

# آگاهی سیاسی و جوامع اسلامی

• دکتر مهدی مطهرنیا\*

## چکیده

مقاله حاضر، در نظر دارد به آگاهی سیاسی مطلوب نگاهی کارشگرانه داشته باشد و آن را در ساحت اسلام و در حیطه جوامع اسلامی به بررسی نشیند؛ تا در پرتو آموزه‌های عالمانه و گزاره‌های صدقی ناشی از آن رهیافت‌ها و رویکردهای کاربردی در این زمینه عرضه دارد.

نویسنده معتقد است: در روزگاری که به قول «اوکتاویوپاز»، «بهداشت کلام» رعایت نمی‌شود و واژه‌ها بدون توجه به عمق حقیقت آنها، در معبد واقعی به نام «منافع» ذبح می‌شوند، «آگاهی» دانشواژه‌ای است که در جایگاهی استعلایی می‌نشیند و بر پایگاهی چندوجهی رخ نشان می‌دهد.

پرسه حاضر با عنایت به همین دیدگاه تلاش دارد در اتمسفر گفتمانی حاصل از تلاقی دانش و قدرت، با توجه به هویت و کارکرد «آگاهی» در منظومه قدرت؛ و همچنین توجه به جایگاه جهان اسلام در عصر حاضر، در سطح «هویت‌شناسی آگاهی»، «موقعیت‌شناسی آگاهی» و «ظرفیت‌شناسی آگاهی» به مباحثی چون «رُستنگاه آگاهی، رُستنگاه آگاهی» و «آغازگاه آگاهی» عنایت نماید و شقوق برجسته آگاهی در ساحت‌های سه‌گانه «نسبت به خویشان»، «جهان خویش» و «جایگاه خویشان» نقش آگاهی و بالخصوص آگاهی سیاسی و تحقق وجه مطلوب آن را در فضا و زمانه تاریخی آینده در جوامع اسلامی باز شکافد.

\*. نویسنده و پژوهشگر و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی و مشاور دانشگاه عالی دفاع ملی

## پرسه‌گشایی:

بعد از گذشت بشر از دهلیزهای هزار توی قرون و آنچه که تاریخ نام نهاده‌اند، امروز بر این نکته به مثابه یک گزاره صدقی از مجموعه گزاره‌هایی که به تعبیر «هوسرل» باید آن را «بدهت یقینی» خواند، پافشاری می‌شود که: «توانایی، قدرت است». حال اگر آگاهی را «نقطه تشابه» تمامی دانایی‌های حاصل از «خط استقرار» تلاش انسان برای توسعه و تعمیق ادراک وی در فضاها و زمانه‌های گوناگون بدانیم؛ باید بر این امر صحنه نهیم که: نقطه‌ی گردای دانایی، آگاهی است؛ و به تبع این امر است که «کنترل آگاهی» ضامن تولید قدرت؛ توزیع آمرانه آن؛ و هدایت زیرکانه‌ی آن است. لذا، اگر به قدرت جهان اسلام می‌اندیشیم، باید به ساحت «آگاهی، دانایی و قدرت» بهایی چندین هزار چند، اختصاص دهیم.

ساحت سیاست نیز به یک معنا و منطق بسیار قوی، حوزه‌ی «سازماندهی و رقابت قدرتی» است. آنچه که در ادبیات سیاسی به عنوان Policy از آن یاد می‌شود، همان خط مشی‌ها و رویه‌های ذهنی معطوف به قدرت است؛ که در گسترده‌ی عینی‌ای به نام Politic؛ به سازماندهی رقابت بر سر قدرت پرداخته و با یکدیگر به رقابت می‌پردازند؛ و به پشتوانه دانایی موجد و سازمان بخش قدرت، در عرصه رقابت‌های قدرتی - سیاسی - Politic - به موفقیت نایل می‌آیند. بنابراین از این دیدگاه نیز «آگاهی، دانایی و قدرت» در جایگاهی رفیع می‌نشینند.

باید بر این اصل صحنه نهیم که: جامعیت بخشیدن به هر تفکری و فعلیت بخشی به هر نوع نگرشی در گرو دستیابی به عناصر عینی اعمال آن است؛ و لازمه دستیابی به این عناصر عینی، دارا بودن آگاهی و بصیرت سیاسی است. اگر به این گفته حکیمانه توجه کنیم که «عمل به جامعیت دین در گرو تشکیل حکومت دینی و لازمه‌ی آن داشتن بصیرت سیاسی» است. ارتباط «آگاهی، دانایی و قدرت» و اهمیت کلیدی آنها، بیش از پیش در مرکز ثقل اهمیت قرار خواهد گرفت.

من بر این اعتقادم که اگر بخواهیم تعریفی کوتاه ولی تا سر حد امکان جامع و مانع از مفاهیم «حاکمیت» و «حکومت» به دست دهیم، باید بر این گزاره‌ها تأکید نماییم که: حاکمیت «عنصر ذهنی اعمال قدرت»؛ و حکومت، «عنصر عینی اعمال قدرت» است؛ بر همین سیاق دولت را باید «سازمان اجرایی» اعمال قدرت و کابینه یا هیأت دولت را باید



عنصر «مدیریت عملیات» در اعمال قدرت دانست. هر چند بر سر تعاریف حکومت و دولت از منظر سیاسی و حقوقی ناهمگونی‌هایی وجود دارد، اما با قبول این معانی پیوند میان دین و آگاهی، دانایی و قدرت، از اساسی‌ترین دغدغه‌های ذهنی و عینی به حساب می‌آید و در جایگاهی استعلایی چنبره می‌زند؛ چرا که دین به یک نهاد خداوندی اطلاق می‌شود که عاقلان را به سوی خیر هدایت می‌کند و از منظر «دورکیم» عبارت است از: «یک مؤسسه اجتماعی که اساس آن تمایز بین امر مقدس و امر غیرمقدس است؛ و دارای دو جنبه است: یکی جنبه روحی - ذهنی، مرکب از عقاید و دریافت‌های وجدانی و دوم جنبه مادی - عینی مرکب از مراسم و عادات.»<sup>۱</sup> اگر این معنا را بپذیریم و بر آیه بیست و پنج سوره‌ی حدید در قرآن کریم احتجاج نماییم که تأکید می‌نماید: تمام رسولان از آدم (ع) تا خاتم برای گسترش عدالت بر زمین مجهز و مأمور شده‌اند، خواهیم پذیرفت که دین عنصر ذهنی اعمال قدرت را فراهم می‌نماید و تشکیل حکومت دینی فراهم آورنده‌ی عناصر عینی اعمال چنین قدرتی است که به تشکیل دولتهای اسلامی در میان امت اسلام منجر و با ائتلاف و به تبع آن اتفاق ناشی از احترام متقابل دولتهای اسلامی به یکدیگر و تشکیل کنفدراسیون کشورهای اسلامی و سپس تبدیل آن به فدراسیون کشورهای اسلامی، وحدت جهان اسلام مسیری واقعی را طی می‌کند.

اگر این تعریف جامع و اجمالی از فرهنگ را که هرسکویتز Herskouits در کتاب خود به نام انسان‌شناسی فرهنگی «Cultural Anthropology» بپذیریم که می‌گوید: «فرهنگ بخش انسان ساخته‌ی محیط است»<sup>۲</sup>؛ آنگاه باید فرهنگ سیاسی را بخش انسان ساخته‌ی ساحت سیاسی زندگی بشر بدانیم؛ ساختار هر پدیده یا پدیدار عینی و ذهنی در گرو نقطه گره‌ای آگاهی در آن حوزه‌ی مد نظر است.

تری‌یاندیس با قبول نگرش هرسکویتز، بر این نکته تأکید دارد که این تعریف کلی است و تلاش می‌نماید با تقسیم آن به اجزای کوچکتر، این نقیصه را جبران نماید. وی با جداکردن جنبه‌های عینی و ذهنی فرهنگ از یکدیگر این تلاش را آغاز می‌کند. او می‌نویسد: «... با جداکردن جنبه‌های عینی فرهنگ - ابزار، جاده‌ها و ایستگاه‌های رادیویی - از جنبه‌های ذهنی آن - طبقه‌بندی‌ها، هنجارها، قواعد و ارزش‌ها - می‌توانیم چگونگی تأثیر فرهنگ ذهنی بر رفتار را مطالعه و بررسی کنیم... با تجزیه و تحلیل فرهنگ ذهنی در می‌یابیم که مردم چگونه موجودات محیط خود را درک، طبقه‌بندی، باور



و ارزش‌گذاری می‌کنند. به طور کلی از این طریق راه‌های منحصر به فردی را کشف می‌کنیم که مردم با فرهنگ‌های مختلف از طریق آنها به محیط اجتماعی خود می‌نگرند». باتوجه به این معانی فرهنگ سیاسی از دو حوزه‌ی فرهنگ ذهنی سیاسی و فرهنگ عینی سیاسی در تعریف پیش گفته برخوردار خواهد شد؛ و باعنایت به این که دین از منظر هویت‌شناسی از جنسی ذهنی برخوردار است؛ و سیاست در ساحت دینی به ویژه در شریعت محمدی (ص) متأثر از گسترده‌ی فرهنگ دینی است؛ بررسی مقوله‌ی آگاهی، دانایی و قدرت در چارچوب فوق و در ذیل عنوان «تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی» از اهمیتی به سزا برخوردار می‌باشد.

طرح دکترین «خاورمیانه بزرگ» از سوی نئومحافظه‌کاران آمریکایی؛ با تأکید بر گسترش دموکراسی!! در کشورهای خاورمیانه؛ متأثر از دوران گذار و آناارشی بین‌المللی معطوف به یکجانبه‌گرایی آمریکایی‌ها؛ امروز بیش از هر زمان دیگر، بر اهمیت کلیدی آگاهی سیاسی صحنه می‌نهد. این طرح متأثر از دکترین امنیتی آمریکایی‌ها در آغاز هزاره‌ی سوم میلادی است که با عنوان دکترین پیشدستی «Pre-emption» مطرح شده است؛ و دکترین‌های سیاسی گسترش دموکراسی و ایجاد منطقه آزاد تجاری در خاورمیانه برخاسته از متن دکترین امنیتی آمریکایی‌ها معطوف به حفظ منافع سرمایه‌داری بین‌المللی، در نظم نوین جهانی New order world در قرن بیست و یکم میلادی است.

این در حالی است که دنیا در حال تغییر و دگرگونی است. بی‌نظمی موجود در انتظار نظم است. اگر هزاره‌ای را که در آستانه پیوستن به تاریخ است، به عنوان دورانی می‌شناسیم که بشر برای نخستین بار به فضای سیاره‌ای خود پی برد، سده‌ای که در آغاز آن قرار گرفته‌ایم - قرن ۲۱ میلادی - را می‌توان قرنی دانست که در آن انسانیت بالقوه به ارتباط کامل در زمان حقیقی دست خواهد یافت. ما شاهد آن چیزی خواهیم بود که آن را فرانسویس گایرانکس «مرگ فاصله» خوانده است.<sup>۲</sup>

از این رو آگاهی سیاسی به زمان ظهور - یعنی حال - مستلزم دانایی متعقلانه نسبت به گذشته و پیش‌بینی عالمانه نسبت به آینده است. تا از رهگذر ساماندهی مطلوب دانایی، گفتمان متناسب با فضا و زمانه‌ی تاریخی فراهم و در پرتو آن «قدرت» حاصل و استقرار پیدا کند.



«قدرت یعنی حقیقت»؛ این جمله را به گورجیاس سختور مشهور سوفسطایی نسبت دادند؛<sup>۴</sup> این دیدگاه در رساله گورجیاس افلاطون که به کشف درخشان ماهیت قدرت و فلسفه مربوط می‌شود بر نتیجه و اندیشه‌های او تأثیر گذاشت؛ و فوکو اعلام کرد: قدرت منشأ حقیقت (صدق) و معرفت به شمار می‌رود و جامعه را محصول روابط مختلف قدرت در سطوح گوناگون تلقی کرد. از منظر فوکو هیچ رابطه قدرتی بدون تشکیل حوزه‌ای از دانش متصور نیست و هیچ دانشی هم نیست که متضمن روابط قدرت نباشد.<sup>۵</sup> از این رو، بحث در حوزه‌ی قدرت و سیاست؛ پیوندی عمیق با موضوع قدرت و معرفت دارد.

این در حالی است که نگاه به مفهوم «قدرت» در لایه‌های مختلف جامعه‌ی ما آغشته با خلق و خوی شرقی، برداشت سطحی از تقوای دینی و خاطرات ناخوشایند تاریخی، مانند نگاه معشوق دلباخته‌ای است که در پرتو ترکش نگاه عاشق زیباروی و پر هیبت خود هر چه بیشتر از پیش دل می‌بازد و هر آن، بیش از گذشته چهره پنهان می‌کند. نوعی اخلاقیات قدرت که بازتابش شرم سنتی - ما - در بیان قدرت خواهی فردی است، تأثیرپذیری شدیدی از استبداد داخلی و نظام پاتریمونیاال دارد و تحت تأثیر تعرض خارجی، نگرش چندش آوری به خود می‌گیرد، ما را که به حکم آئین نبوی خویش برای گسترش عدالت به عنوان یک مأموریت محتاج «قدرت» می‌سازد؛ از منظر نگرش سیاسی در فضایی قدرت گریز و قدرت ستیز قرار می‌دهد، تا جایی که در آموزه‌های دینی بسیاری از مقاطع تاریخی تا عصر معاصر بازتاب داشته و سیاست به عنوان حوزه نبرد قدرت در حالت مورّب با دیانت قرار گرفته است.

با قبول چنین برداشتی باید بپذیریم که «اخلاقیات قدرت» در میان ما، نه متکی بر اخلاق هنجاری شفاف است و نه از فلسفه اخلاق ثابتی پیروی می‌کند، بلکه تنها در چارچوب اخلاق توصیفی تعریف‌پذیر است.<sup>۶</sup>

از همین جهت؛ با ایجاد فضای مناسب در این زمینه در حول محور آگاهی، دانایی و قدرت باید نگرش موجود را اصلاح نمود و با ساماندهی مفهومی، معرفت‌شناسی عمیق و تئوری‌پردازی مستحکم در این ساحت، جهان اسلام را در موضع‌گیری‌های قدرتی - سیاسی خود، به سوی کسب اعتلای جایگاه جهان اسلام در نظام بین‌الملل رهنمون ساخت. اجزای فرهنگ ذهنی در این حوزه‌ی معنایی را باید به گونه‌ای شکل بخشید و



سامان داد که در شکل‌گیری و سامان‌دهی فرهنگ عینی به گونه‌ای عمل کنند که کسب قدرت را در تقابل با دیانت ندانند.

وجود چنین دغدغه‌هایی گزینش عنوان، «تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی» را از اهمیت برخوردار می‌نماید و نگارنده تلاش دارد، با سامان‌دهی و مهندسی پرسش در این زمینه، این موضوع را در حد مجال و حوصله‌ی پرسه‌ی حاضر به تعمق نشیند.

### پیش پرسه «مقدمه»:

«زندگی بدون آگاهی، ارزش زیستن ندارد»

در روزگاری که به قول «اوکتاویویاز»، «بهداشت کلام» رعایت نمی‌شود؛ و واژه‌ها بدون توجه به عمق حقیقت آنها، در معبد واقعیتی به نام «منافع» ذبح می‌شوند؛ «آگاهی» دانش‌واژه‌ای است که در جایگاهی استعلائی می‌نشیند و بر پایگاهی چند وجهی رخ نشان می‌دهد.

این «آگاهی» است که واژگان تهی شده از معنا را در ساحت زندگی، احیا می‌سازد. این «آگاهی» است که کوس رسوایی «فریب»‌ها و «تحریف»‌ها را بر کوی و برزن می‌نوازد؛ و همین «آگاهی» است که «قدرت» را می‌نماید و در مقام مبعوث قدرت، بعثت قدرت را در عصر جدید رقم می‌زند؛ همین جا نقطه تلاقی «آگاهی» و «سیاست» است که در ساختار «گفتمان» بروز پیدا می‌کند، همان چیزی که فوکو، آن را «محل تلاقی قدرت و دانش» می‌پندارد.<sup>۷</sup>

جهان امروز، به عنوان محصول عصر جدید، بیش از هر چیز «دنیوی» است؛ و «آگاهی» را در کانون اصلی ادراک آدمی به خدمت حیات مادی بشر فراخوانده است؛ «آخرت‌گرایان» ناآگاه در گرگ و میش حیات برزخ گونه‌ی خویش به نام «آخرت»، «آگاهی» را در معبد «جزمیت عقلی» خویش به بهای اندک «وزن اوراق»؛ نه «فهم اوراق» فروخته‌اند؛ تا بدان‌سان که «قرآن بر سر نیزه‌ها» را بر «آگاهی قرآن» ترجیح می‌دهند و «قرآن آگاه» حاضر می‌شود، ده تن از این «جزم‌گرایان جاهل» را بدهد و یک تن از آن «آگاهان، ناسپاس» را بازستاند؛ و عاقبت «دیو جهل» شمشیر جزمیت را بر فرق فهم در معبد عشق فرود می‌آورد و آن را «اجرای عدالت» نام می‌نهد.

در فضای عصر جدید است که «فرهنگ» نیرویی دنیوی پیدا می‌کند و «اقتدار در گفتمان» منزل می‌گزیند، تا جایی که فوکو معتقد می‌شود، تجسم و منشأ قدرت که در دوران رنسانس در هستی «سوئزکتیو» خداوند متجلی بود، در سده نوزدهم به ساختارهای «ابزکتیو» گفتمان منتقل شد.<sup>۸</sup>

از آن پس «قدرت» کارکردی مرموزتر و پیچیده‌تر یافت و خود را در لابه‌لای رفتارهای مختلف اجتماعی و در بطن کردارهای گوناگون پنهان ساخت؛ تا جایی که آموزه کانتی که در آن علم از مفاهیم ساده شروع و به گزاره‌های ساده علمی و نظام‌های بسیط دانش ختم می‌شد، جای خود را به نگرش «یاشلاری» داد که معتقد بود: علم از مفاهیم پیچیده شروع می‌گردد و به نتایج پیچیده‌تر ختم می‌شود.

بدین ترتیب، اگرچه قدرت به ظاهر پخش و پراکنده شد و کوچکتر گردید؛ اما با ظهور «خرده قدرت یا Nonage Power» در عمل مخرب‌تر و گسترده‌تر گردید. آنچه به اقتدار قدرت مدد کرد؛ دانش جدید بود. دانشی که در پرتو «عقلانیت ابزاری» وبر، انسان را به اسارت کشید و در مقام محصول قدرت در دستگاه فکری فوکو، علت اقتدار قدرت در چارچوب «گفتمان» شد.

قدرت در زمانه‌ی ما، «دزد با چراغ» گردید؛ و تمام زوایای تاریک و روشن و همه‌ی گوشه‌های خلوت زندگی بشری را کاوید. عامل این فراگیری گسترده، اما تا حدودی پنهان و ناشناس و دزدانه و فریبکارانه، به طور کلی فرهنگ بوده است. از این روی کسانی مثل فوکو، دریدا، میخائیل باختین و... مطالعات فرهنگی را مطالعاتی دانسته‌اند که می‌توان مسایل سیاسی، آموزشی، تاریخی، ادبی و حتی جنسیتی را در آن مطرح ساخت.

پس، این آگاهی است که به عنوان یکی از پرکاربردترین و مناقشه‌انگیزترین واژگان قرون، مشتاقان فراوانی یافته است؛ مبعوث قدرت بوده است؛ و بعثت مقتدرانه قدرت را فراهم ساخته است. در دست دزد «چراغ» بوده است و برای پیرو صادق «راه».

پرسه‌ی حاضر، در اتمسفر گفتمانی حاصل از تلاقی دانش و قدرت، باتوجه به هویت و کارکرد «آگاهی» در منظومه قدرت؛ در جهان امروز باعنایت به جایگاه جهان اسلام در عصر حاضر تلاش دارد؛ در سطح «هویت‌شناسی آگاهی»، «موقعیت‌شناسی آگاهی» و «ظرفیت‌شناسی آگاهی» به مباحثی چون «رُستنگاه آگاهی»، «رُستنگاه آگاهی» و «آغازگاه



آگاهی، عنایت نموده و شقوق برجسته‌ی آگاهی در ساحت‌های سه گانه نسبت به خویشتن، نسبت به جهان خویش؛ و جایگاه خویشتن؛ نقش آگاهی، و بالاخص آگاهی سیاسی و تحقق وجه مطلوب آن را در فضا و زمانه‌ی تاریخی آینده در جوامع اسلامی باز شکافد.

### پیش پرسه:

انسان‌شناسان و محققین مسایل فرهنگی که امور فرهنگی را در جوامع مختلف مطالعه می‌کردند از همان ابتدا به این امر پی بردند که رفتار اجتماعی از یک جامعه تا جامعه دیگر فرق می‌کند. مثلاً ممکن است اصول ساختن یک جامعه بر پایه‌ی مردسالاری بنا شده باشد؛ و در جامعه‌ی دیگری مردان نقش غیرفعالی داشته و نقش عمده را زنان به عهده داشته باشند.

از این جهت محققین امور فرهنگی، نه تنها اختلافات فرهنگی در جوامع مختلف را امری نسبی می‌انگارند، بلکه به عامل دیگری هم اشاره می‌کنند که بسیار پر اهمیت است. این نکته مهم آنست که الگوی رفتاری در هر جامعه در طول زمان از ثبات و تداوم قابل ملاحظه‌ای برخوردار است.

می‌دانیم که رفتار افراد در یک جامعه براساس الگوهایی انجام می‌گیرد که کم و بیش به هم شبیهند و تحقیقات اجتماعی متعدد نیز این مسأله را تأیید می‌کند. شباهت‌های رفتاری و پیروی از الگوهای معین و شناخته شده به وسیله مردم، طبیعتاً خصوصیات و مظاهر رفتاری مردم یک جامعه را از جوامع دیگر مشخص و متمایز می‌سازد. مثلاً الگوهای رفتاری مردم انگلستان با الگوهای رفتاری مردم آلمان فرق دارد و یا خصوصیات رفتاری مردم سوئد یا نروژ با خصوصیات رفتاری مردم کشور اسپانیا یا ایتالیا، متفاوت است؛ و یا خصوصیات و مظاهر رفتاری مردم ایران با آنچه که مردم زلاندنو و استرالیا با آن خو گرفته‌اند و رفتار می‌کنند، تفاوت اساسی دارد.

ممکن است چنین تصور شود که الگوهای رفتاری همگانی در یک جامعه نتیجه‌ی اثرات محیطی زودگذری است که بر رفتار فرد یا گروه خاصی اثر می‌گذارد ولی با یک بررسی دقیق‌تر ملاحظه خواهد شد با وجود تغییراتی که در طول زندگی شخص حاصل می‌شود، الگوی رفتاری او در درازمدت همچنان از ثبات و تداوم خاصی برخوردار





است، بدین معنی که رفتار او در درازمدت به طور قابل ملاحظه‌ای از تأثیرات لحظه‌ای محیط برکنار بوده است.

جامعه‌شناسان ثبات و تداوم الگوهای رفتاری در یک جامعه را نتیجه‌ی فراگرد «جامعه‌پذیری» یا «فرهنگ‌پذیری» اجتماعی می‌دانند که به طور کلی عبارت از: فراگردی است که شخص براساس آن از طریق مکانیسم‌های یادگیری، الگوهای رفتاری اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی جامعه خود را جذب می‌کند.

موضوع پرسه‌ی حاضر به مثابه متنی است که از بافت موضوعی Co-text و بافت موقعیتی Context خاصی برخوردار است: «تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی». در این عنوان از یک سو موضوع «آگاهی سیاسی» در مقام یک خواست پیچیده و غیرشفاف در متن انعکاس می‌یابد - از همین رو به دنبال صفت مطلوب است - و از سوی دیگر خواهان تحقق آن در بافت موقعیتی Context of situation گسترده متنوع و پر منزلتی به نام جوامع اسلامی است. از همین رو باعنایت به خطوط پیش آمده در ارتباط با «فرهنگ‌پذیری اجتماعی» در حوزه‌ی رفتارشناسی سیاسی و تأکید بر تأثیر آگاهی سیاسی بر رفتار سیاسی، پرسه‌ی حاضر در پی پاسخگویی به این پرسش اصلی است که:

تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی از چه آموزه‌های علمی‌ای پیروی می‌کند؟

در راستای پاسخ به این پرسش؛ نیازمند پاسخگویی به دو پرسش فرعی هستیم:

۱- جامعه یا جوامع اسلامی از چه تعریف، مؤلفه‌ها و مشخصه‌هایی برخوردار است؟

۲- آگاهی سیاسی یعنی چه؟ و آگاهی سیاسی مطلوب از چه گزاره‌ی تعریفی‌ای برخوردار است؟

در چارچوب پاسخگویی به پرسش‌های عینی در باب موضوع بحث پرسه‌ی حاضر در دو رویکرد پرسش اصلی و پرسش‌های فرعی پیش آمده، باید به پرسش‌های انضمامی اصلی و فرعی دیگری پاسخ گوئیم؛ پرسش‌های انضمامی اصلی عبارتند از:

۱- جامعه یا جوامع به چه معنا و مفهومی مدنظر است؟

۲- آگاهی از چه معنا و مفهومی برخوردار است؟

و در راستای پاسخگویی دقیق‌تر به پرسش‌های عینی، پرسش‌های انضمامی فرعی عبارت خواهد بود از:

۱- مطلوب در ساختار شکل‌گیری پرسش اصلی از چه هویت ذهنی و عینی‌ای برخوردار است؟

۲- مطلوبیت در فضای ارتباطی میان آگاهی سیاسی تعریف شده‌ی پرسه‌ی حاضر در ساختار ارائه‌ی الگوی مناسب از چه مدلی تبعیت می‌کند؟

در مهندسی پرسش پرسه‌ی حاضر؛ پاسخگویی به پرسش‌های انضمامی اصلی و دو پرسش فرعی حاضر اولویت منطقی دارند تا با فراهم آمدن پاسخ‌های مناسب به آنها و سپس پاسخگویی به دو پرسش انضمامی فرعی، مقدمات پاسخگویی به پرسش اصلی در مقام اولویت موضوعی پرسه‌ی حاضر فراهم آید. این تلاش در «پرسه»‌های چندگانه‌ی متن حاضر در مقام فصول مجزا، شکل خواهند گرفت.

### پاسخ پرسه‌ی نخست: جامعه و آگاهی

در پاسخ پرسه‌ی نخست، با عنوان «جامعه و آگاهی» به دنبال پاسخگویی به دو پرسش انضمامی اصلی مندرج در پیش پرسه خواهیم بود:

۱- جامعه یا جوامع به چه معنا و مفهومی مد نظر است؟

۲- آگاهی از چه معنا و چه مفهومی برخوردار است؟

«رادگر» یکی از چهارگان داستان معروف «شاه لیر» اثر شکسپیر Shakespear؛ در قسمتی از پرده‌ی سوم این نمایشنامه می‌گوید: «آدمیان باید رفتن از اینجا را تاب آورند همچنان که آمدن به اینجا را تاب آورده‌اند آنچه مهم است، رسیده شدن است.»<sup>۹</sup>

این قطعه از «شاه لیر» همواره ذهن نگارنده را به این سوی جلب می‌کند که هر انسانی در وضعیتی طبیعی محصول گرایش روحی و پیوند جنسی دو انسان دیگر است که در ساحت حیات طبیعی، تولدی جبری پیدا می‌کند؛ و «نقطه تشابه» آدمیان در گرایش روحی و با دیگر جانداران در جبر حاصل از پیوند جنسی، حاصل می‌شود؛ همگی «آمدن به اینجا را تاب آورده‌ایم». «خط تداوم» این نقطه تشابه جبری از منظر طبیعی برای آدمی گذر از دهلیزهای هزارتوی زندگی در بافت موقعیتی جبری دیگری است که «جامعه و



اجتماع» اش خوانده‌اند؛ «آدمیان باید رفتن از اینجا را تاب آورند». ولی در نهایت؛ آنچه مهم است؛ «رسیده شدن» است؛ و «رسیده شدن» آدمی در این فضای ترسیمی در گرو «آگاهی آدمی» در جمع یا جامعه‌ی انسانی است؛ از همین رو نام پرسه‌ی نخست را متناسب با پرسش‌های مطرح در آن و با نیم‌نگاهی، به این معانی «جامعه و آگاهی» برگزیده است.

«لینکلن آیسون»، استاد علوم سیاسی دانشگاه War Wick، معتقد است: کلمه‌ی انگلیسی جامعه یا (Society) را می‌توان گسترش داد یا محدود کرد تا تقریباً هر نوع انجمن متشکل از اشخاص دارای هر درجه از منافع، ارزش‌ها یا اهداف مشترک را دربرمی‌گیرد. «جامعه» در قرن نوزدهم به معنی طبقات بالا بود؛ اکنون می‌توان به «جامعه بین‌المللی دانشگاهی» یا «جامعه اروپایی» اشاره کرد، هر چند این کاربردها ممکن است مورد اختلاف باشد. تعبیر اولیه یا معمول‌ترین تعبیر به جامعه‌ای اشاره می‌کند که برحسب مرزهای کشور تعیین می‌شود، حتی اگر این کاربرد تناقض‌آمیز باشد و به طور بالقوه در بسیاری موارد که در جامعه‌ای، نظیر کانادا و آفریقای جنوبی بیش از یک گروه قومی یا فرهنگی بزرگ وجود دارند، گمراه‌کننده از کار درآید.

وبر و فردیناندتونی (تونیس Ferdinandtonnies) جامعه‌شناسان با نفوذ آلمانی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بر آن بودند که مادامی که نفس ماهیت انجمن‌های مردمی متفاوت باشد، جوامع می‌توانند شکل‌های گوناگون به خود بگیرند. تونی شکل «گمیشافت» جامعه را که مردم براساس گمان، تست و علایق خانوادگی به هم پیوسته هستند؛ از شکل «گزلشافت» جامعه، که انجمن آنها براساس توافق خودآگاهی، و شبه قراردادی استوار است، متمایز می‌سازد. تمامی جوامع عناصری از هر دو شکل را دربردارد.

در ارتباط با منشأ زندگی جمعی بشر نیز نظریه‌ها و آراء فیلسوفان و اندیشمندان مختلفی مطرح است: گروهی از ایشان منشأ زندگی اجتماعی بشر را نیاز طبیعی دانسته‌اند؛ و او را «مدنی‌الطبع» خوانده‌اند. ارسطوی حکیم از این جمله است. عده‌ای دیگر رُستنگاه زندگی جمعی بشر را نیاز به امنیت برشمرده‌اند و گرایش او را به زندگی جمعی ناشی از ترس دانسته‌اند؛ هابس از معروف‌ترین نظریه‌پردازان این اعتقاد است. دسته‌ای دیگر بر این امر تأکید داشته‌اند که منشأ زندگی اجتماعی بشر، منافع است؛

انسان عاقل نفع خویش را در زندگی جمعی بازیافت و به تشکیل اجتماعات گوناگون معطوف به منفعت خویش همت نهاد؛ طرفداران مکتب اصالت نفع و واضع آن جرمی بنتام را باید نمونه‌ای از این نگرش خواند. گروهی دیگر رُستنگاه زندگی جمعی آدمی را در پیوندهای اخلاقی و پیوستگی‌های خانوادگی، مورد تأکید قرار دادند؛ نماینده برجسته این عده را باید «امیل دورکھیم» دانست.

مخرج مشترک تمام این نظریات در یک کلمه خلاصه می‌شود: «نیاز»؛ انسان اگرچه اشرف مخلوقات است؛ و فلاسفه قدیم وی را جرم صغیری دانسته‌اند که عالم اکبر در آن منظوی است؛ اما زمانی به کمال می‌رسد که از دهلیزهای هزارتوی جمع بگذرد؛ از نظر طبیعی، روحی؛ عقلانی و جسمی او موجودی «نیازمند» به هم‌نوعان خویش است؛ و نیازهای چندوجهی اوست که وی را در چهار راه زندگی جمعی قرار می‌دهد.

جامعه در زبان پارسی، در زبان عربی «جماعت» و در زبان‌های مختلف واژگان گوناگون را به خود اختصاص داده است: در زبان لاتین Sociatio, Communitas, Societas، در زبان فرانسه Société, Communauté, Association، و در زبان انگلیسی Society, Community و Association، در این ارتباط استفاده شده است.

بنابراین، جامعه از الفاظ مشترکی است که برای چند معنی وضع شده است. جامعه دال بر گروهی از افراد است که به منظور واحدی گردهم جمع شده باشند. اگر اجتماع آنها خود به خودی باشد، صرفاً دال بر جمع‌شدن است. مثلاً می‌گویند: جمع‌شدن حیوانات و اگر ارادی باشد، دال بر اجتماع منظم است.

بدین شکل، کسانی که در خیابان جمع شدند یا در یکی از مراسم و اجتماعات شرکت کنند و یا مسافران کشتی که روی عرشه کشتی جمع شدند، این قبیل تجمعات را جامعه نمی‌گویند، بلکه این فقط گروهی از مردم را تشکیل می‌دهد. زیرا طبیعت گردهم‌آیی این است که عرضی و موقت باشد نه ثابت و منظم. مثال اجتماع منظم، اجتماعات مذهبی است که در آن، هدف واحدی، افراد را گردهم می‌آورد و در آن اجتماع اموال مشترکی وجود دارد که استفاده از آنها اختصاص به افراد معینی از آن جمع ندارد. مثال دیگر، اجتماع دانشمندان است؛ که علاقه مشترک بین آنها وجود دارد. جامعه به این معنی مترادف جمعیت یا رابطه است. یعنی گروهی که برای اجرای هدف مشترکی تشکیل شده است. مثلاً می‌گویند: جمعیت خیریه، جمعیت فلسفی، جمعیت تعاونی و رابطه فکری، اگر



مقصود از اجتماع، اجتماع مردم در حکومت، یا اجتماع چند حکومت باشد. چنین اجتماعی را معمولاً مجتمع می‌گویند نه جامعه.

در اصطلاح کانت، جامعه یکی از مقولات نسبت است که مشارکت نیز نامیده می‌شود و عبارت است از تأثیر متقابل فاعل و منفعل. لفظ جامعه را به فرقه یا دسته یا گروه نیز اطلاق می‌کنند و معادل آن در زبان فرانسه Groupe است. مثلاً می‌گویند گروه‌های کار یعنی اجتماعات کار. در روان‌شناسی می‌گویند گروه آموزشی، این اصطلاح به افراد محدودی اطلاق می‌شود که مربی، آنها را به منظور اینکه هر کدام بتواند تغییرات لازم را کسب کند، گردهم می‌آورد تا بتواند از طریق اکتساب این دگرگونی‌ها به مرحله‌ی افراد هم‌ردیف خود برسد. گروه ضربت یا گروه‌های فشار به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که برای دفاع از منافع افراد گروه تشکیل می‌شود، مانند گروه‌های تبلیغاتی که در جهت تحقق بخشیدن به خواست‌های خود با توسل به وسایل مختلفی که می‌توان در کار حکومت دخالت کرد و یا رأی مردم را تغییر داد، عمل می‌کنند. در تعریف کوتاه از جامعه می‌توان بر این جمله اشاره داشت که: جامعه عبارت است از گروه انسجام یافته‌ای از افراد که رابطه و هدف واحدی آنها را گردهم می‌آورد.<sup>۱۰</sup>

بدین گونه، جامعه - جامعه انسانی - را گروه‌هایی کوچک یا بزرگ از انسان‌ها تشکیل می‌دهد که با پیوندی نادیدنی به یکدیگر مرتبط می‌شوند و آداب و سنن، نظامات، آراء و عقاید و فرهنگ‌های گوناگونی آنان را از هم متمایز می‌سازد. انسان دارای زندگی جمعی است، به این معنا که کارهای مربوط به مراحل مختلف زندگی - کم و بیش - بین افراد جامعه، تقسیم می‌شود و نیازهای یکدیگر را متقابلاً رفع می‌کنند و به طور معمول دارای عقاید، اندیشه، خلق و خوی و احساس واحد و یا نزدیک به هم هستند. در عین حال، با تشکیل نظاماتی به عنوان «حکومت» تحت رهبری و اعمال شیوه‌های متفاوت. حداقل در برابر یورش و هجوم دشمنان به دفاع از موجودیت، سرزمین و آب و خاک و منافع مشترک خود برمی‌خیزند. این تصویری از آن چیزی است که می‌توان آن را «واقعیت جامعه» نامید.

با این پیش‌آگاهی به نسبت طولانی، فرصت می‌یابیم، تا به پرسش اول از پرسه‌ی حاضر پاسخ گوئیم که:

در عنوان موضوعی کوشش پژوهشی حاضر چه معنا و مفهومی از جامعه یا



واقعیت جامعه را می‌توان به صورت‌های زیر، مورد تجزیه و تحلیل قرار داد:

الف: امت‌ها، اقوام و اجتماعات، دارای شخصیتی واقعی و مستقل از افرادند و بدین‌گونه به زندگی و حرکت خود ادامه می‌دهند و این هویت فوق افراد و حاکم بر هویت فردی آنهاست. به این معنا، که افراد، شخصیت خود را از جامعه اتخاذ می‌کنند و بدون آن، شخصیتی ندارند، مانند مجموعه اندام انسان که سازمان زنده‌ای است و اعضای بدن، مثل دست، پا، چشم و گوش و... در ارتباط و انتساب به همین مجموعه، هر یک دارای حیات است؛ و فی‌نفسه - بدون وابستگی به کل بدن - نمی‌تواند دارای حرکت و حیات باشد. در این زمینه حتی تمثیل به آب - که از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است، دقیق نیست. زیرا، هر یک از دو عنصر، پس از تجزیه و جداسازی از کل، فاقد خاصیت و بی‌معنی نیست، بلکه آثار ویژه خود را دارد. اما، اگر این فرض را درباره اعضای جامعه در نظر بگیریم، باید بر این باور باشیم که هیچ عضوی پس از جدایی از کل [جامعه] نمی‌تواند دارای هویت انسانی باشد و به دیگر سخن، به شیئی بی‌جان شباهت دارد و تنها هویت اجتماعی است که قابل خطاب، دارای حرکت، سکون، رشد و تعالی یا انحطاط و اضمحلال و مرگ است و مآلاً اگر «فرد» هم مورد خطاب قرار گیرد، به تبع واقعیات اجتماعی و جمعی اوست.

ب: اجتماعات، اقوام و جامعه اموری اعتباری و قراردادی هستند و حقیقتی جز حقیقت افراد ندارند و آنچه به آنها نسبت داده می‌شود، اسنادی مجازی است و خطابات در حقیقت، متوجه افراد جامعه است و افراد به خاطر خصایص، اعمال، فرهنگ، احساس، و معتقدات - کم و بیش مشترک - تحت این پوشش قرار گرفته‌اند. یعنی این مشترکات، مصحح مجازیت این خطابات و اسنادهاست. به معنای دیگر، کل و جامعه، طریقی است برای اسناد افراد، به جهت داشتن این مشترکات، از عنوان «جامعه» در حقیقت معنون، منظور است و حکمی که به جمع انسانها نسبت داده شده، واقعاً متوجه افراد و مصادیق انسان می‌باشد.

ج: جامعه و جمع، به مانند هر جامعه. فاقد حقیقتی مستقل است، اما این که مفهومی پوچ و بدون «مابازاء» هم باشد، نیست. بلکه در خمیره‌ی افراد، پایه‌ها و مایه‌های اجتماعی وجود دارد و آن، جزو هویت افراد است که به هنگام قرارگرفتن فرد در جمع و



در ضمن جریانات، هیجانات، آداب و رسوم جمعی بروز می‌کند، اثر می‌گذارد و عمل می‌کند و خطابات گروهی به عنوان کلی، متوجه این مصادیق، و این خصلتی است که در درون افراد وجود دارد.

د: جامعه دارای واقعیت و هویت است، اما نه هویتی بیگانه از افراد، بلکه در ارتباط تام با افراد جامعه است، و نه با افراد خاص و معین و حتی با تمامی افرادی که دارای خصلت‌ها، سنن، آداب و احساس کم و بیش مشترکند. - همانند نسبت روح به جسم و اندام انسان - بنا بر قولی که روح دارای منشأ جسمانی و در نهایت ارتباط با بدن است. بلکه چهره‌ای خاص از اندام جسمانی و در عین حال مدبّر بدن است.

بر اساس چنین فرضی، جامعه تبلور پیوندها و اشتراکات و احساسات واحد جامعه، و خود دارای واقعیت است، به گونه‌ای که خطابات و اسنادهای اجتماعی، به حقیقت متوجه این هویت جمعی است و به جهت حساسیت، آثار حیاتی و شعوری که دارد، دارای حیاتی خاص بوده و می‌توان آن را، «روح جمعی» نامید.

افراد جامعه واقعیت دارند و در عین حال، در این هویت جمعی مؤثرند و روح جمعی نیز به نوبه خود، تأثیرگذار بر افراد جامعه است. آن دو یکدیگر را می‌سازند و شکل می‌دهند و تا افرادش - نه افراد خاص و معین - با آن خصایل و فرهنگ مشترک زنده باشند، آن جامعه وجود دارد و دارای حیات است و گرنه چیزی به نام «جامعه» موجود نخواهد بود.

در نگرش حاضر، دیدگاه مورد تأیید مبتنی بر «نگرش اسلامی» مورد استقبال قرار می‌گیرد. لذا باید دید منبع اساسی رشد قطعی، فراگیر و همه شمول مورد تأکید شریعت محمدی، یعنی «قرآن» بر کدام یک از این دیدگاه‌ها صحّه می‌گذارد. بنابراین باید دید آیات قرآنی، کدام احتمال را تأیید می‌کند؟

- چنانچه فرض «ب» یعنی اعتباریت صرف و قراردادی بودن، جامعه، صحیح باشد، بایستی تمام خطابات جمعی قرآن، مانند: «قرن و قرون»، «قریه و قراء»، «امة و امم»، «قبایل»، «قوم و اقوام»، «شعوب» و «رهط» که با وجود معانی مختلف با تسامح به معانی «جامعه و مجتمع» اشاره دارند و همچنین آیاتی که - به عنوان مثال - اعمال قوم بنی اسرائیل موجود در زمان حضرت موسی (ع) را به یهود زمان پیامبر (ص) نسبت داده است، بایستی مجازی و غیرحقیقی مفروض کنیم. - بقره آیات ۵۵، ۵۷، ۵۹، ۶۱.

۷۳-۱۱ و نیز اوصافی که جامعه، بدان متصف شده است، مانند:

«... مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ...» [مائده / ۶۶] و اسنادهایی که به امت و جامعه داده شده است.

مانند:

«... هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ...» [غافر «مؤمن» / ۵]، «و لِكُلِّ أُمَّةٍ أَكْلٌ...» [اعراف / ۳۴]

... و همانند این آیات که در قرآن کریم، کم نیست، بایستی تمامی مجاز و غیرحقیقی باشد. اما قانون سخن و ادب، آن است که هر کلام، باید به عنوان حقیقت تلقی گردد، مگر آنکه قرینه لفظی یا عقلی مسلمی برای مجاز بودن آن در کلام باشد. بنابراین، چنین اوصاف و خطابات و اسنادها، حاکی از واقعی بودن جامعه است، نه اعتباری و قراردادی بودن آن و نه فرض اینکه جامعه دارای شخصیتی مجازی و ادعایی باشد.

اگر گفته شود برای اعتباری بودن جامعه و این اطلاقات، قرینه عقلانی و وجدانی موجود است. در پاسخ می‌گوییم: بحث همین جا است! اینکه غیرواقعی بودن جامعه را مسلم دانستید و وجود «روح جمعی» را غیرواقعی شمردید، ادعایی بدون دلیل است و اینکه این خطابات اجتماعی را در بدو امر، حمل بر مجازیت می‌کنیم، بدین جهت است که با واقعیتی به نام جامعه - چون ناملموس و غیرمحسوس است - مانوس نیستیم و بدون دلیل برایمان مسلم شده که آنچه حقیقت و واقعیت دارد، فقط «فرد» است؛ و هر زمان که به امری برخلاف چنین احساسی برخورد می‌کنیم، آن را بر مجازیت و حقیقت ادعایی حمل می‌نماییم و اگر تنها دلیل ما بر واقعیت‌های سطحی و حسی باشد، بایستی تمام معنویات، مجردات و حقایق غیرمادی و غیرلموس را منکر شویم، و حال آنکه در بسیاری موارد، آنها دارای وجودی قوی‌تر و واقعیتی استوارترند. به طوری که در برخی موارد، علت موجودات مادی هستند و نخستین خصیصه متقی براساس قاموس و فرهنگ قرآن کریم، ایمان به غیب است:

«... هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ، الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...» [بقره / ۳]

... و نیز می‌بینیم که قرآن کریم، احکامی را به «جمع» نسبت می‌دهد که در «فرد»

نیست. در عین حال، در خارج یا جهان واقع، مشاهده می‌کنیم که اقوام و جوامع، دارای آثار فراوانی‌اند که در افراد یافت نمی‌شود. لذا، به جای آنکه محسوسات خود را اصل بپنداریم، و آیات را مجاز بگیریم، شایسته‌تر آن است که به واقعیت ما به ازاء این آیات و حقیقی بودن آنها، معتقد شویم.





ممکن است آیاتی چون آیه ۱۰۵ سوره مائده، ۱۱۶ سوره انعام و ۸۴ سوره اسراء و همانند اینها که دارای چنین مضمونی است که: «ای کسانی که ایمان آوردید! بر شما باد خودتان و نفسهایتان، گمراهی گمراهان به هدایت شما زیان نرساند...» [۱۰۵ / مائده] این توهم را ایجاد کند که مضمون آیه با وجود جامعه منافات دارد؛ این در حالی است که با اندکی تعمق درمی یابیم که اگرچه هم و غم افراد باید متوجه نجات خود و هدایت خویش باشد؛ ولی این تلاش با وجود جامعه منافات ندارد. زیرا آیه نمی فرماید: «جامعه، واقعیت ندارد و آنچه هست افراد هستند، بلکه می فرماید: «بر حذر باش از آن که گمراهی مردم و گمراهان، موجب ضلالت تو نگردد و اگر نتوانستی جامعه را اصلاح کنی، حداقل گلیم خود را از منجلاب گناه و تباهی جامعه بیرون بکش». هجرت کن و جهاد نما...»

یا مضمون آیه هشتاد و چهار اسراء - بگو هر کس بر طبیعت خود، عمل می کند - یعنی اعمال هر فرد، انعکاسی از سچیّه و طبیعت اوست، اما آیه، ناظر به آن است که اعمال و رفتار هر انسان، بی منشأ و بدون پایه نیست، بلکه از ملکات و سجایای او پایه می گیرد. اما، این ملکات ذاتی است و یا اختیار شخص در آن نقش دارد؟ و آیا جامعه در ساختن این شاکله مؤثر است یا نه؟ آیه نسبت به آن، ساکت است و در صدد بیان این مسائل و یا حل آنها نیست؟

علامه طباطبایی معتقد است: «... پس این، نوعی است از ارتباط مستقر، بین اعمال و ملکات و بین ذوات و اینجا، نوع دیگری از ارتباط، مستقر است بین اعمال و ملکات و بین اوضاع و احوال و عوامل خارج از ذات انسانی که مستقر در ظرف حیات و جو زندگی است؛ مانند آداب و رسوم و عادات تقلیدی که آنها، انسان را به موافقت با خود می خواند و از مخالفتش می راند و طولی نمی کشد که به صورت طبیعت جدید ثانوی درمی آید که اعمالش بر اوضاع و احوال مجتمع و ترکیب یافته، در ظرف حیات و محیط به او منطبق می شود»<sup>۱۲</sup>. علامه بر این اعتقاد است آدمی از این جهت دارای دو شاکله است: شاکله طبیعی ناشی از نوع خلقت و ویژگی های خلفی پدید آمده از جذب و انجذاب جهازات بدنی و شاکله دیگر، شخصیت خلقیه متحصّل از وجود تأثیر عوامل خارجی در نفس انسانی.<sup>۱۳</sup>

بنابراین، معلوم می شود شاکله و سچیّه انسانی، تنها ذات و حقیقت ارثی شخص نیست، بلکه عوامل محیطی و اجتماعی، برایش شاکله ی ثانوی دیگری پدید می آورد.



گروهی بر آنند که آیه‌ی شریفه:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَهُ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»

دال بر این است که تغییرات اجتماعی و قومی، ناشی از تغییرات در نفوس افراد است، و منشأ جامعه فرد است.

تغییرات درونی افراد است که به صورت جمعی منعکس می‌گردد؛ پس اصالت و حقیقت از افراد است و جامعه اعتباری محض می‌باشد. در پاسخ باید به این نکات توجه داشت که: با توجه به سیاق و مضمون آیات که می‌فرماید: «خداوند، نعمتی را که به قومی ارزانی داشته، آن را از آنها سلب نمی‌کند، تا آنان با آلوده ساختن نفوس خود در اثر گناه، آن نعمت را از خود و جامعه سلب نمایند» آیه توجه می‌دهد که این تغییر، در ید قدرت خداست؛ اما منشأش، آلودگی نفوس خود مردم است و در صدد اینکه بگوید جامعه، واقعیت دارد، یا فرد نیست، گرچه از آیه کریمه، تلویحاً می‌توان دریافت که در قبال «ما بِنَفْسٍ» - آنچه در نفوس است - ما بَقَوْمٍ، یعنی واقعیت اجتماعی نیز وجود دارد، که این دو واقعیت، از هم متأثر و با یکدیگر در ارتباطند.

- در ارتباط با احتمال «ج» پیرامون عدم اعتباری بودن جامعه، نیز همان دلایلی که موجب سستی احتمال «ب» بود، پس سستی این احتمال نیز هست. چون در این فرض، همچنانکه وجود واقعی جامعه مستقل از فرد، نفی شده و به وجود آن در ضمن فرد توجه شده، یعنی هویت استقلالی آن، اعتباری محض است.

- اما در مورد عدم اصالت و حاکمیت تام جامعه - احتمال الف -؛ شاید از نحوه استدلال‌ات اخیر به نظر رسد که این صورت صحیح است که جامعه، دارای موجودیتی مستقل و فوق «فرد» است. به طوری که اصالت از آن بوده و افراد جامعه، شخصیت خود را از او اتخاذ می‌کنند، ولی باید دانست، همانطور که آیاتی چند، دال بر موجودیت جامعه است، آیات بسیاری دیگری، فرد را به عنوان شخصیتی واقعی مورد خطاب قرار می‌دهد و همانگونه که برای «قراء» هلاکت قایل است و اجل، در مورد افراد می‌فرماید:

«وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مِمَّا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ ذَابَةِٰ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّىٰ

فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ»<sup>۱۴</sup>

که در آیه، از هلاکت افراد و «اجل مسمی» درباره آنها، سخن به میان آمده و به شئون فردی نیز توجه شده و به همین گونه در آیه «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» از اجل جامعه سخن



رفته است و در آیه شریفه:

«ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظِلْمٍ وَ أَهْلُهَا غَافِلُونَ»<sup>۱۵</sup>.

که هلاکت به «قریه» نسبت داده شده و غفلت به اهل و افراد آن؛ که مشخص می‌شود.

این دو هر دو واقعی و با یکدیگر در ارتباط تام هستند؛ و در آیه:

«وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ... بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ»<sup>۱۶</sup>

از قریه پرسش می‌کند و سؤال در مورد قریه است که مضمحل شده و این هلاکت را به خاطر فسق آنها می‌داند و مشخص است «فسق» از آن مردم و از افعال مکلفین است پس از مجموعه آیات درمی‌یابیم که فرد و جامعه، هر دو از واقعیت برخوردارند.

- اما در ارتباط با واقعیت جامعه و فرد و کناکنش - تأثیر متقابل - آنها: زبان آیات مربوط در مورد اقوام و امم و قراء نزدیک به لسان آیات با افراد است و یا همانند آن می‌باشد و به فرض که این خطاب‌ها و اسنادها مجاز باشد، باز هم نشانه‌ای از واقعی بودن جامعه است، چون استعمالات مجازی، هیچگاه بدون مناسبت با حقیقت صورت نمی‌گیرد. لذا، در این فرض هم جامعه باید دارای نحوه‌ای از وجود و شعور، مانند وجود و شعور فردی باشد، تا بتوان اینگونه او را مورد خطاب قرار داد:

«لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ، برای هر امت اجلی است.»<sup>۱۷</sup>

«يَلِكُ أُمَّةٌ قَدْ خَلَّتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ»<sup>۱۸</sup> که فعل به خود امت نسبت داده شده، و یا «لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ»<sup>۱۹</sup> یا «هَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ»<sup>۲۰</sup>، هر امتی می‌خواست رسولش را گرفته و هلاک کند؛ و امثال این آیات که به نحوی متوجه جامعه و جمع است و با واژه‌های مختلف و نیز مفاهیمی قرآنی را که دال بر جامعه است - و برخی از آنها مورد بحث واقع شد - ملاحظه کند متوجه می‌شود که امت و قوم که همان جامعه است، دارای واقعیتی است که مصحح این خطابات و اسنادها و موصوفیت جامعه به آن صفات است و حداقل می‌توان گفت که این واقعیت منتزع از افراد است و به نحوی از انحاء وجود دارد: «بدین جهت، قرآن برای امت، وجود و اجل، کتاب، شعور، فهم، عمل، طاعت و معصیت اعتبار کرده است.»<sup>۲۱، ۲۲</sup> بدین جهت است که می‌بینیم قرآن به تاریخ‌های امم، همانند اعتنائش به اشخاص، اعتنا می‌کند. به گونه‌ای این رویکرد قرآنی اصالت دارد که پس از این آموزه‌ی قرآنی، مورخانی که تنها به ضبط احوال مشاهیر ملوک و عظاما می‌پرداختند - همچون مسعودی و ابن خلدون و حتی اگوست کنت فرانسوی - سویه‌گیری بررسی در تاریخ



امم را پی گرفته‌اند.<sup>۲۳</sup> علامه طباطبایی در ارتباط با این جهت‌گیری می‌نویسند: «... قوا و خواص اجتماعی قوا، خواص فردی را عندالتعارض و تضاد، مقهور می‌سازند، حسن و تجربه شاهدند به آن در قوا و خواص فاعله و منفعله. پس همت جماعت و اراده‌اش در امر، همانند غوغاها و هجومه‌های اجتماعی برای فرد و اراده معارضه با نیروهای جامعه باقی نمی‌گذارد. مفرّی برای جزء نیست، مگر تبعیت از کل، و جری و حرکت به جری و جریان جامعه، حتی آنکه، سلب شعور و فکر از افراد می‌نماید و همچنین خوف عام، هامنند موارد فرار و هزیمت و سلب امن و زلزله و قحط و وبا، و حتی مادونش، چون رسومات متعارفه، و ایذاء قومی و نحو آن، یا فرد را مضطر به اتّباع می‌کند و قوه درک و فکر را از فرد می‌گیرد»؛<sup>۲۴</sup> و از آیه‌ی صد و هفتاد و نه بقره که می‌فرماید:

«ولکم فی القصاص حیوة یا اولی الالباب لعلکم تتقون/ و برای شماست، حیات در قصاص، ای صاحبان عقل، شاید شما متقی شوید».

می‌توان برداشت کرد که کشتن قاتل، ضامن حیات و زندگی جامعه است، و در صورت عدم توجه به آن، جامعه مرده و بدون حرکت و احساس خواهد بود و با قصاص روح زندگی و طراوت و بیداری در مجتمع دمیده می‌شود، در اینجا اگرچه: «... در عفو از قاتل، تخفیف و رحمت است، لکن مصلحت عامه، قائم به قصاص است. پس به درستی که این حیات را جز قصاص، ضامن نیست».<sup>۲۵</sup> به بیان دیگر: «فرد از انسان از حیث حقیقتی که مرگ و زندگی دارد، همان حقیقتی است که انسانیت دارد، فرد واحد و افراد کثیر، یکی هستند، بنابراین، قتل یک نفس، به منزله قتل نوع است».<sup>۲۶</sup>

بنا بر آنچه گفته آمد، پرسه‌ی حاضر جامعه را دال بر گروهی از افراد می‌داند که به منظور واحدی گردهم جمع شده‌اند. تا در پرتو مدیریت انرژی و توان فردی به اهداف جمعی نایل آیند؛ اگرچه به طور طبیعی به تعبیر فردیناند توتیس به طور غالب جوامع کلان به شکل کمینشافت و براساس گمان، سنت و علایق خانوادگی و... به هم می‌پیوندند؛ اما در پرتو آگاهی می‌توانند از جهت‌گیری‌ای خود آگاه و شبه قراردادی برخوردار گردند. هر چه این «خودآگاهی» افزایش یابد به تبع آن «روح جمعی» و «شخصیت اجتماعی» از قوام بیشتری برخوردار خواهد شد.

در این نگرش، فرد و جامعه به عنوان واقعیت پذیرفته و تأثیر و تأثر آنها در یکدیگر مورد تأکید قرار می‌گیرد؛ رویکرد درونی چنین برداشتی ناظر بر سویه‌گیری



«درون‌گرایی معطوف به برون» است به بیانی دیگر اگرچه به جامعه به عنوان یک شخصیت و واقعیت مستقل می‌نگرد. اما فرد، خودآگاهی فردی و تسری آنرا به حوزه زندگی جمعی، از یک سو و بسترسازی در زمینه‌ی ایجاد خودآگاهی جمعی را مورد تأکید قرار می‌دهد. فرد و جامعه هر دو وجودی واقعی دارند که در کناکنش با یکدیگر در محور خودآگاهی فردی و تسری آن به حوزه‌ی جمعی؛ و تأثیر خودآگاهی جمعی در گسترش و تعمیق خودآگاهی فردی به فضای «کنش متقابل و تغییرات متقارن» وارد می‌شوند.

باعنایت به این پاسخ پرسه‌ی اولیه در ارتباط معنا و مفهوم جامعه در جستار حاضر، به پاسخ به این پرسش کلیدی می‌رسیم که «آگاهی» از چه معنا و مفهومی برخوردار است؟

آگاهی در قاموس لغات دانشواژه‌ی همگن و همسنگ با «شعور» در زبان عربی است. در زبان فرانسه در مقابل واژه‌ی «آگاهی» واژگان Psychologique و Consciousness و در زبان انگلیسی Consciousness را بیان داشته‌اند که ریشه‌ی لاتین آن واژه‌ی Conscientia می‌باشد.

در معنای شعور، آگاهی و در مقام تعریف آن بیان شده است که شعور عبارت است از ادراک بدون اثبات. در چنین برداشتی آگاهی به صورت ادراک متزلزلی چهره می‌نماید. گفته‌اند: شعور عبارت است از اولین مرحله دستیابی نفس به معنی؛ و مترادف احساس یا ادراک حسی است؛ و نیز به معنای [مطلق] علم آمده است.

در اصطلاح روانشناسان، شعور عبارت است از ادراک مستقیم انسان از ذات یا احوال و افعال خویش و اساس هرگونه شناختی است. از این جهت و با ترسیم چنین نگارهایی متنوع از شعور و آگاهی؛ تعریف آن به مثابه بسیاری از دانشوارگان مشابه، فقط به نحو تقریبی ممکن می‌نماید. زیرا چنانکه هامیلتون گفته است؛ شعور یکی از داده‌های اولیه فکر است، که ما آن را، بدون آنکه قادر به تعریف آن باشیم، خود به خود، به طور مستقیم درک می‌کنیم. شاید بهترین توصیف شعور این باشد که: شعور چیزی است که ما هنگام انتقال از بیداری به خواب، آن را تدریجاً از دست می‌دهیم و هنگام انتقال از خواب به بیداری آن را به تدریج به دست می‌آوریم.

بدین ترتیب باید برای شعور مراتبی را نیز قبول نماییم، به بیان دیگر، شعور از لحاظ



وضوح و صراحت دارای مراتب متفاوتی است که گفته‌اند: مهم‌ترین مراتب آن شعور خود به خودی و شعور تأملی است. شعور خود به خودی عبارت است از آگاهی شهودی مستقیم به احوال نفس، یا ادراک ناگهانی سریع نسبت به آنچه وارد نفس می‌شود، چنانکه گویی این ادراک تأکید در قطعیت واقعه‌ای است که اتفاق افتاده است و گویی در این واقعه شاهد و مشهود هر دو یکی است. اما شعور تأملی از نوع اول واضح‌تر، دقیق‌تر و عمیق‌تر است، زیرا مقتضی تمایز بین شاهد و شهود و عالم و معلوم است. هر گاه شهود به این مرحله برسد، شخص مدرک می‌تواند درون خود را بخواند و موضوع معرفت خود را تحلیل کند و آن را به دیگران منتقل نماید. و نیز شعور به حقیقتی که مکشوف انسان واقع می‌شود و به مجموع احوالی که انسان به آنها آگاهی می‌یابد، اطلاق می‌شود، این شعور را «شعور ذاتی» یا «خودآگاهی» گویند، و یا شعور به مجموع احوال نفسانی مشترک بین تعدادی افراد اطلاق می‌شود و در این مورد «شعور گروهی» نامیده می‌شود. اصطلاح «وحدت آگاهی» به اشتراک افراد جامعه در ادراک معینی اطلاق می‌شود که آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. از ویژگی‌های شعور این است که دارای دو صفت زیر است: الف / اتحاد - ب / اتصال

اتحاد آن مبتنی است بر بازگشت پراکندگی احوال نفسانی به وحدت نفس مدرک؛ و اتصال آن مبتنی است بر بقای احوال گذشته در احوال حاضر، بنابراین شعور عبارت است از: «وحدت در کثرت» و «تغییر در اتصال».

فلاسفه روحانی گفته‌اند: شعور چارچوبی است محیط بر پدیدارهای نفسانی و عبارت است از معرفت نفس به خود، توسط خود.

جمیل صلیبا، معتقد است: شعور عبارت است از اولین پدیدار حیات عقلانی و یا چیزی است که توسط آن پدیدارهای نفسانی از پدیدارهای طبیعی متمایز می‌شود. شعور دارای مظاهر گوناگون است:

- ۱- حضور یا ادراک مستقیم
- ۲- تأثر مرکز اعصاب برای آگاهانیدن حسی
- ۳- قدرت بر اختیار
- ۴- درک ارتباط مدرک با عالم خارجی و قدرت او بر تأثیر در آن. حتی پیروان فلسفه گشتالت معتقدند که شعور عبارت است از ادراک کلی جامع در یک لحظه معین؛ و یا

عبارت است از حالت خاص شامل و جامع تمام جنبه‌های رفتار.<sup>۲۷</sup>

آگاهی به شکل ناپسند نیز آرایه‌ی درونی پیدا می‌کند و با وجود انگاری مثبت بیرونی؛ در واقع از انحراف درونی در رنج قرار می‌گیرد؛ و آن زمانی است که در مرحله نخست انسان به دلایلی به ادراک نادرست از حقیقت و واقعیت دست پیدا کرده و آن را حقیقت و واقعیت می‌پندارد و در مرحله دوم آن موقع است که آگاهی حاصل در حالت اضطراب و عدم تعادل به دست می‌آید و آدمی را در بهت و به تبع آن در وازدگی و سرخوردگی می‌کشانند.

مرحله‌ی نخست را می‌توان آگاهی جعلی False Consciousness خواند. آگاهی جعلی در خام‌ترین شکل آن به سوء برداشت از واقعیت و یا رابطه انسان با جهانی که خود بخشی از آن است اشاره می‌کند.

آلن آپرتی Alan Appertey استاد علوم سیاسی دانشگاه Wolverhampton معتقد است: «طبق این قرائت، افسانه غار افلاطون (جمهوری، ۷) - را می‌توان نوعی از آگاهی جعلی دانست، و به این گونه شاید ادعای رسوای روسو (در قرارداد اجتماعی) نیز که می‌گفت مخالفان اراده عمومی ممکن است «به آزاد بودن مجبور شوند»، نوعی آگاهی جعلی باشد».

اگرچه مارکس خود از اصطلاح آگاهی جعلی یا کاذب استفاده نکرد، اما به طور معمول آن را به وی و در نتیجه به مارکسیسم نوع مکتب فرانکفورت نسبت داده‌اند. در اندیشه مارکس، رابطه آگاهی با واقعیت که با وساطت شیوه مسلط تولید - یعنی سرمایه‌داری - صورت می‌گیرد، در محور این بحث قرار دارد. از اینجا است که گفته می‌شود غلبه بر آگاهی جعلی تنها با توجه به منبع اقتصادی آن صورت می‌گیرد؛ سؤال اینجا است که اطلاع از یک آگاهی جعلی چگونه ممکن است؟

خطر مفهوم آگاهی جعلی در این نکته نهفته است که این نوع آگاهی به کسانی که مایل و قادر به گرفتن آن هستند، چنین امکانی را می‌دهد و نیز در تحصیل یک برداشت «صحیح» به کسانی نهفته است که محتوم به قرار گرفتن در چنین حالتی هستند. تنها در صورتی می‌توان از این خطر پرهیز کرد که «حقیقت» و «باطل» به خودی خود آشکار باشند. یک پاسخ به این مشکل، توسل به روش تحلیلی و اسفاده از آن است. فرض بر این است که روش تحلیلی، به دلیل عینی بودن به خودی خود از آلودگی ایدئولوژیک مبرا



است. این نکته تا حدی تبیین‌کننده نیاز مارکسیسم به ارائه خود به عنوان یک نظریه و روش علمی است، اما این ادعا که تحلیل‌های علمی، پوشش ایدئولوژیک ندارند؛ به وسیله‌ی توماس کوهن زیر سؤال رفته‌اند.<sup>۲۸</sup>

از انواع دیگر آگاهی در ساحت ادبیات سیاسی، آگاهی طبقاتی Class Consciousness است. این مفهوم اساساً به آگاهی از تقسیمات اجتماعی اطلاق می‌شود. هگل میان وجود یک طبقه و آگاهی ذهنی طبقاتی تمایز قایل شد. از سوی دیگر مارکس معتقد بود که طبقه‌ای که اعضای آن نسبت به رابطه مشترک خود با وسایل تولید آگاهی ندارد؛ در واقع طبقه نیست. برای نمونه مارکس برای دهقانان در بند نظام فئودالیسم تأکید می‌کند که «هویت منافع آنها باعث هیچگونه اجتماع، علاقه ملّی و سازمان سیاسی میان آنها نمی‌شود و آنها یک طبقه را تشکیل نمی‌دهند». از نظر مارکس، پرولتاریای مدرن روشن‌ترین نمونه یک طبقه برخوردار از آگاهی طبقاتی است. با این همه، مارکس می‌داند که طبقه کارگر همیشه بر اساس احساس همبستگی مورد نظر تحلیل او رفتار نمی‌کند، و برخی از جانشینان او متقاعد شدند که طبقه کارگر بدون کمک خارج از قلمرو اعضای خود، قادر به رسیدن به آگاهی نسبت به منافع مشترک تجلی یافته در سازمان سیاسی نیست. در حالی که لنین بر این نکته تأکید داشت و روزا لوکزامبورگ منکر آن بود. از این رو، لنین بر ضرورت یک «حزب پیشتان» تأکید می‌کرد که نتایج مهمی برای توسعه سوسیالیسم در روسیه و ماورای آن در برداشت. توقع مارکس به این که طبقه کارگر احساس «سرنوشت مشترک» ایجاد می‌کند مبتنی بر این عقیده بود که منافع طبقه کارگر یکسان است، و آنها به دلیل تمرکز در کارخانه‌ها و شهرها در ارتباط دائم هستند و اختلافات میان آنها در حال فرسایش است، در معرض فقر فزاینده قرار دارند و یک اکثریت بزرگ را در میان مردم تشکیل می‌دهند. جک گرای Jack Gray پژوهشگر مؤسسه مطالعات توسعه دانشگاه Sussex معتقد است: به نظر می‌رسد که طبقه کارگر در حال حاضر بسیار بیشتر از زمانی که مارکس می‌نوشت از آگاهی طبقاتی دور شده است، تا کارگران هر چه بیشتر خود را در زمره افراد محروم قلمداد نکنند، و شاغلین یقه آبی - کارگری - در صنایع خصوصی اکنون در تمامی کشورهای پیشرفته به یک اقلیت رو به زوال تبدیل شده‌اند. این تحول در سیستم‌های کمونیستی نیز به وقوع پیوسته است و شاهد آن ابراز ناامیدی مائوسه تونگ از مشاهده هرج و مرج حاکم بر انقلاب





فرهنگی پرولتاریای کبیر خود بود که گفت: «چه کسی باور می‌کرد طبقه کارگر این همه دچار تفرقه شود؟»<sup>۲۹</sup>

اکنون در پاسخ به این پرسش که: آگاهی از چه معنا و مفهومی برخوردار است؟ می‌توانیم بگوییم: آگاهی در معنا یعنی ادراک و در مفهوم به معنای ادراک تعریف شده آدمی است که دارای وسعت، عمق و ارتفاع است «وسعت» آن در برگزیده مجموعه دانش‌های فرد یا افراد نسبت به موضوعات گوناگون است. عمق آن وابسته به میزان دانش ادراک شده فرد یا افراد در ارتباط با موضوعات مختلف است و ارتفاع آن حاصل از کاربرد آن در عمل می‌باشد، که ادراک درونی را به رفتار بیرونی تبدیل و آگاهی، «دانش و ادراک» را به «دانایی» تبدیل می‌نماید؛ و در پرتو سنجش انتقادی متکی بر آگاهی در فرآیند دانایی، کشف ساختار اساسی اعمال اجتماعی به عنوان یک «قدرت» بنیادی را آشکار می‌سازد. بدین ترتیب در پرتو چنین فرایندی فرد یا افراد می‌توانند، بنیادهای تحلیلی و اخلاقی مورد نیاز را با هویتی «انتقادی» برای کشف ساختار اساسی اعمال اجتماعی - سیاسی فراهم سازند و مخدوش بودن احتمالی، مستحکم بودن احتمالی و وجود نقاط مثبت و منفی احتمالی تجسم یافته در آنها را آشکار سازند.

## پاسخ پرسه‌ی دوم:

### جامعه اسلامی و آگاهی سیاسی

در پرسه‌ی نخست در مقام پاسخگویی به دو پرسش انضمامی اصلی در جستار حاضر، برآمدیم؛ و در این تلاش، کوشش خواهیم نمود به دو پرسش فرعی پاسخ بگوییم:

۱- جامعه یا جوامع اسلامی از چه تعریف، مؤلفه‌ها و مشخصه‌هایی برخوردار است؟

۲- آگاهی سیاسی یعنی چه؟ و آگاهی سیاسی مطلوب از چه گزاره‌ی تعریفی‌ای برخوردار است؟

در پاسخ پرسه‌ی نخست در ارتباط با جامعه و مجتمع بر این نکته تأکید کردیم که: فرد و جامعه به عنوان واقعیت پذیرفته و تأثیر و تأثر «کناکنش» آنها در یکدیگر مورد تأکید قرار می‌گیرد. رویکرد درونی چنین برداشتی متأثر از سویه‌گیری «درون‌گرایی معطوف به درون» دانسته شد که در آن جامعه و فرد با محوریت نه اصالت فرد، هر کدام



به عنوان یک واقعیت مستقل مورد شناسایی قرار گرفتند. به بیان دیگر گفته آمد که: فرد و جامعه هر دو وجود واقعی دارند که در کناکنش با یکدیگر در محور خود آگاهی فردی و تسری آن به حوزه‌ی جمعی، و تأثیر خود آگاهی جمعی در گسترش و تعمیق خود آگاهی فردی به فضای گفتمانی «کنش متقابل و تغییرات متقارن» وارد می‌شوند.

چنین دیدگاهی مبتنی بر تعریف مشهور از جامعه متکی بود که: «جامعه دال بر گروهی از افراد است که به منظور واحدی گرد هم آمده‌اند». جامعه یا Society یا به زبان فرانسه Société از ریشه‌ی لاتین Societas است که در زبان عربی «مجتمع» خوانده می‌شود. جامعه در لغت به معنی «محل اجتماع» است؛ و همانگونه که متذکر شد در اصطلاح به گروهی از مردم اطلاق می‌شود که هدف واحدی آنها را گرد هم آورده است؛ و یا به جامعه‌ی انسانی از این جهت که دارای صفات ویژه‌ای است که غیر از صفات افراد است، اطلاق می‌شود.

اجتماع برای انسان، امری ضروری است. زیرا، انسان چنانکه ارسطو گفته است، طبعاً مدنی است؛ و چنانکه ابن خلدون بیان نموده است، در تحصیل غذا و دفاع از خود، محتاج همکاری هموعان خود است. اسپیناس در کتاب جوامع حیوانی گفته است: «مقصود از اجتماع چند چیز است: از جمله دست‌یابی به غذا، به وجود آوردن فرزندان و تربیت آنها، دفاع از خود و انس با خانواده، به این جهت وی اجتماعات حیوانی را به سه قسم تقسیم کرده است: جوامعی که برای تحصیل غذا تشکیل می‌شود؛ جوامعی که برای تولید نسل تشکیل می‌شود و جوامعی که به قصد معاشرت یا آمیزش و همدمی تشکیل می‌شود. این نوع سوم مبتنی است بر آگاهی فرد بر روابطی که بین او و هموعان او برقرار است و بر انس و الفت او با افراد شبیه او مستقر می‌گردد.<sup>۳۰</sup>

این در حوزه‌ی بداهت قطعی پذیرفته شده است که نوع انسان در طول حیات خود همواره به صورت عشیره‌ای، قبیله‌ای و اجتماعی زیست کرده و از طریق ایجاد شهرهای بزرگ، کشورهای وسیع و تمدن‌های عظیم این مدنیت را توسعه بخشیده است. اگرچه در تاریخ زندگی بشر حالاتی نظیر انزواگزینی، دیرنشینی، صومعه‌نشینی، ترک قوم و قبیله و سکنی گزیدن در غار و کوه مشاهده شده است ولی چنین حالاتی غیرمعمول بوده و در تعداد قلیلی از جمعیت‌های بشری رخ داده است. قبل از پاسخگویی به پرسش نخست از پاسخ پرسه‌ی حاضر، به نظر می‌رسد جوابگویی به این پرسش که زندگی

اجتماعی انسان و مدنیت او از چه علتی ناشی شده است؟ می‌تواند فضای گفتمانی بحث را بیشتر روشن سازد. در پاسخ به این پرسش نظریات مختلفی عرضه شده است: بر طبق نظریه اول: حیات اجتماعی امری طبیعی نیست و از طبیعت انسانی نشأت نیافته است، بلکه ناشی از اضطرار و اجبار عوامل آب و هوایی، اقلیمی، زیست محیطی و نظایر آن می‌باشد و طبعاً اجتماع و مدنیت برای انسان غایتی اصیل و اولی محسوب نمی‌گردد، بلکه هدفی است ثانوی برای رفع اضطرار و وسیله‌ای است عارضی جهت برداشتن استیصال! لوازم این فرضیه این است که انسان‌ها هیچ‌گاه از روی میل و کشش و عاطفه و عشق به یکدیگر و یا از روی عمد و قصد و درک و تجربه و عقل به دور هم جمع نشده‌اند، بلکه از روی ضرورتی که طبیعت برای آنها فراهم آورده و یا به تعبیر دیگر از «بد حادثه» و عناد زمانه مجتمع گشته‌اند و پیوندی درونی، اتصالی و باطنی و کششی انسانی بین آنها وجود ندارد. همانند چادر نشینان طوفان زده‌یی که به اجبار در منطقه‌یی سکونت داده شده‌اند.

مطابق نظر دوم: اگرچه حیات اجتماعی به ظاهر امری طبیعی است و براساس طبیعت انسان شکل گرفته ولی باید متوجه بود که این طبیعت حیوانی و غریزی انسان است که موجد آن شده است؛ نه واقعیت فطری و انسانی او. یعنی اگرچه نیازها و ضرورت‌های اولیه بشری که از آن به سوانق فیزیولوژیک تعبیر می‌کنند به عنوان انگیزه‌های درونی انسان، او را وادار به پیوستن به جامعه کرده است ولی باز هم اجتماع هدفی ثانوی می‌باشد و به منظور تأمین هر چه بیشتر این احتیاجات پدید آمده است. براساس این مبنا، هدف اصیل و اولی نوع انسان ارضای هر چه بیشتر و بهتر جنبه‌های حیوانی اوست و به همین خاطر تشکیل اجتماع‌های مختلف وسیله‌ای است برای نیل به آن هدف. پس این فرض در آن جهت با فرض اول مشترک است که فلسفه اصیل و انسانی‌یی از زندگی جمعی انسان ارائه نمی‌دهد، بلکه قائمه حیات اجتماعی را بر دوش غرایز و جنبه‌های سیفی انسان می‌نهد. تجمع گله‌های حیوانی به منظور دست‌یافتن به یک شکار و خوردن لاشه‌های آن نمونه‌های خوبی برای این نظریه است.

اما، بر مبنای نظریه سوم: زندگی اجتماعی امری است طبیعی و متناسب با طبیعت عقلانی انسان، امری است معقول که اندیشه و تفکر و شعور فطری انسان آن را بر زندگی انفرادی ترجیح داده و انتخاب کرده است. لهنذا، حیات جمعی مطابق با فطرت



انسان و متناسب با موجودیت ادراکی اوست و چون از جنبه‌ی انسانی نشأت گرفته است دارای هدف و غایتی اصیل و کمالی خواهد بود. مطابق این نظر، اجتماع غایتی است که انسان‌ها نه از روی عجز و درماندگی و نه از ناحیه جبر و فشار غرایز بلکه از سر فهم و شعور انسانی خود به منظور ارتقا به کمالات انسانی آن را برگزیده و با تشکیل آن گامی به سمت کمال برداشته‌اند. بنابراین اجتماع، غایت اختیاری و انتخابی انسان متکامل است همانند یک شرکت سهامی و یا اتحادیه و پیمان نظامی که به منظور دستیابی به منافعی بیشتر و درآمدی سهل‌تر و پرسودتر پدید آمده است.

ولی، نظریه چهارم: ریشه‌های زندگی مدنی انسان را در گرایش‌ها، تمایل‌ها، جذب‌ها، عاطفه‌ها و عشق انسان به انسان جستجو می‌کند. بر طبق این فلسفه، اجتماع و تجمع غایتی اولی و طبیعی است، بنابراین انسان به جمع پیوسته، انسانی به حقیقت خود رسیده است و انسان از جمع بریده، انسانی از خودبیگانه گشته و غیرطبیعی (غیر نرمال) است. انسان جمع را به خاطر جمع و غیر را به خاطر غیر می‌خواهد و به بشریت به خاطر بشریت عشق می‌ورزد، نه اینکه در طلب مال و منفعتی و یا در طمع خدمت و ریاستی باشد و یا از ترس طغیان طبیعت و درنده‌یی به عضویت جامعه‌ی درآید. تجربیات و وجدانیات روزمره ما هم می‌تواند شاهد خوبی بر این نظریه باشد؛ مثلاً دغدغه، هیجان، ملالت و اضطراب فردی را در نظر بگیرید که به دلایل شغلی از قوم و خویشاوند و اهل خود جدا شده است و در محل دیگری به سر می‌برد، هرگاه که آنها به دور هم جمع می‌شوند، حزن سراسر وجودش را فرامی‌گیرد و فکر حضور مجدد در جمع فامیل او را به تخیلی عمیق فرو می‌برد. همین حالات را در چهره اهالی یک شهر در مسابقات ورزشی‌اش و یا در سیمای اهالی یک مملکت در یک مسأله مهم ملی که پای پیروزی یا شکست ملی در میان است و یا در چهره‌ی امتی می‌بینیم که اندوه جانکاه یا شادی روح‌بخشی به واسطه‌ی حادثه‌ی مهم یا واقعه‌ی مطلوبی در میان امت پدید آمده است. در همه‌ی این موارد احساس پیوستن و بودن با یک خود قبیله‌یی، شهری، ملی و امتی کاملاً نمایان می‌گردد.

هر یک از این نظریه‌های چهارگانه، فلسفه انسانی و اجتماعی کاملاً متمایزی را ارائه می‌دهد که لوازم اخلاقی، تربیتی، حقوقی، قضایی و حکومتی آنها با هم متفاوت است. به بیان دیگر، هر یک از این نظریات متناسب با نوعی سیستم اخلاقی، تعلیم و تربیت، حقوق



و سیاست است.<sup>۲۱</sup>

در میان اندیشمندان و فلاسفه اسلامی نیز هر یک از این نظریات طرفدارانی دارد؛ در آراء ایشان، نظریه اول که شکل‌گیری حیات اجتماعی را به سبب علل و عوامل زیست محیطی و خارجی به صورت یک قول مستقل و یا در ضمن سایر اقوال قلمداد کرده، جای پای محسوسی نیافته است. اما سایر نظریات در تفسیر عبارت معروف «الإنسانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبِيعِ» در کتب فلسفی، اخلاقی و تاریخی مسلمین مشاهده می‌شود.

به عقیده فارابی، نیل به کمال و رفع احتیاجات زمینه‌هایی هستند که در درون و باطن، انسان را به سمت اجتماع سوق می‌دهند. نیل به کمال، در اینجا هم می‌تواند سویه‌گیری مادی و هم جهت‌گیری معنوی داشته باشد. در نگرش ابن‌خلدون، انسان در قالب شخص و فرد عاجز از تأمین مایحتاج ابتدایی خود است، پس به سبب این عجز و قصور، التماسی فطری، خواهشی ذاتی، میل و طلبی باطنی در او قرار داده شده است تا این کمبود را جبران نماید. لهذا، متعاون می‌شود و از غیر خود استعانت می‌جوید، دگرخواه می‌شود و از دسترنج آنها بهره‌مند می‌گردد.

در مجموعه آثار متعدد علامه طباطبایی می‌توان دریافت که ایشان به تحلیلی از کیفیت حیات اجتماعی معتقدند که به «نظریه استخدام» مشهور شده است. بنابراین دیدگاه، طبیعت ذات اصلی و اولی انسان را «استخدام‌گری» تشکیل داده است و در نتیجه تعاون‌گری و اجتماع‌طلبی امری ثانوی و فرعی و یا به عبارتی تطبیعی نه طبیعی به منظور بهره‌گیری فراوانتر و یا به عبارت ایشان به منظور به خدمت‌گیری و تسخیر متقابل است.<sup>۲۲</sup>

علامه شهید مرتضی مطهری معتقدند که از آیات کریمه قرآن استفاده می‌شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است. به لحاظ آنکه انسانها از نظر استعدادها و امکانات جسمی و روحی و عقلی و عاطفی مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند... به این وسیله همه را نیازمند به هم و مایل پیوستن به هم قرار داده است و به این وسیله زمینه زندگی اجتماعی را فراهم نموده است. از نظر مرتضی مطهری، زندگی اجتماعی انسانها از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است که هر یک از زوجین به صورت یک «جزء» از یک «کل» در متن خلقت آفریده شده‌اند و در نهاد هر کدام گرایش به پیوستن به «کل» خود وجود دارد و بنابراین اجتماعی بودن یک غایت کلی و عمومی

است که طبیعت انسان بالفطره به سوی آن روان است. ۲۳

در بخش وسیعی از تفسیرهای اجتماعی مسلمین، استدلال‌ها نوعاً بر زمینه‌های مشترک بین انسان و حیوان - غرایز، شهوات و سوائق اولیه - نهفته شده و تنها در این اواخل و در طیف محدودی به زمینه‌های اختصاصی وجود انسان - ادراکات و گرایش‌های فطری - به عنوان خاستگاه زندگی جمعی توجه شده است.

اگر به دقت بنگریم «نیاز» چه در وجه مادی و چه در نگاره معنوی آن در خاستگاه زندگی جمعی انسان مؤثر است. در هویت‌شناسی آدمی درمی‌یابیم که وی متأثر از هویت ذاتی و حقیقت وجودی خود موجودی محاسبه‌گر و کاسب مسلک و تاجرپیشه است و حیات اجتماعی عرصه و گستره‌ی رفع نیازهای مادی و معنوی او به گونه‌ای است که منفعت وی را به همراه دارد. این قوه‌ی عقلانی و ادراکی انسان است که وی را تحریک می‌کند تا زندگی پرمفعت جمعی را از زندگی پرخطر فردی تشخیص دهد.

بدین ترتیب جامعه اسلامی، جامعه‌ایی است که از خاستگاهی عقلانی و مبتنی بر ادراک منفعت جوی مسلمانان - در حیطه‌ی شریعت اسلام - متکی است؛ اما هدف از گردهمایی آدمیان در آن، تنها ناشی از این خاستگاه و محدود به آن نیست؛ چرا که مسلمان در پرتو ادراک عقلانی خود، باید مهم‌ترین محیط و مطمئن‌ترین گستره‌ی زندگی پرمفعت جمعی را در تعامل سازنده با دیگر مسلمانان در «جامعه بزرگ اسلامی» پیدا کند و به این یقین برسد که منفعت وی به عنوان فرد در گرو منافع و مصالح کل مسلمانان است. بنابراین تصویر، نگاره‌ی جامعه اسلامی در برگیرنده‌ی اجتماع مسلمانانی است که به واسطه عقلانیت مبتنی بر پیوندهای دینی و برخاسته از خاستگاه عقل منفعت‌جوی آدمی - در جوه مادی و معنوی - به هدف رفع حوایج چندوجهی خویش - تجارت - و سبقت جستن از دیگر جوامع به یکدیگر پیوند می‌خورند.

اکنون زمان آن است که به پرسش دوم از «پاسخ پرسه‌ی» حاضر توجه نماییم و معنای «آگاهی سیاسی» را به کاوش نهیم. «آگاهی» را ادراک تعریف شده‌ی آدمی دانستیم که دارای وسعت، عمق و ارتفاع است. آگاهی زمانی که از دهلیزهای هزارتوی دانش، فهم، به کار بستن، تجزیه و تحلیل، ترکیب و ارزشیابی و قضاوت می‌گذرد و در پیوند با رفتار آدمی به «عمل» پیوند می‌خورد به «دانایی» تبدیل می‌شود و در گستره‌ی



تلاش برای شالوده‌شکنی و بازسازی گفتمان‌های متعدد و ساختارهای اساسی اعمال اجتماعی و سیاسی در بستر «عقلانیت انتقادی» بنیاد قدرت را پی می‌نهد.

آگاهی دارای مراتبی است: آگاهی اولیه یا خود به خودی و این همان آگاهی شهودی مستقیم به احوال نفس، یا ادراک ناگهانی سریع نسبت به آن چیزی است که وارد نفس می‌شود، چنانکه گویی این ادراک تأکید در قطعیت واقعه‌یی است که اتفاق افتاده است و گویی در این واقعه شاهد و مشهود هر دو یکی است. آدمی از منظر شخصیتی سه‌وجهی است. آدمی یک "I" دارد؛ یک "Me" و یک Self. آگاهی اولیه انسان به موجودیت خودش در ارتباط با «دیگر» یا محیط اطرافش، موجد یک نوع آگاهی اولیه است که در برگیرنده‌ی بخش "Me" یا اُستی منفعل او در ارتباط با دیگر یا other است؛ اما این آگاهی در بستر فضاها و زمانه‌های تاریخی گسترده و عمق پیدا می‌کند؛ آرام آرام Me منفعل که به ارتباطات اجتماعی، شبکه تعاملات و فرایندهای اجتماعی رجوع می‌کند به جنبه نمادین و خلاق خود یا «آ. من» پی می‌برد و جنبه‌های خلاق و نوآور هستی وجودی خود را ادراک می‌کند؛ اینجا نوعی شعور تأملی حاصل می‌آید که از نوع اوّل واضح‌تر، دقیق‌تر و عمیق‌تر است. اگر این آگاهی عمق و گستره یابد مقتضی تمایز میان شاهد و مشهود و عالم و معلوم خواهد بود، هرگاه شعور به این مرحله برسد، شخص مدرک می‌تواند درون خود را بخواند، موضوع معرفت خود را تحلیل کند و آن را به دیگران منتقل سازد. مرحله‌ی آغازین این معنا «خودآگاهی» و مرحله‌ی میانی آن «خویش‌یابی» و مرحله نهایی آن «دیگر آگاهی» و «دگرسازی» است.

از وحدت "I" و "Me"؛ «من هستم» حاصل می‌شود؛ «من» اهمیت پیدا می‌کند و در پهن دشت تعامل و ارتباط با دیگران در ساخت حیات جمعی اعتلا پیدا می‌کند و «خویش یا Self»؛ چهره نشان می‌دهد. کناکنش شعور فرد بر مبنای ادراکات ناشی از I فعال در گستردی ارتباطات اجتماعی، شبکه تعاملات و فرایندهای اجتماعی «بودن» آدمی را تأثیرگذار و تأثیرپذیر مثبت نشان می‌دهد و مجموع آگاهی‌های مشترک میان هر «من» موجود در اجتماع، «شعور یا آگاهی جمعی را به وجود می‌آورد؛ و با چهره نشان دادن اشتراک افراد جامعه در ادراکات معینی «وحدت آگاهی» میان آنها حاصل و پیوند میان آنها را مستحکم می‌سازد.

آگاهی به ابعاد سه‌گانه‌ی شخصیت «فرد مسلمان» و نسبت او با «جامعه اسلامی»



در چهارچوب تأکید بر فرد و جامعه به عنوان واقعیت‌های تعریف شده و در تأثیر و تأثر متقابل و متقارن با یکدیگر؛ زیرمایه و بن‌مایه‌ی آگاهی سیاسی اوست. در اساس سخن؛ آگاهی سیاسی؛ مجموعه ادراکات تعریف شده‌ی آدمی را از انسان سیاسی و حوزه‌ی «تعاملات قدرتی» میان انسانها و تشخیص جایگاه او را در حوزه رقابت‌ها و تعاملات قدرتی در برمی‌گیرد.

بنیان آگاهی آدمی در ساحت قدرت و در حوزه‌ی سیاست مانند دیگر ساحت‌ها و حوزه‌ها متکی بر تعمیق و گسترش وجود سه‌گانه‌ی شخصیت وی در حوزه‌های "I, Me, Self" است؛ او با آگاهی به محیط سیاسی اطراف خود، آرام آرام خود را در ساحت قدرت و سیاست باز می‌یابد و پی می‌برد که «هست» و هستی او در این محیط متأثر از بازی کنشگران دیگر است؛ با تعمیق و گسترش آگاهی ناشی از مرحله‌ی نخست آدمی درمی‌یابد که باید از جنبه منفعل "Me" خارج و به وجه فعال "I" یا «من» فعال وارد شود، و با قبول ساحت قدرت و محیط سیاست نه در حد توان و با تعمیق و توسیع دانش‌های سیاسی خود و تبدیل آنها به «دانایی» به کنشگری تأثیرگذار تبدیل شود؛ در مرحله‌ی بعد آدمی در گستره‌ی حیات اجتماعی و پیوند با «I جمعی» یعنی «ما» که بیانگر «ما»ی خلاق، نمادین و فرهنگی در جمع و برتاباننده‌ی «شعور گروهی» و به تبع آن در موارد خاص «وحدت آگاهی» است؛ به پردازش «خویش» فعال خود در گستره‌ی زندگی جمعی اقدام و در ساحت فعالیت‌های رقابتی و تلاش‌های سیاسی عنصری سازنده و هدایت‌کننده باشد.

در این معنا آگاهی سیاسی مطلوب، آگاهی است که انسان را از جنبه منفعل در ساحت تجارت و تسابق قدرت، خارج و به آرایه‌ی فعال - محتوایی و شکلی - در عرصه‌ی رقابت‌های قدرتی و فعالیت‌های سیاسی تبدیل و نگاره‌ی هدایت‌کننده و سازنده از فرد یا افراد در این ساحت به نمایش نهد. در چنین تصویری آگاهی سیاسی مطلوب در برگیرنده‌ی وجود سه‌گانه‌ی آگاهی، دانایی و قدرت در بسترهای خود آگاهی، خویشتن‌یابی و خویش‌پردازی است.

جامعه اسلامی به آگاهی سیاسی‌ای نیاز دارد که در پرتو آن «جامعه اسلامی» به موجودیت خویش پی برد، «هویت‌شناسی» کند و با شکل‌دادن و به تصویر کشیدن هویت جمعی خود؛ «موقعیت خود» را در ساحت رقابت‌های قدرتی - حوزه‌های تجارت و





سبقت‌جویی‌های قدرتی - باز یابد و با آگاهی از موقعیت سیاسی خود به «ظرفیت‌شناسی» خویش در ساحت این رقابت و پردازش راه کارهای موفقیت‌برمبنای ظرفیت‌های موجود در جامعه اسلامی نایل آید.

### پاسخ پرسه سوم:

#### مطلوبیت سیاسی، آگاهی سیاسی

در پاسخ پرسه‌ی سوم براساس مهندسی پرسش انجام یافته در «پیش‌پرسه» جستار حاضر، برآنیم تا به دو پرسش انضمامی فرعی پاسخ‌گوییم:

۱- مطلوب در ساختار شکل‌گیری پرسش اصلی از چه هویت ذهنی و عینی‌ای

برخوردار است؟

۲- مطلوبیت در فضای ارتباطی میان آگاهی سیاسی تعریف شده‌ی پرسه‌ی حاضر

در ساحت ارائه‌ی الگوی مناسب از چه مدلی تبعیت می‌کند؟

سیاست چه به عنوان علم قدرت یا شیوه اداره امور دولت و جامعه، به قول دی. ا. استریکلند و آر. جانسون «علم مطالعه انسانها و رابطه‌ی آنها با اقتدار است»؛<sup>۳۴</sup> به بیان دیگر قبل از هر چیز یک معرفت است که در پی شناخت زوایای مبهم و تاریک ذهن، روان، رفتار و نیات انسان در تعامل مستمر با جامعه و حکومت است. اینکه انسان در زندگی فردی و جمعی خود چگونه می‌اندیشد، تصمیم می‌گیرد، اطاعت می‌کند، به عصیان و خشونت کشیده می‌شود، دروغ می‌گوید، ظلم می‌کند، عشق می‌ورزد، کار خیر می‌کند، راستی و درستی پیش می‌گیرد و... همه از سلسله اموری است که مستلزم بررسی‌های روانشناختی، جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی، مردم‌شناختی، گفتمانی و مانند اینهاست به همین دلیل ادعا می‌شود که: «معرفت سیاسی، یک دانش میان رشته‌ای یا چند بعدی است».<sup>۳۵</sup>

سیاست به عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر زندگی بشر، همواره کوشیده است در قالب معرفت علمی مطرح شود. ارسطو آن را سرآمد علوم می‌دانست: "The Master Science"؛ و امروز سیاست برخلاف دیدگاهی که آن را دو چهره ژانوس می‌پنداشت، دارای ابعاد، زوایا و چهره‌های مختلف و متنوعی است.

سیاست در مفهوم کلیدی و بنیان اساسی «قدرت» مستقر است. به یک تعبیر: «قدرت



مهم‌ترین مفهوم سامان بخش سیاست و دانش سیاسی است. فرآیندها و اموری که در آن عنصری از قدرت و یا کوشش برای دستیابی بدان موجود نباشد، سیاسی به شمار نمی‌روند.<sup>۲۶</sup> سیاست به یک معنا «استراتژی قدرت» است؛ که در پی حصول به معرفت در ابعاد علمی، فنی و هنری آن جهت ساماندهی به حصول یا حفظ قدرت می‌باشد. با این پیش زمینه‌ی بسیار کوتاه باید بپذیریم که «مطلوب» در ساحت سیاست؛ متکی بر نقطه‌ی گردهای «قدرت» است. وقتی می‌گوئیم آگاهی سیاسی مطلوب؛ این آگاهی به فهم معادلات و مبادلات قدرت در عرصه‌ی سیاست و رفتار سیاسی معطوف به کسب قدرت در رقابت‌های سیاسی متوجه است.

اساساً زندگی بشر در حیات دنیوی وی به عرصه‌ی مسابقه و میدان داد و ستد توصیف شده است؛ و دو ویژگی «تسابق؛ سبقت جستن و تجارت» از ویژگی‌های زندگی اجتماعی بشر محسوب گشته است. اگر بر این معنا احتجاج نماییم، ساحت زندگی سیاسی بشر در عرصه‌ی حیات اجتماعی وی عرصه‌ی تسابق و تجارت قدرت است و آگاهی سیاسی فهم استراتژی قدرت در این ساحت و در عرصه‌ی حیات اجتماعی است. در جهان اسلام، نقطه عزیمت بیداری در دوران اخیر، در چارچوب «تطبیق و مقایسه جهان اسلام با جهان غرب» رقم خورد. شعبه‌ای از تفکرات اسلامی به رهبری سید جمال الدین اسد آبادی در تطبیق و مقایسه جهان اسلام با غرب، نظریه وحدت جهان اسلام را متکی بر سویه‌گیری سیاسی مبارزه با استثمار و استبداد و پذیرش دستاوردهای مشیت غرب متکی ساخت؛ مرحوم شیخ محمد عبده، و عبدالرحمان کواکبی از پیروان مکتب او بودند. شعبه‌ای دیگر به رد کامل غرب در همین چارچوب نایل آمد؛ ابوالحسن نروی و پیروانی چون سید قطب، ابوعلی مودودی و اصحاب اخوان المسلمین را باید در این گروه قرار داد. اما سویه‌گیری ناشی از تحریکات اخیر در جهان اسلام یا مرکزیت تفکر معمار انقلاب اسلامی حضرت امام خمینی «ره»؛ به دنبال تشکیل قدرت اسلامی در چارچوب حکومت اسلامی و وحدت دنیای اسلام در پیکر ساماندهی و سازماندهی قدرت برآمد و بیش از هر حرکت دیگری؛ جهان قدرت مدار را رودرروی خود در مبارزه مشاهده کرد.

بر این اساس، و بر مبنای آنچه در پاسخ پرسه‌های قبل آمد، هویت ذهنی دانش‌آزاده‌ای «مطلوب» در چنین ساختاری ناظر بر «آگاهی نقادانه» و هویت عینی آن متضمن «آگاهی



قدرت مدارانه» است. اگر آگاهی ذاتی یا «خودآگاهی» را مجموعه احوالی بدانیم که انسانها نسبت به آن ادراک پیدا می‌کنند، مراتبی طی می‌شود تا این آگاهی از سطح فردی به سطح «وحدت آگاهی» در جمع برسد:

آگاهی ذاتی «خودآگاهی» → آگاهی خود به خودی «آگاهی اولیه»  
وحدت آگاهی → آگاهی گروهی → آگاهی تأملی →

و در ساحت سیاست گام‌های زیر قابل حصول است:

خودآگاهی سیاسی «هویت‌شناسی سیاسی» → آگاهی اجتماعی - سیاسی

→ خویش‌نمایی سیاسی «موقعیت‌شناسی سیاسی» →

خویش‌پردازی سیاسی «ظرفیت‌شناسی سیاسی»

اگر سقراط را - به درستی - کاشف واقعی ذهن یا نفس بدانیم، شاه بیت حرکت او را در تغییر شعار معروف سوفسطائیان باید بدانیم که می‌گفتند: «از خود دفاع کن»؛ و اهمیت کار و زندگی سقراط در این کوتاه گفته‌ی اوست که: «خود را بشناس». به عقیده او احترام به خود، دانش از خود و مهار خود؛ بزرگترین آئین است. او گفت: «احترام به خود، خودشناسی، کف نفس» فقط این سه انسانها را به قدرت حاکم رهبری می‌کند.

اریک برن معتقد است در هر انسانی سه شخصیت موجود است:

شخصیت والدینی. شخصیت کودکی. شخصیت بالغی

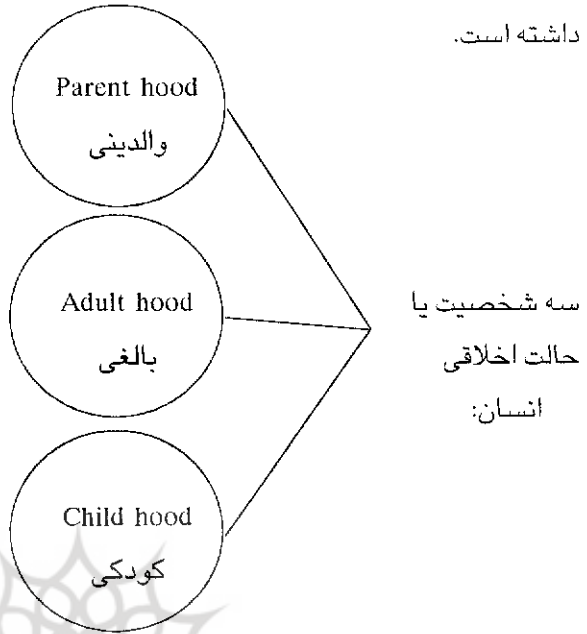
الگوهای فردی شخصیت در دستگاه فکری اریک برن، قابل گسترش در سطح جمعی است؛ شخصیت والدینی، حالتی است که وقتی بر انسان مستولی می‌شود، شخص احساس می‌کند که از همه بالاتر، قوی‌تر و عاقل‌تر است. می‌خواهد تحکم کند، همانطور که به طور معمول پدر و مادرها خود را محق می‌دانند که نسبت به بچه‌هایشان تحکم نمایند.

شخصیت بالغی حالتی است که صاحبش را اهل منطق و استدلال می‌نماید. هر فکری و هر حرفی را با دلیل و برهان می‌پذیرد و یا دلیل و برهان ارائه می‌کند. برای دیگران همان ارزش و اعتباری را قائل است که برای خود قائل می‌باشد، نه خود را بالاتر از دیگران و نه پایین‌تر می‌بیند.

شخصیت کودکی حالتی است که انسان را اسیر احساسات خود می‌نماید. خودش را



کوچک و زبون احساس می‌کند. یعنی همان حالتی که در دوران خردسالی و کودکی داشته است.



توضیح کامل آراء اریک برن فرصت زیادی طلب می‌کند.<sup>۲۷</sup> اما پرسش اینجاست که آگاهی مطلوب در سطح فردی و جمعی آن؛ چه شخصیتی از این چهره‌های سه گانه را نگاره‌پردازی می‌کند. بی‌تردید، پاسخ به این پرسش در برگزیده‌ی سامان‌دهی شخصیت فردی براساس «شخصیت بالغی» است؛ شواهد دینی نیز در ساحت سیاست بر این معنا تکیه دارد؛ همین آیه قرآنی - براساس محور فرماندهی و فرمانبری در شخصیت‌های سه گانه والدینی، بالغی و کودکی - مکفی به نظر می‌رسد که: «نه ظلم کنید نه ظلم بپذیرید». به بیان دیگر با قبول استدلال و منطق و به تبع آن احترام متقابل عمل می‌کند. شخصیت بالغی نه مانند شخصیت والدینی، اسیر عشق به تحکم و دستورات آمرانه و تفوق است؛ و نه مانند شخصیت کودکی، گرفتار هیجان احساسات یا ترس و زبونی و متکی بودن به دیگران. مسئولیت را برای فرد قبول دارد. از حقایق هر قدر تلخ باشد روگردان نیست. برده‌داری، ظلم، تجاوز به حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی را تقبیح می‌کند. با استدلال و منطق، برای اعمال و فعالیت‌هایش توضیح می‌دهد؛ که اگر در برابر ظالم ولو اینکه مستقیماً ظلمش متوجه تو نیست آرام بنشین و بی‌خیال باشی، دیر یا زود اسیر دست ظالم می‌شوی. تو انسانی و انسانی مسئول، تو انسانی و



خواهناخواه سرنوشتت با دیگرانی که در محیط تو هستند، همبستگی و پیوستگی دارد. شخصیت بالغی این‌ها را با کمک استدلال و منطق درک کرده است.

بنابراین می‌توانیم این نکته را کامل کنیم که «مطلوبیت» در ساختار شکل‌گیری ذهنی پرسش اصلی در پر مهری حاضر از هویت ذهنی آگاهی نقادانه معطوف به شالوده شکنی گفتمان‌های متعدد و هویت عینی آگاهی قدرت‌مدارانه معطوف به بازسازی و شالوده‌سازی بالغانه و مسئولانه است.

در اینجا مطلوبیت در فضای «جوامع اسلامی» از الگوی «نهضت و جنبش» فراگیری - باید - تبعیت کند که در آن حرکتی فرهنگی به صورت جمعی و به تقریب سازمان یافته با هدف حصول و رشد «بلوغ سیاسی» با تکیه بر «خویش سیاسی» تک تک اعضا از نقطه «آگاهی ذاتی» به «وحدت آگاهی» حاصل آید. در این صورت، جامعه اسلامی با حصول معرفتی متکی بر تحلیل گفتمان منبعث از «هویت دینی» و متأثر از ارتباط مفاهیم «آگاهی، دانایی و قدرت» با اتخاذ استراتژی «پرسمان» گفتمان‌های موجود در حوزه‌ی سیاست و ساحت تجارت و تسابق قدرت را شالوده‌شکنی deconstruction و با نقد منصفانه و دفاع معقولانه در تعاملی سازنده و متأثر از «شخصیت بالغ» خویش با آنها به هدف بازسازی و شالوده‌افکنی reconstruction آنها در ساختی همگرا، شاهد حاکمیت گفتمان آزادی محور و عدالت مدار در مقاطع گوناگون تاریخ باشد.

محیط فعالیت فوق در بسترهای پنج گانه‌ی: ۱- فروملی ۲- میان فروملی ۳- ملی ۴- میان فراملی و ۵- فراملی صورت می‌پذیرد.

و در این فضاها ی پنج گانه است که هر فرد مسلمان بر اساس «شخصیت بالغ» مبتنی بر «آگاهی، دانایی و قدرت» منبعث از خود آگاهی و خودباوری، خویشتن‌یابی و خویش‌سازی، در بستر «عقلانیت انتقادی - تفاهمی»، از تمام امکانات و ابزار جهت فهم و ادراک گفتمان‌های متعدد ناشی از نخبگان Elite و روشنفکران Intellectuel برمی‌آید؛ تا با ادراک گفتمان‌های متعدد در هر سطح، رفتارهای بالغانه مبتنی بر دانایی از خود بروز داده و با موضع‌گیری‌های متعقلانه متکی بر نقد منصفانه؛ قدرت خود را مدیریت نماید؛ و «خویش سیاسی» خود را در محیط‌های مختلف گسترش و تعمیق بخشد؛ او در تمامی این محیط‌های سرآمد broad Minded خواهد بود.

بدین گونه؛ به نظر می‌آید که پاسخ پرسش دوم از «پاسخ پرسه‌ی» حاضر نیز فراهم

آمده است؛ در تمامی این محیطها «مسلمان آگاه» تلاش خواهد داشت که از یک سو با «فرهنگ‌سازی» در سطح عامه‌ی مردم (پائین) و با پرسشگری از سطوح عالی‌ه جامعه درد و حوزه‌ی «نخبگان حاکم» و «روشنفکران ناقد»، به رسالت خود عمل نماید و فرمول «فرهنگ‌سازی از پائین و پرسمان از بالا» را تعمیق بخشد.

ترسیم الگوی پیوست در این فضا می‌تواند یاری‌رسان فهم بهتر و مطلوب‌تر موضوع باشد - در صفحه بعد ملاحظه فرمائید. در چنین فرآیندی تمامی دستاوردهای حوزه‌ی «عینی فرهنگ» و محصولات جنبه ذهنی آن در ساحت‌های مختلف در خدمت «فرهنگ آگاهی سیاسی» - یعنی بخش انسان ساخته و ساماندهی شده‌ی دریافت‌های ادراکی بشر برای تغییر گفتمان‌های صحیح از ناصحیح، دارای میزان غلیظ حقیقت از گفتمان‌های آلوده به فریب و تحریف - قرار می‌گیرد.

مدل الگویی فرمول: «فرهنگ سازی» از پائین، پرسمان از بالا در حوزه‌های پنجگانه‌ی فروملی، میان فروملی، ملی، میان فراملی، فراملی یا محوریت «عقلانیت انتقادی و تفاهمی» توسط سرآمدان یا «آگاهان سیاسی».

### پاسخ پرسه چهارم:

#### آگاهی سیاسی و جوامع اسلامی

با پاسخ‌گویی به پرسش‌های انضمامی اصلی، پرسش‌های فرعی؛ و پرسش‌های انضمامی فرعی، اکنون زمان آن رسیده است که با توجه به آنچه بیان شده است، به پرسش اصلی پرسه‌ی حاضر بپردازیم:

- تحقق آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی از چه آموزه‌های علمی‌ی پیروی

می‌کند؟

با حصول آموزه‌های معرفتی فوق و تأکید بر واقعی بودن و استقلال فرد و جامعه و کناکنش متقابل و متقارن آنها و تصریح بر گسترش و تعمیق «خویش سیاسی» اکنون زمان آن است که به تحقق «آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی» در سطح خرد اشاره شود.

هربرت مید «Mead» یکی از کارشناسان برجسته مسائل اجتماعی در یکی از آثار خود «شخصیت اجتماعی» را تحلیل کرده و خصوصیات برای آن قائل شده است.<sup>۲۸</sup>

وی معتقد است هر فردی دارای یک شخصیت اجتماعی است. به پیروی از او می‌توان گفت که هر فرد نیز دارای یک «شخصیت سیاسی» است. یک شخصیت یا خویش سیاسی مجموعه‌ای از تمام گرایش‌های پیچیده و درهم تنیده‌ای است که جهان سیاسی او را تشکیل می‌دهد و دیدگاه‌هایی را نیز که شخص درباره نقش خود در حوزه سیاست دارد، در برمی‌گیرد. از طریق این گونه برقراری روابط به هم پیوسته و درهم آمیخته اجتماعی است که خویش سیاسی شکل می‌گیرد و رشد می‌یابد. مید «خویش اجتماعی» را چنین تعریف کرده است:

«خویش» یا «خود» پدیده‌ای است که قابل رشد و تکامل است و چیزی نیست که از بدو تولد وجود داشته باشد. بلکه به تدریج و براساس فراگرد فعالیت‌های اجتماعی و تجربیاتی که از این بابت به دست می‌آید، شکل می‌پذیرد. به عبارت دیگر «خویش» حاصل روابط فرد با کلیه «فراگردها، اشخاص و چیزهایی» است که در طول زمان در مسیر جریان آن قرار می‌گیرد و رشد می‌کند.<sup>۳۹</sup>

با استفاده از عبارات فوق می‌توان گفت که حاصل فراگرد جامعه‌پذیری سیاسی نیز در عرصه حیات سیاسی به وجود آمدن یک «خویش سیاسی» است. محتوای خویش سیاسی را می‌توان شامل موارد زیر دانست:

«وفاداری به رُستنگاه و پرورشگاه مادی و معنوی خود و تعلق خاطر نسبت به آن، وابستگی‌های عاطفی و احساسی نسبت به یک گروه اجتماعی، سیاسی، دینی، قومی و یا نژادی، دیدگاه‌ها و ارزیابی‌های فرد درباره مسایل مختلف و شخصیت‌ها، آگاهی‌ها و دارا بودن دانش‌ها و اطلاعات درباره ساخت‌های سیاسی و مقررات آنها، آگاهی از حقوق و مسئولیت‌های خویشان در ارتباط با جامعه و نهادهای مختلف آن و خلاصه تصویری از موقعیت خویش در جهان سیاست.»

باید توجه داشت که نگرش‌ها، عقاید، نظریات و احساسات شهروندان درباره جهان سیاست متنوع است به نحوی که نمی‌توان خصوصیات و مشخصات سیاسی همه آنها در یک گروه واحد طبقه‌بندی کرد. مثلاً، ممکن است گرایش‌های سیاسی عده‌یی از مردم در جهان سیاست بر اطلاعات عمومی گسترده و جامع مبتنی باشد و به جزئیات وقایع آگاهی داشته باشند. شخصیت‌ها و سیاست‌ها را بشناسند و تحلیل عقلایی از همه چیز



به دست دهند؛ در حالی که امکان دارد بعضی از گرایشها فاقد اطلاعات باشند، از طرف دیگر ممکن است برخی از مردم نسبت به بعضی از مسایل گرایشها و دیدگاههای مثبت داشته باشند، در حالی که ممکن است گرایشها و دیدگاههای برخی دیگر منفی و یا خنثی باشد.

علاوه بر آن ممکن است بعضی از مردم نسبت به مشارکت سیاسی گرایش شدیدی از خود بروز دهند و نسبت به بعضی از نمادهای سیاسی، احساس عاطفی قوی داشته باشند، در حالی که امکان دارد در گرایشهای عده‌ی دیگر نسبت به چنین مسایلی درست عکس مورد پیشین باشد. بالاخره این امکان هست که توقع و انتظار افراد از دولت در زمینه‌های خدمات، تأمین اجتماعی، باننشستگی، بهداشت، مسکن و بسیاری از مسایل دیگر در بعضی از موارد زیاد و در بعضی از موارد دیگر نزدیک به هیچ باشد. لذا، این تصور که همه‌ی مردم دارای گرایشهای سیاسی هستند درست نیست، وی همه‌ی مردم در شعاع تأثیرپذیری و تأثیرگذاری در حوزه‌ی سیاست هستند. به بیان دیگر اگرچه همگی حیات سیاسی دارند اما بعضیها اساساً فاقد خویش سیاسی هستند. یک کودک شیرخوار نمونه بارز این حقیقت است. هیچکس با آگاهی از دنیای سیاست متولد نمی‌شود و سالها بعد از تولد نیز چنین آگاهی‌یی را به دست نخواهد آورد. خویش سیاسی در بسیاری از بزرگسالان نیز که به علل مختلف اجتماعی، جغرافیایی، و یا روانی از جامعه منزوی می‌شوند، رشد نمی‌کند و پیشرفتی حاصل نمی‌شود. چنین افرادی ممکن است نمایی جزئی از عالم سیاست در ذهن داشته باشند ولی چنین تصویری نمی‌تواند درخور توجه باشد.

دارا بودن حداقل خویش سیاسی به معنای این است که تا زمانی که شخص از جهان سیاسی اطراف خود کمی آگاهی داشته باشد؛ یا اصولاً ممکن است تصویر او از جهان سیاست هیچگونه رابطه‌یی با واقعیت نداشته باشد.

در اینجا، مسأله کیفیت گرایشهای سیاسی فرد چندان مهم نیست، زیرا آنچه مهم است اینست که تا زمانی که شخص درباره محسوسات سیاسی از هر نوع و کیفیتی فاقد حداقل آگاهی باشد، نمی‌توان گفت که چنین شخصی دارای گرایشهای سیاسی یا «خویش سیاسی» است.

از این رو، «خویش سیاسی» چیزی است که ساخته می‌شود و چیزی نیست که





همزمان با تولد شخص در وجود او نهفته باشد. «بلوغ سیاسی» فراگردی است که از طریق آن شخصی که فاقد خویش سیاسی است به کسب گرایش‌های سیاسی می‌پردازد. این گرایش‌ها در جریان رشد پیچیده می‌شود و به تدریج و طی مراحل مختلف یادگیری‌ها و آموزش‌ها به پیچیدگی‌های آن افزوده می‌شود.

در واقع، این فراگرد بیان‌کننده و برگردانی از «جامعه‌پذیری سیاسی» است؛ که به روابط شهروند و جامعه سیاسی شکل می‌دهد. بخشی از این فراگرد تمایلات و گرایش‌های عمومی و غیرسیاسی کودک را در جهت عوامل سیاسی کانالیزه می‌کند. به عبارت دیگر، بسیاری از گرایش‌ها و تمایلات غیرسیاسی کودک بر دیدگاه‌های او نسبت به عوامل سیاسی اثر می‌گذارد.

بدین ترتیب، «آگاهی سیاسی» نقطه‌ی تشابه «هویت سیاسی» خویش سیاسی است؛ که در کالبد «فرهنگ سیاسی» «جامعه‌پذیری سیاسی» و «مشارکت سیاسی»، «خط تداوم» پیدا می‌کند. تحقق آگاهی سیاسی در گرو وقوع چنین فرایندی و «سلامت سیاسی» آن متأثر از سلامت و صحت طی این مسیر است.

فرهنگ سیاسی Political culture جدای از سطح دانش و ادراک طبقات گوناگون، اقشار اجتماعی و افراد از قدرت و سیاست است. به بیان دیگر، احساسات، تلقی‌ات، باورها، آرمان‌ها، هنجارها و ارزش‌های فرهنگی یک جامعه یا نظام سیاسی را فرهنگ سیاسی گویند. این در حالی است که «فراگرد جامعه‌پذیری سیاسی Political Socialization» یا آنچه فرهنگ‌پذیری اجتماعی می‌دانند به طور کلی عبارت از فراگردی است که شخص براساس آن از طریق مکانیسم‌های یادگیری، الگوهای رفتار اجتماعی و ارزش‌های فرهنگی جامعه‌ی خود را جذب می‌کند؛ و گرایش‌ها، نگرش‌ها، دانش‌ها و اطلاعات و خلاصه ارزش‌ها و معیارهای سیاسی خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند. حال، باید عنایت داشت که در جامعه اسلامی Islamic Community، جامعه‌یی که در آن ارزش‌ها و احکام و قوانین اسلام بر همه روابط اجتماعی حاکم باشد؛ این فرایند تحت تأثیر گرایش‌ها و نگرش‌های اسلامی قرار می‌گیرد.

در واقع جامعه‌پذیری سیاسی یکی از ابعاد فرعی فرهنگ Sub - Culture در سطح جامعه به شمار می‌آید و از آن جدا نیست ولی در عین حال با آن تفاوت دارد. همان طور که جامعه‌پذیری فرهنگی در جامعه به فراگردی گفته می‌شود که براساس آن فرد یا



ساخت‌های عقیدتی - نظری و الگوهای رفتاری فرهنگ در جامعه‌ی خود آشنا می‌شود و با آنها ارتباط برقرار می‌کند، جامعه‌پذیری سیاسی نیز که یکی از ابعاد فرعی فرهنگ کلی جامعه است، به معنی وسیع فراگردی است که یک جامعه از طریق آن فرهنگ سیاسی خود را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌سازد.

درواقع بدون وجود چنین فرایندی، هر نسلی ناچار است که فرهنگ سیاسی جدیدی را خلق کند و به طور کلی همه چیز را از نو آغاز نماید و خود را با آن تطبیق دهد؛ به عبارت دیگر، چنانچه انتقال فرهنگ سیاسی با کلیه محتوای عقیدتی - ارزشی آن از نسلی به نسل دیگر منتقل نمی‌شد، هیچ نظامی قادر به ادامه‌ی حیات خود نبود.

در فراگردهای جامعه‌پذیری سیاسی باید به نکاتی چند عنایت داشت: عامل سن و پیشرفت خویش سیاسی؛ یادگیری سیاسی در دوران‌های کودکی، نوجوانی و بزرگسالی. در این راستا، شیوه‌های یادگیری سیاسی از اهمیت برخوردار می‌شود و می‌توان آن را در دو بخش:

۱- اشکال غیرمستقیم جامعه‌پذیری سیاسی، و

۲- اشکال مستقیم یادگیری سیاسی.

تقسیم نمود. اشکال غیرمستقیم جامعه‌پذیری سیاسی عبارتند از شیوه‌هایی چون:

۱- انتقال از طریق روابط متقابل.

۲- شیوه شاگردی.

۳- شیوه تعمیم گرایش‌ها و تمایلات از یک حوزه اجتماعی به حوزه دیگر.

از اشکال مستقیم یادگیری می‌توان به:

۱- تقلید

۲- جامعه‌پذیری پیش‌بینی شده

۳- آموزش سیاسی

۴- تجربیات سیاسی

اشاره کرد.

در مسیر جامعه‌پذیری سیاسی، وقفه‌هایی نیز به وجود می‌آید. علل ایجاد این

وقفه‌ها را می‌توان در عواملی چون:

۱- پیچیدگی و ناهمگنی اجتماعی



۲- تعدد و انواع نهادهای جامعه‌پذیری

۳- تحرک اجتماعی و تحرک جغرافیایی و

۴- تحولات سیاسی

مورد بررسی قرار داد. در این میان بذل توجه به نهادهای جامعه‌پذیری سیاسی مانند:

۱- گروه‌های نخستین: خانواده و نقش آن در یادگیری و جامعه‌پذیری سیاسی.

۲- گروه‌های همسن: بررسی ریشه‌های اثرات گروه‌های همسن در یادگیری و جامعه‌پذیری سیاسی.

۳- مدرسه و نظام رسمی آموزش: نقش عوامل نرم‌افزاری و سخت‌افزاری در آموزش سیاسی.

۴- گروه‌های اجتماعی، گروه‌های دومین<sup>۴۰</sup>، تجربیات سیاسی و رسانه‌های همگانی. از اهمیتی ویژه برخوردار است. از این منظر عنایت ویژه جهان اسلام و جامعه اسلامی، با سویه‌گیری‌های بنیادینی که در حد فرصت پرسه‌ی حاضر فراهم آمد، به جهت‌گیری‌های مذکور از اهمیتی ویژه برخوردار است.

امید دارد در فرصتی دیگر ابعاد این سویه‌گیری‌های موجود در سطح تحلیل خرد؛ جهت ایجاد آگاهی سیاسی مطلوب در جوامع اسلامی فراهم آید.<sup>۴۱</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

**پی‌نوشت‌ها**

۱. صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دزه بیدی (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶)، ص ۳۵۵.

۲. تری یانندیس. هری، س، فرهنگ و رفتار اجتماعی، ترجمه نصرت فتی (تهران: نشر رسانش، ۱۳۷۸)، ص ۲۶.

۳. مطهرنیا، مهدی، فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی: آشوب در جهان، انقلاب اسلامی در ایران، (تهران: سال اول شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۱)، ص ۱۳.

۴. مک لین، ایان، فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، ترجمه دکتر حمید احمدی (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۱)، ص ۶۰۸.

۵. تاجیک، محمدرضا، گفتمان و تحلیل گفتمانی، (تهران: انتشارات فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۹)، ص ۳۰۲.

۶. مطهرنیا، مهدی، فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی: دیرینه‌شناسی و تبارشناسی گفتمان امنیت و ایران اسلامی، (تهران: سال دوم، شماره ششم، تابستان ۱۳۸۲)، ص ۹.

۷. برنز، اریک، میشل فوکو، ترجمه بابک احمدی، ص ۸.



۸. همان، ص ۶۳.
۹. گریز، جرمین، شکسپیر، ترجمه عبدالله کوثری (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱)، ص ۱۴۰.
۱۰. صلیبیا، همان، ص ۲۸۴.
۱۱. «و انقلنم یا موسیٰ لئن نؤمن لک حتی نری اللہ جَهْرَةً» [بقره / ۵۵] ای موسیٰ تا خدا را آشکار ببینیم به تو ایمان نمی‌آوریم.  
«و ظللنا علیکم الغمام و انزلنا علیکم المَنّ و السَّلْوٰی [بقره / ۵۷]... ابر بر شما سایه افکند. بر شما مَنّ و سلوی نازل کردیم.  
«فیدلّ الذّٰین ظلموا قولا...» [بقره / ۶۱] گفتید: ای موسیٰ! ما بر طعام واحد صبر نمی‌کنیم.  
«و اذّ اخذنا میثاقکم و رفعنا فوقکم الطور...» [بقره / ۶۳] از شما میثاق و پیمان گرفتیم و کوه طور را بالای سر شما بردیم.
۱۲. علامه طباطبایی، تفسیر المیزان، جلد ۱۲، ص ۴-۲.
۱۳. پیشین، ص ۲۰۵.
۱۴. نحل / ۶۱
۱۵. انعام / ۱۳۱
۱۶. اعراف / ۱۶۳
۱۷. اعراف / ۳۴
۱۸. بقره / ۱۴۱
۱۹. یونس / ۴۷
۲۰. غافر / ۵
۲۱. آیات اعراف / ۳۴، جاثیه / ۲۸، انعام / ۱۰۸، مائده / ۶۶، آل عمران / ۱۱۳، غافر / ۵، یونس / ۴۷.
۲۲. علامه طباطبایی، همان، جلد ۴، ص ۱۰۲.
۲۳. برای مطالعه بیشتر: نجفی علمی، محمد جعفر؛ جامعه و سنن اجتماعی در قرآن، (تهران: چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱) صص ۲۱-۲۸.
۲۴. علامه طباطبایی، همان، جلد چهارم، ص ۱۰۳.
۲۵. علامه طباطبایی، همان، جلد اول، ص ۴۴۲.
۲۶. علامه طباطبایی، همان، جلد پنجم، ص ۳۴۱.
۲۷. صلیبیا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ص ۴۱۲.
۲۸. برای مطالعه بیشتر: مک لین، ایان، همان، ص ۲۹۴.
۲۹. مک لین، ایان، همان، ص ۱۲۴.
۳۰. صلیبیا، همان، ص ۵۷۸.
۳۱. هیأت تحریریه بنیاد نهج البلاغه، مسایل جامعه‌شناسی (تهران: مدرسه مکتباتی نهج البلاغه، ۱۳۷۳).
۳۲. برای مطالعه بیشتر به آثار ایشان من جمله: جلد چهارم تفسیر المیزان، ص ۹۲، قرآن در اسلام صص ۷۸ و ۷۹ و کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم: جلد دوم ص ۱۹۳ مراجعه نمایید.
۳۳. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ (قم: انتشارات اسلامی قم) صص ۱۲، ۱۴، ۱۶.
۳۴. استریکلند، دی، ا. و دیگران. مقدمه‌ای بر تحلیل سیاسی، ترجمه دکتر علی معنوی (تهران: آگناه، ۱۳۸۰) ص ۱۰.
۳۵. برای بررسی بیشتر: کاظمی، علی اصغر، روش و بینش در سیاست (تهران: مؤسسه نشر و چاپ



وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴).

۳۶. بشیریه، حسین. آموزش دانش سیاسی. چاپ دوم (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰)، ص ۲۹.

۳۷. برای بررسی بیشتر: ایزدی، علی مصه، نجات. (تهران: انتشارات قلم، ۱۳۶۹)

38. MEAD, G.H. Mind, Self and Society (chicago: University of chicaco Press. 1934).

۳۹. پیشین، ص ۱۲۵.

۴۰. گروههای دومین، گروههایی هستند که غرض از تأسیس آنها اهداف سیاسی نیست ولی به طور

جنبی در مسائل سیاسی شرکت می‌جویند.

۴۱. برای مطالعه و بررسی بیشتر در ارتباط با جامعه‌پذیری سیاسی:

بشیریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶)

بشیریه، حسین، آموزش سیاسی، (تهران: مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، ۱۳۸۰)

مهرداد، هرمز، جامعه‌پذیری سیاسی، (تهران: شرکت انتشاراتی پاژنگ، ۱۳۷۶)

دوز، رابرت و لیبست، سیمور مارتین، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه محمد حسین

فرجاد (تهران: توس، ۱۳۷۳).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی