

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه

## مطالعات راهبردی

شماره ۳۱ • بهار ۱۳۸۵

صاحب امتیاز: پژوهشکده مطالعات راهبردی

مدیر مسئول: دکتر سیامک ره‌پیک

سر دبیر: دکتر اصغر افتخاری

دبیر داخلی: فرزاد پورسعید

تایپ و صفحه‌آرایی: پژوهشکده مطالعات راهبردی

ویراستار: فرنوش بهرام‌پور

نشانی: تهران، خیابان کریمخان، خیابان آبان جنوبی، خیابان رودسر، پلاک ۱۱

صندوق پستی: ۵۱۸۹-۱۴۱۵۵ تلفن: ۸۸۸۰۱۱۴۷ دورنگار: ۸۸۸۹۶۵۶۱

پست الکترونیک: [quarterly@risstudies.org](mailto:quarterly@risstudies.org)

هیأت تحریریه (بر اساس حروف الفبا)

دکتر گودرز افتخارجهرمی / دانشگاه شهید بهشتی

دکتر اصغر افتخاری / دانشگاه امام صادق(ع)

دکتر سیامک ره‌پیک / دانشکده علوم قضایی

دکتر محمود سریع‌القلم / دانشگاه شهید بهشتی

دکتر عباسعلی عمیدزنجانی / دانشگاه تهران

دکتر قدیر نصری / پژوهشکده مطالعات راهبردی

\*\*\*

فصلنامه مطالعات راهبردی از کلیه محققان و مترجمان محترم که علاقه‌مند به درج مطالب خویش در

این فصلنامه هستند، با رعایت شرایط زیر دعوت به همکاری می‌کند:

\* مقالات در حوزه مطالعات راهبردی و مسایل ایران باشد.

\* نام و نام خانوادگی مؤلف یا مترجم همراه با نشانی کامل و شماره تلفن در پایان مقاله ذکر شود.

\* خلاصه‌ای از مقاله به زبان فارسی (و در صورت امکان انگلیسی) تهیه و ارسال شود.

\* مقالات بر یک روی صفحه و با فاصله مناسب با خطی خوانا نوشته شود.

\* طول مقالات از ۲۰ صفحه تایپی (و یا معادل دست‌نویس آن) فراتر نرود.

\* در نگارش مقالات اصول علمی - پژوهشی رعایت شود.

\* مطالب ارسالی بازگردانده نمی‌شود.

\* فصلنامه در ویرایش مقالات پذیرفته شده آزاد است.

\*\*\*

مطالب مندرج در فصلنامه مطالعات راهبردی بیانگر دیدگاههای پژوهشکده مطالعات راهبردی نمی‌باشد.

نقل مطالب با ذکر منبع جایز است.

کلیه حقوق برای پژوهشکده مطالعات راهبردی محفوظ است.

## فهرست مطالب

---

### مقالات علمی

---

#### مطالعات پایه

- ۷-۳۰ پست‌مدرنیسم و مطالعات راهبردی؛ الزامات روش‌شناختی  
قدیر نصری
- ۳۱-۵۱ دولت و سرمایه اجتماعی  
محمد خضری
- ۵۳-۷۲ تأملی نظری در امنیت اجتماعی؛ با تأکید بر گونه‌های امنیت  
منیژه نویدنیا

#### مطالعات ایران

- ۷۳-۹۷ امنیت در اندیشه سده‌های میانه  
مقصود رنجبر
- ۹۹-۱۱۹ ژئوپولیتیک انتقال گاز ایران به هند؛ فرصت‌ها و تهدیدها  
مراد کاویانی‌راد

#### مطالعات بین‌الملل

- ۱۲۱-۱۴۳ درآمدی بر بنیادگرایی اسلامی  
غلامرضا خسروی
- ۱۴۵-۱۶۷ اسلام سیاسی و جهانی‌شدن  
غلامرضا بهروز لک

---

## نقد و بررسی کتاب

---

- ۱۷۱-۱۸۲ جهانی شدن و دولت - ملت: پارادایمها در گذر  
ارسل آیدینلی و جیمز روزنا / روح الله طالبی آرانی
- ۱۸۳-۱۹۵ گذر جامعه سنتی  
دانیل لرنر / مرتضی بحرانی
- 

## اطلاع رسانی

---

- ۱۹۷-۲۱۰ نمایه فصلنامه مطالعات راهبردی  
عباس رجیبی

# فصلنامه مطالعات راهبردی

پژوهشکده مطالعات راهبردی • سال نهم • شماره اول • بهار ۱۳۸۵ • شماره مسلسل ۳۱  
۲۲۶ صفحه • قیمت تک‌شماره ۱۱/۰۰۰ ریال

مقالات: پست‌مدیرنیسم و مطالعات راهبردی؛ الزامات روش‌شناختی / قدیر نصری •  
دولت و سرمایه اجتماعی / محمد خضری • تأملی نظری در امنیت اجتماعی؛ با تأکید  
بر گونه‌های امنیت / منیژه نویدنیا • امنیت در اندیشه سده‌های میانه / مقصود رنجبر •  
ژئوپولیتیک انتقال گاز ایران به هند؛ فرصت‌ها و تهدیدها / مراد کاویانی‌راد • درآمدی  
بر بنیادگرایی اسلامی / غلامرضا خسروی • اسلام سیاسی و جهانی‌شدن / غلامرضا بهروز لک

نقد و بررسی کتاب: جهانی‌شدن و دولت - ملت: پارادایمها در گذر / ارسل آیدینلی  
و جیمز روزنا / روح‌الله طالبی‌آرانی • گذر جامعه سنتی / دانیل لرنر / مرتضی بحرانی

• همراه با نمایه فصلنامه مطالعات راهبردی در سال ۱۳۸۴

---

ISSN:1735 - 0727

---

# *Strategic Studies*

## *Quarterly*

---

Research Institute of Strategic Studies • Vol.9  
No. 1 • Spring 2006 • Pages 226

---

**Articles:** Postmodernism and Strategic Studies: Methodological Requirements / *Ghadir Nasri* • State and Social Capital / *Mohammad Khezri* • A Theoretical Consideration on Social Security; with Emphasis on Types of Security / *Manijeh Navidnia* • The Concept of Security in the Medieval Thinking / *Maghsoud Ranjbar* • Geopolitics of Iran's Gas Transit to India; Opportunities and Challenges / *Morad Kaviani \_ Rad* • A Preface to Islamic Fundamentalism / *Gholamreza khosravi* • Political Islam and Globalization / *Gholamreza Behrouz - Lak*

**Book Review:** *Ersel Aydinley and James N.Rosena*, Globalization, Security, and The Nation - State: Paradigms in Transition / *by:Roohollah Talebi Arani* • *Daniel Lerner*, The Passing of Traditional Society / *by:Morteza Bahrani*

● Annual Index in 1384



# پست مدرنیسم و مطالعات راهبردی: الزامات روش شناختی

دکتر قدیر نصری

عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۱۰/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۸۴/۱۱/۹

## چکیده

اندیشمندان پست مدرن سه گزاره روش شناختی زیر را طرح و از این طریق شیوه شناخت و بررسی مناسبات اجتماعی را شدیداً متأثر ساختند: یک. تلقی جهان به عنوان متن و ضرورت تعبیر و تفسیر آن، دو. ابتدای دانش بر قدرت و ماهیت تاریخی حقیقت، سه. بی‌اعتمادی به فراروایت‌ها. با سه گزاره فوق، مفروضات و حتی دستاوردهای نگرش پوزیتیویستی مورد سؤالات جدی قرار گرفت؛ زیرا مطابق تجربه مشاهدتی پوزیتیویست‌ها اولاً جهان یک واقعیت و متضمن حقیقت دانسته می‌شد؛ ثانیاً دانش به صورتی مستقل و فارغ از مناسبات قدرت به دست می‌آمد و ثالثاً سلسله قواعد و قوانین قابل تعمیمی وجود دارند که فرازمانی و فرامکانی‌اند. مقاله حاضر با بررسی مهمترین نکته‌های مطرح در شناخت پست مدرن، در پی یافتن پاسخ به این پرسش است که مطالعه در مسائل راهبردی و شناخت معنا و موازین امنیت چه مناسبتی با یافته‌های روش شناختی پست مدرن دارد. بر این اساس «روش تحلیل پست مدرن، مشروعیت تجدد و دستاوردهای آن را انکار می‌کند، اما بدیلی در باب راه‌رهایی از ناامنی مدرن را ارائه نمی‌دهد. نتیجه این نگاه ناتمام، بی‌اعتمادی افراد و گروه‌ها به مراجع قدرت و تفسیرهای متداول در باب حقیقت است.»

**کلیدواژه‌ها:** تبارشناسی، قدرت، حقیقت، دانش، گفتمان، متن، تفسیر، دیرینه‌شناسی

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال نهم • شماره اول • بهار ۱۳۸۵ • شماره مسلسل ۳۱

## مقدمه

در دو دهه پایانی قرن بیستم بود که استدلال‌ها و تفسیرهای پست‌مدرنیستی وارد روابط بین‌الملل و مطالعات راهبردی شدند.<sup>۱</sup> اندیشمندان پست‌مدرن، حوزه‌های مختلف علوم انسانی اعم از فلسفه، هنر، روان‌شناسی و پزشکی را در نوردیده و با تشکیکی رادیکال در مفروضات و تجویزهای مدرنیستی، پرسش‌های نوینی را خلق کردند. لغو مشروعیت مدرنیسم و ضدیت با ذات‌گرایی<sup>۱</sup> فراروایت و به طور کلی شناخت مدرن، موضوعات و تحولات ساده‌ای نبودند که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی تأثیری نداشته باشند. رشته‌های روابط بین‌الملل، علوم سیاسی و مطالعات راهبردی نیز از گزاره‌های روش‌شناختی پست‌مدرنیسم تأثیرات مهمی پذیرفتند. هرچند این تأثیرپذیری محدود و پراکنده بود؛ اما گسترش موضوعی پست‌مدرنیسم (مثلاً مطالعات راهبردی) و کارآمدی اندک اندیشه‌ها و مکاتب عقلانیت‌گرا (مانند رئالیسم یا ایده‌الیسم)، سبب شدند تا محققان این حوزه‌ها، روش مطالعه و رهاوردهای مفهومی پست‌مدرنیسم را مورد توجه قرار دهند. مقاله حاضر بر اساس این پرسش که «در مکتب پست‌مدرنیسم، اصل امنیت چگونه بررسی می‌شود؟»، درصدد است تا ضمن ایضاح مدعیات پست‌مدرنیسم در خصوص امنیت، به سنجش روش‌شناختی آن پردازد.

با فرض اینکه نگرش پست‌مدرنیستی، توجیه مدرنیستی از نظم و ثبات را دگرگون نموده، کوشش داریم این فرضیه را آزمون کنیم که «روش تحلیل پست‌مدرنیستی با انکار مشروعیت تجدد، ارکان امنیت ملی به مفهوم رئالیستی آن را متزلزل ساخت؛ اما عدم ارائه بدیلی برای تمهید نظمی پست‌مدرن، سبب شد غالب مناسبات اجتماعی - سیاسی، موضوع مطالعات امنیتی واقع شوند.»

برای ابتدای فرضیه مذکور بر استدلال‌های صحیح و بهتر، ابتدا ارکان فهم پست‌مدرنیستی را توضیح داده و در ادامه الزامات روش‌شناختی آن را تبیین می‌کنیم. تحلیل سرشت نگاه

پست‌مدرنیستی به امنیت و تخمین سرنوشت چنین نگاهی، اصلی‌ترین بحث مقاله است که به صورت خاص و بالنسبه مصداقی به سنجش وزن فرضیه پیشنهادی می‌پردازد.

## الف. ارکان شناخت در مکتب پست‌مدرنیسم

واژه «مکتب» را بدین دلیل بر پست‌مدرنیسم افزوده‌ایم که *اولاً* پست‌مدرنیسم یک جریان عمده<sup>۱</sup> اندیشه‌ای است که متفکران زیادی را جذب نقدها و خلاقیت‌های خود کرده و *ثانیاً* متفکران پست‌مدرن، برای پرسش‌های بالنسبه مشترک، پاسخ مشخص و مشترکی ارائه می‌کنند. تأمل در متون اصلی اندیشمندان پست‌مدرن، نشان می‌دهد که آنان برای پرسش‌های گوناگون در باب علم، انسان، هویت و موضوعاتی از این دست، پاسخ تقریباً مشترکی دارند. (۲) مجموعه پاسخ‌های مشترک آنان را می‌توان در قالب ارکان شناخت در مکتب پست‌مدرنیسم و به شرح زیر بیان نمود:

### ۱. ضدیت با ذات‌گرایی

در باب شیوه تحلیل مفاهیم اساسی علوم اجتماعی (مثلاً هویت جنسی یا قومی) سه نگرش کلی وجود دارد. نگرش اول *ذات‌گراست* که به وجود عقلانیتی راستین و واقعاً مسلم باور دارد. در این نگرش چیزهایی مانند حقوق طبیعی، زن - مرد، وطن، نژاد و مواردی از این قبیل، به صورتی ازلی وجود دارند و وجود آنها تحت‌الشعاع ساختارها و تدبیرها قرار نمی‌گیرد، بلکه این ساختارها و تدابیر، درکارند تا به آن ذات ازلی و برحق ملحق شوند. نگرش دوم، درست به عکس نگرش اول، *ابزارگرا* و *یا فایده‌گراست* که تبار خود را مطابق محاسبه تعیین می‌کند. در این نگرش، ما و محیط اطراف ما همواره در معرض تغییر و ساخته‌شدن هستیم. هویت ما تحت تأثیر گفتمان حاکم، در حال شکل‌گیری است و هویت‌ها داده نمی‌شوند؛ بلکه ساخته می‌شوند. سنتز این دو نگرش، کانستراکتیویسم است که برخلاف دو نگرش ذات‌گرا و ابزارگرا به تلفیقی از آن دو معتقد است. (۳) در این نگرش، اختیار فردی به اقتضای هنجارهای حاکم و

علاقی هویتی صورت می‌پذیرد. هویت در این نگرش مانند لباس است که آدمی همراه با تولد آن را به تن می‌کند؛ اما این توان را نیز دارد که پس از اندیشه و مذاقه، آن را از تن به در کند. میشل فوکو به عنوان یکی از نظریه‌پردازان کلیدی پست‌مدرنیسم، ضدیت با ذات‌گرایی را از ارکان اصلی تحلیل پست‌مدرنیستی می‌داند. از دید او هویت‌ها و ساختارها، وابسته به شرایط تاریخی خاص هستند و نمی‌توان از هویت و ساختاری ازلی - ابدی دفاع کرد. (۴) این تلقی فوکویی به طور گسترده‌ای مورد توجه و استناد فعالان در زمینه حقوق اقلیت‌ها و زنان قرار گرفته است. فعالان مذکور با استناد به فوکو، خود را مقهور سلطه‌ای می‌دانند که ریشه‌های موهومی داشته و اساساً بی‌ریشه هستند و ارجاع هر ادعایی به تباری دوردست، نوعی توجیه برای تداوم سلطه موجود است.

## ۲. نفی علوم اجتماعی مدرن

یکی از علائم مدرنیسم، تعمیم علم به حوزه مسائل اجتماعی است و متفکران برجسته‌ای چون آگوست کنت به دلیل استوارساختن علوم اجتماعی بر اصل استقراء و استنتاج ریاضی امور، از شهرت خاصی برخوردارند. نگاه پوزیتیویستی این اندیشمندان، خشم پست‌مدرنیست‌ها را برانگیخته است. اینان چهار انتقاد عمده را به شرح ذیل بر علوم اجتماعی مدرن وارد می‌دانند: (۵)

**یک.** پست‌مدرنیست‌ها معتقدند که علوم اجتماعی بر مفاهیم عینی استوار نیستند. در نظریات عالمان علوم اجتماعی، دانش از ارزش، ترجیحات فردی و تعصب‌های گروهی مبرا نیست و تأکید بر آزمون‌پذیری داده‌های اجتماعی و بی‌طرفی عالمان و محققان علوم اجتماعی، بیهوده است. این امر از آن روست که محقق و نظریه‌پرداز بدون اینکه خود بخواهد و یا بداند، تحت سلطه است و علمی را برای تحکیم قدرت حاکم تولید می‌کند.

**دو.** کاستی دیگر علوم اجتماعی از نظر پست‌مدرنیست‌ها این است که تولیدات این علوم نوعی تجربه‌گرایی بی‌هدف و نظریه‌پردازی بی‌غایت شده است. هرچه علم پیش می‌رود، ثانوی‌تر شده و از واقعیت زندگی فاصله می‌گیرد. از این منظر، تولید تسلسلی نظریات پیچیده، اتفاقاً موجب سوءفهم می‌شود؛ چون هر شارحی، حامل سلطه خود یا حامیان خود است.

سه. پست‌مدرنیست‌ها، نظریه عمومی یا فراروایت و یا فراگفتمان را نفی می‌کنند و معتقدند که تلاش علوم اجتماعی در توجیه فراگفتمان نه ممکن است و نه مطلوب. زیرا تلاش برای تعمیم و تحمیل یک گفتمان به معنی نادیده‌گرفتن متون، فرهنگ، تمدن‌های دیگر و در نتیجه تحمیل نوعی خشونت است. این انتقاد از آنجا ناشی می‌شود که پست‌مدرنیست‌ها نسبت به توانایی عقل انسان و علم تولیدی او، نه تنها تردید دارند؛ بلکه آن را سیاستی برای تداوم و تحکیم سلطه می‌دانند.

چهار. از نگاه پست‌مدرنیست‌ها، عالمان علوم اجتماعی مدرن، آلوده به مناسبات قدرت بوده و استقلال ندارند. همانگونه که در بند یک هم اشاره شد، پست‌مدرنیست‌ها بر این باورند که هیچ دانشی نیست که متضمن روابط قدرت نباشد. به تعبیر فوکو هر جا قدرت اعمال شود، دانش نیز تولید می‌شود. قدرت شبکه‌ای است که همه در آن گرفتارند و حقایق و خواستها از اثرات قدرت هستند. دستگاه قدرت با تجهیز دستگاه دانش به تولید رژیم‌های حقیقت، به سلطه خود تداوم می‌بخشد و همه، مجرای اعمال قدرتند.

### ۳. بی‌اعتمادی به فراروایت‌ها

ژان فرانسوا لیوتار در تعریف پست‌مدرنیسم آن را «ایمان‌نیوردن به فراروایت‌ها» می‌نامد. (۶) باید دید فراروایت چه مضمون و الزاماتی دارد که از سوی بنیان پست‌مدرنیسم به بحثی بنیادین در این مکتب ترجمه می‌شود. فراروایت:

یک. محدود به زمان و مکان خاصی نیست و همه زمانها و مکانها را شامل می‌شود.

دو. مدعی است که متضمن حقیقت برتر است.

سه. منکر تمام تمایزات، تفاوت‌ها، اختلافات و افتراق‌هاست.

چهار. مدعی وجود بنیادهای آشکار برای نظریه‌های علمی است.

به عقیده لیوتار، ویژگی زندگی اجتماعی معاصر این است که نسبت به فراروایت عقل در راه‌بردن جامعه به سوی جامعه بهتر، بی‌ایمان شده است. بر این اساس بزرگترین میراث دوران روشنگری و مدرنیته یعنی فراروایت ترقی و عقل، که به عنوان حقایق علمی تقدیس می‌شدند، تکفیر می‌شوند. در «وضعیت پست‌مدرن» آنچه جایگزین فراروایت‌ها می‌شود، داستان‌هایی با

اعتبار محلی اند که ویژه تاریخ و جغرافیایی معین می‌باشند. این داستانها، جهانشمول نیستند و فقط در محل خود به عنوان ارزش شمرده شده و موقعیتها، ذهنیتها و کردارهای مربوط به خود را تولید می‌کنند. (۷) پیامد ایمان به فروپاشی فراروایت این است که نه تنها مرجعیت بلکه موجودیت حقیقت هم به زیر سوال می‌رود و هر حقیقتی، زاده یک گفتمان تاریخی قلمداد می‌شود. بر این اساس، هیچ روایتی و حاملان هیچ قرائتی، مقدس نبوده و ادعای عالمان مدرن در حقیقت یابی، آن هم با روش پوزیتویستی با هدف ارائه بهترین و معتبرترین تحلیل از سرشت و سرنوشت انسان و جهان، دروغی بزرگ است.

سه رکن کلیدی مذکور یعنی ضدیت با ذات‌گرایی، نفی علوم اجتماعی مدرن و ایمان‌نیابردن به فرروایت، نگرش پست‌مدرنیستی را کاملاً در جبهه مقابل نگرش مدرن قرار می‌دهد. با توجه به سه رکن اخیر، تحلیل پست‌مدرنیستی را می‌توان در قالب روش پست‌پوزیتویستی که طی نیمه دوم قرن بیستم مورد اقبال اندیشمندان پست‌مدرن، فمینیست، جامعه‌شناسی تاریخی و هنجارگرایان واقع شد، دسته‌بندی کرد. (۸) وجه مشترک همه این مکاتب ضدیت با شیوه نگرش عقلانیت‌گراست که صرفاً معطوف به نتیجه بوده و متن ظهور، ذهن مؤلف، لایه‌های زیرین و پیچیدگی‌های یک جریان را نادیده می‌گرفته است. توجه به وجوه و الزامات پست‌پوزیتویسم، شیوه نگرش پست‌مدرنیستی را آشکارتر می‌سازد.

### ب. اندیشمندان پست‌مدرن و نگرش پست‌پوزیتویستی

نگرش پست‌پوزیتویستی چهار مفروض کلیدی پوزیتویسم را نفی می‌کند. اندیشمندان معتقد به پوزیتویسم بر آن بودند که اولاً حقیقتی عینی وجود دارد که می‌توان آن را کشف کرد؛ ثانیاً عقل تنها ابزار کشف این حقیقت بوده و فقط استدلال عقلانی یا عقل استدلالی را می‌توان روش خردورزی دانست؛ ثالثاً تجربه حسی یا مشاهدتی طریقی معتبر و بی‌بدیل برای استدلال می‌باشد و بالاخره اینکه آنها معتقد بودند که می‌توان بین مشاهده‌گر و امر مورد مشاهده او تمایز قائل شد. با این وصف نگرش پوزیتویستی، روشی توصیفی است و نه تجویزی، یعنی بین نظریه و جهان خارج تفکیک قائل شده و با فرض جهان خارج به عنوان طبیعت، صرفاً به

تقریر اوضاع و تحولات جهان می‌پردازد، بدون اینکه مشاهده‌گر ذهنیت و علائق خود را در تقریر امور جهان دخالت دهد. یعنی او بدون اینکه جهان را بسازد، نقل می‌کند.

نقد پست‌مدرنیست‌ها بر نگرش پوزیتویستی و همه مکاتب معتقد به این روش (از جمله رئالیست‌ها و لیبرال‌ها) این است که مگر می‌توان جهان را به صورتی بی‌طرفانه مشاهده و بدتر از آن گزارش کرد؟ مگر اینگونه نیست که ما نسبت به امری که گزارشش می‌کنیم، بی‌طرف نمی‌توانیم بود؟ (۹) آیا شیوه تفکر ما، امر مورد گزارش ما را تعریف نمی‌کند؟ به بیان استیو اسمیت «نظریه‌ها هستند که جهان را می‌سازند». (۱۰) مثالی که اسمیت بیان می‌کند بسیار روشنگر است: «اگر فکر کنیم که افراد ذاتاً تجاوزکارند، در این صورت بر خورد ما با دیگران متفاوت از زمانی خواهد بود که فکر کنیم آنها ذاتاً صلح‌دوستند». (۱۱) اعمال نظر مشاهده‌گر در موضوع مشاهده، در تلقی پست‌مدرنیستی بسیار افزایش می‌یابد چون در چنین ساحتی همه به نوعی اسیر سلطه و تحت انقیاد هستند. متفکران پست‌مدرن - به ویژه فوکو - مخالف دیدگاه نظریه‌های عقلانیت‌گرا (مانند نورئالیسم) در خصوص استقلال دانش از سلطه هستند. از دید فوکو هر قدرتی دانش خاص خود را تولید می‌کند. تمامی قدرتها نیازمند دانش‌اند و تمامی دانش‌ها روابط قدرت موجود را تقویت و بر آن تکیه می‌کنند. بنابراین، چیزی به نام حقیقت که خارج از کمند قدرت باشد، وجود ندارد. به بیان فوکو، اگر حقیقت خود تاریخی دارد، پس تاریخ چگونه می‌تواند واجد حقیقت باشد؟

حال سؤال اساسی این است که پست‌مدرنیست‌ها با نفی نگرش پوزیتویستی به قضایا، از چه روشی استمداد می‌جویند؟ در پاسخ به این پرسش است که باید دقایق تحلیل پست‌پوزیتویستی را توضیح داد و مقولاتی مانند امنیت را در پرتو آن کالبدشکافی کرد. پست‌پوزیتویسم هم مانند پوزیتویسم مفروضاتی دارد. این مفروضات عبارتند از:

**یک.** عقل (ابزاری که در نگرش پوزیتویستی اولین و اساسی‌ترین وسیله شناخت است)، ابزاری برای اعمال سلطه و انکار تفاوتهاست و سودای یکسان‌سازی دارد. (۱۲)

**دو.** آگاهی و شناخت محصول ساخت اجتماعی است و مفاهیم، معنایی ازلی ندارند که در کشف آنها بکوشیم. ما معنای مفاهیم را کشف نمی‌کنیم؛ بلکه این معانی را به آنها نسبت می‌دهیم. (۱۳)

سه. نمی‌توان مشاهده‌گر و موضوع مورد مشاهده را از یکدیگر تفکیک نمود. مشاهده‌گر نمی‌تواند ذهنیت و علائق خود را به حالت تعلیق درآورد.

**چهار.** امور بومی بر امور جهانی، مسایل عینی بر مسایل ذهنی و موارد خاص بر موارد عام تقدم دارند. از این منظر کاوش در سطح و ظاهر امور بر تفحص برای یافتن معنای مکنون در مفاهیم، مقدم است. (۱۴)

**پنج.** بین واقعیت - ارزش، نظریه - عمل، مشاهده - مشاهده، حقیقت - قدرت و بالاخره بین برداشت - حقیقت نمی‌توان قایل به تمایز شد. این در حالی است که پوزیتویسم بر اصالت و استقلال واقعیت، تقدم عین بر ذهن، جدایی مشاهده و مشاهده، مصونیت حقیقت از مناسبات قدرت و بالاخره تأثیرناپذیری حقیقت از برداشتها تأکید می‌کرد. (۱۵) به عنوان نمونه می‌توان از عقلانیت‌گرایان یاد کرد که معتقدند امور واقع و ارزش‌ها مستقل از هم هستند؛ یعنی امور واقع خنثی و بی‌طرفند. جهان اجتماعی، قواعد مخصوص به خود را دارد و می‌توان مانند دانشمند علوم طبیعی آن قواعد را کشف کرد؛ و بالاخره اینکه تنها معرفت‌شناسی اصیل و دقیق، معرفت‌شناسی تجربی است؛ چون برای همه قابل مشاهده و آزمایش می‌باشد.

پست‌مدرنیست‌ها در نقد نگرش پوزیتویستی عقلانیت‌گرایان معتقدند که پارادایم‌ها را نمی‌توان با همدیگر مقایسه نمود چه برسد به استخراج قانون و قاعده‌ای کلی برای دانش بشری. از این دیدگاه، معیاری برای مقایسه صدق یا کذب دو پارادایم در دسترس نیست. تمام معیارها ساختگی‌اند که عمری موقت داشته و برساخته اجتماع هستند. همین تاریخی بودن معیارها، سبب می‌شود تا نتوانیم از اصول بنیادی و معیاری راستین برای مقایسه پارادایم‌ها سخن بگوییم. ابتکار پست‌مدرنیست‌ها هنگامی آشکار می‌شود که به استدلال پوزیتویست‌ها برای سنجش‌پذیری پارادایم‌ها توجه کنیم. پوزیتویست‌ها معتقدند که همه پارادایم‌ها بر تجربه استوارند و قانونی کلی وجود دارد که در اثر تجربه‌های متعدد حاصل آمده و همان قانون می‌تواند ملاکی محکم برای سنجش اعتبار پارادایم‌ها باشد.

پیامد باور به سنجش‌ناپذیری (لاقیاسیت) پارادایم‌ها این است که تعدد و تفاوت نوعی ارزش به حساب آمده و مشابهت و همگونی به دوری از اصالت تعبیر شود. بر این اساس، پست‌مدرنیست‌ها به پارادایم حقوق بشر که رهاورد دوران مدرن است، بی‌اعتمادند و آن را

سوژه‌ای می‌دانند که فعالیت‌هایی غرض‌دار، عبث و مقطعی انجام می‌دهد. همچنین پارادایم حقوق بشر از آن‌رو در نزد پست‌مدرنیست‌ها بی‌اعتبار است که تفاوت و اختلاف بین مردم جهان را نادیده گرفته و می‌خواهد ارزش‌های یک جنس یا قوم (بخوانید گفتمان) را بر دیگری تحمیل نماید. (۱۶) ناسازگاری پست‌مدرنیست‌ها با سایر تحرکات مدرنیست‌ها در رهایی‌بخشی، جهانشمولی و جهانی‌شدن، به این است که روایت کلان ترقی، آزادی و عقلانیت، متضمن سلطه‌ای پیچیده است. در واقع پست‌مدرنیست‌ها، انقیاد جدید را که از طریق رسانه‌ها انجام می‌شود، ادامه ستم فئودالها، استثمار ارباب‌ها و سلطه جباران تاریخ می‌دانند که به رغم تفاوت در روش اعمال قدرت، همواره طرف مقابل خود را تنبیه و تحقیر نموده‌اند. (۱۷) این بخش از اندیشه‌های پست‌مدرنیست‌ها، توجه فمینیست‌ها را جلب نموده و آنان را به روش پست‌مدرنیست‌ها علاقمند کرده است. تشکیک رادیکال پست‌مدرنیست‌ها بسیار مشابه ایده‌های تجدیدنظرطلبانه فمینیست‌های تندرو است. فمینیست‌های پست‌مدرن نمی‌خواهند زنان را به جایگاهی برابر با مردان نشانند و یا از تفاوت‌شان با مردان لذت ببرند. آنان می‌خواهند بسیاری از جهت‌گیری‌های حقوقی و قضایی در حوزه‌های مختلف را به چالش خوانده و به سلطه‌ای که ریشه روش‌شناختی و فکری دارد، پایان دهند. (۱۸) به نظر آنان، در نگاه پوزیتویستی مردان، زنان ذاتاً فرودست هستند و همین ذات‌گرایی، مردان را بر زنان مسلط کرده است؛ به طوری که مقصود بخش اعظم متون از «بشر» (Man)، همان مرد است و زنان صرفاً برای برانگیختن ترحم یا جلب حساسیت مردان، بشر خطاب می‌شوند. فمینیست‌ها به طور کلی، علایق شالوده‌شکنانه پست‌مدرنیست‌ها را بسیار گرامی داشته و آن را راهی برای رهایی از ستم‌های تاریخی پوزیتویست‌ها می‌دانند.

آنچه نگرش پست‌پوزیتویستی اندیشمندان پست‌مدرن را برجسته می‌سازد، جهت و ابعاد نگاه آنهاست. جهت نگاه اندیشمندان پست‌مدرن مقابله با سلطه عقل و ابعاد نگاه آنان بسیار متعدد است به گونه‌ای که همه انواع و اشکال مناسبات را در بر می‌گیرد. اگر فمینیست‌ها حتی در قالب رادیکال خود به رهایی‌نیمی از جمعیت جهان می‌اندیشند، پست‌مدرن‌ها، همه را سوژه‌ای می‌بینند که در چنگال قدرت اسیر شده و برای قدرت مسلط، متن تولید می‌کنند. تفحص در پیوستگی دانش - قدرت مطمئناً بسیار پیچیده‌تر از جنگ هویت (زنانه) با قدرت

(مردانه) است که مورد تأکید فمینیست‌ها بود. (۱۹) پست‌مدرن‌ها این نگرش بدیع را با دیرینه‌شناسی، تبارشناسی و تحلیل گفتمانی عمق بخشیده‌اند. ما در این مقاله از این سه عنصر تحت یک عنوان کلی یعنی روش‌شناسی تحلیل پست‌مدرن نام می‌بریم.

### ج. روش‌شناسی تحلیل پست‌مدرن

پرسش کلیدی روش‌شناسی این است که «چگونه می‌توان به شناخت یک چیز مبادرت کرد؟» (۲۰) این سؤال را در مقاله حاضر می‌توان اینگونه عنوان نمود که اندیشمندان پست‌مدرن با استفاده از چه روش‌هایی نسبت به تبیین مناسبات و معادلات موجود بین قدرت - دانش، قدرت - مقاومت و دانش - حقیقت نائل آمده‌اند؟ به نظر می‌رسد سه راهبرد روش‌شناختی، کشف مناسبات و معادلات مذکور را میسر ساخته‌اند. دیرینه‌شناسی، تبارشناسی و تحلیل گفتمانی نقطه عزیمت و نیز رهاورد راهبردهای روش‌شناختی مذکور است؛ یعنی هر سه با هدف کشف نظامات سلطه مدرن به کار گرفته شده‌اند؛ اما معنا و شیوه عمل این سه راهبرد بسیار متفاوت است.

#### ۱. دیرینه‌شناسی<sup>۱</sup>

دیرینه‌شناسی فعالیتی مانند حدیث‌شناسی است. همانگونه که در علم‌الحدیث یا حدیث‌شناسی، محقق با هدف سنجش اعتبار، سندیت و صحت و سقم حدیث، تفحص می‌کند و با ملاحظه قرائن مختلف تاریخی، جغرافیایی و موضوعی، اصطلاحاً به استنساخ و استدلال می‌پردازد، دیرینه‌شناسی نیز نشان می‌دهد که چه مفاهیمی معتبر یا نامعتبر و جدی یا غیرجدی شناخته می‌شوند. هدف دیرینه‌شناسی کشف معنایی نهفته یا حقیقتی عمیق نیست؛ بلکه توضیح شرایط وجود یک گفتمان و حوزه عملی کاربرد و انتشار آن است. توصیف قلمرو وجود و عملکرد کردارهای گفتمانی و نهادهایی که بستر صورت‌بندی گفتمانی هستند، هدف اصلی دیرینه‌شناسی است. دیرینه‌شناسی با تکوین و تداوم مستمر نظام دانش سروکاری ندارد؛ بلکه همواره به گسست‌ها، شکاف‌ها، خلاءها و تفاوت‌ها توجه می‌کند. (۲۱) درست برخلاف

1 . Archeology

هستی‌شناسی مدرنیستی که همواره درصدد کشف توالی، تکامل و تعالی اجتناب‌ناپذیر نظام دانش است. جدول زیر تفاوت‌های هستی‌شناختی تحلیل مدرنیستی و پست‌مدرنیستی را فقط در حوزه وحدت - تمایز نشان می‌دهد.

هستی‌شناسی‌های مدرنیسم و پست‌مدرنیسم<sup>(۲۲)</sup>

هستی‌شناسی پست‌مدرنیسم از	هستی‌شناسی مدرنیسم از وحدت
تفاوت (تمایز)	
تفاوت (تمایز)	هویت
یکتایی	اتحاد
خصوصیت	عمومیت
بی‌نظیری	مشابهت
گسستگی	پیوستگی
تفرد	تجمع
اختلاف	انسجام
واگرایی	همگرایی

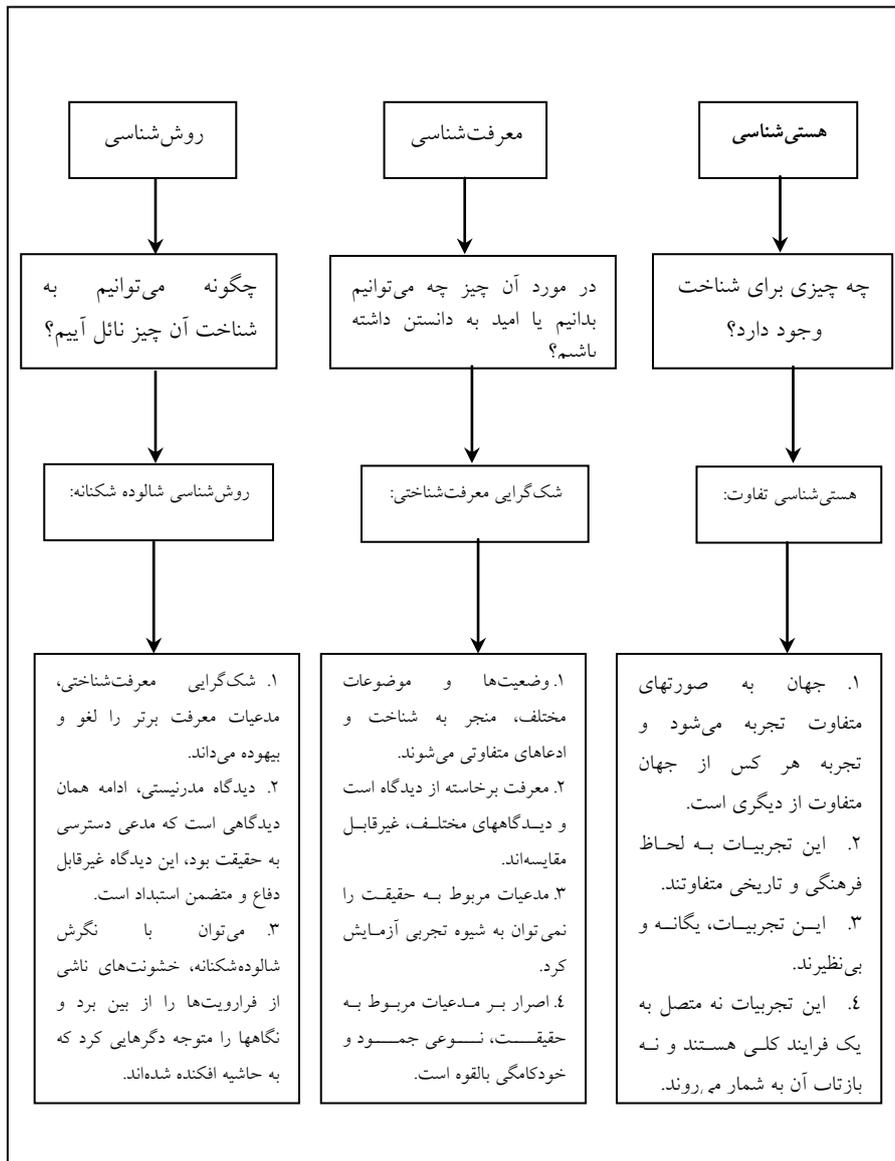
همانگونه که دیده می‌شود، تلقی مدرنیستی از وجود یک چیز یا تجربه، تلقی‌ای یکسان‌سازانه است؛ ولی تلقی پست‌مدرنیستی بر یکتایی و منحصر به فرد بودن یک شی / تجربه تأکید دارد. یکسانی، اتحاد، عمومیت، مشابهت، پیوستگی، تجمع، انسجام و همگرایی از جمله مفاهیم کلیدی در هستی‌شناسی مدرنیستی هستند. در این تلقی، دیرینه‌شناسی معنی ندارد؛ زیرا دیرینه‌شناسی رویه‌های گفتمانی‌ای را که معرفت<sup>۱</sup> را تشکیل می‌دهند، تحلیل می‌کند، بدون اینکه به تشریح مناسبات آن با مناسبات قدرت بپردازد. موضوع دیرینه‌شناسی معرفت می‌باشد نه علم، که بسیار اخص از معرفت است. بنابراین از نگاه پست‌مدرنیست‌ها، علم مدرن که حکم به عمومیت قواعد، مشابهت موضوعات، تجمع علایق، یکسانی علوم،

1 . Knowledge

اتحاد گفتمانها، انسجام هویت‌ها و همگرایی جریانهای اندیشگی می‌دهد، به جای ایجاد آگاهی، ظرایف را نادیده گرفته و در نتیجه به تکثیر جهل و آگاهی کاذب و مخدوش می‌پردازد. پیشنهاد پست‌مدرنیست‌ها این است که باید از سیاست و اصالت تفاوت دفاع کرد تا خصوصیات اصیل زیر چرخهای بولدوزر مدرنیسم خرد نشوند. از این منظر (پست‌مدرنیسم)، وضعیت‌های مختلف، شناخت‌ها و ادعاهای متفاوتی را در پی می‌آورد. معرفت‌ها با همدیگر غیرقابل مقایسه‌اند؛ چون هر معرفتی برخاسته از دیدگاهی متفاوت است و اصرار بر مدعیات مربوط به حقیقت، موجد جمود و خودکامگی است.

شاید اینگونه به نظر آید که عمل به تعالیم پست‌مدرنیستی متضمن آثارشیم حتمی است و این هرج‌ومرج مغایر با نظم چشم‌نوازی است که در پرتو دیدگاههای مدرن حاصل آمده است. پاسخ پست‌مدرنیست‌ها این است که نظم مورد ادعای مدرنیست‌ها، عین بی‌نظمی است چون لبریز از سلطه و خشونت است و امنیت کامل هنگامی حاصل می‌شود که هیچ هویتی انکار، مخدوش و دستکاری نشود. بقیه دفاع پست‌مدرنیست‌ها از اصول نظم مطلوب، بسیار پیچیده، مبهم و بعضاً متناقض است؛ چون در طراحی این نظم، هم شعر، هم فلسفه، هم معماری و هم بسیاری موضوعات دیگر دخیل‌اند و همین نگرش ساخت‌شکنا، مهم‌ترین دلیل دوری استراتژیست‌ها از بحث‌های پست‌مدرنیستی است. استراتژیست‌ها به صف‌بندی امور و نظم عینی علاقه بیشتری دارند تا پیچیدگی و چندبعدی بودن مسایل. بنابراین آنها با تدابیر مدرن موافق‌اند. جدول زیر اصول هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی پست‌مدرنیسم را نشان می‌دهد. تأمل در این جدول نشان می‌دهد که نگرش پست‌مدرن به پدیده‌ها، به چه میزان ساخت‌شکنا است.

هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی پست‌مدرنیستی (۲۲)



۲. تبارشناسی<sup>۱</sup>

تبارشناسی، روش پژوهش فوکو برای رهایی از کلیشه‌های تحمیلی علم جدید و ریشه‌یابی سلطه است. تبارشناسی برخلاف علوم اجتماعی پوزیتیویستی، تاریخ را پیکره‌ای واحد، دارای سلسله‌مراتب و همواره در حال تکامل مستمر نمی‌داند و با تکیه بر معارف و دانش‌های بومی، ناپیوسته و نامعتبر، درصدد است بر تأثیرات قدرت در تولید دانش تأکید نماید. تبارشناسی، پیدایش علوم انسانی و شرایط پیدایش آنها را به نحو جدایی‌ناپذیری با تکنولوژی‌های قدرت مندرج در کردارهای اجتماعی پیوند می‌دهد. در اینجا فوکو مانند مورخان عمل نمی‌کند که در جستجوی اصل و جوهر اشیاء هستند. او می‌کوشد هویت بازسازی شده یک اصل را بر ملا کند و خطاهایی را که در طول تاریخ تکثیر شده و به پای یک هویت نوشته شده، آشکار نماید. تفحص تبارشناختی، ذاتاً تابوردایی می‌کند، وحدت روایت مسلط را می‌شکند و تنوع و کثرت را جایگزین وحدت می‌کند. چون در این نگرش، در هر وحدتی نوعی سلطه نهفته، این سلطه در ابتدا پذیرفتنی است؛ اما با گذشت زمان، نمی‌توان به نگرهبانی درست هویت مسلط از مؤلفه‌هایش امید بست. پیشنهاد و روش فوکو این است که باید اجزاء را بازشناسی کرد تا دروغ‌ها آشکار شود و سره از ناسره متمایز گردد. به بیان دیگر:

«تبارشناسی از رویدادها، انحرافات کوچک، خطاها، ارزیابی‌های نادرست و نتیجه‌گیری‌های غلطی سخن می‌گوید که به پیدایش آنچه برای انسان ارزشمند است، انجامیده‌اند. آنچه در بنیاد دانش نهفته است، حقیقت نیست، بلکه تنوع رویداد است. تبارشناسی آنچه را تاکنون یکپارچه پنداشته شده متلاشی می‌کند و ناهمگنی آنچه را همگن تصور می‌شد، بر ملا می‌سازد.» (۲۳)

نگرش تبارشناختی به دلیل انتقاد از گفتمان مسلط و اشکال گوناگون سلطه، باورها و مناسبات جاری را در هم می‌ریزد. گفتمان مسلط، به هر حال بخش اعظم سلطه خود را مدیون روایت ویژه‌ای است که «خود» از گذشته و اکنون برداشت کرده است. (۲۴) به عنوان مثال می‌توان از شیوه تدوین تاریخ و تدوین مدارک تاریخی در عربستان سعودی یاد کرد. بنا بر این اسناد و مدارک، خاندان حاکم بر این کشور، منجی مردم از چنگ جهل و تعصب اعراب قدیم

هستند. یعنی اگر خاندان سعودی و به ویژه تلاش نجدی‌ها نبود، جنگ‌های قبیله‌ای خونهای بسیاری می‌ریخت و از آرامش فعلی خبری نبود. (۲۵) حال اگر تاریخ‌پژوهان شیعه، باورهای کنونی مردم عربستان سعودی را تبارشناسی کنند، بسیاری از نظریه‌های کلی، عام و توتالیترا که در قالب معرفت علمی در اذهان جایگیر شده، مرکززدایی خواهند کرد. همانگونه که حمزه/الحسن چنین کرده و با تحقیق در صحت و سقم روایت مسلط از تاریخ در این کشور، اتفاقاً روایت فعلی را تحریف‌آمیزترین نوع روایت می‌داند. (۲۶)

همانگونه که ملموس است تبارشناسی، علمی‌بودن دانش را مورد سؤال قرار داده و زمینه را برای شورش و برجسته‌شدن دانش‌های تحت انقیاد فراهم می‌آورد. در پناه تبارشناسی، از سلطه نظریه‌های عام کاسته و زمینه برای ظهور نظریه‌هایی که محبوس بودند، فراهم می‌شود. بی‌تردید نظام معرفتی حاکم، انتقاد از صحت و کارآمدی گفتمان حاکم را برنمی‌تابد و می‌کوشد با تولید دانش همچنان بر سریر سلطه باقی بماند. تبارشناسی بیش و پیش از آنکه آوانگارد باشد، مقاومت‌آفرین است. تبارشناسی، نیروها و جریانهای مقاومت را تقویت می‌کند تا اسطوره‌های حاکم را فروشکسته و تکنولوژی قدرت را تخریب کنند. مطابق ایده پست‌مدرنیستی، باید در سلامت علوم انسانی تردید کرد، چون اصیل نیستند و اثبات این ادعا فقط با کشف عوامل کثیری که به اقتضای قدرت امور را بدیهی جلوه می‌دهند، مقدور است. نتیجه تبارشناسی، مشروعیت‌زدایی از نظام سلطه‌ای است که با تکیه بر روایت‌های تاریخی متواتر مسلط است و کسی یا جریانی را قدرت و طاقت فروشکستن این سد سدید نیست. با شروع بررسی تبارشناسانه، آغاز یک پایان فرا می‌رسد، مقاومت‌کنندگان تهییج می‌شوند و قدرت مسلط، به وضوح فرسایش مبانی مشروعیتش را می‌بیند. البته این نکته را باید اضافه کنیم که مقصود از قدرت مسلط، صرفاً دولت نیست، هدف پست‌مدرنیست‌ها گفتمان حاکم است که سهم دولت در آن معمولاً اندک است. تأمل و واکاوی تبارشناسانه معطوف به نظام سلطه‌ای است که حجم و کیفیت آن بسیار فراتر از قدرت دولت است؛ یعنی نظام سلطه‌ای که هم گسترش افقی دارد و هم عمق عمودی.

### ۳. تحلیل گفتمانی

تحلیل گفتمانی مانند تفهم وبری در صدد کشف شرایطی است که یک جریان در آن تولید شده است. تحلیل گفتمانی به امور واقع نمی‌پردازد و معطوف به واکاوی جریان تولید یک متن و معنای نهفته در آن است. مفروض تحلیل گفتمانی این است که هر متنی فرزند زمان خود، متأثر از مناسبات قدرت، دارای معانی متعدد، پیوسته به ایدئولوژی و دارای سطوح و ابعاد گوناگون است. با این مفروضات، تحلیل گفتمانی می‌خواهد نشان دهد که بین متن، نویسنده و مخاطب آن ارتباطی وجود دارد، معنای متن همواره در تغییر است، شرایط و موقعیت نویسنده متن در تولید آن بسیار مؤثر بوده و بالاخره اینکه متن را نمی‌توان جریانی تکاملی و دارای یک بعد خاص معرفی کرد؛ بلکه هر متن، فرایندی پیچیده را طی کرده است. (۲۷)

در تحلیل گفتمان نه کلیت اصالت دارد و نه اجزای تشکیل‌دهنده متن، بلکه رشته‌ای اجزای پراکنده آن را مرتب می‌کند و در قالب یک متن، نظم و حضور می‌بخشد. (۲۸) پس سخن‌گفتن از گفتمان جهانشمول و نیز دفاع از گفتمانهای منقطع و گسسته، هر دو بی‌معناست. مهم تحلیل گزاره‌هایی است که به رغم پراکندگی صوری، ربطی محتوایی با هم دارند. ماهیت ربطی اجزای گفتمان از جمله نکات کلیدی در تحلیل گفتمان است. این خاصیت سبب می‌شود تحلیل پست‌مدرنیستی (به دلیل تأکید بر زمینه‌مندی گفتمان) از مکاتبی چون لیبرالیسم (که بر استقلال متن از خواننده تأکید می‌کند) متمایز شود. در تحلیل گفتمانی فرض بر این است که بین نویسنده، متن تولیدی و شرایط زمانه‌اش، ربطی وثیق وجود دارد و برای تفهم معنا باید به خوانش آن زمینه اهتمام نمود و کلیه ظرایف اعم از نشانه‌ها، نمادها و حتی نحو متن را تفسیر کرد.

اهمیت تحلیل گفتمانی هنگامی برجسته می‌شود که آن را با تحلیل پوزیتیویستی مقایسه کنیم. همانگونه که گذشت، در تحلیل پوزیتیویستی بر وجود یک قاعده قابل انکشاف آن هم با ابزارهای مادی و تجربه مشاهدتی تأکید می‌شود. به رغم تأکید پوزیتیویسم بر امکان استخراج معنای واقعی متن، در تحلیل گفتمانی بر مرگ مؤلف و نادرست‌بودن هر خوانش و به طور کلی عاری‌بودن متن از یک معنای کلی تأکید می‌گردد. تحلیل گفتمانی مرجعیت‌زداست و می‌خواهد با کنارزدن

یک جریان پرهزینه، دقائق جدیدی را کشف و رابطه بین متن و ایدئولوژی یا تکنولوژی سیاسی حاکم را کشف کند.

پیامد تحلیل گفتمانی، مشروعیت‌یافتن متساوی همه مواضع است که با رهایی از سیطره یک جریان، به راحتی ابراز می‌شوند. ابراز و آشکارشدن مواضع متعدد و پنهان که در پناه تفهم امکان‌پذیر می‌شود، در نزد پست‌مدرنیست‌ها، نوعی رهایی اصیل و بنیادین بوده و کاملاً برخلاف تحلیل پوزیتیویستی است که عملاً به تکتیر سلطه اما تحت لوای دانش می‌پردازد. بر این مبنا، تحلیل گفتمانی، به رغم تمام کاستی‌هایش، این زمینه را فراهم می‌آورد که مناسبت بین قدرت - دانش - مقاومت بر ملا شود. همانگونه که ملاحظه می‌شود در تحلیل پست‌مدرنیستی، کانون ناامنی سلطه و موضوع امنیت اصالت است. در این حوزه کارگزار تأمین امنیت مشخص نیست ولی گفتمانهای کوچک و خاموش بیشترین بهره را از لغو مشروعیت مدرنیسم نصیب خود می‌سازند.

#### د. رهاوردهای نگرش پست‌مدرن برای مطالعات راهبردی

در سال ۱۹۹۵، سین تیاوبر<sup>۱</sup> و جنز بارتلسون<sup>۲</sup> در کتابی با عنوان «بررسی مفهوم حاکمیت»، مفهوم حاکمیت را به مثابه متغیری تاریخی مورد بررسی قرار دادند. (۲۹) با این کتاب راه برای تأمل پست‌مدرن در روابط بین‌الملل و پست‌مدرن دیدن امنیت باز شد. البته پیش از آن دو در ژانویه ۱۹۹۱، ژان بودریار<sup>۳</sup> مقاله‌ای با عنوان «واقعیت خلیج» در روزنامه گاردین منتشر کرد و از جنگ خلیج‌فارس یعنی حمله امریکا و متحدانش علیه عراق در خاک کویت، به عنوان جنگ پست‌مدرن نام برد. بودریار در مقاله خود نشان داد که یک گفتمان غالب با استفاده از برترین تکنولوژی‌ها نوعی جنگ مجازی به راه انداخت و همگان در مقابل آن فقط تماشاگری بی‌تفاوت بودند؛ زیرا در جهان پست‌مدرن واقعاً بین «واقعیت» و «امر مجازی» فرقی نمانده است. (۳۰) مقالات و کتب دیگری هم که حاوی تحلیل پست‌مدرن از رویدادهای بین‌المللی بودند، به سرعت در نشریات جهان منتشر شدند و رفته

---

1. Cynthia Weber  
2. Jens Bartelsom  
3. Jean Boudierillard

رفته تحلیل پست‌مدرن به مکتبی در مطالعات بین‌المللی مبدل گردید. به طوری که اکنون بیش از ۲۰۰۰ مقاله و مدرک در مورد تبیین پست‌مدرنیستی امنیت بین‌الملل موجود است. (۳۱)

در عین حال بیشترین تأثیر نگرش پست‌مدرن را در علم سیاست که با توزیع قدرت سروکار دارد، می‌توان دید. اگر علم سیاست به مباحثی نظیر توانمندسازی حکومت، تداوم سلطه، مبارزات حزبی، اطاعت و مقاومت می‌پردازد، پس بین این دو تداخل‌ها و روابط ملموسی می‌توان یافت. علاوه بر روابط بین‌الملل و علم سیاست، حوزه مطالعات راهبردی نیز که به کاوش در ماهیت و اشکال آسیب‌پذیری‌ها و تهدیدات می‌پردازد، از تحلیل‌های پست‌مدرن متأثر گردیده است. البته در نگاه وسیع‌تر می‌توان همه تأثیراتی را که تحلیل پست‌مدرن از ماهیت نظم به عمل آورده، در قالب مطالعات راهبردی گرد آورد؛ اما در حیطه موضوع این مقاله، نکته قابل ذکر این است که آراء، روش‌ها و آثار اندیشمندان پست‌مدرن با نفی روش شناخت پوزیتیویستی، عملاً نگاه عقلانی به مسائل راهبردی را بی‌اعتبار کرد. علاوه بر آن، نگرش پست‌مدرن با تردید و تشکیک در گذشته و ظلم‌آلود خواندن مناسبات، عملاً اصل وفاداری را به حالت تعلیق درآورد و همگان به تأمل در ابعاد ستمی پرداختند که بر آنان می‌رفته است. به عنوان مثال می‌توان به استفاده فمینیست‌ها، طرفداران محیط زیست، گروه‌های تروریستی و حتی روشنفکران مبارز از تحلیل‌ها و نگرش‌های پست‌مدرن اشاره کرد. اینان به سیاق تبارشناسانه، تردید در ارزش‌های جایگیرشده را ابزاری برای مبارزه قرار داده و زندگی را براساس قاعده سلطه تحلیل می‌کنند. بنابراین، دفاع از وضع موجود و عدم پایبندی عملی - نظری به تغییر آن به نوعی جمود ترجمه شده و جبهه اعتراضی گرفتن به نوعی ارزش بی‌بدیل تبدیل گردیده است. با وجود این دگرگونی کلان، می‌توان به سلسله تحولاتی اشاره داشت که در حوزه مطالعات راهبردی و به تبع رونق ملاحظات پست‌مدرن برجسته شده‌اند. لازم به تأکید است که مبحث «امنیت» (به مفهوم عدم تهدید ارزش‌های حیاتی و توانمندی سیستم برای بهسازی موقعیت موجود)، در حکم رکن بنیادین مطالعات راهبردی به شمار می‌آید. با این وصف، حوزه مطالعات راهبردی و امنیتی، در پرتو ملاحظات پست‌مدرن تأثیرات مفهومی و روش‌شناختی زیر را پذیرا شده‌اند:

## ۱. بلا موضوع شدن استراتژی

در مطالعات راهبردی، طراحی استراتژی به عنوان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر، محور حرکت است. مقولات قالب، هدف، طرح، سلسله‌مراتب، اصالت و انسجام به عنوان شش خصیصه برنامه‌ریزی مدرن، نقطه مقابل نگرش پست‌مدرن است که بر شش مقوله متضاد یعنی گشودگی، فرایند، اقبال، آنارشی، التقاط و اختلاف تأکید می‌ورزد. استراتژی و تدوین آن، مسأله‌ای مدرن است که کاملاً مغایر اصول بنیادین نگرش پست‌مدرن می‌باشد. (۳۲) بنابراین در گام اول، اساسی‌ترین پیامد تحلیل پست‌مدرن برای محققان مطالعات راهبردی و امنیتی این است که به جای نگرش برنامه‌وار و سلسله‌مراتبی به مدیریت کارناوالی که متضمن نظم در عین بی‌نظمی است، بیاندیشند. برای اینکه در نگرش پست‌مدرن، استراتژی فراروایتی است که به منظور توجیه سلطه، درصدد جلب انقیاد است و نه رهایی.

## ۲. گذشته‌اندیشی نوستالژیک

زیست‌مدرن، متکی بر نقد گذشته و حال برای تأسیس آینده‌ای بهتر است. بر این اساس، امروز ادامه دیروز است و مسیری تکاملی، آینده را به امروز و امروز را به دیروز پیوند می‌دهد. در این مسیر، گذشته مورد کاوش و تقدیس قرار نمی‌گیرد و حداکثر تجربه است؛ اما در حیات پست‌مدرن گذشته دوردست متضمن اصالت ماست و هرچه زمان پیشتر می‌رود، انحراف از آن هسته و مسیر اصلی بیشتر می‌شود. در این نگرش (پست‌مدرن)، تاریخ فرایندی مستمر و رو به ترقی نیست و بین امروز و دیروز، انقطاع کاملی وجود دارد. همچنین هیچ تضمینی وجود ندارد که اکنون نسبت به گذشته بهتر است. (۳۳) مجموعه این باورها، تحلیل پست‌مدرن را بیشتر گذشته‌اندیش می‌کند و آینده‌پژوهی زیر سایه سنگین گذشته‌اندیشی - آن دوران قابل تحمل - قرار می‌گیرد. گذشته‌اندیشی در زمانه ما، که تغییرات برق‌آسایی را تجربه می‌کند، حرکتی بر خلاف موج مواج مدرنیسم است و چنین چیزی، برنامه‌ریزی و هدفمندی را که علی‌الاصول نگاه به آینده دارند، مخدوش می‌سازد.

### ۳. محوریت خرده‌گفتمانها

به تعبیر لیوتار، ایمان‌نیابردن به فراروایت‌ها (یا فراگفتمان‌ها)، نکته کلیدی در تعریف پست‌مدرنیسم است. (۳۴) چون فراروایت به دلیل پیوستگی به قدرت، درصدد سلطه است و در نظر و عمل به انکار خرده‌گفتمان‌ها می‌پردازد. در نگاه مدرن، گفتمان غالب، عملاً سلطه را هم به دست می‌آورد؛ اما نگرش پست‌مدرن منتقد و معارض چنین سلطه‌ای است و با دمیدن روح مقاومت در قبال سلطه، عملاً فراموش‌شدگان و حذف‌شدگان را برجسته می‌سازد. پست‌مدرن‌ها، تولید تمایزها و کثرت‌ها را جشن می‌گیرند و تفاوت و تعدد را ارزشی بنیادین می‌شمارند. این ویژگی‌ها درست برخلاف نظم رئالیستی است که بسیار آهنین بود، مسائل را از بالا می‌نگریست، استراتژی را تحمیل می‌کرد و شاه‌کلیدی (فراروایتی) به نام لویاتان زمینه‌های ترس عمومی (آز و نیاز) را معدوم می‌ساخت.

### ۴. تفسیر ذهنی امنیت

در نگرش پست‌پوزیتیویستی پست‌مدرن‌ها، تفسیر بر تقریر مقدم است و برداشت بر واقعیت. اگر این دو امر مهم را در موضوع امنیت ملاحظه کنیم، به نتیجه‌ای می‌رسیم که بخش اعظم ادبیات مطالعات راهبردی را تشکیل می‌دهد. اصل تخیل و پندار حوزه‌های مختلف ادبیات پست‌مدرن از معماری تا دین را در نوردیده است. بر این اساس، واقعیت امری تحریف شده است و باید به بازآوری واقعیتی همت گماشت که کمتر به سلطه آلوده باشد. اساساً تفهم در خصوص هر ماجرا یا مفهوم، خود به خود به تخیل و تفسیر تخیلی دامن می‌زند و آدمی را از مناسبات موجود رهایی می‌بخشد. اگر در برداشت پست‌مدرن همه حرکات، رفتارها و حتی اندیشیدن ما میدان جنگ انواع سلطه و اعمال قدرت است، باید کوشید تا از این سلطه دور شد و در واقع جهان فاقد مناسبات سلطه را تصور نمود. به دلیل آنکه تصور امنیت به تجلی عملی آن منتهی نمی‌شود، نگرش پست‌مدرن مدام بر امنیت منفی یعنی نقد و انهدام ابزارها و مناسبات سلطه‌بخش ابرام می‌ورزد. در این تلقی، فرد و گروه می‌داند که چه چیزی را نمی‌خواهد؛ اما واقعاً نمی‌داند که چه می‌خواهد. بر چنین مبنایی نمی‌توان بنایی ساخت. به همین خاطر گفته می‌شود که نگرش پست‌مدرن برای نقد و حذف مناسبتر است تا تجویز و تأسیس.

## ۵. مرجعیت‌ستیزی

تلقی پست‌مدرن، هر مرجعی را به عنوان فراروایت و کانون صدور سلطه بودن محکوم می‌داند. در این تحلیل بین سیاست - تکنولوژی یا بین قدرت - دانش، تلازمی برقرار است. بنابراین هر مرجعی، پایگاه سلطه نیز هست و مصونیت مرجع از سلطه، تخیلی بیش نیست. اگر در تعبیر عقلانیت‌گرا از امنیت روی گروه‌های مرجع تأکید می‌شد و آنها به عنوان لنگرهای امنیت در دریای طوفانی ناامنی به شمار می‌آمدند، در نگاه پست‌مدرن هر مرجع نماینده یک گفتمان بوده و گفتمان هرچه ریزتر باشد، به همان اندازه کمتر به خشونت آلوده است. همانگونه که پیش از این هم یادآور شدیم، در مکتب پست‌مدرن، همه قدرت و مرجعیت متمرکز در دولت و ساختارهای رسمی قدرت نیست. قدرت در قالب گفتمان فشرده شده و گفتمان مسلط در واقع نماینده قدرت است که خواست خود را بر بقیه تحمیل می‌کند. این تحمیل هم با زور و به صورت ملموس قابل انجام است و هم با اغوا و اقناع نامحسوس. بدین ترتیب اندیشمندان پست‌مدرن مانند میشل فوکو و فرانسوا لیوتار اولین کسانی بودند که چهره‌ها و کانونهای گوناگون سلطه را آشکار و علیه آنها موضع‌گیری کردند. از نگاه آنان مراجع قدرت متفاوتند؛ اما قاعده عمل آن مراجع مشترک است. بنابراین باید این مراجع را شناسایی و آنها را خلع سلاح کرد.

## نتیجه‌گیری

متفکران پست‌مدرن با تردید در صحت روش‌های شناخت و حقانیت دستاوردهای مدرنیسم، انگشت تأکید روی کانونهایی گذاشتند که دموکراسی مدرن آنها را نادیده گرفته بود. مقاومت در قبال گفتمانهای بزرگ و محتوم، سیاست مقبول پست‌مدرنهاست. اینان، مقاومت و پرسیدن از چرایی امور را راهی به سمت رهایی از سلطه‌ای می‌دانند که به شکلی پیچیده بدن و ذهن فرد مدرن را تسخیر کرده است.

نگرش پست‌پوزیتیویستی این متفکران، تأثیراتی بسیار جدی و تعیین‌کننده بر حوزه مطالعات راهبردی و امنیت‌پژوهی نهاده است. شعاع این تأثیرگذاری هنگامی گسترده و برجسته است که امنیت را به مفهوم جامع آن در نظر گرفته و حوزه‌های مختلف اجتماعی،

فرهنگی و سیاسی را در عداد آن بیاوریم. بر این اساس، نگرش پست‌مدرن، پاسخ مدرن به سؤال «امنیت چه کسی، چگونه و در مقابل چه چیزی مطرح است؟» را دگرگون کرد. در حالیکه در برداشت مدرن، امنیت ملی به مفهوم رئالیستی آن مطرح بود، در برداشت پست‌مدرن امنیت افراد و گروهها مطرح است که موجودیت و هویت‌شان توسط دولت یا دشمنان او در معرض نابودی است. چگونگی تمهید و تخریب امنیت نیز از نگاه پست‌مدرن‌ها متفاوت از اندیشمندان مدرن است. در تلقی عقلانیت‌گرایانه مدرن‌ها، امنیت هنگامی از بین می‌رود که تهدیدات خارجی و آسیب‌پذیری‌های داخلی همسو شده باشند؛ اما در نگاه پست‌مدرن‌ها، چنین تعبیری برخاسته از برداشتها هستند و تهدیدات و آسیب‌پذیری‌های واقعی همانهایی که دولتها (سخنگویان رسمی و مسلط کشور) می‌گویند، نیست.

در نتیجه نگاه پست‌مدرن به امنیت ملی یا در شرایط پست‌مدرن‌شدن امنیت، نظم معین و روشنی به چشم نمی‌آید؛ زیرا در پرتو این نگرش سازمان دولتی به عنوان نیروی سلطه‌گر مقهور واقع شده، استراتژی بلاموضوع، گذشته‌های غیرقابل رجوع تقدیس و کثرت جایگزین وحدت می‌گردد. نگاه پست‌مدرن ممکن است تمهیدات لازم برای رهایی از بندهای سلطه پنهان را فراهم آورد اما در برقراری نظم بیرونی و تنظیم مناسبات اجتماعی به شدت ناتوان است. پست‌مدرنیسم بیشتر نقد کارنامه مدرنیسم است تا طرح برنامه ثبات و نظم پایدار.

## یادداشت‌ها

1. Bartelson, Jens, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University press, 1995, pp.7 – ۲۱۱. برمن، مارشال، «پست‌مدرنیسم»، در *پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم: تعاریف، نظریه‌ها و کاربردها*، ترجمه و تدوین حسینعلی نودری، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹، ص ۴۱.
3. Lijphart, *Arend, Democracy in Plural Societies: A Comparative exploration*, London & New Haven, yale university press, 1977, p. 13.
4. Smart, Barry, *Michel Foucault*, London, Routledge, 1985, p. 115.  
۵. بشیریه، حسین، *سیری در نظریه‌های جدید در علوم سیاسی*، تهران، علوم نوین، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹.
6. Smith, Steve & Owens Patricial, “Alternaive approaches to international theory”, pub in: Baylis, John & Smith, Stev, *The Globalization of World Politics: An Introduction to International relations*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 185.
7. Harvey, Dayvid, *The Condition of Postmodern*, Cambridge, Blackwell, 1996, p. 41.
8. Burbules, Nicholas, *Post Positivism and Educational Research Cphilosophy, Theory & Educational Research*, New York, Rovman & Littlefield, 2003, p. 8.
۹. آلن اف، چالمرز، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۲.
10. Dryzek, John S. “A Post - positivist policy anlysis”, *The Good Society*, Volum 4, N. 1, 2002, p. 5.
11. Steve, Smith & Richard Owens, op. cit, p. 186.
12. Joshua, Mitchell, *Not by Reason Alone*, London, Chicago University Press, 1993, p. 125.
۱۳. برگر، پیترل، لوکمان، توماس، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، انتشارات علمی – فرهنگی، ۱۳۷۵، ۲۴۵.
۱۴. کوال، استینار، «مضامین پست‌مدرنیته»، در: *پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم*، پیشین، ص ۶۱.
15. Alexander, Jeffrey & Reed, Isaac, *Positivism, Post Positivism and Cultural Sociology*, at: [www.research.yale.edu/ccs/papers/alexreed-positivism”.pdf.p.6](http://www.research.yale.edu/ccs/papers/alexreed-positivism.pdf.p.6).
16. Platner, Mark F. *Human Rights in Our Time: Esseys in Memory of Victor Baras*, Colo, Westview Press, 1984, pp, 102 - 103.
۱۷. برد، جی.اف، «فوکو: قدرت و سیاست»، ترجمه محمدعلی قاسمی، *فصلنامه سیاسی - اجتماعی گفتمان*، شماره هفت، بهار ۱۳۸۲، ص ۱۲۷.
۱۸. کلر بلو، ماری، «حقوق و تفاوت جنسی از دیدگاه نظریه فمینیستی»، ترجمه امید صادقی، *نشریه حقوق اساسی*، سال دوم، شماره ۳، زمستان ۱۳۸۳، صص ۵ - ۲۶۴.

۱۹. کاستلز، ایمانوئل، *عصر اطلاعات؛ قدرت هویت*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۲۰۰.
20. Hay, Kolin, *Political Analysis*, London, Palgrave, 2002, p. 85.
21. Amoudi, Alis, "The Economy of Power, an analytical reading of Michel Foucault", at: [www.ModernThinkcritics/ejbc/Basic/articles/pdf](http://www.ModernThinkcritics/ejbc/Basic/articles/pdf), p. 9.
22. Hay, Kolin, op. cit, p. 228.
23. Ibid, p. 222.
۲۴. دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل، *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۲۲.
۲۵. الرشید، مداوی، «مشروعیت سیاسی و جعل تاریخ: مطالعه موردی عربستان سعودی»، در: مارتین، هانور. جی، *چهره جدید امنیت در خاورمیانه*، ترجمه قدیر نصری، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۳، ص ۷۰.
۲۶. همان، ص ۸۵.
27. Ainsworth, Susan, *Discourse Analysis as Social Construction: Toward Greater Integration of Approaches and Methods*, available at: [www.mngt.waikoto.ac.nz/research/ejrot/papors/pdf](http://www.mngt.waikoto.ac.nz/research/ejrot/papors/pdf).
۲۸. تاجیک، محمدرضا، (به اهتمام)، *گفتمان و تحلیل گفتمانی*، تهران، انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹، ص ۱۰.
- همچنین:
- تاجیک، محمدرضا، «وانموده، متن و تحلیل گفتمان»، *فصلنامه گفتمان*، شماره یک، تابستان ۱۳۷۷، صص ۸ - ۷.
- تاجیک، محمدرضا، *جامعه امن در گفتمان خاتمی*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۱، ص ۱۸.
- تاجیک، محمدرضا، «انتظام در پراکندگی؛ بحثی در امنیت ملی ایران»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، پیش شماره دوم، تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۱۸.
29. Bartelson, Jens, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge University Press, 1995, p. 12.
30. Bauderillard, Jeax, "The Reality of Gulf", *Guardian*, 11 January, 1991. Available at: [www.Guardian.Com/archive.articles/392](http://www.Guardian.Com/archive.articles/392), p. 2.
31. Norris, Christopher, *Uneritical Theory: Postmodern, Intellectuals and the Gulf war*, London, Loawrence & Wishart, 1992.
- Susan L. Carruthers, *The Media at War*, New York, Mamillan, 2000, p. 197.
۳۲. تاجیک، محمدرضا، *رویکردهای پسادرنیستی در مطالعات امنیتی*، (گفتگوی علمی)، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱، ص ۶.
33. Cullenberg, Stephen, & Amargilio, Jack & Russio, David, *Postmodernism, Economics & Knowledge*, New York, Routledge, 2001, p. 66.
34. Taylor, Victor, E. & Winquist, Charles, E. (eds), *Encyclopedia of Postmodernism*, New York, Routledge, 2001, p. 721.

# دولت و سرمایه اجتماعی

دکتر محمد خضری

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۷/۵

عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۴/۸/۲۵

## چکیده

این مقاله در پی آن است تا اهمیت سرمایه اجتماعی در حکمرانی خوب و شکنندگی و آسیب‌پذیری آن در برابر رفتار و اقدامات دولت را برجسته کند. سرمایه اجتماعی سنگ بنای جامعه مرفه و دولت کارآمد است و در سایه حفظ، تقویت و انباشت این منبع ارزشمند است که جامعه می‌تواند از دستاوردهای توسعه و حکمرانی خوب بهره‌مند شود. از این رو، دولت نه فقط باید پیامدهای اقداماتش بر سرمایه اجتماعی را ارزیابی کند، بلکه لازم است همواره محیط اجتماعی اعتمادآوری را فراهم آورد که اعتمادپذیری، تمایل به حفظ قول و قرارها، تمایل به همکاری و همیاری و وارد شدن در شبکه‌های اجتماعی را برای اعضای جامعه سودمند و معنادار سازد. نگارنده معتقد است که سرمایه اجتماعی با تعدیل یا از مطلوبیت انداختن نارسایی‌هایی چون ناکارایی تخصیصی، کساد سازمانی، مشکل کارگزاری و فساد در بخش عمومی و نیز تنش و تعارض‌های احتمالی بین سیاستمداران و بوروکرات‌ها، و در عین حال تقویت نظارت درونی، امکان عرضه کالای مدیریت عمومی بهتری را فراهم می‌کند. دولت از یک سو می‌تواند از طریق بهسازی فردی، اجتماعی و نهادی و از سوی دیگر، با تضعیف منابع سازنده سرمایه اجتماعی به تخریب آن کمک کند.

کلیدواژه‌ها: سرمایه اجتماعی، دولت، اعتماد عمومی، حکمرانی خوب

## مقدمه

معمولاً اقتصاددانان در پاسخ به پرسش‌هایی چون: چرا برخی ملت‌ها توسعه پیدا کرده‌اند و برخی دیگر از دستیابی به آن بازمانده‌اند؟؛ چرا برخی از آنها توسعه‌یافته‌تر از بقیه هستند؟؛ و چرا توسعه‌یافتگی در بعضی جوامع در بردارنده هزینه‌های فرصتی و اجتماعی هنگفتی بوده است؟، روی دو عامل میزان منابع (مادی و انسانی) در دسترس ملت‌ها و نیز نحوه مدیریت آن منابع تمرکز می‌کنند. تاریخ اقتصادی توسعه‌یافتگی کشورها نشان می‌دهد که میزان منابع در اختیار هر ملت، محدودیت‌چندان اساسی برای شکوفایی و آبادانی سرزمین آن ایجاد نمی‌کند. به عنوان نمونه، به‌رغم بهره‌مندی بسیاری از کشورهای آسیایی، آفریقایی و آمریکای لاتین از موهبت‌های طبیعی چون نفت و گاز، معادن، اقلیم خوب و غیره و نیز انسان‌های سخت‌کوش و باهوش، کمتر توسعه یافته‌اند و چندان از برون‌دادهای مثبت این منابع منتفع نشده‌اند. حتی در برخی از این کشورها، مواهب مزبور به بلای جان آنها نیز تبدیل شده است.

بنابراین، به نظر می‌رسد، این نحوه مدیریت منابع در اختیار هر ملت است که می‌تواند برای اعضای آن رفاه و بهروزی به ارمغان بیاورد. نحوه مدیریت منابع در اختیار نیز به دو عامل بنیادی مرتبط به هم بستگی دارد: نهادها و سرمایه اجتماعی. کارل برنر (۱۹۸۵) خاطر نشان می‌کند که نحوه مدیریت منابع در دسترس یک ملت به کیفیت نهادها و ساختار انگیزشی هدایت‌کننده منابع مزبور بستگی دارد. (۱) در عین حال کشورهایی که سبب نهادی مشابهی داشته‌اند، سطح توسعه یکسانی را تجربه نموده‌اند. همچنین، کشورهای دارای سطوح نسبتاً یکسان توسعه‌یافتگی، لزوماً از نهادهای مشابهی بهره‌مند نبوده‌اند. به عنوان مثال، بررسی‌های رابرت پوتنام، به ویژه در بررسی تطبیقی مناطق شمال و جنوب ایتالیا، نشان دادند جوامعی که سطوح سرمایه اجتماعی بالاتری داشته‌اند، نتایج توسعه‌ای بهتری نیز گرفته‌اند. (۲)

در واقع، کارایی مدیریت منابع در هر جامعه‌ای مستلزم سطح قابل قبولی از سرمایه اجتماعی است. از سوی دیگر یکی از سازوکارهای مسلط مدیریت منابع - به ویژه در کشورهای کم‌توسعه‌یافته‌ای چون ایران - دولت است. بنابراین وجود دولت دوستدار سرمایه اجتماعی<sup>۱</sup> و سازگار با آن، برای شکوفایی و آبادانی جامعه اساسی خواهد بود. سرمایه

---

1 . Social Capital Friendly

اجتماعی در عین تأثیرگذاری بر عملکرد دولت، قویاً از عملکرد آن متأثر می‌شود. بنابراین، هر اقدام دولت، سرمایه اجتماعی را می‌تواند به گونه‌ای مثبت یا منفی تحت تأثیر قرار دهد. نظر به اهمیت سرمایه اجتماعی در توسعه یک کشور، بررسی رفتار دولت در تولید یا تخریب آن از اهمیت اساسی برخوردار خواهد بود. بر این اساس، این مقاله در پی آن است تا علاوه بر بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی بر عملکرد دولت، نقش دولت را نیز در تولید و تخریب سرمایه اجتماعی تحلیل کند. این کار نه فقط درک ما را از تأثیرگذاری معطوف به توسعه اقتصادی این دو افزون می‌کند؛ بلکه شناخت ما را از آسیب‌های توسعه‌ای اقدامات و سیاست‌های دولت بیشتر می‌سازد.

### الف. تأملی در چیستی سرمایه اجتماعی

معمولاً ابتکار اصطلاح سرمایه اجتماعی و تبیین مفهومی آن به رابرت پوتنام نسبت داده می‌شود. از نظر پوتنام، سرمایه اجتماعی جنبه‌هایی از سازمان اجتماعی - مانند شبکه‌های اجتماعی، هنجارها و اعتماد - است که با تسهیل همکاری و هماهنگی در میان اعضای جامعه، آنها را قادر می‌سازد تا اهداف مشترکشان را به طور کارآمدی دنبال کنند. (۳) وی سرمایه اجتماعی را مترادف با مفاهیم دیگری چون انسجام اجتماعی، پیوستگی اجتماعی و حتی برادری به کار می‌برد. (۴) این مفاهیم به این موضوع اشاره دارند که با هم بودن، بهتر از تنها بودن است. در دل این مفهوم جامعه مدنی ارزش‌هایی چون هم‌دردی، همیاری، اعتماد و مشارکت قرار دارد. (۵) در واقع، چنین هنجارهایی شالوده سرمایه اجتماعی‌اند. (۶)

سرمایه اجتماعی همچون اشکال دیگر سرمایه مولد است؛ با این تفاوت که خودافزا<sup>۱</sup> و تراکمی می‌باشد. به این معنا که به دنبال استفاده بیشتر، بر مقدار آن افزوده می‌گردد (۷) و همچون هر شکل دیگر سرمایه به بهره‌وری افراد و گروه‌ها در جامعه کمک می‌کند، هرچند که ممکن است این کمک به صورت اقتصادی نباشد. (۸) بدون سرمایه اجتماعی، سرمایه‌های مادی و انسانی انباشته نمی‌شوند. (۹) رشد اقتصادی و بهزیستی و رفاه به دست نمی‌آیند و جامعه از دستیابی موفقیت‌آمیز به اهدافش باز می‌ماند. (۱۰)

1 . Self - reinforcing

سرمایه اجتماعی ملاطی نامرئی است که اعضای جامعه را با هم نگه می‌دارد و می‌تواند به مواردی چون اعتماد، باورها، ایمان و هنجارهای عمومی تعبیر شود. (۱۱) این ملاط اجتماعی انسجام و هماهنگی رفتار اقتصادی را تسهیل کرده و در نتیجه به عملکرد اقتصادی بهتری می‌انجامد. (۱۲) در جاهایی که ذخیره خوبی از سرمایه اجتماعی وجود داشته باشد، بازار و دولت عملکرد بهتری خواهند داشت. این گونه سرمایه به اندازه‌ای اهمیت دارد که می‌شود با آن در دموکراسی را نیز باز کرد. (۱۳)

بی‌گمان، تعریف دقیق و جامع از سرمایه اجتماعی دشوار است. علت آن است که سرمایه اجتماعی مقوله‌ای نامرئی و نسبتاً غیرقابل اندازه‌گیری می‌باشد. در بیشتر موارد افراد برحسب هدفی که دنبال می‌کنند، تعریفی از آن ارائه می‌دهند. در برخی تلقی‌ها، سرمایه اجتماعی، شامل هر آن چیزی می‌شود که در قالب سرمایه انسانی و مادی نمی‌گنجد. به عنوان مثال، بانک جهانی، سرمایه اجتماعی را دربرگیرنده سبدهی از نهادها، روابط، شبکه‌ها و هنجارها می‌داند که کیفیت و کمیت تعاملات اجتماعی جامعه را شکل می‌دهند. (۱۴) در هر حال، قدر مسلم آن است که جوهره انباشت آن اعتماد متقابل و هنجارهای دوسویه<sup>۱</sup> میان افراد گروه یا جامعه می‌باشد. (۱۵) در واقع، قابلیت است که از شیوع اعتماد در جامعه یا بخش‌های مشخصی از آن پدیدار می‌شود. (۱۶)

بنابراین، جان‌مایه سرمایه اجتماعی، که از نظر اقتصادی نیز بسیار اهمیت دارد، اعتماد است. اعتماد بخشی از سرمایه اجتماعی و شاید مهمترین و اساسی‌ترین بخش آن نیز هست. اعتماد عمومی آمادگی بالقوه شهروندان برای همکاری با یکدیگر و نیز آمادگی آنها را برای وارد شدن در کوشش‌های مدنی نشان می‌دهد. (۱۷) در تحلیل سرمایه اجتماعی معمولاً بین سه گونه اعتماد تفکیک قائل می‌شوند: اعتماد عمومی<sup>۲</sup>، اعتماد دانش‌پایه<sup>۳</sup> و اعتماد ویژه یا خاص<sup>۴</sup>. (۱۸) اعتماد عمومی ناظر به وجود اعتماد در کلیت جامعه است و بیشتر در نظام‌های سیاسی مردم‌سالار وجود دارد. اعتماد دانش‌پایه می‌تواند در هر جامعه‌ای وجود داشته باشد و مبنای آن

---

1 . Reciprocity  
2 . Generalized Trust  
3 . Knowledge - based Trust  
4 . Particularized Trust

دانش است. برای مثال، دانش پزشک، موجب اعتماد بیماران به اوست. اعتماد ویژه به وجود اعتماد بین عده قلیلی از افراد اشاره دارد. این وجه اعتماد بیشتر در جوامع غیرمردم‌سالار وجود دارد؛ جایی که شبکه‌های روابط حامی - پیرو<sup>۱</sup>، تقسیم‌بندی شهروندان به خودی و غیرخودی رایج است. اعتماد عمومی بر مشارکت مدنی می‌افزاید و بر پابندی افراد به تعهدات‌شان اضافه می‌کند؛ اما اعتماد ویژه فرهنگ عشیره‌ای را ترویج داده و از مشارکت مدنی می‌کاهد.

بنابراین، موقعی که می‌گوییم سرمایه اجتماعی در جامعه‌ای بالاست، مراد این است که از یک سو حس اعتماد عمومی و همکاری دوسویه - به ویژه در امور پسندیده از نظر اجتماع - در میان اعضای آن و نیز پابندی به قراردادهای و تمایل به حفظ قول و قرارها بالا می‌باشد و از سوی دیگر روحیه فرصت‌طلبی و سواری مجانی گرفتن در میان اعضای آن جامعه اندک است، به گونه‌ای که کنش‌های جمعی با کمترین هزینه ممکن می‌شوند.

### ب. نقش سرمایه اجتماعی در عملکرد دولت

عملکرد دولت، معمولاً از طریق کالای مدیریت عمومی ارزیابی می‌شود. بر این اساس، دولتی که مدیریت عمومی پرکیفیتی را با هزینه‌های اندک ارائه می‌کند، عملکرد بهتر و در نتیجه مقبولیت بیشتری خواهد داشت. سبدی از مؤلفه‌هایی که کیفیت کالای مدیریت عمومی را تحلیل می‌برند، می‌توان شامل مواردی چون کساد سازمانی یا ناکارایی ایکس<sup>۲</sup>، ناکارایی تخصیصی، مشکل کارگزاری<sup>۳</sup>، تنش و تعارض‌های احتمالی میان کارگزاران و نیز بین کارگزاران و سیاستمداران، فساد اداری، کارایی پایین نظارت درونی در بخش عمومی و جریان محدود اطلاعات در آن دانست. باید توجه کرد که بین نامطلوب‌های مزبور همپوشانی‌هایی وجود دارد و بعضاً علت و معلول نسبی یکدیگرند.

سرمایه اجتماعی می‌تواند با تعدیل و از مطلوبیت انداختن نارسایی‌های مزبور به عملکرد بهتر دولت و در نتیجه مقبولیت بیشتر آن کمک کند. در ادامه سعی خواهد شد از طریق تبیین این نارسایی‌ها، کارویژه سرمایه اجتماعی در تعدیل آنها نشان داده شود.

1 . Patron - Cleint Relationship

2 . X - Inefficiency

3 . Agency Problem

### ۱. سرمایه اجتماعی، کسادی سازمانی یا ناکارایی ایکس را تعدیل می‌کند.

ناکارایی ایکس زمانی اتفاق می‌افتد که تدارک ستانده‌های بخش عمومی پرهزینه می‌شود. یعنی اگر بتوان کالایی عمومی مانند دفاع ملی را با صرف دو هزینه ۱۰۰ و ۲۰۰ تومان تدارک دید، ولی بوروکرات‌ها آن را با صرف هزینه ۲۰۰ تومان عرضه کنند، ناکارایی ایکس اتفاق می‌افتد. برای مثال، ممکن است بوروکرات‌ها از زیرکار شانه خالی کنند، فراغت بیشتری در حوزه‌های کاری‌شان اختیار کنند، در استفاده از منابع عمومی صرفه‌جویی نکنند و در نگهداری از امکانات عمومی دقت لازم به خرج ندهند، از اموال و امکانات عمومی بهره‌برداری شخصی (حزبی، گروهی و غیره) کنند، یا برای تدارک سطح بخصوصی از ستانده‌های بخش عمومی افراد بیشتری (اضافی) را به کار بگیرند. این موارد باعث پرهزینه شدن عرضه کالاها و خدمات دولتی و پایین آمدن کیفیت آنها می‌شوند.

در واقع، ناکارایی ایکس موجب می‌شود تا قیمت ستانده‌های عمومی - یعنی بودجه عمومی که برای تدارک‌شان به بخش عمومی تزریق می‌گردد - بالاتر از هزینه کارایی عرضه آنها باشد. بنابراین بخشی از منابع عمومی - یا رفاه تأمین‌کنندگان منابع عمومی، یعنی رأی‌دهندگان - به بوروکرات‌ها انتقال پیدا می‌کند، بدون آنکه در عوض آن، کالا یا خدمتی به رأی‌دهندگان تحویل داده شود. این کنش یکی از اصول اساسی سرمایه اجتماعی، یعنی هنجار بده - بستان یا انتفاع دوسویه، را مخدوش می‌سازد و بنابراین مانع از انباشت آن می‌گردد. بر اساس هنجار همکاری متقابل و بده - بستان دوسویه، اگر شما چیزی را از دیگران دریافت کردید، انتظار این است که چیزی را به حساب بدهکاری‌تان بگذارید و در آینه آن را جبران نمایید. و اگر چیزی را به دیگران عرضه کردید حق دارید انتظار دریافت چیزی در آینده را داشته باشید. (۱۹) مثلاً اگر شهروندان جامعه هزینه‌های بخش عمومی را از طریق مالیات پرداخت کردند، حقتشان است که انتظار دریافت کالاهای عمومی پرکیفیتی را داشته باشند. اصولاً، حقوق و مزایایی که سیاستمداران و مجریان آنها در بخش عمومی (یعنی بوروکرات‌ها) دریافت می‌کنند، از محل مالیات‌هایی است که توسط رأی‌دهندگان تأمین می‌شود. از این‌رو هر دوی آنها می‌بایست چیزی را به حساب بدهکاری خود بگذارند و در عوض آن، کالاهای عمومی پرکیفیت و کم‌هزینه - یعنی دست کم به اندازه ارزش مالیاتی که گرفته‌اند - به

رأی‌دهندگان تحویل دهند. پایبندی مجموعه دولت به این هنجار، به تعدیل ناکارایی ایکس و کساد سازی سازمانی و در نتیجه عملکرد بهتر دولت می‌انجامد.

## ۲. سرمایه اجتماعی به تعدیل ناکارایی تخصیصی می‌انجامد.

یکی از نارسایی‌های مرسوم در بوروکراسی‌ها - به ویژه در کشورهای کمتر دموکراتیک یا غیردموکراتیک - ناکارایی تخصیصی می‌باشد. به این مفهوم که بوروکرات‌ها با عرضه کالاها و خدمات دولتی بیش از آنچه تأمین‌کنندگان منابع عمومی - رأی‌دهندگان - می‌خواهند و تمایل به پرداخت مالیات برای آنها دارند، یا عرضه کالاها و خدماتی که مورد تقاضایشان هم نیست، سعی خواهند کرد تا بخشی از منابع عمومی را به طور خودسرانه به خود انتقال دهند. در واقع، چون فایده‌های کالاهای عمومی نامحسوسند، لذا بوروکرات‌ها می‌توانند با اغراق در فایده‌های کالاها و خدماتی که عرضه می‌دارند، سیاستمداران را به اختصاص بودجه بیشتری به حوزه‌های مدنظرشان اقناع و چه بسا اغوا کنند. آنها به دلیل مزیت اطلاعاتی و کارشناسی راجع به حوزه کاری‌شان و نیز تکنولوژی تولید ستانده‌های عمومی، به سهولت می‌توانند منابع عمومی را با عرضه ناکارایی تخصیصی به سوی خود سوق دهند.

در اینجا نیز، همچون مورد قبلی، پایبندی بوروکرات‌ها به هنجار بده - بستان دوسویه و اعتماد متقابل به تعدیل ناکارایی تخصیصی می‌انجامد. اگر بوروکرات‌ها اعتمادپذیر نباشند، تمایل رأی‌دهندگان به پرداخت مالیات برای تأمین مالی هزینه‌های بخش عمومی کم می‌شود و چه بسا به تدریج از بین برود و در نتیجه، هر دوی آنها در وضعیت بدتری قرار خواهند گرفت. احساس اعتماد بین رأی‌دهندگان و بوروکرات‌ها و تمایل آنها به حفظ قول و قرارهایی که با یکدیگر - به طور ضمنی - بسته‌اند، عرضه رفتارهای مخاطره‌آمیز از طرف آنها را - به ویژه ناکارایی تخصیصی از جانب بوروکرات‌ها - کاهش خواهد داد.

## ۳. ذخیره سرمایه اجتماعی به تعدیل مشکل کارگزاری می‌انجامد.

تفویض اختیار، ویژگی اساسی بخش عمومی در هر کشوری است. معمولاً، مسئولیت تصمیم‌گیری راجع به عرضه کالاهای عمومی از رأی‌دهندگان (کارفرما) به سیاستمداران

(کارگزار) و از آنها (کارفرما) نیز به بوروکرات‌های دون‌پایه‌تر (کارگزار)، تفویض می‌شود. کانون نگرانی در رابطه کارفرما - کارگزار این است که کارفرما چگونه کارگزار را تحریک کند تا آنچه را که می‌خواهد، انجام دهد. (۲۰) در واقع، همواره امکان دارد که کارگزار از اختیار تفویض‌شده به او در راستای مقاصد شخصی‌اش بهره‌برداری کند که ممکن است با اهداف کارفرما سازگار نباشد؛ یعنی بین انگیزه‌های آن دو واگرایی وجود داشته باشد. (۲۱) در این صورت، رابطه کارگزاری به مشکل کارگزاری تبدیل می‌شود.

مشکل کارگزاری در بخش عمومی نه فقط به ناکارایی ایکس و یا ناکارایی تخصیصی می‌انجامد؛ بلکه با تشدید تنش و تعارض بین کارگزاران بخش عمومی، سرعت تصمیم‌گیری‌ها را کند و آنها را پرهزینه می‌سازد و مانع از این می‌شود تا از صرفه‌های مقیاس همکاری در آن بخش سود برد. گذشته از آن، زمینه را برای عرضه رفتارهای مخاطره‌آمیزی چون فساد اداری از جانب بوروکرات‌ها فراهم می‌آورد. تمامی این موارد، کیفیت کالای مدیریت عمومی را قویاً پایین می‌آورند و آن را پرهزینه می‌کنند.

وجود اعتماد عمومی در بخش عمومی و احساس اعتماد متقابل بین کارفرما و کارگزار و نیز تمایل آن دو به همکاری متقابل و انتفاع دوسویه، به میزان زیادی از مشکل کارگزاری در بخش عمومی می‌کاهد و ستانده‌های عمومی بهتر و قابل قبول‌تری را به دست می‌دهد.

#### ۴. سرمایه اجتماعی تعارض‌های احتمالی سیاستمداران و بوروکرات‌ها را کاهش می‌دهد.

رابطه سیاستمداران و بوروکرات‌ها به منزله نوعی انحصار دوجانبه می‌ماند؛ چرا که بوروکرات‌ها یگانه عرضه‌کنندگان کالاهای عمومی‌اند و سیاستمداران نیز تنها سفارش‌دهنده آنها. تیم سیاسی در جهت جامه عمل پوشاندن به تعهدات‌شان به رأی‌دهندگان و مواعید انتخاباتی، ناگزیر از همکاری با بوروکرات‌ها - مجریان‌شان - هستند. این تیم معمولاً در پی آن است تا گفتمان خود را بر نظام اداری تحمیل و بوروکرات‌ها را به تبعیت از برنامه‌ها و سیاست‌های مورد نظر خود وادار کند؛ اما بوروکرات‌ها ممکن است از سرمخالفت و کارشکنی

با برنامه‌ها و سیاست‌های تیم سیاسی برآیند و به دنبال تحمیل اقتدار بوروکراتیک و گفتمان خود بر آن باشند.

در این رابطه، بوروکرات‌ها به دلیل توان کارشناسی و تخصصی و نیز قدرت انحصاری‌شان در تدارک ستانده‌های عمومی مورد تقاضای تیم سیاسی، در مزیت قرار دارند. همچنین به دلیل آنکه ساختار مدیریت بوروکراتیک مستقرتر و پابرجاتر از تیم سیاسی است، این مزیت دوچندان می‌شود. به همین علت، تیم سیاسی ناگزیر از پذیرش نسبی گفتمان مسلط بوروکراتیک است و باید به میزان زیادی به مطالبات بوروکرات‌ها و هنجارهای حاکم بر نظام اداری تن دهد. بنابراین، تیم مذکور یا باید خود را با ساختار نظام اداری هماهنگ کند و یا بوروکرات‌ها را از طریق وضع قوانین و مقررات - به گونه‌ای که هرگونه مخالفتی با خود را تبدیل به نوعی اقدام متخلفانه و قاعدتاً مجرمانه کند - با خود هم‌نوا سازد و اینجاست که پای قوانین و مقررات موردی و غیرلازم به میان کشیده می‌شود. بی‌گمان بسیاری از قوانین و مقررات موضوعه در بخش عمومی برای تأمین اطمینان تیم سیاسی و ناگزیرساختن بوروکرات‌ها به تبعیت از تصمیم‌های متخذه توسط آنها نهاده می‌شوند. (۲۲) این قوانین و مقررات موردی و غیرلازم باعث کاهش شفافیت بخش عمومی می‌شوند و قدرت صلاح‌دیدگی بوروکرات‌ها در تدارک ستانده‌های عمومی را افزایش می‌دهند. همچنانکه به انتقال منابع عمومی بیشتری به نظام اداری به منظور پیاده کردن‌شان می‌انجامند.

اعتماد متقابل سیاستمداران و بوروکرات‌ها به یکدیگر و تعامل مبتنی بر همیاری و همکاری برای تولید ستانده‌های عمومی مورد انتظار رأی‌دهندگان، به میزان زیادی از بدبینی آنها نسبت به یکدیگر و نیز از تنش‌ها و اصطکاک‌های احتمالی‌شان می‌کاهد. چنین تعاملی جریان اطلاعات در بخش عمومی را تسهیل و تسریع می‌کند، نیاز به سازوکارهای نظارتی و در نتیجه هزینه‌های آن را کاهش می‌دهد، بین نیات و مقاصد سیاستمداران و بوروکرات‌ها آشتی بیشتری برقرار می‌سازد و سبب تقلیل عرضه کج‌منشی از جانب بوروکرات‌ها می‌شود. این موارد هزینه مدیریت بخش عمومی را کاهش و کیفیت آن را افزایش می‌دهند.

##### ۵. سرمایه اجتماعی فساد اداری را تعدیل می‌کند.

فساد اداری به معنای سوءاستفاده از اختیار عمومی در راستای انتفاع شخصی توسط بوروکرات‌هاست. (۲۳) بنابراین، بوروکراتی که به عرضه فساد اداری می‌پردازد، از کلیت جامعه سواری مجانی می‌گیرد. به عبارت دیگر، بوروکرات چیزی را به طور خودسرانه به حساب بستانکاری خود می‌گذارد؛ بدون اینکه در ازای آن چیزی را به کلیت جامعه تحویل دهد. موقعی که تعامل دولت و مردم مبتنی بر همکاری و همیاری نباشد و این دو به میزان زیادی از یکدیگر بیگانه باشند یا احساس اعتماد متقابل بین آنها ضعیف باشد، رأی‌دهندگان (مردم) سعی خواهند کرد تا نتایج سیاست‌های عمومی را در راستای انتفاع خودشان تحت تأثیر قرار دهند. آنها همچنین در پی آن خواهند بود تا از ضوابط رسمی پذیرفته شده در راستای انتفاع خود بهره‌برداری کنند. یعنی تقاضا برای فساد افزایش می‌یابد. از طرف دیگر، ضعف احساس اعتماد بین سیاستمداران و بوروکرات‌ها و در میان خود بوروکرات‌ها و نیز ضعف فرهنگ مدیریت مشارکتی در بخش عمومی، احتمال عرضه فساد اداری را افزایش می‌دهد. تمایل بوروکرات‌ها به حفظ قول و قراری که با سیاستمداران دارند (یعنی قرارداد کارگزاری) و پایبندی‌شان به این قرارداد، تمایل آنها را به سوءبهره‌برداری از اختیار دولتی در راستای انتفاع شخصی (حزبی، گروهی، فامیل و غیره) کاهش می‌دهد.

##### ۶. سرمایه اجتماعی نظارت درونی در بخش عمومی را تقویت می‌کند.

نظارت بیرونی در بخش عمومی اشاره به این دارد که عملکرد بوروکرات‌ها توسط سازوکارهایی چون مطبوعات، بازرسی‌های درون سازمانی و بیرون سازمانی، ذی‌حسابی‌ها و غیره زیر نظر گرفته شود. اگرچه چنین نظارتی در بخش عمومی لازم است؛ اما از کارایی و اثربخشی شایسته‌ای برخوردار نیست. علت این است که این نوع نظارت - غیر از نظارت مطبوعاتی - به میزان زیادی توسط بوروکرات‌ها انجام می‌گیرد، و بنابراین همواره ممکن است کمتر از حد ارائه شود. در عین حال این نظارت همواره در برابر مصلحت‌جویی‌های سیاسی، جناحی و بوروکراتیک آسیب‌پذیر و بسیار پرهزینه است.

نظارت درونی بیشتر در نظام بازار رقابتی و در بخش خصوصی وجود دارد که در آن، عاملان و فعالان اقتصادی برای ماندن در صنعت بخصوصی ناگزیر از حداقل کردن هزینه‌ها و افزایش کارایی فعالیت‌شان هستند. در بخش خصوصی اگر یک فعال اقتصادی عملکرد خوبی نداشته باشد ناگزیر باید صنعت را به نفع رقبایش ترک کند؛ اما در بخش عمومی این انگیزه معمولاً ضعیف است، چراکه بوروکرات‌ها ممکن است از دستاوردهای بهبود عملکرد سازمان متبوعشان به طور شخصی بهره‌مند نگردند و چه بسا افرادی در درون سازمان از عملکرد دیگران به طور انفرادی منتفع شوند (یعنی سواری مجانی بگیرند). اطمینان از اینکه افراد درون سازمان به هزینه یکدیگر اقدام نخواهند کرد (یعنی سواری مجانی نمی‌گیرند) و رواج روحیه همکاری و همیاری میان آنها، مشوق افراد به عرضه عملکرد بهتر و تخصیص بهینه منابع عمومی خواهد بود. احساس اعتماد متقابل بین اعضای سازمان نه فقط سازگاری بیشتری بین منافع فردی و گروهی (سازمان) ایجاد می‌کند؛ بلکه تمایل به همکاری و همیاری را گزینه و راهبرد اثربخش‌تری در جهت دستیابی به اهداف مشترک می‌سازد.

### ج. نقش دولت در تولید و تخریب سرمایه اجتماعی

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، سرمایه اجتماعی نقش قابل ملاحظه‌ای در بهبود عملکرد دولت دارد؛ همچنانکه عامل بنیادی در توسعه اقتصادی نیز هست. (۲۴) جوامع بهره‌مند از سطوح بالاتر ذخیره سرمایه اجتماعی، از دستاوردهای توسعه‌ای بهتر و حکومت کارآمدتری بهره‌مند خواهند شد. (۲۵) بنابراین، در صورت تحلیل رفتن چنین منبع ارزشمندی در جامعه، حکمرانی خوب و توسعه اقتصادی نیز عقیم خواهد شد. اکنون سؤال این است که چنین سرمایه‌ای چگونه انباشته می‌شود و در صورت وجود چگونه تحلیل خواهد رفت. عوامل مختلفی می‌توانند به تولید یا تخریب سرمایه اجتماعی کمک کنند. در این میان، شاید دولت تأثیرگذارترین باشد. از این رو، در ادامه بحث به تحلیل نقش این بزرگ‌ترین کنشگر اجتماعی در تولید و تخریب سرمایه اجتماعی پرداخته می‌شود.

## ۱. نقش دولت در تولید سرمایه اجتماعی

به طور کلی دولت از دو طریق اساسی یعنی بسترسازی و اعتمادسازی برای انباشت، می‌تواند به تولید سرمایه اجتماعی کمک کند. اولی به این معناست که دولت باید بسترهای لازم برای تحریک و تشویق افراد جامعه به همکاری و اقدام‌های جمعی را فراهم آورد. در واقع، دولت باید به ظرفیت‌سازی اجتماعی مبادرت ورزد. این کار می‌تواند از طریق بهسازی اجتماعی، بهسازی فردی و بهسازی نهادی انجام گیرد. در بهسازی اجتماعی دولت از طریق سیاست‌هایی چون تدارک بهداشت و آموزش همگانی، بیمه‌های بیکاری و نظام تأمین اجتماعی فراگیر ظرفیت اعضای جامعه برای توسعه روابط همیارانه را افزایش می‌دهد. در بهسازی فردی، دولت باید با توانمندکردن و بهسازی افراد - به ویژه افراد فقیر، معلول و کم‌بینه - انگیزه لازم برای مشارکت در کنش‌های جمعی و ورود به بازی‌های گروهی را فراهم سازد. فقر اقتصادی و آموزشی و آسیب‌پذیری در برابر مخاطرات اجتماعی، آمادگی بالفعل و بالقوه افراد برای همکاری و واردشدن در کوشش‌های مدنی - NGOها و سازمان‌های داوطلبانه و خیریه - و شبکه‌های اجتماعی را تحلیل برده و فرصت لازم برای بروز قابلیت‌های فردی در تعاملات همیارانه را به آنها نمی‌دهد. در بهسازی نهادی، دولت باید از طریق تدارک محیط نهادی انعقاد یافته، ورود به تعاملات مبتنی بر همکاری و همیاری را برای اعضای جامعه معنادار سازد. در این میان تدارک ابزارهای کافی و بهنگام برای تعریف شفاف حقوق مالکیت فردی و نیز تدارک نهادی برای حفاظت جدی از آن - که مستلزم وجود دستگاه قضائی قاطع، سریع، ارزان، بی‌طرف و در دسترس همه است - از اهمیت اساسی برخوردار می‌باشد. اصولاً، نهادها قواعد بازی برای تعامل اعضای جامعه با یکدیگرند. موقعی که قواعد بازی، تعریف نشده یا غیرشفاف، غیرقابل اجرا و یا جانبدارانه باشند، تمایل به همکاری و همیاری تضعیف خواهد شد. از نظر اقتصادی، قابل اعتماد بودن، نه ویژگی ذاتی افراد؛ بلکه جنبه‌ای از شرایطی است که افراد در چارچوب آن اقدام می‌کنند. (۲۶) بنابراین اگر محیط بازی، اعتمادپذیری و حفظ قول و قرارها را برای اعضای جامعه سودمند نسازد؛ تمایل آنها به عرضه این هنجارها کاهش خواهد یافت. در واقع، بخش زیادی از رفتارهای افراد در واکنش به محیط تعامل و قواعد حاکم بر آن شکل می‌گیرند.

تعریف شفاف حقوق مالکیت فردی و نیز حفاظت نهادی جدی از آن، هزینه‌های معاملاتی<sup>۱</sup> در تعاملات اجتماعی را کاهش داده و در نتیجه، این تعاملات را کم‌هزینه و کمتر مخاطره‌آمیز و تمایل افراد به آنها را بیشتر خواهد کرد. هرچه بر هزینه‌های معاملاتی در جامعه افزوده شود، از اعتماد عمومی کاسته شده و افراد به سمت تعاملات و همکاری‌های محدود، موردی و خاص گرایش پیدا می‌کنند. انعقاد حقوق مالکیت فردی نه فقط تعاملات و شبکه‌های اجتماعی را برای اعضای جامعه معنادار می‌سازد؛ بلکه همکاری و همیاری آنها را به گزینه‌ای جذاب و سودمند تبدیل می‌کند.

اعتمادسازی برای تولید سرمایه اجتماعی، به این مفهوم است که دولت باید محیط اجتماعی اعتمادزایی را تدارک ببیند که نه فقط اعتماد اعضای جامعه به اقدامات و سیاست‌هایش را فراهم آورد؛ بلکه مشارکت در اداره جامعه و ورود به شبکه‌های اجتماعی را برای آنها معنادار سازد. در این رابطه، ثبات در رفتار و سیاست‌های دولت و شفافیت آنها، تسهیل جریان اطلاعات توسط دولت، تمرکززدایی از قدرت، دولت شفاف و پاسخگو، تناسب اقتدار دولت و جامعه مدنی، تناسب آن با بازار (دولت دوستدار بازار)، نقش اساسی دارد. لازم است دولت استقلال‌اش را با شهروندان تقسیم کند (تناسب اقتدار) و نقشش را از تنظیم‌کننده و فراهم‌کننده به کاتالیزور<sup>۲</sup> و تسهیل‌کننده<sup>۳</sup> تغییر دهد. در واقع، دولت باید ساختاری مشارکت‌جویانه و تسهیل‌گرایانه را طراحی کند و مشارکت‌کنندگان را به مثابه تولیدکنندگان و نه ارباب رجوع یا مشتری بنگرد. (۲۷)

موقعی که دولت کارهایی را انجام می‌دهد که امکان انجام‌دادن آنها - حداقل با همان استاندارد - توسط بخش خصوصی و جامعه مدنی وجود دارد، اعتماد عمومی سلب خواهد شد. به عبارت دیگر، ازدحام دولت و در نتیجه از میدان خارج کردن بخش خصوصی و جامعه مدنی از عرصه فعالیت، به منزله بی‌اعتمادی دولت به آن دو است. موقعی که دولت در عرصه‌هایی غیر از آنچه برایش تعریف شده - از جمله تدارک کالاهای عمومی، پرداختن به مسأله بروندها و تدارک استانداردها - مداخله می‌کند؛ بی‌اعتمادی گسترش خواهد یافت.

1 . Transaction Costs

2 . Catalyst

3 . Farilitaror

بنابراین، سطح مداخله دولت و کیفیت آن در جامعه، یکی از عوامل اساسی متأثرکننده اعتماد عمومی است. وجود دولتی که رابطه‌اش با بخش خصوصی و جامعه مدنی شفاف و قاعده‌مند باشد، در اطمینان دادن به اعضای جامعه در خصوص معناداری محیط فعالیت و همکاری و نیز برگشت‌پذیری بازدهی حاصل از هنرآفرینی کاملاً مؤثر خواهد بود. بی‌گمان چنین دولتی باید دوستدار بازار باشد و به جای برنامه‌ریزی بیشتر به سیاستگذاری بپردازد.

صلاحیت و شایستگی دولت نیز یکی از عوامل اساسی اعتمادزای عمومی می‌باشد. دولت شایسته و کارآمد با تعدیل نارسایی‌هایی چون ناکارایی سازمانی، ناکارایی تخصیصی و نیز مشکل کارگزاری و در نتیجه عرضه مدیریت عمومی پرکیفیت، اعتماد عمومی را نسبت به اقدامات و سیاست‌هایش بیشتر می‌کند. در واقع، چنین دولتی، این اعتماد را در بین رای‌دهندگان ایجاد می‌کند که مالیات‌های وصول‌شده از آنها را، درست در جایی هزینه خواهد کرد که اگر خودشان نیز تصمیم به تخصیص آنها می‌گرفتند، در همانجا هزینه می‌کردند. کفایت و شایستگی دولت، قبل از هر چیز اعتماد دانش‌پایه را در رأی‌دهندگان تقویت می‌کند. بنابراین، دولت شایسته و کارآمد با حفظ و تقویت تعامل مبتنی بر رابطه کارگزاری بین خود و رأی‌دهندگان، به تولید سرمایه اجتماعی کمک خواهد کرد.

## ۲. نقش دولت در تخریب سرمایه اجتماعی

چون هنجار اعتماد در بین اعضای جامعه به آسانی به وجود نمی‌آید، لذا مسلم است که تولید سرمایه اجتماعی، به سهولت تخریب آن نخواهد بود. به عبارت دیگر، سرمایه اجتماعی را می‌توان به آسانی تخریب کرد؛ اما به سهولت قابل تولید یا بازیافت نیست. از این‌رو، رفتار دولت - به عنوان کنشگر عمده اجتماعی و نیز عرضه‌کننده ساختارها - در جامعه باید کاملاً حساب‌شده و هوشمندانه باشد. بر این اساس می‌توان گفت که اگر دولت، خیرخواه عموم و همه‌چیزدان<sup>۱</sup> نباشد یا نتواند کارویژه‌هایش را به درستی انجام دهد، سرمایه اجتماعی تخریب خواهد شد. این احساس که دولت خیرخواه عموم شهروندان است و در نتیجه به زیان آنها و به نفع گروهی خاص اقدام نمی‌کند، و نیز احساس اینکه دولت همه چیزدان است و بنابراین

نسبت به پیامدها و بروندهای مثبت یا منفی اقداماتش اشراف دارد، به ایجاد و تقویت یا بازیافت اعتماد عمومی در جامعه کمک می‌کند. بر این اساس می‌توان اظهار داشت که سرمایه اجتماعی در دولت مردم‌سالار کمتر تخریب می‌شود. به همین ترتیب، انتظار بر این است که در دولت‌های کمتر مردم‌سالار یا اقتدارگرا، استبدادی، رانتیر<sup>۱</sup> و دولت‌های مبتنی بر روابط حامی - پیرو<sup>۲</sup>، امکان تخریب سرمایه اجتماعی بیشتر باشد.

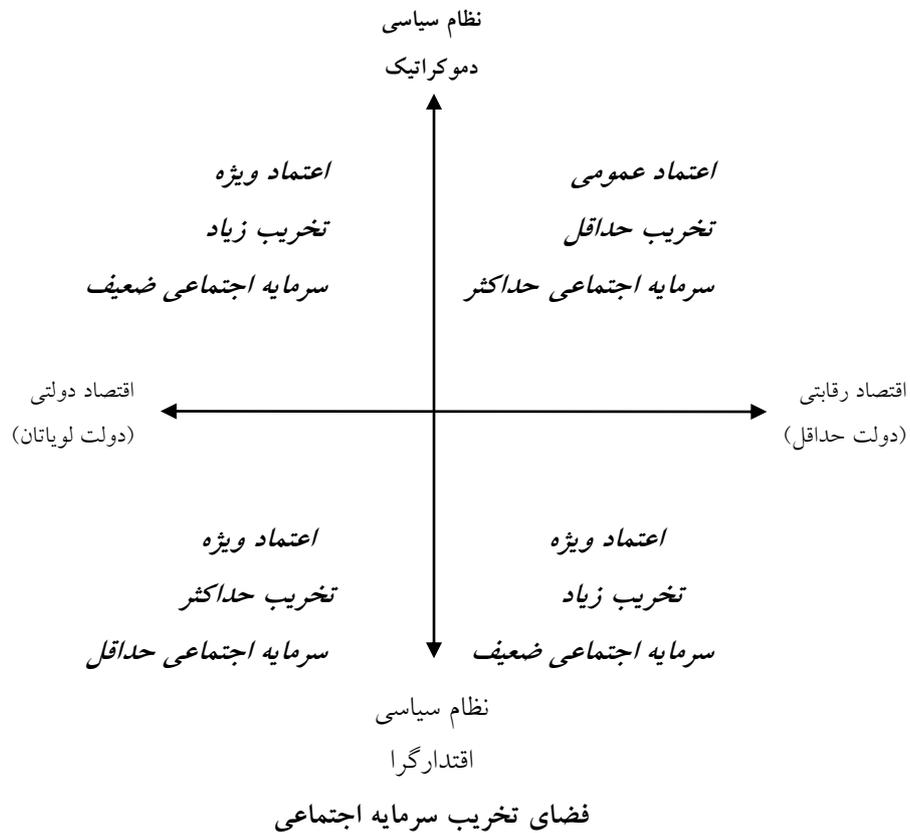
دولت مردم‌سالار فقط در حضور اقتصاد رقابتی معنا و مفهوم پیدا می‌کند، لذا ترکیب آن دو است که احتمال تخریب سرمایه اجتماعی در جامعه را به حداقل می‌رساند. در اقتصاد رقابتی، اطلاعات شفاف بوده و آزادانه جریان می‌یابد و نیز سازوکار قیمت ارزش‌های نهفته در سبدهای حقوقی مورد تعامل (بده - بستان) را به خوبی بازتاب می‌دهد. بنابراین، هزینه‌های معاملاتی اندک بوده و تمایل افراد به تعامل و همکاری بیشتر خواهد شد. در اقتصاد رقابتی آنچه افراد با یکدیگر مبادله می‌کنند، حداقل به یک اندازه ارزش خواهند داشت؛ چراکه در غیر این صورت امکان مبادله و تعامل فراهم نخواهد شد. از این‌رو، افرادی که فرصت‌طلب و کلاهبردارند قادر به ادامه فعالیت و تعامل با دیگران نخواهند بود. مشارکت‌کنندگان می‌دانند در صورت عرضه رفتارهای مخاطره‌آمیز و متقلبانانه باید از بازار خارج شوند. بنابراین اقتصاد رقابتی پیشاپیش احساس اعتماد را در افرادی که می‌خواهند با یکدیگر تعامل و همکاری کنند ایجاد خواهد کرد. بر پایه این استدلال می‌توان گفت که دولت دوستدار بازار یکی از بلوک‌های اساسی سازنده سرمایه اجتماعی در جامعه است. در نظام‌های سیاسی غیردموکراتیک که در آنها دولت معمولاً همچون لویاتان<sup>۳</sup> رشد می‌کند، امکان تخریب سرمایه اجتماعی به حداکثر می‌رسد. بنابراین، همان‌گونه که در نمودار صفحه بعد نشان داده شده، فقط در ترکیب نظام سیاسی دموکراتیک و اقتصاد رقابتی است که اعتماد عمومی بالا بوده و امکان تخریب سرمایه اجتماعی به حداقل ممکن تقلیل می‌یابد. در این فضا سرمایه اجتماعی به طور انبوهی تولید خواهد شد.

---

1 . Rentier State

2 . Patron - Client Oriented Government

3 . Leviatan



دولت به طرق مختلفی سرمایه اجتماعی را تحلیل می‌برد. دولت می‌تواند از طریق منابع سازنده سرمایه اجتماعی از جمله خانواده، مدرسه، دین، NGOها و شبکه‌های مدنی داوطلبانه، در جهت تخریب آن اقدام کند. اقدامات و سیاست‌هایی که در جهت تضعیف این منابع و کارویژه‌های آنها باشند، سرمایه اجتماعی را تخریب خواهند کرد. پدیده‌هایی چون تورم، بیکاری، فقر و اعتیاد از جمله مواردی هستند که به متزلزل کردن نهاد خانواده و تضعیف کارویژه‌های آن می‌انجامند. از این‌رو، اقدامات و سیاست‌هایی که به این پدیده‌ها دامن می‌زنند، زمینه تخریب سرمایه اجتماعی را فراهم خواهند کرد. موقعی که دولت وظایفی را انجام می‌دهد که بهتر است به جامعه مدنی سپرده شود، سرمایه اجتماعی تهی می‌گردد. (۲۸) در واقع جایی که اقدامات دولت توانایی و قابلیت خودسازماندهی ساکنان جامعه را کاهش می‌دهد،

سرمایه اجتماعی تخریب می‌شود. (۲۹) تدارک مستقیم آموزش توسط دولت و نیز مدیریت دولتی مدارس، موقعی که امکان انجام دادن چنین کارهایی توسط شبکه‌های مدنی چون انجمن‌های اولیا و مربیان وجود دارد، می‌تواند مانع انباشت مؤثر سرمایه اجتماعی شود. همچنین دولتی کردن شبکه‌های مدنی چون شوراهای شهری و روستایی یا محلی به منزله تصرف عرصه جامعه مدنی و تنگ کردن فضای مانور آن می‌باشد و در نتیجه به تخریب سرمایه اجتماعی منجر خواهد شد. به همین ترتیب دولتی کردن نهاد دین در جامعه و استفاده ابزاری از آن، سرمایه اجتماعی را تحلیل خواهد برد. از جمله موارد دیگری که به تحلیل سرمایه اجتماعی و جلوگیری از انباشت آن منجر می‌شود، نگرش امنیتی به جامعه مدنی است. این رفتار دولت مانع از شکل‌گیری NGOها و شبکه‌های اجتماعی داوطلبانه و همکاری می‌شود و ذخیره آنها در جامعه را نیز تحلیل خواهد برد. در جامعه‌ای که در آن دولت افراد را به جاسوسی کردن از یکدیگر تشویق و تحریک می‌کند، اعتماد عمومی از بین می‌رود.

همچنین، دولت می‌تواند با عرضه عملکرد ضعیف، اعتماد عمومی را در جامعه از بین ببرد. در واقع، دولت ضعیف مانع از انباشت مؤثر سرمایه اجتماعی خواهد شد. (۳۰) اصولاً، دولت در هر جامعه‌ای عرضه‌کننده اصلی ساختارها و نهادهای رسمی است. موقعی که ساختارهای معیوبی عرضه شوند یا نهادهای رسمی، اعتمادآور نباشند، اعتماد عمومی کم‌بینه و شکننده خواهد بود. به عنوان نمونه، مخدوش بودن نظام پاداش‌دهی، نبود شایسته‌سالاری یا تکیه اندک بر آن در نظام استخدامی یا نظام ارتقا و انتصاب‌ها در مجموعه دولت، بی‌عدالتی در نظام مالیاتی یا کارایی پایین آن، موجب گسترش بی‌اعتمادی عمومی در سطح جامعه می‌شوند. همچنین، موقعی که قوانین و مقررات دولتی - نهادهای رسمی - از درجه شفافیت، دامنه شمولیت و ضمانت اجرایی بالایی برخوردار نباشند، بی‌اعتمادی در جامعه شیوع پیدا می‌کند. به همین ترتیب، عدم پایبندی دولت به این نهادها و ساختارها یا سهل‌انگاری نسبت به آنها به بی‌اعتمادی عمومی در جامعه دامن می‌زند. هنگامی که واضعان قوانین و مقررات، آنها را زیر پا بگذارند و نیز ایجادکنندگان ساختارها، خود ساختار شکن باشند، سرمایه اجتماعی تخریب خواهد شد.

و بالاخره زمانی که مردم به صلاحیت و توانمندی علمی و مدیریتی مجموعه دولت اعتماد نداشته باشند و مدیران و تصمیم‌سازان دولتی را افرادی ناتوان و ضعیف تصور کنند، یا نسبت به امانت‌داری آنها در رابطه با منابع عمومی‌ای که در اختیار دارند، اعتماد نداشته باشند - وجود فساد سیاسی و اداری - اعتماد عمومی تحلیل خواهد رفت.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله علاوه بر بازشناسی مفهومی سرمایه اجتماعی، تأثیر آن بر عملکرد دولت و نیز نقش دولت در تولید و تخریب آن بررسی و تحلیل گردید. استدلال این بود که اعتماد عمومی - که اساسی‌ترین و مهمترین جزء سرمایه اجتماعی و در واقع جان‌مایه آن نیز هست - با تعدیل و از مطلوبیت انداختن نارسایی‌هایی چون ناکارایی تخصیصی، ناکارایی یا کساد سازی سازمانی، مشکل کارگزاری، تنش و تعارض‌های احتمالی بین سیاستمداران و بوروکرات‌ها و فساد اقتصادی در بخش عمومی کشور و نیز تقویت نظارت درونی در آن، امکان عرضه کالای مدیریت عمومی پرکیفیت توسط دولت را فراهم می‌آورد. همچنین، استدلال شد که اقدامات و سیاست‌های دولت نیز می‌تواند سرمایه اجتماعی را به طور مثبت (تولید) یا منفی (تخریب) متأثر سازد. از یک طرف، دولت می‌تواند از طریق بهسازی فردی، اجتماعی و نهادی و نیز تدارک محیط اجتماعی اعتمادزا، زمینه تولید سرمایه اجتماعی را فراهم آورد و از طرف دیگر، با تضعیف منابع سازنده سرمایه اجتماعی و عرضه عملکرد ضعیف، به تخریب آن کمک کند. آنچه در این مقاله برجسته شد، اهمیت سرمایه اجتماعی در حکمرانی خوب<sup>۱</sup> و شکنندگی و آسیب‌پذیری آن در برابر رفتار و اقدامات دولت بود. این اهمیت و آسیب‌پذیری، به ویژه در کشورهایی که در آنها قلمرو فعالیت دولت در عرصه اجتماع گسترده است، دوچندان می‌شود. بی‌گمان سرمایه اجتماعی سنگ بنای جامعه مرفه و توسعه‌یافته و عنصر اساسی استمرار آن نیز هست و تنها در سایه انباشت، حفظ و تقویت این منبع ارزشمند است که جامعه می‌تواند از دستاوردهای توسعه‌ای و حکمرانی بهتر بهره‌مند شود. آن همچنین ملاط اصلی انسجام و وحدت اجتماعی است و بدون آن نمی‌توان اعضای جامعه را با هم نگه داشت. لذا در صورت

1 . Good Governance

تحلیل رفتن ذخیره آن در جامعه، حکمرانی خوب و توسعه همه‌جانبه نیز عقیم شده و کلیت جامعه از دستیابی موفقیت‌آمیز به اهدافش بازخواهد ماند. از این‌رو، دولت نه فقط باید حساب‌شده و هوشمندانه رفتار کند و قبل از هر اقدامی پیامدها و برون‌دادهای مثبت و منفی آن را بر سرمایه اجتماعی ارزیابی نماید؛ بلکه لازم است همواره محیط اجتماعی اعتمادآوری را فراهم آورد که اعتماد‌پذیری، تمایل به حفظ قول و قرارها، تمایل به همکاری و همیاری و وارد شدن در شبکه‌های اجتماعی را برای اعضای جامعه سودمند و معنادار سازد. در این رابطه، تدارک سبدي از مؤلفه‌هایی چون ثبات در رفتارها و سیاست‌های دولت، تناسب اقتدار دولت و جامعه مدنی، اقدام دولت به سیاست‌گذاری به جای برنامه‌ریزی، حرکت تدریجی از حکومت به حکمرانی، تمرکززدایی از قدرت، پرهیز از سیاست‌های شوک درمانی، برقراری دولت شایسته و کارآمد، نگاه مشارکت‌جویانه به جامعه مدنی به جای نگاه امنیتی یا متولیان به آن، پرهیز از مداخله در عرصه و قلمرو جامعه مدنی و استقرار دولت دوستدار بازار، لازم خواهد بود. این سبب در نظام سیاسی مردم‌سالار و نظام اقتصادی رقابتی با حداقل هزینه فراهم خواهد شد. بنابراین، امکان تخریب سرمایه اجتماعی نیز در چنین فضایی به حداقل ممکن خواهد رسید.

## یادداشت‌ها

1. Brunner, K, "The Poverty Of Nations", *Business Economics*, 1985, Vol. 20, No.1, pp. 5-11.
2. Putnam, Robert D, "The Prosperous Community: Social Capital and Public life", *The American Prospect*, 13 Spring, 1993, pp. 36.42.
3. Putnam, Robert D, "Bowling Alone: Alone: America's Declining Social Capital", *Jornval of Democracy*, 6: 1, p. 67.
4. Mowbray, M. *Beyond Community Capacity Building: the Effect Of Government on Social Capital*, PASCAL International Observatory. Available at: <[http://www.obs-Pascal. Com/resources / Mowbray 2004. pdf](http://www.obs-Pascal.Com/resources / Mowbray 2004.pdf)>
5. Powell, F., "State, Welfare and Civil Society", in Tonkiss, F. and Passey, A.(eds.), *Trust and Civil Society*, Macmillan Press, 2000, p.98.
6. فوکویاما، فرانسیس، *پایان نظم؛ سرمایه اجتماعی و حفظ آن*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران، انتشارات جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹، ص. ۹۲.
7. Wallis, J. and Dollery, B. "Government Failure, Social Capital and the Appropriateness of New Zealand Model For Public Sector Reform in Developing Countries", *World Development*, 2001, Vol. 29, No.2, p. 249.
8. Farr, J. "Social Capital; A Conceptual History", *Political Theory*, 2004, Vol. 32, No.1, p.9.
9. رنانی، محسن، «تناسب در اقتدار؛ بازسازی سرمایه اجتماعی»، ماهنامه آفتاب، ۱۳۸۱، ش ۱۹، سال دوم، ص ۱۳
10. Fine, B., *Social Capital Versus Social Theory*, London, Routledge Press, 2003, p. 158.
11. Dannreuther, C. and Dolfsma, w., "Globalizations, Social Capital and Inequality: an Introduction", in Dannreuther, c. and Dolfsma, w.(eds.), *Globalization, Social Capital and Inequality*, Edward Elgar Press, 2003, p. 20.
12. Nielsen, K. "Social Capital and Systemic Competitiveness", in Dannreuther, C. and Dolfsma, w. (eds), *Ibid.*, p. 33.
13. Bagnasco, Arnaldo, "Trust and Social Capital", In Nash, K. and Scott, A. (eds.) *The Blackwell Companion to Political Sociology*, Blackwell Publishing. 2004, p.234.
14. <<http://www.worldbank.org/poverty/Scapital/bank1.htm>>
۱۵. خضری، محمد، *نقش سرمایه اجتماعی در عملکرد اقتصاد کلان*، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴، بولتن).
16. Powell, F., *Ibid*, p. 98.
17. Rothstein, B. and Stolle, D, *How Political Institution Creat and Destroy Social Capital; An Institutional Theory of Generalized Trust*, Available at < <http://www.colbud.hu/ honesty - trust / rothstein / pub03. doc>.

18. Uslaner, E.M., "Democracy and Social Capital", in Warren, M.(ed), *Democracy and Trust*, Cambridge University Press, 2003, ch.5, p.3.
19. Bubolz, M.M., "Family as Source, User, and Builder of Social Capital", *Journal of Socio - Economics*, 2009, 30, p. 130.
20. Whiteley, P. "Economic Growth and Social Capital", *Political Studies*, 2000, Vol. 48, p. 443.
21. Sappington, D. M., "Incentives in Principal - Agent Relationships", *Journal of Economic Perspectives*, 1991, Vol.5, No.2, p. 45.
21. Bailey, S.J., *Local Government Economics; Principles and Practice*, Macmillan press, 1999, p. 104.
۲۲. بشیری نژاد، علی اکبر، «مبانی نظری بودجه و بودجه ریزی»، در دفتر مطالعات برنامه و بودجه مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، *بودجه ریزی در ایران: مسائل و چالش ها*، انتشارات مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۷۷.
23. Rose - Ackerman, S., *Corruption and Government: Causes, Consequences, and Reform*, Cambridge University Press, 1999, p. 91.
24. Whiteley, P., op. cit, p. 443.
۲۵. پونتام، رابرت، «جامعه برخوردار، سرمایه اجتماعی و زندگی عمومی»، در تاجبخش، کیان (ویراستار)، *سرمایه اجتماعی؛ اعتماد، دموکراسی و توسعه*، تهران، انتشارات شیرازه، ۱۳۸۴، ص ۹۸.
26. Putnam, R.D., "The Prosperous Community: Social Capital and Public life", *The American Prospect*, 13 Spring, 1993, pp. 36-42.
27. Francois, P., *Social Capital and Economic Development*, *Routledge Press*, 2002, p. 10.
28. Warner, M., "Building Social Capital: the role of Local Government", *Journal of Socio - Economics*, 2001, 30, p. 189.
۲۸. فوکویاما، فرانسیس، پیشین، ص ۱۱۱.
29. Bagnasco, Arnaldo, *Trust and Social Capital*., op. cit, p.230.
30. Tonkiss, F., "Trust, Social Capital and Economy", in Tonkiss, F. and Passey, A. (eds), op.cit, pp. 87 - 88.

# تأملی نظری در امنیت اجتماعی؛ با تأکید بر گونه‌های امنیت

دکتر منیژه نویدنیا

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۱۰/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۸۴/۱۱/۱۰

## چکیده

امنیت اجتماعی به عنوان یکی از مهمترین تمهیدات در راستای حفظ حیات گروه‌های اجتماعی در مقابل قدرت برتر و انحصاری که نمایندگی آن را دولت به دوش می‌کشد و همچنین ایجاد زمینه‌ای برای برخورداری گروه‌های مختلف اجتماعی از فرصت‌ها، امکانات و تسهیلات به منظور دستیابی به اهداف کارکردی خویش، مطرح شده است. مقاله حاضر پس از سیری گذرا به گونه‌های امنیت، اقتضانات اجتماعی را در باب امنیت اجتماعی مورد ملاحظه قرار داده و پس از بررسی وجوه تمایز مرزهای مفهومی امنیت اجتماعی از امنیت ملی و امنیت عمومی، امکان جایگزینی امنیت اجتماعی را به عنوان بدیلی برای امنیت ملی بررسی نموده است. بر این اساس، تحقق امنیت اجتماعی باعث گشایش درهای سازگاری و افزایش مرادوات بین گروه‌ها و اقشار اجتماعی گوناگون می‌گردد و در مجموع فضای اجتماعی بازتری را ایجاد می‌کند. امنیت اجتماعی گرچه در بدو تولد با هدف امنیت‌بخشی برای گروه‌های قومی و مذهبی بزرگ که در سطح فراملی و فروملی نقش‌آفرینی می‌کردند، طرح شد؛ اما در مجموع سازوکارهای لازم را به‌عنوان بدیل امنیت ملی در دست ندارد.

**کلیدواژه‌ها:** امنیت ملی، امنیت اجتماعی، امنیت عمومی، امنیت ذهنی، امنیت عینی.

## مقدمه

نظریه پردازان علوم اجتماعی و سیاسی از رویکردهای متفاوتی برای تبیین امنیت استفاده کرده‌اند. بر اساس این تئوری‌ها، امنیت در حوزه اصلی و بنیادی امنیت ملی مورد شرح و تفسیر قرار گرفته و با مفاهیمی چون قدرت، حاکمیت، مشروعیت، منافع و تهدیدات در هم آمیخته است. در این راستا، مفهوم امنیت اجتماعی نیز مستثنی نبوده و بستر شکل‌گیری و طرح آن در حوزه ادبیات امنیت ملی سامان یافته است. از این‌رو، با طیف متنوعی از دیدگاه‌ها و نظریه‌ها مواجهیم که در این صورت برای ترسیم مدل نظری و ساختار مفهومی از امنیت اجتماعی، مطالعه رویکردهای مختلف در باب وجوه متنوع امنیت اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

بنابراین، در مقام بحث از روند طرح امنیت اجتماعی، به این سؤال اصلی خواهیم پرداخت که امنیت اجتماعی در نوشته‌های نظری جامعه‌شناسی و علوم سیاسی معاصر از چه حوزه معنایی برخوردار است؟ در پاسخ ابتدا به شرح مجمل نظریات و منابع موجود در باب گونه‌های امنیت خواهیم پرداخت. سپس چگونگی تبیین امنیت اجتماعی با الهام از این تئوری‌ها مورد مطالعه قرار می‌گیرد، تا در نهایت جایگاه این مفهوم را در میان سایر اشکال امنیت مشخص نمائیم. پرسش این است که آیا امنیت اجتماعی به طور کامل به عنوان حوزه‌ای مستقل در عرصه مباحث امنیت ملی تبیین و تحلیل می‌گردد، یا اینکه ابعادی از آن در قالب نظریات موجود نمی‌گنجد؟ آیا تحقق امنیت اجتماعی شرط اصلی فراهم‌شدن فضای باز اجتماعی است؟، آیا امنیت اجتماعی، آلت‌رناتیو و جایگزین امنیت ملی است؟، آیا می‌توان گفت که به همین علت، امنیت اجتماعی باعث خلق و پدیدآوری نظریات جدیدی در باب امنیت می‌شود؟

برای دستیابی به هدف مذکور، در این مقاله ابتدا نظریه ماندل در خصوص امنیت ملی طرح شده است. توضیح اینکه، امنیت ملی در مدل نظری وی نقش دوگانه‌ای ایفا می‌کند. از یک طرف، در تعامل با کشورهای خارجی، عامل ایجاد امنیت برای جامعه است که به عنوان بُعد خارجی مورد مذاقه قرار می‌گیرد و از طرف دیگر، بر مبنای ویژگی‌های جامعه به طرف وضعیت باثبات، نقشی اساسی ایفا می‌نماید که بُعد داخلی امنیت را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، امنیت عمومی به عنوان چهره بارز امنیت داخلی برای انتظام بخشی و برقراری امنیت شهروندان

در دستور کار دولت‌ها قرار دارد. تأمین اجتماعی، نیز در چارچوب وضعیت معاش شهروندان در سامان‌بخشی امنیت نقش کلیدی دارد و گرچه در حوزه مطالعات امنیت ملی قرار نمی‌گیرد؛ ولی به عنوان یکی از ابزارهای کارآمد در بهبود شرایط داخلی جامعه از سوی دولتمردان دنبال می‌شود.

هدف این مقاله، تعیین حوزه معنایی امنیت اجتماعی در میان این آشکال امنیت است. از این‌رو، در ادامه مقاله به طور مستقل به بررسی تمایزات و وجوه افتراق امنیت اجتماعی از امنیت ملی و امنیت عمومی پرداخته شده و در قسمت پایانی با استناد به تحلیل‌ها ضمن پاسخ به سؤالات، ساختار مفهومی امنیت اجتماعی تدقیق گردیده است.

## الف. گونه‌های امنیت

پس از رنسانس، شاهد شکل‌گیری مجموعه‌های اجتماعی در قالب نظام‌های سیاسی دولت - ملت هستیم. لازمه بقا و دوام این نظام‌ها مانند هر واحد دیگر اجتماعی، اتخاذ تدابیر لازم به منظور از بین بردن خطرات و تهدیدات بوده است. خطرات و آسیب‌ها، بالطبع تهدیداتی هستند که خصوصیات و ویژگی‌های بنیادی نظام سیاسی دولت - ملت را نشانه گرفته‌اند. صاحب‌نظران بر خصوصیات مختلفی اشاره دارند؛ اما در مجموع، بر «حاکمیت» و «قلمرو سرزمینی» اتفاق نظر وجود دارد. به بیان دیگر نظام دولت - ملت بر حاکمیت دولت مشخص بر سرزمینی دلالت دارد که توسط مرزهای جغرافیایی محدود شده است. (۱) حاکمیت دولت نیز در برگیرنده توان تصمیم‌گیری منحصر به فردی است که به منظور دسترسی به ابزارهای قدرت فراهم آمده است. (۲)

تدابیر فراگیر برای حفظ و پاسداری از این ارزش‌ها (حاکمیت - قلمرو سرزمینی) در لوای امنیت ملی سامان گرفت؛ چنانکه رابرت ماندل امنیت ملی<sup>۱</sup> را چنین تعریف نموده است: «امنیت ملی شامل تعقیب روانی و مادی ایمنی بوده و اصولاً جزء مسئولیت حکومت‌های ملی است، تا از تهدیدات مستقیم ناشی از خارج، نسبت به بقای رژیم‌ها، نظام شهروندی و شیوه زندگی شهروندان خود ممانعت به عمل آورند.» (۳) به این ترتیب، هر کشوری موظف است از

دولت و مرزهای جغرافیایی خویش در مقابل دشمنان و متجاوزان خارجی دفاع نموده و با زدودن آسیب‌ها و خطرات، امنیت را برای شهروندان مرز و بوم خویش فراهم نماید. پس امنیت ملی، با قبول حاکمیت دولت و مشروعیت آن به دفاع از آن در مقابل تهدیدات خارجی می‌پردازد.

در گذر زمان، حاکمیت دولت به عنوان قدرت منحصر به فرد زیر سؤال رفته و تمایل به تمرکززدایی و چند قطبی شدن قدرت، مناقشات و چالش‌های فراوانی را پیرامون مشروعیت دولت در قالب انواع دموکراسی‌ها پیش آورد. همچنین فشارهایی که دولت صرفاً به منظور حفظ منافع خود بر شهروندان اعمال می‌نمود، صلاحیت این نهاد را در خصوص دفاع از شهروندان با شک و تردید مواجه کرد. برای حل این چالش‌ها، نظام دولت - ملت به جای «حاکمیت بر مردم» بر «خدمت برای مردم» تأکید گذارد. چنانکه از دولت‌های رفاهی جوامع شمال به عنوان «باغبان» یاد می‌شود. (۴)

با جهت‌گیری جدید، شرایط و وضعیت داخلی نظام نیز مورد توجه قرار گرفت و لزوم بررسی موقعیت زندگی شهروندان ضرورت یافت. به این ترتیب، امنیت ملی در دو بُعد خارجی و داخلی بازنگری شد و مسایلی چون نظم اجتماعی، میزان جرایم، آشوب‌های خیابانی و مشارکت عمومی در دستور کار برنامه‌های دولت قرار گرفت.

گرچه برخی را اعتقاد بر آن است که وقتی از بُعد داخلی امنیت صحبت می‌کنیم، روی سخن صرفاً متوجه مخالفان داخلی نظام می‌شود؛ (۵) اما این امر با آنچه معطوف به زندگی شهروندان است مانع‌الجمع نبوده و در واقع می‌توان ادعا نمود که هر یک بر جنبه‌ای از این مفهوم تأکید دارند. به بیان دیگر عدم کنترل جرایم یا تکرار آشوب‌های خیابانی، و عدم استمرار نظم و قانون نیز به نوعی به فروپاشی نظام و ساقط شدن حاکمیت می‌انجامد. در عین حال برای تمایز مشخص و تفکیک روشن این مرزها از واژه «امنیت عمومی» استفاده شده است. بنابراین، امنیت عمومی<sup>۱</sup> مساوی با امنیت داخلی نیست، گرچه بزرگترین زیرمجموعه آن را تشکیل می‌دهد.

امنیت عمومی چنانکه از نام آن مستفاد می‌شود، با حراست از زندگی عموم مردم سفید یا سیاه، زن یا مرد، تحصیلکرده یا بی سواد، گُرد یا گُر و غیره مرتبط است. حفظ جان، مال و کلیه شئونات زندگی شهروندی در سایه برقراری امنیت عمومی فراهم می‌آید. (۶) بنابراین پلیس به عنوان عامل برقراری امنیت عمومی، وظیفه مقابله با جرایم و آسیب‌های اجتماعی چون سرقت، قتل و اعتیاد را بر عهده دارد و برقراری نظم و قانون به منظور تحقق امنیت، هدف اصلی آن است. (۷)

حیطه امنیت عمومی نیز به تبع نیازهای امروز، گسترده شده و از کشف جرم و مقابله با جرایم به حوزه‌هایی چون پیشگیری از جرم، مشاوره و مددکاری کشانده شده است. همچنین در کنار پلیس دولتی، پلیس محله، پلیس خصوصی، پلیس خود اتکا و غیره شکل گرفته‌اند. (۸) به این ترتیب، با پررنگ‌تر شدن حضور پلیس در بخش‌های مختلف جامعه، شهروندان از ضریب ایمنی بالاتری برخوردار گشته‌اند.

امنیت در معنای لغوی شامل عدم تشویق و ترس، آسودگی و اطمینان خاطر است؛ (۹) بنابراین، به رغم گستردگی عملکرد پلیس، امنیت شهروندان در مفهوم عدم تشویش و نگرانی برای زندگی، زمانی تأمین می‌گردد که مشکلات گریبانگیر افراد نیز متولی داشته و توسط سازمانهای جامعه حل و فصل شود. بیکاری و عدم امکان تأمین معاش به دلیل بیماری، از جمله مواردی است که آرامش و آسودگی خیال را از افراد سلب نموده، مانع زندگی متعارف شده و زمینه‌های جرم‌زایی و آسیب‌پذیری را رقم می‌زنند.

برای رفع این مشکلات، تأمین اجتماعی<sup>۱</sup> به عنوان وجه دیگری از تأمین امنیت طرح و برنامه‌ریزی شد. تأمین اجتماعی با ایجاد تسهیلاتی در جهت رفع مشکلات معیشتی، درمانی، سرپرستی، شغل و غیره موجب تضمین زندگی فردی یا خانوادگی شده، دغدغه و اضطراب را از افراد ربوده و موجبات خاطر جمعی آنان را فراهم می‌نماید. چنانکه در تعریف تأمین اجتماعی آمده است، منظور از آن فراهم آوردن کلیه اسباب لازم و ضروری برای زندگی انسان است. به عبارت دیگر، پدید آوردن زمینه‌هایی که برطرف‌کننده نیازهای مادی و معنوی افراد باشد. (۱۰)

## ب. دولت و امنیت

با عنایت به آنچه گذشت، می‌توان گفت امنیت در وجه خارجی توسط ارتش و تجهیزات نظامی؛ در وجه داخلی توسط پلیس و ابزارهای قانونمند؛ و در وجه زندگی شخصی و خانوادگی توسط تأمین اجتماعی محقق می‌گردد. در مجموع، نیروهای دولتی موظف به مقابله با متجاوزان خارجی، جرایم و آسیب‌های داخلی و مشکلات زندگی شخصی هستند. یعنی در سه وجه خارجی، داخلی یا عمومی، خصوصی و خانوادگی، نیروها و کارگزاران دولتی امنیت را برقرار می‌نمایند. بالطبع برقراری امنیت در ساحت دولت موجب می‌شود که ملاحظات و منافع دولتی در اولویت قرار گیرند و سلطه دولت و مرجعیت آن در الگوهای امنیتی حفظ شود. این امر پیامدهایی را به همراه دارد. از جمله:

**یک.** شهروندان ابتدا باید تابعیت و فرمانبری خویش را به دولت حاکم اثبات کنند تا بتوانند از امنیت آن برخوردار شوند. (۱۱) بنابراین، آزادی‌های فردی و اجتماعی حد و حدود پذیرفته، مشروط شده و با مانع مواجه می‌گردد و از سوی دیگر، تابعیت مدنی دولت الزامی گشته و تمرد و سرپیچی از آن گناهی نابخشودنی به حساب می‌آید.

**دو.** قوانین دولتی جولانگاه بدون منازعی پیدا می‌کنند که هیچ‌کس را توان مقابله با آن نیست (۱۲) و زیر سؤال بردن عملکرد دولتمردان با مجازات‌های شدید و گاه غیرقابل پیش‌بینی همراه است که اندک کسانی جسارت آن را می‌یابند.

**سه.** ارزش‌های دولتی و ایدئولوژیک حکومتی، نقش تعیین‌کننده‌ای یافته و کلیه هنجارهای رسمی و غیررسمی، تحت نفوذ آن قرار می‌گیرند. (۱۳) استقلال و انتخاب آزادانه شیوه زندگی مشروط شده و منافع جمعی خاص توسط جریان‌های مسلط دولتی حاکمیت می‌یابد.

**چهار.** ارزش‌های مطلقه چون عدالت تحت لوای قوانین دولتی فعلیت می‌یابند و چه بسا زمانی که میان منافع دولتمردان و شهروندان تضاد پیش آید، مجریان ارزش‌های عدالت به تبعیض و نابرابری دامن زده و موجبات اشاعه آن را فراهم نمایند.

**پنج.** جنگ‌های ناخواسته بسیاری صرفاً از سر خودخواهی دولتمردان به شهروندان تحمیل شده (۱۴) و هستی آنان را به مانند مهره‌های شطرنج به بازی گرفته است.

همین چند مورد گواه آن است که نقش دولت به عنوان تنها عامل تحقق امنیت و کارگزار شهروندان زیر سؤال رفته و مشروعیت آن برای انجام این وظایف با چالش‌های عدیده‌ای مواجه است. از سوی دیگر، جهانی‌شدن و فروریختن مرزهای جغرافیایی در قاره اروپا، اهمیت وجه ممیزه نظام دولت - ملت را کاهش می‌دهد. مرزهای جغرافیایی که زمانی ناموس کشور خطاب می‌شد، امروزه توسط بازارهای جهانی فتح شده و صعب‌العبور بودن آنان از بین رفته است.

به رغم تمام این مسایل و مخدوش‌شدن شایستگی دولت در مقام امنیت‌بخشی، به اعتقاد گیدنز هنوز دولت به عنوان کارگزار مؤثر در سطوح بین‌المللی و محلی، ایفای نقش می‌نماید و از ضرورت وجودی آن کاسته نشده است. در عین حال آنچه در میان این چالش‌ها مورد توجه قرار گرفت؛ فضای اجتماعی‌ای بود که تا کنون نادیده گرفته شده و می‌توانست از بار مشکلات بکاهد. این عرصه را می‌توان «عرصه تعلقات اجتماعی» نامید. افراد بر حسب خانواده، دین، قومیت، جنس، شغل، ملیت، گرایش‌های سیاسی، علایق هنری و غیره به گروه‌های مختلفی تعلق دارند و شخصیت خویش را مطابق چنین تعلقاتی تعریف و سامان می‌بخشند. (۱۵) عرصه تعلقات اجتماعی که پیامد آن شکل‌گیری هویت اجتماعی است، از جمله حوزه‌هایی بود که امنیت آن به وادی فراموشی سپرده شده و در سیطره غلبه اندیشه‌ها و ارزش‌های مادی از یاد رفته بود.

### ج. امنیت اجتماعی

آنچه از گردونه امنیت‌زایی خارج مانده است، چیست؟ هویت و چیستی افراد موضوعی است که امروز با بحران مواجه شده (۱۶) و ساحت پرطمطراق ارزش‌های مادی و فرهنگ مدرنیته قادر به پاسخگویی به آن نیست. توصیفات کلان مدرن چندی است که از سوی پُست‌مدرن‌ها به چالش کشیده شده و الگوی زندگی به صورت سبک زندگی همسان، داشتن شغل متعارف، تحصیلات پذیرفته‌شده، تفریحات و غیره در یکنواختی و تکرار، اعتبار خویش را از دست داده‌اند و آنچه مورد توجه است، تفاوت‌ها، اختلافات و ناهمگونی‌ها می‌باشد. (۱۷) انسان امروز، در واحدهای اجتماعی کلان و هم‌شکل نظیر کارمندان یقه سفید، مدیران عالی‌رتبه

یا معلمان، کارگران و غیره به بحران رسیده و نیازمند آن است تا خود را بیابد و با نگاه به تفاوت‌ها، مرز خود را از دیگران بازشناسد. بازنگری و بازاندیشی در یکسان‌زیستی، یکسان‌اندیشی و یکسان‌نگری باعث شده که انسان مجدداً به وابستگی‌ها و تعلقات خویش کشانده شود و هویت دینی، قومی و محلی مورد توجه قرار گیرد. (۱۸)

ارج نهادن به فرهنگ مسلط و غالب مدرن موجب شده بود که کلیه امکانات مادی و معنوی در اختیار آنان قرار گیرد و تعلقات اجتماعی گوناگون چون قومیت به بهانه خُرده‌فرهنگ بی‌اعتبار گشته و دچار تبعیض، فقدان منزلت اجتماعی، کاهش احترام عمومی و گسست فرهنگی شود. (۱۹) بر این اساس اموری چون بی‌عدالتی، فقر و عدم آزادی در مورد خُرده‌فرهنگ‌ها طبیعی قلمداد می‌شد؛ چنانکه در یک کشور، قومیت‌ها از مواهب مادی و معنوی یکسان بهره نمی‌برند و ضمن مذمت و تقبیح آنان، اعمال فشار، نظارت و کنترل و محرومیت آنان توجیه می‌گردد.

بوزان و ویور با آگاهی از چنین شرایطی، ضرورت پردازش جنبه دیگری از امنیت را مورد توجه قرار داده و به طرح امنیت اجتماعی<sup>۱</sup> مبادرت نمودند. آنان موضوع امنیت اجتماعی را «هویت» و پاسداری از هویت را هدف امنیت اجتماعی دانسته‌اند. (۲۰) امنیت اجتماعی در صدد تأمین امنیت برای گروه‌های مختلفی است که به هویت‌های گوناگون منتسب می‌باشند. به این ترتیب، در پاسخ به سؤال اول می‌توان ادعا نمود که امنیت اجتماعی باعث گسترش فضای اجتماعی می‌شود؛ چرا که با از بین رفتن موانعی که در خصوص پیامدهای امنیت بخشی دولت مطرح شد، فضاهای جدیدی به روی اجتماعات گشوده شده و زمینه‌های جدیدی برای فعالیت گروه‌های اجتماعی مهیا می‌گردد. هویت‌های مختلف به رسمیت شناخته می‌شوند و حق حیات، ارتقاء و بهینه‌سازی شرایط آنان روا می‌گردد. از این‌رو، بستر تفاوت‌ها و تمایزات رشد نموده، دغدغه مجازات به دلیل ناهمگونی، پایان می‌پذیرد و فضای اجتماعی برای ایفای نقش هویت‌های گوناگون باز می‌شود.

## ۱. ساختار مفهومی امنیت اجتماعی

برای درک ساختار مفهومی امنیت اجتماعی لازم است اشاره‌ای به وضعیت جامعه داشته باشیم و سپس به مقایسه امنیت اجتماعی با امنیت ملی و امنیت عمومی بپردازیم. جامعه از نگاه هابرماس به دو دنیای عقلانی و جهان زیست تقسیم می‌شود. منطق و اصول حاکم بر هر یک از آنها متعارض و متباین یکدیگر نیستند؛ ولی الزاماً در فرآیندی همانند نیز نمی‌گنجند. (۲۱)

تقسیم زندگی به دو فضای جهان زیست و جهان عقلانی، کار جدید و بدیعی نیست. چنانکه با تقسیم جهان به دو بُعد مادی و معنوی، روح و جسم و یا صورت و معنا نیز آشنا هستیم؛ اما این دوگانگی امروز بیش از گذشته مورد توجه است. چراکه درد و رنج انسان امروز، ناشی از همین تفکیک ساختاری و کارکردی اجزای گوناگون زندگی اوست. این امر در مورد تفکیک نهادهایی چون آموزش و تربیت، سیاست و دولت و اقتصاد و معیشت، از خانواده، ضروری است؛ چون ایفای بهینه کارکردها با جدایی آنها میسر می‌باشد.

این جدایی و تمایز در عصر حاضر همچنان ادامه دارد و به سوی زوایایی که شاید هنوز بکر و دست‌نخورده باقی مانده‌اند، هجوم می‌برد. جدایی کنش‌های عقلانی از کنش‌های عاطفی و آنچه در تعاملات انسانی انتظار می‌رود، مدت‌های مدیدی است رُخ داده و متولیان اصلی آن سازمان‌های جامعه هستند. سازمان و اداره دارای سازوکار کنش عقلانی است که بر قوانین و مقررات تکیه دارد. با این سلطه بی‌امان کنش عقلانی، جهان زیست برای مدتی به دست فراموشی سپرده شد و برای بی‌قراران، گاهی با تعلقات شخصی میان دو فرد به نام عشق رومانیتک تعریف گشت.

امروز انسان به عرصه‌هایی که به دلیل تفوق ارزشمندی و فایده‌مندی عقلانیت نسبت به آنها التفاتی نداشت؛ با جدیت و به عزم جبران گذشته توجه دارد. انسان و تعریف او از خویش، دور از عناوین رسمی و حسابگرانه، وادی مورد توجه عصر حاضر است. انسان مدت‌ها خانواده، قومیت، زبان و آداب و رسوم خویشاوندی، جمع‌های دوستانه و بی‌ریا را به بهای دغدغه‌های شغلی و تسلط ارزشهای اقتصادی نادیده گرفته و این روند همچنان ادامه دارد. در کنار آن، افرادی که از شغل‌های رسمی و کسب فایده‌های اجتماعی به ستوه آمده‌اند؛ دل‌نگرانی دیگری دارند و آن اینکه «چه کسی ما را همین‌گونه که هستیم، دوست می‌دارد؟»،

مای سفید یا سیاه، کُرد یا تُرک، زن یا مرد، جوان یا پیر، مقتدر یا منفعل، هر چه را هستیم دوست بدارد؟، پیوندها و دلبستگی‌هایمان را محترم بدارد؟، تعلقاتمان و علاقمان را پاس بدارد؟، حقوق ما را به رسمیت بشمارد؟ و امتیازات و مواهب را از ما دریغ نماید؟

این دل‌مشغولی‌ها و تعلقات که در بستر عقلانیت تعریف نمی‌شوند، با شور، هیجان، احساسات و عواطف درهم آمیخته‌اند و رنگ و لعاب زندگی را از شمارشگری حسابگرانه خارج می‌کنند، موضوع امنیت اجتماعی را تشکیل می‌دهند. انسان امروز خسته از کار، زندگی مکانیکی، صحبت‌های ماشینی و خسته از دلبستگی به پول و رفاه، گمشده‌ای دارد که باعث می‌شود نتواند در زندگی مملو از وسایل آسایش‌بخش، آرامش خود را بیابد. گمشده انسان چیزی جز تعلقات و دلبستگی‌هایش نیست که پای او را به زندگی می‌بندد و جان را در وجودش حیات می‌بخشد.

انسان به تصور اینکه چنین تعلقاتی به مثابه موانعی بر سر راه آزادی، استقلال و پیشرفت او هستند، آنها را از میان برداشت؛ اما امروز متوجه افراط خود شده و ضرورت جبران گذشته را در سر می‌پروراند. مأمنی که قصد دارد با آن به جبران مافات پرداخته و در سایه آن ایمنی را به منزل خویش آورد، چیزی جز امنیت اجتماعی نیست. او قصد دارد تعلقات و دلبستگی‌ها را دوباره احیا کند و آنها را در زوایای مختلف زندگی خویش معنا دهد. پیوندهایی که نه فقط آزادی و فردیت او را نمی‌ستانند؛ بلکه هویت و مشخصات حیات او را تعریف می‌کنند. حفظ خانواده، هم‌محلّی، هم‌کیشی، هم‌زبانی، دوستی، ملیت، جنسیت، قومیت و هر آنچه انسان خود را در آن می‌نمایاند، دغدغه امروز بشر است. به همین دلیل به امنیت اجتماعی گریز می‌زند تا بتواند هویت و تعلقات خویش را در سایه آن پاسداری کند و یا شاید بر آنچه تبعیض و بی‌عدالتی رفته است، بازستاند.

امنیت اجتماعی متعلق به جهان زیست است نه جهان عقلانیت. به همین دلیل، فهم پرخاشگری‌های فردی که به قومیتش اهانت شده، با منطق عقلی مشکل و شاید غیرممکن باشد. جهان زیست تابع تعاملات و مناسبات افراد است که طبعاً در هر شرایطی متفاوت بوده و نمی‌توان تعریف واحدی برای آن تجویز نمود. چنانکه پرخاشگری متعرضانه، در شرایط دیگر، با گفتگو حل و فصل می‌شود. در تعاملات انسانی پیام‌ها مبادله می‌شود و افراد بر اساس آنها،

حد و حدود، معیارها و مرز خود را با یکدیگر مشخص می‌کنند. نحوه انتقال پیام‌ها و شرایط ارسال و دریافت مبادلات، نحوه رفتار افراد را نسبت به یکدیگر تعیین می‌کند و وضعیت آنان را مشخص می‌نماید. تعاملات در بستر ویژگی‌های طرفین پیام، جاری می‌شود و حد و معیار افراد را بازمی‌تاباند. احساس «مایی» یا تعلق خاطر در فضای مناسبات انسانی شکل می‌گیرد و افراد با پیام‌های همدلانه و گفتگوهای مشترک، احساس یگانگی را به هم منتقل می‌کنند. با مناسبات و روابط این‌چنینی در بستر احساس، عواطف، همدلی، احساس تعلق و وابستگی میان افراد و خمیرمایه هویت شکل می‌گیرد. افراد، آشنا و بیگانه را بر اساس وجود یا عدم تعلقات مشترک تفکیک نموده و با پیوند با آشنایان و دوری از بیگانگان هویت خویش را سامان می‌بخشند.

به این ترتیب، از حد و مرزها و معیارهایی که افراد را از یکدیگر بازمی‌شناساند، با عنوان هویت یاد می‌شود. اینکه ما کیستیم؟، به چه کسانی تعلق داریم؟، با چه کسانی همراه هستیم؟ و از چه کسانی پرهیز می‌کنیم؟، موضوع امنیت اجتماعی است. با این تفسیر می‌توان گفت، امنیت اجتماعی عبارت است از: «توانایی حفظ هویت واحدهای اجتماعی». (۲۲) حال به دلیل آنکه هویت واحدها در گرو تعلقات و پیوندهای مشترک ساری و جاری می‌باشد، تعریف دقیق‌تر از امنیت اجتماعی چنین خواهد بود: «توانایی پاسداری از تعلقات و پیوندهای مشترک میان اعضای واحدهای اجتماعی». (۲۳)

به هر ترتیب انسان امروز در بستر عقلانیت، حسابگری، فایده‌نگری و سودانگاری پرورش یافته و قطعاً رجعت او به تعلقات زیستی‌اش، نمی‌تواند خالی از چنین چشم‌اندازهایی باشد. بنابراین، گرچه امنیت اجتماعی متعلق به جهان زیست است و در فضای تعاملات تعیین و تکلیف می‌شود؛ ولی در عین حال صبغه عقلانی یافته و با خطرات نرم‌افزاری آن توسط ابزارهای سخت‌افزاری مقابله می‌شود.

چنانکه مقابله با ناامنی اجتماعی که شامل خطرات و تهدیدات هویتی است، چون تمسخر زبان یا ممنوعیت استخدام در ادارات، صرفاً در وادی مبارزات حق‌جویانه گروه‌ها و جنبش‌های حق‌طلبانه سامان نمی‌گیرد. چنین خطراتی وجه تعاملی و نرم داشته و بنیان این ناکامی‌ها و نابرابری‌ها در از بین رفتن اهمیت تمایزات هویتی قرار می‌گیرد. (۲۴) بنابراین، برای به رسمیت

نشاندن تفاوت‌ها و تعلقات گوناگون، باید به زمینه‌های بازنگری و رجعت به هویت‌های قابل قبول توجه داشت و با ایجاد نگرش تکثرگرایانه، روابط اجتماعی باز و گسترده را برای تعامل گروه‌ها فراهم نمود.

## ۲. امنیت عمومی و امنیت اجتماعی

امنیت عمومی گاهی به اشتباه امنیت اجتماعی خوانده می‌شود؛ چراکه واحد تحلیل آنان یعنی مرجع امنیت (چه کسانی از امنیت برخوردار می‌شوند؟) و تهدیدات و آسیب‌های امنیتی آنان در مواقعی با یکدیگر هم‌پوشانی دارند. بنابراین چون لایه‌های گوناگون امنیت، در بستر مشترکی به نام «امنیت» قرار می‌گیرند، خواه ناخواه دارای وجوه مشترکی می‌باشند. چنانکه رهیافت‌هایی که تمامی انواع سطوح امنیت برای تبیین امنیت از آنها بهره می‌گیرند شامل دو رهیافت کلی رئالیست یا سلبی و ایده‌آلیستی یا ایجابی‌اند. (۲۵) سخن از امنیت سخت‌افزاری و امنیت نرم‌افزاری، امنیت ذهنی و امنیت عینی در تمامی آنان مشترک است. (۲۶) در عین حال توجه به این نکته لازم است که تفکیک و شناسایی مرزهای تحلیلی و صورت‌بندی انواع امنیت، اصولاً متکی بر عوامل تفکیک و تمایز آنان است. گرچه در نظر گرفتن وجوه اشتراک چشم‌انداز جامع‌تری را به دست می‌دهد. بنابراین، در این مقاله نیز برای تمییز امنیت عمومی و امنیت ملی از امنیت اجتماعی به نقاط افتراق آنان بسنده شده است.

با توجه به مطلبی که پیرامون امنیت عمومی و امنیت اجتماعی مطرح شد، می‌توان ادعا نمود مرز مفهومی امنیت اجتماعی کاملاً از حوزه امنیت عمومی جداست. یادآوری می‌شود وقتی سخن از امنیت اجتماعی به میان می‌آید و بر بسترهای اجتماعی امنیت‌بخش تأکید می‌شود، نباید آن را با امنیت عمومی یکی انگاشت. امنیت عمومی در پی حفظ عموم شهروندان از گزند آسیب‌ها و تعارضات است. این گونه امنیت شهروندان را به طور منفرد در قالب شهر یا روستا، از آسیب‌ها و خطرات عینی و فیزیکی مانند خطرات جانی، مالی و غیره در امان داشته و با متخلفان و مجرمین اینگونه آسیب‌ها مقابله می‌نماید. (۲۷) به برخی از تفاوت‌های امنیت عمومی و امنیت اجتماعی در جدول صفحه بعد اشاره شده است.

جدول شماره ۱: مقایسه بین امنیت عمومی و امنیت اجتماعی

امنیت عمومی	امنیت اجتماعی
۱- متوجه زمینه‌ها و بسترهای داخل کشور برای تأمین امنیت‌زایی یا امنیت‌زدایی است.	۱- متوجه کلیت گروه‌ها و واحدهای اجتماعی است که هویت اجتماعی خاصی را برای اعضای خویش رقم می‌زنند؛ چون زنان، مسلمانان، گردها و غیره.
۲- به آسیبهای اجتماعی و بالانحص جرایم نظر دارد.	۲- به جنبه‌هایی از تعامل اجتماعی معطوف است که به تعلقات و وابستگی‌ها دامن می‌زند مانند اعتماد، صداقت، وفاداری.
۳- تابع ارزشهای حاکمیت است که توسط دولت تثبیت می‌گردد.	۳- بر کثرت‌گرایی تکیه زده و به نسبت ارزش‌ها وفادار است، در حالی که ارزش‌های گروه را در اولویت قرار می‌دهد.
۴- بر امکانات و تجهیزات دولتی متکی است.	۴- بر توانمندی‌ها و نقاط قوت گروه اتکا دارد.
۵- به حفظ افراد کشور یا حفظ کالبد داخلی مجموعه نظر دارد.	۵- به حفظ پیوندها و تعلقات یا «احساس مایی» یا حفظ محتوای مجموعه نظر دارد.
۶- واحد تحلیل آن شهروند یعنی فرد می‌باشد. بنابراین از سطح تحلیل خرد و برخی مواقع سطح میانه بهره می‌گیرد.	۶- واحد تحلیل آن گروه است. پس دارای سطح تحلیلی میانه و در برخی مواقع سطح کلان است.

چنانکه در جدول آمده، امنیت اجتماعی به پیوندها و تعلقات مشترک میان اعضای گروه‌ها و اجتماعات نظر دارد و به حفظ تعلقات و پیوندهایی که شیرازه مجموعه را تشکیل می‌دهد، معطوف است. از این رو، مجموعه‌ها و گروه‌ها به دلیل آنکه افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهند، تعلقات مشترکی را دامن می‌زنند و گونه‌ای از هویت جمعی هستند؛ مستوجب حفاظت و برخورداری از امنیت می‌گردند. امنیت اجتماعی به عوامل پیوند میان اعضای گروه‌ها توجه داشته و محافظت و پاسداری از آنها را چون عامل قومی، جنسی، ملی، اعتقادی، شغلی و هنری وظیفه خود می‌داند. (۲۸)

امنیت عمومی درگیر ارزش‌های دولتی است و همچون دولت بعضی قومیت‌ها را مرجح دانسته یا کیش خاصی را در اولویت قرار می‌دهد و یا گرایش سیاسی ویژه‌ای را برتر می‌شمارد. امنیت همگانی یا عمومی نیز همین تعلقات را پذیرفته و عملاً امنیت مشروط می‌گردد. (۲۹) امنیت اجتماعی با نادیده‌گرفتن ارزش‌های دولتی، در پی تأمین امنیت برای تمام

گروه‌های انسانی است. (۳۰) بالطبع، برقراری چنین امنیتی از حوزه دولت و دولتمردان خارج شده و در وادی توانمندی‌های خود گروه‌ها صورت تحقق به خود می‌گیرد.

### ۳. امنیت ملی و امنیت اجتماعی

نیروهای اجتماعی در نظام‌های سیاسی گوناگون، شیوه‌های رفتار مختلفی از خود نشان می‌دهند. این تفاوت بستگی به علل و عوامل مختلفی از جمله فرهنگ، میزان سازمان‌یافتگی نیروها، شیوه اعمال قدرت سیاسی، ویژگی و ماهیت نیروها، شیوه توزیع قدرت و منابع آن و عملکرد دیگر نیروهای اجتماعی دارد. (۳۱) به رغم آنکه هر یک از این عوامل، در نحوه و عملکرد نیروهای اجتماعی مؤثر هستند، امروزه ما شاهد جریان‌های همگونی در قالب جنگ‌های قومی، درگیری شهری، بنیادگرایی دینی و حق‌طلبی زنان هستیم که ضرورت بازنگری به هویت و تحکیم پایه‌های آن را گوشزد می‌نماید. از سوی دیگر، مدت‌های مدیدی است افراد، گروه‌ها و سازمان‌ها در لوای نظام‌های سیاسی سامان یافته و حیات و ممات آنان، با ملزومات و اقتضات دولت‌های ملی گره خورده است. امنیت ملی به منظور حفظ تمامیت جامعه از اهمیت بسزایی برخوردار گردیده است. از این‌رو، نحوه رابطه میان امنیت ملی و امنیت اجتماعی طبعاً بر حوزه و شدت عمل گروه‌های سیاسی و اجتماعی تأثیر می‌گذارد که به برخی از تفاوت‌های میان آنها در جدول شماره ۲ اشاره شده است.

چنانکه در جدول مذکور ملاحظه می‌گردد، مرز تحلیلی و نظری مفهوم امنیت اجتماعی کاملاً از حوزه امنیت ملی جداست. امنیت ملی در پی حفظ شهروندان در سایه دولت مشروع از خطرات و تجاوزات کشورهای خارجی است. امنیت ملی، جان و مال شهروندان را از آسیب مهاجمان بیگانه حفظ می‌نماید. بنابراین، بر تسهیلات نظامی و نیروهای مسلح تکیه دارد و نظامی‌گری را در اولویت قرار می‌دهد. در این گونه، وجه سلبی امنیت مورد توجه است و زور و قدرت ارکان اصلی آن را تشکیل می‌دهند. (۳۲) امنیت اجتماعی بر وجه ایجابی بیشتر توجه دارد، چراکه پذیرش و آمیزش هویت‌های اجتماعی مختلف مورد نظرست. قبول تنوع و تکثر هویت‌ها باعث شده تا امنیت اجتماعی به سازوکارهای تربیتی، آموزشی و اطلاع‌رسانی بیش از ابزارهای زور و قدرت نیاز داشته باشد. (۳۳)

جدول شماره ۲: مقایسه امنیت ملی و امنیت اجتماعی

امنیت اجتماعی	امنیت ملی
۱- متوجه عملکرد و رفتار اعضای گروه در تأمین امنیت یا امنیت‌زدایی است.	۱- متوجه عملکرد و رفتار کشورهای خارجی در تأمین امنیت یا امنیت‌زدایی است.
۲- به موانع، کمبودها و ضعفهایی که تعلقات و پیوندها را کم‌رنگ نموده و باعث از بین رفتن احساس مایی می‌گردد، توجه دارد مانند بی‌توجهی در برپایی مراسم و آئین‌ها.	۲- به خطرات، توطئه‌ها و تجاوزات کشورهای بیگانه توجه دارد.
۳- ارزش‌های گروه ملاک تفکیک آشنا از غریبه است.	۳- ایدئولوژی دولتی را در شناسایی دوست و دشمن ملاک قرار می‌دهد.
۴- بر امکانات و تجهیزات آموزشی و تربیتی متکی است.	۴- بر امکانات و تجهیزات نظامی و قهرآمیز متکی است.
۵- «احساس مایی» گروه در کنار حفظ «احساس مایی» سایر گروه‌ها، مورد نظر است.	۵- به حفظ سرزمین و تعلقات کشوری به هر قیمت نظر دارد. چنانکه آمادگی انهدام کامل دشمن را دارد.
۶- واحد تحلیل گروه است؛ از جمله خانواده، اما در این وادی گاهی دولت نیز به عنوان «گروه اجتماعی» مورد تحلیل قرار می‌گیرد.	۶- واحد تحلیل آن، دولت است.

#### د. امنیت اجتماعی و اندیشه بدیل امنیت

با ملاحظه وجوه افتراق امنیت اجتماعی از امنیت عمومی و امنیت ملی، می‌توان چنین گفت که در جامعه مدرن و در گردونه تولید انبوه و یکسان‌سازی شئون زندگی، تفاوت‌ها گم‌شده و توسعه آن در سطح جهانی، موجبات هراس انسان را در این گستره جغرافیایی باعث گردیده و جامعه را با بحران هویت مواجه ساخته است. بر این اساس وجه ممیزه آدمیان و تفاوت‌های میان آنان کم‌رنگ شده و ارزش‌های مادی بر تمام ابعاد حیات بشری غلبه یافته است. از این‌رو، تأکید اصلی پُست‌مدرن‌ها بر تفاوت و تعلقات متفاوت افراد بشری است که گونه‌های مختلف انسانی را پدید می‌آورند. (۳۴) به دنبال تبلور جلوه‌های فراموش‌شده چون تحرکات قومی،

جنبش‌های دینی و اعتراضات زیست‌محیطی، تئورسین‌های امنیت متوجه عرصه دیگری شدند که از وادی امنیت خارج مانده بود و آن توجه به گروه‌های اجتماعی است که افراد در پیوند با آنها هویت خویش را می‌یابند. امنیت اجتماعی، چهره جدیدی از امنیت است که با عطف به مراقبت و پاسداری از هویت گروه‌های اجتماعی مطرح شد.

گروه‌های اجتماعی که با اتکا به توانمندی‌های اعضای خویش توانستند نقش‌آفرینی‌هایی در سطح فراملی و فراملی داشته باشند، به عنوان رقیب و جایگزینی برای امنیت ملی مورد توجه قرار گرفتند. (۳۵)

در عین حال با عنایت به آنکه امنیت ملی بر نیروهای دولتی تکیه زده و ابزارهای قدرت و مشروعیت به‌کارگیری آنها، هنوز در حیطه دولت‌ها قرار دارد؛ گروه‌های اجتماعی قادر به عرض اندام در مقابل آن نیستند. همچنین دولت‌ها از منابع مالی غیرقابل وصفی برخوردارند که برخوردار یا محرومیت از آن، عامل مهمی در تعیین سرنوشت افراد و گروه‌هاست. (۳۶) از این‌رو، امنیت اجتماعی حداقل به دلیل نوپایی و عدم برخوردار از ساختار سازمانی مشخص، نمی‌تواند بدیل و آلترناتیوی برای امنیت ملی محسوب شود؛ اما طرح آن باعث شده تا نظریه‌پردازانی که امنیت ملی را بدون رقیب تصور می‌نمودند، امکان وجود رقیبایی را برای این حوزه در نظر آورند.

## نتیجه‌گیری

در این مقاله، پس از بررسی خاستگاه امنیت اجتماعی و علل طرح آن به عنوان گونه جدید امنیت و همچنین تعیین مرزهای امنیت ملی، امنیت عمومی، امنیت اجتماعی و همچنین تأمین اجتماعی به عنوان وجهی از امنیت شهروندی، استدلال شد که امنیت اجتماعی با به رسمیت شناختن واحدهای اجتماعی گوناگون که متولی سامان‌بخشی به هویت افراد هستند؛ فضای پذیرش گروه‌های مختلف اجتماعی را فراهم نموده و فعالیت آنان را در عرصه‌های گوناگون به رسمیت می‌شناسد. امنیت اجتماعی بدون اولویت‌بخشی به ارزش‌های مسلط، درصدد نگهداری و مراقبت از هویت گروه‌ها برآمده و حیات معنوی آنان را تضمین می‌نماید. امنیت اجتماعی با ایدئولوژی دولتی در نمی‌آمیزد، بنابراین سهم یکسانی را برای گروه‌ها قایل شده و دستیابی آنان

را به فرصت‌ها و امکانات برابر فراهم می‌نماید. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که برقراری امنیت اجتماعی به بازشدن فضای تعاملات انسانی دامن خواهد زد.

از سوی دیگر، برای تدقیق ساختار مفهومی امنیت اجتماعی و عدم درهم آمیزی آن با مرزهای مفهومی امنیت ملی و امنیت عمومی، وجوه افتراق آنان نیز باید مورد بحث قرار گیرد. با توجه به وجوه افتراق امنیت اجتماعی از امنیت عمومی و امنیت ملی، ملاحظه شد که امنیت‌زایی و امنیت‌زدایی در امنیت اجتماعی بر اساس گروه قابل تبیین است. چنانکه در خانواده، کافی است جان یک نفر به خطر بیفتد تا امنیت اجتماعی خانواده تهدید شود؛ یا شئون یک نفر از قومیتی مورد استهزاء قرار گیرد تا ناامنی اجتماعی در آن قوم رخنه نماید. از این‌رو، امنیت اجتماعی که به تمامیت و کلیت گروه و توانمندی و قدرت آن نظر دارد، موجب این تصور شده که حاکمیت دولت‌ها قابل تقسیم میان گروه‌ها خواهد بود. به ویژه این ایده با قدرت‌طلبی‌های قومی و مذهبی در این قرن تقویت گردید. در عین حال باید پذیرفت که هنوز امنیت اجتماعی نمی‌تواند به عنوان آلترناتیو یا بدیلی برای امنیت ملی محسوب گردد؛ چرا که ابزارهای قدرت و مشروعیت به‌کارگیری آنان، چه در سطح داخل کشور و چه در سطح روابط بین‌المللی، هنوز در حیطه دولتها قرار دارد (۳۷) و از این‌رو قسمت آشکار و اعظم امنیت گروه‌ها که با توسل به قدرت فراهم می‌گردد، بر عهده دولتهاست و امنیت گروه‌ها هنوز توسط خودشان امکان‌پذیر نیست؛ بلکه صرفاً می‌توانند به جریان امنیت‌بخشی مدد رسانند. همچنانکه شرکت‌های چندملیتی که ظاهراً در سیطره دولت خاصی قرار ندارند و تابع قوانین خویش می‌باشند و به لحاظ اقتصادی به دولت وابسته نیستند، برای برخورداری از امنیت در حوزه دولت‌ها قرار می‌گیرند.

در وجه ایجابی نیز هنوز امنیت اجتماعی بدیلی برای امنیت ملی نیست؛ چراکه دولت‌ها به رغم خصوصی‌سازی‌ها و مرجع دانستن آن، هنوز از امتیازات، امکانات و فرصت‌های منحصر به فردی برخوردارند که دستیابی به آنان در سرنوشت و بهبود موقعیت گروه‌ها بسیار تعیین‌کننده است و به همین نسبت، محرومیت از امکانات دولتی در تقلیل شرایط و تضعیف فرآیند بهینه‌سازی آنان نقش بسزایی خواهد داشت.

به هر حال طرح امنیت اجتماعی صرف نظر از مواهب امنیت بخشی آن در حوزه‌ای از زندگی که تا به امروز به آن توجه نشده بود، باعث شده تا امکان طرح اندیشه بدیلی برای امنیت ملی فراهم گردد و احتمال رقابت امنیت ملی با سایر گونه‌های امنیت که غیرممکن می‌نمود، به ترسیم چشم اندازی در آینده بیانجامد.

## یادداشت‌ها

۱. بوزان، باری، *مردم، دولت‌ها و هراس*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، صص ۳۴.
۲. وینسنت، اندرو، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، صص ۶۳.
۳. ماندل، رابرت، *چهره متغیر امنیت ملی*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹، صص ۵۱.
۴. وبستر، فرانک، *نظریه‌های جامعه اطلاعاتی*، ترجمه اسماعیل قدیمی، تهران، قصیده سرا، ۱۳۸۰، صص ۲۶۵.
5. Buzan Barry (2000), Security Studies: Beyond Strategy [www.Yorku.ca/dmutimer/securitystudies.htm](http://www.Yorku.ca/dmutimer/securitystudies.htm)
6. Droit.d (2004), The Roles of Public Police and Private Agencies [www.Lcc.gc.ca](http://www.Lcc.gc.ca)
8. Vucetic.S, "Traditional versus societal security and the role of securitization", *Southeast European politics*, June 2002, Vol 3, No. 1
9. Purpura, Philip P. (2003), *The Security Handbook*, USA: Butterworth Heinemann, Vol. 2
۱۰. طالب، مهدی، *تأمین اجتماعی*، مشهد: آستان قدس رضوی، دانشگاه امام رضا (ع)، ۱۳۷۷، صص ۳۸
۱۱. گیدنز، آنتونی، *پیامدهای مدرنیت*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، صص ۸۷
12. Moller, Bjorn, "national, societal and human security", [www.cionet.org/wps/mobo7/index.html](http://www.cionet.org/wps/mobo7/index.html), 2000
13. Hough, Peter, *Understanding Global Security*, London, Routledge, 2004.
۱۴. قادری، حاتم، *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱، صص ۱۵۲-۱۳۷
۱۵. رفیع پور، فرامرز، *آنانومی جامعه*، تهران، انتشار، ۱۳۷۷، صص ۱۱۳
۱۶. گیدنز، آنتونی، *تجدد و تشخیص: جامعه و هویت شخصی در عصر جدید*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، صص ۱۱۱
۱۷. بشیریه، حسین، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه کاری*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸، صص ۳۰۴
18. Tonnie in Shaw, Martin, There is no Such Thing as Society, [www.Sussex.ac.uk/users/haha3/global4.htm](http://www.Sussex.ac.uk/users/haha3/global4.htm) 2001 ,
۱۹. کیویستو، پیتر، *اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۸، صص ۱۹۲
20. Boyne, Roy, *Risk*, USA, Open University Press, Buckingham, Philadelphia, 2003.
۲۱. هولاب، رابرت، *یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۷۵، صص ۶.

۲۲. روی، پل، «معمای امنیت اجتماعی»، ترجمه منیژه نویدنیا، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال ششم، شماره سوم، ۱۳۸۲، صص ۶۹۲
۲۳. نویدنیا، منیژه، *بررسی ابعاد امنیت اجتماعی*، رساله دکتری، تهران، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۸۳، صص ۱۳۶
24. Lott, Anthony D., *Creating Insecurity, Realism, Constructivism and US Security Policy*, UK, Ashgate, 2004.
۲۵. سیف‌زاده، حسین، *معمای امنیت و چالشهای جدید غرب*، تهران، وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۸۳، صص ۴۰-۲۶
۲۶. داوید، دومینیک، *مفهوم امنیت پس از حادثه ۱۱ سپتامبر*، ترجمه معصومه سیف افجه‌ای، تهران، وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۲، صص ۷
27. Johnston, les, *Policing Britain, Risk, Security and Governance*, Pearson Education, Longman, 2000.
۲۸. نویدنیا، منیژه، «درآمدی بر امنیت اجتماعی»، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، سال ششم، شماره اول، ۱۳۸۲، صص ۶۷
29. Deflem, Mathieu, *Policing World Society*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
30. kaldma, Lina, *Societal Security in Estonia*, [www.crees.bham.ac.uk/research/eesrg/Kaldma.htm](http://www.crees.bham.ac.uk/research/eesrg/Kaldma.htm)
۳۱. بشیریه، حسین، *جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴، صص ۱۱۱.
۳۲. لطفیان، سعیده، *استراتژی و روشهای برنامه‌ریزی استراتژیک*، تهران، وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۶، ۸۰-۷۴
33. Mitar, Miran, *Assessment of Societal Security in Recent Past and Today*. [www.ncjrs.org/policing/soc269.htm](http://www.ncjrs.org/policing/soc269.htm), 2002
34. Bauman, Zygmunt, *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, USA, Blackwell, 2001.
35. Guzzini, Stefano/ Jung, Dietrich, *Contemporary Security Analysis and Copenhagen Peace Research*, London, Routledge, 2004.
۳۶. عالم، عبدالرحمن، *بنیادهای علم سیاست*، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳، صص ۹۴
37. Johnston, Les/ Shearing, Clifford , *Governing Security: Exploration in Policing and Justice*, London, Routledge, 2003.
۳۸. هابرماس، یورگن، *بحران مشروعیت، تئوری دولت سرمایه‌داری مدرن*، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، گام نو، ۱۳۸۰.

# مفهوم امنیت در اندیشه سده‌های میانه

مقصود رنجبر

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۹/۱۲

محقق پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۱۰/۲۰

## چکیده

وضعیت سیاسی - اجتماعی جهان اسلام در دوران میانی در شرایطی قرار گرفت که در خلال آن امنیت به اصلی‌ترین مفهوم در توجیه سیاست تغلب و استیلا تبدیل شد. در این دوره و بنا بر نیازهای سیاسی - اجتماعی، جریان‌های فکری متفاوتی ظهور کردند که در یک محور اساسی با هم اشتراک داشتند و آن توجیه‌گری حکومت مطلقه بر اساس مفهوم امنیت و ضرورت دوری از هرج و مرج بود. چنین دریافتی از سیاست و حکومت به حدی در مسیر افراط قرار گرفت که اصول اساسی مورد تأکید اسلام در سیاست یعنی عدالت، برابری و اخلاق کاملاً به حاشیه رانده شد. اندیشمندان متعددی از نحله‌های فکری مختلف نماینده چنین تفکر سیاسی بودند. در این مقاله، ضمن بررسی زمینه‌ها و علل ظهور این وضعیت، ویژگی‌های اساسی برداشت غالب از امنیت بررسی شده و آراء برخی از اندیشمندان همچون امام محمدغزالی، ابن‌ولید طرطوشی و خواجه نظام‌الملک مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است. بر اساس استدلال نویسنده، اندیشه اسلامی در دوره میانه چه در قالب سیاست‌نامه و چه در قالب شریعت‌نامه، با هدف برقراری نظم، اقتداری مطلق به سلطان می‌بخشید و حفظ دیانت را به عنوان یکی از وجوه مهم تأمین امنیت، در سایه این اقتدار میسر می‌دانست. بنابراین سلطان گرچه بنا بر نص دین مشروع نبود؛ اما به واسطه حفظ دین، از سوی علما لازم‌الاتباع قلمداد می‌شد.

**کلیدواژه‌ها:** امنیت، دوره میانه، اندیشه سیاسی، اندیشمندان مسلمان.

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال نهم • شماره اول • بهار ۱۳۸۵ • شماره مسلسل ۳۱

## مقدمه

امنیت، مفهوم کلیدی در اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان بوده است. به عقیده بسیاری، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای اسلام برای مردم شبه‌جزیره عربستان، برقراری جامعه‌ای امن بود که در آن مردم نسبت به جان، مال و ناموس خود احساس امنیت می‌کردند. موضوعی که در دروان جاهلیت در جزیره‌العرب غیرقابل تصور می‌نمود. در تحلیل‌های موجود از دوران جاهلیت، ویژگی اساسی این دوره حاکمیت هرج و مرج توأم با ناامنی شدید بوده است. در این زمینه محمد عابد الجابری یادآور می‌شود که دو برداشت از جاهلیت وجود دارد (۱) که یکی در آثار قدما و دیگری توسط محققان جدید و مدرن مطرح شده است. با وجود اینکه این دو تصویر تفاوت‌های اساسی با یکدیگر دارند، ویژگی اساسی دوران جاهلی که در هر دو تصویر مشترک است؛ نبود امنیت، شیوع هرج و مرج و فقدان اعتماد به آینده است. جاهلیت، واژه‌ای اسلامی است که نه فقط به معنای ناآگاهی و جهل، بلکه بیشتر به معنی دوری از علم و معرفت و همچنین تکیه نیروی سیاسی - اجتماعی (دولت) بر هرج و مرج است که حتی قوانین اخلاقی (دین) از آن تغذیه می‌کردند. جاهلیت به مثابه تاریکی، ظلمت، هرج و مرج، جنگ داخلی، ناامیدی به آینده و عدم احساس مسئولیت است. در مقابل، اسلام به معنی نور بیداری است که افق‌های آینده را شفاف و روشن می‌سازد و طبیعی است که به جای هرج و مرج به نظم و ساماندهی، به جای جنگ داخلی بر همبستگی و وحدت و به جای تقدیر بر مسئولیت تأکید می‌کند. (۲)

چنانکه پیداست یکی از مهم‌ترین مرزهای میان اسلام و جاهلیت، برقراری امنیت و عبور از هرج و مرج و جنگ داخلی و ایجاد جامعه‌ای بزرگ، متمدن و مبتنی بر مسئولیت همگانی است. ویژگی اصلی گفتمانی که اسلام پدید آورد، آرامش بیرونی، اطمینان درونی و تأمین امنیت بود. جامعه‌ای که اسلام نوید و وعده تحقق آن را می‌داد، تا حد زیادی تحقق یافت و امنیتی نسبتاً فراگیر و کمابیش عادلانه در جهان اسلام محقق گردید؛ ولی به تدریج با حاکم شدن گفتمان‌های بازسازی‌شده از سنت دینی در بین مسلمانان و ورود عناصر جدید به ساختار سیاسی حاکم در جهان اسلام، این وضعیت به نحو اساسی دچار تغییر شد به حدی که برخی رویه‌های زمان جاهلیت دوباره جان گرفت. بعد از این، اساس توجیه قدرت مطلقه و مبتنی بر

تغلب، ضرورت گریز از هرج و مرج بود و براین اساس، حکومت از مبنای واقعی خود در اندیشه اسلامی که استواری آن بر عدالت و اخلاق است؛ فاصله‌ای جدی گرفت و تنها مبنای مشروعیت حکومت، آفات هرج و مرج و ضرورت برقراری نظم بود.

تأمل در اندیشه‌هایی که در این مقطع و در خلال دوره طولانی قرون میانه اسلامی مطرح شد، غلبه این ذهنیت را تأیید می‌کند. تکیه نیروی سیاسی و اجتماعی بر هرج و مرج، وجه اصلی تمایز جاهلیت از دوران اسلامی بود و با بازگشت دوباره این ذهنیت، گفتمان موردنظر اسلام در باره سیاست، حکومت و امنیت به حاشیه رانده شد. قبل از بررسی زمینه‌ها و پیامدهای چنین وضعیتی، روشن کردن حیطة فکری، زمانی و مفهومی بحث ضروری به نظر می‌رسد. بنابراین، لازم است تا سه مقوله جریان‌های فکری در اندیشه اسلامی، دوران میانه در تاریخ اسلام و مفهوم غالب از امنیت مورد بررسی قرار گیرد.

### الف. جریان‌های فکری در اندیشه سیاسی مسلمانان

تقسیم‌بندی‌های متعددی از دانش سیاسی مسلمانان وجود دارد که در اینجا نیازی به طرح آنها نیست. (۳) آنچه در این مقاله مورد توجه است، دو جریان نیرومند فکری است که عبارتند از سیاست‌نامه‌ها و شریعت‌نامه‌ها که هر کدام نمایندگان برجسته‌ای در بین اندیشمندان مسلمان دارند. برخی از این اندیشمندان در هر دو حوزه به فعالیت فکری پرداخته‌اند که نمونه برجسته آن امام محمد غزالی است. اما تفاوت جوهری این دو جریان فکری و سیاسی بیش از هر چیز به این موضوع بازمی‌گردد که هریک از آنها پشتوانه تئوریک لازم برای امارت‌های مختلفی را فراهم می‌کردند؛ بدین معنا که شریعت‌نامه‌ها در کار توجیه خلافت بودند و سیاست‌نامه‌ها اساساً با هدف توجیه سلطنت‌های اسلامی در کنار خلافت مرکزی، به وجود آمدند. (۴) دلیل انتخاب این دو حوزه فکری آن است که این دو نگرش با توجه به شرایط و مقتضیات سیاسی، هریک به نحوی مبنای عمل سیاسی بوده‌اند. با این حال، این دو از لحاظ محتوایی تفاوت اساسی با یکدیگر ندارند و هر دو به یک میزان بیانگر تفکرات سیاسی حاکم در دنیای اسلام هستند. بنابراین در باب امنیت و ضرورت آن هر دو به یک برداشت و تحلیل می‌رسیدند که آن جلوگیری از هرج و مرج بود.

## ب. ویژگی‌های سیاسی - اجتماعی تاریخ میانه

مختصات تاریخ میانه اسلامی را از چند بعد می‌توان بررسی کرد. ویژگی اول محدوده زمانی آن است. از این جهت دروان میانه از اواخر قرن سوم هجری آغاز و تا قرن هشتم تداوم پیدا می‌کند. (۵) ویژگی دوم آن نیز شکل‌گیری وضعیت سیاسی - اجتماعی جدید در جهان اسلام است که نقش مهمی در جهت‌گیری جریان‌های فکری در باب امور مختلف از جمله امنیت ایفا کرد. (۶) در عین حال برای بررسی ویژگی‌های این دوره، نگاهی به بسترهای تاریخی پیدایش چنین وضعیتی ضروری است. در واقع با فاصله‌گرفتن حکومت‌های اسلامی از اصول مورد نظر اسلام همچون عدالت و برابری از یک سو و گسترش سرزمینی حکومت اسلامی و افزایش قلمرو آن از سوی دیگر، وضعیت سیاسی - اجتماعی جدیدی شکل گرفت که با محتوای آرمانی پیام اسلام فاصله بسیاری داشت. روندهایی که در دوران میانه تاریخ اسلام به اوج خود رسید، ریشه‌های تاریخی طولانی داشت که به گمان غالب از دوران معاویه آغاز شده بود.

نشانه‌های اولیه تبدیل خلافت اسلامی به سلطنت و امنیتی‌شدن گفتمان سیاسی اسلام در دوره معاویه آغاز شد و به تدریج با تداوم خلافت امویان و تأسیس خلافت عباسی به اوج خود رسید. ویژگی مهم ساختار سیاسی جهان اسلام در دوران میانه که از لحاظ فکری، سیاسی و امنیتی تأثیرات مهمی برجای گذاشت؛ شقاق خلافت و سلطنت بود. در این چارچوب از اواخر قرن سوم هجری به تدریج حکومت‌های مستقلی در دوران خلافت اسلامی شکل گرفتند که بعضاً بر خلافت در بغداد مسلط بودند. این حکومت‌ها برای تمایزبایی هویتی از خلافت، نظام سلطنت را در سرزمین‌های اسلامی پایه‌گذاری کردند. در عین حال از لحاظ اعمال قدرت سیاسی، هیچ تفاوت ماهوی و اساسی بین این دو نظام یعنی خلافت و سلطنت وجود نداشت. چنانکه ابن خلدون می‌نویسد، اصولاً سی‌سال پس از رحلت پیامبر اسلام، خلافت بیشتر از آنکه نهادی دینی باشد؛ درباری برای اداره امور دنیا بود و چنین حکومتی که ظاهری دینی داشت، در باطن نظام سلطه و سرکوب سیاسی به شمار می‌رفت. (۷) این اتفاق برای اولین بار در خلافت اموی به وضوح اتفاق افتاد؛ زیرا خلافت بنی‌امیه بر نیروی غلبه نظامی و عصیبت قبیله‌ای استوار بود. از سوی دیگر بنی‌امیه، نظامی از جانشینی و ولایت‌عهدی را تأسیس کردند

که از نسب و خاندان واحد تشکیل می‌شد؛ در حالی که خلفای پیشین از نسب‌های چندگانه برخوردار بودند. (۸) با وجود اینکه تغییر ماهیت خلافت به سلطنت ریشه تاریخی و دیرینه‌ای داشت، اما تبدیل رسمی خلافت به سلطنت از سوی حکومت‌های مستقل در درون خلافت اسلامی، تحول مهمی در عمل و اندیشه سیاسی مسلمانان به وجود آورد. در واقع شکل‌گیری دو جریان فکری مستقل در جهان اسلام مرهون این دو نوع نظام سیاسی بود که هر یک به توجیه یکی از آنها می‌پرداختند. این شکاف سیاسی و فکری در اندیشه‌های اسلامی دوران میانه به دلیل ویژگی‌های خاص آن به اوج خود رسید. بررسی این ویژگی‌ها می‌تواند چگونگی خلق اندیشه سیاسی مبتنی بر توجیه‌گری سیاسی را نشان دهد.

### ج. ویژگی‌های دوران میانه در حکومت و اندیشه سیاسی اسلام

از لحاظ زمانی، دوران میانه از اواخر قرن سوم هجری تا قرن هشتم را در برمی‌گیرد. در این دوره به لحاظ سیاسی و فکری تحولاتی به وقوع پیوست که موجب شد تا جهت‌گیری‌های مختلف در اندیشه سیاسی مسلمانان، هدف واحدی را پیگیری کنند و آن همانا توجیه قدرت مطلق بود. این ویژگی‌ها را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

#### ۱. فقدان مشروعیت برای حکومت (خلافت و سلطنت)

بعد از خلفای راشدین، نهاد خلافت مشروعیت معنوی و سیاسی خود را از دست داد. در دوره اولیه، اگرچه هر یک از خلفا از انواع مختلفی از مشروعیت برخوردار بودند، ولی در نفس مشروع بودن حکومت تردیدی وجود نداشت. مبنای مشروعیت خلفای اولیه، جانشینی پیامبر در امر حکومت بود که در عین حال در قالب‌هایی چون شورا، انتصاب خلیفه وقت، انتخاب اهل حل و عقد و بیعت عمومی تبلور پیدا می‌کرد. (۹) به تعبیر ابن‌خلدون، روابط قدرت در جامعه صدر اسلام مبتنی بر دین بود و حاکم و رادع هر فردی از ضمیر و اعتقاد خود او برمی‌خاست که در واقع همان خلافت بود. در عین حال، مشروعیت در زمان خلفای راشدین وجه مهمی از مردم‌گرایی معطوف به سنن قبیله‌ای و نیز رضایت صحابه را در برمی‌گرفت. به

نظر ابن خلدون با قتل چهارمین خلیفه، نه فقط این مبنا به کلی از میان رفت؛ بلکه اساساً خلافت نیز تغییر ماهیت داده و به سلطنت تبدیل شد.

معاویه عامل اساسی این تحول بود. در دوران عباسیان این وضعیت حادثتر شد و با وجود تأکید خلفای عباسی بر نص و وراثت، درعمل بیش از هر چیز تغلب مبنای حکومت بود. (۱۰) بنابراین پس از اینکه مبنای معنوی، دینی، سنتی و قبیله‌ای مشروعیت خلافت اسلامی از میان رفت، حکومت برای بقای خود به چیزی جز شمشیر نمی‌توانست استوار باشد. از خلال همین تحول سیاسی بود که امارت استیلا وارد اندیشه سیاسی مسلمانان شد و افرادی چون ماوردی سعی تمام کردند تا آن را در کنار سایر حکومت‌های مشروع در اندیشه سیاسی مسلمانان جای دهند. در این دوران فارغ از هرگونه مبنای مشروعیت، در عمل و نظر سیاسی مسلمانان روندی غالب شد که مبنای حکومت را استواری آن بر شمشیر قرار می‌داد و در واقع آغاز گسست بین خلافت و سلطنت اسلامی در دوره میانه نیز بر همین مبنا صورت گرفت. یعقوب لیث صفاری از اولین کسانی بود که حکومت مستقلی را در بخشی از سرزمین‌های اسلامی و در کنار خلافت تشکیل داد. وی در پاسخ به ادعای برخی در مورد اینکه وی منشور خلیفه را دارا نیست، «آنها را در مجمعی گرد آورد و به حاجب خویش چنین دستور داد: آن عهد امیرالمؤمنین بیار تا برایشان برخوانم. حاجب اندر آمد و تیغ یمانی بیاورد. گفتند مگر به جان‌های ما قصد کرده‌ای؟ یعقوب گفت: تیغ نه از بهر آن آوردم که به جان کسی قصد دارم، اما شکایت کردید که یعقوب عهد امیرالمؤمنین ندارد. خواستم بدانید که دارم. بازگفت یعقوب: امیرالمؤمنین را به بغداد نه این تیغ نشانده‌ست؟ گفتند: بلی. گفت: مرا بدین جایگاه نیز، هم این تیغ نشانده‌ست، عهد من و آن امیرالمؤمنین یکی است!»

این داستان کامل و تمام‌عیاری از میزان مشروعیت خلافت اسلامی در آن دوره است که در واقع بقای آن نه مرهون مشروعیتش، بلکه نتیجه قدرت آن در انحصار زور و ابزار سلطه بود و از همین روی به محض آنکه افراد دیگری به این زور و قدرت دست یافتند، به دنبال تأسیس حکومت‌های مستقل در درون خلافت اسلامی برآمدند.

## ۲. از بین رفتن وحدت در سرزمین اسلامی

منظور از تفرق سرزمینی، پیدایش اختلافات قومی، اجتماعی و فرهنگی در جهان اسلام است که از اواخر قرن سوم هجری آغاز و به تدریج شدت گرفت. ویژگی اصلی این دوران شکاف‌های مختلف قومی و فرهنگی در درون خلافت اسلامی بود که در واقع با از میان رفتن مشروعیت خلیفه ارتباط مستقیم داشت. به تدریج که اعتبار و اقتدار خلیفه از بین می‌رفت، در نواحی مختلف قدرت‌هایی سربرآوردند که مدعی استقلال بودند. در چنین مناطقی، گاه خلیفه از اساس به کناری نهاده می‌شد و یا از خلافت جز نامی در خطبه‌ها باقی نمی‌ماند. این وضعیت، ویژگی اساسی و رایج این دوران بود و به تدریج اغلب ولایت‌های دور از مرکز خلافت، به دست غلبه‌جویانی افتاد که با سپاه و مال برآن تسلط پیدا می‌کردند. (۱۱) این قدرت‌های مستقل گاه بر خلیفه نیز مسلط می‌شدند. (۱۲)

بنابراین، فقدان وحدت در سرزمین‌های اسلامی و از میان رفتن مشروعیت الهی خلیفه و پس از او سلطان، دو روی یک سکه بودند. در دوره میانه به تدریج از اقتدار عام خلیفه کاسته شد و در نواحی مختلف قدرت‌هایی سربرآوردند که ادعای استقلال داشتند و از اطاعت خلیفه سر باز می‌زدند. در شرایطی که وحدت اقلیمی از میان برود، وحدت فکری و سیاسی نیز به خطر می‌افتد. «محمد ارغون» این دوره را بیانگر تعدد و چندگانگی قومی، اجتماعی و فرهنگی میراث اسلامی می‌داند. (۱۳)

ویژگی اصلی این دوران، شکاف قومی در درون قلمرو خلافت بود که در نهایت به شکاف سیاسی و استقلال بسیاری از این مناطق انجامید. این استقلال نیازمند دانش و اندیشه‌های سیاسی جدید بود که بتواند در هم‌نشینی با خلافت یا در رقابت با آن به حیات خود تداوم بخشد. (۱۴)

## ۳. بی‌ثباتی، هرج و مرج و ناامنی

ویژگی عمومی تاریخ ایران در دوره‌های مختلف، نزاع دایمی و بی‌پایان برسر قدرت بوده است. (۱۵) این امر به معنای ناامنی و بی‌ثباتی دایمی و امکان‌ناپذیری امنیت می‌باشد. در درون دستگاه خلافت، برای رسیدن به مقام خلیفگی، همواره رقابتی دایمی و بسیار شدید وجود

داشت که از فقدان نظام جانشینی نشأت می‌گرفت. این رقابت‌ها، جنگ‌های درون خانوادگی گسترده‌ای را در جهان اسلام رقم می‌زد. (۱۶) گاه این جنگ‌ها با قتل خلیفه یا مدعی خلافت به پایان می‌رسید و یا جنگی همه‌گیر به وقوع می‌پیوست. با ورود امرای نظامی ترک به دربار خلفا، وضعیت هرج و مرج حادث‌تر شد؛ چراکه امرای نظامی ترک قدرتی داشتند که گاه خلیفه را ملعبه دست خود و تابع محض خویش قرار می‌دادند. با ظهور دولت‌های مستقل در ایران، هرج و مرج بغرنج‌تر شد و در روند تکاملی این وضعیت، خاندان‌های ترک‌تباری ظهور کردند که وضعیت عمومی جامعه ایرانی و اسلامی را متحول ساختند.

چنین وضعیت بغرنجی از لحاظ سیاسی و ساختار توزیع قدرت که بر هیچ اصل مشروع و پذیرفته‌شده‌ای استوار نبود، سرچشمه هرج و مرج و درگیری‌های دایمی به شمار می‌رفت که امکان برون‌رفتی از آن قابل تصور نمی‌نمود. بر این اساس یکی از نزاع‌های اصلی در اندیشه این دوران، پاسخ به این سؤال بود که ثبات تا چه حدی مطلوب است؟ و آیا می‌توان آن را به هر قیمتی بر نامنی ترجیح داد و سلطان و خلیفه نامشروع را به انگیزه ایجاد ثبات و امنیت، مشروع تلقی کرد؟ شکل‌گیری مشروعیت استیلایی و مبتنی بر تغلب، محصول این کشمکش فکری و سیاسی بود. اندیشمندان به دنبال راهی برای ایجاد ثبات و امنیت بودند، ولی در این راه هرچه بیشتر می‌رفتند، به همان میزان از ایده‌های اسلام درباره سیاست دورتر می‌شدند. در واقع این سه موضوع کاملاً به هم وابسته‌اند؛ یعنی در شرایط فقدان مشروعیت و از میان رفتن وحدت و یکپارچگی سرزمینی و سیاسی، به صورت طبیعی زمینه برای هرج و مرج بیشتر می‌شود. در عین حال که هرج و مرج از شرایط معمول در خلافت، حکومت و قلمرو اسلامی در ادوار مختلف بوده است. جوهر اساسی این شرایط گفتمانی، عناصری مانند سلطه، زور و غلبه بود و هرچه زمان پیش‌تر می‌رفت این گفتمان از عدالت و اخلاق فاصله بیشتری می‌گرفت. در ادامه با توجه به حاکم‌شدن چنین گفتمانی و نقش اساسی مفهوم امنیت در پیدایش آن به ویژگی‌های امنیت و مفهوم آن در جامعه اسلامی می‌پردازیم.

### د. ویژگی‌های برداشت مسلمانان از مفهوم امنیت

به نظر می‌رسد که از لحاظ تاریخی و در دوران میانه، برداشت غالب از امنیت در اندیشه و عمل سیاسی مسلمانان، دوری از هرج و مرج است و اندیشه سیاسی مسلمانان در این دوران به دلایل سیاسی و معرفتی، توانایی تعریف امنیت در مفهوم مثبت و ایجابی را پیدا نکرد و در حد همان مفهوم سلبی و منفی امنیت باقی ماند. در مفهوم ایجابی، امنیت به معنای برخورداری جامعه از کلیه شرایط لازم و ضروری برای زندگی باثبات و عادلانه است که در درون آن تلاش برای آبادانی و توسعه صورت می‌پذیرد؛ (۱۷) اما معنای سلبی امنیت همانا دوری از هرج و مرج است. با تأمل در بحث‌های موجود در اندیشه سیاسی اسلامی آن دوران، حداکثر مفهومی که از آن قابل استنتاج است؛ همان فقدان هرج و مرج می‌باشد که برای تحقق آن نیز هیچ راهی جز حضور سلطان مطلق قاهر متصور نبوده است.

در عین حال، این معنا از امنیت در اندیشه اسلامی دوران میانه، از جایگاه بسیار مهمی برخوردار بوده و تعیین‌کننده بسیاری از مباحث سیاسی است. برتری امنیت در مباحث سیاسی به حدی رسید که در نهایت، عدالت که عنصر اصلی اندیشه سیاسی اسلامی است، تحت الشعاع ایده غلبه رنگ باخت و به عنصر فرعی و حاشیه‌ای تبدیل شد.

در مورد این سؤال نیز که چرا اندیشه اسلامی نتوانست راهی برای برون رفت از بن‌بست هرج و مرج و یا حاکمیت اقتدار مطلقه پیدا کند؟ باید زمینه‌های جامعه‌شناختی و تاریخی را مورد توجه قرار داد. به بیان کاتوزیان:

«یکی از ویژگی‌های تاریخ ایران سیر دورانی حاکمیت استبداد، طغیان و آشوب عمومی، و به دنبال آن حاکمیت استبدادی است... شورش‌های عمومی نیز صرفاً حکومت را هدف می‌گرفت و نه نظام استبدادی را، زیرا هنوز جایگزینی برای آن متصور نبود. هرج و مرج نیز صرفاً به تشدید بی‌قانونی و افزایش ناایمنی و پیش‌بینی‌ناپذیری منجر می‌شد. از این‌رو طولی نمی‌کشید که جامعه از نو در آرزوی نظم به انتظار می‌نشست و خواهان بازگشت حاکم مستبد دیگری می‌شد.» (۱۸)

این شرایط سیاسی و اجتماعی، برداشتی از امنیت را در جامعه حاکم کرد که به نوعی موجب تداوم منطق درونی حاکم بر آن می‌گردید و در واقع این بن‌بست را از لحاظ فکری و عینی تداوم می‌بخشید. بنابراین به بررسی مفهوم غالب از امنیت و ویژگی‌های اساسی آن می‌پردازیم.

### ۱. دولت محوری در برقراری امنیت

دولت محوری در وهله اول به معنای جدایی دولت و مردم است که در آن بر عنصر امنیت به معنای ضرورت حفظ دولت و حکومت تأکید می‌شود. در مقابل، وجود دولت نیز برای برقراری امنیت ضرورت دارد. بنابراین رابطه‌ای دوسویه بین بقای دولت و تأمین امنیت برقرار می‌شود. از سوی دیگر در اندیشه سیاسی دوران میانه دولت معنایی جز سلطان و اراده مطاع وی نداشت. در عموم اندیشه‌های آن دوره، محور قوام و نظم و آبادانی جامعه و محور حفظ و اجرای شریعت سلطان بود که لاجرم می‌بایست قدرتمند و شوکت‌مند باشد تا کسی توانایی لازم برای سرپیچی از وی و جرأت آن را نداشته باشد. در چنین تفکری، امنیت و فقدان آن غالباً با حضور قدرتمند یا حضور ضعیف و عدم حضور آن معنا یافته و در ارتباط است. در این راستا در عمل و نظر سیاسی مسلمانان و اندیشمندان مسلمان، سلطان به دلیل جایگاهش در برقراری امنیت، یعنی اساسی‌ترین نیاز جامعه، به کانون اصلی تبدیل شد و اساس تمام نوشته‌ها سلطان و جایگاه او بود. در عین حال، اتفاق عجیب‌تر این بود که در متون مذکور زمانی که از امنیت بحث می‌شد؛ در واقع امنیت سلطان مدنظر قرار داشت و در مقابل، مراد از عدالت، رعیت در رفتار درست با حکومت بود و رفتار درست نیز با تبعیت محض از سلطان معنا می‌یافت؛ چراکه هرگونه چون‌وچرایی به معنای هرج‌ومرج و زمینه‌سازی برای هرج‌ومرج قلمداد می‌شد.

اندیشه سیاسی در این دوره در واقع، برای فرار از شر همگانی خود را اسیر شر یک نفر می‌ساخت و در عین حال به سلطان اقتدار ویژه‌ای می‌بخشید.

احساس نیاز به امنیت و دامن‌زدن به این نیاز به طور دایمی، به تزايد اقتدار در دست سلطان می‌انجامید و هرگونه خللی در اقتدار سلطان و یا تقسیم و تجزیه آن به منزله خلل در نظم و امنیت بود. (۱۹)

در این راستا، سلطان می‌بایست پرهیبت بوده و بتواند با تکیه بر قوه قاهره، نظم و امنیت را برقرار سازد. «ابن طقطقی» در کتاب خود با عنوان تاریخ الفخری، این موضوع را به این صورت مطرح کرده است و ظاهراً هیچ گزینه دیگری جز پادشاه پرهیبت با قدرت مطلقه و متکی بر قوه قاهره در ذهنیت مسلمانان جای نداشته است:

«در باره پادشاه قدرتمند و ستم‌پیشه و پادشاه میانه‌رو و ضعیف اختلاف نموده‌اند و سرانجام پادشاه قدرتمند ستمکار را برتر شمرده‌اند. به این دلیل که پادشاه نیرومند ستمکار از حرص و آز رعیت جلوگیری می‌کند. در این صورت رعیتش به منزله کسی است که از شر گروهی در امان، ولی به شر یک نفر گرفتار است...»

و اما پادشاه میانه‌رو و ضعیف رعیت خود را به حال خود می‌گذارد... و در حقیقت به منزله کسی است که از شر یک نفر در امان، ولی به شر گروهی گرفتار است. (۲۰)

ایده اصلی در دوره میانه نظم مبتنی بر قدرت، زور و غلبه بود و اندیشمندان مسلمان برای تحقق چنین قدرت مطلقه‌ای، نهادهای خاصی را طراحی کردند تا سلطان را از خطر عموم دور نگه دارد؛ که در واقع عامل مهمی در جدایی بین دولت و مردم بوده است. برای رسیدن به این هدف می‌بایست مفاهیم و سازوکارهایی طراحی می‌شد که هیبت سلطانی را حفظ کند. در این راستا، اقدامات چندی رایج گردید که از جمله تفکیک میان هیأت خصوصی و هیأت عمومی سلطان بود. برای این منظور اخلاق خصوصی و ناشایستگی‌های وی از عموم پنهان نگه داشته می‌شد تا هیبت او در دل رعیت از میان نرود؛ چراکه آنان هیبت سلطان را اساس حفظ ملک و حیثیت آن می‌دانستند. (۲۱) البته اینکه هیبت سلطانی و قوه قهریه تا چه حدی می‌توانست به حفظ امنیت منتهی شود، چندان عنایتی نمی‌شد و اساساً چنانکه گفته شد، هدف اصلی نبود.

اصل بر این بود که به هر حال برای تأمین امنیت، گزینه دیگری جز وجود سلطان قاهر متصور نبود.

البته سلطان هیچ مبنای مشروعیتی جز زور نداشت و در واقع اطلاق عنوان سلطان به حاکمانی که از این طریق به قدرت می‌رسیدند، معنادار بود؛ چرا که سلطان در اصطلاح سیاسی این دوران، به کسی اطلاق می‌شد که به حکم شوکت و قوت لشکر (۲۲) بر مسلمانان مستولی باشد. این برداشت به معنای بدبینی شدید به رعیت بود که بر اساس آن، فقط سلطان می‌تواند مهارکننده زیاده‌خواهی و آزمندی رعیت باشد. در واقع اصل قدرت برای بقا به خوبی در این منطق دیده می‌شود و در عین حال اصل هم بر بقای دولت است. به همین دلیل چندان از حقوق رعیت بحثی به میان نمی‌آید و هرچه هست، حقوق سلطان است. البته این موضوع به قول محمد سعید عشاوی به زمان‌های قبل‌تر بازمی‌گردد. به نظر وی با گذشت یک نسل از رحلت پیامبر، حقوق و اختیارات خلیفه موضوع اصلی حقوق عمومی اسلامی قرار گرفت و حقوق حکومت‌شوندگان به کلی فراموش شد یا فقط رسمیتی نظری بدون هر قدرت عملی یافت. (۲۳)

## ۲. تناقض‌های درونی برداشت غالب از امنیت

اندیشه دوره میانه در باب امنیت و نقش سلطان واجد نوعی تناقض و بن‌بست اساسی بود. تناقض اساسی در پذیرش تغلب به عنوان مبنای مشروعیت، چهره می‌نمود. تناقض این بود که برای حفظ امنیت و جلوگیری از هرج‌ومرج، شکل‌گیری خشونت‌بار هر نظام سیاسی توجیه می‌شد؛ ولی خود این توجیه‌گری راه دیگران را برای تصرف قدرت از طریق زور و شمشیر هموار می‌کرد و این خود عامل ناامنی‌های مداوم بود. این وضعیت، زمینه‌های هرج‌ومرج و ناامنی دایمی را در بطن خود داشت، چرا که اساس هرگونه مشروعیتی زور بود و هر نظام حاکم فقط تا زمانی مشروع قلمداد می‌شد که بتواند قدرت فائقه خود را حفظ کند. در غیر این صورت، فرد بعدی به حکم شوکت و قدرت بیشتر حکومت را قبضه می‌کرد و به همین میزان مشروع بود. این امر معنایی جز جواز جنگ دایمی برای قدرت و بروز ناامنی دایمی در جامعه نداشت.

در واقع زمانی که زور، منشاء قدرت و اقتدار مشروع تلقی شود؛ هر کس به اندازه زور و قدرت خود می‌تواند بخشی از سرزمین مسلمانان را تحت سلطه درآورد و سلطه او بنا به ضرورت مشروع می‌گردد. این منطق، در اساس منشاء تباهی، ناامنی و ناستواری است؛ چرا که به پایداری و ثبات سیاسی نمی‌انجامد.

این در حالی است که ایده‌های اسلام در باب سیاست و اجتماع به چنین جمع‌بندی منتهی نمی‌شود و فراتر از این حتی در واقعیت نیز سلطان قاهر، کمتر عامل ایجاد نظم، ثبات و امنیت بود؛ زیرا ناامنی، ستیز و جنگ دایمی در کانون‌های مختلف قدرت مانع از شکل‌گیری نظم سیاسی پایدار و ماندگار شده و عملاً آبادانی و عمران را غیرممکن می‌سازد.

این وضعیت، موجب شد که در عمل چندان به مفهوم مصلحت عمومی پرداخته نشود. در شریعت‌نامه‌ها، نظریه‌ای منسجم و نظام‌یافته از عدالت وجود نداشت و عدالت در تحلیل نهایی، یکی از صفت‌های امام و قاضی شمرده می‌شد. از نظر ماوردی اگر صفاتی چون درستی سخن، عمل نکردن به فعل حرام و پرهیز از گناه در یک فرد در حد کمال جمع شود، به معنای عادل بودن آن فرد می‌باشد؛ (۲۴) ولی زمانی که قدرت مطلقه در دست یک فرد قرار گیرد و هیچ مانع و موازنه‌ای در کار نباشد و همچنین هیچ داوری هم بر رفتار وی نظارت نداشته باشد؛ عمل به عدالت امکان‌ناپذیر می‌شود. به ویژه اگر سلطان فردی باشد که به حکم شوکت و قدرت فردی بر مسند حکومت نشسته باشد. حتی در برخی نوشته‌های اندیشمندان این دوره اگر عدالت مخل شوکت سلطانی باشد، می‌تواند ساقط شود. ابن‌ارزق در این باره می‌نویسد:

*«عدالت سلطان از مکمل‌های اوصاف اوست و هرگاه تلاش در حفظ این*

*اوصاف موجب انحلال بر اصل وجود سلطان شود، اعتبار آنها ساقط می‌شود.» (۲۵)*

در حالی که سیاست و حکومتی که بر اساس عادلانه استوار نباشد، نه تأمین‌کننده امنیت است و نه می‌تواند خود را حفظ کند؛ بلکه خود عامل اساسی ناامنی می‌شود. چنین سیستمی ذاتاً ناامن‌کننده است. تأکید متون دینی همچون قرآن، نهج‌البلاغه و سنت نبوی و علوی بر عدالت از همین روست.

حکومتی که بر مبنای عادلانه و مشروع استوار نباشد و صرفاً تأمین امنیت توجیه‌گر آن باشد، نمی‌تواند در عمل سیاسی عدالت را رعایت کند و این آغاز ناامنی است. به عبارت دیگر،

حکومتی که برای رسیدن به قدرت اصول عدالت را زیر پا بگذارد، به هیچ عنوان نمی‌تواند در عمل به عدالت پای‌بند باشد. شاید یکی از علل اصلی این وضعیت، بروز ناامنی‌های دایمی و متعدد در جامعه اسلامی در مقاطع مختلف تاریخی است که هم باعث شکل‌گیری این مفهوم و هم باعث تنومند شدن آن در اندیشه سیاسی اهل سنت گردید. (۲۶) تاریخ جهان اسلام این فرض را تأیید می‌کند که چنین نظامی در اساس عامل ناامنی است و نه امنیت. این تاریخ، در واقع تاریخ هرج و مرج‌ها، جنگ‌های داخلی و بحران‌های ناشی از انتقال قدرت سیاسی بوده است. هیچ‌یک از حکومت‌ها بر مبنایی عادلانه استوار نبودند و از این‌رو هیچ حکومتی نه خود امنیت داشت و نه قهرماً می‌توانست تأمین‌کننده امنیت باشد. در ادامه برای بررسی عینی‌تر حاکمیت چنین گفتمانی برفضای اندیشه سیاسی مسلمانان آثار چند اندیشمند برجسته و اثرگذار جهان اسلام را بررسی می‌کنیم.

## ۲- ۱. غزالی

غزالی از نمایندگان برجسته اندیشه سیاسی در جهان اسلام است که هم شریعت‌نامه نویسی کرد و هم به سیاست‌نامه‌نویسی پرداخت. در عین حال که به شدت با فلسفه و فلاسفه درافتاد. (۲۷) غزالی اندیشمند آرمانخواهی بود، اما واقع‌بینی سیاسی وی موجب رنگ‌باختن آرمان‌خواهی‌اش شد. او با تقسیم انواع سیاست به سیاست انبیا، سیاست خلفا، ملوک و امرا، سیاست علما و سیاست وعاظ، نوع اول سیاست را با خاتمیت، تمام‌شده می‌داند و سیاست علما را محدود به باطن‌خواص می‌گرداند و در نهایت آنچه می‌ماند پذیرش سیاست خلفا، سلاطین و ملوک است. انگیزه اصلی غزالی از این تلقی، تأمین امنیت بود که در فقرات مهمی به آن پرداخته است.

غزالی، سلطه سیاسی را لازمه نظم و امنیت می‌داند. از دید وی این سلطه محقق نمی‌شود مگر با وجود سلطان قاهر و باهیتی که ترس از او رعیت را از تعدی باز دارد و با تکیه بر قوه قاهره، نظم و امنیت عمومی را برقرار ساخته و به اجرای احکام شریعت پردازد. شوکت در اندیشه غزالی جایگاه بسیار مهمی دارد؛ به حدی که وی شوکت صرف را برای انعقاد سلطنت کافی می‌داند و این به معنای سقوط سایر شرایط است. غزالی تأکید می‌کند که حکم او در

سقوط اجتهاد هرگز مخالف مقتضای دلیل امامت نیست و هرگاه کسی که منفک از رتبه اجتهاد است، با زور و شوکت قدرت سیاسی را به عهده گیرد و قلب‌های مردم به او متمایل گردد، استمرار بر امامت او واجب خواهد بود. غزالی این اسقاط شرایط را به حکم ضرورت و الزام زمانه توجیه می‌کند. با این حال، برای توجیه بیشتر به دامن همان اندیشه آشناى امنیت و حفظ دیانت متوسل می‌شود. وی در کتاب اقتصاد فی‌الاعتقاد می‌نویسد:

«دنیا و امنیت نفوس انتظام نمی‌یابد مگر به وجود یک سلطان مطاع و شاهد این معنا اوقات فتنه‌ها به هنگام مرگ پادشاهان و امامان است که اگر دوام یابد و سلطان مطاع دیگری نصب نگردد، هرج و مرج دوام می‌یابد و شمشیر در همه جا حاکم و قحطی فراگیر می‌شود و در آن صورت کسانی که غالب هستند به ثروت می‌رسند و در این شرایط کسی اگر زنده بماند فرصتی برای عبادت و علم اندوزی پیدا نمی‌کند و اکثریت تحت ستم شمشیرها هلاک می‌شوند و از همین رو گفته شده است که دین و سلطان توأمان هستند و یا دین اساس و سلطان نگهبان است و هرچه برای آن اساسی نباشد، مه‌لوم است و هرچه برای آن نگهبان نباشد، ضایع می‌شود.»

وی در ادامه تأکید می‌کند که:

«فی‌الجمله عاقل در این معنا تردید نمی‌کند که خلق با این اختلاف در طبقاتشان و اختلاف درخواست‌ها و آرزوهایشان و نیز تفاوت در مواضع آنها، اگر به حال خود گذاشته شوند و نظر پذیرفته‌شده‌ای نباشد که اختلافاتشان را جمع کند، تا آخرین نفرشان از بین خواهند رفت و این دردی است که هیچ‌کس علاجی ندارد جز سلطان قاهر و مطاع که اختلافات را از میان بردارد. پس آشکار شد که سلطان ضروری است در سامان‌بخشیدن به دنیا و سامان دنیا لازم است برای سامان دین و سامان دین در رسیدن به سعادت اخروی که این به یقین مقصود انبیاء است، بنابراین واجب‌بودن امام از ضروریات شرع است که به هیچ‌کس عنوان نمی‌توان آن را فرو نهاد.» (۲۸)

تمامی موارد فوق را غزالی به شوکت و هیبت سلطان منوط کرده است، چراکه مردم بدون ترس از سلطان هرگز در راه درست گام نمی‌زنند و سلطان ضعیف هم نمی‌تواند تأمین‌کننده امنیت باشد:

«پس واجب کند پادشاه را که سیاست کند و باسیاست بود. زیرا سلطان خلیفه خدای است، هیبت او چنان باید که چون رعیت او را دور بینند، نیارند برخاستن، و پادشاه وقت و زمانه ما بدین سیاست و هیبت باید، زیرا که این خلاق امروزی نه چون خلاق پیشین‌اند که زمانه بی شرمان و بی‌ادبان و بی‌رحمتان است. و نعوذبالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت باشد، بی‌شک ویرانی جهانی بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد، و جور سلطان فی‌المثل، صد سال چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر و چون رعیت ستمکاره شوند، ایزد تعالی بر ایشان سلطان قاهر گمارد.» (۲۹)

از نظر غزالی دوران وی، دورانی است که نیازمند سلاطین صاحب شوکت است و منظور از اختیار و انتخاب حاکم در منابع اسلامی، نه انتخاب و اعتبار کافی خلق بلکه بیعت با شخص واحد و سلطان ذی شوکت است. در واقع غزالی از این منظر به حدی می‌رسد که حتی خلیفه واقعی را کسی می‌داند که صاحب شوکت باشد. به نظر وی تأکید بر رعایت شروط حاکم اسلامی در عصر سلاطین زورمدار، موجب ابطال ولایت و در نتیجه از بین رفتن مصالح سیاسی، از جمله نظم در جامعه می‌شود. زیرا ولایت در شرایط کنونی دایرمدار شوکت و غلبه است. غزالی تصریح می‌کند که ولایت، اکنون جز به تبع شوکت نیست و بنابراین چنانچه صاحب زور و شوکت با او بیعت کند، امام مشروع خواهد بود و هر که مستقل باشد به شوکت، و مطیع خلیفه بود در اصل خطبه و سکه، او سلطان نافذ حکم است. (۳۰)

غزالی در فقره فوق شوکت را معیار مشروعیت سلطان و بیعت صاحب شوکت با خلیفه را مبنای مشروعیت خلیفه می‌گیرد. در واقع، قدرت در دست سلطانی است که خطبه را به نام خلیفه عباسی ایراد می‌کند. در عین حال غزالی تمام این موارد را نیز به سعادت انسان معطوف

می‌کند. از نظر وی قدرت و سلطان بی‌گمان لازمه نظم دنیاست و نظم نیز ضروری در حفظ دین و حفظ دین ضروری در نیل به سعادت است که همان مقصود انبیاست. (۳۱)

در چنین فضای فکری بود که غزالی توانست از معاویه تجلیل کند و سبّ یزید بن معاویه را جایز نداند. (۳۲) این در حالی است که به ابوعلی سینا می‌تاخت و تحصیل فلسفه را تضييع عمر بر می‌شمارد. در واقع دفاع از معاویه به این دلیل ساده بود که او در دوران خود نظم را به جامعه اسلامی بازگردانده بود. غزالی بسیاری از این اندیشه‌ها را در فضای واقع‌نگری سیاسی مطرح کرد ولی به نظر می‌رسد نتوانست این واقع‌نگری را با سعادت که موضوع محوری اندیشه اوست، پیوند زند. نکته مهم‌تر قوت و تأثیرگذاری اندیشه اوست؛ به گونه‌ای که پس از وی اغلب اندیشمندان مسلمان بدون هرگونه تأمل، آنها را عیناً تکرار کرده و غرض از حکومت را جلوگیری از هرج و مرج دانستند.

بررسی نسبت ایده‌های فوق در باب حکومت با نگرش غزالی در خصوص علوم و معارف حایز نکات بسیار مهمی است. او در بین معارف بشری به شدت با فلسفه مخالف بود و فیلسوفان را عامل بطلان اعتقادات مردم دانسته و آنان را به تناقض‌گویی متهم می‌کرد. غزالی تلاش فراوانی کرد تا فلسفه و هر گونه تفکر عقلانی را کفرآمیز نشان دهد و در عین حال در این راه قایل به جواز پرسش در بسیاری از امور نبود و پی‌گیری این امور را آغاز ضلالت عوام و توده مردم تلقی می‌کرد. به نظر وی «وقتی عوام از این معانی بی‌رسند، راندن و منع کردن و حتی زدنیان به تازیانه واجب است. چنانکه عمر در باره هرکس که از آیات متشابه می‌پرسید، چنین می‌کرد.» (۳۳) غزالی چنین منطقی را وارد عالم سیاست نیز کرد و فقرات نقل شده از وی به گونه‌ای است که گویی هیچ تردیدی در مطالب وی وجود ندارد. چنانکه در پایان یکی از فقرات قبلی عبارت عربی «فاعلم ذلک» را به کار می‌برد که به معنای خودداری از سؤال و جواب بیشتر است و در جایی می‌آید که در آن اعتقاد یقینی وجود داشته باشد. در واقع می‌توان گفت ضدیت با فلسفه و چنین طرز فکری در عالم سیاست دو روی یک سکه‌اند و بسیاری از آثار متقدمان اندیشه اسلامی در باب سیاست و امور اجتماعی، چیزی جز تکرار نصایح کهنه و مکرر از یک سو و دعوت مردم به طاعت و صبر از زاویه دیگر نیست و این امر

ریشه در چنین بینش و نگرشی به عالم سیاست و حکومت داشت و مانع از هرگونه اندیشه برای برون‌رفت از این وضعیت می‌شد.

در عین حال غزالی از تناقض‌گویی‌های جدی برحذر نیست. او در المتقذ من الضلال، در باره آنچه فیلسوفان در باب سیاست نوشته‌اند، می‌نویسد:

«و اما همه سخنان آنها (فیلسوفان) در آن باب به نکته سنجی‌های مصلحت‌آمیز

در باره امور دنیوی و شیوه حکومت سلطانی برمی‌گردد که همه آنها را از کتب

نازل شده بر پیامبران و از حکمت‌های ماثوره انبیاء پیشین اقتباس کرده‌اند.» (۳۴)

سؤال این است که اگر فلاسفه، گفته‌های‌شان را تمام و کمال از انبیا و کتب الهی پیشین گرفته‌اند، پس چگونه از سوی غزالی به کفر متهم می‌شوند؟

مقصود از این تأکیدات معرفتی، تبیین نسبت فکر غزالی در باره علوم و معارف بشری و برداشت وی از چگونگی سامان‌دادن به نظام سیاسی جامعه است. غزالی در عین حال این موضوع را برحسب ضرورت زمانه نیز مورد توجه قرار داده که توجیه وی در نهایت به اسقاط تمام شرایط خلیفه از جمله مهم‌ترین آنها یعنی عدالت می‌انجامد.

## ۲-۲. ابن ولید طرطوشی

در میان اندیشمندان دوره میانه، اندیشه‌های ابن‌ولید طرطوشی بسیار با اندیشه‌های هابز در باره وضع طبیعی سنخیت دارد. وی در اصل، اساس و وظیفه اصلی حکومت را تأمین امنیت می‌داند. ابن‌طرطوشی هم چون هابز نقطه عزیمت اندیشه خود را طبع زیاده‌خواه و سرشت حریص انسان قرار می‌دهد که کنترل آن جز از طریق حکومت قاهره که سلطان در قلب و کانون آن قرار دارد، امکان‌پذیر نیست. وی نیز همچون هابز که لویاتان خود را خداوند میرایی در روی زمین فرض می‌کند، وجود سلطان در زمین را به سان وجود خداوند در آسمان برای نظم و امنیت در عالم، ضروری می‌داند. طرطوشی عقیده دارد که خداوند، فطرت انسان‌ها را بر فزون‌خواهی و عدم انصاف سرشته و آنان بدون سلطان چون ماهیان دریا هستند که بزرگشان، کوچکشان را می‌بلعد و اگر سلطان قاهری نداشته باشند، امورشان سامان نمی‌گیرد و معاش آنان استوار نمی‌گردد و زندگی‌شان گوارا نمی‌شود. به نظر طرطوشی از جمله حکمت‌های

خداوند در اقامه سلطان این است که سلطان از حجت‌های خداوند و از علایم توحید اوست. بنابراین از نظر طرطوشی چنین سلطانی نباید هیچ شریکی در قدرت داشته باشد؛ چرا که به معنای اختلال در وظایف اوست. (۳۵) طرطوشی مشارکت در امر سلطان را موجب معطلی وظایف مربوط به حکومت می‌دانست و بر آن بود که چون خداوند واحد است، سلطان هم باید واحد باشد. وی با نقل حدیثی از امام علی<sup>(ع)</sup>، این ایده را به ایشان مستند می‌سازد:

«دو امر بزرگ است که یکی جز به یک تن و دیگری جز به مشارکت اصلاح

نشود: ملک و رأی. همچنان که ملک با مشارکت استوار نگردد، رأی نیز به یک

تن درست نشود.» (۳۶)

## ۳-۲. خواجه نظام‌الملک

در دوره سلجوقیان گام‌های بزرگی در تدوین نظریه سلطنت که شالوده آن حفظ نظم و امنیت در سایه اقتدار مطلق است، برداشته شد و خواجه نظام‌الملک و امام محمد غزالی، هریک با اسلوب خاص خود به تدوین این نظریه پرداختند. کارویژه اصلی این نظریه‌ها که تحت عنوان سیاست‌نامه از آنها یاد می‌شود، توجیه قدرت مطلقه بوده است. پیوند تعیین‌کننده میان اقتدار و نظم، زیربنای اندیشه خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه است. خواجه نظام‌الملک در این راستا، پادشاهی را بر عدالت استوار می‌دارد؛ عدالتی که اساس آن نظم است و نظم در بین رعایا به معنای تبعیت محض از حاکم می‌باشد. بنابراین از نظر خواجه، عدالت یعنی تبعیت از حاکم خودکامه که هدف نهایی آن تأمین نظم و امنیت است. هرچند که خواجه حاکم خودکامه را به فره ایزدی مزین می‌کند و حفظ دین را از وظایف اصلی او برمی‌شمارد، ولی منطق اصلی آن همانا ثبات مبتنی بر تبعیت است و دین هم در واقع در خدمت بقای اقتدار و نظم قرار می‌گیرد. خواجه در نظام فکری خود از اندیشه‌های ایران باستان نیز متأثر است؛ چرا که حفظ نظم اجتماعی در آئین‌های ایرانی به مثابه حفظ قوانین آسمانی بود. خواجه نظام‌الملک شورش و نابسامانی اجتماعی و درهم ریختن نظم را نه به دلیل بیداد حاکم، بلکه ناشی از عصیان مردم بر خداوند می‌داند:

«پادشاهی نیک از میان برود، شمشیرهای مختلف کشیده شود و خون‌ها ریخته آید و هرکه را دست قوی‌تر، هرچه خواهد می‌کند تا آن گناهکاران همه اندر میان آن فتنه‌ها و خونریزی‌ها هلاک گردند. و از جهت شومی این گناهکاران، بسیاری از بی‌گناهان در آن فتنه‌ها هلاک شوند.» (۳۷)

بر همین اساس بود که خواجه سلطان را حافظ دین و آیین می‌دانست و چنانکه گفته شد، این ویژگی از مهم‌ترین مؤلفه‌های امنیت بوده است.

این اندیشه که سلطان، حافظ دین و آیین می‌باشد، اندیشه‌ای قدیمی در ایران باستان بوده و در اندیشه‌های سلطنت دوره میانه بازتاب می‌یافت که در آن امنیت دین و آیین به امنیت سلطان پیوند می‌خورد. هرگونه اختلال و اضطرابی در سلطنت، اختلال در دین را در پی داشت و هرگونه اختلال در مملکت که متعاقب شکسته شدن هیبت شاه بود، می‌توانست اساس دین و ملت را از میان بردارد. به بیان خواجه نظام‌الملک:

«... پادشاه و دین همچون دو برادرند. هرگاه که در مملکت اضطرابی پدید آید، در دین نیز خلل آید، بددینان و مفسدان پدید آیند. هرگاه که کار دین با خلل باشد، مملکت شوریده بود و مفسدان قوت گیرند و پادشاه را بی‌شکوه و رنجه دل دارند...» (۳۸)

این نظم عادلانه منشاء ثبات و امنیت و جلوگیری از خروج بددینان و خوارج و بروز ناامنی به حساب می‌آمد به گونه‌ای که رابطه‌ای دوطرفه بین پادشاه و رعیت وجود داشت. خواجه نقش پادشاه را اینگونه توصیف می‌کند:

«خدای عزّ و جلّ، پادشاه را زبردست همه مردمان آفریده است و جهانیان زبردست او باشند و بزرگی از او دارند... جز آن نکنند که مثال یافته‌اند.» (۳۹)

این رابطه عین عدالت و نظم اجتماعی، و امنیت و ثبات نتیجه این اقتدار مطلق و مشروع قلمداد می‌شد. در این راستا ستمکاری رعیت به معنای عدم تبعیت از پادشاه و موجب از میان رفتن ثبات و امنیت بود. هرچند که ستمکاری سلطان به وقت نیاز ضرورت داشت و مایه افزایش اقتدار و در نتیجه امنیت و ثبات به شمار می‌رفت. (۴۰)

## نتیجه‌گیری

اندیشه اسلامی دوره میانه چه از نوع سیاست‌نامه و چه از نوع شریعت‌نامه با هدف نظم، اقتداری مطلق به سلطان می‌بخشید و هیچ گزینه دیگری برای رسیدن به امنیت و اجتناب از هرج و مرج جز اقتدار خودکامه سلطان نمی‌دید. این منطق در عین واقع‌بینی، دور از واقع‌گرایی بوده است. این برداشت از ثبات و امنیت به طرز شگفت‌انگیزی زمینه‌ساز ناامنی است و تناقض اصلی آن نیز در همین موضوع است. در دوران میانه هیچ راه دیگری جز توسل به شمشیر برای سهیم‌شدن در قدرت وجود نداشت. در عین حال همواره بر حفظ یکپارچگی و لزوم تبعیت از سلطان و خلیفه تأکید می‌شد و در همان حال، هر کس به قدرت می‌رسید به همان میزان خلیفه و سلطان حاکم مشروعیت داشت؛ چرا که برای حفظ امنیت و ثبات و جلوگیری از هرج و مرج، تبعیت از این فرد ضروری می‌نمود. این منطق هرگز به ثبات و امنیت نمی‌رسد، چراکه در درون خود بذر ناامنی و هرج و مرج را ایجاد کرده است. جالب است که در دوره میانه، این مسأله با هدف حفظ اجتماع و یکپارچگی مسلمانان مطرح می‌شده است. این‌جماعه در این باره می‌نویسد:

«... اطاعت از چنین سلطانی (سلطان استیلابی) به لحاظ یکپارچگی و اجتماع کلمه مسلمانان واجب است و هرگاه امامت به وسیله شوکت و غلبه برای کسی منعقد شود و سپس سلطان دیگری به قهر و نیروی نظامی قیام نماید و او را سرکوب نماید، اولی عزل شده و دومی امام می‌شود و علت این امر نیز همان مصلحت پیش‌گفته مسلمانان و جمع کلمه آنان است.» (۴۱)

بدیهی است که منطق فوق عامل اصلی عدم یکپارچگی و ثبات است. چرا که معیار مشروعیت در آن فقط قدرت است که برحسب اتفاق در آن دوران، زمینه‌های دست به دست شدن آن به طور مداوم وجود داشت.

حفظ دین به عنوان یکی از وجوه مهم امنیت در اندیشه این دوره نیز به طور عمده جنبه توجیه‌گرانه داشت. سلطان کسی بود که برخلاف قوانین و اصول و نصوص دینی به قدرت دست می‌یافت؛ ولی اندیشمندان مسلمان او را از این نظر که حافظ دین بود، مشروع و لازم‌الاتباع مطلق قلمداد می‌کردند. تناقض اصلی در همین بود که اصل وجود سلطان غیردینی

در اندیشه دوره میانه اساس حفظ دین قلمداد می‌شد. در اینجا نیز ظاهرگرایی در شریعت، عامل مهمی در شکاف میان عمل و اندیشه دینی اسلامی بود. عموم خلفا و سلاطین، خود را حافظان دین و آئین می‌دانستند و عموم شریعت‌نامه‌نویسان نیز آنان را اینگونه معرفی می‌کردند. در عین حال به دلیل درک سطحی آنها از دین و شریعت، در عمل توجهی به حقیقت دین نداشتند. منطق فوق قابل تعمیم به بحث صیانت از نفس می‌باشد که از اجزای اصلی امنیت در اندیشه دوره میانه است. اساساً چنین سلطان خودکامه‌ای چگونه می‌توانست حافظ نفوس باشد و از تعدی به رعایا جلوگیری کند؟ حال آنکه خودکامگی وی مهمترین عامل تهدید نفوس و رعایا بود.

## یادداشت‌ها

۱. عابد الجابری، محمد، *جدال کلام، عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمه رضا شیرازی، نشر یادآوران، ۱۳۷۹، ص ۹۳.
۲. براساس یکی از این تصاویر در دوران جاهلیت نوعی میراث فکری به چشم می‌خورد که اندیشه‌ای پویا و تحرک را در این دوران ایجاد کرده است. نک. همانجا، ص ۹۴.
۳. در این باره ر.ک: حقیقت، سید صادق، «طبقه‌بندی دانش سیاسی در جهان اسلام با تأکید بر دوره میانه»، *فصلنامه علوم سیاسی*، شماره ۲۷، زمستان ۸۳.
۴. نک. طباطبایی، جواد، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۱.
۵. ر.ک: لمپتن، آن، *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۶. برای بررسی شرایط سیاسی - اجتماعی حاکم بر آن دوره ر.ک: همان.
۷. ابن خلدون، *مقدمه*، ترجمه محمد پروین نگابادی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷.
۸. قادری، حاتم، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، انتشارات سمت، ۱۳۷۸، صص ۱۰۱-۱۲۰.
۹. ر.ک: همان. انتشارات سمت، ۱۳۷۸، البته در مورد مشروعیت حکومت حضرت علی(ع) باید اضافه کرد که از منظر شیعی حکومت ایشان متکی بر نص الهی و نصب پیامبر اکرم(ص) می‌باشد.
۱۰. فیرحی، داوود، *قدرت، دانش و مشروعیت*، تهران، نشر نی، چاپ ۱۳۸۳، ص ۱۸۶.
۱۱. *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، پیشین، ص ۳۸۷.
۱۲. اشپولر، برتولد، *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۹، ص ۱۰۲.
۱۳. *قدرت، دانش و مشروعیت*، پیشین، ص ۲۸.
۱۴. ر.ک: *تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی*، پیشین، ص ۱۰۲.
۱۵. این موضوع را بیش از هر کس محمدعلی کاتوزیان در آثار مختلف مورد بررسی قرار داده است. برای مثال ر.ک: کاتوزیان، محمدعلی، *تضاد دولت و ملت، نظریه سیاست و حکومت در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشر نی، ۱۳۸۲.
۱۶. آن لمپتون نمونه‌های زیادی از این درگیری‌های خانوادگی ارائه می‌دهد. نک. *تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران*، پیشین، ص ۲۴۸.

۱۷. برای بررسی مفاهیم سلبی و ایجابی امنیت، ر.ک: افتخاری، اصغر، (گردآوری و ترجمه). *مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی*، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱.
۱۸. *تضاد دولت و ملت*، پیشین.
۱۹. ابن طقطی، *تاریخ فخری*، ترجمه محمود وحید گلپایگانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، ص ۸۹.
۲۰. قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، پیشین، ص ۲۰۶.
۲۱. همانجا، ص ۲۱۳.
۲۲. همانجا، ص ۲۰۲.
۲۳. عشماوی، محمد سعید، *اسلام‌گرایی یا اسلام*، ترجمه امیر رضایی، تهران، نشر قصیده‌سرا، ۱۳۸۱، ص ۹.
۲۴. طباطبایی، جواد، *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۲۵۹.
۲۵. بن الارزق، ابن عبدالله، *بدایع السلک فی طبایع الملک*، صص ۷۱-۷۲. به نقل از *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، پیشین ص ۲۸.
۲۶. ر.ک: *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، پیشین، فصول اول تا سوم.
۲۷. ر.ک: ابو حامد غزالی، محمد، *تهافت الفلاسفه*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات جام، ۱۳۸۲، صص ۲۲-۱۸.
۲۸. امام غزالی، محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، قاهره، مکتب الخبری، ۱۹۷۲، ص ۱۹۹.
۲۹. امام غزالی، محمد، *نصیحه الملوک*، تصحیح و مقدمه جلال‌الدین حمایی، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱، صص ۱۳۱-۱۳۶.
۳۰. غزالی، محمد، *احیاء علوم‌الدین*، ترجمه محمد مؤیدالدین مجد خوارزمی، ج ۲، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴.
۳۱. *الاقتصاد فی الاعتقاد*، پیشین، صص ۱۹۸-۱۹۹.
۳۲. امام غزالی، محمد، *مکاتب فارسی*، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، بی‌نا، ۱۳۳۳.
۳۳. *تهافت الفلاسفه*، پیشین، ص ۳۱.
۳۴. امام غزالی، محمد، *شک و شناخت (ترجمه‌المنقذ من الضلال)*، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲، ص ۲۸.
۳۵. الطرطوشی، محمد بن ولید، *سراج الملوک*، تحقیق جعفر البیانی، لندن، ۱۹۹۰.
۳۶. همانجا.
۳۷. خواجه نظام‌الملک، *سیرالملوک (سیاست نامه)*، به اهتمام هیوبرت دارک، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، صص ۱۴-۱۳.
۳۸. همانجا، ص ۷-۷۱.

۳۹. همانجا، ص ۶ - ۲۲۵

۴۰. همانجا، ص ۱۳۹.

۴۱. محمدبن جماعه، *تحریر الاحکام فی تدبیر اهل الاسلام*، به نقل از قدرت، *دانش و مشروعیت در اسلام*،

پیشین، ص ۲۰۳.

# ژئوپولیتیک انتقال گاز ایران به هند؛ فرصت‌ها و تهدیدها

مراد کاویانی‌راد

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۱۲/۵

عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۵/۱/۲۰

## چکیده

ژئوپولیتیک گاز، فصل نوینی از روابط بین‌الملل را گشوده که در آن کانون‌های تولید، مصرف و مسیر انتقال انرژی و قدرت‌های فرامنطقه‌ای اثر گذار نیز لحاظ می‌شود. ایران در مقام دومین دارنده ذخایر گازی جهان، در صورت تدوین یک دستور کار مبتنی بر ژئوپولیتیک می‌تواند در حوزه انرژی اثر بسزایی در مناسبات استراتژیک جهانی گذارده و ارزش برقراری مناسبات راهبردی پیدا کند. در این میان قدرت هژمون، همه تلاش خود را برای مدیریت امور منطقه خلیج فارس به کار بسته و هر کدام از واحدهای سیاسی منطقه‌ای که موضع تقابلی با قدرت هژمون داشته باشند، زیر فشار قرار خواهند گرفت. شواهد کنونی نیز نشانگر آنند که ایران صرفاً در محیط بین‌المللی غیررقابتی برای قدرت‌های غیرهژمون ارزشمند است. نیاز فرآیندها در مقام قدرتی غیرهژمون به انرژی گاز، فرصتی استراتژیک در اختیار ایران قرار داده؛ اما مؤلفه‌های متعدد (منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای) انتقال گاز ایران را به این کشور به چالش کشانده است. نویسنده بر این باور است که ایران در صورت تدوین دستور کاری مبتنی بر موقعیت ژئوپولیتیک می‌تواند منافع ملی خویش را در بهره‌گیری از فرصت‌های موجود تأمین نماید.

**کلیدواژه‌ها:** گاز، خلیج فارس، هند، انتقال انرژی، بازدارنده‌ها

## مقدمه

بنیاد توسعه صنعتی سده بیست و یکم بر انرژی گاز است. بزرگترین کانون‌های مصرف انرژی جهان، مناطق توسعه یافته با نرخ رشد بالای اقتصادی‌اند. از این رو، صنعت با مواد هیدروکربنی (نفت و گاز) پیوند ناگسسته‌ای داشته است. این پیوند اساس قدرت در سده بیستم و بیست و یکم را تشکیل می‌دهد. بنابراین در مناسبات قدرت آینده در روابط بین‌الملل، چیرگی بر کانون‌های تولید منابع هیدروکربنی به ویژه گاز و مسیر انتقال آنها، بنیاد بسیاری از کنشگری‌های امروزی و واحدهای سیاسی را تشکیل می‌دهد. برای نمونه اقدام روسیه در بستن لوله‌های انتقال گاز به اوکراین در فصل زمستان در آستانه سال نو میلادی آن هم با اهداف کاملاً سیاسی، نقطه عطفی در مناسبات راهبردی انرژی به حساب می‌آید.

در خاورمیانه نیز دسترسی و چیرگی بر منابع و مسیر انتقال گاز خلیج فارس در آینده نزدیک، اساس بسیاری از مناسبات ژئواکونومیک منطقه را تشکیل خواهد داد. در نتیجه کشمکش‌های واحدهای سیاسی اثرگذار در مناسبات جهانی در این منطقه قابل توجه خواهد بود. کشور ایران به واسطه موقعیت بی‌همتای ژئوپولیتیک، ظرفیت‌های بالای ژئواکونومیک و برخورداری از منابع عظیم گازی به ویژه در کرانه‌های خلیج فارس، توان اثرگذاری بالایی در امنیت جهانی در حوزه انرژی دارد. چنین شاخصه‌هایی با توجه به راهبردهای نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران می‌تواند در قالب فرصت و تهدید نمود یابد.

## الف. تمهیدات نظری

امروزه استراتژیست‌ها، مناطق استراتژیک را بر پایه میزان تولید ناخالص ملی<sup>۱</sup> و منابع انسانی و طبیعی سطح‌بندی راهبردی می‌کنند. در سده بیست و یکم معیار قدرت، توانمندی اقتصادی در سطح بین‌المللی و کنترل نظام تولید و نیز عرضه و مصرف کالاهای اقتصادی است و مناطق ژئوپولیتیک و ژئواستراتژیک، مناطقی هستند که از منابع سرشار طبیعی برخوردار بوده و تولید ناخالص ملی چشمگیری دارند. گستره جغرافیایی خاورمیانه به ویژه منطقه خلیج فارس به علت در اختیار داشتن بیش از ۶۰ درصد منابع تولید انرژی (نفت و گاز)، نقش

1. National Gross Domestic Product

ژئواکونومیک ویژه‌ای در سده بیست‌ویکم ایفا خواهد کرد. از این‌رو در مناسبات ژئوپولیتیک قدرت‌های جهانی، چیرگی بر مناسبات ژئواکونومیک واحدهای سیاسی منطقه با قدرت‌های فرامنطقه‌ای در دستور کار جهانی آنان قرار دارد. در این میان، قدرت هژمون همه تلاش خود را برای مدیریت امور منطقه خلیج فارس به کار خواهد بست و با توجه به شاخصه‌های ژئوپولیتیک و ژئواکونومیک خلیج فارس، واحدهای منطقه‌ای که موضع تقابلی با هژمون دارند؛ زیر فشار قرار خواهند گرفت. (۱)

بنیاد مقاله حاضر بر تحلیل مناسبات ژئواکونومیک ایران به عنوان مؤثرترین واحد سیاسی خلیج فارس در حوزه انرژی به‌ویژه گاز، با قدرت‌های فرامنطقه‌ای آسیایی نظیر چین و هند و نیز قدرت فرامنطقه‌ای اتحادیه اروپا و قدرت هژمون ایالات متحده قرار دارد. در این نوشتار نخست جایگاه گاز در مناسبات اقتصادی و تکنولوژیک بررسی شده و سپس مناسبات ایران در حوزه سیاست خارجی در عرصه انرژی با قدرت‌های فرامنطقه‌ای مداخله‌گر در این حوزه تحلیل خواهد شد.

## ۱. ژئوپولیتیک گاز طبیعی

در آغاز سده بیست‌ویکم، گاز طبیعی پرکاربردترین انرژی مصرفی اولیه جهان است. گاز طبیعی از جمله انرژی‌های پاک است که پیامدهای منفی زیست‌محیطی اندکی دارد؛ زیرا دی‌اکسید گوگرد، دی‌اکسیدکربن و ذرات جامد کم‌تری نسبت به نفت یا زغال سنگ تولید و منتشر می‌کند. گاز طبیعی با ویژگی‌های طبیعی در سازگاری با محیط زیست، کاهش آلودگی هوا و انتشار کمتر گازهای آلاینده از جمله آن دسته از حامل‌های انرژی است که در سال‌های آینده از بالاترین رشد تقاضا برخوردار خواهد بود. گاز طبیعی مایع<sup>۱</sup> LNG از جمله همین منابع می‌باشد که به واسطه ویژگی‌های فوق، مورد توجه قرار گرفته است. بررسی روند سهم انواع انرژی طبق مطالعه دبیرخانه اوپک بیانگر کاهش سهم تمامی حامل‌های انرژی به نفع سهم گاز می‌باشد (۲). پیش‌بینی می‌شود گاز طبیعی که در شرایط کنونی رو به رشدترین منبع اولیه انرژی است، در میانه سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۲۵، ۷۰ درصد افزایش مصرف داشته باشد که

1. liquefied natural gas

بیشترین میزان افزایش تقاضا نیز در کشورهای در حال توسعه با حدود ۲/۹ درصد و عمدتاً در بخش افزایش تولید برق خواهد بود. بر اساس همین مطالعه، مصرف جهانی گاز طبیعی در دوره زمانی مذکور به طور میانگین هر ساله ۲/۲ درصد رشد دارد که در سال ۲۰۲۵ به حدود ۱۵۱ تریلیون فوت مکعب خواهد رسید.

رشد مصرف گاز طبیعی در میانه سال‌های ۲۰۰۱ تا ۲۰۰۵ حدود ۱/۸ درصد بوده که بالاترین حد رشد آن ۱۳ تریلیون فوت مکعب مربوط به آمریکای شمالی است. (۳) مهمتر آنکه به رغم ۲۳ تریلیون مترمکعب گاز تولیدی طی چند سال گذشته، ذخایر ثابت شده گاز در دنیا تا ۳۱ درصد افزایش یافته است. به سخن دیگر با حدود ۱۴۶/۴۳ تریلیون مترمکعب ذخایر قطعی گاز، دنیا به مدت ۶۲ سال گاز کافی برای تولید با نرخ کنونی دارد. (۴) هزینه مصرف گاز بیش از ۲۰ درصد کمتر از هزینه مصرف نفت و دیگر منابع انرژی است که بهای آن نیز به قیمت نفت خام بستگی دارد.

رویدادهای دهه نخست سده بیست و یکم در گستره مناسبات انرژی، نمایانگر آن است که در عرصه مناسبات بین‌المللی، بازی ژئوپولیتیک انرژی روندی راهبردی می‌یابد. اقدام اخیر روسیه در قطع لوله‌های گاز اوکراین و پیشنهاد بهای چند برابر قیمت گذشته (از ۵۰ دلار برای هر هزار متر مکعب به ۲۳۰ دلار در ماه آوریل)، نشان داد که دارندگان منابع گازی از این امکان برخوردارند که هرگاه اراده کردند به تهدید کانون‌های مصرف گاز بپردازند و از دیگر سو زنگ خطر را برای مصرف‌کنندگان بزرگ جهانی به صدا درآورند. از چنین منظری است که مطالعه کانون‌های سیاسی مرتبط با مقوله گاز رویکردی ژئوپولیتیک می‌یابد.

## ۲. پیمان کیوتو

چنانکه گفته شد، یکی از اساسی‌ترین دلایل اقبال به گاز طبیعی، تمیزی و پیامدهای اندک منفی زیست‌محیطی آن نسبت به دیگر سوخت‌های فسیلی است. مصرف بالای سوخت‌های با منشأ فسیلی، هستی انسان و اجتماعات انسانی و جانوری را با خطر نابودی مواجه ساخته است. این نگرانی‌ها در نهایت به شکل‌گیری پیمان کیوتو در سال ۱۹۹۷ منجر شد.

غلظت گازهای گلخانه‌ای در جو زمین به بیشترین مقدار خود طی ششصد و پنجاه سال گذشته رسیده است. (۵) فعالیت‌های انسان در دوره صنعتی باعث شده تا مقدار زیادی سوخت فسیلی آزاد و گازهای گلخانه‌ای بسیاری خارج از چرخه طبیعی وارد جو شوند. تغییرات جوی متأثر از انتشار گازهای گلخانه‌ای و گرم‌شدن کره زمین و تحولات اقلیمی مرتبط با آن با توجه به الگوی مصرف انرژی در جهان در خصوص سوخت‌های فسیلی به پیمان کیوتو منجر شد. در سال ۱۹۹۷ در شهر کیوتو ژاپن کنفرانسی با محوریت کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای با حضور ۸۰ کشور برگزار شد. بنیاد پیمان برآمده از این کنفرانس بر کاهش ۸ درصدی گازهای گلخانه‌ای قرار گرفت. اجرای این پیمان از سوی کشورهای توسعه‌یافته سبب خواهد شد که در فاصله سال‌های ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۲، میزان مشخصی از گازهای گلخانه‌ای با منشأ فسیلی (نفت و ذغال سنگ) کاسته شود.

### ۳. مناطق گازی جهان

ذخایر تثبیت‌شده گاز طبیعی کره زمین در سال ۱۹۹۸ حدود ۱۴۶/۴۳ تریلیون متر مکعب گزارش شده است. (۶) در این میان کشورهای CIS یا همسود به ویژه روسیه با ۴۸ تریلیون متر مکعب ( ۲۹/۶ درصد از ذخایر گاز جهان)، در جایگاه نخستین تولیدکننده گاز (۷)، و کشورهای منطقه خلیج فارس با ۴۹/۵، ایالات متحده با ۵/۱۹، الجزایر با ۴/۵۲، نیجریه با ۴/۵۲ و ونزوئلا با ۴/۱۹ تریلیون متر مکعب، بیشترین منابع گازی جهان را دارا می‌باشند. (۸)

### ۴. منابع گاز طبیعی ایران

ایران با داشتن ۲۸ تریلیون مترمکعب، ۱۸ درصد ذخیره ثابت‌شده گاز جهان را در اختیار دارد و از این رو دومین دارنده منابع گازی جهان به شمار می‌رود. (۹) بیشتر منابع گازی این کشور در نواحی جنوب یا به عبارت دیگر در کرانه خلیج فارس قرار دارند. از نظر بازار داخلی، میان کانون‌های عمده مصرف و مراکز تولید این کشور موانع جغرافیایی عمده‌ای نظیر فاصله و کوهستانی‌بودن گستره عمده‌ای از کشور، هزینه حمل و نقل را با توجه به فرسودگی فناوری انتقال انرژی افزایش داده است. ایران به دلیل نیاز به درآمدهای گازی، مصرف بالا و

تأمین تقاضای فزاینده گاز، به شدت به دنبال توسعه بازارهای صادراتی است که در این میان بازارهای نوظهور آسیای جنوبی و شرق آسیا اهداف مناسبی برای ایران به شمار می‌روند. همچنانکه اشاره شد، عمده منابع گازی ایران در کرانه خلیج فارس قرار دارند که بزرگترین آنها منطقه گازی پارس جنوبی است. ایران در این منطقه سرمایه‌گذاری سنگینی به میزان ۲۰ میلیارد دلار (۱۰) با جهت‌گیری صادراتی به کشورهای جنوب آسیا به ویژه هند و پاکستان به عمل آورده است.

### ۵. منطقه گازی پارس جنوبی

منطقه گازی پارس جنوبی، یکی از بزرگترین منابع گازی جهان است که در مرز مشترک آبی ایران و قطر در خلیج فارس و به فاصله ۱۰۰ کیلومتری ساحل جنوبی ایران قرار دارد. کشور قطر از سال ۱۳۶۷ به توسعه مخزن گازی خود معروف به گنبد شمالی پرداخته که هم اکنون چند فاز آن در حال بهره‌برداری است. قطر با ذخایر اثبات‌شده ۲۵ تریلیون متر مکعب (۱۴/۴ درصد کل ذخایر گاز طبیعی جهان) پس از کشورهای روسیه و ایران در رتبه سوم جهانی جای گرفته و قسمت اعظم ذخایر گاز طبیعی این کشور در گنبد شمالی که بزرگترین حوزه گازی شناخته‌شده جهان و مشترک با میدان گازی پارس جنوبی ایران است، قرار دارد. اهمیت گاز برای این کشور به اندازه‌ای راهبردی است که مسئولان دولتی قطر معتقدند آینده اقتصاد آن کشور به توسعه میادین گازی وابسته است. (۱۱)

مساحت کل میدان گازی مذکور ۹۷۰۰ کیلومتر مربع است که منطقه متعلق به ایران ۳۷۰۰ کیلومتر مربع وسعت دارد. ذخیره این بخش از گاز ایران ۱۴ تریلیون متر مکعب گاز به همراه ۱۸ میلیارد بشکه میعانات گازی است که حدود ۹ درصد از کل گاز دنیا و نزدیک به نیمی از ذخایر گاز کشور را شامل می‌شود. به منظور استخراج ۶۲۵ میلیون مترمکعب گاز در روز، توسعه ۲۲ فاز از این میدان برنامه‌ریزی شده است. توسعه میدان گازی پارس جنوبی به منظور تأمین تقاضای رو به رشد گاز طبیعی در ارتباط با مصارف خانگی و صنایع، تزریق به میادین نفتی، صادرات گاز و میعانات گازی، خوراک پالایشگاه و پتروشیمی صورت می‌پذیرد. (۱۲)

همچنین میدان گازی پارس جنوبی مقادیر فراوانی میعانات گازی دارد که بازارهای صادراتی خوبی برای آنها به وجود آمده است. برآورد می‌شود که ذخایر میعانات گازی این میدان حدود ۳ میلیارد بشکه باشد که بدین ترتیب در صورت توسعه کامل آن، ایران قادر به صدور روزانه یک میلیون بشکه میعانات گازی است. مدت زمان تکمیل این پروژه عظیم ۲۵ سال پیش‌بینی شده است. عنوان پایتخت صنعتی ایران که برای این منطقه در نظر گرفته شده، نشان می‌دهد که بخش گسترده‌ای از حرکت اقتصادی کشور بر مبنای تحول در این منطقه شکل خواهد گرفت. (۱۳)

## ۶. کانون‌های مصرف گاز پارس جنوبی

جهت‌گیری سرمایه‌گذاری سنگین ایران در منطقه گازی پارس جنوبی که بزرگترین منبع گاز کشور به شمار می‌رود، نوعی رقابت با شریک قطری و نیز تأمین گاز کشورهای جنوب شرق و جنوب آسیا (به ویژه دو کشور هند و پاکستان) است. ایران ادعا می‌کند که شریک قطری‌اش ذخایر این میدان گازی را غیرمنصفانه استخراج کرده که در نتیجه آن سهم گاز ایران به سمت قطر سوق می‌یابد، هرچند قطر، تعلل ایران در اجرای طرح‌های توسعه پارس جنوبی را به عنوان دلیل این امر قلمداد کرده است. (۱۴) این کشور طی سال‌های گذشته، اقدامات گسترده‌ای در راستای بازاریابی تولیدی گاز گنبد شمالی به عمل آورده که از آن جمله می‌توان به پروژه بزرگ احداث خط لوله گاز بین کشورهای قطر، امارات متحده عربی، عمان و نیز احتمال ارتباط آن به پاکستان، تأمین گاز وارداتی کشورهای چین، هند و ژاپن اشاره کرد.

چنانکه گفته شد، جهت‌گیری صادرات گاز از طریق خط لوله به هند است. بنا به آمار موجود منابع سرشار گاز ایران می‌تواند نیازهای گازی هند و پاکستان را در ۲۰۰ سال آینده تأمین کند. میدان گازی پارس جنوبی در مقام یکی از بزرگترین میادین گازی جهان در مرکز خلیج فارس از بعد مسافت نزدیکترین میدان گازی مهم به شبه‌قاره هند محسوب می‌شود که ذخایر آن نزدیک به ۱۴ تریلیون متر مکعب گاز است که حدود ۵۰ درصد ذخایر گازی ایران را تشکیل می‌دهد. حجم مایعات گازی این میدان نیز بالغ بر ۱۸ میلیارد بشکه برآورد شده است. با توجه به ظرفیت مخزن و مطالعات مهندسی برای توسعه این میدان، تا کنون ۲۵ فاز پیش‌بینی

شده است. (۱۵) با عنایت به نیازهای مالی ایران در تأمین ذخیره ارزی و نیز تداوم رشد اقتصادی در جنوب و جنوب شرق آسیا، نوعی رقابت میان کشورهای دارنده ذخایر گازی و کشورهای نیازمند آن به وجود آمده است. در ادامه این مقاله به بررسی مؤلفه‌های اثرگذار جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی مؤثر در انتقال گاز ایران به شبه قاره می‌پردازیم.

## ب. واحدهای سیاسی مسیر انتقال انرژی

### ۱. هند

کشور هند به عنوان مقصد و کانون اصلی انتقال گاز ایران به شرق در مقام چهارمین قدرت اقتصادی آسیا، ۷۵ درصد انرژی مصرفی صنایع خود را از خارج تهیه می‌کند. این کشور قصد دارد تا ۲۰ سال آینده گاز را جایگزین سوخت‌هایی نظیر زغال سنگ، نفت و مانند آن در تأسیسات بزرگ صنعتی کند تا از یک سو انرژی ارزان‌تری مصرف شود و از دیگر سو محیط زیست را کمتر آلوده نماید. میزان تولید گاز روزانه هند ۷۴ میلیون متر مکعب است که پیش‌بینی می‌شود در سال ۲۰۲۵ میزان تقاضای گاز روزانه هند به ۳۲۲ میلیون متر مکعب در روز برسد. (۱۶) شرایط سیاسی حاکم بر کشورهای خلیج فارس و نقش‌آفرینی قدرت‌های مداخله‌گر فرامنطقه‌ای در نظام منطقه‌ای آن، هند را بر آن داشته تا به کانونهای تولید سوخت مورد نیاز خود تنوع بخشد.

با توجه به رشد توسعه اقتصادی هند و عدم تناسب میان نیاز و منابع گازی، این کشور به ناچار باید عمده انرژی مورد نیاز را از خارج تأمین کند. اقتصاد در حال توسعه هند در سال ۲۰۵۰ روزانه به ۴۰۰ میلیون متر مکعب گاز احتیاج خواهد داشت. این رقم در حال حاضر ۹۰ میلیون متر مکعب است. با توجه به کاهش ذخایر نفتی این کشور، هند خواستار راه‌حل‌های سریع به منظور تأمین نیازمندی‌های خود می‌باشد.

این کشور به رغم نیاز شدید به منابع گازی از امتیاز انتخاب برخوردار است. هند در حال بررسی سه مسیر احتمالی برای تأمین نیاز فزاینده خود به گاز است که عبارتند از: میانمار - بنگلادش، ترکمنستان - افغانستان - پاکستان و ایران - پاکستان.

توضیح اینکه منابع گازی میانمار به اندازه‌ای نیست که ارزش سرمایه‌گذاری هنگفت داشته باشد. مسیر دوم از بعد امنیتی با چالش‌های اساسی مواجه است که در بخش‌های بعدی بیشتر به آن پرداخته می‌شود؛ اما مسیر سوم از بعد امنیتی و اقتصادی به‌صرفه‌تر از دیگر مسیرهاست. دیگر آنکه صرف نظر از مشکلات تکنیکی انتقال گاز قطر، از بعد اقتصادی واردات گاز از این کشور به جنوب آسیا، پانزده درصد گرانتر از گاز ایران تمام می‌شود. این وضعیت در مورد ترکمنستان به مراتب پرهزینه‌تر است؛ زیرا گاز ترکمنستان در قیاس با گاز ایران برای هند ۲۰ درصد گران‌تر تمام خواهد شد. علاوه بر آن منابع گازی این کشور چندان قابل اتکا نیست. از طرف دیگر حجم منابع گازی ایران با منابع این دو کشور قابل مقایسه نیست و از بعد امنیتی نیز برای پاکستان و هند امن‌تر از دیگر منابع است. هرچند قطر منابع گازی قابل اتکایی دارد؛ اما ظرفیت‌های تولید و فروش گاز آن تا سال ۲۰۱۷ پر بوده و این کشور به سختی قادر است تعهد جدیدی را در قبال مشتریان خارجی پذیرا شود. بنابراین مطمئن‌ترین و طبیعی‌ترین منبع تأمین این نیاز ایران است.

ایران در مقام دومین کشور برخوردار از منابع گاز، رایزنی‌هایی را برای فروش گاز از طریق لوله به هند آغاز کرده است. خطوط لوله مذکور از میدان گازی پارس جنوبی در جنوب ایران آغاز و سپس وارد پاکستان شده و با گذر از ایالت گجرات در نهایت به شبکه سراسری گاز هند می‌پیوندد. (۱۷)

تجارت گاز طبیعی میان هند، ایران و پاکستان با در نظر گرفتن واقعیات ژئوپولیتیک، بر کل خاورمیانه و آسیا تأثیر سازنده‌ای خواهد داشت. بر اساس مذاکرات به عمل آمده میان این سه کشور پیش‌بینی می‌شود پروژه مذکور تا سال ۲۰۱۰ به اتمام برسد. همچنین هند پیشنهاد کرده است تا این خط لوله در ابتدا و در نخستین سال فعالیت خود روزانه ۶۰ میلیون متر مکعب گاز انتقال دهد و این میزان در سال دوم به ۹۰ میلیون متر مکعب و برای سال سوم به ۱۲۰ میلیون متر مکعب افزایش یابد. (۱۸) طرح خط لوله گاز ایران به پاکستان و هند در مرحله نخست به طول ۱۶۰۰ کیلومتر از منطقه عسلویه در جنوب ایران به ایالت سند پاکستان کشیده خواهد شد و در صورت اجرای مرحله دوم نیز حدوداً ۱۰۰۰ کیلومتر به طول خط لوله افزوده شده تا گاز تولیدی ایران را از ایالت سند پاکستان به هند منتقل کند.

### ۱.۱. جایگاه ایران در سیاست خارجی هند

ایران از منظر هند به واسطه شاخص‌های زیر دارای آنچنان جایگاهی است که ارزش برقراری مناسبات راهبردی دارد:

**یک.** دارای موقعیت ژئوپلیتیک بی‌همتایی است.

**دو.** در آسیا غربی قدرت منطقه‌ای مهمی است.

**سه.** کشوری است با منابع غنی نفت و گاز.

**چهار.** کشوری شیعی با علایق مذهبی خاص است.

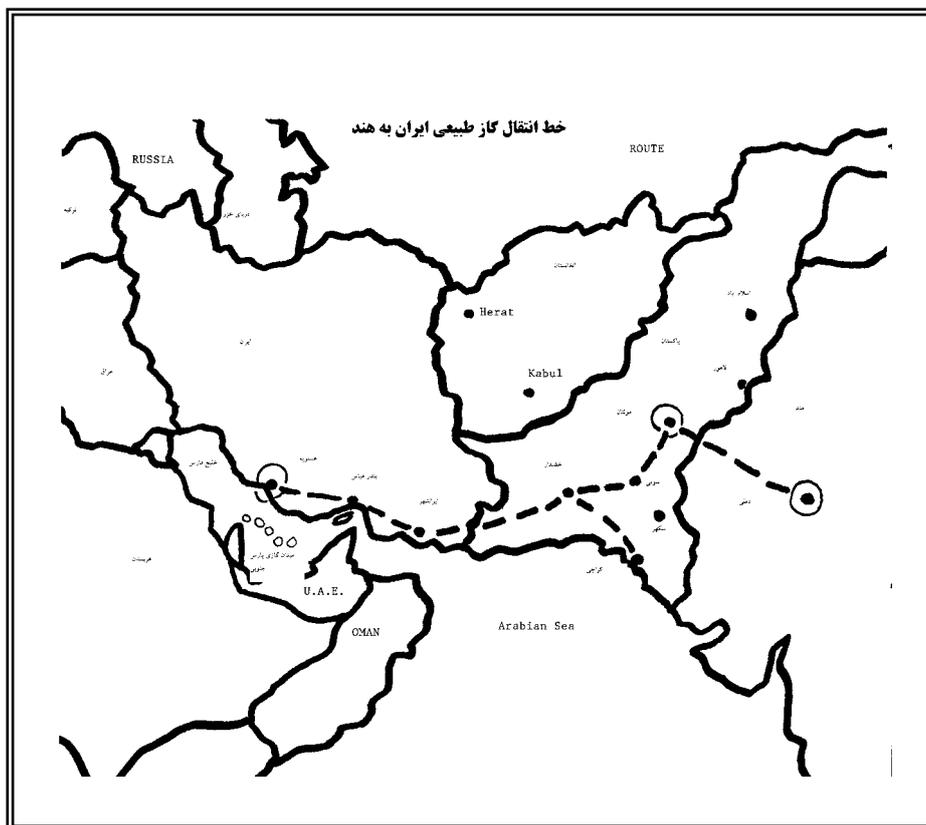
**پنج.** در جهان سوم متنفذ است.

بررسی تاریخچه مناسبات هند و ایران نشان می‌دهد که از دیدگاه سیاست خارجی هند، ایران کشوری است که ارزش برقراری مناسبات راهبردی را دارد؛ اما رأی اخیر این کشور در شورای حکام در محکومیت ایران نشان داد که ایران صرفاً در محیط بین‌المللی غیر رقابتی برای هند ارزشمند است. (۱۹) با تمام این مسائل هندوستان علاقمند خرید نفت و گاز ایران می‌باشد.

بنا بر مطالعات انجام گرفته در پروژه‌ای که میدان نفتی پارس جنوبی در منطقه عسلویه را به خط لوله گاز در ایالت گجرات هند متصل می‌کند، خط لوله‌هایی به عمق‌های ۹۰ سانتی‌متری تا ۱/۵ متری زیر زمین قرار می‌گیرد که به سامانه حسگر کابل‌های نوری، سامانه نمایشگر (مانیتورینگ) و پشتیبانی ماهواره‌ای مجهز خواهد بود و در هر ۱۵۰ کیلومتر تجهیزات تعمیراتی برای آن در نظر گرفته شده است. کارشناسان می‌گویند هرگونه آسیب به خط لوله را می‌توان ظرف دو تا سه روز رفع کرد. اگر رفع آسیب پیش‌آمده نیازمند زمان طولانی باشد، ایران گاز طبیعی مایع به هند خواهد رساند.

۷۶۰ کیلومتر از خط لوله ۲۷۷۵ کیلومتری انتقال گاز طبیعی به هند در کشور پاکستان قرار دارد و پیشنهاد شده که از مخازن گاز در دو کشور هند و پاکستان استفاده شود. (۲۰) هند در ازای خرید سالانه پنج میلیون تن گاز مایع طبیعی (ال ان جی)، امتیاز توسعه میدان نفتی جفیر و بخشی از میدان یادآوران را از ایران دریافت کرده است. توسعه میدان نفتی جفیر به طور کامل به هندی‌ها واگذار شده؛ اما سهم هندی‌ها در میدان نفتی یادآوران ۱۰ درصد است و

پیش‌بینی می‌شود در صورتی که آنان ۲/۵ میلیون تن بیش از میزان توافق شده در قرارداد از ایران گاز وارد کنند، سهم آنها در میدان نفتی یادآوران به ۲۰ درصد افزایش یابد. بازاریابی و فروش گاز برخلاف نفت بسیار مشکل می‌باشد و ایران برای غلبه بر این معضل و جلب مشتری، امتیازاتی برای خریداران در نظر گرفته است. در حال حاضر، صادرات گاز مایع به امتیاز دسترسی به میادین نفتی ایران وابسته شده و متقاضیان گاز مایع سعی می‌کنند در قبال خرید گاز به بخشی از منابع نفتی ایران دست یابند. معمولاً این کشورها با سرمایه خود از طریق قراردادهای بیع متقابل میادین نفتی را توسعه می‌دهند و از محل تولیدات آن هزینه‌های خود را جبران می‌کنند. (۲۱)



### ۲.۱. پاکستان

منافع اقتصادی برآمده از همکاری پاکستان و ایران در زمینه انتقال انرژی می‌تواند زمینه حل اختلاف و تضادهای گذشته دو دولت را در خصوص مسایلی چون افغانستان و اختلافات مذهبی شیعه و سنی فراهم کند و موجب دگرگونی در سیاست‌های منطقه‌ای آسیای جنوبی در راستای صلح شود. به همین دلیل، از خطوط لوله مذکور با عنوان لوله صلح نیز یاد شده و هرگونه مخالفت با پروژه مذکور مخالفت با صلح تعبیر خواهد شد.

اجرای خط لوله باعث صرفه‌جویی سالیانه ۲ میلیارد دلار برای هند و ۴۰۰ تا ۶۰۰ میلیون دلار درآمد ترانزیت برای پاکستان خواهد شد. (۲۲) همچنین، این کشور تا ۲۰۰ میلیون دلار گاز ارزان قیمت خریداری خواهد کرد. پاکستان علاوه بر عبور لوله‌های گاز ایران به هند به دنبال انتقال گاز ترکمنستان از طریق افغانستان نیز می‌باشد. به دلیل آنکه گاز هند به هر حال باید از پاکستان بگذرد، این کشور نگران تضمین‌های امنیتی پاکستان است. سران کشورهای افغانستان و پاکستان نیز در مذاکرات خود با طرف هندی علاقه‌مندی خود را برای ارسال گاز ترکمنستان از طریق خاک خود به اطلاع مقامات هندی رسانده‌اند. نیاز هند به گاز و ابراز تمایل جدی ایران و ترکمنستان برای احداث خط لوله که بسته به مسیر آن باید از پاکستان و افغانستان بگذرد، بازار رقابتی فشرده‌ای را ایجاد می‌کند.

بی‌گمان، اقدامات پاکستان سبب افزایش منزلت بین‌المللی این کشور خواهد شد به گونه‌ای که ضمن وابسته‌تر ساختن دشمن دیرینه به خود، افزایش درآمد این کشور را نیز در پی خواهد داشت.

### ۳.۱. افغانستان

در صورت انتقال گاز ترکمنستان به هند، افغانستان از جمله کشورهایی است که خطوط لوله از آن خواهند گذشت. حامد کرزای، رییس جمهور افغانستان، موضوع انتقال خط لوله گاز ترکمنستان به هند را که از مسیر افغانستان و پاکستان می‌گذرد، در ملاقات با مقامات هندی در میان گذاشته است. مقامات افغان بر این باورند که افغانستان از اجرای پروژه خط لوله گاز

صدها میلیون دلار سود خواهد برد و این میزان از سود برای کشوری با اقتصاد جنگ‌زده اهمیت بالایی دارد. به هر حال وضعیت امنیتی افغانستان با چالش‌های متعددی مواجه است. موضوع انتقال گاز ترکمنستان به هند در درجه نخست به خواست مشترک سه کشور ترکمنستان، افغانستان و پاکستان به منظور اجرای طرح مذکور برمی‌گردد. بدین منظور کمیته «تی ای پی» که اختصاری از حروف اول نام این کشورهاست، به وجود آمده است. کمیته مذکور که به کمیته تاپ مشهور است، پس از بهبود وضعیت سیاسی و امنیتی افغانستان، جلسات متعددی با موضوع احداث خط لوله گاز ترکمنستان به هند در کشورهای مختلف برگزار کرده است. با تمام این مسایل، صرف نظر کردن هند از اجرای چنین طرحی مساوی با ناکامی کل پروژه است.

نتیجه آنکه، پیامدهای مثبت اجرای انتقال گاز ایران به هند از منظر اقتصادی و سیاسی برای هر سه کشور ابعاد راهبردی می‌یابد. اجرای این طرح برای ایران درآمد ارزی قابل توجهی دارد و در ارتقاء جایگاه منطقه‌ای آن نقش بسزایی ایفا خواهد کرد. تحقق این طرح در پاکستان و هند منجر به افزایش قابل توجه اشتغال، بهره‌وری و نهایتاً افزایش مزیت‌های اقتصادی آنها در مقابل رقبای منطقه‌ای خواهد شد. همچنین، فرآیند صلح میان این دو کشور را تحکیم و زمینه‌های برخورد این دو قدرت نوظهور هسته‌ای را به شدت کاهش می‌دهد. اگر این خط لوله ساخته شود، به اساسی‌ترین و پایدارترین وسیله ارتباط بین این سه کشور تبدیل خواهد شد. نیاز هند به منابع عظیم گازی و برنامه این کشور به منظور متنوع‌سازی منابع تأمین انرژی باعث می‌شود که همه صادرکنندگان (قطر، ایران و ترکمنستان) از فرصت صدور گاز بهره‌مند گردند؛ (۲۳) هرچند تأمین‌کننده اصلی گاز هند، ایران خواهد بود.

## ۲. اتحادیه اروپا

پس از منطقه آمریکای شمالی، اروپا بزرگترین مصرف‌کننده گاز به شما می‌رود، کشورهای اروپایی به سبب حضور انحصاری گاز پروم روسیه و دشواری‌های برآمده از آن، علاقه مفراطی به تنوع‌بخشی به منابع وارداتی گاز دارند. بر این اساس، جامعه اروپا بررسی‌های گسترده‌ای را با هدف تحقق طرح واردات گاز از طریق خط لوله و آلان‌جی ایران آغاز کرده است. (۲۴)

شرکت بزرگ گازپروم حدود ۲۵ درصد از گاز اروپای غربی را تأمین می‌کند که بیشتر آن از طریق اوکراین منتقل می‌شود. اقدام اخیر روسیه در قطع گاز اوکراین کشورهای اروپایی را به شتاب در مذاکرات خود با دیگر کانون‌های تولیدکننده گاز ترغیب خواهد کرد. مدیر عامل شرکت صادرات گاز ایران درباره مذاکرات ایران برای صادرات گاز به اروپا معتقد است که این مذاکرات در دو بخش گاز طبیعی مایع و خط لوله در حال انجام بوده و بعضی از قراردادهای ایران برای صادرات گاز مایع نهایی شده است؛ به طوری که از سال ۲۰۱۰، بیش از ده میلیون تن گاز به فرانسه و اسپانیا که قرارداد ایران با آنها نهایی شده، صادر خواهد شد. (۲۵) از سوی دیگر شرکت نفت و گاز اتریش به منظور تأمین بخشی از گاز مورد نیاز این کشور و کاستن از میزان وابستگی به گاز وارداتی از روسیه، در نظر دارد از سال ۲۰۰۸ ساخت این خط لوله را آغاز کند. انتظار می‌رود در سال ۲۰۱۱ میلادی گاز ایران و کشورهای آسیای مرکزی از طریق این خط لوله به اروپای غربی منتقل شود. (۲۶)

### ج. بازدارنده‌ها

نیاز شبه‌قاره هند به انرژی موضوعی حیاتی است و خط لوله گاز ایران در رفع این نیازها از اهمیت راهبردی برخوردار است که در صورت عملیاتی شدن تدابیر مرتبط با انتقال انرژی به این کانون‌های مصرف، افزایش منزلت ژئوپولیتیک ایران را در مناسبات ژئواکونومیک جهانی به دنبال خواهد داشت. در عین حال در راستای عملیاتی شدن چنین تدابیری، بازدارنده‌های مؤثری نیز وجود دارد که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

#### ۱. قدرت‌های فرامنطقه‌ای

نفت و امنیت در رأس علایق ایالات متحده در منطقه خلیج فارس قرار دارند و این دو مورد کاملاً با هم مرتبط هستند. حفظ وضعیت سیاسی موجود، زمینه‌ساز دسترسی آمریکا به عرضه نفت، بازار و مسیرهای ارتباطاتی است و پاسداری از سرمایه‌گذاری و دارایی‌های ایالات متحده در این منطقه به واسطه عامل امنیت محقق خواهد شد. (۲۷) در منطقه مزبور ایران در حال تبدیل شدن به تأمین‌کننده اصلی نفت و گاز طبیعی چین، هند و ژاپن است. این توان

تأمین‌گری، در مناسبات ژئوپولیتیک میان قدرت‌های جهانی در حوزه انرژی جایگاه اثرگذاری خاصی به ایران می‌بخشد. ابعاد ژئوپولیتیک انرژی در منطقه حساس خلیج فارس و دریای خزر در محاسبات راهبردی دولت آمریکا حساب ویژه‌ای دارد. بنابراین این کشور نمی‌تواند نسبت به پیامدهای ژئواکونومیک مناسبات انرژی بی‌تفاوت بماند.

از آغاز انقلاب تا کنون روابط ایران با آمریکا توأم با تنش بوده و یکی از ابزارهای تنبیهی آمریکا علیه کشورمان تحریم اقتصادی است. بر اساس قانون داماتو، هر شرکت خارجی که قصد شرکت در پروژه‌های گاز و نفت ایران را داشته باشد، تحریم می‌گردد. در سال ۱۳۸۴، بوش تحریم‌های اقتصادی ایران را برای یک سال دیگر، یعنی تا نوامبر سال ۲۰۰۶ تمدید کرد. رئیس‌جمهور آمریکا در نامه‌ای به کنگره اعلام کرد که مناسبات با ایران به حال عادی بازنگشته و حالت وضعیت فوق‌العاده با آن کشور باید ادامه یابد.

در خصوص انتقال گاز ایران به هند، آمریکایی‌ها نیک می‌دانند این خط لوله حدوداً ۲۷۰۰ کیلومتری، اقتصادی‌ترین راه برای رساندن گاز طبیعی از خلیج فارس به هند است و رشد اقتصادی بالای هند بدون وجود چنین منابع انرژی، از حرکت باز خواهد ایستاد. ایالات متحده به منظور جبران تأثیر منفی مخالفت خود با ایجاد خط لوله گاز از ایران به هند، پیشنهاد راکتورهای اتمی جدید را به آن کشور داده است. هرچند مقامات هندی هرگونه فشار آمریکا بر هند مبنی بر کناره‌گیری از پروژه خط لوله گاز ایران به هند را تکذیب کرده‌اند. به دیگر سخن، آمریکا خواهان تخلیه ایران از ظرفیت‌های استراتژیک خود می‌باشد. مقامات آمریکایی بر این باورند که تبدیل ایران به قطب استراتژیک و ترانزیتی خاورمیانه به زیان آن کشور است. (۲۸) خط لوله گاز ایران به هند و احتمالاً ادامه آن به شرق آسیا می‌تواند بستر ایجاد اتحاد میان قدرت‌های بزرگ در منطقه باشد و یا آنها را از آمریکا بی‌نیاز ساخته و آسیب‌پذیری آنها را کاهش دهد. (۲۹) از این‌رو به باور مقامات کاخ سفید، برای ممانعت از تبدیل ایران به چنین قدرتی باید اهتمام جدی صورت گیرد تا:

یک. خطوط لوله انرژی تا حد ممکن از خاک ایران عبور نکنند، یا تا زمان تأمین خواسته‌هایش به تعویق بیفتد.

دو. از طریق اعمال فشار ناشی از اعمال تحریم و ممانعت از سرمایه گذاری در صنایع هیدروکربنی ایران، این کشور از مهم‌ترین منبع صادرات خود در آینده یعنی گاز محروم گردد. سه. با علم به اینکه نیاز هیدروکربنی کشورهای پیشرفته با رشد اقتصادی بالا به نفت و گاز خلیج فارس افزایش خواهد یافت، کنترل این منطقه نقش کلیدی در کنترل دیگر مناطق استراتژیک جهان خواهد داشت.

ایران در چهار سال آینده باید دست کم ۶۰ میلیارد دلار سرمایه، عمدتاً از منابع خارجی، جذب کند تا بتواند به هدف جذب ۱۵۰ میلیارد دلار دست یابد. در غیر آن صورت، فرسودگی صنایع نفت از یک سو و روند رو به افزایش مصرف داخلی می‌تواند تمام تولید انرژی را به خود اختصاص دهد و چیزی برای صادرات که حیات اقتصاد ایران به آن وابسته است، باقی نخواهد ماند. نتیجتاً ایران نیازمند جذب سرمایه‌گذاری خارجی است و تحریم آمریکا خطر عدم سرمایه‌گذاری را به شدت افزایش داده است.

از دیگر قدرت‌های فرامنطقه‌ای روسیه است. این کشور به منظور جلوگیری از نفوذ سیاسی آمریکا و یا برخورداری از مزایای این طرح کلان اعلام کرده که قصد دارد در پروژه ۷ میلیارد دلاری انتقال گاز ایران به هند از طریق مرزهای پاکستان، سرمایه‌گذاری نماید. (۳۰) هرچند روس‌ها در مناسبات خود نشان داده‌اند که با گرفتن چند امتیاز از آمریکایی‌ها حاضر به ترک صحنه خواهند بود. از این رو بیشتر به نظر می‌رسد آنها به دنبال نوعی سهم‌خواهی بوده یا با اخلال در روند مذاکرات چنانچه بتوانند خط لوله را از طریق ترکمنستان و افغانستان به هند ارسال دارند، در واقع در نقش یک رقیب وارد شوند.

## ۲. تنش‌های درون منطقه‌ای

مذاکرات مرتبط با خط لوله میان ایران و هند در سال ۱۹۹۴ آغاز شد، ولی تا کنون به دلیل تنش میان هند و پاکستان که از زمان استقلال از بریتانیا در سال ۱۹۴۷ به وجود آمد، پیشرفت اندکی حاصل شده است. (۳۱) مسأله امنیت مسیر انتقال گاز و روابط هند و پاکستان نیز از چالش‌هایی است که هر دو پروژه انتقال گاز از ایران و ترکمنستان را تهدید می‌کند. پیشینه شش دهه روابط پرتنش هند و پاکستان، نگرانی مقامات هندی را از اجرای طرح انتقال گاز

ایران و ترکمنستان به دنبال دارد. هند به آسانی نمی‌تواند بپذیرد که گلوگاه انرژی‌اش از پاکستان بگذرد. هرچند که تلاش‌های هند و پاکستان برای کاهش تنش‌های مرزی و منطقه‌ای که در سال‌های اخیر ابعادی تازه یافته، امیدواری‌ها برای چشم‌انداز بهبود مناسبات دو کشور را تا سرحد عادی‌سازی روابط طرفین، تقویت کرده است.

مطمئناً پاکستان به واسطه درآمدزایی ناشی از ترانزیت لوله‌های گاز و برخورداری از نوعی موقعیت فرادستی در کانون مصرف و تولید، در صورت احداث این خطوط لوله تضمین کافی برای استفاده غیرسیاسی و غیرنظامی از آن را ارایه خواهد داد. از دیگر سو منافع برآمده از مناسبات تجاری کشورهای درگیر در موضوع انتقال انرژی، آنان را به سوی نوعی تشریک مساعی در کاستن تنش ناشی از بنیادگرایی و تروریسم خواهد کشاند.

### ۳. اختلاف در برآورد هزینه‌ها

شرکت استرالیایی بی اچ پی بیلیتون<sup>۱</sup> به همراه شرکت نفت ایران، مطالعات تفصیلی طرح خط انتقال انرژی را مطابق مقررات احداث این قبیل خطوط لوله، چهار میلیارد دلار برآورد کرده‌اند. این در حالی است که هند و پاکستان این رقم را کارشناسی‌نشده دانسته و مبلغ هشت میلیارد دلار را پیش‌بینی کرده‌اند. دولت هند بر این باور است که افزایش ۱۰ درصدی نرخ ورق فولادی - که ماده اولیه این خط لوله است - در پنج سال آینده، هزینه احداث خط لوله را دو برابر خواهد کرد. هرچند به نظر می‌رسد که هزینه احداث خط لوله و مبلغ سرمایه‌گذاری در آن، ارتباط مستقیمی با قیمت گاز خواهد داشت، ولی هند و پاکستان سعی خواهند کرد که این مبلغ را بیش از حد واقعی نشان دهند تا به این وسیله بهای گاز کاهش یابد که در نتیجه هزینه پروژه به شش میلیارد و ۶۷۰ میلیون دلار کاهش خواهد یافت. (۳۲)

### ۴. پراکنش منابع تأمین انرژی در خلیج فارس

به دلیل آنکه ایران یگانه دارنده منابع هیدروکربنی به ویژه گاز نیست، کانون‌های مصرف دایره انتخاب گسترده‌ای می‌یابند. از دیگر سو به واسطه عدم برخورداری کشورهای کرانه

1. BHP biliton

خلیج فارس از ثبات سیاسی لازم، مصرف‌کنندگان عمده انرژی که عموماً نیز کشورهای توسعه یافته یا با رشد اقتصادی بالا هستند، نمی‌توانند سرنوشت توسعه خود را به کشوری خاص گره بزنند. آنان از این‌رو، در فکر متنوع‌سازی کانون‌های تأمین‌کننده انرژی در حوضه خلیج فارس، دریای خزر و آسیای مرکزی‌اند. مرکزیت ایران در بیضی انرژی جهان و جایگاه محوری این کشور در حوزه انرژی سبب شده که تصمیم‌گیران حوزه کلان سیاست خارجی، سعی در به تقابل کشاندن قدرت‌های جهانی داشته باشند؛ ولی چنین سیاستی در جهان تک قطبی کنونی کامیابی چندانی نخواهد داشت. برای نمونه جمهوری اسلامی ایران کوشیده از طریق وابسته کردن چین به گاز طبیعی، ضعف خود را در بخش نفت در تأمین انرژی چین تعیین‌کننده‌تر کند. در همین راستا در ۲۸ اکتبر ۲۰۰۶ یادداشت تفاهمی بین ۷۰ تا ۱۰۰ میلیارد دلار میان ایران و چین به منظور توسعه میدان گازی بزرگ یادآوران امضا شد که یکی از بزرگترین معاملات کشورمان با شرکت‌های خارجی است. این در حالی است که دولت چین بنا بر مصالح اقتصادی و امنیت انرژی خود، توسعه مناسبات با همه کشورهای منطقه را دنبال می‌کند و به منظور جلوگیری از بروز بحرانهای احتمالی، منابع تأمین انرژی خود را پراکنده نموده است. از این رو ایران با تمام ویژگی‌های ژئوپولیتیک‌اش آنقدر ارزش خطرکردن ندارد که چین (و یا هر کشور دیگر) به خاطر آن خود را در تقابل حاد با آمریکا قرار دهد. (۳۳)

### نتیجه‌گیری

گاز یکی از پرکاربردترین انرژی‌های سده کنونی خواهد بود. آمارها نشانگر توجه روز افزون به بهره‌گیری از این انرژی است. با اهمیت‌یابی گاز در سید انرژی جهان و کاهش میزان نفت در دهه‌های آینده، گاز جایگزین نفت خواهد شد. در مناسبات ژئوپولیتیک قدرت‌های جهانی، قدرتی توان اثرگذاری عمیق‌تر در مناسبات بین‌الملل خواهد داشت که بر کانون‌های تولید و مسیر آنها چیرگی داشته باشد. خلیج فارس از زمان کشف نفت تا کنون همواره به عنوان یکی از اساسی‌ترین کانون‌های تأمین انرژی مورد توجه قدرت‌های جهانی بوده است. ایران در مقام دارنده دومین منابع گازی جهان در مناسبات امنیتی مرتبط با حوزه انرژی، موقعیت بی‌همتایی دارد. با توجه به نیاز کشورهای جنوب خاوری آسیا به ویژه هند به گاز،

ایران می‌تواند جایگاه راهبردی در تأمین انرژی این کشورها داشته باشد. چنین موقعیتی، لزوماً به این معنا نخواهد بود که در شرایط رقابتی نیز این جایگاه استراتژیک مورد عنایت قدرت‌های جهانی در ساختار تک قطبی فعلی قرار گیرد. از این رو واگذاری هرگونه امتیاز به قدرت‌های غیرهژمون تهدیدی علیه امنیت و منافع ملی است.

در صورت تدوین دستور کار ژئوپولیتیک، ایران می‌تواند اثرگذاری بالایی در مناسبات استراتژیک جهانی درحوزه انرژی داشته و ارزش برقراری مناسبات راهبردی را پیدا کند که تحت این شرایط دست کم باید به کاهش تنش با قدرت هژمون پردازد. زیرا عملیاتی ساختن چنین راهبردهایی نیازمند تأمین منافع استراتژیک در رقابت با قدرت هژمون است. مشکلات و مسایل داخلی نیز به ایران اجازه نخواهد داد که به تداوم تنش‌ها علاقه‌مند باشد. باید توجه داشت که ایران صرفاً در محیط بین‌المللی غیررقابتی برای قدرت‌های غیرهژمون ارزشمند است؛ از این رو باید به تدوین دستور کاری مبتنی بر ملاحظات ژئوپولیتیک پردازد که پاسخگوی مشکلات و مطالبات ملی، منطقه‌ای و جهانی باشد و در این صورت می‌تواند منافع ملی‌اش را با بهره‌گیری از فرصت‌های موجود تأمین کند.

## یادداشت‌ها

۱. قاسمی، فرهاد، «تأثیر ساختار هژمونیک نظام بین‌الملل بر پدیده نظم در سیستم تابع خلیج فارس»، *اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، شماره هفتم و هشتم، ۱۳۸۲، ص ۵۱.
۲. محمدی، فرهاد، «نقش ایران در صادرات گاز خلیج فارس»، *ماهنامه اقتصاد انرژی*، آبان ۱۳۸۰، ص ۳۲.
۳. بخش تحقیق و توسعه شهری، *چین دومین مصرف‌کننده جهان*، ۱۳۸۴، صص ۴ و ۳.
۴. بهجت، جودت، «ژئوپولیتیک گاز طبیعی در آسیا»، ترجمه ناصر تیموری، *ماهنامه اطلاعات سیاسی - اقتصادی*، ش ۱۸۳-۱۸۴، ص ۶۲.
۵. «تخریب لایه اوزون گرم شدن کره زمین»، *روزنامه همشهری*، سه شنبه ۸ آذر ۱۳۸۴، ص ۵.
۶. «نقش ایران در صادرات گاز خلیج فارس»، پیشین.
7. <<http://www.eia.doe.gov/emeu/cabs/russia.html#gas>>
8. <<http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=135535>>
9. <[http://www.bbc.co.uk/persian/business/story/2004/02/040228\\_he-ag-iraniangas.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/business/story/2004/02/040228_he-ag-iraniangas.shtml)>
۱۰. کرباسیان، مهدی، مدیر عامل سازمان منطقه‌ای ویژه اقتصادی انرژی پارس، (گفتگو)، *ماهنامه اقتصاد ایران*، شماره ۷۸، مرداد ۱۳۸۴، ص ۲۸.
11. <<http://sharifnews.ir/2220>>.
12. <<http://WWW.POGC.org>>
13. <<http://www.donya-e-eqtasad.com/84-07-11/110711.htm>>
14. <[http://www.bbc.co.uk/persian/news/story/2005/02/050219\\_ra-kharazi-india-gas.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/news/story/2005/02/050219_ra-kharazi-india-gas.shtml)>
15. <<http://www.donya-e-eqtasad.com/84-07-11/110711.htm>>
۱۶. «خطوط لوله نفت»، *ماهنامه اقتصاد ایران*، به نقل از روزنامه میشیگان، ش ۸۰، مهر ۱۳۸۴، ص ۸۷.
۱۷. همان
18. <<http://www.mehrnews.com/fa/NewsDetail.aspx?NewsID=173507>>
۱۹. شفیعی، نوذر، «هند در برابر ایران در شورای حکام»، *نمای راهبردی*، سال سوم ش ۵، مهر ۱۳۸۴، ص ۸.
20. <<http://www.bbc.co.uk/persian/business/story/2005/07/050714-ra-iran-pipeline.shtml>>
21. <<http://www.donya-e-eqtasad.com/84-07-11/110711.htm>>
۲۲. «خطوط لوله نفت»، پیشین
23. <[http://www.bbc.co.uk/persian/tajikistan/story/2005/02/050226\\_ra-india-gas.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/tajikistan/story/2005/02/050226_ra-india-gas.shtml)>
24. BP Amoco, *Soical Review of World Energy*, June 2000, US Department of Energy (DOE) Author's Projection.
۲۵. ماهنامه اقتصاد ایران، سال هفتم، شماره ۷۸، مرداد، ۱۳۸۴، ص ۱۰.

26. <<http://www.hamvatansalam.com/news51488.html>>.
27. <<http://www.kayhannews.ir/841008/4.htm#other401>>.
۲۸. نصری، قدیر، *نفت و امنیت ملی ج.ا.ایران*، تهران، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰، ص ۲۴۳.
۲۹. یزدان‌فام، محمود، *آمریکا و خط لوله گاز ج.ا.ایران به هند*، انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴، ص ۸.
30. <<http://www.iran-embassy.org.in/More-eventsf.asp?ID=73944> - k <http://www.baztab.Com/news/30986.php>>.
31. <[http://www.bbc.co.uk/persian/business/story/2005/07/050714\\_ra-iran-pipeline.shtml](http://www.bbc.co.uk/persian/business/story/2005/07/050714_ra-iran-pipeline.shtml)>.
32. <<http://www.baztab.com/news/30986.php>>.
۳۳. قنبرلو، عبدالله، *چین و نقش آن در آینده خلیج فارس*، پژوهشکده مطالعات راهبردی، خرداد ۱۳۸۴، ص ۱۳.

# درآمدی بر بنیادگرایی اسلامی

غلامرضا خسروی

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۱۱/۸

عضو هیأت علمی پژوهشکده مطالعات راهبردی

تاریخ تأیید: ۱۳۸۴/۱۲/۱۵

## چکیده

در این مقاله بنیان‌های فکری «بنیادگرایی اسلامی» مورد بررسی قرار می‌گیرد. در حقیقت سؤال اصلی آن است که بنیادگرایی اسلامی چیست و دارای چه مؤلفه‌ها و گزاره‌هایی است. بنا بر فرضیه نویسنده بنیادگرایی اسلامی به عنوان یک ایدئولوژی، دارای مؤلفه‌ها، گزاره‌ها و بنیان‌های فکری - سیاسی خاصی است که آن را از سایر ایدئولوژی‌های رایج در قرن بیستم همچون لیبرالیسم، سوسیالیسم، ناسیونالیسم و مانند آن جدا می‌کند. بنیادگرایی اسلامی به رغم تعدد و تنوعش در عرصه نظر و عمل در دنیای اسلام، بنیان‌های فکری و سیاسی مشترکی دارد که عبارتند از: جامعیت و شمولیت دین اسلام؛ پیوند میان دینت و سیاست؛ لزوم بازگشت به اصول و مبنای دین اسلام؛ برقراری حکومت اسلامی؛ و عمل‌گرایی و داشتن برنامه و راهبرد عملی برای گذار از وضع نامطلوب غیراسلامی به وضع مطلوب اسلامی. به این معنا نویسنده بنیادگرایی را مترادف با «الاصولیه» در برداشت اسلام‌گرایانی چون یوسف قرضاوی، راشد الغنوشی و حسن البنا می‌داند و به بررسی نسبت آن با مفاهیمی چون «بیداری اسلامی» و «اصلاح‌طلبی دینی» می‌پردازد. بر این اساس بنیادگرایی اسلامی تفسیری جدید و مغایر با قرائت مدرنیته از روابط میان انسان، خداوند و جامعه ارائه می‌دهد تا سعادت دنیوی و اخروی بشر را تأمین کند.

**کلیدواژه‌ها:** بنیادگرایی مذهبی، بنیادگرایی اسلامی، جامعیت دین، حکومت اسلامی، بازگشت به اصول، عمل‌گرایی

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال نهم • شماره اول • بهار ۱۳۸۵ • شماره مسلسل ۳۱

## مقدمه

یکی از مفاهیمی که در اوایل قرن بیستم در ادبیات دین‌پژوهی و سیاسی به کار گرفته شد، «بنیادگرایی مذهبی» بود. این واژه گرچه در اوایل، فقط برای فرقه پروتستان‌های انجیلی در آمریکا کاربرد داشت؛ اما در نیمه دوم قرن بیستم، همزمان با نضج‌گیری جریان‌های دینی نو در اغلب مذاهب کاربردی گسترده‌تر یافت. این جریان‌های دینی که اغلب دارای جهت‌گیری سیاسی و دینی بودند، خواهان بازسازی جامعه بر اساس دین هستند و فزون بر آن بر قطعی بودن متون دینی تأکید فراوان داشته و ضرورت بازگشت به مبانی و اصول دین را توصیه می‌کنند.

مفهوم بنیادگرایی اسلامی در این برهه، در حالی که جنبش‌ها و گروه‌های اسلام‌گرا در سر تا سر جهان اسلام جان تازه‌ای به خود گرفتند، با پیروزی انقلاب اسلامی به اوج خود رسید. این جریان با فروپاشی نظام دوقطبی و سقوط نظام کمونیستی شوروی به ویژه پس از حملات ۱۱ سپتامبر در سال ۲۰۰۱ به آمریکا، سرعت فراوانی یافت زیرا عده‌ای همانند هانتینگتون و برنارد لوئیس این مسأله را مطرح کردند که منازعه آینده جهان بین اسلام و غرب خواهد بود. دو نظام تمدنی و فرهنگی که به خاطر اصول و ایده‌های گوناگون و متضادشان، قادر به تحمل و هضم عناصر یکدیگر نمی‌باشند. در این چارچوب، اغلب از بنیادگرایی اسلامی به عنوان دشمن و تهدید غرب یاد می‌شود.

آنچه در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد، بنیادگرایی اسلامی است. در حقیقت سؤال محوری مورد پژوهش این است: بنیادگرایی اسلامی چیست و چه گزاره‌ها، مضامین و محتوایی دارد؟

نگارنده با عنایت به این مسأله که بنیادگرایی اسلامی بیشتر نوعی طرز تفکر و ایدئولوژی است، سعی خواهد کرد تا محتوا و مضمون این تفکر را توضیح دهد. برای این منظور در وهله نخست، بنیادگرایی مذهبی مورد بررسی قرار می‌گیرد و پس از آن محتوا، مضمون و گزاره‌های بنیادگرایی اسلامی توضیح داده می‌شوند. این گزاره‌ها و مضامین عبارتند از:

یک. اسلام دینی جامع و کامل است.

دو. اسلام از سیاست و جامعه جدا نیست و سکولاریسم و نیست‌گرایی اخلاقی و معرفتی را رد می‌کند.

سه. در صدد برقراری حکومت اسلامی می‌باشد.

چهار. عمل‌گرا و بیکارجوست.

این گزاره‌ها و ایده‌ها، تقریباً مورد نظر همه اسلام‌گراها در قرن بیستم به ویژه نیمه دوم آن بوده و مختص به مکان و فرقه خاص - اعم از شیعه و سنی - نمی‌باشد. هرچند که ممکن است مصلحان دینی و جنبش‌های اسلامی به لحاظ محتوای فکری، عقیدتی و دینی متفاوت از هم باشند اما در بسیاری از موارد و گزاره‌ها با هم توافق دارند. گزاره‌ها و ایده‌های مذکور از این جمله‌اند. گزاره‌هایی که به خوبی بیانگر ماهیت بنیادگرایی اسلامی هستند. در این مقاله برای توضیح و بیان هر یک از مضمون‌های فوق‌الذکر، به گفتارها و نوشته‌های متعدد و گوناگون مصلحان دینی و اسلام‌گراها، اشاره شده است.

## الف. بنیادگرایی مذهبی

کلمه بنیادگرایی مشتق از کلمه Fundamentum به معنای شالوده، اساس و پایه است. (۱) معادل این واژه در زبان عربی «الاصولیه» است که به معنای بازگشت به اصول و مبانی می‌باشد. این واژه که مفهومی غربی است، برای نخستین بار در اوایل قرن بیستم و در مباحث درون مذهبی پروتستان در آمریکا رواج یافت. بین سال‌های ۱۹۱۵-۱۹۱۰، پروتستان‌های کلیسای انجیلی مبادرت به انتشار جزواتی با عنوان «مبانی» کردند که در آنها بر حقیقت نص کتاب مقدس در برابر تفسیرهای جدید تأکید شده بود. فرقه مزبور با ایمان به الهی - ابدی و خطاناپذیری «متن انجیل» به مبانی کلامی خاص پای‌بند و خواهان تمیز دقیق رستگار از غیررستگار و برگزیده از غیر برگزیده بودند. (۲) پروتستان‌های انجیلی، استدلال می‌کردند که تأویلات غلط و نادرستی از متن انجیل ارایه شده که باید آنها را زدود و در مقابل، تفسیری درست از آن به دست داد. نجات روح و رستگاری انسان به عنوان مهمترین هدف مسیحیت، فقط از رهگذر تأویل لفظی انجیل تحقق‌پذیر است و تا زمانی که این تفسیر ارایه نشود و در

اختیار پیروان قرار نگیرد؛ نمی‌توان به رستگاری بشر امیدوار بود. پس تفسیرهای کنونی و رایج قادر به تأمین رستگاری برای بشر نیستند.

با این همه، با گسترش جریان‌های دینی یهودی، اسلامی، بودایی و هندو در نیمه دوم قرن بیستم که پیتر. ال. برگر، از آن با عنوان موج جهانی «سکولارزدایی (۳)» یاد می‌کند؛ واژه بنیادگرایی کاربرد گسترده‌تری یافت و در مورد جریان‌های فکری - دینی تمام مذاهب به کار گرفته شد. از این رو، این مفهوم برای توصیف آن دسته از گروه‌های دینی به کار می‌رفت که خواهان زندگی براساس مبانی و اصول دینی بودند. در حقیقت، بنیادگرایی مذهبی نوعی حرکت یا برنامه سیاسی به شمار می‌آید که نه فقط به حقانیت نص کتب مقدس ایمان دارد بلکه مدعی لزوم بازسازی جامعه و روابط اجتماعی بر پایه آن است. (۴) از این منظر باید گفت که جریان‌های مزبور جهت‌گیری سیاسی و اجتماعی پیدا کردند. آنچه این جریان‌ها را به هم پیوند می‌زند، پرداختن به «اصول و مبانی» اساسی و ایمان به حقیقت مطلق متون دینی است. به گفته برگر، نقطه مشترک این حرکت‌ها الهام‌پذیری آنها از دین است. آنان بر این اندیشه که نوسازی و سکولاریسم، پدیده‌های هم‌ریشه و در ارتباط با یکدیگر هستند؛ خط بطلان می‌کشند. (۵) این حرکت‌ها نشان می‌دهند به همان میزان که سکولاریسم پدیده‌ای مهم و در حال رشد در جهان معاصر است، حرکت‌های ضد سکولار در جهان نیز واجد چنین اهمیتی هستند.

ظهور و رشد سریع فرقه مسیحیون انجیلی، نضج گرفتن حرکت محافظه‌کارانه کلیسای کاتولیک رم به ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، پیدایش جنبش‌های اسلامی در دنیای اسلام به خصوص در دهه ۸۰ - ۱۹۷۰ میلادی و رشد حرکت‌های احیاگرانه‌ای نظیر شینتو در ژاپن و سیک در هند در دهه‌های پایانی قرن بیستم، موجبات تردید در نظریه «غیرمذهبی کردن» را فراهم آورد. نظریه‌ای که اعتقاد داشت به موازات رشد نوسازی و صنعتی شدن، عقل بر دین پیروز می‌شود؛ ارزش‌های معنوی به مرور زمان جای خود را به ارزش‌های مادی می‌دهند و دین به عرصه خصوصی زندگی رانده می‌شود. (۶) شواهد در گوشه و کنار جهان نشان می‌دهند که جنبش‌های دینی در حال رشد هستند و دین از توانمندی خاصی برخوردار است؛ به ویژه که احیای دینی در شکل بنیادگرایانه‌اش، خصلتی سیاسی و اجتماعی

به خود گرفته (۷) و تلاش دارد جامعه یا بخش‌هایی از آن را بر اساس قطعیات دینی بازسازی کند. این جریان‌ها اغلب نسبت به وضع موجود اظهار نگرانی می‌کنند.

با این همه، هنوز در بین صاحب‌نظران در این خصوص که بنیادگرایی مذهبی دقیقاً چیست؛ خیزش جهانی دین چه علل و ریشه‌هایی دارد، چشم‌انداز آتی آن چگونه بوده و پی‌آمدهای آن برای بافت نظام بین‌الملل به ویژه روابط بین دولت‌ها و فرهنگ‌ها و صلح و ثبات جهانی چه خواهد بود و در نهایت جریان بنیادگرایی مذهبی دارای چه نقاط اشتراک و افتراقی است و تنوع و تعدد آن چگونه می‌باشد؟ نظرات متفاوتی وجود دارد. در حالی که برخی همانند جان اسپوزیتو و برگر «بنیادگرایی» را واژه‌ای مناسب برای توصیف جریان‌های نوین مذهبی تلقی نمی‌کنند و آن را دارای بار معنایی منفی می‌دانند، (۸) بعضی دیگر آن را برای تبیین خیزش‌های جدید مذهبی، کارآمد می‌دانند. (۹) آنان بنیادگرایی مذهبی به ویژه بنیادگرایی اسلامی را به عنوان خطر اصلی صلح و ثبات جهانی معرفی کرده و در آینده‌ای نه چندان دور جنگ تمدن‌ها را پیش‌بینی می‌کنند. (۱۰) گروهی دیگر برخلاف آنها می‌گویند الگوهای هم‌گرایی و واگرایی جهانی، بر اساس کشمکش‌های دینی - تمدنی نیست. (۱۱) همچنین در حالی که برخی تلاش دارند تا خیزش بنیادگرایی مذهبی را در چارچوب دگرگونی‌های متأخر موسوم به «پست‌مدرنیسم» تبیین کنند (۱۲)، بعضی دیگر از دگرگونی‌های حاصل از روند نوسازی و مدرنیته سخن به میان می‌آورند. اندرو هی‌وود بنیادگرایی مذهبی را نوعی «ایدئولوژی» می‌داند؛ حال آنکه به نظر برخی دیگر شکلی از ناسیونالیسم و قوم‌گرایی است. (۱۳) به رغم این تفاوت و گوناگونی، در موارد ذیل نوعی توافق وجود دارد:

**یک.** بنیادگرایی مذهبی پدیده‌ای جهانی است و متعلق به مذهب و یا مکان خاصی نیست. (۱۴) جهان در طول قرن بیستم به همان اندازه که شاهد نضج گرفتن جنبش‌های اسلامی بوده، ظهور گرایش‌های بنیادگرایی مذهبی در سایر ادیان را نیز نظاره‌گر بوده است. حتی برخی، از بنیادگرایی در حوزه‌های غیرمذهبی نیز سخن می‌گویند.

**دو.** به رغم تعدد و تنوع جریان‌های دینی بنیادگرا در سطح جهان و تنوع آنها در درون یک مذهب خاص، جریان‌های بنیادگرایی ویژگی‌های مشترکی دارند؛ از جمله: ۱. همه آنها معتقد به قطعیات متون مقدس هستند؛ ۲. خواهان رجعت، بازگشت و تفسیر مجدد اصول و مبانی

می‌باشند؛ ۳. واجد جهت‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی هستند؛ ۴. از سکولاریسم انتقاد کرده و معتقدند که هستی انسان بدون بهره‌مندی از تعالیم و تعالی دینی، هستی فقیر و سست بنیادی است. (۱۵)

### ب. بنیادگرایی اسلامی

مفهوم بنیادگرایی اسلامی نیز با ظهور حرکت‌های اسلامی در جهان اسلام و وقوع انقلاب اسلامی ایران به ویژه پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی در ادبیات علوم سیاسی و جامعه‌شناسی کاربرد یافت. گرچه برخی از تحلیل‌گران اجتماعی و سیاسی کاربرد مفهوم مذکور را برای توضیح جنبش‌های اسلامی فاقد کارایی لازم می‌دانند و برخی به کارگیری آن را همراه با نوعی سطحی‌نگری، دشمن‌یابی و ایدئولوژیک می‌یابند؛ اما برخی نیز این مفهوم را برای توصیف جریان‌های دینی و فکری در دنیای اسلام پذیرفته‌اند. یوسف قرضاوی اسلام‌گرای مصری، به رغم آنکه به کارگیری مفهوم «بیداری اسلامی» (الصموه الاسلامیه) را برای توصیف جریان‌های اصلاح‌طلبی دینی در جهان اسلام، تعبیری درست‌تر قلمداد می‌کند؛ اما بر آن است که واژه بنیادگرایی (الاصولیه) در میراث فرهنگی اسلام، اصطلاحی پسندیده‌تر است؛ زیرا به معنای بازگشت به اصول، ریشه و اساس برای شناخت و فهم اسلام و دعوت به سوی آن می‌باشد. (۱۶) راشد غنوشی هم بیان می‌دارد که «منظور ما از بنیادگرایی بهره‌وری از اصول اسلام است.» (۱۷) حسن البنا، بنیانگذار جمعیت اخوان المسلمین نیز در دهه ۱۹۴۰ میلادی، دعوت اخوانی‌ها را نوعی دعوت بنیادگرا معرفی کرد. (۱۸)

در عین حال نگارنده با توجه به تعدد و تنوع جریان‌های دینی و فکری در جهان اسلام در طول قرن بیستم و حتی تعدد جریان‌های مذکور در یک واحد سیاسی، معتقد است که جریان‌های دینی و احیاطلب اسلامی جهت‌گیری‌ها، دغدغه‌ها و تبیین‌های یکسانی داشتند. این جهت‌گیری‌های یکسان و دغدغه‌های فراگیر که دل‌مشغولی عمده حرکت‌های اسلامی است، ما را قادر می‌سازد تا آنها را تحت عنوان «بنیادگرایی اسلامی» نامگذاری کنیم. از این منظر، بنیادگرایی اسلامی نوعی شیوه تفکر و ایدئولوژی سیاسی است. به دلایل زیر می‌توان بنیادگرایی اسلامی را به مثابه یک ایدئولوژی در نظر گرفت:

اول آنکه؛ بنیادگرایی اسلامی عموماً تفسیری مغایر و متفاوت با قرائت مدرنیته از روابط میان انسان، خدا و طبیعت و همچنین وضع مطلوب و آرمانی ارائه می‌دهد.

دوم آنکه؛ خواستار بازسازی جامعه و مناسبات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی آن است به گونه‌ای که هم خیر دنیوی و هم سعادت آن‌جهانی را برای بشر تأمین کند.

سوم آنکه؛ اغلب برای گذار به جامعه مطلوب و آرمانی‌اش راهبرد و تاکتیک‌هایی دارد و برای نیل به آن خواهان فعالیت و تلاش پیروان خود بوده و از این‌رو به شدت عمل‌گراست.

اینک مضامین و محتوای بنیادگرایی اسلامی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### ۱. جامعیت و شمولیت دین اسلام

از نظر بنیادگرایان اسلامی، اسلام صرفاً مجموعه‌ای از مفاهیم، مبانی و افکار نیست؛ بلکه نظام جامع، کامل و فراگیری است که تمام شؤون بشری را شامل می‌شود و برای رفع نیازها و خواسته‌های آدمی، برنامه دارد. اسلام از دید آنها امری خصوصی و معطوف به عرصه معنوی نیست؛ بلکه مربوط به همه ابعاد زندگی، خواه مادی و روحی و خواه فردی و اجتماعی می‌باشد. دین طرح و شیوه‌ای برای زندگی فردی و جمعی بشر است که سعادت و بهروزی وی را تأمین می‌کند.

ابوالاعلی مودودی، بنیانگذار جماعت اسلامی و مصلح دینی پاکستانی نیز بر این ایده است که دین اسلام، نظام جامع و کامل برای زندگی انسان‌هاست که تمام شؤون اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و علمی بشر را شامل می‌شود. دین، برنامه و روش زندگی و طرز تفکر و عمل در همه حوزه‌ها و زمینه‌هاست که باید از آن پیروی کرد چه از نظر آن، یگانه شیوه واقعی و صحیح زندگی، طرز تفکر و عمل به دین اسلام است. (۱۹) حسن‌البنا بنیانگذار جمعیت بزرگ اخوان المسلمین نیز معتقد بود که اسلام، دین کامل و جامعی است که همه امور بشری را شامل می‌شود. به نظر او اسلام جدا از سیاست، اجتماع، حقوق، اقتصاد، جنگ، صلح، جهاد و قضاوت نیست؛ بلکه هم عقیده و عبادت، هم ملت و ملیت، هم ماده و معنویت، هم دنیا و آخرت، هم سیاست و اخلاق، هم جنگ و صلح و هم کتاب و شمشیر است. (۲۰)

سید قطب، اسلام‌گرای انقلابی مصر با بیان اینکه دین اسلام، دین جامع و کاملی است؛ خواهان استقرار جامعه و حکومت اسلامی بود:

«اسلام تفسیر جامع و وسیعی را که زیربنای نظام زندگی انسان‌هاست، پیشنهاد می‌کند و با برنامه کامل خود که مبتنی بر توحید است، مردم را از جاهلیت به خداپرستی سوق می‌دهد و همچنان که برای تهذیب روان و دل آدمی، پرهیزگاری را دستورالعمل قرار می‌دهد، برای سامان‌بخشیدن به زندگی او نیز احکام و مقدرات خود را برنامه منحصر می‌داند.» (۲۱)

در همین رابطه یوسف قرضاوی - یکی از رهبران فکری اخوان المسلمین - می‌نویسد: «اسلام قرآن و سنت، اسلام معنویت، اخلاق، اندیشه، تربیت، جهاد، اجماع، اقتصاد و اسلام سیاسی است.» (۲۲)

بنیادگرایی اسلامی، به برتری ذاتی عقاید، افکار، برنامه‌ها و ایده‌های دینی اعتقاد دارد و برنامه دین را در مقایسه با مکاتب و طرح‌های بشری، طرحی مناسب و برتر معرفی می‌کند. بنیادگراها می‌گویند اگر بشر خواهان نیل به سعادت و خیر دنیوی و اخروی است، تنها راه مطمئن و مطلوب‌اش، تسلیم در برابر اراده، خواست و قانون خداوندی است. خدایی که احکام و قواعد لازم برای خوب‌زیستن را به بشر ارزانی داشته است. از منظر بنیادگرایی اسلامی، دلایل برتری برنامه و طرح دین به قرار زیر است: (۲۳)

۱. دین نوعی برنامه و شریعت از سوی خدا و آخرین، برترین و کامل‌ترین آنهاست. دین اسلام آخرین دین و پیامبر اکرم (ص) آخرین فرستاده خداست.
۲. احکام و مقررات دینی بر فطرت و طبیعت آدمی منطبق‌اند و همه نیازها و خواسته‌های آدمی در آن در نظر گرفته شده‌اند. این احکام با توجه به اینکه خداوند خالق آدمی و آگاه به نیازها، خواسته‌ها و خصلت‌هایش می‌باشد، با فطرت آدمی همخوانی دارند.
۳. این قواعد و قوانین، برخلاف مکاتب و قوانین بشری که آغشته به منفعت‌طلبی، سودجویی، سلطه‌طلبی و خواهش‌های نفسانی هستند، قواعدی عادلانه و خالص از هرگونه شائبه سلطه‌طلبی و منفعت‌خواهی می‌باشند. خداوند، عادل، حکیم و آگاه است و قواعد او نیز عادلانه و منصفانه‌اند.

۴. احکام خداوند، مجموعه‌ای منظم، متناسب و همخوان را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر به منزله نظامی می‌باشند که اجزای آن با یکدیگر از تناسب برخوردارند و در عین ارتباط با یکدیگر، هدف یکسانی را پیگیری می‌کنند.

۵. قواعد شریعت، برخلاف قوانین بشری که زمانمند و موقعیت‌مند هستند؛ قوانینی فرازمانی و فرامکانی می‌باشند. چه مخاطب دین خدا، همه بشر، فارغ از محدودیت زمانی و مکانی، بوده است.

بنابراین، بنیادگرایی اسلامی، برداشتی حداکثرگرا از دین دارد و آن را قادر به حل همه معضلات و گرفتارهای‌های بشر می‌داند.

## ۲. پیوند دین و سیاست در اسلام

بنیادگرایی اسلامی به نوعی عدم تمایز میان دین و سیاست متکی است. اگر اسلام، برنامه و طرحی کامل است؛ اجتماع و سیاست نیز نمی‌تواند از حوزه صلاحیت و شمولیت آن برکنار باشد. دین بیش از آنکه معطوف به حوزه زندگی معنوی، روانی و فردی آدمی باشد، به امور اجتماعی و سیاسی اهتمام می‌ورزد. حسن البنا می‌گفت، دین و سیاست از یکدیگر جدایی ناپذیرند. مودودی پاکستانی با طرح مفهوم «حاکمیت اسلام» معتقد بود همانگونه که خدا بر هستی و کاینات حکم می‌راند، بر انسان و جهان اجتماعی نیز حاکم و فرمانرواست (۲۴) و سیدقطب به صورتی انقلابی از پیوند دین و سیاست دفاع کرد و خواهان بازسازی وضع جاهلی و کفرآلود جوامع امروزی بر پایه قواعد و قوانین شریعت بود. (۲۵)

از این منظر، بنیادگرایی دینی با آموزه سکولاریسم، روند جدایی دین از سیاست و فرایند به حاشیه رانده شدن دین، سر ناسازگاری دارد و برآن است که این تمایز و جدایی متکی به نوعی مرزبندی صوری و غیرواقعی است. چه زندگی بشر کلیتی وابسته و به هم پیوسته است که نمی‌توان آن را تجزیه کرد. (۲۶) مودودی در نقد ایده سکولاریسم می‌نویسد:

«وضعیت از دو حال خارج نیست: یا خدایی وجود دارد یا اصلاً خدایی وجود

ندارد. اگر خدایی موجود نباشد، داشتن رابطه خصوصی با او غیرضروری و

پرستش موجودی که وجود بیرونی ندارد، عملی بی‌معنا و بیهوده است. چنانچه

خدایی در هستی وجود داشته باشد، تحدید روابط انسان با او به عرصه خصوصی و معنوی و عدم دخالتش در حوزه اجتماعی دفاع‌پذیر نیست؛ زیرا این امر از حیث عقلی و منطقی خردپذیر نیست که افراد در زندگی خصوصی خود محتاج خدا و در حوزه اجتماعی بی‌نیاز از او باشند و فارغ از دخالت و هدایت او زندگی نمایند. مگر چه تغییری در ماهیت و سرشت آدمی پدیدار می‌شود که به محض اینکه قدم به زندگی اجتماعی می‌گذارد و اجتماعی می‌شود، از خدا بی‌نیاز می‌گردد؟» (۲۷)

او اضافه می‌کند: چنین خدایی که در زندگی جمعی ما بی‌طرف و ساکت است و رهنمودهای اساسی برای حل مصائب و گرفتاری بشر فراروی او نمی‌نهد، واجد چه برتری و خصلت‌های قابل توجهی است که باید مورد پرستش قرار گیرد. آیا خداوندی که بر کنار از دغدغه‌ها، دردها و رنج‌های آدمی بر مسند خدایی و عبودیت آرمیده، شایسته پرستیدن است؟ (۲۷) اگر قرار است احکام و دستورهای شریعت در امور اجتماعی و سیاسی دخالت نداشته باشند، در آن صورت باید گفت چه حوزه‌ای از زندگی انسانی باقی می‌ماند که در آن به رهنمودهای خدا احساس نیاز شود؟ (۲۸)

حسن البنا، نیز در مقابل سکولارها، اظهار می‌داشت که اگر اسلام دینی معطوف به سیاست و جامعه نیست، پس چیست؟ به نظر او تحدید اسلام به امور فردی و معنوی و جداکردن آن از امور اجتماعی، نکته‌ای است که تجربه جامعه اسلامی در صدر اسلام و منابع معتبر دینی یعنی قرآن و سنت، آن را تأیید نمی‌کنند. به عقیده بنا کسانی که اسلام را محدود به امور معنوی و روحی کرده و سیاست را از دایره شمول آن خارج ساخته‌اند، به خود و اسلام جفا می‌کنند. (۲۹) به نظر یوسف قرضاوی نیز طبیعت و ساختار دین اسلام این گونه است که دین از دنیا و دنیا از دین جدایی‌ناپذیر هستند: «نه قرآن، نه سنت و نه تاریخ آن، دین بدون حکومت و حکومت بدون دین را به رسمیت نمی‌شناسد.» (۳۰)

البته این ایده، بیشتر از این واقعیت ناشی می‌شود که بنیادگرایی اسلامی، در توانایی‌های بی‌حد و حصر عقل و علم، تردید می‌کند و براین عقیده می‌باشد که عقل و خرد آدمی قادر به تأمین کامل زندگی سعادت‌آمیز بشری نیست. در حالی که آموزه سکولاریسم، عقل و علم

بشری را در طراحی و اجرای برنامه‌ای برای نیل به سعادت، خیر و رفاه بشری توانا می‌داند، بنیادگرای اسلامی در آن تردید کرده و معتقدند که انسان در این راه دشوار و پرسنگلاخ، محتاج به وحی و هدایت خداست. بدون دخالت دادن دین در سرنوشت فردی و جمعی آدمی و راهنمایی وحی، بشر قادر به نیل به سعادت و حل مشکلات خود نیست. با این همه باید بگوییم که بنیادگرایی اسلامی، اهمیت و منزلت عقل و علم در زندگی بشر را رد نمی‌کند و به طور کامل بر آن دو خط بطلان نمی‌کشد؛ بلکه بیشتر با این ادعا و بلندپروازی مدرنیته مبنی بر اینکه انسان با تکیه بر آن دو، از خدا و آسمان بی‌نیاز خواهد شد، سر ناسازگاری دارد.

بنیادگرای اسلامی بر این باورند که تنها کسی که حق وضع قانون، تعیین بایدها و نبایدها، و حلال و حرام‌ها را دارد، خداوند است. انسان به دلیل محدودیت‌های ذاتی، طبیعی و فطری‌اش، نمی‌تواند چنین رسالت بزرگی را عهده‌دار شود؛ زیرا نه علم، دانش، حکمت و بصیرت لازم را دارد، نه خالی از عواطف، احساسات، خواهش‌های نفسانی و غرایز حیوانی است و نه از عدالت، انصاف و صداقت برخوردار است. انسان عموماً به دلیل آنکه انبانی از احساسات، عواطف و حب و بغض‌هاست؛ نمی‌تواند قوانینی عادلانه و منصفانه وضع کند و قوانین وضعی بشری، اغلب تأمین‌کننده منافع گروه، طبقه و بخش‌های خاصی از جامعه است. همچنین آدمی از آن‌رو که واجد علم و دانش کافی نیست، قوانین‌اش، همواره ناپایدار و تغییرپذیر است. انسان نمی‌تواند با تکیه صرف به علم، دانش و حتی تجربه تاریخی، امور خود را به طور شایسته تدبیر کند. او برای نیل به سعادت و خیر می‌بایست تن به حاکمیت خدا داده و او را در سرنوشت اجتماعی خود دخیل بداند. دخالت خدا و کمک‌گیری از او نیز چیزی جز قبول قوانین و اجرای احکام شریعت الهی در زندگی نیست. احکامی که هم روشن، پایدار و عادلانه‌اند و هم به راحتی در منابع دینی یعنی قرآن و سنت قابل دسترسی و اجرا می‌باشند.

همچنین بنیادگرایی اسلامی جدایی دین از سیاست و خصوصی‌شدن دین را به معنای انحراف در دین و زوال زندگی اخلاقی، معنوی و اجتماعی بشر ارزیابی می‌کند و آن را به این معنا می‌داند که به فساد و شر اجازه دهیم بر قلمرو عمومی مسلط شود. (۳۱) در این چارچوب، بنیادگراها، عقب‌ماندگی جوامع اسلامی و نابهنجاری‌ها و نابسامانی‌های آن را به طور خاص و انحطاط اخلاقی و نابسامانی‌های اجتماعی و اقتصادی دنیا به ویژه جهان غرب را به طور کلی،

نتیجه سلطه سکولاریسم بر روح و رفتار آدمیان می‌داند. به نظر مودودی زندگی بدون حضور و هدایت خداوند و صرفاً متکی به اراده، عقل و دانش آدمی، زندگی مشحون از منازعه، تضاد، گریز، سودجویی، سلطه‌طلبی، بردگی و بندگی انسان، فساد اخلاقی، رقابت، ناپایداری و در یک کلام بی‌معنا و بیهوده است. (۳۲) سیدقطب نیز ماده‌گرایی، فراموش شدن نیازهای روحی و معنوی بشر، و مسخ شدن انسان در دنیای امروزی را نتیجه جدایی دنیا و دین از هم می‌داند و از آن تحت عنوان «بلای جدایی» یاد می‌کند. (۳۳)

بنا نیز تباه و مسخ شدن شخصیت انسان، سستی نظام هنجاری و اخلاقی، رواج فساد اجتماعی و کوتاهی در مبارزه، مفساد و جرایم اجتماعی، نابسامانی‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی، رقابت‌ها و جنگ‌های ناشی از ناسیونالیسم، رقابت زنده و ویرانگر ملت‌ها و دولت‌ها و ناامنی روحی و روانی در جوامع غربی و اسلامی را ناشی از سکولاریسم می‌داند: (۳۴) «تمام دنیا سرگردان، حیران و مضطرب است و همه نظام‌های موجود جز اسلام از علاج درد و درمان بیماری آن عاجز هستند.» (۳۵)

بنیادگرایی اسلامی، سکولاریسم را ره‌آورد تمدن جدید و غرب می‌داند و گسترش آن را در دنیای اسلام، محصول فعالیت و تلاش‌های کشورهای استعمارگر غربی معرفی می‌کند. کشورهایایی که با طرح این اندیشه سودای تسلط بر کشورهای اسلامی را داشتند. غربی‌ها زمانی که قدم به سرزمین‌های اسلامی نهادند، ایده جدایی دین از سیاست را همراه خود آوردند و تبلیغ گسترده‌ای کردند که دین از سیاست و اجتماع جداست، و بنابراین برنامه‌ای برای زندگی ندارد.

محمد قطب هم سکولاریسم را نوعی «تهاجم فکری و غربی» می‌داند که نتیجه تأثیر فرهنگ غرب و غلبه اروپا بر جهان به ویژه دنیای اسلام در دوره ضعف و عقب‌ماندگی آنها بود. سیدقطب نیز سکولاریسم را «گمراهی بزرگ و بیماری مهلکی» معرفی می‌کند که اولین بار در اروپا ظهور و پس از آن به وسیله استعمار به سایر نقاط جهان گسترش یافت. بلا و بیماری‌ای که گرفتاری‌هایش به دامان جوامع اسلامی نیز رسید. (۳۶) یوسف قرضاوی نیز در این زمینه می‌نویسد: «استعمار غرب که سال‌ها بر ممالک اسلامی تسلط داشته، توانسته است نهال اندیشه بیگانه و خبیث و خطرناک «جدایی دین از حکومت» را در اندیشه و روان

مسلمانان بنشانند» (۳۷) مودودی، توسعه و جهانی شدن تمدن غرب و مستعمره شدن کشورهای اسلامی توسط استعمارگران غربی در قرن هجدهم را مایه انحطاط، فساد، دوری و از خودبیگانگی مسلمانان از دین و میراث فکری و تمدنی آنها قلمداد می‌کند که در نهایت به تربیت و پاگیری نسلی سکولار و غرب‌زده در درون جوامع اسلامی انجامید. نسلی که معتقد بودند، اگر بر مبادی و مبانی اسلام عمل کنند به چیزی جز عقب‌ماندگی، خواری، ذلت و بدبختی نخواهند رسید و رمز پیشرفت نه تعالیم دینی بلکه ارزش‌ها و اصول تمدن غربی است. تمدنی که یکی از پایه‌ها و ارزش‌های اساسی‌اش سکولاریسم بود. (۳۸)

### ۳. بازگشت به اصول و مبانی

بنیادگرایی اسلامی همانند بنیادگرایی مذهبی به عقاید و ارزش‌های «بنیادین» و «اصولی» ایمان دارد و بر این ایده است که اصول و مبانی را باید کشف و براساس آن جامعه را بازسازی کرد. بنیادگرایی اسلامی به منظور رهایی جوامع اسلامی از عقب‌ماندگی و وضع ناگوار و دل‌آزار کنونی آنها از یک سو و فهم درست و کامل اسلام - اسلامی که شیوه‌ای برای زندگی و در پیوند با سیاست است - از سوی دیگر، خواهان بازگشت به اسلام و اصول راستین آن است. این بازگشت عموماً دو وجه دارد. در یک وجه، به منظور درک درست و حقیقی اسلام، باید به منابع معتبر دینی رجوع شود. این مبانی که در نزد اهل سنت، قرآن، سنت پیامبر و تجربه خلفای راشدین است، در مذهب شیعه شامل قرآن و سنت پیامبر و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) می‌شود. این بازگشت و رجعت به اصول و مبانی، ضرورتی گریزناپذیر است؛ چه بنیادگراها عقیده دارند که اسلام که هم‌اکنون در جوامع اسلامی رایج است، اسلام حقیقی نیست و با اسلام راستین زمان پیامبر (ص) فرسنگ‌ها فاصله دارد. این دورافتادگی و بریدگی با نگاهی اجمالی و سرسری به منابع دینی قابل لمس و فهم است. بنابراین فهم اسلام راستین با تکیه بر بازخوانی و بازتفسیر منابع آن یعنی قرآن و سنت، امکان‌پذیر است. چنانچه این رجعت و بازخوانی صورت پذیرد، امکان فهم و ترویج اسلام راستین به ویژه مبانی و قواعد آن وجود دارد. امام خمینی (ره) در دههٔ چهل شمسی بر این عقیده بود که اسلام در بین مردم، تحصیل‌کردگان و برخی علمای مذهبی «غریب» است و آنها درکی درست از آن ندارند. «برای

اینکه کمی معلوم شود، فرق میان اسلام و آنچه به عنوان اسلام معرفی می‌شود، تا چه حد است، شما را توجه می‌دهم به تفاوتی که میان قرآن و کتب حدیث با رساله‌های عملیه هست.» (۳۹) سیدقطب و ابوالاعلی مودودی نیز در نیمه اول قرن بیستم با ملاحظه وضع جوامع اسلامی و حکومت‌های حاکم بر آنها، معتقدند بودند که مسلمانان در شبکه پیچیده‌ای از سنت‌ها، عقاید، هنجارها، سازمان‌ها و نهادها گرفتار و در حال کنش هستند که فرسنگ‌ها با عقاید و هنجارهای اسلامی فاصله دارند. سیدقطب، وضع کنونی جوامع اسلامی را «جاهلی» خواند و ابوالاعلی مودودی، اسلام آنها را صوری و شکلی معرفی کرد. (۴۰) محمد قطب نیز به پیروی از سیدقطب، جوامع کنونی مسلمانان را جوامع «جاهلی» نامید، جوامعی که به جای پای‌بندی به قواعد و مقررات دینی و پذیرش حاکمیت خدا، به حاکمیت غیرالله تن داده‌اند. (۴۱) در نظر مصلحان دینی آنچه بیش از همه مایه انحراف و کج‌فهمی مسلمانان شده، این است که آنها درکی فراگیر، جامع و کامل از اسلام ندارند. اسلام برنامه‌ای برای زندگی و نظم کامل و مرتبط با هم است؛ اما آنها اسلام را در عبادت و انجام مناسک معنوی و فردی خلاصه کرده‌اند و از حضور دین در عرصه اجتماعی - سیاسی و اقتصادی آنها خبری نیست.

به نظر بنیادگرایان اسلامی، فهم اسلام حقیقی و اشاعه آن در بین توده مردم، وظیفه عمده روحانیون و علمای دینی است. آنها وظیفه دارند. مبانی و اصول دین اسلام را کشف و تبیین نمایند؛ شمولیت و جامعیت آن را دریابند؛ براساس آن مردم را به سوی اسلام دعوت و به آنان گوش‌زد نمایند که اسلام حقیقی این است. اسلام راستین، برنامه و نظامی برای زندگی است و نه مجموعه‌ای از عقاید و ارزش‌های جدا از آن. همچنین علمای دینی باید از مردم بخواهند تا خود و رفتار خویش را براساس آن میزان کنند و قواعد و تعالیم آن را در زندگی فردی و اجتماعی خود به کار گیرند. ابوالاعلی مودودی از این رسالت تحت عنوان «انقلاب و نهضت درونی اسلامی» (۴۲)، سیدقطب از آن به نام «گروه پیشتاز اسلامی» و بناً از آن با عنوان «قدرت عقیده و ایمان» (۴۳) یاد می‌کند. همه این راهبردها یک هدف دارند: ایجاد زمینه‌های فکری، روحی و درونی در افراد جامعه برای تشکیل حکومت اسلام.

وجه دیگر بازگشت به اسلام و مبانی دین ناظر بر بازسازی جامعه و مناسبات اجتماعی، سیاسی - اقتصادی، نظامی و فرهنگی آن براساس قوانین دین است که بسیاری از اسلام‌گراها از

آن تحت عنوان برقراری «حاکمیت الله»، در برابر «حاکمیت بشر و طاغوت» و در یک کلام استقرار «حکومت اسلامی» در مقابل حکومت غیراسلامی، یاد می‌کنند. از این منظر بنیادگرایی اسلامی معتقد است که علت عقب‌ماندگی و انحطاط امت‌های مسلمان نه پایبندی و نزدیکی مردم به تعالیم دین مبین اسلام؛ بلکه ثمره دوری و جدایی بین آن دو است. بنابراین اگر مسلمانان قواعد و قوانین اسلام را مبنای زندگی فردی و جمعی خود قرار دهند، نه فقط به پیشرفت مادی، صنعتی و علمی - همانگونه که امروزه غرب دست یافته است - خواهند رسید؛ بلکه به سعادت اخروی و آرامش روحی نیز نایل خواهند شد. سعادت و امنیت روحی که ایدئولوژی‌های کنونی بشر، به هیچ وجه قادر به تأمین آن نیستند.

بنیادگرایی اسلامی با اعتقاد به وجود ارزش‌ها، هنجارها و قوانین «بنیادین و اصولی» که فراتر از مکان و زمان اعتبار خود را از دست نخواهند داد، با هر نوع نسبی‌گرایی معرفتی و اخلاقی، ناهمخوانی دارد. (۴۴) نسبی‌گرایی بر آن است که، هیچ‌گونه معیار مطلق معرفت شناختی و ملاک پایدار اخلاقی و هنجاری وجود ندارد و همه‌چیز بر موقعیت‌های تاریخی، زمانی و مکانی مبتنی است. برخلاف این نگرش، بنیادگرایی اسلامی دارای عقاید زیر است:

**یک.** اسلام، به عنوان دینی جامع و کامل دارای قواعد و قوانینی ثابت و پایدار است که هیچ دگرگونی و تغییری را نمی‌پذیرند.

**دو.** این قواعد متعلق به ملت، نژاد، سرزمین، زمان و مکانی خاص نیستند؛ زیرا سرشت دین اسلام و قواعد آن متکی به فطرت و نیازهای آدمی است. فطرت و نیازهای آدمی ثابت هستند و این قواعد مبتنی بر این ماهیت و ذات می‌باشند؛ زیرا خدا با آگاهی از سرشت آدمی آنها را وضع کرده است.

**سه.** این احکام و قواعد، قابل فهم، درک و شناخت هستند؛ زیرا از یک سو، ساده، روشن و آشکار هستند و از سوی دیگر به وسیله تجربه پیامبر(ص) و سنت توشیح و تبیین شده‌اند.

#### ۴. برقراری حکومت اسلامی

بنیادگرایی اسلامی معتقد به استقرار و برپایی حکومت اسلامی است و وجود آن را ضرورتی عقلی و الزامی شرعی می‌داند. به لحاظ عقلی و منطقی، جوامع اسلامی نیز مانند

جوامع غیراسلامی نمی‌توانند بدون قدرت مرکزی و برتر زندگی کنند. عقل حکم می‌کند که جامعه دارای قانون، نظم و انضباط، برتر از جامعه بدون قانون و هرج و مرج طلب است. از منظر شرعی نیز برقراری حکومت اسلامی ضروری است؛ زیرا از یک سو حکومت و دولت جزئی از شریعت است و از سوی دیگر اجرا و عملی شدن برخی از احکام و قواعد الهی مستلزم برخورداری از حکومت است. گذری بر منابع دینی به ویژه سنت پیامبر(ص) نشان می‌دهد که برقراری دولت اسلامی، دغدغه عمده وی و یارانش بوده است. وجود احکام مالی، قواعد جزایی و کیفری، لزوم دفاع و حفظ استقلال، امر به معروف و نهی از منکر، دفاع از دارالاسلام، قضاوت، برقراری عدل و انصاف و گسترش دعوت اسلامی، همه نشان از آن دارد که تشکیل حکومت اسلامی، ضرورتی شرعی است. به نظر حسن بنا حکومت اسلامی رکنی از ارکان شریعت و بخشی از رسالت حضرت محمد(ص) است که خداوند آن را مقرر نموده و پیامبر اکرم(ص) پس از ابلاغ، آن را در صدر اسلام عملی کرده است. به نظر او برقراری حکومت اسلامی برای اجرای احکام و قوانین الهی در جامعه و به منظور تأمین آزادی، عزت و سربلندی مسلمانان واجب است. (۴۵)

ابوالاعلی مودودی و سید قطب، برقراری حکومت را به منظور پایان دادن به وضع جاهلی و استقرار حاکمیت الله، ضرورتی شرعی فرض می‌کنند. به نظر آن دو، تا زمانی که مسلمانان اقدام به استقرار حکومت اسلامی و برقراری حاکمیت خدا نکنند، از وضع ناگوار جاهلی و درد کنونی نجات نخواهند یافت. (۴۶)

حکومت اسلامی، گرچه به لحاظ ضرورت تشکیل همانند سایر اشکال حکومتی است؛ اما با حکومت‌های بشری و غیراسلامی کاملاً متفاوت است. این تفاوت‌ها به شرح ذیل هستند: (۴۷)

**یک.** یکی از ارکان و منابع مشروعیت حکومت اسلامی، دین است. از این منظر حکومت اسلامی مقید به مقررات و قواعد دینی است. فرمانروایان جامعه اسلامی، تا وقتی در چهارچوب قواعد دینی رفتار می‌کنند، قابل اطاعت هستند. زمانی که شریعت را نادیده انگارند، نه فقط پیروی از آنها ضروری نیست؛ بلکه طغیان بر آنها نیز واجب است.

**دو.** هر کس و هر شخصی نمی‌تواند فرمانروایی جامعه اسلامی را به دست گیرد. اولین شرط رهبری، اعتقاد به شریعت و قوانین آن است.

سه. وظیفه حکومت اسلامی در وهله نخست، اجرای احکام الهی و در وهله بعد گسترش اسلام و دعوت دینی در سرتاسر جهان است. از این منظر دولت اسلامی، برخلاف دولت‌های کنونی، وظیفه‌ای ارشادی دارد و صرفاً ناظری بی طرف برای حل اختلاف‌ها و حفظ تعادل گروه‌ها نیست.

چهار. حکومت اسلامی، حکومتی جهانی است. مرزهای حکومت دینی معطوف به شاخص‌هایی چون نژاد، رنگ پوست، زبان، سرزمین و غیره نیست؛ بلکه متکی به ایده و تفکر اسلامی است. از این لحاظ، مرزهای دارالاسلام محدودیت‌پذیر نیستند و هر جا که مسلمانی باشد، مرزهای حکومت اسلامی نیز همان جاست. بنابراین، بنیادگرایی اسلامی با ناسیونالیسم در شکل نژادپرستانه و ملت‌پرستی آن مخالف است.

پنج. دولت اسلامی در عرصه قانون‌گذاری، محدودیت دارد. قوه مقننه دولت اسلامی حق تشریح و وضع قانون را ندارد؛ زیرا این حق صرفاً متکی به اراده و خواست خداوند است. این قوه در دو عرصه می‌تواند فعالیت داشته باشد:

اول. وضع قوانینی که برای تسهیل امور روزمره مردم راهگشا باشند؛ البته در صورتی که منافی با شرع نباشند.

دوم. در مواردی که وحی سکوت کرده و در این موارد حکمی بیان ننموده است.

## ۵. عمل‌گرایی و پیکارجویی

بنیادگرایی اسلامی، عمل‌گراست و خصلتی پیکارجو دارد؛ زیرا برقراری حاکمیت الهی و پایان‌دادن به وضع غیراسلامی جوامع را مستلزم فعالیت، کوشش و تلاش فراوان فرض می‌کند. بدون کوشش و تلاش، امید به برقراری حکومت اسلامی و بازسازی جامعه براساس دین، خیالی واهی است؛ زیرا نظام فاسد و غیراسلامی حاکم به راحتی متقاعد نمی‌شود که از قدرت کناره‌گیری کرده و جای خود را به ایده‌های سالم اسلامی دهد.

به نظر بنیادگرایان اسلامی، تلاش برای استقرار وضع اسلامی وظیفه‌ای از سر تکلیف دینی است؛ زیرا خداوند در نهایت خواهان حاکمیت خود بر روی زمین است و این وظیفه بر عهده مؤمنان می‌باشد.

یوسف قرضاوی، اسلام‌گرای معاصر مصری نیز تلاش و کوشش همیشگی مسلمانان را برای استقرار زندگی سالم اسلامی واجب و ترکش را حرام دانسته و معتقد است اینکه اسلام به تذکر، اندرز و مؤعظه برای استقرار قواعد خود بسنده کرده است، با ماهیت و ساختار رسالت اسلامی همخوانی ندارد. ماهیت و ساختار رسالت اسلامی، بیش از هر چیز معطوف به عمل و تلاش برای استقرار شیوه زندگی اسلامی است. (۴۸)

مودودی نیز با بیان این نکته که اسلام نهضتی است که در پی برقراری و انتظام زندگی اجتماعی بر مبنای اصول و عقاید دینی است و همواره برای رسیدن به آن تکاپو می‌کند، خواهان ایجاد انقلاب آرام درونی متکی بر ایده‌ها و ارزش‌ها در افراد جامعه است. او در این خصوص می‌گوید:

«ایجاد و برقراری حکومت اسلامی، مستلزم اقدام و عمل است که به انرژی، دقت، صبر، تحمل رنج‌ها و تلاش‌های فراوانی نیاز دارد. بدون اقدام سیاسی و آمادگی برای رویارویی با نظام‌ها و شیوه‌های زندگی غیراسلامی، استقرار جامعه اسلامی دور از دست است.» (۴۹)

او در جایی دیگر طغیان بر حاکمان فاسد را تکلیفی شرعی می‌داند و عدم اطاعت از حاکمان فاسد را توصیه می‌کند. در نظر مودودی، جهاد در اسلام چیزی جز کوشش برای پایان دادن به حاکمیت طاغوت و غیرالله نیست. (۵۰) تا زمانی که وضع بشر، غیرالهی و غیراسلامی است، فرضیه جهاد به منظور استقرار وضع اسلامی، تکلیفی دینی بوده و شامل هر نوع اقدام و کوششی خواهد شد.

سیدقطب که از برقراری وضع اسلامی و پایان دادن به وضع جاهلی، از طریق مسالمت‌آمیز و قانونی به ویژه مؤعظه و اندرز ناامید شده بود، مبارزه مسلحانه را پیشنهاد کرد. در این راستا او خواهان تشکیل حزب و گروه پیشرو و مبارز مسلمانی شد که دو وظیفه عمده داشت: یکی دعوت مردم و مسلمانان به اسلام واقعی و راستین و دیگری مبارزه با حکام جاهلی و طاغوتی که به هیچ وجه نمی‌خواستند از قدرت کنارگیری کنند و به شریعت الهی و حکومت اسلامی گردن نهند. (۵۱)

پس نباید تعجب کنیم که بنیادگرایی اسلامی، بر لزوم و وجوب جهاد تأکید و تمرکز می‌کند. جهاد که در این معنا، دربرگیرنده طیف گسترده‌ای از کوشش‌ها، از جمله نشر کتاب و مجله، موعظه و اندرز، برگزاری کلاس‌های مذهبی، مجالس تفسیر، ارائه خدمات رفاهی، اقتصادی، اجتماعی و درمانی و حتی لزوم یادگیری فنون نظامی و فعالیت‌های چریکی است، مورد تأکید قرار می‌گیرد. بنیادگرایی اسلامی منازعه، کشمکش و جنگ میان وضع غیراسلامی و اسلامی و هواداران هر دو وضع را گریزناپذیر می‌داند. جنگی که در نهایت به نفع اسلام به پیروزی خواهد رسید.

### نتیجه‌گیری

در قرن بیستم، گرچه در حوزه اندیشه و عمل اسلامی، میان جنبش‌های اسلامی و مصلحان دینی، تنوع و گوناگونی زیاد وجود دارد؛ اما این جنبش‌ها، دغدغه‌ها، نگرانی‌ها، آرمان‌ها، اهداف و افکار مشترکی نیز داشتند که آنها را به هم پیوند می‌داد. چنین پیوند و اشتراکی ما را قادر می‌سازد تا آن را تحت عنوان «بنیادگرایی اسلامی» مفهوم‌سازی کنیم. بنیادگرایی اسلامی، - صرف‌نظر از بار منفی که برخی برای آن قائل می‌شوند - به مثابه یک ایدئولوژی روایت خاصی از خدا، طبیعت و انسان و بخصوص روابط آنها را با یکدیگر به دست می‌دهد. این تفسیر با روایت‌هایی که دنیای مدرن و ایدئولوژی‌های جدید چون لیبرالیسم، ناسیونالیسم، سوسیالیسم و غیره از این سه مقوله دارند، کاملاً متفاوت است.

بنیادگرایی اسلامی، تعبیری حداکثری و ایدئولوژیک از دین اسلام ارائه می‌دهد و آن را شیوه‌ای برتر برای زندگی فردی و اجتماعی بشر قلمداد می‌کند. از این منظر، بنیادگراها، گذشته از آنکه بر پیوند میان دین و سیاست اصرار می‌ورزند و خواهان برقراری حکومت اسلامی هستند، با سکولاریسم، لیبرالیسم، ناسیونالیسم و سوسیالیسم نیز سرناسازگاری دارند. به نظر آنها چنین مکاتب فکری که ره‌آورد تمدن غرب برای مسلمانان است، در انحطاط و عقب‌ماندگی آنها نقش اساسی ایفا کرده‌اند.

بنیادگرایی اسلامی، در رابطه با وضع جوامع اسلامی، چگونگی پیشرفت و برون‌رفت آنها از عقب‌ماندگی نیز روایت و راه حل خاصی دارد. ایدئولوژی مزبور، انحطاط و ضعف کنونی دنیای اسلامی را نتیجه دوری مسلمانان از تعالیم راستین و واقعی اسلامی می‌داند. بر این مبنا گفته می‌شود، اگر مسلمانان بار دیگر به تعالیم اسلامی بازگردند، آن را فراگیرند، در زندگی خود به کار برند و بر پایه آن امور فردی و جمعی خود را تدبیر کنند، به پیشرفت، ترقی، عزت و سعادت خواهند رسید. پس راه حل واقعی برون‌رفت از مشکلات کنونی، نه بریدگی از تعالیم و میراث اسلامی و نه تلقید و پیروی از تمدن غرب، بلکه بازگشت به اسلام می‌باشد. بر این اساس، دین اسلام خود شیوه‌ای برتر و کامل برای زندگی کردن است، و نیازی به تقلید و پیروی از سایر شیوه‌ها نیست.

با این همه بنیادگرایی اسلامی گذار از وضع نامطلوب غیردینی به وضع مطلوب اسلامی را مستلزم فعالیت و کوشش مسلمانان راستین می‌داند و برای نیل به آن اغلب برنامه و طرح ارائه می‌دهد. این برنامه، گذشته از آنکه چگونگی نیل به اهداف را تبیین می‌کند، در بسیج و سازماندهی منابع نیز واجد نقش است. از این زاویه، بنیادگرایی اراده‌ای معطوف به عمل دارد و صرفاً خود را محدود به عرصه نظریه‌پردازی نمی‌کند. بنیادگرایی اسلامی معتقد است که گذار به وضع آرمانی همواره مستلزم داشتن برنامه و عمل است؛ زیرا بدون کوشش، فعالیت و داشتن راهبرد، وضع نامطلوب دگرگون نمی‌شود و وضع مطلوب استقرار نمی‌یابد.

## یادداشت‌ها

۱. هی‌وود، اندرو، درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹، ص. ۴۹۵
۲. الموصلی، احمد، موسوعه الحركات الاسلاميه فی الوطن العربی و ایران و ترکیه، بیروت، الطبعة الاولى، ۲۰۰۴م، ص. ۱۵۹
۳. ر.ک: برگر، پیتر، ال، دورنمای جهانی موج نوین سکولارزدایی، ترجمه افشارامیری، فصلنامه راهبرد، ۱۳۸۰، شماره بیست، ص. ۲۸۸
۴. الموصلی، احمد، پیشین، ص ۱۵۹-۱۶۰
۵. برگر، پیتر، ال، پیشین، ص. ۲۹۲
۶. هی‌وود، اندرو، پیشین، ص. ۴۹۸
۷. وایت، برایان، مایکل اسمیت و ریچارد لیتل، مسائل سیاست جهان، ترجمه محمدکمال سروریان، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۹
۸. سیک، تیموتی، اسلام و دموکراسی دینی، سیاست و قدرت در خاورمیانه، ترجمه شعبان‌علی بهرامپور و حسن صموثی، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹، ص. ۴۱
۹. همانجا، ص. ۴۲
۱۰. ر.ک. هانتینگتون، ساموئل، نظریه برخورد تمدن‌ها، ترجمه مجتبی امیری، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴
۱۱. ر.ک. «دو غرب»، گفتگوی ساموئل هانتینگتون و آنتونی گیدنز، ترجمه مجتبی امیری وحید، فصلنامه سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۰۰-۱۹۹، صص ۴۵-۴۲
۱۲. ر.ک: احمد، اکبر، پست مدرنیسم و اسلام، تهران، نشر ثالث و مرکز بین‌المللی گفت و گوی تمدن‌ها، ۱۳۸۰، ص ۴۴-۴۲. حسین، جف دین، جهانی‌شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم، ترجمه داوود کیانی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱، صص ۱۴۳-۱۴۱
۱۳. هی‌وود، اندرو، پیشین، صص ۵۰۱-۵۰۰
۱۴. الموصلی، احمد، پیشین، ص. ۱۵۹
۱۵. برگر، پیتر، ال، پیشین، ص. ۲۹۸

۱۶. قرضاوی، یوسف، *آینده بیداری اسلام و مفهوم بنیادگرایی*، ترجمه موسی تیموری قلعه‌نوعی، بیجا، ۱۳۸۱، صص ۱۷-۲۰
۱۷. غنوشی، راشد، *حرکت امام خمینی و تجدید حیات اسلام*، ترجمه هادی خسروشاهی، تهران، اطلاعات، چ دوم، ۱۳۷۷، ص ۴۲.
۱۸. *مجموعه رسائل الامام الشهيد حسن البنا*، قاهره، دارالتوازیع والنشر الاسلامیه، ۱۴۱۲، هـ. ق/ ۱۹۹۲م، رساله المؤتمر الخامس ص ۱۲۲.
۱۹. مودودی، ابوالاعلی، *دین حق*، منصوره، دارالعروبه للدعوة الاسلامیه، بیتا، ص ۶ و المودودی، ابوالاعلی، *الدین القیم*، بیجا: دارالفکر، بیتا، صص ۳۴-۳۸
۲۰. *مجموعه رسائل... پیشین*، صص ۱۱۸-۱۱۹
۲۱. قطب، سید، *آینده در قلمره اسلام*، ترجمه علی خامنه‌ای، تهران، دفتر نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۹، ص ۳۸.
۲۲. قرضاوی، یوسف، *فقه سیاسی*، ترجمه عبدالعزیز سلیمی، تهران، نشر احسان، چاپ دوم، ۱۳۸۱، ص ۴۳.
۲۳. ر.ک. مودودی، ابوالاعلی، *نظام سیاسی اسلام*، ترجمه علی رفیعی، قم، انتشارات دارالعلم، ۱۳۵۹، صص ۵۰-۵۶ و قطب، سید، *نشانه‌های راه*، ترجمه محمود محمدی، تهران، احسان ۱۳۷۸، صص ۱۳۵-۱۳۴ و صص ۲۱۳-۲۰۹
۲۴. ر.ک. المودودی، ابوالاعلی، *تدوین الدستور الاسلامی*، تعریب: محمد عاصم الحداد، بی‌جا، دارالفکر، بی‌تا، صص ۲۵۷-۲۵۲
۲۵. ر.ک. *نشانه‌های راه*، پیشین، ص ۶۰.
۲۶. *آینده در قلمروه اسلام*، پیشین، صص ۳۳-۳۲
۲۷. *دین حق*، پیشین، صص ۳۶-۳۷
۲۸. مودودی، ابوالاعلی، *اسلام و جاهلیت*، ترجمه غلامرضا سعیدی، تهران، فردوسی، ۱۳۳۳، ش، صص ۱۶-۱۵
۲۹. *مجموعه رسائل*، پیشین، رساله فی موتر طلبه الاخوان المسلمین، ص ۱۵۹.
۳۰. *فقه سیاسی*، پیشین، ص ۱۵۳.
۳۱. *درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی*، پیشین، ص ۵۱۱.
۳۲. *دین حق*، پیشین، صص ۳۸-۳۶.
۳۳. *آینده در قلمرو اسلام*، پیشین، صص ۷۲-۴۳.
۳۴. *مجموعه رسائل*، رساله *بین‌الامس و الیوم*، پیشین، ص ۱۰۴
۳۵. همانجا، رساله *الشباب*، ص ۱۷۵.
۳۶. *آینده در قلمرو اسلام*، پیشین، صص ۴۵-۴۴.
۳۷. *فقه سیاسی*، پیشین ص ۲۳.

۳۸. مودودی، ابوالاعلی، *اسلام در دنیای امروز*، ترجمه احمد فرزانه، قم، شفق، بی تا، صص ۵۰ - ۴۵.
۳۹. خمینی، روح الله، *ولایت فقیه*، قم، انتشارات آزادی، بی تا، ص ۷.
۴۰. *نشانه‌های راه*، پیشین، صص ۱۶۰ - ۱۳۹ و مودودی ابوالاعلی، *اسلام و تمدن غرب*، ترجمه ابراهیم امینی، تهران، کانون انتشار، چاپ سوم، ۲۵۳۶.
۴۱. قطب، محمد، *سکولارها چه می‌گویند*، پیشین، ص ۲۵.
۴۲. ر.ک: مودودی، ابوالاعلی، *برنامه انقلاب اسلامی*، ترجمه غلامرضا سعید، بی جا، بی تا، ۱۳۵۴، صص ۱۹ - ۱۸ و ۷۱، ۶۸ و مودودی، ابوالاعلی، *پایه‌های اخلاقی برای جنبش اسلامی*، ترجمه غلامرضا سعید، اصفهان، خرد، ۱۳۴۸، صص ۵۲ - ۴۸ و ۱۸ - ۹.
۴۳. *نشانه‌های راه*، پیشین، ص ۶۰.
۴۴. *مجموعه رسائل*، پیشین، ص ۱۳۵.
۴۵. *دائرة المعارف دموکراسی*، زیر نظر سیمور، مارتین لیپست، تهران، وزارت امور خارجه، چاپ دوم ۱۳۸۳، جلد دوم، ص ۴۰۱.
۴۶. *مجموعه رسائل*، رساله بین الامس و الیوم، پیشین، ص ۱۱۰ - ۱۰۷.
۴۷. مودودی، ابوالاعلی، *اسلام و جاهلیت*، پیشین، ص ۹ و مودودی، ابوالاعلی، *برنامه انقلاب اسلامی*، پیشین، صص ۳۱ - ۳۰.
۴۸. ر.ک: همان، صص ۵۴ - ۴۵، *نظام سیاسی اسلام*، پیشین، صص ۸۳ - ۸۲، مودودی، ابوالاعلی، *خلافت و ملوکیت*، ترجمه خلیل احمد حامدی، تهران، بیان - پاوه، ۱۴۰۵ هـ.ق، صص ۵۵ - ۵۲.
۴۹. *برنامه انقلاب اسلامی*، پیشین، صص ۱۹ - ۱۸.
۵۰. مودودی، ابوالاعلی، *خطبه‌های نماز جمعه*، ترجمه آفتاب اصغر، تهران، احسان، چ دوم، ۱۳۷۷، صص ۳۰۵ - ۲۹۸.
۵۱. *نشانه‌های راه*، پیشین، ص ۶۰.

# اسلام سیاسی و جهانی شدن

دکتر غلامرضا بهروز لک

عضو هیأت علمی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)

تاریخ ارائه: ۱۳۸۴/۹/۸

تاریخ تأیید: ۱۳۸۴/۱۱/۵

## چکیده

مقاله حاضر با بررسی پدیده جهانی شدن و تلاش برای توضیح این پدیده به برآورد چالش‌ها و فرصت‌هایی می‌پردازد که اسلام سیاسی در شرایط جدید با آن مواجه است. نویسنده رهیافت مناسب برای این بررسی را رهیافت مطالعات تحلیلی گفتمانی می‌داند و بر این اساس به جای تلقی جهانی شدن به مثابه گفتمان واحد، معتقد است که تصویر جهانی شدن به منزله وضعیت جدید منازعه گفتمانی، توان توضیح‌دهندگی بیشتری دارد. از این منظر آنچه جهانی می‌شود نزاع گفتمان‌هاست و از این‌رو گفتمان‌ها درصدد معنابخشی به جهانی شدن و تقریر آن بر حسب مفصل‌بندی خود می‌باشند تا به گفتمانی مسلط تبدیل شوند. در این میان اسلام سیاسی نیز می‌تواند به مثابه گفتمانی قلمداد شود که دال محوری و مرکزی آن احیای هویت اسلامی در عرصه عمل سیاسی است. در این صورت در فضای جهانی شدن، اسلام سیاسی می‌تواند با فراخوانی به هویت مبتنی بر محوریت اسلام به عنوان دال برتر و کلمه نهایی در برابر هویت‌های دیگر همچون مدرنیسم غربی عمل نماید. در واقع مدرنیسم به دلیل تمرکز بر زندگی مادی - دنیوی و کم‌رنگ ساختن ابعاد معنوی حیات بشری دچار بحران معنا شده و در معرض خطر از دست دادن سیطره گفتمانی است.

**کلیدواژه‌ها:** اسلام سیاسی، جهانی شدن، نزاع گفتمانی، افول مدرنیسم، هویت اسلامی

فصلنامه مطالعات راهبردی • سال نهم • شماره اول • بهار ۱۳۸۵ • شماره مسلسل ۳۱

## مقدمه

«اسلام سیاسی» از پدیده‌های مهم در عرصه نظر و عمل سیاسی مسلمانان در دو سده گذشته بوده است. رویارویی اسلام سیاسی با مدرنیسم غربی در عرصه سیاست جهانی و به ویژه مقابله‌جویی حامیان آن با آموزه‌های مدرنیسم غربی، سبب اهمیت این پدیده در عرصه جهانی شده است. پایان‌یافتن جنگ سرد و فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی که جهان سرمایه‌داری لیبرال غربی آن را رقیب و خطری جدی برای خود می‌پنداشت، از یک سو و بروز چالش‌ها و انتقاداتی از درون دنیای غرب در برابر مبانی مدرنیسم غربی از سوی دیگر و نیز فعال‌شدن جریان‌ات اسلام‌گرا در کشورهای اسلامی، سبب شده است تا جهان غرب به ظرفیت‌ها و توانایی‌های اسلام در عرصه سیاسی توجه بیشتری نموده و گاه به جای خطر سرخ از خطر سبز اسلام سخن بگوید. پدیده اسلام سیاسی، در چند دهه اخیر و به ویژه پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران، ظهور انتفاضه مردم فلسطین و در نهایت ظهور جریان‌ات اعتراضی خشونت‌آمیز اسلامی همانند جنبش طالبان و القاعده و تحولات یازدهم سپتامبر ۲۰۰۱، اهمیت فزاینده‌ای یافته است.

در برابر دو چالش اساسی انحطاط درونی تمدن اسلامی و تهاجم همه‌جانبه مدرنیسم غربی به جهان اسلام در دو سده گذشته (۱)، اسلام‌گرایان برخلاف غرب‌گرایان و باستان‌گرایان راه‌حل خروج جوامع اسلامی از بحران موجود را نه در پیروی از غرب مدرن یا بازگشت به عصر باستانی قبل از اسلام، بلکه در احیاء و بازگشت به سنت و گذشته اسلامی می‌دانستند. از این‌رو، در بازسازی و احیای جامعه اسلامی، اسلام‌گرایی در برابر مدرنیسم غربی شکل گرفته و عمدتاً واکنشی به جریان‌ات غرب‌گرا در درون جوامع اسلامی بوده است. این رویارویی در دو دهه گذشته به اوج خود رسیده است. در این دوران، مدرنیسم غربی به عنوان غیر<sup>۱</sup> و به مثابه عامل برانگیزنده اسلام‌گرایی عمل نموده و در نتیجه آنان در برابر مدرنیسم غربی و دولت‌های شبه‌مدرن داخلی در جهان اسلام خواهان احیای دولت اسلامی بودند. نزاع اصلی اسلام‌گرایان در این دوره عمدتاً با دولت‌های وابسته شبه‌مدرن در درون مرزهای ملی بوده است. با تصلب

بیشتر دولت‌های شبه‌مدرن غرب‌گرا در جوامع اسلامی، اسلام‌گرایان نیز متصلاً تر گشته و با شدت بیشتری در عرصه سیاسی حضور پیدا می‌کردند. تقابل اسلام سیاسی با مدرنیسم غربی تا کنون نیز به صور مختلفی تداوم یافته است. در عین حال تحولات چند دهه اخیر در عرصه جهانی، وضعیت جدیدی را پیش‌روی اسلام سیاسی قرار داده است. ظهور بحران‌های نظری در مدرنیسم غربی به دلیل نقدهای درونی خود متفکران غرب بر آموزه‌های مدرنیسم و متعاقب آن ظهور پدیده پسامدرنیسم و نیز جهانی‌شدن، دو عاملی هستند که شرایط جدیدی را در عرصه جهانی ایجاد کرده‌اند.

مسئله‌ای<sup>۱</sup> که این مقاله در صدد بررسی آن است، پرسش از ماهیت شرایط جدید و چالش‌ها و فرصت‌های آن برای اسلام سیاسی می‌باشد. آیا جهانی‌شدن، محتوا و گفتمان جدیدی است یا صرفاً وضعیت و شرایط جدیدی را برای نزاع و رویارویی مکاتب و گفتمان‌های مختلف فراهم می‌آورد؟ آیا جهانی‌شدن تداوم‌بخش شرایط گذشته تقابل اسلام سیاسی با مدرنیسم غربی است یا شرایطی متفاوت از سده بیستم را در برابر اسلام‌گرایی قرار داده است؟ چالش‌ها و فرصت‌های موجود برای اسلام سیاسی در وضعیت جدید چیست؟ آیا شرایط جدید، زمینه‌های مساعدتری را برای اسلام‌گرایی فراهم می‌سازد؟

در بررسی مسئله فوق، رهیافت نوشتار حاضر بهره‌گیری از مطالعات تحلیل گفتمانی<sup>۲</sup> خواهد بود. برای این منظور، ضمن نقد و بررسی ادبیات موجود در باب تحلیل گفتمانی جهانی‌شدن، نشان خواهیم داد که بررسی جهانی‌شدن به مثابه وضعیت نزاع گفتمانی، بهتر می‌تواند شرایط جدید را توضیح دهد. از منظر نوشتار حاضر، جهانی‌شدن وضعیت جدیدی برای رویارویی و نزاع گفتمان‌ها و جریان‌های سیاسی - فکری فرض می‌شود که به همراه خود فرصت‌ها و چالش‌هایی را برای آنها فراهم می‌آورد.

#### 1. Problem

۲. البته از دیدگاه نوشتار حاضر تحلیل‌های گفتمانی به دلیل ابتناء بر نسبی‌گرایی یا آنچه سازنده‌گرایی اجتماعی و ضد‌مبنای‌گرو می‌شود، قابل نقد است و لازم است در فرصتی مناسب به قابلیت‌های تحلیل گفتمانی در حوزه مطالعات اندیشه سیاسی اسلام پرداخته شود. بر این اساس نوشتار حاضر صرفاً از تحلیل گفتمانی به عنوان روش بهره گرفته و بحث از مبانی نظری تحلیل‌های گفتمانی را به فرصتی دیگر می‌گذارد.

نگرش مقاله حاضر به «اسلام سیاسی» نیز به مثابه گفتمانی است که هر چند در درون خود متنوع است، اما در کل دالّ محوری و مرکزی آن، احیای هویت اسلامی در عرصه عمل سیاسی است. از این حیث «اسلام‌گرایان کسانی هستند که برای تفکر درباره سرنوشت سیاسی خویش از تعبیر اسلامی استفاده می‌کنند و آینده سیاسی خود را در اسلام می‌بینند» (۲).

### الف. اسلام سیاسی چیست؟

اسلام سیاسی چیست و چگونه می‌توان آن را تبیین کرد؟ به بیان دیگر چه چیزی در تعامل با جهانی‌شدن قرار می‌گیرد؟ آیا پدیده‌ای واحد است یا صرفاً نامی است برای طیف متنوعی از گرایش‌ها و جریان‌ها؟ در اینجا دو مسأله اساسی مطرح است: نخست توضیح مفهومی اسلام سیاسی و دیگری تبیین نظری چگونگی شکل‌گیری آن.

اسلام سیاسی نامی<sup>۱</sup> است که در میان نام‌ها و عناوین دیگر برای جریان سیاسی فکری اسلامی به کار رفته است. واژه‌هایی چون بنیادگرایی اسلامی، بیداری اسلامی، رادیکالیسم اسلامی و اسلام‌گرایی و عناوینی از این دست، واژگانی هستند که کاربرد زیادی دارند. محققان جنبش‌های اسلامی از تعبیر مختلفی در بیان این پدیده استفاده کرده‌اند. مفاهیمی چون بنیادگرایی و رادیکالیسم نمی‌توانند به خوبی بیانگر کلیت ماهیت حرکت اسلامی معاصر باشند. بنیادگرایی دینی منشأیی غربی - مسیحی دارد که ریشه در حرکت اعتراضی مسیحیان پروتستان انجیلی در اوایل قرن بیستم میلادی در آمریکا داشته (۳) و از این حیث با گرایش‌های اسلامی معاصر متفاوت است. (۴) رادیکالیسم اسلامی نیز ضمن آنکه هنوز از ذهنیت غربی به طرفداران دخالت ارزش‌های دینی در عرصه سیاسی نگاه می‌کند، به لحاظ ابهام در کاربرد وصفی واژه نیز در توصیف اندیشه یا عمل سیاسی نامناسب می‌باشد. رادیکالیسم عمدتاً صفتی است که برای توصیف کنش سیاسی و در مواردی نیز به عنوان صفت اندیشه و تفکر به کار می‌رود. از این منظر، برای هر تفکری می‌توان در عمل گرایش معتدل و رادیکال را بر اساس چگونگی کنش سیاسی طرفداران آن اندیشه مطرح نمود. بنابراین واژگانی چون اسلام‌گرایی و اسلام سیاسی بر بنیادگرایی و رادیکالیسم ترجیح دارند.

1. Signifier

مسأله نظری مهم در اینجا آن است که آیا اسلام سیاسی می‌تواند به عنوان دالّ کلی حاکی از تمامی گرایش‌های اسلامی باشد؟ آیا می‌توان در این خصوص از رویارویی پدیده‌ای تحت عنوان اسلام سیاسی با جهانی‌شدن سخن گفت؟ این مسأله بدان جهت مطرح است که برخی وحدت درونی جریان اسلام سیاسی را به دلیل بروز اختلافات فراوان در درون جریان‌های اسلام‌گرا زیر سؤال برده‌اند. (۵) از این نظر اسلام‌گرایی جریان یک‌دست و یکپارچه‌ای نیست و به دلیل وجود جریان‌های مختلف و گاه متعارض در درون آن، امکان جمع‌کردن تمامی این جریان‌ها تحت یک مفهوم وجود ندارد. در صورتی که مفهومی چون اسلام‌گرایی برای بیان این مجموعه به کار گرفته شود، چنین کاربردی مجازی بوده و صرفاً از طریق فرایند غیرت‌سازی غرب برای جریان‌های اسلام‌گراست که امکان جمع‌نمودن آنها تحت واژه اسلام‌گرایی فراهم می‌شود. از این رو این امر همانند شرق‌شناسی قوی<sup>۱</sup> است که بر اساس آن غرب مدرن برای بیان هویت خود دست به غیرت‌سازی زده و شرق را به عنوان مرز سلبی هویت خود قرار می‌دهد. از این منظر، در مورد اسلام‌گرایی نوعی شرق‌شناسی وارونه یا غرب‌شناسی قوی صورت می‌گیرد. «شرق‌شناسان وارونه با تلقی اسلام به مثابه هویت اسمی، اهمیت آن را کم‌رنگ جلوه داده‌اند. برای آنان اسلام چیزی بیشتر از برجسب نیست و فی‌نفسه اهمیتی ندارد. هرگونه اهمیت آن ناشی از معانی و مضامینی است که به آن برجسب الحاق می‌شود.» (۶)

در برابر این نگرش، می‌توان با تمسک به مفاهیم گفتمانی، از اسلام سیاسی به عنوان کل ایجابی سخن گفت. در دوران معاصر با پدیده مشخصی در جهان اسلام روبرو هستیم که تأثیرات و ویژگی‌های خاصی دارد و عامل وحدت‌بخش و قرابت بین اسلام‌گرایان است. از این رو، می‌بایست در جستجوی مفاهیم و ایده‌هایی بود که چنین وحدتی را ایجاد می‌کنند. در تحلیل گفتمانی چنین وحدتی را می‌بایست در دال‌های مرکزی/ برتر جستجو نمود که در مفصل‌بندی گفتمانی، دیگر عناصر را کنار هم نگه می‌دارد. دالّ مرکزی، نقطه کلیدی و هویت‌بخش در هر گفتمان است که نشانه‌های دیگر در سایه آن نظم پیدا می‌کنند و با هم مفصل‌بندی می‌شوند. (۷) از این منظر «اسلام سیاسی گفتمانی است که هویت اسلامی را در

کانون عمل سیاسی قرار می‌دهد. به عبارت دیگر در گفتمان اسلام سیاسی، اسلام به دال برتر تبدیل می‌شود» (۸) در مفصل‌بندی گفتمان اسلام سیاسی، دین صرفاً اعتقاد نیست؛ بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه‌های حیات آدمی را در برمی‌گیرد. چنین نگرشی در تمامی گرایش‌های درونی گفتمان اسلام سیاسی مشترک است و از این رو می‌توانیم تمامی آنها را در درون گفتمان اسلام سیاسی قرار دهیم و در تحلیل خود از اسلام سیاسی به مثابه کلیت واحد سخن بگوییم. چنین نگرش وحدت‌بخشی به جریان‌های اسلام‌گرا را نمی‌توان در چارچوب‌های تحلیلی دیگر جستجو کرد. در تحلیل‌های دیگر همانند دیدگاه‌های الیویه رواد، هشام شرابی و دیگران، چنانکه بدان‌ها اشاره خواهیم کرد، با اسلام‌گرایی‌های متفاوتی مواجه هستیم و امکان نگاه جامع به اسلام‌گرایی به مثابه امر واحد وجود ندارد.

### ب. اسلام سیاسی و شرایط ظهور: چالش مدرنیسم غربی

بررسی تداوم، تقویت یا افول و زوال اسلام سیاسی در مواجهه با پدیده جهانی شدن معطوف به بررسی و تحلیل علل ظهور اسلام سیاسی است. چگونگی ظهور اسلام سیاسی در دو سده گذشته یکی از مباحث نظری مهم در بررسی جریان‌های اسلامی معاصر می‌باشد. اسلام سیاسی پدیده‌ای است که عمدتاً در رویارویی با بحران‌های جامعه اسلامی معاصر شکل گرفته است. «هرایر دکم‌جیان» در تحلیل خود از ظهور جنبش‌های اسلامی معاصر تلاش نموده تا بر اساس الگوی دوری و بازگشت‌پذیر خود از جنبش‌های اسلامی معاصر، علت ظهور ادواری آنها را در مواجهه با بحران‌های پیش‌روی جامعه اسلامی معرفی نماید (۹) او با استناد به رابطه دیالکتیک برگرفته از ابن‌خلدون، تقابل جامعه اسلامی را با تحولات پیش‌روی خود در نه عرصه مختلف بررسی نموده است.

در تحلیل او مهم‌ترین نمود محیط بحران جنبش‌های اسلامی معاصر، بحران‌های هویت، مشروعیت و فرهنگ است. سرمنشأ این بحران‌ها رویارویی جامعه اسلامی با مدرنیسم می‌باشد. در الگوی دکم‌جیان، جنبش اسلامی معاصر واکنشی به این بحران‌هاست. از نظر وی «اسلام به طور موفقیت‌آمیزی در برابر منزوی شدن و در خود فرورفتن که در غرب بر مسیحیت تحمیل

شد، مقاومت کرده و همین مقاومت علت اصلی کشاکش مداوم میان دین و دولت در جهان اسلام بوده است.» (۱۰)

هرچند دکمجیان صرفاً بر ویژگی‌های محیط بحران توجه نموده، اما هرگز در صدد تحلیل چگونگی تعامل آن با مدرنیسم غربی بر نمی‌آید. آیا جنبش‌های اسلامی در مواجهه با مدرنیسم قادر به بازسازی هویت اسلامی بوده‌اند یا نه؟ و آیا جنبش‌های اسلامی امری پایدار تلقی می‌شوند یا نه؟ اینها پرسش‌هایی هستند که در بحث دکمجیان پاسخ مناسبی نمی‌یابند. تمامی اهتمام او آن است که صرفاً رابطه جنبش اسلامی را با محیط بحران خود نشان دهد.

در بحثی متفاوت، الیویه روآ (۱۱) سعی نموده تجربه اسلام سیاسی و چگونگی ظهور و شکست آن را بررسی نماید. او از منظر نوسازی به ظهور اسلام سیاسی می‌پردازد. روآ نسبت به دکمجیان، همدلی کمتری با اسلام سیاسی دارد و آن را امری گذرا و مقطعی می‌داند. او اسلام‌گرایی را به گونه‌های مختلف عالمان سنتی یا بنیادگرایان، اسلام سیاسی و بنیادگرایان جدید (۱۲) تقسیم نموده و با تمرکز بر گونه فعال و مبارز آن که او به اسلام سیاسی تعبیر می‌کند، ظهور اسلام‌گرایان را در تحلیل «جامعه‌شناختی جامعه اسلامی» محصول بحران اقتصادی - اجتماعی دولت‌های خاورمیانه می‌داند که از ازدیاد نفوس، سرازیر شدن جمعیت روستایی به شهرها و عواملی دیگر ناشی شده است. (۱۳) در چنین فضایی، تحصیلکردگان جامعه که خود خاستگاه اجتماعی اسلام‌گرایان می‌باشند، از دسترسی به شأن اجتماعی مناسب محروم و دچار بحران و احساس بی‌اهمیتی و بی‌ارزشی می‌شوند. این گروه در واکنش به بحران محیط خود، «از اسلحه ایدئولوژی استفاده می‌کنند و خلأ موجود را با ایدئولوژی‌زدگی پر کرده و با ایدئولوژیک ساختن شرایط خود خواب انقلاب و دولت قوی مرکزی می‌بینند.» از دیدگاه روآ، گرایشات سوسیالیستی در جامعه و با شکست آن، گرایش تحصیل‌کردگان به ایدئولوژی اسلامی از چنین منطقی نشأت می‌گیرد. در عین حال از نظر وی مهم آن است که جریان‌های اسلام سیاسی نمی‌توانند بدیل مناسبی برای تجدد از شریعت اسلامی ارائه نمایند و در نتیجه محتوم به شکست می‌گردند. (۱۴) نتیجه‌گیری روآ آن است که اسلام‌گرایی ناخواسته «جامعه را به سوی غیرمذهبی شدن و سکولاریسم می‌کشاند، زیرا راهی که اسلام‌گرایی در پیش می‌گیرد سرانجام به سیاست مطلق [یا عرفی] می‌انجامد.» (۱۵) چنانکه از توضیح اجمالی کار

روا به دست می‌آید، پیش فرض او فرآیند تحول جوامع به سوی نوسازی غربی است که بر مبنای آن، بحران اقتصادی - سیاسی دوران گذار منجر به ظهور جریان‌های اعتراضی مثل اسلام سیاسی شده و سرانجام آنها نیز شکست محتمل است.

کار هشام شرابی (۱۶) را نیز می‌توان گونه‌ای از مطالعات جامعه‌شناختی اسلام‌گرایی دانست. شرابی سعی نموده با الهام از جامعه‌شناسی وبری در گونه‌شناسی جوامع سنتی، از الگوی جامعه پدرسالار<sup>۱</sup> در تحلیل وضعیت جوامع اسلامی عرب بهره گیرد. هرچند تمرکز اصلی مطالعاتی وی کلیت وضعیت سیاسی - اجتماعی جهان عرب معاصر می‌باشد، اما در نهایت نقش سیاسی - اجتماعی بنیادگرایی اسلامی را نیز در این جامعه بررسی کرده است. البته در مطالعه وی صرفاً بنیادگرایی در قالب جدید ائتلاف‌یافته با خرده‌بورژوازی، برجسته شده است. از نظر او، این نوع بنیادگرایی با خرده‌بورژوازی سرخورده و از خود بیگانه‌شده، پیوند یافته و در نهایت با کنارزدن بنیادگرایی سنت‌گرا و اصلاح‌طلبی اسلامی، در شرایط بحران هویت دوران انتقال به وضعیت مدرن، دموکراسی سکولار و سکولاریسم آزادی‌بخش (۱۷) در جهان عرب غلبه یافته است.

نتیجه‌ای که شرابی در این کتاب می‌گیرد، شیوه تجدید حیات رادیکال دموکراتیک انتقادی و چالش‌گر با تقدم گروه انقلابی جنبش زنان است. (۱۸) چنانکه از این نتیجه‌گیری برمی‌آید، شرابی نیز همانند روا از منظر مدرنیسم غربی به جریان اسلام‌گرایی معاصر می‌نگرد و معتقد است اسلام‌گرایی در جهان عرب با گذر از مرحله انتقالی به وضع مدرن جایگاه خود را از دست خواهد داد و نظام دموکراسی سکولار جای آن را خواهد گرفت. نکته عمده جامعه‌شناختی در تحلیل شرابی، ظهور و غلبه بنیادگرایی پدرسالار اسلامی در شرایط سیاسی - اجتماعی انتقال به وضع مدرن می‌باشد که با سرخوردگی خرده بورژوازی و پناه‌گرفتن آن در پشت شعارهای بنیادگرایی اسلامی شکل گرفته است.

در رهیافتی متفاوت از نظریه‌های کنش جمعی رایج در غرب تا دهه ۱۹۷۰، برخی از منظر جنبش‌های جدید اجتماعی نیز به تحلیل چگونگی ظهور جنبش‌های اسلامی پرداخته‌اند. البته در کاربرد نظریه جنبش‌های جدید اجتماعی در تحلیل جنبش‌های اسلامی معاصر می‌بایست به

ناهمگونی بین آنها نیز توجه نمود. (۱۹) نمونه کاربرد چنین رهیافتی را در کاستلز می‌توان یافت. او در قالب نظریه جنبش‌های جدید اجتماعی آلن تورن (۲۰) دیدگاه خود را مطرح کرده است. آلن تورن در تحلیل جنبش اجتماعی بر سه اصل تأکید می‌کند که به ترتیب عبارتند از: هویت نهضت؛ دشمن نهضت؛ چشم‌انداز یا مدل اجتماعی و هدف نهضت.

کاستلز نیز تلاش می‌کند تا ظهور جریان‌های اعتراضی را در جامعه شبکه‌ای یا جهانی شده بر اساس تقابل هویت‌ها تعریف نماید. از این‌رو، به سنخ‌شناسی هویت‌ها در آن می‌پردازد. سه صورت‌بندی هویت از نظر او عبارتند از:

هویت‌های مشروعیت‌بخش که به تثبیت وضع موجود و هژمونی حاکم می‌انجامد، هویت مقاومت که در برابر هویت مسلط به مقاومت می‌پردازد و در نهایت هویت برنامه‌دار که فراتر از مقاومت به ساختن و معرفی هویت بدیل می‌پردازد.

از این‌رو، ظهور جنبش‌های دینی در تحلیل کاستلز، نتیجه تقابل هویت‌های جوامع غیرغرب مدرن در برابر سلطه و هژمونی غربی می‌باشد. (۲۱)

در تحلیلی مبتنی بر تقابل اسلام سیاسی با غرب، بابی سعید (۲۲) تلاش نموده تا ظهور اسلام سیاسی را در سده بیستم با الهام از مطالعات مبتنی بر چرخش پسامدرن (۲۳) و از منظر تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه بررسی نماید. بر این اساس اسلام سیاسی، گفتمانی است که در تخصص با گونه بومی شده مدرنیسم غربی در جهان اسلام یا کمالیسم و در نتیجه بحران گفتمان کمالیسم ظهور نموده است. از این حیث کمالیسم با سرکوب هویت اسلامی مبتنی بر ایمان به پیامبر اسلام (ص)، شریعت وی و نهاد جانشینی او یا خلافت اسلامی، موجب فعال‌شدن مجدد هویت اسلامی رسوب‌شده در جامعه اسلامی گردید و پس از چند دهه تلاش برای تثبیت خود با ناکامی مواجه شد. در نتیجه به دلیل در دسترس بودن اسلام به عنوان دال برتر و اعتبار آن برای فرد مسلمان، گرایش اسلام‌گرایی در جهان اسلام ظهور نمود. نکته اصلی بابی سعید با الهام از آموزه *روایت کلان*<sup>۱</sup> لیوتار (۲۴)، آن است که اسلام سیاسی تنها بدیلی بود که در جهان اسلام توانست به مرکزیت‌زدایی از هژمونی اروپامحوری یا مدرنیسم غربی بپردازد. دیگر بدیل‌ها همانند جریان‌های سوسیالیستی یا لیبرال به دلیل عدم مقابله‌جویی با اصول مدرنیسم

عملاً نمی‌توانستند در برابر هژمونی مدرنیسم غربی عمل نمایند و در نتیجه فقط اسلام سیاسی است که به ویژه از دهه ۱۹۸۰ تا کنون توانسته شرایط ظهور را احراز نماید.

در مجموع می‌توان گفت از میان تحلیل‌های ذکر شده، تحلیل گفتمانی می‌تواند به نحو عمیق‌تری چگونگی ظهور اسلام سیاسی را در دوران معاصر نشان دهد. تحلیل‌های افرادی چون روآ و شرابی نمی‌توانند چگونگی تقابل اسلام سیاسی را با هژمونی مدرنیسم غربی توضیح دهند و در نتیجه تحت هژمونی غربی از منظر شرق‌شناختی به اسلام سیاسی نگاه می‌کنند. نتیجه چنین نگرشی، بن‌بست و شکست اسلام سیاسی در دیدگاه روآ و حرکت ارتجاعی اسلام‌گرایی در نظر شرابی است. تحلیل کاستلز نیز هرچند می‌تواند خارج از هژمونی غرب مدرن به جریانات اعتراضی اسلامی نگاه کند، اما نمی‌تواند مکانیسم تقابل را همانند تحلیل گفتمان بیان نماید.

### ج. جهانی‌شدن و قرائت‌های آن

جهانی‌شدن پدیده‌ای است که در چند دهه گذشته در عرصه جهانی مورد توجه قرار گرفته و تحلیل‌ها و دیدگاه‌های مختلفی نیز درباره آن مطرح شده است. در بحث حاضر مسأله مهم، تحلیل ماهیت و چیستی پدیده جهانی‌شدن می‌باشد. جهانی‌شدن در عرصه‌های مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اندیشه‌ای - نظری مورد مطالعه قرار گرفته است. در این نوشتار، لازم است بر بعد ماهوی نظری و اندیشگی جهانی‌شدن تمرکز نماییم. در طبقه‌بندی نگرش‌های موجود در باب جهانی‌شدن، معمولاً بر خصلت‌های سه‌گانه فرایندی بودن<sup>۱</sup>، طرح‌واره بودن<sup>۲</sup> یا در نهایت پدیده‌محور بودن<sup>۳</sup> آن توجه شده است. یان شولت به شش معنای مختلف از جهانی‌شدن در نزد محققان این حوزه اشاره کرده است: بین‌المللی شدن، آزادسازی، جهان‌گستری، غربی کردن یا آمریکایی کردن، قلمروزدایی یا گسترش فوق قلمروگرایی. (۲۵)

1. as a process

2. as a project

3. as a phenomenon

دیدگاه‌های مذکور هر کدام از منظرها و رهیافت‌های مختلف به جهانی شدن نگاه کرده‌اند. اگر بخواهیم جهانی شدن را بر اساس تحلیل گفتمانی بررسی نماییم، نخستین پرسش چگونگی نگرش به جهانی شدن از این منظر است. در ذیل سعی خواهیم کرد با بررسی دیدگاه‌هایی که از منظر تحلیل گفتمان به جهانی شدن نگریسته‌اند، دیدگاه مختار را در این باب توضیح دهیم.

#### د. تحلیل گفتمانی و جهانی شدن

در ادبیات و آثار موجود، جهانی شدن از رهیافت‌های تحلیلی مختلفی مورد بررسی و مطالعه قرار گرفته است. اما فارغ از چیستی ماهیت جهانی شدن، از منظر روشی یکی از رهیافت‌های تبیین و مطالعه جهانی شدن، تحلیل گفتمانی جهانی شدن است. این سؤال در اینجا مطرح می‌شود که چگونه می‌توان جهانی شدن را بر اساس تحلیل گفتمانی مورد مطالعه قرار داد؟ ادبیات موجود در این باب حاکی از اختلاف نظر جدی است. ابهام از آنجا ناشی می‌شود که برخی بدون بسط دیدگاه خود بر اساس تحلیل گفتمانی، از گفتمان جهانی شدن سخن گفته‌اند. در مواردی نیز که چنین الگویی بسط یافته است، در تعیین و تعریف ماهیت گفتمان جهانی شدن اختلاف نظر وجود دارد. در اینجا ابتدا سعی می‌کنیم به تلقی‌های موجود از جهانی شدن اشاره نموده و سپس الگوی خود را در تحلیل گفتمانی جهانی شدن بیان کنیم. نورمن فرکلاف، از نظریه‌پردازان تحلیل انتقادی گفتمان، ضمن اشاره به گفتمان جهانی شدن اظهار می‌دارد:

«آنچه در عمل مطرح است، یک گفتمان خاص از جهانی شدن در میان گفتمان‌های موجود است. این تنها [گونه] جهانی شدن نیست که به عنوان واقعیت لایتغیر زندگی مطرح شده است؛ [بلکه] فرآیندی از جهانی شدن به شیوه نئولیبرالی بر مبانی سیاست‌های نهادها و سازمان‌هایی چون گات، بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول اعمال شده است.» (۲۶)

اگر بخواهیم دیدگاه فرکلاف را بر اساس مفاهیم لاکلاو و موفه توضیح دهیم، گفتمان جهانی شدن بر اساس نوع مفصل‌بندی درونی آن که خود ناشی از چگونگی تعامل گفتمان‌های موجود و متخاصم می‌باشد، گونه‌های متفاوتی می‌یابد. در اینجا عملاً، چنانکه دیگران نیز بر

ایدئولوژیک و متنوع بودن جهانی شدن تأکید کرده‌اند (۲۷)، به جای یک گفتمان جهانی شدن با گفتمان‌های مختلف و متکثر جهانی شدن مواجه هستیم.

در برابر چنین تلقی متکثر از گفتمان‌های جهانی شدن، در برخی از تعبیر از گفتمان واحد جهانی شدن سخن رفته است. محمدرضا تاجیک اظهار می‌دارد:

«از منظر دیگر، می‌توان گفت که جهانی شدن فراگفتمان و یا فرا - روایت عصر ماست. همچون هرگفتمان دیگری، فراگفتمان جهانی شدن نیز ترکیبی است از قدرت، مقاومت، معرفت، متن، حاشیه، خودی، دگر، درون، برون، گزاره‌های جدی، بازیهای زبانی، زبانهای بازی، واقعیت، وانموده، اسطوره و...» (۲۸)

در عبارت تاجیک، تعبیر فراگفتمان و فراروایت موجب ابهام شده است. تعبیر فراگفتمان در تحلیل‌های گفتمانی کاربرد ندارد. هرچند برخی از نظریه‌های گفتمان، همانند دیدگاه فوکو و فرکلاف، امور غیرگفتمانی را می‌پذیرند، اما تعبیر فراگفتمان در این نظریه‌ها مطرح نشده است. در رهیافت لاکلائو و موفه امور خارج از گفتمان وجود نداشته و در نتیجه همه چیز بر اساس محوریت گفتمان قابل توضیح و تفسیر می‌باشد. (۲۹) همچنین چرخش از نگرش‌های مدرن به پسامدرن، چنانکه از هوارث نقل کردیم، نافی هرگونه روایت کلان است. از این رو تعبیر گفتمان و فراروایت در تناقض با هم قرار گرفته و حاکی از دو ادبیات متناقض هستند. تاجیک سعی نموده است شاخص‌هایی را، بدون تصریح بر تعلق آنها به مفصل‌بندی گفتمان جهانی شدن، برای آن ذکر کند؛ اما در نهایت با تمسک به دیدگاه کاستلز سعی می‌کند نشان دهد که در عرصه جهانی شدن، هویت‌های شبکه‌ای یا مشروعیت‌ساز و نیز هویت‌های مقاومت وجود دارد. با چنین نگرشی می‌بایست گفتمان مسلط را همانند نگرش کاستلز، مدرنیسم بدانیم. (۳۰) کسان دیگری همانند گیدنز (۳۱) که بر مدرن بودن خصلت‌های جهانی شدن تأکید می‌کنند، گفتمان جهانی شدن را با گفتمان مدرنیسم یکسان می‌گیرند.

برخی دیگر گفتمان واحد جهانی شدن را با پسامدرنیسم همراه دانسته‌اند. به عنوان نمونه سید عبدالعلی قوام در کتاب «جهانی شدن و جهان سوم»، گفتمان جهانی شدن را گذر به پسامدرنیسم معرفی نموده است. از نظر وی مهم‌ترین خصلت جهانی شدن، شکل‌بندی قواعد گفتمانی آن است. این قواعد، متکثر و ناپیدا هستند و در سطوح پنهان مدرنیته قابلیت نمود

یافته‌اند. از این منظر، همانند مدرنیته که به تعبیر فوکو در بطن گفتمان کلاسیک پرورده شده و سپس از درون آن بیرون خزیده، جهانی شدن نیز بر اثر بحران در مؤلفه‌های موجود در مدرنیته و در پایان فرآیند تک خطی آن پدیدار گشته است. از این رو جهانی شدن را می‌توان با گفتمان مدرنیته مقایسه کرد؛ با این تفاوت که مدرنیته در اروپا اتفاق افتاد و با خلق اسطوره ما و دیگری خود را تعریف کرد، اما جهانی شدن تحولی نوین در گستره‌ای جهانی است که با تداخل و همپوشی ذهنیت و عینیت، متافیزیک غیریت‌ساز مدرنیته را در هم می‌شکند و با خلق گزاره‌های جدید، کذب گزاره‌های دوران مدرن را برملا می‌سازد. (۳۲)

به هر حال چنین می‌نماید که در تلقی قوام و دیگران (۳۳)، جهانی شدن گذر به پسامدرنیسم است و در نتیجه گفتمان جدیدی در برابر گفتمان مدرنیسم محسوب می‌گردد. در عین حال هنوز سؤال اصلی این است که جهانی شدن عملاً چه نوع مفصل‌بندی‌ای پیدا می‌کند؟ آیا با تضعیف و شکست سیطره مدرنیسم و تنزل آن به یک گفتمان در بین گفتمان‌های موجود و مرکزیت‌زدایی از آن، گفتمان واحدی ایجاد شده یا عملاً زمینه برای گفتمان‌های رقیب متکثر فراهم می‌شود؟ به نظر می‌رسد، این افراد عمدتاً خصلت پسامدرن جهانی شدن را با ظهور تکثر دیدگاه‌ها و هویت‌ها یا آنچه سیاست هویت<sup>۱</sup> خوانده می‌شود، ارتباط می‌دهند.

با توجه به اختلاف نظرهای جدی و گاه متناقض در باره جهانی شدن، به نظر می‌رسد به جای تلقی جهانی شدن به مثابه گفتمان واحد، تصویر جهانی شدن به مثابه وضعیت جدید منازعه‌گفتمانی دارای توان توضیح‌دهندگی بیشتری می‌باشد. به دلیل قرائت‌ها و دیدگاه‌های مختلف در باره جهانی شدن و ادعاهای مختلف و متعارض در باب ویژگی‌های آن، چنانکه فرکلاف خود بدان تصریح نمود؛ شاهد ظهور گفتمان‌های مختلف جهانی شدن هستیم. به بیان دیگر، در وضعیت جدید، گفتمان‌های مختلف در صدد معنا بخشیدن دال جهانی شدن بوده و جهانی شدن را به شیوه خود معنا می‌کنند. از سوی دیگر کسانی که جهانی شدن را گفتمان واحدی فرض کرده‌اند، در صدد نسبت‌دادن ویژگی‌ها و شاخصه‌هایی برای جهانی هستند که عملاً به سمت غلبه‌بخشیدن به یکی از گفتمان‌های پیشین، یا به تعبیر دقیق‌تر به تداوم سیطره آن، در وضعیت جدید سوق یافته است. جهانی شدن از این حیث با گسترش تکنولوژی‌های

ارتباطی و فشردگی زمان و مکان، عملاً تماس گفتمان‌های مختلف را با یکدیگر افزایش داده و در نتیجه، زمینه نزاع از عرصه ملی یا محلی به عرصه‌ای جهانی تبدیل شده است.

جهانی‌شدن نزاع گفتمان‌ها سبب شده که گفتمان یا گفتمان‌های مسلط در صدد معنابخشی به جهانی‌شدن و تقریر آن برحسب مفصل‌بندی خود باشند. دیوید هلد و آنتونی مک‌گرو دیدگاه‌های مختلف را در باب جهانی‌شدن، در دو گروه موافقین و مخالفین گردآوری نموده‌اند. (۳۴) شولت نیز، چنانکه گذشت، شش دیدگاه عمده را در باب ماهیت جهانی‌شدن بررسی نموده است. (۳۵) از این حیث در عصر جهانی‌شدن، جامعه جهانی را می‌توان مشابه عرصه ملی فرض کرد که در درون آن دیدگاه‌ها و گفتمان‌های مختلفی در حال نزاع با یکدیگر می‌باشند. تفوق و برتری یک گفتمان در درون چنین جامعه‌ای موجب تغییر مرزها و عرصه نزاع گفتمان‌ها نمی‌گردد. هرچند محدودیت مرزهای ملی سبب می‌شود به دلیل ویژگی‌های خاص فرهنگی و اجتماعی، در چنین جامعه‌ای عملاً گفتمان‌های محدودتری حضور داشته و در شرایط غیریت‌سازی و رقابت با یکدیگر قرار گیرند.

نکته دیگری نیز در تأیید نگرش وضعیت نزاع گفتمانی به جهانی‌شدن مطرح است. اگر جهانی‌شدن را گفتمانی فراگیر و واحد بدانیم، آنگاه این گفتمان می‌بایست پاسخ و دیدگاه مشخصی در باب عرصه‌های مختلف حیات فردی و اجتماعی از جمله عرصه سیاسی ارایه دهد. این در حالی است که صرف فرض جهانی‌شدن به مثابه گفتمان، نمی‌تواند پاسخی به پرسش‌های اساسی نظریه سیاسی ارایه نماید. جهانی‌شدن، همانند مکاتبی چون ملی‌گرایی ناگزیر است برای ارایه پاسخ به پرسش‌های اساسی چگونگی تدبیر زندگی بشری با مکاتب و نظریه‌های دیگر ترکیب شود. از این روست که در عمل دیدگاه‌های موجود در باب جهانی‌شدن سعی کرده‌اند هرکدام از نقطه‌عزیمت یک مکتب یا نظریه خاصی به آن نگاه نموده و در نهایت آن را بر اساس نگرش خود بازسازی و تفسیر نمایند. نمونه بارز این امر را می‌توان تلقی‌های مدرن، پسامدرن یا دینی از جهانی‌شدن دانست.

دیدگاه لاکلائو و موفه به جهانی‌شدن، در مقدمه‌ای که بر چاپ دوم کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» مطرح کرده‌اند، با تلقی جهانی‌شدن به عنوان وضعیت جدید نزاع گفتمان‌ها سازگار است. آنها ضمن رد نگرش برخی از نیروهای چپ و ناامیدی آنها از فرایند

مبارزه با سرمایه‌داری لیبرالیستی و نیز دیدگاه نئولیبرال‌ها که جهانی شدن را پایان نزاع میان چپ و راست می‌دانند، آن را وضعیتی مطلوب تصور می‌کنند. جهانی شدن و ادعاهای نئولیبرالیستی از نظر ایشان سفسطه‌آمیز است و از این‌رو بر خصلت هژمونیک پدیده جهانی شدن تأکید دارند. توجیه رایج برای ادعای فقدان بدیل [برای نئولیبرالیسم]<sup>۱</sup>، جهانی شدن است و استدلالی که غالباً علیه سیاست‌های سوسیال دموکراتیک بازتوزیعی<sup>۱</sup> مطرح می‌شود، آن است که محدودیت‌های مالی شدید در برابر حکومت‌ها تنها گزینه واقع‌بینانه در جهانی است که بازارهای آن هیچ‌گونه انحراف از اصل نئولیبرال را اجازه نمی‌دهند. چنین استدلالی زمینه‌آیدئولوژیکی را مسلم می‌گیرد که در نتیجه سال‌ها سیطره نئولیبرال ایجاد شده و آنچه را وضعیتی اتفاقی می‌باشد، به مثابه ضرورت تاریخی اخذ می‌کند. با ارایه جهانی شدن به مثابه محصول انقلاب اطلاعاتی، بارهای معنایی جهانی شدن<sup>۲</sup> از ابعاد سیاسی آن منتزع شده و به عنوان سرنوشتی که ما همگی می‌بایست تسلیم آن شویم، نمایان می‌شود. در نتیجه به ما گفته می‌شود که دیگر هیچ‌گونه سیاست‌های اقتصادی چپ یا راست وجود ندارد و آنچه هست سیاست‌های خوب یا بد است.

اما اگر بخواهیم بر اساس روابط هژمونیک بیان‌دیشیم، می‌بایست از چنین مغالطه‌هایی فاصله بگیریم. در واقع، کالبد شکافی دنیای به اصطلاح جهانی شده، از طریق مقوله هژمونی که در این کتاب بسط یافته است؛ می‌تواند ما را به فهم این نکته قادر سازد که وضعیت فعلی، فراتر از نظم اجتماعی ممکن و طبیعی بودن، تجلی پیکربندی خاص روابط قدرت می‌باشد. این وضعیت محصول تحركات نیروهای خاص سیاسی است که قادر به ایجاد تغییرات ژرف در روابط میان شرکت‌های سرمایه‌داری و دولت - ملت‌ها هستند. چنین سیطره‌ای چالش‌پذیر است. جریان چپ می‌بایست به جای تلاش صرف برای برخورد مهرآمیزتر با آن، سعی نماید بدیل معتبری را برای نظام نئولیبرال ارایه کند. البته این امر مستلزم طرح مرزهای جدید و ادعای بدین امر است که سیاست رادیکال نمی‌تواند بدون تعریف تخصصی وجود داشته باشد. بدین معنا که این امر مستلزم پذیرش حذف‌ناپذیری روابط تخصصی و غیریت‌سازی است

---

1 . Redistributive

2 . Forces of Globalization

چنانکه از عبارت طولانی اما روشن‌گر لاکلائو و موفه برمی‌آید، جهانی‌شدن وضعیت محتمل، زوال‌پذیر و در واقع جدید برای روابط تخصص و غیریت‌سازی بین نیروهای عمده و اصلی سیاسی در عرصه جهانی است. در نتیجه، ادعاهایی چون فراگیری عرصه جهانی‌سازی و حذف تخصص‌ها و غیریت‌سازی‌ها و در نهایت تلقی جهانی‌شدن به مثابه گفتمان واحد تثبیت‌شده، طبق منطق تحلیل گفتمان لاکلائو و موفه صرفاً سفسطه‌هایی هستند که از سوی طرفداران نئولیبرالیسم برای سرپوش‌گذاشتن بر احتمالی و مقطعی بودن غلبه لیبرال دموکراسی در عرصه جهانی عرضه شده‌اند.

در نظریه گفتمان لاکلائو و موفه، گفتمان‌ها در تقابل و غیریت‌سازی با یکدیگر شکل می‌گیرند و تخصص و غیریت‌سازی مفهومی کلیدی است. در چارچوب این نظریه، نزاع و تقابل بر کل جامعه سایه انداخته و نیروی پیش‌راننده آن است. هیچ گفتمانی نمی‌تواند کاملاً شکل بگیرد و تثبیت شود زیرا هر گفتمانی در نزاع با گفتمان‌های دیگری است که سعی دارند واقعیت را به گونه‌ای دیگر تعریف کنند و خط و مشی‌های متفاوتی برای عمل اجتماعی ارایه دهند. از نظر هوارث (۳۷)، غیریت‌سازی اجتماعی<sup>۱</sup> از سه جهت برای نظریه گفتمان اهمیت دارد.

*اول* آنکه، خلق رابطه‌ای غیریت‌سازانه که همواره شامل تولید «دشمن» یا «دیگر» است برای تأسیس مرزهای سیاسی اهمیتی بسزا دارد.

*دوم* آنکه، تشکیل روابط غیریت‌سازانه و تثبیت مرزهای سیاسی، برای تثبیت جزئی هویت تشکلی‌های گفتمانی و عاملان اجتماعی بااهمیت است.

و *سوم* آنکه، آزمودن غیریت‌سازی مثال خوبی برای نشان‌دادن محتمل و مشروط بودن<sup>۲</sup> هویت است. بنابراین، غیریت‌سازی‌ها جایی یافت می‌شوند که گفتمان‌ها با هم برخورد می‌کنند.

از این منظر و در شرایط جهانی‌شدن، گفتمان‌های مختلف بر سر معناداری به مفاهیم و دال‌ها و در فرایند غیریت‌سازی و نفی یکدیگر به نزاع برمی‌خیزند. هر کدام از گفتمان‌های

---

1. Social Antagonisms

2. Contingency

مختلف سعی می‌کنند الگوی خود را تنها گونه متصور جهانی‌شدن ارایه نموده و ساختار زندگی انسانی را در عصر جهانی‌شده تعریف نمایند. نزاع دیدگاه‌های مدرن و پسامدرن از یک سو و نیز ادعاهای دینی برای نظم‌بخشی و تعریف وضعیت جهانی‌شدن در چنین شرایطی صورت می‌گیرد. چنین شرایطی هرچند به لحاظ کلان تداعی‌گر تداوم نزاع گفتمان‌هاست؛ اما چگونگی حضور گفتمان‌ها و روابط آنها متفاوت از وضعیت رقابت و نزاع گذشته در عرصه ملی می‌باشد. از این‌رو فرصت‌ها و چالش‌های متفاوتی را برای اسلام سیاسی در چنین وضعیتی فراهم می‌سازد. چنین فرصت‌هایی ناشی از چگونگی روابط قدرت و میزان تفوق یا ضعف گفتمان‌ها نسبت به یکدیگر می‌باشد. از این‌رو، در شرایط جدید باید از میزان ضعف و قوت تفوق گفتمان‌ها در عرصه نزاع بحث نمود.

### هـ. اسلام سیاسی، فرصت‌ها و چالش‌های جهانی‌شدن

با توجه به بررسی‌های فوق، حال باید به این پرسش پاسخ داد که جهانی‌شدن چه چالش‌ها و فرصت‌هایی را برای اسلام سیاسی ایجاد می‌کند؟ برای این منظور لازم است ابتدا به ماهیت متحول نزاع گفتمانی در وضعیت جهانی‌شدن برگردیم و بر اساس آن، وضعیت اسلام سیاسی را بسنجیم. طبق الگوی تحلیل گفتمانی لاکلائو و موفه، مفاهیم فرصت و چالش را می‌بایست در شرایط نزاع گفتمانی و نسبت موجود بین آنها تعریف نمود. فرصت برای یک گفتمان شرایطی است که آن گفتمان در روابط قدرت بین گفتمان‌ها شرایط ظهور می‌یابد و در نتیجه می‌تواند در برابر گفتمان‌های مسلط پیشین ایستاده و سیطره آنها را بشکند و خود را در شرایط برتر و مسلط قرار دهد. طبعاً چنین فرصت‌هایی با توجه به میزان شکست و تضعیف گفتمان مسلط و توان درونی گفتمان بدیل در کسب برتری می‌تواند متفاوت باشد. در شرایط افول یک گفتمان و ظهور گفتمان دیگر، معیارهای اصلی لاکلائو و موفه دو شرط در دسترس بودن و قابلیت اعتبار می‌باشند. (۳۸) حال گفتمان‌های رقیب با توجه به میزان در دسترس بودن و نیز اعتبار آنها فرصت ظهور و تسلط می‌یابند.

در شرایط امروز جهانی، به ویژه پس از سقوط نظام‌های گفتمانی مسلط، گفتمان مدرن لیبرال دموکراسی غربی، گفتمان‌های دیگر را تحت‌الشعاع خود قرار داده است. سایر گفتمان‌ها

چون جریان‌ات بنیادگرایی دینی (مسیحی، یهودی و غیره)، گفتمان فمینیسم، گفتمان چپ جدید، اسلام سیاسی و بسیاری دیگر هنوز در شرایط حاشیه‌ای گفتمان مدرنیسم قرار دارند. در واقع، سیطره گفتمان مدرنیسم به چند سده اخیر برمی‌گردد که لیبرال‌دموکراسی تداوم آن محسوب می‌شود. در عین حال تحول کنونی، بروز بحران‌ها و بی‌قراری‌هایی است که در آن رخ داده و به تضعیف سیطره آن انجامیده است. با افول بلوک شرق و نظام‌های سوسیالیستی، لیبرال‌دموکراسی در غرب به رهبری آمریکا سعی نموده خود را تنها بدیل ممکن برای عصر نوین جهانی معرفی نماید. اینک آمریکا به دلیل برتری نظامی و اقتصادی خود بر جهان سعی دارد سیطره چنین گفتمانی را حفظ نماید.

عوامل بی‌قراری و بحران در گفتمان مسلط مدرنیسم و به تبع آن لیبرال‌دموکراسی را می‌بایست از یک سو بحران معنا در دنیای مدرن دانست که چنانکه متفکران سنت‌گرا آن را به خوبی تبیین نموده‌اند (۳۹)، به دلیل تمرکز بر زندگی مادی - دنیوی و کم‌رنگ ساختن ابعاد معنوی حیات بشری دچار بحران معنا گشته است. از سوی دیگر چنین بحرانی ریشه در نقدهای نظریه‌پردازان پسامدرنیسم دارد که با نفی سوژه‌محوری مدرنیسم و نشان‌دادن تعیین‌کنندگی شرایط اجتماعی بر اندیشه و تفکر بشری، مبانی مدرنیسم را زیر سؤال می‌برند. به رغم وجود چنین نقدهایی، هنوز گفتمان مدرن لیبرال‌دموکراسی دچار بی‌قراری کامل نگشته و با تمسک به قدرت برتر خود در صدد حفظ و تداوم سیطره می‌باشد. چنین وضعیتی را می‌توان آغاز فرایند افول مدرنیسم و فراهم‌شدن زمینه‌های ظهور گفتمان‌های بدیل آن دانست. آغاز افول مدرنیسم از دو جنبه می‌تواند در وضعیت جهانی‌شدن موجب پیدایش فرصت‌های جدید برای اسلام سیاسی در طول قرن بیست‌ویکم باشد. نخستین فرصت را می‌توان بر اساس تحلیل نظریه‌پردازانی بیان نمود که عصر جهانی‌شدن را عصر بازگشت ادیان تلقی می‌کنند. بسیاری از نظریه‌پردازان جهانی‌شدن با توجه به بحران معنا در جهان امروز که از تضادهای درونی مدرنیسم غربی و نیز وضعیت بحران هویت ناشی از تلاقی فرهنگ‌ها با گسترش ارتباطات بین آنها نشأت می‌گیرد، عصر جهانی‌شدن را عصر بازگشت ادیان نامیده‌اند. «جرج ویگل» مدعی بود که ما امروز شاهد شکل‌گیری نوعی حرکت فراگیر احیاگرانه دینی در تلاش برای سکولاریسم‌زدایی از جهان هستیم. (۴۰) از این رو، قرن بیستم آخرین قرن مدرن و

سکولار بوده و جهان نوگرای قرن بیست و یکم احتمالاً حداقل از منظر عقلگرایی عصر روشنگری در قالب جهانی پساسکولار جلوه گر می شود. (۴۱) در حقیقت دین گرایی معاصر بر خرابه های ملی گرایی سکولار در جهان سوم، سرمایه داری مادی گرا در جهان توسعه یافته و کمونیزم در اروپا استوار گشته است. (۴۲)

مهم ترین وجه اهمیت بازگشت ادیان را در عصر حاضر می توان بر اساس قدرت معنادهی یا انگاره پردازی<sup>۱</sup> ادیان توضیح داد. براون در بررسی وضعیت آینده جهان، بر این نکته تأکید نموده است. او بر این باور است که توانایی دولت در کسب برتری در منازعات با رقبای خود به قدرت خیره کننده اندیشه هایی بستگی دارد که ضمن پیوند افراد متعلق به اجتماعات مختلف، آنان را وامی دارد تا تمایلات، امنیت شخصی و حتی زندگی خود را در راه دفاع از دولت خود فدا کنند. اینکه چه کسی در تمامی موضوعات و مسایل به تبعیت از چه اندیشه ای می پردازد، فقط از طریق جوامع انگاره پردازی که در سراسر گیتی گسترش یافته و با درنوردیدن مرزها برخی از منسجم ترین جوامع را در جهان تشکیل داده اند؛ مشخص می شود. (۴۳) ادیان به دلیل آموزه های جهان شمول خود از قدرت بارزی در ایده پردازی برخوردار هستند و از این رو در فضای جهانی شدن، قدرت حایز اهمیتی تلقی می شوند.

مفهوم قدرت انگاره پردازی را برای ادیان در عصر جهانی شدن می توان با مفاهیم گفتمانی قابلیت دسترسی و اعتبار تکمیل نمود. از این منظر با تضعیف گفتمان مسلط، گفتمان هایی که بتوانند ضمن در دسترس بودن، معنا و هویتی قابل قبول برای انسان های دچار بحران ارایه نمایند، از فرصت و شانس بیشتری برای پذیرش و در نتیجه غلبه برخوردار می شوند. لاکلائو در تقابل بین گفتمان ها معتقد است گفتمانی در شرایط بحرانی می تواند به حفظ و بازتولید خود پردازد که از این دو ویژگی برخوردار باشد. (۴۴) در دسترس بودن بدان معناست که در فضای بحرانی کنشگران اجتماعی می توانند آن را بیابند و بدان تمسک جویند. چنین ویژگی ای مستلزم وجود زمینه ها و ریشه هایی از گفتمان در دسترس متناسب با هویت رسوب شده کنشگران است. کنشگران در صورتی به گفتمان های در دسترس تمسک می کنند که آن را معتبر

نیز بدانند. یعنی از بین وضعیت‌های موجود، فقط آن گفتمان را پاسخگوی نیاز خود و حل بحران ببینند.

بر این اساس در شرایط جدید جهانی‌شدن، نکته مهم برای اسلام سیاسی فعال‌شدن و بازگشت به هویت اسلامی در جهان اسلام است. چنانکه کاستلز به خوبی نشان داده است، ظهور جریان‌های مختلف هویت‌مدار را در عصر جامعه شبکه‌ای می‌بایست در هویت‌های بدیلی دانست که در برابر هویت مسلط مدرن شکل گرفته‌اند. هویت‌های رنگین‌پوست، هویت‌های جنسی همانند جنبش فمینیستی و در نهایت جنبش‌های بنیادگرایی دینی در بین پیروان مذاهب مختلف به ویژه اسلام، یهودیت و مسیحیت، همگی از این امر نشأت می‌گیرند.

هویت به هر حال عاملی است که اسلام سیاسی با اهتمام به احیای آن در جهان اسلام توانست در برابر مدرنیسم بومی کمالیسم به تفوق و برتری دست یابد. (۴۵) نتیجه این امر، مرکزیت‌زدایی از هژمونی غرب بود. کاری که هیچ‌کدام از جریان‌های مبارز درون جهان اسلام نمی‌توانستند انجام دهند. (۴۶) بدیهی است که در فضای جهانی‌شدن نیز اسلام سیاسی می‌تواند با فراخوانی به هویت مبتنی بر محوریت اسلام به عنوان دال برتر و کلمه نهایی در برابر هویت‌های دیگر عمل نماید. (۴۷) کاستلز برای توضیح چنین نکته‌ای، از طبقه‌بندی سه‌گانه هویت به هویت‌های مشروعیت‌بخش، مقاومتی و برنامه‌ای استفاده می‌کند. (۴۸)

البته در وضعیت جهانی‌شدن، گفتمان مدرن لیبرال‌دموکراسی هنوز کاملاً افول نیافته و به جهاتی تسلط خود را حفظ نموده است و از این‌رو برخی از چالش‌های مدرنیسم برای اسلام سیاسی باقی است. همچنین وضعیت سلبی پسامدرن نیز می‌تواند تهدیدها و چالش‌هایی را برای اسلام سیاسی ایجاد نماید. مهمترین این چالش‌ها که در بررسی نسبت بین اسلام و جهانی‌شدن مطرح شده‌اند، عبارتند از شکسته‌شدن اقتدار دین بر اثر خصلت شالوده‌شکنانه عصر جهانی‌شدن، سست‌شدن هویت دینی بر اثر بحران هویت، تداوم گسترش سکولاریسم و آموزه‌های غربی (۴۹)؛ چالش هویتی، چالش محتوایی به لحاظ عدم نظریه‌پردازی توسط اسلام‌گرایان در عرصه‌های مختلف مورد نیاز سیاسی - اجتماعی و چالش‌های عملی ناشی از حضور بازیگران مختلف در عرصه سیاست جهانی و تهدیدات آنها. (۵۰)

به رغم اذعان بر وجود برخی از چالش‌ها برای اسلام سیاسی در وضعیت جهانی شدن، باید توجه داشت فرصت‌هایی که جهانی شدن از طریق تضعیف سیطره و مرکزیت گفتمان مسلط مدرنیسم غربی برای اسلام سیاسی ایجاد می‌کند؛ بسیار حایز اهمیت است. در نهایت چنین چالش‌هایی موجب ابهام در کنش مسلمانان در جهان اسلام می‌گردد. در عین حال می‌توان با استناد به دو آموزه در دسترس بودن و اعتبار در تقابل بین گفتمان‌ها در نظریه گفتمان لاکلائو و موفه، اذعان نمود که این چالش‌ها تأثیر زیادی بر افول یا توقف اسلام سیاسی نخواهند داشت. با توجه به گسترش اسلام سیاسی در جهان اسلام در طول چند دهه اخیر می‌توان زمینه‌هایی از اقبال به اسلام را به عنوان کانون عمل سیاسی - اجتماعی بر اساس دو ویژگی در دسترس بودن و اعتبار توضیح داد.

### نتیجه‌گیری

اسلام سیاسی پدیده‌ای است که در دو سده گذشته و به ویژه در دو دهه اخیر با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران در مواجهه با مدرنیسم ظهور نموده و در عرصه جهانی مورد توجه قرار گرفته است. مطالعات کلاسیک اسلام سیاسی که عمدتاً از منظر نظریه‌های مدرن صورت گرفته است، همانند دیدگاه رواقی‌نابهنجار تلقی کردن آن، سرانجامی ناکام و شکست‌آمیز برای آن پیش‌بینی می‌کردند. در عین حال چرخش پسامدرن و شکل‌گیری مطالعاتی چون تحلیل گفتمانی، خصلت ایدئولوژیک بودن مطالعات فوق را برجسته ساخته و سعی نمود تحلیل‌های متفاوتی از اسلام سیاسی ارائه دهد. در چند دهه اخیر، دو پدیده اساسی شرایط متفاوتی را برای اسلام سیاسی فراهم نمود: پسامدرنیسم و جهانی شدن. به رغم تحلیل‌های مختلف از جهانی شدن، چنانکه در متن مقاله استدلال شد، جهانی شدن وضعیت جدیدی برای منازعه گفتمانی است و گفتمان‌های مختلف اینک با چینش جدیدی در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. هرچند هنوز در چنین شرایطی لیبرال‌دموکراسی غربی سیطره دارد؛ اما نقدهای پسامدرن و بحران‌های درونی مدرنیسم سبب فراهم شدن فرصت‌های بیشتر و مناسبتری برای گفتمان اسلام سیاسی به ویژه در جهان اسلام گشته و زمینه بازگشت مسلمانان را به هویت اصیل اسلامی خود فراهم نموده است.

## یادداشت‌ها

۱. موثقی، سیداحمد، *جنبش‌های اسلامی معاصر*، تهران، سمت، ۱۳۷۲، ص ۹۴.
۲. بابی، سعید، *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی*، غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، ص ۲۰.
3. Eliade, *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Company, Inc. Electronic edition produced by Infobases, Inc., Provo, Utah.
۴. بهروز لک، غلامرضا، «مهدویت و جهانی شدن»، در *کتاب نقد*، ش ۲۴.
5. El-Zein, Abdul Hamid, 1977, "Beyond Ideology & Theology", in: *Annual Review of Anthropology*, VI.
۶. بابی سعید، پیشین، ص ۴۷.
7. Laclau & Mouffe. 2001, *Hegemony & Socialist Strategy*, London: Verso, 2<sup>nd</sup> Ed.
۸. بابی سعید، پیشین، ص ۲۰.
۹. دکمجان، هریر، *اسلام در انقلاب: جنبش‌های اسلامی در جهان عرب (بررسی پدیده بنیادگرایی اسلامی)*، حمید احمدی، تهران، انتشارات کیهان، چ ۳، ۱۳۷۷، ص ۳۱.
۱۰. همانجا، ص ۲۳.
۱۱. روآالیویه، *تجربه اسلام سیاسی*، محسن مدیر شانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۷۸.
۱۲. همانجا، صص ۳۵ - ۲۱.
۱۳. همانجا، صص ۵۹ و ۵۸.
۱۴. همانجا، ص ۲۳.
۱۵. همانجا، ص ۱۱۲.
۱۶. شرابی، هشام، *پدرسالاری جدید*، سید احمد موثقی، تهران، نشر کویر، ۱۳۸۰.
۱۷. همانجا، ص ۲۴۴.
۱۸. همانجا، صص ۲۴۴ - ۲۴۱.
۱۹. «مهدویت و جهانی شدن»، پیشین.
۲۰. نش، کیت، *جامعه‌شناسی سیاسی معاصر*، محمدتقی دلفروز، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۰.
۲۱. کاستلز، مانوئل، *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ*، ترجمه حسن چاوشیان و همکاران، تهران، طرح نو، ج ۲، ۱۳۸۰، صص ۲۶ - ۲۴.
۲۲. بابی سعید، پیشین.

۲۳. نش، کیت، پیشین، ص ۵۱.
24. Lyotard, J. F. *The postmodern Condition: a Report on knowledge*, trans. by G. Bennington & B. Massumi, Manchester, Manchester University Press, 1984.
۲۵. شولت، یان، *نگاهی موشکافانه به پدیده جهانی شدن*، مسعود کرباسیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
26. Fairclough, Norman, *Language and Power*, London, Longman, 2001, p. 207.
27. Rupert, Mark. *Ideologies of Globalization*, New York: Routledge, 2001.
۲۸. تاجیک، محمدرضا، «جهانی شدن و هویت»، در *رهیافتهای سیاسی و بین المللی*، ش ۳، تابستان، ۱۳۸۱.
29. Jorgensen, Marianne & Philips, Louise, *Discourse Analysis As theory & method*, London, Sage Publications, 2002.
۳۰. کاستلز، مانوئل، پیشین.
31. Giddens, Anthony. *The consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
۳۲. قوام، سیدعبدالعلی، *جهانی شدن و جهان سوم*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ج ۲، ۱۳۸۳، صص ۵۶ - ۲۵۵.
۳۳. نش، کیت، پیشین، ص ۹۶.
۳۴. همان.
۳۵. شولت، یان، پیشین، صص ۸ - ۷.
36. Laclau & Mouffe, op.cit, pp.xvi - xvii.
۳۷. هوارث، دیوید، «گفتمان»، در دیوید مارش و جری استوکر، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، امیرمحمد حاج یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۵.
38. Laclau, Ernesto. *New Reflections on the Revolutions of Our Time*, London, Verso, 1990.
۳۹. گنون، رنه، *بحران دنیای متجدد*، ضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات امیرکبیر، چ ۳، ۱۳۷۸.
۴۰. هینس، جف، *دین، جهانی شدن و فرهنگ سیاسی در جهان سوم*، داود کیانی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۱، ص ۱۹.
۴۱. همان.
۴۲. هینس، جف، پیشین، ص ۶۴.
۴۳. همانجا، صص ۶۹ - ۶۸.
44. Laclau, Ernesto, op.cit, p.66.
۴۵. بابی سعید، پیشین، ص ۱۲۹.
۴۶. همانجا، ص ۹۰.
47. Rorty, Richard. *Contingency, Solidarity, & Irony*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
۴۸. کاستلز، مانوئل، پیشین، صص ۲۶ - ۲۴.
۴۹. همان.
۵۰. همان.

