل سیاسی کشور نافذ شده و اثرگذاری خود را گسترش داده است. گویی از میان راه‌ها و چاره‌های گوناگون برای ساختن آینده‌ای مطلوب در دلِ تحریم‌ها و در رویارویی با وضعیتی تازه برای ایران، صدایی که خود را نو و کارآمد -یا شاید بازتاب نگرشی با زمینه‌ای تاریخی اما در قالبی جدید- می‌نمایاند، مطرح شد.



محمدامین حق‌گو

پژوهشگر سیاستگذاری عمومی و اقتصاد سیاسی

صدایی که داعیه‌ی ارائه‌ی راه‌حل و راهکارهایی مبتنی بر داده‌ها و شواهد برای عبور از تنگناهای موجود را در سر می‌پروراند. این گفتار، که می‌توان آن را «گفتار کارشناسی» یا «تخصص‌محوری» نامید، خود را نزدیک به واقعیت‌های عینی، مسأله‌محور بودن، ملازم داده‌ها، و در پی دستیابی به راه‌حل‌های اجرایی و مبتنی بر اصول علمی معرفی می‌کرد. نکته‌ی قابل‌تأمل آن است که این رویکرد، که بر تخصص و داده‌محوری تأکید داشت، به‌سرعت توانست در میان برخی دولتمردان و نخبگان سیاسی جایگاهی بیابد و حتی با نمونه‌هایی عملی مانند مسکن مهر، نشانه‌هایی از توانمندی خود را بروز دهد. این نقطه، مجالی برای طرح این بحث است که چرا و چگونه گفتار کارشناسی و تخصص‌محوری، بیش از یک ابزار مشورتی، خود به‌مثابه‌ی یک «رهیافت سیاسی» مطرح شده و بر فرآیندهای تصمیم‌گیری تأثیرگذار بوده است.

اما باید اشاره کرد که گاه حتی نخبگان نیز ممکن است در درک ماهیت کار سیاسی دچار ابهام شوند و آن را هم‌تراز با تخصص‌های دانشگاهی بدانند. این مسأله زمانی اهمیت می‌یابد که در نظر بگیریم سیاست‌ورزی ماهیتاً با حوزه‌ی عمل و عقل عملی پیوند دارد؛ در حالی که دانش‌های تخصصی بیشتر به حوزه‌ی نظر و عقل نظری تعلق دارند. ماکس وبر در مقاله‌ی «سیاست به‌مثابه‌ی حرفه» سیاست را «کوششی برای مشارکت در قدرت یا تأثیرگذاری بر توزیع قدرت، خواه میان دولت‌ها، خواه میان گروه‌هایی در درون یک دولت» تعریف می‌کند. کوششی که مستلزم «شور، احساس مسئولیت و ژرف‌نگری» است، نه صرفاً دانش فنی. امروز به نظر می‌رسد گفتار مبتنی بر تخصص، چنان بر ذهن و زبان بخشی از نخبگان ما تأثیرگذار بوده که گویی هرگونه اندیشیدن به

«وضع موجود» و راه‌های برون‌رفت از آن، جز از مسیر تحلیل‌های کارشناسانه امکان‌پذیر نمی‌نماید. از مناظره‌های انتخاباتی، که گاه به صحنه‌ی نمایش توانمندی‌های فنی بدل می‌شوند، تا مباحثات سیاسی که در چارچوب آمار و نمودارها شکل می‌گیرند، و تا رشد اندیشکده‌هایی که هر یک در پی «ترسیم نقشه‌راهی دقیق» برای کشور هستند، همگی می‌توانند نشانه‌هایی از اهمیت یافتن این پارادایم تلقی شوند. این پارادایم گاه سیاست را نه عرصه‌ی تصمیم‌گیری بر سر ارزش‌ها و اولویت‌ها بر مبنای اراده‌ای معطوف به آینده، بلکه میدانی برای کشف و اجرای راه‌حل‌های بهینه و مبتنی بر اصول تخصصی می‌داند. در این چارچوب، طرح این مسأله در ابعاد و پیامدهای چنین گفتاری می‌تواند زمینه‌ی مناسبی جهت بازاندیشی و بازنگری در مسیر دو دهه گذشته باشد. بررسی نسبت میان این رویکرد با «عمل سیاسی» و تمایز آن از حوزه‌ی «نظر»، پرسشی بنیادین برای سیاست در ایران معاصر است.

حال که دوره‌ای از غلبه‌ی نسبی این «نگاه کارشناسانه» در بسیاری عرصه‌ها سپری شده و تجربیاتی از آن در مواجهه با مسائل خرد و کلان کشور به دست آمده است، می‌توان با اتکا به این تجارب، به ارزیابی‌هایی اولیه از میزان توفیق یا محدودیت‌های آن در گشودن گره از چالش‌های بنیادین کشور دست زد. در اینجا پرسشی مهم را می‌توان طرح نمود: آیا «گفتمان کارشناسی»، هنگامی که فراتر از نقش مشورتی ظاهر شده و به‌مثابه‌ی یک چارچوب اصلی برای سیاست‌گذاری عمل می‌کند، به‌تنهایی یارای آن را دارد که مسیر توسعه‌ی کشور را هموار سازد و به تحقق اهداف متعالی ملت، که خود برآمده از اراده‌ای سیاسی است، یاری رساند؟ آیا این رویکرد

به‌تنهایی پاسخی درخور برای پرسش‌های دیرپای جغرافیایی مانند ایران است؛ یا آن‌چنان‌که برخی متفکران هشدار می‌دهند، تقلیل سیاست به کارشناسی می‌تواند به معنای از دست رفتن مسئولیت سیاسی و تقدم اراده بر امکان باشد؟

این نگرانی‌ها، تأملی را در باب هشدارهای پل فایرابند در کتاب «علیه روش» برمی‌انگیزد: آیا نمایش سیاست به‌مثابه‌ی یک تخصص، می‌تواند به ابزاری برای توجیه تصمیمات و محدودسازی مشارکت عمومی تبدیل شود؟ و آیا این، همان فرآیند «خنثی‌سازی و غیرسیاسی کردنِ» دوران مدرن نیست که کارل اشمیت در «مفهوم امر سیاسی» به آن پرداخته و طی آن مسائل بنیادین سیاسی در لفافه‌ی مباحث فنی و اقتصادی پنهان می‌شوند؟

۲. تمایز بنیادین «امر سیاسی» و «امر تخصصی»

یکی از خطاهای شناختی رایج، نه‌تنها در سطح افکار عمومی بلکه گاه در میان نخبگان، هم‌انگاری یا دست‌کم عدم تفکیک روشن میان «کار سیاسی» و «تخصص دانشگاهی» است. این تلقی، می‌تواند پیامدهای ناگواری برای درک و کنش سیاسی در پی داشته باشد، چرا که ماهیت این دو حوزه اساساً متفاوت است. سیاستمداری و سیاست‌ورزی، در وهله‌ی نخست و بالذات، به قلمرو «عمل» یا آنچه در فلسفه‌ی کلاسیک «عقل عملی» خوانده می‌شود، تعلق دارد. این حوزه، با تصمیم‌گیری در شرایط عدم قطعیت، تشخیص منافع و مصالح، اولویت‌بندی اهداف و بسیج منابع سروکار دارد و ماهیتاً «سازنده» و

«جهت‌دهنده» است. در مقابل، دانش نظری و تخصص‌های دانشگاهی عمدتاً به حوزه‌ی «نظر» یا «عقل نظری» مربوط می‌شوند که وظیفه‌شان «شناخت» و «تحلیل» واقعیت‌های موجود یا ممکن است. چنان‌که ماکس وبر در مقاله‌ی «سیاست به‌مثابه‌ی حرفه» نیز اشاره می‌کند، سیاست‌ورزی بیشتر به یک «هنر» یا «فن» شباهت دارد تا یک علم حساب‌شده و دقیق؛ و از این رو لزوماً نیازمند مدارک عالی دانشگاهی در رشته‌های مرتبط نیست؛ هرچند که آگاهی و دانش می‌تواند به سیاستمدار یاری رساند. تاریخ نیز گواه سیاستمداران بزرگی است که شاید تحصیلات آکادمیک برجسته‌ای در علوم سیاسی یا اقتصاد نداشته‌اند، اما از شمّ سیاسی و توانایی رهبری بالایی برخوردار بوده‌اند و همین موضوع است که پیروزی یا شکست ملت‌ها را رقم زده است.

معرفی سیاست به‌مثابه‌ی یک «تخصص» می‌تواند نوعی «مغالطه» یا حتی «فریب» باشد که هدف آن، مشروعیت‌بخشی به تصمیمات خاصی تحت لوای عینیت علمی و در نتیجه، به حاشیه راندن مشارکت و قضاوت عمومی در امور سیاسی است.

پل فایرابند هشدار می‌دهد که معرفی سیاست به‌مثابه‌ی یک «تخصص» می‌تواند نوعی «مغالطه» یا حتی «فریب» باشد که هدف آن، مشروعیت‌بخشی به تصمیمات خاصی تحت لوای عینیت علمی و در نتیجه، به حاشیه راندن مشارکت و قضاوت عمومی در امور سیاسی است. هرچند در فضای سیاسی ایران این بحث‌ها

ممکن است به آن سطح از صراحت نظری نرسیده باشد، اما تمایل به توجیه یا نقد کنش‌های سیاسی صرفاً بر اساس معیارها و تحلیل‌های «کارشناسانه» بسیار شایع است. این تصور که صرف داشتن تخصص در یک حوزه (مثلاً اقتصاد، حقوق یا حتی علوم انسانی) فرد را به یک نامزد شایسته برای مسئولیت‌های سیاسی یا حتی ترسیم راهبرد برای سیاست‌مداران بدل می‌کند، ناشی از همین خلط مبحث است؛ در حالی که اگر تنها معیار، تخصص نظری باشد، چه‌بسا چنین فردی به دلیل عدم آشنایی با اقتضائات «عمل سیاسی»، بدترین گزینه برای تصدی آن مسئولیت باشد. حتی در وزارتخانه‌هایی با ماهیت ظاهراً تخصصی مانند صنعت یا بهداشت، تصمیم‌گیری نهایی و جهت‌گیری کلی، امری سیاسی و مرتبط با مسأله‌ی قدرت است، هرچند که مشورت تخصصی برای آن ضروری است. به همین دلیل است که شاهد تفکیک رو به رشد «مدیر تصمیم‌گیر» از «تخصص فنی» در بسیاری از حوزه‌ها هستیم.

بنابراین، روشن ساختن نسبت میان «سیاست» و کار «کارشناسی» یا دانش تخصصی در حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و فنی، امری حیاتی است. دانش و اطلاعات تخصصی بی‌شک برای حکمرانی و اداره‌ی کشور ضروری هستند، اما این آگاهی‌ها ذاتاً سیاسی نیستند. کار «کارشناسی» و نیاز به اطلاعات تخصصی، در مرتبه‌ای پس از اتخاذ «تصمیم سیاسی» یا شکل‌گیری «اراده‌ی سیاسی» مطرح می‌شوند. سیاست‌ورزی، در مقام خود، متقدم بر تحلیل‌ها و راه‌حل‌های کارشناسانه قرار دارد. این «امر سیاسی» است که با تعیین ارزش‌ها، اولویت‌ها، مصالح و منافع، مشخص می‌کند که کدام امور باید در دستور کار قرار گیرند،

ضرورت انجام آن‌ها چیست و جهت‌گیری کلی حرکت چگونه باید باشد. تنها پس از روشن شدن این «تصمیمات و اقدامات سیاسی بنیادین»، نوبت به کارشناسان می‌رسد تا الزامات فنی، امکان‌سنجی‌ها و راه‌های اجرایی آن را بررسی و ارائه کنند. البته یک سیاستمدار نمی‌تواند از دانش و اطلاعات مرتبط با حوزه‌ی مسئولیت خود بی‌بهره باشد، اما لزوماً نیازی نیست که خود یک متخصص طراز اول در آن حوزه باشد. فقدان تخصص فنی، در صورتی که با توانایی بهره‌گیری از مشاوران امین و متخصص و قدرت تشخیص سیاسی همراه باشد، خللی در عملکرد او ایجاد نمی‌کند.

چه‌بسا تحلیل بسیاری از کارشناسان، با توجه به عدم توازن قوا با ارتش مجهز دشمن، حکم به پذیرش شرایط یا نوعی سازش می‌داد. اما «اراده‌ی سیاسی» رهبران و ملت ایران، مبتنی بر ارزش‌هایی برآمده از دل اصول و موقعیتی متفاوت، تصمیم به «مقاومت» و ادامه‌ی نبرد گرفت.

برای درک بهتر این تمایز، می‌توان به نمونه‌های حدی یا موقعیت‌های بحرانی در تاریخ سیاسی، چه در گذشته و چه در دوران معاصر، نگریست. جنگ ایران و عراق یک نمونه‌ی بارز است. اگر بنا بر محاسبات صرفاً «کارشناسانه»ی نظامی و مادی در ابتدای جنگ و پس از اشغال بخش‌هایی از کشور می‌بود، چه‌بسا تحلیل بسیاری از کارشناسان، با توجه به عدم توازن قوا با ارتش مجهز دشمن (که از حمایت‌های بین‌المللی نیز برخوردار بود)، حکم به پذیرش

شرایط یا نوعی سازش می‌داد. اما «اراده‌ی سیاسی» رهبران و ملت ایران، مبتنی بر ارزش‌هایی برآمده از دل اصول و موقعیتی متفاوت، تصمیم به «مقاومت» و ادامه‌ی نبرد گرفت. این نه یک تصمیم محاسباتی و کارشناسانه، که یک «تصمیم سیاسی» بود که پس از آن، تمامی ظرفیت‌های کارشناسی و تخصصی کشور در خدمت این اراده قرار گرفت تا راه‌های تحقق آن را بیابد. به‌طور مشابه، تصمیم به شکل‌گیری و حمایت از «محور مقاومت» در منطقه، در وهله‌ی اول یک تصمیم راهبردی و سیاسی است که از تحلیل کلان ژئوپلیتیک و ارزش‌های بنیادین برمی‌خیزد و سپس کارشناسان نظامی، اقتصادی و دیپلماتیک برای اجرایی کردن آن به کار گرفته می‌شوند. حتی در مواردی مانند تصمیم‌گیری درباره‌ی برنامه‌ی هسته‌ای و مذاکرات مربوط به آن (مانند برجام و یا مذاکرات اخیر در دولت چهاردهم)، هرچند ابعاد فنی و کارشناسی بسیار پیچیده و تعیین‌کننده هستند، اما اصلِ «تصمیم» به حرکت در این مسیر، چگونگی مذاکره و نقاط قابل انعطاف یا عدم انعطاف، در نهایت یک انتخاب سیاسی است که در آن، تحلیل‌های کارشناسی تنها یکی از مؤلفه‌های ورودی هستند، نه تعیین‌کننده‌ی نهایی اراده. در تمام این موارد، اگرچه تحلیل‌های کارشناسیِ مبتنی بر «توان» و «امکانات» حکم به عدم ورود یا تسلیم می‌کرد، اما «اراده‌ی» مبتنی بر ارزش‌ها و اهداف کلان، مسیر دیگری را برگزید.

البته این تفکیک ماهوی به معنای بی‌ارتباطی مطلق این دو حوزه نیست. علم و دانش تخصصی، در امر سیاسی مداخله و اثر دارد. خطای اصلی آنجاست که «تصمیم سیاسی» ملزم به تبعیت از «نظر کارشناسانه» تلقی شود. گاه یک تصمیم سیاسی

اینکه یک ملت، پیشرفت اقتصادی یا فرهنگی را هدف قرار دهد، تصمیمی سیاسی است که از دلِ علم یا تخصص استنتاج نمی‌شود. همچنین، راه‌حل‌های نیل به این اهداف نیز متنوع هستند و انتخاب میان آن‌ها (مثلاً انتخاب یک الگوی توسعه‌ی درون‌زا یا برون‌گرا و وابسته به اقتصاد جهانی) خود یک تصمیم سیاسی است، نه نتیجه‌ی بی‌طرفانه‌ی علم اقتصاد.

می‌تواند دقیقاً بر اساس ارزیابی کارشناسانه اتخاذ شود؛ مثلاً تصمیم به جنگ به دلیل ارزیابی برتری نظامی، یا تصمیم به صلح به دلیل تشخیص ضعف نظامی. اما در چنین حالاتی نیز، نفس اینکه «وضعیت توان نظامی» معیار تصمیم‌گیری قرار گیرد، خود یک «انتخاب سیاسی» است. به بیان دیگر، از میان گزینه‌های مختلف، انتخاب شده است که «در صورتی وارد جنگ شویم که امکان پیروزی وجود داشته باشد». اگر انتخاب سیاسی متفاوت بود (مثلاً جنگیدن تحت هر شرایطی برای دفاع از یک ارزش)، حتی عدم توازن قوا نیز مانع از تصمیم به نبرد نمی‌شد. تشخیص این مغالطه، یعنی نشاندن تخصص به‌جای سیاست، همیشه آسان نیست. به‌عنوان مثال، نامزدی که در مبارزات انتخاباتی بیان می‌کند حل مشکلات اقتصادی نیازمند علم و تخصص است و با رویکردهای دیگر (مثلاً اشاره به سابقه‌ی نظامی یا طلبگی رقیب) نمی‌توان کشور را اداره کرد، در واقع از همین مغالطه بهره می‌برد؛ زیرا نه فردی با سابقه‌ی نظامی لزوماً

می‌خواهد با ابزار نظامی اقتصاد را سامان دهد و نه تخصص اقتصادیِ ادعاشده، به‌تنهایی و بدون جهت‌گیری سیاسی، می‌تواند مبنای تصمیمات کلان برای حل مشکلات کشور باشد. اینکه یک ملت، پیشرفت اقتصادی یا فرهنگی را هدف قرار دهد، تصمیمی سیاسی است که از دلِ علم یا تخصص استنتاج نمی‌شود. همچنین، راه‌حل‌های نیل به این اهداف نیز متنوع هستند و انتخاب میان آن‌ها (مثلاً انتخاب یک الگوی توسعه‌ی درون‌زا یا برون‌گرا و وابسته به اقتصاد جهانی) خود یک تصمیم سیاسی است، نه نتیجه‌ی بی‌طرفانه‌ی علم اقتصاد.

۳. امتناع امر سیاسی: نقدی بر سیطره‌ی گفتمان کارشناسی بر صحنه‌ی سیاست ایران

فضای سیاسی و اجتماعی ایران، از کارزارهای انتخاباتی گرفته تا محیط‌های آکادمیک و حتی جلسات مذهبی و بحث‌های عمومی، به‌طور فزاینده‌ای با گفتارهای کارشناسی و تخصصی اشباع شده است. به نظر می‌رسد وسوسه‌ای دائمی وجود دارد که در حکمرانی، اصلاحات و کارهایی که باید صورت بگیرد، از پیش مشخص است و تنها باید کسی باشد که آن را انجام دهد. به بیان دیگر، تصور بر این است که تغییر ریل حکمرانی و رویه‌ها، با انجام دادنِ کارهای درست (که غالباً همان مؤلفه‌های حکمرانی خوب است) صورت می‌پذیرد. این نگاه باعث شده است که سیاست را معادل «انجام دادن کار درست» و سیاست‌گذاری را فرآیندِ «یافتن آن کار درست» بدانیم. اگر سیاست صرفاً این باشد، پس نقش سیاستمدار چیست؟ و اگر این نیست، پس سیاست چیست و

با کدام نیرو و مشروعیت حرکت می‌کند؟ شاید درک این نکته توضیح دهد که چرا تعداد سیاستمداران اصیل و رهبران بزرگ سیاسی در طول تاریخ همواره کمتر از تعداد کارشناسان و متخصصان بوده است.

سیاست، چه به آن معنا که فرآیند اصلاحات و انجام امور را تابعی از اصولی صلب و از پیش تعیین‌شده می‌داند و چه به آن معنا که آن را کاملاً خالی از قاعده و ذات می‌پندارد، در نهایت به یک نقطه می‌رسند: هر دو، «کار سیاسی» را در وضعیت امتناع قرار می‌دهند.

احتمالاً هیچ‌کس به‌اندازه‌ی آنکه گمان می‌کند قواعدی از پیش تعیین‌شده و علمی وجود دارد که سیاست را می‌سازد، از فهم ماهیت سیاست دور نیست. بحث از «قواعد» در سیاست همواره در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی مناقشه‌برانگیز بوده است؛ چه برای آنان که می‌کوشند سیاست را با اصولی ثابت و جهان‌شمول مهار کنند و چه برای آنان که سیاست را عرصه‌ای کاملاً خالی از معنا، جهت یا قاعده می‌پندارند. اما شاید بتوان گفت هر دو گروه، به نحوی، صحنه‌ی واقعی سیاست را بی‌اعتبار می‌کنند. سیاستمدار اصیل، در عملِ سیاسی خود، هر دوی این برداشت‌ها را به چالش می‌کشد. او در صحنه‌ی عمل دریافته است که سیاست چیزی فراتر از این مناقشات نظری است. سیاستمدار همواره قواعد و اصولی برای عمل دارد و اموری برایش واجد اهمیت می‌شوند و اموری دیگر از اهمیت می‌افتند. اما نکته‌ی کلیدی آن است که این قواعد، که با «شخصیت»، «جهت‌گیری» و هویت سیاستمدار پیوند خورده‌اند، پیوسته در

«صحنه» (عرصه‌ی واقعی کنش سیاسی) حاضر می‌شوند، آزموده می‌شوند و در تعامل با آن پیش می‌روند. در اینجا، هویت دیگر آن مفهومِ ثابت، از پیش تعیین‌شده و بسته‌ای نیست که برخی نظریه‌ها ترسیم می‌کنند؛ بلکه «هویت»، صورتی از «منِ» کنش‌گر است که پیوسته با رخدادهای صحنه، اتفاق می‌افتد و در عین حال به آن رخدادها شکل می‌دهد. این به معنای سیالیت بی‌حد و حصر و ضعف هویت نیست، بلکه به معنای جوهری است که در مواجهه با صحنه ظاهر می‌شود و حضورش عینِ بودنش است. صحنه‌ی سیاست همواره از تازگی و عدم قطعیت گرم است و این گرما، مردان و زنانی را می‌طلبد که برای «واقعیت»، در دلِ «واقعیت» تصمیم بگیرند. همواره باید «جهتی» در کار باشد تا «صحنه‌ای» در برابر آن شکل گیرد. این «جهت»، همان چیزی است که سیاستمدار را با مجموعه‌ای از امکان‌ها و محدودیت‌ها در یک نقطه‌ی خاص می‌نشاند و به او اجازه‌ی بازی در صحنه را می‌دهد. بر این اساس، سیاست نمی‌تواند «خالی» از معنا و جهت باشد؛ چرا که امکان برپایی صحنه و در نتیجه، مسئولیت سیاستمدار را منتفی می‌کند. از سوی دیگر، سیاستمدار همواره با جهتی در صحنه حاضر می‌شود؛ اما این جهت، آن هویت بسته و کاملی نیست که تصمیم سیاسی را از پیش تعیین‌شده سازد. سیاست، چه به آن معنا که فرآیند اصلاحات و انجام امور را تابعی از اصولی صلب و از پیش تعیین‌شده می‌داند و چه به آن معنا که آن را کاملاً خالی از قاعده و ذات می‌پندارد، در نهایت به یک نقطه می‌رسند: هر دو، «کار سیاسی» را در وضعیت امتناع قرار می‌دهند، زیرا هر دو به نوعی اعتبار و پویاییِ «صحنه» را نادیده می‌گیرند. این همان نگاهی است که ماکس وبر در کتاب «اقتصاد و جامعه»

گفتمان کارشناسی، در برابر این چالش‌ها، معمولاً خود طرح‌ها را بی‌نقص می‌داند و موانع را در ناکارآمدی ساختارها، مقاومت ذی‌نفعان یا فقدان اراده‌ی سیاسی در مجریان جستجو می‌کند.

نسبت به آن هشدار می‌دهد؛ آنگاه که بوروکراسی و عقلانیت ابزاری به هدفِ فی‌نفسه بدل شوند، ممکن است سیاست به اداره‌ی امور روزمره توسط «متخصصان فاقد روح و لذت‌جویان فاقد قلب» تقلیل یابد و «شور، احساس مسئولیت و ژرف‌نگری» که وبر برای کنشگر سیاسی ضروری می‌دانست، به حاشیه رانده شود.

این نگرش، بی‌ارتباط با یک جهان‌بینی خاص، یعنی نگاهی که جهان و پدیده‌های اجتماعی را قابل شناخت دقیق، مدل‌سازی و کنترل می‌داند، نیست. کارشناس، جامعه و سیاست را همچون سیستمی می‌بیند که می‌توان با ابزارهای علمی، اجزای آن را تنظیم و عملکردش را بهینه کرد. دولت و سیاست در این نگاه، به‌مثابه‌ی یک «ماشین حل مسأله» عمل می‌کنند. اما چنان‌که نیکولو ماکیاولی قرن‌ها پیش در «شهریار» هشدار داد، سیاست عرصه‌ی «ضرورت» (necessita`necessitànecessita`) است و شهریار باید بیاموزد که «چگونه شریر نباشد و این توانایی را بسته به ضرورت به کار گیرد یا نگیرد». این با تصویر ماشین حل مسأله که صرفاً به دنبال راه‌حل بهینه است، تفاوت اساسی دارد. شهریار ماکیاولی باید با «فضیلت» خود، بر «بخت و اقبال» و عدم قطعیت صحنه فائق آید و نظمی نوین بر پایه‌ی اراده‌ی خود، بنیان نهد.

با چنین دیدگاهی، کارشناس دائماً در پی تدوین نقشه‌های راه، برنامه‌های جامع و سیاست‌های مبتنی بر شواهد است. اما تجربه نشان می‌دهد که این طرح‌های به ظاهر کامل، اغلب در مواجهه با پیچیدگی‌ها و پویایی‌های عرصه‌ی سیاست، که با عقل عملی و اراده‌ی انسانی سروکار دارد، با چالش روبرو می‌شوند. گفتمان کارشناسی، در برابر این چالش‌ها، معمولاً خود طرح‌ها را بی‌نقص می‌داند و موانع را در ناکارآمدی ساختارها، مقاومت ذی‌نفعان یا فقدان اراده‌ی سیاسی در مجریان جستجو می‌کند.

در مقابل این تصویر ماشینی، آیا نمی‌توان از رویکردی سخن گفت که معتقد است سیاست‌ورزی، خود مقدم بر تصمیمات کارشناسانه است؟ در این نگاه، سیاست به مرحله‌ای از اقدام بازمی‌گردد که در آن مصالح، منافع و اولویت‌ها بر اساس ارزش‌ها و اهداف کلان تعیین می‌شوند. آنکه صرفاً برای اجرای محتواهای فنی از پیش تعیین‌شده گام برمی‌دارد، ممکن است از درک پویایی‌های واقعی سیاست بازمانَد. از این منظر، که بر تمایز «عقل عملی» از «عقل نظری» استوار است، بی‌نظمی و عدم قطعیت، نه عوارضی قابل حذف، که بخشی از ذات سیاست هستند. سیاستمدار، خود را نه طراح یک سیستم بی‌نقص، که تصمیم‌گیرنده‌ای در شرایط عدم قطعیت می‌بیند. او می‌داند که محتوایی شفاف و جهان‌شمول برای همه‌ی مسائل وجود ندارد؛ چرا که صحنه ذاتاً پیچیده است و تنها «اراده‌ی جهت‌مند» می‌تواند از میان گزینه‌ها انتخاب کند.

سیاستمدار آموخته است که صحنه قابل پیش‌بینی نیست؛ یک «فضای خالی» و «عدم تعین» در سیاست وجود دارد که

در برابر صحنه همواره دست‌هایش خالی است و به او امکان ابتکار و «خلق امکان» می‌دهد. اگر همه چیز با محاسبات کارشناسی قابل تعیین بود، دیگر چه نیازی به نقش‌آفرینی انسان با اراده‌اش بود؟ کارل اشمیت در کتاب «الهیات سیاسی» بر اهمیت «تصمیم» در لحظات بحرانی و استثنایی تاکید می‌کند؛ تصمیمی که خود نظم‌آفرین است و از دل محاسبات بیرون نمی‌آید. این «تصمیم» بنیانگذار است، نه نتیجه منطقی یک فرآیند از پیش موجود. سیاستمدار از «آنچه نیست» و از یک «وضعیت مطلوب» آرمانی، می‌خواهد «رویایی» بسازد و برای تحقق آن تلاش کند.

سیاست با «داستان» و «روایت» و «آرمان» سروکار دارد؛ نه فقط با «معادله» و «نمودار». اینجاست که تفاوت میان سیاست، به مثابه امر «سازنده» و کارشناسی، به مثابه امر «شناسنده» به روشنی آشکار می‌شود.

سیاستمدار با ذات نامتعین انسان و جامعه سروکار دارد. او می‌داند که «اراده» و «امید» در بسیج اجتماعی و ایجاد حرکت، گاه از دقیق‌ترین محاسبات قدرتمندترند. او بر «بسیج نیروها» و «ایجاد معنا» برای کنش جمعی تمرکز می‌کند. طرحی که نتواند امید و اراده بیافریند، حتی اگر از نظر فنی بی‌نقص باشد، در عمل راهگشا نیست. سیاست با «داستان» و «روایت» و «آرمان» سروکار دارد؛ نه فقط با «معادله» و «نمودار». اینجاست که تفاوت میان سیاست، به مثابه‌ی امر «سازنده» و کارشناسی، به مثابه‌ی امر «شناسنده» به روشنی آشکار می‌شود.



چهره های مشروطه؛ طرح دولت نزد اصحاب مشروطه

مقدمه

«سیاست جدید در ایران با چهار سنت فکری نسبت دارد: ایران‌گرایی باستان، سنت چپ، اسلام و دموکراسی. اما نسبتش با اسلام و دموکراسی تعیین‌کننده‌تر است و امروز به معمای بزرگ جوامع ما تبدیل شده است.[1]» معمای بزرگی که فیرحی طرح می‌کند حقیقتاً معماست؛ اما آیا تلاش بشر همیشه باید به‌سوی حل معماها باشد؟ چالش میان اسلام و دموکراسی، چالشی پررونق است که دهه‌ها از آن سخن رانده شده و مرحوم فیرحی از چهره‌های علمی متاخر و مهمی بود که برای آشتی دادن این دو، به‌درستی سراغ بنیادهای فقه اسلامی رفت؛ بلکه سیاستی کاملاً اسلامی و کاملاً دموکراتیک طرح‌ریزی کند. کوشش عظیم او ستودنی است اما چالش میان اسلام



سید محمد سیدمحسنی

پژوهشگر جامعه‌شناسی سیاسی

۱. فیرحی، داوود (۱۳۹۴). فقه و سیاست در ایران معاصر، فقه سیاسی و فقه مشروطه؛ تهران: نشر نی

و دموکراسی همچنان بر جای خود باقی است و چه‌بسا پرتنش‌تر هم شده است.

البته تلاش‌های متعددی از طیف‌های مختلف برای حل این مسأله یا نفی یکی به‌نفع دیگری وجود دارد که اقتضای این متن ذکر آن‌ها نیست، چرا که این‌جا به‌دنبال چیزی هستم که کمی ما را از این دوگانه‌ها (اسلام/دموکراسی ـ کشف/انتخاب ـ قانون شرعی/قانون عرفی ـ مشروطه/مشروعه و...) فاصله دهد و راهی برای نگاه اجمالی متفاوت به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران معاصر باز شود. اصرار ندارم بقای پرتنش چالش مذکور را دلیل بر بیهودگی تلاش برای حل چالش بدانم؛ دعوت این متن به بازنگری در صورت‌بندی نیروهای سیاسی تاریخ معاصر ایران است. این بازنگری کاری به این ندارد که تلاش برای حل چالش اسلام و دموکراسی و موارد مشابه ضروری می‌نماید یا خیر. هدف از این بازنگری، یافتن پاسخ این سؤال است که فارغ از صورت‌بندی‌های موجود، واقعاً درد هر نیروی سیاسی در تاریخ معاصر ایران چه بوده است؟ از این‌رو در صفحات تاریخ بازمی‌گردیم به اولین جاهایی که ایرانیان شروع کردند به طرح جدیدی از دولت بیندیشند؛ که احتمالاً بتوان آن را در دوران مشروطه و کمی پیش از آن جست‌وجو کرد. نباید فراموش کرد که اگر صحبت از طرح جدیدی از دولت یا اصلاً طرحی از دولت می‌شود، سخن تنها بر سر یک دستگاه قدرتمند نیست بلکه طرح دولت، به‌نوعی طرحی درباره‌ی همه‌چیز است. طرح دولت، هم طرحی درباره‌ی سیاست است و هم التفاتی اساسی به فرهنگ و دین و همه‌ی امور زندگی دارد. این‌جا هم اگر صحبت درباره‌ی طرح دولت در ایران است، صحبت درباره‌ی طرحی برای همه‌چیز است.

برای بررسی اولین جوانه‌های طرح جدید دولت به لحظه‌ی خودآگاهی ایرانیان نسبت به عقب‌ماندگی برمی‌گردیم؛ بنا بر گفتار مشهور، تاریخ طرحِ عقب‌ماندگی به آخرین دوره‌ی جنگ‌های ایران و روس و شکست غیرقابل‌باور ایران برمی‌گردد؛ شکستی که علی‌رغم فراهم آمدن تمام ظرفیت فقها و پادشاهی برای جنگ، رقم خورد؛ اما طرح‌ریزی دولت جدید از همان ابتدا شکل نگرفت. آن زمان عقب‌ماندگی بیش از هر چیز به دانش‌های کاربردی و فنون و تجهیزات ارجاع داده می‌شد.

این طرح‌های دولت همان چیزهایی بودند که قرار بود ما را از عقب‌ماندگی نجات دهند. حال باید سراغ این طرح‌های ذهنی و ویرایش‌های عینی و نمایندگان آن رفت تا ببینیم فارغ از صورت‌بندی‌های تقلیل‌دهنده‌ی موجود، واقعاً چه ایده‌ها و طرح‌هایی وجود داشته‌اند و در طول تاریخ ادامه یافته‌اند.

بعدها با رفت‌وآمد شاه و دربار و دانشجویان ایران به اروپا، پایه‌گذاری اشکال جدیدی از دولت در اذهان ایرانیان شکل گرفت؛ اشکال ذهنی جدید دولت غالباً آمیخته‌ای از طرح پادشاهی مستقر از گذشته در ایران و طرح دولت‌های اروپایی و نوآوری‌هایی غیر از این دو بود و در نهضت مشروطه یا چندی پیش از آن، اولین ویرایش‌های بنیادی در فرم حکومت‌داری در ایران ظهور عینی یافت. این طرح‌های دولت همان چیزهایی بودند که قرار بود ما را از عقب‌ماندگی نجات دهند. حال باید سراغ این طرح‌های ذهنی و ویرایش‌های عینی و نمایندگان آن رفت تا

ببینیم فارغ از صورت‌بندی‌های تقلیل‌دهنده‌ی موجود، واقعاً چه ایده‌ها و طرح‌هایی وجود داشته‌اند و در طول تاریخ ادامه یافته‌اند. گرچه باید اعتراف کرد که لازمه‌ی ضروری یک پژوهش علمی، قطعاً نوعی تقلیل دادن است و بدون تقلیل اصلاً نمی‌توان به یک صورت‌بندی محققانه رسید؛ اما اگر بر ما روشن شده باشد که برای فهم طرح‌های سیاسی موجود در آن زمان، ابتدائاً باید کمی از دوگانه‌های مذکور فاصله گرفت، به این تقلیل‌شکنی تن خواهیم داد؛ حتی اگر پژوهش به سرانجام نرسد و نتوان دوباره صورت‌بندی جدیدی ارائه داد. رسیدن به ضرورت فراروی از آن دوگانه‌ها پیش‌شرط ورود به آن چیزی است که در متن پیش‌رو طرح می‌شود.

در ادامه، تلاشی اندک برای بازشناسی اجمالی اولین نیروهای سیاسی تاریخ معاصر ایران صورت خواهد گرفت تا ضرورت این تقلیل‌شکنی بیشتر آشکار شود. این بازشناسی شامل توضیح کوتاه طرح‌های سیاسی شخصیت‌های برجسته‌ی دوران مشروطه، اعم از روحانیت و روشنفکران و... می‌شود.

بازشناسی اجمالی نیروهای سیاسی تاریخ معاصر ایران

۲۱ آذر ۱۲۸۴ علاءالدوله، حاکم تهران، تعدادی از تجار را به اتهام گران‌فروشی قند به چوب بست. به همین دلیل تجار و کسبه که سال‌ها رنج سیاست قاجار را چشیده بودند، دست به شورش زدند. روند اعتراضات منجر به تحصن در حرم حضرت عبدالعظیم به رهبری شیخ فضل‌الله نوری و سیدعبدالله بهبهانی و سیدمحمد

طباطبایی شد و کمی بعد نیز تحصن پرجمعیت تجار و کسبه در سفارت انگلیس آغاز شد. روزهای متوالی سخنوران مختلفی برای متحصنین سخنرانی می‌کردند؛ تا این که پس از کشمکش فراوان، ایده‌ی «مشروطه» تبدیل به مرکز مطالبات شد. گفتار مشروطه سابقه‌ی چندانی در میان تجار و کسبه و اصناف نداشت. آن‌ها پیش‌تر صرفاً تقاضای عدالتخانه (چیزی شبیه به دیوان عدالت اداری) داشته‌اند تا بتوانند در برابر ظلم کارگزاران حکومتی از جایی دادخواهی کنند؛ اما این به معنای آن نیست که ایده مشروطه بی‌هیچ درنگی از دستگاه سیاسی سفارت انگلستان مستقیماً به صدر مطالبات متحصنین منتقل شد. مشروطه و بسیاری از ایده‌های دیگری که به دنبال تغییراتی بنیادین بودند از سال‌ها قبل و مشخصاً با کشمکش‌های پس از شکست ایران از روسیه و درک ایرانیان از انحطاط خود، تکوین پیدا کرد؛ هر چند این تکوین تا مدت‌ها تنها میان گروهی از تحصیل‌کردگان رخ داده بود. میرزاملکم‌خان یکی از این تحصیل‌کردگان بود. ملکم، اگر نگوییم بزرگترین، از بزرگترین افرادی است که امروزه به عنوان روشنفکران دوره قاجار شناخته می‌شوند و طبعاً به دنبال طرح جدیدی از دولت و به عبارت دیگر به دنبال تحولی بنیادین در ایران بود. او به شکل نوینی از سیاست می‌اندیشید که نمونه‌اش در غرب حاضر بود؛ اما این تقلید یک ایراد بزرگ داشت. آن چنان که خود می‌گوید: «تردید نیست که باید آن اصولی را که اساس تمدن شما (اروپایی‌ها) را می‌سازند، اخذ نماییم؛ اما به جای این که آن را از لندن و پاریس بگیریم و بگوییم که فلان سفیر یا فلان دولت چنین و چنان می‌گوید، که هرگز هم پذیرفته نمی‌شود، آسان است که آن اصول را اخذ نماییم و بگوییم که منبع آن‌ها اسلام است.

ثبوت این امر به آسانی امکان دارد و این را به تجربه دانسته‌ایم. یعنی همان افکاری که از اروپا آمده‌اند و مطرود بوده‌اند، همین که گفته و ثابت شد که در خود اسلام نهفته‌اند، بی‌درنگ و از روی اشتیاق مقبول گردیدند.[۱]» میرزاملکم راه ترقی و طریق این ویرایش در شکل دولت را در فراگیری علم کسبی می‌داند که همه نزد غربی‌ها به نحوی آماده برای استنساخ، انباشته شده است. «همانطوری که تلغراف را می‌توان از فرنگ آورد و بدون زحمت در طهران نصب کرد، به‌همانطور نیز می‌توان اصول نظم ایشان را اخذ کرد و بدون معطلی در ایران برقرار ساخت؛ ولیکن هرگاه بخواهید اصول نظم را شما خود اختراع نمایید، مثل این خواهد بود که بخواهید علم تلغراف را از پیش خود پیدا نمایید.[۲]» او معتقد بود که راه ترقی را به عقل خود نمی‌توان پیمود؛ بلکه طریقش مهیا است و تنها باید به مدد قدرت و علم کسبی پای در آن نهاد. او دولت را همچون اختراعی می‌داند که ملل فرنگ سه‌هزار سال برای ابداع آن تلاش کرده‌اند و حالا ما می‌توانیم در مدت کوتاهی از آن بهره‌مند شویم؛ اما به شرط این که دنبال این نباشیم که خودمان اختراع جدیدی بسازیم. این آغوش باز ملکم تنها محدود به شکل سیاست و تکنولوژی نمی‌شود. او به طرز تناقض‌آمیزی برای تحکیم قدرت و امنیت ایران آشکارا توصیه به باز کردن راه برای استقرار کمپانی‌های خارجی در بنادر ایران می‌کند؛ چرا که وقتی یک بندر پر از کشتی‌های تجاری باشد، کمتر کسی جرأت می‌کند که به آن حمله کند. او تأکید می‌کند که آبادی ایران بدون کمپانی‌ها ممکن نیست و باید به آن‌ها هر امتیازی

۱. ملکم خان (۱۳۸۱). رساله‌های میرزاملکم خان ناظم الدوله؛ گردآوری حجت‌الله اصیل، چاپ اول، تهران: نشر نی، ص۱۸۴
۲. همان، ص۲۹

لازم باشد، داد تا پا به ایران بگذارند و ایران وارد این بازار شود. از نظر او، در مقابل فرنگ، ایستادگی نه ممکن است و نه معنایی دارد. باید همچون فرنگ ترقی کرد تا بتوان بزرگ و قدرتمند شد، وگرنه مغلوب فرنگ می‌شویم. وقتی امروز به طرح ملکم‌خان نگاه می‌کنیم از همان اول مغلوبیت در مقابل فرنگ را می‌توان دید؛ اما نمی‌توان از این پرسش فرار کرد که چگونه او حتی برای رهایی از غلبه‌ی فرنگ، راه تقلید از فرنگ را پیش می‌کشد.

میرزافتحعلی آخوندزاده یکی دیگر از مهم‌ترین منادیان تقلید از غرب است، اما برخلاف میرزاملکم‌خان، به جنگ علنی با دین و فرهنگ موجود می‌رود و به‌دنبال استنساخ تمام آن چیزی است که در فرنگ دیده. او در توضیح مکتوبات کمال‌الدوله ـ که از مطالب خود اوست ـ می‌گوید که اصلاً برای هدم اساس این دین و رفع فناتیزم و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجود پراتستانتزم در اسلام، به تصنیف کمال‌الدوله پرداخته است. به‌گفته‌ی خود آخوندزاده، آرزویش بود که روزی خط و الفبای فارسی را مانند روسیه تغییر دهد و به شکل لاتین درآورد؛ چرا که این خطِ کنونی امکان ارتباط با علوم جدید و درک آن را از ما می‌گیرد. تلاش‌های آخوندزاده برای تغییر خط ۱۵ سال طول کشید و تحت حمایت رسمی روسیه انجام شد، اما به نتیجه نرسید. میرزا ملکم‌خان از تغییر خط و این پروژه‌ی آخوندزاده حمایت می‌کرد و به‌طور کلی پشتیبان او بود، اما ملکم هیچ‌گاه مثل آخوندزاده به مبارزه‌ی آشکار با دین نپرداخت. حتی او معتقد بود که در روند تحولات سیاسی و اجتماعی می‌بایست روحانیت رهبری را به‌دست گیرد. این نحوه‌ی مواجهه‌ی ملکم را نمی‌توان به‌راحتی به تزویر و خیانت او در قبال مردم و روحانیت ارجاع داد.

به‌گفته‌ی خود آخوندزاده، آرزویش بود که روزی خط و الفبای فارسی را مانند روسیه تغییر دهد و به شکل لاتین درآورد؛ چرا که این خطِ کنونی امکان ارتباط با علوم جدید و درک آن را از ما می‌گیرد.

اگر درک ملکم را از پیشرفت و ترقی ایران دریابیم، آن‌وقت تقلیل اعمال او به‌صرف سلسله‌ای از رفتارهای خائنانه بسیار دشوار می‌گردد. کار آن‌جایی دشوارتر می‌گردد که به‌سراغ یکی از نزدیک‌ترین افراد به ملکم، یعنی سیدجمال‌الدین اسدآبادی برویم. اگر میرزاملکم‌خان را به‌راحتی می‌توان جاده‌صاف‌کنِ استعمار دانست، سیدجمال‌الدین اسدآبادی نه‌تنها این اتهام را ندارد، بلکه از اولین مصلحانی به‌حساب می‌آید که نظراً و عملاً ملل مسلمان را برای مبارزه با استعمار، به اتحاد تشویق کرد؛ اما در عین حال شیفتگی او نسبت به علم و تمدن غربی انکارناپذیر است، چنان‌که از گفت‌وگوی او با ارنست رنان مشخص است. او آن‌جا توضیح می‌دهد که دین مختص جوامعی است که هنوز به بلوغ عقل نرسیده‌اند و اصلاً پیامبران همه در جاهایی مبعوث شده‌اند که علم و حکمت جایی نداشته است. پس دین را به‌عنوان نهادی بشری باید ستود، اما جوامع مسلمان باید به سمت علم و عقل حرکت کنند و کم‌کم از دین بی‌نیاز شوند. گویا دین و مذهب در نظر او بیشتر دارای کارکردی سیاسی. اجتماعی بوده تا عنصری حقیقت‌محور.

فقط افرادی که امروزه به‌عنوان روشنفکر می‌شناسیم، نبوده‌اند که دعوت به کسب علوم فرنگ کرده‌اند. در میان افکار آخوند خراسانی، حکم به وجوب یادگیری زبان خارجه را می‌توان یافت.

این حکم از جهت مقدمه‌ی واجب بودن زبان خارجه صادر شده است، چرا که برای یادگیری علوم و فنون جدید ـ که خود واجب‌اند ـ می‌بایست زبان خارجه را یاد گرفت. آخوند خراسانی و دو تن دیگر از علمای بزرگ نجف (شیخ عبدالله مازندرانی و میرزا حسین خلیلی تهرانی) که به مراجع ثلاث معروف گشته‌اند، از مدافعان سرسخت طرح جدیدی از دولت، یعنی مشروطیت، به‌حساب می‌آیند. خود او و میرزای نائینی تلاش‌های نظری و عملی بنیادینی برای فراهم آوردن مبانی مشروطه داشتند و در نقطه‌ی تقابل‌شان با شیخ فضل‌الله نوری این تلاش‌ها به اوج می‌رسید. چنان‌که گفته شد، اعتراضات منتهی به نهضت مشروطه ابتدائاً صرفاً با خواست عدالتخانه همراه بود تا با کاستن استبداد، ظلم حکام قابل پیگیری باشد. چنین خواستی همراهی همه‌ی علما را با خود داشت، اما از جایی به‌بعد، شیخ فضل‌الله نوری که آقای تهران (بالاترین مقام دینی تهران) بود و از نزدیک با ایده‌ی مشروطه‌خواهان مواجه بود، متوجه خصلت غیرشرعی ایده‌ی مجلس شورا شد و پیشنهاد مشروطه‌ی مشروعه را طرح کرد تا با نظارت فقها، از شرعی بودن قوانین حفاظت شود. اما شیخ عبدالله مازندرانی به‌شدت با وی مخالفت کرد. در نظرگاه وی، در سنت فقهی شیعه اساساً حکومت حق امام معصوم است و در دوران غیبت، هر حاکمی، چه سلطان باشد چه منتخب مردم، در هر صورت حق معصوم را غصب کرده است. بعدها هم هر سه مرجع نجف، در تلگرافی، مخالفت خود با شیخ فضل‌الله نوری را در قالب اعلامیه‌ای علنی کرده و تصرفش در امور را حرام اعلام کردند. این نزاعی که میان فقها شکل گرفته بود، به‌ظاهر نزاعی فقهی است؛ اما اگر بیشتر دقت کنیم، نزاعی درباره‌ی مصداق حکومت‌داری است. شیعه به نسبت همبسته‌ی میان

حکومت و امام معصوم تصریح دارد. این درک از حکومت و امامت در برخی از فقها به این نتیجه منجر شده است که تصدی حکومت توسط شخص غیرمعصوم ـ که در زمان غیبت چنین است ـ مشروع نخواهد بود؛ گرچه همین حکومت نامشروع می‌تواند عادله یا ظالمه باشد.

با چنین زمینه‌ای، مراجع مشروطه‌خواه نجف، در مقابل طرح حکومت مشروعه یا مشروطه‌ی مشروعه ایستادند تا در کنار استبداد قاجار قرار نگیرند. به عبارت دیگر، این جریان با پذیرفتن ملازمت میان دوران غیبت با حکومت‌های نامشروع، به دنبال تنظیم حیات سیاسی و اجتماعی در همین نظام‌های نامشروع گشت و راهکار را در ایده‌ی مشروطه یافت. مبنای شیخ فضل‌الله نیز چندان دور از علمای نجف نیست. گرچه او این مبنا را به نحو دیگری به کار می‌گیرد. او نیز معتقد بود که سلطنت، چه مشروطه و چه مستبد، در دوران غیبت مشروع نیست؛ اما مشروطه با وضع برخی قوانین ضروریات شرع را انکار می‌کند و این مستلزم کفر است. این در حالی است که سلطنت استبدادی فاسق است؛ اما امید به کاستن از فسق سلطان همچنان وجود دارد. به همین دلیل تداوم سلطنت را ترجیح می‌دهد. نه مراجع ثلاث و میرزای نائینی

مبنای شیخ فضل‌الله نیز چندان دور از علمای نجف نیست. او نیز معتقد بود که سلطنت، چه مشروطه و چه مستبد، در دوران غیبت مشروع نیست؛ اما مشروطه با وضع برخی قوانین ضروریات شرع را انکار می‌کند و این مستلزم کفر است.

و... موافق قطع دست روحانیت از سیاست بودند و نه شیخ فضل‌الله نوری موافق استبداد شاه بود؛ اما شیخ که از نزدیک تلاش‌های امثال تقی‌زاده را در عرفی‌سازی مطلق نهاد سیاست و بیرون کردن فقیه از دایره‌ی حکومت می‌دید، سلطنت را ترجیح داد و فقهای نجف که به دنبال کوتاه کردن دست استبداد بودند و مثل شیخ فضل‌الله متوجه اراده‌ی بسیاری از مشروطه‌خواهان مبنی بر عرفی‌سازی مطلق سیاست نبودند، در کنار مشروطه ایستادند؛ بلکه شورای مؤمنین دردی دوا کند.

اگر از حیث جغرافیایی به جای دیگری از ایران برویم، با روحانیت مشروطه‌خواهی مواجه می‌شویم که به کلی از این نزاع‌ها به دور است و اتفاقاً طرح مشروطه‌ی مشروعه را، فارغ از طرح‌های عرفی‌ای که در تهران و تبریز پی‌گرفته می‌شد، دنبال کرده است. در این میان مشخصاً، دو شخصیت حاج‌آقانورالله اصفهانی در اصفهان و سیدعبدالحسین لاری در گرمسیرات جنوب را می‌توان نام برد. در اینجا مجلس شورا و انجمن و... چیزی جز شورای عدول مؤمنین نیست؛ که حکومت را به شروط شرعی قید می‌زند. سیدعبدالحسین لاری معتقد بود که در رأس شورا باید فقیه جامع الشرایط قرار گیرد. حاج‌آقانورالله اصفهانی نیز، که در بازه‌ای شخص اول اصفهان به حساب می‌آمد، بر این باور بود که مشروطه یعنی همان مشروط به شریعت و اول مشروطه‌خواه عالم همانا نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است.

جمع‌بندی

این دامنه‌ی وسیع و پراکنده‌ای که از نیروهای سیاسی در دوران مشروطه طرح شد، به خوبی نشان می‌دهد که نه فقط ما

با یک طرح جدید از دولت مواجه نبوده‌ایم، بلکه نیروها را حتی به راحتی نمی‌توان در دو سر یک طیف تعیین کرد و با قراردادن هر کدام در یک جایی از طیف، به درستی توضیح‌شان داد. اگر یک سر طیف را مشروطه‌خواهی و طرف دیگر را استبدادخواهی بگیریم، اولاً چگونه می‌توان واقعاً شیخ فضل‌الله را استبدادطلب دانست و حقیقتاً چگونه می‌توان آخوندزاده و تقی‌زاده و ملکم‌خان را در کنار حاج‌آقانورالله اصفهانی و سیدعبدالحسین لاری قرار داد؟ از طرف دیگر چگونه می‌توان میرزای نائینی و علمای نجف را در کنار کسانی قرار داد که به هیچ گونه نفوذ روحانیت در سیاست اعتقاد ندارند؟ اگر یک سر طیف را تقلید از غرب قرار دهیم و طرف دیگر را تکیه بر سنت، آن وقت چگونه می‌توان به راحتی آخوند خراسانی را در نزدیکی آخوندزاده قرار دهیم و نه بر آن سوی طیف که تکیه بر سنت باشد؟ اگر یک سر طیف را استعمارگرا قرار دهیم و سر دیگر را ضداستعمار، چگونه می‌توان ملکم‌خان و سیدجمال‌الدین اسدآبادی را حقیقتاً در دو سر طیف قرار داد و چگونه می‌توان سیدجمال را در کنار سیدعبدالحسین لاری قرار داد؟ اگر قرار باشد یک طرف را مشروطه‌خواه بدانیم و طرف دیگر را مشروعه‌خواه، آن وقت چگونه می‌توان حاج‌آقانورالله اصفهانی را در مقابل شیخ فضل‌الله نوری قرار داد؟

تلاش نگارنده در این شرح پرهیاهوی اجمالی همین بود که مشخص شود چگونه صورت‌بندی‌های موجود و دوگانه‌های ساخته‌شده در توضیح نیروهای سیاسی مشروطه و دوران منتهی به آن، ناتوان‌اند و نیاز به بررسی و صورت‌بندی دوباره‌ای داریم.

تأسیس ایده‌ی ملت در مذاکرات دوره‌ی نخست مجلس شورای ملی

تحلیل محتوای مذاکرات مجلس اول مشروطه در زمان حکومت مظفرالدین شاه

مقدمه

در برهه‌ای از تاریخ ایران که ساختار سیاسی سنتی سلطنت با بحران مشروعیت مواجه شده بود و تحولات جهانی نیز الگوهای تازه‌ای از حکومت‌داری را پیش می‌کشید، مشروطه‌خواهان ایرانی کوشیدند تا نظمی نوین مبتنی بر قانون، نمایندگی و مشارکت مردمی بنیان گذارند. در این میان، «ملت» به یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم گفتمانی بدل شد که در کشمکش میان سلطنت و مشروطیت، میان دولت و مجلس و میان نخبگان سیاسی و توده‌ی مردم، نقش میانجی، مشروعیت‌بخش و انسجام‌دهنده ایفا کرد.



حسین رحمتی

پژوهشگر اندیشه‌ی سیاسی

این نوشته به بررسی نحوه‌ی بازنمایی مفهوم «ملت» در مذاکرات مجلس اول مشروطه می‌پردازد. هدف، نه صرفاً تحلیل کارکرد زبانی این واژه، بلکه فهم این نکته است که چه نحوی از تصور ملت در این سخنان و مواضع نمود می‌یابد که توانست در آن بزنگاه تاریخی، امکانِ برپایی و تداوم سازمان سیاسی مشروطه را فراهم آورد. به‌بیان دیگر، می‌خواهیم نشان دهیم چگونه تصور تازه‌ای از ملت -به‌عنوان سوژه‌ای سیاسی، شریک در حاکمیت و حافظ منافع عمومی- شالوده‌ی معنایی نظمی را پی‌ریزی کرد که در تعامل با نظم سلطنتی، توانست مشروعیت خود را تثبیت و بازتولید کند.

تحلیل حاضر، با اتکا به داده‌هایی که از مذاکرات دوره‌ی اول مجلس شورای ملی استخراج و کدگذاری شده‌اند، به ترسیم صورت‌بندی‌های گوناگون از ملت در این گفتارها خواهد پرداخت و نشان خواهد داد که چگونه این صورت‌بندی‌ها به بنیان‌گذاری یک الگوی نو از رابطه‌ی حکومت و مردم در دوره‌ای پرتنش از تاریخ سیاسی ایران منجر می‌شود.

۱- ملت به‌مثابه‌ی عامل سیاسی و رکن اساسی ساختار حکومت

«منت خدای را که آنچه سال‌ها در نظر داشتیم، امروز به عون‌الله تعالی از قوه به فعل آمد و به انجام آن مقصود مهم به عنایات الهیه موفق شدیم. زهی روز مبارک و میمونی که روز افتتاح مجلس شورای ملی است؛ مجلسی که رشته‌های امور دولتی و مملکتی را به هم مربوط و متصل می‌دارد و علایق مابین دولت و

ملت را متین و محکم می‌سازد. مجلسی که مظهر افکار عامه و احتیاجات اهالی مملکت است، مجلسی که نگهبان عدل و داد شخص همایون ماست در حفظ ودایعی که ذات واجب الوجود به کف کفایت ما سپرده.

امروز روزی است که بر وداد و اتحاد مابین دولت و ملت افزوده می‌شود و اساس دولت و ملت بر شالوده محکم گذارده می‌شود.»[1]

ملت و دولت به‌مثابهٔ دو شریک متقابل، در یک رابطهٔ سیاسی مبتنی بر حقوق تعریف می‌شوند که در آن برخلاف گذشته، ملت دیگر نه رعیتی مطیع، بلکه طرفی آگاه، دارای حق و مسئولیت در ادارهٔ کشور است.

در گفتمان مشروطه و ادبیات سیاسی مجلس اول، «ملت» نه‌تنها مفهومی اخلاقی یا فرهنگی، بلکه سوژه‌ای سیاسی و رکن اساسی ساختار حکمرانی تلقی شده است. این فهم جدید از ملت، بنیاد مشروعیت سیاسی و منبع اقتدار نهادهای قانون‌گذاری و اجرایی را دگرگون ساخت و الگوی تازه‌ای از مناسبات قدرت میان ملت، دولت، سلطنت و نمایندگان را تعریف کرد.

در این گفتمان، ملت نخست به‌عنوان ستون اصلی حکمرانی و طرف قرارداد سیاسی با دولت مطرح است. ملت و دولت به‌مثابه‌ی دو شریک متقابل، در یک رابطه‌ی سیاسی مبتنی بر حقوق تعریف می‌شوند که در آن برخلاف گذشته، ملت دیگر نه

۱. سخنرانی مظفرالدین شاه در گشایش مجلس شورای ملی، ۱۴ مهر ۱۲۸۵

رعیتی مطیع، بلکه طرفی آگاه، دارای حق و مسئولیت در اداره‌ی کشور است. ملت در نقش «شریک در تثبیت نظم مشروع» و «بازیگر فعال در اصلاحات»، هم از مشروعیت نظام سیاسی صیانت می‌کند و هم در ترمیم و اصلاح آن مشارکت دارد.

ملت همچنین مرجع تعیین‌کننده در سازوکار نمایندگی است. نه‌تنها انتخاب نمایندگان و تعیین وظایف آنان، بلکه ارزیابی عملکرد و مشروعیت اخلاقی ایشان نیز به ملت بازمی‌گردد. این تأکید بر حق ملت در انتخاب، نقد و داوری نمایندگان، نهاد قانون‌گذاری را به ابزار بیان اراده‌ی عمومی تبدیل می‌کند. ملت، با تکیه بر این جایگاه، ضامن شفافیت، کارآمدی و عدم انحراف نمایندگان است و مشروعیت آنان را مشروط به وفاداری به مصالح عمومی می‌کند.

در ادامه، گفتمان مشروطه ملت را صاحب حق در تدوین قانون اساسی و ساختار قدرت می‌شناسد. ملت هم در تنظیم «نظام‌نامه‌ها» شریک است و هم خواهان تعادل میان سهم دولت و سهم ملت در نهادهایی مانند مجلس سناست. خواست مشارکت برابر در قانون‌گذاری، نقد انحصار دولت در تعیین حدود و تأکید بر حق ملت در تعیین ساختار حکومت، همگی نشانه‌هایی از این نقش فعال است. ملت، نه‌تنها در انتخاب نمایندگان، بلکه در تدوین قواعد بازی سیاسی و نظارت بر عملکرد نهادها نیز نقش اساسی دارد.

نکته‌ی کلیدی دیگر در این گفتمان، تأکید بر مفهوم مشروعیتِ برآمده از ملت است. چه در چارچوب سلطنت مشروطه و چه در تأسیس نهادهای جدید سیاسی، این ملت است که مشروعیت

می‌بخشد. اینکه ملت در گفتمان حاکم بر مذاکرات نمایندگان مجلس اول، «منبع اعتماد و اعتبار سیاسی»، «نماد عزت ملی» و «شریک ذی‌نفوذ در استقرار مشروعیت» دانسته می‌شود، نشانه‌ای روشن از جایگاه محوری او در ساختار جدید سیاسی است. حتی مشروعیت سلطنت و روابط شاه و نمایندگان نیز باید با تأیید ملت همراه باشد تا از اعتبار برخوردار شود.

اینکه ملت در گفتمان حاکم بر مذاکرات نمایندگان مجلس اول، «منبع اعتماد و اعتبار سیاسی»، «نماد عزت ملی» و «شریک ذی‌نفوذ در استقرار مشروعیت» دانسته می‌شود، نشانه‌ای روشن از جایگاه محوری او در ساختار جدید سیاسی است.

در سطح اجرایی و اداری نیز ملت به‌عنوان مرکز ثقل عملکرد سیاسی معرفی می‌شود. این موضوع را می‌توان در اولویت‌بخشی به منافع ملی در تصمیم‌گیری، در لزوم پاسخگویی مسئولان در مجلس و در ضرورت حضور فعال وزرا برای تعامل مستقیم با ملت مشاهده کرد.

در نهایت، گفتمان مجلس اول مشروطه، از مردم به‌وسیله‌ی بازتاب ایشان در آینه‌ی مفهوم «ملت»، تصویری نوین می‌سازد: مردم دیگر نه به‌مثابه‌ی رعیت و اتباع، بلکه به‌مثابه‌ی «ملت»، دارای فاعلیت سیاسی، منبع مشروعیت، پایه‌ی نظم نوین و صاحب‌حق در تدوین و نظارت بر ساختار حکومت شناخته می‌شوند. این بازتعریف ملت، مشروعیت سنتی سلطنت را به

چالش کشیده و آن را مشروط به الگویی جدید از نسبت‌مندی با مردم و حکومت‌شوندگان می‌کند. در چنین ساختاری، ملت نه توده‌ای خاموش، بلکه محور سیاست، منبع اقتدار و قاضی نهایی کارگزاران سیاسی است.

۲- ملت به مثابه‌ی سوژه و ذی‌نفع اقتصادی و شریک دولت

«اهل مجلس محض پاس حقوق شاهانه و حفظ شئونات ملتی و ملاحظات خیرخواهانه‌ی دولت و ملت، قرض از خارجه را تصویب ننمودند. عموم اهالی غیرتمند وطن‌پرست که خدای حافظ و ناصرشان باد، حتی مخدرات محترمه در مجالس و مساجد و منابر به‌صدا درآمدند که این وجه را ولو اینکه مجاناً باشد و بلاعوض، خودمان حاضریم که به دولت داده و از خارجه استقراض نشود.»[۱]

یکی از دگرگونی‌های بنیادین که در فهم نظم سیاسی و اقتصادی ایران در گفتمان حاکم بر مذاکرات مجلس اول مشاهده می‌شود، بازتعریف جایگاه «ملت» به‌عنوان سوژه و ذی‌نفع اقتصادی و شریک دولت است. در این نگاه جدید، ملت نه‌تنها مسئول تأمین بخشی از منابع مالی کشور است، بلکه مشروعیت عملکرد اقتصادی دولت نیز به مشارکت، رضایت و آگاهی او وابسته است.

نخست، ملت در جایگاه منبع تأمین مالی دولت قرار می‌گیرد، به‌ویژه در زمان‌های بحران. برخلاف رویه‌ی رایج قبل از مشروطه که عمدتاً منابع مالی از راه اخذ مالیات به‌صورت قهری یا

۱. مذاکرات مجلس شورای ملی، ۷ آذر ۱۲۸۵

ملت صرفاً رعیت یا مالیات‌دهنده‌ای بی‌نام‌ونشان نیست، بلکه بدنه‌ای آگاه، مطالبه‌گر و متشکل از همهٔ اقشار و حتی اقلیت‌هاست که حق دارد از خدمات دولتی، نهادهای مالی ملی و منابع طبیعی کشور بهره‌مند شود.

استقراض خارجی تأمین می‌شد، در این گفتمان، قرض از ملت بر قرض از بیگانگان ترجیح داده می‌شود. ملت هم شریک در سرمایه‌گذاری برای توسعه‌ی اقتصادی است (نمونه‌ی بارز آن تأسیس بانک ملی) و هم ناظر بر فرایند تأمین و هزینه‌کرد منابع. این نقش دوگانه، نشان‌دهنده‌ی تعمیق رابطه‌ی ملت با دولت در حوزه‌ی اقتصادی است؛ دولت نیازمند سرمایه و اعتماد ملت است و ملت، در ازای این همراهی، خواهان شفافیت، عدالت و کنترل فساد مالی در نهادهای دولتی است.

در سطحی دیگر، ملت به‌مثابه‌ی ناظر و ضامن استقلال اقتصادی کشور تصویر می‌شود. مخالفت با استقراض خارجی، هشدار نسبت به پیامدهای تصمیمات مالی شتاب‌زده و تأکید بر شفاف‌سازی در بهره‌برداری از منابع ملی، همگی نشان‌دهنده‌ی این است که استقلال مالی کشور بدون نظارت و حضور فعال ملت، شکننده تلقی می‌شود. ملت در این تلقی، نه‌تنها ذی‌نفع در منافع اقتصادی است، بلکه شریک اخلاقی و استراتژیک در حفاظت از عزت ملی و استقلال اقتصادی محسوب می‌شود.

از سوی دیگر، در این گفتمان، ملت واجد شأن برابر در

برخورد با منابع اقتصادی معرفی می‌شود. ملت صرفاً رعیت یا مالیات‌دهنده‌ای بی‌نام‌ونشان نیست، بلکه بدنه‌ای آگاه، مطالبه‌گر و متشکل از همه‌ی اقشار و حتی اقلیت‌هاست که حق دارد از خدمات دولتی، نهادهای مالی ملی و منابع طبیعی کشور بهره‌مند شود. بانک ملی، شرکت‌های اقتصادی و استخراج منابع، باید با مشارکت مستقیم ملت یا به نفع او عمل کنند.

در نهایت، این تصویر از ملت به‌عنوان سوژه‌ی اقتصادی، به‌شدت بر اعتماد متقابل دولت و ملت تأکید دارد. دولت مسئول است از منابع ملت در مسیر اصلاحات، توسعه و حفظ استقلال کشور بهره‌برداری کند، درحالی‌که ملت نه‌تنها در مقام مطالبه‌گر، بلکه در قامت همراه فعال و سرمایه‌گذار ملی ظاهر می‌شود. این گفتمان اقتصادی، اگرچه در دل ساختار سنتی سلطنت مشروطه شکل می‌گیرد، اما نشانه‌هایی از یک تحول عمیق در فهم نسبت دولت و ملت در حوزه‌ی اقتصاد را در خود دارد.

۳- ملت به مثابه‌ی حامل وحدت و هم‌بستگی اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی و اساس مشروعیت دولت

«تشکیل یک دولت و ترتیب و تنظیم امور یک ملت و مملکت، به‌طریق اولی محتاج به اتحاد و اتفاق است. منتهی در اینجا به اتفاق صد و هزار نفر، کار ساخته و پرداخته نمی‌شود، بلکه اتفاق تمام افراد و اعضای دولت و ملت لازم است تا امور دولتی و مملکتی به‌طور شایسته اداره شود و هرکدام از اعضا که به‌منزله‌ی سر و دست و پا و تن‌اند، به وظایف خود عمل نمایند تا هیکلی به‌طور

صحیح تشکیل شود. طبقات مختلفه و ایالات متبوعه در حوزه‌ی دولت، حکم اعضا و جوارح بدن را دارند.»[1]

یکی دیگر از ویژگی‌های مفهوم ملت در گفتمان سیاسی مجلس اول مشروطه این است که «ملت» نه‌صرفاً یک نهاد سیاسی یا اقتصادی، بلکه بیش و پیش از آن، بنیان وحدت، انسجام اجتماعی و حامل اخلاق عمومی تلقی می‌شود. در این چارچوب، ملت به‌مثابه‌ی عاملی حیاتی در پیوند میان مشروعیت سیاسی، هویت ملی و وفاداری اخلاقی به نظم سلطنتی و ساختار قانونی مشروطه ایفای نقش می‌کند.

ملت به‌عنوان سوژه‌ای نظم‌پذیر و متحد، بنیان انسجام نظم سیاسی است. این وحدت، نه‌تنها به‌مثابه‌ی یک وضعیت اجتماعی، بلکه به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی و مسئولیت جمعی تفسیر می‌شود. ملت یکپارچه، وفادار و درعین‌حال آگاه به منافع ملی، در گفتمان مشروطه به‌عنوان ضامن بقای سلطنت مشروطه و استقلال کشور

ملت به‌عنوان سوژه‌ای نظم‌پذیر و متحد، بنیان انسجام نظم سیاسی است. این وحدت، نه‌تنها به‌مثابهٔ یک وضعیت اجتماعی، بلکه به‌عنوان یک فضیلت اخلاقی و مسئولیت جمعی تفسیر می‌شود. . ملت یکپارچه، وفادار و درعین‌حال آگاه به منافع ملی، در گفتمان مشروطه به‌عنوان ضامن بقای سلطنت مشروطه و استقلال کشور بازنمایی می‌شود.

۱. بیانات مظفرالدین‌شاه، روز شنبه ۲۵ رجب ۱۳۲۴ در فرح‌آباد

بازنمایی می‌شود. در این مسیر، صفاتی چون «تابع وفادار»، «فاعل مقاوم»، «متعهد» و «جان‌فشان» بارها در توصیف ملت به‌کار می‌روند و نشان از انتظار ایثارگرانه‌ای دارد که از او در لحظات حساس تاریخ می‌رود.

این وفاداری اما فقط به‌صورت ابراز عاطفی نیست؛ بلکه ملت به‌مثابه‌ی سوژه‌ی آگاه سیاسی و اخلاقی، حامل مشروعیت سلطنت مشروطه نیز هست. در بیانات نمایندگان مجلس، مشروعیت شاه، نمایندگان و نهادهای نوظهور مانند مجلس شورای ملی، همگی در گرو همراهی، رضایت و مشارکت ملت شمرده می‌شوند. وفاداری به سلطنت با مطالبه‌ی اصلاحات پیوند می‌خورد و ملت همزمان که «وفادار به خاندان سلطنت» است، خواهان «ایستادگی برای تحقق عدالت و پیشرفت ملی» نیز هست.

از سوی دیگر، ملت در این گفتمان نه‌فقط یک کل همبسته‌ی سیاسی، بلکه یک جامعه‌ی اخلاقی و فرهنگی فراگیر است. این فراگیری دربرگیرنده‌ی همه‌ی اقشار -حتی کودکان و اقلیت‌های دینی- است که همگی با حقوق برابر در مشارکت سیاسی تعریف می‌شوند. این تصویر از ملت، مفهومی از «ملت اخلاقی» را بازتاب می‌دهد که با سوگواری مشترک، ادای احترام به پادشاه فقید و دعا برای سلامت پادشاه جدید، به ادای وظیفه‌ی جمعی در بازتولید پیوندهای سیاسی و فرهنگی مبادرت می‌ورزد.

همچنین در این گفتمان، ملت‌پرستی به‌عنوان فضیلتی اخلاقی و سیاسی ترویج می‌شود که پیوند ملت با توسعه‌ی ملی، پیشرفت علمی و اصلاحات سیاسی را تعریف می‌کند. ملت‌پرستی به‌معنای واقعی کلمه، راهی برای پیوند دادن

احساسات جمعی با برنامه‌ی اصلاحات و بازسازی کشور است. ملت نه‌صرفاً سوژه‌ای منفعل، بلکه فاعلی اخلاقی و معنادار است که خواستار فرصت برای «خدمت بی‌منت» به کشور است.

در پایان می‌توان گفت که گفتمان مشروطه، ملت را نه‌فقط به‌مثابه‌ی یک واحد سیاسی، بلکه به‌عنوان پیکری اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی تعریف می‌کند که در بنیان نظم سیاسی نوظهور جایگاهی محوری دارد. این ملت، با تعهد اخلاقی، وفاداری سیاسی و مشارکت جمعی خود، هم حامل مشروعیت دولت است و هم ضامن دوام و انسجام جامعه.

«بر احدی پوشیده نیست که دولت از ملت است و ملت از دولت. ضرر آن، ضرر اوست و نفع این، نفع آن. و نیز بر احدی مستور نماند که مابین هیئت وزرا و هیئت مبعوثان ملت، ابداً اختلاف و مغایرتی نبوده و نیست؛ خصوصاً مطلبی که راجع به خیر و نفع ملت و دولت و این خاک پاک که وطن عزیز ماست، باشد.»

۴- ملت به مثابه‌ی شریک و هم‌سرنوشت دولت

«بر احدی پوشیده نیست که دولت از ملت است و ملت از دولت. ضرر آن، ضرر اوست و نفع این، نفع آن. و نیز بر احدی مستور نماند که مابین هیئت وزرا و هیئت مبعوثان ملت، ابداً اختلاف و مغایرتی نبوده و نیست؛ خصوصاً مطلبی که راجع به خیر و نفع ملت و دولت و این

خاک پاک که وطن عزیز ماست، باشد.»[۱]

به‌نظر می‌رسد یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در تعریف «ملت» در مذاکرات دوره‌ی نخست مجلس شورای ملی، درک آن به‌مثابه‌ی شریک و هم‌سرنوشت دولت است. در این تصور، ملت و دولت نه به‌عنوان دو قطب متضاد یا رقیب، بلکه به‌عنوان دو بخش متقابل، مکمل و همبسته‌ی ساختار ملی شناخته می‌شوند که تحقق عدالت، پیشرفت و ثبات کشور در گرو پیوند و همراهی مستمر میان آن‌هاست.

در این گفتمان، ملت شریک تاریخی و احساسی دولت در سرنوشت سیاسی و اجتماعی قلمداد می‌شود. ملت به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای آگاه، فعال و متعهد، بخشی از کل واحدی است که وطن یا دولت-ملت نام دارد. پیوند میان این دو، نه‌صرفاً سیاسی یا حقوقی، بلکه عاطفی، تاریخی و فرهنگی است؛ به‌گونه‌ای که هر تحول در یکی، به‌طور مستقیم سرنوشت دیگری را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

ایده‌ی پیوند دولت-ملت به‌روشنی در بیانات نمایندگان و متون رسمی نمایان است. ملت به‌عنوان شریک برابر، خیرخواه و ذی‌نفع، در کنار دولت برای آبادانی، اصلاح امور، حفظ وحدت ملی و تقویت سلطنت مشروطه تلاش می‌کند. از یک‌سو، ملت موظف به حمایت و فداکاری برای حفظ کشور و نظام سیاسی است و از سوی دیگر، دولت موظف به تأمین عدالت، رفاه و اصلاحات به نفع ملت.

بدین ترتیب، هرگونه تضادنمایی میان دولت و ملت، امری

۱. مذاکرات مجلس شورای ملی، ۲۸ آبان ۱۲۸۵

نکوهیده و تهدیدآمیز تلقی می‌شود. از همین رو، تأکید مکرر بر ضرورت «رفع شبهات»، «پرهیز از دشمنی‌سازی» و «پاسداری از وحدت دولت و ملت» را می‌توان پاسخی به نگرانی‌های موجود از امکان گسست سیاسی دانست. کسانی که میان دولت و ملت نفاق می‌اندازند، به‌عنوان «دشمنان وحدت ملی» معرفی می‌شوند.

نکته‌ی مهم دیگر این است که ملت، در قالب یک فاعل تأثیرگذار و سازنده‌ی نهادهای ملی ظاهر می‌شود؛ نه‌تنها در تأسیس و حمایت از مجلس شورای ملی و بانک ملی، بلکه در دفاع از مشروعیت سلطنت، بزرگداشت یاد پادشاه فقید و تحکیم ارتباط دولت با مردم. در اینجا، ملت نه‌صرفاً تماشاگر، بلکه بازیگری مسئول و جان‌فشان است که «جان و مال» خود را وقف تقویت نظام مشروع سلطنت می‌کند.

همچنین، این شراکت در قالب پاسخگویی متقابل و اصلاح مستمر تفسیر می‌شود. ملت در اصلاح ساختار دولت مشارکت دارد و دولت نیز موظف به شفافیت و احترام به خواسته‌های مردم است. مجلس به‌عنوان «نماد عالی ارتباط دولت و ملت» نقش واسطی را ایفا می‌کند که این هم‌سرنوشتی را نهادینه و نمایندگی می‌کند.

در پایان، تصویر ملت در این دسته‌ی مفهومی، بازتابی از یک جامعه‌ی سیاسی متحد و هم‌راستا با دولت مشروع است که از تضاد با دولت پرهیز دارد، اما همزمان در مسیر اصلاح آن فعال است. این گفتمان می‌کوشد میان وفاداری ملی و مشروعیت سلطنت پیوند برقرار کند و ملت را به‌مثابه‌ی بنیان پویای این وحدتِ مستقر نشان دهد.

۵- ملت به‌مثابه‌ی ناظر بر اعمال دولت و دارای حق اعتراض و مطالبه‌گری

«پس با این همه نواقص و قلت وقت که باید همه را اصلاح کنیم و چشم امید جمیع ایرانیان داخله و خارجه بدین مجلس دوخته شده، اصلاح جمیع معایب و رفع جمیع نواقص را از ما می‌خواهند. چون می‌دانید که پیش از این، درصدی نود ملت ما، از معایب ایران به‌کلی غافل بوده و وضع خود را بهترین وضع‌ها می‌دانستند -چون روستاییان و عوام- و درصدی ده، عیوب را می‌دانستند ولی امیدگاهی برای رفع آن‌ها در نظر نداشتند و مأیوس و ناامید نشسته بودند.»[۱]

در گفتمان سیاسی مجلس اول مشروطه، یکی از وجوه برجسته در تعریف «ملت»، فهم آن به‌مثابه‌ی ناظر آگاه، منتقد و مطالبه‌گر نسبت به عملکرد دولت و ساختارهای قدرت است. در این چارچوب، ملت تنها اطاعت‌کننده یا پشتیبان دولت نیست، بلکه صاحب حق اعتراض، مطالبه‌گری، داوری و بازخواست است. این جایگاه، از ملت یک بازیگر فعال در سیاست می‌سازد که هم‌زمان هم حق نظارت دارد، هم مسئولیت نقد و هم وظیفه‌ی مطالبه‌ی اصلاحات ساختاری.

نکته‌ی اول اینکه، ملت به‌عنوان ناظر و شریک در امور اصلاحی و اقتصادی معرفی می‌شود. این نقش نظارتی نه صرفاً اخلاقی، بلکه ساختاری است: ملت باید بر عملکرد دولت، نحوه‌ی تصویب قوانین، روند اصلاح مالیه، تنظیم بودجه و عدالت اداری نظارت کند. تأکید بر «شفافیت»، «پرهیز از فساد» و «ضدیت با تبعیض» از

۱. مذاکرات مجلس شورای ملی، ۳۰ آذر ۱۲۸۵

مهم‌ترین مضامین در این زمینه است.

ملت همچنین به‌عنوان ذی‌نفعی هوشیار و آسیب‌پذیر در برابر تأخیر در قوانین و سوء مدیریت‌ها تصویر می‌شود. ملت هزینه‌ی بی‌عدالتی، فساد و تصمیمات شتاب‌زده را پرداخت می‌کند و بنابراین حق دارد صدای خود را بلند کند، خواهان پاسخگویی باشد و در برابر «خیانت‌ها» و «تصرفات ناعادلانه» بایستد. مفاهیمی چون «قاضی نهایی صداقت و خیانت»، «دارنده‌ی حق اعتراض» و «منتقد نظام‌ها» نشان می‌دهد که ملت نه‌تنها باید از مشروعیت برخوردار باشد، بلکه قدرت بازخواست هم دارد.

بررسی مذاکرات دورهٔ نخست مجلس شورای ملی نشان می‌دهد که مفهوم «ملت» در این دوره، نه‌صرفاً به‌عنوان واژه‌ای برای اشاره به جمعیتی از مردم، بلکه به‌مثابهٔ یک ایدهٔ سیاسی نوظهور با کارکردهای خاص در شکل‌دهی به نظم حقوقی و سیاسی جدید به‌کار گرفته شده است.

بعد دیگر این گفتمان، حضور ملت در مطالبه‌ی عدالت اجتماعی، شفافیت مالی و بازتوزیع عادلانه‌ی منابع است. ملت به‌مثابه‌ی پرداخت‌کننده‌ی مالیات، حق دارد بداند این مالیات چگونه مصرف می‌شود. نقد به «بی‌عدالتی‌های مالیاتی»، «نابرابری در بار مالی» و «عدم شفافیت در تخصیص منابع»، بخشی از خواسته‌های اصلی ملت است. این نقش مطالبه‌گرانه‌ی ملت در برابر وزرا و مقامات، پیوند مستقیم با ارزش‌های مشروطه‌خواهی دارد؛ جایی که نظارت مردم از مسیر

مجلس نهادینه شده و دولت باید به نمایندگان پاسخگو باشد.

در نهایت، نکته‌ی مهم آن است که ملت در این گفتمان، آگاه و سیاسی شده است. او دیگر نه رعیتِ ساکت، بلکه کنشگری است که امید به اصلاح دارد، عدالت می‌خواهد و اگر پاسخ نمی‌گرفت، اعتراض می‌کند. همین ملت است که انتظار دارد ولیعهد در مسیر مصالح عمومی گام بردارد، قوانین شفاف باشد، نابرابری‌ها رفع شود و فساد برچیده شود.

نتیجه‌گیری

بررسی مذاکرات دوره‌ی نخست مجلس شورای ملی نشان می‌دهد که مفهوم «ملت» در این دوره، نه‌صرفاً به‌عنوان واژه‌ای برای اشاره به جمعیتی از مردم، بلکه به‌مثابه‌ی یک ایده‌ی سیاسی نوظهور با کارکردهای خاص در شکل‌دهی به نظم حقوقی و سیاسی جدید به‌کار گرفته شده است. نمایندگان مجلس، از طریق مفاهیم و اصطلاحاتی همچون «نمایندگی ملت»، «حقوق ملت»، «اراده‌ی ملت» و «منفعت ملت»، به‌تدریج در حال خلق و تثبیت ایده‌ای بودند که در آن، «ملت» به‌عنوان سوژه‌ی دارای حقوق، مسئول و حاکم بر سرنوشت سیاسی خود تعریف می‌شد. این تحولات مفهومی، نه‌تنها پاسخی به شرایط سیاسی-اجتماعی پیچیده‌ی آن برهه‌ی خاص تاریخی بود، بلکه نشان‌دهنده‌ی تلاش نخبگان سیاسی در جهت ایجاد بنیان‌هایی تازه برای برپایی مجدد نظمی سیاسی در فرمی متفاوت از گذشته بود که ایده‌ی «ملت» در آن نقشی محوری داشت. از این رو، ایده‌ی ملت در مذاکرات مجلس اول، نه‌تنها بازتاب‌دهنده‌ی تحولات فکری و سیاسی دوران مشروطه است، بلکه خود یکی از عوامل شکل‌دهنده به آن تحولات محسوب می‌شود.





دیالکتیک سازنده‌ی دولـت و شخصیت

۱. دولـت چیست؟ آغـاز شکاف شخصیت و دستگاه

شاید در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی کمتر مفهومی به انـدازه‌ی مفهوم «دولت» و همزادهای آن، در عین مناقشه‌برانگیز بودن این‌قدر پراستفاده و ارجاع بوده باشد. این مسأله به‌قدری محسوس است که می‌توان به‌عنوان تمرینی سخت یا حتی نشدنی، تصمیم به سخن گفتن از سیاست و تحلیل شرایط سیاسی گرفت بـدون آنکه حتی یک‌بار از واژه‌ی دولـت یا دیگر صـورت‌هـای آن همچون حاکمیت، سیستم، رژیم یا... استفاده نمود. اما با عزم به توضیح چیستی این واژه‌ی پرکاربرد، دشواری آغاز می‌شود.

در غـلـبـه بـر ایـن دشـــواری، زبـان هـمـواره با استعاره‌ها و مفاهیمی به یاری عقل آمده است. درباره‌ی دولت نیز چنین است و در تعاریف رایج از دولت همواره ارجاع به استعاره‌هایی صورت می‌گیرد. برخی از این مفاهیم استعاری، جدیدتر بـوده و عمری کوتاه‌تر از تاریخ تجلی دولـت در



رضا امامی

پژوهشـگر جامعه‌شناسی دولت

فاهمه و سخن ما یا موجودیت آن در تجربه‌ی ما دارند؛ مفاهیمی همچون ساختار، دستگاه، سازمان، نظام، ماشین، سازه و... . استعاره‌ها اما ضمن تسهیل فهم، مسأله‌ساز نیز می‌شوند. با رواج کاربرد این مفاهیم در شناخت دولت، تصور ما از دولت یک نظم پایدار و درون‌ماندگار خواهد بود؛ چه در الگوهای پویا (ماشین) و چه ایستا (ساختمان). دولت نظمی است طولی و عرضی از چینش افراد، که با جایگاه‌های مشخص و شرح وظایف معین، با یکدیگر پیوند خورده‌اند. این نظم اولاً تداوم دارد و ثانیاً توضیح‌پذیر و شفاف است. با این تعریف، مرز میان دولت داشتن (بودن) و نداشتن (نبودن) همین اطمینان از تداوم و شفافیت در روند اجرای فرایندها خواهد بود.

دولت نظمی است طولی و عرضی از چینش افراد، که با جایگاه‌های مشخص و شرح وظایف معین، با یکدیگر پیوند خورده‌اند. این نظم اولاً تداوم دارد و ثانیاً توضیح‌پذیر و شفاف است. با این تعریف، مرز میان دولت داشتن (بودن) و نداشتن (نبودن) همین اطمینان از تداوم و شفافیت در روند اجرای فرایندها خواهد بود.

ارجاع ماهیت دولت به استعاره‌هایی از نظم، ما را به اطمینان درباره‌ی پرسش بنیادین‌مان می‌رساند، اما این پاسخ بدون شک شکافی پرناشدنی با واقعیت محقق دولت ایجاد خواهد کرد. مؤید این ادعا همان نشانه‌هایی است که از دولت در گفتگوهای روزمره‌مان شاهدیم؛ ظهور و بروز انسان‌پنداری دولت در سخن ما! در محتوای

سخنان ما، از محاورات عادی عموم شهروندان گرفته تا سخنرانی‌های پرشور و حتی متون علمی-ادبی دانشگاهیان، دلالت‌های متنوعی از انسان‌نمایی دولت حاضر است؛ دولت تصمیم گرفت! دولت ما را فریب داد! دولت باید سر عقل بیاید! دولت باید عبرت بگیرد! دولت از این اقدام پشیمان شده است! دولت از این کار می‌ترسد! دولت اکنون این فرصت را دارد.

گمان و فهم ما درباره‌ی همه‌گونه‌های موجود دولت، اعم از آنکه خود شهروند و تابع آن باشیم یا نباشیم، با انبوهی از این گزاره‌ها پوشیده شده است. گزاره‌هایی که برای کلیت دولت (فارغ از عناصر انسانی و غیرانسانی آن) تلویحاً قائل به وجود چیزی بیش از محاسبه و نظم مستقر در ماشین و ساختمان هستند.

گمان و فهم ما درباره‌ی همه‌ی‌گونه‌های موجود دولت، اعم از آنکه خود شهروند و تابع آن باشیم یا نباشیم، با انبوهی از این گزاره‌ها پوشیده شده است. گزاره‌هایی که برای کلیت دولت (فارغ از عناصر انسانی و غیرانسانی آن) تلویحاً قائل به وجود چیزی بیش از محاسبه و نظم مستقر در ماشین و ساختمان هستند. چیزی که دولت را به خود انسان شبیه‌تر ساخته تا مصنوعات او. این تمایز دولت با دیگر مصنوعات با وجود نوعی شعور، میل و احساس در جملاتی که ذکر شد به دولت نسبت داده شده است. شاید برای نشان دادن حاق انسان‌پنداری دولت در تمایز با دستگاه و سازه، یک مفهوم شمول و دقت لازم را داشته باشد: اراده! یک

دولت همواره حاوی و حامل اراده است. این‌چنین تلاش برای حل معمای چیستی دولت ادامه دارد.

۲. عمومیت (شمولیت) و مسئولیت؛ شکاف زاینده

باید دوباره بپرسیم دولت چیست؟ یا حتی دولت کیست؟ شکاف بین تعاریف ما با واقعیت آن در چیست؟ گفتیم که دولت در سخنان ما به‌نحوی حاوی میل و اراده تصور می‌شود. خب دلیل این تصور چیست؟ کدام ویژگی یا ریشه یا کارکرد دولت ما را به وجود چنین عنصری در آن دلالت می‌کند؟ شاید برای پاسخ این سؤال باید به ابتدایی‌ترین حس روزمره‌مان درباره‌ی دولت دقت کنیم. بدیهی‌ترین نسبتی که ما با دولت برقرار می‌کنیم: مسئولیت! ما همواره دولت را به یک چیز بیش از همه می‌شناسیم؛ دولت مسئول است! و این خصیصه برای آن همچون بنیاد و ذات است که اگر از دست بدهد دیگر وجود نخواهد داشت. اما برای دیگر نظم‌های ساخته‌ی انسان یا خدا چنین خصیصه‌ای متصوریم؟

آیا برای خون‌ریزترین دستگاه‌های ساخته‌شده به دست آدمی تا به حال حکم کیفرخواستی صادر شده است؟ آیا تا به حال هیچ سازه‌ای هرچقدر مرگبار، به اتهام این ویژگی توبیخ شده است؟ و یا بالعکس هیچ ساختار یا نظامی چه طبیعی و چه مصنوعی، مورد تحسین و تقدیر قرار گرفته است؟ ماشین‌ها، ساختمان‌ها، قوانین طبیعت در شدیدترین واکنش‌های ما می‌توانند ناقص یا اشتباه یا منفور باشند اما هیچ‌گاه نمی‌توانند

محکوم شوند؛ چرا که حاوی اراده‌ای از خود برای نابودی یا تخریب نبوده‌اند. اما یک دولت می‌تواند مجرم باشد یا منجی، تحسین شود و یا توبیخ، مقصر باشد یا محق و از همه مهم‌تر می‌تواند ستایش شود و پیروانی داشته باشد و فدائیانی از میان آن‌ها. دولت همه‌ی این‌ها را تجربه می‌کند؛ دقیقاً به همین دلیل که مسئول است. مسئولیت دولت چیزی مجزا و فراتر از مسئولیتی است که اعضای آن در قالب وظیفه حمل می‌کنند. دولت به‌مثابه‌ی یک کل، حاوی اراده و حامل مسئولیت‌هایی است. بگذارید برای این وجه ممیزه‌ی دولت با ماشین یا ساختمان، نامی بیابیم که فراتر از انسان‌نمایی باشد: شخصیت! شخصیت لزوماً با انسان این‌همانی ندارد. انسان مادامی که اراده‌ای معطوف به چیزی داشته و تصمیم بر آن گرفته باشد حاوی شخصیت خواهد شد. فلذا دولت‌ها نیز به‌مثابه‌ی یک انسان مادامی‌که شخصیت خود را از دست نداده‌اند قادر به تصمیم گرفتن (اراده کردن) و مسئولیت‌پذیرفتن هستند. و دولت مادامی‌که از داشتن شخصیت سرباز زده باشد تفاوت ماهوی با دیگر گونه‌های سازمان و کارخانه و شهرداری ندارد (گرچه با تحقیقی درست در نمونه‌های واقعی و محقق‌شده‌ی شهرداری‌ها و سازمان‌ها نیز جوهره‌ی شخصیت غایب نیست.)

دولت به‌مثابه‌ی یک کل، حاوی اراده و حامل مسئولیت‌هایی است. بگذارید برای این وجه ممیزه‌ی دولت با ماشین یا ساختمان، نامی بیابیم که فراتر از انسان‌نمایی باشد: شخصیت!

بنابراین دولت همان ماشین یا سازمان است که اراده نیز دارد. آیا به‌راستی این توضیح، حلال معمای دولت است؟ اگر این‌گونه است چرا هنوز ایده‌آل‌های ما از دولت با مثال‌هایی که مشمول این توضیح ما می‌شوند فاصله دارد؟ فرمانده‌ی دسته‌ای از جنگاوران، سردسته‌ی راهزنان، رئیس یک قبیله یا رهبر یک فرقه که همگی مسئولیت جمعی از انسان‌ها را بر عهده گرفته‌اند، تا دولت بودن چه فاصله‌ای دارند که طی نشده است؟ چرا یک ژنرال کودتاچی که مظهر اراده بوده و سازمان رزم منظمی از او تبعیت می‌کند، در نگاه ما دولت نیست؟ چرا هر نظم و هر اراده‌ای نمی‌تواند بدل به یک دولت شود؟

بگذارید مروری داشته باشیم. دولت برای ما یعنی وضعیتی به‌سامان و نظمی مستمر در جریان امور. همچنین دولت به‌مثابه‌ی نهادی مسئول در قبال تصمیمات و اقدامات خود است و این‌چنین اراده‌مند تصور می‌شود. اما این اراده و آن نظم نمی‌توانند عریان و بدون شکل اعمال شوند. از دستوری که یک سردسته، مرشد یا فرمانده می‌دهد تا حکمی که یک حاکم اعلام می‌دارد فاصله‌ای است که همچنان مرز دولت داشتن و نداشتن را عیان کرده است. دولت مسئولیت برعهده گرفته و در این مسئولیت‌پذیری خود شمولیت و عمومیت دارد. نظم دولت اساساً مدعی معقول بودن است و اراده‌ی دولت ادعای عمومیت دارد. اینکه این ادعا چقدر موفقیت‌آمیز باشد یا خیر بحثی جداست اما صرف وجود چنین ادعایی یعنی آزمون دولت آغاز شده است. تصمیم یک دولت در قالب حکم بر همه‌ی آحاد تحت حاکمیت او در گستره‌ی یک جغرافیا و تا تاریخی مشخص واجب‌الاجرا است. حکم قدیم تنها با حکمی جدید جایگزین

می‌شود و هرگز مرور زمان یا بعد مکان، حکم را زائل نمی‌سازند. تغییر و زوال در حکم دولت فقط و فقط از جایی رقم می‌خورد که خود حکم متولد شد؛ یعنی در شکل تصمیم و اراده‌ی خود دولت.

تصمیم یک دولت در قالب حکم بر همه‌ی آحاد تحت حاکمیت او در گستره‌ی یک جغرافیا و تا تاریخی مشخص واجب‌الاجرا است. حکم قدیم تنها با حکمی جدید جایگزین می‌شود و هرگز مرور زمان یا بعد مکان، حکم را زائل نمی‌سازند.

اراده‌ای که در هر زمان یا به اقتضای هر جا به‌نحوی رفتار می‌کند و خود نیز در این تلون رفتاری، ادعا و عزمی برای معقول و عام بودن احکام و اقدامات خود ندارد دیگر دولت نیست. دولت تنها اراده‌ای است که می‌تواند حکم کند و صاحب اراده و تصمیم را به شخصیت، یعنی به حاکم و فرمانفرما بدل سازد. (گرچه همواره در ادوار مختلف و رویکردهای متغیر، موضوعات حکم و محدوده‌ی حکم و منشأ حکم، متفاوت بوده است اما دولت همیشه و همه‌جا آن موجودی بوده که می‌تواند حکم کند.) چنانچه این تبدیل رقم نخورده باشد می‌توان گفت که در یک جمعیت یا سرزمین، قدرت و مسئولیت نه در اختیار یک دولت بلکه در سلطه‌ی یک فرقه یا عده‌ای راهزن یا جنگاورانی سلحشور قرار گرفته است. از این نقطه است که مجدداً آونگ ماهیت دولت از اراده‌ای کور به سمت نظمی معقول و عمومی فاصله گرفته و پیچ‌وتابی دیگر در مسیر دشوار تعریف دولت می‌اندازد. نظمی که به ما آگاهی و از آن مهم‌تر اطمینان می‌دهد که امور چگونه تدبیر

شده و احکام چگونه جریان می‌یابند. (شاید همین، سرچشمه‌ی آبشخور الهاماتی برای داشتن رادیکال‌ترین شکل دولت ایده‌آل، یعنی یک ماشین بزرگ با اجزایی انسانی تصور شده است.)

مسأله‌ی دشواری که ما در پرسش از اینکه «دولت چیست؟» آغاز نمودیم و اکنون به این پیچیدگی و بحران رسیده است، همان مسیری است که در تاریخ، بسیاری از عقول بشری را گرفتار نموده و حتی در تحقیق خود جان‌های بسیاری ستانده است. تمنای احیا و نگهداشت شخصیت و نظم برای دولت داشتن همان بحران زاینده‌ی تاریخی است که وجود بحث‌های دامنه‌دار درباره‌ی استبداد و خطرات آن، انباشت نظریات متعدد در باب مشروعیت، جدل‌ها درباره‌ی حق حاکمیت و منشأ آن، و بحث درباره‌ی مبنای قوانین را موجب شد. دولت مسئول است؛ این مسئولیت را چه کسی یا چیزی بر عهده می‌گیرد؟ دولت حاکم است؛ این حکم را چگونه و چرا برقرار می‌سازد؟ دولت اراده و تصمیم دارد؛ این تصمیم را چگونه می‌گیرد و این اراده از کجا برخاسته و معطوف به چیست؟

۳. فصل جدید تنش؛ تولد دولتمرد!

در تنش و دیالکتیکی که همواره در تعریف ماهیت دولت با آن مواجه هستیم به‌قدر وسع و کفایت سخن رفت. اما این تنش گرچه همواره در میان است، در دوره‌ی جدید به‌نحو و با سرعت و شدت مضاعفی آشکار شده است. اندیشمندانی که در آستانه‌ی دوران جدید و اندیشمندانی که در اوج این دوران زیسته‌اند،

تلاشی ستودنی برای وصف و تحلیل آنچه در جریان است به خرج داده‌اند. به همین جهت برخلاف سنت رایج نوشتارهای مروری تاریخ اندیشه، ما نقل‌قول و بررسی خود را نه از آغازین پاسخ‌های متأملانه به این پرسش، بلکه از تیزبینانه‌ترین دقت‌های متأخر در چرخش و تحول ماهیت دولت شروع می‌کنیم. تنش درونی ماهیت دولت در دوران پساروشنگری و ظهور علم تجربی و تولد ماشین و انقلاب صنعتی، وارد مرحله‌ای جدید و بی‌بازگشت شد. این تنش در این دوران وضعی جدید یافت که بسیاری از فیلسوفان، سیاستمداران و اندیشمندان سیاسی را به چالشی جدید طلبید.

شاید یکی از بهترین نمونه‌های این تنش درونی را در گفتاری از آلکسی دوتوکویل بتوان یافت. توکویل نقطه‌ی ممیزه‌ی جهان و جامعه‌ی مدرن از گذشته‌ی خود را پدیداری به نام جامعه‌ی دموکراتیک می‌دانست. توکویل در توضیح این پدیدار دست به پژوهش‌های میدانی و انضمامی زده و تحقیق درباره‌ی دموکراسی در جامعه‌ی آمریکایی و همچنین انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن، دو نمونه از تلاش‌های ستودنی وی برای فهم این گسست یا جهش در جامعه‌ی مدرن است. توکویل در بخشی از نوشته‌های خود، انتخاب جامعه‌ی دموکراتیک را انتخابی میان رانه‌ها و میل‌هایی دوگانه اما اصیل و بنیادین می‌داند و آن را این‌طور هنرمندانه تصویر می‌کند:

«اگر به نظر شما منحرف کردن فعالیت فکری و اخلاقی انسان به سوی ضروریات زندگی مادی و به‌کار گرفتن آن در جهت تولید وسایل رفاه مفید می‌نماید؛ اگر

به نظر شما عقل برای آدمی سودمندتر از نبوغ است؛ اگر اصلاً هدف شما ایجاد هنرهای قهرمانانه نبوده، بلکه خلق عاداتی آرام‌بخش باشد؛ اگر شما دیدن عیوب را بیشتر از تماشای جنایات بپسندید و ترجیح دهید که کمتر شاهد اقدامات بزرگ باشید به شرط آنکه تعداد تبهکاری‌های جسورانه از این طریق کاهش یابد؛ اگر به‌جای زیستن در جامعه‌ای درخشان، به زندگی کردن در جامعه‌ای مرفه قانع باشید و بالاخره اگر به نظر شما هدف اصلی حکومت این نیست که بیشترین نیروها و بالاترین افتخارات ممکن را نصیب تمامی ملت کند؛ بلکه این است که برای هر یک از افراد ملت بالاترین حد رفاه را تأمین کند و به بیشترین حد ممکن او را از بینوایی برکنار دارد؛ در این صورت شرایط زندگی همگان را برابر کنید و حکومت دموکراسی تشکیل دهید.»

توکویل به‌خوبی متوجه شده که ترجیح عقل بر نبوغ، رفاه بر درخشندگی و افتخار، عادات آرام‌بخش بر هنرهای قهرمانانه و عیوب بر تبهکاری‌های جسورانه، رویایی است که دموکراسی با هدم شخصیت و حتی امکان شخصیت بودن مراد کرده است.

دوگانه‌هایی که توکویل هنرمندانه و رندانه در این قطعه سخن کوتاه خود از جامعه و جهان قبل از دموکراسی و بعد از آن ساخته

است، به‌خوبی طرح همه چیز از جمله دولت را در غیاب و حضور عنصری به نام شخصیت به ما نشان می‌دهد. درک توکویل از دموکراسی و جامعه‌ی دموکراتیک اولاً جامعه‌ی برابر است، برابر به تمام معنا! توکویل به‌خوبی متوجه شده که ترجیح عقل بر نبوغ، رفاه بر درخشندگی و افتخار، عادات آرام‌بخش بر هنرهای قهرمانانه و عیوب بر تبهکاری‌های جسورانه، رویایی است که دموکراسی با هدم شخصیت و حتی امکان شخصیت بودن مراد کرده است.

تبعات این جهش - که توکویل به‌خوبی آن را کشف و وصف نموده است- برای عالم سیاست و ماهیت دولت اساسی است. در این میل روزافزون به برابری و مسطح شدن همه‌ی جمعیت انسانی، آنچه بیش از همه تحت‌الشعاع قرار خواهد گرفت اراده‌ی انسانی است، خواه قهرمان و خواه جنایتکار. در جهان مسطح‌شده‌ی جدید، دولت یا نهادی که حاکمیت جمعیتی از انسان‌ها را بر عهده دارد نیز باید حتی‌الامکان از صفاتی که انسان‌ها از آن تهیه شده‌اند، تخلیه شود. به همین دلیل مهم‌ترین چهره‌ی سنت اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی، یعنی شهریار یا سیاستمدار، یا نابود خواهد شد و یا با استحاله بدل به موجودی جدید خواهد شد به نام دولتمرد!

در جهان مدرن یا از نگاه توکویل، دموکراتیک، لاجرم بالاترین شخصیت دولت یعنی رئیس‌جمهور، به‌مثابه‌ی دولتمرد باید وضعیتی اساساً متفاوت با حاکم یا امپراتور و حتی وزیر به‌مثابه‌ی سیاستمدار در گذشته پیدا کند. وضعی که توکویل - گرچه نه به صراحت اما به صرافت- در ضمن اشاره به مسأله‌ی حرفه و مزد در جامعه‌ی آمریکایی آن را دریافته و بیان می‌کند:

«حرفه‌ای وجود ندارد که آدمی در آن برای پول کار نکند. مزد وجه مشترک همه‌ی حرفه‌هاست؛ همگی آن‌ها را به‌صورت اعضای یک خانواده درمی‌آورد. این برای توجیه عقاید آمریکاییان نسبت به حرفه‌های گوناگون به کار می‌آید. خدمتکاران آمریکایی کار کردن را مایه‌ی پستی خود نمی‌دانند، زیرا در پیرامون آنان، همه کار می‌کنند. آنان از اینکه مزد می‌گیرند احساس خواری نمی‌کنند؛ زیرا رئیس‌جمهور ایالات متحده نیز برای مزد کار می‌کند. او مزد می‌گیرد تا فرمان دهد، همچنان‌که دیگر آمریکاییان مزد می‌گیرند تا خدمت کنند. در ایالات متحده، حرفه‌ها کم‌وبیش پرزحمت، کم‌وبیش انتفاعی هستند؛ اما هرگز بلندپایه یا پست نیستند. هر حرفه‌ی شریفی، مایه‌ی افتخار است.»

خدمتکاران آمریکایی کار کردن را مایه‌ی پستی خود نمی‌دانند، زیرا در پیرامون آنان، همان کار می‌کند. آنان از اینکه مزد می‌گیرند احساس خواری نمی‌کنند زیرا رئیس‌جمهور ایالات متحده نیز برای مزد کار می‌کند. او مزد می‌گیرد تا فرمان دهد همچنان‌که دیگر آمریکاییان مزد می‌گیرند تا خدمت کنند.

جملاتی که از توکویل نقل شد گرچه پیرامون مسأله‌ی ارزش و شرافت حرفه در آمریکا بود، اما اشاره‌ای مشخص به جایگاه

رئیس‌جمهور در آمریکا داشت. شاید در تعبیری نه علمی، اما ذوقی بتوان رئیس‌جمهور ترسیم‌شده را یک «سلطان-کارمند» دولت دموکراتیک مدرن به حساب آورد. ترکیبی که ما آن را دولتمرد و در مقابل سیاستمدار نام می‌نهیم. سیاستمدار در گذشته مسبب همه‌ی آنچه رقم خورده بود؛ حال آنکه دولتمرد امروز حتی مسبب میزان و شکل درآمد خود هم نیست. فلذا شاید طلیعه‌ی شکل‌گیری جامعه‌ی مدرن در تصویر توکویل را بتوان حدی از تحلیل عنصر شخصیت در دولت دانست که به تولد دولتمرد بوروکرات منجر شد.

نگاهی که امروزه به دولتمردان و رئیس دستگاه اجرایی و حاکمیتی در هر کشوری وجود دارد کم‌وبیش به نگاه توکویل نزدیک است. رئیس‌جمهور یا نخست‌وزیر همچون کارمندی است که هر چند سال یک‌بار در یک فرایند مشخص تغییر می‌کند. دولتمرد اساساً در مقابل فرایندی که او را بر سر کار آورده و حیطه‌ای محدود برای فعالیت و تصمیم‌گیری او مشخص می‌سازد، اصالت و موضوعیتی شخصی ندارد. به همین سبب دولتمرد پس از اتمام دوره‌ی خدمت خود، همچون دیگر کارمندان دولت مدرن، دیگر نسبتی با موضوع فعالیت خود ندارد؛ مگر مشاوری باتجربه یا کارمندی بازنشسته. وضع متناقض دولتمرد امروزی شاید با تعبیر نامأنوس «سلطان - کارمند» قابل درک باشد.

در حالی‌که سیاستمدار همان چهره‌ای است که به‌عنوان پیشانی و مظهر قدرت، همواره مخاطب نوشته‌هایی همچون شهریار ماکیاولی، سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام و اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی بوده است. اساساً اندیشمندان صحبت

درباره‌ی دولت و به‌سامان کردن وضع ملک و مملکت را بدون خطاب قرار دادن یک شخصیت، انجام نمی‌دادند.

تفاوت مهم سیاستمدار قدیم با دولتمرد جدید به‌تعبیری در بنیاد و اساس قدرت این دو نهفته است. در واقع شکاف قدیم و جدید در پاسخ‌های متفاوتی است که به این پرسش می‌دهیم: قدرت در یک جمعیت متمدن و منسجم بشری از کجا سرچشمه می‌گیرد و از آن مهم‌تر اینکه چگونه جریان و استمرار می‌یابد؟

۴. ماکس وبر: سیاست به‌مثابه‌ی حرفه و جدایی از ابزار مادی

دیگر اندیشمند مدرنی که در توضیح این تنش ماهوی دولت، ما را یاری رسانده ماکس وبر است. وبر مشهور است به نظریه‌پرداز بوروکراسی و دیوان‌سالاری و او را به تحلیل‌های موشکافانه‌ای در کشف افسون‌زدایی و عقلانیت‌گستری در جهان مدرن می‌شناسیم. وبر نیز همچون توکویل درباره‌ی نسبت سیاستمداران و انسان‌ها با دولت در عصر جدید، به تحلیل‌هایی از این سنخ اشاره دارد:

«در دولت نوین پولی که یک مقام اداری شخصاً می‌پردازد یا ساختمان و فروشگاه و ابزارهایی که به کار می‌گیرد یا ماشین جنگی که در اختیار دارد، در مالکیت خود او نیست. در دولت نوین جدایی کارکنان و مقامات اداری از ابزار مادی سازمان اداری کامل می‌شود که این تغییری اساسی در مفهوم دولت محسوب می‌گردد.»

«در دولت نوین پولی که یک مقام اداری شخصاً می‌پردازد یا ساختمان و فروشگاه و ابزارهایی که به کار می‌گیرد یا ماشین جنگی که در اختیار دارد، در مالکیت خود او نیست. در دولت نوین جدایی کارکنان و مقامات اداری از ابزار مادی سازمان اداری کامل می‌شود، که این تغییری اساسی در مفهوم دولت محسوب می‌گردد.»

وبر همچنین در ابتدای رساله‌ی «سیاست به‌مثابه‌ی حرفه (رسالت)» این‌گونه واکاوی ماهیت دولت را آغاز می‌کند:

«دولت چیست؟ از نظر جامعه‌شناسی، دولت را نمی‌توان بر حسب مقاصد آن تعریف کرد. تقریباً هیچ کاری وجود ندارد که مجامع سیاسی بر عهده نگرفته باشند و هیچ کاری نیست که بتوان گفت همیشه در انحصار مجامعی بوده است که مجامع سیاسی نامیده شده‌اند؛ یعنی دولت امروزی، یا مجامعی که از نظر تاریخی شکل‌های پیشین دولت‌های امروزی بوده‌اند. در نهایت می‌توان دولت نوین را، مثل هر مجمع سیاسی دیگری، از نظر جامعه‌شناسی تنها بر حسب ابزارهای منحصربه‌فردی که در اختیار دارد، یعنی امکان استفاده از زور تعریف کرد.»[1]

تعریف ماهیت دولت نه با التفات به مقاصد و اهداف، بلکه با تکیه بر ابزاری که در دست دارد، ابداع مهم وبر است. این توجه به برجسته شدن نقش ابزار در قدرت و سیاست، در ادامه‌ی رساله به شیوه‌ای دیگر تکرار می‌شود:

۱. ماکس وبر؛ سیاست به مثابه حرفه (رسالت)؛ ص ۹۱

«البته در هیچ‌جا، این سیاستمدارانِ دارای رسالت در اصلی‌ترین معنای کلمه، تنها چهره‌های تعیین‌کننده‌ی جریان‌های متعارض مبارزه‌ی سیاسی برای قدرت نیستند. نوع ابزارهایی که آن‌ها در اختیار دارند نیز بسیار تعیین‌کننده است. قدرت‌های غالب سیاسی چگونه می‌توانند سلطه‌ی خود را حفظ کنند؟ این سؤال به هر نوع سلطه‌ای، و در نتیجه به سلطه‌ی سیاسی در شکل سنتی قانونی و فرهمندی، مربوط می‌شود.»

ماکس وبر حتی در بررسی نقش سیاستمدار، سخن گفتن از سیاست را بدون تکیه به تعین خارجی و تجسم مادی آن یعنی دولت، بیهوده می‌داند:

«واژه‌ی سیاست در نظر ما چه مفهومی دارد؟ مفهوم این واژه بسیار گسترده است و عملاً هر نوع رهبری مستقل را در بر می‌گیرد. برای مثال، می‌گوییم سیاست ارزی بانک‌ها، سیاست تنزیلی رایش‌بانک، سیاست اعتصاب اتحادیه‌ی کارگری، سیاست آموزشی یک شهرستان یا شهر، سیاست رئیس یک انجمن داوطلبانه، و حتی سیاست یک زن زیرک برای کنترل شوهر خود. ولی ما در بحث امشب چنین مفهوم گسترده‌ای را مدنظر نداریم. ما سیاست را تنها به مفهوم رهبری یک جامعه‌ی سیاسی، که امروزه همان دولت است، و یا تأثیرگذاری بر این رهبری در نظر می‌گیریم.»[۱]

با همه‌ی این شواهد از اهمیت نقش ابزار و بوروکراسی در تحلیل

۱. همان

وبر، اما رساله‌ی وبر درباره‌ی «سیاستمدار به‌مثابه‌ی حرفه» خود حاوی تنش‌ها و کشمکش‌هایی است.

از یک‌سو وبر سخن را نه درباره‌ی سیاست و نه درباره‌ی علم، بلکه درباره‌ی سیاستمدار و درباره‌ی دانشمند آغاز می‌کند. گویی وبر با این زاویه‌ی ورود می‌خواهد توجه پرسش را به شخصیتی که در آن فعالیت قرار گرفته است معطوف سازد و علم و سیاست را به‌مثابه‌ی موقعیت‌هایی انسانی به کاوش درآورد. اینکه سیاست و علم باید از سرِ تحلیل شخصیت‌هایی که این عرصه را برپا داشته و حمل می‌کنند خوانده شود، موضعی است جسورانه و خلاف جریان تحقیق‌های علمی و فلسفی و حتی جامعه‌شناسانه در زمانه‌ی خود.

اما از دیگر سو وبر به سیاق قدما، با نصیحت یا توصیه، این شخصیت‌ها را مخاطب خود نساخته است. بلکه تلاشی دارد برای تحلیل موشکافانه‌ی شرایط بیرونی و مادی که بر این شخصیت‌ها حاکم شده. وبر، سیاستمدار و دانشمند را «به‌مثابه‌ی حرفه» واکاوی می‌کند، یعنی از نقطه‌ی پیوند سخت آن‌ها با وضعیت جامعه و نظمی از منافع که در این وضعیت استقرار یافته است. از این‌روست که وبر تحلیل شخصیت را با تحلیل وضعیت آن ممکن و میسر می‌داند:

> «اقتصاددانان سیاسی، از جمله خود من، به این عادت فضل‌فروشانه مبتلا هستند که بحث را با بررسی شرایط خارجی آغاز کنند. وضعیت علم در مقام یک حرفه در معنای مادی و عینی آن چیست؟ امروزه معنی سؤال مزبور این است: چشم‌اندازهای یک فارغ‌التحصیل

دانشگاه که می‌خواهد زندگی حرفه‌ای خود را وقف علم در دانشگاه بکند کدام‌اند؟»[۱]

در این توجهِ وبر به بعد حرفه، نشانه‌هایی نهفته است. حرفه‌ای شدن هر فعالیت انسانی آن را در وضعیت جمعی و بیرونی که دارد تثبیت کرده و به بیان دیگر آن فعالیت را «وضعیت‌مند» می‌کند؛ آن فعالیت باید بتواند پیوندهایی مستمر با پیرامون خودش برقرار سازد، تا حد امکان چالش‌هایی مشخص یا قابل پیش‌بینی داشته باشد، خروجی و نتایجی واضح و کمی به بار بیاورد، قابل اجرا برای زمانی نامحدود باشد و به‌طور خلاصه انسان در حرفه‌ی خود باید شب و روز بیابد.

ایده‌ی علم برای کشف و استقرار نظمی عقلانی، گرچه جهان بشر مدرن را فراگرفته و هر روز نیز فربه‌تر شده است، اما همچنان دستش از رسیدن به نقطه‌ای که تولید ارزش و غایت می‌کند کوتاه است.

اما وبر این مسیر را تا کارمند شدن تام‌وتمام شخصیت در حرفه‌ی خود ادامه نمی‌دهد و همچنان روی دیگر کشاکش در شخصیت‌های دانشمند و سیاستمدار، تداوم این تنش در تحلیل وبر را آشکار می‌کند. انسان چه رسالت یا ارزشی در این حرفه‌ها درک می‌کند؟ در ادامه‌ی رساله‌ی دیگرش یعنی «دانشمند به‌مثابه‌ی حرفه»، وبر این پرسش را که «انسان چرا به کار علمی می‌پردازد؟» طرح و آن را تا بحرانی‌ترین نقاط دنبال می‌کند. تا جایی

۱. همان

که همه‌ی پاسخ‌هایی که در دوران قدیم و جدید به این پرسش داده شده، از نگاه وبر منسوخ اعلام می‌شود:

«به بیان دیگر، اکنون که همه‌ی توهمات قبلی، یعنی "راه به سوی هستی حقیقی"، "راه به سوی طبیعت حقیقی"، "راه به سوی خدای حقیقی" و "راه به سوی سعادت حقیقی"، زدوده شده‌اند، چه معنایی می‌توان برای علم تصور کرد؟ تولستوی ساده‌ترین پاسخ را داده است: علم بی‌معنی است، زیرا برای تنها پرسش مهم ما، یعنی "چه باید بکنیم و چگونه زندگی کنیم؟" هیچ پاسخی ندارد.»[1]

ایده‌ی علم برای کشف و استقرار نظمی عقلانی، گرچه جهان بشر مدرن را فراگرفته و هر روز نیز فربه‌تر شده است، اما همچنان دستش از رسیدن به نقطه‌ای که تولید ارزش و غایت می‌کند کوتاه است. از نظر وبر، تعیین غایت و قضاوت درباره‌ی ارزش‌های یک تصمیم، آن حفره یا روزنه‌ی آزادی است که هنوز برای انسان به‌مثابه‌ی شخصیت باقی مانده است. ارزشی که در یک فعالیت کشف یا فرض شده است، سرچشمه‌ی اراده و جهتی است که در آن فعالیت جاری می‌شود. این همان جایی است که از تحویل و تبدیل دولت به موجودیت یک نظم و دستگاه تمام‌عیار نیز می‌توان ممانعت کرد.

اینکه وبر همچنان کاوش خود در سیاست و علم را با انسانی‌ترین پرسش‌ها دنبال کرده، نشان از آن دارد که وبر برای علم حاملانی قائل است و برای سیاست عاملانی. تنها برآمده از یک موقعیت و تراژدی انسانی است که علم و سیاست همچنان برپا و از آن

۱. ماکس وبر؛ دانشمند به مثابه حرفه؛ ص ۱۶۶

مهم‌تر، نگه داشته می‌شوند:

«سیاست کاری سخت و ملال‌آور است. هم به ژرف‌نگری نیاز دارد و هم به شور و عشق. بی‌تردید همه‌ی تجربه‌های تاریخی مؤید این حقیقت‌اند که اگر انسان بارها و بارها غیرممکن‌ها را نمی‌آزمود، هرگز به ممکن‌ها نمی‌رسید. اما برای این کار باید از خصائص رهبری برخوردار بود. بالاتر از آن باید قهرمان بود، قهرمان به معنای هوشمندانه‌ی کلمه. کسانی که نه رهبرند نه قهرمان، باید چنان شهامتی را در خود بپرورند که قادر باشند به استقبال ناپایدارترین امیدها بروند. در غیر این صورت، انسان در رسیدن به ممکن‌های امروز هم توفیقی نخواهد داشت.»[۱]

بنابراین به نظر می‌رسد برخلاف برداشت رایج از نگاه وبر مبنی بر استقرار کامل نظم عقلانی و بوروکراسی، وی همچنان تنش میان شخصیت (ارزش، معنا، اراده) و آنچه شاید بتوان وضعیت (state) (نظم، منفعت، ابزار) نامید را در تحلیل خود حفظ کرده است.

۵. اجتناب‌ناپذیری دولت و شخصیت

در این نوشتار سعی شد مقداری آمادگی و مقدمه‌سازی برای ورود به این پرسش مهم صورت پذیرد که دولت چه هست و چه نیست. این تلاش که شاید از نگاه عده‌ای بیهوده و نظرورزانه بنماید، تلاشی است برای آنکه خواننده و نویسنده بار دیگر (چگونه) دولت داشتن و (چرا) دولت خواستن را کشف و دیدار

۱. همان؛ ص ۱۴۹

کنند. دولت پدیده‌ای است که گرچه طبیعی و بدیهی نبوده و نیست، اما گویا نحوی از ناگزیری برای انسان در حرکت به سمت آن وجود دارد. اولاً، این گریزناپذیری اگر طبیعی نیست پس از کجا سرچشمه گرفته و ثانیاً، چه جوهره یا ژن مشترکی در پاسخ‌های مختلفی که به ضرورت آن داده شده است وجود دارد؟ کشمکش و دیالکتیکی که در این متن بدان اشاره شد، بخشی از تلاش برای پیمودن این مسیر بود. هیچ پاسخی به این پرسش که ما چرا و چگونه دولت می‌خواهیم و دولت می‌سازیم، نتوانسته است بدون توجه به هر دو سر این دوگانه دوام بیاورد یا گامی به جلو حرکت کند. بنابراین، همه‌ی تجربه‌های بشر و همه‌ی اندیشه‌های بشر، مادامی که با تأکید بر شخصیت قصد نابودی نظم و تداومی عقلانی را داشته‌اند و یا با تکیه بر قانون‌گرایی و علم و عقلانیت بنای اعلام پایان شخصیت در سیاست و دولت را داشته‌اند، موجب انحطاط گشته و گامی به پیش برنداشته‌اند.



دولت و حوزه‌ی خصوصی

امروزه هنگامی که به سیاست می‌اندیشیم، آن را امری وابسته به وجود دولت‌ها تلقی می‌کنیم و بلافاصله پس از این تلقی، آن را در نقطه‌ای بیرونی، متمایز و دور از افراد جامعه تعریف می‌کنیم. بر اساس چنین تصوری، حوزه‌ی سیاست حوزه‌ای عمومی به‌شمار می‌رود که از سر خروج از حوزه‌ی فردی و به‌واسطه‌ی دسته‌ی خاصی از نیازهای انسان (نیازهای اجتماعی) معنا پیدا کرده است. طرفداران این نوع نگرش در تلقی مرسوم، میان ساحات اجتماعی و غیراجتماعی انسان تفکیک قائل شده و هر کدام را به‌نحو مستقل به رسمیت می‌شناسند و در نتیجه سیاست را تنها به یکی از این ساحات تحویل می‌دهند. به‌عبارت دیگر، از منظر این نگاه حوزه‌های فردی زندگیِ افراد مانند مالکیت و خانواده را می‌توان به‌گونه‌ای شناسایی کرد که هیچ ربط بنیادینی با سیاست و به‌تبع آن دولت نداشته باشند.

اما این صورت‌بندی که با تأکید بر تفکیک میان دو حوزه‌ی خصوصی و عمومی شکل می‌گیرد و



مبین لطفی‌زاده

پژوهشگر فلسفه‌ی سیاسی

می‌توان آن را از اهمّ آموزه‌های مطالعات سیاسی در دوره‌ی مدرن دانست، ایده‌ای نظری و غیربدیهی است که خود می‌تواند مورد پرسش قرار گیرد. به‌عبارت دیگر، به‌نظر می‌رسد این امکان وجود دارد که بپرسیم آیا تنها رهگذر فهم دولت و تعریف آن، قائل بودن به چنین تفکیکی است و آیا حوزه‌ی نفوذ سیاست تنها امور عمومی یا به‌اصطلاح اجتماعی است. در این نوشتار تلاش خواهیم داشت تا ضمن نگاهی به تاریخ اندیشه‌های سیاسی، پیرامون شکل‌گیری این آموزه و تبار تاریخی آن و هم‌چنین تبعات و اثرات آن مطالبی را بیان کنیم. در بخش اول این سلسله یادداشت، این مسأله را از آغازی‌ترین اَشکال تا طلیعه‌ی شکل‌گیری سوژه در دوران مدرن بررسی خواهیم کرد.

اما این صورت‌بندی که با تأکید بر تفکیک میان دو حوزه‌ی خصوصی و عمومی شکل می‌گیرد و می‌توان آن را از اهمّ آموزه‌های مطالعات سیاسی در دوره‌ی مدرن دانست، ایده‌ای نظری و غیربدیهی است که خود می‌تواند مورد پرسش قرار گیرد.

دولت‌شهر یونان

هنگامی که تاریخ سیاست را از سر موضوع دولت بازخوانی می‌کنیم، دولت‌شهر یونان به‌عنوان نخستین شکل دولت در اروپا (حدود ۸۰۰ تا ۵۰۰ قبل از میلاد) نقشی اساسی ایفا می‌کند. مبنای روابط اجتماعی در دولت‌شهر یونانی را شبکه‌ی

پیچیده‌ای حاصل از روابط قومی، نَسبی و نظامی شکل می‌داد که وحدت عقیدتی (مذهبی) و خدمت نظامی سبب انسجام این روابط می‌شد. از نظر افلاطون و ارسطو غایت دولت‌شهر تأمین بهزیستی برای شهروندان بود؛ لذا علم سیاست یا علم دولت‌شهر، معطوف به تأمین و توسعه‌ی فضیلت و سعادت در همه‌ی وجوه زندگی بود.

با دقت در این نگاه، می‌توان دریافت که در این طرح از دولت، خیر فردی و جمعی جدایی‌ناپذیر تلقی می‌شوند. به‌عبارت دیگر دولت‌شهر تجلی‌گاه اخلاق و سیاست به‌صورت توأمان است. لذا آنچه به‌طور خاص بایستی در این طرح از دولت مورد توجه ما قرار گیرد، این نکته است که در دولت‌شهر، برخلاف طرح امروزین دولت، جامعه و فردیت هیچ‌گاه به‌نحو مجزایی از یک‌دیگر متصور نبودند و بنابراین صحبت از تفکیک میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی و به‌تبع آن، حقوق و تکالیف مختص به هر یک از این حوزه‌ها، در میان نبوده است.

مبتنی بر این دیدگاه، قدرت عمومی، به‌ویژه در آتن، توسط مجامع بزرگ مردمی اعمال می‌شد و قانون اساسی شهر یک نوشته‌ی حقوقی نبود، بلکه شیوه‌ی زندگی در دولت‌شهر بود. نتیجه آنکه در اندیشه‌ی یونانی هویت انسان شهروندی او است؛ یعنی انسان بودن با شهروند بودن گره خورده است؛ چرا که انسان به‌طور طبیعی موجودی اجتماعی بوده و دولت‌شهر جایی است که دربرگیرنده‌ی این موجود اجتماعی است. شاهد این امر آن است که از نظر افلاطون و ارسطو، افرادی مانند بردگان که دارای چنین هویت انسانی نبودند، از دایره‌ی شهروندی خارج پنداشته

شده و بربر (بشر غیرمتمدن) به‌شمار می‌آمدند. این آموزه‌ی سنتی البته مختص به یونان نبوده است. چنان‌که ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی قرن بیستم، در مطالعات خود نشان داده است، سرزمین‌هایی در چین که از مقاماتِ دارای آموزش ادبی بی‌بهره بودند و یا قبایلی که در هند تحت نظارت برهمنان قرار نداشتند، وضعیت مشابهی با بی‌دولت‌ها در یونان داشتند.

اندیشه‌های رواقی حقوق رومی

از آن زمان به بعد، تطورات بسیاری در حوزه‌ی نظر و عمل پیرامون جایگاه سیاست و دولت در نسبت با افراد صورت گرفت. از نگاه اندیشمندان سیاسی، یکی از مهم‌ترین رویکردهایی که نقش به‌سزایی در این میان داشته، اندیشه‌های موسوم به حقوق رومی بوده است. این اندیشه‌ها که برخاسته از تجربه‌ی جمهوری روم باستان (حوالی ۵۰۰ قبل از میلاد) و عمدتاً مبتنی بر عقاید فیلسوفان رواقی بسط و گسترش یافته بودند، نظام حقوقی ویژه‌ای را سامان داده بودند که ویژه در قرون اول تا سوم پس از میلاد بسط پیدا کرد.

فیلسوفان رواقی ریشه‌ی حق را در ذات طبیعت جستجو می‌کردند؛ به این معنا که تمام اجزا و عناصر طبیعت از حیث اینکه وجود دارند، از سوی طبیعت به آن‌ها حقی داده شده است و اگر به‌کل فاقد حق بودند، نمی‌بایست وجود می‌داشتند. کمترین حق، حق حیات است و انسان نیز به‌عنوان یک موجود طبیعی دارای حقوقی است که ثابت بوده و سلب‌ناشدنی است. در این

منظر، قواعد شهر باید مطابق با این حقوق انسانی، که جهان‌شمول است، تنظیم گردد وگرنه قانون فاسد است و عدالت را ممکن نمی‌کند. رواقیونی مانند زنون و بعدها سیسرون در روم برای نخستین بار اندیشه‌ی وجود قانون طبیعی و جهان‌شمول را در خارج از حدود زندگی شهر عرضه کردند.

در آموزه‌های حقوق رومی، اگرچه باز این حکام و امپراتوران بودند که نماینده‌ی اراده‌ی افراد جامعه تلقی می‌شدند، اما قدرت و اختیار وضع قانون نهایتاً ناشی از مردم دانسته می‌شد.

مبتنی بر این نگاه فلسفی، در آموزه‌های حقوق رومی، اگرچه باز این حکام و امپراتوران بودند که نماینده‌ی اراده‌ی افراد جامعه تلقی می‌شدند، اما قدرت و اختیار وضع قانون نهایتاً ناشی از مردم دانسته می‌شد. هم‌چنین، به‌واسطه‌ی اعتقاد به حق طبیعی انسان‌ها که توضیح داده شد، اندیشمندان نخستین تمایزگذاری‌ها میان حقوق عمومی و خصوصی را به این آموزه‌ها منتسب کرده‌اند. به‌عنوان مثال در قوانین ژوستینین (بزرگ‌ترین امپراتور روم شرقی)، مقاومت در برابر حکام بیدادگر در نظام حقوق خصوصی موجه شمرده شده بود. هم‌چنین طرح نظریاتی پیرامون حق مطلق مالکیت خصوصی و آزادی تجارت و قرارداد، سبب شد تا حقوق مالکیت خصوصی به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین میراث‌های حقوق رومی شناخته شود که در قرون بعد در جهان مسیحیت مورد توجه قرار گیرد و در دوران مدرن

نیز بنیاد دیدگاه‌هایی هم‌چون لِسه‌فر[۱] و به‌تبع آن سرمایه‌داری را بنا نهد. چنان‌که می‌بینیم، می‌توان اولین بارقه‌ها از شکل‌گیری و به رسمیت شناختن حوزه‌ی خصوصی افراد را در این آموزه‌ها مشاهده کرد که در نتیجه‌ی قائل بودن به حقوق و قوانین طبیعی برای انسان‌ها بود؛ چیزی که به‌نظر می‌رسد در اندیشه‌ی دولت‌شهر بی‌معنا بود.

اندیشه‌ی سیاسی قرون وسطی

یکی دیگر از مقاطع زمانی که بررسی اندیشه‌های سیاسی حاکم بر آن مورد توجه قرار گرفته است، قرون وسطی است. شاید به‌عنوان اصلی‌ترین نکته در این قسمت، بایستی توجه داشت که در دورانی که از آن به‌عنوان قرون وسطی یاد می‌شود، همه چیز در مدار الهیات معنا گرفته و سامان می‌یابد. به‌بیان دیگر، الهیات در قرون وسطی حقیقتی است که در نسبت با آن اندیشه‌ورزی در ساحت‌های مختلف زندگی انسان غربی ممکن می‌شود. به‌تبع این مسأله، پرسش‌های اندیشه‌ی سیاسی نیز طرح و معنای متفاوتی پیدا می‌کنند. اندیشمندان قرون وسطی تمام تلاش خود را مصروف طراحی نظامی جهت استوار ساختن اندیشه‌ی فلسفی و به‌تبع آن سیاسی در پرتوی ایمان می‌کردند. ارنست کاسیرر، فیلسوف آلمانی قرن بیستم، بر همین اساس در رابطه با نسبت خرد و ایمان در دوران قرون وسطی می‌نویسد:

---

۱. رویکردی اقتصادی است که طبق آن تراکنش میان افراد باید عاری از هرگونه دخالت حکومت باشد. ازاین‌رو است که لسه‌فر، از مبانی فکری اقتصاد آزاد و لیبرالیسم کلاسیک محسوب می‌شود. تئوری لسه‌فر توسط فیزیوکرات‌های فرانسوی در قرن هجدهم توسعه یافت.

«خرد خادم وحی است و خادم وحی نیز می‌ماند. وظیفه‌ی خرد در قلمروی نیروهای ذهن و روح این است که آن‌ها را به‌سوی وحی راهنمایی کند تا آن‌ها به هموار کردن راه برای درک وحی کمک کنند.»[1]

با این مقدمه به پیگیری مسأله‌ی متن در این دوران بازمی‌گردیم. آنچه در پیگیری معنای سیاست در این دوران بر ما آشکار می‌شود، اتکای همه‌ی سیاست بر تنها سوژه‌ی سیاسی اجتماع انسانی یعنی امپراتور یا پادشاه است. باید توجه داشت که این عبارت منافاتی با دعاوی کلیسا مبنی بر دخالت در ساحت سیاست و تدبیر امور دنیوی ندارد. آن‌ها می‌خواستند این وجود سیاسی، یعنی پادشاه، در استخدام کلیسا باشد نه اینکه کلیسا خود متولیِ مستقیم سیاست گردد. به‌عبارت دیگر، در نظر آنان مدخلیت کلیسا در امور دنیوی و سیاسی از ناحیه‌ی پادشاه محصل می‌شد.

به این ترتیب، می‌توان گفت در این دوران با فربگی حوزه‌ی عمومی، البته در مدار الهیات و نه سیاست، روبه‌رو هستیم. به‌تبع این سیطره، بحث از حوزه‌ی خصوصی افراد چنان معنادار به‌نظر نمی‌رسد. به‌عبارت دیگر در اندیشه‌ی سیاسی قرون وسطی، نه سیاست به‌صورت مستقل فهمیده می‌شود و نه سوژه به‌معنایی که در اندیشه‌ی مدرن شکل گرفت، امکان طرح دارد. سیاست تماماً الهیاتی معنا می‌شود و شهروندان نیز همگی مؤمنان مسیحی هستند که شهر نیز به‌واسطه‌ی جمع آنان معنادار می‌شود.

۱. ارنست کاسیرر، فلسفه‌ی روشنگری، مترجم: یدالله موقن، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۹، ص ۳۷۴.

از سوی دیگر هنگامی که به فئودالیسم، به‌عنوان ساختار اقتصادی و سیاسی غالب در قرون وسطی، توجه می‌کنیم، در می‌یابیم که در شبکه‌ی پیچیده‌ی موجود در نظام ارباب‌رعیتی، قدرت نه مطلق و نه مشروط بلکه پراکنده بوده است. این سبب می‌شد تا در اکثر موارد، حتی پادشاه نیز قدرت سیاسی خود را محدود به قانون بداند و از حدود آن تجاوز نکند. در این تعبیر، پادشاه خود جزئی از دولت به‌شمار می‌آمد و نه بالاتر از قانون و دولت. با این وجود اما پادشاه، به‌واسطه‌ی جایگاه حقوقی‌اش، در امر حکومت از حقوق مطلق برخوردار بود. این موضوع و هم‌چنین تفوق سیطره‌ی کلیسا، مجموعاً اجازه نمی‌داد تا پراکندگی قدرت در فئودالیسم منتج به وضعیتی مانند سرمایه‌داری در دوران مدرن شود.

در اندیشه‌ی سیاسی قرون وسطی، نه سیاست به‌صورت مستقل فهمیده می‌شود و نه سوژه به‌معنایی که در اندیشه‌ی مدرن شکل گرفت، امکان طرح دارد. سیاست تماماً الهیاتی معنا می‌شود و شهروندان نیز همگی مؤمنان مسیحی هستند که شهر نیز به‌واسطه‌ی جمع آنان معنادار می‌شود.

به این ترتیب نهایتاً این‌گونه می‌توان گفت که نظام کلیسایی در قرون وسطی تقسیم‌بندی میان حوزه‌ی عمومی و خصوصی را فهم نمی‌کند. چنان‌چه در کتاب «تاریخ اندیشه‌ی سیاسی کیمبریج: قرون وسطی» می‌خوانیم، بنیانِ قائل بودن به حقوق عمومی، تعلق کل قدرتِ مشروع به عاملان دولت مرکزی

و نهادها و اشخاص منصوب آن است؛ یعنی ایده‌ی تمرکز قدرت. حال آنکه در فئودالیسمِ قرون وسطایی به‌واسطه‌ی پراکندگی قدرت، با اقتدار ارباب بر واسال‌هایش[1]، اقتدار زمین‌دار بر دهقانان املاکش، اقتدار رئیس صنف بر اعضای آن و امثال این موارد مواجه هستیم. بنابراین به‌نظر می‌رسد اصرار بر تطبیقِ دقیقِ تفکیک عمومی-خصوصی، با خطر زمان‌پریشی همراه خواهد بود.

دوران رنسانس و نقش مؤثر ماکیاولی

اما در گذار از قرون وسطی به دوران جدید، دوره‌ی موسوم به نوزایی یا رنسانس را می‌توان آغازی بر پیدایش چرخشی در نوع اندیشیدن در ساحت سیاست دانست. نویسندگان در این دوران، به‌جای پا نهادن در جای پای پیشینیان و امتداد سنت اندیشه‌ای قرون وسطی، در راستای ایجاد بستری جدید برای طرح پرسش از سیاست تلاش کردند. همین امر سبب شده است تا دوران رنسانس نسبت به دوران قرون وسطی دوره‌ای آشفته و پریشان از حیث اندیشه‌ای باشد. به تعبیر کاسیرر، «فلسفه‌ی رنسانس از انگیزه‌های بارور و نو غنی بود، اما پر از خام‌ترین تناقض‌ها نیز بود. ذهن مدرن شروع به یافتن راه خود کرده بود، اما این راه را نمی‌شناخت.»[2] این ابهام، تردید و نزاعِ صرفاً سلبی با گذشته در قرن هفدهم رو به پایان پیش می‌رفت و اندیشه از سردرگمی نجات می‌یافت و در نتیجه پرسش‌های خود را بهتر می‌شناخت.

۱. دست نشانده، رعیت؛ به فردی گفته می‌شود که به ارباب خود (لرد) وفادار بوده و در نظام فئودالی، «تیول» (بخشی از زمین) را در قبال تعهد خدمت نظامی دریافت می‌کرده است.

۲. ارنست کاسیرر، اسطوره دولت، مترجم: یدالله موقن، تهران: هرمس، ۱۳۷۷، ص ۱۶۷.

چنان‌چه پیش‌تر اشاره شد، در دنیای ماقبل مدرن، فهم بشر از جهان و فعالیت‌های انسانی از مبادی الهیاتی منشأ می‌گرفت و به‌تبع آن تمام نظریه‌پردازی‌ها در ساحت سیاست، مشروب از گزاره‌های الهیاتی بود. نقطه‌ی چرخش اساسی در دوران مدرن این بود که در این دوران، این روایت الهیاتی که زمینه‌ای مناسب جهت طرح مسائل در حوزه‌ی سیاست را فراهم می‌نمود، کنار گذاشته شد. در دوران رنسانس بود که حوزه‌ی عمومی به‌عنوان منطقه‌ی گریز از قدرت دین ظهور کرد که عرصه‌ی عمل دولت ملی مدرن بود. این موضوع هم‌زمان با ظهور دولت-ملت‌ها و رشد سرمایه‌داری است. چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، سرمایه‌داری در نظام فئودالی قرون وسطی، به‌سبب ابتنا بر کلیسا و بازارهای محلیِ آن عقیم می‌ماند. شکست قدرت کلیسا از یک سو و ایجاد بازار ملی به‌تبع تشکیل دولت ملی از سوی دیگر، تغییرات مهمی در مناسبات سیاسی آن دوران به‌شمار می‌آید.

در اندیشه‌ی جدیدی که در این دوران شکل گرفت، سرشت خدا، جهان و

در دنیای ماقبل مدرن، فهم بشر از جهان و فعالیت‌های انسانی از مبادی الهیاتی منشأ می‌گرفت و به‌تبع آن تمام نظریه‌پردازی‌ها در ساحت سیاست، مشروب از گزاره‌های الهیاتی بود. نقطه‌ی چرخش اساسی در دوران مدرن این بود که در این دوران، این روایت الهیاتی که زمینه‌ای مناسب جهت طرح مسائل در حوزه‌ی سیاست را فراهم می‌نمود، کنار گذاشته شد.

انسان به‌گونه‌ای دیگر تعریف شد و نسبت‌ها نیز دست‌خوش تحول شد. به این ترتیب اندیشه‌ها خاستگاه زمینی و نه آسمانی پیدا نمود و از انسان آغاز می‌شد. توجه به نیکولو ماکیاولی، فیلسوف ایتالیایی قرن شانزدهم، در این زمینه از آن جهت اهمیت پیدا می‌کند که او شاخص‌ترین نویسنده‌ای بود که دوگانه‌های قرون وسطایی میان خرد و ایمان، سیاست و مذهب و یا دولت و کلیسا را به کنار نهاد و به‌تعبیر بهتر نادیده گرفت و زمینه‌ساز شکل‌گیری دوگانه‌ها و شکاف‌های جدیدی در دوران مدرن گشت. از این رو می‌توان او را در آستانه‌ی دوران جدید نشاند.

در اندیشه‌ی جدیدی که در این دوران شکل گرفت، سرشت خدا، جهان و انسان به‌گونه‌ای دیگر تعریف شد و نسبت‌ها نیز دست‌خوش تحول شد. به این ترتیب اندیشه‌ها خاستگاه زمینی و نه آسمانی پیدا نمود و از انسان آغاز می‌شد.

ماکیاولی در اندیشه‌ورزی خویش نسبت به روایت کلان الهیاتی که زمینه‌ی طرح نظریات و اندیشه‌ها در قرون وسطی بود بی‌اعتناست. او اگرچه دین را اساس حفظ «جامعه‌ی مدنی» میداند[1]، اما دیگر دین، زمینه‌ی بحث او نیست و این خود تحولی شگرف محسوب می‌شود. طباطبایی در توضیح اندیشه‌ی ماکیاولی می‌نویسد:

«او دریافتی از قدرت سیاسی عرضه کرد که با الزامات زمان سازگار بود، الزاماتی که با منطق دیانت از سویی و اخلاق

1. Niccolo Machiavelli, Discourses on the First Decade of Titus Livius, Translated by Ninian H. Thomson, Kegan Paul, Trench & Co, London, 2004, Ch. XI.

سنتی از سوی دیگر مطابقت نداشت. در این بنیادگذاری نو، سیاست بیشتر از آنکه ادامه‌ی اخلاق یا اخلاق دیباچه‌ای بر آن باشد، همچون دیباچه‌ای بر جنگ است.»[1]

بر این اساس ماکیاولی مسائل اندیشه‌ی سیاسی را تغییر داد و رنگ جدیدی به آن‌ها بخشید. ماکیاولی با پرهیز از تمرکز خاص بر دین و نشاندن انسان در نقطه‌ی آغاز در آثار خود، زمینه‌ساز طرح مسأله‌ای جدید حول نسبت انسان و سیاست در دوران مدرن بوده است؛ مسأله‌ای که اندیشمندان نتیجه‌ی آن را کشف یا ظهور «سوژه» می‌نامند که با تأملات فلسفی کانت به حد اعلای خود می‌رسد. به‌نظر می‌رسد ماکیاولی در خلال تأملات خود، شکافی را در میان انسان و دولت و یا به‌تعبیری سوژه و سیاست شناسایی کرده است. او در فصل نهم از کتاب شهریار می‌نویسد:

ماکیاولی با پرهیز از تمرکز خاص بر دین و نشاندن انسان در نقطه‌ی آغاز در آثار خود، زمینه‌ساز طرح مسأله‌ای جدید حول نسبت انسان و سیاست در دوران مدرن بوده است؛ مسأله‌ای که اندیشمندان نتیجه‌ی آن را کشف یا ظهور «سوژه» می‌نامند که با تأملات فلسفی کانت به حد اعلای خود می‌رسد.

«در هر شهر همواره دو دسته‌ی مخالف وجود دارد: مردم عادی می‌خواهند که نه به‌واسطه‌ی بزرگان جامعه

۱. سید جواد طباطبایی، تاریخ اندیشه‌ی سیاسی جدید اروپا؛ جدال قدیم و جدید، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۲، ص ۴۹۴.

کنترل شوند و نه تحت انقیاد آن‌ها قرار گیرند، و بزرگان نیز می‌خواهند که مردم عادی را تحت کنترل و فشار خویش درآورند.»[1]

چنان‌که در این تعبیر می‌بینیم، مردم عادی، جدای از حاکمان و دولتمردان، مورد اشاره قرار می‌گیرند. به‌نظر می‌رسد مردمی که پیش از این، تنها در حوزه‌ی عمومی معنا و اهمیت پیدا می‌کردند، اکنون واجد شأنی جداگانه نیز هستند. به این ترتیب، این عبارت ماکیاولی را باید عبارتی مهم در آستانه‌ی آغاز دوران مدرن دانست؛ چرا که در خود اشاره به منطق اندیشه‌ی سیاسی جدید دارد. منطقی که بر اساس آن دو حوزه در جامعه در تضاد با یک‌دیگر شکل می‌گیرند و این تضاد سازنده‌ی اندیشه‌ی سیاسی پس از خود می‌شود. به‌عبارت دیگر به‌نظر می‌رسد آن سوژگی که در ابتدا تلاش می‌شد تنها برای پادشاه در گسست از دین و نهاد کلیسا تثبیت شود، از سر این تعبیر قابلیت فراگیر شدن پیدا می‌کند. این دست تعابیر زمینه‌ساز شکل‌گیری سوژه‌ی فردی در دوران مدرن شد؛ موضعی که تکیه‌ی آن بر خودمختاری و آزادی افراد، سبب ایجاد چالشی جدید پیرامون اطاعت انسان‌ها از سیاست و دولت شد و این پرسش را مطرح کرد که «اطاعت از سیاست چگونه با آزادی انسان‌ها سازگار است؟»

1. Niccolo Machiavelli, The Prince, Translated, with introduction and notes, by James B. Atkinson, Hackett Publishing Company, Inc, London, 2008, 9, p. 191.



پیدایش لیبرالیسم

برداشتی از کتاب تولد زیست-سیاست میشل فوکو

مقدمه

در تاریخ مدرن، آزادی نه فقط به یک خواست فردی یا شعار سیاسی، بلکه به یکی از پیش‌فرض‌های بنیادین نظم‌های حکومتی تبدیل شد. از قرن هجدهم به بعد، آزادی دیگر امری بیرونی یا متضاد با حکومت تلقی نمی‌شد، بلکه به‌تدریج در دل سازوکارهای حکومت‌داری ادغام شد و به شرط امکان‌پذیری آن تبدیل گشت. به همین دلیل، دیگر نمی‌توان حکومت را صرفاً بر اساس اجبار، قهر یا زور و غلبه تحلیل کرد؛ بلکه باید پرسید: چگونه آزادی، خود به ابزار و موضوع حکومت‌کردن بدل گردید؟

این پرسش، یکی از نقاط عزیمت اساسی میشل فوکو در درس‌گفتارهای ۱۹۷۸-۱۹۷۹ کلژ دو فرانس است؛ مجموعه‌ای که تحت عنوان تولد زیست-سیاست شناخته می‌شوند. فوکو در این درس‌گفتارها، نه از منظر هنجاری یا حقوقی، بلکه از موضعی تبارشناسانه، به بررسی



حسین رحمتی

پژوهشگر اندیشه‌ی سیاسی

تحول عقلانیت حکومتی در دوران مدرن می‌پردازد. به زعم فوکو، مسأله‌ی عقلانیت حکومتی جدید، این نیست که چگونه باید از آزادی محافظت کرد، بلکه این است که چگونه می‌توان با تکیه بر آزادی‌های فردی، بر انسان‌ها حکومت کرد، و چه نوع دولتی از دل این عقلانیت زاده می‌شود.

برای پیگیری این مسأله، فوکو تمرکز خود را بر لحظه‌ای تاریخی می‌گذارد که در آن چیزی به‌نام «لیبرالیسم» در حال شکل‌گیری است؛ لیبرالیسمی که نه صرفاً ایدئولوژی‌ای سیاسی، بلکه صورت‌بندی خاصی از عقلانیت حکومتی است. فوکو به‌جای ارائه‌ی نظریه‌ای نظام‌مند درباره‌ی لیبرالیسم، تلاش می‌کند آن را به‌مثابه یک واقعیت تاریخی ـ واقعیتی که دست‌کم دو سده است جهان ما را شکل می‌دهد ـ تحلیل و صورت‌بندی کند.

نوشتاری که در ادامه می‌خوانید، برداشتی تحلیلی است از بخش نخست درس‌گفتارهای تولد زیست-سیاست؛ بخشی که به بررسی تاریخی لیبرالیسم به‌مثابه تکنیکی برای اعمال قدرت از دل آزادی می‌پردازد.

در تاریخ چیزی به نام دولت وجود ندارد!

در پرداختن به مسأله دولت، نباید آن را به‌مثابه یک فرادادهی تاریخی و امری جهان‌شمول که از پیش موجود است در نظر گرفت. این در حالی است که بسیاری از پژوهش‌های علوم سیاسی، مفهومی پیشینی از دولت را مفروض گرفته و مناسبات آن را با مفاهیمی چون مردم، اتباع، جامعه مدنی و حاکم بررسی

پرسش اساسی این است که چه تحولاتی در کردارهای حکومت‌داری و چه نوعی از خرد حکومتی در بازه‌ی تاریخی مشخصی منجر به پیدایش دولت شده است؟ در واقع، روش فوکو در بررسی تاریخی دولت و سایر پدیده‌ها، پیگیری این پرسش است که چگونه چیزی که در ابتدا وجود ندارد، خود را در واقعیت حک می‌کند؟

می‌کنند. با این حال، پیش از آنکه مفهومی عام تحت عنوان دولت شکل بگیرد، آنچه با آن مواجهیم، کردارهای عینی حکومت‌داری و حکمرانی است. بنابراین، اگر بخواهیم از آفت تقلیل‌گرایی تاریخی پرهیز کنیم، لازم است تاریخ این کردارهای عینی را بررسی کنیم، نه به شیوه‌ی رایج تاریخ‌گرایان که ابتدا مفاهیم جهان‌شمول را فرض گرفته و سپس در تاریخ به‌دنبال سیر تطور و تکامل آن‌ها می‌گردند.

همین روش را می‌توان در تحلیل تاریخ دیوانگی نزد فوکو مشاهده کرد. فوکو در بررسی دیوانگی نمی‌پرسد که آیا چیزی به نام دیوانگی وجود دارد یا نه؛ یا اینکه آیا تاریخ، چنین مفهومی را به ما ارائه می‌دهد. او برعکس، این فرض را می‌پذیرد که دیوانگی وجود ندارد و سپس از این منظر می‌کاود که تاریخ، از رخدادها و کردارهای سازمان‌یافته پیرامون این مفهوم چه می‌تواند به ما بگوید. در بررسی دولت نیز، او به همین سیاق معتقد است که دولت به‌عنوان یک موجودیت پیشینی وجود ندارد؛ ازاین‌رو، آنچه باید مطالعه شود نه تاریخ

دولت، بلکه تاریخ کردارهای حکومت‌داری است. پرسش اساسی این است که چه تحولاتی در کردارهای حکومت‌داری و چه نوعی از خرد حکومتی در بازه‌ی تاریخی مشخصی منجر به پیدایش دولت شده است؟ در واقع، روش فوکو در بررسی تاریخی دولت و سایر پدیده‌ها، پیگیری این پرسش است که چگونه چیزی که در ابتدا وجود ندارد، خود را در واقعیت حک می‌کند؟

تولد فن جدید حکمرانی

در میانه‌ی قرن شانزدهم، برای نخستین‌بار، دولت به‌عنوان یک موجودیت عینی و مستقل از خلال اندیشه‌ی «مصلحت دولت» ظاهر می‌شود. منظور از مصلحت دولت، مجموعه‌ای از فنون و محاسباتی است که هدفشان حفظ، تقویت و گسترش بقای دولت به‌مثابه موجودیتی خودبسنده است. در این چارچوب، دولت نه صرفاً یک ابزار در خدمت ارزش‌های برتر (مانند دین یا عدالت الهی) بلکه خود به هدفی درونی تبدیل می‌شود که باید به رشد و کمال خود برسد. در این دوره، فن جدیدی از حکومت‌داری در حال شکل‌گیری است که دولت را نه امری تحمیلی یا طبیعی، بلکه موجودیتی در حال شدن می‌بیند؛ موجودیتی که باید بر اساس عقلانیتی ویژه سامان یابد. این عقلانیت، دولت را در میانه‌ی دو وضعیت قرار می‌دهد؛ از یک‌سو دولتی که پیش‌تر موجود است و از سوی دیگر، دولتی که باید به تحقق کامل خود دست یابد. بنابراین، دولت بر مبنای عقلانیت نوظهور «مصلحت دولت» به نهایت کمال ممکن سوق داده می‌شود.

این عقلانیت حکومتی نوظهور بر سه عنصر اساسی استوار بود که هم‌زمان تعادلی میان دولت‌های در حال رقابت ایجاد می‌کرد و از سوی دیگر، از هضم آن‌ها در ساختارهای امپراتوریایی جلوگیری می‌نمود. نخست، مرکانتیلیسم که نه صرفاً یک آموزه اقتصادی، بلکه الگویی برای سازماندهی تولید و تجارت بود. این الگو بر انباشت مالی، افزایش جمعیت و رقابت دائمی با سایر قدرت‌ها تأکید داشت و هدف آن، تضمین بقای دولت در یک نظام رقابتی بود. دوم، دولت پلیسی که مدیریت داخلی نامحدودی را از طریق سازماندهی شهری دقیق و حساب‌شده دنبال می‌کرد. و سوم، توسعه ارتش دائمی در کنار دیپلماسی دائمی، که موجب شکل‌گیری تعادلی پویا میان دولت‌ها می‌شد.

بر این اساس، فن جدید حکمرانی، متکی بر سه عنصر مرکانتیلیسم، دولت پلیسی و موازنه‌ی بین دولت‌های اروپایی، به‌تدریج شکل گرفت و در این میان، دولت به قلمرو اصلی کاربست این شیوه‌ی نوین حکمرانی تبدیل شد.

بر این اساس، فن جدید حکمرانی، متکی بر سه عنصر مرکانتیلیسم، دولت پلیسی و موازنه‌ی بین دولت‌های اروپایی، به‌تدریج شکل گرفت و در این میان، دولت به قلمرو اصلی کاربست این شیوه‌ی نوین حکمرانی تبدیل شد.

حکمرانی مبتنی بر مصلحت دولت در دو حوزه‌ی سیاست

خارجی و سیاست داخلی، الگوهای متفاوتی را دنبال می‌کند. در سیاست خارجی، این شیوه حکمرانی در مقایسه با آرمان‌های امپراتوری‌محور قرون وسطی، اهداف محدودتری را در پیش می‌گیرد. دولت‌ها بر این اساس عمل می‌کنند که هر یک منافع خاص خود را دارند و باید از آن‌ها دفاع کنند، اما این دفاع نباید به جاه‌طلبی‌های امپراتوری جهانی منجر شود. بنابراین، دولت باید استقلال خود را تضمین کرده و نیروهایش را در سطحی حفظ کند که نسبت به سایر دولت‌ها، به‌ویژه قدرت‌های برتر، در موقعیت فرودست قرار نگیرد. این اصل خودمحدودسازی در سیاست خارجی، که از معاهده وستفالیا تا جنگ‌های انقلابی تداوم داشته است، منجر به شکل‌گیری نظامی دیپلماتیک شد که بر رقابت کنترل‌شده میان دولت‌ها استوار بود.

در مقابل، در حوزه سیاست داخلی، آنچه به‌عنوان «دولت پلیسی» شناخته می‌شود، اهدافی نامحدود را دنبال می‌کند. برخلاف سیاست خارجی که به دنبال موازنه قدرت میان دولت‌ها است، در سیاست داخلی، حکمرانی نه‌تنها بر تنظیم و پایش گروه‌ها و نهادهای اجتماعی تمرکز دارد، بلکه تا دقیق‌ترین و فردی‌ترین سطوح گسترش می‌یابد. رساله‌های پلیسی قرون هفدهم و هجدهم نشان می‌دهند که این نوع حکمرانی تقریباً بی‌حدوحصر بوده و بر کنترل همه‌جانبه زندگی اتباع تأکید دارد.

این دوگانگی میان سیاست خارجی و داخلی، از خلال رقابت بین دولت‌ها پیوند می‌یابد. در عرصه‌ی بین‌المللی، دولت‌ها با پذیرش محدودیت‌هایی در سیاست خارجی، به‌دنبال حفظ موقعیت خود هستند. اما در عرصه‌ی داخلی، از طریق مکانیزم‌های کنترلی

گسترده، مشروعیت و انسجام قدرت خود را تقویت می‌کنند. در نهایت، این رقابت میان دولت‌ها است که ارتباط میان این دو وجه حکمرانی را شکل می‌دهد؛ رقابتی که در آن، توانایی دولت در تنظیم رفتار اتباع، به ابزاری برای حفظ برتری آن در میان سایر دولت‌ها تبدیل می‌شود.

ظهور اقتصاد سیاسی و دولت خود محدودکننده

همواره در جهت تلاش برای محدود سازی دولت، یکی از دستاویزها قانون بوده است. قانون به‌واسطه‌ی منشأ و منابع خارج از دولتش نظیر خداوند، حقوق طبیعی و... همواره دستاویزی برای گروه‌های مختلف بوده است تا به طریقی از نامحدودشدن دولت جلوگیری کنند. در سراسر قرن شانزدهم و حتی هفدهم بحث و جدل‌های زیادی برای تدوین قوانینی بنیادین که با اتکاء به آن‌ها بتوان دولت را محدود کرد، درگرفت. اما رفته‌رفته و در قرن هجدهم به‌واسطه‌ی پدیدآمدن نوع جدید فن حکمرانی، محدودیت دیگری برای دولت پدید آمد که دیگر مشابه قانون، محدودیتی بیرونی نبود، بلکه خود خرد حکومتی جدید آن را ایجاب می‌کرد. این محدودیت در واقع نوعی خودتنظیمی دولت، به‌واسطه‌ی عقلانیت حکومتی جدید بود.

از اواسط قرن هجدهم، عقلانیت حکومتی وارد مرحله‌ی تازه‌ای شد که در آن محدودیت دولت نه از بیرون، بلکه از درون خود فنون حکومت‌داری سربرآورد. عامل اصلی این تحول، ظهور اقتصاد سیاسی بود. اقتصاد سیاسی، برخلاف سنت حقوقی

پیشین که مشروعیت دولت را با ارجاع به اصولی فراتر از دولت (مانند حقوق طبیعی یا قوانین الهی) می‌سنجید، معیار ارزیابی حکومت‌داری را به پیامدهای عملی و کارآمدی تصمیمات سیاسی منتقل کرد. در این نگرش جدید، حکومت نه بر مبنای این‌که «آیا تصمیماتش مشروع است یا نه»، بلکه بر این اساس که «آیا سیاست‌هایش کارآمد است و نتایج مطلوبی به بار می‌آورد یا خیر»، سنجیده می‌شود. بدین ترتیب، دولت ناگزیر شد در تصمیمات خود قواعدی طبیعی، همچون قوانین بازار، را رعایت کند؛ زیرا نادیده گرفتن این قواعد به شکست عملی و کاهش قدرت دولت می‌انجامید. در نتیجه، خرد حکومتی جدید، خود به صورت درونی و از طریق پذیرش ضرورت‌های اقتصادی و طبیعی، محدودیتی بر دولت تحمیل کرد که دیگر به مراجع بیرونی نیاز نداشت.

اقتصاد سیاسی، برخلاف سنت حقوقی پیشین که مشروعیت دولت را با ارجاع به اصولی فراتر از دولت (مانند حقوق طبیعی یا قوانین الهی) می‌سنجید، معیار ارزیابی حکومت‌داری را به پیامدهای عملی و کارآمدی تصمیمات سیاسی منتقل کرد.

اقتصاد سیاسی بر این باور بود که حکومت‌داری باید مطابق با قوانین طبیعیِ حاکم بر بازار صورت گیرد؛ قوانینی که همچون قوانین طبیعت، مستقل از اراده‌ی دولت وجود دارند و باید کشف و رعایت شوند؛ نه اینکه به‌دلخواه وضع یا نقض گردند. بر اساس این منطق، مداخله‌ی نادرست دولت در سازوکار بازار

نه‌تنها ناکارآمد است، بلکه پیامدهایی منفی و ویرانگر به همراه دارد. به‌این‌ترتیب، خطاهای دولت دیگر به نافرمانی از دستورات الهی یا اصول اخلاقی نسبت داده نمی‌شوند، بلکه نتیجه‌ی ناتوانی در درک یا تبعیت از منطق طبیعی بازار تلقی می‌شوند. این تغییر نگرش، به پیدایش رژیم جدیدی از حقیقت در عرصه‌ی حکومت‌داری انجامید؛ رژیمی که به‌جای داوری بر اساس مشروعیت یا عدم مشروعیت، عملکرد دولت را با معیار درستی یا نادرستی تصمیم‌ها، و پیامدهای واقعی آن‌ها می‌سنجد.

این تغییر، مفهوم حکومت‌داری را از تعادلی مبتنی بر عدالت و ارزش‌های اخلاقی، به تعادلی مبتنی بر محاسبه‌ی هزینه و فایده در سیاست‌گذاری اقتصادی منتقل کرد. اقتصاد سیاسی به دولت‌ها نشان داد که چطور عملکردشان را بر اساس پیامدهای عینی و هماهنگی با منطق طبیعی بازار بسنجند، نه بر اساس اصول انتزاعی یا آرمان‌های کلی. در نتیجه، هدف این عقلانیت جدید، برخلاف منطق سنتی «مصلحت دولت» که گسترش هرچه بیشتر قدرت دولت را تجویز می‌کرد، نه توسعه‌ی نامحدود، بلکه تنظیم، محدودسازی و بهینه‌سازی عملکرد دولت در چارچوبی کارآمد و اقتصادی بود.

در دوران شکل‌گیری دولت مقتصد، مسأله‌ی حکمرانی دیگر محدود به پرسش‌های کلاسیک قانون اساسی ـ نظیر این‌که شکل مطلوب حکومت چیست: سلطنت، آریستوکراسی یا دموکراسی ـ نبود. موضوع اصلی به‌تدریج به این جهت تغییر یافت که دولت چگونه باید عمل کند، حدود مداخله‌اش در زندگی اقتصادی و اجتماعی کجاست و بر اساس چه اصولی باید

خود را محدود سازد. به‌عبارت دیگر، تمرکز از ساختارهای حقوقیِ پیشینی به پرسش از عملکرد عینی و نتایج قابل سنجشِ حکومت‌داری منتقل شد.

این جابه‌جایی مفهومی را می‌توان نقطه‌ی عطفی در ظهور لیبرالیسم دانست؛ گفتمانی که در آن، عقلانیت حکومتی نه بر پایه‌ی شکل حکومت، بلکه بر اساس کارآمدی آن در ایجاد تعادل میان مداخله و خودمحدودسازی تعریف می‌شود. در این چارچوب، دولت باید درک دقیقی از سازوکارهای بازار و منطق اقتصادی داشته باشد و با پرهیز از مداخلات غیرضروری، خود را در جهت بازدهی و نظم طبیعی بازار تنظیم کند. «دولت مقتصد» حاصل این تحول است: دولتی که پیش از هر مداخله‌ای، هزینه و فایده‌ی آن را می‌سنجد و در پی اعمال حداکثر قدرت نیست، بلکه به‌دنبال حکومت‌داری بهینه، محدود و قابل سنجش است.

این جابه‌جایی مفهومی را می‌توان نقطه‌ی عطفی در ظهور لیبرالیسم دانست؛ گفتمانی که در آن، عقلانیت حکومتی نه بر پایه‌ی شکل حکومت، بلکه بر اساس کارآمدی آن در ایجاد تعادل میان مداخله و خودمحدودسازی تعریف می‌شود.

بدین ترتیب اقتصاد سیاسی به دانشی تبدیل شد که نه فقط اصول علمی اقتصاد، بلکه قواعد حکمرانی را نیز تعیین می‌کرد. بازار دیگر نه تنها تحت کنترل دولت نبود، بلکه خود به مرجع حقیقتی تبدیل شد که دولت باید بر اساس آن سیاست‌گذاری می‌کرد. این روند، به تدریج موجب تغییر در فهم نقش دولت،

تنظیمات حکومتی و معیارهای سنجش مشروعیت سیاسی شد.

زین‌پس ما به لیبرالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی یا دستگاه فکری که مفاهیم و مقولات خاص خودش را دارد و چیزی هم‌تراز سوسیالیسم و مارکسیسم نگاه نمی‌کنیم. لیبرالیسم بیش از هر چیز یک شیوه اندیشیدن، خرد حکومتی و فن یا تکنیک حکومت‌داری است که از اواخر قرن هجدهم ظهور کرد.

پیدایش لیبرالیسم به مثابه فن جدید حکمرانی

فن جدید حکمرانی- که تا به اینجا از آن سخن گفتیم- را می‌توان لیبرالیسم نامید. بنابراین زین‌پس ما به لیبرالیسم به‌عنوان یک ایدئولوژی یا دستگاه فکری که مفاهیم و مقولات خاص خودش را دارد و چیزی هم‌تراز سوسیالیسم و مارکسیسم نگاه نمی‌کنیم. لیبرالیسم بیش از هر چیز یک شیوه اندیشیدن، خرد حکومتی و فن یا تکنیک حکومت‌داری است که از اواخر قرن هجدهم ظهور کرد. لیبرالیسم با این تعبیر سه ویژگی عمده دارد. اولین ویژگی، که کمی پیش‌تر به آن اشاره شد، ساخته شدن بازار به منزله‌ی محل شکل‌گیری حقیقت است. بازار در گذشته، در سده‌های شانزدهم و هفدهم و حتی پیش از آن در قرون وسطی، همواره به‌عنوان یکی از محل‌ها و محیط‌های اساسی دخالت حکومت به‌منظور برقراری عدالت و قانون شناخته می‌شد. نخست آنکه بازار محلی مملو از قواعد و تنظیمات گوناگون برای تثبیت سازوکار

عرضه و قیمت‌گذاری کالاها بود. نکته‌ی دوم اینکه آنچه در بازار باید تضمین می‌شد، فقدان فریب بود. هدف از حمایت حکومت از بازار، از یک طرف توزیع عادلانه‌ی کالا و تضمین عدالت توزیعی، و از طرف دیگر از بین بردن دزدی و جرم بود. بدین ترتیب، این بدان معناست که بازار در گذشته اساساً محل عدالت شناخته می‌شد.

تغییری که در فن لیبرال حکمرانی در نسبت با بازار رخ می‌دهد، دقیقاً در همین نقطه است؛ یعنی در جایی که بازار از این حیث که محل و محیط چه چیزی است، دچار تغییر می‌شود و این تغییر نه در ذهن و نظریه‌ی نظریه‌پردازان، بلکه در خودِ واقعیتِ بازار به وقوع می‌پیوندد. بازار از محیط عدالت به محیط حقیقت بدل می‌شود و زین پس، تأسیس دولت منوط به حفظ این محیط است و تمام اقداماتی که توسط فن حکومت‌داری جدید انجام می‌شود، معطوف به حفاظت از آن است.

دومین ویژگی فن حکومت‌داری لیبرال، به مسأله‌ای مربوط است که از سده‌های شانزدهم و هفدهم در مواجهه با اندیشه‌ی مصلحت دولت شکل گرفته بود. اندیشه‌ی مصلحت دولت، به‌نحوی بی‌مرز، منجر به افزایش دامنه و نفوذ دولت شده بود و همواره تلاش می‌شد تا به‌نحوی جلوی این گستردگی گرفته شود. پیش‌تر اشاره کردیم که پاسخ فن جدید حکمرانی به این مسأله، نوعی محدودسازی دولت از درون خودِ خِرَد حکومتی بود. این خودمحدودسازی که با پیدایش اقتصاد سیاسی به وجود آمده بود، دولت را مجاب می‌کرد که فقط در امور ضروری مداخله کند و این امر، منجر به پیدایش حکومتی مقتصد شده بود که

پیش از هر مداخله‌ای، ابتدا میزان فایده و هزینه‌ی آن را برای خود می‌سنجید.

این خودمحدودسازی، توصیف وضعیتی درونی و بالفعل (de facto) از خِرَد حکومتی جدید است. دومین ویژگی لیبرالیسم این بود که به این پرسش می‌اندیشید که با اتکا به این ویژگی خودمحدودکننده، چگونه می‌توان قانون و حقوق عمومی را تدوین کرد؟ به عبارتی دیگر، وقتی دست‌کم یک منطقه (بازار) وجود دارد که عدم مداخله‌ی حکومت در آن، بنا به دلایل واقعی و نه حقوقی، ضروری است، چه پایه‌هایی می‌توان برای قانون تشکیل داد تا اعمال قدرت توسط مردم را سازمان‌دهی کند؟ قدرت یا حکومتی که برای احترام به حقیقتی که توسط بازار تولید می‌شود محدود شده است، چگونه خواهد توانست این احترام به حقیقت را بر اساس قوانینی که باید محترم شمرده شوند، صورت‌بندی کند؟ بنابراین، در واقع لیبرالیسم منشأ قانون را که تا کنون یا الهی بوده، یا برخاسته از سنت‌ها و یا حقوق طبیعی انسان بوده است، تغییر می‌دهد و تلاش می‌کند برای حفاظت از بازار به‌مثابه‌ی محیط حقیقت‌مندی، قانون وضع کند.

سومین ویژگی فن جدید حکمرانی که لیبرالیسم نامیده می‌شود، بیش از هر چیز خود را در مسأله‌ی موازنه‌ی اروپا و روابط بین‌الملل نشان می‌دهد. در واقع، با تغییری که در خِرَد حکومتی به‌واسطه‌ی لیبرالیسم به وجود آمد، ما شاهد تولد اروپایی جدید هستیم. از معاهده‌ی وستفالیا به بعد و از زمان شکل‌گیری اندیشه‌ی مصلحت دولت، اروپا همواره درگیر این مسأله بود که چگونه از غلبه‌ی یک کشور بر دیگر کشورها جلوگیری کند تا توازن

دولت‌ها حفظ شود و کشوری با به زیر سلطه کشیدن سایرین، زمینه‌ی بازگشت به عهد امپراتوری‌ها را فراهم نکند. ایده‌ی تعادل و توازن، پاسخ مرکانتیلیست‌ها به این مسأله بود. در محاسبات اقتصادی-سیاسی مرکانتیلیسم، بازی اقتصادی همواره یک بازی با حاصل‌جمع صفر (zero-sum game) است؛ بنابراین، غنی شدن یک کشور ضرورتاً با فقیر شدن کشور همسایه مقارن است. به عبارتی، هزینه‌ی ثروتمند شدن یک کشور باید از همسایگانش و سایر کشورها تأمین شود. بنابراین، در مدل رقابتی که مرکانتیلیسم معرفی می‌کند، بازگشت به ساختار امپراتوری حتمی است و برای جلوگیری از آن، باید توازن و تعادل اروپا محترم شمرده شود. اما در میانه‌ی سده‌ی هجدهم، زمانی که مصلحت دولت جدید یا خِرَد حکومتی تازه‌ای در حال شکل‌گیری است که هسته‌ی حقیقت‌مندی آن بازار و منشأ قانون‌مداری آن تأمین سود برای همگان است، اوضاع متفاوتی بر اروپا حاکم می‌شود. در خِرَد حکومتی جدید، آزادی بازار می‌تواند و باید طوری عمل کند که به برکت آن و از طریق آن، «قیمت طبیعی» و «قیمت مناسب» برقرار شود. نکته اینجاست که فایده و سودِ حاصل از برقراری قیمت طبیعی که از آزادی بازار به دست آمده، فقط به حساب فروشنده واریز نمی‌شود، بلکه فروشنده و خریدار هر دو از این وضعیت نفع خواهند برد و دیگر چنین نخواهد بود که لزوماً یکی با هزینه‌ی دیگری بهره‌مند شود. بنابراین، برخلاف مدل رقابتی مرکانتیلیسم که در آن حاصل‌جمع بازی همواره صفر است، در بازی اقتصادی‌ای که لیبرال‌ها تعریف کرده‌اند، ثروتمند شدن یک فرد یا یک کشور در گرو ثروتمند شدن همسایه‌اش است. در نتیجه، نوعی ثروتمند شدنِ همبسته و منطقه‌ای پدید می‌آید؛

ایده‌ای که می‌خواهد اروپا را به‌مثابه‌ی یک کل ثروتمند کند. این دیگر همان اروپای کلاسیکِ برخوردار از تعادل و توازن قوا نیست؛ اروپایی که می‌خواست نگذارد یک نیرو سایرین را مغلوب خود سازد. اروپای جدید به دنبال ثروتمند شدنِ دسته‌جمعی و نامحدود است و باید به پیشرفت اقتصادی بی‌کران دست یابد.

بدین‌ترتیب ایده‌ی پیشرفت، پیشرفت اروپا، یکی از ابعاد اساسی لیبرالیسم است. در این ایده دیگر آزادی بازار در بازی با حاصل جمع صفر رقم نمیخورد؛ بلکه قرار است همه‌ی اروپا را به طریقی متقابل و هم‌بسته ثروتمند کند. اما برای آنکه چنین چیزی امکان‌پذیر شود، لازم است که بازار بسیار وسیعی در اختیار اروپا قرار بگیرد؛ بازاری آنقدر وسیع که اگر امکان داشته باشد هر آن‌چه در جهان قرار دارد را در بر می‌گیرد و آن‌را حول اروپا جمع می‌کند. این‌چنین فن حکومت‌داری لیبرال در بدو تولدش، با محوریت قاعده ثروتمندشدن دسته جمعی اروپا و تشکیل اروپایی جدید به مثابه یک سوژه اقتصادی، همه‌ی ما را به نحوی جهانی‌شدن بازار فرامی‌خواند.

به صورت خلاصه سه بعد اساسی لیبرالیسمی که در میانه قرن ۱۸ به مثابه تکنیکی جدید برای حکومت داری در حال شکل‌گیری بود و امروزه می‌توان ادعا کرد که جزئیات زیست‌جهان ما را متأثر کرده است، عبارتند از: اول، تبدیل بازار از محل عدالت به محیطی برای حقیقت و حقیقت‌مندی. دوم، تغییر منشأ قانون از منابع همیشگی آن نظیر دین، سنت و طبیعت، به مفهوم سود و فایده که در بازار تولد یافته و از آن حفاظت می‌شد. و در نهایت تولد ایده‌ی جدید اروپا که پیشرفت را به جای تعادل و توازن نشانده


VOTES
FOR
WOMEN

دولت در آمریکا از تأسیس تا بلوغ

آمریکا چیست؟ چرا آمریکا این چنین قدرتمند است؟ چه چیز این قدرت را تولید کرده؟ این پرسش از یک‌سو سخت و بی‌پاسخ بوده و از سوی دیگر در ذهن ملت‌هایی که سودای قدرت دارند همواره طنین‌انداز بوده است. به راستی آمریکا از کجا قدرتمند شده است؟ جهت پاسخ به این پرسش، تطور مفهوم دولت در آمریکا در آرای سه تن از اندیشمندان آمریکاشناس (الکسی دو توکویل، ماکس وبر و وودرو ویلسون) که در دوره‌های مختلف و منظرگاه‌های متفاوت به تحلیل آمریکا و دولت در آن پرداخته‌اند، بررسی می‌گردد.



محمدمجتبی ولدآبادی

پژوهشگر مطالعات آمریکا و روابط بین الملل

۱- آمریکا در نقطه‌ی تأسیس و نوباوگی

شاید یکی از مهم‌ترین پاسخ‌دهندگان به پرسش «چیستی آمریکا»، توکویل، دانشمند و اشراف‌زاده‌ی فرانسوی است. او در سال ۱۸۳۱ از سوی دولت فرانسه مأموریت یافت تا به آمریکا سفر کند و پژوهشی عمیق در خصوص

آمریکا نماید. کتاب ارزشمند او در بسیاری از مجامع علمی آمریکا تبدیل به مهم‌ترین مرجع علمی برای خودشناسی شد؛ در واقع او آمریکایی‌ها را بهتر از خود آن‌ها توصیف نمود. توکویل در شناخت خود از آمریکا با دقتی بی‌نظیر به نقطه‌ی تولد دولت در آمریکا ارجاع داده است. او با مطالعه‌ی تاریخ آمریکا به گروهی اشاره می‌کند که در نیوانگلند مستقر شدند. این گروه برخلاف سایر مهاجران که «یا مردمانی فقیر و بدون فرهنگ بودند که در نتیجه‌ی بی‌بندوباری و فقر، کشور خود را رها می‌کردند و یا سفته‌بازان حریص و صاحبان صنایع»، همه از افراد متمکن انگلستان بودند و به‌علت نیاز مالی، جلای وطن نکرده بودند. دلیل مهاجرت آنان پیروی از عقیده و مکتبی بود که پیروانش را پیوریتن می‌نامیدند. این افراد نه‌تنها پیروان یک مذهب، بلکه یک مکتب سیاسی بودند و قراردادی میان خود به امضا رسانده بودند که در آن خود را متعهد به شکل‌دهی به جامعه‌ای سیاسی نموده بودند. به تعبیر توکویل، همین افراد بذر و نهال ملت آمریکا را کاشتند.

عقاید این گروه نزدیکی قابل‌توجهی به دموکراسی و جمهوریت داشت. آنان اگرچه تحت قیمومیت انگلستان بودند، اما بدون مراجعه به این حکومت، امور خود را رتق‌وفتق می‌نمودند؛ تا آنجا که برخی از آنان دیگر نام شاه (انگلستان) را در ابتدای محاکم قضایی ذکر نمی‌کردند. این گروه «قضات را رأساً انتخاب و عوارض را وضع می‌نمودند. میزان مالیات را رأساً تعیین و وصول می‌کردند. آنان کلیه‌ی مسائل مربوط به جامعه را - مانند شهرهای آتن - در میادین عمومی و در مجمعی که عموم اهالی حضور داشتند مورد بحث قرار می‌دادند». به بیان توکویل، اساس جمهوریت در آمریکا

در میان این کوچ‌نشینان و از پایین شکل گرفت و حیات سیاست اولاً در دهستان (commune)، سپس در شهرستان (county)، سپس در ایالت (state) و بالأخره در حکومت ایالات متحده آغاز گردید؛ برخلاف اغلب ملل اروپایی که حیات سیاسی در جامعه از طبقات بالا سرچشمه گرفته و به‌تدریج به‌طور ناقص به دیگر طبقات سرایت و انتقال یافت. در نهایت با انقلاب در آمریکا، حاکمیت مردم از دهستان بیرون آمد و بر حکومت پیروز شد.

با این وجود اما توکویل توجه ویژه‌ای به شرایط در شکل‌گیری این نوع دموکراسی در آمریکا دارد و بیان می‌دارد که «وضع اجتماعی یک ملت معمولاً زاییده‌ی شرایط و گاهی مخلوق قوانین است». مراد او از «شرایط»، وضعیتی طبیعی است که در طول زمان به‌صورتی غیرارادی در یک ملت نهادینه شده و خودآگاه نیست. با این تفسیر، او «شرایط» را یکی از دو ریشه‌ی اصلی شکل‌گیری این نوع دموکراسی در آمریکا می‌داند و به تعبیر وی «امتیاز اصلی وضع اجتماعی آنگلو-امریکن آن است که ذاتاً دموکراتیک است». سپس او به شواهدی از این وضعیت در نژاد آنگلو-امریکن می‌پردازد؛ به‌عنوان مثال بیان می‌دارد که اگرچه فرد می‌توانست در آمریکا صاحب زمین‌های زیادی گردد، اما هیچ‌گاه نمی‌توانست این ثروت به موقعیت سیاسی مانند انگلستان مبدل گردد. در میان جامعه‌ی آمریکایی، ارزش سیاسی برای چنین اشرافیتی قائل نبودند. همچنین قانون ارث که اموال پدر را به تساوی میان فرزندان تقسیم می‌نمود، موجب می‌گردید که مدام املاک در حال تقسیم به اجزای کوچک‌تری باشند و اشرافیت شکل نگیرد. افزون بر این، «افراد در آمریکا تنها از نظر ثروت با هم برابر نبودند، بلکه برابری و مساوات به فرهنگ و استعدادها نیز شمول

داشـت. در آمریکا تعلیمات ابتدایی همگانی بـود و عملاً تعلیمات عالیه تقریباً برای هیچ‌کس میسر نبود». بدین ترتیب، عوامل اشرافیت از بدو پیدایش جامعه در آمریکا ضعیف بود و به تعبیر توکویل، مناسب‌ترین ملت در کل جهان برای شکل‌گیری دموکراسی بوده است.

او بـا اشـاره بـه ایـن وضـعیـت، گـویـی از نوعی امر ذاتی و غـیـرارادی در جامعه‌ی آمریکا پـرده بـرمی‌دارد و معتقد است همین تـفـاوت‌هـای ذاتـی مـیـان اروپـا و آمریکا موجب شده است که در آمریکا حتی دهستان در امـور مـربـوط بـه خود کاملاً مستقل باشد، در حالی که به بیان تـوکـویـل، در اروپـا «اغـلـب بیم داشتند کـه اگـر بـه دهسـتـان قـدرت و استقلال داده شـود، در نتیجه‌ی واگـذاری قدرت و استقلال، حکومت تجزیه گردیده و مملکت دچار هرج‌ومرج شـود». ایـن تـفـاوت در ساخت سیاسی در درون تمدن غـرب، بیش از همه به این مسئله‌ی اساسی رهنمون می‌گردد که در آمریکا مسئله‌ای ناشناخته در میان است که چنین بستری برای شکل‌گیری دموکراسی و عدم تبدیل آن به هرج‌ومرج را فراهم آورده است؛ خواه این امر در فرهنگ مردمان ساکن در این کشور باشد و خواه در بنیاد جغرافیا و موقعیت طبیعی این کشور.

او با اشاره به این وضعیت، گویی از نوعی امر ذاتی و غیرارادی در جامعهٔ آمریکا پرده برمی‌دارد و معتقد است همین تفاوت‌های ذاتی میان اروپا و آمریکا موجب شده است که در آمریکا حتی دهستان در امور مربوط به خود کاملاً مستقل باشد.

۱-۲- جمع میان آزادی و پایبندی به قانون (به مثابه فرم رسمی دولت) در آمریکا

از منظر او (توکویل) دو راه برای ایجاد محدودیت در حیطهٔ قدرت وجود دارد: اولی سلب حقوق و اختیارات که قدرت را ذاتاً تضعیف می‌کند و اروپاییان آن را آزادی نامیدند. دوم، تجزیهٔ قدرت که اثرات قدرت را تضعیف و مقاومت در مقابل آن را آسان می‌کند؛ ولی قدرت از میان نمی‌رود.

آمریکا توانسته است در نقطه‌ی تأسیس، تناقضی را در خود جمع کند؛ در عین حال که آزادترین جامعه و دموکراتیک‌ترین جامعه را شکل داده است، اما قانون در آن ساحتی خدشه‌ناپذیر دارد. به تعبیر توکویل، «هیچ کشوری را نمی‌توان یافت که قوانین آن مانند آمریکا لحنی چنان قاطع داشته باشد... در آمریکا هرگز انسان از انسان اطاعت ندارد، بلکه انسان از قانون و عدالت اطاعت می‌کند». در واقع، مردم در آمریکا خود را به‌نحوی غیرقابل‌مماشات به قانون متعهد می‌بینند. روایت توکویل از ساخت قدرت در آمریکا، خود این تناقض ظاهری را برملا می‌نماید. توکویل این آزادی و محدودیت توأمان را به‌نحوی محصول ساخت قدرت در این کشور - یعنی دموکراسی فراگیر - می‌بیند. از منظر او دو راه برای ایجاد محدودیت در حیطه‌ی قدرت وجود دارد: اولی سلب حقوق و اختیارات که قدرت را ذاتاً تضعیف می‌کند و اروپاییان آن را آزادی نامیدند. دوم، تجزیه‌ی قدرت که اثرات قدرت را تضعیف و مقاومت در مقابل آن را آسان می‌کند؛ ولی قدرت از

میان نمی‌رود. سپس او معتقد است که در آمریکا صورت دوم جریان دارد و از همین روی، «قدرت وجود دارد، ولی معلوم نیست مظهر و نماینده‌ی قدرت را در کجا می‌توان یافت». حق اعمال قانون به‌عنوان نماد قدرت رسمی بین مردم تقسیم شده است. لذا قانون خود منشأ مردمی دارد، توسط مردم اجرا می‌شود و بر رفتار مردم نیز محدودیت ایجاد می‌کند. فراگیری قانون از مردمی بودن آن است و مردم در آمریکا به قانون علاقه‌مندند و در اجرای آن بر یکدیگر پیشی می‌گیرند؛ چرا که قانون را خود تولید کرده‌اند. «قانون، افراد را به سرنوشت مملکت خود علاقه‌مند ساخته و احساس پرابهام وطن‌پرستی را همیشه بیدار نگه می‌دارد».

ریشه‌ی عشق مردم به دولت در آمریکا نیز از همین نقطه قابل شناسایی است. دولت در آمریکا دوست‌داشتنی است؛ زیرا «در نظر فرد آمریکایی، مأمور دولت مظهر قانون است» اما یک اروپایی، مأمور دولت را مظهر زور می‌شناسد. همان‌گونه که قانون در آمریکا محترم شمرده می‌شود، به آن جهت که برآمده از مردم است، دولتی که بر پایه‌ی چنین قانونی بنا نهاده می‌شود قابل احترام است. این امر تا آنجا پیش می‌رود که نقایصی که یافتن و ارائه‌ی آن سهل و آسان است، به‌هیچ‌وجه تأثیر کلی در نظر مردم ندارد؛ زیرا که دولت‌ها واقعاً ناشی از مردم و مبعوث از طرف مردم هستند. چه بد و چه خوب، در هر حال دولت‌ها از یک نوع توجه و عطوفت پدرانه‌ی مردم برخوردار بوده و حمایت می‌شوند. گویی مردم در آمریکا دولت را فرزند خود می‌دانند. پیامد ناخواسته‌ی این امر این است که در آمریکا در نقطه‌ی تأسیس، کارآمدی به امری ثانوی تبدیل می‌گردد. این توصیفات توکویل فرانسوی از آمریکای دوره‌ی تأسیس و تثبیت است.

۲- نسبت آمریکا در نقطه‌ی تأسیس و اداره

همان‌گونه که توکویل در زمان خود بیان می‌دارد، در آمریکا دستگاه اداری مملکت به چشم نمی‌آمد. آنان برای رسیدن به آزادی، قوه‌ی مجریه را تجزیه کردند و دستگاه اداری به حدود دهستان محدود و وظایف آن بین مأمورین دهستانی تقسیم شد. با این حال، نه در دهستان و نه در تشکیلات فراتر از آن، یک دستگاه اداری منسجم دیده نمی‌شد. قدرت اداری آمریکا هیچ‌گونه مرکزیت و سلسله‌مراتبی نداشت. توکویل تمرکز در دولت را دو نوع می‌دانست: تمرکز اداری و تمرکز حکومت. این تقسیم‌بندی، این‌گونه توضیح می‌دهد که مسائل دو دسته هستند: برخی از مسائل مورد توجه و علاقه‌ی عامه‌ی مردم است و در آن منافع مشترک دارند؛ مانند قوانین عمومی و یا روابط خارجی آن. پاره‌ای مسائل دیگر نیز هست که فقط برخی از مردم به آن توجه دارند؛ به‌عنوان مثال امور یک دهستان فقط به افراد همان دهستان مربوط است. اگر برای انجام امور دسته‌ی اول، قدرت در دست یک فرد و یا در یک محل متمرکز شود، نام چنین تمرکزی، تمرکز حاکمیت است. اما اگر امور دسته‌ی دوم در یک جا تمرکز یابد، این تمرکز، تمرکز اداری است. توکویل این‌گونه جمع‌بندی می‌کند که در ایالات متحده تمرکز اداری اصلاً وجود ندارد، اما تمرکز حاکمیت با اعلی درجه است و نظیر آن حتی در هیچ‌یک از سلطنت‌های مطلقه‌ی قدیم اروپایی نمی‌توان یافت. شاید در عصر حاضر، درک آن چیزی که توکویل روایت می‌کند دشوار باشد؛ چرا که اداره اساساً با امور و منافع عام عجین شده است و محدودسازی حیطه‌ی اداره به یک محله و یا بخشی از افراد جامعه ممکن نیست. همچنین وی معتقد بود اگرچه

افـراط در عـدم تـمرکز اداری در ایـالات متحده مشهود است و قدرتی که هیئت مدیره‌ی جامعه را تشکیل می‌دهد، در مقام مقایسه با اروپا از نظر فرهنگ و درایت ضعیف‌تر ولی از نظر تعداد شامل افراد بیشتری است. در نتیجه در ایالات متحده در همه‌جا حس وطن‌دوستی محسوس است و حمایتی که اتباع نسبت به حکومت ابراز می‌دارند بیشتر است. در نهایت، مسئله‌ی عدم تمرکز اداری در نظر توکویل یکی از محسنات دولت در آمریکا بود.

توکویل این‌گونه جمع‌بندی می‌کند که در ایالات متحده تمرکز اداری اصلاً وجود ندارد، اما تمرکز حاکمیت با اعلی درجه است و نظیر آن حتی در هیچ یک از سلطنت‌های مطلقهٔ قدیم اروپایی نمی‌توان یافت.

۳-گـذار در دولـت آمریکا: سپیده دم خواست اداره

در ادامـه، آرای یکی از دیگر از اندیشمندان غربی در خصوص دولت در آمریکا بررسی می‌شود. ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) با یک قرن فاصله از توکویل و با ملیتی متفاوت از او آلمانی‌تبار- با نگاهی منتقدانه ساختار سیاسی آمریکا و جایگاه دستگاه اداره در آن را بررسی کرده است.[۱] وبر ساختار سیاسی در آمریکا را بر خلاف توکویل تحسین نمی‌کند. به بیان وبر در مقاله‌ی «سیاست

۱. وبر در بخش مهمی از رساله‌ی سیاست در مقام حرفه، به مقایسه وضع حرفه‌ای سیاست در آمریکا و آلمان پرداخته است و از این رهگذر تبیین‌هایی در خصوص نظام اداری و نظام انتخاباتی آمریکا ارائه نموده است.

در مقام حرفه»، در گذشته در آمریکا انتخاب مردم به تمامیِ دولت - فارغ از شایستگی آنان - تعین می‌بخشیده است؛ بدین معنا که انتخاب متصدیان ۳۰۰ تا ۴۰۰ هزار شغل در دولت، همه با انتخاب مردم محقق می‌شده است و با انتخاب نفر بعدی نیز همه‌ی آنان دوباره تغییر می‌یافتند. وبر این نظام را «نظام تاراج» نامید که هر حزبی به‌دنبال برداشتن سهم خود بعد از انتخاب‌شدن است. دیگر اشاره‌ی وبر - که بسیار حائز توجه است - نام بردن از این وضعیت با عنوان «دموکراسی قدیم» در آمریکاست؛ گویی در آمریکا شکل جدیدی از دموکراسی در حال ظهور یافتن است. او این وضعیت را به‌علت غیرحرفه‌ای بودن متصدیان مشاغل دولتی، دیگر قابل ادامه‌دادن نمی‌داند و به شواهد تغییر تدریجی آن اشاره می‌نماید. او استخدام و به‌کارگیری افراد از مسیر آزمون استخدامی و دانشگاه را مصداق به‌کارگیری افراد حرفه‌ای در مشاغل دولتی می‌داند. دیگر اشاره وبر -که بسیار حائز توجه است- نام بردن از این وضعیت با عنوان «دموکراسی قدیم» در آمریکاست؛ گوئی در آمریکا شکل جدیدی

به بیان وبر در مقالهٔ «سیاست در مقام حرفه»، در گذشته در آمریکا انتخاب مردم به تمامیِ دولت - فارغ از شایستگی آنان - تعین می‌بخشیده است؛ بدین معنا که انتخاب متصدیان ۳۰۰ تا ۴۰۰ هزار شغل در دولت، همه با انتخاب مردم محقق می‌شده است و با انتخاب نفر بعدی نیز همهٔ آنان دوباره تغییر می‌یافتند.

از دموکراسی در حال ظهور یافتن است. او این وضعیت را به علت غیرحرفه‌ای بودن متصدیان مشاغل دولتی، دیگر قابل ادامه‌دادن نمی‌داند و شواهد تغییر تدریجی آن را اشاره می‌نماید. او استخدام و به کارگیری افراد از مسیر آزمون استخدامی و دانشگاه را مصداق به‌کارگیری افراد حرفه‌ای در مشاغل دولتی می‌داند.

همچنین وبر در خصوص اینکه چرا دیگر آمریکا نمی‌تواند نظام تاراج را ادامه دهد، قضاوتی نمی‌کند؛ اما دو عامل را به عنوان علل امتداد این ساختار، غیرحرفه‌ای و غیر بهینه می‌داند: اول، فرهنگ جوان آمریکایی که مدیریت غیرحرفه‌ای را تحمل می‌کند و دوم، امکانات اقتصادی نامحدود که می‌تواند این اسراف را تحمل کند. به تعبیر دیگر، مردم آمریکا همان‌گونه که توکویل بیان می‌دارد، حاضر بودند حکومت را به‌صورت تمام و کمال خود انتخاب کنند؛ اگرچه کارگزاران، غیرحرفه‌ای باشند. وضعیت اقتصادی آمریکا در آن برهه این اجازه را به مردم آمریکا می‌داد. به‌نظر می‌رسد در آمریکا در دوره‌ی وبر، برخلاف دوره‌ی توکویل، منافع عامه شکل گرفته و پست‌های دولتی با وظایف اداری تأسیس شده است، اما با نظام تاراج منصوب می‌گردد.

به تعبیر دیگر، مردم آمریکا همان‌گونه که توکویل بیان می‌دارد، حاضر بودند حکومت را به‌صورت تمام و کمال خود انتخاب کنند؛ اگرچه کارگزاران، غیرحرفه‌ای باشند. وضعیت اقتصادی آمریکا در آن برهه این اجازه را به مردم آمریکا می‌داد.

۴- تأسیس اداره در آمریکا: تغییر بنیادین و بلوغ دولت آمریکایی

«ما در این سوی دریا، مشکلات بزرگ حکومت‌کردن را نشناخته بودیم. در کشوری جدید که فرصت و کار پردرآمد برای همه بود و به یُمن اصول لیبرال در حکمرانی و مهارت‌های بی‌پایان در سیاست عملی، ما مدت‌ها از اندیشهٔ مداقه در طرح‌ها و روش‌های اداره، فارغ بودیم...

وودرو ویلسون، بیست و هشتمین رئیس‌جمهور ایالات متحده (۱۸۵۶-۱۹۲۴)، محقق و دولتمرد آمریکایی بود که کشور خود را در جنگ جهانی اول هدایت و ایده‌ی «جامعه‌ی ملل» را طرح نمود. در طول دوره‌ی دوم ریاست‌جمهوری او، نوزدهمین اصلاحیه‌ی قانون اساسی ایالات متحده، که به زنان حق رأی می‌داد، تصویب شد. با این حال، وی تحول دیگری را نیز رقم زد که شاید مهم‌ترین اثر به‌جای‌مانده از او باشد. وی در سال ۱۸۷۷ با سخنرانی خود، علم اداره و بوروکراسی مدرن را در آمریکا پایه‌گذاری نمود. بازخوانی سخنرانی وی، بصیرت‌های مهمی در خصوص نگاه آمریکایی به بوروکراسی به دست می‌دهد. او ابتداً در سخنرانی خود به مقایسه‌ی اروپا و آمریکا بسیار اشاره می‌کند؛ اما برخلاف روایت توکویل، این بار آمریکا در حال یادگیری چیزی از اروپاست. ویلسون در قیاس با اروپا، آمریکا را این‌گونه توصیف می‌کند که «ما در این سوی دریا، مشکلات بزرگ حکومت‌کردن را نشناخته بودیم. در کشوری جدید که فرصت و کار پردرآمد برای همه بود و به یُمن اصول لیبرال در حکمرانی و مهارت‌های بی‌پایان در سیاست عملی، ما مدت‌ها از اندیشه‌ی

مداقه در طرح‌ها و روش‌های اداره، فارغ بودیم... حکومت هم‌پای ما مثل کودکی قوی‌بنیه، در دل طبیعت، وسعت‌یافته و قامت‌افراشته اما حرکاتش ناشیانه و خالی از ظرافت است. نیرو و سن او با مهارتش در زندگی متناسب نیست. زورآور شده اما شیوه‌ی رفتار را نیاموخته. اکنون برای ما زمان تنظیمات دقیق‌تر و دانش اداری بیشتر فرا رسیده است؛ اوضاع ما در این فقره، در قیاس با ملل آن سوی اطلس، نامساعد است.» بنابراین مسئله از قیاسی شروع می‌شود؛ گوئی آمریکا خود را در رقابت با اروپا می‌بیند. همه اروپا در قرن ۱۹ -و البته در اوج آن امپراتوری پروس در این قرن- به‌شدت در حال توسعه است و آمریکا نگران عقب‌ماندگی خود است که ریشه در ناکارآمدی‌های دموکراسی در آمریکا دارد.

شاید میان حرکت آمریکا از محلی‌گرایی به دستگاه اداره‌ی عمومی (و احساس نیاز به اداره) و چرخش آن در سیاست خارجی از انزواگرایی به نقش‌آفرینی جهانی (و طرح ایده‌ی جامعه‌ی ملل) نوعی همبستگی وجود دارد؛ بزرگ‌ترین گواه آنکه ویلسون هر دو ایده را طرح نموده و در پیشبرد آن دو نقش کلیدی داشته است. این هم‌زمانی خود نشانه‌ای است برای تأمل بیشتر و بررسی نسبت میان تحول در سیاست خارجی و سیاست داخلی آمریکا در این دوره.

بر خلاف روایت توکویل از آمریکای نوباوه، حال آمریکای بالغ‌شده، ضعف و یا کمبودی در خود در آیینه اروپا می‌بیند؛ با این حال، آمریکا حاضر نیست بروکراسی را آن‌گونه که در اروپا هست به کار گیرد. لذا ویلسون می‌گوید: «نباید گفت ای‌کاش تاریخ پروس را داشتیم تا مهارت اداری پروس را داشته باشیم؛ ما در نظام اداره‌ی خاص پروس

کاملاً خفه می‌شویم. آموزش‌ندیده و آزاد باشیم بهتر از آن است که پَست و نظام‌مند. می‌بایست روحی آزاد داشته باشیم و هم عملی چیره‌دستانه. انتخابی معقول‌تر وامیداردمان تا آنچه مانع فراگیری علم اداره در میان ما شده یا آن را به تأخیر انداخته، بشناسیم... اگر ما می‌خواهیم آن را به کار گیریم، باید آن را آمریکایی کنیم و نه تنها صوری، یعنی صرفاً زبانش را؛ بلکه از ریشه نیز اندیشه و اصل و هدفش را. باید قانون اساسی (رژیم سیاسی ما) را با قلبش فرابگیرد؛ باید تب بوروکراتیک را از رگ‌هایش بیرون کند؛ باید بسی هوای آزاد آمریکایی استنشاق کند».

آموزش‌ندیده و آزاد باشیم بهتر از آن است که پَست و نظام‌مند. می‌بایست روحی آزاد داشته باشیم و هم عملی چیره‌دستانه. ... اگر ما می‌خواهیم آن را به کار گیریم، باید آن را آمریکایی کنیم و نه تنها صوری، یعنی صرفاً زبانش را؛ بلکه از ریشه نیز اندیشه و اصل و هدفش را.

و در ادامه، بروکراسی در اروپا را این‌گونه مورد نقد قرار می‌دهد: « اما کشورهای قاره‌ی اروپای برّی برای مدت‌های مدید شدیداً علیه همه‌ی تغییرات جنگیدند و انقلاب را با نرم کردن خشونت حکومت مطلقه، منحرف کردند. آن‌ها چنین کردند؛ زیرا می‌خواستند دستگاه حکومتشان را چنان تکمیل کنند که تمام تنش‌های کلافه‌کننده را مضمحل کنند؛ روش‌هایشان را با ملاحظه‌ی علایق حکومت‌شوندگان شیرین کنند تا همه‌ی نفرت‌های مزاحم را تسکین دهند و با پشتکار در فرصت مناسب به تمام طبقات تحت تکفلشان یارانه دادند تا خودشان را غیرقابل

جایگزین معرفی کنند. نهایتاً به مردم حق رأی و قانون اساسی دادند؛ اما حتی پس از آن هم با پدرانه‌شدن، مجال یافتند مستبد بمانند. کارآمدی‌شان قابل چشم‌پوشی نبود و توانایی‌شان ظریف‌تر از آن بود که کسی بویی ببرد. روشنگرانه‌تر از آنکه مورد سؤال قرار گیرند؛ بسی خیرخواه‌تر از آنکه محل سوءظن باشند و قدرتمندتر از آنکه مهار شوند». در واقع ویلسون غایت اداره در اروپا را کارآمدترکردن حکومت برای حفظ استبداد می‌داند، اما در آمریکا می‌خواهد بروکراسی را در خدمت دموکراسی قرار دهد.

“

منشأ قدرت در آمریکا از این پس فقط مردم نبودند. از آن روز به بعد، قدرت در آمریکا دو سرچشمه داشت؛ یک سرچشمهٔ آن مردم و یک سرچشمهٔ آن علم و تخصص. این امر آن‌چنان مهم است که شاید از این پس بتوان دولت در آمریکا را دولتی با دو چهره نامید.

اما چرا صرف کارآمدترکردن حکومت در نظر ویلسون آن‌چنان حائز اهمیت است که این‌گونه تاریخ را بازخوانی می‌کند و مباحث فلسفه‌ی سیاسی را به میان می‌کشد؟ پاسخ به این پرسش در همان اتفاق به‌ظاهر ساده نهفته است که از این پس برای بسیاری از پست‌های دولتی، تخصص و تحصیلات دانشگاهی (حرفه‌ای بودن) ملاک است؛ نه انتخاب مردم. معنای این امر آن است که بخشی از اختیارات از مردم گرفته خواهد شد و به طرحی از علم - آزمون استخدامی و تحصیلات دانشگاهی - واگذار خواهد شد. منشأ قدرت در آمریکا از این پس فقط مردم نبودند. از آن روز به بعد، قدرت در آمریکا دو سرچشمه داشت؛ یک سرچشمه‌ی آن

مردم و یک سرچشمه‌ی آن علم و تخصص. این امر آن‌چنان مهم است که شاید از این پس بتوان دولت در آمریکا را دولتی با دو چهره نامید. دولتی که از یک‌سو تلاش دارد همه‌چیز را به مردم وانهد، اما از سوی دیگر مزایای کارآمدی را نیز نمی‌خواهد از دست دهد؛ چراکه - همان‌طور که گفته شد - در تلاش برای ایفای نقش جهانی است. اولین نتیجه‌ی این دوگانگی در دولت آمریکایی این است که همواره تنش‌های درونی میان بوروکراسی و دموکراسی در آن جریان دارد. اما از نگاهی دیگر، شاید همین تنش‌ها موجب پختگی بیشتر دولت آمریکا در تصمیم‌گیری‌ها شده است. تجربه‌های بی‌شماری درباره‌ی رئیس‌جمهورهای آمریکا وجود دارد که بدون مشورت از دستگاه بوروکراتیک آمریکا تصمیمی را اتخاذ کرده‌اند، اما پس از مدتی این تصمیم نتایج زیان‌باری برای آمریکا به بار آورده است؛ از دستور حمله به کوبا و ماجرای خلیج خوک‌ها در دوران کندی تا حمله‌ی آمریکا به عراق و افغانستان بدون مشورت با جامعه‌ی اطلاعاتی آمریکا در دوران بوش، نمودهای کوچکی از این اتفاق است. این تجربه‌ها بوروکراسی در آمریکا را آن‌چنان قدرتمند کرده است که رئیس‌جمهورها به‌ندرت با آن می‌ستیزند و شاید عقب‌نشینی‌های ترامپ از تصمیماتش، نمودی از آن باشد. نیاز به بوروکراسی موجب شده است که ساختار حزبی آمریکا نیز در روزگار جدید چهره‌ی بوروکراتیک یابد؛ شاید شکل‌گیری تعداد بالای اندیشکده‌های آمریکاییِ تحت حمایت‌های حزبی، مهم‌ترین نشانه‌ی این نیاز به بوروکراسی است. گویی این اندیشکده‌ها ایده‌های کلان احزاب را به دستورکارهایی قابل اجرا و کارآمد تبدیل می‌کنند و در نبود آن‌ها، احزاب در روزگار جدید دیگر جایگاهی ندارند.



ادیبان چینی و نظم سیاسی امپراتوری

تحلیلی از چگونگی ساخت دولت در تاریخ چین با تکیه بر مقاله‌ی ادیبان چینی ماکس وبر

مقدمه

در تاریخ تمدن‌ها، معدود جوامعی یافت می‌شوند که در آن‌ها فرهیختگان و بدنه‌ی اهل علم نه‌تنها ناظر قدرت، بلکه خود بخشی از آن بوده‌اند؛ چین، به‌عنوان یکی از کهن‌ترین تمدن‌های بوروکراتیک، نمونه‌ای برجسته از این وضعیت را به نمایش می‌گذارد. در این تمدن، طی بیش از یک‌هزار سال، طبقه‌ای از ادیبان به‌عنوان نمایندگان انحصاری علم، موفق شدند به جایگاه محوری در ساختار دیوانی، فرهنگی و سیاسی دست یابند. ادیبان چینی نه‌صرفاً نویسندگان و آموزگاران دوران خود، بلکه طراحان نظم عقلانی حکمرانی، حاملان مشروعیت و واسطه‌های میان قدرت مرکزی و جامعه بودند. وبر در جایی از مقاله با چنین



صادق آقاجری

پژوهشگر مطالعات توسعه

توصیفی از آن‌ها و نقش کلیدی‌شان در سنت سیاسی و علمی چین یاد می‌کند:

«ادیبان حاملان پیشرفت به‌سوی اداره‌ی عقلانی امور و نیز حاملان عقل و خرد در تمامیت آن بوده‌اند. ادیبان نمایندگان مسلم وحدت فرهنگ بودند و مردم سرزمین‌هایی که از آموزش‌های ادبی بی‌بهره مانده بودند، بر اساس الگوی سنتی دولت، دگرآیین و بی‌فرهنگ به‌شمار می‌آمدند.»[۱]

ماکس وبر در تحلیل خود از تمدن چینی، نقش این طبقه را با تأکید بر سه ویژگی عقلانیت بوروکراتیک، سنت‌گرایی مشروعیت‌ساز و تعامل نخبگان فرهیخته و اقتدار سیاسی بررسی می‌کند و در تلاشی کاملاً منحصربه‌فرد پیرامون چین، نشان می‌دهد چگونه این طبقه پایه‌های اساسی شکل‌گیری دولت چین را تشکیل می‌دادند. در این مقاله، با تمرکز بر خوانش وبر از نقش ادیبان، به دو محور اصلی پیرامون ماهیت و عملکرد ادیبان و چگونگی شکل‌گیری دولت در چین باستان می‌پردازیم. در ابتدا به شکل‌گیری این طبقه، عقلانیت منحصربه‌فرد و نحوهی حضور علمی آن‌ها در عرصهی سیاست پرداخته می‌شود و سپس پیرامون پیوند آن‌ها با ساختار دولت، نقش آنان در حفظ وحدت و جلوگیری از فروپاشی سلسله‌های امپراتوری کنکاش می‌کنیم. این یادداشت قصد دارد نشان دهد چگونه یک گروه فرهیخته توانست با اتکا به عقلانیت، آیین و نظم فرهنگی، خود را در مرکز قدرت نگاه دارد و پایه‌های تأسیس یک دولت واحد را شکل دهد.

---

۱. ماکس وبر، دین، قدرت جامعه، صفحه ۴۸۳

منزلت علمی ادیبان و نحوه حضورشان در عرصه‌ی سیاست

وبر مقالهٔ ادیبان چینی را با این جمله آغاز می‌کند: «در طول دوازده قرن شأن و مرتبه‌ی اجتماعی در چین بر حسب صلاحیت فرد برای تصدی مقام‌های دولتی تعیین شده است نه بر حسب ثروت او».[1] این گزاره به‌عنوان یک اصل اساسی و بنیادین در نگاه وبر مطرح می‌شود. در دوران مدرن (جهان فعلی)، منزلت داشتن ثروتمند به‌دلیل ثروتش امری عادی به‌نظر می‌رسد؛ البته در طول تاریخ، همواره ثروت به اشخاص نحوی احترام و منزلت اعطا می‌کرده است؛ اما در دوران مدرن، علاوه‌بر آنکه ثروت خارج از خاندان‌های شاهی نیز وجود دارد، توانایی ایجاد تغییر در مناسبات را نیز در دست دارد. ثروت در دوران مدرن در کنار نجیب‌زادگی، به‌عنوان عنصری مستقل برای شأن اجتماعی نیز شناخته شده است. وبر در کنکاش پیرامون ادیبان چینی تلاش دارد تا توجه ما را به گونه‌ی دیگری از منزلت، خلاف سرمایه‌داری مدرن، جلب کند. وبر حتی در توصیف حکومت چین به این نکته‌ی منحصربه‌فرد نیز توجه می‌دهد که حتی اگر کسی تنها صلاحیت وزارت یا هر مقام دولتی را هم داشته باشد، باز دارای منزلت اجتماعی است. وبر در جایی اشاره می‌کند: «در چین، تحصیلات ادبی به انحصاری‌ترین شکل ممکن به ملاکی تبدیل شده است که برحسب آن، فرد از حیثیت اجتماعی برخوردار می‌شود».[2]

طبقه‌ی ادیبان در چین، برخلاف ساختارهای فئودالی یا اشرافی در غرب، نه بر پایه‌ی نسب یا مالکیت زمین، بلکه بر مبنای

۱. ماکس وبر، دین، قدرت جامعه، صفحه ۴۸۳
۲. ماکس وبر، دین، قدرت جامعه، صفحه ۴۸۴

آموزش، سواد و موفقیت در آزمون‌های سخت حکومتی پدید آمد. آزمون‌های سراسری امپراتوری که از سده‌های ابتدایی پس از وحدت چین در عصر دودمان هان (قرن دوم پیش از میلاد) شکل منسجم‌تری به خود گرفت، بستری فراهم ساخت برای سربرآوردن گروهی از مردان آموزش‌دیده در متون کلاسیک کنفوسیوسی که نه‌تنها به‌عنوان دانشمندان ادبی، بلکه به‌مثابهی نماد عقلانیت سیاسی معرفی شدند.

طبقه‌ی ادیبان در چین، برخلاف ساختارهای فئودالی یا اشرافی در غرب، نه بر پایه‌ی نسب یا مالکیت زمین، بلکه بر مبنای آموزش، سواد و موفقیت در آزمون‌های سخت حکومتی پدید آمد.

ادیبان کسانی بودند که تنها با اتکا به آموزش متون ادبی، دانستن نوشتار و خط چینی و موفقیت در امتحانات مداوم ارزیابی صلاحیت، مشروعیت ورود به دربار و ساختار اداری را پیدا می‌کردند. در نگاه وبر، این امر شکل خاصی از عقلانیت را به نظم سیاسی چین تزریق کرد: عقلانیتی سنت‌گرا، مبتنی بر آموزش ادبیات و خط. همین تک‌ویژگی، آنان را برای ساختار امپراتوری چین ضروری و غیرقابل‌جایگزین می‌کرد. ادیبان به‌مرور، زبان قدرت و تعامل با امپراتور را متوجه شدند و آن را در چارچوبی آیینی و بعضاً قدسی به همه‌ی ارکان جامعه به‌نحوی عرضه کردند که با تصور عام از حکمرانی در چین هماهنگ بود.

نظام امتحانات، نحوی «عمومی بودن» یا به‌تعبیری «باز بودن»

مسیر ورود به طبقه‌ی ادیبان و از آن طریق، ورود به مناصب دولتی را تضمین می‌کرد. برخلاف اشرافیت اروپایی که ورود به قدرت غالباً مبتنی بر وراثت و نسب خونی بود، در چین آزمون‌های سراسری امپراتوری مجرایی را فراهم می‌کرد که هر شخصی، صرف‌نظر از تبار و ثروتش، می‌توانست با آموزش و تلاش فردی به مقام ادیب و سپس به قدرت سیاسی دست یابد. البته در عمل، شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی بسیاری مانع می‌شد که همه به این مسیر وارد شوند؛ اما همین ساختار رسمی و گفتمان «فرصت برابر»، ادیبان را از طبقه‌ای بسته و اشرافی به طبقه‌ای عمومی و برآمده از کوشش شخصی تبدیل می‌کرد. این ویژگی، بعضاً مشروعیت آیینی و قدسی به ادیبان اعطا می‌کرد و نظام امپراتوری را نیز از درون به‌شکلی پویا و قابل نوسازی نگه می‌داشت. این عمومی بودنِ امکان ورود به طبقه‌ی ادیبان و وجود نظام امتحانات بسیار سخت‌گیرانه و در یک کلام، علمی بودنِ فرایند ورود به طبقه‌ی ادیبان، مرز بسیار مشخصی بین آن‌ها و رقبایشان، یعنی ساحران (نمایندگان جادو و هرگونه امر غیرعلمی و عقلانی) و خواجگان (نمایندگان ارتباط نسبی)، بود.

ادیبان پس از ورود به قدرت، تلاش بسیاری می‌کردند تا انسجام درونی و انحصار طبقاتی خود را حفظ کنند. آن‌ها با کنترل سخت‌گیرانه‌ی آزمون‌ها، تمرکز بر متون خاص، حفظ زبان و سبک نوشتاری کلاسیک و دفاع از ارزش‌های محافظه‌کارانه، مانع از ورود بی‌رویه یا گسترش بی‌رویه‌ی طبقه‌ی خود می‌شدند. نوعی عقلانیت جمعی در میان ادیبان شکل گرفته بود که حفظ قدرت را در گرو کنترل فرهنگی و آیینی ورودی‌های این طبقه می‌دانست.

در عین حال، ادیبان همواره با توجیهات اخلاقی سعی می‌کردند بر این انحصار مهر مشروعیت بزنند.

ترکیب «دسترسی عمومی همگان» و «نظارت و ارزیابی طبقاتی» یکی از رازهای ماندگاری هزارساله‌ی ادیبان در قدرت بود. آن‌ها نشان دادند که می‌توان با حفظ عقلانیت دیوان‌سالارانه و انسجام طبقاتی، هم باز بودن مسیر قدرت را حفظ کرد و هم ساختار آن را از فروپاشی نجات داد. این ثبات طبقه‌ی ادیبان، علمی و قابل ارزیابی بودنِ شایستگی‌های آن‌ها و میل آن‌ها به نظمِ مطابق با آموزه‌های کنفسیوسی، ساختار سیاسی دولت را در چین کاملاً متأثر کرد و پایه‌های ایجاد یک ساختار بوروکراتیک هزارساله را بنا نهاد.

ادیبان پس از ورود به قدرت، تلاش بسیاری می‌کردند تا انسجام درونی و انحصار طبقاتی خود را حفظ کنند. آن‌ها با کنترل سخت‌گیرانه‌ی آزمون‌ها، تمرکز بر متون خاص، حفظ زبان و سبک نوشتاری کلاسیک و دفاع از ارزش‌های محافظه‌کارانه، مانع از ورود بی‌رویه یا گسترش بی‌رویه‌ی طبقه‌ی خود می‌شدند.

ادیبان به‌مثابه منادیان وحدت و حافظان نظم اجتماعی

هر دولتی در طول تاریخ با دو ضرورتِ امکان ایجاد وحدت و نظم و مسأله‌ی قابلیت تداوم و استمرار روبه‌رو است. یکی از مهم‌ترین نقش‌های ادیبان چینی، ایجاد وحدت سیاسی و

یکی از مهم‌ترین نقش‌های ادیبان چینی، ایجاد وحدت سیاسی و اجتماعی در امپراتوری پهناور چین بود؛ امری که با توجه به گسترهی جغرافیایی، تنوع قومی و زبانی و بحران‌های سیاسی محتمل، اهمیتی حیاتی داشت.

اجتماعی در امپراتوری پهناور چین بود؛ امری که با توجه به گسترهی جغرافیایی، تنوع قومی و زبانی و بحران‌های سیاسی محتمل، اهمیتی حیاتی داشت. ادیبان، به‌عنوان حاملان سنت کنفوسیوسی و حافظان ساختار اداری-فرهنگی امپراتوری، وظیفه داشتند جامعه را در چارچوبی منسجم نگه دارند؛ نه با زور و سرکوب، بلکه با استدلال اخلاقی، تبلیغ نظم عقلانی و برپا نگه داشتن آیین کنفسیوسی. با هر تغییر سلسله‌ای، چه در دوران سلسله‌های بومی چون تانگ و سونگ، چه در حکومت‌های غیرچینی مانند یوان مغول یا چینگ مانچو، طبقه‌ی ادیبان همچنان در ساختار قدرت باقی ماند. این استمرار، نه حاصل بی‌تفاوتی و رخوت سیاسی، بلکه نتیجه‌ی درک هوشمندانه از نقش واسطه‌ای میان قدرت و مردم بود. امپراتورهای جدید، بدون حمایت ادیبان، توانایی اداره‌ی کشور یا کسب مشروعیت نداشتند. این امر تا بدان‌جا عمق یافته بود که به گفته‌ی تاریخ‌نویسان چینی: «امپراتور برای یک بار در سال ۱۴۹۶ ادیبان و فقط تنها ادیبان را با عنوان سروران من خطاب کرده است.» ادیبان استدلال می‌کردند که اگر افراد فاقد تربیت اخلاقی و علمی به ساختار قدرت راه یابند، نتیجه‌اش هرج‌ومرج، فساد و در نهایت، فروپاشی امپراتوری خواهد بود. از

این‌رو، خود را سپری در برابر آشوب می‌دانستند. این توجیه، به آنان اجازه می‌داد که هم قدرت را در اختیار داشته باشند و هم آن را به‌عنوان خدمتی عمومی و وظیفه‌ای اخلاقی معرفی کنند.

در نگاه ماکس وبر، چین از نوعی «عقلانیت سنتی» برخوردار بود که در آن وفاداری به نظم و حفظ سلسله‌مراتب، بر پایه‌ی آموزه‌های اخلاقی مکتب کنفوسیوسی استوار می‌شد. ادیبان، بر مبنای همین منطق، خود را ضامن صلح داخلی و تداوم دولت می‌دانستند. آن‌ها معتقد بودند که وظیفه‌ی اصلی‌شان جلوگیری از بی‌نظمی و انقلاب است.

ادیبان استدلال می‌کردند که حضور آن‌ها در رأس قدرت، نه‌تنها حق طبیعی حاصل از برتری اخلاقی و علمی است، بلکه برای حفظ وحدت و جلوگیری از شورش نیز ضروری است. آن‌ها بارها در متون رسمی هشدار می‌دادند که کنار گذاشتن ادیبان از قدرت، معادل است با باز شدن دروازه‌های هرج‌ومرج. این استدلال که تنها یک طبقه‌ی فرهیخته و بااصالت اخلاقی می‌تواند تعادل میان فرمان و اطاعت را حفظ کند، مشروعیتی بی‌بدیل برای حضور ادیبان در نظام سیاسی ایجاد می‌کرد. وبر در مورد این نقش ادیبان و تلقی همه‌ی اقشار سیاسی مختلف چین پیرامون آن‌ها، گفتگویی میان یک سردار جنگی نامدار و صاحب‌سبک و یک ادیب در دولت فئودالی امپراتور وِی بر سر تصاحب مقام نخست‌وزیری بازنشر می‌کند: « پس از اینکه ادیب به این مقام (نخست‌وزیر) دست یافت و میان آن دو مشاجره‌ای سخت درگرفت، ادیب قبول داشت که او نه می‌تواند به شیوهی آن سردار، جنگ را رهبری کند و نه وظایف سیاسی را همانند او انجام

دهد. اما هنگامی که سردار با توجه به این سخنان اظهار داشت که او فردی شایسته‌تر است، ادیب گفت که خاندان امپراتور را خطر انقلاب تهدید می‌کند و سردار بی‌درنگ پذیرفت که ادیب برای جلوگیری از این خطر، شایسته‌تر از اوست.»[1] این گفتگو تا حد زیادی نشان‌دهنده‌ی موقعیت منحصربه‌فرد و وحدت‌بخش ادیبان در چینِ آن دوران است.

موفقیت ادیبان در حفظ موقعیت و منزلت خود در ساختار سیاسی چین، تا حد زیادی مدیون پیوند ناگسستنی آن‌ها با آیین کنفوسیوسی بود. برخلاف دیگر مکاتب فکری چین باستان، کنفوسیوسیسم نه‌تنها به اخلاق فردی و خانوادگی توجه داشت، بلکه طرحی سیاسی برای سازماندهی حکومت، جامعه و رابطه‌ی میان حاکم و محکوم عرضه می‌کرد. ادیبان، با تکیه بر این ایدئولوژی، خود را نه فقط مجری سیاست، بلکه حافظ نظم کیهانی معرفی می‌کردند.

در کنفوسیوسیسم، مفاهیمی مانند «فرمان آسمانی» (Tianming)، «پسر آسمان» (لقب امپراتور) و «وفاداری فرزندی» (Xiao) به‌عنوان ستون‌های اصلی نظم اجتماعی معرفی می‌شوند. ادیبان، این مفاهیم را به زبان سیاست ترجمه می‌کردند و از آن‌ها برای توجیه اطاعت از حکومت، پذیرش سلسله‌مراتب و تداوم وحدت ملی بهره می‌گرفتند. از نظر آن‌ها، امپراتور تنها زمانی شایسته‌ی حکومت است که در چارچوب اصول اخلاقی کنفوسیوسی عمل کند؛ و در عین حال، مردم موظف‌اند به شرط وجود این اخلاق، وفادار باقی بمانند.

۱. ماکس وبر، دین، قدرت جامعه، صفحه ۴۸۸

ادیبان، در مقام آموزش‌دهندگان نسل‌های جدید، کنفوسیوسیسم را نه فقط در دیوان‌ها، بلکه در مدرسه‌ها، خانواده‌ها و حتی ادبیات عامه ترویج می‌کردند. آن‌ها متون کلاسیک چون «گفتارهای کنفوسیوس»، «منسیوس» و «کتاب شعائر» را در مرکز آزمون‌های حکومتی قرار دادند تا تنها کسانی که بر این سنت‌ها مسلطاند به ساختار قدرت راه یابند. بدین ترتیب، ورود به سیاست مشروط به پذیرش ایدئولوژی کنفوسیوسی می‌شد و این انحصار ایدئولوژیک، به تثبیت موقعیت ادیبان و امکان ایجاد وحدت سیاسی و فرهنگی در چین باستان یاری می‌رساند.

آن‌ها بارها در متون رسمی هشدار می‌دادند که کنار گذاشتن ادیبان از قدرت، معادل است با باز شدن دروازه‌های هرج‌ومرج. این استدلال که تنها یک طبقه‌ی فرهیخته و بااصالت اخلاقی می‌تواند تعادل میان فرمان و اطاعت را حفظ کند، مشروعیتی بی‌بدیل برای حضور ادیبان در نظام سیاسی ایجاد می‌کرد.

نتیجه‌گیری

مروری بر نقش ادیبان چینی در تاریخ امپراتوری چین، آن‌گونه که ماکس وبر آن را تحلیل کرده، نشان می‌دهد که این طبقه، نه‌صرفاً بخشی از ساختار دیوانی، بلکه نیرویی مؤثر در طراحی و استمرار نظم سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و در یک کلام، ستون‌های تأسیس دولت در چین بوده‌اند. ادیبان، با اتکا به

سنت کنفوسیوسی و عقلانیت بوروکراتیک سنت‌گرا، توانستند سازوکارهایی را بنا کنند که در آن، قدرت از مسیر پاسداشت آیین و آموزش هدایت شود و زور و خشونت، به‌عنوان تنها ابزار ایجاد نظم و استقرار در یک جامعه معرفی نشوند.

آن‌ها با خلق نوعی زبان مشترک میان قدرت و مردم، ایجاد معیارهای مشترک برای شایستگی سیاسی و ترویج مفاهیم اخلاقی در سراسر جامعه، نقش واسطه‌ای را ایفا کردند که هم مشروعیت امپراتور را تضمین می‌کرد و هم انسجام اجتماعی را حفظ می‌نمود. امپراتورهای متوالی، با وجود تغییر سلسله‌ها، همواره به ضرورت همکاری با ادیبان آگاه بودند؛ چراکه نبود این طبقه به‌معنای تهی‌شدن ساختار قدرت از عقلانیت، مشروعیت و نظم بود.



میزگرد

سید جواد طاهایی؛ دانش‌آموخته دکترای علوم سیاسی دانشگاه تهران

عطاءالله بیگدلی؛ پژوهشگر ارشد مطالعات تمدنی

نظریه‌ی دولت در ایران پس از انقلاب اسلامی ۵۷




عنوان این جلسه، پرسش از نظریه‌ی دولت در انقلاب اسلامی ۵۷ بوده و این سؤال را با رهیافتی ایجابی در انقلاب دنبال می‌کنیم.

در پاسخ به سؤال از چرایی این طرح پژوهشی باید بگوییم که پرسش از دولت، امروز هم زمینه‌ای جهانی دارد و هم دلایلی مخصوص به جامعه و کشور ما. امروز، پایان ایده‌ی تمرکزگرایی و آغاز دوره‌ی شبکه در همه‌ی عرصه‌های رسانه و قدرت و اخلاق، محور بحث‌های عمده‌ای در محافل تحلیلی و اندیشه‌ی جهانی است. طبیعتاً دولت که همواره یادآور نوعی وحدت و جهت بوده، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مظاهر مرکزگرایی نیز با بحرانی یا پرسشی وجودی مواجه خواهد بود. صحبت از دولت حداقلی یا دولت تنظیم‌گر، جهانی‌شدن، نظریه‌پردازی درباره‌ی جنبش‌های اجتماعی بی‌سر، نشان از این دارد که امروزه صحبت از دولت‌خواستن، گویی سخت‌تر از گذشته شده و برقراری نسبت با دولت، نهایتاً همزیستی مسالمت‌آمیز است و نه یک میل و ایجاب.

گویی حتی نمایندگی حوزه‌ی عمومی و اراده‌های عمومی نیز دیگر در دولت تکون نمی‌یابد و مدعیان جدیدی از راه رسیده‌اند، تا حدی که برخی تحلیل‌ها، دولت را نه یک ضرورت همیشگی و طبیعی جامعه‌ی بشری، بلکه تنها یک دوره و مرحله در تجربه‌ی تاریخی می‌دانند.

بُعد دیگر ضرورت پرسش این جلسه، تحلیلی تازه از انقلاب اسلامی ۵۷ است. در همه‌ی سال‌های بعد از انقلاب اسلامی، کم‌وبیش و در سال‌های اخیر به‌صورت جدی‌تر، انقلاب مردم ایران به‌عنوان یک «نه» بزرگ و با رهیافتی سلبی روایت شده است. تحلیل‌های مختلف درباره‌ی علت وقوع یا پیام این خیزش بزرگ، در این باره با هم مشترک بوده‌اند: انقلاب یک «نه» به بی‌عدالتی و تبعیض، یک «نه» به تجدد و غرب‌گرایی، یک «نه» به استبداد و دیکتاتوری، یک «نه» به وابستگی و عدم استقلال ملی و خوانش‌هایی از این دست، انقلاب را از بُعد سلب بزرگی که رقم زد دیده‌اند. اما در سال‌های اخیر، با بازسازی چهره‌ی پهلوی دوم و روایت انقلاب به‌عنوان یک جنون و هیجان جمعی ایرانیان، این تردید درباره‌ی اینکه آیا در این انقلاب بُعدی ایجابی و طرحی سازنده نیز حاضر بوده یا خیر، پررنگ گشته است.

از این حیث، مقایسه‌ی انقلاب اسلامی با اتفاقات ۱۴۰۱ ممکن و موجه شده و وجود نیروی تخریب بدون آینده و چشم‌اندازی روشن، مقتضی و ضروری فرض شده است. اما آنچه در پیش‌فرض سؤال این جلسه وجود دارد، مبنی بر تمایزگذاری میان یک انقلاب با دیگر حرکت‌های اعتراضی و سلبی است. آنچه یک انقلاب را با اختلال در سیستم، اغتشاش در روند، شورش و اعتراض متمایز می‌کند، نه وجود یک رهبر در رأس این حرکت‌هاست و نه میزان تأثیر و ضربه‌ای که به تعادل موجود وارد می‌سازد، بلکه مفهوم انقلاب اساساً به

انتقال و تبدیل وضعیت از یک شکل و محتوا به شکلی و محتوایی جدید است. از تعبیر انقلاب در علوم، تا انقلاب‌های فرهنگی یا سیاسی، می‌توان این اشتراک را در همه دید که انقلاب، نه‌فقط تخریب یا محو یا نابودی تعادل و وضعیت قبلی، بلکه طلیعه‌ی وضعیتی جدید است. از این‌رو، این عنصر به‌عنوان لازمه‌ی انقلاب، این پرسش را درباره‌ی هر رخدادی که مفهوم انقلاب بدان اطلاق شده باشد، مجاز می‌داند که بُعد سازنده و وجه ایجابی این رخداد چیست؟ انقلاب، نه عبور از یک وضعیت به بی‌وضعی، بلکه استقرار یا حداقل تلاش و عزم برای استقرار وضع و معادلاتی جدید است.

بنابراین توضیحات، در ضرورت‌های امروز برای این پژوهش، ما با این پرسش جلسه را آغاز می‌کنیم که تصویر یا طرحی از دولت، که توده‌ی مردم یا نخبگان انقلاب اسلامی ۵۷ بر استقرار و دستیابی به آن همت گماشتند، حاوی چه جزئیات و جهتی است؟



دکتر سید جواد طاهایی: بسم الله الرحمن الرحیم.

ابتدا مدد می‌گیریم از ساحت ربوبی حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف.

امام خمینی رحمه‌الله فرمودند انسانی که بعد از انقلاب اسلامی پدیدار شد ارزشی بالاتر از خود انقلاب دارد. این حرف امام حرفی فلسفی بود و ای کاش یاسپرس آن را می‌شنید. همین که اشخاصی همچون شما، برگزارکنندگان این جلسه که همگی با فاصله‌هایی چندین ساله از وقوع انقلاب، همچنان درگیر معنای این تحول بوده و به دنبال کشف آن هستید مؤید آن حرف امام خمینی

است. رفیق شهید من، سید محمد، در وصیت‌نامه‌ی خود نوشت: من در راه جاودانه‌ای گام نهاده‌ام که انتهای آن حاکمیت مستضعفان بر جهان است. این جمله مال سال ۶۰ هست؛ اما امروز هم فحوای پرسش و کلام شما چیزی از جنس درکی است که همان بسیجی شهید داشت و از همین جا باید به عظمت آن پدیده‌ای که شما ملتفت آن شدید نیز پی برد.

نکته‌ی دوم؛ ما در قرن بیستم شاهد انواع و اقسام تحولات اجتماعی بودیم. کودتاها، چه نظامی، چه کاخی، شورش‌های کور دهقانی، اعتصابات کارگری، اعتراضات دانشجویی و ... . ما تمام تحولات را در قرن بیستم داشتیم؛ ولی مطلقاً، این را دارم از خانم هانا آرنت اشاره می‌آورم، در قرن بیستم ما انقلاب نداشتیم. در ایران انقلاب رخ داد. انقلاب در ایران به نظر من از اسلامی بودنش هم مهم‌تر است؛ چرا که آن وجه اسلامی یک حالت رتوریک دارد.

این وجه اسلامی بیشتر از جهت تضعیف گفتمان کمونیست‌ها پر رنگ شد و برای عقب راندن آن‌ها این نام و الحاق جا افتاد. اما خود انقلاب خیلی مهم است. انقلاب امری فضیلت‌آمیز است و از همین رو جامعه‌شناسی ندارد، بلکه فلسفه دارد. برای انقلاب به دنبال شرایط اجتماعی ایجاب‌کننده نباید باشیم، بلکه یک چیز فی‌ذاته است و به خودی خود معنا دارد. بله! بهانه و محرک وقوع داردف اما به دنبال علت تام نباید بود.

انقلاب وقتی جاری شد، ما می‌توانیم ببینیم و تنها بعد از گذشت مدتی است که می‌توانیم درکش کنیم؛ و این امر عظیم در ایران رخ داد. هم آدم‌های این امرِ عظیم، عظیم‌اند که خود را درگیر این

تحول می‌کنند و به درک‌های اولیه قانع نمی‌شوند و هم خود انقلاب مهم است.

بنابراین من پیشنهاد می‌کنم که گفتگوی ما حول محور ستایشگری باشد، هم نسبت به این تحول که ما را متحیر کرده و هم خود مایی که درگیر آن هستیم و به راحتی از کنارش رد نشدیم. ما اسیر جامعه‌شناسی آن تحول نشدیم چرا که اجازه نمی‌دهد ما فیلسوف آن شویم. البته ما با فکر کردن داریم زمینه‌سازی می‌کنیم که شاید این انقلاب فیلسوف خودش را همچون هگل و هایدگر بیابد و ما او را بخوانیم. بنابراین پیشنهاد دارم فضای جلسه را ستایش برانگیز و فلسفی کنیم برای شناسایی دو چیز: اول کبیر بودن انقلاب ۵۷ و دوم کبیر بودن آدمی که بعد از این انقلاب زاده شد. به عقیده من هر دوی ما (من و آقای بیگدلی) با وجود اختلاف نظرها، از یک رحم متولد شده و فرزند یک تحول هستیم.

مجری:

اینطور به نظر می‌رسد که شما آن ژن و بنیاد دولت جدید برآمده از انقلاب را با کمک یک تحول انسانی بنا دارید توضیح دهید. خب توضیح دهید که این آدم جدید چه دولت جدیدی می‌سازد؟ یعنی امتداد و نتیجه این تحول حمایت از چه دولتی یا بر نتافتن چه دولتی خواهد شد؟



دکتر سید جواد طاهایی: این آدم جدید، خالق یک سیاست جدید، یک public sphere است، اما خالق

یک دولت جدید نیست. چرا؟ زیرا فراتر از این مفاهیم است؛ این آدم جدید بزرگ‌تر از دولت است. مقصود از واژه‌ی «دولت» نیز هم‌زمان، «حاکمیت» و جایگاه پادشاه و حکومت و سازمان اداره‌کننده است و چیز دیگری بیش از آن منظور نیست.

این آمریکایی‌هایی که بیش‌ازحد انرژی و پروتئین مصرف کرده‌اند، دخالت می‌کنند و این مفاهیم کلاسیک را متکثر می‌سازند. حتی می‌گویند ما Administration داریم، حکومت‌گری داریم، اداره‌ی امور عمومی داریم و مدام این مفاهیم را مغشوش می‌کنند. این سادگی را قربانیِ یک تکثّر غیرفضیلتمندانه می‌کنند.

در مورد حاکمیت، ژان بُدَن بسیار تأکید می‌کرد که به‌لحاظ مفهومی، موضوعی مهم است. من نمی‌بینم که در ایران بر حاکمیت تأکید زیادی شود. در ایران، آنچه توجه برمی‌انگیزد، «حاکمیت» است نه «حکومت» (به معنای اداره‌ی امور عمومی). حکومت‌گری در ایران با سایر نقاط جهان شباهت دارد، زیرا آب و نان و غریزه و خور و خواب و نیازهای مشابه، دغدغه‌هایی مشترک پدید می‌آورد. بنابراین، همه‌ی حکومت‌های جهان در این جنبه‌ها شبیه یکدیگرند. امّا در قلمرو حاکمیت است که ملت‌ها از هم متفاوت می‌شوند؛ چراکه هر حاکمیت، حاصل ترجمه‌ای قومی و محصول تاریخی جداگانه است. از این رو، دولت به معنای «حکومت» در ایران، موضوعی نیست که برای بحث، اهمیت ویژه‌ای بیابد.

پس از انقلاب اسلامی، یک فضای عمومی از تعاملات میان افرادی که دیگر همان آدم‌های سابق نبودند، پدید آمد و این را «جمهوری» می‌نامیم. این موضوع را بیشتر توضیح خواهم داد.

مجری:

بفرمایید. همین مقدمه را ادامه دهید.



دکتر سید جواد طاهایی: با توجه به توضیحاتی که بیان شد، بحث بر سر نظریه‌ی دولتِ انقلاب اسلامی و مسیرها، چالش‌ها و شکل این دولت است؛ دولتی که ویژه‌ی انقلاب اسلامی باشد. نظریه‌ی دولتِ انقلاب ایران با یک بحث سلبی آغاز شده و در ادامه جهت پیدا می‌کند.

چون انقلاب ایران از متنِ تاریخ دولتِ شبه‌مدرن ایرانی برخاسته است -یا شاید بتوان گفت روایت خاورمیانه‌ایِ ملت -دولتِ مدرنِ دموکراتیکِ اروپایی از آنجا آغاز شده است- که تاریخش همان تأسیس دولت دولت مطلق[1] است و مبنا را می‌توان سال ۱۳۰۴ و دولت رضاخانی دانست، و از سوی دیگر، چون این دولت، یکی دو بار آن را «ناک‌داون» کرده، یعنی برخی از نهادهای انقلابی‌اش را دولت شبه‌مدرن محو ساخته است (برای مثال جهاد سازندگی را از میان برده و دیگر نهادهایی را تضعیف کرده)، پس دولت ویژه‌ی انقلاب اسلامی، هر شکل و مسیری که داشته باشد، در دیالوگ یا در تنش با همان دولتی که رضاخان بنیان گذاشت، قابل درک است.

این، آغاز و مقدمه‌ی فهم دولتی است که انقلاب اسلامی، اگر بنیان‌گذارش هم نباشد، حاوی آن است. اما مهم‌ترین حقیقت درباره‌ی این دولت، آن است که ما چیزی از آن نمی‌دانیم! چرا؟ زیرا

1. Absolute Government

تاریخ آن تا حدی تاریخِ متوقف است و وضوح ندارد. بااین‌حال، این دولتِ انقلاب اسلامی -که فعلاً نظریه‌ی دولت انقلاب اسلامی است- یک تمایل واقعی محسوب می‌شود، گرچه هنوز عینیت سیاسی ندارد؛ زیرا برای آن خون داده شده و از اشک و عرق و آه، هر سرمایه‌گذاریِ لازم برای این امید و تمایل صرف شده است. امید، موضوع بسیار مهمی است. یعقوب پیامبر می‌گوید: «امیدِ شدید، همان دانستن است.»

دوستان بسیاری گمان می‌کنند که تراکمِ انسان‌های مؤمن و حزب‌اللهی برای پیشبرد پروژه‌ی دولتِ انقلاب اسلامی دیگر وجود ندارد؛ همه کشته شده‌اند. هر تحولی که رخ می‌دهد، جمعی از آنان از میان می‌روند. برای مثال، در عملیات‌هایی که در دفاع مقدس روی می‌داد، من با چشمان خود می‌دیدم که هر بار، عده‌ای از حزب‌اللهی‌های ناب از میان می‌رفتند و تعدادشان کاهش می‌یافت. نسخه‌ی عدیلِ قاسم سلیمانی دیگر دیده نمی‌شود، واقعاً رفته که رفته.

ولی حقیقتی اساسی وجود دارد: انقلاب اسلامی و نهادهای آن، پیش از این تضعیف، اساساً از «عدم» به وجود آمده بودند. همچنان‌که شرایط ظهور انقلاب را دشمنان ما ایجاد کردند، چه‌بسا شرایط وجودیِ نهادهای آن را نیز بتوانند به همین نحو پدید آورند.

در اینجا سخن مهمی مطرح می‌کنم که از آرنت آموخته‌ام، و شاید او هم از هایدگر گرفته باشد: آن سپهر عمومی و فضای مردمی که در پرتو و یا هم‌زمان با فعالیت نهادهای انقلابی آغاز شد،

بسیار شبیه فضای «جمهوری[1]» است؛ گویی معنایی باستانی احیا شده، زیرا جمهوری در اصل، «دولت» نیست، بلکه بیش از آن، فضایی از تعاملات آزاد میان افراد آزاد است؛ افرادی که مسئولیت را پذیرفته‌اند، امر مهم را اراده کرده‌اند، اراده‌ای استعلایی را تحقق بخشیده‌اند و به این ترتیب، اراده کرده‌اند که از طبیعت فراتر روند و فضیلت‌مندانه زندگی کنند، و مسئولیت زندگی جمعی خود را بر عهده گیرند. جمهوری، فضایی از این‌گونه آدم‌هاست.

در این فضا، یک دولتِ خاصِ جمهوری نیز بخشی از این سپهر است، اما همه‌ی آن نیست. متأسفانه کل اندیشه‌ی کلاسیک (که ما معنای جمهوری را از آن آموخته‌ایم) درباره‌ی دولتِ ویژه‌ی جمهوری یا دولتِ جمهوریانه سکوت کرده‌اند. در متون، بیشتر درباره‌ی «اجتماع جمهوری» سخن گفته‌اند تا درباره‌ی «دولت جمهوری». طبیعی است که ما نیز درباره‌ی دولتِ جمهوری اسلامی چندان نظریه‌ای در دست نداشته باشیم، زیرا شرایط زندگیِ مدرن ایجاب نمی‌کند که جدی‌تر درباره‌ی تاریخِ جدیدِ انسان- که در ایران آغاز شده است- بیندیشیم.

اینجا می‌خواهم بگویم که این نهادِ انقلاب اسلامی (که ما متهم به کم‌اهمیت دانستن آن هستیم و دقیقاً نمی‌دانم خطاب این اتهام به چه کسی است) اوجِ تحرکِ انسان ایرانی در تمام تاریخ اوست. البته این انسان، پیش‌تر نیز واقعیت‌هایی چون انقلاب مشروطه -که از نظر «آغازگونگی» عظمت بزرگی دارد - یا نهضت مرحوم مصدق را خلق کرده که ستایش‌برانگیزند، اما تحولات

1. Republic

پیشین همچون قنات‌ها- که اوج نبوغ ایرانی توصیف شده- تدریجی و واکنشی بودند؛ یعنی طرفی ما را آزار داده و ما واکنش نشان داده‌ایم. این تحولات، خلاقه و ناگهانی و آفرینشگرانه نبودند؛ در نتیجه طبیعی بودند و انسانی، به معنای متعالی آن، محسوب نمی‌شدند.

بنابراین، متعلَّقِ نهادهای انقلابی، «دولت» نیست، بلکه «سیاست» است؛ یعنی سپهر عمومی که دولت تنها بخشی از آن به شمار می‌رود. اما در واقعیت، تاریخ نهادهای انقلابی، تاریخی پنهان است.

همه می‌دانیم که استبعاد شدیدی برای احیای نهادهای انقلابی وجود دارد، اما حتی اگر این استبعاد واقعی، ملموس، قابل دفاع و معقول به عقل سلیم باشد، مرگ چنین نهادهایی برای انسان، منصفانه نیست؛ زیرا این نهادها نشانه‌ی عظمت‌اند. انقلاب، تجسم همه‌ی فضائل تاریخ یک ملت در یک لحظه است و نهادهای انقلاب نیز فرزندان بلاواسطه‌ی چنین تحولی‌اند. انقلاب اصولاً برای تأسیس است، پس نهادهای ذاتیِ پس از آن نیز برای تأسیس آزادی و نهادینه کردن آزادی‌اند. به این معنا که من انسانی هستم که دیگر درون تاریخم نیستم، بلکه بر تاریخم ایستاده‌ام. چنین هدف بزرگی نمی‌تواند تصادفی و بی‌معنا باشد و بی‌شک از اصالت و درون‌بودگیِ ویژه‌ای برخوردار است و از این رو، امکان حیات دوباره دارد.

در اشاره‌ای به سنت یک‌صد ساله‌ی ملت-دولتِ مدرنِ خاورمیانه‌ای (که اصطلاحی متناقض است: بیابان‌های خاورمیانه و ملت-دولت مدرنِ اروپایی؟!) باید گفت: دولت مدرن ایرانی (که

نسخه‌ای از آن را رضاخان ایجاد کرد) تناقضی است که هم اروپایی و هم ایرانی است و در نتیجه نه ایرانی است و نه اروپایی. در اروپا، این دولت عمدتاً حاصل برخورد نیروهای واقعی است؛ نیروهایی برخاسته از عقاید و منافع، چه خون‌هایی که در طول صدها سال ریخته شده و یک تاریخ واقعی را رقم زده است. اما در ایران، این دولت عمدتاً تاریخی فکری دارد؛ بر پایه‌ی نیروی اقناع عقیدتی که در مردم و نخبگان معاصر پدید آورده، تاریخ خود را ساخته است. در واقع، ملت-کشورِ مدرن در ایران، یک ایدئولوژی است یا واقعیتی که دو ایدئولوژی را الهام می‌بخشد: در رفتارهای خارجی، انفعال از ناسیونالیسم را و در رفتارهای داخلی، انفعال از ارزش‌های لیبرالی چون مشارکت، تحزب، نظام اکثریت و علم (Science) را.

پیشنهاد من این است که توافق کنیم این دولتی که مقدّرات ما در دست آن است، روا و شایسته است که روایت غیرایرانی‌اش از دولت ایرانی محو شود؛ هم ایده و هم سازمان مدیریتی و شیوه‌ی حکومت‌گری آن. باید بکوشیم این تاریخ نسخ گردد. هرچه تحقق این هدف دشوارتر باشد، هنگام تحقق، تابناک‌تر، شکوهمندتر و واقعی‌تر خواهد بود. چرا واقعی‌تر؟ زیرا تجربه‌شده‌تر خواهد بود و برای آن هزینه، وقت و انرژی صرف شده است. بدین‌سان، «سیاست» و «دولت»، باید به نظمی سیاسی بینجامند که برآمده از اراده‌ی ما برای استقرار مجدد سیاستی برخاسته از نهادهای انقلابی باشد (سیاستی ملی یا قومی، برگرفته از اهمیت و نقش نهادهای قومی). شاید این هدف دور و حتی به‌ظاهر ناممکن باشد، اما به قول ماکس وبر: «تا زمانی که به ناممکن حمله نکنی، امر ممکن پدید نمی‌آید.» یعنی اگر تنها آنچه بالفعل موجود است را اجرا کنیم، کار مهمی

انجام نداده‌ای؛ هنر این است که آن‌قدر بر سنگ خارا بکوبی تا بتوانی تندیسی را که دوست داری، خلق کنی.

مجری:

درباره‌ی مفهوم نهادهای انقلابی که چند بار در صحبت‌ها اشاره فرمودید یک توضیحی می‌دهید؟ مشخصاً مصداق و مدلول این مفهوم چیست در واقعیت؟



دکتر سید جواد طاهایی: نهادهای انقلابی، نهادهایی هستند که نه به‌وسیله‌ی دولتِ جمهوری اسلامی، بلکه بلافاصله به‌واسطه‌ی تجربیات انقلاب اسلامی برای حل مشکلات ناشی از ظهور انقلاب در ایران ایجاد شدند. مشخصه‌ی این نهادها آن است که خودجوش، محصول ابتکار عمل یا برآمده از آزادی‌اند و چندان دارای جهت‌گیری هوشمندانه‌ی شدید نیستند. این نهادها تمایل به نهادینه‌شدن دارند، حتی تا حدی تمایل به بروکراسی، امّا حس آزادی در آن‌ها نیرومند است و از این رهگذر، حس شجاعت، ابتکار عمل و قدرتِ اقدام در آن‌ها بسیار بالاست.

شما آشکارا دیدید که کمیته‌های انقلاب اسلامی -که چندان نیز مورد قبول ما نبودند و طبقه‌ی متوسط مدام آن‌ها را به تمسخر می‌گرفت- به‌مراتب موفق‌تر از نهادِ معادل خود عمل می‌کردند. همه‌ی ما می‌دانیم که سپاه پاسداران مؤثرتر از ایران دفاع کرد. همه‌ی ما دیدیم که جهاد سازندگی پیش از انحلال، بهتر از وزارت

کشاورزی به روستاها می‌رفت و امر سازندگی را پیش می‌برد.

این شواهد نشان می‌دهد که یک عنصرِ عقیدتی -که خودِ آن عقیده و شدت و قدرتِ عمل، منسوب به حس آزادیِ پس از انقلاب است- در این نهادهای انقلابی وجود دارد که عامل هویت‌بخش و مشخص‌کننده‌ی آن‌هاست.



از سرِ بحث حضرت‌عالی آغاز می‌کنم. ما با معضلِه‌ی دولت -و حالا در آن حوزه‌ی مطالعاتی که برای من جذاب‌تر است، بیشتر با معضلِه‌ی تمدن- به‌معنای اصولی‌اش روبه‌رو هستیم. زیرا تمدن، همان مقیاس و ابعاد بزرگِ تمرکز و جهت است که شما به آن اشاره کردید. یعنی ما از عصرِ همان جهت‌ها و وحدت‌های کلان، یا به‌عبارتی از عصرِ تمدن‌ها، در حال گذر هستیم و به عصری وارد شده‌ایم که اساساً مسأله‌ای وجودی پیدا کرده است؛ به این معنا که فلسفه‌ی وجودی تمرکز، جهت و تمدن زیر سؤال رفته است.

چرا چنین رخ داده؟ ایده‌ی کلاسیکِ مدنی‌بودنِ طبیعتِ انسان در عصر جدید با چالش مواجه شده است. شاید یکی از مهم‌ترین علل، ظهور نسلِ تازه و متفاوتی از فناوری باشد که امکان زیستِ فردی‌تری را برای ما فراهم کرده است. یعنی ما با زندگیِ فردی نیز می‌توانیم بقا داشته باشیم و از میان نمی‌رویم، حال آنکه تمدن همواره به ایده‌ی بقا نزدیک بوده است. شهر همیشه با ایده‌ی بقا همراه بوده، و حتی پس از ایده‌ی بقا، ایده‌ی فضیلت و کمال نیز در دهه‌های گذشته، در زندگیِ فردی، با امکان و سرعت بیشتری، به مدد فناوری برای ما فراهم شده است.

به بیان مارکسیستی، تحولات فناورانه در حوزه‌ی تولید کاری کرده که ما دیگر برای تغذیه‌ی خود، وابسته به یکدیگر نباشیم. در نتیجه، زندگی اجتماعی و به تبع آن، دولت و تمدن، در چند دهه‌ی آینده با خطرِ از دست دادنِ ضرورتِ وجودیِ خود روبه‌رو خواهند شد. به‌عبارتی، این تحولات اساساً پیوند را بی‌معنا می‌سازند.

اگر با ظهورِ ماشین‌های پیشرفته‌تر -که نه‌تنها غیرتهاجمی بلکه همراه‌تر و داناتر نیز هستند- بتوانید نیازهایتان را برطرف کنید، دیگر چه نیازی به همزیستی با همنوعان دارید؟ من احتمالاً ترجیح می‌دهم با یک ماشین زندگی کنم و کیفیت زندگی بهتری داشته باشم، و حتی شاید در آینده، انسان ترجیح دهد با ماشین تشکیل خانواده دهد. شاید این نخستین‌بار در تاریخ جهان باشد که امکان زندگیِ فردیِ کامل، بی‌نیاز از دولت، مردم و ساختار اجتماعی فراهم شده است.

در طول تاریخ، حتی کلبیون به‌عنوان کلاسیک‌ترین مخالفان اجتماع، دولت و تمدن، خیلی زود جای خود را به رواقیان دادند که به این حقیقت پی بردند که اساساً امکانِ طبیعی برای زندگیِ بدون اجتماع وجود ندارد؛ پس بهتر است عوارض آن را اصلاح کنیم. بنابراین، بار دیگر این پرسش به شکل یک پروبلماتیک جدی بازمی‌گردد که: دولت چگونه ممکن است؟ و آیا ما اساساً دولت را می‌خواهیم یا خیر؟ به بیان دیگر، دوباره این پرسش بسیار کلاسیک که دو یا سه هزار سال پیش مطرح شد، اکنون پیش روی ماست که آیا همزیستی و دولت برای بشر ذاتی است یا امری عارضی؟

البته این خبر خوبی است برای دکتر طاهایی و اندیشمندانِ

علم سیاست و این حوزه که همواره، هنگامی‌که مسأله به بحرانی‌ترین حالت خود می‌رسد، بزرگ‌ترین متفکران آن حوزه دوباره ظهور می‌کنند و مسأله را از بنیان‌های اصیل و وجودی‌اش به پرسش می‌گیرند. گویی یک بار دیگر بنا می‌شود، یا شاید هم فرو می‌پاشد. در این نقطه است که فیلسوفِ مؤسس یا فیلسوفِ منحل‌کننده ظهور می‌کند؛ مثلاً هگل، که بیشتر فیلسوفِ منحل‌کننده است، مدرنیته را منحل ساخت.

مجری:

این عصری که آن را وصف کردید، از پیش از انقلاب آغاز شده است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله! آغاز این جریان به قرن هجدهم بازمی‌گردد، اما اوج آن متعلق به پس از جنگ جهانی دوم است. ایده‌ی برپایی «بهشت» در نگاه انسانِ قرن هجدهم، بر این فرض استوار بود که شما بی‌نیاز از دولت و تمدن هستید و بقا و فضیلتتان به یکدیگر وابسته نیست؛ بلکه نیرویی کلی این نیاز را تأمین می‌کند و شما با آن نیروی کلی به‌طور مستقیم در ارتباطید. این ایده قرار است در زمین محقق شود، بی‌آنکه اجتماع و تاریخ داشته باشید تا مثلاً عبرت بگیرید و بسازید و پیش بروید؛ زیرا تمامی روابط، با آن حقیقت، طولی‌اند و روابط عرضی قطع می‌شوند.

من بر این باورم که ایده‌ی جهانِ جدید، در شکل سکولارش، همان بازتولید این ایده است و بسیاری از تحولات جهان معاصر -مانند تغییر ساختار تولید یا پیدایش هوش مصنوعی و...- ذیل همین رویا رخ داده‌اند. اساساً، از قرن هجدهم، فناوری ابزار ساخت بهشت شمرده شد و در طول زمان با فرآیندی پیوسته دگرگون شد. پنج یا شش فناوریِ پیشرانِ امروز نیز عمدتاً تحت همان ایده پیشرفت کرده‌اند: در علم ژنتیک، ایده‌ی بقا فعال است و شما در «بهشت» بقا و سلامت خواهید داشت؛ یا در علوم شناختی و علوم سرعت. شاخه‌ای مهم از علوم که به مقوله‌ی شتاب می‌پردازند. اینها هر یک توضیحات مفصل دارند، اما ایده‌ی بنیادی همان است.

نکته‌ی دوم، درباره‌ی مسأله‌ی ایران و انقلاب اسلامی است. اندیشمندان ما دو سطح ارتباط با این رخداد برقرار کرده‌اند. سطح نخست، رویکرد علمیِ متعارف است که با استفاده از علوم موجود -جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، چارچوب‌های نظری و روش‌های رایج- می‌کوشد مسأله را تبیین کند؛ یعنی توضیح دهد که انقلاب اسلامی چه رخدادی بود؟ مردم ایران چه می‌خواستند؟ علل، ریشه‌ها و زمینه‌های تاریخی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی وقوع انقلاب ۱۳۵۷ چه بودند؟ هدف و غایت این انقلاب چه بود؟ و پس از آن، کارنامه‌ای از جمهوری اسلامی ارائه دهد که آیا منطبق بر آن اهداف بوده یا نه. تقریباً همه‌ی آثاری که در این فضا نوشته شده‌اند در همین سیاق جای می‌گیرند.

سطح دوم، رویکردی است که انقلاب را به‌معنای «تأسیس» و یک امر پیشاعلم و پیشازبان می‌داند که هنوز زبانش گشوده

نشده است؛ یعنی علمی و زبانی ویژه می‌طلبد و از تمرکزش انفجاری روی داده که تا سرد شود و ساختارها و زبان مختص خود را بیابد، زمان می‌برد. به باور این رویکرد، علوم موجود، چارچوب‌های نظری رایج و زبان و اصطلاحات کنونی برای توصیف این امرِ واقع‌شده‌ی «تکینه‌ی تأسیسی» کفایت ندارند. شرط لازم، ایجاد علمی است که بتواند آن را توصیف کند، و با علوم قدیمه نمی‌توان این واقعه‌ی تکینه‌ی جدید را تبیین کرد. این دیدگاه، فلسفی‌تر و دشوارتر است و بر ابهام و پیچیدگیِ مسأله تأکید دارد.

نمونه‌هایی نیز وجود دارند که در مرزِ میان این دو سطح قرار می‌گیرند؛ مانند آثار دکتر کچویان و استاد طاهرزاده که تلاش دارند همزبانی‌ای میان جدیدبودنِ مسأله و گفت‌وگو با جامعه‌شناسی متعارف ایجاد کنند. جناب دکتر موسی نجفی را نیز می‌توان در این طیف، البته نزدیک‌تر به رویکرد متعارف دانست؛ مثلاً کتاب ایشان درباره‌ی فلسفه‌ی انقلاب اسلامی و آینده‌ی ما، یا کتاب «انقلاب فرامدرن» به قلم دکتر نجفی و همکارشان. همچنین آقای افروغ، با کتاب «انقلاب اسلامی و مبانی بازتولید آن» جزو همین دسته‌اند. کتاب «حدیث پیمانه» دکتر پارسانیا نیز تلاشی است در این حوزه، گرچه در فضای سنت‌مند و نزدیک به رویکرد متعارف نوشته شده است.

به‌نوعی، دکتر طاهایی در انتهای طیفِ کسانی قرار دارند که بر نابسندگیِ همه‌ی زبان‌های علمی پیشین برای تبیین آنچه در انقلاب رخ داده، تأکید می‌کنند.

امجری:

این که شما می‌گویید حتی تا طرح مسأله امروز ما هم می‌تواند پیش برود و ما بگوییم که اصلاً سؤال طرح دولت در انقلاب اسلامی اشتباه است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله! این سوال در فضای متعارف معنا پیدا کرده است. وگرنه در آن فضایی که انقلاب، مساویِ آغاز یک جهان جدید است، ممکن است اصلاً یک واژگان جدید یا ساختار جدیدی که شاید اصلاً اسمش دولت نباشد بطلبد. کما اینکه تلاش‌هایی شده است و کسانی که سعی کردند مسأله را به زبان بیاورند، از واژه‌ها و مفاهیمی متمایز از «سیستم» و «حکمرانی» استفاده کرده‌اند.

مثلاً آقای سید ابراهیم رئوف موسوی روی مفهوم و واژه بسیج کلی کار کرده است. کتاب خود دکتر هم درباره پدیدارشناسی بسیجی شهید در این زمینه، دیدنی و خواندنی است. در حالیکه این تحقیقات در علوم انسانی متعارف خیلی بچسب و پذیرفتنی نیست.

اکنون می‌توان این سؤال را در سه سطح مطرح کرد: انقلاب اسلامی چرا رخ داده است، چه دولتی را می‌خواسته، و چه وجه ایجابی داشته است؟ این پرسش، ادبیاتی دارد که در آن می‌توان کاستی‌های نظری را توضیح داد؛ می‌توان در فضای کاملاً جدید توضیح داد، یا در همان فضای تلفیقی و بینابین که پیش‌تر اشاره شد -شامل آثار کچویان، پارسانیا، طاهرزاده و موسی نجفی- به

آن پرداخت. باید دید چگونه می‌توان هم جدیدبودن مسأله را لحاظ کرد و هم با زبان اجتماعیِ متعارف، ترکیبی برای روایت دولت امروز ایران به‌دست داد.

مجری:

اگر می‌توانید بحثتان را تکمیل کنید.



دکتر عطاءالله بیگدلی: به عقیده‌ی من، باید تفکیکی انجام داد که در کنش‌های اجتماعی کمک‌مان خواهد کردغ تفکیکِ میان «بدنه‌ی طبقه‌ی متوسط» و «جامعه‌ی ایمانیِ ایران». برای جامعه‌ی ایمانیِ ایران، تا حدّی روشن‌تر است که چرا انقلاب کرده، از دولت چه می‌خواهد، و وجوه سلبی و ایجابی آن چیست.

در سوی دیگر، بدنه‌ی طبقه‌ی متوسط -که من «جامعه‌ی ایرانیِ ایرانی» می‌نامم- یک مقدار کنش‌هایش فرق دارد. این بدنه، حدود ۶۰ تا ۷۰ درصد جامعه را تشکیل می‌دهد. از دل همین طبقه نیز گروه سومی بیرون می‌آید که «تجددخواهِ ایرانی» است و باید مورد توجه قرار گیرد. این امر قابلیت توضیح دارد و می‌توان در بخش بعدی بیشتر درباره‌ی آن سخن گفت.

ما در ۱۵۰ یا ۲۰۰ سال گذشته -یعنی از پسِ جنگ‌های دوم ایران و روس که در سال ۱۲۰۶ شمسی با عهدنامه‌ی ترکمانچای پایان یافت- دو تصمیم مهم گرفته‌ایم. اولاً؛ دولت به‌تدریج در اندیشه‌ی ایرانی مساوی با «استبداد» شد. ثانیاً؛ ما به سمت «ایده‌ی ترکیب» رفتیم؛ یعنی ترکیبی از سه‌گانه‌ی اسلامی، ایرانی و

غربی که بنیاد ترکیبِ جامعه و دولت در ایران شد.

یعنی به نحوی، دولتِ ناب برای ما امکان‌پذیر نیست و هر دولتی باید بتواند هر سه عنصر را تا حدّی حاضر کند. معضلِه‌ی دولت در ایران دقیقاً از این دو عامل شکل گرفته است: از یک سو، دولت با ایده‌ی استبداد همنشین شده است؛ یعنی هر نوع مداخله‌گری در جامعه‌ی ایران و تجمیع و جهت‌دهی، در نگاه جامعه‌ی ایرانی، به عنوان «استبداد» روایت می‌شود.

مجری:

سابقه‌ی وجود هر سه طبقه را به همان زمان جنگ ایران و روس بر می‌گردانید؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله، از همان آغاز تأسیس دارالفنون، این طبقات صورت‌بندی یافته‌اند؛ آن رویا و میلی که با عباس‌میرزا و جنگ‌ها آغاز شد، در فاصله‌ی ۳۰ تا ۴۰ سال پس از آن تکمیل شد. مرگ امیرکبیر در سال ۱۲۳۰ است. نقطه‌ی آغاز پروبلماتیکِ دولت در ایران همینجا است. این دو تلقی -دولت به‌مثابه‌ی استبداد و دولت به‌مثابه‌ی ترکیب‌گر سه مولفه- از همان زمان شکل گرفت. جامعه‌ی ایران سه دوره‌ی دولت را برای این ترکیب تجربه کرده است: قاجار، پهلوی و جمهوری اسلامی.

جامعه‌ی ایران در واقع، به دنبال دولتی است که بتواند هر سه عنصرِ هویتیِ اصلی را به یک جمعِ معقول برساند تا آرام بگیرد و بگوید: «بله، من همین دولت را می‌خواستم.» نقش دولت در

ایران، جمع‌کننده‌ی این سه عنصر باید باشد؛ یک بار با ایده‌ای ایرانی به‌دنبال ترکیب رفته‌ایم، یک بار با ایده‌ای متجدد، و اکنون جمهوری اسلامی با ایده‌ای اسلامی همین داعیه را دارد.

امجری:

جمع بکند یا تنظیم کند؟ بین این دو عمل تفاوت قائل هستید؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: تنظیم‌گری، خود نوعی جمع کردن است. یعنی آن‌ها خودشان زندگی بکنند و بعد شما به عنوان دولت بیایید و بالاتر از آن‌ها ایستاده و به نحوی خنثی روابط این‌ها را تنظیم کنید.

ما یک‌بار با دست فرمان قاجار -که ایرانی بود- رفتیم و نشد. یک بار هم با پهلوی و ایده‌ی مدرن رفتیم؛ که آن هم نشد و جمهوری اسلامی تلاشی است برای این جمع کردن، این بار با ایده ای اسلامی. هر سه دوره داعیه‌ی جمع کردن را داشته‌اند.

و اینکه آیا اصلاً اسم چنین موجودی را می‌شود دولت گذاشت یا نه، پروبلماتیک اصلی دولت ایرانی است. و آیا آرزوی ایرانی برای اینکه موجودی بتواند، بدون استبداد، این کار را بکند ممکن است یا نه؟ نارضایتی دائمی که در طول ۱۵۰ سال گذشته وجود داشته، دارد ابراز می‌شود که من این وجه جمع ها را نمی‌خواهم و دنبال چیز دیگری هستم. این نارضایتی دائمیِ ۱۵۰ سال اخیر، از جانب جامعه‌ی ایرانی، پیوسته اعلام شده است که «من این وجه جمع‌ها را نمی‌خواهم» و

به‌دنبال چیز دیگری هستم. در جامعه‌ی «ایرانی ایمانیِ» امروز، چون اسلام در مرکز ایده‌ی جمع قرار دارد، تلاش می‌شود این ترکیب حفظ شود، ولی بحران همچنان وجود دارد.



دکتر سید جواد طاهایی: یعنی شما فرض گرفته‌اید که دولت قاجاری دولت است؟ یعنی ارتباط آن با جامعه ایرانی را فرض گرفته‌اید؟ بیش از آنکه در ارتباط با سفارتخانه‌ها باشد با جامعه است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله اتفاقاً؛ به نظرم قاجار خیلی ایرانی‌تر از پهلوی است. نادر، با همه ضربه‌هایی که به ایران زده، تنها کاری که کرده این بوده که مرز جغرافیایی را نگه داشته است و قاجار هم خیلی سعی کرده است، به خصوص در اوایل، ایران را از زوال سرزمینی و اضمحلال حفظ کند. قاجار، پیشینه‌ی یک ایل گسترده و دامنه‌دار در ایران را دارد و یکی از هفت قبیله‌ی قزلباش در زمان صفویه بوده است؛ گرچه خود صفویان اصولاً ایرانی نبودند و در جریان مهاجرت ترکان به ایران وارد شدند.

مجری:

بنابراین دکتر بیگدلی به نحوی خواست دولت در ایران را برآمده از همین شکاف‌های اجتماعی در ایران می‌داند. خب، در بحث بعدی

صحبت‌شان، اگر بشود دراین‌باره بگویند که ایده‌ی ترکیبی که در جمهوری اسلامی پیگیری شدف چه تفاوتی با قاجار و پهلوی داشت و چرا از آن دو قدرتمندتر بوده است؟

درباره صحبت دکتر طاهایی هم اینطور متوجه شده‌ام که واژه‌ی دولت و حاکمیت، تقلیل واقعیتی به نام سپهر عمومی هستند. و انقلاب اسلامی نشان داد که نحو دیگری از این تعین سپهر عمومی را می‌شود تجربه کرد. طور دیگری هم می‌شود انسان بود و اراده‌ی جمعی داشت. از همان ابتدا هم با نهادهای نوظهورش این عدم کفایت زبان و ادبیات غربی را به رخ کشید. نهادهایی که قابل تحلیل با مفاهیمی همچون سازمان و فرقه و دولت و .... نبود. چیزهایی مثل کمیته‌ها و جهاد و سپاه و ... شبیه هیچ یک از آن‌ها نبودند؛ اما جمعیتی بودند و کاری می‌کردند.



دکتر سید جواد طاهایی: این حرف آرنت هست‌ها! و نه فقط درباره‌ی ایران؛ بلکه به صورت کلی گفته است. او از لفظ شوراهای انقلاب استفاده می‌کند؛ منتهی تقریباً مضمونی است درباره همین نهادهای متولدشده در انقلاب.

و این سکوتِ زبان علوم اجتماعی در برابر انقلاب را خودِ جامعه‌شناس‌های غربی اعتراف کرده‌اند؛ امثال کدی و کاورزمن، و حتی لیلی عشقی که مشخص نشد چرا از زمانی به بعد سکوت کرد. کتاب خودِ من با عنوان امام؛ از تکوین ایران تا تاسیس نظام جمهوری منتشر شده است؛ گرچه من خودم با واژه‌ی «نظام» مخالف بودم، چون به آقای صفا گفتم جمهوری، صرفاً نظم نیست بلکه فراتر از نظم است و «سیاست» است.

مجری:

حال این سؤال پیش می‌آید که ما هنوز نتوانسته‌ایم توضیحی بدهیم از رخدادی که در انقلاب صورت گرفت؛ یعنی گفت‌وگویی میان امام و انقلابیون شکل گرفت و درکی برای آن انسان‌ها پدید آمد، اما هنوز زبان نگشوده است.

سؤال این است که آنچه مردم درک کردند و عهدی که بر پایه‌ی آن در انقلاب اسلامی پایبند شدند و ایستادند، چه بود و چه نوع حاکمیتی را رقم می‌زد؟ آن جمهوری‌ای که گفتید، نظام رضاخانی صرفاً سایه‌ای از آن بود و در انقلاب اسلامی، سپهرِ عمومی توانست آن را شکل دهد، چیست؟ قرار بوده پای چه چیزی بایستیم و آن را نشانِ راه خود کنیم و حاکمیت‌مان را با آن بسنجیم؟ چه شکلی داشته و چه تفاوتی با دیگر نسخه‌های حاکمیت و سیاست در تجربه‌ی تاریخی بشر تا امروز دارد؟ و چگونه در جهان امروز ما می‌تواند همچنان موضوعیت پیدا کند؟



دکتر سید جواد طاهایی: از یک جهت، پاسخ شما چیز تازه‌ای نیست؛ اما پیش از آن، نقدی بر تفکرِ معاصر دارم که شاید توهم‌آمیز به نظر برسد.

مجری:

قبل از آن‌که صحبتتان را ادامه دهید، اجازه دهید سؤال را کمی انضمامی‌تر کنم. برخی، انقلاب ایران را انقلابی عدالت‌محور فهمیده

و عهد آن را مقابله با نابرابری دانسته‌اند؛ برخی دیگر، آن را به ثمر رسیدن سال‌ها استقلال‌خواهی ایرانیان در برابر قدرت‌های جهانی قلمداد کرده‌اند و عهد آن را تلاش برای پیشرفتی درون‌زا و تولید قدرت دانسته‌اند؛ برخی آن را قیامی دینی از سوی طبقه‌ی دیندار و مذهبی، و واکنشی به مدرنیته‌ی رادیکالِ پهلوی اول و دوم معرفی کرده‌اند و عهد آن را ایستادگی بر استقرارِ دین در همه‌ی عرصه‌های حیات دانسته‌اند. گروهی نیز آن را تلاشی برای دموکراسی و رهایی از قرن‌ها استبداد فهمیده و عهد آن را اتکا به مردم و آزادی تلقی کرده‌اند. یعنی هر کسی فهم خود را بر چیزی مشابه آنچه در دنیا وجود داشته، متکی کرده است.



دکتر سید جواد طاهایی: مهم‌ترین دانسته درباره‌ی انقلاب اسلامی همین «رازبودگی» آن است. با هر عقل سلیمی که بنگری، این نباید وجود می‌داشت و محقق می‌شد، اما شده است. هر چه بیشتر بیندیشیم و درگیر این رازآلودگی شویم، خودمان دانشمندتر خواهیم شد و ارتباطمان با خدا بیشتر خواهد شد.

اجازه بدهید نقدم را بگویم تا به بحث اصلی برسیم. من در جوانی، با شورِ بسیار، وقت زیادی صرف مطالعه‌ی تاریخ معاصر ایران کردم و به نقدی درباره‌ی شیوه‌ی این تاریخ‌نگاری رسیدم: باور به «تقدیرهای جهانی» و جریان‌های قدرتمندی که، چه در اقتصاد و چه در فلسفه، در جهان وجود دارند و ما را در چنبره‌ی خود اسیر می‌کنند، مشخصه‌ی فکر معاصر است. این گرایش باعث می‌شود جهان، وطن را تعیین تکلیف کند. حال آن‌که «جهان» یک

انتزاع است؛ و مارکس می‌گوید هم «فرد» و هم «جهان» دو مفهوم بورژوایی‌اند که ساخته شده‌اند تا تسلط بر ما آسان‌تر شود.

بر این اساس، یکی از کارهای مهم انقلابِ اسلامی این است که ما را از چنبره‌ی نُرم‌ها و مفاهیمی که در تاریخِ معاصرمان از انقلاب فرانسه به بعد وجود داشته، نجات دهد و بر تاریخِ خودمان قرار دهد؛ یعنی به ما حس اعتمادبه‌نفس بدهد تا خودمان تاریخ خودمان را بنویسیم و بگوییم که «من که هستم و چه هستم».

مجری:

چرا دیگر نهضت‌ها، به نظر شما، این ویژگی را ندارند؟ مانند انقلاب مشروطه یا نهضت ملی‌شدن صنعت نفت؟



دکتر سید جواد طاهایی: انقلاب مشروطه، انقلاب نیمه‌تمام یا انقلاب منفی است؛ یعنی همه‌ی اجزای مخصوص این بُعد انسانیِ انقلاب را نداشت و بیش‌تر، جنبه‌ای واکنشی بود: واکنش به تحقیر، یا واکنش به استبداد شاه، و واکنش به وضع بد اقتصادی و... . این‌طور بود؛ ولی در ساقه‌ی این گرایش، شما می‌توانید اراده‌ای مشابه انقلاب اسلامی را ببینید. فرزندان انقلاب مشروطه میل به جهان‌پردازی داشتند؛ یعنی این‌که ایران یک ایدئولوژی است و الهام‌گر است. در تاریخ، کارکرد ایران آزادی‌بخشی بوده است؛ یعنی به مردم پیرامون خودش این را الهام می‌کرد که «تو می‌توانی آزاد باشی»، «می‌توانی مستقل باشی»، «خودت باشی» و «به شیوه‌ی خودت

خوشبخت باشی». خارجی‌ها هم که فرهنگ‌مند و اهل عمق بودند، متوجه این بُعد ایران شده بودند و همیشه سعی کردند این بُعد ایران گل نکند و ملت‌های اطراف خود را به فراروی دعوت نکند. آن‌قدر ایران را درگیر نیازهای نزدیکش کردند که نتواند نقش تعالی‌گری خود را ایفا کند.

در انقلاب مشروطه نیز چیزهایی فهمیده شد و این قول مشهور هست که اولین انقلاب مدرن در آسیا، انقلاب مشروطه بوده است. یا مصدق، با وجود آن‌که شخصیتی معمولی است و یک ایرانیِ متعارف، اما فلسفه‌ای غیرمتعارف دارد؛ انگار که همین غیرعادی بودن او، و البته ایرانیتش، مهم است. آلنده هم به الهام‌گیری از او اعتراف دارد.

این جریان‌های قویِ جهانی که ما را برای فضیلت‌مندی و داشتن سواد به تقلید از جهان دعوت می‌کردند، مشخصاً منطقی غلط داشتند. چرا؟ چون تا وقتی وطن نداشته باشید، جهان بی‌معنی است. جهان، تصوری است که یک انسانِ صاحبِ وطن از فضای پیرامونیِ وطنش به دست می‌آورد. به همین روی، شما از وطنت می‌توانی به جهان نگاه بکنی؛ و این‌که بخواهی از جهان به وطنِ خود نگاه بکنی -که گرایش غالب در تفکر معاصر ماست- یکسره غیرواقعی و غیرمنطقی است. با فقدان وطن، جهانی وجود ندارد و سراسر سیاهی و تیرگی است. وطن، آغازِ فلسفه است؛ آغازِ تفکر است؛ و آغازِ بودن در جهان است. بنابراین ما تاریخِ فرد نداریم؛ بلکه تاریخِ فردِ حاضر در وطن خود را داریم. تاریخ بشر و تاریخ جهان، تاریخ انسانی است که درون وطنش حضور دارد.

اما در خصوص پرسشی که شما گفتید، که مغزِ انقلاب اسلامی

و آن موتورِ متحرکِ انقلاب اسلامی که باید بماند چیست؟ آنچه اصل آن است و باید به دنبال تحققش باشیم چیست؟ این یک حسّی است که بعد از بهمن ۵۷ در ایرانیان ایجاد شد و همه آن را فهمیدند؛ چه ایمان بیاورند و چه نیاورند. همان دلیلی است که بسیجی را به جبهه می‌کشاند تا شهید شود؛ و پدر و مادرش، حتی اگر همراه او نبودند، می‌فهمیدند که چرا می‌رود.

آرنت تعبیری دارد که هنر این نیست که عقیده‌ی توده‌ی مردم را بتوانی تزریق کنی و بسیج نمایی؛ بلکه هنر این است که بتوانی حقیقتی را از توده‌ی مردم بگیری. هنرِ دانشجوی جامعه‌شناسی و علوم سیاسی این است که بتواند حقیقت را در زیست مردم عادی ببیند و برای آن حقیقت، تعیین‌کنندگی و کارکردی قائل شود.

انقلاب اسلامی نیز چنین حقیقتی در میان توده‌ها دارد که باید کشف شود. حتی کسانی که شجاعتِ جنگیدن نداشتند، کارهای شجاعانه‌ی دیگری می‌کردند و جوشش‌های دیگری داشتند که نشان از حضور این حقیقت در وجودشان بود. آن، ایده‌آلیسم انقلاب اسلامی است؛ آرمان‌گرایی توده‌ای و مردمیِ انقلاب اسلامی که مرتبط با ظهور حضرت صاحب‌الزمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف است. قرار است تحولی رخ دهد که تاریخ بشر را دگرگون کند، قرار است حضرت ظهور کند و ما سربازانِ تسریعِ این ظهور باشیم. این تصورِ عامیانه‌ای است که در مردم وجود داشته و موجب می‌شده سختی‌ها بر آنان هموار شود و به جبهه بروند یا در گرمای راهپیماییِ روز قدس شرکت کنند. این، ایده‌ی مهدوی است و اینجا من از برخی دوستان جدا می‌شوم؛ که انقلاب اسلامیِ ایران، مهدوی است و نه صادقی و باقری علیهما‌السلام. این ادامه‌ی تاریخ اسلام

در ایران نیست؛ بلکه پایان تاریخ اسلام در ایران است. انقلاب، مهدوی است و بناست به نهایت گره بخورد. آرمان‌گراییِ مردمیِ انقلاب اسلامی این است: تقدیرِ خدایی، طرح خداوند است؛ و شما انتهای قضیه را دریافته‌اید و این ایده شما را اسیرِ خود کرده است، و بسیاریِ دیگر را نیز چون شما. انقلاب، باعث کارهای انقلابی می‌شود و طرحِ انقلاب، همان آرمان‌هایی است که انسان‌ها را اسیر می‌کند. آرمان‌ها ما را می‌گیرند، نه ما آرمان‌ها را.

لنین نیز می‌گفت که یک حقیقتی وجود دارد که ماورایی است و ما سربازانِ تسریعِ این حقیقت هستیم؛ و آن این‌که انقلاب سوسیالیستی در کشورهای جهان صورت بگیرد. حالا اگر در روسیه زودتر از اروپا رخ دهد، مهم نیست؛ مهم این است که ما زحمت می‌کشیم، دولت تشکیل می‌دهیم، هزینه‌هایش را تحمل می‌کنیم، و سربازانِ تسریع در تحقق این حقیقت می‌شویم که به درد نوع بشر می‌خورد.

این مسأله، چیز تازه‌ای نیست؛ و در میان هفتاد و دو ملت، همه ذکرِ «حقیقت» می‌کنند. اما نمی‌شود که همه افسانه باشد؛ بالاخره یکی از این هفتاد و دو ملت باید حق را بگوید. در غیر این صورت، شما چرا می‌گویید حقیقت؟ باید بگوییم افسانه. و من می‌گویم که به خاطر شدتِ سرمایه‌گذاری که بسیجی کرده، می‌توانیم به عقیده‌ی او احترام بگذاریم که آقا، حقیقت در میان این هفتاد و دو ملت (ملّتِ منظور، عقیده و رأی است) منم؛ و من همه‌ی تاریخ اسلام در ایران هستم. یعنی اگر پروژه‌ی خمینی را در سیاست ایران ادامه بدهید و با همان دو دیده‌ی گشاده که گفتم بنگرید، به این نتیجه می‌رسید که باید آدم بزرگی بشوم؛ شبیه

همان رفیق شهیدم که در وصیت‌نامه‌ی خود نوشته بود: «من در راه جاودانه‌ای قدم نهادم که انتهای آن...».

من دیدم که جنگیدن چقدر شجاعت می‌خواهد و چه کسانی کم آوردند و نمی‌توانستند؛ اما این رزمنده‌ی شهید، چنان شجاعت و قطعیتی پیدا کرده و اراده‌ی بزرگی نشان داده که در عین علم به کشته‌شدنش، چنین سرمایه‌گذاری می‌کند و جانش را بر کف گرفته و تقدیم می‌کند. می‌دیدم که طرف، دارای فردیت بود و مستقل فکر می‌کرد و حتی دربـاره‌ی روحانیت نگاهی منفی داشت؛ اما با این حال، جانش را بر کف گرفته که برود. علامتِ استقلال این است که نمی‌گویی «چون علما گفته‌اند می‌روم»، بلکه می‌دانی که بالاتر از آن‌ها هستی و مستقل از آن‌ها هستی، اما به ظهوری ایمان آورده‌ای و برای آن مردانه می‌جنگی، در حالی که شانزده، هفده سال بیش‌تر نداری. این‌ها آدم‌های مستقلی بودند و جوگیر نبودند؛ ایرانیِ محض بودند.

آیا این به خاطر خمینی است؟ ایرانی‌ها ملتِ ظریف و باهوشی هستند و فوراً فهمیدند که خمینی آن‌ها را به خود فرا نمی‌خواند. این مفروض ماست که ایرانی‌ها دقت دارند و تشخیص می‌دهند و فهمیدند که او آدمِ دنیا نیست؛ و همین حس را به آقای خامنه‌ای هم دارنـد. از این رو بود که حرفش را گوش دادنـد، فـردی و دو نفره قیام کردند و تا آخرش رفتند. خب، ما که آدم‌های حساسی هستیم، روا نیست از کنار این اتفاقات بگذریم و بگوییم: «از این تحولات در جهان زیاد بوده و این هم یکی از آن‌ها».

مجری:

آقای بیگدلی، ایده‌ها، اگر دقت و ظرافت به خرج بدهیم، متفاوت است و مواضع مقابل هم وجود دارد.



دکتر عطاءالله بیگدلی: من عرض کردم که زبان تحلیل من، زبان متعارف علوم انسانی و اجتماعی است. مسأله‌ی «ایرانی»، آن ایرانی که اکثریت و طبقه‌ی متوسط جامعه‌ی ایران را تشکیل می‌دهد، باید متذکر شوم که پیوندهای بسیار بومی با وجوه ایمانی پیدا کرده و نسبتی دارد با آن جهان؛ همان‌گونه که با تجدد نیز نسبت و پیوند یافته است.

مجری:

ولی چرا با طبقه‌ی متجدد و با طبقه‌ی ایمانی متفاوت می‌دانیدشان؟ این را هم توضیح بدهید.



دکتر عطاءالله بیگدلی: انقلاب اسلامی از منظر آن جامعه‌ی ایمانی که گفتم، اندکی روشن‌تر است. همان‌طور که دکتر گفتند، توجیهش فعلِ‌الله است. این‌که آیا جامعه‌شناسی متعارف می‌تواند این را تبیین بکند یا نه، خیلی مسأله‌ی آن رویکرد و جهان نیست؛ چراکه تفوق و آغازگری دارد. امام از جامعه‌شناس نخواسته که بیا و نظریه‌ی انقلاب را صورت‌بندی کن و ببین ما چه کردیم. او خودْ تحققِ آن چیزی

است که انجام داده و خوذ زبانی برای این رخداد می‌شود.

به همین جهت نیز واژگان و چارچوبی را به کار می‌برد برای روایت این‌که «من چه هستم و چه می‌کنم»؛ که در این علم نیست. مثلاً می‌گوید: «خدا خواست». جامعه‌شناس اساساً نمی‌فهمد «خدا خواست» یعنی چه. از نظر او علل و عوامل معدّه‌ی طبیعی و ضروری باید وجود داشته باشد تا به وضعیتی در اجتماع منجر شود. جامعه‌شناس، حتی اگر خدا باور باشد، برایش خدا دور ایستاده و فعلی در تاریخ انجام نمی‌دهد که من نتوانم بدون علل و اسباب آن را تبیین بکنم. مانند دانشمند علوم طبیعی که -اگر خدا را هم بپذیرد- آن‌قدر واسطه‌ی میان او و جهان می‌بیند که فعل، بدون در نظر گرفتنِ خودِ فاعل، قابل تبیین است.

مثالِ معروفی است که گالیله می‌گفت فقط یک ستاره در انتها مانده، مثلاً اورانوس، که قابل توضیح با قوانین کشف‌شده نیست و به‌گونه‌ای خاص می‌چرخد، که گویی خدا فاعلیتِ آن را بر عهده گرفته است. بعداً هم نیوتن چنین می‌گفت. سپس مشخص شد که قمری داشته که ما آن را نمی‌دیدیم، و الحمدلله، همان جایی هم که «خدا» لازم بود کاری بکند، مسأله حل شد و دیگر حضور خدا برای فاعلیت ضروری نیست. به‌تدریج، از گروسیوس به بعد و در قرون شانزدهم و هفدهم، جهانِ انسانی نیز سکولار شد و ادعا گردید که جهان آن‌چنان منظم و مرتب آفریده شده که اگر خدا هم نباشد، می‌توانیم روابط علت و معلولی را بفهمیم.

اما در جهانِ دینی، خدا مستقیم فعل انجام می‌دهد و لازم نیست اسبابی را رعایت کند. در علوم جدید و مدرن، باید آن‌قدر بگردم تا علل طبیعی و عادی‌اش را پیدا کنم، چون حتماً دارد و من

فقط موفق نشده‌ام آن را بیابم. مثلاً در بزرگ‌ترین رازهای فیزیک، یعنی کوانتوم، نیز نمی‌گویند خدا دارد این کار را انجام می‌دهد؛ بلکه رفتار عجیب دوگانه‌های کوانتوم را محصول عاملی طبیعی می‌دانند که هنوز کشف نشده است.

امروز معضلِ معناییِ ما در ایران این است که امثالِ ما خیلی راحت می‌گوییم انقلاب اسلامی را خدا خواست، و آن را امتدادِ فعلِ خدا و ظهورِ خدا در تاریخ می‌دانیم و می‌گوییم تکینه است. اساساً چرا تکینه است؟ چون پس از ده‌ها و صدها سال، خدا اراده کرده که به تاریخ بازگردد. حالا فردید این را به یک‌شیوه با عرفانِ نظری بیان می‌کند و دیگری به طرزِ دیگر.

مجری:

درباره‌ی آن دسته که شما تعبیرِ جامعه‌ی ایرانیِ ایمانی به‌کار بردید، ما احساس می‌کنیم باید بتوانیم حتی این فعلِ‌الله را درست توضیح دهیم تا در جریان و مسیرش قرار بگیریم. یعنی صرفِ تحیّر کافی نیست؛ با تحیّر نمی‌توان در این رخداد مشارکت و همراهی داشت یا آن را در گذرِ زمان به‌درستی حفظ کرد. از این‌رو، لاجرم باید لب به سخن گشود، با تعقّل کشف کرد و از ماجرای آن گفت.



دکتر عطاءالله بیگدلی: خب، این‌که شما می‌گویید، متافیزیک‌سازیِ ایمان خواهد بود؛ چون این‌ها سامانه‌های خودبسنده هستند، و اگر از رویکرد یا سامانه‌ی دیگری از آن سؤال بپرسید، ممکن است در روایت و

معنایش اختلال ایجاد کنید. ممکن است سعی کند چیزی به شما بگوید، اما ادبیاتِ روشنِ خود را دارد و فارغ از این ادبیاتِ جامعه‌شناسی است. کم و بیش زبان دارد.

مجری:

خب این همان چیزی است که ما از آن می‌پرسیم که خواست دولت، در آن ادبیات، چه بوده است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: خواستِ دولت، برای آن انسانی که در انقلاب پیشرانِ معنویِ مسأله بوده است، در یک کلمه همین مسأله‌ی حضور و معنویت است. او دولت را برای معنویت می‌خواهد و اساساً او دولتِ معنوی می‌خواهد.

مجری:

خب، آن نقطه‌ی جمع را بگویید. ایرانیان انقلاب کردند و حکومتی تشکیل دادند. آن زمانی که داشتند این کار را می‌کردند، سرِ چه چیزی مشترک بودند؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: ببینید؛ اصلاً پرابلماتیکِ دولت در ایران همین شده که نقطه‌ی جمعی ندارد.

آیا تحققِ انقلاب لزومِ ایجابی دارد؟ شاید در نقطه‌ی تحققِ انقلاب و در ظهورِ اجتماعی‌اش -یعنی جایی که ساختارِ سیاسی را به هم می‌زنید- لزومی به وجهِ ایجابیِ مشترک نداشته است.



دکتر سید جواد طاهایی: نه اصلاً آن وجه ایجابی باعث وقوع انقلاب شده و اصلاً انقلاب، به این دلیل فرق دارد.



دکتر عطاءالله بیگدلی: آن میزان فهمِ اجتماعیِ مشترک کافی است. شما قوایِ پیشرانی دارید، مثلِ مؤمنین، که این‌ها بخشِ ایجابیِ قوی دارند و می‌خواهند فقیهی بیاید و در سطحِ ساختارِ اجتماعی، فقه را جاری کند و معنویت بیاورد و ایرانیان نیز با این مسأله هم‌دل هستند.

مجری:

خب چرا پیش از این همراه نبودند؟ یعنی انگار در این نمونه و الگوی جدید، آنچه می‌خواستند را دیدند و همراه شدند با امام خمینی رحمه‌الله‌علیه.



دکتر سید جواد طاهایی: امام در تاریخ ایران ظهور کرد و تا پیش از آن نبود؛ اما آمد و ما را به سربازی خودش در آورد.

مجری:

خب ما چرا برای امام سربازی کردیم و هنوز هم سربازی می‌کنیم؟ چه فهمیدیم از او؟ این پرسش ما از فهمی است که بازیگر در آن نقطه پیدا کرده است. او چه فهمیده که دارد این کار را می‌کند؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: عمومِ ایرانیان به ترکیبی که جامعه‌ی ایمانی میانِ عناصرِ هویتیِ خود می‌خواسته ایجاد کند، اعتماد کرده‌اند.

مجری:

خب قبول! اما آن ژنِ بنیادینِ انقلابِ اسلامی و جمهوریِ اسلامی چیست که حتی ممکن است در دیگر جوامع، مثل یمن و لبنان و...، سر برآورد و آن‌ها هم بخواهند مشابهِ چنین چیزی را با ترکیب و فرهنگِ سیاسیِ متفاوتِ جامعه‌ی خودشان داشته باشند؟ با لهجه‌ی خودشان، اما همین معنا را بیان کنند.

درباره‌ی دولتِ آنگلوساکسون می‌توانیم این را بگوییم دیگر! مثلاً ممکن است تو کره‌ی جنوبی باشی یا آرژانتین، اما بخواهی دولتِ آنگلوساکسونی داشته باشی.



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله، آن ایده، ایده‌ی توسعه است؛ و این ایده، یعنی ایده‌ی انقلاب، ایده‌ی ترکیب است.

مجری:

پس مثلاً می‌توان گفت هر کسی که ترکیب کرده، پس از ژنِ انقلابِ اسلامی است؟ مثلاً اردوغان از این ژن است، چون توانسته بسیاری از چیزها را در ترکیه ترکیب کند؟



دکتر سید جواد طاهایی: آن‌چه امرِ ایرانی را متمایز می‌کند، جاری کردنِ تمامِ حقیقت در وجودِ یک نفر است؛ کسی که او، رهبر برخوردار از قدرت مطلق می‌شود.



دکتر عطاءالله بیگدلی: به نظرِ من، ایده‌ی ترکیبی است که به دستِ نیرویِ معنوی اتفاق می‌افتد؛ آن نیرو، محورِ مرکزی است. نه دولتِ قوم‌گرا و نه تجدد و غرب‌گرا، بلکه نیرویِ ایمانی که جمعِ سالم‌تری میانِ این اضلاع رقم می‌زند.

اردوغان ایده‌ی مرکزی‌اش سکولاریته است؛ اتفاقاً. ترکیب، وضعیتِ کلیِ منطقه‌ی ماست؛ اما مهم این است که به دستِ چه کسی و چگونه دارد اتفاق می‌افتد.؟



دکتر سید جواد طاهایی: ترکیب، به‌خودیِ‌خود بی‌معناست، مگر آن‌که رابطه‌ی نیروها در آن مشخص باشد. این‌که بگوییم «این با آن ترکیب شده» جواب

نیست، مگر آن‌که توضیح دهیم کدام متغیر قوی‌تر است و نیروِی قوی‌تری دارد.



دکتر عطاءالله بیگدلی: همین دیگر! در انقلابِ اسلامی، مردم به نیرویِ معنویت اعتماد کردند؛ یعنی گفتند آن نیرویی که می‌تواند ترکیب‌کننده‌ی این باشد، مسلمان‌ها هستند. یک نفر حتماً باید بیاید و ترکیب را انجام بدهد، وگرنه آنارشی می‌شود. ایرانی‌ها می‌فهمند که دارد هضم می‌کند یا نه و اگر حس کنند که دارد دیگر نیروها را هضم می‌کند، واکنش نشان می‌دهند.



دکتر سید جواد طاهایی: این ترکیب جایی و در وجود یک کسی مستقر شده است؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: بله بله.



دکتر سید جواد طاهایی: خب، پس اگر این‌طور است، ما با ترکیب مواجه نیستیم، بلکه با آن فردی روبه‌روییم که نماینده‌ی این ترکیب است و آن را در دست دارد. آن امام است. قبلاً می‌گفتیم شاه و امروز می‌گوییم

امام، چون برتری‌های این را نسبت به آن فهمیده‌ایم. ما در طولِ چند هـزار سـال، مـنظورمان از شـاه مختصاتی بـود کـه اکنون می‌فهمیم همان امام است؛ و پیش از مسلمان‌شدن، حتی ما شیعه بوده‌ایم. بازیگرِ اصلی، این امام است، نه آن ترکیب. ذهن با ترکیب قانع نمی‌شود.

پرسش و پاسخ

پرسش:

من حس می‌کنم ما پرسشی داریم، اما برای پاسخ، همواره به گذشته رجوع کرده‌ایم. آینده‌ی دولت و آن چیزی که به‌قولِ دکتر بیگدلی دارد در میانه‌ی این هجم از فردیت و تکنولوژی به‌سویِ ما می‌آید، بسیار گنگ و مبهم است؛ تا جایی‌که هر بار سخنی از دولت به‌میان می‌آید، این ابهام در آینده، اساساً نوعی ناامیدی ایجاد می‌کند. آیا تمامِ این حرف‌ها بی‌راه نیست، وقتی نمی‌دانیم آنچه به ما. و البته به همه‌ی جهان. تحمیل می‌شود، اصلاً چیست؟



دکتر سید جواد طاهایی: شما هر وقت ذاتِ خدا را فهمیدی، ذاتِ دولت را هم می‌فهمی. دولت، به‌قولِ هگل، مثالِ خداوند بر زمین است؛ یعنی یک ذهنِ عینی‌شده است. شما فقط عینیتش را می‌بینید، مثلاً وقتی که بخواهی بدونِ روادید از مرزها خارج شوی. نتیجه، وجود را احساس می‌کنی اما خودِ وجودش را نه.

دوم این‌که دولت، اندیشه‌ی دولت و این‌که دولت چه باید باشد، محلِ جنگِ سختی در ایرانِ جمهوریِ اسلامی و ایرانِ جدید است. از تاریخِ مخفی چه می‌توان فهمید؟ ما که این‌سو ایستاده‌ایم، از تاریخِ ناروشن چیزی جز اراده و تمایلِ خودمان نمی‌توانیم بگوییم؛ و آن‌هایی هم که آن‌سو ایستاده‌اند، درکِ

درستی از دولت ارائه نمی‌کنند. آن‌ها درکی ناکامل از دولت دارند و می‌گویند همین‌که هست، چیز خوبی است؛ اگر بناست توسعه پیدا کنیم، به‌وسیله‌ی همین است. اما من می‌گویم اتفاقاً هرچه بدبختی می‌کشیم، از دستِ همین دولتی است که بیشتر نوعی ایدئولوژی است؛ چیزی نازیسته و تجربه‌نشده که خودش را از طریقِ ما بازتولید می‌کند.

بنابراین دولت در ایران عرصه‌ی جنگ است، میانِ اراده‌ای که از پیش بوده و اراده‌ای که با جمهوریِ اسلامی متولد شده است. این جنگ ادامه دارد و دو طرف به‌طور متقابل دفاع و تهاجم می‌کنند. تا زمانی‌که خواسته‌های امامِ‌خمینی و آقای خامنه‌ای محقق شد و دولت توانست اوضاع را به سامان کند، حسِ مشترک و عقلِ سلیمِ ما نیز اذعان کرد که این دولتِ جمهوریِ اسلامی توانسته مسائل را حل کند. پس از آن، رضایتِ اولیه موجب شد ناخودآگاه عده‌ای از میانِ ما پیدا شوند که به نظریه‌ی دولتِ جمهوریِ اسلامی بیندیشند.

پرسش:

شما گفتید جماعتی که وسط ایستاده‌اند (یعنی میانِ اراده و معنایِ جدیدِ انقلاب با زبانِ متعارفِ علومِ انسانی)، متناسب با زبانِ مردم حرکت می‌کنند. آیا معنایِ سخنِ شما این است که با وضعِ امروزِ جامعه‌مان، باید از همین مسیر حرکت کنیم تا به نتیجه برسیم، و احتمالاً گفتارهای ایمانی نمی‌تواند عمومیت پیدا کند و با زبانِ جامعه‌ی ایرانی ارتباط برقرار کند؟



دکتر عطاءالله بیگدلی: ببینید، جامعه‌ی ایرانی و جامعه‌ی ایمانی اشتراکاتِ فراوانی با هم دارند. به‌سببِ همین اختلاط، شما امکان‌های بسیاری دارید. همین اشاره و مثالی که دکتر طاهایی از همراهیِ خانواده‌ی شهدا و رزمنده‌ها با ارزش‌ها، واژگان و ادبیاتِ یک رزمنده برای رفتن به جبهه آوردند، گویای همین موضوع است. ما تاریخ، زبان، غایت‌ها و میل‌های مشترک داریم. این امر محقق است و به‌نظرِ من، همین اشتراک، اندیشمندِ مشترک نیز پدید می‌آورد.



در سنت ایرانی، حاکم نه صرفاً یک مدیر سیاسی، بلکه نماد نظم کیهانی و ضمانت استمرار آن در زمین بود. دولت از این حیث، صورتی از امر قدسی به خود می‌گرفت؛ امری که مشروعیت خویش را نه از اراده‌ی مردم، بلکه از نسبتی متافیزیکی با حقیقتی برتر اخذ می‌کرد. به همین سبب، در تجربه تاریخی ما، دولت هیچ‌گاه به امری صرفاً سیاسی و قراردادی فروکاسته نشد. قدرت سیاسی در ایران، حتی در دورانی که رنگی از سیاست عقلانی به خود می‌گرفت، همچنان در هاله‌ای از راز و رمز، کرامت و حُرمت باقی می‌ماند.

مجلس شورای اسلامی
مرکز پژوهش‌ها

دفتر مطالعات حکمرانی

کلیه حقوق مادی و معنوی این نشریه متعلق به دفتر مطالعات حکمرانی مرکز پژوهش‌های مجلس است. در ضمن، استفاده و بازنشر مطالب این نشریه، تنها با ذکر منبع و نام نویسنده مجاز است.

قیمت: ۲۵۰،۰۰۰ تومان