**تحولات دولت و قدرت**

علی شیرخانی

منابع (نشریه): پایگاه حوزه

کتاب ***دیباچه ای بر جامعه شناسی ایران (دوره جمهوری اسلامی)*** نوشته دکتر حسین بشریه درصدد است که از چشم انداز جامعه شناسانه به تحلیل و بررسی جامعه سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی بپردازد . مواضع اصلی و یا به تعبیر بهتر هدف اصلی کتاب، بررسی رابطه میان دولت و ساختارهای قدرت در ایران پس از انقلاب از یک سو و جامعه و یا نیروها و گروه های اجتماعی از سوی دیگر است; چرا که بر اساس تحلیل جامعه شناسانه، در هر جامعه ای دولت در درون شبکه پیچیده ای از علایق و منافع اجتماعی و اقتصادی قرار دارد و در حقیقت خود حاصل صورتبندی خاصی از روابط میان آنهاست . جامعه و نیروهای اجتماعی به عنوان بستر و زمینه عمل دولت، ماهیت آن را تعیین می کنند . نویسنده برای بررسی موضوع فوق، کتاب خود را در پنج فصل و یک نتیجه سامان داده است:

در فصل اول، تصویری از طبقات اجتماعی و نیروهای سیاسی و منازعات سیاسی در دوران پس از انقلاب اسلامی به دست می دهد و پس از آن، بر اساس صورتبندی و روابط متحول میان نیروها و طبقات اجتماعی، ماهیت دولت را در طی سال های 1360 تا 1376 تبیین و تشریح می نماید .

در فصل دوم به تشریح گفتمان های سیاسی رایج در تاریخ معاصر ایران، به شیوه های ظهور و ساخت یابی صورت بندی های گوناگون از نیروهای اجتماعی و سیاسی، در پرتو هر گفتمان، می پردازد . با توجه به اینکه جامعه شناسی سیاسی به شرایط ثبات و عوامل پویای و تحول در یک جامعه می پردازد، از این رو به تحول دولت در ایران پرداخته است و اذعان دارد که لازم است با توجه به غلبه عناصر دولت جامع القوا، عناصر دموکراسی را در ایران پس از انقلاب بررسی نماییم . در این راستا نویسنده مدعی است که در ایران، طی سال های 1376 - 1358 دموکراسی نمایشی و شبه دموکراسی وجود داشته است و این نوع دموکراسی ها، نیاز به شیوه های مشارکت بسیجی، توده ای، نفوذی و بالاخره مشارکت مدنی و دموکراتیک دارند که به خاطر غلبه عناصر ایدئولوژیک، مشارکت مدنی دموکراتیک به صورت دقیق صورت نمی گیرد; در نتیجه شبه دموکراسی می باشد .

نویسنده، فصل سوم کتاب خود را به بررسی نقش برخی بحران های اساسی در دولت ایدئولوژیک اختصاص می دهد . از آنجا که دولت جمهوری اسلامی نیز، ایدئولوژیک است، به بحران هایی چون مشارکت، مشروعیت و سلطه توجه اساسی نموده و معتقد است که این بحران ها، زمانی خطرآفرین می شوند که با بحران استیلا ترکیب شوند .

«مبانی ثبات و استمرار دولت ایدئولوژیک » ، عنوان فصل چهارم کتاب است . در این فصل سعی بر آن است که زمینه های تداوم و ثبات دولت ایدئولوژیک بررسی شود . مبانی عمده دولت ایدئولوژیک جمهوری اسلامی را از لحاظ اجتماعی به عنوان زمینه سیج سیاسی، و ازلحاظ سیاسی در جایگاه برجسته روحانیت در این نظام و از لحاظ ایدئولوژیک در سنت گرایی و ترکیب دین و دولت جستجو کرده، نتیجه می گیرد که این عوامل می توانند منشا تحول و دگرگونی ایستایی در نظام جمهوری اسلامی باشند .

فصل پنجم کتاب، عهده دار تبیین و تشریح زمینه های تحول در دولت ایدئولوژیک به ویژه از سال 1376 به بعد می باشد . در این فصل، ابتدا زمینه های اجتماعی، سیاسی و فکری مساعد برای دگرگونی در دولت ایدئولوژیک را به عنوان عوامل و فشارهای درونی و سپس فرایندهای جهانی در حوزه های گوناگون به عنوان فشارها و عوامل بیرونی مورد مطالعه قرار می گیرد . در عوامل داخلی به رشد و گسترش نیروی طبقه متوسط جدید و روشنفکران همراه با ظهور تشکیلات جامعه مدنی و پیدایش اندیشه پلورالیسم دینی به عنوان مجموعه ای به هم پیوسته مورد بررسی قرار داده می شود . از سوی دیگر فشارهای فزاینده فرایند جهانی شدن، به عنوان عامل و فشار بیرونی مورد مداقه قرار می گیرد .

جمع بندی و نتیجه گیری کتاب با عنوان اصلاحات سیاسی و فرایند گذار به دموکراسی، آغاز می شود و هدف این جمع بندی تعریف اصلاحات سیاسی و ویژگی های کلی اصلاحات و ضد اصلاحات در ایران پس از انقلاب اسلامی می باشد .

تز بنیادی کتاب

به باور نویسنده کتاب، پس از انقلاب اسلامی، بلوک قداست به وسیله نیروهای سکولار که طبقه جدید را شامل می شود و گروه های بنیادگرا، مذهبی و روحانیون که بیشتر متکی به حمایت توده ها و طبقات بازاری بودند، اشغال گردید . اینان برای تصرف بلوک قدرت و یا مشارکت در آن، به نزاع با یکدیگر پرداختند و فرایند بازسازی ساختار دولت و قدرت در همین مبارزات شکل گرفت . به زعم نویسنده در مجموع چهار بلوک قدرت از نیروها و احزاب و تشکل های سیاسی در سال های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، با ویژگی های ذیل پدیدار شدند: یکی احزاب غیر لیبرال و بنیادگرای متعلق به روحانیت سیاسی، دوم احزاب و گروه های سکولاریست متعلق به طبقه متوسط جدید، سوم گروه های اسلام گرای رادیکال متعلق به بخشی از طبقه روشنفکران و تحصیل کردگان و چهارم احزاب هوادار سوسیالیسم . (ص 27)

به طور کلی احزاب و نیروهای سیاسی در سال های اولیه انقلاب بر حول دو محور ایدئولوژیک شکل گرفتند که می توان آن را به صورت زیر نمایش داد .

سکولار مذهبی

احزاب لیبرال - دموکراتیک احزاب و گروههای بنیادگرا

احزاب و گروه های هوادار سوسیالیسم احزاب و گروه های رادیکال اسلام گرا

به طور کلی در دیدگاه ایشان، ساختار حکومت در ایران در پرتو سه عنصر اساسی، یعنی گرایش به جامعه توده ای، قدرت وحانیت به عنوان طبقه و ایدئولوژی سنت گرایی صورت پذیرفته است .

مجموعه این عوامل موجد «دولت ایدئولوژیک » مستقر بوده است . دورنمایه ایدئولوژیک این دولت را سنت گرایی تشکیل می دهد . با این حال ساختار سیاسی نظام از لحاظ حقوق اساسی، متضمن عناصر مختلفی از حکومت اشرافی، تئوکراسی و دموکراسی است، طبعا میان تئوکراسی و اریستوکراسی با عناصر دموکراتیک، بالمآل تعارض پدید می آید . اما این عناصر روی هم رفته تحت الشعاع اجزای دیگری قرار داشته اند; به نحوی که می توان گفت انقلاب اسلامی، قدرت تاریخی روحانیت را به عنوان یک طبقه، بازسازی و شناسایی کرده است .

نظریه ولایت فقیه ساماندهی نظری لازم برای طبقه روحانیت را فراهم می نماید . روحانیت برای حفظ سنت در جهان مدرن، نیازمند قدرت دولتی بوده است . بدون قدرت دولتی، دین، فقه، سنت و رسوم، همگی دستخوش امواج تحولات جهانی می شوند . در عین حال اعتراف می کند که زمینه های تحول در حکومت اسلامی پس از سال 1376 آغاز شده است و این تحولات از منشا داخلی و خارجی سیراب می شوند .

از مزایای این کتاب از لحاظ روشی، توصیفی منسجم از وضعیت سیاسی و اجتماعی ایران پس از انقلاب اسلامی است . مؤلف کتاب به خوبی توانسته است الگوها و رهیافت ها و مباحث نظری جامعه شناسی سیاسی - که در اصل متعلق به غرب است - در جامعه پس از انقلاب اسلامی ایران، در عرصه سیاست اجتماع در بستر تاریخی و جغرافیایی مورد مطالعه قرار دهد . وی در جاهای مختلف کتاب بر ضرورت برداشت تاریخی در مسایل سیاسی و اجتماعی تاکید می کند; چرا که در مباحث تئوریک جامعه شناسی سیاسی بر این باور است که علوم اجتماعی که جامعه شناسی نیز جزء آن می باشد، ترکیبی از تاریخ و تئوری است و گرایش های صرفا نظری و انتزاعی و غیر تاریخی در جامعه شناسی سیاسی، میان تهی و کسالت آورند . لذا وی شکاف ها، تعارض ها، تحولات و گسست های سیاسی و اجتماعی ایران را در دوره جمهوری اسلامی، در بستر تاریخی مورد بررسی قرار داده است و درگیری بین انقلابیون طرفداران امام و نیروهای وفادار به سازمان مجاهدین خلق و بنی صدر را در خرداد 1360، نقطه اصلی شکل گیری نظام ایدئولوژیک در جمهوری اسلامی می داند . این نوع نگرش با ایده کلی نویسنده که «جامعه شناسی سیاسی عرصه طرح کلی و فارغ از زمان و مکان نیست و از همین رو سخت به تاریخ وابسته است (4) » تطابق تام و تمام دارد . در مجموع می توان گفت که کتاب دیباچه ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران، یک پژوهش جدید در حوزه تحولات سیاسی و اجتماعی ایران پس از انقلاب اسلامی می باشد و هدف اصلی آن عرضه تصویر و چشم انداز کلی از جامعه سیاسی ایران در تحولات بوجود آمده در آن است . (ص 7)

درنگی در محتوای کتاب

کتاب علی رغم سودمند و مفید بودن برای جامعه علمی ایران، نیاز به نقد و بررسی نیز دارد . نقد و بررسی محتوای کتاب، شامل چند بخش می گردد:

الف . بنیاد تئوریک کتاب . نویسنده کتاب و بیشتر نویسندگان مباحث جامعه شناسی سیاسی، معتقدند که شکاف ها و تعارض های اجتماعی با توجه به تنوعات تاریخی و جغرافیایی می تواند گوناگون و متکثر باشند . در این صورت نوع، تعداد و کیفیت شکل گیری و صورت بندی تعارض های سیاسی - اجتماعی به حسب شرایط و عمل متعدد، از جامعه ای به اجتماع دیگر و از یک مکان به مکان دیگر و از یک زمان به زمان دیگر، تغییر می نماید . از سوی دیگر همانطور که در سطور پیشین گفته شد، جامعه شناسی سیاسی عرصه طرح کلی و دفاع از زمان و مکان نیست و از همین رو سخت به تاریخ وابسته است . به زعم نویسنده کتاب، عجین کردن مباحث تئوریک جامعه شناسی سیاسی با دیدگاه ها و برداشت های تاریخی، به آن رنگ و لعاب مکانی و زمانی می دهد و نتیجه رنگ زمانی و مکانی گرفتن نظریه و الگو، این است که مانع تطبیق و تعمیم آن بر تنوعات تاریخی و جغرافیایی می شود . مطابق نظر برخی از دانشمندان و جامعه شناسی غربی، موضوع واقعی جامعه شناسی سیاسی تنها نظام ها و کشورهای غربی است (جامعه شناسی سیاسی، ص 92) . نکته مهمتر اینکه مباحث جامعه شناسی سیاسی، عمدتا مباحثی است که در غرب اتفاق افتاده است و در دیدگاه اندیشمندان مباحث توسعه، کشورهای غربی، جزء کشورهای توسعه یافته و دموکراتیک محسوب می شوند . دکتر بشریه و برخی از اساتید فن، بر این باورند که جامعه ایران هنوز مراحل رشد دموکراسی را طی نکرده و حتی الزاماتی که در غرب به وجود آمد تا آنان به توسعه سیاسی برسند، در ایران به وجود نیامده است . این نوع نویسندگان فئودالیسم را پدیده ای می دانند که گذر از حکومت های مطلقه را به دموکراسی تسهیل کرد و اذعان دارند که در ایران فئودالیسم، هیچ وقت پدیدار نگشت و اگر در برخی از مواقع یادی از فئودالیسم ایرانی می شود، این نوع فئودالیسم تحول ساز نبوده است . به عبارت ذیل بنگرید:

«از نظر سابقه تاریخی در ایران با توجه به نوع پاتریمونیالیسم و استبداد ایرانی، هیچ گاه اشرافیت موروثی مستقل و برخوردار از مصونیت حقوق مستمری پیدا نشد که بتواند محدودیتی اساسی برای قدرت شاه ایجاد کند . در حقیقت با توجه به بنیاد خانوادگی و دودمانی قدرت سیاسی، مرتبه اشرافیت وابسته به خویشاوندی با خاندان پادشاه و قرابت به مرکز زندگی سیاسی، یعنی دربار بود .» (ص 15 - 14).

با توجه به مطالب فوق، پرسش بنیادی و اساسی این است که از آنجا که زمان و مکان مورد مطالعه (ایران پس از انقلاب) متفاوت از زمان و مکان پدیداری الگوهای غربی است، چگونه می توان از این الگو و رهیافت برای مطالعه تاریخ و تحولات سیاسی و اجتماعی ایران، سود جست؟ لذا با توجه به پیشرفت فرض اساسی ایشان که جامعه شناسی سیاسی، عرصه طرح کلی و فارغ از زمان و مکان نیست (جامعه شناسی سیاسی، ص 144) می توان چنین نتیجه گرفت که بررسی جامعه شناسی سیاسی ایران با الگوهای غربی، در حقیقت به مثابه عدم تطبیق الگوها، رهیافت ها و چارچوب های کلی مربوط به غرب با مصادیق بیرونی آن (ایران) می باشد . با پذیرش عدم تطابق، می توان گفت که اساتید جامعه شناسی ایران همچنان با خلا جامعه شناسی بومی مواجه هستند .

ب . اشکالات متنی کتاب . در این قسمت، نقدهایی به برخی از مطالب ارائه شده در متن، هر چند به صورت کوتاه و مختصر بیان می گردد .

1 . دکتر بشریه در بحث روحانیت، روحانیون را در تاریخ ایران، به ویژه از عصر صفوی به بعد، یکی از نیروهای عمده و با نفوذ شمرده برخی از کارکردها و نقش های این نهاد را مورد ارزیابی قرار داده است . وی در فرازی جایگاه و تقابل روحانیت و دربار را در دوره قاجاریه چنین توصیف می کند: «شاهان قاجار نیز روحانیت رسمی خود را ایجاد کردند و به روحانیون وابسته القابی مانند صدرالعلما و سلطان العلما می دادند . در مقابل برخی روحانیون از لحاظ نظری مشروعیت لازم را برای پادشاه تامین می کردند» (ص 17) به نظر می رسد که عبارات فوق برای تبیین تعامل میان روحانیون و شاهان قاجار، بسیار نارساست; چرا که پس از آنکه مجتهدان اصولی در مبارزه ای که علیه اخباری ها داشتند، به پیروزی رسیدند، نهاد مرجعیت نیز تکوین یافت . مجتهدان از طریق این نهاد توانستند اندیشه دینی خود را ارائه دهند . در زمان شاهان قاجار، علمای معروفی همچون ملا احمد نراقی، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزای قمی و سید جعفر کشفی، با نوشتن رساله در صدد تبیین رابطه نهاد سلطنت و نهاد مرجعیت بوده اند . با مروری اجمالی به اندیشه آن بزرگان می توان استنباط کرد که آنان اولا و بالذات بر این باور بودند که در زمان غیبت امام معصوم (ع)، حکومت از آن مجتهد جامع الشرایط می باشد و در صورت عدم تصدی فقیه جامع الشرایط، حاکمان موجود باید ماذون از طرف فقیه باشند . این نکته اخیر را میرزای قمی در ارشاد نامه خود به فتحعلی شاه قاجار به صراحت گوشزد می کند . جالب اینکه خود نویسنده در صفحه بعد، به نقل از دین و دولت نوشته حامد الگار، امارت و حکومت مجتهدان را در زمان غیبت مطرح می کند، ولی در صفحه قبل از روحانیت رسمی و وابسته قاجاریه سخن به میان می آورد . مقصود از روحانیت وابسته چیست؟ عبارت ایشان، حکایت از آن دارد که روحانیون وابسته در مقابل اخذ عناوینی همچون صدرالعلماء، مشروعیت شاهان قاجار را تایید می کردند; حال آنکه عالمانی که به مباحث حکومت در زمان قاجاریه پرداخته اند، از اتهام وابستگی مبرا بوده اند .

2 . نویسنده کتاب، در کتاب جامعه شناسی سیاسی خود اذعان دارد که چهار الگوی نظری جامعه شناسی سیاسی یعنی الگوی مارکس، الگوی ماکس وبر، الگوی پلورالیستی و الگوی کورپوراشیستی، الگوهای جامعی نیستند . بنابراین می باید روشی تلفیقی انتخاب کرد و در این روش تلفیقی، اجزایی از این الگوها را برگزید تا به یک چارچوب کلی تری

رسید . (جامعه شناسی سیاسی، ص 92) البته اینکه الگوی تلفیقی می تواند از زوایای مختلف به بررسی مسایل جامعه بپردازد یا نه، خود بحث مستقل می طلبد . اما به نظر می رسد که بشریه در الگوی تلفیقی موفق نبوده است; چرا که همواره در تمام تحلیل های خود، اصل اولیه مارکس را که همان شناخت شکاف ها و تعارض هاست، مبنای بررسی و تحلیل خویش قرار داده است . برای مثال ایشان اعتقاد دارد که گفتمان سنت گرایی ایدئولوژیک که پس از انقلاب اسلامی پدیدار گشته است، بازتاب علایق و ارزش های طبقات رو به افول جامعه سنتی است که در معرض نوسازی و اصلاح و انقلاب از بالا قرار گرفته بود . همان ص 69)

در کتاب، تعریفی از سنت و ایدئولوژی ارائه نمی شود; ولی اجمالا می توان استنباط کرد که سنت در مقابل مدرنیته قرار می گیرد و در نهایت صف آرایی سنت در مقابل مدرن، منجر به ضدیت می شود . از مجموع عبارات ایشان می توان نتیجه گرفت که سنت، سنت گرایی، گفتمان سنتی، در مقابل مدرن قرار می گیرد و مدرن ستیز نیز می شود . در دیدگاه ایشان، جامعه سنتی و گفتمان سنتی بر موارد ذیل تاکید دارد: اقتدار و اطاعت مطلقه، پدر سالاری سیاسی، قداست دولت و رابطه مستمر آن با خدا، رابطه میان حاکم و علمای دین و ساختار قدرت عمودی یکجانبه و غیر مشارکتی و غیر رقابتی، انفعال سیاسی، ترس گسترده، بدبینی، بی اعتقادی، آزادی های بسیار محدود در عرصه عمل، اندیشه و سیاست . همان، صص 66 - 65)

وی سنت را مقوله ای کاملا عاری از پیچیدگی های سیاسی و اجتماعی می داند; ولی همین سنت ساده، در عین سادگی و محدود بودن، می تواند به نوعی خشن نیز جلوه نماید . سنت وقتی به ایدئولوژی تبدیل شود، می تواند عناصری از مدرنیسم را به خود بگیرد، ولی از این عناصر برای استفاده از مردم جهت بسیج استفاده می شود . از آنجا که سنت ایدئولوژیک شد، بر مؤلفه هایی از قبیل رهبری، انضباط اجتماعی و اخلاقی، ارزش های سنتی، نخبه گرایی سیاسی و کنترل فرهنگی تاکید می شود . پس از پیروزی انقلاب اسلامی، سنت گرایی ایدئولوژیک در قالب گرایش کاریزمایی و پوپولیستی تجلی یافت و به معارضه پلورالیسم، جامعه مدنی، لیبرالیسم، سنت روشنگری غرب و نیز ناسیونالیسم ایرانی پرداخت و جایی برای خردگرایی، نقد و انتقاد، رقابت فکری، کثرت گرایی و شیوه زندگی دموکراتیک نگذاشت . (همان ص 70 - 69)

به نظر می رسد که دکتر بشریه در تحلیل جامعه شناسی سیاسی ایران، از مفهوم سنت، استفاده نابجایی کرده است . اولا ایشان، هیچ تعریفی از سنت ارائه نمی دهد; ثانیا هر آنچه مقابل مدرن بر اساس تعریف ایشان قرار می گیرد، سنتی تلقی می شود; ثالثا این امر، مذموم نیز شمرده می شود; در حالی که ایشان در دیگر آثار خود، مثل اندیشه های سیاسی قرن بیستم، وقتی آرای محافظه کاران را نقل می کند، برای سنت یک منطق درونی خاص قایل است و اذعان می کند که سنت محافظه کاران در مقابل تغییرات دیگران مقاومت می کند .

رابعا این نوع برداشت بشریه از سنت و سنت گرایی ایدئولوژیک، مبتنی بر واقعیات و حقایق تاریخی ایران پس از انقلاب اسلامی نیست; چرا که کسی که جامعه و اجتماع سیاسی ایران را ملاحظه می کند، متوجه می شود ویژگی هایی را که بشریه برای سنت ذکر می کند، در ایران وجود ندارد; خامسا دوران مورد مطالعه ایشان دوران بحرانی جمهوری اسلامی بوده است; دورانی که جنگ ویرانگر در جامعه ایران وجود داشته است . طبیعی است که هر کشوری که چنان جنگ عظیمی داشته باشد، نمی تواند به صورت وسیع آزادی های سیاسی، اجتماعی، به جامعه و گروه ها اعطا نماید . کما اینکه خود نویسنده و تمام جهانیان شاهد بودند که امریکا که - در متون و ادبیات سیاسی - از آن به عنوان کشور فوق مدرن یاد می شود، پس از حادثه 11 سپتامبر، بسیاری از آزادی ها را سلب کرد و حتی برای تلفن های خصوصی مردم نیز شنود گذاشت و این امر را قانونی جلوه دادند .

3 . نویسنده کتاب دیباچه، در ص 90 - 88 به مسئله بحران مشروعیت اشاره می کند و اقتدارهای سه گانه ماکس وبر را نام می برد و بر این باور است که هر سه نوع اقتدار، در جمهوری اسلامی بوده است و خلا و تداخل انواع مشروعیت و عدم غلبه الگویی واحد، زمینه چینی بحرانی را در جمهوری اسلامی فراهم آورده است . (ص 89) نویسنده در کتاب دیباچه و کتاب جامعه شناسی سیاسی، بر این باور است که «جنبش کاریزمایی از درون وضعیتی سنتی پدیدار می شود و خود اولا موجب پیدایش سنت دیگر می گردد ...» (جامعه شناسی سیاسی، ص 63) «کاریزما گرچه از درون سنت بر می خیزد، ولیکن از حدود آن فراتر می رود و سرانجام در سنت تازه ای نهادینه می شود .» (دیباچه، ص 88) دکتر بشریه، کاریزمایی را در تقسیم بندی وبری، قسیم سنتی و قانونی می داند . بنابراین مشروعیت کاریزمایی از نوع مشروعیت سنتی نخواهد بود . در نتیجه کاریزمایی را در نهایت همان سنتی دانستن با اندیشه وبر تطابق ندارد و حال آنکه، بشریه تقسیم بندی خویش را، از آن اندیشه گرفته است . در ثانی، نهضت، جنبش و یا مشروعیت کاریزمایی ممکن است در متن نظام عقلانی و قانونی نیز ظهور کند، چرا که ویژگی هایی که برای کاریزمایی نقل می کند، از قبیل اعتقاد به لطف و عطیه خارق العاده بودن کاریزما، ایمان، ارادت اتباع و رابطه عاطفی مردم با حاکم (دیباچه، ص 88) در نظام های قانونی و غیر سنتی نیز ممکن است وجود داشته باشد . نویسنده کتاب و بسیاری از اندیشمندان بر این اعتقادند که در دوره فرمانروایی هیتلر، همین ویژگی ها از دیدگاه مردم آلمان نسبت به هیتلر وجود داشت . دکتر بشریه در کتاب های متعدد خود، معتقد است که نظام هیتلری از درون نظام سرمایه داری آلمان به پاخاست . آیا پدید آمدن نظام هیتلری که دارای حزب، ایدئولوژی خاص و ارادت و ایمان مردم آلمان به هیتلر بود، از درون سنت برخاسته و یا یک نظام سرمایه داری پیشرفته؟ بر این اساس دکتر بشریه یا باید در کاریزما تجدید نظر کند و یا اینکه مستلزم به تقسیم بندی وبر باشد و کاریزما را قسیم سنتی بداند .

نویسنده در ذیل بحث بحران مشروعیت در ایران، پس از انقلاب اسلامی، معتقد است که پس از انقلاب سه دوره حکومتی یا سه نوع اقتدار وجود داشته است . دوره اول سال 1357 تا 1368 را در بر می گیرد که در این دوره رهبری امام خمینی (ره) به صورت کاریزمایی است . دوره دوم از سال 1368 تا 1376 می باشد و رهبری آیت الله خامنه ای به صورت اقتدار سنتی است و دوره سوم از سال 1376 به بعد می باشد که دوره گرایش به اقتدار قانونی است . این سه دوره به عبارات ذیل نیز گفته شده است: مشروعیت تئوکراتیک کاریزماتیک، مشروعیت سنتی - روحانی و مشروعیت قانونی - دموکراتیک (دیباچه، ص 89) . پرسش اساسی از جناب نویسنده، این است که شما از ص 47 کتاب به این سو، دولت جمهوری اسلامی را دولت سنت گرای ایدئولوژیک و یا دولت جامع القوا نامیده اید; اگر بر این گفته پایبند هستید، چگونه می توان دوره های متعدد برای دولت و اقتدار موجود، در ایران لحاظ کرد . با توجه به اینکه پس از رحلت امام (ره) تاکنون رهبری نظام تغییر یافته و از سال 1374، مرجعیت نیز بر رهبریت رهبر انقلاب افزوده شده است . از سوی دیگر در قانون اساسی نیز هیچ گونه تغییری صورت نگرفته است .

4 . در فصل چهارم کتاب، به مبانی ثبات و استمرار دولت ایدئولوژیک تا سال 1376 پرداخته است و جامعه توده ای را یکی از عوامل بیداری جامعه ایران می داند . جاذبه ایدئولوژی دینی به عنوان ایدئولوژی انقلاب و بسیج سیاسی در قبل انقلاب، نقش مؤثری داشته است و پس از انقلاب نیز ابعاد گسترده ای پیدا کرد و تحت تاثیر دستگاه های ایدئولوژیک دولت جدید بر شبیه سازی و یکه سازی افکار و عقاید توده ها در کارگاه ایدئولوژیک حکومت تاکید گذاشته شد . (ص 108 - 107) نویسنده در ادامه اذعان دارد که تاکید بر مفاهیمی چون برادری انقلابی، اخوت اسلامی و تعلق به امت واحده هم از یک سو همبستگی سنتی از دست رفته را ظاهرا جبران می کرد و هم از سوی دیگر می بایست از سرایت گسیختگی و سرگشتگی که ویژگی نهایی جامعه ای توده ای است، جلوگیری کند . (ص 108)

ایشان در صفحات پیشین مدعی بود که الگوی مشارکت توده ای، در جامعه توده ای لازمه دوران بسیج انقلابی است، ولی هر چه ثبات سیاسی بیشتر می شد، چنین الگویی فایده خود را بیشتر از دست می داد . (ص 102) حال آنچه فرا روی نویسنده قرار می گیرد، این است که شما به کدامیک از عبارات خود، وفادار هستید؟ آیا جمهوری اسلامی از بدو تولد تاکنون، الگوی جامعه توده ای و بالطبع مشارکت توده ای را سرلوحه خود داشته است؟ از سوی دیگر در لابه لای کتاب ادعا می شود که دولت ایران پس از انقلاب اسلامی، دولت ایدئولوژیک بوده است و دولت ایدئولوژیک، مشارکت توده ای لازم دارد . اگر شما الگوی مشارکت توده ای را برای دولت ایدئولوژی نیز لازم می دانید، چرا در برخی از صفحات کتاب به بحران مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی اعتقاد پیدا می کنید؟ (ص 77) اگر مشارکت توده ای یک الگو و یک نوع از انواع مشارکت هاست و مختص نظام ایدئولوژیک است، چرا بحرانی شود و اگر از اساس طرح آن به عنوان یک الگو، کار اشتباه و غلطی است، چرا شما صفحات بی شماری را در کتاب به الگوی مشارکت توده ای اختصاص داده اید؟ دکتر بشریه در ادامه همین بحث می افزاید که در جامعه توده ای - جامعه ای که به عنوان عامل پایداری و ثبات در دولت جمهوری اسلامی مطرح است - هر گونه تحزب و گروه گرایی خاص با روح حاکم بر جنبش انقلابی مغایر تلقی می شود . از این رو آنان که در دستگاه های حکومتی هستند، می بایست فرهنگ انقلاب اسلامی را درک کنند و این به معنای ضرورت یکسان اندیشی در عرصه های مختلف است . (ص 110) نویسنده کتاب عبارات فوق را در جای جای مختلف کتاب نقض کرده است; چرا که در صفحات متعدد، گروه ها و احزابی همچون لیبرال دموکرات، اسلامی، چپ گرای رادیکال، احزاب سوسیالیستی و غیره را نام می برد . در فصول پیشین تلاش دارد که تصویری مبارزه گونه میان گروه های گوناگون درون جامعه ایران ارائه دهد . مثلا مبارزه حزب جمهوری اسلامی و دیگر تشکیلات دولتی را با گروه های لیبرال و اختلاف درونی میان گروه های سنتی راست مدرن و راست سنتی و اختلاف میان جامعه روحانیت مبارز و در نهایت تقسیم روحانیت مبارز را به دو قسم جامعه روحانیت مبارز و مجمع روحانیون مبارز اشاره می کند . دکتر بشریه می پذیرد که گروه ها و تشکل های سیاسی بسیاری در جامعه توده ای جمهوری اسلامی ایران وجود داشته است; هر چند که این نکته را نیز می افزاید که در نهایت پیروزی از آن سنت گرایان اسلامی بوده است . ایشان در ادامه معتقد است که بین سنت گرایان ایدئولوژیک نیز تفاوت دیدگاه وجود داشته و دارد; لذا تفکر اصیل سنت گرایی یعنی روحانیت، حداقل به دو قسم (مجمع روحانیون و جامعه روحانیت) تقسیم شد .

در بحث زمینه های تحول دولت ایدئولوژیک به شانزده تشکل، گروه و انجمن سیاسی اشاره می کند که برخی از آنان مانند مجمع روحانیون مبارز، مجمع نیروهای خط امام، مجمع نمایندگان حزب الله، مجمع نمایندگان ادوار مجلس، مجمع نمایندگان خط امام، مجمع اسلامی بانوان، دفتر تحکیم وحدت، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و ... (ص 148)، بنا به تعریف دکتر بشریه در گروه نیروهای سنت گرای ایدئولوژیک قرار می گیرند . حال سؤال این است که بنا به پیش فرض، نباید گروه ها و تشکل ها در دولت ایدئولوژیک که صفت جامعه توده ای دارد، پدیدار شوند; ولی نویسنده به کرات از گروه های مختلف نام می برد و حتی معتقد است که زمینه های جدایی و تنوع تفکر درمیان روحانیون در زمان رهبر کبیر انقلاب اسلامی بوده و با موافقت ایشان مجمع روحانیون از جامعه روحانیت جدا گردید و یک تشکل دیگر تاسیس نمود . (ص 115) بر این اساس نویسنده باید مشخص نماید که جامعه توده ای، تشکل را می پذیرد یا نه؟ اگر می پذیرد پس چرا در جامعه توده ای ایران تشکل ها تنوع یافتند؟ آیا این نقض پیش فرض های نویسنده درباره جامعه ایران نیست؟

5 . دکتر بشریه در ادامه فصل «مبانی ثبات و استمرار در دولت ایدئولوژیک » طبقه روحانیت را به عنوان یکی از عوامل ثبات نام می برد . (ص 110) البته در اینکه روحانیت براساس تحلیل مارکسیستی یک طبقه محسوب می شود یا نه، خودش یک تحقیق جداگانه می طلبد، ولی به اجمال می توان گفت که صفت قشر و صنف، بیشتر زیبنده این گروه از افراد جامعه است; چرا که در مفهوم طبقه، بیشتر منافع اقتصادی مد نظر است و احتمالا نویسنده کتاب نیز به این مسئله در روحانیت، اعتقاد عمیق داشته باشد . ایشان در ادامه نوشته خود، مدعی است که روحانیت در ایران بر طبق تفسیر اصلی از نظریه سیاسی شیعه، علم و دانش حکومت را در عرصه انحصاری خود می دانسته اند; چرا که نظریه اجتهاد، اساس تقسیم جامعه به نخبگان و اشراف فکری از یک سو و عوام الناس از سوی دیگر است . (ص 111 - 110) در چالش با عبارات فوق باید گفت که نویسنده به صورت اطلاق و عام، دانش و حکومت را عرصه انحصاری فقیهان می دانند; در حالی که هیچ فقیهی به این مسئله تاکنون فتوا نداده است . اگرچه فقهایی افت شده و یا می شوند که مسئله حکومت را در عصر غیبت مطرح می کنند و این مسئله را با توجه به شرایط موجود در جامعه شیعی برای فقیه فرض می کنند، ولی دانش و علم را عرصه انحصاری خود نمی دانند، بلکه همین روحانیون با توجه به متون و مستندات دینی، سفارش و تاکیدات فراوانی برای علم آموز دارد و بر این کلام پیامبر اعتقاد قلبی دارند که اطلبوا العلم و لو بالصین . طلب علم در چین، هیچ محدودیتی برای عده ای ندارد . هر کسی توان علم آموزی داشته باشد، می تواند به این کار اقدام نمایند . کما اینکه آیه شریفه «و لو لا نفر من کل فرقه » که کوچ برای علم آموزی را مطرح می کند، به صورت عام است و هیچ محدودیتی برای افراد ندارد . چنان که خود نویسنده که با مبانی جامعه شناسی سیاسی و اندیشه های سیاسی غرب آشناست، به عنوان متخصص این رشته به حساب می آید و بسیاری از کسانی که از این اندیشه ها و علوم و گرایش آگاهی ندارند، به ایشان مراجعه می کنند، و نظر تخصصی ایشان را مطالبه می نمایند . روحانیون نیز با توجه به اینکه مبانی فقه، اصول و فهم کلمات معصومین را، با اجتهاد به دست می آورند، در این صورت به عنوان متخصص محسوب می شوند و افراد دیگر از این زاویه، غیر متخصص و یا به تعبیر خود نویسنده، عوام الناس محسوب می شوند .

دکتر بشریه در فراز دیگری از نوشته خود، مدعی است که روحانیت در درجات مختلف، حکومت را حق شرعی خویش به شمار می آورده است . (ص 111) درباره این فراز از نوشته نیز باید گفت که دکتر بشریه خود می داند که فرق است میان حق و تکلیف و وظیفه . آنچه در غرب درباره حکومت و مسایل سیاسی، مطرح می شود، به عنوان حق مطرح می گردد و برخی از شهروندان غربی نیز معتقدند که حکومت و مشارکت چون حق شهروندان است، می توانیم از این حق استفاده ننمایم . کما اینکه رابرت دال درباره علل افت مشارکت سیاسی در غربی، این مسئله را یکی از دلایل عدم مشارکت می داند . اما علمای اسلام، به ویژه مجتهدان شیعه، مسئله حکومت و اقدام به تاسیس حکومت را از وظایف و تکالیف خود می دانند نه امتیاز و حق . تئوری پرداز اصلی ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی، در کتاب ولایت فقیه در این باره می نویسد: «ولایت، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس یک وظیفه سنگین و مهم است ... . ولایت مورد بحث یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصوری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست، بلکه وظیفه ای خطیر است » . (نامه ای از امام موسوی کاشف الغطاء، ص 65 - 64) با توجه به عبارات امام خمینی، اقدام به تاسیس حکومت برای فقیهان، امتیاز و حق و شان نیست، بلکه یک وظیفه سنگین است و فقیهان در حقیقت عمل به وظیفه می نمایند . دکتر بشریه در ادامه می نویسد که در نظریه ولایت فقیه به وجه رایج، حاکم اسلامی تنها مجری احکام شرع نیست، بلکه پیوندی مرموز با ماوارءالطبیعه دارد . تبار روحانیون و علمای دینی، اغلب به ائمه شیعه نسبت داده می شود . (ص 111)

در رد دیدگاه فوق، بیشتر علما اتفاق نظر دارند، به ویژه اینکه امام خمینی در کتاب ولایت فقیه معتقد است که: «نه اینکه برای کسی شان و مقام ماوراءالطبیعی به وجود می آورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد» . (نامه ای از امام موسوی کاشف الغطاء، ص 65 - 64) عبارات امام، تکلیف اجتماعی و سیاسی برای فقها تعیین می کند . این نوع تفسیر از ولایت فقیه، در عین حال که جایگاه فقها را به عنوان افراد وظیفه گرا و تکلیف محور، ارتقا می دهد، از القای این نکته که فقها، موجوداتی ماورایی اند نیز اجتناب می ورزد . لذا به نظر می رسد که اگر دکتر بشریه در تبیین مباحث ولایت فقیه، قدرت و روحانیت، نیم نگاهی به قانون اساسی جمهوری اسلامی و کتاب ولایت فقیه کرده بود، دیگر به این نوع برداشت های ناصواب نمی رسید . پس می توان نتیجه گرفت که ولایت برای فقیه از دیدگاه تئوری پرداز ولایت فقیه در این زمان نه امتیاز محسوب می شود و نه شان ماورایی برای فقیهان ایجاد می کند .

6 . کتاب دیباچه ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران، علاوه بر اشکالات و ایرادهای گفته شده در سطور پیشین - که به نظر می رسد اگر کسی فرصت بیشتر در اختیار داشته باشد، از این سنخ ایرادها به وفور می تواند بیابد - برخی دیگر از اشکالات و ایرادها را داراست که می توان منشا این اشکالات را عدم مراجعه نویسنده به منابع و اطلاعات دسته اول شمرد که در ذیل به چند مورد اشاره می شود:

الف . نویسنده در ص 19 کتاب تعداد کل روحانیون را 000/150 نفر برآورد می نماید . که این رقم اشتباه می باشد; چرا که بر اساس تحقیقات نگارنده، طلاب صاحب پرونده که طلاب رسمی محسوب می شوند، در مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، بیشتر از چهل هزار نفر می باشند . همین تعداد و یا بیشتر از این تعداد در کل ایران نیز صاحب پرونده می باشند . افزون بر این حوزه های علمیه خواهران نیز در شمار طلاب حوزه محسوب می شوند . و شاید بتوان ادعا کرد که بیش از تعداد صاحب پرونده، روحانیون در کشور در قالب واعظ، خطیب، امام جماعت، به فعالیت مشغول هستند .

ب . در ص 40 - 39 ریاست مجلس خبرگان قانون اساسی را بر عهده آیت الله دکتر بهشتی می گذارد; حال آنکه آیت الله بهشتی نایب رییس بود; اما از آنجا که توان مدیریتی قوی داشت و آشنا به قوانین و مکاتب غربی بود، بیشتر اوقات، ایشان جلسات را اداره می کرد، و شاید تعدد مدیریت ایشان، موجب شده است که دکتر بشریه، ایشان را رییس مجلس خبرگان قانون اساسی بداند .

ج . در ص 43 نویسنده معتقد است که در سال 1360 جامعه روحانیت، حزب جمهوری اسلامی و فداییان اسلام اکثریت کرسی های مجلس را در دست داشتند . در ادامه نیز می افزاید: رهبر انقلاب، جبهه ملی و نهضت آزادی را به عنوان دشمنان اسلام و حزب کفار توصیف نمود . نکته قابل تامل این است که جبهه ملی به خاطر ایجاد تردید در لایحه قصاص، از سوی رهبری انقلاب به ناآگاهی از متون دینی و احکام رسمی متصف شدند . از سوی دیگر آن زمان نهضت آزادی از سوی امام دشمنان اسلام و حزب کفار تلقی نشده بود . آنچه به امام درباره نهضت آزادی منسوب است، قطعا مربوط به تاریخ بعد از سال 60 می باشد . شاید نکته مهم تر اینکه در زمان سقوط بنی صدر، فداییان اسلام به عنوان یک تشکل حزبی در مجلس سال 60 ظهور و حضور نداشتند و اگر هم بوده اند، در قالب هیئت های مؤتلفه بوده اند .

د . در بحث بحران های دولت ایدئولوژیک، نویسنده معتقد است که سیاست های اقتصادی جدید احتمالا در وقوع برخی شورش های عمده شهری به ویژه در قزوین و ... . مؤثر بودند . (ص 84) . تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد شورش های عمده در این دوره، به ویژه قزوین، ارتباط قوی با سیاست های اقتصادی جدید نداشته است . شهر قزوین که تا سال 1352 جزء تهران بوده است، در این زمان به طور موقت از تهران منفک می شود و به زنجان الحاق می شود و زنجان نیز در آن زمان از استان گیلان جدا شده بود . از مصوبات هیئت دولت وقت برمی آید این الحاق، موقتی بوده است . لذا اهالی قزوین از هر فرصتی برای الحاق به تهران و یا استقلال خود و یا مرکزیت استان، استفاده می کردند و این مسئله پس از انقلاب اسلامی و به خاطر بروز جنگ، مطرح نگردید; ولی پس از پایان جنگ مطالبات مردم، به وسیله مسئولین و مقامات محلی و حتی نویسندگان و روزنامه نگاران قزوینی دنبال شد و هفته نامه های قزوین، به ویژه هفته نامه ولایت قزوین، ماه های متعدد درباره برتری شهر قزوین به زنجان، مقالاتی به رشته تحریر در آورد . این تلاش ها و قول مساعد رییس جمهور وقت و رییس مجلس وقت و غیره، انتظار بیش از حدی در قزوین (اعم از مسئولین و مردم عادی) ایجاد کرد و آنان انتظار داشتند که در هنگام رای گیری در مجلس، به استقلال و استان شدن قزوین، نمایندگان رای خواهند داد; ولی این گونه نشد، و بنا به آموزه های جامعه شناسی دکتر بشریه، طبیعی بود که انفجاری صورت گیرد و پس از آنکه این شهر به استان تبدیل شد، دیگر آثاری از شورش های شهری در این منطقه خبری نشد .

ه . نویسنده در ص 147 معتقد است که مجمع نیروهای خط امام، به عنوان یک تشکل انشعابی از مجمع روحانیون مبارز است که این مطلب حقیقت ندارد و رییس مجمع نیروهای خط امام، هیچ وقت عضو مجمع نبوده و از این مجموع نیز منفک نشده است . ایشان در همین صفحه، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی را با این عنوان از سال 1358 به عنوان یک تشکل مهم سیاسی می داند و حال آنکه این نام از سال 1370 به بعد مجوز گرفت و در سنوات قبل با عنوان مجاهدین انقلاب اسلامی، فعالیت می کرده است .

و . در برخی از صفحات، یادی از علامه طباطبایی با عنوان آیت الله طباطبایی شده است (ص 157) . این نام برای خواننده یک مقدار ایجاد ابهام می نماید که کدام طباطبایی است . لذا شایسته است که واژه علامه، برای ایشان علم شده است، هماره کنار نام ایشان بیاید .

نکته پایانی اینکه تمام استادان علوم سیاسی و از جمله دکتر بشریه، در امر توزیع اندیشه های غربی موفق بوده اند و سعی بلیغ در تطبیق آرای آنان با جوامع جهان سومی داشتند، ولی به نظر نگارنده شایسته است که این عزیزان به خود زحمت تولید اندیشه را بدهند و با توجه به جامعه ایرانی و با گرایش های قومی و مذهبی ایرانی، تئوری های جامعه شناسی مربوط، عرضه بدارند . اگر بتوانند در این زمینه صاحب نظریه بومی شوند، بهتر می توانند به تجزیه و تحلیل جامعه ایرانی بپزدازند، تا اینکه از تحلیل های مارکسیستی و یا لیبرالیستی استفاده نمایند .

منابع (نشریه): پایگاه حوزه