

روش شناسی

در حوزه اندیشه سیاسی

در گفت‌وگو با دکتر عباس منوچهری

اشاره:

آنچه فرا روی شماست گفت‌وگویی است با دکتر عباس منوچهری، در باره «روش شناسی در حوزه اندیشه سیاسی» که در «واحد اندیشه سیاسی» دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم انجام گرفته است.

با تشکر از شرکت جناب عالی در این مصاحبه، خواهشمندیم ابتدا، جایگاه فلسفه علم،

جامعه‌شناسی علم و روش‌شناسی را تبیین نمایید و نسبت بین آنها را توضیح دهید.

دکتر منوچهری: به نظر من تقدم و تأخر اصطلاحات مربوطه بدین شکل است:

۱- فلسفه دانش (Philosophy of Knowledge)؛

۲- فلسفه علم (Philosophy of Science)؛

۳- جامعه‌شناسی معرفت (Sociology of Knowledge)؛

۴- جامعه‌شناسی علم (Sociology of Science)؛

۵- روش‌شناسی (Methodology)؛

۶- روش تحقیق (Research Method).

پس می‌توان گفت که آنچه به نام فلسفه علم وجود دارد، فلسفه علم تجربی (Science) است، نه مطلق دانش (Knowledge).

دکتر منوچهری: برخی صاحب نظران معتقدند که روشهای علوم تجربی اعتبار تام دارند؛ اما این بحث به وجود آمد که آیا علوم انسانی، باید روشهای علوم تجربی را اخذ کند یا خیر؟

مکاتب مختلف فلسفه علم و روش‌شناسی را از جهات مختلف می‌توان تقسیم نمود. اگر امکان دارد، ابتدا سیری تاریخی از این مکاتب و گرایشهای مختلف ترسیم نمایم.

دکتر منوچهری: من مباحث خود را در بحث روش‌شناسی از کانت شروع می‌کنم؛ چرا که ارتباطی و وثیق بین روش‌شناسی و معرفت‌شناسی وجود دارد.

در علوم اجتماعی می‌توان پوزیتویسم را در نظرات دورکیم پی‌گرفت. شیوه تفهیمی وبر، گرایشی نوکانتی است. همچنین می‌توان از وینچ و مباحث زبان‌شناسی در علوم اجتماعی نام برد.

بعد از کانت، سه‌گرایش کلی وجود دارد: فنومالیست‌ها، فنومالوژیست‌ها، و نوکانتی‌ها. دسته اول، پدیده‌گراها هستند که معتقدند آنچه می‌بینیم اصالت دارد. در نهایت، این‌گرایش به حلقه وین، رآلیسم، رفتارگرایی و پوپر می‌رسد. دسته دوم، پدیدارشناسانی همچون هوسرل را در بر می‌گیرد. هدف آنها، شناخت پدیده‌هاست. هگل، حالتی بینابین دارد؛ چون به دیالکتیک معتقد است. بر این اساس، آنچه الان ناپایدار، بعد می‌تواند پدیدار باشد.

گرایش نوکانتی، در آرای دیلتای، بروز جدی پیدا می‌کند. دیلتای با اتکا به شیوه معرفت‌شناسی کانت، سعی کرد به پدیده‌های انسانی - اجتماعی بپردازد. روش تفهیمی وبر و سپس سیر تفکر هرمنوتیکی، ادامه این راه بوده است. لطفاً توضیح دهید که ارتباط بین گرایشها و مکاتب مختلف، شکل خطی دارد یا چند بعدی است؟

دکتر منوچهری: ابداً نمی‌توان گفت که یک متفکر یا یک مکتب، تنها از یک جریان سیراب شده است. به طور مثال، پوزیتویسم منطقی، هم از پوزیتویسم و ساختارگرایی متأثر است و هم از ویتگنشتاین متقدم. وینچ هم از یک طرف، متأثر از ویتگنشتاین متأخر است و از طرف دیگر، متأثر از وبر. «مکتب واقعیت‌سازی اجتماعی» (Social Construction of Reality) نیز از وبر و ویتگنشتاین و دورکیم تأثیر پذیرفته است. پست مدرنیسم نیز از گرایشهای فکری متفاوتی، همچون: زیمل، نیچه، هایدگر (و دیلتای و وبر) و ویتگنشتاین متأثر می‌باشد. بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان سیر تحول اندیشه در فلسفه علم و روش‌شناسی را خطی دانست.

مقصود از «واقعیت‌سازی اجتماعی» چیست؟

دکتر منوچهری: ابتدا لازم می‌دانم به دو نکته اشاره نمایم: اولاً، مقصود از ساخت در اینجا، ساختن (Construction) است، نه ساختار (Structure). ثانیاً، این مکتب را به اشتباه، به «ساخت اجتماعی واقعیت» ترجمه کرده‌اند. از نظر دستور زبانی، ابتدا construction به مضاف الیه خود اضافه می‌شود و سپس، موصوف به صفت اجتماعی (social) می‌گردد، نه اینکه ابتدا موصوف واقع گشته و سپس اضافه شود.

بنابراین، عنوان صحیح، «واقعیت‌سازی اجتماعی» است: بدین معنا که «واقعیت»، محصول فرایند حیات اجتماعی است و در نتیجه تبادلات حاصل از روابط انسان با محیط پیرامون وی و روابط ما بین افراد ساخته می‌شود، تداوم می‌یابد و تغییر می‌کند. به هر حال، لبّ این نظریه که در افکار برگر، لاکمن، شیلر و مانهایم قابل مشاهده است، این نکته می‌باشد که باورها باید در ارتباط با حیات اجتماعی مورد تفسیر قرار گیرند. باورها محصول فرایند اجتماعی و حاصل ارتباط انسانها هستند.

همان گونه که می‌دانیم، مکتب ساختارگرایی به دو دسته تقسیم می‌شود. در گرایش فرانسوی، مقصود، ساختارهای زبانی است و در گرایش آلمانی، ساختارهای اجتماعی. با عنایت به این نکته، شباهتی بین ساختارگرایی به معنای دوم و جامعه‌شناسی معرفت برگر و لاکمن به چشم می‌خورد؛ چون در مکتب اول، تأکید بر این نکته است که ساختارهای زبانی، شکل دهنده اندیشه هستند، و در مکتب دوم، تأکید بر این است که ارتباط وثیقی بین باورها و فرایندهای اجتماعی وجود دارد.

دکتر منوچهری: در عین حال، تفاوتی عمیق بین این دو مکتب وجود دارد. وقتی می‌گوییم ساختارهای اجتماعی بر اندیشه تأثیر دارند، به این معناست که اندیشه، مولود ساختارهای اجتماعی است.

مارکس و آلتوسر معتقدند؛ اندیشه، محصول ساختارهای اقتصادی است. در جامعه‌شناسی معرفت، بحث بر سر این است که باورها، محصول فرایندهای اجتماعی و ارتباط انسانها هستند، نه اینکه مستقیماً توسط ساختارهای اقتصادی به وجود می‌آیند. جامعه‌شناسی معرفت، به دنبال مبانی اجتماعی شکل‌گیری اندیشه است.

نظریه سیستمها و تحلیل سیستمیک، روشی جداگانه در روشهای علوم اجتماعی است، یا در زیر مجموعه روشهای عمده دیگر قرار می‌گیرد؟

دکتر منوچهری: تذکر این نکته اهمیت دارد که نظریه سیستمها در علوم سیاسی، عنوانی مستقل دارد؛ به این معنا که روشی جداگانه محسوب می‌شود؛ ولی در جامعه‌شناسی، نظریه سیستمها بخشی از کارکردگرایی ساختاری است و تحت آن عنوان، مطرح می‌گردد. پس در علوم سیاسی، نظریه سیستمها عنوانی مستقل دارد؛ هر چند پشتوانه‌اش، همان کارکردگرایی ساختاری است. بدیهی است که بین کارکردگرایی ساختاری (Structural Functionalism) و مکتب ساختارگرایی (Structuralism)، تفاوت وجود دارد. به اعتقاد پارسونز، «ساخت»، عبارت است از: روشهای عمل نهادینه شده.

سیبرنتیک، روشهایی در علوم اجتماعی به ارمغان آورده است. به طور مثال، در جامعه‌شناسی سیاسی، از سیبرنتیک و روشهای آن استفاده می‌شود. به نظر جنابعالی آیا از سیبرنتیک می‌توان در روش‌شناسی علوم سیاسی بهره برد؟

دکتر منوچهری: استفاده از علوم سیبرنتیک در روش‌شناسی بعید به نظر می‌رسد و کسی را سراغ ندارم که چنین بحثی را طرح کرده باشد. آیا از سرمشق (پارادایم) کوهن و «برنامه‌های پژوهشی» لاکاتوش، می‌توان الگویی در روش‌شناسی (علوم سیاسی) اخذ نمود؟

دکتر منوچهری: باید توجه داشت که مباحث کوهن و لاکاتوش حائز اهمیت بوده و در حوزه فلسفه علم طرح می‌شوند. اگر چه بحث آنها در ارتباط با چیستی علم است؛ اما با تکیه بر آنها، می‌توان دست به تدوین روش‌شناسی زد. هایدگر، آرای مهمی در باب معرفت‌شناسی دارد. آیا می‌توان روش‌شناسی خاصی به او نسبت داد؟

دکتر منوچهری: به اعتقاد هایدگر، سوژه (ذهن)، ابژه (عین) را مملوک خود می‌کند و هویت ابژه در این میان گم می‌شود. ما فکر می‌کنیم که عین را شناخته‌ایم؛ در حالی که چنین نیست. حقیقت باید برای ما مکشوف شود، نه اینکه ما سعی کنیم ابژه‌ها را مملوک خود سازیم. به همین دلیل است که هیچ نوشتاری نمی‌تواند کاملاً بیان‌کننده حقیقت باشد.

در معرفت‌شناسی و روش‌شناسی هرمنوتیکی، آرای گادامر (که البته به روش‌اعتنایی نداشت)، هابرماس و پل ریکور، شدیداً متأثر از مباحث هایدگری است؛ بخصوص بحث تاریخ‌مندی هایدگر، یعنی مقید بودن انسان به آنچه از پیش برای وی تعیین شده است.

دریدا، که در بین پُست مدرن‌ها شدیداً از هایدگر متأثر است، نیز می‌گوید؛ ذهن و عین، مفروضه‌های ما در شناخت هستند؛ در حالی که بنیادی برای آنها وجود ندارد. زبان و واژه‌ها، معنا را تحدید و تهدید می‌کنند. واژه‌ها قرار بود نشانه باشند و ما را به واقعیت برسانند؛ ولی در واقع نشانها مانده‌اند و مدلولها فراموش شده‌اند. زبان، ابزار تفکر نیست؛

بلکه تفکر از طریق زبان صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، به تعبیر، هایدگر ساختار زبان است که بر واقعیت تحمیل می‌شود.

پس آیا شالوده شکنی (Deconstruction) را نیز نوعی روش می‌توان تلقی کرد؟
دکتر منوچهری: بله. شالوده شکنی دریدا هر چند ضد هویت است؛ ولی خودش، روش تلقی می‌شود. بر این اساس، پیوندها را باید گسست و به فرایند شکل‌گیری خود اندیشه باید عطف نظر نمود. اگر پیوندهای زبان شکسته شود، ماهیت اندیشه پدیدار می‌گردد. شالوده شکنی، اصالت ایده را زیر سؤال می‌برد. پس چیزی در پس واژه‌ها وجود ندارد. به همین دلیل است که می‌گویند، پُست مدرنیسم، شکل سلبی دارد.

همان گونه که مستحضرید، مکاتب و گرایشهای متفاوتی در بحث روش‌شناسی وجود دارد. به طور مثال، می‌توان به اثبات‌گرایی، استقرائگرایی، تأویل و هرمنوتیک، پدیدارشناسی، فلسفه تحلیل زبان، کارکردگرایی ساختی و دیرینه‌شناسی اشاره نمود. طبقه بندی این مکاتب، از آن جهت اهمیت دارد که جایگاه هر یک از آنها مشخص می‌شود. در اینجا می‌توان به تقسیم بندی هابرماس اشاره نمود:

- ۱ - تجربی - تحلیلی: که هدف آن، پیش بینی و مهار است.
- ۲ - تفسیری (هرمنوتیک): که هدف آن، فهم است.
- ۳ - نقدی (یا دیالکتیکی): که هدف آن، رهایی است.
 ژولین فروند، طبقه بندی دیگری دارد:
- ۱ - تاریخی؛ مثل: پوختا، هگل و مارکس.
- ۲ - تأویلی؛ مثل: شلایر ماخر، بوکه و درویزن.
- ۳ - تحصیلی، مثل: اگوست کنت.
- ۴ - راههایی که از تعارضات می‌گذرند؛ مثل: هوسرل (پدیدارشناسی)، کاسیرر و هابک.
 دانیل لیتل نیز تقسیمی دوگانه دارد (روش سوم او، اهمیت کمتری دارد):
- ۱ - تبیینی (علت کاوی): که شامل روشهای آماری، خدمتی (کارکردی)، ساختاری و مادی - معیشتی می‌شود.

۲- تفسیری (معنا کاوی): که شامل هرمنوتیک و ساختارگرایی زبان شناختی (مثل اشتراوس و چامسکی) می شود.

در نهایت می توان به تقسیم سه گانه دیگری نیز اشاره نمود:

۱- روشهای تک عاملی؛ مثل: روش تحصیلی و عرفانی.

۲- روشهای چند عاملی؛ مثل: ساخت-کارکردی و نوکارکردی.

۳- روشهای معنا کاوی؛ مثل: تاریخ گرایی، پدیدارشناسی، تفهیمی و هرمنوتیک.

به نظر جناب عالی کدام یک از طبقه بندی های فوق، مقرون به صحت است؟

دکتر منوچهری: به نظر من، طبقه بندی، امری اعتباری است و ما در عرض هم، می توانیم طبقه بندیهای مختلفی داشته باشیم. به بیان دیگر، همه تقسیم بندیهای فوق، از منظری خاص می توانند صحیح باشند.

در یکی از شماره های مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شما از مفاهیم اولیه و ثانویه بحث کرده بودید. اگر امکان دارد، توضیحی نسبت به این بحث ارائه فرمایید.

دکتر منوچهری: من در مطالعه مفاهیم سیاسی، به این نتیجه رسیدم که آنها در دو دسته جداگانه قابل طبقه بندی هستند. در دسته اول که آن را «مفاهیم اولیه» نامیده ام؛ تنها، پرسشی خاص مطرح می گردد. مفاهیمی چون: قدرت، انسان، سعادت، معرفت و پراکسیس فقط پرسش هستند. بر عکس، «مفاهیم ثانویه»، نوعی پاسخ برای سؤالات می باشند. عدالت، آزادی، قانون و امثال آن، پاسخهایی به مفاهیم اولیه می باشند. به طور مثال، آزادی و عدالت، پاسخ لیبرالها و سوسیالیستها به موضوع قدرت است. تملک و آزادی نیز نوعی پاسخ به سؤال سعادت می باشند. این تقسیم بندی، به ما کمک می کند که جایگاه هر یک از مفاهیم سیاسی را پیدا کنیم.

به عنوان آخرین سؤال، لطفاً بفرمایید کاربرد هر یک از نظریات و مکاتب مختلف علوم

اجتماعی (کلیه مکاتب تبیینی و تفهیمی)، در مبحث روش شناسی اندیشه سیاسی چیست؟

دکتر منوچهری: به نظر من، اگر بخواهیم بحث روش شناسی را به حوزه اندیشه سیاسی بکشانیم، به چهار گرایش عمده می توان اشاره نمود:

۱- شیوه سنتی: در این روش، منطوق درونی و برونی اندیشه سیاسی به شکل جداگانه

مورد بررسی قرار می‌گیرد. مقصود از منطق درونی، ساختار درونی اندیشه سیاسی خاص می‌باشد. مراد از منطق بیرونی، مجموعه عواملی است که می‌تواند از بیرون بر اندیشه تأثیر گذارد. در منطق درونی، ممکن است از روشهایی مثل: هرمنوتیک، و در منطق بیرونی از روشهایی مثل: جامعه‌شناسی معرفت بهره برد.

۲- ساختارگرایی (چه به شکل ساختارگرایی اجتماعی در اندیشه امثال مارکس و آلتوسر، و چه به شکل ساختارگرایی زبانی).

۳- هرمنوتیک (سنتی و انتقادی).

۴- پست مدرنیسم.

اثبات‌گرایی که نهایتاً به رفتارگرایی ختم شد، در اندیشه سیاسی کاربرد چندانی ندارد.

ما در مباحث خود، بین روشن‌شناسی اندیشه سیاسی و روش فهم اندیشه سیاسی متفکران تمایز قائل شده‌ایم. در «روش‌شناسی اندیشه سیاسی»، بحث بر سر این است که برای تفکر در حوزه اندیشه سیاسی، چه گامهایی باید برداشت. به طور مثال، برای رسیدن به نقطه مشخصی در مبحث عدالت در فلسفه سیاسی، چگونه باید تفکر فلسفی کرد؟ در «روش فهم اندیشه سیاسی متفکران»، بحث بر این است که چه روشهایی برای فهم اندیشه دیگران وجود دارد. مثلاً، فارابی را با روش هرمنوتیک بهتر می‌توان شناخت یا با روشهای سنتی؟

دکتر منوچهری: این تفکیک کاملاً به جاست. در اولی، بحث، شکل درونی دارد و گفته می‌شود که این راهها با این محدودیتها وجود دارد. در دومی که حالت بیرونی دارد، می‌خواهیم ببینیم چه عناصری در شکل‌گیری یک اندیشه خاص مؤثر بوده است. برای کاربردی شدن بحث، می‌توان به این مسأله اشاره کرد که هرمنوتیک، هم روش تفکر و اندیشه است و هم، روش فهم اندیشه دیگران. مباحث هرش و اسکینر در حوزه دوم است؛ در حالی که هایدگر و گادامر در هر دو حوزه بحث دارند. بحث زیست-جهان گادامر در حوزه اول است و ربطی به فهم اندیشه (سیاسی) دیگران ندارد. می‌توان به اولی، عنوان «روشهای اندیشیدن»، و به دومی، عنوان «روشهای فهم اندیشه» داد.

روش تفهیمی وبر، یکی از روشهای مطرح در علوم اجتماعی است. از این روش چگونه در علوم و اندیشه سیاسی می توان بهره برد؟

دکتر منوچهری: نکته دوم، توجه به این نکته است که روش تفهیمی وبر، مربوط به کنشها و روابط اجتماعی است، نه اندیشه سیاسی. او از معانی ای که در ذهن فرد است و دست به کاری می زند، بحث می کند. کنش فردی و جمعی، بر اساس یک سری معانی که در پس آن کنشها وجود دارد، صورت می پذیرد. پس، وبر به ایده ها و اندیشه ها نمی پردازد. آنچه برای او مهم است، ارتباط بین الازدهانی است؛ چراکه هرکنش گری در ذهن خود، برای دیگری افقی باز می کند. شخص «الف»، به دلیل درکی که از شخص «ب» دارد، رفتاری نسبت به او بروز می دهد. بنابراین، مکاتب و مباحث اندیشه ای را نمی توان به وسیله روش تفهیمی وبر فهم کرد. هرمنوتیک دیلتای و پیروان او (که سه نفر شاخص آنها هرش و اسکینر هستند) با اندیشه مرتبط است. هرمنوتیک آنها، برداشتی در مقابل هرمنوتیک های دیگر و گادامر است.

در مورد هرمنوتیک، لطفاً توضیح دهید که چه تفاوتی بین نحله های مختلف وجود دارد. هرمنوتیک به عنوان روش چیست؟ و چگونه از آن، در مباحث اندیشه ای می توان سخن گفت؟

دکتر منوچهری: در ارتباط با اندیشه، سه نوع هرمنوتیک وجود دارد: دیلتایی، هایدگری-گادامری، و هرمنوتیک انتقادی هابرماس. نکته قابل ذکر، این است که هابرماس، روش تفهم وبر را در روش اندیشه شناسانه دیلتای تلفیق می کند و یک بعد انتقادی هم به آن اضافه می نماید. پس، هرمنوتیک انتقادی هابرماس، هم در حوزه کنش است و هم، در حوزه اندیشه. در اهمیت این بحث، همین قدر کافی است که گفته شود هیچ روشی به اندازه روش هرمنوتیک در اندیشه سیاسی کارایی ندارد. هرمنوتیک؛ ماهیتاً از اول نوعی اندیشه سیاسی بود، و بعد وارد حوزه های دیگر شده است. البته هرمنوتیک به عنوان روش، ماهیتاً مربوط به اندیشه سیاسی نیست.

بحث شلایر ماخر و دیلتای، فهم متون بوده است. درست است که آنها، اندیشه به معنای اعم را بحث نمی کردند؛ ولی به هر حال، هدف آنها، نزدیک شدن به متن بوده است. دیلتای که از هرمنوتیک، به عنوان یک روش سخن می گوید، مدعی است هنر و

وظیفه هرمنوتیک، صرفاً پرداختن به متون نیست؛ بلکه هرگونه تجلی وجود (مثل یک ساختمان، یا یک قرار داد، یا یک شورش اجتماعی) می‌تواند موضوع مطالعه هرمنوتیکی باشد. او بدین لحاظ، پایه‌گذار علوم انسانی در مقابل علوم تجربی بوده است. در واقع، هرمنوتیک، با ديلتای حوزه وسیعی پیدا کرد. بعد از این گسترده‌گی، انشعابی داریم:

الف) هرمنوتیک به عنوان روش: همانند دیگر روشهای تحقیق، هرمنوتیک می‌تواند روشی برای شناخت باشد و فهم (نسبتاً) منطبق با واقع داشته باشد. خود این شاخه، دو قسم شد: شاخه و بری (در حوزه جامعه‌شناسی تفهیمی) و شاخه دوم، که به اندیشه می‌پرداخت (هرش و اسکینر).

ب) هرمنوتیک هایدگری: این شاخه تحت تأثیر هوسرل بود. هایدگر، هرمنوتیک را وارد حوزه انتولوژی و مباحث بنیادی کرد. او، حلقه اتصال پدیدارشناسی و هرمنوتیک تلقی می‌شود. هوسرل و ديلتای از هم تأثیر پذیرفتند؛ اما این هایدگر بود که هوسرل را باز شناساند. عنصر مشترک هر دو، جهان زیست (lebens welt آلمانی یا life - world انگلیسی) بود که به اشتباه، زیست - جهان ترجمه کرده‌اند. هایدگر این مسأله را به شکل پیچیده‌ای مطرح می‌کند. به اعتقاد او، موضوع هرمنوتیک، بودن انسان در جهان است؛ یعنی کل فلسفه، هرمنوتیکی می‌شود. او می‌گوید؛ انسان در فهم خود و رابطه‌اش با جهان، سه چیز را باید بپذیرد: زبان مندی، زمان مندی، و واقعیت مندی.

واقعیت مندی از نظر وی دو وجه دارد:

الف - ما وارد جهانی می‌شویم که از پیش تعیین شده است؛

ب - در مقابل ما، حدی هست که از کنترل ما خارج می‌باشد و آن، مفهوم مرگ است. افلاطون، مفهوم مرگ را با عشق (امکان فرارفتن اختیاری) یکی می‌گیرد. هایدگر، از مرگ اختیاری بحث می‌کند. افلاطون، مرگ را امکان فرار رفتن از حیات جسمانی می‌داند.

شبيه «موتوا قبل ان تموتوا»؟

دکتر منوچهری: بله. او می‌گوید؛ انسان، در حال حیات، باید بتواند از قیودات

جسمانی جدا شود. حکیم در دیدگاه افلاطون، از غار باید خارج شود تا از دنیای سایه‌ها به نور برسد.

هرمنوتیک گادامر، چه اضافاتی بر هرمنوتیک‌ها بدگر دارد؟

دکتر منوچهری: با گادامر است که فهم انسانی (همانند شناخت در حوزه اندیشه سیاسی)، موضوع فلسفیدن می‌شود. سه وجه عمده در هرمنوتیک گادامری عبارت است از:

الف - تقدیم زبان بر انسان؛ زبان بر انسان مقدم است و این زبان است که از طریق انسان سخن می‌گوید؛ ساختار زبان، خودش را به ساختار معنا تحمیل می‌کند. تفکر وجود دارد؛ ولی متفکری در کار نیست. (پایه‌های پست مدرنیسم که به نفی سوژه می‌رسد) البته در هرمنوتیک گادامری، نفی مطلق سوژه نیست: در ديلتای سوژه به طور جدی مطرح بود.

ب - بین‌الذهانیت؛ اصالت در شناخت با بین‌الذهانیت است، نه ذهن فردی. بر این اساس، هرمنوتیک نمی‌تواند نیت نویسنده را کشف کند؛ چرا که ذهن فردی، اصالت ندارد. ذهن فردی شامل دو گونه تعامل است؛ یکی، تعاملهایی که از پیش پذیرفته شده و ناخودآگاهانه (Diachronic) است. و دیگر، تعامل با دنیای پیرامون (Synchronic). اولی؛ یعنی تعاملاتی که از پیش بر ذهن فرد تحمیل می‌شود؛ چون ما در خلاء دنیا نمی‌آییم. دومی، در حال حاضر با توجه به دنیای پیرامون، حاصل می‌شود. شاید بتوان اولی را طولی، و دومی را عرضی ترجمه کرد. پس، ما نمی‌توانیم از مواضع فردی به شناخت برسیم. ساختارگرایی و فروید روی بعد ناخودآگاه بحث کردند.

بین انسان و فرد باید تمایز قائل شد. انسان، فرد نیست. عناصر زیادی در انسان دخیل هستند که یکی از آنها، فرد است. ساختارگرایان تحت تأثیر دورکهایم معتقدند که انسان از جمع تأثیر می‌گیرد.

نتیجه اصل دوم گادامر، این است که همیشه معنای یک متن، از نویسنده آن فراتر می‌رود (Surpass یعنی فراتر رفتن). به عبارت دیگر، معنای متن بر نویسنده غالب است.

ج - عدم وجود نقطه شروع مطلق؛ اینجا بحث از رابطه جزء و کل است (حلقه

هرمنوتیکی). در اینجا لازم می‌دانم اشتباه احتمالی که در کتاب «حلقه انتقادی» از نظر ترجمه وجود دارد، توضیح دهم. Critical دارای دو معناست؛ انتقادی و حساس. اینجا شاید مقصود، «حساس» باشد؛ چرا که حلقه هرمنوتیکی، رابطه ظریف و حساسی دارد؛ چون نه کل مقدم بر جزء است، و نه جزء مقدم بر کل. به اشتباه، این کلمه به معنای «انتقادی» ترجمه شده است. به اعتقاد گادامر، ذهن انسانی و فهم زمانه، هر یک به نحوی تقدم دارند. در اینجا اصلاً بحث «انتقاد» نیست!

قبلاً از هرمنوتیک هرش و بتی سخن گفته که نوعی روش تحقیق است.

دکتر منوچهری: هرمنوتیک آن دو، به خود نویسنده هم می‌پردازد و دنبال کشف معنای پس ذهن نویسنده است. این فهم به ماکمک می‌کند که معنا و مقصود اندیشه ابراز شده را بهتر بفهمیم. در بتی و هرش و دیلتای، هرمنوتیک به عنوان روش تحقیق مطرح است؛ یعنی روش فهم اندیشه‌ها، نه روش پردازش اندیشه‌ها. آیا می‌توان گفت که هرمنوتیک پل ریکور هم روشی است؟

دکتر منوچهری: ریکور هرمنوتیسین است در عین حال می‌گوید، نیچه و فروید و مارکس هم هرمنوتیک شکا کانه داشته‌اند. وی، قائل به وجود اندیشه سازی هرمنوتیکی در آن سه نفر است. پس او، هم به پردازش اندیشه توسط هرمنوتیک معتقد است و هم، آنها را با روش هرمنوتیکی مطالعه می‌کند.

اجازه دهید وارد بحث پست مدرنیسم شویم. اگر لازم می‌دانید مقدمه‌ای برای ورود به بحث بفرمائید تا بعد به مبحث روش‌شناسی در پست مدرنیسم بپردازیم.

دکتر منوچهری: سه نفر به شکل خاص مقدمات بحث پست مدرنیسم را پی‌ریزی کردند که عبارتند از: نیچه و هایدگر و وبر. دو نفر دیگر را نیز می‌توان در درجه بعد به این لیست اضافه کرد؛ زیمل و دورکهایم. در پست مدرنیسم، چهار مبحث اساسی نفی می‌شود. بازنمایی، سوژه، فراروایت، عقلایی شدن. بحث سوژه و عقلایی شدن (عمدتاً بحث وبر، یعنی غلبه عقلانیت ابزاری بر سیر حیات انسانی و روابط اجتماعی) را اشاره کردیم. مقصود از بحث نفی بازنمایی، این است که حقیقت چیزی نیست که بتوان آن را یافت. البته افلاطون نیز می‌گوید؛ ما باید مثل آئینه شویم تا نور به آن بتابد. در پست

مدرنیسم، از نفی باز نمایی بحث می‌شود. به اعتقاد آنها، باز نمایی واقعیت، ممکن نیست. منشأ این بحث در تفکر های دیگر است؛ هر چند آنها بینش عرفانی (و حقیقت های دیگری) را ندارند. دریدا و گادامر، هر یک به نحوی تحت تأثیر های دیگر هستند.

نیچه و هایدگر بحث «فرا روایت» را طرح کرده‌اند. سیستمهای فکری، روایتی هستند که ضرورتاً ارتباطی با حقایق امور ندارند؛ بلکه مثل افسانه‌اند. این روایتی کلان، در برگیرنده همه چیز (انسان و تاریخ و...) هستند. دریدا می‌گوید:

«خواندن، باید همیشه معطوف به رابطه‌ای معین باشد که توسط نویسنده درک نشده است؛ یعنی رابطه آنچه در زبان مورد استفاده نویسنده تحت فرمان اوست، با آنچه از فرمان او خارج است. این رابطه، یک توزیع کمی معین سایه و روشن، یا ضعف و قدرت نیست؛ بلکه ساختار دلالتی است که خواندن انتقادی باید تولید کند. در واسازی، سؤال این نیست که این گفته به چه معناست؛ بلکه پرسش، این است که این متن از کجا ساخته شده است، مفروض آن چیست، و...»

پس پست مدرنها فرا روایت را رد می‌کنند. از نظر آنها، روایتها به خودشان رجوع می‌کنند.

با این مقدمه می‌توان وارد روش‌شناسی‌های پست مدرن (بالاخص درباره اندیشه سیاسی) شد.

دکتر منوچهری: گرایشهای عمده پست مدرن در چهار نفر متجلی است. فوکو، دریدا، لیوتار و بودریار. دریدا فیلسوف بود، و فوکو اندیشه شناس. اگر از بحث شناخت اندیشه سیاسی پست مدرن صرف نظر کنیم و بخواهیم به سؤال شما جواب دهیم. باید به شیوه‌ها و روشهایی اشاره کنیم که پست مدرنیسم برای اندیشیدن و اندیشه دیگران در اختیار ما می‌گذارد. در این خصوص، به سه روش می‌توان اشاره کرد:

شالوده شکنی (دریدا)، دیرینه‌شناسی (فوکو) و تبارشناسی (فوکو).

شالوده شکنی به عنوان روشی در اندیشیدن و فهم اندیشه (روش تحقیق)، دوگام اساسی دارد:

۱- زبان، چونان شبکه‌ای از روابط است که از هر کاربرد دیگری، بزرگتر است و

همیشه فراتر از کنترل استفاده کننده فردی است. زبان، بر هر چیز تقدم دارد. در شناخت اندیشه، کار اصلی این است که مفروضات ضمنی را که متن مورد نظر، بر آن مبتنی است، آشکار کنیم. این کار، فراتر از مباحث هرمنوتیک است.

۲- واژگون سازی تقابلهای دو قطبی؛ اندیشیدن در اندیشه غربی تحت تأثیر دو قطبی‌ها بوده است: خیر و شر، وجود و عدم، حضور و غیبت، صحت و کذب، یکسانی و تفاوت، فکر و موضوع، مرد و زن، روح و جسم، زندگی و مرگ، طبیعت و فرهنگ، فرد و جمع، گفتار و نوشتار و... در غرب، همیشه قسمت دوم این جفتها مورد نفی و تنزل و به حاشیه راندن بوده است.

دیرینه‌شناسی، مربوط به مهمترین متفکر پست مدرن؛ یعنی فوکو است، او سه تم اصلی در دیرینه‌شناسی دارد:

۱- تأکید بر وجود قاعده مندی در گفتارها و گفتمانها؛ گفتمان همچون نظامی ظاهر می‌شود و همیشه ساختار دارد.

۲- وجود گسست به جای تداوم؛

۳- اصل برگرداندن (Reversal Principle)؛ او می‌خواهد آنهایی را که با عنوان ایده‌های منحرف کننده به حاشیه رانده شده‌اند، به کانون برگرداند، و آنهایی را که در کانون جای گرفته‌اند، به حاشیه ببرد؛ انجام این کار، مشخص می‌شود که عاملی که باعث شده آنها در کانون قرار گیرند، قدرت بوده است. قدرت، عنصر و مبنای اندیشه است. این سه تم که درباره دیرینه‌شناسی بر شمردید، مربوط به اندیشیدن سیاسی است یا شناخت اندیشه‌های سیاسی؟

دکتر منوچهری: مربوط به شناخت اندیشه هاست. قبلاً گفتیم که تخصص فوکو، تاریخ اندیشه بوده است و روشهایی که ارائه می‌دهد، برای شناخت تاریخ اندیشه هاست. با توجه به اینکه گفتمان نزد فوکو و هابرماس، دو چیز کاملاً متفاوت است، لطفاً تعاریف مشخصی از آنها ارائه فرمائید؟

دکتر منوچهری: گفتمان از نظر لغوی در تاریخ اندیشه، به معنای «نظریه و عقیده» کاربرد داشته است، مثل: گفتار در باب روش [Discourse of Method]. از این معنا که

بگذریم، امروزه دو معنای مقابل هم دارد؛ نزد هابرماس، به معنای گفت و گو است. (اخلاق گفت و گویی) و نزد فوکو، به معنای مجموعه به هم تنیده گزاره‌هاست. این مجموعه ساختار و مفروضات خاصی دارد، تضمین‌کننده منافع خاصی است، و با قدرت عجین شده است. منظور فوکو از تحلیل گفتمانی، همان دیرینه‌شناسی و تبارشناسی است. هر دوره، یک گفتمان غالب دارد که با قدرت عجین است. هابرماس بر خلاف فوکو، تحلیل گفتمانی ندارد و تنها، نظریه‌ای سیاسی تجویز می‌کند. به اعتقاد او، عقل انسانی سه وجه دارد: فهم (دنیای بیرون)، تعقل (اصول اخلاقی که عقل آن را می‌سازد) و زیبایی‌شناسی (حوزه قضاوت). به اعتقاد وی، عقل اجتماعی و گفت و گویی، می‌تواند به اینها برسد. پس معرفت‌شناسی او، گفت و گویی (Discursive) است. وی از حوزه معرفت‌شناسی وارد حوزه اندیشه می‌شود، مثل کانت که اخلاق را از منطق استعلایی استخراج می‌کرد. به عقیده کانت، قانونگذاری باید توسط عقل قطعی باشد. مقصود هابرماس از Pragmatics، مطالعه کنش بیانی (speech Act) در دل وضعیت اجتماعی - فرهنگی است. پس Pragmatics، بخشی از گفتمان است. گفتمان برای هابرماس، یک نظریه سیاسی است و به هیچ وجه برای او، روش فهم اندیشه مطرح نمی‌باشد. هابرماس در واقع بر روش تکیه می‌کند؛ ولی از آن فراتر می‌رود و نظریه می‌دهد. بر عکس، فوکو، دغدغه ارزشی و انتقادی داشته و قصد تحلیل اندیشه‌ها و از حاشیه بیرون آوردن رانده شده‌ها را دارد.

گفتمان فوکو شباهت زیادی به پارادایم کوهن دارد. به نظر شما، تفاوت آنها در چیست؟

دکتر منوچهری: پارادایم یعنی شیوه پرداختن به موضوع و یافتن راههای تفحص و چارچوبها؛ اما گفتمان شبکه ساختاری گزاره‌هاست. پارادایم مربوط به مباحث تحقیقی و شیوه اندیشیدن و تفحص است و چراغ راهنمایی برای اهل تحقیق محسوب می‌شود. پارادایم بر خلاف گفتمان (فوکویی)، آگاهانه است. پارادایم نیوتنی، یعنی اشتراکات آگاهانه بسیاری از اندیشمندان فیزیکدان در ارتباط با آن مسأله خاص. گفتمان فوکویی معمولاً ناآگاهانه و ساختاری است و به همین دلیل رنگ سوژه در آن بسیار کم می‌شود. پارادایم، قالب مشترکی است که اذهان را به هم مرتبط می‌کند؛ مثلاً می‌توان گفت که در

فلسفه مشاء، پارادایم ارسطویی حاکم است. پارادایم، قالب مشترک متفکرین خاصی است که از شیوه‌ای واحدها مثل شیوه ارسطویی) پیروی می‌کنند. درگفتمان، بر خلاف پارادایم، یک سری عقاید نهفته است؛ مثلاً ایده و عنصر ترقی و طبیعت‌گرایی درگفتمان مدرن وجود دارد. گفتمان از موضوعات تعریف دارد، برای آنها پاسخ ارائه می‌کند، دارای ساختار قاعده‌مند است. گفتمان، محتوای فکر را ارائه می‌دهد و پارادایم، یک نوع قالب اندیشه و شیوه فکر را. پارادایم، به شیوه نگریستن می‌پردازد؛ هر چند هر متفکری ممکن است. به تبع چارچوب خود، محتوا را تغییر دهد. پارادایم، «چگونه گفتن» است و گفتمان (فوکویی)، «چه گفتن». اولی، قالب است و دومی، محتوا.

با تشکر از جنابعالی، اولین سؤال بعد در خصوص شالوده شکنی آغاز می‌کنیم. قبلاً به دو گام در شالوده شکنی اشاره کردید: تقدم زبان، و واژگون سازی تقابلهای دو قطبی. اگر ممکن است توضیحات بیشتری در این ارتباط بفرمایید.

دکتر منوچهری: بحث اصلی شالوده شکنی، این است که ساختار زبانی، بر اندیشیدن و هر بازتابی که اندیشه دارد (چه در قالب بیان و چه در قالب نوشتار) تقدم دارد. شالوده شکنی دریدا، سه مفهوم اساسی دارد و دیدگاهی انتقادی نسبت به تفکر در غرب محسوب می‌شود:

۱- نقد لوگوس محوری (logocentrism) و به تعبیری، نقد سوژه محوری. همیشه در سنت فلسفی غرب، محوریت با سوژه انسانی بوده؛ در حالی که عملاً، سوژه، محصولی است از رابطه بین دالها (Signifiers) و مدلولها (Signifieds). قبلاً توضیح دادیم که در اندیشه غرب، تقابلهای دوتایی (Binary Opposition) وجود دارد. تقابل دوتایی، سه اصل دارد: (۱) اصل این-همانی (Identity)؛ یعنی الف، الف است. (۲) اصل نفی ضدیت، یعنی «الف»، نمی‌تواند «غیر الف» باشد. و (۳) حذف حالت میانی؛ حقیقت یا الف است یا غیر الف. دریدا می‌گوید؛ هم ممکن است چیزی غیر اینها باشد، هم می‌تواند با هم باشد [یعنی جمع و رفع آنها ممکن است].

۲- رابطه دال و مدلول، رابطه بی‌پایانی است (Dessemination). او می‌گوید؛ فقط دال داریم و مدلولی وجود ندارد.

۳- تفاوت (Differance)، این کلمه دو معنا دارد: تمایز و به تعویق انداختن. هایدگر، مفهوم Differance در بحث تشبیه و یکسانی به کار می‌برد و مرادش است این که تا می‌گوئیم وجود، عدم به ذهن می‌آید. هگل هم، چنین چیزی را می‌گفت. دریدا می‌گوید؛ پس به هیچ کدام از دو طرف نمی‌توان متکی بود. هر دالی را بگیریم، دال دیگری که متمایز از دال اول است ظاهر میشود. این واژه که می‌تواند به غیر بدل شود، در اختیار ما نیست. سوژه انسانی هم محصولی است از ساختار زبانی.

دریدا، مبانی مباحث زبانی خود را از دو سو سور می‌گیرد. دو سو سور بین زبان (Language) و سخن (Speech) تفاوت قائل بود. زبان، مجموعه‌ای از قواعد عام و غیر زمانی (Timeless) و ناخودآگاه است که غالباً حالت نهانی دارد؛ در حالی که سخن، خاص، زمانی، و خودآگاه است. سخن در دل زبان انجام می‌گیرد و مقید به آن است. زبان، خود کفا و به خود مرجوع (Self - Refrential) است؛ یعنی موجودیت بیرونی ندارد، ابزار هم نیست. رابطه نشانه‌گرها (دالها) ساختاری را ایجاد می‌کند که فکر و اندیشه نمی‌تواند خارج از آن صورت گیرد.

نسبت پست مدرنیسم با پدیدارشناسی، ساخت‌گرایی و نظریه انتقادی چیست؟

دکتر منوچهری: اگر بخواهیم حرکتها و جریانهای فکری مهم بعد از جنگ جهانی دوم را برشماریم، باید به پدیدارشناسی، ساخت‌گرایی، هرمنوتیک و نظریه انتقادی اشاره کنیم. این جریانات گاهی به هم نزدیک، و گاهی از هم دور شده‌اند. مقصود از ساخت‌گرایی در اینجا عمدتاً وجه زبانی آن است. پست مدرنیسم از همه اینها، ملغمه‌ای دارد. آلتوسر ساخت‌گرا، زمینه نفی سوژه را فراهم کرد و بر پسا ساختارگرایی مثل، لویناس و دریدا تأثیر گذاشت. پست مدرنیسم آنها از نوع فلسفی است. در شالوده شکنی، ساخت‌گرایی و پدیدارشناسی، هم نزدیک شده‌اند. در نظریه انتقادی، هرمنوتیک و پدیدارشناسی به هم نزدیک شده‌اند. هرمنوتیک پست مدرن نداریم. تحلیل‌گفتمانی در فوکو، دریدا، لاکان و رولاند بارت دیده می‌شود.

چرخش زبانی (Linguistic Turn) بین همه مشترک است؛ هر چند با هم متفاوتند. دقت شود که مقصود از آن، رفتن به سمت مباحث زبانی است، نه وارونه شدن و باز

گشت! دریدا و گادامر هر دو شاگرد هایدگر هستند؛ ولی به دو جهت متفاوت رفته‌اند. هایدگر، چرخش زبانی را وارد فلسفه کرد و گادامر، آن را به هرمنوتیک فلسفی کشاند. تقسیم کلی تری هم وجود دارد و آن، تقسیم به فلسفه سوژه محور (I _ Philosophy) و فلسفه نفی سوژه است. پدیدارشناسی و نظریه انتقادی، مربوط به اولی و ساختارگرایی، مربوط به دومی می‌شود. مباحث سماتیک در اندیشه سیاسی، قائم به خود نیست و نیازی نداریم آن را به شکل جداگانه بحث کنیم؛ زیرا همواره زیر مجموعه مباحث دیگری مثل پست مدرنیسم و ساختارگرایی مطرح می‌شود. پس کاربرد اصلی آن در زبان‌شناسی است و به شکل غیر مستقیم وارد اندیشه شده است.

با توضیحاتی که ارائه کردید، بفرمائید از پست مدرنیسم در مباحث اندیشه‌ای و روشی چه استفاده‌ای می‌توان برد؟

دکتر منوچهری: فوکو از طریق تحلیل گفتمانی نتایجی می‌گیرد که به نوعی اندیشه و نظریه تبدیل شده است. همین طور است شالوده شکنی دریدا؛ چراکه هم روش است، هم مکتب و نظریه فلسفی شده است. بنابراین، در پاسخ سؤال شما، باید بگوییم اندیشه سیاسی پست مدرن بسیار وسیع است و در اینجا نمی‌توان به آن پرداخت. آنچه به روش‌شناسی مربوط می‌شود، در شالوده شکنی، دیرینه‌شناسی و تبارشناسی خلاصه می‌شود.

اگر بخواهیم از مباحث پست مدرنیستی برای جامعه خود استفاده کنیم و به قول معروف، آنها را بومی سازیم، چه تدابیری باید اندیشیده شود؟

دکتر منوچهری: ابتدا باید به این نکته اشاره کرد که روشهای فوق، در مورد اندیشه سیاسی غرب کار برد داشته و در درجه اول، می‌توانیم با شناخت صحیح کارایی و محدودیتهای این روشها، آنها را در مورد اندیشه سیاسی اسلامی و متفکرین اسلامی به کار بریم. به طور مثال، با روش شالوده شکنی، می‌توان هر متفکری را تحلیل کرد و ساختار پس ذهن او را مطالعه نمود. اگر منطق موجود در اندیشه سیاسی اسلامی مشابهتی با اندیشه سیاسی غرب دارد، نقدهای دریدا در مورد آن نیز صادق است.

فوکو می‌گوید؛ گفتمانها ممکن است غالب یا مغلوب باشند. گفتمانهای مغلوب به

حاشیه رفته‌اند و اجازه اندیشیدن به آنها داده نشده است. شاید بر این اساس بتوان گفت که در عصر مدرن، گفتمان اسلامی به حاشیه رانده شده است و سخن اسلام و ایران نیز باید شنیده شود.

شاید هم بتوان گفت؛ در دل تفکرات اسلامی، اندیشه‌هایی مغلوب شده‌اند و باید آنها را احیا کرد. مقصود شریعتی از «استخراج»، همین مسأله است و به مباحث فوکو، شبیه می‌باشد.

در مورد ساختارگرایی باز سؤالی برای ما باقی مانده است. چگونه می‌توان به شکل مشخص از ساختارگرایی مارکسیستی و زبانی (فرانسوی) روشهایی استخراج کرد که در اندیشیدن سیاسی یا فهم اندیشه‌های سیاسی، موثر افتد؟

دکتر منوچهری: در مورد ساختارگرایی زبانی توضیحاتی داده شد. هایدگر، از منظری متفاوت از دو سو سور، چرخش زبانی را مطرح کرد. به عقیده او، این ما هستیم که ساختار زبان را به واقعیت تحمیل می‌کنیم. دو سو سور مباحثی راجع به نحوه اندیشیدن دارد و در آنجا خاطر نشان می‌سازد که ساختارهای زبانی به شکل ناخودآگاه در به کارگیری واژه‌ها و مفاهیم دخالت کرده و ما را محدود می‌نمایند. او به نشانه‌شناسی (Semiology) هم اشاره دارد. هایدگر بر خلاف او، مباحث را از منظر وجودشناسی پی‌گیرد. او متأثر از نیچه بود و به این سؤال پاسخ می‌داد که انسان چگونه زبان را خلق می‌کند.

ساختارگرایی بارت، به نقد شیوه تفکر و فرهنگ در غرب می‌پردازد و اصالت محصولات فرهنگی و باورها و مفروضات موجود در غرب را زیر سؤال می‌برد. پس، از ساختارگرایی به عنوان روش، این استفاده را می‌توان کرد عناصر ناخودآگاهی در پردازش متون و تأثیر ساختار زبانی در فهم متن تأثیر دارند و آنها بر معنا کاوی مقدم هستند. برخی تحلیلها در این باب به این نتیجه می‌رسد که اصولاً معنایی در کار نیست.

همین سؤال راجع به پدیدارشناسی هم وجود دارد. آیا اصولاً پدیدارشناسی می‌تواند

روشی مشخص برای اندیشیدن و فهم اندیشه‌های سیاسی ارائه کند؟

دکتر منوچهری: می‌توان هایدگر را پدیدارشناس هم دانست. در یادم کارهای او را

ادامه داده است. عمده‌ترین تأثیر پدیدارشناسی، در فهم شرایط فرهنگی و اجتماعی و تأثیر آن بر روند تفکر بوده است. در مباحث جامعه‌شناسی، فرهنگ عمومی و آگاهی فردی و جمعی و به اصطلاح، روش قوم‌نگاری (Ethno - methodology) مطرح می‌شود که به جامعه‌شناسی معرفت مربوط است و توسط کسانی مثل شوترز ارائه شده است. بحث پدیدارشناسی، به اندیشه به معنای خاص آن نمی‌پردازد. البته اشخاصی مثل پل ریکور هستند که هم پدیدارشناسند، هم هرمنوتیسین. وی سعی کرده موضع فلسفی و روشی را به هم نزدیک کند و از این جهت، برای بحث روش‌شناسی در اندیشه سیاسی حائز اهمیت می‌باشد.

وضعیت علم سیاست در ایران

در گفت و گو با دکتر ناصر هادیان*

آیا می‌توان وضعیت علم سیاست را در ایران بحرانی نامید؟

دکتر هادیان: بله. علم سیاست در ایران دچار بحران است و دلیلش این است که اولاً؛ علم سیاست و مطالعه سیاست از هم متمایز نشده است. بحثهای معرفت‌شناسانه‌ای در ارتباط با امکان و مطلوبیت علم شدن سیاست وجود دارد؛ اما این بحثها در ایران صورت نگرفته است. به عبارتی، یک دیالوگ زنده‌ای در این ارتباط برقرار نبوده و طبیعتاً کسانی که در جاهای متفاوت درس خوانده‌اند، آنچه را خوانده‌اند به همراه خودشان آورده‌اند و اسم آن را علوم سیاسی گذاشته‌اند و بعضیها هم سیاست نام نهاده‌اند. آنان تمایزی بین مطالعه سیاست و علم سیاست قائل نشده‌اند؛ به خاطر اینکه پیشینه بحثهای معرفت‌شناسی را نداشته‌اند و طبیعتاً فقط به خاطر اینکه در جای خاصی درس خوانده‌اند، همان را آورده‌اند و عیناً اینجا وارد کرده‌اند.

همینکه در دانشگاه خود ما، حقوق و علوم سیاسی در کنار هم قرار دارند، نشان می‌دهد که از لحاظ معرفت‌شناسی این دو مجزا نشده‌اند؛ در حالی که علوم سیاسی، به رفتار سیاسی در عالم خارج برمی‌گردد و حقوق، یک جنس و سنخ دیگری از علم است.

* - این گفت و گو در دانشکده حقوق و علوم سیاسی (تهران) به کوشش محمد باوی انجام پذیرفته است.

شاید معقولانه تر بود که علوم سیاسی در دانشکده علوم اجتماعی و یا اقتصاد گنجانده می شد تا در دانشکده حقوق، که معرفتی از جنس دیگر است و دانش بیرونی نیست. حقوق، بیشتر به منطق، فقه و ریاضیات نزدیک است تا به علوم سیاسی.

پس مشکل اول، این است که ما هدف مشخصی در ارتباط با علوم سیاسی و یا مطالعه سیاسی در ایران نداشته ایم و نمی دانیم این رشته چرا تأسیس شده و قرار است چه کاری انجام دهد. چه انگیزه و هدفی از اینها داریم؟ چه نیازی را قرار است از ما بر طرف کند؟ صرفاً چون در دانشگاههای غربی، دانشکده علوم سیاسی یا مطالعه سیاسی داشته اند، ما هم آن را در اینجا تأسیس کرده ایم بدون اینکه هدفی داشته باشیم و یا اینکه اهداف را طوری تبیین کرده باشیم که به قول شما، ایرانی شده باشد و در صدد برطرف کردن نیازهای جامعه ما باشد. دومین نشانه بحران، این است که ما در ارتباطهایی که با یکدیگر داریم و یا دیالوگ هایی که برقرار می کنیم، یک زبان پذیرفته شده ای را دنبال نمی کنیم. از آنجا که در جهانهای متفاوتی درس خوانده ایم، هر کدام می آیم و این مفاهیم را - که خصوصاً در رشته های علوم طبیعی هم شاید خیلی دقیق نباشد، البته خیلی خیلی دقیقتر از رشته های علوم انسانی است - که در علوم انسانی دقیقاً تعریف نشده، هر کدام، با آن پارادایم خاص خودمان و با آن چارچوبی که در آنجا درس خوانده ایم، در تحقیقات و آموزش خودمان عیناً به کار برده و توجه چندانی نداریم که در یک پارادایم دیگر و یا چارچوب دیگر، معنای متفاوتی دارد. لذا می بینیم که این کار موجب شده که ما دیالوگی با هم نداشته باشیم؛ بلکه هر کس حرف خودش را می زند. بسیاری از اوقات، در جلسه گروه علوم سیاسی که می نشینم، می بینم که همه می گوئیم دولت، توسعه، فرهنگ؛ اما هر کدام، یک معنای خاصی را از اینها در ذهن داریم و با همدیگر ارتباط برقرار نمی کنیم، هر کس حرف خودش را می زند، با آن برداشت خاص خودش. یکی در فرانسه درس خوانده، یکی در انگلستان، یکی در امریکا، یکی در قم و یکی در تهران و هر کدام با پیشینه خاص خودش می آید اینجا و می بیند که هیچ کدام با هم دیالوگی نمی کنند؛ بلکه فقط هر کس حرف خودش را می زند.

به نظر من ما دچار یک نوع «بحران مفاهیم» هستیم و این وضعیت بایستی یک مقدار

سر و سامان بیشتری به خود بگیرد. البته در غرب هم چنین بحرانی وجود دارد و علوم اجتماعی آنها هم چنین بحرانی دارد. یعنی وقتی از یک پارادایم به یک پارادایم دیگر وارد می‌شوند، مفاهیم متفاوت می‌شود؛ ولی حداقل در یک پارادایم خاص می‌فهمند که چه می‌گویند. به همدیگر نزدیکتر بوده و کمتر دچار بحرانند؛ اما ما در اینجا به مراتب بیشتر دچار بحرانییم. پس غیر از مسأله هدف،* یا زبان ارتباط ما خیلی ابهام آلود و ابهام زا بوده است و این به وضعیت بحرانی علوم سیاست در ایران، بیشتر دامن زده است.

اگر ما به سوی علم شدن سیاست پیش برویم - البته چنین توصیه‌ای نمی‌کنم؛ چون انتقادهای نظری بسیار زیادی به آن دارم؛ ولی در شرایط کنونی جامعه ایرانی، آن را مفید می‌دانم - یک زبان تخصصی خاص در یک پارادایم خاص به وجود می‌آید و این طور نیست که هر کسی هر اظهار نظری را بکند. الان هر کسی، هر وزیری، هر وکیلی، هر سیاستمداری تصور می‌کند که چون ده سال، پانزده سال، بیست سال، در عالم سیاست بوده، پس علوم سیاسی را می‌داند؛ در صورتی که علوم سیاسی با سیاست، دو امر کاملاً مجزاست، اگر چه مرتبط هستند. بنابراین، این هم عامل دیگری بوده که به بحران مذکور کمک کرده و آن را افزایش داده است؛ هم در عرصه هدف، هم در عرصه زبان و هم در عرصه دخالت دیگران و جانفندان و حد و مرز علوم سیاسی را مشخص نکردن و آن را دارای یک زبان تخصصی نکردن، تا هر کسی نتواند در آن دخالت کند. مثلاً اینکه می‌بینید که خیلی‌ها به خودشان حق نمی‌دهند که در برق یا در شیمی دخالت کنند، به خاطر این است که این مسائل تخصصی است و یک زبان کاملاً تخصصی دارد؛ اما در علوم سیاسی این طوری نیست. آن زبان تخصصی هنوز اینجا رایج نشده است که هر کسی خود را ذی صلاح نداند که در عرصه سیاست دخالت کند. این گونه اظهار نظرهای غیر کارشناسانه هم، باعث شده که به وضعیت بحرانی در علوم سیاست دامن زده شود.

* Communication

از نظر شما علم سیاست ایرانی چه ویژگی‌هایی دارد و تا چه اندازه دستیابی به آن ممکن است؟

دکتر هادیان: باید بحث شود که منظور از علم سیاست ایرانی چیست. اگر منظور در عرصه اهداف است که اهدافی را بگذاریم و معرفت را طوری سازمان دهیم که معطوف به برآورده کردن نیازهای جامعه ایران باشد، این خیلی خوب است. همچنان که مثلاً در آمریکا، معطوف به برآورده کردن نیازهای جامعه آمریکاست و یا معطوف به برآورده کردن نیاز معرفت شناسانه علمی خاص است که در آنجا وجود دارد. ما هم باید در اینجا همین کار را بکنیم؛ یعنی باید اینجا طوری باشد که برآورده کننده نیازهای خاص در عرصه معرفت باشد و یا عمدتاً معطوف به حل مسأله خودمان باشد. اگر این منظور است، هیچ ایرادی ندارد و ما باید این کار را انجام دهیم. گاهی منظور این است که علم سیاست یا مقدمه‌ای بر علم سیاست در ایران تدوین کنیم که معطوف به سیاست در ایران باشد نه در ارتباط با علم سیاست. مثلاً در اینجا کتابی بنویسیم با عنوان «دولت در ایران» که مشخص شود دولتهای ایرانی چگونه‌اند و یا اینکه در ارتباط با فرایند تحول و کارکردهای دولت، ارتباط آن با مجلس و یا قوه قضاییه، بحث و بررسی شود. اگر این منظور باشد، این هم اتفاقاً جایش خالی است و یک کار منظم و مدون و جامعی را ما در این زمینه ندیده‌ایم و طبیعتاً امکان پذیر است و جایی هم که باید این کار را انجام دهند، عمدتاً خود دانشگاهها هستند که البته با کمک مؤسسات دیگر، خصوصاً از لحاظهای حمایت مالی و نیروی انسانی می‌تواند کمک کند که این نیاز را از این لحاظ برآورده کند.

برای توضیح بیشتر، مثلاً در آمریکا یا انگلیس درسی دارند به نام * یا **^{*} که می‌پردازد به اینکه دولت آمریکا چیست و مجلس چیست، افکار عمومی چیست، احزاب چیست و به طور کلی سیاست را در جامعه آمریکا بررسی می‌کند. یک چنین چیزی را الان ما متأسفانه نداریم؛ یعنی تدوین نشده است. چنین کاری باید انجام شود و جای آن هم واقعاً دانشگاههاست.

*American government

** British government

چه راههایی را به منظور ارتقا و پیشرفت علم سیاست در ایران پیشنهاد می‌کنید؟

دکتر هادیان: خوب این یک موضوع خیلی مفصلی است که چندین عرصه دارد. یک بخشی از آن بر می‌گردد به جامعه و دولت که وظیفه آن، حمایت واقعی است و خیلی سریع از آن می‌گذرم که خوب حمایت کردن می‌تواند جنبه‌های گسترده‌ای داشته باشد. از تأمین شغلی گرفته تا فضای باز سیاسی و یا مالی.

یک بخش از آن هم بر می‌گردد به خود دانشکده‌ها که چگونه افرادی را استخدام کنند، با چگونه معرفتی کلنچار برونند و چگونه دانشی را مبادله کنند، روی چه چیزهایی سرمایه‌گذاری کنند. مثلاً روی صرف خود دانش یا روی افزایش توانایی تحلیلی و نقادی. روی این چیزها باید سرمایه‌گذاری و کارکرد. اگر ما روی این چیزهای مشخص مثلاً مباحث متدولوژیک کار کردیم؛ یعنی دوره‌هایی را دایر کردیم که مثلاً در دوره تحصیلات تکمیلی (فوق لیسانس و دکترا) در چه زمینه‌ای باید کار کنیم؛ روی مبادله اطلاعات، مبادله دانش و یا مثلاً افزایش توانایی نقادی دانشجویان. اگر اینها مشخص شد و اساتید آن پیدا شدند و یا اساتید موجود، این کار را کردند و کلاسها بر این مبنا سازمان یافتند، می‌توانیم امیدوار باشیم که در دراز مدت علم سیاست رونق خواهد داشت و پیشرفت خواهد کرد و نیازهای جامعه را مرتفع خواهد کرد.

یک مسأله دیگری که وجود دارد، وجود معرفت‌های رقیب برای علم سیاست است که در راه رشد آن، مشکلاتی را ایجاد کرده است.

دکتر هادیان: مثلاً؟

پدیده سیاست را تنها از بعد علمی نمی‌توان نگریست؛ بلکه نگرش‌های فلسفی، کلامی و حقوقی نیز داریم.

دکتر هادیان: خوب همه آنها می‌توانند وجود داشته باشند؛ یعنی هیچ ایرادی ندارد که اینها همه در جای خود طرح شوند. در این صورت، اینها رقیب نیستند و همه قابل جمع‌اند. من گفتم که آن دیدگاه مسلط یا*، دیدگاهی باشد که به سمت علم کردن آن برود. اگر چه من خودم شاید در کلاسهای دکترا، طی سی جلسه این دیدگاه را نقد

* orientaiton

کنم؛ اما به هر صورت آن را مفید و دارای مزیت عملی می‌دانم؛ اما ما احتیاج نداریم که آن را منحصر در این بکنیم. این می‌شود دیدگاه مسلط. بله از زاویه غیر علمی - نه در معنای مذموم آن - می‌توانیم نسبت به این ایدئولوژی دیدگاهی داشته باشیم که به انسانی شدن * قضیه بیشتر پردازیم. هرمنوتیک، دیدگاه پست مدرن‌ها، دیدگاه‌های مکتب انتقادی ** اینها همه، دیدگاه‌های رقیب است که می‌تواند وجود داشته باشد و همه هم با دیدگاه علمی قابل جمع است و می‌تواند همزمان پیشنهاد بشوند؛ اما آن دیدگاه باید مسلط شود؛ چون در عمل خیلی کار برد دارد.

درباره محتوای کنونی آموزشی و علمی علوم سیاسی چه نظری دارید؟

دکتر هادیان: محتوای آموزشی باز متأسفانه خیلی تابع این است که فرد کجا درس خوانده است؛ چون ما تولیداتی نداریم. بسیاری از متون موجود، عمدتاً مطالبی است که از غرب آمده و اینجا مبادله می‌شود؛ آن هم به صورتی نپخته و هضم نشده و طبیعتاً اگر حداقل متون موجود، خوب درک شود و ما هم تولیدی از خودمان داشته باشیم که در کلاسها آموزش داده شود، این به مراتب بهتر است. ولی من می‌خواهم بگویم که این تا یک مرحله است. در مرحله بعد باید روی افزایش توانایی نقادی و تحلیلی کار شود که آنجا دیگر دانش و اطلاعات و محتوای آموزشی نقش محوری را ندارد و تنها زمینه‌کار خواهد بود.

طبیعتاً آنجا دیگر از هر دانشی می‌توان استفاده کرد؛ چرا که افزایش توانایی تحلیلی و نقادی دانشجویان است که مورد نظر است. وقتی این توانایی پیدا شد، می‌توانیم هر دانشی را از هر جایی بیاوریم و آن را نقاد و ارزیابی کنیم. به طور کلی باید برخورد بسیار سازنده‌ای با اطلاعاتی که به دستمان می‌رسد، داشته باشیم.

* تحولی را که بعد از انقلاب فرهنگی در محتوای آموزشی رشته علوم سیاسی رخ داد،

چگونه ارزیابی می‌کنید؟

دکتر هادیان: در جریان انقلاب فرهنگی ما ابتدا رفتیم سراغ این مسأله که

* Humanism

** Critical School

می‌خواهیم دانش خودی داشته و گفتیم باید علم غربی و دانش خودی تلفیق شود و بعضی علما و دانشمندان نشستند و کتابی را تدوین کردند؛ مثلاً مبانی جامعه‌شناسی اسلامی و یا در آمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی. شما وقتی نگاه می‌کنید؛ می‌بینید که در این کتابها عمدتاً نظریات بسیار قدیمی غربیها آمده است، آن هم همراه با برداشتهای خیلی قدیمی از آن نظریه‌ها و دیدگاهها. در چند صفحه هم نظریات خودمان که عمدتاً نقد و حاشیه‌ای بر آنهاست، ذکر شده است. الان هم اگر بخواهیم این کار را بکنیم، شاید به همانجا ختم شود. این، به خاطر آن است که ما روی آن زمینه‌ها که خدمتان گفتیم، کار نکردیم؛ یعنی اگر ما توانایی آن را داشته باشیم که حداقل مطالب قوی‌ای را که در غرب یا در چین و یا در هند هست، خوب درک کنیم، خوب نقد کنیم، خوب تجزیه و تحلیل بکنیم و اینجا بیاوریم، در این صورت است که می‌توانیم دانشی تولید کنیم که بر آن دانش، اضافه باشد و بر آن بیفزاییم. طبیعتاً این دانش در بسیاری از عرصه‌ها وحشی است و مرز و اقلیم نمی‌شناسد و برای جای خاص نیست. وقتی تولید شد، در اختیار همه قرار می‌گیرد و متعلق به جامعه بشری است. نمی‌شود گفت این چیزهایی که تولید شده مثلاً فقط مال غرب است. درست است که خاستگاهش غرب بوده است؛ ولی خیلی از دانشمندان جهان در تولید آن نقش داشته‌اند. بنابراین، می‌توانیم آنها را جهانی برداشت کنیم و به ایران بیاوریم و ببینیم که کدام یک از آنها با مبانی فکری ما سازگار است. که می‌پذیریم و آنهایی هم که نیست طبیعتاً نقد می‌کنیم. اما در حال حاضر من بعید می‌دانم که بتوانیم کاری قوی در این زمینه انجام دهیم؛ چرا که حداقل دانشگاهها افرادی که آنقدر توانایی علمی و نقادی شان بالا باشد که بتوانند دانشی که در جهان تولید می‌شود، درک و نقد کنند، به ندرت یافته‌ام.

* لطفاً نظر تان را درباره‌ی وضعیت کنونی پایان نامه‌های علوم سیاسی بیان بفرمایید؟

دکتر هادیان: در مورد پایان نامه‌ها، ما دنبال آن هستیم که نشریه‌ای در دانشکده حقوق راه بیندازیم که اولاً، یک خلاصه یک صفحه و نیمی از تمامی پایان نامه‌ها را داشته باشم؛ ثانیاً، از بهترین پایان نامه‌ها در عرصه علوم سیاسی یک مقاله فشرده حدود

بیست صفحه‌ای را می‌گیریم؛ یعنی از این به بعد، تمام دانشجویانی که بخواهند فارغ التحصیل شوند، ملزم خواهند بود یک مقاله به ما بدهند بهترین مقاله‌ها در نشریه می‌آید و از این طریق، به دیگران هم منتقل می‌شود.
از این که در این گفت‌وگو شرکت نموده‌اید بی‌نهایت سپاسگزاریم.

گزارشی از پایان نامه‌ها

□ نجف هدایتی زاده

اشاره

پژوهش را می‌توان زیربنای اصلی توسعه محسوب نمود. در جهان امروز، کشورهایی که به استقلال و اهداف توسعه‌ی جامعه خویش بها می‌دهند، در برنامه ریزی‌های استراتژیک و سیاستگذاری‌های علمی خود، پژوهش را در اولویت نخستین قرار داده‌اند. هدف از توجه به پژوهش‌های علمی، پدید آوردن شرایط و امکاناتی است که به یاری آن، موجبات بهره‌مندی از یک تکنولوژی پیشرفته برای پاسخگویی به نیازهای جامعه و برخورداری از رفاه و سود جستن از مواهب استقلال فراهم می‌آید. از این روست که کشورهای پیشرفته جهان، منابع انسانی و مالی فراوانی را به منظور انجام پژوهش‌های علمی در اختیار دانشگاه‌ها و دیگر مؤسسات آموزشی و تحقیقاتی قرار داده و از هیچ تلاشی در جهت تقویت و اعتلای نظام آموزشی پژوهشی کشور، فروگذاری نمی‌کنند.

ما بر آن هستیم تا ضمن گزارش پایان نامه‌های دانشجویان مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع)، به بررسی‌های اجمالی گونه‌ای در ارتباط با جایگاه پژوهش در جامعه و بخصوص مراکز آموزشی پژوهشی کشور و ارائه راه کارهای عملی که این مؤسسه برای تحقق آنها تأسیس گردیده است، بپردازیم و در هر شماره از فصلنامه مباحث و موضوعات مرتبط با پژوهش را ارائه نماییم.

نقش پژوهش در توسعه

مشخصه اصلی دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، دگرگونی‌های پرشتابی است که تمامی زمینه‌های زندگی انسان امروزی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. تردیدی نیست که شکل و ساختار فعلی جهان، بر آیندی از عوامل گوناگونی است که هر یک، عملکرد و تأثیر ویژه‌ای دارد. همچنین آشکار است که علم، فرهنگ، اقتصاد و سیاست، اموری به هم وابسته‌اند و بروز تحولات در هر یک از این حوزه‌ها، نمی‌تواند بدون ایجاد تحولاتی هماهنگ در دیگر حوزه‌ها تحقق یافته و پایدار بماند. اما شاید در هیچ دوره دیگری از تاریخ بشر، دگرگونی‌هایی که در زمینه علم و تکنولوژی رخ داده است، تا بدین پایه قادر به اثرگذاری بر سایر حوزه‌ها نبوده‌اند؛ به طوری که امروزه شکاف عمیق و روز افزونی که بین سطح زندگی مردم در کشورهای پیشرفته صنعتی از یک سو، و مردم کشورهای توسعه نیافته از سوی دیگر، وجود دارد، اساساً ناشی از فاصله علمی و فنی بین آنها است. به رغم توزیع ناعادلانه ثروت، وضعیت تکان دهنده، آن است که شکاف عظیمی که نادان را از دانا جدا می‌کند، بسی عمیق‌تر از فاصله فقیر و غنی است.

در حالی که در مراحل اولیه تکوین بشری، صدها و هزاران سال طول می‌کشید تا مجموعه علوم و معارف بشری دو برابر شود، امروزه این فرآیند، به چند سال تقلیل پیدا کرده است. دلیل اصلی این امر را باید بهره‌گیری از دستاوردهای دانش و تکنولوژی دانست که فرآیند خلق و تبادل اطلاعات را به طور تصاعدی افزایش داده است. و بی‌سبب نیست که بسیاری از اندیشمندان بر این عقیده‌اند که ما اکنون در جهان لحظه‌ها زندگی می‌کنیم.

بدین لحاظ، برای درک مفهوم توسعه یافتگی، باید نقش دانش و اطلاعات و سرعت تولید و مبادله آنها را در کشورهای مختلف در نظر گرفت. کشورهای پیشرفته صنعتی به این دلیل از لحاظ علمی و تکنولوژی قوی‌ترند که در آنها، تولید دانش و مبادله اطلاعات بسیار سریعتر از کشورهای کمتر توسعه یافته یا توسعه نیافته صورت می‌گیرد. در نتیجه، در این کشورها، ثروت و قدرت باشتاب بیشتری تولید و ذخیره می‌شود و این امکان را برای

آنان فراهم می‌سازد تا در صورت برنامه ریزی مناسب و استفاده مؤثر از توانایی‌های موجود، به پیشرفت‌های علمی، اقتصادی و سیاسی دست یابند. حال آنکه، کشورهای کمتر توسعه یافته با موانع گوناگونی دست به‌گیریان هستند که همچون حصارهای قلمرو دانایی را محدود نموده و موجبات کندی جریان خلق و تبادل دانش در سطح جامعه فراهم می‌آورند. نتیجه این وضعیت، کاهش ذخایر علم و تکنولوژی آن کشورها و افزایش فاصله‌ای است که کشورهای توسعه یافته را از کشورهای توسعه نیافته جدا می‌کند. به قول محمد عبد السلام، دانشمند مسلمان پاکستانی؛ علم اکنون در خارج از محدوده کشورهای جهان سوم، با سرعتی و حشمتی در حال خلق شدن است. وی برای توضیح و حشمتی بودن این سرعت، به مواردی استناد می‌کند؛ از جمله: دانستی که طی ده سال گذشته فراهم آمده، بیشتر از کل دانشی است که در تمام بشریت در این باره گرد آمده است.

کشور ما ایران، به عنوان مهد یکی از قدیمی‌ترین تمدنهای تاریخ، در دوران اوج خود، سهم بزرگی در پیشرفت علوم و فنون داشته است و همان گونه که بسیاری از اندیشمندان غربی بدان معترف هستند، پیشتازان دنیای صنعتی غرب به شدت تحت تأثیر دانشمندان مسلمان ایرانی بوده‌اند. اینک، به نظر می‌رسد در آستانه هزاره سوم، کشور ما در پرتو انقلاب اسلامی، بار دیگر فرصتی تاریخی برای ایفای نقش تعیین کننده خود در جهان، به دست آورده است. اتکال به خداوند متعال و پیروی از تعالیم تاریخ ساز اسلام و پیشینه‌ای پر افتخار این جسارت و اعتماد به نفس را به ما می‌دهد که به آینده‌ای روشن چشم بدوزیم. آینده‌ای که با تلاش و کوششی همه جانبه و هماهنگ و با تکیه بر نیروی انسانی سرشار و ذخایر عظیمی که در اختیار داریم، دور از دسترس نخواهد بود.

ما باید هوشیارانه به تغییرات عظیمی که گرداگرد ما در شرف وقوع است، بنگریم و با بسیج همگانی و مشارکت نیروهای علمی و فنی خود، از فرصت کوتاهی که در اختیار داریم، بیشترین استفاده را برده و خود را به جرگه کشورهای توسعه یافته و پیشرفته صنعتی و حتی برتر از آنها، به مفهومی که با سنت و فرهنگ جامعه ما مناسب باشد -

برسانیم.

بنابراین، چاره‌ای جز تقویت بنیان‌های دانایی خود و برپایی ساختارهایی که بتواند با برطرف کردن موانع، راه را برای ایجاد و مبادله سریع دانش و اطلاعات باز کنند، نداریم. در دنیایی که نبرد بر سر دانایی، بقا یا نابودی را به دنبال خواهد داشت، ما باید سرنوشت خود را از نو بسازیم، که خداوند فرمود «ان الله لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم» جامعه اسلامی ایران در مسیر برپایی تمدن نوین دینی در جهان معاصر قرار گرفته است. اگر چه تلاش‌ها و گام‌های مهم و محکمی در این زمینه برداشته شده؛ ولی تا تحقیق تمام اهداف و آرمانها، راه درازی در پیش است.

مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم (ع) در راستای دست یابی به این حرکت مقدس و هدف عالی در جامعه اسلامی ما و پیشرفت و گسترش دانش در سایه انجام پژوهشهای بنیادی، کاربردی و توسعه‌ای تأسیس گردیده است. در این راستا، پایان‌نامه نیز به عنوان اولین تجربه در تحقیقات دانشگاهی به شمار می‌آید که دانشجو می‌تواند با یک کار پژوهشی و تحقیقی مسئولیت و رسالت سنگین خود را در احیای اقتدار علمی و فرهنگی و توسعه پایدار کشور اسلامی ایران، ایفا نماید.

دفاعیه طلبه دانشجویان

الف) مقطع کارشناسی ارشد علوم سیاسی

۱) شکافهای قومی و مذهبی در افغانستان

آقای سید عبد القیوم سجادی، پایان نامه خود را در تاریخ ۱۳۷۸/۳/۲۷ با عنوان «شکافهای قومی و مذهبی در افغانستان، و تأثیر آن بر جنگ داخلی (۷۵-۱۳۷۱)» که با راهنمایی دکتر چنگیز پهلوان و مشاوره حجت الاسلام و المسلمین دکتر داود فیرحی تنظیم کرده بود، مطرح و به دفاع از آن پرداخت. وی در پاسخ به این سؤال اصلی که «جنگ داخلی احزاب و بحران تشکیل یک دولت ملی فراگیر و قابل قبول برای تمامی جریانه‌ها و طیفهای سیاسی، با شکافهای قومی و مذهبی چه رابطه‌ای دارد؟»، این فرضیه را

ارائه داد: «شکافهای قومی و مذهبی با توجه به ساختار قومی قدرت در افغانستان همواره فعال بوده؛ اما در گذشته به دلیل کنترل اجبارگونه حاکمیت سیاسی هیچ‌گاه مجال بروز نیافته است. جهاد افغانستان با ایجاد تحولات سیاسی و اجتماعی و فروریختن حاکمیت مرکزی در سال ۱۳۷۱، زمینه‌های بروز و تأثیرگذاری این عناصر را فراهم نموده و در قالب حقوق‌طلبی سیاسی اقوام، در شکل جنگ داخلی احزاب نمود می‌یابد.» وی با استفاده از روش تحقیق توصیفی-تحلیلی و بهره‌برداری از یافته‌های تاریخی و براساس تئوری‌ای که عمدتاً براینده حاصل از ترکیب دو تئوری رقابت قومی و رقابت نخبگان سیاسی است، نتیجه می‌گیرد که هر چند رقابت قومی در افغانستان از دیر زمان وجود داشته است؛ اما رقابت نخبگان سیاسی در قالب جنگ داخلی احزاب که با نابودی منافع تمامی اقوام مواجه بود، تا حد زیاد، بسیج و حمایت توده‌های مردم را از دست داد. استمرار جنگ؛ از هم‌پاشیدگی شیرازه اجتماع، نابودی سرمایه‌های داخلی و قربانی کردن مردمان بی‌شماری را موجب گردید. براساس تحقیقات نویسنده، جامعه افغانستان با ساختار اجتماعی قومی و قبیله‌ای توصیف گردیده است. در چنین جامعه‌ای، کلیه روابط اجتماعی در سطح حاکمیت و نیروهای اجتماعی، از ساختار قبیله‌ای جامعه باز تولید می‌شود. به جای منطق دیالوگ و دیپلماسی برای حل منازعات، عمدتاً از روش جنگ و توان نظامی استفاده می‌شود. از طرف دیگر، جهاد افغانستان با ایجاد تحولات شگرف در سطوح مختلف جامعه، استمرار این وضع را با دشواری مواجه ساخته است. آقای سجادی با تأیید فرضیه ارائه شده برای خارج شدن از بحران موجود، پیشنهاد می‌نماید که جریان حکومت که در افغانستان می‌بایست از یک سو وجود و سهم اقوام در قدرت سیاسی را پذیرا گردد و از سوی دیگر، با ایجاد زمینه‌های مشارکت سیاسی برابر برای کلیه اقوام و پیروان مذاهب، ذهنیت بدبینانه و همراه با سوء ظن اقوام غیر حاکم نسبت به قوم حاکم را تصحیح نماید.

سازماندهی پایان‌نامه شامل: دیباچه، مفاهیم و شاخصها، چارچوب تئوریک مطالعه شکافهای قومی و مذهبی، ساختار قومی و قبیله‌ای جامعه افغانستان، قومیت و ساختار

قدرت سیاسی، رابطه ساختار قدرت و قومیت، ساختار مذهبی جامعه افغانستان، مذهب و جامعه در افغانستان، مذهب و سیاست در افغانستان، قومیت، مذهب و نیروهای سیاسی، شکافهای قومی - مذهبی و مشارکت سیاسی (۱۳۶۷ - ۱۳۷۰)، اردو و معارضات قومی - مذهبی در افغانستان، دولت مجاهدین در کابل و جنگ داخلی، نتیجه گیری و جمع بندی نهایی می باشد.

۲) نقش مردم در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و محقق نائینی (ره)

آقای غلامحسن مقیمی، پایان نامه خود را با عنوان «نقش مردم در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و محقق نائینی (ره)» که با راهنمایی دکتر حسین بشیریه و مشاوره حجت الاسلام والمسلمین سید محمد تقی آل سید غفور تنظیم کرده بوده، مطرح و به دفاع از آن پرداخت. وی سؤال اصلی پایان نامه خود را این گونه طرح کرده است: «نقش مردم در دو حکومت مشروطه اسلامی و جمهوری اسلامی، از دیدگاه دو متفکر و عالم شیعی، یعنی محقق نائینی و امام خمینی چگونه است و مبانی آن کدامند؟» و در پاسخ این فرضیه را ارائه داده است که: «جایگاه نقش مردم در اندیشه این دو اندیشمند، متأثر از تفسیر آنان پیرامون ولایت سیاسی مجتهدین و رابطه سیاست و شریعت است. محقق نائینی با طرح رهیافت «ولایت فقیه در امور حسبه»، نقش سیاسی فقها را در حد اذن و نظارت حقوقی کاهش می دهد و لذا مردم در امور نوعیه خود، آزاد بوده و حاکمیت سیاسی می یابند. اما امام خمینی (ره) با طرح رهیافت «ولایت سیاسی فقها» عملاً درگیر تأسیس حکومت شده و برای فقها نقش حاکمیت سیاسی قائل می شود. امام خمینی (ره) با طرح اصول و قواعد فقهی - سیاسی و تفسیر خاصی که از سیاست و شریعت داشتند، برای مردم مشارکت فعالی قائل می شود.» نگارنده در این پژوهش با الهام از مدل ارسطو و وینچ و بر اساس آثار محقق نائینی و امام خمینی، مدل جدیدی را باز سازی می نماید. مطابق این مدل، شکل حکومت اسلامی بر اساس نوع تفسیر از ولایت و رابطه سیاست و شریعت متفاوت می شود و به تبع آن، جایگاه و میزان نقش مردم نیز متفاوت خواهد شد. وی با

اشاره به مفاهیم مشروطه و مشروعه، به ولایت سیاسی به عنوان تعیین کننده حدود و ثغور این دو مفهوم توجه کرده و می‌نویسند؛ محقق نائینی ادله ولایت سیاسی فقها را کافی نمی‌داند و معتقد است فقها در افتا، قضا و امور حسبه ولایت دارند؛ ولی از دیدگاه امام خمینی اختیارات و وظایف فقیه مطلقه و عام است؛ به نحوی که تمامی اموری که یک حاکم سیاسی برای اداره حکومت لازم دارد، برای فقها هم لازم و ضروری می‌داند. از دیدگاه امام، بین ولایت فقها و حاکمیت سیاسی مردم تعارض وجود ندارد؛ بلکه این دو به واسطه مبانی اسلامی به تعادل می‌رسند.

آقای مقیمی بر اساس مطالعات و بررسیهای انجام شده الگوی حکومتی این دو اندیشمند را مثلث سه پایه‌ای (شریعت، ولایت و مردم) می‌داند که شریعت به عنوان عامل وحدت بخش، در رأس قاعده قرار می‌گیرد و میزان نقش مردم، با رابطه ولایت سیاسی مردم و همچنین رابطه مردم و شریعت مرتبط است. و با توجه به تفسیر آنان از حاکمیت و نظام سیاسی، برای مردم نقش فعالی قائل بوده و مشروعیت حکومت را الهی - مردمی می‌دانند بر اساس این برداشت است که امام خمینی، حاکمیت و حق رأی را از آن ملت می‌دانست. از دیدگاه وی، بین حاکمیت خداوند، انسان و ولی فقیه، رابطه این همانی برقرار است و رضایت خداوند، مترادف رضایت تمامی بندگان است. از دیدگاه هر دو اندیشمند؛ استعداد دموکراتیک اسلام، آشنایی نخبگان فکری جامعه به اسلام اصیل و زدودن تفاسیر اقتداری و استبدادی از شریعت و نیز آگاهی سیاسی مردم، روی هم رفته ساز و کاری را شکل می‌دهند که امکان مشارکت فعال مردم را در حکومت اسلامی موجب می‌شود. نگارنده بر این اساس و با ذکر نمونه‌هایی برای اثبات مدعای خود، نتیجه می‌گیرد که تفسیر این دو متفکر از شریعت و سیاست، در میزان نقش مردم تأثیر جدی داشته است.

سازماندهی پایان نامه شامل: طرح تحقیق، چارچوب نظری، مفهوم مشروطه و نقش مردم، مفهوم جمهوری و نقش مردم، مفهوم ولایت سیاسی و نقش مردم، نائینی؛ نظارت فقیه و نقش مردم، امام خمینی؛ ولایت فقیهان و نقش مردم، ارزیابی و مقایسه اندیشه

سیاسی محقق نائینی و امام خمینی در مورد حقوق و نقش مردم، ساختار حکومت اسلامی از دیدگاه محقق نائینی و امام خمینی و نتیجه گیری می باشد.

۳) عقل و سیاست از دیدگاه فلاسفه مسلمان «دوره میانه»

آقای سید محمد رضا شریعتمداری، پایان نامه خود را با عنوان «عقل و سیاست از دیدگاه فلاسفه مسلمان (دوره میانه)» که با راهنمایی حجت الاسلام والمسلمین دکتر داود فیرحی و مشاوره دکتر حسین بشیریه تنظیم کرده بود، مطرح و به دفاع از آن پرداخت. وی در پاسخ به سؤال اصلی پایان نامه خود: «فلاسفه مسلمان دوره میانه در قلمرو سیاست چه رابطه‌ای بین عقل و شرع برقرار کرده‌اند؟» این فرضیه را ارائه داده است: «به رغم دیدگاه برخی از فلاسفه مسلمان درباره ناسازگاری عقل و شرع در سیاست، بسیاری از فلاسفه مسلمان در نزاع فکری با دیگر نحله‌های موجود در جهان اسلام، به گونه خاصی بین عقل و شرع در قلمرو سیاست، جمع و آشتی برقرار کرده‌اند؛ به طوری که به نظر برخی از آنان، عقل در سیاست از کلیاتی بحث می‌کند که جزئیات آن به عهده شرع است و برخی دیگر از فلاسفه، به طور کلی سیاست را به شرع و اگذار و عقل را محدود به فلسفه نظری کرده‌اند.» وی با اشاره به وضعیت بحرانی جامعه علمی امروز ما در قلمرو تفکر سیاسی، ضمن تقسیم آن به دو دسته، اظهار می‌دارد که یک دسته برای یافتن راه حل مشکلات اجتماعی سیاسی، با رد دستاوردهای عقلی بشر، تنها به شرع اتکا می‌نمایند و دسته دیگر، با رد شرع، تنها طریق را استفاده از اندیشه‌های تمدن جدید می‌دانند. وی برای ارائه راه حلی جهت خارج شدن از این وضعیت بحرانی و پیدا کردن راهی برای جمع بین این تفکرات، به مطالعه و بررسی تجربه‌های به دست آمده در دوره طلایی اندیشه اسلامی (دوره میانه) استناد می‌نماید تا بدین وسیله، نمونه‌ای تاریخی از نزاعهایی که همواره در طول تاریخ اسلام درباره ابتنای سیاست بر عقل و مشکلات و موانع و مخالفت‌های فکری که علیه این اندیشه صورت گرفته است، مورد بحث قرار گیرد. نگارنده با بیان برداشت فلاسفه مسلمان از مفهوم عقل، اظهار می‌دارد که این واژه در

جهان اسلام بر اساس ویژگیهای تمدن اسلامی دارای معنای خاص گردیده است. این عقل بر زمینه‌های وحی و نصوص اسلامی ظاهر شده و بسته به وجود متفکرین، تعبیر خاص اسلامی و در مقایسه با سایر نحله‌ها و تأثیر از سایر ملل، تحول پیدا کرده است. معنایی که این متفکرین برای عقل به طور کلی و عقل عملی به طور خاص و از جمله سیاست ارائه کرده‌اند، کاملاً موقعیت‌مند است و متناسب با این برداشت، به توضیح دانش سیاسی یا علم مدنی نظر داشتند.

ظاهرگرایان و متکلمین با توجه به لزوم زندگی شرعی، بر ضرورت دانش سیاسی خاص مسلمانان تأکید کرده‌اند که مبتنی بر شریعت است و فلاسفه افراطی با رد هرگونه علوم نقلی و ارزشی، دانش سیاسی را عام و جهان شمول دانسته‌اند. وی به اختلاف نظر فلاسفه در مورد عقلی یا شرعی بودن سیاست اشاره داشته و می‌نویسد؛ برخی فلاسفه همانند: فارابی و مسکویه، سعادت انسان و تنظیم مطلوب امور سیاسی را فقط در جامعه‌ای فاضله تحت رهبری عقل میسر دانسته‌اند دسته دیگری همانند: ابن سینا، عامری و ابن باجه، به استدلال عقلی و فلسفی برای لزوم اداره جامعه توسط شریعت نظر داشته‌اند. آقای شریعتمدار با توجه به مطالعات و بررسیهای خود، نتیجه می‌گیرد که بیشتر فلاسفه مسلمان دوره میانه، عقل را عام و جهان شمول پنداشته و شریعت را ناظر به زمانهای مختلفی دانسته‌اند که به اندازه توانایی و فهم مردم، نازل گردیده است. و جمع بین عقل و شرع در سیاست، جمعی بوده که به دنبال نزاعهای طولانی بین فلاسفه و سایر نحله‌های دوره میانه اسلامی درباره زندگی سیاسی صورت گرفته است و دانش سیاسی شرعی را تحت همان دانش سیاسی عقلی قرار داده و بین آنها، رابطه عام و خاص برقرار کرده‌اند.

سازماندهی پایان نامه شامل: مقدمه، کلیاتی درباره عقل و عقل عملی (روش استدلال فلسفی در دانش سیاسی دوره میانه)، زمینه‌های پیدایش مباحث عقلی در قلمرو سیاست (جهان اسلام)، نزاع فلاسفه با ظاهرگرایان (رابطه عقل و شرع در دانش سیاسی)، نزاعهای فکری فلاسفه با متکلمین (رابطه عقل و شرع در دانش سیاسی)،

نزاعهای فکری فلاسفه با فیلسوفان افراطی (رابطه عقل و شرع در دانش سیاسی)، فلاسفه عقل‌گرا، فلاسفه شرع‌گرا و خاتمه می‌باشد.

ب) مقطع کارشناسی علوم سیاسی

۱) موضع و جایگاه روشنفکران دینی در انقلاب اسلامی ایران

آقای سید عباس پورهاشمی، پایان‌نامه خود را با عنوان «موضع و جایگاه روشنفکران دینی در انقلاب اسلامی ایران (دهه ۶۷-۷۸)» که با راهنمایی جناب آقای شجاع احمدوند و مشاوره حجت الاسلام والمسلمین دکتر داود فیرحی تنظیم کرده بود، مطرح و به دفاع از آن پرداخت.

وی در پاسخ به این سؤالها که: «ماهیت حکومت اسلامی از نظر روشنفکران دینی چیست؟ وجوه اشتراک و افتراق آنها با نظریه سیاسی رهبران حکومت اسلامی چگونه است؟ منشأ مشروعیت حکومت اسلامی از منظر روشنفکران دینی و رهبران سیاسی چیست؟ آزادی در نگاه روشنفکران دینی به چه معناست و رهبران سیاسی چه رویکردی نسبت به آزادی دارند؟»، این فرضیه را ارائه کرد: «اندیشه روشنفکران دینی در خصوص سه مقوله: ماهیت حکومت اسلامی، آزادی و مشروعیت تغایر جدی و اساسی با آرا و عقاید سیاسی رهبران انقلاب اسلامی دارد.» وی با اتخاذ روش تحلیلی-مقایسه‌ای، به مقایسه اندیشه سیاسی این دو جریان فکری در دهه دوم انقلاب اسلامی- که دهه سازندگی و توسعه و تثبیت نظام نام گرفته- پرداخته و اظهار می‌دارد که از دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی، تنها شکل مشروع حکومت اسلامی، حکومت ولایت مطلقه فقیه است که ادامه امامت و رهبری پیامبران و امامان معصوم (ع) می‌باشد که از طرف خداوند به آنان تفویض شده است. ولی روشنفکران دینی معتقد بودند که حکومت، اساساً یک پدیده بشری است و متناسب با هر عصری، مردم بر اساس تجربیات و نیازهای خود، برای تشکیلات حکومت اقدام می‌کنند. مشروعیت همه نهادها و تشکیلات حکومت اسلامی از دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی، ناشی از مشروعیت فقیه

می‌باشد. اما از دیدگاه روشنفکران دینی، این مشروعیت، منشأ و ریشه مردمی دارد. همچنین با توجه به شاخصه‌های آزادی سیاسی در جامعه؛ از قبیل: آزادی بیان، آزادی احزاب و گروهها، آزادی انتخابات و قانونگذاری، رهبران انقلاب اسلامی برای آزادی سیاسی مردم، نقش مهمی قائل هستند و از دیدگاه آنان، حدود آزادی، قانون اسلام و قانون اساسی حکومت اسلامی است. اما روشنفکران دینی بر اساس دیدگاه معرفت‌شناسی خود، اساساً آزادی سیاسی را حق فطری و طبیعی مردم می‌دانند که قابل ارائه و تفویض به مردم نیست؛ بلکه مردم خود صاحب حق و آزادی سیاسی هستند.

نگارنده با اشاره به سه نقش عمده روشنفکران در زندگی سیاسی (انتقاد از نظام سیاسی، مشارکت و دخالت در نظام سیاسی، انزوا و کناره‌گیری از زندگی سیاسی) و بر اساس بررسیها و مطالعات خود، نتیجه می‌گیرد که روشنفکران دینی در دهه دوم انقلاب اسلامی، نقش مخالفت با وضعیت موجود را دارند؛ زیرا روشنفکران نه در صدد کسب قدرت سیاسی و احراز مناصب سیاسی بوده و نه از مشارکت در حوزه فکری و سیاسی جامعه ایران کناره‌گیری کرده‌اند.

سازماندهی پایان نامه شامل: مقدمه، کلیات و مفاهیم بنیادی، ماهیت حکومت اسلامی، مشروعیت حکومت اسلامی، آزادی سیاسی در حکومت اسلامی و نتیجه‌گیری و چشم انداز کلی می‌باشد.

(۲) اقبال و روشنفکری دینی

آقای ناصر کشاورزی، پایان نامه خود را با عنوان «اقبال و روشنفکری دینی (تأثیر اندیشه‌های اقبال در روشنفکران سیاسی - دینی در ایران)» که با راهنمایی دکتر سید احمد موثقی و مشاوره حجت الاسلام والمسلمین سید محمد تقی آل سید غفور تنظیم کرده بود، مطرح و به دفاع از آن پرداخت. وی در پاسخ به این سؤال اصلی که: «علت و میزان تأثیر پذیری روشنفکری دینی در ایران؛ بویژه استاد مطهری و استاد شریعتی از اندیشه‌های اقبال لاهوری چه بوده است؟» این فرضیه را ارائه نمود: «اقبال لاهوری تأثیر

بسزایی در شکوفایی اندیشه روشنفکران اسلامی ایران در زمینه احیای تفکر اجتماعی اسلام به عنوان یک نظام اجتماعی، و تفسیر سیاسی و جدید از اسلام و همچنین مخالفت با سرمایه داری و جهان غرب بویژه مظاهر منفی تمدن غرب، داشته است». وی در این پایان نامه، با استفاده از روش توصیفی و تحلیل محتوایی برای شناسایی اندیشه اقبال و روش کتابخانه‌ای برای مطالعه آثار استاد مطهری و استاد شریعتی، سعی در ریشه‌یابی چگونگی تأثیر اندیشه‌های اقبال بر روشنفکران دینی در ایران نموده و بر اساس بررسی‌های انجام شده، نتیجه می‌گیرد که اقبال با درون مایه‌هایی که ریشه در فرهنگ و معارف شیعی او دارد، پای به صحنه جهان اسلام گذاشت. او با شناختی که از ائمه شیعه (ع) و سنت فلسفی و عرفانی ایران زمین و دستاوردهای تمدن جدید غرب داشت، با طرحی نو به احیای فکر دینی پرداخت و دین را در بیشتر زمینه‌های مورد نیاز زندگی امروزه بشری کارآمد و توانمند می‌دانست که از نظر نگارنده، این اندیشه‌ها را در محورهای: احیای روح اجتهاد و نوآوری، احیای علوم و معارف اسلامی و رابطه اسلام با علوم جدید، بازیابی هویت اسلامی، اتحاد اسلامی و تشکیل دولتهای مشترک المنافع اسلامی، پیوند میان دین و سیاست، مبارزه با استبداد داخلی و استعمارگران خارجی، جمع احساس عرفانی و تعهد اجتماعی - سیاسی و... با شکل جدیدی می‌توان مشاهده نمود. دکتر شریعتی با الهام از اندیشه حیاتی و اصلاحی اقبال، توانست در سالهای دهه ۵۰ و ۶۰ دورنمایی از دین اسلام را ارائه دهد که این نگرش جدید، توأم با خود آگاهی دادن به مردم، تکیه بر فرهنگ خودی، آگاهی سیاسی و اجتماعی از اسلام، معرفی درست الگوها، شناخت درست فرهنگ مهاجم غرب و مبارزه با تجددگرایی مبتذل و استعمار، طرح اسلام به عنوان مکتبی انقلابی، جمع میان احساس عرفانی و تعهد اجتماعی و سیاسی و... بود. استاد مطهری با بهره‌گیری از اندیشه‌های اقبال به طرح دوباره معارف دینی پرداخت و با دیدگاهی برگرفته از افکار اقبال، به بازیابی هویت اسلامی در قالب فلسفه خودی، نقش اجتهادی در علوم اسلامی، جمع احساس عرفانی و روح تعهد اجتماعی - سیاسی، رابطه اسلام با علوم و فنون جدید و... پرداخت. این دو اندیشمند با

ارتباط با اقشار تحصیل کرده و دانشگاهی آن روزگار، باعث انتقال اندیشه‌ها به دیگر گروه‌های جامعه گردیدند و زمینه‌های فکری حرکت امام خمینی (ره) را بیش از پیش بارورتر نمودند.

سازماندهی پایان نامه شامل: مقدمه، ریشه‌های فکری اندیشه اقبال، اندیشه‌های سیاسی و آرای اصلاحی اقبال، رابطه اندیشه سیاسی و آرای اصلاحی اقبال با روشنفکری دینی در ایران، نقش و تأثیر اقبال بر اندیشه سیاسی استاد مرتضی مطهری و نتیجه‌گیری می‌باشد.

۳) نظام سیاسی در صحیفه سجادیه

آقای حمید رضا ابراهیمی آشتیانی پایان نامه خود را با عنوان «نظام سیاسی در صحیفه سجادیه» که با راهنمایی حجت الاسلام والمسلمین سید محمد تقی آل غفور و مشاوره حجت الاسلام والمسلمین دکتر داود فیرحی تنظیم کرده بود، مطرح و به دفاع از آن پرداخت. وی در پاسخ به این سؤال اصلی که: «آیا با استفاده از صحیفه سجادیه، می‌توان نظام سیاسی را مطرح و ترسیم نمود؟»، این فرضیه را ارائه نمود: «نظام سیاسی را می‌توان، در صحیفه سجادیه ترسیم نمود.» ایشان با استفاده از روش تحقیق توصیفی-تاریخی و روش جمع آوری منابع کتابخانه‌ای و اسنادی و مدل تحلیل سیستمی، به بررسی نظام سیاسی در صحیفه سجادیه پرداخته و بر اساس بررسی‌های انجام شده اظهار می‌دارد؛ در نظام سیاسی صحیفه، حاکمیت مطلق از آن خداوند است و جانشینان خداوند در روی زمین، پیامبر (ص) و ائمه (ع) بوده که آنان، دستورات خداوند را پیاده می‌نمایند، قوانین الهی را به مردم رسانده و وسایل و مقدمات به سعادت رسیدن مردم را فراهم می‌آورند. نظام سیاسی در صحیفه، همان نظام امامت شیعی است. ائمه (ع) در برپایی نظام سیاسی اسلام، متوجه این مسأله بوده‌اند که عدالت را در جامعه برپاداشته و زمینه رشد و ترقی و کمال انسانها را فراهم آوردند. بر این اساس، تصمیم‌گیرنده در نظام سیاسی باید در تصمیم‌گیریها و سر و سامان دادن به نظام و پرداختن به امور محیط داخلی و خارجی

سیستم، به حمایت‌های مردم و درخواست‌ها و بازخورها و دیگر نصایح نخبگان و شخصیت‌های برجسته نظام توجه نموده و تصمیمات لازم را اتخاذ نماید؛ زیرا مشروعیت و بقای نظام، مستلزم توجه به این امور است. امام سجاد(ع) با توجه به شناختی که از خلفای اموی دارد، به طریق مختلف به ضعف‌های نظام حاکم و جامعه آن روز پرداخته و زمینه را برای سلب مشروعیت از نظام حاکم و فروپاشی آن فراهم می‌آورد. امام(ع) مکرر از مردم یاد کرده و علاوه بر تزکیه و تعلیم آنان، به نیازهای دنیوی و اخروی مردم پرداخته و دستورات لازم را برای حل مشکلات آنان در زمینه‌های مختلف ارائه داده‌اند. نگارنده بر اساس یافته‌های خود، نتیجه می‌گیرد که امام سجاد(ع) با توجه به جو اختناق حاکم بر دوران خویش، بهترین راه را که همان پرداختن به ادعیه است، انتخاب و از آن طریق، حقایق نظام اسلامی و بایدها و نبایدها و ارزشها و هنجارهای درون جامعه را بیان و مردم را بدانها سوق داده است. نظام سیاسی در صحیفه به تمام جزئیات زندگی انسان، از بدو تولد انسان تا پایان خلقت، نگریسته و راهکارهای مناسب و دقیق را مشخص می‌نماید.

سازماندهی پایان نامه شامل: مقدمه، چارچوب نظری، مفاهیم و متغیرها، زمانه امام سجاد(ع) و صحیفه، اهداف نظام سیاسی، ساختار سیاسی در صحیفه سجادیه، کارکرد نظام سیاسی در صحیفه سجادیه، نتیجه و ضمایم مربوط به فرازهایی از صحیفه در رابطه با مسایل سیاسی و حکومتی می‌باشد.

۴) مفهوم جمهوری در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)

آقای حسین رسولی، پایان نامه خود را با عنوان «مفهوم جمهوری در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) که با راهنمایی حجت الاسلام والمسلمین سید محمد تقی سید آل غفور و مشاوره جناب آقای سید صادق حقیقت تنظیم کرده بود، مطرح و به دفاع از آن پرداخت. وی در پاسخ به این سؤال اصلی که: «مفهوم جمهوری در اندیشه سیاسی امام خمینی(ره) به چه معناست و متأثر از چیست؟ این فرضیه را ارائه نمود: «در اندیشه

سیاسی امام خمینی (ره)، جمهوری یعنی مشارکت مردم در سیاست که متأثر از آگاهی دینی - سیاسی است.» وی با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، اظهار می‌دارد؛ اندیشهٔ جمهوریت که از دستاوردهای بزرگ بشریت و مورد قبول بسیاری از جوامع و ملتهاست، در انقلاب اسلامی ایران پذیرفته شد و ایستادگی امام (ره) روی کلمه «جمهوری اسلامی» به منظور ارائه فلسفه سیاسی ترکیبی و توجه به عناصر عرفی و دینی در اداره حکومت و جامعه بود. تکیه امام خمینی (ره) به وجود مجلس شورای اسلامی به عنوان نهاد قانونگذار، وجود نهاد ریاست جمهوری و دیگر ترکیبات و نهادهای سازمان مدنی و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نشانگر پذیرش اصل جمهوریت در فلسفه سیاسی جمهوری اسلامی است. نگارنده بر اساس بررسیها و مطالعات خود، به این نتیجه می‌رسد که در سیره نظری و عملی امام، مردم سالاری و مشارکت مردم یک اصل است و توجه به این اصل محوری، اساس فهم و درک صحیح اندیشه سیاسی امام (ره) است.

پایان بخشیدن به حیات ۲۵۰۰ ساله نظام شاهنشاهی و بنیانگذاری اولین نظام جمهوری در تاریخ سیاسی ایران نیز نمونه‌های بارز اعتقاد امام به مردم سالاری و عدم مشارکت عمومی مردم مخالف است. امام با تأکید بر مشارکت عامه مردم، با هرگونه غلبه سالاری و مشارکت عمومی مردم است. امام با تأکید بر مشارکت عامه مردم، با هرگونه غلبه سالاری حتی نخبه سالاری به شدت برخورد می‌کرد. آقای رسولی با بیان مشخصه‌های تئوری مکفرسون در باب دمکراسی مشارکتی، بیان می‌نماید که این تئوری در بسیاری از شاخصه‌ها با مدل جمهوریت (مشارکت مردمی) حضرت امام همخوانی دارد و تنها در دو مورد با یکدیگر متفاوتند.

سازمان دهی پایان نامه شامل: مقدمه یا طرح تفصیلی، چارچوب نظری، جمهوری و شاخصه‌های آن تعریف اندیشه سیاسی، اندیشه سیاس امام (ره) و ویژگیهای آن، تأثیر مشارکت مردم در اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، موارد تشابه و تفارق جمهوری در اندیشه سیاسی امام (ره) با مدل دمکراسی مشارکتی مکفرسون و خاتمه می‌باشد.

۵) اندیشه‌های سیاسی فدائیان اسلام

آقای حسین رضا پور یدکی، پایان نامه خود را با عنوان «اندیشه‌های سیاسی فدائیان اسلام» که با راهنمایی دکتر علیرضا صدرا و مشاوره حجت الاسلام و المسلمین سید علی میر موسوی تنظیم کرده بود، مطرح و به دفاع از آن پرداخت. وی در پاسخ به این سؤال اصلی و محوری که «اندیشه‌های سیاسی فدائیان اسلام چه بود؟» این فرضیه را ارائه داد: «اندیشه سیاسی فدائیان اسلام، تشکیل حکومت اسلامی بود.» وی با استفاده از روش تحقیق تاریخی، تحلیلی و شیوه گرد آوری کتابخانه‌ای، به بیان شرایط و زمینه‌های عینی و فکری پیدایش فدائیان اسلام، اشاره نموده و اظهار می‌دارد؛ مبانی اندیشه سیاسی فدائیان اسلام در خصوص مبارزات و تشکیل حکومت اسلامی، دین‌مداری و مشروعیت است. فدائیان اسلام معتقد بودند که دین اسلام برای تمام شؤون زندگی اجتماعی برنامه دارد و از نظر آنان، حکومتی مشروع است که دارای حقانیت و مقبولیت عمومی باشد و بر این اساس حکومت‌های پادشاهی را که هیچ‌کدام از این دو شرط را دارا نبودند، رسمی و مشروع نمی‌دانستند.

نگارنده با بررسی مواضع سیاسی فدائیان اسلام نسبت به اوضاع سیاسی کشور و جهان، اظهار می‌دارد؛ اوضاع کشور با یک سری ناهنجاریها از قبیل: استبداد داخلی، ظلم، فساد و عقب ماندگی، استعمار، نفوذ و سلطه بیگانه و وابستگی خارجی بویژه به انگلیس و از همه مهمتر، ضدیت با اسلام مواجه بود که تر جدایی دین از سیاست، دین ستیزی و اسلام ستیزی نماد آن به شمار می‌رفت. فدائیان اسلام بر اساس مبانی نظری خود، راه نجات ملت را در بازگشت به اسلام، حکومت اسلامی، عدالت، استقلال و جلوگیری از استعمار بیگانه می‌دانستند و بدین جهت در اندیشه تشکیل حکومت اسلامی بر مبانی دین‌مداری و مشروعیت بودند و تمام اقدامات و عملکرد خود را در جهت رسیدن به این هدف به کار بردند. سازماندهی پایان نامه شامل: طرح تحقیق، شرایط و زمینه‌های عینی و فکری پیدایش اندیشه سیاسی فدائیان اسلام، اندیشه سیاسی و نگرش فدائیان اسلام به حکومت اسلامی، مواضع، اهداف و عملکرد فدائیان اسلام،

خلاصه و نتیجه می‌باشد.

۶) بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و آیت‌الله صدر (ره)

آقای عباس ایزدی فرد، پایان‌نامه خود را تحت عنوان «بررسی تطبیقی اندیشه سیاسی امام خمینی (ره) و آیت‌الله صدر (ره) که با راهنمایی آقای شجاع احمدوند و مشاوره حجة الاسلام والمسلمین محمد جواد ارسطو، تنظیم کرده بود، مطرح و به دفاع از آن پرداخت. وی در پاسخ به این سؤال اصلی که «آیا امام خمینی (ره) و آیت‌الله محمدباقر صدر (ره) بر اساس اجتهاد خود از فقه شیعه نگرش یکسانی به دولت دارند یا هر کدام بر اساس معیارهای معتبر فقهی نظریات متفاوتی ارائه کرده‌اند؟» این فرضیه را ارائه می‌دهد: «امام خمینی (ره) و شهید آیت‌الله محمدباقر صدر (ره) در ارائه نظریه خود از دولت در فقه شیعه با هم اختلاف نظر دارند. در نظریه امام خمینی (ره) دولت دارای دو رکن اساسی؛ عنصر ولایت مطلقه فقیه در رأس و مدل جمهوری اسلامی بعنوان شکل مطلوب حکومت است. در نظریه آیت‌الله صدر (ره) نیز دولت دارای دو رکن اساسی، مرجعیت برای نظارت و خلافت مردم است. مشروعیت دولت از دیدگاه امام خمینی (ره) بیشتر الهی است و از دیدگاه آیت‌الله صدر (ره) الهی - مردمی می‌باشد،» وی بر اساس روش پژوهش توصیفی مقایسه‌ای، ضمن ارائه تطور تاریخی فقه سیاسی شیعه در چهار مرحله؛ عصر شکوفایی فقه خصوصی، عصر سلطنت و ولایت، عصر مشروطیت و نظارت و عصر جمهوری اسلامی، به بررسی دیدگاه‌های این دو اندیشه در ارتباط با شکل و ماهیت حکومت و منشأ مشروعیت قدرت پرداخته و نتیجه می‌گیرند در مؤلفه مهم ماهیت و مشروعیت حکومت اسلامی موجب می‌گردند که حکومت اسلامی از سایر حکومتها متفاوت و متمایز باشد، امام خمینی (ره) ولایت انتصابی فقیه را با مشارکت گسترده مردم آشتی داد و مدل جمهوری اسلامی را طراحی نمودند. فقها در نظریه امام خمینی (ره) از جانب ائمه به ولایت منصوب شده‌اند اما این انتصاب مانع از دخالت مردم در حق سرنوشت خود نیست بلکه حکومت و ولی فقیه تابع آراء ملت در

چارچوب شرع است. از دیدگاه آیت الله صدر (ره) مردم نقش بیشتری دارند، فقیه علاوه بر انتصاب از جانب ائمه باید از طریق مردم انتخاب شود. مرجع ادامه دهنده نقش نظارت پیامبر و ائمه است و امت ادامه دهنده حکومت، و در صورتی که حکومت توسط طاغوت غصب شود مرجع دو نقش اعمال حکومت و نظارت را بر عهده دارد و با از بین بردن طاغوت، حکومت به مردم واگذار می‌گردد. در نظریه هر دو قضیه حکومت، مشروعیت الهی - مردمی دارد اما در نظریه امام کفه مشروعیت الهی و در نظریه آیت الله صدر کفه امت سنگین تر می‌نماید. سازماندهی این پایان نامه شامل مقدمه، سیری در تطور فقه سیاسی، شکل و ماهیت حکومت، منشأ مشروعیت قدرت و نتیجه گیری می‌باشد.

فرم اشتراک

نام خانوادگی:	نام پدر:	متولد:	شغل:
میزان تحصیلات:	مجله درخواستی:	از شماره:	تعداد نسخه درخواستی:
شماره فیش بانکی:	به مبلغ:	ریال.	
نشانی: استان:	شهرستان:	خیابان:	پلاک:
کد پستی:	تلفن:	تاریخ:	امضا:
محل گواهی برای استفاده از تخفیف:			

هزینه اشتراک در سال ۱۳۷۸: ۱۳۶۰۰ ریال.

هزینه اشتراک با تخفیف برای طلاب، اساتید و دانشجویان در سال ۱۳۷۸: ۱۱۰۰۰ ریال.

شماره حساب: جاری ۲۷۷۰ بانک صادرات شعبه ۱۲۳۹، میدان شهدای قم به نام توزیع نشریات

دفتر تبلیغات اسلامی.

یادآوری: ۱. از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.

۲. برای ارسال وجوه خود تنها از شعبه های بانک صادرات استفاده کنید.

۳. لطفاً در صورت تغییر نشانی خود، مراتب را بی درنگ به ما اطلاع دهید.

۴. جهت استفاده از تخفیف ارائه گواهی ضروری است.

۵. در صورت افزایش بهای مجله، هزینه اشتراک افزوده می شود.

نشانی: قم، ص پ ۵۸۵ - ۳۷۱۸۵، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،

تلفن ۷۳۹۲۰۰، نمابر ۷۴۲۱۵۴.

