

صورت‌های مثالی

و موازین گفتاری در فرهنگ سیاسی:



مطالعه موردی ایران

دکتر حاتم قادری

## پارادایم در ذات خود علی‌رغم

## منشأ و خاستگاه آن بیانگر

## سرمشق و اسوه و الگو واقع شدن است

### پیشگفتار

مقاله حاضر از دو بخش تشکیل شده است. در بخش اول، برخی از امهات مسائل نظری پیرامون واژگان «پارادایم» و «گفتار» آمده است و طی آن، جوامع به جهت بهره‌گیری از نوع «پارادایم‌ها» متمایز شده‌اند. برخی از جوامع از «گفتار»، تعاطی افکار و تقابل اذهان را فهم کرده و عمل می‌کنند و برخی دیگر از «گفتار» سبک و حالت افتخار، یکسوگی و تاحدی پذیرش بنیادهای قدرت تندیس یافته را متوجه می‌شوند. براساس این تمایز، در بخش دوم و به شکل موردی به وضعیت پارادایم‌های گفتاری در فرهنگ سیاسی ایران پرداخته شده است. این مطالعه موردی براساس تقسیم‌بندی‌های مرسوم، به ایران قبل از اسلام، بعد از اسلام و معاصر تفکیک شده است. البته در تمامی قسمت‌ها تفوق نظری بحث بر تفصیلات عینی یا اشارات جنجالی، حفظ شده است. بدیهی است که در چهارچوب یک مقاله مشکل بتوان به قدر شایسته و لازم هم به طراحتی مباحث نظری پرداخت و هم اشارات موردی را پروراند. لاجرم در یکی یا هر دو زمینه، ابهامات و کاستی‌هایی بروز خواهد کرد. بخشی از این ابهامات و کاستی‌ها، به نویسنده برمی‌گردد ولی بخش دیگر آن در گرو حساسیت‌های بحث و نیاز به چند و چون بیشتر آن در سطوح مختلف است.

### بخش اول: مبانی نظری

۱. پارادایم را به جهت نظری به چندگونه می‌توان تصور کرد. یکی وحدت نظریه در چهارچوب یک آیین و آموزه؛ دوم، وحدت نظر میان جمعی از متفکران در چهارچوب یک آیین و آموزه؛ سوم، وحدت نظر میان جمعی از صاحب‌نظران در چهارچوب یک آموزه یا صاحب‌نظرانی در چهارچوب آموزه دیگر. می‌توان گونه چهارمی را هم تصور کرد. یعنی پارادایم به مفهوم اجماع نظر میان تمامی صاحب‌نظران و صرف‌نظر از خصوصیات متمایزکننده میان آنان، برای این گونه چهارم به سختی می‌توان موردی را به دست داد.

ما در اینجا حاملین انسانی مورد نظر پارادایم مفروض را صاحب‌نظران در نظر گرفتیم ولی به جهت نظری معنی ندارد که دیگران هم دارای پارادایم بوده باشند و بعضاً اتفاق پارادایمی میان صاحب‌نظران و اغیار برقرار باشد.

پارادایم در ذات خود علی‌رغم منشأ و خاستگاه آن، بیانگر، سرمشق و اسوه و الگو واقع شدن است، هر چند که در تحلیل نهایی حجیت و مقبولیت پارادایم به سر منشأ و خاستگاه آن برمی‌گردد، یک پارادایم علمی، به دانشمندان و یک پارادایم حکمی به حکما و قس علیهذا. با اینکه یک پارادایم می‌تواند میان صاحب‌نظران و عوام مشترک بوده باشد ولی طبعاً، چگونگی درک و در صورت لزوم تبدیل به رفتار و تجربه عملی آن، متفاوت است. برخی از پارادایم‌ها، به جهت خصوصیت طبیعتشان کمتر به میان عوام راه می‌یابند و در صورت راه‌یابی هم تصوراتی کلی و مبهم از خود بیش باقی نمی‌گذارند. در حالی که برخی دیگر از پارادایم‌ها، توان نفوذ و دربرگیری بسویاری دارند. برای نمونه پارادایم‌های دسته اول، می‌توان از بسیاری از پارادایم‌های علمی نام برد، در حالی که پارادایم‌های مرتبط با علوم انسانی، اجتماعی، یا باورهای دینی، عقیدتی، اخلاقی و نظایر آن را می‌توان در دسته دوم جای داد.

پارادایم‌های گفتاری در فرهنگ سیاسی در همین مقوله دوم جای می‌گیرند. اما بلافاصله باید در اینجا اضافه کرد که جایگاه و نقش و چگونگی تأثیرگذاری یا تأثیرپذیری گروه‌های انسانی مرتبط با این دسته و مقوله از پارادایم‌ها، در طول تاریخ یکسان نبوده و بنا به مقتضیاتی متحول شده است. فرضاً در عصر جنبش‌های پوپولیستی یا پذیرش حضور گسترده مردم به انحاء مختلف، در صحنه‌های سیاست و اجتماع تأثیرپذیری و تأثیرگذاری پارادایم‌ها، متفاوت با ازمته‌ای است که مردم عمدتاً، به «وجوه» خود نگاه می‌کردند و بر آن اساس رفتار می‌نمودند. امروزه «تصور» می‌رود که مردم در پذیرش یا نفی و ایضا دستکاری پارادایم‌ها نقش بیشتری تا گذشته بر عهده دارند. البته لزومی ندارد که خود این «تصور» را یک پارادایم گسترده تلقی کرد. در اینجا تنها از یک تصور سخن رفته است و صحت و سقم آن خدشه‌ای به اساس مطلب وارد نمی‌سازد. این نکته نیز گفتنی است، وقتی که «پارادایم»‌ها - یعنی صورت جمع پارادایم - را به کار می‌بریم. نظر ما هم ناظر بر جدایی زمینه‌های پارادایم است و هم به پارادایم‌های متفاوت در یک قلمرو و مقوله مشترک.

۲. با این توضیحات نظری در مورد پارادایم، باید دید

## گفتگو در درون و میان جوامع و گروه‌ها و افراد، هم پارادایم‌ساز است و هم پارادایم‌شکن

و علامات یگانه توسل می‌جویند و غافل می‌شوند از این‌که باید به درون خویش رجوع کنند و دانش را بی‌واسطه عوامل یگانه درخود بجویند.<sup>۴</sup>

کمی بعد سقراط به دیگر مصایب نوشتار، از سکوت و خاموشی آن در قبال مسائل و ایضاً قدرت دفاع از خود نداشتن را هم اضافه می‌کند.<sup>۵</sup> بحث کلام و نوشته در نامه‌های دوم و هفتم منسوب به افلاطون هم پیگیری می‌شود.

حاصل مباحث افلاطون آن است که کلام و بیان «به ایده» (Idea) نزدیک‌تر است و نوشته و مکتوب، فاصله‌ای را به وجود می‌آورد. مثالی که می‌زند، مقایسه «نقاشی» با «اصل» است. اگر مباحث افلاطون به کلی درست است، چرا خود وی اقدام به نگارش رساله می‌کرد؟ این سؤال و نظایر آن از بحث حاضر خارج است. همان‌گونه که در این مقاله قصد آن نیست که میان کلام و نوشته داوری به عمل آید.

۳. می‌توان با تسامح کلام و نوشته را به فرهنگ‌های شفاهی و مکتوب بدل کرد. هر چند که این معادل‌ها، کامل و دقیق نیستند. یک فرهنگ شفاهی می‌تواند پیش از آنکه برخاسته از یک انتخاب و تصمیم و متکی بر بنیادهای معرفت‌شناسانه بوده باشد، متأثر از بی‌سوادی و جهالت یا نیروهایی که به‌طور عامرانه مردم را در پرده جهل نگاه می‌دارند، نشأت گرفته باشد. در اینجا لازم است که بر دو فرهنگ شفاهی و مکتوب، فرهنگ «امواج» را هم افزود، هر چند که این فرهنگ در اصل در امتداد دو فرهنگ سابق الذکر است، که به‌طور بی‌سابقه‌ای شدت و حدت یافته و چه بسا توأمانی از هر دو را به نمایش گذارده است. البته نباید تغییرات فرهنگی متکی بر امواج را صرفاً در تفاوت‌های کمی خلاصه کرد، تحولات کیفی بخشی از این تفاوت است.

کلام یا نوشته و حتی نمادهای رفتاری در وهله اول برای برقرار کردن ارتباط و ایجاد تماس به کار می‌آیند. به تعبیر ساده‌تر پیامی را به مخاطب، شنونده، خواننده و... منتقل می‌کنند ولی کار به اینجا ختم نمی‌شود. در مرتبت پس از ارسال پیام، نوعی دعوت هم نهفته است. دعوت به چی؟ شاید بتوان تفسیر و تأویل این سؤال را تا رسیدن به یک معیار در تقسیم‌بندی جوامع و گروه‌بندی‌های اجتماعی دنبال نمود. بعضی از جوامع و گروه‌بندی‌ها، این

که منظور از گفتار در این مقاله چیست؟ ابتدا به ساکن و با دیدی وسیع می‌توان گفتار را «هم به گونه‌های کتبی، شفاهی» تلقی کرد. لذا علی‌رغم به کارگیری «گفتار» در این مقاله، نباید آن را به مفهوم لفظ و بیان شفاهی، کلام رو در رو یا صحبت‌های سینه به سینه خلاصه کرد. نوشته‌ها و مکتوبات هم در مقوله «گفتار» جای می‌گیرند. می‌توان حتی گام فراتر نهاد و گفت برخی از علائم و نمادهای رفتاری هم در مقوله «گفتار» می‌گنجد. نباید فراموش کرد که یکی از همین نمادهای رفتاری بود که «ویتگنشتاین» را به «تحقیقات فلسفی» خود هدایت کرد و به تعبیری از سر تسامح، نقطه عطف و خط ممیز ویتگنشتاین اولیه و ثانویه شد. ویتگنشتاین در «تراکتاتوس یا رساله منطقی - فلسفی»<sup>۱</sup> بنا بر آن داشت تا به مخاطبان خود تفهیم کند که «زبان» تصویرگری جهان را بر عهده دارد. اما طی یک گفتگو با «سرافا» مجبور به بازاندیشی قضیه قبلی گردید. «سرافا» در این ملاقات با دستش حرکتی انجام داد که نماد بیزاری در شهر ناپل بود و از ویتگنشتاین پرسید که «صورت منطقی» این حرکت چیست؟<sup>۲</sup> ما خود نیز به کرات و در تجارب مختلف حرکت‌های متعدد و متناوبی به مثابه نمادهای میل، خشم، شادی، اندوه و... را در رفتار خود و دیگران دیده و تجربه کرده‌ایم. آیا می‌توان این نمادها را از مقوله «گفتار» بیرون نهاد؟ مشکل بتوان به این سؤال پاسخ مثبت داد.

به هر حال، به مقوله تفاوت میان کلام و نوشته که هر دو را با تسامح «گفتار» عنوان کردیم برگردیم. احتمالاً اولین متن در فلسفه که به‌طور جدی به تمایز میان کلام و نوشته توجه داده است، «فایدروس» از افلاطون می‌باشد.<sup>۳</sup> افلاطون در این رساله خود سقراط را با «فایدروس» هم کلام می‌سازد و طی بحثی نسبتاً طولانی در چگونگی هنر سخنرانی و انواع کلام و... به تمایز میان کلام و نوشته می‌رسد. سقراط بنا به نقل افلاطون از داستانی مصری سود می‌جوید که طی آن «توت» یکی از خدایان مصری نوشتن را همچون هنری به «تاموس» پادشاه عرضه می‌کند تا بر مردمان خود بیاموزاند. تاموس پس از تجلیل توت به‌طور زیرکانه از این هنر به انتقاد برمی‌خیزد. «این هنر روح آدمیان را سست می‌کند و به نسیان مبتلا می‌سازد زیرا مردمان امید به نوشته‌ها می‌بندند و نیروی یادآوری را سهل می‌گذارند و به حروف

## جوامع بدون پارادایم یا پارادایم‌ها مشکل قابل تصور باشند این نوع پارادایم است که تمایز میان جوامع را به وجود می‌آورد

و سویی پیش می‌رود. و مهم‌تر از آن، تفکر و تأمل بر اینکه آیا داشتن خود پارادایم فی نفسه یک مطلوب است یا خیر؟ اگر به این نتیجه رسیده باشیم که وجود و حفظ پارادایم فی نفسه مطلوب است، چه بسا در آنجا خود را مؤظف به آن دانیم که از پیش بردن روند تلقی اذهان و حتی گفتگوهای درونی تا حد مقدور خودداری نماییم. به هر حال، جوامع بدون پارادایم یا پارادایم‌ها مشکل قابل تصور باشند. این نوع پارادایم است که تمایز میان جوامع را به وجود می‌آورد. ببینیم که در ایران چه نوعی از پارادایم‌ها غلبه داشته‌اند.

### بخش دوم: مطالعه موردی: ایران

۵. با توجه به مطالب و مبانی نظری که در قبل آمد، از اینجا عمده‌تاً بر مورد ایران همچون یک مطالعه موردی، البته با حفظ مضایق و تنگناهایی که بر سر راه یک مقاله است، تمرکز خواهیم یافت.

ایران سرزمین کهنسال است که در طول تاریخ تجارب و تعاملات بسیاری را بر خود دیده و لاجرم مشکل بتوان یک بحث موردی پیرامون ایران را با شاخص‌ها و موازین یکسان و بدون تحول و تطور پی‌گیری نمود.

در ایران باستان یعنی در دوران قبل از اسلام، پارادایم‌های سیاسی، اعتقادی در ایران به خوبی و وضوح قابل تشخیص است. انطباق میان جهان‌بینی خیمه‌ای و کیهان‌شناختی، تمرکز بر روی شخص شاه یا در مراتب بعدی سلسله مراتبی قدرت یعنی توزیع عمده‌تاً عمودی، اقتدار در نزد رئیس خانواده، پذیرش‌های فرّ ایزدی و مسائلی از این دست، صرف‌نظر از چند و چون آنها از جمله پارادایم‌های عمومی مقبول در ایران قبل از اسلام بوده است. البته این پارادایم‌ها، همواره وجه غالب و خدشه‌ناپذیر نداشته‌اند. کافی است که به وقایع بزرگ و مهمی همچون مانی و مزدک نظر اندازیم تا که چالش‌ها و تقابل‌های پارادایمی برخاسته از فضاهای عینی و ذهنی را شاهد باشیم. اما در ورای این چالش‌ها، وضعیتی که تا حد بسیار، حالت ثابت خود را طی نمود این بود که پارادایم‌ها، معمولاً براساس تلاقی و تعاطی افکار در چهارچوب قواعد مقبول و مشخص برای اشخاص و گروه‌های درگیر، شکل نمی‌گرفتند. به تعبیر ساده‌تر وضعیت تغلب و پذیرش انفعالی آن جای رو در رویی

پیام را به مثابه دعوت به قبول یا ردّ تلقی می‌کنند ولی برخی از جوامع، این دعوت را به تلاقی اذهان و درگیر شدن در مسائل و مطالب مورد بحث، تفسیر می‌کنند. گروه‌ها و جوامع اول، کارپذیر و منفعل هستند، در حالی که گروه‌ها و جوامع دسته دوم، فعال بوده و در تعاطی با منبع پیام اعم از کتابت و شفاهی قرار می‌گیرند. اینکه کدام یک از این دو نوع، به جهت ارزشی برتری دارند، محل بحث ما نیست. می‌توانیم تنها به این نکته اشاره کنیم که مشکل بتوان یک معیار ارزشی «دائم» و استواری برای سنجه خودمان بیابیم. آیا لازم است که همواره در تلاقی ذهنی و تعاطی فکری بسر برد؟ این موضوعات و قلمروها و حاملین انسانی آن است که می‌توانند به ما در نیل به پاسخ مثبت یا منفی، یاری رسانند. خلاصه آنکه باید «موردی» بررسی نمود.

۴. آیا قرار دادن و اعتقاد داشتن به تلاقی اذهان و تعاطی افکار در کنار «پارادایم» ما را به تناقض نمی‌کشاند؟ اگر که پارادایم اجماع نظر است، تلاقی اذهان و اختلافات محتمل، مانعی بر سر راه این اجماع نیست؟ باید پاسخ داد که الزاماً تلاقی اذهان، به درهم شکسته شدن پارادایم منجر نمی‌شود. در مواقعی تلاقی اذهان می‌تواند به شفاف شدن پارادایم‌ها ختم شود. همچنین تلاقی اذهان در درون یک پارادایم وسیع‌تر، علی‌رغم جابجایی در پارادایم‌های محاط، خللی به پارادایم اصلی وارد نمی‌سازد. این نکته آخر ما را به این فکر رهنمون می‌سازد که پارادایم‌ها می‌توانند خود زیرمجموعه‌ای از یک یا چند پارادایم وسیع‌تر بوده باشند. ولی آنچه که در نفی درهم شکسته شدن الزامی پارادایم‌ها آمد، نباید ما را دچار این توهم سازد که می‌خواهیم معکوس آن را نتیجه بگیریم، یعنی مدعی شویم که تلاقی اذهان، خللی به پارادایم‌ها وارد نمی‌سازد. ما تنها یک «الزام» را نفی کردیم. در مواقع نه چندان معدود، تلاقی اذهان به درهم شکسته شدن، جابجایی و شکل‌گیری پارادایم‌های جدید حتی در سطوح کلان منجر می‌شود و گاه نیز این تلاقی موقتاً با درهم شکستن پارادایم‌های پیشین، به نظر همچون موانعی بر سر راه ایجاد پارادایم‌های جدید خودنمایی می‌کنند. به هر حال، گفتگو در درون و میان جوامع و گروه‌ها و افراد، هم پارادایم‌ساز است و هم پارادایم‌شکن. این مطالعات موردی است که نشان می‌دهد، روند گفتگو به چه سمت

کلامی و نوشتاری را می‌گرفت. اگر هم پارادایم‌های رقیب در کلام و نوشته همدیگر را مورد خطاب و بهتر است گفته شود هجوم قرار می‌دادند، این در نهایت به مفهوم پذیرش تلاقی اذهان و تعاطی افکار در متن و زمینه مورد پذیرش طرفین نبوده است. برخورد دو یا چند جریان عمدتاً متغلیبانه بوده است. همین جا باید اذعان داشت که منبع و مدارک کافی و کامل برای تا انتها دنبال کردن چنین حکمی در دست نیست، بلکه بیشتر از روی شواهد و نبود قرائن مخالف است که می‌توان به چنین فرضیاتی متوسل شد. نکته رهنمای مهم در این قضیه، نبود تلقی اذهان و تعاطی افکار در درون یک پارادایم براساس منابع موجود در دست است. این وضعیت وقتی بهتر روشن می‌شود که ما درصدد مقایسه با دولت شهری به نام آتن در همان تاریخ برآییم. فراموش نشود که سقراط، افلاطون و... معاصر دولت هخامنشیان بودند. پس از هخامنشیان هم تأملات و گفتگوهای بین‌الذهانی در درون پارادایم‌ها، به ویژه پارادایم‌های مسلط را نمی‌بینیم. در هنگام تثبیت اوضاع و تصلب عقاید، گفتگوها انفعالی و اقتاعی هستند و در زمان شوریدگی و آشفتگی، فقدان پایه و نهادهای لازمه تقابل اذهان و تعاطی افکار ملموس است. شاید قدیمی‌ترین موردی که از این اوضاع آشفته در دست است، گفتگوی یاران داریوش پس از سرنگونی حکومت ظاهراً غاصبانانه پیشین است. این گفتگو را هرودت نقل کرده و جالب توجه است که آن‌قدر این مباحث به دور از ذهن به شمار می‌آید که هرودت ناچار شده ابتدا در وقوع چنین گفتگویی تأکید بورزد. «بعضی از هموطنانم در امکان چنین مذاکره‌ای ابراز تردید کرده‌اند اما بدون شبهه واقع شده است.»<sup>۶</sup> در گفتگوی مورد نظر هرودت گونه‌های حکومتی از جمله دموکراسی طرح می‌شوند ولی در نهایت پذیرش پارادایم پیشین یعنی پادشاهی، برگفتگوها سایه می‌اندازد. قدرت تقدیس شده در شکل عمودی، مهم‌ترین و وسیع‌ترین پارادایم در فرهنگ سیاسی این دوران است. قدرت تقدیس شده یک سنت است که در بخش اعظم تاریخ ایران قابل مشاهده

است. در پارادایم یاد شده جایی برای تعاطی افکار و کشاکش‌های خردورزانه وجود ندارد. آنچه که به عنوان «خرد» در آثار بجا مانده از دوران مذکور خوانده می‌شود بیشتر آموزه‌ای از سنت و حکمت است. حکمتی که تبدیل به سنت شده و سنتی که متظاهر به حکمت است. در ایران با توجه به جهات عدیده از جمله گستردگی سرزمین و دربرگیری جمعیت‌ها و نواحی بسیار، نبود وسایل لازم برای سوادآموزی و شاید از همه مهم‌تر مطلوب و معقول نبودن کتابت در حد وسیع، حتی در میان اقشار و گروه‌های برگزیده، فرهنگ سیاسی عمدتاً شفاهی باقی ماند و سنت، سینه به سینه و طی رفتارهای حتی‌الامکان یکنواخت حفظ شده و انتقال یافت. این ضرب‌المثل که قانون مادی تغییر نمی‌کند شاید نمادی از این روحیه سنت‌گرایی بوده باشد. به هنگام توجه به سنت قداست قدرت و انطباق نظم زمین با باور نظم آسمانی، نیازی نیست که نبود فرهنگ کتابت را از دلایل موجه آن در نظر آوریم. در برخی دیگر از تمدن‌ها هم علی‌رغم وجود کتابت و اسناد بسیار، شاهد وجود پارادایم‌های مشابه می‌باشیم. مصر را همچون نمونه برجسته این گونه جوامع باید ذکر کرد.

۶. در ایران پس از پذیرش تدریجی اسلام نیز، بخش اعظم چهارچوب‌ها و قوالب پارادایمی گذشته حفظ شد. آزادی‌گفتگو و رودرروی در چهارچوب پذیرش عمومی ارکان اسلام، در سال‌ها و دهه‌های آغازین ظهور اسلام در مراکز اصلی همچون مکه، مدینه، کوفه، بصره و نظایر آن به داخل سرزمین‌های مفتوحه راه نگشاد و طبعاً ایران هم علی‌رغم پذیرش تدریجی اسلام و تأثیرپذیری در جنبه‌های مختلف، به جهت سنت و فرهنگ سیاسی، بنیادهای پارادایمی قبل از اسلام را تا حد بسیاری حفظ نمود و این چندان عجیب هم نبود. اسلام بالفعل در ایران تقریباً بلافاصله با نمایندگی حکومتی و خلافت امویان و عباسیان مزوج شد و کارکردهای نسبتاً یکسان با گذشته را تکرار نمود.

پارادایم‌های فرهنگ سیاسی در دوران پس از اسلام

## پارادایم‌های فرهنگ سیاسی

در دوران پس از اسلام عمدتاً از سه منبع

سنت حکومتی، فرهنگ استنباط شده از

تعالیم اسلام و بالاخره برداشت‌ها و استنتاجات

نظری در قلمرو فلسفه سیاسی متأثر از

یونان باستان با تمرکز بر فرد و فردگرایی تغذیه می‌شند



عمدتاً از سه منبع تغذیه می‌شد. یکی سنت حکومتی و رفتار سیاسی عمودی مبتنی بر نظام سلسله مراتبی، دوم، فرهنگ استنباط شده از تعالیم اسلام که طبقاً با رفتار سیاسی حاملین آن، به ویژه اعراب ممزوج بود، و بالاخره برداشت‌ها و استنتاجات نظری در قلمرو فلسفه سیاسی متأثر از یونان باستان با تمرکز بر فرد و فردگرایی که البته جای جای از دو محور دیگر رنگ و نشان می‌پذیرفت. این منبع آخر که اقتباسات یونانی‌گری در آن حرف اول را می‌زد، عمدتاً محدود به برخی از «وجوه» و صاحب‌نظران بود و راه به میان توده‌های مردم نگشود. منبع سنت حکومتی بیشتر از نظام شاهنشاهی ایران تغذیه می‌شد ولی در عین حال بی‌چشم‌داشت به منابع روم شرقی یا یمنی و نظایر آن نبود. با حذف منبع مقتبس از یونان و یونانی‌گری، پارادایم‌های گفتاری فرهنگ سیاسی متمرکز بر تعاطی دو منبع دیگر یا جریانات ذیل هر یک از این دو منبع، شده بود. به عنوان مثال وضعیت علما که متناسب به شرع و اسلام بودند از یک‌سو و نفوذ و تلاش دبیران و درباریان در تمرکز هر چه بیشتر قدرت در نزد خلیفه یا سلطان از دیگر سو، یکی از زمینه‌های چالشی بود که فرهنگ سیاسی از آن تغذیه می‌شد. این تقابل مورد توجه بسیاری از اسلام‌شناسان و شرق‌شناسان گردیده است. هرچند که نباید در تعمیم آن و از همه مهم‌تر مرزبندی خشک و غیرقابل انعطاف علما و دبیران، تأکید بیش از حد ورزید. بدیهی است که تمامی تأثیر و تأثر و تقابل به این دو جریان محدود نمی‌شد و مرزبندی مشخص و غیرقابل خدشه‌ای هم میان علما و دبیران وجود نداشت. این نکته زمانی بسیار حاد می‌شد که رقابت میان سلاطین با خلفاء، برخی از علما را در جهت خلفا و برخی دیگر را در موضع سلاطین قرار می‌داد. جریانات زیر مجموعه دو محور یا منبع سنت حکومتی و فرهنگ مستنبط از اسلام هم به نوبه خود، متعدد بودند و تفاسیر و تأویل بسیاری را پذیرا می‌شدند. برخی از این جریانات متأثر از اسلام همچون خوارج آشکارا داعیه حکومتی داشتند و برخی همانند معتزله، غیرمستقیم حمایت یا مخالفت خلفا و دیگر بزرگان را همچون نمادهای فکری و احیاناً رفتاری متبلور می‌ساختند.

مهاجران آسیای مرکزی که در قالب سلسله‌های ترک‌نژاد گوشه و کنار سرزمین‌های اسلامی به ویژه خلافت شرقی را در برگرفته و مصداق برجسته آن ترکان سلجوقی بودند، نیست که دعاوی عقل‌گرایانه معتزله را هم شامل می‌شود. معتزله ظاهراً خرد و خردورزی را عمدتاً در صحنه کلام و کلام فلسفی رعایت می‌کردند ولی به هنگام نزدیکی به قدرت یا احساس دست نوازش از سوی قدرت، طرفدار شدت عمل و شاید بتوان گفت «حجت قاطع» نسبت به مخالفان بودند. ایام «محنه» شاهد مثال این حکم است. گروه‌هایی مانند اسماعیلیه هم علی‌رغم تظاهرات خردورزانه خود عمدتاً رازورانه بودند و در عمل، از زور و

گسترده‌گی مرزها و شراکت جمعیت‌های بسیار در نظام سیاسی، اجتماعی، غنا و پیچیدگی خاص خود را به همراه داشت. اما به نظر می‌رسد که ورای تمامی این تقابلهای و مجموعه‌ها و زیرمجموعه‌ها، یک نکته شاخصیت و محوریت بسیار داشت و آن هم پذیرش تغلب همچون راهنمای عمل در فرهنگ سیاسی بود. آزاداندیشی و برخورد خردورزانه با امور و متن و زمینه قرار دادن آن برای شکل‌گیری پارادایم‌های گفتاری امری نادر بل معدوم بود. این سخن تنها ناظر بر مهاجمان و

## خردگرایی و کثرت‌گرایی برخاسته از پذیرش «فرد»، در اساس برگرفته از فرهنگ و تمدن اروپا پس از قرون رنسانس است

پارادایم‌های فرهنگ سیاسی، همانند دیگر پارادایم‌ها دچار تغییرات «مفهومی»، «ابزاری» و «عاملی» گردید و از آن رو که یکی از خصایص تمدن غربی، شمولیت آن به سایر نقاط دنیاست، طبیعتاً دیگر جوامع به میل یا اکراه، پذیرای بخشی از این تغییرات و تحولات شدند. مبانی تمدنی غرب با مبانی بالفعل جوامع شرقی از جمله ایران که میل به ایستایی و رخوت داشته‌اند، در تماس و برخورد قرار گرفتند. از آن پس دیگر این جوامع غیرغربی نمی‌توانستند به حیات خود در هر سطح و حالتی ادامه دهند. این جوامع ناگزیر بودند که به واکنش در قبال امواج پیاپی تمدن غربی و در انحاء مختلف آن، مبادرت ورزند. گاه این واکنش‌ها از سر تأمل ولی بیشتر ناشی از انفعال یا موضع‌گیری و غرب‌ستیزی قبل از شناخت بوده است. به هر حال همان‌طور که در قبل آمد، مبانی و مظاهر تمدن غرب، کشورهای غیرغربی را هم صحنه تلاطم‌های مفهومی، ابزاری و عاملی گردانید. تلاطم‌های «مفهومی» را می‌توان در بنیادهای خردگرایی، توجه به فرد و حقوق آن، اصل ترقی، روش‌های علمی برخاسته از دگرگونی بینش و هستی‌شناسی و... تمامی الزامات و تبعات آنها، خلاصه و فشرده نمود. از جمله این مفاهیم، گفتگو یا دیالوگ براساس بنیادهای خردورزانه و تأملات بین‌الادّهانی است. از جمله ویژگی‌های مدرنیسم، اعتقاد به رازگشایی یا افسون‌زدایی از طبیعت عنوان شده است. گذشته از چند و چون و صحت و سقم این دعاوی، در این تردیدی نیست که بخش قابل توجهی از باورهای پیشین مورد نقد قرار گرفت و سعی بسیار تسده و می‌شود که تبیین و توجهاتی متفاوت با شروع و تفاسیر سابق به دست داده شود. گفتگو یا به تعبیری «دیالوگ» به مفهومی که امروزه رایج است، در گذشته به جهت شمولیت و شدت و عمق سابقه نداشته است. این وضعیت به تردید و احیاناً ردّ پذیرش مبانی سنتی فرهنگ سیاسی منجر شده است. فرضاً دیگر سلطنت موهبتی الهی شمرده نمی‌شود و قدرت به صورت «ملموس» کمتر جنبه و حالت تقدیس به خود می‌گیرد. تأملات بر روی رفتار و منش سیاسی و نتایج و خاستگاه‌های آن از موضوعات و مقولات عادی در تفحصات علمی است.

پارادایم‌های فرهنگ سیاسی از تحولات «ابزاری» و تکنولوژیکی جدید هم به شدت متأثر شده است. در

تغلب در انحاء مختلف آن همچون «حجت قاطع» استفاده می‌کردند. برخی از جریانات هم که در موضع‌گیری نسبت به قدرت مرکزی از شعار شوروی سود می‌جستند، به جهت نظری نمی‌توانستند تبیینی روشن از خواسته خود به دست دهند و تنها کلیات و تمایلاتی تحت نام حکومت متکی بر شوروی ارائه می‌کردند. در عمل هم فرصت نمایش خرد شورایی و آزادی در چهارچوب شورایی به دست داده نشد. فرهنگ سیاسی در دوران مورد بحث، فرهنگ تبلیغی و اقناعی بود که در صورت لزوم و امکان از حربیه تغلب هم برای پیشبرد خود استفاده می‌کرد. مناظرات رنگ و بوی کلامی داشتند و در مقوله اعتقادی تا جایی تحمل می‌شد که خطر آشکاری را برای قدرت مسلط دربر نداشته باشند. مناظرات کلامی - اعتقادی در دربار برخی از خلفا عمده‌تاً از این دست می‌باشند. احتمالاً گستردگی مناطق و وجود جمعیت‌های بسیار، یکی از دلایل است که اقناع و تبلیغ را مجال بروز بسیار می‌داد. البته نمی‌خواهیم از این سخن نتیجه معکوس بگیریم و مدعی شویم که در مناطق محدود و جمعیت‌های کم، فرهنگ سیاسی تمایل به خردورزی و کثرت‌گرایی نظری و عملی دارد. در اینجا لازم است به یک مطلب بس مهم اشاره شود. خردگرایی و کثرت‌گرایی برخاسته از پذیرش «فرد»، در اساس برگرفته از فرهنگ و تمدن اروپا پس از قرون رنسانس است. یعنی همان محورهایی که امروزه به عنوان مبانی مدرنیسم از سوی پست مدرنیسم مورد نقادی و سؤال قرار گرفته است. این هشدار تنها از نتیجه‌گیری‌های شتابزده و تعمیمات مطلق‌گونه در نظریات و آراء جلوگیری می‌کند ولی ما را مجاز نمی‌دارد که نبود پارادایم‌های گفتاری ناشی از خرد و حرمت و اعتنا به حقوق افراد و اقلیت‌ها را ذاتی اسلام و تمامی تفاسیر ملهم از آن تلقی کنیم.

البته بار دیگر لازم به یادآوری است که این احکام در چهارچوب فرهنگ سیاسی - اعتقادی قابل پذیرش است. خارج از این مقولات، «اسئله» و «اجوبه»‌های علمی میان صاحب‌نظران و دانشمندان رد و بدل می‌شد که از نمونه‌های برجسته آن سؤالاتی است که ابوریحان بیرونی با مخاطب قرار دادن آراء مشائی ابن سینا طرح و ارائه می‌کند.

۷. با ظهور و گسترش تمدن جدید غربی و مبانی آن،

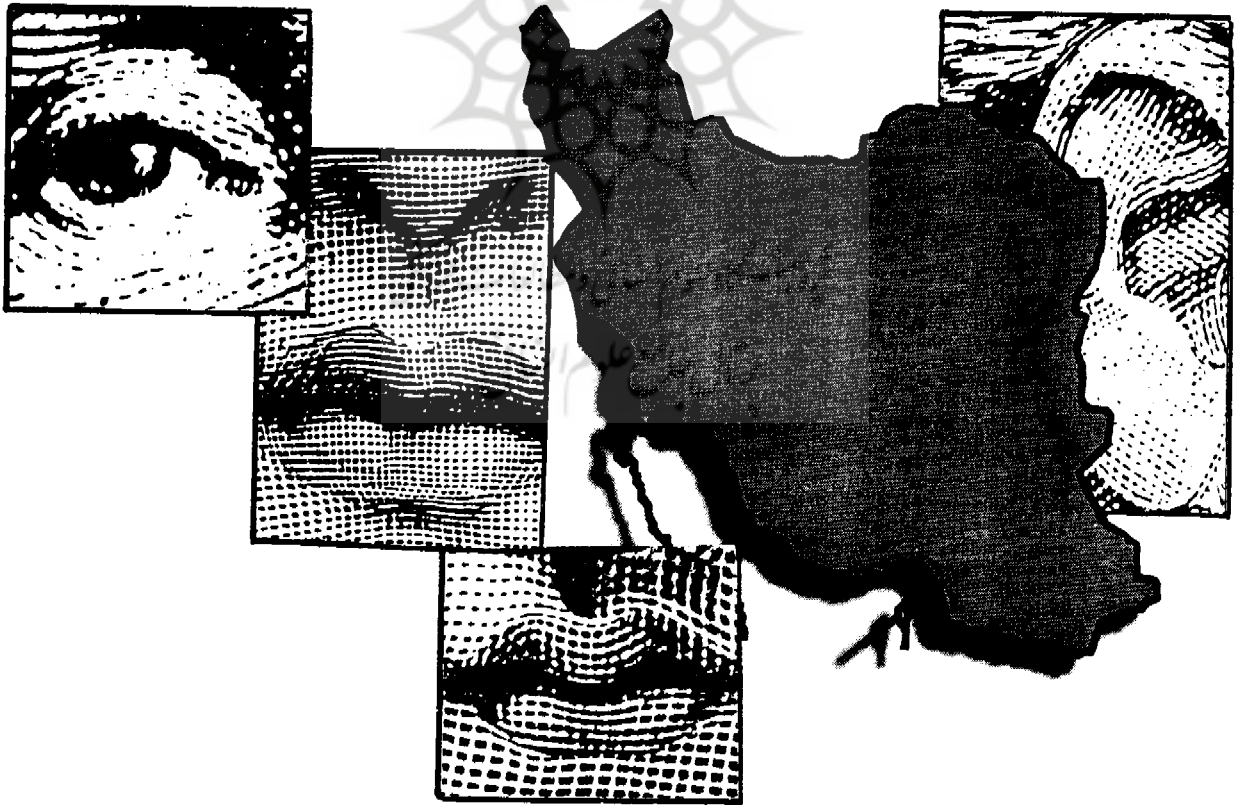
ابتدای این مقاله به گونه فرهنگ موجی و ارتباطی جدید و الزامات آن توجه داده شد و حال می‌توان در همین راستا توضیح داد که شکل‌گیری یا زوال قدرت‌ها در حال حاضر در ارتباط تنگاتنگ با چگونگی به کارگیری ابزارها و تکنولوژی جدید قرار دارد. رسانه‌هایی چون رادیو و تلویزیون و مطبوعات در اشاعه و حفظ یک پارادایم یا در هم شکستن آن نقش به‌سزایی دارند. امواج و دانایی در زمینه ایجاد و استفاده از تکنولوژی‌های جدید اطلاعاتی - ارتباطی یک اصل بدهی در دنیای امروز است.

جزء سومی که گفته شد در پرتو مبانی جدید تمدنی غرب در پارادایم‌های فرهنگ سیاسی همانند بسیاری از زمینه‌های دیگر دستخوش تغییر و تحول شده است، جزء «عاملی» یا «انسانی» است. در ابتدای مقاله هم توجه داده شد که مدت زمانی بیش نیست که حضور و تأثیر گسترده توده‌های مردمی تمامی قلمروها را از خود متأثر ساخته است. دیگر هیچ قدرت یا فرهنگ سیاسی نیست که تلویحاً یا تصریحاً به این حضور بی‌توجه بوده باشد. مردم‌داری در یک سرطیف و به شکل حداقل این فرهنگ سیاسی و مردم‌سالاری در سوی دیگر طیف و به شکل

حداکثر آن مرزهایی را تشکیل می‌دهند که عبور و خروج از آنها در حال حاضر متصور نیست. دیگر عصر بی‌توجهی و نپذیرفتن حقوق «مردم» در سیاست‌ها و فرهنگ‌های سیاسی سپری شده است. معروف است که در عهد ناصری مردم یکی از ایالات از شاه به خاطر عنایت به آنها و تغییر حاکم نامطلوب سیاسگزاری کرده بودند ولی پاسخ شاه چنین بود که مردم را حقی نیست که در این گونه امور حتی در جهت تأیید و سپاس ما دخالتی داشته باشند: خود می‌گذاریم و خود برمی‌داریم.

۸. با توجه به این برخورد تمدن‌ها، در قالب مجموعه‌های اصلی پارادایمی و زیر مجموعه‌های آنها، و ایضاً عناصر و اجزاء دگرگون شده سه گانه فوق، بهتر می‌توانیم به پارادایم‌های گفتاری فرهنگ سیاسی در ایران امروز توجه داشته باشیم.

اولین نکته‌ای که در مطالعه پارادایم‌های کناری در مقوله فرهنگ سیاسی ایران امروز به چشم می‌آید، سرگشتگی و اعوجاج ناشی از تغذیه از منابع متعدد اعم از سنتی و مدرن است.<sup>۷</sup> دیگر پارادایم‌های گفتاری نه شکل قبلی و پیشین





## شدت یابی و نیاز به اقتناع صرف نظر از ثبات عاملین و فاعلین آن مؤید سرگشتگی ناشی از برخورد امواج تمدنی و مبانی و مبادی نظری گوناگون آن است

تمیز، محدود کردن قدرت تصمیم‌گیرندگان سیاسی در جاهایی که نیاز به انعطاف و به‌کارگیری تأملات و روش‌های ظریف دارد و... نام برد. اقتناع صرف توری است که اقتناع‌کننده و اقتناع‌شونده را یکجا دربرمی‌گیرد. سیاست‌ها و فرهنگ اقتناعی از ظرفیت و توان منعطف و بالایی برخوردار نیست. تغییرات تکنولوژیکی یا حتی سیاست‌های مالی و اقتصادی که به نوبه خود در تماس با وضعیت اقتصادی جهانی قرار دارند، به نوبه خود پذیرش‌های اقتناعی را خدشه‌دار می‌سازد. مثال ساده در تغییرات تکنولوژیکی، حضور اجتناب‌ناپذیر امواج و رسانه‌های جدید همچون ویدیو، فرستنده‌های رادیو و تلویزیونی خارج از کشور، نوار کاست و... است که هر کدام سد به‌ظاهر استوار اقتناع و یکپارچگی را مورد هجوم قرار داده و از آن عبور می‌کنند. در این حالت اقتناع که کنترل یک طرفه است دیگر کارایی خود را تضعیف شده و از دست رفته می‌بیند. در این شرایط نیاز به تولید فکر و اندیشه و استفاده از سعه صدر برای بارآوری و شکوفایی آنهاست. در مثال سیاست‌های مالی، کافی است که به مورد مالیات یا کم کردن یا برداشتن یارانه در مورد کالاها و خدمات عمومی اشاره کرد. طبیعی است که مردم متدرجاً در قبال مالیات و عوارض و... که پرداخت می‌کنند خواهان خدمات و انتظارات بیشتر می‌شوند. به جرأت می‌توان گفت تحولات اقتصادی در ایران در این چند ساله اخیر، تلویحاً یا تصریحاً گام و اقدام مهمی در جهت کم رنگ کردن وابستگی و حالت انفعالی و پذیرش اقتناعی مردم بوده است. مردم ایران که در دهه‌های آغازین قرن حاضر و پس از آن به درآمدهای نفتی و یارانه‌های مختلف عادت کرده بودند، حال در ابعاد مختلفی خود را ناگزیر به تجارب جدید اقتصادی در سطوح مختلف آن می‌بینند. این تجارب، انتظارات و حقوقی را به همراه دارد که دامنه و عوارض آن به تدریج ملموس و مشهود خواهد شد.

شدت‌یابی و نیاز به اقتناع صرف نظر از ثبات عاملین و فاعلین آن، به خودی خود مؤید نکته ابتدایی این قسمت یعنی، اعوجاج و سرگشتگی ناشی از برخورد امواج تمدنی و مبانی و مبادی نظری گوناگون آن است.

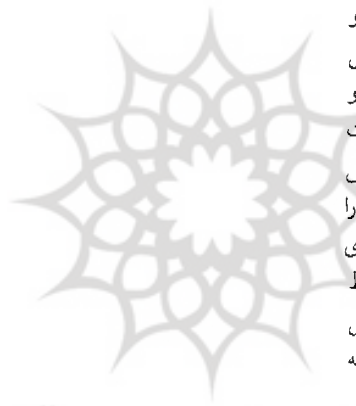
چون دعاوی متعدد شده است و تحولات و تطورات، دگرگونی‌های آشکار و نهانی را ایجاد کرده است، اقتناع همچون پارادایم گفتاری مسلط در فرهنگ

خود و مبانی سنتی آن را حفظ کرده است و نه به‌طور وضوح شکل و محتوای امروزی به خود گرفته است. هیچ ترکیب خردورانه‌ای که به راستی عناصر مفید سنتی و مدرن را در یک جا جمع و به نمایش گذاشته باشد هم وجود ندارد. حضور تدریجی مردم در یکصد سال گذشته در صحنه اجتماع و سیاست و به ویژه به هنگام خیزش‌های عمده‌ای چون انقلاب مشروطه، جنبش ملی شدن نفت و به خصوص انقلاب اسلامی ایران، پارادایم‌های گفتاری را در سطح گسترده از خود متأثر ساخته است. این حضور را به سختی بتوان با حضور «مردم» در تحولات یکی دو سده اخیر در کشورهای غربی مقایسه کرد. وضعیت مردم در ایران بیشتر تابعی از رخنه و فشار مدرنیسم و تحولات جدید در داخل مرزهای ایران بوده است و این با حضور نسبی ولی فعالانه مردم در «ساخت» و «ایجاد» نهادها و تأسیسات در جوامع دیگر متفاوت است. مردم در ایران معمولاً یا پذیرا و منفعل بوده‌اند یا غرنده و خروشان و به هیجان آمده یا آورده شده و در صحنه حضور یافته‌اند و این دو حالت زمینه مساعدی را برای شکل‌گیری و قوام نهادها و ساختارهای گفتاری در فرهنگ سیاسی به وجود نمی‌آورد. مردم در ایران به دلیل وابستگی یا انفعال نسبت به قدرت‌های سیاسی و باوری بیشتر مستعد تهییج یا اقتناع بوده‌اند و کمتر موقعیت طرح و بحث مسائل در فضایی نسبتاً آرام را داشته‌اند.

رفتارها و شیوه‌های اقتناعی سنتی با همراهی ابزارهای جدید، عادت به اقتناع را شدت بخشیده‌اند. عادت به اقتناع و اصولاً خود اقتناع مختص ایران و جامعه ایرانی نیست. در تمامی جوامع به درجات مختلف از اصل اقتناع استفاده می‌شود. اما در ایران و برخی دیگر از جوامع، نهادها و ساختارهایی موجود نیست که از معایب افراط در اقتناع جلوگیری شود و اجازه دهد که عنصر خرد و سعه صدر در فرهنگ سیاسی همچون تعادلی ظریف و کاراً با فعالیت‌های اقتناعی تجلی یابد. نبود یا کمبود بحث و گفتگوها به گونه غیراقتناعی و با حفظ حقوق و حرمت‌های شهروندی و موقعیت‌های وابسته به آن، حربه اقتناع را همچون یک حربه دو طرفه جلوه‌گر می‌سازد. برخی از خصوصیات لبه دیگر را می‌توان در سیاسی شدن افراطی بدون تشکیلات و تربیت سیاسی، کاهش قدرت

۱۹ ایران می‌باشد، از آن‌چنان اهمیتی برخوردار است که برخی از نویسندگان کتاب خود را به‌گونه‌ای انتخاب کرده‌اند که این اهمیت را برسانند. رجوع شود به رجایی، فرهنگ. محرکه جهان‌بینی‌ها، انتشارات احیاء کتاب، تهران ۱۳۷۳. درباب فرهنگ سیاسی در ایران در دوران معاصر، مطالعات چندی صورت گرفته است. از جمله:

IRAN, Political Culture in The Islamic Republic; Ed Samih K. Farsoun and Mehrdad Mashayekhi, Routledge, London, 1992.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رساله جامع علوم انسانی

سیاسی، خود را مجدداً جلوه‌گر ساخته است. با این حال باید توجه داشت که وجود همین دعاوی متعدد و ابزارهای قدرتمند اشاعه آنان در سطح جهانی به ویژه در مقوله تکنولوژیکی، اجازه نمی‌دهد که «اقتناع» موقعیت مسلط خود را همچنان حفظ نماید. اقتناع، کارایی محدود و موقتی دارد در حالی که امواج زاینده دعاوی و گسترش و برد آنها روزافزون است. لاجرم نیاز به شیوه‌های خردورانه‌تر و زمینه‌های با سعه صدر بیشتر، فزون‌تر می‌گردد. خصلت تکنولوژی و نیروهای مؤید آن در عصر کنونی، اجازه انحصار بر رسانه‌ها و شکل‌گیری یک‌سویه پیام‌ها و دعاوی را نمی‌دهد. رفع مشکل در تشدید اقتناع و حق برخاسته از «غلبه» بر رسانه‌های جمعی یا گروهی نیست. تشدید اقتناع و حق ناشی از غلبه بر رسانه‌ها و آرامش و اطمینان موقتی ولی ضعف و ناتوانی بلند مدت را به همراه می‌آورد. شدت و دامنه تلاقی اذهان و تعاطی افکار، در جهان امروز، پارادایم‌های گفتاری خاص خود را می‌طلبند و پارادایم‌های منبعث از دیدگاه و روش‌های تهجی و اقتناعی صرف، مشکل بتواند وضعیت مسلط خود را حفظ نماید. اقتناع در بهترین حالت، شبیه پرورش گیاه و گل به سبک گرم‌خانه‌ای است، آن هم در فضایی که گرم‌خانه‌ای موجود نیست.

#### پانویس‌ها:

۱. از این رساله دو ترجمه در دست است با این مشخصات:  
- ویتگنشتاین، لودویگ: رساله منطقی - فلسفی، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۱.  
- ویتگنشتاین، لودویگ: رساله منطقی - فلسفی، دکتر محمود عبادیان، دانشگاه تهران (جهاد دانشگاهی)، تهران، ۱۳۶۹.  
۲. هارت ناک، یوستوس: ویتگنشتاین، ترجمه منوچهر بزرگمهر، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۱ - صص ۲ - ۸۱.  
3. Plato: Ed Richard Kraut, Cambridge, 1995, pp 21 . 2.  
۴ و ۵. افلاطون (مجموعه آثار) ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷، چاپ دوم، جلد سوم صص ۳ - ۱۳۵۲.  
۶. هروودت، توارینخ، ترجمه ع. وحید مازندرانی، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۱۸.  
۷. آراء و جهان‌بینی‌های مختلف در ایران که ناشی از تماس و حضور گسترده امواج برخاسته از تمدن غرب با تمدن و فرهنگ ایستای قرن