

## چالش «رؤیاگرایی»، ضرورت نوزایی مفهومی - نظری و گزینه‌های دموکراسی کثرت‌گرا برای ایران

حسین سیف‌زاده\*

### چکیده

تجزیه و تحلیل مواجهه ایرانیان با پروسه پُرتلاطم جهانی‌شدن، حاکی از گرفتار آمدن ایران در کشاکش چرخه معیوب و باطل سه پروژه رقیب زیر گرفتار است. این چرخه معیوب به بهترین وجه مصداق دیالکتیک سورلی است: پناه بردن از ترس خطر به دامان خطر و بی‌توجهی به تمایز محتوای تمدن فرهنگی ایران از محتوای فرهنگ متمدن غربی که سایه غالب خود را بر پروسه جهانی‌شدن فکنده، موجب این گرفتاری شده است. تلاش آرمان‌گرایانه در نسخه‌برداری صوری از دموکراسی کثرت‌گرای غرب در

---

\* دکتر حسین سیف‌زاده استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران می‌باشد.  
(hseifzad@ut.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۱/۱۹

پژوهشنامه علوم سیاسی، سال سوم، شماره چهارم، پاییز ۱۳۸۷، صص ۱۷۷-۱۲۱.

مقابله با محمدعلی شاه، به اقتدارگرایی نظامی رضاشاه منجر شد. اما، اقتدارگرایی نظامی وی به جریان دموکراسی خواهی کثرت‌گرای دهه ۳۲-۱۳۲۰ منجر شد. پس از تکرار مجدد این دور، اقدامات سرکوبگراییه محمدرضاشاه علیه رمانتیسیم یوتوپیاگرای جوانان چپ و برنامه نرم‌افزاری علیه نیروهای سنتی در کوتاه‌مدت موفق از آب درآمد. اما پس از پانزده سال، علل سرکوب جریان رؤیاگراییه قدرتمندی را به وجود آورد که اصلاح‌طلبان طرفدار دموکراسی کثرت‌گرا را طی انقلابی عظیم به حاشیه برد.

به‌رغم این گرفتاری، تجربه این دانش‌پژوه حاکی از آن است که تصدی مدیریت سیاسی - اجرایی در جمهوری اسلامی مقرون با ترمیدورسازی و به عرق نشستن تب التهاب‌های رؤیاگراییه است. فرضیه و این است که تداوم این چرخه باطل از نبود پشتوانه نظری لازم، برای تفسیر چونی و چرایی این تحول ترمیدورساز، است با ناآگاهی از ماهیت گرایش «تمدن فرهنگی» در رویکرد ایرانی (در مقابل «فرهنگ تمدنی» حاکم بر پروسه جهانی‌شدن) بر شدت امر افزوده است.

دغدغه‌رهایی ایران از این چرخه معیوب و باطل، دانش‌پژوه را به تأمل نظری در این خصوص واداشته است. در این مقاله، ضمن تجزیه و تحلیل تأثیرات جهانی‌شدن، اندیشه نوزایی مفهومی و نظری، به‌عنوان مفری برای برون‌رفت از این چرخه باطل معرفی شده است. درنهایت در تلاش برای آگاهی‌بخشی به گزینه‌های پیش رو و در پرتو رویکرد جهان‌وطن‌گرایی میهنی<sup>۱</sup> و دل‌بستگی به گزینه دموکراسی کثرت‌گرا، سازوکارهای رقیب مدیریت کثرت‌گرای دموکراتیک ایران معرفی شده است. واژه‌های کلیدی: دیالکتیک سورلی، رؤیاگرایی، دموکراسی کثرت‌گرا، میهن‌گرایی جهان‌وطن و جهان‌وطن‌گرایی میهنی، حکمروایی خوب.

## مقدمه

نسبت به نقش مثبت یا منفی نسخه لیبرالیِ پروسه جهانی شدن (اقتصادی، فناورانه، سیاسی، رسانه‌ای) بر تسهیل یا تهدید دموکراسی در کشور چندفرهنگی ایران، شوق اولیه و دلزدگی ثانویه متعارضی را به نفع یا در مقابل پروسه جهانی شدن شاهدیم. این التهاب‌ها به ظهور دو جریان رؤیاگرایانه رمانتیسم موعودگرای متعارض اولیه به نفع یا در مقابل این پروسه جهانی شدن انجامیده است.<sup>(۱)</sup> با گذار از این رمانتیسم‌های متعارض، شاهد معکوس شدن التهاب‌های رؤیاگرایانه به شکل دو جریان متعارض ستیزه‌جوی افراطی بوده‌ایم.

تجربه‌های آموزشی - پژوهشی این دانش‌پژوه، از لحاظ تحلیلی او را به فرضیهٔ دولایه زیر رسانده است: از سویی، بی‌توجهی به نیازهای متفاوت و ارزش‌های ناشی از تمایز ماهیت تمدن فرهنگی ایرانی از محتوای فرهنگ تمدنی غربی (که بر پروسه جهانی شدن غالب است) موجب سردرگمی ایرانیان شده؛ از سوی دیگر، فرادستی قدرت سخت‌افزاری دولت بر قدرت نرم‌افزاری اندیشگی نخبگان آکادمیک و فقدان شکل‌گیری جریان مجهز مدنی از سوی نمایندگان ملت، برای تلفیق این دو قدرت در قالب یک قدرت هوشمند<sup>۱</sup>، مفری برای خروج از رؤیاگرایی نگذاشته است. در نتیجه، تحلیل پژوهشی او حاکی از این است که ایران در بزنگاه سه گزینه بدیل زیر قرار گرفته است: «مدیریت» کثرت‌گرای دموکراتیک، «مهندسی» اقتدارگرایانه و بالاخره «مهندسی» رؤیاگرایانه رمانتیسم - موعودگرا و به ضرورت، غیریت‌گرایی ستیزه‌جویانه آن.

از منظر نظری، دموکراسی کثرت‌گرا گرچه هدفی مطلوب و به پشتوانه تجربه ثبوتی<sup>۱</sup> معدودی از روشنفکران جهان‌نیده مستظهر است، اما اجرایی شدن آن در ایران هنوز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. از لحاظ تاریخی، تجربه‌های مشروطه و نهضت میهنی - ملی مصدق و تلاش‌های نیمه‌ناکام اصلاح‌طلبی پویشی (و نه ساختاری) دولت موقت و مدیریت اصلاح‌طلبان، محدودیت‌های ظرفیت نهادین ایران را برای این هدف پویشی نشان داد. در عمل، دموکراسی کثرت‌گرا همیشه «دولت مستعجل» بوده و زمینه اجتناب‌ناپذیری برای موفقیت یکی از دو گزینه زیر فراهم کرده است. اگر جریان نخبه‌سالار واقع‌گرا توان غلبه را به‌دست آورده، با اتخاذ «مهندسی» عقل‌گرایانه، التهاب‌ها را با اقتدارگرایی نظامی یا بوروکراتیک خوابانده است.

سرکوب التهاب‌ها لازمه موفقیت این جریان است. عدم موفقیت این جریان و تسلیم آن در مقابل التهاب‌های توده‌ای، فرصت را برای آن دسته از جریان‌های مردم‌گرایی فراهم کرده که به «مهندسی رؤیاگرایانه» معتقد بوده‌اند. تمکین به غوغاسالاری ناشی از التهاب توده‌ها، در قالب دو جریان متعارض رؤیاگر رمانتیسم موعودگرای اولیه ظاهر می‌شود: یکی به التهاب‌های معطوف به نیازها دامن می‌زند (بن‌گرایی طبقاتی) و دیگری به التهاب‌های معطوف به فرهنگ (بن‌گرایی فرقه‌ای). جریان تخریب ناشی از این تعارض، درنهایت به ستیزه‌جویی علیه غیر می‌انجامد.

«مهندسی» اقتدارگرایانه سیاست‌کشور گرچه از پشتوانه عقلی ابرازگرایی اثباتی<sup>۲</sup> در میان بوروکرات‌های مصمم برخوردار است، اما ناسازگاری ماهیت وحدت‌گرایانه آن با ساخت متکثر فرهنگی ایران، زمینه‌ساز ظهور رؤیاگرایی‌های هیجانی به‌صورت موعودگرایی‌های رمانتیک به‌ضرورت غیریت‌ستیز بوده است. در قفای این ناسازواری‌های نهادین و اجتماعی، نسخه رؤیایی موعودگرایی رمانتیک و (به اقتضای ضرورت، غیریت‌ستیزی افراطی آن) دیرزمانی است که مصدر امور را برای «مهندسی» توده‌گرایانه و تفردگریز با ادعای نسخه بومی توسعه، از آن خود کرده است.

- 
1. Affirmative
  2. Assertive

دستاورد تاریخ چهارصدساله گذشته ایران تنها به آثار شوم شاه سلطان حسین و تجزیه ایران محدود نماند. به کلامی دیگر، تجربه نشان داده تلاش آرمان‌گرایانه صرف و بدون توجه به واقعیت‌های خشن نهادی در ایران در نسخه‌برداری صوری از دموکراسی کثرت‌گرای چندساخت سوئیس و یا تک‌ساخت انگلیس، در نهایت می‌تواند به رؤیاگرایی رمانتیستی اولیه و افراط‌گرایی ستیزه‌جویانه بعدی ختم شود. در صورت حضور نیروی قدرتمند سازمان‌یافته، امکان دارد بتواند مانع غلبه گفتار رؤیاگرایی بر گفتمان غالب سیاسی کشور شود، اما اقتدارگرایی مسکنی است که می‌تواند زمینه‌ساز انفجار شود.

در موقعیت کنونی و با ظهور تهدیدهای بزنگاهی که ناشی از فرایند فردی - جهانی شدن ناشی می‌شود رؤیاگرایی‌های گوناگون برای ایجاد تحول در ساختار تک‌ساخت کشور و در جهت تبدیل آن به نظام - ساختار چندساخت، احتمالاً بیش از اصلاح‌طلبی با چالش همراه خواهد شد.

دغدغه‌رهایی ایران از این چرخه معیوب و باطل، این دانش‌پژوه را به تأمل نظری در خصوص تجزیه و تحلیل تأثیرات جهانی شدن، اندیشیدن در خصوص نوزایی مفهومی و در نهایت «چاره‌جویی عمل‌گرایانه» وا داشته است. در این تلاش، واقعیت‌های زیست‌بومی و آرمان‌های فرهنگی و توانمندی‌های متنی هم در ذهن و هم در گفتار ایرانی مورد توجه قرار گرفته است. در این خصوص، نخست فضای غیریت‌ساز جناحی و ضد جهان‌وطنی غالب در ایران مورد توجه قرار گرفته است؛ دوم، ماهیت گرایش طبیعی و ضد مدنی خصومت‌گرایی نفرت‌آلود نیز در مرکز توجه قرار گرفته است. در این خصوص، توجه شده که به نام زیبای میهن‌دوستی جهان‌وطنی و عمل‌گرایی اخلاقی، این خصومت نفرت‌آلود، گاه در قالب ملی‌گرایی تند ضد خارجی، قومیت‌گرایی‌های ناشی از گویش‌های متعارض و حتی خشونت‌های زبانی / و یا عملی غیریت ستیز ظهور کرده است.

در تلاش برای برون‌رفت از این چرخه باطل و معیوب سه‌گانه و در پرتو رویکرد جهان‌وطن‌گرایی میهنی<sup>۱</sup> و دل‌بستگی به گزینه دموکراسی کثرت‌گرا، سعی

داریم با نگاهی راه‌جویانه، محتوای مقاله حاضر را به تأملی نظری در دو حوزه مفهومی و نظری اختصاص دهیم. از سویی، از منظر مفهومی، تدقیق مفاهیم به‌منظور فهم تمایز دوغِ دموکراسی کثرت‌گرا در مقابل دوشابِ رؤیاگرایی مورد نظر بوده است. از سوی دیگر و از منظر نظری، تلاش می‌شود خوراک نظری برای تمهید کردن توان نهادین مدیریت گذار به گفتمان<sup>۱</sup> دموکراسی کثرت‌گرای ایرانی، آن هم در فضای گفتاری<sup>۲</sup> جهان‌وطن‌گرایی میهنی، فراهم شود. در راستای عملیاتی شدن این گفتمان کثرت‌گرای دموکراتیک، به معرفی سازوکارهای رقیب برای مدیریت این گفتمان در ایران خواهیم پرداخت. با این توضیحات، مقاله حاضر را به چهار گفتار تقسیم می‌کنیم.

### مدخل نظری

با عنایت به اینکه جهانی‌شدن رسانه‌ای، مرزهای بین دموکراسی کثرت‌گرا و رؤیاگرایی را با ایجاد مغالطه بین کثرت‌گرایی دموکراتیک و رؤیاگرایی عوام‌سالار<sup>۳</sup> یا غوغاسالار<sup>۴</sup> مشوش کرده، هم ارائه مقاله‌ای مفهومی در خصوص گزینه‌ای مطلوب و محتمل برای ایران لازم است و هم مدخلی نظری بر این مباحث در جامعه در حال گذار تمدنی و چندفرهنگی ایرانی.

با عنایت به فضای زیست‌بومی و ذهنی ایرانی که تاریخ آن شاهد آموزش مدرسی توأم با تقویت گرایش‌های هیجانی بوده است، مفروض این مقاله این است که در صورت انفعال یا فقدان تدبیر حکیمانه، پروسه جهانی‌شدن و محتوای تفرّدگرایانه پیام رسانه‌ای آن می‌تواند به تداوم رؤیاگرایی هیجانی در جامعه ایرانی منجر شود. مفروض مکمل این نوشته هم خواستار تدبیری است که هم متضمن اجماع نخبه‌گرایانه (و نه نخبه‌سالارانه) باشد و هم ملازم با توضیح روشی که راهگشای برون‌رفت از مشکل باشد. در این راستا، نیفتادن فرصت‌طلبانه در جریان بازی توده‌ها و بهره‌گیری مدبرانه از هیجان‌های توده‌ای به‌وسیله نخبگان روزآمد و

1. Discourse
2. Narrative
3. Populist
4. Mob-Rule

کارآمد، می‌تواند کشتی توفان‌زدهٔ سیاست ایرانی را به ساحل امن غلبه گفتمان دموکراسی کثرت‌گرا هدایت کند.

در تشریح مفروض‌های بالا، فرضیه صرفاً تحلیلی این مقاله آن است که شعارهای گوناگون جهانی‌شدن لیبرال، سوسیال و یا پلورال - دموکراتیک از سویی، روندهای آن و جاذبه‌های سیاسی چون «حاکمیت مردم»، «نظام شهروندی» و «جامعه مدنی»، «نظام شورایی و عدم تمرکز» و حتی گاه «فدرالیسم» با بُعد تمدنی و همچنین «فدرالیسم»، «کنفدرالیسم و یا خودمختاری» با بُعد فرهنگی از سوی دیگر، هرکدام به تنهایی یا در کنار سایرین استعداد آن را دارند که به سه نتیجه متعارض زیر منجر شود: (۱) هم به تکوین و تحکیم دموکراسی کثرت‌گرا و (۲) هم به ضعف‌های رؤیاگرایی به شکل توده‌گرایانهٔ حب‌گرا و ستیزه‌جویی علیه «غیرشده» و هم خدای ناکرده خطرهای ناشی از بالکانیزه شدن کشور. زمینه این گزینه‌های بدیل در این چهار راه‌گذار را هم فقدان پیشرفت ساختاری - نهادین ایران امروز فراهم آورده، هم از دست رفتن زمینه‌های «مدارا و مروت» فرهنگی ایرانی و هم جایگزین شدن آن با نفرت ستیزجویانهٔ علیه غیر. اگر تدبیری عمل‌گرایانه و ارزشی<sup>۱</sup> اعمال نشود، بسیار محتمل است که رؤیاگرایی در قالب بُن‌گرایی (قومی - طبقاتی) یا بنیادگرایی فرقه‌ای، جامعه ایران را دچار بحران کند.

در این تحول نامیمون، هم ممکن است نیت گروهی از نخبگان رؤیاگرا مؤثر باشد و هم فشار انتظارات ناشی از هیجان‌ات توده‌ها. در هر دو صورت، آینده سیاسی ایران می‌تواند به جای دموکراسی کثرت‌گرا، صحنه تداوم غلبه رؤیاگرایی عوام‌سالارانه و یا نخبه‌سالاری‌های اقتدارگرا شود. مثلاً در صورتی که با هدف حذف رقیب این شعارها محملی آگاهانه از سوی نخبگان برای هیجان‌آفرینی بین توده‌ها شود، این امر به تداوم غلبه ایده‌های رؤیایی منجر خواهد شد. همچنین، چنانچه استراتژی نخبگان در مقابل جهانی‌شدن، محصور به شالوده‌شکنی انقلابی، اما فاقد شالوده‌سازی اصلاح‌گرایانه و تحولی باشد، نتیجه کار چیزی بیش از نتایج رؤیاگرایانه نخواهد داشت.

در همه این موارد، تلاش آگاهانه، مصلحت‌جویانه و یا ناآگاهانه برای گرم نگه داشتن تنور هیجانی سیاست توده‌گرا، در بلندمدت خطرآفرین خواهد بود. در حال حاضر، تهییج توده‌ها علیه رقیبان داخلی در دو سطح حزبی و فردی و حریفان جایگزین خارجی (عربی - غربی) کلاف سردرگم‌جان‌شین شدن «هدف در قدرت ماندن» و «خدمت گرفتن حکام از دولت» و آن‌هم «به خرج ملت» را موجب شده است. این در حالی است که دولت نهادی است برای اعمال حاکمیت ملت، با کارگزاری مزدبگیرانه حکام.

از منظر تئوری‌های توسعه، وضعیت سیاسی ایران را مدل رهبری «کاریزمایی مبادله‌گر» تفسیر می‌کند. در این مدل، استراتژی کارگردانان، در به‌صحنه آوردن توده‌های هیجانی به نفع خود و برای مقابله با دشمن احتمالی خلاصه می‌شود.<sup>(۳)</sup> این رهبران با اعمال سازوکارهایی برای نهادینه شدن علاقه به «خود» فردی و یا جناحی و به عکس بغض علیه «غیرخودی» فردی و جناحی، آتش‌بیار معرکه‌ای می‌شوند که طی آن نیرو - محرکه شالوده‌شکنی دولت «به نام ملت و به کام حکام»، پاینده و نهادین می‌شود.

این در حالیست که می‌توان به جای مدل «کاریزمایی مبادله‌گر»، از مدل «کاریزمای تغییرساز» استفاده کرد. در این صورت، تهییج برای به‌صحنه آوردن توده‌ها به نفع یک برنامه استراتژیک خاص (محافظه‌کار، اصلاح‌طلب پویشی، اصلاح‌طلب ساختاری) گام نخست است. البته در این تهییج، مرزهای منافع و ارزش‌های میهنی، یا ملی (نه جناحی یا بن‌گرایانه قومی - طبقاتی - جنسیتی یا بنیادگرایانه فرقه‌ای)، دو محدوده اقدام حزبی را تعیین می‌کند. در این نگاه استراتژیک: ۱) سازوکارهای سازواری و یا تباین ارزش‌های میهنی<sup>۱</sup> با ارزش‌ها و ضرورت‌های جهان‌وطنی<sup>۲</sup> در مدل آرمانی یا به‌عکس در مدل مقتضی، ۲) دوم سازواری و تباین ارزش‌های ملی‌گرایانه<sup>۳</sup> با ارزش‌ها و ضرورت‌های جهان‌گستری<sup>۴</sup>،

- 
1. Patriotic
  2. Cosmopolitanism
  3. Nationalistic
  4. Hegemonic Globalism



مدنظر قرار می‌گیرد. در هر دو مدل رقیب استراتژیک، گام مهم، هدایت توده‌ها به سوی ساختارهای حزبی با برنامه استراتژیک است.

در این نگاه استراتژیک و برنامه‌دار، احزاب در هدف از سه مقوله زیر بیرون نیستند: (۱) احزاب محافظه‌کار - نومحافظه‌کار که به حفظ ساختار نهادین قدرت یا ارزش‌های دولت<sup>۱</sup> می‌اندیشند؛ (۲) احزاب اصلاح‌طلب که به بهره‌گیری از پویای قدرت برای تحول تدریجی ساختار نهادین برای افزایش قدرت ملت<sup>۲</sup> یا تقویت جامعه مدنی<sup>۳</sup> اهتمام می‌کنند؛ و (۳) احزاب چپ که به تغییرات ساختاری دل می‌بندند احزاب چپ معمولاً از قبال این تغییر ساختاری خواهان ایجاد فضای مانور بیشتری برای توده‌ها هستند.

در هر نظام سیاسی، معمولاً ساختار سیاسی دولت عرصه‌ای است که منافع و ارزش‌های حزب محافظه‌کار - نومحافظه‌کار را به‌طور بالفعل تقویت می‌کند. به اقتضای این تمایل لخت،<sup>۴</sup> و ساکن احزاب اصلاح‌طلب و چپ خوف آن دارند که ساختار دولت، منافع ملت را پایمال کند. در نتیجه، احزاب اصلاح‌طلب و چپ به‌جای تأکید بر ساختار و تن دادن به لختی آن، به پویای اصلاح تحولی و رادیکال دل می‌بندند. در حالی که احزاب اصلاح‌طلب به توازن نیروها و منافع و میانه‌روی میل می‌کنند، احزاب چپ خواهان مداخله دولت برای تغییر بازی علیه لختی ساختار خود و به‌نفع ارتقای توان بازی توده‌ها می‌شوند.

در ایران، خوشبختانه ظهور سه جریان اصولگرا، عمل‌گرا و اصلاح‌طلب، تلاطم‌های تحول در نگاه استراتژیک میان‌مدت را فراهم می‌کند. اما هم نگاه حذف‌گرا (و عمدتاً آلوده به تمایلات نفرت‌گرایانه شخصی به‌جای رقابت حریف‌های حزبی و رفاقت دوستان شخصیتی)، و هم فقدان برنامه، و هم کشمکش<sup>۵</sup> اعمال کنترل - کنترل‌گریزی‌های جایگزین جناحی از سویی و بالاخره

- 
1. State
  2. Nation
  3. Civil Society
  4. Inertia
  5. Pull-Push

اهتمام به هیجان‌آفرینی‌های غیریت‌ساز و فاقد محصوریت به مرزهای ملی و میهنی، موجب دل‌نگرانی است. تجربه نشان داده که اگر هیجان‌آفرینی صرفاً زمینه‌ساز مشارکت قاعده‌مند توده‌ها و آن‌هم در راستای اجرای برنامه استراتژیک کارگزاران سیاسی برای تحقق حاکمیت انسانی هم‌میهنان شود، آنگاه می‌تواند زمینه‌ساز شالوده‌سازی دموکراسی کثرت‌گرا باشد.

در قفای این تأملات نظری، لازم به تأکید است که در نگاه استراتژیک، هیجان‌آفرینی حرکتی است در راستای جهت‌گیری آینده کشور، هم برای حمایت از برنامه‌ای خاص در انتخابات و هم برای اجرای برنامه‌ریزی استراتژیک حزب برنده و هم برای نظارت بازنده بر اقدام برنده انتخابات، و البته در درون ساختار و ارزش‌های ملی. با انجام انتخابات، نقد حساب‌شده از سوی رسانه‌ها می‌تواند احزاب رقیب را برای نظارت بر اقدام دولت در چهار زمینه یاری دهد: پابندی مدیریت اجرایی به اجرای قول‌های داده‌شده به ملت و نه اهداف ایدئولوژیک خود (اصل پاسخگویی)<sup>۱</sup>، تعهد مسئولین حکومتی و فعالان سیاسی به تبعیت از آرای مردم برای انجام وظیفه یا کنار رفتن از قدرت (اصل مسئولیت)<sup>۲</sup>، و آمادگی مسئولان به بازخواست‌پذیری توسط مجلس و رسانه‌ها (اصل بازخواست‌پذیری)<sup>۳</sup> و اصل شفافیت)<sup>۴</sup>.

مضافاً اینکه گزینه کثرت‌گرایی دموکراتیک نسبت به گزینه رؤیاگرایی توده‌گرا - ستیزه‌جو، نیازمند آگاهی روشنفکرانه و مسئولانه نسبت به موارد سه‌گانه زیر است: (۱) آگاهی به مبادی، محتوا و نتایج ناشی از هر یک از ساماندهی‌های سیاسی فوق؛ (۲) وجود اراده ملی و متعهد به لوازم این آگاهی؛ (۳) توان نقادی علمی و خلاقیه عملی برای اجرای آن. در عمل، این آگاهی و تعهد همراه با توان علمی - عملی است که می‌تواند نخبگان ایرانی را به مدیریت سرنوشت‌ساز جامعه به‌سوی دموکراسی کثرت‌گرا رهنمون کند. تعهد زبانی صرف کافی نیست. چه بسا تعهد

- 
1. Responsiveness
  2. Responsibility
  3. Accountability
  4. Transparency

زبانی ناشی از نوعی تقلیدگرایی و در نتیجه فاقد توجه به ظرفیت‌های مادی، ضابطی و فرهنگی ملی باشد. رابرت جرویس استاد برجسته دانشگاه کلمبیا وضعیت ایران امروز را در این مرحله می‌داند.<sup>(۳)</sup>

برخلاف ساختار تمدنی امریکا که ساختار مدرنش به اقتضای رهایی گروهی از انسان‌ها از مصیبت جنگ‌های بنیادگرایانه شکل گرفت،<sup>(۴)</sup> در ایران، بحران‌های بُن‌گرایانه قومی - طبقاتی و بنیادگرایانه دینی به اقتضای دسیسه‌های خارجی و تمهیدات مقلدانه مدرنیستی ایجاد شد. در نتیجه این ضرورت‌های متفاوت ایران و غرب، هم ضرورت نگاه فلسفی کثرت‌گرا احساس می‌شود و هم لزوم توان علمی و عملی برای تحقق هدف دموکراسی کثرت‌گرا به ذهن متبادر می‌شود.

داریوش شایگان از منظر علمی و با نگاهی به ساخت فرهنگ ایران، از مدل «بریکلاژ» یا هویت «چهل‌تکه» سخن می‌گوید.<sup>(۵)</sup> تحت تأثیر تلفیقی از نگاه برساخته‌گرایی و روایت خود از نظریه‌پردازی بُن‌فکنی رندانه، این مقاله نگاه کثرت‌گرا و متحول هویت پروتکلی<sup>(۶)</sup> را برای ایجاد ساختار سیاسی دموکراسی کثرت‌گرا ارائه می‌کند. در این نگاه، دولت ساختاری است ابزاری (و نه یک لایه هویتی)، اما مهم برای شهریاری، و در خدمت تعریف شهروند ایرانی؛ آنگونه که خود تعریف می‌کند.

از منظر فلسفی، تبار ازلی در تمدن فرهنگی ایرانی و از منظر تاریخ سیاسی، دیرینه تاریخی سازوکار تعامل در ساختار چندفرهنگی ایرانی و از منظر نظری و عملی، بُن‌فکنی رندانه ایرانی می‌تواند کارساز باشند؛ البته لازمه کار اینست که رندیت ایرانی به مرد رندی اقتدارگرایانه و یا فریفته‌رندی عوام‌سالارانه گرفتار نیایند،<sup>(۷)</sup> بن‌فکنی رندانه روایتی است از تلاش نظریه‌پردازانه بومی برای «برافکندن» بُن ساماندهی وحدت‌گرای گذشته ایران و بُن‌فکنی متناسب‌تری برای ایران. روایت تاریخی سید جواد طباطبایی مؤید آن است که برای بیش از ۲۵ قرن، نگاه انضمامی<sup>۱</sup> و «وحدت ضمن کثرت» ایرانی توانسته بود ساختار سیاسی ایران را با معاضدت و به‌طور داوطلبانه حفظ کند، تا اینکه دچار بلای وحدت‌گرایی اقتدارسالار مدرنیستی شد.<sup>(۸)</sup>

البته تاریخ ایران پیش هم، از بلای وحدت‌گرایی رنج برده بود. بنیادگرایی زرتشتی - ساسانی برای دو‌یست سال، ایران را زیر مهمیز اعراب اموی برد. پس از آن، ابومسلم ایران را از ترس کژدم اموی به دست افعی عباسی سپرد. بعدها هم بنیادگرایی شیعی صفوی ابتدا موجب وحدت ساختار حکومتی ایران و در بلندمدت موجب تجزیه قلمرو افغان از خاک آن شد. البته آثار حیل‌گری‌های عهد دقیانوسی و منسوخ قاجار (در کنار آمدن زوال‌گرایانه با بافت متکثر ایران) را نمی‌توان به‌عنوان مدلی مطلوب یا کثرت‌گرا جا زد. کثرت‌گرایی دموکراتیک نه مساوی تفرقه‌گرایی جناحی و نه همسان با فروپاشی است. از زمانه خود عقب ماندن قاجار به تجزیه ایران منجر شد و وحدت‌گرایی مدرنیستی و اقتدارگرایانه پهلوی‌ها به انباشت فشارهای هیجانی و رؤیاگرایانه‌ای دامن زده که دیرزمانی با ما مانده است.

از منظر تجویزی، نگاه کثرت‌گرای انضمامی شایگان تحت عنوان هویت بریکلاژ و هویت پروتکلی این دانش‌پژوه، می‌تواند مدلی مفهومی برای تعریف ایرانی باشد که مبتنی بر ساختار وحدت ضمن کثرت پیشین باشد. مدل بُن‌فکنی رندانه این دانش‌پژوه نیز، حاوی نگاهی رندانه برای تلاش مستمر شالوده‌شکنی (بُن‌برافکنی) عادت‌ها و قیود منسوخ و شالوده‌سازی (بُن‌افکنی) نهادهای مطلوب، به‌صورت دموکراسی کثرت‌گرا و حکمروایی خوب<sup>۱</sup> است.

لازم به ذکر است در صورت‌بندی پوشش مفهومی بریکلاژ و مدل مفهومی هویت پروتکلی، لایه‌های گوناگون هویت انسانی مورد توجه قرار گرفته است. آنچه این دانش‌پژوه را به برتری مدل «هویت پروتکلی» برای تضمین ساخت دموکراسی کثرت‌گرا امیدوار می‌کند، سه مزیت است: نخست اینکه بیش و پیش از هر چیز تفرد و فردیت انسانی، مورد تأکید قرار می‌گیرد. انسان با آگاهی از خود به تفرد می‌رسد و با تفرد و آگاهی از ویژگی‌های بی‌همتای خویش است که انسان راه فردگرایی، اجتماع‌گرایی یا کثرت‌گرایی دموکراتیک را داوطلبانه انتخاب می‌کند. بدون تفرد و فردیت، آگاهی لازمی به‌وجود نیامده که به‌صورت‌بندی هویت پروتکلی یا بریکلاژ هویت بیندیشد. دوم اینکه هویت یک برساخته است که ناشی

از نگاه انسانی است. بنابراین، هویت قابل قبض و بسط و تغییر تأکیدات از نسبی<sup>۱</sup> به سببی و دستاوردهای<sup>۲</sup> آن، و یا حاوی مصداقی از تجمع کثرت‌گرای دو خصلت نسبی و سببی است. بالاخره اینکه دولت<sup>۳</sup> نهادی هویتی نیست، بلکه نهادی کارکردی است که در خدمت انسان، برای حفظ هویت و تقویت داوطلبانه خود است.

در هر سه مورد فوق، خوانش بُن‌فکن رندانه از نگاه حکمای عارف ایرانی (خیام، فردوسی، مولوی، حافظ و سعدی) متأثر بوده است. چنانکه منابع اسطوره‌ای ایرانی حکایت دارد، نگاه ایرانی به تفرّد،<sup>۴</sup> شناختی است. بنابراین، شناخت مبتنی بر تفرّدگرایی، مساوی با فردگرایی نیست. تفرّد حق انسانی اوست اما در تمدن فرهنگی ایران، از لحاظ معنوی بسیار محتمل است که ایرانی رویکرد عمل‌گرایی اخلاقی را انتخاب کند. در این رویکرد منزلت پیشتازی شاهانه هر شهروند ایرانی در نظام اجتماعی شاهنشاهی با مسئولیت تمدن‌ساز شهریاری نیز همراه هست. چنانکه از این توضیح برمی‌آید، نگاه معنویت‌گرای ایرانی نه حاوی صوفی‌گرایی ضد عمل‌گرایی است و نه ملازم با فرصت‌طلبی ابزارگرایانه و غیراخلاقی. به کلام دیگر، اخلاق‌گرایی رافع حقوق فردی عمل‌گرایانه نیست که لیبرالیسم برای رهایی از نگاه قبیلگی، وظیفه حفاظت از آن را به‌عهده گرفته است. شهروند برای رسیدن به منزلت شهریاری، باید از توان منفرد انسانی بهره‌لازم را برده باشد تا بتواند به این مسئولیت معنوی و شهریارانه خود در هر مقام و منزلت (شاهی و یا شهروندی) عمل کند.

از لحاظ نظری، نظام شاهنشاهی اسطوره‌ای ایرانی پایگاه تولید انسان نمونه است: پادشاه. این نظام اجتماعی عرصه‌ای است که پادشاه نماد هویت چندلایه ایرانی است: شاهنشاه. با این تعریف، اولاً نگاه کثرت‌گرای ایرانی متضمن نخبه‌گرایی است و بری از توده‌گرایی و عوام‌سالاری. ثانیاً چون نظام شاهنشاهی

- 
1. Ascriptive
  2. Achievement
  3. State
  4. Individuation

اجتماعی است، پس شاهنشاه مدل جامعه است، نه فرمانروای طلافام افلاطونی یا نخبه‌سالار پارتویی - موسکایی. اما نخبه‌گرایی متضمن مدلسازی داوطلبانه برای مسئولیت‌شهریاری است و نه نخبه‌سالاری مکرهانه یا اربعایی. ضمن اینکه در این نظام، مبنای مبادلات سیاسی و جامعه‌گرایی سیاسی، ارزش تمدنی شهر و شهروندی است و نه ارزش‌های فرهنگی‌ای چون قومیت و دین و نوع انحرافی آن به شکل طبقه. در شهر است که شهروندان با الگوبرداری از نقش شاه به استغنائی ناشی از توانمندی می‌رسند، اما این نقش تابعی از ساختار اجتماعی متکثری است که اقوام و فرقه‌های گوناگون آن، جلوه شاهانه خود را در این جمع نظام اجتماعی (و نه سیاسی) شاهنشاهی می‌بینند.

وجود این نگرش کثرت‌گرای انضمامی، در قالب هویت پروتکلی و آن نظریه بُن‌فکنی زندانه، با ماهیت فلسفی عمل‌گرای اخلاقی و رویکرد استراتژیک میهن‌گرایی جهان‌وطن، می‌تواند ایران را از تمامی مصداق‌های خطر پروسه جهانی‌شدن نجات دهد. چنین نویدی در تعارض با هشدار گراهام فولر است. او با وصف وضعیت تاریخ اولیه ایران جدید و بی‌خبری از مبانی ازلی نگاه فلسفی ایرانی، مدعی می‌شود ایران همیشه زندانی تاریخ سیاسی خود بوده است.<sup>(۹)</sup> البته که بی‌خبری، بی‌میلی و یا ناتوانی در روزآمدسازی نوزایانه این دستگاه، بی‌توجهی به ظرایف کارآمد آن و ناتوانی در مدیریت تحولات، می‌تواند زمینه‌ساز موضوعیت یافتن هشدار فولر شود.

#### ۱. تبارشناسی فضای متنی سیاست ایرانی:

##### تقابل رویکردهای حکمروایی حکیمانه و حکمفرمایی آمرانه

مفهوم حکمروایی خوب، پروژه‌ای پیشنهادی برای برخورد فعال با پروسه جهانی‌شدن است. جالب آنکه خصوصیات نمونه فرد اعلای آن، از خصوصیات فرد اعلایی پادشاهی با نقش شهریاری در اسطوره ایرانی، چندان دور نیست. تفاوت اسطوره پادشاه خوب از نگاه فردوسی با حکمروایی خوب، صرفاً در موارد معدود زیر است: نخست اینکه، برخلاف جلوه آرمانی و اسطوره‌ای حکمروایی پادشاهی

ایرانی، حکمروایی خوب در فضای متنی فردی (بومی) جهانی‌شدهٔ امروزین نیز متضمن تفرّد است، هم عمل‌گرایانه و هم زمینی. به‌علاوه، برخلاف مدل شهریاری ایرانی، ماهیت حکمروایی خوب عمل‌گرایانه است. در این مدل‌پردازی، بر معنویت‌گرایی تأکید نمی‌شود، این در حالی است که در مدل حکمروایی شهریاری ایرانی، به‌رغم ماهیت ظاهراً عمل‌گرای معنوی،<sup>۱</sup> هم تفرّد<sup>۲</sup> غالب است و هم مدل اسطوره‌ای است. به اقتضای این دو خصلت، تاریخ واقعی ایران بعضاً شاهد مدل حکمرانی بی‌رقیب و عمدتاً قربانی حکمفرمایی سرکوبگرانه بوده است. اسطوره حکمروایی خوب *کوروش* و محدود سیاست‌مداران دموکراتیک معاصر، دقایقی گذرا را در تاریخ ایران به خود اختصاص داده‌اند. البته این واقعیت تلخ تاریخی، فضایی منفی را نیز علیه امر سیاسی در ایران به‌وجود آورد. انبوهی از اندیشمندان بومی از جمله عرفای حکیمی چون *عطار* و *مولوی* به‌جای زمینه‌سازی برای پرورش آن مدل آرمانی و آموزش استغنا‌ی باشکوه، به دو گزینه روی آوردند: عزلت سیاسی و قناعت صوفیانه و نخواستن پشمینه‌پوشانه. در نتیجه، پوسته‌ای از تمدن ایرانی و شکلی انحرافی از خلیقات انحرافی به‌جای تمدن فرهنگی ایران نشست. طباطبایی داستان این تراژدی را چنین گزارش می‌کند:

*من تحول تاریخی ایران زمین و به‌تبع آن تاریخ اندیشه در ایران را به دو دوران اساسی قدیم و جدید تقسیم می‌کنم. دوران قدیم تاریخ ایران زمین، به‌طور عمده، با بنیادگذاری شاهنشاهی هخامنشی آغاز شد و تا واپسین سده‌های دوره اسلامی ادامه پیدا کرد. این دوران را می‌توان به دوره باستان - از آغاز تا فروپاشی شاهنشاهی ساسانیان - و به دوره اسلامی تقسیم کرد. دوره تاریخی نهصدسالهٔ اسلامی را که با فروپاشی ساسانیان آغاز و به فراهم آمدن زمینه‌های فرمانروایی صفویان ختم می‌شود، می‌توان در قیاس با دوره جدید تاریخ ایران زمین و دوره باستانی آن، سده‌های میانه تاریخ ایران نامید... با آغاز دوران جدید تاریخ و تاریخ اندیشه غربی و*

1. Moral Pragmatism
2. Individuation

جهانی‌شدن روابط و مناسبات سیاسی، ایران‌زمین نیز به‌ضرورت در میدان جاذبه اندیشه و مناسبات نو قرار گرفت، درحالی‌که از سوی دیگر، نظام فکری و سیاسی ایران، تحولی مناسب با سرشت دوران جدید پیدا نکرد.<sup>(۱۰)</sup>

به نظر می‌رسد، روندی که طباطبایی آن را روند قهقرایی انحطاط می‌نامد، هنوز متوقف نشده است. با مقایسه ضرورت‌های ناشی از فضای زیست ایران و فضای ذهن تئوریک سیاسی، در می‌یابیم بین آرزوی رؤیاگرایانه (فریفته‌رندانه) سیاسی برای آزادی، با تلاش مردردانه اقتدارگرا برای مصادره آن برای خود و درنهایت با تلاش رندانه برای تمهید پروژه‌ای استراتژیک جهت بازی مشفقانه در دموکراسی کثرت‌گرا، فاصله زیادی وجود دارد.

محتوای پژوهشی این مقاله مبتنی بر این مفروضه است که آگاهی از تمایز رژیم‌های سیاسی سره از ناسره، امری اجتناب‌ناپذیرست. در این راستا، آگاهی از ضرورت‌های دو شکل تک‌ساخت و چندساخت از مدل رندانه کثرت‌گرایی دموکراتیک، در مقابل دو مدل بدیل مردردانه اقتدارگرا و یا فریفته‌رندی توده‌گرایی ضد تنوع، موضوعیت پیدا می‌کند. در چنین فضایی است که مشخص می‌شود مثلاً آگاهی و تعهد به ضرورت‌ها و نتایج دو مدل حقوقی تفکیک قوای ریاستی و پارلمانی در نظام‌های تک‌ساخت یا معادل آنها در نظام‌های چندساخت، جامعه را با گزینه‌های متفاوتی روبه‌رو می‌سازد. تدبیر حکیمانه و متعهدانه‌ای لازم است تا به اقتضای نیازهای بومی، از این سازوکارها برای نوزایی ایران استفاده کرد. تجربه‌های تاریخی حاکی از آن بوده که در جوامع پیشرفته دموکراتیک و استوار، استفاده از سازوکارهای فوق به بالا بردن ظرفیت سیاسی نهادین نظام سیاسی به شکل زیر یاری رسانده است: ارتقای سطح اثرگذاری اراده فردی و جمعی ملت‌ها و همچنین راه‌جویی برای تنظیم خدمت‌گزاری عقلایی حکومت به ملت.

با تأکید بر لزوم توجه به اختلاف‌های مبنایی اعتقادی و تفاوت فرهنگی بین ایران و کشورهای پیشرفته، تجربه‌های تاریخی حاکی از آن است که فقدان پاگیری دموکراسی کثرت‌گرا معلول فقدان آگاهی فلسفی و تدبیر علمی - اجرایی است و نه تفاوت‌ها. با نگاه به تجربه‌های دیگران، می‌توان با عنایت به ظرفیت‌های ملی و در پرتو ارزش‌های میهنی، به راه‌حلی روزآمد و کارآمد رسید. نه دیگر کثرت‌گرایی



غیرمسئولانه امپراتوری سنتی ممکن است و نه وحدت‌گرایی هیجانی رؤیابگرایان، و نه وحدت‌گرایی ساختاری مسئولانه مدرنیستی پهلوی‌ها. متأسفانه هیجان‌گرایی رؤیایی در نهایت ایران را به سوی مدل امپراتوری سنتی می‌کشاند و تقلیدگرایی، به سوی مدل مدرنیستی اقتدارگرایی. اولی ایران را به عرب‌گرایی سوق می‌دهد و دومی به غرب‌گرایی. فضای فکری سنتی هم با علم تجربی محافظه‌کارانه خود راه را بر راه‌جویی علم لیبرال و رهایی‌بخش مدرن بسته است، و مدرنیست‌ها به تشبه‌گرایی مقلدانه و بری از علم تجربی پناه برده‌اند. نتیجه این کشمکش آنکه ایران اسیر مبارزه ایدئولوژی‌ها شده، چنانکه اروپای قرن نوزدهم بود.

در این فضای غالب ایدئولوژیک، کشمکش‌های حبّ و بغضی، هم بر «انذارهای عقلی» محافظه‌کارانه سنتی و لیبرال مدرن غلبه کرده و هم بر «تبشیرهای معنوی - فرهنگی». در نتیجه، تلاش‌های فکری در زمینه تمایز ارزش‌های معنوی - فرهنگی (قدسی - غیرقدسی) از ارزش‌های تمدنی (عرفی - ابزاری) و دستیابی به قرائت فلسفی و منطقی مناسب برای تلفیق این ارزش‌های متنوع نتوانسته به سرانجامی نهادین برسد. شاید در نگاه نخست، همانند آرامش دوستدار، این توهم ایجاد شود که اندیشه سه‌مبنایی (عرفانی - شهودی، عقلایی - فلسفی، فکری - علمی) ایرانی، سرزمین برهوتی است که از آن دموکراسی کثرت‌گرا بیرون نمی‌آید<sup>(۱۱)</sup> اما تصور نگارنده این است که وی نگاه اشراقی (نرم‌افزاری عقلی) را برای تمدن‌سازی عرفی مبنا قرار داده و آن را از نگاه استدلالی مشایی جدا می‌کند؛ شیخ اشراق نیز به این مطلب اذعان دارد و مطلب آرامش دوستدار کشف جدیدی نیست. نویسنده، تحت تأثیر مولوی و به‌ویژه حافظ و خیام، مدعی است دین امری شهودی است و نه اشراقی یا مشایی. به قول خیام، آرامش دوستدار باید ترسِ خیام را مبنای عبرت قرار دهد:

می‌ترسم از آنکه بانگ آید روزی      کی بی‌خبران راه نه آن است و نه این  
و به قول مولوی در این نگاه فراسویی از عمل‌گرایی ارزشی:

پای استدلالیون چوین بود      پای چوین سخت بی‌تمکین بود

با این نگاه، مدعای این دانش‌پژوه این است که نظام دانایی ایرانی واجد زمینه‌سازی تمدن فرهنگی<sup>۱</sup> است. به علاوه برخلاف نگاه فرهنگ مدنی غربی،<sup>۲</sup> نگاه ایرانی، تمدن فرهنگی است: تمدن‌سازی ملطوف به معنویت ارزشی.<sup>۳</sup> در حالی که در فرهنگ مدنی غربی، رفتار متمدنانه فرهنگی باید در هنجار اجتماعی معنادار باشد، در تمدن فرهنگی ایرانی، با تلطیف ضوابط عقلی با ایمان شهودی، رویکرد انسانی، خود به خود معنویت ارزشی نیز دارد. به قول مولوی، در این مقام، هدف آن است که

بار دیگر از ملک پرآن شوم و آنچه در وهم ناید آن شوم

در این فضاست که بن‌فکنی خیام، رندیت حافظ، معناگرایی مولوی، حماسه‌پردازی فردوسی و عمل‌گرایی کوروش و بعضی از سیاست‌مداران دموکراتیک معاصر، معنا پیدا می‌کند.

برخلاف آن تخیل آرمانی، تمدن‌سازی ایرانی از منظر سیاسی، دیرزمانی است که عقیم شده است. در رویارویی با پروسه جهان‌گستر مدرنیسم غربی بود که ایرانی به وضعیت متنی نابه‌سامان خود پی برد. اما به‌جای تلاش بن‌فکن و رندانه ازلی خود، این بار ایرانی به‌ظاهرگرایی تقلیدی روی آورد: «باید از سر تا پا غربی شد»، چنانکه *آخوندزاده* و *تقی‌زاده* می‌گفتند و یا اندیشگی عقلی - معنوی ایرانی با فضای متنی مدرن و دموکراسی سازگار نیست، چنانکه آرامش دوستدار می‌گوید.

البته که این تفسیر و آن تجویز بر خوانشی ضابطه‌گرا و صرفاً عقلی از معرفت استوار است. در این خوانش، با تقلیل «شهود»<sup>۴</sup> ضابطه‌گریز و فراسونگر روحانی» به سطح «عقل حضوری» اشراق<sup>۵</sup> و محصور کردن نگاه فراسویی<sup>۶</sup> به مطلق‌گرایی کل‌گرایانه<sup>۷</sup> اشراقی - بیولوژیک (و بدیل تئوکراتیک آن در دوران قرون وسطی)،

1. Cultural Civilization
2. Civic Culture
3. Moral Culture
4. Revelation
5. Intuition
6. Infinite
7. Holistic Absolutism

نتیجه گرفته می‌شود اندیشه ایرانی از ازل (فلسفی) خود برهوتی بوده که در آن بذر دموکراسی قابل رویش نیست. به نظر می‌رسد بیان چنین ادعایی آب ریختن به آسیای بن / بنیادگرایی و گرم نگه داشتن تنور این برداشت رؤیادپرورانه و تمدن‌ستیز باشد.

در مقابل، نگارنده مدعی است تمدن فرهنگ ایرانی معطوف به تلفیق نیازهای مادی با ارزش‌های فراسویی معنوی است. این مهم از طریق اعمال ضوابط عقلی در تمدن فرهنگی ایرانی حاصل می‌شود. در این نگاه (که آن را بن‌فکنی رندانه نام‌گذاری کرده‌ایم)، روند اعتلایی امور را حکیم عارفی چون مولانا گذر و «بر شد» از دنیای «جمادی» و «نامی» و درنهایت «ورود به دنیای حیرت ملکوتی» می‌داند. این سیر و سلوک حاوی مؤلفه‌های چهارگانه زیر است، تا به «هفت شهر عشق» عطار برسد:

۱. به یمن محرکه‌های حسی<sup>۱</sup>، انسان همچون نباتات می‌تواند تحولات بیرونی و محیطی را رصد کند. در این فضا، انسان می‌تواند نسبت به شرایط متنی، شرطی شده و عادات و قیودی برای رفتار خود ایجاد کند.
۲. به یمن احساس<sup>۲</sup> دوگانه غریزی، انسان می‌تواند همچون حیوانات عادت‌شکنی کند و این عادت‌شکنی تحت تأثیر محرکه‌های مثبت و منفی غریزی نسبت به بیرون در قالب حبّ و بغض رؤیادگرایانه ابراز شود.
۳. ضابطه‌گرایی عقل فلسفی، عمل‌گرایی علم تجربی و روش‌گرایی معرفتی و شناخت‌گرایی مصلحتی.

۴. اما برخلاف معرفت هنجاری سنتی و صرف زیستی پوزیتیویسم مدرن، خوانش این دانش‌پژوه از نگاه بن‌فکنانه ایرانی حاوی خصوصیت زیر است: اولاً تمایز انسان از نبات و حیوان، او را اشرف مخلوقات می‌کند. این مفروض انسانی زمینه را برای امید پایدار به امکان‌رهایی داوطلبانه میسر می‌کند. عادات و قیود کف وجودی است که حاوی اینرسی و لختی برای انسان است. احساسات هم هوشیاری هیجانی و هم انرژی لازم را برای عادت‌شکنی ممکن می‌کند. آگاهی مدنی یا

1. Senses  
2. Emotion

فرهنگی و یا مدنی - فرهنگی، گفتمان انسان را در تعامل بین فضای زیست‌بوم محیط بر او و فضای ذهن محاط در او را ممکن می‌کند. او دارای توان علمی برای تجزیه و تحلیل، و تدبیر و توان اجرایی برای تحقق اهداف و بالاخره، آمادگی شهودی برای آگاهی از دنیای فراسویی معنا و آمادگی گذر از لذت نسبی برای نیل به لذت معنوی فراسویی است.

نکته مهم این است که در شناخت‌شناسی و اقدام بن‌فکن رند، وجود ساختار و ضوابط به‌عنوان امری واقع و ثبوتی، و استعداد انسانی و ضوابط عقلی برای عمل‌گرایی اثباتی پذیرفته می‌شوند. با وجود این، ضوابط و برساخته‌های ناشی از آن اصالت ندارند و به قول خیام:

این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش  
در تأیید ادعای آرامش دوستدار، نکته مهم این است که به اقتضای هیچ‌یک از دو محرکه بیرونی ناشی از حواس پنجگانه یا محرکه درونی احساس‌گریزی، انسان نمی‌تواند تصمیم‌متمدنانه فرهنگی بگیرد. تصمیم‌متمدنانه فرهنگی، نیازمند تعقل فلسفی<sup>۱</sup> است. برای آگاهی از چهارچوب مفهومی اقدام، هم تفکر علمی - تخصصی<sup>۲</sup> برای آگاهی از نیازهای عرفی بیرونی و درونی و هم راه‌جویی استراتژیک لازم است. تعهد عملی به این تمدن فرهنگی در حوزه سیاست، هم نیازمند استراتژی موضوعی برای نیل به دموکراسی است و هم در گروهی تاکتیک‌های مناسب برای رفع نیازهای مزبور. اما برخلاف نظر سکولاریست‌ها، معنویت‌گرایی فراسویی در اندیشه حکمای ایرانی، مساوی با کشش و رانش‌های غریزی نیست. همچنین، متفاوت از برداشت آرامش دوستدار، در نگاه فراسویی حکمای فارسی‌پرداز ایرانی، معنویت‌گرایی مساوی با اشراق‌گرایی عقلی نیست که راه را بر تجربه‌گرایی در علم می‌بندد.

به‌رغم آگاهی از این تمایز انسان‌شناختی ایرانی از فرهنگ تمدنی غرب، اما مصرّ به بیان زیر واقعیت هستیم آنچه هم‌اکنون شاهد هستیم حاکی از آن است که

1. Wisdom
2. Scientific Reason

صرفاً به‌تازگی ایرانیان اقدامات عمیقی را در راستای نوزایی جامعه خویش از طریق نوسازی تمدنی و بازسازی فرهنگی آغاز کرده‌اند. با این حال، متأسفانه به اقتضای دوری از نگاه کثرت‌گرای انضمامی و افتادن در دام وحدت‌گرایی غیریت‌ساز، اختلاف‌نظرها مبنای خصومت و موجب ظهور نفرت‌گرایی شده است. به اقتضای این تحول نامیمون، امکان تلاش کثرت‌گرایانه فلسفی برای نیل به اجماع ملی و وفاق نهادین سیاسی در سطح جامعه مدنی، بین فعالان سیاسی و همچنین بین آنها و کارگزاران سیاسی امکان‌ناپذیر شده است. در قفای چنین فضای نامناسبی است که تفکر فرصت‌طلبانه منفی و در کمین‌نشستگی<sup>۱</sup> غلبه‌گرایی سیاسی، دگرستیزی و رقیب‌برافکنی، هنوز کلیت ذهن اکثریت فعالان سیاسی بنیادگرای داخلی و سکولاریست در داخل و خارج کشور را فراگرفته است. بنابراین در چنین فضایی، جایی برای «رقابت همراه با مراقبت» در دموکراسی کثرت‌گرای اخلاقی ایرانی باقی نمی‌ماند.

البته در درون فضای دانایی مدرنیستی، توجیهاتی در تأیید نظر آرامش‌دوستان وجود دارد. مثلاً اندیشمندانی چون گابریل آلموند و همکاران او، مدعی هستند کمتر امکان دارد با مبنای نامناسب فرهنگی بتوان به دموکراسی سیاسی رسید. البته آنان با استناد به تحولات شوروی و آلمان هیتلری، توسعه اجتماعی، فنی، اقتصادی و... را ممکن می‌دانند،<sup>(۱۲)</sup> آنان به‌تبع ویر و پارسونز، به شکلی از کثرت‌گرایی ساختاری - پویایی - فرهنگی در درون نظام دانایی یهودی - مسیحی و یونانی - رومی غربی معتقدند. این مدل کثرت‌گرایی را می‌توان انضمام‌گرایی کثرت‌گرایانه<sup>۲</sup> نامید. در مقابل این نگاه غربی، نگاه ایرانی را می‌توان کثرت‌گرایی انضمامی<sup>۳</sup> نامید. درحالی‌که حد مطلوب نگاه غربی کثرت است، حد مطلوب نگاه ایرانی وحدت است. افراط در این وحدت‌گرایی توسط اندیشه‌گران عرب، بر مبنای ضابطه‌گرایی فلسفی - فقهی، امکان تعقل‌گرایی حصولی، تنوع و دموکراسی را از بین برده و نه شهود دینی.

1. Predators
2. Pluralist Integrity
3. Integrative Pluralism

به اقتضای این افراط در وحدت‌گرایی، حتی در صبحدم ظهور مجدد اندیشه سیاسی در ایران که با نهضت ترجمه قرون سوم و اقتدا به فیلسوفان یونانی دست داد، اندیشه ایرانی فاقد تنوع‌گرایی ازلی خود شد. در این نسخه از نوزایی، ایرانی از افق دید یونانی به تأملی ژرف در تعریف انسان، سرشت مدینه و ارتباط انسان با آن پرداخت.<sup>(۱۳)</sup>

بزرگ پرچمدار ضابطی این اندیشه *فارابی* است. او بود که عرفان سماع‌پایه ایرانی را با فلسفه یونانی درآمیخت. فارابی خود به سلک صوفی‌گرایی مخلص درآمد، هرچند به موسیقی نیز علاقه‌مند بود. از منظر سیاسی، از سویی غلبه ملزومات ناشی از رژیم‌های حاکم سیاسی را نمی‌توان نادیده گرفت. خلافت عباسی توسط *ابومسلم ماوراءالنهری*، از سوی دیگر جایگزینی سامانیان (۳۹۵-۲۶۱) به جای صفاریان عیارپیشه سیستان و طاهریان امارت‌گرای خراسان. در این فضای متنی فکری - سیاسی بود که اندیشه‌های افلاطونی به فارابی فرصت داد اندیشه ایرانی - اسلامی را از منظر حکمت اشراق او بازسازی کند. این اقدام موجب شد کثرت‌گرایی آرمانی ایرانی به ردای سلسله‌مراتب افلاطونی (طلافامی - نقره‌فامی - مس‌فامی) درآید. برخلاف منزلت شاهی و حکومت شهریاری، فیلسوف‌شاه نخبه‌سالار سرور نشست. فضای نگاه ایرانی به سرورگرایی<sup>۱</sup> نخبه‌سالار آلوده شد؛ البته سابقه سیاسی واپسین قرن‌های ساسانی در آن بی‌تأثیر نبوده است.

این فضای غالب سرورگرای سیاسی به تدریج در ذهن ضابطی فارابی، عرصه را برای بروز شهود فراسویی مناسب با تمدن فرهنگی ایرانی تنگ کرد. تکلف به فضیلت تحمیلی بر شهروند، مد اندیشه روز شد. از این پس «تغلب سیاسی» به جای حکمروایی پادشاه شهریار نشست. این سرورگرایی سلسله‌مراتبی را فارابی چنین وصف می‌کند: «مدینه فاضله شامل پنج گروهند: بزرگان، سخنوران... (از جمله هنرمندان)... گوشه‌نشینان (مانند دانشمندان)...، جنگاوران، ... و سربه‌زیران»<sup>(۱۴)</sup> سپس، در خصوص کسانی که به کلام او نوبت می‌آیند، شدیدترین احکام خود را صادر می‌کند: «با آنها باید مانند حیوان معامله کرد... یا به صورت برده».<sup>(۱۵)</sup>

نحوه رفتار با نوابت، حتی با تفکر سلف افلاطونی نسبت به وجودهای نقره‌فام و مس‌فام متفاوت است. به‌رغم ماهیت سلسله‌مراتبی در این تفکر، هنوز رگه‌هایی از ماهیت شهودی - اکتشافی نگاه ایرانی به اندیشه و ساختار سیاسی در اندیشه فارابی وجود دارد. اما غلبه شمشیر ترکان غز، ضربه کاری را به هر دو وارد می‌کند.

جایگاه انتزاعی غیریت‌ساز اندیشه فارابی با تحمیل یک‌سویه و «ایقاعی» امپراتوری شمشیرپایه غزنویان، به‌جای شهر - دولت یونانی می‌نشیند.

تلفیق این رگه از نگاه ایمانی - فکری عربی - یونانی شده با آن شمشیر «تغلب» ترکان غز، جریان سیاست ایرانی را به انحطاط عملی بیشتری می‌کشند. در این وانفسای مقهوریت ایران و ایرانی، در حماسه‌پردازی حکمای فارسی‌زبانی چون فردوسی حماسه‌سرا (متولد ۳۲۹ ش)، اندیشه‌پردازی شناختی خیام تخیل‌پرداز (متولد ۴۴۳ ش) و یا عرفای حکیمی چون مولوی (متولد ۵۸۶ ش) و رندان عمل‌گرای ارزشی چون حافظ (متولد ۷۲۷ ش) سیاست به حاشیه رفت. گرچه از مدارا سخن گفته می‌شد، اما اعمال آن رندیت باطنی می‌طلبید؛ آموزش جای خود را به پرورش سیر و سلوک داد.

در نتیجه دویارگی ظاهری - باطنی به‌وجودآمده، فضای زیست‌بوم ظاهری سیاسی ایرانی زمینه نامناسبی ایجاد کرد تا میراث کثرت‌گرای سلسله‌مراتبی فارابی با توجیه‌های عارفان سیاسی و عرب‌قلم ایرانی چون غزالی (۴۵۰ ق) و شیخ اشراق (۵۴۹ در سهرورد از توابع زنجان) و اندیشمندی چون ابن‌عربی اندلسی (۵۶۰) و درنهایت «در اندیشه حکمت متعالیه» ملاصدرا (۹۵۶) جلوه‌ای سلطانی به‌خود بگیرد.

البته برخلاف نگاه حکیمان عارفی چون غزالی و خواجگان حکیمی چون *خواجه نظام‌الملک و خواجه نصیر*، ملاصدرا از منظر سیاسی گوشه عزلت را گزید؛ اما نگاه او به سیاست همسو با همتایان عرب‌قلم بود تا حکمای فارسی‌پرداز. او سه حوزه نبوت، سیاست و شریعت را طی سه کتاب شواهد ربوبیه، مذاهب الهیه و مفاتیح الغیب درهم آمیخت. ملاصدرا درنهایت، با تأسی از نگاه ارزش‌پایه امپراتوری، سیاست را در اطاعت از شریعت تفسیر می‌کند و شریعت را بی‌نیاز از سیاست می‌داند.<sup>(۱۶)</sup>

البته این نگاه، مفسر زندگی پُرتنش شخصی ملاصدرا با فضای سیاسی - فقهی صفویه نیز هست. او در واقع فضای غلبه سیاست بر شریعت را در اندیشه خود به نفع شریعت وارونه می‌کند. اما در این اقدام بن‌فکن، رندیت ملاصدرا در آن است که هم ماهیت سلسله‌مراتبی ساختار را قبول دارد هم، این سلسله‌مراتب را به حوزه معرفت می‌کشاند و در آخر رابطه فرمانروایی - فرمانبرداری را از منظر نقشی، به سطح شخصیتی می‌کشاند. طرفه تفاوت اینکه، برخلاف نگاه وحدت معرفتی یونانی، به سنت ایرانی «کثرت معارف در نگاه ایرانی» پایدار می‌ماند. در اعمال این سنت ایرانی، او به جای طریقت شهودی، بر ارجحیت شریعت پا می‌فشارد.

شاید بتوان بین افت‌وخیز انواع نگاه‌های معرفتی ایرانی و زیست‌بوم سیاسی ایران و ظهور گفتارهای گوناگون، رابطه وثیقی پیدا کرد. رغم این گفتارهای گوناگون، گفتمان غالب سیاسی ایرانی از ماهیت آموزشی - پرورشی، تمثیلی، داوطلبانه و شهپیارانه آن خارج و به قالب فرمانروایی ظاهری - باطنی و سلسله‌مراتبی در می‌آید. این در حالی است که در نگاه حکمای فارسی‌پرداز، انسان موضوعیت دارد: طریقت و شریعت و سیاست، راه‌های مختلفی هستند برای خدمت به اهداف گوناگون انسان. نگاه حافظ به سیاست که تولدش مقارن با افول ایلخانیان و ظهور آل مظفر بود، ماهیت نگاه عمل‌گرای اخلاقی و فراسوی ایران به سیاست را نشان می‌دهد:

خسروان قبله حاجات جهانند ولی سببش بندگی حضرت درویشان است  
مقایسه نگاه حکمای طریقت‌گرای شهودی و فارسی‌پرداز با حکمای عرب‌قلم و شریعت‌گرا نشان می‌دهد که در این نگاه دوم، هم راه بر انسان‌گرایی محقق بسته شده و هم زمینه برای تمایز ماهوی و نابرابری اجتماعی انسان‌ها فراهم می‌شود و هم رابطه فرمانروایی - فرمانبرداری توجیه می‌شود. به اقتضای تحول حق انسانی به تکلیف، جایی برای کثرت‌گرایی شخصیت‌مبنا و ضابطه‌گریز و شهودی باقی نمی‌ماند. در نهایت اینکه، در این نگاه، زمینه‌های ظهور فضا برای حفظ برابری شخصیت انسانی و امکان‌بخشی به ظهور نابرابری سلسله‌مراتبی نقش شهروندانه از بین می‌رود. درک و قبول این تمایز نقشی برای شکل‌گیری کثرت‌گرایی و برابری



شخصیتی برای دموکراسی لازم است.

به تدریج از زمان صفویه به بعد، غلبه نگاه شریعت‌پایه و حکمفرمایانه و سلسله‌مراتبی بر سیاست، با نوعی تلاش اجتماع‌گرایی احساس‌پرور عجین می‌شود. ضرورت‌های این اجتماعی‌گرایی احساس‌پرور ابتدا وارد عرصه شریعت و سپس وارد عرصه سیاست شد. این تحول کاملاً در مقابل نگاه حکمای عرفانی بود. حکمای عارف احساسات ناشی از سماع را دقیقه‌ای می‌دانند تنزیهی و ازلی برای فرا رفتن اعتلایی از حصار عقل به سپهر شهود فراسونگر می‌دانستند (عطار و هفت شهر عشق شامل هفت وادی طلب، توحید، حیرت و فنا). مرشد و مولا و راهنما، انسان است، چنانکه شاه، مدل تلفیق معنویت با قدرت، به وسیله ضوابط عقلی است. به قول مولوی، «کیست مولا آنکه آزادت کند.» به عکس در نگاه شریعت‌پایگان، پادشاه به فیلسوف‌شاه قدرتمندی تبدیل می‌شود که فرمانفرمایش بی‌نیاز از اصولی چون پاسخگویی، مسئولیت و بازخواست‌پذیری است. برای رفع این گونه موانع در فرمانفرمایی، نگاه اجتماع‌گرایی احساس‌پایه طرح می‌شود. در این نگاه، احساس‌گرایی دقیقه‌ای در اوج قرار دارد که زمینه‌ساز رستگاری می‌شود. کلام قدسی الهی و تفسیر شارع برای رساندن انسان به این دقیقه احساسی است و آن‌هم برای درمان آلام ناشی از مصیبت‌ها.

برخلاف ماهیت فلسفی اندیشه ایرانی در جهت‌دهی به سیر اعتلایی به‌سوی فراسوی ضابطه‌گریز، دقایق نفس‌گیری در تاریخ ایران یافت می‌شود که مالمال از سیر نزولی به احساس‌گرایی و عادت‌سازی حسی است. از منظر معرفتی، برداشت سطحی از مفهوم دوبهلوی فنا، نقش مخربی در این تحول نامیمون در تاریخ ایران بازی کرد. به‌رغم ماهیت مثبت ازلی - تنزیهی این مفهوم (مبنی بر امکان پیوستن هستی نسبی انسان به هستی علی‌الاطلاق و مجرد الهی به‌صورت وحدت موجود انسانی با وجود الهی و با شعار ان‌الحق)، در عمل تاریخی، فنا به‌معنای نابودی صوفی‌گرایانه انسانی تعبیر شد. حکمت عرفانی با مبنای شهودی، ابتدا به فلسفه اشراق افلاطونی با عقل درونی و سپس در زمان صفویه به احساس‌حبّ و بغض شریعت‌پایه و ایجاد عادات جدید منجر شد. به تدریج، آن روند معکوس شد. آغاز و صدر با اسطوره اعتلایی شروع، با گذر از فلسفه فناپذیرانه به محصولی انسانی رسید

که وجودی شرطی شده با عادات جدید و مقید بود.

آن سقوط از اعتلاگرایی شهودی - تنزیهی به این تنزیل‌گرایی تجویزی - تشبیهی و بر محور اجتماع‌گرایی و آن هم مبتنی بر نابرابری شخصیتی - نقشی، هم بر تمام اهل تفکر مذهبی ایرانی، و هم بر ساختار و پویای سیاسی ایران تأثیر منفی داشته است. به این لحاظ، حتی نوشتن قانون اساسی مشروطه برتابیده نمی‌شود و ۷۳ سال بعد از آن، زمانی که مجلس خبرگان جای مجلس مؤسسان می‌نشینند، تفاوت ذهنی حاکم بر این تحول اساسی حتی توسط استادان حقوق اساسی مطرح نمی‌شود. این تمایز در واقع تجلی رویارویی دو ذهنیت امپراتورگرایی و ملت - دولت‌خواه مبتنی بر قرارداد است. ساختار امپراتوری که مبتنی بر اندیشه تغلب سیاسی است. در این ساختار، سیاست امری است که با غلبه به دست می‌آید. تداوم این سیاست بر ایقاع و مبتنی بر رابطه یک‌سویه فرمانروایی از بالا و فرمانبرداری مطیعانه از پایین است. این نگاه ایقاعی (خوداعلانی) در مقابل نگاه اصحاب قرارداد است. در اندیشه ایقاعی، حقیقت قدسی و استعلایی توسط متخصصین در امر فضیلت (طلافامان) باید کشف و تحقق اقتدارآمیز آن بر مس‌فامان توده توسط نقره‌فامان نظامی تضمین شود.

به‌عکس، ذهنیت مبتنی بر قرارداد تصریحی مدرن، مولد ملت - دولتی است که به‌عنوان مؤسسه‌ای مصنوع انسان محسوب می‌شود. کارویژه این مؤسسه، تحقق حاکمیت انسانی است. در این مؤسسه قراردادی، ملت چون مؤسس دولت است، هم بر آن تقدم منطقی دارد و هم تقدم تاریخی. به این لحاظ، دولت نیز با ایجاد مدیریتی به نام حکومت، کمر همت به تحقق اراده ملت می‌بندد که دارنده حاکمیت است. در بنیاد ذهن ملت - دولت، نگاه تفرد مبتنی بر جهاد و تلاش آگاهانه انسانی نهفته است. البته برخلاف ذهن غربی، لیبرالیسم فردگرا گرچه برای حذف قیود و رهایی شخصی لازم است، اما نگاه سیاسی ایران بر تعهد داوطلبانه به یاری جمع (شهریاری) استوار است.

از نظر تاریخی، سیر این انحطاط و واژگونگی مراحل معرفت در ایران، پس از غلبه غلامان تورانی (سبکتگین در شعبان ۳۶۶) آغاز شد. در عمل، مدینه فاضله آرمانی فارابی که با تأثیر از افلاطون و مشاهده حکمروایی نسبتاً خوب سامانیان

شکل گرفته بود، با غلبه مملوکین غز به مدینه تغلیبه تبدیل شد. این تنزل فضای متنی از پشتوانه قلم به پشتوانه شمشیر، در غلبه غزان و به یاری تازیان، اهمیت بسیار دارد. در این فضاست که مردم ستایش زور و استفاده از آن را اصل اولی می‌دانند.<sup>(۱۷)</sup> در این فضاست که فردوسی حکیم مجبور به فرار و *غضائری رازی* مداح سلطان شده و صله می‌گیرد.

البته این غلبه به ردای انواع مختلف رژیم‌های قوم‌سالار تورانی قبل از صفویه... تا نخبه‌سالار به شکل توان‌سالار (اولیگارشیک) صفویه و نادرشاه و قوم‌سالار قعجر، به‌جای اشرافیت نخبه‌گرای دوران هخامنشی درآمد. در برهه‌هایی کوتاه در زمان معاصر ایران آنچه‌ان گرفتار انواع نگرانی‌های قومی - طبقاتی - نژادی و اخیراً جنسیتی و یا بنیادگرایی‌های فرقه‌ای شد که دموکراسی کثرت‌گرایی که در بین روشنفکران میهن‌دوست مطرح شده بود، در آن فرصت نهادینه شدن نیافت.

به کلام *فوکو* و به بیان *خالقی* در پایان‌نامه دکتری‌اش، باید بگویم متغیر مستقل این بحث، تحول در زیرساخت فلسفه و دستگاه معرفت‌شناسی و متغیر وابسته آن تحول اساسی در مفهوم قدرت است.<sup>(۱۸)</sup> شوق حشمت و عزت ملی همراه با غنای فرهنگ میهنی، اقوام و امت‌های مختلف را طی قرون متمادی پذیرای استبداد کسانی نمود که توان محافظه‌کارانه نظامی داشتند و نه تدبیر سیاست دموکراتیک. در نتیجه در برهه‌هایی از تاریخ، همین استبدادگرایی، زمینه را برای بازی سیاسی دولت‌های خارجی علیه همبستگی ملت فراهم آورد.

۲. پروژه هویت پروتکلی و امکان کثرت‌گرایی دموکراتیک در ایران چند فرهنگی چنانکه در مقدمه و دو گفتار مدخلی نظری و فضای متنی سیاست ایران آمد، متن زیست‌بوم ایران از لحاظ تمدنی، فرهنگی و نسلی، متکثر است. در چنین فضایی، سه گزینه در مقابل کشور قرار دارد: پروژه کثرت‌گرایی دموکراتیک، وحدت‌گرایی مدرن اقتدارگرا، پروژه رؤیاگرایی عوام‌سالار خطر تن دادن منفعلانه به تسلیم فروپاشنده در مقابل پروسه جهانی‌شدن نیز ایرانی میهن‌دوست را آزار می‌دهد. به یمن غلبه تعهد میهنی قوی، خوشبختانه هم‌میهنان چندفرهنگی ایرانی، هم فداکاری تحمل وحدت‌گرایی سنتی و مدرن را از خود نشان داده‌اند و هم تحمل تجربه

خودمخرب رؤیاگرایی عوام‌سالار را. چنانکه تحولات چند انتخابات گذشته و واکنش رؤیایی یا مدبرانه به رؤیاگرایی عوام‌سالار و اقتدارگرایی حاکم نشان می‌دهد، امروز خواسته فلسفی دموکراسی کثرت‌گرای اکثریت ایرانیان، در حصار اقلیت شیفته دو راه بدیل دیگر، به تقلائی نفس‌گیر افتاده است.

برخلاف راه‌های برون‌خیز لیبرالی و یا تهدیدهای نظامی، تصور این دانش‌پژوه این است که حل پایدار این معضل در گرو دو اقدام مکمل است: (۱) ترسیم گفتار روزآمد دموکراسی کثرت‌گرا، (۲) تلاش برای تبدیل آن گفتار روزآمد به گفتمان کارآمد. درحالی‌که گفتار روزآمد مقوله‌ای متافیزیکال و عمدتاً فلسفی است، گفتمان کارآمد عمدتاً استراتژیک و عمل‌گرایانه است.

تحقق هر دو مورد، (گفتار متافیزیکال روزآمد و گفتمان کارآمدی که معطوف به نهادینه شدن دموکراسی کثرت‌گرا در ایران است)، ابتدا نیازمند حل بحران هویت است. چگونگی رفع تراحم بین لایه‌های مختلف هویت و شخصیت شهروند ایرانی متضمن توجه به ارزش‌های گوناگون زیر است: فردی - اجتماعی، شخصی - نهادی، قدسی - عرفی، یا به طریق جامع‌تر اولیه - ثانویه و یا پیشینی - پسینی، حاد - ملایم، علیا - سفلی، بحران‌خیز - بحران‌زدا، محیطی - تملیکی و... . پارسونز این مبانی هویتی را به دو دسته بُن‌های نَسَبی<sup>۱</sup> و دستاوردهای<sup>۲</sup> سببی از هویت تقسیم کرده است.<sup>(۱۹)</sup> چنانکه قبلاً گفته شد، داریوش شایگان، صورت‌بندی این هویت چندپایه را بریکلاژ می‌نامد. این دانش‌پژوه سودای دیگری در سر دارد. اولاً او ارائه تعریف از خود را «برساخته‌ای»<sup>۳</sup> تفردی، داوطلبانه، منعطف و نیازمند بازتعریف مستمر می‌داند. ثانیاً، به نظر او، لازم است تعریف هویت هم از نگاه وحدت‌گرا یا به‌عکس کثرت‌گرا، هم آنارشویست هم انضمامی، هم مدرسی هم اجرایی، و هم انفرادی هم جمعی اجرایی قابل بیان باشد. بنابر این اوصاف دوگانه، او مدل هویت پروتکلی را مناسب‌تر می‌داند. در این نگاه به موضوع هویت، وجود تاریخی آگاهانه و یا ناآگاهانه منفرد فرد و جمع، بنیاد هر تعریف «بر ساخته» است. این مبنا برای

1. Ascriptive
2. Achieving
3. Construct

تعریف، به اقتضای نظریه پسامدرنی انعکاس‌گرایی<sup>۱</sup>، یا تحمیل‌شده تاریخی به انسان است و یا تدبیرشده توسط خود او. هرچه هست، فقط یک نگاه است و این نگاه در گفتاری که متأثر از فضای زیست و فضای ذهن است، صورت‌بندی شده و در تعامل با ساخت قدرت در زیست‌بوم انسانی به صورت گفتمان غالب و مغلوب در می‌آید. تفاوت اساسی دیگر این مدل از دوتلاش سنتی بن / بنیادگرا در این است که دولت دستاوردی جمعی است که بر فضای تعریف هویت استوار است. بنابراین دولت جزئی از هویت نیست، بلکه همانند یک شرکت استخدای، محل کار مؤسسه‌ای کارکردی است. با این وصف، در میان ساخت‌های متکثر قدرت، دولت در غالب و مغلوب کردن یک گفتمان نقش محوری دارد.

برخلاف نقش محوری دولت در غالب یا مغلوب کردن یک گفتمان، در ارائه مدل هویت پروتکلی، مفهوم تفرّد نقش محوری دارد. در مقابل نگاه‌های هنجاری سنتی و پوزیتیویستی و مدرن، در خاستگاه نظری این مدل (نگاه بن‌فکن رندانه این دانش‌پژوه)، اصل بر تفاوت، تنوع، گسست و تغییر فزاینده است نه تداوم و یکسانی. از منظر تاریخی اگر به نقش مجموع تعامل یا تقابل تاریخی لایه‌های هویت نگریسته شود، آنگاه نتیجه زیر به دست می‌آید: هیچ دقیقه از زندگی تاریخی فرد یکسان نیست و هیچ دقیقه از نگاه او به خود ثابت نمی‌ماند. در عرصه تاریخ اجتماعی نیز مشخص می‌شود اگر عوامل تاریخی، شخصی، شخصیتی و نقشی هر انسان به صورت فاکتوریل (ضرب افزایش حسابی هر لایه اول، دوم، سوم... در هم) مدنظر قرار گیرد، آنگاه هیچ دو انسانی شبیه هم نخواهند بود.

فراتر از مدل هویت پروتکلی برای تعریف از خود، چنانکه گفته شد ساخت قدرت و نهاد دولت در تقویت انسان برای زیست، با تعریف تفردی از خود، لازم است. در چنین فضایی، برای تحقق این هدف تفردی، چاره‌ای نیست جز دموکراسی کثرت‌گرا. به کلامی دیگر، با عنایت به پروسه جهانی شدن و ضرورت تمهید پروژه حکمروایی خوب، ساختار «دموکراسی کثرت‌گرا» با رویکرد «میهن‌دوستی جهان‌وطنی»، اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

به‌رغم این تمایزها، هم مدل هویت پروتکلی و هم نظریه بن‌فکن رندانه نتیجه انباشت معرفتی بشری است؛ البته هم نگاه فراسونگر حکمای عارف ایرانی و هم اندیشمندان پسامدرن در شکل‌گیری آنها نقش داشته است. نکته آخر اینکه در شکل‌گیری نقادانه مدل هویت پروتکلی، نگاه مدرنی پارسونز نیز مؤثر بوده است. مثلاً نگاه پارسونز در سطوح مختلف زیست بیولوژیک، شخصی و اجتماعی از سوئی، دو مبنای «ریشه‌های نسبی» و «دستاوردهای سببی» او در ایجاد انگیزه بن‌فکنانه از سوی دیگر، در تقسیم‌بندی مقولات مؤسس مدل هویت پروتکلی نقش داشته است. به‌رغم آنکه فضای متنی متفاوت در نظم فردی - بومی - جهانی‌شده امروزی موجب می‌شود تا نقش تعامل بین فضاهای متفاوت زیست‌بومی و ذهنی در قالب گفتاری متفاوت مطرح شود، ولی در ارائه اجزای این مدل (هویت پروتکلی)، مدل پارسونز نقش داشته است.

به یمن این الهامات مدرن پارسونزی است که مدل هویت پروتکلی، حالتی کثرت‌گرایانه می‌گیرد. به یمن این کثرت‌گرایی موجود در گفتار پارسونز است که به لایه‌های هویتی فردیت، خانوادگی، قومیت، فرقه و ملی توجه می‌شود. اما در طراحی و ارائه مدل، هویت پروتکلی در ماهیت با نگاه پارسونزی متفاوت می‌شود. انسان در این مدل اسیر زندان گسترده‌تری از جامعه مورد نظر جامعه‌شناسانه ملی‌گرای پارسونزی است. هم نگاهی جهان‌وطنی<sup>۱</sup> جایگزین نگاه ملی‌شمول او شده، هم به یمن فراسونگری حکمای عارف، امید اختیار در آن تابیده شده است. قول زیر راهنمای تلاش انسان در تعریف خود، در مدل هویت پروتکلی است:

اینکه گویی این‌کنم یا آن‌کنم خود دلیل اختیار است ای صنم  
تفاوت سوم مدل فوق با نگاه دیالکتیکی در نظام دانایی مدرن است. برخلاف نگاه پارسونزی، این دانش‌پژوه عرصه موجود هستی را صحنه تقابلی دیالکتیکی می‌بیند. در این مقال راه برای نفوذ نگاه کوانتایی باز می‌شود. با گذر از اندیشه اجماع‌نگر پارسونزی و باز کردن پنجره به دنیای متناقض کوانتا، کار به پایان نمی‌رسد. سکون

کوانتایی با گشتاور تقابل درون‌جوش دیالکتیکی به جریان می‌افتد. اما به یمن عقل خلاق، انسان در دام علیت دیالکتیکی نمی‌افتد. فراسوگرایی تخیلی حکمای عارف، جهت‌بخش حرکت مستمر انسان به فراسوی بی‌نهایت می‌شود؛ اما این روند قهری نیست.

در کنار این مدل مفهومی برای تعریف داوطلبانه و انعطاف‌پذیر از هویت، نظریه بن‌فکنی رندانه، این دانش‌پژوه راهگشای راه‌جویی عمل‌گرایانه می‌شود. البته این عمل‌گرایی چون معطوف به فراسوی شهودی است، محتوایی معنوی نیز دارد. این ماهیت معنوی، معناگرا نیست که ضابطی باشد.

پس در این اقدام دوپایه، به کثرت‌گرایی صرف لایه‌های هویتی بسنده نشده است. از این لحاظ، نگاه این دانش‌پژوه متفاوت از ضرورت‌های نگاه کوانتایی و ریزومی (گیاهی است با شاخه‌ها و ریشه‌های گوناگون) است که شایگان از دلوز و گوکاری به عاریت گرفته است. در این نگاه پروتکلی، نه جایی برای منطق وحدت‌گرای صوری سنتی در قالب حکمفرمایی سنتی باقی می‌ماند و نه امکانی برای وحدت‌گرایی امپریال سنتی و یا اقتدارگرای مدرن و نه دیالکتیک رؤیابگرایی. در نتیجه حوزه‌های مختلف شخصی، خصوصی، طبقاتی، عمومی - ملی، منطقه‌ای و جهانی به وجود می‌آید که با نگاه‌های مختلف، به اشکال گوناگون صورت‌بندی می‌شوند. دموکراسی و اراده انسانی ابزار مناسبی در تحقق سرنوشت محسوب می‌شود به یمن وجود اراده انسانی، او قادر خواهد شد تا همیشه بتواند با محدود کردن توان تعرضی دولت به این حوزه غیرقدسی - غیرمعنوی، اولویت آن حوزه را حفظ کند.

چنانکه در تاریخ ایران اتفاق افتاد، روند اعتلای مطلوب عرفای حکیم به سوی بی‌نهایت فراسویی و با طریقت شهودی معکوس شد. شهود مبدأ راه و مقصد آن ایجاد عادات و قیود جدید در مریدان بود. مدیریت ضابطی عقلی، محملی بود برای مراد تا با جایگزینی انرژی حبّ و بغض غرائز به جای حلاوت نغز عرفانی، مریدان را به عادات جدید مطلوب خود، شرطی کند. در این بازی، انسان مخاطب، بازیچه‌ای بود که برای کسب لذت تخلیه روانی، حاضر شده بود خویشتن خویش را بازیچه شرطی شدن مولایان سرور کند.

با این مبنای مفهومی و نظری، طی چند صفحه آتی و گفتار بعدی این مقاله، به بررسی مقایسه‌ای سازماندهی‌های متفاوت سیاسی از «دموکراسی کثرت‌گرا» اهتمام می‌کنیم. این مهم را از رقیق‌ترین نوع ساماندهی، تحت عنوان تمرکز - عدم تمرکز آغاز می‌کنیم.

### ۳. صورت‌بندی‌های متنوع از دموکراسی کثرت‌گرا

با زمینه‌سازی در خصوص ضرورت و ارجحیت مدل دموکراسی کثرت‌گرا برای حل معضل عقب‌نگه‌داشتگی سیاسی ایران، لازم به یادآوری است که تحقق چنین هدفی در گروی پذیرش یک ساختار سیاسی مرکب و رسوخ‌پذیر است. رسوخ‌پذیری امری عام است که به اقتضای پروسه جهانی‌شدن و رویکرد میهن‌گرایی جهان‌وطنی موضوعیت پیدا کرده است «اما تحقق دموکراسی کثرت‌گرا ضرورتاً نیازمند ساخت مرکب نیست. اگر جامعه سیاسی درگیر التهاب‌های بنیادگرایانه‌ی رؤیایی نشده باشد، آنگاه می‌توان از مدل کثرت‌گرایی دموکراتیک تک‌ساخت استفاده کرد. البته در این نظام تک‌ساخت، چنانکه مدیریت نهم اجرایی - سیاسی جمهوری اسلامی از منظر صوری تعهد کردند، می‌توان به‌جای ساختار تک‌ساخت متمرکز، ساختار تک‌ساخت غیرمتمرکز داشت. طرفه اینکه تمرکز و عدم تمرکز عمدتاً جلوه بوروکراتیک دارد. در ساختار تک‌ساخت، ساختار متکثر حزبی ضامن دموکراسی و کثرت‌گرایی است. در دموکراسی‌های کثرت‌گرای پیشرفته دنیا، انگلیس جلوه موفق این نوع دموکراسی کثرت‌گرای غیرمتمرکز است.

در ساختار مرکب و چندساخت، جامعه سیاسی ممکن است به اقتضای یکی از اشکال جغرافیایی موضوعی تقسیم شود. در شکل جغرافیایی، ساختار مرکب به اقتضای شرایط فرهنگی یا اقتصادی، تقسیم می‌شود. این ساختار مرکب به یکی از اشکال خودگردان، فدرال و یا کنفدرال درمی‌آید.

فراتر از این کلیات، متأسفانه در متون در دسترس فارسی و خارجی، اشاره آشکاری به تقسیم‌بندی‌ها نشده است. دانش‌پژوه حاضر ناگزیر، مقیاسی از آن خود برای تقسیم‌بندی انواع مختلف حکومت‌ها ارائه می‌دهد. به نظر او، می‌توان به اقتضای دو مفهوم اقتدار و قدرت و اشاره به حوزه‌های مختلف مدیریتی، اجتماعی،



سیاسی و سیاسی - نظامی به ترتیب به اشکالی گوناگون از ساختار سیاسی بسیط و مرکب به ترتیب فهرست زیر رسید:

❖ در ساختار بسیط و تک‌ساخت، معمولاً هم قدرت و هم اقتدار در همه زمینه‌ها به مرکز داده شده است. به این نوع از ساختار سیاسی می‌توان ساختار سیاسی متمرکز لقب داد.

❖ ساختار مرکب و چندساخت، به اشکال گوناگون فدرال، نظام شورایی، کنفدرال و خودمختار اطلاق می‌شود.

#### الف - تمرکز یا عدم تمرکز اداری: تقسیم کار برای کارآمدی

تمرکز یا عدم تمرکز اداری عمدتاً امری عرفی - تمدنی است و برای ایجاد هماهنگی بین بخش‌های مختلف سیستم اداری ایجاد می‌شود.<sup>(۲۰)</sup> معمولاً در جوامع کوچک نه‌چندان توسعه‌یافته که هنوز شباهت‌های مکانیکی بین مردم زیاد است، مردم مسائل نسبتاً مشترک عرفی دارند. در این جوامع، هنوز ماهیت زندگی، معیشتی و سخت‌افزاری است. مردم نیز چندان به تفاوت‌ها علاقه‌ای ندارند و حتی گاه آن را مذموم می‌شمارند. به‌عکس، جوامع پیشرفته جولانگاه تمایزات ظریف بین آحاد افراد انسانی است. جامعه از شباهت‌های متحجرانه درآمده و فردیت (نه لزوماً فردگرایی) به‌صورت یک ارزش درآمده است. در چنین جوامعی، حتی شهرهای کوچک نیز نیازمند کثرت‌گرایی اداری هستند. اما در جوامع عقب‌افتاده که هم بحران انضمام<sup>۱</sup> ساختاری وجود دارد و هم بحران پویا رسوخ‌پذیری، مسئله‌ای به نام تمرکز یا عدم تمرکز مطرح نیست. زمانی که مسئله کارآمدی ملی یا اداری مطرح می‌شود، به اقتضای میزان رشد و توسعه فرهنگ ملی، مسئله تمرکز و عدم تمرکز هم مطرح می‌شود.

تمرکز و عدم تمرکز را اندیشمندان متفاوت تعریف کرده‌اند. گاه این مفاهیم توسط دانش‌پژوهان ایرانی در قالب فرهنگنامه‌های سیاسی به‌کار برده شده تا برای عموم قابل فهم باشد. در این نوشته‌ها، محتوای بحث ساده‌تر و قابل فهم‌تر است. اما این سادگی کلام موجب مغفول نگه داشتن ظرایف نظری می‌شود. مثلاً در مورد

ساخت حکومت غیرمتمرکز، فرهنگ علوم سیاسی اشاره دارد «غرض اصلی از عدم تمرکز، حل مشکلات محلی و تأمین خواسته‌ها و نیازهای اهالی محل در فرصت کمتر و با سرعت بیشتر است». در این وصف، آقابخشی تأکید دارد در عدم تمرکز «امور ملی توسط سازمان‌های مرکزی و امور محلی توسط سازمان‌های محلی... انجام می‌شود».<sup>(۳۱)</sup> به‌رغم وضعیت دائرةالمعارفی این نوشته، خواننده متخصص نمی‌تواند به نتیجه برسد که تقسیم امور به چه نحو انجام شده است.

در نوشته‌ای تخصصی‌تر، مثلاً در نوشته *هرمان فاینر*، دولت تک‌ساخت متمرکز دولتی است که «همه اختیارات و اقتدار در مرکزی واحد» متمرکز شده است. در این نوع از ساخت حکومتی، «اراده» کارگزاران سیاسی در مرکز توسط عوامل منصوب از سوی آنان اجرا می‌شود.<sup>(۳۲)</sup> در مقابل، ویلویی به تقسیم‌بندی دقیق‌تری دست می‌زند و به اقتضای مسائل مدیریتی، ساختار بسیط سیاسی را به دو نوع متمرکز و غیرمتمرکز تقسیم می‌کند. به نظر او، در ساختار سیاسی بسیط، اصالتاً قدرت‌ها در مرکز نهفته است، اما «حکومت آزادی کامل دارد که بنا به صواب‌دید، اختیارات خویش را در تقسیمات کشور توزیع کند».<sup>(۳۳)</sup>

گارنر به مسئله حساسی اشاره می‌کند که گویا از نظر اندیشمندان دیگر مغفول مانده است. او با تعریف خود، علاوه بر ماهیت تقسیم کار، به منشأ اقتدار هم توجه دارد. به نظر او، عدم تمرکز نمی‌تواند ماهیت تک‌ساخت دولت را مورد خدشه قرار دهد. علت امر به نظر او این است که در عدم تمرکز، «حکومت‌های محلی همه اقتدار و خودمختاری خود» و حتی بیش از آن «موجودیت خود را» از حکومت مرکزی می‌گیرند.<sup>(۳۴)</sup>

*رابرتسون* از اندیشمندانی است که تمرکز و عدم تمرکز را به هر دو دسته از سیاست‌های غیرقابل سازش حاد و فرهنگی و همچنین قابل سازش تمدنی بسط می‌دهد. به نظر او، تمرکززدایی متضمن انتقال همه «اقتدارها و مسئولیت‌ها از یک مرجع مرکزی به ارگان‌های محلی است».<sup>(۳۵)</sup> به نظر می‌رسد رابرتسون این مفهوم را به صورت لغوی به‌کار برده است تا نظری. برعکس، تعریفی که اسمیت از تمرکززدایی داده، بیشتر مناسب به نظر می‌رسد. به نظر او، تمرکززدایی گرچه از گسترش تمایلات دموکراتیک حاصل آمده، هدف اصلی آن «فرار از تمرکز بیش از

حد قدرت در بوروکراسی‌های بزرگ» است.<sup>(۲۶)</sup>

رابرتسون تمرکزگرایی را به صورتی تعریف می‌کند که در واقع معکوس تعریفش از عدم تمرکز است. به نظر وی، تمرکزگرایی حاکی از تمرکز اقتدار و مسئولیت‌های سیاسی در مرکز است.<sup>(۲۷)</sup>

نکته بسیار اساسی در تمرکز و یا عدم تمرکز این است که ساختار قدرت نظامی - سیاسی و حتی اقتدار سیاسی متمرکز می‌ماند. یعنی تفویض اختیار از بالا به پایین اعمال می‌شود و به شکل عدم تمرکز ظهور می‌کند که هم تام نیست و هم قابل فسخ است و گاه ممکن است از رئیس به مرئوسین باشد. در نتیجه در عدم تمرکز، از واگذارنده اختیارات، سلب مسئولیت نمی‌شود. با این توضیحات، معمولاً در عدم تمرکز جلوه‌ای از نظارت مرکز اعمال می‌شود. دکتر قاضی در این خصوص چند خصلت برای ساختار سیاسی غیرمتمرکز فهرست می‌کند: (۱) جامعه سیاسی واحد با تقسیمات اداری؛ (۲) مدیریت تقسیم‌شده؛ (۳) کارآمدی مبنای اداری تقسیم وظایف است.<sup>(۲۸)</sup> به استناد همین منابع اصیل است که دانش‌پژوهانی چون رحمتی به درستی تأکید دارند نباید تصور کرد صفت تک‌ساختی با عدم تمرکز... در تعارض است. در حال حاضر بیشتر دولت‌های بسیط برخی از اختیارات خود را به مجموعه‌های محلی درون خود اعطا می‌کنند... این اختیارات در سطحی پایین‌تر از اقتدار و حاکمیت دولت قرار دارند.<sup>(۲۹)</sup>

به نظر استفان تنسی، از لحاظ تاریخی نمی‌توان ساختاری بوروکراتیک پیدا کرد که کاملاً تمرکزگرا یا تمرکزگزیر باشد. به نظر او، ساختار بوروکراتیک جوامع، جلوه‌های مختلفی از دو مدل فوق را نشان می‌دهند. شاید با توسل به مباحث نظری در گفتار سوم بتوان دریافت که مبانی نظری و ذهنی هریک از مدل‌های افراطی - تفریطی بیشتر ذهنی است تا نظری و یا عملی - علمی. در عمل آنچه را تنسی به تصویر کشیده، بیشتر حالت تلفیقی دارد.<sup>(۳۰)</sup> البته تنسی اشاره می‌کند «درجه‌ای که ساختار حکومت محلی تا بدانجا توسط حکومت مرکزی تعیین می‌شود، از یک کشور به کشور دیگر فرق می‌کند».<sup>(۳۱)</sup>

در ایران، تحول از نظام امپراتوری سنتی غیرمتمرکز به مدرن متمرکز، زمینه‌ساز تقاضا برای نظام چندساخت شد. تقاضا برای تحول به نظام چندساخت، عمدتاً با

تحریکات شوروی در مقابل تمهیدات استعماری انگلیس تشدید شد. پس از دسیسه‌های تجزیه‌ساز دو قدرت امپریالیستی درگیر در تحولات ایران قرون ۱۹ و اوایل ۲۰، بی‌توجه به ظرفیت‌های داخلی و خارجی ایران، تقاضا برای تحول نظام از تک‌ساخت متمرکز به چندساخت مطرح شد. از زمان سلطه بیرون‌خیز دودمان پهلوی، انگلیس حفظ تمامیت ارضی فعلی ایران کوچک‌شده را به نفع خود می‌دانست. البته تلاش می‌شد این تمامیت ارضی در منطقه نفوذ امپراتوری گسسته انگلیس باشد اما مطامع امپریالیستی شوروی یا خواهان ضمیمه شدن ایران به امپراتوری پیوسته آن بود یا تجزیه فزاینده آن.

تفسیر بدبینانه آن است که در چنین فضایی انگلیس به مقتضای منافع استراتژیک خویش و به‌طور خوش‌بینانه به اقتضای غلبه نگاه مدرنیستی غالب، چاره کار را در مدیریت اقتدارگرایی نظامی جامعه می‌دانست. این تمرکزگرایی، با یاری انگلیس و سپس آمریکا، ایران را در مقابل خطر خارجی شوروی حفظ کرد اما در ازای آن، برای نخستین بار ایران را دچار بحران هویت و رسوخ‌پذیری کرد. برخلاف تجزیه اجباری ایران توسط روسیه در ۱۸۱۴ و ۱۸۲۸ و در ۱۸۵۶ توسط انگلیس، مطامع قرن بیستم به تمامیت قلمرویی ایرانی، این بار مزدوران دلزده داخلی را نیز با خود همراه کرد. همانند دو نگرش عرب‌گرا - غرب‌گرای امروزی، در دوران پهلوی نیز دو نگرش غرب‌گرا - شرق‌گرا عرصه سیاسی ایران را التهابی و رؤیاگرایانه می‌کرد.

در این فضای التهابی، کارآمدی بوروکراتیک و روزآمدی متنی نظام تک‌ساخت متمرکز نادیده گرفته می‌شود. با در فشار قرار گرفتن فضای معنایی (زبانی و نه معنوی) و التهابات رؤیاگرایانه، کارآمدی موضوعیت خود را از دست می‌دهد. به اقتضای ضرورت‌های متنی ناشی از این فضا بود که ایران درگیر رؤیاگرایی‌های بن‌گرایانه ساده و مرکب شد. دو پادشاه پهلوی سعی داشتند بن‌گرایی قومی را با بن‌گرایی نژاد آریایی و بنیادگرایی دینی را با سکولاریسم پاسخ گویند. تحریکات بن‌گرای طبقاتی شوروی و چین، جریان تحولات را در ایران به سوی بن‌گرایی‌های قومی - طبقاتی سوق داد و غرب نیز از اواسط دهه ۱۳۲۰، به ضرورت‌های بنیادگرایی فرقه‌ای تمایل نشان داد. به‌هرحال، دخالت غرب در سیاست‌های ایران،

اعتبار بن‌گرایی نژادی و سکولاریسم را در مقابل جهت‌گیری‌های رقیب رقیق کرد. این دخالت تحقیرآمیز به حدی بود که بانوی اول سیاسی سابق ایران - فرح پهلوی - در گزارش تلویزیون فارسی بی‌بی‌سی در دوم اردیبهشت ۱۳۸۸ (۲۳ آوریل ۲۰۰۹) متذکر می‌شود در کنفرانس سران ۱۹۴۵ تهران، فقط استالین با شاه جوان ایران دیدار می‌کند؛ اما روزولت و چرچیل او را به بازی نمی‌گیرند. در چنین فضایی، به‌رغم ظرفیت‌های کم، تقاضا برای نظام چندساخت توسط بن‌گرایان قومی - طبقاتی و بنیادگرایان سنی‌مذهب دامنگیر ایران شد. در بندهای بعدی، جلوه‌های این نظام تک‌ساخت را به ترتیب بررسی می‌کنیم.

#### ب - فدرالیسم: قدرت واحد سیاسی، اقتدار سیاسی و انتظامی متفاوت

ساختار سیاسی فدرال، ساختی است که در آن به قول مک‌آیور هریک از اعضای تشکیل‌دهنده دولت قسمتی از حقوق حاکمیت را برای خود حفظ می‌کنند.<sup>(۳۲)</sup> ساخت سیاسی فدرال چنانکه گفتیم ممکن است ساختاری و یا فرهنگی باشد. در جوامع بسیار گسترده‌ای چون آمریکا، روسیه و کانادا، وسعت و تنوع اقلیمی ایجاب می‌کند به‌منظور تأمین کارآمدی بیشتر، ساخت سیاسی فدرال ایجاد شود اما در مواردی فرهنگی، جوامع کوچکی چون سوئیس موجب تقسیمات جغرافیایی و به کلام ایرانی، دوری و دوستی می‌شود. متأسفانه، در مورد دوم، وضعیت جامعه به شکلی است که هنوز احتمال بروز بنیادگرایی رؤیاگرایانه وجود دارد. در صورتی که جامعه نگرشی انضمامی (کثرت ادغام‌شده) داشته باشد، تمایزات فرهنگی موجب رنگارنگی و تنوع می‌شود اما متأسفانه هنوز جوامع بسیاری هستند که درکی از تنوع فرهنگی ندارند و احساس‌گرایانه اختلاف را عامل خصومت و ستیز می‌دانند. به این جهت، تنوع فرهنگی به تنازع، جدایی‌طلبی کامل یا جدایی صرفاً محدود به صورت فدرال فرهنگی ختم می‌شوند.

گارنر ساخت سیاسی فدرال را به شرح زیر تعریف می‌کند: حکومتی که در آن حاکمیت یا قدرت سیاسی میان حکومت مرکزی و حکومت محلی به وجهی تقسیم شده باشد که هر واحد در حوزه خود به‌طور مستقلی عمل کند.<sup>(۳۳)</sup>

چنانکه مشهود است تعریف گارنر در این خصوص رسا نیست. در واقع

می‌توان این تعریف را با کمی تعدیل در مورد ساختار سیاسی کنفدرال نیز به کار برد. به نظر می‌رسد تعریف زنده‌یاد دکتر قاضی فدرالیسم را از لحاظ حقوقی به نحوی تعریف می‌کند که تعریف سیاسی نگارنده را نیز دربر می‌گیرد. گرچه همخوانی این دو تعریف، به معنای اعلان جزمی صحت تعریف فوق نیست، اما در حال حاضر به نظر این دانش‌پژوه مقبول به نظر می‌رسد. به نظر مرحوم دکتر قاضی، (و از پی تحولات بسیار مثبت جامعه اروپا)، پس از مشخص شدن ناکارآمدی دولت کنفدرال، پدران مؤسس ایالات متحده، دولت فدرال را در ۲۵ مه ۱۷۸۷، به‌عنوان نظام مناسب در قالب قانون اساسی امریکا معرفی کردند. پس از آن به‌منظور حفظ تعادل بین خودمختاری و همکاری مؤثرتر، دولت - کشور فدرال در کشورهای دیگر مورد تقلید قرار گرفت.

به نظر شادروان قاضی، دولت - کشور فدرال جامعه‌ای سیاسی است مرکب از کشورهای کوچک‌تر که از لحاظ حقوق داخلی روابطی بین خود برقرار کرده باشند. حقوقی که بر این روابط حاکم است، از زمره حقوق اساسی داخلی است، نه حقوق بین‌الملل. علت این خصیصه آن است که دولت فدرال مبتنی بر سندی است که خصلت حقوق عمومی داخلی دارد: قانون اساسی دولت مرکزی. قاعدتاً قانون اساسی، صلاحیت عملکرد بین‌الملل را تنها در انحصار دولت مرکزی قرار می‌دهد و دولت‌های عضو را مشمول حقوق داخلی و فدرال می‌سازد.<sup>(۳۴)</sup>

از نظر سیاسی در تعریف استاد بزرگوار زنده‌یاد قاضی نیز گویا به اشتباه مفهوم کشور به جای مفهوم انگلیسی state به کار رفته است. از منظر سیاسی، مفهوم state به معنای دولت است که دارای حاکمیت یا حق قانونی اعمال انحصاری زور است. مفهوم state در نام ایالات متحده ناشی از بافت مستقل و کنفدرالی اولیه است. کشور نیز ترجمه مفهوم country و سرزمینی است که ملطوف به حاکمیت شده باشد. با این حال، اگر مفهوم اقتدار سیاسی را به جای قدرت سیاسی به کار ببریم، تا حد زیادی این مشکل مرتفع می‌شود. در ملت - دولت فدرال، با این شرط که ملت منشأ قدرت و حاکمیت است، ساختار سیاسی در دو سطح محلی و ملی تقسیم شده است. در این تقسیم اقتدار سیاسی، دولت مرکزی اقتدار ملی شمول دارد و تحت شرایطی، ایالت‌ها دارای اقتدار سیاسی محلی و تحت نظارت فدرال هستند. نکته برجسته‌تر

این است که قدرت قوه قهریه که در عرصه بین‌المللی به‌کار می‌رود، تجلی کل حاکمیت ملت است. در نتیجه قدرت نظامی در اختیار دولت مرکزی است و اقتدار انتظامی که کاربردی درونی دارد، به دولت محلی واگذار شده است. البته دکتر قاضی برای رفع ابهام، به توضیحات زیر دست می‌زند. به نظر او:

دولت - کشور فدرال یک اتحاد ساده نیست، بلکه کشور مرکبی است که اعضای آن به‌آسانی از هم شناخته می‌شوند، جز آنکه از لحاظ حقوق بین‌المللی دولت‌های واقعی به‌شمار نمی‌آیند... هدف اساسی دولت - کشور فدرال همگونه کردن و مستحیل ساختن دول عضو در قالب کشور نوین است. این دولت - کشور در همان آغاز پیدایش، به موجب قانون اساسی، سهم عمده‌ای از قدرت عمومی را از آن خود می‌کند و بخش کمتر آن را به دولت‌های عضو وا می‌گذارد. علاوه‌بر آن، صلاحیت آن را دارد که با وضع قانون، قلمرو صلاحیت و نحوه اختیارات خود را معین کند... معمولاً در این کشورها، دو مجلس... قوه مقننه فدرال را تشکیل می‌دهند: نخستین مجلس بیانگر آرای ملی... در مجلس دوم نماینده دولت‌هاست و قاعدتاً از نمایندگان دولت‌های عضو ترکیب می‌شود. قوه قضائیه... باید در دعوای و تعارض‌های دولت‌های عضو با یکدیگر، یا با دولت مرکزی تصمیم بگیرد. البته لازم به ذکر است برخلاف نظام‌های سیاسی بسیط غیرمتمرکز، حل این اختلاف‌ها صرفاً از راه‌های اداری ممکن نیست. زیرا دولت‌های عضو مادون دولت فدرال به‌شمار نمی‌آیند... (معمولاً) دیوان عالی امریکا صلاحیت انطباق قوانین دول عضو با قوانین اساسی آنها و همچنین با قانون اساسی فدرال را دارد و برحسب آن می‌تواند اصل قانون برتر را به‌وجود آورد.<sup>(۳۵)</sup>

البته مفهوم مستحیل شدن با ماهیت دولت فدرال سازگار نیست اما در ادبیات سیاسی ایرانی، ترجمه مفاهیم به مقتضای مقبولیت خواننده به‌کار گرفته می‌شود، تا دقت فلسفی. گذشته از بُعد فلسفی، دکتر کاظمی در تخصیص به گفته دکتر قاضی، اشاره دارد که حداقل از لحاظ حقوقی، ایالات متحده همانند شوروی به ایالات،

حق جدایی بدون اعمال قوه قهریه را اعطا کرده است.<sup>(۳۶)</sup> سی‌ای لیدز به شکل خلاصه‌تر به وصف و معرفی دولت فدرال می‌پردازد. به نظر او، دولت فدرال دارای پنج ویژگی است: ۱) برتری قانون اساسی نسبت به هر یک از دو سطح فدرال و ایالتی؛ ۲) برتری حکومت مرکزی در موارد کشمکش؛ ۳) قوه مقننه دوجلسی؛ ۴) غیرمجاز بودن انفصال در فدراسیون و ۵) تفسیر قضایی از قانون اساسی.<sup>(۳۷)</sup> در مواردی که اختلاف فرهنگی باشد، نوع نظام فدرال به حالتی متفاوت درمی‌آید که به آن اصطلاحاً دموکراسی هم‌انجمنی یا شورایی<sup>۱</sup> می‌گویند.

*ج - نظام شورایی یا دموکراسی هم‌انجمنی: تسهیم قدرت - همزیستی فرهنگ‌های متنوع*  
 نظام شورایی یا دموکراسی هم‌انجمنی در جوامعی از شمال اروپا پا گرفته است. به‌رغم آنکه این جوامع از حالت جامعه طبیعی<sup>۲</sup> درآمده و به تفرّد رسیده‌اند، اما حساسیت‌های حفظ تفرّد فرهنگی بالاست. این موارد حاکی از آن است که تفرّد، صرفاً عقلایی و به شکل فردگرایی لیبرال محصور نیست. با تفرّد می‌توان هم به جمع‌گرایی اجتماعی<sup>۳</sup> رسید، هم به اقدامات مشترک اجتماعی،<sup>۴</sup> و هم به جلوه‌های فرهنگی مدنیت.<sup>۵</sup> در مورد مدنیت، گاه ممکن است مبنای فرهنگی، خصیلتی فراعقلی داشته و در زمره ارزش‌های معنوی (دینی، عرفانی، زیبایی‌شناختی) یا معنایی (تعهد مدنی - زبانی) باشد. در چنین جوامعی، به‌جای آنکه دولت به ردای نظامی خنثی درآید که کارویژه‌اش مدنی کردن فرهنگ معنوی - معنایی است، حفاظت از کثرت‌گرایی فرهنگی و ضمانت تسهیل زمینه برای حفظ و تعامل فرهنگ معنوی - معنایی بین فرهنگ‌های مختلف نیز، به کارویژه دولت اضافه می‌شود. در این رویکرد کثرت‌گرایی فرهنگی و دموکراتیک، برخلاف مدل طبیعی پدرمحور<sup>۶</sup> و یا پدرسالار<sup>۷</sup>

1. Consociational Democracy
2. Communal
3. Social
4. Societal
5. Civic
6. Patriarchal
7. Patrimonial



سنتی در نظام‌های امپراتوری، گفتار و رفتار سیاسی گروه‌های معنایی - معنوی مبنای مبادلات سیاسی می‌شود. به لحاظ حساسیت‌هایی که نسبت به ارزش‌های باطنی معنایی - معنوی وجود دارد و ناتوانی در آسان‌سازی تعامل فرهنگی به اقتضای تنوع ارزش‌ها، راه چاره دموکراسی انجمنی مطرح می‌شود.

به کلامی دیگر، به لحاظ ناتوانی ساختاری نظام، هم امکان ایجاد هژمونی برای ارزش خودی علیه ارزش‌های دیگر وجود دارد و هم حبّ و بغض رؤیابگرایی بنیادگرایانه مانع بهره‌گیری از راه‌جویی عقلایی می‌شود. در چنین فضایی مطلوبیت نظام دموکراسی هم‌انجمنی افزایش می‌یابد. به اقتضای این فضای متنی در زیست‌بوم سیاسی، این مدل راه متفاوتی را برای تحقق دموکراسی کثرت‌گرا ارائه می‌کند. برخلاف مدل‌های صرفاً مدنی که نظام معنایی - معنوی را بیرون از عرصه مرزبندی‌های ملی قرار می‌دهد، در نگرش انجمنی زمینه‌ای برای حفظ نظام‌های متکثر معنایی - معنوی فراهم می‌شود تا گروه‌های متنوع فرهنگی، ضمن ابراز ارزش‌های معنوی خود، به تعامل سازنده جمعی با دیگر گروه‌های اجتماعی نائل آیند.

*دادلر و لیپهارت* از برجسته‌ترین اندیشمندان هستند که سعی کردند دستاوردهای سیاسی کشورهای تنوع‌پذیر و کثرت‌گرای شمال اروپا را در منظر استفاده سیاست‌مداران و دانش‌پژوهان جهان قرار دهند. برخلاف نخبگان کشورهای جنوب که تحت تأثیر نیروی تشخیص‌گریزی خود، دنیا و انسان‌ها را به دو دسته خودی خوب و غیرخودی شر یا دوست و دشمن تقسیم می‌کنند و در نتیجه بُن بنیادگرایانه خود را درگیر حذف و نابودی غیرخودی می‌کنند؛ و برخلاف دو نحله فکری لیبرال و اجتماعی غرب که سعی دارند به اقتضای نیاز عقلی به تنهایی زندگی فردگرایانه پناه برند و یا بنا به ضرورت نیاز عقلی، یکدیگر را تحمل کنند، در کشورهای اروپای شمالی و سوئیس فرهنگ جلوه معنایی زندگی شد. دستاوردهای اروپای شمالی که بیانگر نظام شورایی اروپای شمالی است حاوی مؤلفه‌های زیر است:

❖ کوشش آگاهانه رهبران و نخبگان جامعه برای حفاظت از ارزش‌های

فرهنگی همه خرده - فرهنگ‌های مختلف؛

❖ حذف سیاست‌های حساسیت‌برانگیز از جمله نظام انتخاباتی بُرد - باخت و صفر - صدی به بازی برد - برد و تناسبی؛

❖ ایجاد شورای نخبگان برخاسته از فرهنگ‌های مختلف؛

❖ اعمال سازوکار انتخابات تناسبی.<sup>(۳۸)</sup>

لیپهارت از جنبه فراگیرتری به قضیه می‌نگرد. وی علاوه بر ذکر این موارد کلی، به فضای گفتمانی نیز توجه دارد. به نظر او، نظام شورایی دارای مؤلفه‌های زیر است:

❖ ائتلاف بزرگ نخبگان؛

❖ خودمختاری بخش‌های غیرمتجانس جامعه؛

❖ نظام انتخاباتی تناسبی و حق وتوی متقابل برای همه گروه‌ها برای رسیدن به تصمیم از طریق اجماع.<sup>(۳۹)</sup>

لیپهارت به عوامل زمینه‌ساز توجه خاصی دارد. به نظر او، عوامل زیر می‌توانند به موفقیت یا شکست نظام شورایی کمک کنند: فدرالیسم، وسعت جغرافیایی و میزان جمعیت متناسب - به نحوی که زمینه‌ای برای تجزیه‌پذیری باقی نگذارد: ساختار شکاف‌های اجتماعی (خصمانه - همزیستانه) مرزبندی شکاف‌های اجتماعی، سنت تاریخی مدارا و همسازی.<sup>(۴۰)</sup>

کارآمدی این مدل از دموکراسی کثرت‌گرا به فرا رفتن جامعه از سطح «کشش - رانش خُلقی - غریزی» به سطح «فرهنگی» در تمدن فرهنگی ایرانی و یا فرهنگ متمدن غربی نیاز دارد. تجربه حاکی از آن است که نمی‌توان به پیوندزنی نامناسب این مدل از جامعه (ای با سطح فرهنگ مدنی اروپای شمالی) به گروه‌های تحریک‌شده غریزی لبنان و قبرس اقدام کرد. چنین پیوندی بود که زمینه‌ساز نفرت‌گرایی، ترورهای کور و جنگ‌های مکرر کوتاه‌مدت و جنگ منفرد بلندمدتی شد که چندین سال این دو کشور را درگیر خود کرده است.

از منظر نظری، ارتقا از «سطح زندگی با خلیقات طبیعی» به «سطح فراعقلی فرهنگی» لازمه کارایی نظام شورایی است. افول فرهنگ به سطح خلیقات طبیعی، موجب کشمکش خودجوش دوگانه حبّ و بغض غریزی به دو شکل سنتی و یا بنیادگرا می‌شود. رؤیایپردازی‌های بنیادگرایانه فرایندی است خاص زمان‌های

گسست از وضع نهادین موجود و در راه گذار به وضعیت نهادین موعود. این فرایند که نیاز به کنترل دارد، برآیندی است که از سیاسی شدن کش و واکش غرائز حاصل می‌آید. به قول مولوی: «تا جنینی کار، خون آشامیدن است.»

این در حالی است که به هنگام استقرار وضعیت نهادین، ضوابط عقلایی به ساختار تعارض‌ها جهت می‌دهد. در فرهنگ متمدن غربی، ارزش‌ها به شکلی به عرصه خصوصی می‌رود. به‌عکس در نگاه ایرانی، ارزش‌ها مبنای شخصیت فرهنگی است. این شخصیت فرهنگی در کلیه سطوح زندگی حضور دارد اما این حضور هم معنابخش است و هم در سطح فرهنگ غربی تساهل‌آفرین. در نگاه حافظ، فرهنگ به دو وجه موجب آسایش می‌شود:

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف با دوستان مروت با دشمنان مدارا

به کلامی دیگر، فقط در سطح بلوغ فرهنگی است که تعامل انسانی مبنایی فرهنگی پیدا می‌کند و انضمام‌گرایی یا پلورالیسم اخلاقی فرصت ظهور پیدا می‌کند. اندیشمندان متعددی در خصوص چگونگی بروز یا کارگردانی انضمام‌گونه این نگرش‌های فرهنگی، داد سخن داده‌اند. دانش‌پژوه حاضر، در اثری تحت عنوان «نوسازی و دگرگونی سیاسی» به محتوای بحث این نحله فکری اشاره کرده است. در این نوشته به نگرش دو نفر از مشاهیر نظریه‌پردازان در این خصوص اشاره می‌شود.

می‌توان از مقایسه نتایج تجربی این مدل در دو دسته از کشورها، نتایج آموزنده‌ای گرفت. از آنجا که این نوشته در فضای گفتمانی کشورهای توسعه‌یافته مطرح شده است، نکاتی را در مفروضات خود نهفته دارد که توجه به آن برای کشور در حال گذاری چون ایران بسیار اهمیت دارد. اولاً این نگرش به‌خصوص در فضای ذهنی گم‌نشافتی<sup>۱</sup> و طبیعی ایران می‌تواند به‌سرعت به توده‌گرایی رکودگرا تبدیل شود. به‌علاوه، لازم به ذکر است اندیشمندان کشورهای توسعه‌یافته در فضای ملت - دولت نهادینه‌شده در غرب صحبت می‌کنند. ملت - دولت نتیجه تحولی

اساسی در فرهنگ غرب است. پس از عیان شدن ناکارآمدی دو مدل فضیلت‌مبنای یونان و کلیسامبنای قرون وسطی، غرب وارد دنیای گذار شد. تجربه عدم موفقیت در جنگ‌های صلیبی در مقابل دنیای اسلام و جنگ‌های قومی - فرقه‌ای عملاً به غرب آموخت سیاسی کردن ارزش‌ها به بنیادگرایی رؤیاگرا در قالب دگرستیزی خود نابودکننده می‌انجامد. به یمن این تجربه تلخ، سه راه‌حل متفاوت سیاسی ارائه شد: تشکیل ملت - دولت بر اساس ارزش‌های متجانس فرهنگی به اقتضای نیازهای امنیتی، ایجاد سیاست دوری و دوستی فدرالی - کنفدرالی بر اساس مصون داشتن ارزش‌های فرهنگی از تعرض دولت که به مقتضای نیاز امنیتی ایجاد شده و ایجاد نظام تساهل‌جوی شورایی برای حفاظت از ارزش‌های متنوع فرهنگی و تأمین نیازهای متنوع یا مشترک امنیتی. کثرت‌گرایی حقوق - آدابی غربی<sup>۱</sup> در قالب کنفدراسیون سوئیس یا اتحادیه امروزی اروپا ایجاد شد.

البته بنا به اقتضای تمدن فرهنگی ایرانی، می‌توان چاره مناسبی اندیشید. مثلاً می‌توان آداب اجتماعی<sup>۲</sup> ایرانی را شامل نفعات ارزش‌های معنوی قرار داد. به کلامی دیگر، علاوه بر گستره موضوعی حوزه آداب اجتماعی غربی، فرهنگ معنوی - ارزشی<sup>۳</sup> نیز که وجه تمایز تمدن فرهنگی ایرانی از فرهنگ متمدن غربی است، مورد توجه قرار می‌گیرد. می‌توان به اقتضای بهره‌گیری از دستاوردهای تمدن سیاسی غرب، از ابزارهای دموکراتیکی چون نظام شورایی بهره برد، اما از لحاظ فرهنگی با بازسازی سنت اخلاق فرهنگی، تاریخی و اسطوره‌ای خود، زمینه را برای نوزایی ایران فراهم آورد.

البته نوزایی نیازمند نوسازی ابزار تمدنی و بازسازی ارزش‌های فرهنگی است. مثلاً می‌توان مفهوم شاهنشاه به معنای بهترین بهترین‌ها را روزآمد کرد. همانند سوئیس می‌توان نظام شورایی یا فدرال دموکراتیک را ایجاد کرد اما اعضای آن را می‌توان از گروه‌های متنوع فرهنگی کشور انتخاب کرد. به علاوه، می‌توان به این شورا نقش تشریفاتی (معنوی - معنابخش و نه صوری و بی‌محتوا) داد. چنین

1. Ethical or Legal Pluralism
2. Ethics
3. Morality

اقداماتی تمدن فرهنگی را به اقتضای محتوای معنوی گذشته بازسازی می‌کند، بدون آنکه به بارهای منفی آن چون سلطه، ارادت و تبعیت مقلدانه و امثال آن مقید باشد. همچنین با بهره‌گیری از دستاوردهای نوین بشری، این اقدام متضمن نوسازی نظام سیاسی خواهد شد، بدون آنکه موجب از بین رفتن فرهنگ بومی باشد.

#### د - دولت کنفدرال یا اتحادیه دولت‌های خودمختار: تقسیم قدرت، همکاری مشترک

دانش‌واژه کنفدرالیسم به معنی مجمع و اتحاد آمده است. مفهوم کنفدراسیون و فدراسیون از ریشه لاتینی دانش‌واژه Foedus و Foederatus گرفته شده است.<sup>(۴۱)</sup> در منابع عام و دائرةالمعارفی، کنفدراسیون را به عنوان اتحادی نهادین از چند کشور مستقل می‌دانند که به منظور دستیابی به یک هدف مشترک اعمال می‌شود. از لحاظ تاریخی، دولت ایالات متحده در دوران پس از استقلال، برای مدتی کوتاه به صورت کنفدرال حیات خود را از سال ۱۷۷۸ آغاز کرد اما به زودی مؤسسين دریافتند ادامه وضعیت می‌تواند زمینه را برای فروپاشی فراهم کند. دولت ایالات متحده به سال ۱۷۸۷، به دولت فدرال تبدیل شد. به احتمال زیاد، به همین لحاظ مفهوم دولت (state) به جای province هنوز در نام این دولت فدرال باقی مانده است.

به گزارش تاریخ، دولت کنفدرال از همگرایی پویایی عمیق<sup>۱</sup> و انضمام‌گرایی<sup>۲</sup> ضعیف ساختاری چند دولت مستقل شکل می‌گیرد.<sup>(۴۲)</sup> بدون ذکر تفاوت بین همگرایی پویایی و انضمام‌گرایی ساختاری، دکتر ابوالفضل قاضی مدعی است دولت کنفدرال از همگرایی چند دولت مستقل به وجود می‌آید. در کنفدراسیون، اصل بر استقلال و حاکمیت واقعی (اروپای امروز) یا صوری (شوروی) دولت‌های عضو است. میزان اختیارات دولت مرکزی طبق عهدنامه دولت‌های عضو تعیین می‌شود. البته این میزان اختیارات به اقتضای فوایدی است که از همگرایی پویایی و انضمام‌گرایی ساختاری ناشی می‌شود. با این ترتیب، کنفدراسیون در راستای گسترش حوزه مانور حاکمیت ملت - دولت است و نه محدود کردن آن.

با توصیه فوق، دولت کنفدرال از دولت فدرال بازتر است. از مهم‌ترین این

1. Convergence

2. Integration

تمایزات، جلوه رفتار بین‌المللی کشورهای عضو است. اعضای کنفدراسیون با استقلال به عقد معاهدات بین‌المللی مبادرت می‌ورزند؛ بنابراین در دولت کنفدرال، اعضای مؤسس، شخصیت بین‌المللی خویش را حفظ می‌کنند.<sup>(۴۳)</sup>

عالم در کتاب بنیادهای علم سیاست، تمایز دولت کنفدرال از فدرال را در پنج مجموعه می‌داند: ۱ و ۲) برخلاف فدرال، دولت کنفدرال، سازمان و اتحادیه دولت‌های مستقل یا خودمختار است؛ بنابراین قابل تجزیه است؛ ۳) حاکمیت متعلق به دولت‌های عضو است؛ ۴) سیستم حقوقی می‌تواند چندگانه باشد؛ و ۵) شهروندی ملی چندگانه است.<sup>(۴۴)</sup>

تحولات تاریخی کشورهای متفاوتی چون آمریکا و سوئیس از یک‌سو و شوروی از سوی دیگر حاکی از آن است که دولت‌های کنفدرال در نهایت به‌سوی نوعی فدرالیسم یا به‌عکس تجزیه پیش می‌روند. با ظهور *اوباما* و از بین رفتن یکجانبه‌گرایی بوش در ۲۰۰۹، مشخص نیست تا چه حد، کشورهای اروپایی مایل باشند زمینه‌ساز بیشتر یا کمتر شدن وحدت اروپای امروزین باشند. اما در خصوص کشور خود، توجه به یک تفاوت اساسی ضروری می‌نماید. در ایران، دوران ستیزه‌جویی<sup>۱</sup> دگرستیز در حال به‌سر آمدن است. به‌تدریج ابرازگرایی اثباتی<sup>۲</sup> در حال ظهور است. ابرازگرایی اثباتی از ورود ایران به دوران بلوغ غرورآمیز ملی حکایت دارد. برخلاف گذشته ستیزآلود برای حذف دیگران، امروز در ایران، دوران اثبات خود به دیگران مطرح شده است. سیاسی شدن جلوه برتر زندگی است. این در حالی است که اروپای شمالی در مرحله ثبوتی<sup>۳</sup> است. در مرحله ثبوتی، زندگی به مقتضای نیازها و ارزش‌های خود است نه تابعی از برخورد با دیگران. در فضای ثبوتی، امر سیاسی تحت‌الشعاع امر فرهنگی قرار می‌گیرد.

هـ - کثرت‌گرایی، نظام شهروندی و حکمروایی خوب

خوشبختانه در چند سال گذشته مطالب بسیاری در خصوص موضوعاتی چون

1. Militancy
2. Assertiveness
3. Affirmative

کثرت‌گرایی، نظام شهروندی و حکمروایی خوب نوشته شده است. در این مقاله قصد تکرار محتوای این مقوله‌ها را نداریم. به‌طور اجمالی، در خصوص کثرت‌گرایی، می‌توان از پنجره نگاه بشیریه به موضوع نقب زد. او به‌درستی تأکید می‌کند کثرت‌گرایی معادل تکثر و تعدد نیست، بلکه از نوعی نگاه حکایت دارد که تکثر را قدر می‌نهد. با این تعریف، کثرت‌گرایی در مقابل وحدت‌گرایی و مصادیق تاریخی آن در هر دو فضای متنی سنتی و مدرن قرار می‌گیرد. در نظام‌های کثرت‌گرا، قدرت سیاسی به فرایند پایان‌ناپذیر رقابت و سازش بین نیروهای مختلف اجتماعی اطلاق می‌شود؛ بنابراین، دولت تجلی ظهور علائق و منافع گوناگون اجتماعی است.<sup>(۴۵)</sup>

در حوزه نظریه‌پردازی در این باب، رابرت دال برجسته‌ترین نظریه‌پرداز معاصر است. وی با تحقیقات تجربی که در جوامع دموکراتیک ارائه داده است، به شکل شفاف‌ی نشان می‌دهد که تصمیم‌گیری‌های عمده سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، از برآیند رقابت حزبی و همکاری ملی گروه‌های اجتماعی حاصل می‌آیند. در واقع، توده‌های مردمی مصرف‌کنندگان منفعل این دستاوردهای نرم‌افزاری نخبگان رقیب هستند. دال در نوشته‌های خویش به‌وضوح نشان می‌دهد تکثر منابع قدرت از فرایند صنعتی‌شدن جامعه ناشی می‌شود. پیام دال این است که برخلاف دنیای سنتی و صنعتی اولیه، در دنیای فراصنعتی نمی‌توان با یک‌سویه‌نگری، حکومتی پایدار داشت.

البته رابرت دال اذعان دارد اولاً گروه‌های اجتماعی بر سر مسائل عمومی با یکدیگر اختلاف دارند؛ ثانیاً نوع اختلاف، میزان تفاوت و نابرابری در قدرت، عاملی است که موجب حدت و جدیت مبارزه‌های اجتماعی می‌شود. ماهیت لیبرالی اندیشه دال به‌صورتی است که کثرت‌گرایی او بازتولیدکننده تعادلی خودجوش، از نوع *آدام اسمیتی* است. از نظر او، به‌رغم نابرابری در قدرت، ثروت، شأن اجتماعی و میزان دانایی، هر گروهی در تحلیل نهایی به‌نوعی معجزه‌آسا به سهم مناسبی از قدرت اجتماعی دست پیدا می‌کند.<sup>(۴۶)</sup> به نظر رابرت دال، چنانچه این تکثر و رقابت گروه‌های اجتماعی قدرت پایدار بماند، جامعه مدنی می‌تواند به سهم مناسب خویش از قدرت برسد.

برخلاف این دید خودتنظیمی، چنانکه تحولات منفی اقتصادی جهانی سال ۲۰۰۹ نشان داد، بار دیگر سخن از نقش تنظیم‌گر دولت سکه روز شده است. به‌علاوه، کثرت‌گرایی نیازمند ظهور نگاهی ضد ضابطی و یا قبول وجود حقایق متکثر است. هیچ‌یک از نگاه‌های حقیقت‌جوی آسمانی سنتی و پیشرفت‌گرایی مدرن، آمادگی قبول بنیادی این اندیشه را ندارند. طرفه اینکه اثبات‌گرایی و یا پیشرفت‌گرایی مدرن، کثرت‌گرایی را به سطح روشی و تساهل تقلیل می‌دهد.

در نگاه کثرت‌گرایانه، نگرش‌های یک‌سویه‌نگر رنگ می‌بازند: چه محافظه‌کار از سوی خوانین سنتی (به‌جای اشرافیت انسانی)، چه لیبرال از سوی بورژوازی کارآفرین و مولد (نه دلال سنتی) و چه رادیکال انقلابی از سوی رؤیاگرایان. به‌جای این وحدت‌گرایی‌ها، کثرت‌گرایی ساختاری به‌دنبال نگرش وبری، حول محور مراکز متنوع قدرت اجتماعی شکل می‌گیرد. البته مفاد مدل هویت پروتکلی و نظریه بن‌فکنی رندانه، با ضرورت‌های شالوده‌گریز پسامدرن سازگارتر است. این تمهیدات هم برای رهایی از حصار ضوابط ساختاری سنتی و مدرن تعبیه شده و هم برای رهایی از پویش‌های حبّ و بغضی شالوده‌شکن‌گریزی رؤیاگرایان.

به‌نظر می‌رسد ایران در وضعیتی نیست که بتواند به‌سادگی به کپی‌برداری نسخه سیاسی کثرت‌گرا از دنیای پیشرفته پردازد. به‌عکس اگر قدرت‌طلبی شخصی یا گروهی مورد نظر نباشد، می‌توان با بازسازی تدریجی پیش‌زمینه‌های فرهنگی - تمدنی ایرانی، به‌نوعی کثرت‌گرایی انضمامی بومی رسید. در این راستا، اولاً باید این اندیشه سیاسی به‌طور عمیقی ملکه ذهنی ملت و دولتمردان کارگزار آنان شود که ملت - دولت مؤسسه‌ای دست‌ساز انسان است که برای تحقق اراده و حاکمیت شهروندان متنوع تأسیس شده است. ثانیاً، زمینه‌های اجرایی شدن این کثرت‌گرایی را فراهم کرد. با تعهد به حوزه آداب و رسوم بومی و ضرورت‌های تمدن فرهنگی ایرانی، به‌نظر می‌رسد نیازمند پذیرش تفکیک در چهار حوزه مختلف زندگی شخصی، خصوصی، عمومی و حکومتی هستیم و تلفیق انضمامی آن در قالب ملت - دولت جهانی فردی - بومی - جهانی شده هستیم.

حوزه شخصی، حریم تفرّد انسانی است. تفرّد، به شخصیت انسانی غنا می‌بخشد. آموزش و پرورش مدنی - فرهنگی فرد انسانی برای رسیدن به تفرّد



شخصیتی و انتخاب‌گری، مهم‌ترین پیش‌زمینه این تحول است. تقوا و مسائل اخلاقی چون داشتن اراده، عشق، صبر، ایثار، آزادگی، گذشت و انفاق در فضایی داوطلبانه ممکن می‌شود. نیل انسان به این مراتب فرهنگی، از طریق تفرّد و در تعهد داوطلبانه اجتماعی و یا مدنی، حاصل می‌آید. حوزه شخصی در واقع حریم انسانی هر فرد منفرد است. حریم سخت‌افزاری - نرم‌افزاری برای حفاظت از تفرّد انسان از تعرض غیری، لازم است. به اقتضای احکام اسلامی، حتی انسان خود نمی‌تواند به انتخاب و اراده خود، حریم این حوزه شخصی را خدشه‌دار کند. شکستن این حریم جفای به خود است. البته شناخت و حفظ حدود این حریم سخت و به پل صراطی می‌ماند که از مو باریک‌تر و از شمشیر تیزتر است. برخلاف تصور سکولاریست‌ها، غلبه این فرهنگ در نگاه روشنفکران متدین یا نواندیشان دینی، به معنای تلاش برای تغییر ساخت، پویا و کارویژه امر ذاتاً سکولار سیاسی نیست. به عکس، نگاه مذهبی نواندیشانه و روشنفکران متدین، مانع تعرضات دولت در حوزه حریم شخصی شهروندی است که اصالتاً صاحب حق است. در واقع، آنانکه از دولت دینی دم می‌زنند، ناخودآگاه مرتکب شرکی عظیم می‌شوند. آنان غافلانه دولت را ساختاری برای یاری رساندن به تحقق حاکمیت ذات بی‌نیاز و صمد الهی معرفی می‌کنند. با این توضیح، اگر در دموکراسی عقل‌پایه غرب می‌توان به دولت اجازه داد در مواقع خاصی که تهدید امنیتی ایجاد شده، حسب اقتدار قاضی، وارد حوزه شخصی شود، در نگرش اسلامی ورود تعرضی به عرصه شخصی، حتی با اجازه شخص هم ممکن نیست. شخص وارد باید با قصد نزدیکی قلبی و اعلان صلح و صفا وارد حریم سخت‌افزاری شخصی شود؛ آن‌هم با شرایطی خاص و با اجازه صاحب حریم. ورود برای دستگیری در حریم شخصی مجاز نیست. در یک کلام، خانه بستی است که نمی‌توان حتی با امریه قضایی، وارد آن شد.

تفرّد، سنگ زیربنای کثرت‌گرایی است و نهادینه کردن حریم شخصی عامل ایجاد تفرّد. طبیعی بود که با غلبه نگاه سکولاریستی ناشی از مسیحیت و غلبه نگاه سلطه‌ستی و دیکتاتورمآب بنیادگرایان، جایگاه بست در گذشته درک نشود و با انحرافی معنایی و عملی در کاربست آن، زمینه برای حذف آن فراهم شود. این در حالی است که بست به دو حوزه صرف دینی و خانوادگی محصور می‌شود. ورود به

حوزه دینی وارد شدن به حوزه الهی است که جایگاهی فراعقلی است. ورود به این حوزه احتمالاً نشان از نوعی استغفار عملی داشته است. البته نسبت به سوءاستفاده احتمالی از آن ممکن است با همکاری متخصصین جرم‌شناسی و مذهبی راهی اندیشیده شود. اما به نظر می‌رسد، بازگشت به این مکان باید نشان از فهم بسیار ظریفی داشته باشد که امروزه در جرم‌شناسی کشورهای پیشرفته به طریقی نارسا مطرح شده است. در کلام دینی، اگر رجوع به این مکان مقدس از لحاظ نشانه‌شناسی از توبه حکایت داشته باشد، آیا می‌توان فرد مزبور را کیفر کرد؟ برخلاف این حوزه‌های اعتقادی، بست در خانه شاید نشان از نوعی تصمیم داوطلبانه خودمحروم‌سازی اجتماعی باشد. تا زمانی که این خودمحروم‌سازی ادامه داشته باشد، شخص بست‌نشسته را می‌توان از مجازات مصون داشت.

البته احیای این سنت به جای بازسازی آن می‌تواند متضمن همان معایبی باشد که به نسخ قانونی آن انجامید. در جامعه اسلامی، روندهای شخصی و فراعقلی خاص و روحانی باید به طریقی تعبیه شود که زمینه‌ساز شکوفایی و تقوای انسان باشد و نه شرطی شدن او. برخلاف تصور رایج، مصونیت پارلمانی و سیاسی نشان از این حوزه شخصی دارد. تا زمانی که آن شخص از این منزلت شخصیتی خارج نشده، قابل دستگیری و محاکمه نیست.

برخلاف این حوزه شخصی - روحی، سه حوزه ساختاری نیز ضامن نقش شهروندی (نه تابعیت) انسان است: الف) حوزه خصوصی و قدرت ناشی از ابتکار مبتنی بر رقابت، ب) حوزه عمومی و قدرت ناشی از مراقبت شهروندی و پ) همکاری برای نظارت بر حکومت و حوزه حکومتی برای خدمتگزاری جراحانه برای رفع بیماری‌های ضعف ملت، به اراده فرد و نظارت حوزه عمومی. کارویژه اختصاصی هریک از حوزه‌ها به شرح زیر است:

۱) حوزه خصوصی حوزه ابتکارات و قدرت مانور فرد انسانی است. اقتدار دولتی نمی‌تواند وارد این حوزه شود، مگر به حکم قضایی. البته این حکم قضایی باید ملتزم به اصول قانون اساسی قابل تغییر توسط مردم باشد. این قید به خاطر تضمین این اصل انسانی است که قانون تجلی اراده و تعهد شخصی شهروند است.

۲) حوزه حکومتی که جلوه‌گاه اقتدار حکومتی است. این حوزه باید ملتزم به

دو تعهد باشد: تعهد حکومت به رعایت قدرت مردم و جلوگیری از تبدیل اقتدار به قدرت. قدرت از آن مردم است و اقتدار، تفویضی به نمایندگی از سوی مردم به کارگزارانی است که در مقابل دریافت مزد، به استخدام سیاسی - مناصب انتخابی برای نظارت بر تحقق اراده مردم - و به مناصب بوروکراتیک، برای راه‌جویی عقلایی و ارائه آن به صاحب منصبان منتخب سیاسی جهت اتخاذ تصمیم مناسب درمی‌آیند. دوم تعهدات شهروندان به یکدیگر براساس قاعده رفتاری و رژیم مناسبات سیاسی که خود تعیین کرده و به اقتضای اصول قانون اساسی پیوندی به نام شهروندی برای دو منظور قدرت‌سازی و امنیت ایجاد کرده‌اند.

۳) حوزه عمومی که حوزه ارتباط بین حوزه شخصی و خصوصی از یک سو و حوزه عمومی است. در این حوزه است که جایگاهی برای نظارت سیاسی شهروندان بر دستگاه حکومتی ایجاد می‌شود. نظام مستقل آموزشی، احزاب، نهادهای عام‌المنفعه غیرخصوصی در این حوزه جای می‌گیرند.

حوزه عمومی با دو حوزه دیگر اختلافات اساسی دارد. اولاً، برخلاف حوزه شخصی و خصوصی که تجلی بی‌همتایی و تفرد انسانی و دستاوردهای ابتکاری انسان است، حوزه عمومی عرصه ارزش‌های مشترک دوسویه بین فرد و حکومت است. حوزه عمومی به این لحاظ، از حوزه یک‌سویه تعهد مشترک حکومتی نیز متفاوت است. به اقتضای تعهدات موجود در قوانین، حوزه عمومی از لحاظ فلسفی و منطقی حوزه‌ای است که از لحاظ واقعی دیالکتیکی است اما از لحاظ انسانی، باید این تناقض با دیالوگ انسانی به‌طور مسالمت‌آمیز و نه خشونت‌گرایانه و ستیز‌آمیز حل شود. تسلیم به دیالکتیک همانند تسلیم به هر علتی، افول انسانی به سطح حیوانی و نباتی را به دنبال دارد. برخلاف دیگر موجودات، انسان با نیت و اراده و دلیل، دست به انتخاب می‌زند و نه آنکه تسلیم جبریت علت‌ها باشد. دلیل، نشان از تصمیم خودآگاهانه انسان دارد و علت، نشان از آگاهی انسان از روابط بین پدیده‌ها. این تفاوت موجب تمایز کیفی علوم انسانی از علوم دیگر می‌شود. به اقتضای این تفاوت است که حوزه عمومی برای امر پرورش و نظارت شهروندی بر امر حکومتی ایجاد شده است. حوزه عمومی، حوزه تعهدهای مشترک است که هم باید از آلودگی به منفعت خصوصی مبرا باشد و هم از تعرض به حکومت.

درحالی که حوزه عمومی حوزه رابطه بین ملت و دولت است، حوزه شخصی و حوزه خصوصی دو عرصه توان بخشی به انسان برای تعامل جهان وطن شهروندان است. حوزه شخصی زمینه ساز تعامل فرهنگ ها و تفرّد انسانی است و حوزه خصوصی عرصه تعامل نقشی و دسترسی انسانی. تفرّد، عامل بی همتایی انسانی و نقش زمینه ساز رقابت انسانی است. اولی آرامش ساز و دومی آسایش ساز است.

### نتیجه گیری

در این مقاله، فرصت ها و چالش هایی که نظم فردی - بومی جهانی شده برای آینده سیاسی ایران به وجود می آورد، مورد بررسی قرار گرفت. در این خصوص، هم از امکان دموکراسی کثرت گرا و هم مکانیسم های دستیابی به آن و هم خطر رؤیایگرایی غوغاسالار سخن به میان آمد. توضیح داده شد که همه این سازوکارهای پیشنهادی از دستاوردهای بشری است. نشان داده شد فضای زیست بوم ایرانی هم اکنون در مسیر چنین گفتارهایی قرار گرفته است. افزون گفته شد که به لحاظ نگاه تقلیدی جامعه، این گفتارها موضوعیت نیافته و به گفتمان سیاسی در ایران تبدیل نشده است. لازم بود هم نسبت به فضای گفتمانی حاکم بر این مباحث سخنی گفته شود و هم تحلیلی برای چگونگی تعدیل آن جهت استفاده آن در ایران ارائه شود.

با توجه به نیازهای تاریخی جامعه ایران امروز و ارزش های معنوی ایرانی، شاه کلید این مقاله در ارائه چهارچوب مفهومی هویت پروتکلی و نیز نظریه بن فکنی رندانه بود. گفته شد که این دو ابزار هم برای تحقق دموکراسی کثرت گرا تعبیه شده و هم برای حفاظت از فضای تمدن فرهنگی ایرانی. از ضرورت نوزایی ایرانی و خطرهای رؤیایگرایی نیز سخن گفته شد. در نهایت گزینه های گوناگون کثرت گرایی دموکراتیک معرفی شد.

## پی نوشت‌ها

۱. در اینجا لازم است برساخته‌های مفهومی این دانش‌پژوه را تعریف کنیم، باشد که در انتقال مطلب دچار کاستی بیش از حد نگردد:  
*الف - بن‌فکنی رندانه:* روایتی از نگاه‌های رقیب به نظریه‌پردازی خشیه مینا. منظور از خشیه اشاره به تواضع پایدار نسبت به اعتبار هر اقدام نظریه‌پردازانه است. بن‌فکنی رندانه نیز متضمن «بن بر افکندن» نگاه قبلی و در پی «بن افکندن» نگاه نظریه‌پردازانه جدید است. به قول خیام:

این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش

رندیت ایرانی در عشق، حکمت و درایت علمی و مهارت انسانی او نهفته است، تا در این شالوده‌شکنی - شالوده‌سازی مستمر، ازلیت فرهنگی ایرانی به ابدیت برسد. رویکرد لیبرالی و فردگرا در نگاه ایرانی، در کلام نه‌چندان مطلوب «مردرندی» و واکنش غریزی آن در شکل حبّ و بغض عوام‌سالار و یا غوغاسالار (مابوکراتیک) در قالب «فریفته‌رندی» صورت‌بندی می‌شود.

*ب - انضمامی:* معادل مفهوم انگلیسی Integration است. در نگاه ایرانی انضمام‌گرایی متضمن کثرت ضمن وحدت است. این دانش‌پژوه قبلاً آن را به غلط هم‌گرایی ترجمه کرده بود. در هم‌گرایی پویا مورد توجه است. دیگر همکاران عزیز گویا به دام غلط فاحش‌تری افتاده و آن را یکپارچگی ترجمه کرده‌اند. این ترجمه کاملاً ضد روح کثرت‌گرایی است که در مفهوم Integration وجود دارد. بهترین معادل آن توحید است. اما بار ایدئولوژیک آن مانع بهره‌گیری این واژه شده است.

*ج - رؤیاگرایی:* معادل مفهوم سوررئالیسم است. رؤیاگرایی برخاسته از انرژی احساسات غریزی است.

*د - گشتاور:* مفهومی است عاریت‌گرفته از مکانیک و حاوی حرکت خودجوش است.

*ه - مابوکراسی:* که معادل فارسی آن غوغاسالاری است، بازتاب تلاش‌های پُر سروصدا و توخالی است که از فریفته‌رندی ناشی می‌شود و موجب تخلیه فشارهای روانی می‌شود. این فشارها در قالب کشمکش روانی بین دو فشار کششی (Pull) و یا جذب یا رانشی (Push) قرار می‌گیرند. سرجمع این کشمکش در قالب حبّ خودی و بغض ستیزه‌جوی علیه غیرخودی ظاهر می‌شود. بن‌های قومی - طبقاتی و بنیادهای فرقه‌ای بیش

از دستاوردهای انسانی مستعد به دام کشیدن انسان در دم این نگاه مخرب و ویرانگر هستند. رؤیاگرایان، تعصب بیولوژیک را به جای تعهد، غیرت دگرستیز را به جای همبستگی گروهی و غرور را به جای افتخار می‌نشانند.

و - *پاپولیسم*: همان توده‌گرایی است. چون در پاپولیسم به بی‌همتایی‌های نقشی و یا شخصیتی انسان‌ها توجه نمی‌شود، پس مبنای تعامل انسانی، حداقل‌هاست. در این صورت، کف خصوصیات ایرانی، که حس‌گرایی است، مورد توجه قرار می‌گیرد. اما چون توده‌گرایان میل به قدرت دارند، نیازمند از رخوت درآوردن مردم می‌شوند. بنابراین به هیجان‌گرایی عادت‌شکن روی می‌آورند. به این لحاظ است که گاه عادت‌شکنی هیجانی با انقلاب فکری - پارادایمی (به‌وجهی که توماس کوهن به‌کار می‌برد)، اشتباه می‌شود. به محض به بن‌بست رسیدن، تب عشق پاپولیست‌ها به عرق می‌نشیند، دیوار عشق فرو می‌ریزد و بغض و کینه دگرستیز جایگزین آن می‌شود.

ز - *غوغاسالاری*: ترجمه مفهوم Mob-rule است. معمولاً در جوامع دچار فروپاشی که دولت مرکزی وجود ندارد و یا توان رسوخ در جامعه را ندارد، غوغاسالاری حاکم می‌شود. در بخشی از سومالی این وضعیت حاکم است.

ح - *مشفقانه*: مفهومی است به‌معنای رقابت‌گرایی توأم با مراقبت نسبت به دیگران. گاه معادل این مفهوم در انگلیسی Proactive است. ادعای این دانش‌پژوه این است که ازلیت نگاه بن‌فکن رندانه ایرانی، در شفقت است نه صرفاً رقابت لیبرالی و نه فدا شدن صوفیانه.

ط - *جهان‌وطن‌گرایی میهنی*: مفهومی مرکب است که به اقتضای ضرورت‌های ناشی از تحولات در نظم فردی - بومی - جهانی شده حاصل آمده است. البته فضای شناختی فراسویی عملگرایانه در نظریه بن‌فکنی رندانه و ماهیت کثرت‌گرا در مدل هویت پروتکلی، زمینه‌ساز تأمل نظری در این خصوص شده است. این مفهوم مرکب حاوی ماهیتی ثبوتی Affirmative است. امید آن بوده که این مفهوم مرکب هم جای نگاه غیریت‌ساز ابرازگرایانه (Assertive) در ملی‌گرایی آنارشیستی مدرن را بگیرد و هم جای غیریت‌سازی تحمیلی (Imperial) فرهنگ سنتی را. در این نگاه، جهان‌وطنی تجلی احترام به کرامت انسانی و میهن‌دوستی تجلی اهتمام نهادین ملت برای تأمین توان رقابت توأم با مراقبت برای دیگران است. سعدی در بیت زیر این مفهوم را به‌خوبی می‌رساند:

سعدیا حب وطن گرچه حدیثی است شریف      نتوان مُرد بخواری که من اینجا زادم

ی - *شهریاری*: برخلاف نظام سلطنتی، بالذاته نظامی آموزشی است. در نظام اجتماعی شاهنشاهی، سیاست ماهیتی آموزشی دارد. این آموزش از منظر فلسفی، جلوه تمثیلی (Analogy = قیاس کردن) دارد. نه تقلید بی‌خبرانه را در آن راهی است و نه آمریت حکمفرمایانه را.

ک - *کثرت‌گرایی دموکراتیک*: انواع رژیم‌های سیاسی که یا به کثرت حزبی صرف برای اعمال تفاوت‌های سیاسی قائلند و یا علاوه بر آن، به‌نوعی توزیع قدرت ساختاری به شکل‌های عدم - تمرکز، فدرالیسم، خودگردانی و کنفدرالیسم.

ل - عمل‌گرایی اخلاقی: به نوعی از عمل‌گرایی ایرانی اشاره دارد که علاوه بر تاکید بر قابلیت اجرایی بودن اهداف، به رعایت اصول اخلاقی نیز متعهدند. (در فضای نگاه غربی، پسارفتارگرایی، عمل ..... است و در نگاه ایرانی پسارفتارگرایی، عمل تلطیف‌تصمیم و کف نگاه است.) سقف نگاه، حاوی فضایی است که در آن حاکمیت انسانی (دموکراسی) در کنار حاکمیت الهی (تئوکراسی) نیست، بلکه در فضایی متفاوت مطرح می‌شود. توضیح آنکه امر سیاسی از مؤلفه‌های نظام اجتماعی است. حاکمیت الهی در حوزه جامعه‌شناسی قرار ندارد، بلکه محیط بر آن است. برخلاف نگاه مسیحی که دنیا را به شهر زمینی و شهر خدایی تقسیم می‌کند، در نگاه ایرانی، شهر زمینی در حیطه و فضای شهر خدایی است و نه بیرون از آن. پس با این تعبیر، عمل‌گرایی اخلاقی به اقدام عمل‌گرایانه‌ای اطلاق می‌شود که تحقق آن در درون حیطه حاکمیت الهی دیده می‌شود - و نه بیرون از آن.

۲. حسین سیف‌زاده، چهارده مدل رقیب و بدیل‌نوسازی، توسعه و دگرگونی سیاسی در نظم حقوق بشری فردی - بومی - جهانی‌شده، (تهران: انتشارات قومس، زیر چاپ از ۱۳۸۶)، بخش دوم، فصل چهارم.

۳. مذاکره شخصی با این دانش‌پژوه در دفتر کار دانشگاه کلمبیا، ژانویه ۲۰۰۸.

4. B.C. Smith, *Bureaucracy and Political Power*, (Sussex: Wheatsheaf Books, 1988).

۵. داریوش شایگان، افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، مترجم: فاطمه ولیانی، نشر فرزاد، ۱۳۸۰.

6. Hossein Seifzadeh, "The Landscape of Protocol Identity in Caspian Basin Region (CBR)", in: Bishkek, Kyrgyzstan, *Social, Political, and economical Search in the XXI Middle Eastern Societies, Second International Congress, October 22-24 2008*.

۷. حسین سیف‌زاده، بن‌فکنی زندانه: روایتی از نگاه‌های رقیب ایرانی به نظریه‌پردازی، (تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی - اجتماعی، زیر چاپ).

۸. سید جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، (تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۰).

۹. گراهام فولر، ایران: قبله عالم، مترجمه عباس مخبر، (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳).

۱۰. سید جواد طباطبایی، پیشین، صص ۱۱-۱۳.

۱۱. آرامش دوستدار، امتناع تفکر در فرهنگ دینی، (پاریس: نشر خاوران، خرداد ۱۳۸۳).

12. Gabriel Almond and G. Bingham Powell, Jr., *Comparative Politics*, Second edition, (Boston and London: Little, Brown and Company, 1978).

۱۳. سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی، (تهران: کویر، ۱۳۷۳)، ص ۱۷۷.

۱۴. پیشین، صص ۱۴۴ و ۱۴۷.

۱۵. پیشین، صص ۱۴۹-۱۵۰.

۱۶. ملاصدرا، شواهد ربوبیه، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، با حواشی حاج

- ملاهادی سبزواری و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، (مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۸۵).
۱۷. پیشین، ص ۱۵۲.
۱۸. احمد خالقی، قدرت، زبان، زندگی روزمره، (تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۲)، ص ۲۲.

19. Talcott Parsons, "An Outline of a Social System," in: *Theories of Societies*, edited by Talcott Parsons, Edward Shills, Kaspar D. Naegele, and Jesse R. Pitts, (New York: the free press, 1961), and Jeffrey C. Alexander, "How Different Can We be? Parsons' Social Community, Pluralism and Multi-cultural Debate", in: *After Parsons: A Theory of Social Action for 21st Century*, Edited by Claire Fox, Victor M. Lids and Harold J. Bershady, (New York: Russell Sage Foundation, 2005).

۲۰. ابوالقاسم طاهری، حکومت‌های محلی، (تهران: قومس، ۱۳۷۰)؛ مصطفی نبوی، تمرکز و عدم تمرکز اداری و سیاسی در ایران، (تهران: چاپ خواجه، ۱۳۵۲).
۲۱. علی آقا بخشی، فرهنگ علوم سیاسی، چاپ سوم، (تهران: مرکز اطلاعات و مدارک ایران، ۱۳۷۶).

22. Herman Finer, *The Theory and Practice of Modern Government*, 4th edition, (New York: Menthuen, 1965).

23. William Willoughby, *The Government of Modern States*, (New York: McGraw- Hill, 1936).

24. J.W. Garner, *Introduction to Political Science*, (New York: American Book Company, 1932), p. 378.

25. David Robertson, *A Dictionary of Modern Politics*, 2nd ed. (London: European Publication limited, 1993).

26. B.C. Smith, *Op.cit.*, p. 211.

۲۷. استفان، دی تنسی، مبانی علم سیاست، مترجم: حمیدرضا ملک‌محمدی، (تهران: دادگستر، ۱۳۷۹)، ص ۵۴.

۲۸. ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، مبانی و کلیات، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲)، صص ۲۷۰-۲۶۹.

۲۹. حسین رحمت‌اللهی، بررسی سیاسی - حقوقی تشکیل و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۱)، ص ۲۱.

۳۰. استفان دی. تنسی، پیشین، صص ۱۹۱ و ۲۵۷-۲۵۱.

۳۱. همان، ص ۱۹۲.

۳۲. مک‌آیور، جامعه و حکومت، مترجم: ابراهیم علی کنی، (تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹)، ص ۱۹۳.

33. J.W. Garner, *Introduction to Political Science*, (New York: American



Book Company, 1932), p. 244.

۳۴. ابوالفضل قاضی، پیشین، ص ۲۶۴.  
 ۳۵. همان، صص ۲۶۷-۲۶۲.  
 ۳۶. علی اصغر کاظمی، روابط بین‌الملل در تئوری و عمل، (تهران: نشر قومس، ۱۳۷۲)، صص ۵۱۳-۵۱۲.  
 ۳۷. سی. آلف لیدز، مقدمه‌ای بر علم سیاست، مترجم: منصور رحمانی و هادی خزاعی، (تهران: انتشارات عطا، ۱۳۷۷)، صص ۴۶-۴۵.  
 ۳۸. حسین سیف‌زاده، تئوری‌های نوسازی و دگرگونی سیاسی، (تهران، انتشارات قومس، ۱۳۷۵)، ص ۱۹۰.  
 ۳۹. همان، صص ۱۹۱-۱۹۰.  
 ۴۰. همان، صص ۱۹۲-۱۹۱.  
 ۴۱. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۳)، صص ۳۴۰-۳۳۸.  
 ۴۲. حسین سیف‌زاده، نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل: مبانی و قالب‌های فکری، چاپ سوم، (تهران: سمت، ۱۳۸۱).  
 ۴۳. ابوالفضل قاضی، پیشین، صص ۱۶۹-۱۶۷.  
 ۴۴. عبدالرحمن عالم، پیشین.  
 ۴۵. حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، (تهران نشر نی، ۱۳۷۴)، صص ۸۰-۶۵.  
 46. Robert Dahl, *Who Governs? Democracy and Power in America*, (New Haven, 1961).