

آشفتگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر

تاریخ دریافت: ۸۲/۱۱/۲۵

تاریخ تأیید: ۸۲/۱۲/۴

دکتر سیدصادق حقیقت *

مفاهیم سیاسی در ایران معاصر چنان به هم آمیخته‌اند، که سبب به وجود آمدن نوعی آشفتگی و بحران مفاهیم در این زمینه شده‌اند. منشأ این بحران به چند امر باز می‌گردد: ویژگی‌های خاص رشته علوم سیاسی، خصوصیات مفاهیم سیاسی در ایران، رویارویی سنت (و دین) با تجدد و بالاخره کژتابی مفاهیم. قسمت دوم مقاله از آشفتگی مفاهیم سیاسی زیر در ایران معاصر بحث می‌کند: سیاست و علوم سیاسی، دولت، مشروعیت نظام سیاسی، ایدئولوژی، چپ و راست، حزب، جامعه مدنی و مردم سالاری.

واژه‌های کلیدی: آشفتگی (و بحران) مفاهیم، سنت، تجدد، کژتابی.

مقدمه

یکی از علل بحران روش‌شناسی در علوم سیاسی، آشفتگی مفاهیم در این رشته علمی است و مقاله حاضر تکمله‌ای به مقاله «بحران روش‌شناسی در علوم سیاسی»^۱ محسوب می‌شود. تفاوتی که بین این دو مقاله وجود دارد، در حوزه و گستره وجود بحران و آشفتگی است. به نظر می‌رسد بحران روش‌شناسی در رشته^۲ علوم سیاسی هم در ایران و هم در دیگر کشورها وجود داشته باشد، در حالی که موضوع مقاله حاضر - یعنی آشفتگی مفاهیم در علوم سیاسی - به ایران معاصر مربوط می‌شود.

علت این امر را باید در ویژگی‌های خاص علوم سیاسی در ایران معاصر جست‌وجو کرد. آشفتگی مفاهیم سیاسی در جهان متمدن بدان حد نیست که آن را «بحران» بنامیم. ایران قدیم (ایران قبل از مشروطه) نه تنها با علم سیاست مدرن ارتباطی نداشت، بلکه اصولاً هنوز با تجددرو یارو نشده بود تا زمینه آشفتگی مفاهیم برای آن ایجاد شود. مفاهیم سیاسی قبل از سده گذشته، اگر آشفتگی داشت، به حد بحران نرسیده بود؛ زیرا چندان بلوغ لازم را نداشت و با تجددرو به‌رو نشده بود. قید سوم در عنوان مقاله حاضر، حوزه علمی این آشفتگی - یعنی علوم سیاسی - است. به نظر نمی‌رسد فلسفه یا ادبیات و یا علوم طبیعی با چنان آشفتگی مفاهیم روبه‌رو باشند.

مقصود از «آشفتگی» در این جا در هم آمیختن مفاهیم تا آن حد است که درک معانی را در بسیاری مواضع مشکل می‌نماید. در این مقاله ابتدا منشأ این بحران را می‌کاویم و سپس با ارائه نمونه‌هایی مشخص به تأیید فرضیه مقاله اقدام می‌نماییم.

منشأ آشفتگی مفاهیم در علوم سیاسی

برای یافتن منشأ آشفتگی مفاهیم علوم سیاسی در ایران معاصر باید به قیود سه‌گانه این عنوان توجه کرد. منشأ بحران می‌تواند به ویژگی‌های خاص علوم سیاسی، یا سرزمین ایران، یا قید معاصر بودن آن (و کژتابی مفاهیم) مربوط شود.

۱. ویژگی‌های خاص علوم سیاسی

از آن جا که در علوم سیاسی گرایش‌های بین رشته‌ای^۳ مانند اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی و روان‌شناسی سیاسی وجود دارد، تا چند دهه قبل در مورد این مسأله که به رشته علمی مستقلی تبدیل شده باشد، تردید وجود داشت. هر چند تفکر سیاسی در عهد باستان و در غرب، از یونان آغاز شده، اما علم سیاست به معنای جدید آن و به عنوان یک رشته آموزش عالی، طی صد سال گذشته رشد یافته است.^۴

مسأله دیگر در این زمینه آن است که «دانشواژه‌های علم سیاست به دلیل رواج عمومی و عامیانه‌ای که دارند، پاکیزگی خود را از دست می‌دهند و دستخوش ابهامات گوناگون می‌شوند. برخی از سیاست‌مداران و حقوقدان‌ها که نتایج کاربرد نادرست دانشواژه‌های گوناگون علم سیاست برایشان اهمیت ندارد، آنها را در سخنان و نوشته‌های خود به کار می‌برند و موجب ابهام در تفاهم می‌شوند. این گونه افراد در واقع به کاربرد درست و دقیق دانشواژه‌های سیاسی توجه ندارند، بلکه آنها را برای ایجاد تأثیر یا تأثیرگذاری به کار می‌برند. از سوی دیگر، اندیشه‌های نو و نظریه‌های ناشنیده‌گسترش

می‌یابند. در نتیجه واژه‌های جدیدی رواج می‌پذیرند و گاه واژه‌های قدیمی در معانی جدید به کار می‌روند. چنین وضعی شاید برای علمی که در حال رشد است گریزناپذیر باشد، اما تفکر روشن و تفاهم را مختل می‌کند.^۵ واژگان علوم سیاسی وقتی به دست روزنامه‌نگاران یا سیاست‌مداران غیرحرفه‌ای می‌افتد، به دلیل تسلط آنها بر رسانه‌ها، چه بسا به زودی جای خود را به مفاهیم غیرحرفه‌ای بدهد و در اندک زمانی شیوع یابد.^۶

به قول آندرو هیود مسأله آن است که کلماتی چون آزادی، دموکراسی و عدالت نسبت به افراد مختلف معانی گوناگون می‌یابد، و بنابراین خود مفاهیم مسأله‌واره^۷ می‌شوند. از دیدگاه او، حداقل سه دلیل برای اهمیت فوق‌العاده مفاهیم در تحلیل سیاسی وجود دارد:

الف) میل تحلیل سیاسی به عمومیت‌سازی، بر خلاف تاریخ که به تحلیل وقایع خاص می‌پردازد؛

ب) اشتراک زبان علم سیاست با زبان عاملان سیاست و سیاست‌مداران حرفه‌ای؛

ج) عجین شدن مفاهیم سیاسی با عقاید ایدئولوژیک.^۸

پیدایش ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن در اواخر قرن هیجدهم و قرن نوزدهم نه تنها زبان جدیدی را در سیاست پدید آورد، بلکه به ابهام و پیچیدگی آنها نیز دامن زد. این مسأله بالأخص وقتی مفاهیم سیاسی با ارزش‌دوری‌ها و تمایلات ایدئولوژیک - که گاه ناخودآگاهانه نیز هستند - آمیخته می‌شود، شدت می‌یابد. توصیه هیود به دانش‌پژوهان علوم سیاسی آن است که در خصوص کاربرد این گونه اصطلاحات دقت لازم را داشته باشند تا از سوء برداشتها در مباحثات سیاسی جلوگیری شود.^۹

به همین دلیل فلاسفه تحلیل زبان - فارغ از انتقاداتی که ممکن است به آنها وارد باشد - معتقدند اگر مفاهیم اصلی در هر رشته را به خوبی بکاویم، نزاع‌ها حل یا منحل خواهند شد. به اعتقاد ویتگنشتاین، فلسفه نظریه به حساب نمی‌آید، بلکه نوعی عمل تفسیر،^{۱۰} ایضاح^{۱۱} و شرح و وصف یا تنویر^{۱۲} بازی‌های زبانی^{۱۳} است. پس مسائل را نه از طریق ارائه اطلاعات جدید، بلکه با مرتب کردن چیزهایی که همیشه می‌دانستیم، می‌توان حل کرد، نظریات فلسفی کاربرد نادرست زبان هستند، و کار فیلسوف تشخیص و درمان این بیماری محسوب می‌شود. هدف فلسفه به جای تدوین نظریات جدید، باید روشن کردن کژئی‌های نظریات بد باشد.^{۱۴}

پسامدرن‌ها و معتقدان به نظریه‌گفتمان برای واژگان معنای محصلی در نظر نمی‌گیرند. به اعتقاد ایشان، واژگان دال‌های تهی هستند که معنای خود را از هم‌نشینی با دیگر واژگان پیدا می‌کنند. طبق این مبنا، مفاهیمی همچون عدالت و آزادی نیز دال بدون مدلول خواهند بود. بدیهی است اگر این

نظریه ضد میناگرایانه مقبول افتد، در تعریف مفاهیم سیاسی و حتی ترجمه واژگان دچار تحول خواهیم شد. عماد افروغ با رد این فرض، معتقد است می‌توان قدر متیقنی از مفاهیم فلسفه سیاسی به دست داد:

بنده به هیچ وجه با قرائت کسانی که امروزه به گونه‌ای در پیوند با جریان‌های پست مدرنیستی مفاهیمی همچون عدالت و آزادی را دال بدون مدلول می‌دانند، موافق نیستم؛ یعنی نباید به دلیل این که نتوانستیم یک تعریف جامع و مانع از این مفاهیم ارائه کنیم، از آن قدر متیقن هم دور شویم.^{۱۵}

به اعتقاد او، هر چند مفاهیمی همچون آزادی و عدالت پارادکسیکال هستند، ولی می‌توان به قدر متیقنی در تعریف دست یافت. سؤالی که در این جا قابل طرح است این که قدر متیقن بین کدام اقوال اخذ می‌شود؟ آیا بین اقوال مانعة‌الجمع - مثل خود پسامدرن‌ها از یک طرف و مدرن‌ها و مذهب‌ها از طرف دیگر - می‌توان قدر متیقن گرفت؟

مسأله دیگری که باعث نوعی ابهام در واژگان (علوم سیاسی) می‌شود، عدم توجه به پیشینه تاریخی آنهاست. برخی مفاهیم و اصطلاحات در مقاطع مختلف تاریخی دچار تفسیرها و تعبیرهای متفاوت و متنوعی شده‌اند. همان گونه که خواهیم دید، واژه «جامعه مدنی» دارای چندین تعریف است، و بدون تبیین و تمایز همه آنها، نمی‌توان به برداشتی صحیح رسید. در این جاست که یک واژه نه تنها در مقابل واژگان دیگر، بلکه در قبال مفاهیم مختلف که در طول تاریخ داشته، معنای محصلی پیدا می‌کند.

از جمله آثار جوان بودن علوم سیاسی آن است که در مقایسه با علوم همچون فلسفه، دانشنامه‌ها و فرهنگ‌های واژگان در حد مطلوبی ندارد. دائرة‌المعارف‌ها حکم مرجع را دارند، و اختلافات برداشت‌ها با رجوع به آنها تا حدی فیصله می‌یابد. اما در علوم سیاسی وضع این گونه نیست. برای یافتن تفاوت‌های ابتدایی‌ترین واژگان همچون «سیاست»، «امر سیاسی»، «علم سیاست»، «علوم سیاسی»، «فلسفه علم سیاست»، «فلسفه سیاست»، «فلسفه سیاسی»، «اندیشه سیاسی» و «نظریه سیاسی» کمتر منبع جامعی را می‌توان یافت.

۲. ویژگی‌های خاص مفاهیم سیاسی در ایران

مفاهیم سیاسی در سطح جهانی از ابهاماتی خاص برخوردار است، اما در ایران - به عنوان کشوری جهان سومی - این ابهامات به آشفتگی و بحران مفهومی بدل می‌شود. در واقع بین دانشجوی ایرانی و دانشجوی یکی از کشورهای جهان اول، در فهم مفاهیم سیاسی تفاوت وجود دارد. برخی از

مهم‌ترین ویژگی‌های وضعیت مفاهیم سیاسی در ایران عبارتند از:

۱) فقر منابع اصلی: کتب لغت (دیکشنری‌های) موجود به زبان فارسی آن قدر نیست که بتواند آشنایی مفاهیم در علوم اجتماعی به شکل عام، و بحران مفاهیم در علوم سیاسی به شکل خاص را درمان کند. دانشنامه (دائرة المعارف) خاصی نیز در زمینه علوم سیاسی به زبان فارسی وجود ندارد. از طرف دیگر، بین کتاب‌های لغت هم سازگاری و هماهنگی خاصی در ترجمه واژگان به چشم نمی‌خورد.

۲) معضل ترجمه: وقتی منابع به زبان فارسی یافت نشود، به ناچار مجامع علمی به سمت ترجمه روی می‌آورند. از آن جا که علوم سیاسی عمدتاً در غرب رشد کرده، جهان سوم برای رساندن خود به سطح علمی لازم، ترجمه کتب از زبان مبدأ به زبان مقصد را ضروری می‌بیند. چون در ایران، تسلط به زبان خارجی چندان وضع خوبی ندارد،^{۱۶} دانش پژوهان تا حد زیادی باید منتظر بمانند تا کتب مهم و مرجع به زبان فارسی ترجمه شود.

زبان برای تفهیم و تفهم است، و اگر کتابی از زبان‌های خارجی به زبان فارسی ترجمه می‌شود، به این هدف است که مخاطبان از مراد نویسندگان آگاه شوند. به برخی از واژگان جدید در حوزه علوم انسانی توجه نمایید: استعجالی، هایش، خدمت، زمان پریشی، رهیافت، رویکرد، آمایش، جمله‌واره، پیوستار، رمزگشایی، رازدایی، همپرسه، بوم‌شناسی، مثالواره، بسامد، نظر آزمایی، میانجهان، پرسمان، روان نژندی، روان پریشی، گشتاور، گشتار، خود کامروایی و گفتمان. آیا به نظر نمی‌رسد گاهی فهم واژگان انگلیسی ساده‌تر از ترجمه آنها باشد؟ آیا رویه واحدی در ترجمه لغات جدید (و مراد از آنها) وجود دارد؟ اگر شما ندانید که «خدمت» همان «کارکرد» یا function است،^{۱۷} آیا معنای اصطلاحی آن را می‌توانید درک کنید؟ در این جا از واژه انگلیسی به ترجمه فارسی آن منتقل شدید یا برعکس؟! آیا می‌توان «رهیافت» را به «تلاش برای ادراک معرفت» و «رویکرد» را بیشتر ناظر به حوزه عملیاتی مربوط دانست، و در عین حال هر دو واژه را ترجمه approach معرفی کرد؟^{۱۸} چگونه ممکن است از تلفیق «رهیافت» از یک سو، و حقیقت (گوهر) وجود با واقعیت (ذات) وجود از سوی دیگر، «رهیافت»‌های گوناگونی به دست آید؟^{۱۹}

ترجمه کتاب معروف افلاطون به جمهور یا جمهوری از فقر واژگان و اشتراک لغات ناشی شده است. جمهوری یکی از اقسام و اشکال نظام‌های سیاسی است. در قاموس سیاسی، جمهوری حکومت دموکراتیک یا غیر دموکراتیکی است که زمامدار آن با رأی مستقیم یا غیر مستقیم اقشار

مختلف مردم انتخاب شده، و توارث در آن دخالتی ندارد، و بر حسب مورد، مدت زمامداری محدود است. ۲۰ ولی کتاب مشهور افلاطون که به جمهوری یا جمهوریت ترجمه شده با معنای فوق تفاوت دارد. خواننده امروزی ممکن است از آن چنین دریابد که موضوع کتاب به نوع خاصی از حکومت مربوط می‌شود، حال آن که چنین نیست و واژه یونانی عنوان کتاب یعنی پولیتیکا و معادل لاتینی آن رسپوبلیکا صرفاً به معنای کشور یا جامعه یا سازمان حکومت است. ۲۱ معنای اصلی republic همان گونه که افلاطون به کار برده، دولت است، و معنای جدید آن - در مقابل حکومت پادشاهی، از قرن هفدهم مرسوم شد. ۲۲ در ترجمه فارسی کتاب افلاطون، واژه جمهور ترجیح دارد تا با جمهوری که نوعی حکومت است اشتباه نشود. برخی معتقدند ترجمه بهتر آن، «مصالح عامه» است، چرا که Res به معنای «امر» و Publica به معنای «عام» و «عمومی» است؛ پس جمهوریت یعنی اداره مدینه که از جمله مصالح عامه تلقی می‌شود.

شاید ترجمه reform به «اصلاح» در زبان فارسی نیز از فقر واژگان ناشی شده باشد، چون این کلمه در فرهنگ دینی و ملی ما بار ارزشی مثبت - و چیزی غیر از واژه‌ای در مقابل انقلاب - را داراست. ۲۳

بخشی از مشکلات ترجمه واژگان زبان مبدأ به زبان مقصد، از محدودیت‌های زبان ناشی می‌شود. اگر در زبان مقصد تعداد واژگان در حد کافی موجود نباشد، چه بسا چند واژه مختلف زبان مبدأ در مقابل یک واژه زبان مقصد قرار گیرند؛ به طور مثال وقتی خواننده با عنوان کتابی همانند «ساخت اجتماعی واقعیت» ۲۴ برخورد می‌کند، اولین چیزی که در مقابل «ساخت» به نظر می‌رسد واژه Structure است؛ در حالی که در این جا مقصود از ساخت «ساخته شدن» (construction) می‌باشد.

همچنین است اصطلاح «تیین» که گاه در مقابل توصیف مشاهده‌تی و تحلیل و نقد و تجویز به کار می‌رود (explication)، و گاه به معنای روشی در علوم اجتماعی (explanation). ۲۵

داود فیرحی در آن جا که از نظام سیاسی خلافت و امامت بحث می‌کند، به نمونه‌های آرمانی این دو نظام اشاره می‌نماید. وی سپس در توضیح اصطلاح «نمونه آرمانی»، آن را معادل Ideal type و بر و تا حدودی (!) پارادایم توماس کوهن می‌گیرد. ۲۶ منشأ این خلط آن است که نمونه مثالی و بر به هیچ وجه به معنای ایده‌آل و مطلوب نمی‌باشد، بلکه نمونه‌هایی هستند که در خارج، همیشه ترکیبی از آن‌ها وجود دارد. به طور مثال هر جامعه‌ای به درجاتی از مشروعیت کاریزماتیک، قانونی و سنتی برخوردار است. به همین دلیل است که Ideal type را باید به «نمونه مثالی» ترجمه کرد، نه «نمونه آرمانی».

برخی مترجمان Geist هگل را به «روح» و برخی به «ذهن» ترجمه کرده‌اند. از دیدگاه طباطبایی، Geist هگل را نمی‌توان به ذهن ترجمه کرد،^{۲۷} هر چند هیچ یک از دو واژه فارسی کشش رساندن معنای مدنظر هگل را ندارند.

غنی‌نژاد در نقد کاتوزیان معتقد است به راحتی نمی‌توان اصطلاحاتی همچون «خلق»، «توده» و مردم را در مقابل nation گذاشت، چرا که اولاً در خود اروپا هم این واژه ابهام دارد، و ثانیاً باید به تحول جوامع سنتی به جوامع مدرن و جدایی و تقابل بین قدرت سیاسی (دولت) و جامعه مدنی (مردم) توجه کنیم. وی سپس به نقد واژگان ترکیبی همانند «دموکراسی ایرانی» و «سوسیالیسم ایرانی» می‌پردازد:

آقای کاتوزیان به وضوح «ملی» را معادل «دموکرات» قرار می‌دهد، و به این نکته مهم توجه ندارد که واژه «دموکراسی» به مفهوم غربی آن در فرهنگ ایرانی هیچ‌گاه وجود نداشته است. یکی از ویژگی‌های بیشتر روشنفکران سیاسی ایران عدم درک صحیح آنها از ماهیت جوامع جدید و چگونگی پیشرفت آنهاست. نکته‌سنجی‌های آقای کاتوزیان در مورد مفهوم «ملت» نزد ایرانیان و نتیجه‌های خاصی که از آن به عمل می‌آورد، همانند «دموکراسی ایرانی» و «سوسیالیسم ایرانی» کمکی به روشن شدن مباحث سیاسی در کشورمان نمی‌نماید، بلکه شاید بتوان گفت آب را بیشتر گل آلود می‌کند.^{۲۸}

غرض ما از ذکر نقد غنی‌نژاد بر کاتوزیان، وارد شدن در بحث محتوایی آنها نیست، بلکه در صد دیدیم فقط آشنایی مفاهیم در حوزه سیاست در ایران را نشان دهیم و آن را به مشکلات ترجمه مرتبط کنیم.

مورد دیگری که در این جا می‌توانیم به آن اشاره کنیم، خطایی است که در ترجمه "Justice as Fairness" توسط احمد تدین روی داده است. معمولاً Fairness را به «انصاف» ترجمه می‌کنند، و تفاوت آن را با عدالت، در مصداقی بودنش می‌دانند. مقصود راولز از «عدالت به مثابه انصاف» آن است که اگر اشخاص پس از کشیدن پرده جهل بر جلوی صورت، خود را جای دیگران قرار دهند، می‌توانند به اصول عدالت دست یابند. تدین، عبارت فوق را «عدالت به مثابه بی‌طرفی» ترجمه کرده است. با توجه به این که «بی‌طرفی» در روابط بین الملل معنای خاصی دارد، ترجمه صحیحی برای fairness به نظر نمی‌رسد.^{۲۹}

۳) جعل اصطلاح؛ به نظر می‌رسد در برخی کتب و نزد برخی صاحب نظران، به مسأله جعل اصطلاح با تسامح نگاه شده است. گروهی از نویسندگان وقتی با محدودیت واژگان مواجه می‌شوند و نمی‌توانند

مراد خود را در قالب‌های موجود بریزند، اصطلاحاتی جعل می‌کنند. در عین حال باید توجه داشت که حداقل دو شرط برای این کار وجود دارد: اول آن که به راستی واژه‌ای برای رساندن آن معنا موجود نباشد، و دوم آن که نویسنده از نظر علمی در شأنیت و مقامی باشد که بتواند اصطلاح جدید ابداع کند. نمونه‌های جعل اصطلاح را می‌توان در دنباله مقاله پی‌گیری نمود.

۴) **کارکرد ناقص مراجع ذی‌صلاح:** به شکل مشخص فرهنگستان زبان و ادب فارسی و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در کاربرد صحیح واژگان در جامعه ما مسؤولیت مستقیم دارند. اگر نخبگان جامعه ما را این دو نهاد گرد هم آورد تا فرهنگ‌ها و دانشنامه‌های معتبری در راستای جلوگیری از آشفته‌گی مفاهیم در علوم مختلف تنظیم کنند، امید آن می‌رود که محافل دانشگاهی و علمی کشور به آنها اقتدا کنند و جامعه علمی ما را از وضع کنونی برهانند. به راستی باید برخی از مشکلات و معضلات محتوایی - بالأخص در علوم انسانی - را ناشی از تبیین ناکافی مفاهیم دانست.

۳. رویارویی با تجدد

شاید بتوان گفت مهم‌ترین منشأ بحران مفاهیم سیاسی در ایران معاصر رویارویی سنت (و دین) با تجدد بوده است. سنت و تجدد از دو جنس هستند و از دو دستگاه مفهومی متمایز برخوردارند. حدود یک سده قبل، ایرانیان با مظاهر تجدد غربی آشنا شدند. در خود واژه «مشروطه» هم بحث بود که از ریشه «شرط» آمده است یا تغییر شکل یافته اصطلاح La Charte فرانسوی است! به هر حال واکنش ایرانیان به پیشرفت اروپاییان یکسان نبود. برخی به طور مطلق آن را پذیرفتند، برخی با آن به مخالفت برخاستند، و نهایتاً گروهی سعی در اتخاذ نقاط مثبت تمدن مدرن و ایجاد هم‌نهادی جدید از سنت پیشین و مدرنیته شدند. گروه اول و به ویژه گروه سوم چاره‌ای جز یافتن نسبت مفاهیم موجود و مفاهیم جدید را نداشتند: آیا مفاهیم مدرن و سنتی متفاوتند یا تمایزی ماهوی بین آنها وجود دارد؟ آنچه در عمل اتفاق افتاده آن بود که مفاهیم مدرن بدون وجود نظارت و ملاکی خاص، و بدون وجود خواست و اراده ما وارد مفاهیم موجود در سنت ما شدند و وضعیت مفاهیم بالأخص در حوزه سیاست را آشفته کردند. جابری به دقت این خلط روش شناختی را بحث کرده است. به اعتقاد او، اگر مفاهیم سنتی و مدرن را تفکیک نکنیم، ابتدا دچار خلط روش شناختی، و سپس دچار خلط معرفت شناختی و تاریخی می‌شویم. به اعتقاد او «امت»^{۳۰} در زبان عربی و «امت» در اصطلاح قرآنی دو چیز متفاوت است. اصطلاح نخست به معنای تخصصی‌اش زاده مدرنیته است، و با مفهوم دینی و قرآنی «امت» تفاوت دارد. به نظر وی، کسی که بین مفاهیم مدرن و سنتی تفکیک نمی‌کند، همانند

کسی است که معنای جدید صاروخ (موشک) را با معنای لغوی و قدیمی‌اش، یعنی کثیر الصراخ (فریادگر)، یکسان می‌پندارد!^{۳۱} همچنین است مفهوم «انقلاب» در شکل کلاسیک و مدرن آن، متفکران یونان اگر از انقلاب سخن می‌گفتند،^{۳۲} چیزی جز تبدیل حکومت‌ها به یکدیگر را اراده نمی‌کردند، در حالی که انقلاب در مفهوم مدرن آن بر محور بودن سوژه خودمختار و نقشی که در یک جامعه می‌تواند ایفا کند، تأکید دارد. بنابراین انقلاب در مفهوم کلاسیک خود (تبدیل انواع حکومت به یکدیگر با حرکتی دورانی) و انقلاب به مفهوم مدرن، مشترک لفظی هستند. همان‌گونه که شبستری اشاره می‌کند، ریشه مفاهیم مدرن در دین نیست، و این مسأله نقضی برای دین محسوب نمی‌شود.^{۳۳} چه بسا برای خواننده این سؤال به وجود آید که بالأخره نسبت مفاهیم سنتی و مدرن را چگونه باید بررسی کرد؟ آیا آنها قیاس‌ناپذیر هستند؟

جابری به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد و معتقد است می‌توان پاسخ احتمالی متون سنتی را به موضوعات جدید بحث کرد. به همین دلیل او مقاله‌ای تحت عنوان «وضع کنون جهان عرب از دیدگاه افلاطون و ابن رشد!» به نگارش درآورده است.^{۳۴} به نظر می‌رسد دیدگاه جابری با آن چه «ظرفیت سنجی» نام نهاده‌ایم^{۳۵} همخوانی دارد.

طباطبایی در بحث سنت و مدرنیته به مسأله دیگری به نام «ایدئولوژی جامعه شناسانه» اشاره می‌کند و معتقد است این مسأله به بحران وضعیت فعلی ما شدت بخشیده است. وی می‌نویسد:

بحران تجدد در ایران و شکست آن، به رغم کوشش‌های صد و پنجاه ساله گذشته، بحرانی در بنیادهای عقلانیت است. به کارگیری روش جامعه‌شناختی در شرایطی که مشکل مبانی مطرح است - و افزون بر این به دنبال تصلب سنت، مبانی علوم اجتماعی بر ما معلوم نیست - به این دلیل اساسی موجه نیست که جامعه‌شناسی اگر مبانی نظری آن روشن نباشد، خود بن‌بستی بر بن‌بست کنونی خواهد افزود.^{۳۶}

از دیدگاه او، اندیشه سیاسی ما در دوران زوال و انسداد قرار دارد، و اگر میشل فوکو در روش باستان‌شناسی خود شرایط امکان را طرح می‌کند، طباطبایی در خصوص وضعیت اندیشه سیاسی در ایران معاصر شرایط امتناع را مورد توجه قرار می‌دهد.^{۳۷} بر این اساس، ایدئولوژی‌های جامعه شناسانه نه تنها ما را از شرایط انسانی و آشفته‌نگی مفاهیم نمی‌رهانند، بلکه به نحوی بر بحران مفاهیم و کژتابی آنها می‌افزایند.

در مقابل، علی میرسپاسی معتقد است نگرش‌های ادبی / فلسفی نمی‌توانند معضل عقب‌ماندگی ما را درمان کنند و بنابراین با اقتدا به ریچارد رورتی باید به تقدم دموکراسی و جامعه‌شناسی بر فلسفه رأی داد.^{۳۸} وی در باب آشفته‌نگی مفاهیم معتقد است بسنده کردن به تعاریف لغت‌نامه‌ای و عدم

شناخت از مقولاتی مانند سنت و تجدد، بدون در نظر گرفتن زمینه‌های تاریخی که این مفاهیم از آن ظهور کرده‌اند، می‌تواند سبب آشفتگی اندیشه‌ورزی درباره مدرنیته و دموکراسی در ایران گردد. آنچه امروز به عنوان پدیده‌ای مدرن تعریف می‌گردد، می‌تواند تحت شرایطی تبدیل به پدیده‌ای سنتی شود. به اعتقاد او، پدیده‌های مدرن و سنتی سیالند، و همان‌گونه که مارشال برمن معتقد است، تقلیل دادن مدرنیته به مدرنیزاسیون یا مدرنیسم، به حذف دموکراسی می‌انجامد.^{۳۹}

۴. کژتابی مفاهیم

صرف رویارویی با تجدد، مستلزم کژتابی^{۴۰} مفاهیم نیست. منشأ کژتابی مفاهیم، خالی کردن یک مفهوم از زمینه‌های تولد و رشد آن و محدودیت‌های مربوط به آن زمینه می‌باشد. به طور مثال اگر تحزب را از مبانی مدرنیته منفک کنیم و قائل شویم قرآن نیز به «حزب» اشاره دارد، دچار کژتابی مفاهیم شده‌ایم. چه بسا ملتی با مدرنیته رویارو شود، ولی آن را تقریباً به آن شکل که هست، درک کند؛ اما اگر فاصله سنت یک ملت با تجدد زیاد باشد، مفاهیم در حین ورود به دایره سنت دچار دگرگونی می‌شوند؛ این مسأله را می‌توان با مثال ترجمه مفاهیم از زبانی به زبان دیگر واضح‌تر کرد. اگر از زبان انگلیسی قصد ترجمه به زبان فرانسه داشته باشیم، با مشکلات کمتری نسبت به ترجمه آن به زبان فارسی یا چینی مواجه می‌شویم، چراکه از نظر تاریخی اشتراک زیادی بین زبان انگلیسی و فرانسه وجود دارد هر چند از نظر ریشه با هم متفاوتند.

کژتابی مفاهیم ممکن است به شکل خودآگاهانه یا ناخودآگاهانه صورت پذیرد، اما شکل دوم عمومیت بیشتری دارد. اگر متفکران ملت غیر مدرن این پیش‌فرض را داشته باشند که سنت و دین ما «همه چیز» را در خود دارد، چه بسا به شکل خودآگاهانه مفاهیم مدرن را با کژتابی مواجه کنند. در این صورت هنگام مواجهه با مفاهیم مدرن، از نظر روان شناختی این تمایل وجود دارد که مشابه آنها را در سنت و دین بیابند و اعلام نمایند که «ما قبلاً از شکل کامل‌تر آن برخوردار بوده‌ایم!» مصداق این بحث را در اصطلاح «جامعه مدنی» و «دموکراسی» پی خواهیم گرفت.

برخی مصادیق آشفتگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر

در این قسمت از مقاله به برخی مصادیق آشفتگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که چگونه یک یا چند عامل از عوامل چهارگانه برشمرده در ایجاد بحران مفهومی در هر یک از موارد زیر دخیل هستند:

۱. سیاست، علوم سیاسی، فلسفه سیاسی، کلام سیاسی و فلسفه علم سیاست

ابتدا باید سیاست به معنای لغوی (تربیت کردن) و سیاست به معنای خط مشی^{۴۱} را از بحث خود کنار گذاریم. واژه «سیاست» از Polis یونانی به معنای دولت - شهر گرفته شده است. آشنایی و اغتشاش مفهومی از زمانی اجتناب‌ناپذیر شد که اطلاق و تفسیر «پلیس» در معنای دولت - شهر و پس از آن به همان سادگی و صراحت در مفهوم دولت آغاز گشت. اتفاقی و تصادفی نیست که نخستین تعاریف سیاست در حدود و چارچوب «دولت» بوده است. این روش ارتباطی که تعریف سیاست را به مفهوم دولت پیوند می‌زند، بی‌جهت راه را برای تعریف سیاست تنگ و باریک می‌کند. این وضعیت بدان معناست که می‌توان نتیجه گرفت در این صورت، برای مثال، در جوامع ابتدایی سیاست وجود نداشته است. به همین دلیل تعاریف متأخرتر از سیاست بر اموری همچون قدرت و تصمیم‌گیری و تخصیص آمرانه ارزش‌ها متمرکز شده‌اند.^{۴۲}

سیاست اصطلاحی گاهی به معنای فعالیتی که از طریق آن مردم قوانینی را ایجاد و اجرا می‌کنند به کار می‌رود، و گاهی به معنای رشته‌ای دانشگاهی برای مطالعه این فعالیت.^{۴۳} در زبان فرانسه امر سیاسی را Ie Politique و علم سیاست را La politique می‌نامند. البته اصطلاح اول معنای خط مشی، و اصطلاح دوم معنای مرد سیاسی را نیز دربر دارد.

شاید بتوان چهار مفهوم مختلف در سیاست را از هم تمییز داد:

(الف) هنر حکومت و فعالیت‌های دولت: تعریف کلاسیک سیاست (مشترق از Polis)، فعالیتی دولت - محور را تداعی می‌کند، و بنابراین اکثر مردم و نهادها و فعالیت‌های اجتماعی خارج از سیاست قرار می‌گیرند؛

(ب) سیاست فعالیت «عمومی» است نه فعالیتی مربوط به علایق «خصوصی» افراد. این فکر به ارسطو باز می‌گردد که معتقد بود تنها انسان می‌تواند زندگی خوبی داشته باشد؛

(ج) سیاست به عنوان ابزار خاص حل نزاع: اختلافات باید از طریق مذاکره و وساطت حل شوند، نه از طریق زور و قدرت؛

(د) سیاست به عنوان تولید، توزیع و استفاده از منابع حیات اجتماعی؛ در این معنا سیاست، چیزی درباره قدرت است. فمینیست‌ها و مارکسیست‌ها حامی این تعریف هستند.^{۴۴}

از آن جا که در مقاله‌ای به تعریف سیاست، علم سیاست، علوم سیاسی و فلسفه سیاسی پرداخته شده،^{۴۵} در این جا تنها به طرح چند پرسش اکتفا می‌شود:

- در کدام منبع در دسترس ما بین سیاست، علم سیاست، علوم سیاسی، فلسفه سیاسی، اندیشه

سیاسی و نظریه‌های سیاسی تفکیک دقیقی وجود دارد؟

- در کدام متن علوم سیاسی به زبان فارسی، نسبت فلسفه سیاسی، فلسفه سیاست و فلسفه علم سیاست به شکل کامل توضیح داده شده است؟^{۴۶}

- آیا بین فلسفه سیاسی تحلیلی و فلسفه سیاسی قاره‌ای (بر اروپا) تمایز قائل شده‌اند؟

- تفاوت دقیق کلام سیاسی و فلسفه سیاسی در چیست؟

- اگر «فلسفه سیاسی» به وصف «اسلامی» متصف شود، چه تفاوتی با کلام سیاسی خواهد داشت؟

چگونه است که کتابی با عنوان فلسفه سیاسی اسلام در ایران چاپ می‌شود،^{۴۷} ولی به «فلسفه سیاسی» مربوط نیست، و دو سال بعد به «سیاست در اسلام» تغییر نام می‌یابد؟! - چه معنایی از «فلسفه سیاست» و «سیاست» در تمدن اسلامی اخذ شده که مراتب ده‌گانه آن عبارتند از:

«اندیشه سیاسی» در متون فلسفی، اندیشه سیاسی در متون فقهی و حدیثی و شریعت‌نامه‌ها، اندیشه سیاسی در متون کلامی، اندیشه سیاسی در اندرزنامه‌ها و خردنامه‌ها و متون ادبی، اندیشه سیاسی در سفرنامه‌ها و متون تاریخی، اندیشه سیاسی در متون سیاست‌نامه‌ها، اندیشه سیاسی در متون عرفانی، اندیشه سیاسی در متون سیاسی نویسان و مصلحان اجتماعی، اندیشه سیاسی در متون فلسفه تاریخ و اندیشه سیاسی در متون چند روشی!^{۴۸}

ابهام در این‌گونه سؤالات نشان می‌دهد که احتمالاً دانشجوی علوم سیاسی در ایران از ابتدا با بحران مفاهیم حتی در مورد عنوان رشته خود! روبه‌رو می‌شود و شاید این بحران تا پایان مقاطع تحصیلات عالی ادامه پیدا کند. چه بسا خواننده تأیید کند که «سلائق» برخی از اساتید در پاسخ گفتن به سؤالات فوق با دیگران نیز تفاوت داشته باشد!

۲. دولت

دولت به معنای مدرن، عبارت است از آن واحد سیاسی که دارای چهار عنصر جمعیت، حکومت، سرزمین و حاکمیت می‌باشد.^{۴۹} دولت ممکن است به معنای قوه مجریه و یا حکومت نیز به کار رود. در عین حال واژه «دولت» در کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه^{۵۰} به هیچ یک از سه معنای فوق نیست، چرا که اصولاً فقهای شیعه نظر خاصی راجع به دولت نداشته‌اند، بلکه آرای ایشان به حاکمیت و مشروعیت ناظر است.^{۵۱}

تشویش در مفهوم دولت در کتاب نظام سیاسی و دولت در اسلام نیز وجود دارد. در آن جا دولت به دو معنا در نظر گرفته شده است: مجموعه خاصی از افراد و حاکمان، و مجموعه خاصی از نهادهای

بر تر. از دیدگاه نویسنده محترم آن کتاب، تعریف آستین رنی (مجموعه‌ای از افراد و نهادها که قوانین فایقه در یک جامعه را وضع، و با پشتوانه قدرت برتری که در اختیار دارند، اجرا می‌کنند) بین دو تعریف فوق جمع کرده است.^{۵۲} در این جا دو مسأله به وجود می‌آید: اول آن که چرا به جای تعاریف مصطلح دولت از دو تعریف نامأنوس استفاده شده، و دوم آن که چرا نویسنده در آن جا بین معنای کلاسیک و مدرن دولت تفکیک نکرده است. عناوینی همچون استمرار دولت و عضویت غیر ارادی افراد^{۵۳} به دولت مدرن نظر دارد. در حالی که «دولت» در عنوان درس و کتاب نظام سیاسی و دولت در اسلام نمی‌تواند منحصر به مفهوم مدرن آن باشد.

کتاب درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام^{۵۴} نیز نه مربوط به «دولت» است، و نه «تطوری» را نشان می‌دهد. نویسنده در مقدمه کتاب می‌نویسد: «موضوع این کتاب، تاریخ تطور نظریه دولت در اسلام، به ویژه نظریه ولایت فقیه است»،^{۵۵} در حالی که نظریه ولایت فقیه نمی‌تواند نظریه دولت تلقی شود.

در بحث سکولاریسم نیز گاهی بین ارتباط دین و سیاست با ارتباط نهاد دین (روحانیت) و دولت خلط می‌شود. از آن جا که بین این دو مسأله تلازم منطقی وجود ندارد، چه بسا بتوان با حفظ ارتباط دین با سیاست، به جدایی نهاد دین از دولت رأی داد.

۳. مشروعیت

مشروعیت یا Legitimacy از واژه لاتین legitimize به معنای «اعلام قانونیت» است. هیود به شکل مشخص بین کاربرد این اصطلاح در فلسفه سیاسی و علوم سیاسی (و جامعه‌شناسی سیاسی) تفکیک قائل شده است. فلاسفه سیاسی عموماً مشروعیت را به اصل عقلانی یا اخلاقی که حکومت بر اساس آن شهروندان را به اطاعت فرا می‌خواند، تعریف می‌کنند. بنابراین «ادعای» مشروعیت مهم‌تر از «واقعیت» اطاعت به نظر می‌رسد. اما از طرف دیگر، دانشمندان علوم سیاسی در اصطلاحات جامعه‌شناسانه، آن را به تمایل به همسازی با نظام قانون - بدون توجه به منشأ کسب آن - معنا می‌کنند.^{۵۶}

در متون سیاسی به زبان فارسی، نه تنها تفکیک روشنی بین مشروعیت از دیدگاه فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی صورت نگرفته،^{۵۷} بلکه چه بسا بین آنها خلط شده است:

«مشروعیت به معنای قانونی بودن یا طبق قانون بودن است. بعدها واژه مشروعیت در اشاره به روش‌های سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنت‌ها به کار برده شد. بعد از آن هم مرحله‌ای فرا رسید که در آن عنصر رضایت به معنی آن افزوده شد. در عصر حاضر نخستین بار ماکس وبر مفهوم

مشروعیت را به صورت مفهومی عام بیان کرد. به عقیده او مشروعیت بر باور مبتنی است، و از مردم اطاعت می‌طلبد. مشروعیت با باورهای اخلاقی یا رفتار مساعد مترادف نیست، بلکه فقط پایه‌ای است برای توجیه اقدامات قدرتمندان [رابرت] دال با این توصیف نشان می‌دهد که مشروعیت برخوردار از خصوصیات در ستکاری، کامیابی یا خیر اخلاقی است».^{۵۸}

در این نقل قول نه تنها بین دو معنای مشروعیت در حوزه فلسفه سیاسی (و فلسفه اخلاق) و علوم سیاسی و (جامعه‌شناسی سیاسی) تفکیکی دیده نمی‌شود، بلکه مشخص نیست که اگر مشروعیت «پایه‌ای است برای توجیه اقدامات قدرتمندان» چگونه نقل قول رابرت دال آن را تأیید می‌کند.

در خصوص واژه «مشروعیت» شاید بتوان گفت در متون غربی ابهام چندانی وجود ندارد، ولی در برخی متون فارسی به دلایل مختلف بین وجوه مشروعیت و نسبت آن با قانونیت و مقبولیت خلط شده است.

۴. نظام سیاسی

در زبان فارسی «نظام» هم ترجمه system است و هم ترجمه regime. در کتاب مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام،^{۵۹} نظام هم معادل رژیم و هم معادل سیستم معنا شده است!^{۶۰} جالب آن است که جلد کتاب مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام عنوان گرفته، در حالی که در صفحه دوم عنوان به «مبانی حقوقی و کلامی» تغییر می‌یابد. مشخص نیست مبانی حقوقی - کلامی چگونه معجونی است!

به اعتقاد دستجردی، گاهی چنین وانمود می‌شود که غیر از مردم و رژیم خاصی که بر آن‌ها حکومت می‌کند، هویت دیگری به نام «نظام» وجود دارد که قابل نقد نبوده، بلکه از قداستی ماورایی برخوردار است، و بنابراین مصلحت نظام بر هر مصلحتی مقدم می‌شود. «مصلحت نظام» وقتی مشخص می‌شود که مراد خود از «مصلحت» و «نظام» را به خوبی تبیین کرده باشیم.^{۶۱}

۵. ایدئولوژی

دانشنامه بلکول ایدئولوژی را الگوهای عقاید و اظهارات نمادینی، معرفی می‌کند که جهان را ارائه، تفسیر و ارزیابی می‌کنند. هدف ایدئولوژی شکل دادن، بسیج، هدایت، سازماندهی و توجیه اشکال خاص راهکار و اعتراض به دیگران است. دوتریسی در سال ۱۷۹۶ این اصطلاح را برای مطالعه نظام‌مند و انتقادی و احساساتی خاستگاه‌های عقاید به کار برد.^{۶۲} دانشنامه فوق سپس به تفاوت کاربرد واژه ایدئولوژی نزد مارکس، مانهایم و دیگران می‌پردازد. برای مارکس، ایدئولوژی آگاهی کاذب

بود، در حالی که نزد مانهایم، اوتوپیا از جانب مردم، وایدئولوژی از جانب هیأت حاکم اتخاذ می‌شود. بنابراین همواره اوتوپیا شکل آرمانی وایدئولوژی شکل محافظه کارانه دارد. از دیدگاه وی اصطلاح «ایدئولوژیک» برای نوع خاصی از کژتابی^{۶۳} به کار برده می‌شود که از «عهدده توضیح و تحلیل واقعیت‌های جدید مربوط به یک موقعیت بر نیاید» و نیز «بکوشد که با اندیشیدن به آن واقعیت‌ها در مقوله‌های نامتناسب آنها را کتمان کند». به نظر مانهایم، این طرز فکر هنوز تا این زمان رشد کامل نیافته است. کژتابی اوتوپیا، از سوی دیگر، از زمان حال فراتر می‌رود و به سوی آینده رو می‌کند، و از طرز فکری سرچشمه می‌گیرد که «آن سوی اکنون» است. بنابراین یک شرط اضافی لازم برای طرز فکر اوتوپیا، همانا گرایش واقعی به نابود ساختن وضع موجود می‌باشد. بنابر نظر مانهایم، متمایز کردن ایدئولوژی و اوتوپیا همیشه کار ساده‌ای نیست، چرا که هر دو فراسوی واقعیت کنونی هستند و بنابراین برای دانستن این که واقعیت چیست، نوعی قضاوت ارزشی لازم داریم. دشواری دیگر این است که غالباً ممکن است خصوصیت‌های اوتوپیا وایدئولوژیک را در دیدگاه یک طبقه به هم آمیخته یافت.^{۶۴}

تفاوت ایدئولوژی نزد مانهایم و مارکس با تعاریف مارکس از این واژه مشخص می‌شود: «حل ذهنی تضادهایی که در عمل حل نتواند شد» و «فرافکنی ناتوانایی‌های آدمی در آگاهی».^{۶۵} پس هر گاه کوشش شود که تضادهایی که در عمل قابل دفع نیستند، در آگاهی حل شوند، ایدئولوژی لزوماً آنها را انکار و مخفی می‌کند. چنان که پولانزاس می‌نویسد:

کار دقیق ایدئولوژی این است که تضادهای واقعی را پنهان کند و در سطحی تخیلی، گفتار نسبتاً منسجمی را که مبین افق تجربه اشخاص باشد از نو بسازد. مارکس پیوسته این نفی تضادهای واقعی را نوعی قلب واقعیت به شمار می‌آورد، هر چند شکل ناخودآگاهانه داشته باشد.^{۶۶}

در مجموع می‌توان دیدگاه‌های مربوط به ایدئولوژی را به سه دسته تقسیم کرد: تعابیر خنثی یا بی‌طرف از ایدئولوژی (همانند تعاریف لنین، لوکاچ و مانهایم)، تعابیر منفی و انتقادی (مثل تعاریف مارکس و انگلس) و تعبیر جانبدارانه (مثل تعبیر آلتوسر). بر خلاف نئومارکسیست‌ها که تعاریفی متمایز از نگرش مارکسیست‌های کلاسیک اتخاذ کرده‌اند، لیبرال‌ها با تقلیل ایدئولوژی‌های مختلف به قرائت توتالیتیر، در دام تعریفی خاص از این واژه گرفتار شده‌اند.^{۶۷}

وجه اشتراک مارکس و دورکیم و آلتوسر و حتی سنت تجربی انگلیسی زبانان آن است که، علم را در مقابل ایدئولوژی قرار می‌دهند.^{۶۸} به اعتقاد خورخه لاین، علم به خودی خود ایدئولوژیک نیست، اما ادعا کردن در این باره ممکن است ایدئولوژیک باشد.^{۶۹}

حال ببینیم کاربرد «ایدئولوژی» در جامعه ما به چه شکل است، و آیا مخاطبان از کاربردهای مختلف آن آگاهند یا خیر. شریعتی که اسلام را ایدئولوژیک می‌داند، ظاهراً به سه عنصر آن یعنی ترسیم وضع موجود، تقبیح وضع موجود و ترسیم وضع مطلوب (و احتمالاً ارائه راهکارها) نظر دارد. تفاوت این برداشت با ایدئولوژی نزد مارکس و مانهایم آشکار به نظر می‌رسد. ایدئولوژی نزد مارکس آگاهی کاذب است و به تقبیح وضع موجود نمی‌پردازد. نزد شریعتی، بر خلاف مانهایم، ایدئولوژی شکل انقلابی دارد.

سروش ایدئولوژی را «اندیشه‌های باطل دلیل برندار» معرفی می‌کند و در مقابل علم که معرفت حقیقی است قرار می‌دهد.^{۷۰} ایدئولوژی نزد مکتب مارکسیسم، حجاب واقعیت، مقتضای نحوه معیشت آدمیان و امری طبقاتی محسوب می‌شود. اما شریعتی از ایدئولوژیک کردن دین، معنای مارکسیستی آن را اراده نمی‌کند.^{۷۱} از دیدگاه سروش (بر خلاف مارکس که دین را نوعی ایدئولوژی می‌دانست) دین فریه‌تر از ایدئولوژی است، چرا که ایدئولوژی‌ها به منزله سلاح عمل می‌کنند، متناسب با نوع دشمن و نوع پیکار ساخته می‌شوند، حرکت‌زا هستند نه حقیقت‌جو، فقط مربوط به دوران تأسیس هستند و نیاز به مفسران رسمی دارند.^{۷۲} با این وجود شاید جای سؤال باقی باشد که آیا شریعتی این اوصاف را برای اندیشه ایدئولوژیک خود می‌پذیرد؟ و دین (نزد سروش) به چه معنا فریه‌تر از ایدئولوژی است و ایدئولوژی به چه معنا نمی‌تواند دینی باشد؟

به اعتقاد افروغ، تعریف سروش ضمن آن که بر قرائت خاصی از ایدئولوژی انطباق دارد، به شکل کامل با مباحث شریعتی همخوانی پیدا نمی‌کند. در واقع وصف پنجم سروش از ایدئولوژی (تأکید بر حرکت، نه کشف حقیقت) در مورد شریعتی منتفی می‌شود، چرا که اگر منظور از کشف حقیقت کشف واقعیت باشد که شریعتی این امر را به علم و فلسفه واگذار کرده، و اگر منظور آرمان‌ها و مطلوب‌های انسانی باشد که او به ایدئولوژی وا نهاده است.^{۷۳}

در این بین، مصطفی ملکیان از ایدئولوژی معنای بسیار مضیقی در نظر می‌گیرد. به اعتقاد او شریعتی دین را ایدئولوژیک نکرد، چون دین ایدئولوژیک هست و کسی نمی‌تواند آن را ایدئولوژیک کند.^{۷۴}

در مجموع می‌توان گفت «ایدئولوژی» در علوم اجتماعی و علوم سیاسی به خودی خود ابعادی چند پهلو دارد، و گاهی به معنای مثبت و گاه دیگر به معنای منفی به کار رفته است. ناپلئون از این واژه برای بی‌اعتبار ساختن عقاید منتقدانش استفاده کرده بود، در حالی که پرولتاریا، از ایدئولوژی به صورت حرب‌ای علیه طبقات حاکم سود می‌جوید، و مانهایم هم آن را در مقابل او تویپا قرار می‌دهد. در ایران معاصر نه تنها این گونه کاربردهای مختلف مفهوم ایدئولوژی از هم به خوبی تفکیک نشده‌اند،

بلکه به شکل آزادتری این واژه را به کار می‌برند.

۶. چپ و راست

این دو اصطلاح در سیاست و تحلیل سیاسی به خودی خود از ابهام برخوردارند، اما استفاده روزنامه‌نگارانه و کاربرد آنها توسط سیاست‌مداران بر ابهام آن افزوده‌اند. در ایران معاصر هم این ابهامات به شکل خاص خود وجود دارند.

شاید اولین کاربرد این دو اصطلاح در مجلس فرانسه بود که طرفداران توده مردم در سمت چپ نشسته بودند.^{۷۵} اما امروزه به دلایل مختلف این دو اصطلاح معانی مبهمی را القا می‌کنند. اولاً چپ و راست در سیاست و اقتصاد به دو معنا هستند؛ ثانیاً در دوره‌ها و کشورهای مختلف و نزد متفکران متعدد، معانی متفاوتی پیدا کرده‌اند؛ ثالثاً به شکل وسیع توسط سیاست‌مداران و روزنامه‌نگاران به کار می‌روند؛ رابعاً ترکیبات مختلف همانند «چپ میانه»، «راست شدید»، «چپ نو» و «راست نو» از آنها ساخته شده است. کاربرد این دو اصطلاح در ایران معاصر نشان می‌دهد که چگونه با آن همه ابهام، هر روز افراد آنها را مورد استفاده قرار می‌دهند، چرا ما عده‌ای را چپ می‌نامیم؟ آیا الزاماً چپ‌های ما دموکرات هستند؟ آیا بین چپ اقتصادی و چپ سیاسی تمایز قائل می‌شویم؟ آیا اصولاً راست‌های ما دارای فکر و نظریه منسجم و لا یتغیری در طول زمان هستند، که به آن دلیل بر آنها راست را اطلاق کنیم؟

۷. حزب

اصطلاح تخصصی «حزب» در معنای مدرن آن را نباید با مفهوم لغوی اش (گروه) خلط کرد. حزب سیاسی به عنوان «چرخ دنده ماشین دموکراسی» با مفهوم فردیت، حقوق شهروندی، دموکراسی و تقدم حق بر تکلیف گره می‌خورد. به اعتقاد موریس دوورژه:

تشابه کلمات نباید موجب اشتباه شود. در نظام‌های باستان، گروه‌هایی را که موجب تقسیم جمهوری‌ها می‌شدند، حزب می‌خواندند. در ایتالیای عهد رنسانس، دسته‌هایی که دور افرادی جمع می‌شدند را حزب می‌نامیدند. آنها به باشگاه‌هایی که محل اجتماع نمایندگان مجالس انقلابی بود، حزب می‌گفتند. در برابر این گروه‌ها دسته‌های دیگر مرکب از سازمان‌های وسیع مردم که مبین افکار عمومی در دموکراسی‌های نوین هستند، نیز حزب نامیده می‌شوند.^{۷۶}

و حزب از دیدگاه اسلام رأی داده‌اند، بدون توجه به اختلاف مفاهیم سنتی و مدرن و بدون رجوع به مباحث کارشناسانه، کبریات دینی را بر مفهوم مدرن حزب تطبیق کرده‌اند.^{۷۷}

۸. جامعه مدنی

از اصطلاح «جامعه مدنی» معانی مختلفی ارائه شده است. این واژه تا سده هیجدهم (همانند آثار اصحاب قرارداد) به معنای جامعه سیاسی (اجتماعی که به وسیله قانون و تحت اقتدار یک دولت اداره می‌شود) به کار می‌رفت، ولی امروزه بیشتر به معنای سازمان‌ها و گروه‌های مستقل مابین دولت و افراد به کار می‌رود. در این کاربرد، جامعه مدنی شامل نهادهای خصوصی می‌شود که از حکومت مستقل هستند و افراد جهت رسیدن به اهدافشان، آنها را سازمان داده‌اند. هگل جامعه مدنی را در مقابل دولت و خانواده تعریف می‌کرد.^{۷۸}

اصطلاح جامعه مدنی نزد ارسطو، ادبیات سیاسی رم، بوسوئه، اصحاب قرارداد، هگل و مارکسیسم را باید به خوبی از هم تفکیک کرد. با مفروض گرفتن آن که «جامعه مدنی» در غرب معانی مختلفی دارد، اگر مقصود نهاد واسط میان خانواده و دولت باشد، باز هم این ابهام وجود دارد که برخی همانند دیوید بیتهم و کوین بویل اقتصاد بازار آزاد را از ارکان آن می‌دانند،^{۷۹} در حالی که غیر لیبرال‌ها با آن مخالفند. پس می‌بینیم که چگونه دیدگاه لیبرالیستی یا غیر لیبرالیستی در تعریف یک مفهوم و شناسایی ارکان آن مؤثر واقع می‌شود.

غنی‌نژاد به درستی توضیح می‌دهد که «مفهوم جامعه مدنی» تنها در چارچوب یک نظام فکری (و وضعیت تاریخی) معین قابل طرح و درک است، زیرا جزئی از یک کل وسیع‌تر را تشکیل می‌دهد که عبارت است از تجدد یا مدرنیته. اگر چه اصطلاح «جامعه مدنی» همانند بسیاری مفاهیم دیگر مانند آزادی و دموکراسی در گذشته به خصوص در یونان باستان، مطرح بوده است، اما باید دقت کرد که این اصطلاحات در اندیشه مدرن معنا و مضمون متفاوت و گاه متباینی از مفاهیم قدیم پیدا می‌کنند. بنابراین کنار هم چیدن مضامین متفاوت به صرف اشتراک لفظی، می‌تواند بسیار گمراه‌کننده باشد.^{۸۰} اگر مدرن بودن مفهوم «جامعه مدنی» را بپذیریم، باید ببینیم وقتی از نسبت آن با دین سخن می‌گوییم چه چیزی را اراده کرده‌ایم. یک احتمال آن است که مفهوم مدرن فوق را با دین «ظرفیت سنجی» کنیم. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، این امر نه تنها ممکن، بلکه مطلوب به نظر می‌رسد. احتمال دوم آن است که فکر کنیم «جامعه مدنی» در دین و متون دینی هم وجود دارد، و به مقایسه فوق دست بزنیم. در دوم خرداد ۱۳۷۶ که رئیس‌جمهور ایران از جامعه مدنی سخن گفت به نظر می‌رسید از مفهومی مدرن سخن می‌گوید، اما وقتی ریشه آن در مدینه‌النبی معرفی شد، تصور فوق تا

اندازه‌ای به ابهام گرایید. جالب آن که پس از به وجود آمدن ابهامات فوق یک همایش مستقل^{۸۱} و چندین کتاب به آن پرداختند، اما شاید نه تنها به سؤالات مورد نظر پاسخ ندادند، بلکه تا حدودی بر آشنایی مفاهیم افزودند:

قدرت حکومت خدامدار و قانونمند نبوی بر مبنای قرآن کریم و مردم از پیش رسمیت بیشتری یافت و از همان روز و از همان مکان مقدس بود که مسلمین می‌رفتند تا در دهه‌های آینده جهان متمدن و مسکون معاصر خود را به تبعیت «حکومت مدنی» اسلامی مدینه‌النبی درآورند.^{۸۲}

با وجود ابهامات فوق در جامعه ماست که برخی به ناسازگاری تمام عیار مبنای جامعه مدنی و جامعه دینی، و پارادوکسیکال بودن تز جامعه مدنی - دینی رأی می‌دهند،^{۸۳} و برخی بین آنها هماهنگی می‌بینند.^{۸۴} جالب آن که در این میان ممکن است کسی به مدرن بودن مفهوم جامعه مدنی و ناسازگاری کلی آن با مبنای اسلامی رأی دهد، ولی در عین حال برخی توصیه‌های آن را با دین و نظریه ولایت مطلقه فقیه همساز بدانند.^{۸۵}

به راستی چگونه ممکن است مبنای جامعه مدنی و جامعه دینی پارادوکسیکال باشد، اما «توصیه‌های» جامعه مدنی با نصیحت ائمه مسلمین، مشورت، مسؤولیت عمومی مسلمانان و امر به معروف و نهی از منکر سازگاری پیدا کند؟!^{۸۶} آیا آرای سیاسی امام خمینی مبتنی بر پلورالیسم و جامعه مدنی (به مفهوم اصطلاحی آن) است؟!^{۸۷} آیا می‌توان با قدر متیقن گرفتن از مفاهیم سیاسی، اندیشه یک اندیشمند را از زمینه‌های آن جدا کرد و در عین حال به کژتابی مفاهیم دچار نشد؟!^{۸۸}

۹. مردم سالاری

همان گونه که اشاره شد، «دموکراسی» به مفهوم مدرن با دموکراسی در یونان باستان نوعی اشتراک لفظی دارد و نباید الفاظ و مفاهیم را از بستر تاریخی و نظام فکری خود منتزع و حکمی واحد بر آنها حمل کرد. خصلت اندیشه مدرن عبارت است از نومیالیسم فلسفی یا نوعی سوپژکتیویسم در نظریه شناخت.^{۸۹} مهم‌ترین مؤلفه‌های دموکراسی عبارتند از: حقوق مدنی، اصل نمایندگی، تفکیک قوا، نظارت قوا، پارلمنتاریسم و مسؤولیت پذیری.^{۹۰}

همان گونه که جابری معتقد است ما معانی مختلفی «ماورای» دموکراسی قصد می‌کنیم، در حالی که خود آن را به خوبی تعریف نکرده‌ایم. فارق اصلی دموکراسی به مفهوم نوین از مفهوم کلاسیک آن، مفهوم مرکزی انتخاب است. از دیدگاه وی، شورا غیر از دموکراسی است، چون به طور مثال خلیفه در نظریه خلافت تنها در مقابل خداوند مسؤولیت دارد.^{۹۱}

اگر بخواهیم بین مردم سالاری (دموکراسی) و دین نسبتی برقرار کنیم، هم باید مقصود خود از مردم سالاری را مشخص کنیم، و هم مراد خود از «دین» را، چرا که دین با قرائت‌های متفاوتی ارائه شده است. برخی معتقدند «مردم سالاری دینی» بدعتی در علم سیاست محسوب می‌شود.^{۹۲} از آن جا که نگارنده در جای دیگر به موضوع فوق پرداخته،^{۹۳} تنها به این نکته بسنده می‌کنیم که در نسبت سنجی دین و دموکراسی دچار آشفتگی مفاهیم شده‌ایم. مراد محمد خاتمی از واژه ابداعی «مردم سالاری دینی» با تمام ابهام‌هایی که دارد، به هیچ وجه نمی‌تواند با قرائت محمد تقی مصباح^{۹۴} که به قرائت خاصی از ولایت مطلقه فقیه رأی می‌دهد سازگاری داشته باشد، در حالی که در جامعه ما، هر دو مدافع «مردم سالاری دینی» شناخته شده‌اند! آیا می‌توان گفت امام خمینی بر خلاف تلقی رایج که دموکراسی را در برابر اقتدارگرایی و خودکامگی می‌نشانند، دموکراسی را در برابر استبداد و ظلم قرار می‌دهد، و در عین حال به قرائت لیبرال دموکرات‌ها - با تفاوت‌هایی - نزدیک می‌شود؟!^{۹۵} همان گونه که یکی از حکمای چینی اشاره می‌کند:

«همه ظلم‌هایی که در جهان رخ داده، ابتدا بر کلمات بوده است».

۱۰. سکولاریسم

در بحث سکولاریسم دو چیز باید به بحث گذاشته شود: ترادف یا عدم ترادف سکولاریسم و لائیسیت، و تفکیک نسبت دین و سیاست از نسبت نهاد دین (روحانیت) از دولت. جواد طباطبایی بر خلاف برخی کتب لغت معتقد است: «گاهی واژه «لائیسیت» را با اصطلاح «سکولار» معادل می‌گیرند که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم نخست اصطلاحی فرانسوی است و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه به کار رفت. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه‌ای ترکیه که از این حیث مقلد فرانسه است، هیچ یک از نظام‌های حکومتی اروپایی - مسیحی را نمی‌توان لائیک خواند».^{۹۶} از دیدگاه وی، لائیک و مشتقات آن از اصطلاحات الهیات مسیحی است و به هیچ وجه نمی‌توان آن‌ها را در مورد اسلام به کار برد،^{۹۷} چرا که اسلام اساساً دینی دنیوی است و از این حیث با مسیحیت تفاوت دارد. ولی به اعتقاد محمدرضا نیک‌فر پیشبرد بحث سکولاریسم به صورت مقایسه و جه گیتیانگی در مسیحیت و بی‌نیازی اسلام به این امر از بیخ و بن خطاست،^{۹۸} چرا که به هر حال در خصوص اسلام نیز بحث عرفی شدن مصداق دارد.

به نظر می‌رسد بحث سکولاریسم هم در خصوص جدایی دین از سیاست، و هم تفکیک روحانیت از دولت مطرح باشد. این در حالی است که داود فیرحی تصریح می‌کند که سکولاریسم اسلامی جدایی دین از دولت است، نه جدایی دین از سیاست.^{۹۹} جابری نیز تأکید می‌کند که سکولاریسم در

غرب فقط رها شدن از تقييدات كليسا است، نه خود دين. ۱۰۰

برخی پيشنهادهات

بحران مفاهيم در ايران معاصر خاص علوم سياسي نيست، و شايد به شكلي در ديگر شاخه علوم انساني نيز وجود داشته باشد. فرهنگستان زبان و ادب فارسي و همچنين وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي كوشش‌هايي در راستاي معادل سازي واژگان اجنبي داشته‌اند؛ به طور مثال در جزوات «اصول و ضوابط واژه گزيني»، و واژه‌هاي مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسي به برخی معادل‌هاي فارسي برمي‌خوريم. در عين حال عدم شيوع اين گونه كوشش‌ها را بايد در چند امر جست‌وجو كرد: كامل نبودن اين گونه مجموعه‌ها، دير بودن معادل‌گذاري‌ها (از ورود و شيوع واژگان خارجي)، غير عملي بودن کاربرد برخی معادل‌ها، تبليغ ناكافي منشورات فرهنگستان زبان و ادب فارسي و ملتزم نبودن مراجع ذي صلاح به کاربرد آنها. به طور مثال در حالي كه واژه همابيش در مقابل واژه فرانسوي «كنگره» (نشست‌هايي كه شركت‌كنندگان آنها نمايندگان دولت‌ها و سازمان‌ها يا متخصصان امور فرهنگي و ادبي و اجتماعي و سياسي هستند، همانند كنگره ملي هند و كنگره صلح) نهاده شده، ۱۰۱ در عمل تمايز چنداني از «كنفرانس» و «سمينار» پيدا نكرده است.

در اين جا به شكل مشخص به دو پيشنهاده در راستاي خارج شدن از بحران مفاهيم در علوم سياسي اشاره مي‌شود:

اول: برخورد فعال و مسؤولانه فرهنگستان زبان و ادب فارسي و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي در زمينه يكسان سازي ترجمه لغات جديد و استفاده از واژگان مناسب در زبان فارسي (بالأخص در بازار پررونق ترجمه كتاب)؛ دوم: توجه اساتيد گرامي علوم سياسي به ضرورت تدوين فرهنگ‌ها و دانشنامه‌هاي اجتماعي و سياسي به زبان فارسي، به نحوي كه ابتدا واژگان و مفاهيم علوم انساني و علوم اجتماعي به شكل عام در آن بحث گردد و معاني مختلف از يك واژه تبين شود، و سپس اين مهم را در حوزه علوم سياسي پي‌گيرند. ما به منابع و مراجعي نياز داريم كه در درجه اول اصطلاحاتي همچون رويكرد، رهيافت، مدل، نظريه، مكتب و نهضت را توضيح دهند، و در درجه دوم در خصوص علوم سياسي با ايضاح كاربردهاي مختلف واژگاني همچون اندیشه سياسي، نظريه سياسي، فلسفه سياسي، ايده سياسي و حتي فقه سياسي، محققان را در کاربرد صحيح آنها ياري رسانند.

پيشنهاده اول به شكل و صورت لغات و واژگان در علوم انساني مربوط مي‌شود، و پيشنهاده دوم به اصلاحات محتوايي آنها در رشته علوم سياسي. اميد آن روز را داريم كه با كوششي دو چندان، از آشفته‌گي روزافزون مفاهيم در جامعه خود - كه تا اندازه زيادي با گسترش سريع وسايل ارتباط جمعي و جهاني شدن شدت گرفته - جلوگيري كنيم.

پی‌نوشت‌ها

۱. سید صادق حقیقت، «بحران روش‌شناسی در علوم سیاسی»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۸۲).

2. Discipline.

3. Inter - disciplinary.

۴. عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست (تهران: نشر نی، ۱۳۷۳) ص ۲۱.

۵. همان، ص ۲۲.

۶. این جمله در زبان انگلیسی معروف است که:

Politicians do their best to destroy what philosophers try to make.

7. Problematic.

8. Andrew Heywood, *Key concepts in politics*, New York, palgrave, 2000, PP

3 - 4.

9. Ibid.

10. Interpretation.

11. Clarification.

12. Elucidation.

13. Language games.

۱۴. دامیانتی گوپتا، «فلسفه و تفسیر: رویکرد زبان‌شناسی؛ ایده‌ها و امور»، در حسینعلی نودری (ترجمه و تدوین)

پست مدرنیته و پست مدرنیسم (تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹) ص ۶۶۶ - ۶۶۷.

۱۵. عماد افروغ، نگرشی دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی (تهران: مؤسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۷۹) صص ۱۳۵ -

۱۳۶.

۱۶. ریشه عدم تسلط کافی دانشگاهیان به زبان‌های خارجی را باید در نظام آموزشی خود جست و جو کنیم. در این

نظام آموزشی، دانشجوی پس از آن که چندین سال واحدهای درسی مختلف زبان را می‌گذرانند، باز از تکلم یا فهم متن عاجز است. متأسفانه سیستم‌های جدید فراگیری زبان، در مدارس و دانشگاه‌های ما همه‌گیر نشده‌اند.

۱۷. دانیل لیتل، تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش (تهران: صراط، ۱۳۷۳) ص ۱۵۱ به بعد.

۱۸. سید حسین سیف‌زاده، مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست (تهران: دادگستر، ۱۳۷۹) ص ۴۲. این برداشت را مقایسه کنید با مصطفی ملکیان، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، مجله علوم سیاسی، ش ۱۴ (تابستان ۱۳۸۰) ص ۲۷۲. ۱۹. همان، ص ۴۳.

۲۰. غلامرضا علی بابایی، فرهنگ علوم سیاسی (تهران: ویس، ۱۳۶۵) ص ۲۰۵.

۲۱. همان، ص ۲۰۴.

22. Iain McLean, *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford University Press, 1996, P 428.

۲۳. محمدرضا جواهری، «اصلاح یا رفرم»، نشریه معارف، ش ۱۵ (آذر ۱۳۸۲) ص ۳۲ - ۳۳.

۲۴. پیتلر. برگر (و توماس لوکمان) ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵).

۲۵. مصطفی ملکیان، پیشین، ص ۲۷۶.

۲۶. سید جواد طباطبایی، «نکاتی در ترجمه برخی مفاهیم فلسفه هگل»، نشر دانش (خرداد و تیر ۱۳۶۴).

۲۷. موسی غنی‌نژاد، جامعه مدنی: آزادی، اقتصاد و سیاست (تهران: طرح نو، ۱۳۷۷) ص ۹۸ - ۱۰۰.

28. Nation.

۲۹. محمد عابد الجابری، «مفاهیم الحقوق و العدل في النصوص العربية - الإسلامية» في: حقوق الانسان في الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۰۳م) ص ۲۵.

۳۰. داود فیروزی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، پیشین، ص ۳۱ - ۴۵.

۳۱. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴) کتاب پنجم (انقلاب) ص ۲۰۲ - ۲۵۸.

32. WWW. Algabriabed. com.

۳۳. مایکل سندل، لیبرالیسم و منتقدان آن، ترجمه احمد تدین (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۶۴.

۳۴. سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه (تهران: هستی نما، ۱۳۸۱) ص ۲۱ - ۲۴.

۳۵. جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی (تهران: طرح نو، ۱۳۷۴) ص ۹.

۳۶. همان، ص ۳۷۲.

۳۷. محمد مجتهد شبستری، «دین و تجدد در ایران امروز»، روزنامه همشهری (۱۳۷۷/۱۱/۸).

۳۸. علی میرسیاسی، دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامعه‌شناسی در باب روشنفکری ایرانی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱)

ص ۱۱-۱۰.

۳۹. همان، ص ۳۴ - ۳۸.

40. Distortion.

41. Policy.

42. Heywood. Opcit. P 33.

43. Ibid. P 34.

۴۴. ر.ک: مصطفی ملکیان، «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، مجله علوم سیاسی، ش ۱۴ (تابستان ۱۳۸۰) و سید

صادق حقیقت، «بحران روش‌شناسی در علوم سیاسی»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۸۲) و سید صادق

حقیقت، «نقدی بر روش‌شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۳ (پاییز ۱۳۸۲).

۴۵. به نظر می‌رسد فلسفه سیاست چیز سومی نباشد. پس کسی که از این اصطلاح استفاده می‌کند یا مرادش

فلسفه سیاسی (به عنوان دانشی درجه اول) است یا فلسفه علم سیاست (به عنوان دانشی درجه دوم). ر.ک: مصطفی

ملکیان، مجله علوم سیاسی، ش ۱۴ و ۲۲.

۴۶. مصطفی رجایی، «نظریه سیاسی، فلسفه سیاسی، ایدئولوژی سیاسی»، ترجمه احمدرضا طاهری پور، مجله

علوم سیاسی، ش ۱۸ (تابستان ۱۳۸۱) ص ۱۴۰.

۴۷. ابوالفضل عزتی، فلسفه سیاسی در اسلام (تهران: پیام آزادی، ۱۳۵۸).

۴۸. عبدالرحمن عالم، پیشین، ص ۱۳۷.

۴۹. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶).

۵۰. سید صادق حقیقت، توزیع قدرت، ص ۲۶۴.

۵۱. داود فیروزی، نظام سیاسی و دولت در اسلام، پیشین، ص ۸ - ۱۴.

۵۲. همان، ص ۱۱.

۵۳. احمد جهان بزرگی، درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱).

۵۴. موسی نجفی، مراتب ظهور فلسفه سیاست در متون اسلامی: طبقه‌بندی متون فلسفه تاریخ سیاست در اسلام و ایران (تهران: مؤسسه

فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲).

۵۵. همان، ص ۱۳.

56. Heywood. Opcit. P 24.

۵۷. ر.ک: سید صادق حقیقت، «مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه»، در انقلاب جمهوری اسلامی

(تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷) ص ۶۲۱-۶۳۶.

۵۸. عبدالرحمن عالم، پیشین، ص ۱۰۵ - ۱۰۶.

۵۹. احمد دیلمی، مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام (تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱).

۶۰. همان، ص ۱۹.

۶۱. حمید وحید دستجردی، «معرفت‌شناسی برخی مقولات شایع سیاسی»، روزنامه حیات نو (۱۳۷۹/۶/۳).

62. David Miller (ed). *The Blackwell Encyclopedia of Thought* U. K, Blackwell, 1987, P 235.

63. Distortion.

۶۴. خورخه لاین، مفهوم ایدئولوژی، ترجمه فریبرز مجیدی (تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰)

ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۶۵. همان، ص ۴۹.

۶۶. همان، ص ۴۹ - ۵۰.

۶۷. عماد افروغ، پیشین، ص ۱۶۳ - ۱۷۰.

۶۸. دیوید مک لالن، ایدئولوژی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی (تهران: آشیان، ۱۳۸۰) ص ۱۵۷.

۶۹. خورخه لاین، پیشین، ص ۲۵۷.

۷۰. عبدالکریم سروش، فریتر از ایدئولوژی (تهران: صراط، ۱۳۷۲) ص ۷۹ و ۸۲.

۷۱. همان، ص ۱۰۳ - ۱۰۴.

۷۲. همان، ص ۱۰۶ - ۱۱۷.

۷۳. عماد افروغ، پیشین، ص ۱۷۳ - ۱۷۸.

۷۴. غلامرضا علی بابایی، پیشین، ص ۲۲۳.

۷۵. موريس دوورژه، احزاب سیاسی، ترجمه رضا علموی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵) ص ۲۳.

۷۶. آرای مبارکفوری (در خصوص حرمت تحزب) و حسینعلی منتظری (در خصوص وجوب تحزب) را در منبع زیر

مقایسه کنید: سید صادق حقیقت، «جایگاه بحث احزاب در اندیشه سیاسی اسلامی»، مجله علوم سیاسی، ش ۳ (زمستان

۱۳۷۷، ص ۱۵۵ - ۱۶۲.

77. Heywood, opcit, P 17.

۷۸. دیوید بیتهم (و کوین یویل) پرسش و پاسخ در باب آزادی، دموکراسی و جامعه مدنی، مترجم رضا زمانی (تهران: ثالث،

۱۳۷۷) ص ۱۴۰.

۸۰. موسی غنی‌نژاد، پیشین، ص ۱۴.
۸۱. تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶).
۸۲. آذر میدخت فرهیخته والا، «جامعه مدنی و مدینه النبی» در: همان، ص ۵۷۴.
۸۳. احمد واعظی، جامعه دینی، جامعه مدنی (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷) ص ۱۰۸.
۸۴. محمد هادی معرفت، جامعه مدنی (قم: التمهید، ۱۳۷۸) محسن آرمین، «مبانی نظری جامعه مدنی در اندیشه استاد مطهری»، در: نسبت دین و جامعه مدنی (تهران: مؤسسه ذکر، ۱۳۷۸) ص ۱۴ - ۲۴؛ سید محمدعلی ایازی، «جامعه مدنی و نسبت آن با دین» در همان، ص ۹۷ - ۱۳۸؛ سید علی نقی ایازی، «تاریخچه، مفهوم و عناصر جامعه مدنی» در: همان، ص ۹۳ (همان طور که حکومت اسلامی می‌تواند جامعه توده‌وار و استبدادی باشد، می‌تواند جامعه مدنی نیز باشد!).
۸۵. احمد واعظی، پیشین، ص ۱۲۳ - ۱۵۳.
۸۶. همان.
۸۷. بیوک قربانی، «پایه‌های نظری پلورالیسم در جامعه مدنی اسلامی ایران»، در: سازمان مدارک انقلاب اسلامی، پیشین، ص ۶۸۱ - ۶۹۶.
۸۸. عماد افروغ، پیشین، ص ۵۶ - ۵۷.
۸۹. موسی غنی‌نژاد، پیشین.
۹۰. حسین بشیریه، درسه‌های دموکراسی برای همه (تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰) ص ۱۰۵ - ۱۳۸.
۹۱. سید صادق حقیقت، «در باب نسبت سنجی دین و دموکراسی»، همایش مردم سالاری دینی، ۱۳۸۲.
۹۲. محمد تقی مصباح، «مردم سالاری دینی»، مجله معرفت، ش ۶۸ (مرداد ۱۳۸۲).
۹۳. عماد افروغ، پیشین، ص ۱۰۸.
۹۴. فرهنگستان زبان و ادب فارسی، واژه‌های مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ج ۲ (بهمن ۱۳۷۷).
۹۵. محمد عابد الجابری، اللدیمقراطية و حقوق الانسان، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۴، صص ۱۳ - ۱۶.
۹۶. خشایار دیهیمی، «مردم سالاری دینی، بدعت در علم سیاست»، مجله آفتاب، ش ۲۹ (دی و بهمن ۱۳۸۱).
۹۷. جواد طباطبایی، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، تهران: نگاه معاصر، ۱۳۸۰: ص ۳۲۱.
۹۸. جواد طباطبایی، «تجددی دیگر»، روزنامه همشهری (۱۳۸۲/۴/۵).
۹۹. محمدرضا نیکفر، «طرح یک نظریه بومی درباره سکولاریزاسیون»، مجله آفتاب، ش ۲۷ (تیر ماه ۱۳۸۲).
۱۰۰. داود فیرحی، «گام‌های لرزان سکولاریسم در جوامع اسلامی»، روزنامه ایران (۱۳۸۱/۳/۲۶).
۱۰۱. الجابری، المصدر، ص ۱۷۱.