

کارآمدی و منزلت نخبگان: بررسی منزلت روحانیت در بین جوانان

کیومرث اشتریان*

استادیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱/۲۹ - تاریخ تصویب: ۱۳۸۷/۲/۲۰)

چکیده:

این مقاله به بررسی مقبولیت، مشروعیت و ارتباط آنها با کارآمدی روحانیت در ایران و منزلت آنان نزد جوانان می‌پردازد. چارچوب نظری این مطالعه مبتنی بر نظریه نخبه‌گرایی است و فرضیه این تحقیق بیان می‌دارد که کارآمدی و ناکارآمدی حکومت بر مقبولیت و آنگاه بر مشروعیت حکومت در نزد جوانان تاثیر گذار بوده و این امر از طریق مقولاتی چون عمل‌گرایی، پیشرفت، موفقیت عملی، منطق‌گرایی ناشی از ساختار اجتماعی محقق می‌گردد. برداشتی منقح‌نشده از یگانگی دین و سیاست سبب تسری هرچه بیشتر دیدگاه اداری-دولتی پدرسالار می‌شود که طی آن دولت حتی علی‌رغم خواست خود، مسئول همه چیز می‌شود و این در حالی است که دولت قادر به پاسخ‌گویی به تمامی چالش‌های پیش رو نیست. این عدم توانایی که به صورت ناکارآمدی متجلی می‌شود، بیش از هر چیز مقبولیت و مشروعیت روحانیت و منزلت آن را به چالش می‌کشد.

واژگان کلیدی:

مشروعیت- مقبولیت- روحانیت- ناکارآمدی- عمل‌گرایی- دولت پدرسالار- نخبگان

مقدمه

اینکه یک گروه چگونه مورد اقبال یا ادبار جامعه و بویژه جوانان قرار می‌گیرد، به عنوان گروه مرجع مورد اعتماد آنان قرار می‌گیرد و در نهایت مشروعیت تبعیت از قدرت آن گروه شکل می‌گیرد بسته به دلایل و عوامل گوناگون است. جامعه‌شناسی اقبال و ادبار به نخبگان این آموزه را دارد که عوامل متعدد در این امر دخیل اند هدف این مقاله متمرکز شدن بر تنها یکی از این عوامل است که آن عبارتست از کارآمدی یا ناکارآمدی نخبگان. از منظری کارکردگرایانه، نخبگان کار ویژه‌های خاص خود را دارند که با زوال آن کار ویژه‌ها و کارکردها بتدریج ستاره اقبال آنان به افول می‌گراید. سخن ما در این مقاله آن است که حضور روحانیت در صحنه‌های حکومتی و تمایل آنان به هدایت و مدیریت جامعه متضمن این نکته است که اقبال عمومی به روحانیت، به کار کرد آنها و در این منظر کارکرد اجرایی آنان و وابستگی‌شان گره می‌خورد. هنگامی که به هر دلیل کارکرد آنان با مشکل مواجه شود منزلت آنان نیز با تهدید مواجه می‌شود.

نخبگان، گروه‌های فرعی و مشروعیت

طبقات «بالای» جامعه از گروه‌های برخوردار از ثروت، منزلت یا قدرت تشکیل می‌شود که گاه شفاف و گاه غیر شفاف اند. بنظر پاره تو این گروه‌ها «هیچگاه چندان دقیق و مشخص نیستند» (تی. بی. باتامور، ۱۳۷۷، ص ۸). پاره تو نخبگان را گروه‌های اشراف سالار می‌داند که از آن جمله به اشراف سالاری‌ها و الیگارش‌های مذهبی اشاره می‌کند. در همین زمینه موسکا اشاره می‌کند که در دوران جدید، نخبگان صرفاً در صدر جامعه قرار ندارند بلکه از طریق یک گروه نخبه فرعی پیوندی نزدیک با جامعه برقرار می‌کنند. این گروه نخبه فرعی، گروه بسیار بزرگتری است که کاملاً و از همه جهات «طبقه متوسط جدید» متشکل از کارمندان دولت، مدیران و کارگزاران یقه سفید، دانشمندان و مهندسان، محققان و روشنفکران را در بر می‌گیرد این گروه صرفاً تأمین‌کننده اعضای جدید برای گروه نخبه حاکم نیست بلکه خود عنصری اساسی در حکومت جامعه است. موسکا تأکید می‌کند که ثبات هر سازمان سیاسی به سطوح معنویت، آگاهی و فعالیت همین قشر دوم بستگی دارد (همان، ص ۱۰). این نکته در این مقاله نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد بدین مفهوم که منزلت روحانیت به عملکرد گروه‌های نخبه فرعی که مشروعیت خود را از روحانیت اخذ می‌کنند و مسئول کارآمدی نظام هستند پیوند می‌خورند.

در بحث از فراز و فرود منزلت نخبگان باید به اموری همچون گروه های فرعی متصل به نخبگان، حجم نخبگان، ویژگی های آنان، بویژه مشخصه های تربیتی-آموزشی آنان، رابطه آنان با یکدیگر و با دیگر گروه های نخبه، چگونگی نگرش آنان به قدرت و سیاست، نظام عضو گیری و تحرک درونی و بیرونی آنان و... را در نظر گرفت و تأثیر هر یک از این موارد را در تأثیر گذاری بر اقبال و ادبار جوانان به نخبگان ارزیابی کرد.

پاره تو در باب ظهور و زوال نخبگان معتقد است که اینان هم، در درون خود توسط خانواده هایی که از طبقات پایین تر برمی خیزند، بازسازی می شوند. اما اگر گردش درونی نخبگان به کندی گراید بگونه ای قابل ملاحظه رشد عناصر فاسد در درون آن را در پی خواهد داشت. وی به این امر نیز اشاره می کند که نخبگان گاه نماینده منافع اجتماعی خاص هستند و فراز و فرود آنان را ناشی از افول منافع مستقر و ظهور منافع نو می داند. در همین رابطه کولایینسکا که یکی از شاگردان پاره تو است طبقات تجاری، صنعتی، وکلای دعاوی و متخصصان امور مالی را مصادیقی از گروه های نخبه جدید در انقلاب فرانسه می داند (همان ص ۵۷).

مشروعیت، کارآمدی و تفسیر یگانگی دین و سیاست

از دیدگاهی تاریخی، تفسیری موسع از یگانگی دین و سیاست، روحانیت را به دخالت در بسیاری از عرصه ها و زمینه ها وارد کرد که از آن جمله مدیریت امور عمومی جامعه است. این پدیده محبوبیت و منزلت روحانیت را به کارآمدی او در امور اجرایی (چه آن اموری که مستقیماً بدست داشت و چه آن اموری که به اذن روحانیت و با بهره گیری از مشروعیت حکومت وی توسط غیر روحانیون کسب شده بود) پیوند زد.

این بخش از مطالعه چنین استدلال می کند که نا کار آمدی اجرایی دستگاه های حکومتی و افزایش نارضایتی از این دستگاه ها، بویژه آن دسته از اموری که به جوانان مربوط می شود تأثیری مستقیم بر کاهش منزلت روحانیت دارد. مبانی نظری چنین استدلالی در علوم سیاسی و در مقوله مشروعیت رژیم های سیاسی و رابطه آن با کارآمدی فراهم آمده است.

تفسیری موسع از نظریه یگانگی دین و سیاست به دخالت مستقیم و غیر مستقیم روحانیت در امور میدان می دهد. روحانی نظریه پرداز و حافظ دین در گذر زمان و وقوع حوادث سال-های نخستین انقلاب و بی اعتمادی تاریخی نسبت به روشنفکران وابسته یا غیر وابسته (اما نا موفق) رفته رفته به روحانی مدیر و کارگزار تغییر کارکرد داد و ضرورت های ایدئولوژیک و عملگرایی مذهبی، روحانیت را بیش از پیش و اینبار به صورتی عرفی و دنیایی و عملی به میدان آورد.

تفکر یگانگی دین و سیاست از آن‌رو که دین را مدار امور فردی و زندگی اجتماعی انسان می‌داند و نیز از آن‌رو که سیاست را اصلاح امور خلق و اداره امور می‌داند راه حاکمیت دین شناسان را بر جامعه می‌گشاید؛ چرا که این دین شناسانند که می‌توانند امور عمومی را مطابق شریعت ساماندهی کرده و برای آن سیاستگذاری نمایند. دین شناس همان سیاست شناس است و حوزه عرفی و غیرمذهبی در دایره اداره امور طی تفسیری دینی به محدودیت می‌گراید. بدین‌سان روحانیت بگونه‌ای مستقیم (و یا به صورت غیرمستقیم، منتهی با تفسیری دین مدار و قائم به روحانیت) اداره امور را بدست می‌گیرند.

اداره امور توسط روحانیت هم با مبنایی نظری و تئوریک مشروعیت یافته و هم بر بستری از ضرورت تاریخی توجیه شده است. این ضرورت تاریخی از جمله ناشی از این باور تاریخی است که: «روشنفکران» و غیر روحانیون در حفظ استقلال سیاسی و جلوگیری از «استضعاف» ناکارآمد بوده‌اند که خود زمینه وقوع انقلاب اسلامی و به دست گیری قدرت سیاسی توسط روحانیون را فراهم کرد.

بدین سان روی کار آمدن روحانیت عملاً نه تنها با مطالبات دینی-سیاسی، بلکه با مطالبات اجتماعی و اقتصادی پیوند خورد هر چند که در ابتدای شروع نهضت و حتی در روزهای نخست پیروزی انقلاب اسلامی سهم این مطالبات برابر نبود و وزن مطالبات مذهبی نمود بیشتری یافت. اما به تدریج و پس از استقرار نظام، بیش از پیش مطالبات اجتماعی و اقتصادی زمینه بروز و ظهور بیشتر یافت و دولت دینی برای پاسخگویی به این مطالبات نیازمند راه نمایی و گره‌گشایی تئوریک روحانیان شد. روحانیت نه تنها مسئول گره‌گشایی نظری برای اداره امور و رسیدگی به مطالبات اقتصادی-اجتماعی تلقی شد بلکه عملاً نیز خود به آزمون اجرایی کشیده شد و این در همه حوزه‌های حکومتی اعم از قانونگزاری، قضائی و در مقیاس کوچک‌تر اجرایی و اداری جاری و ساری شد.

چهره دیگر این تعامل روحانیت با اداره امور در عرصه‌ی سیاسی بود که نمودی عینی در نظام‌گزینش کارگزاران، سیاست‌گذاران و تصمیم‌گیران یافت: حاکمیت نظام ارزشی قائم به روحانیت در انتصابها و انتخابها از پیامدهای ناگزیر حاکمیت دولت دینی روحانی تلقی شد. این امر نخست ریشه در اعتماد سنتی مردم به روحانیت داشت که مردم را به انتخاب افرادی رهنمون گشت که مورد اعتماد روحانیت بودند و در عین حال روحانیت را نیز واداشت تا کسانی را برای مصادر اجرایی انتخاب و انتصاب نمایند که در نظام ارزشی اش جای می‌گیرند اما این پدیده رفته رفته به سیاسی شدن انتصابها در مصادر اجرایی منتهی شد که وزنی بیش از مذهبی صرف بودن یا متخصص بودن ایفا کرد. هر چند سیاست ورزی که بر بستری از سنت‌های بومی، مرزبندی‌های قومی، پیوندهای خانوادگی و عشیره‌ای و منافع اقتصادی جریان

دارد رفته‌رفته نقش عوامل دینی، مذهبی و تخصصی را تضعیف کرد اما کماکان روحانیت سنت محوریت نظام اداری را حفظ کرد. دیوانسالاری عمومی در منظر مردم بازتابی از قدرت سیاسی روحانی بود و روح روحانیان در گستره‌ای از روابط اداری-اجتماعی-اقتصادی دمیده شد و منتسبین به روحانیان (اعم از منتسبین معنوی، جناحی، قومی یا خانوادگی) نفوذ و دسترسی آسانتری به دستگاه اجرایی نظام یافتند.

روحانیت شاید خرسند از این نفوذ مادی و معنوی بود و مطالبات تاریخی خود را تحقق یافته می‌دید و «مظلومیت» و «انزوای» تاریخی را بدینسان به فراموشی می‌سپرد. اما روی دیگر این اقبال عمومی، انتظار مردمی برای پاسخگویی به نیازها بود و اگر این انتظار بر آورده نمی‌شد ادبار عمومی را در پی می‌داشت و شاید این نکته‌ای بود که توجه کمتر بدان شده بود. گستردگی مفهومی و وسعت دامنه یگانگی دین و سیاست به هر اندازه که گسترش یابد از سویی می‌تواند دامنه دخالت و قدرت روحانیت و وابستگان فکری روحانیان و بویژه دولت دینی را گسترش دهد و از سوی دیگر می‌تواند انتظارات از روحانیت و دولت دینی را به پدرسالارانه‌ترین شکل و افراطی‌ترین حد دولت رفاهی افزایش دهد و بدینسان روحانیت و دولت وابسته به او را مسئول همه نیکی‌ها و بدی‌ها بداند؛ که البته همواره وزن بدی‌ها با توجه به نابسامانی‌های موجود اجتماعی و مشکلات ساختاری اقتصادی-اجتماعی (چه در عرصه جهانی و چه در عرصه ملی) بیش از تاب و توان دولت‌ها و اعمال مثبت آنهاست.

تفکر یگانگی دین و سیاست البته به لحاظ باورهای مذهبی و آموزه‌های دینی از استحکام لازم برخوردار بوده و از استدلال‌های عقلی نیز بهره لازم برده است. اما تفسیری موسع از آن می‌تواند در سیاستگذاری عمومی و نظریه دولت زمینه یک دولت پدر سالار، مداخله‌گر و مسئولیت پذیر را فراهم آورد. از منظر سیاستگذاری و برنامه‌ریزی دولتی نظریه یگانگی دین و سیاست این پتانسیل را دارد که به قرائتی میدان دهد که به برنامه‌ریزی دولتی در همه حوزه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و نظامی منجر شود و دست بخش خصوصی را در حوزه‌های عرفی را ببندد. چیزی که بازتاب آن در فرهنگ عمومی به اتکای بیش از حد مردم به دولت برای رفع احتیاجات آنان و حل مشکلات زندگی اقتصادی ولو خارج از توان و حد دولت منتهی می‌شود و این در حالیکه بسیاری از این امور بدست خود مردم و بخش خصوصی قابل رفع و رجوع است و بلکه اساساً مردم خود مسئول آن هستند و نه ضرورتاً دولت! پیچیدگی نیازهای جوامع مدرن و تکثر متغیرهای تأثیرگذار بر زندگی فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی اساساً زمینه‌ای برای این باور که دولت می‌تواند در همه چیز دخالت نموده و مسئول همه چیز باشد، باقی نگذاشته است.

تصور دولت پدر سالار و مسئولیت‌پذیر دامنه انتظارات کار آمدی آن را افزایش می‌دهد. در چنین فرهنگی، دولت کار آمد، دولت مشروع است چرا که یکی از پایه‌های اساسی تشکیل جامعه سیاسی و دولت همین بوده است. به هر میزان که دامنه انتظار کار آمدی آن افزایش یابد اتفاقاً از جنبه‌های ایدئولوژیک مشروعیت کاسته می‌شود و این همان پارادوکسی است که در بطن تفسیر موسع از تفکر یگانگی دین و سیاست نهفته است. یعنی به همان میزان که وزن «سیاست محض» و مولفه‌های اقتصادی، اداری و عرفی آن افزایش می‌یابد مولفه‌های ماوراءالطبیعی و ایدئولوژیک آن کاهش می‌یابد.

به بیان دیگر وقتی می‌گوییم دین و سیاست یگانه هستند اگر تلقی ما آن باشد که اولاً دین باید در همه جا دخالت کند و ثانیاً دولت مسئول همه حوزه‌های عرفی، اقتصادی و اداری و... هم هست، بنابراین مشروعیت دولت به این حوزه‌های عرفی هم کشیده می‌شود و دولت دینی‌یی مشروع است که بتواند این حوزه‌ها را هم پوشش دهد یعنی صرفاً دولتی که منشأ دینی داشته باشد کفایت از مشروعیت نمی‌کند پس باید حتماً کار آمد هم باشد چرا که از همان ابتدا بطور ضمنی این تصور وجود داشته است. به علاوه دامنه این حوزه‌های «عرفی» معمولاً روی به گسترش دارد و راه به آنجا می‌برد که جنبه‌های ایدئولوژیک را به انزوا بکشاند چرا که در مقایسه با جنبه‌های ماوراءالطبیعی زندگی روزمره مردم و مشکلات اقتصادی، سیاسی، اداری که مستقیماً در معرض و در حوزه دینی قرار ندارند بسیار گسترده ترند و همین نکته است که از منظر سیاستگذاری عمومی کارآمدی دولت را با مشروعیت آن پیوند می‌زند و تا آن حد پیش می‌رود که مشروعیت دولت دینی را از آسمان الهیات به زمین اجزایات آورد. مقبولیت و مشروعیت دولت پیوندی ناگسستنی دارند. حتی اگر بتوان به تسامح این دو مفهوم را از هم جدا کرد، مقبولیت یک رژیم سیاسی معمولاً از منظر عامه شهروندان مرز روشنی با مشروعیت آن ندارد.

ضعف دولت در انجام وظایف کارکردی به کاستی گرفتن مشروعیت خواهد انجامید. منطقی که قابل تسری به هر دولتی و هر بخش از وظایف دولت می‌باشد. به عنوان مثال در همین راستا، هابرماس بر انتقال بحران از نظام اقتصادی به نظام اداری تاکید می‌ورزد. در بخش فرهنگ، برای مثال، سنت‌های فرهنگی باید پیوندی تنگاتنگ با نظام‌های تفسیری داشته باشند تا ضامن تداوم و هویت بخشی آنها باشند. در غیر این صورت نمی‌توانند نیروی مشروعیت بخشی خود را حفظ و اعمال کنند. نظام‌های تفسیری توان توجیه جهان، بسامانی‌ها و نابسامانی‌های فرهنگی، اداری، اقتصادی و... را دارند. اداره امور، دخالت در تصدی‌گری زندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مردم معمولاً نتایج ناخواسته و گاه نامطلوبی دارد که

توان توجیه‌گری نظام‌های تفسیری و مآلاً سنت و مشروعیت و مقبولیت سنتی را تضعیف می‌کنند.

«این امور فرهنگی که اکنون متزلزل گردیده‌اند، زمانی مسلم فرض شده‌اند. این امر موجب می‌شود آن عرصه‌های زندگی اینک جنبه سیاسی تری پیدا کنند که پیش از این جزء عرصه خصوصی محسوب می‌شدند. از آنجا که برنامه ریزی اداری به طور فزاینده‌ای بر نظام فرهنگی یعنی نمایشگریهای عمیقاً ریشه‌دوانده و جایگیر شده هنجارها و ارزش‌های افراد تأثیر می‌گذارد و طرز تلقی‌های سنتی را از شکل یقینی خارج می‌کند و آنها را به صورت امور غیریقینی در می‌آورد لذا حدود آستانه «مقبولیت» تغییر پیدا می‌کند» (هابرماس، مشروعیت، ص ۱۶۵).

مشروعیت و مقبولیت

مشروعیت، موضوع تبعیت و چگونگی توجیه تبعیت از سوی شهروندان را در بطن خود دارد و توجیه تبعیت، خود ارتباطی وثیق با مقبولیت دارد. واژه‌های مقبولیت و مشروعیت گاه در عرض هم و گاه مترادف یکدیگر به کار رفته‌اند. تفاوت ظاهری این دو واژه در زبان فارسی نباید این نکته را به ذهن متبادر سازد که این دو در زبان انگلیسی به یک معنا به کار برده نمی‌شوند. اما از سوی دیگر با تأکید بر تفاوت این دو در دیدگاه اندیشه‌ای سیاسی اسلامی می‌توان مشاهده کرد که بسیاری از مباحث مشروعیت توجیهی خاص به مقبولیت مبدول داشته‌اند (علی‌رضا شجاعی زند، مشروعیت دینی). در هر صورت بخشی مهم از منزلت بستگی به مقبولیت، و این خود نیز همبستگی غیرقابل انکاری با مشروعیت دارد. مقبولیت می‌تواند با توجه به مبانی ارزشی، کارآمدی و... افزایش یا کاهش یابد و فراز و فرود منزلت نخبگان حاکم را در پی داشته باشد.

در این بخش بر آنیم که مبانی مشروعیت از دیدگاه ویر را بررسی کرده و استفاده‌هایی که از این چارچوب نظری برای ایران پس از انقلاب شده است را نقد و ارزیابی کنیم و سپس آن را با تغییراتی درباره روحانیت و جوانان بکار بندیم. در این باره ضروری است متذکر شویم که مباحث نظری مشروعیت رژیم‌های سیاسی را با مباحث مربوط به نخبگان و در جهت تحلیل منزلت روحانیت به کار برده ایم. در عین حال از شهروندان تنها جوانان را برگزیده ایم که این مستلزم اصلاحات و دخل و تصرفاتی در حیطه نظری است.

نظریه مشهور وبر مشروعیت را بر سه نوع می‌داند: مشروعیت کارزمایی، مشروعیت سنتی و مشروعیت قانونی. مشروعیت کارزمایی، مقبولیتی خارق‌العاده، شخصی و مبتنی بر ارادت و اعتماد شخصی و فرهمند را در پی دارد. وجه شخصی، الهامی، اشراقی، معنوی و ملکوتی

مشروعیت (و مقبولیت) کاریزمایی بر دیگر وجوه آن غلبه دارد. مشروعیت سنتی به تعبیر وبر ابدی، رسومی و مبتنی بر سنت های دیرین است (حسین بشریه، "منابع مشروعیت سیاسی"، در: عباس عبدی، معمای حاکمیت قانون در ایران) مقبولیت سنتی اساساً مبتنی بر تاریخ و هنجارهاست و ذهنیت تاریخی و هنجارها نقشی اساسی در مقبولیت ایفا می نمایند. مشروعیت و مقبولیت سنتی منجر به مقبولیت گروه نخبگانی که حامل سنت ها و عامل به آن هستند می شود و زمینه‌ی به دست-گیری قدرت سیاسی و تداوم آن را توسط گروه نخبگان فراهم می نماید. وجه سنتی، گروهی و هنجاری از مشخصه های مشروعیت و مقبولیت سنتی است.

سومین نوع مشروعیت از نظر وبر مشروعیت قانونی است که مستظهر به اعتبار قوانین و مبتنی بر صلاحیت کارکردی است. اقتدار قانونی بیش از هر چیز کنش های عقلانی، اهداف عاری از اقتدارات کاریزماتیک یا سنتی و کارکردها و کارآمدی ها را مد نظر قرار می دهد. مقبولیت در چنین دستگاہی در چارچوب عمل گرای، کارکردگرایی و واقع گرایی معنا می یابد و بدینسان غیر شخصی، غیر گروهی، قانون گرا، غیر تاریخی و غیر هنجاری است. اتفاقاً همین جنبه غیر تاریخی و غیر هنجاری است که در نزد جوانان معنا می یابد و زمینه تاریخی و ذهنی را از عرصه مقبولیت کنار می گذارد و به جای آن، حال، عینیات، کارویژه های عملی و واقعی را بر کرسی قضاوت مقبولیت می نشاند.

در عین حال این تقسیم بندی کار ویژه ای سنخ شناسانه، «مدل گونه» و آرمانی دارد همانگونه که دکتر بشیریه اشاره می کند در عالم واقع معمولاً ترکیبی از آنها یافت می شود. به نظر می آید که در نزد شماری از شهروندان در صورت تشدید ناکارآمدی یک حکومت متکی به مشروعیت دینی در حجیت آن بتدریج تشکیک شده و اعتبار دینی آن زیر سوال می رود.

آنچه که می توان بر آن تاکید کرد این مطلب است که در هر جامعه ای یکی از انواع فوق الذکر بر دیگر انواع غلبه دارد. و این غلبه گفتمانی نزد گرایش ها و برای بخش های مختلف جامعه متفاوت است. نکته اساسی سخن ما در این مطلب خلاصه می شود که نخبگان و بویژه روحانیت نمی تواند صرفاً بر یک بعد از ابعاد سه گانه فوق تکیه نماید بدیهی است که جوانان از گرایشها و طیف های متنوعی تشکیل می شوند و سلاقی، منشها، تفکرات و اعتقادات متفاوتی دارند. چنین طیف گسترده ای طبعاً نمی تواند از یک منبع مقبولیت تغذیه شود و مثلاً مقبولیت کاریزمایی یا سنتی (که معمولاً و عموماً توسط روحانیت دنبال شده و بگونه مستقیم و غیرمستقیم تبلیغ می شود) نمی تواند همه جوانان را پوشش دهد. البته بخش هایی از جوانان در مقاطعی خاص در چارچوب مقبولیت کاریز مایی اقبال و ادبار خود به نخبگان را بروز می دهند اما معمولاً چنین اقبالی پایدار نیست.

پیوند روحانیت با قدرت این گرایش را پدید آورده که نوعی مشروعیت کاریزمایی و سنتی را وجهه همت خود قرار دهد و این پدیده ای است که روحانیت به لحاظ تاریخی، سنتی و اعتقادی (امامت-ولایت و...) بیشتر با آن خو کرده و آن را می فهمد.

در هر شرایطی در بین جوانان از هر سه گروه می تواند وجود داشته باشد: یعنی آنان که مبنای مشروعیت و مقبولیت خود را کاریزما، سنت یا عقلانیت قرار می دهند. بهره برداری همزمان از خاستگاههای سه گانه فوق با توجه به وجود لایه ها و طبقات و گرایشات گوناگون در صنف روحانیت امکان پذیر است. اما نکته اساسی در غلبه این وجوه در شرایط متفاوت است. بی تردید مشروعیت و مقبولیت روحانیت در دهه اول انقلاب ناشی از نفوذ شخصیت امام خمینی (ره) بوده است که از آن به تسامحی مناقشه آمیز به کاریزما تعبیر شده است.

روحانیت و اقشار گسترده ای از جامعه مؤمنان با شبیه سازی تاریخی با صدر اسلام چنین مشروعیتی را به گونه ای طبیعی فهم می نمودند و انتظار آن داشتند که پس از حضرت امام (ره) نیز چنین وضعیتی ادامه یابد اما بتدریج چنین زبانی و چنان ادبیاتی برای جوانان فاقد تجربه سیاسی و ذهنیت تاریخی و گرایشات ایمانی، ناملموس و ناآشنا آمد. پس از امام (ره) به گونه ای همزمان از " کاریزمای " ایشان و سنت تاریخی روحانیت شیعی برای تداوم مشروعیت روحانیت خرج شد. اما این بیان برای بخش هایی از جوانان که اعتقادات مذهبی مستحکم نداشتند ناکارآمد بود و اساساً آن را فهم و درک نمی نمودند.

بدینسان بیش از پیش معیارهای مشروعیت از آسمان الهیات و سنت، به زمین واقعیات اجتماعی آمد. از قضای روزگار افزایش ارتباطات، فساد در لایه هایی از طبقه حکومتی و ناکارآمدی های دولت، شمار بخش هایی از جوانان را که کرسی قضاوت مقبولیت را به زمین آورده بودند افزایش می داد. که این خود در راستای بحث تفسیر موسع یگانگی دین و سیاست و تسری مشروعیت به کارآمدی است که در بخش قبلی به آن پرداختیم.

بدنه روحانیت، اما، همچنان خو کرده و محدود به منابع مشروعیت پیشین بود. چنین رفتاری، البته در قانون اساسی نیز تجلی یافته است و مشروعیت الهی-کاریزمایی امام خمینی (ره) در قالب ولایت فقیه و اقتدار سنتی روحانیت به ویژه در قالب مجلس خبرگان رهبری، شورای نگهبان و قوه قضائیه نهادینه شده است. این پدیده درست مقارن زمانی است که بدلیل پیوستگی روحانیت با سیاست و حکومت و تصدی دولت دینی (که اصلی ترین نماد شخصیتی آن روحانیت بود) مقبولیت روحانیت بیش از پیش با مشکل گشایی و کارآمدی در اداره امور پیوند می خورد. این کارآمدی از گره گشایی های نظری در باب حکومت شیعی و راهگشایی های فقهی تا مدیریت های خرد و کلان اجرایی، قضایی، سیاسی و فرهنگی را در بر می گرفت. انبوهی از مسایل در برابر حکومت منتسب به روحانیت است که همگی پیوندی

وثیق با مقبولیت او دارند و این در حالیکه مشروعیت کاریزماتیک و سنتی اساساً با اقتصاد و گرایش‌های اداری بیگانه است (برتران بدیع: جامعه‌شناسی دولت) و مشروعیت دینی به حق پیشینی برای اعمال قدرت معطوف است و نه به کارآمدی پسینی در مسایلی چون بیکاری، فقر، بحران جنسی، فساد اداری، آلودگی محیط زیست و مطالباتی چون آزادی‌های اجتماعی، آزادی سیاسی، آزادی بیان و... که همگی پیوندی وثیق با مقبولیت روحانیت می‌یابند و آوار ناکارآمدی در این زمینه‌ها بر سر نظریه حکومت دینی (که به دست‌گیری حکومت توسط ولایت فقیه و دخالت روحانیت در ارکانی چون مجلس خبرگان و شورای نگهبان جزء لاینفک آن است) خراب می‌شود.

اساساً مشروعیت سیاسی (که در اینجا پیوندی وثیق با مقبولیت اجتماعی دارد) راهی است که شهروندان ادعای نخبگان فرمانروا برای کاربرد اقتدار را تصدیق می‌کنند. بدینسان کارآمدی نظام حکومتی برای جوانان تأثیری مستقیم بر بنیان فلسفی مشروعیت روحانیت و اعتبار آن می‌گذارد. این مهم به گونه‌ای دیگر در نزد برخی فلاسفه سیاسی مطرح است آنجا که عدالت را (با تفاسیر و تعبیری مختلف که از آن می‌شده) یکی از مهم‌ترین معیارهای مشروعیت حکومت‌ها می‌دانند.

ارزیابی انتقادی نظریه وبر

دکتر بشیریه در مقاله «منابع مشروعیت سیاسی» بیان می‌دارد که نظام‌های سیاسی دارای سه پایه یا سه چهره هستند. چهره اجبار آمیز، چهره ایدئولوژیک (مشروعیت بخش) و چهره کارکردی که طی آن حکومت خدمات یا کار ویژه‌هایی برای جامعه دارد. طبقه بندی رژیم‌های سیاسی بر اساس غلبه یکی از چهره‌های فوق‌الذکر صورت می‌گیرد: رژیم‌های اقتدار طلب، رژیم‌های ایدئولوژیک و رژیم‌های رفاهی. وی تأکید می‌کند که جمهوری اسلامی ایران در بیست سال گذشته نظامی ایدئولوژیک بوده و عمر آن را می‌توان با توجه به تحول در چهره‌های دولت و غلبه یکی از انواع مشروعیت تفسیر کرد. نقصان مشروعیت از یک حیث به تقویت جنبه دیگر می‌انجامد، مثلاً کسری مشروعیت از حیث ایدئولوژیک به اتخاذ سیاست‌های رفاهی برای افزایش مشروعیت کارآمدی می‌انجامد. با اتخاذ چنین چارچوبی ایشان معتقدند که نظام جمهوری اسلامی ایران در بیست سال گذشته دارای سه مرحله بوده است:

- ۱- سیاست و اقتدار کاریزمایی از ۱۳۷۵ تا ۱۳۶۰
- ۲- سیاست و اقتدار سنتی از ۱۳۶۸ تا ۱۳۷۶
- ۳- گرایش به سیاست و اقتدار قانونی از ۱۳۷۶ به بعد

در این خصوص می توان گفت که اولاً، به نظر می آید که در اطلاق مشروعیت کارزمایی بر دوران اولیه باید تردید رواداشت چرا که شواهد عینی جدی در مقابل این اطلاق وجود دارد بویژه از حیث تأکیدهایی که امام خمینی بر رعایت چارچوب های قانونی، فاصله گیری روحانیت از قدرت و ... داشته است. ضرورت های دوران تاسیس لزوماً به معنای کارزما نیست. محبوبیت وسیع و معنوی ایشان در بین شمار گسترده ای از شهروندان نیز ضرورتاً به معنای مشروعیت کارزمایی و حکومت کارزمایی نیست.

ثانیاً، مشکل اساسی دیگر که در تطبیق تقسیم بندی وبری بر شرایط ایران وجود دارد آن است که "شخصیت کارزمایی" انقلاب اسلامی یعنی امام خمینی (ره)، خود عنصر مصلحت را- که در بطن آن کارآمدی پرورش می یابد- برقرار کرد، و این، اتفاقاً "سنت" بوده است (سنت معرفتی دینی و فقهی) که بدلالی عمدتاً متدولوژیک (اصول فقه) در مقابل عنصر مصلحت و شخصیت کارزمایی امام (ره) بگونه ای مستقیم و غیر مستقیم مقاومت کرده است. پس از پیروزی انقلاب، قانون اساسی تدوین شد و تشکیل نهادهای رسمی بتدریج راه "اقتدار کارزمایی" را بست و آن را صرفاً محدود به حل اختلاف های اساسی گرداند. اقداماتی چون عزل نخستین رئیس جمهور، تصمیم گیری درباره گروگانهای آمریکایی و نیز برگزاری انتخابات از طریق مجاری قانونی و نهادهای رسمی انجام شد، اما قدرت «فرا قانونی» رهبر انقلاب در آن اعمال نشد؛ هر چند که نقش ایشان در برانگیزندگی خلق و هدایت فکری - استراتژیک انقلاب انکار ناپذیر است. فراتر از این، نیازهای زمانه بزودی در روش های فهم دین و کارآمدی فقه بازتاب یافت و امام خمینی (ره) بجای استفاده از کارزمای شخصی، بنیانگذار «روش های جدید حکومتی» (نسبت به فقه مصطلح حوزوی) شدند که این امر تا تشکیل مجمع تشخیص مصلحت ادامه یافت.

بدینسان می توان ادعا کرد که هر چند امام خمینی (ره) از شخصیتی کارزمایی برخوردار بود اما در عمل، سیره سیاسی ایشان قابل قیاس با دیگر رهبران کارزمایی نیست چرا که در عمل به نهادسازی، عمل به قانون و حتی ترجیح عرف عقلای مسلمین (مصلحت در امور حکومتی) بر کارزمای شخصی خود همت گمارد. اما آنچه که در عمل سیاسی اکثریت نخبگان حکومتی و اکثریت مردم دنبال شد گرایش به مشروعیت سنتی و ترویج مقبولیت سنتی بود.

جوانان و کارآمدی رژیم سیاسی

شاید نخستین برخورد جوانان با نظام سیاسی و با نخبگان حاکم بر آن از حیث کارآمدی آنان است. و این خود محصول ویژگی های چندی است که در این رابطه در جوانان وجود

دارد که ذیلاً به بحث پیرامون آنها می پردازیم: عمل گرایی، پیشرفت، موفقیت عملی و منطق گرایی ناشی از ساختار اجتماعی. لازم به یادآوری است که در اینجا قصد آن نداریم به بررسی جامع ویژگی های شخصیتی جوانان پردازیم بلکه صرفاً به آن دسته از ویژگی ها می پردازیم که به کارآمدی نخبگان و تاثیر آن بر منزلت آنان در نزد جوانان مربوط می شود.

نوعی منطق عمل گرا و عینیت گرا در نزد جوانان قابل مشاهده است. عملگرایی معطوف به آن است که جوان واقعیت های زندگی اجتماعی - سیاسی را می بیند و بلاواسطه با آن رابطه برقرار می نماید. وزن آنچه را که می بیند بیش از ذهنیت های تاریخی و اعتقادی است و واقعیت را کمتر در قالب های ذهنی و استدلال های انتزاعی می پیچند. حتی منطق استدلالی جوانان ملهم از جو زمانه و "واقعیت های عینی" است؛ در حدی که خود می توانند مشاهده کنند. جوانان آنچه را که در عمل و آن هم با تفسیری سطحی می بینند مبنای قضاوت خود قرار می دهند. در عرصه سیاسی نیز فارغ از استدلال های کلامی و فلسفی، به شکل ساده شده به قضاوت در باره عملکرد دولت منتسب به روحانیون می پردازند. تاکید و توجه به ساده شدگی قضاوت ضروری است. ذهن بسیاری از جوانان فاقد اطلاعات تاریخی، کلامی و فلسفی است از اینرو گرایش به آن دارند که از سریعترین راه ممکن به قضاوت درباره اطراف خود و از جمله در باره عملکرد حکومت پردازند. چنین خصوصیتی عملگرایی و عینی گرایی جوانان را در قضاوت های خود بدنبال خواهد داشت. بدینسان، کارآمدی دولت دینی یکی از نخستین عرصه هایی است که جوانان را برای قضاوت درباره روحانیت به سوی خود می کشاند. عنوان های متعارف و سنتی حوزه ای همچون فیلسوف و فقیه و عارف و... جای خود را به روحانی-رییس یا روحانی-مدیر که متکفل امور مادی، اجتماعی و اداری است، می دهد، چرا که اینان مسئول اصلی کامیابی ها و ناکامی های زندگی مادی آنانند.

عملگرایی جوانان و ارزیابی آنها از عملکرد روحانیت به عنوان مسئولان حکومت دینی عامل اقبال و ادبار نسبت به آنان و فراز و فرود منزلت روحانیت نزد آنان است. مبنای منزلت کمتر عارف بودن، متقی بودن، فیلسوف بودن یا امام جماعت بودن است و بیشتر میزان توانایی روحانیت و حکومت منتسب به او در حل و فصل مشکلات روزمره است. نابسامانی هایی چون عدم اشتغال، تورم، ارتشاء و... به سادگی و سرعت به دستگاه فکری تعمیم داده شده و مقبولیت و سپس مشروعیت روحانیت را هدف قرار می دهد. هم از اینرو مشکلات و چالش هایی که فراروی حکومت و دولت قرار دارد و مواجهه روحانیت با پیچیدگی های جامعه و انطباق یا عدم انطباق روحانیت با روح زمانه از ملاک های منزلت روحانیت در نزد جوانان تلقی می شود. دیگر، پاسخگویی نظری به مسائل فکری و معنوی آنان کافی نیست بلکه مهم تر از آن پاسخگویی عینی به مشکلات و نیازهای مادی آنان است که مورد توجه است. به طریقی

متناقض نما، مادیت ملاک روحانیت و معنویت می شود و مشروعیت منزلت روحانیت از عالم قدسی به جهان عرفی و فرشی فرو می آید.

علاوه بر این، همواره میزان توقعات جوانان بیش از موفقیت های دولت ها است و بیم آن می رود که نارضایتی ها بیشتر از رضایتمندی ها باشد و منزلت دولتمردان و پشتیبانان آنان رو به کاهش داشته باشد. ناپایداری دولت ها، حتی دولت های «موفق» در دموکراسی های امروزی که در معرض آراء عمومی قرار می گیرند از این قاعده پیروی می کند.

در ذیل بحث عمل گرایی می توان به علاقمندی جوانان به پیشرفت نیز اشاره کرد که تاثیری مهم در نوع نگرش آنان به نظام سیاسی و نخبگان و گروه های مرجع دارد. جوانان اصولاً در برابر پیشرفت به ویژه پیشرفت های تکنولوژیک و ساختارها و نهاد های اجتماعی حساسند. یکی از دلایل علاقه مندی شمار زیادی از جوانان به غرب که تا حد شیفتگی پیش می رود اتفاقاً پیشرفت های فنی غربیان است و نه ضرورتاً وضعیت اخلاقی جوامع غربی. تاثیر پیشرفت های غربیان تا بدان حد نیز پیش می رود که همچون گفتمانی مسلط بر ذهن و دل جوانان حاکم شده و بنیادهای هنجاری خود را به صورت ساخت استدلالی ویژه ای در فضای ذهنی جوانان حاکم نماید.

جوانان پیشرفت های غربیان را با نابسامانی های موجود مقایسه می کنند و به سادگی چنین استدلال می کنند که مسئولیت عدم پیشرفت جامعه ایرانی روحانیتی است که با مدرنیسم، با غرب و پیشرفتهای آن معارض است. به همان اندازه که علاقمندی جوانان به پیشرفت گسترده است، تعریف آنان از پیشرفت مبهم، ساده و احساسی است و درست نقطه آسیب همین جاست. جوانان آمال و آرزو های خود را در زمینه پیشرفت، در جهان غرب تجلی یافته می بینند و بر عکس سرزمین خود را که نابسامانی ها و ناملایمت های روزمره آن در گوشه و کنار قابل مشاهده است، از قافله پیشرفت بازمانده تلقی می کنند. آنکه به خانه خود امیدی ندارد عشق را در خارج از خانه جستجو می کند و سراب را آب می پندارد.

علاقه مندی جوانان به پیشرفت و ترجمان سیاسی آن در رابطه با نخبگان و نظام سیاسی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پیشرفت خواهی و آرزوی پیشرفت و احساس شرمندگی و خود کم بینی ناشی از احساس عقب ماندگی از خصلت هایی است که ناشی از وجود غرور و نیروی جوانی است. هنگامی که نخبگان حاکم نتوانند این پیشرفت را برای جوانان به ارمغان بیاورند ستاره اقبال آنان رو به افول می رود. بدین سان منزلت روحانیت، وابسته به تصویری است که جوانان از پیشرفت خود و جامعه ای دارند که به دست روحانیت سپرده شده است.

تصور پیشرفت با توجه به عملگرایی و عینیت گرایی جوانان، نخست و پیش از همه چیز معطوف به ظواهر مادی و تکنولوژیک جامعه است و این تصور هر لحظه با قرینه سازی نسبت

به جهان صنعتی نوبه نو تقویت می شود. البته نباید از نظر دور داشت که این امر صرفاً به مظاهر مادی و تمدنی محصور نمی شود بلکه فراتر از آن می رود و نحوه زندگی اجتماعی را نیز در بر می گیرد و به اموری همچون آزادی های اجتماعی و اخلاقی نیز می رسد. در ناخود آگاه برخی (اگر نه بسیاری) از جوانان، پیشرفته و مدرن بودن یعنی زندگی به سبک کسانی که در جهان صنعتی زندگی می کنند. به بیان دیگر پیشرفت صنعتی همچون گفتمانی عمل می کند که نحوه زندگی اجتماعی را نیز با خود به همراه می آورد و مانع از شکل گیری و ساختار استدلالی گفتمانی مستقل از پیشرفت صنعتی می شود. بدینسان کارآمدی یا ناکارآمدی حکومت روحانیان اساساً تاثیر گذار بر حوزه تفکر و عرصه زندگی اجتماعی و سیاسی است. در حوزه سیاست، قرینه سازی، بویژه از آنرو که جوانان تصور می کنند که آرزوهای سیاسی در جهان غرب بی عیب نقص و کمال یافته است، از اهمیت بیشتری در ارزیابی آنان از کارآمدی نظام برخوردار است. جوانان معمولاً از مکانیسم های ساختاری تنظیمی در دموکراسی های غرب، از بطنی بودن فرآیند دموکراسی در این کشورها و از زمینه های تربیتی و فرهنگی آن غافل اند و مایلند که «امید پیشرفت» و «آرزوی زندگی مدرن» را به سرعت تحقق یافته ببینند.

اما چهره روحانیت امروز ایران، در کلیت خود، برای بخش هایی از جوانان یادآور سنت های کهنی است که با «دنیای مدرن»، پیشرفت و ترقی تطبیق ندارند. بهر حال روحانیت ریشه در سنت های گذشته تاریخی دارد. لباس، نحوه کلام، رفتار اجتماعی و حتی رفتار سیاسی خاص او با آنچه که برخی از جوانان غرب پسند (که معمولاً در لایه های سطحی «مدرنیسم» سیر می کنند) به آن گرایش دارند، متناظر و متناقض می نماید. این فاصله نیز گاهی توسط خود روحانی تشدید می شود. اگر جوان به سراغ رمان و تئاتر و سینما می رود روحانیت کمترین توجهی به این قالبها دارد. در حالی که رمان های عامه پسند تألیفی و ترجمه ای در ایران به چاپ های دهم و پانزدهم می رسند، کتاب هایی که در زمینه سنتی و دین نوشته می شوند خوانندگان کمتری داشته و به مدد یارانه های نهادهای مذهبی تولید و توزیع می شود.

منابع و مأخذ:

۱. بدیع، برتران، (۱۳۷۹)، جامعه شناسی دولت، ترجمه احمد نقیب زاده، نشر باز.
۲. بشیریه، حسین. (۱۳۷۸)، کاریزما، سنت و قانون منابع مشروعیت سیاسی در معماری حاکمیت قانون در ایران، تدوین: اسماعیل خلیلی، نشر: طرح نو.

۳. شجاعی زند، علی رضا، (۱۳۷۵) سلسله های اسلامی در ایران و مسئله مشروعیت، حکومت اسلامی، شماره ۲، ۱۶۸ تا ۲۰۶.

از این نویسنده تاکنون مقالات زیر در همین مجله منتشر شده است:

"تحلیلی بر رفتار انتخاباتی نسل‌های اخیر در غرب"، سال ۷۳، شماره ۳۱؛ "علوم سیاست‌گذاری و دستاوردهای آن برای ایران"، سال ۷۶، شماره ۳۷؛ "بومی کردن علوم سیاسی در ایران"، سال ۷۹، شماره ۴۷؛ "مهندسی سوال: راهنمای عملی طرح سوال پژوهش"، سال ۷۹، شماره ۵۰؛ "مبانی هنجاری سیاست‌گذاری امور خارجی آمریکا"، سال ۸۲، شماره ۵۹؛ "سیاست خارجی نظم نوین جهانی آمریکا"، سال ۸۲، شماره ۶۱؛ "پژوهش با فرضیه آغاز می‌شود نه با پرسش!"، سال ۸۳، شماره ۶۵؛ "آسیب شناسی دولت الکترونیک: تحول غیردموکراتیک در سیاست‌گذاری عمومی"، سال ۸۴، شماره ۶۹؛ "سیاست‌گذاری نوآوری: عوامل جغرافیایی و اقتصادی مؤثر بر نوآوری‌های تکنولوژیک"، سال ۸۵، شماره ۷۳؛ "رابطه قدرت سیاسی - دیوانی و بودجه (مطالعه موردی موافقت‌نامه بودجه جاری نهاد ریاست جمهوری)"، سال ۸۷، شماره ۲، تابستان ۸۶؛ "رهیافت نهادی در سیاست‌گذاری نوآوری تکنولوژیک"، سال ۸۸، شماره ۱، بهار ۸۷؛ "سیاست‌های انتقال فاوا: بررسی نقش دانش ضمنی"، سال ۸۸، شماره ۴، زمستان ۸۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی