

## **The effect of societies' epistemology structure on international socialization of development**

### **(Case study: Iran's Constitution Revolution)**

The international socialization is the internalization of the global norms. However, these norms while the national internalization will be faced with the semantic system of countries. The case study of the mentioned object is Constitution Revolution, because it is the first international socialization of development in Iran. Around the effect of the structure of the semantic system on international socialization, our hypothesis is that the triple and conflicting construction of Iranian identity (antiquity, Islam and modernity) made the internalization of norms difficult and failed. This hypothesis is tested by constructivist approach and the method of historical sociology. Based on the findings, the elites of constitution made an extensive theoretical effort to reconcile antiquity, modernity, and Islamism. They presented a democratic reading of antiquity and Islam. However, this "falsification of knowledge" while internalizing of norms could not prevent the traditional and modern struggle of Iranian knowledge. This research can be a "historical basis" to study the interaction of development international socialization in the periods of Pahlavi and the Islamic Republic.

**Keywords:** internationalization, institutionalization, symmetrizing, persuasion.

<https://dx.doi.org/10.30510/psi.2022.249463.1284>

## تأثیر ساختار معرفتی جوامع بر جامعه پذیری بین المللی توسعه (نمونه کاوی: انقلاب مشروطه)

ناصر یوسف زهی<sup>۱</sup> تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۳

وحید سینایی<sup>۲</sup> تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۴

### چکیده

«جامعه پذیری بین المللی توسعه» مفهوم جدیدی در نوشتار حاضر پیرامون گریزناپذیری تحقق توسعه جوامع از «درونی سازی هنجارهای بین المللی» در هر دوره تاریخی است؛ اما هنجارهای کلاسیک و مدرن توسعه و جامعه بین المللی از دیرباز به علت سرشتی «اروپامحور» هنگام درونی سازی با مقاومت نظام معرفتی کشورهای غیراروپایی مواجه می شده اند. مطالعه موردی و تاریخی پرسمان مذکور، ایران عصر مشروطه است؛ زیرا انقلاب مشروطه «نخستین جامعه پذیری بین المللی اروپایی ایرانیان» است که آرمان «ترقی» داشت. در واقع مشروطه توانست نخستین الزامات ترقی و پیوستن به جامعه بین المللی اروپایی از جمله قوه مجریه، مجلس، قانون اساسی و حقوق بشر را پدید آورد. پیرامون تأثیر نظام معرفتی بر جامعه پذیری بین المللی ایران در عصر مشروطه این فرضیه مطرح می شود که ساختار «جامعه ناباور بین المللی» و «غیر توسعه گرا»ی معرفت ایرانیان (ایران شهری و اسلام شهری) و سپس «متعارض» با مدرنیت درونی سازی هنجارهای بین المللی و توسعه را در جامعه ایرانی دشوار ساخت. فرضیه مزبور توسط رهیافت سازه انگاری و روش جامعه شناسی تاریخی آزمون می شود. طبق یافته های پژوهش ساختار اندیشه ایران شهری و اسلام شهری اگرچه به علت «جامعه ناباوری بین المللی» و «غیر توسعه گرا» بودن تاریخی-زبانی پذیرای هنجارهای جدید توسعه و نهادهای اولیه جامعه پذیری بین المللی نبود، روشنفکران با هدف ترقی ایران تلاش نظری شایعی پیرامون سازگار جلوه دادن ایران باستان، اسلام و غرب کردند؛ به ویژه با ارائه قرائتی «دموکراتیک» از باستانیت و اسلامیت، حمایت سلطنت و روحانیت را از مشروطه کسب کردند. این «قرینه سازی فرهنگی» و «جعل معرفتی» هنگام نهادینه سازی هنجارهای فرامحلی (غربی) مانع برخورد سیاسی-اقتصادی ساختارهای معرفتی نشد؛ به گونه ای که مجلس اول و دوم مشروطه عرصه منازعات نمایندگان معرفت شیعی (روحانیت)، اروپایی (روشنفکران) و ایران شهری (سلطنت طلبان) پیرامون چگونگی ترقی و تعاملات بین المللی بود که به تداوم توسعه نیافتگی ایران منجر شد.

**کلیدواژگان:** درونی سازی، قرینه سازی، بین المللی گرایی، اقلیت سازی.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد: Naser.yosefzehy@um.ac.ir

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول): sinaee@um.ac.ir

هنجارها، قواعد و ارزش‌های جامعه بین‌المللی<sup>۱</sup> - کلاسیک و مدرن - غالباً بن‌مایه‌ای غربی و اروپایی داشته‌اند که طی تحولات تاریخی رنسانس، مدرنیته، عصر روشنگری، نظام وستفالی، انقلاب صنعتی و پساجنگ‌های جهانی (اول و دوم) تغییر و تکامل یافته‌اند. نهادینه‌سازی<sup>۲</sup> این هنجارها در ابعاد متعددی صورت گرفت. در بُعد جغرافیایی هنجارهای نظام وستفالی یعنی مرز جغرافیایی و ملیت پیگیری شد. در بُعد اقتصادی هنجارهای نظام سرمایه‌داری اشاعه یافت. پایبندی به معاهدات و مصونیت‌های دیپلماتیک و شهروندی (سفر و غیرنظامیان) از شاخص‌های بُعد حقوقی هنجارهای بین‌المللی هستند. بُعد اجتماعی نیز متوجه هنجارهای نظام دموکراسی و پارلمانتاریسم بود. از نتایج این نهادینه‌سازی به‌وجود آمدن «ادراک مشترک» از منافع، اهداف، قواعد، ارزش‌ها، نهادها و نظم در قالب یک جامعه بین‌المللی اروپایی بود. موفقیت غرب در عرصه سیاست‌گذاری عمومی و توسعه به‌واسطه تعاملات فرامرزی باعث شد کشورهای توسعه‌نیافته از نظام هنجاری آن الگوبرداری کنند؛ این اقتباس یکی از دلایل بیرونی «بین‌المللی‌شدن» مدرنیته و جامعه اروپایی بود. در خاورمیانه ایران نخستین کشوری بود که توسط انقلاب مشروطه و با هدف «ترقی» و در پیش گرفتن «سیاست خارجی فعال» پیش‌قراول درونی‌سازی<sup>۳</sup> هنجارهای جامعه بین‌المللی تحت سلطه اروپا در ابتدای قرن بیست میلادی شد، البته قدرت‌های اروپایی جز تجارت و جنگ کمتر احساس منافع و ارزش‌های مشترک با دولت قاجار می‌کردند.

تجربه دشوار مشروطه‌گری ایرانیان فرضیه درونی‌سازی بی‌چون‌وچرا و موفقیت‌آمیز هنجارهای غربی را به چالش کشید. این تجربه حاکی از تأثیرپذیری نهادینه‌سازی هنجارهای فراملی از عناصر مادی و فرامادی یک جامعه است. «عوامل مادی» به سطح توسعه‌یافتگی اقتصادی و نظامی و مسائل جغرافیایی و محیطی اشاره دارد و «عوامل غیرمادی» که درحقیقت نظام معنایی<sup>۴</sup> یک جامعه را تشکیل می‌دهند، ساخت‌های معرفتی و هویتی رفتار مشروع هستند. در نوشتار پیشرو به تأثیر ساختار نظام معنایی ایرانیان بر درونی‌سازی هنجارهای بین‌المللی در عصر مشروطه می‌پردازد. برای پرسمان مذکور این فرضیه مطرح می‌شود که ساختار جامعه‌ناباور، غیر توسعه‌گرا و متعارض باستانیت، اسلامیت و مدرنیت درونی‌سازی هنجارهای جامعه اروپایی و در نتیجه فرایند توسعه ایران را در عصر مشروطه دشوار ساخت. هدف از طرح این فرضیه، نخست؛ تبیین تاریخی-معرفت‌شناختی مسیر دشوار و پیچیده جامعه‌پذیری و توسعه در ایران به علت جامعه‌ناباوری بین‌المللی و غیر توسعه‌گرا بودن ایرانیت و اسلامیت، و دوم؛ قرائت «بین‌الملل‌گرایانه» از انقلاب مشروطه بوده است.

(۲) پیشینه تحقیق

<sup>1</sup> International society

<sup>2</sup> institutionalization

<sup>3</sup> internalization

<sup>4</sup> Meaning/Semantic system

محور اساسی نوشتار حاضر تبیین نسبت «نظام معنایی»، «جامعه‌پذیری بین‌المللی»<sup>۱</sup> و «توسعه» است. این مؤلفه‌ها تاکنون در مطالعات و پژوهش‌ها غالباً هم به صورت مجزا و هم محدود بررسی شده‌اند. کازرانی (۱۳۸۱) نخستین نویسنده‌ای است که به تأثیر جدیدترین لایه ساختار معرفتی ایرانیان - یعنی مدرنیته - بر رفتار بین‌المللی دولت ایران در قرن نوزده میلادی پرداخته است. به باور وی زمامداران قاجاریه تحت تأثیر الزامات مدرنیته و با هدف توسعه کشور تعاملات چندجانبه خارجی به‌ویژه با دولت‌های پیشرفته برقرار کردند. از نظر کازرانی رفتار خارجی دولت قاجار صرفاً منفعلانه و واکنشی در برابر نفوذ و فشارهای خارجی نبوده است، بلکه در مقاطع «نوسازی و اصلاحات» در جامعه ایرانی الگوی متفاوتی از سیاست خارجی ایران قابل تشخیص است که می‌توان آن را «سیاست خارجی فعال وابسته یا مستقل» نامید که اصلی‌ترین ویژگی آن، سیاست‌گذاری خارجی با تکیه بر مصالح و ملاحظات اقتصادی ایران و ملزومات نوسازی کشور است. بدین طریق کازرانی میان متغیرهای نظام معنایی (مدرنیته)، توسعه و رفتار خارجی پیوند برقرار می‌سازد. سمانه تحقیقی (۱۳۹۳) نقش عناصر ساختاری نظام معنایی را در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۸-۱۳۹۲) مطالعه کرده است. از نظر وی هویت، فرهنگ، ایدئولوژی و اسطوره چهار ساختار تأثیرگذار بر تکوین سیاست خارجی ایران بوده‌اند. براساس نتایج این پژوهش ساختار فرهنگ بیشترین فراوانی و اهمیت را در سیاست خارجی ایران داشته است.

دسته دوم پژوهش‌ها به جامعه‌پذیری بین‌المللی ایران پرداخته‌اند. پورآخوندی (۱۳۹۵) با رویکردی «عقلانی» فرازنشیب روند جامعه‌پذیری ایران را در قبال هنجارهای بین‌المللی از قبیل خلع سلاح، حقوق بشر و تروریسم (سال‌های ۱۳۶۸-۱۳۹۲) بررسی است. براساس فرضیه پورآخوندی میزان انطباق ایران با هنجارهای بین‌المللی متأثر از فشارهای داخلی و بین‌المللی از یک‌سو و میزان پاداش‌ها و مجازات ارائه‌شده از سوی کارگزاران جامعه‌پذیرسازی (سازمان ملل، آمریکا و اتحادیه اروپا) بوده است. لذا ایران چون در دوران ریاست‌جمهوری هاشمی رفسنجانی و خاتمی با مشکلات گوناگون داخلی و خارجی مواجه بود، به‌منظور کاهش فشارها برخی از هنجارهای بین‌المللی مانند هنجارهای خلع سلاح و حقوق بشر را درونی کرد. اما در دوران ریاست‌جمهوری احمدی‌نژاد به دلیل کاهش فشارهای داخلی و خارجی میزان انطباق رفتار خارجی ایران با هنجارهای بین‌المللی کاهش یافت و بسیاری از هنجارها به چالش کشیده شد. دهقانی فیروزآبادی و سلیمانی (۱۳۹۷) «نقش هنجارسازانه بین‌المللی سیاست خارجی ج.ا.ایران» را مورد مطالعه قرار داده‌اند. به باور آنان این نقش مرهون ماهیت و ساختار انقلابی-اسلامی نظام معرفتی در جمهوری اسلامی است که به تدریج به انتظارات رفتاری خاصی در نظام بین‌الملل انجامیده است. کارکرد هنجارسازانه سیاست خارجی ایران در خصوص صلح بین‌المللی عبارت است از «امنیت‌سازی» و «عدالت جهانی». واکنش تجدیدنظرطلبانه، ساخت نظام بین‌المللی عادلانه و ایجاد تغییرات ساختاری در روابط بین‌الملل از اهداف اصلی «گفتمان امنیت‌سازی عدالت‌بنیان» است.

دسته سوم پژوهش‌ها نسبت توسعه و جامعه‌پذیری را در دوره جمهوری اسلامی از نظر گذرانده‌اند. یوسف‌زهی و دیگران (۱۳۹۹) یکی از لوازم و ضرورت‌های توسعه را جامعه‌پذیری بین‌المللی دانسته‌اند.

<sup>۱</sup> International socialization

آنان برای برقراری پیوند توسعه و جامعه‌پذیری بین‌المللی از مفهوم «کشورداری اقتصادی»<sup>۱</sup> استفاده کرده‌اند. این مفهوم ناظر بر بهره‌گیری از منابع اقتصادی بین‌المللی است. براساس فرضیه مقاله مذکور دولت‌ها برای بهره‌گیری از منابع اقتصادی فراملی (کشورداری اقتصادی) باید از هویت خودمحور و منفرد به سوی هویتی جمعی در حال گذار باشند.

ایده‌ها و فرضیه‌های تأثیرگذاری ساخت نظام معرفتی ایرانیان از جمله مدرنیته (کازرانی، ۱۳۸۱)، فرهنگ (تحقیقی، ۱۳۹۳) و انقلابی‌گری و اسلام‌گرایی (دهقانی فیروزآبادی و سلیمانی، ۱۳۹۷) بر سیاست خارجی هم‌راستا با فرضیه نوشتار حاضر است. اما این نوشتار قائل به تقلیل فرایند جامعه‌پذیری کشورها به امر مادی یعنی «پدیده‌ای عقلایی-محاسباتی» (پورآخوندی، ۱۳۹۵) نیست. برخلاف پژوهش‌هایی که ذکر آنان به میان آمد مقاله پیشرو سعی دارد تا علت دشواری نخستین جامعه‌پذیری ایرانیان در اواخر نیمه دوم قرن نوزده میلادی را به بحث گذارد و دوم اینکه با مطالعه پیوند ساختار سه‌گانه نظام معنایی ایرانیان (باستان، اسلام و مدرنیته) و تأثیر آن بر جامعه‌پذیری و توسعه تبیینی تاریخی ارائه کند.

### ۳ جستار نظری

#### ۳-۱ نظریه‌های توسعه و جامعه‌پذیری بین‌المللی

نظریه‌های جامعه‌شناختی توسعه در سه پارادایم کلان «توسعه»، «پساتوسعه»<sup>۲</sup> و «ضد توسعه»<sup>۳</sup> تقسیم می‌شوند (عنبری، ۱۳۹۰: ۴۷). نظریه‌پردازان پارادایم توسعه (مکاتب نوسازی، تکامل‌گرایی، کارکردگرایی، ساختاری-کارکردگرایی) بر ضرورت بُعد داخلی توسعه و توسعه‌یافتگی از جمله استقرار نظام‌های دموکراسی و سرمایه‌داری و تغییر ساختار سنتی جوامع تأکید می‌ورزند. اندیشمندان پارادایم پساتوسعه نیز با نقد گزاره‌های مادی‌گرا و اروپامحور پارادایم توسعه بر مؤلفه‌های معنایی و فرااروپایی توسعه از قبیل فرهنگ، طبیعت، انسان، عدالت و شرق تأکید دارند (عنبری، ۱۳۹۰: ۱۴۷-۱۴۲). نظریه‌پردازان نحله‌های مختلف پارادایم ضدتوسعه (مارکسیسم، امپریالیسم، مکتب وابستگی، مکتب ساختارگرایی اکالا)، اگرچه بر اهمیت مطالعه و نقش بُعد بین‌المللی توسعه و توسعه‌نیافتگی اهتمام ورزیده‌اند، نتیجه مطالعات و پیشنهادهای عملی آنان برای توسعه جوامع شالوده‌شکنی نظام بین‌المللی حاکم است. امپریالیسم، استعمار و نظام سلطه جهانی (مرکز-پیرامون) مهم‌ترین سازه‌های مفهومی-تبیینی در رویکرد ضدتوسعه برای مذمت و نقد هنجارهای جامعه بین‌المللی موجود است. بدین‌سان تأکید بر ضرورت وجه «ملی» توسعه و مذمت وجه «بین‌المللی» توسعه از ویژگی‌های هم بارز و هم متمایز پارادایم‌های کلاسیک توسعه است.

در سیر جدید نظریه‌های توسعه بحث اصلی «نسبت توسعه و دموکراسی» است. درباره این نسبت‌سنجی سه رویکرد تضاد، سازگاری و نهادی قابل شناسایی هستند. طبق الگوی سازگاری، دموکراسی ابزار توسعه اقتصادی قلمداد می‌شود (واینر و هانتینگتون، ۱۳۷۹: ۱۵). طرفداران این رویکرد معتقدند که

<sup>1</sup> Economic statecraft

<sup>2</sup> Post-development

<sup>3</sup> Anti-development

دموکراسی از طریق بازار آزاد، مالکیت خصوصی و برابری به توسعه می‌انجامد (ارسن و اریکلین، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۸). اما طبق الگوی تضاد، توسعه اقتصادی نقش نخست را در توسعه سیاسی و اجتماعی (دموکراسی) دارد (Moses, 2012: 125). براساس این الگو دموکراسی به‌ویژه در دولت‌های نوپا، بی‌ثبات و توده‌ای به توسعه اقتصادی منجر نمی‌شود. لذا دموکراسی و توسعه در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند (ارسن و اریکلین، ۱۳۷۸: ۶۴-۶۸). در رویکرد نهادی موضوع اصلی برای نظریه‌پردازان تقدم نوع سیاست و ماهیت دولت (دولت توسعه‌گرا) به‌جای شکل حکومت (دموکراتیک یا اقتدارگرا) است. موفقیت توسعه اقتصادی به ثبات داخلی، پذیرش در بازارهای بین‌المللی، استقلال نسبی دولت از طبقات اجتماعی، نظام اداری کارآمد، کاهش فساد، توافق میان گروه‌ها درباره توسعه، و برابری افراد در سود حاصل از رشد اقتصادی بستگی دارد. همه این مسائل از کارکردهای توسعه‌ای سیاست و ظرفیت نهاد دولت به شمار می‌روند (لفت‌ویچ، ۱۳۸۹: ۲۴-۲۵، ۲۲).

نقطه اشتراک پارادایم‌های کلاسیک و مدرن توسعه بی‌مهری به اهمیت جامعه و جامعه‌پذیری در توسعه است. امروزه مسئله اصلی تقدم و تأخر «توسعه» و «دموکراسی» نیست؛ چه بسا هم دولت‌های دموکراتیک و هم اقتدارگرا در امر توسعه ناکام مانده‌اند. این درحالی است که نمی‌توان دولتی یافت که با ستیز با نظام بین‌الملل و بیگانگی از منابع هنجاری، نهادی، ارزشی و سیاسی-اقتصادی جامعه بین‌الملل به توسعه دست یافته باشد و یا حداقل در این مسیر با محدودیت، دشواری و «تأخیر» مواجه نشده باشد. براساس ایده «جامعه‌پذیری بین‌المللی توسعه»، توسعه مظلومی بوده که نیازمند ظرفی است تا بتواند محقق شود. درواقع «جامعه‌پذیری بین‌المللی امنیت و ضمانت توسعه است». جامعه‌ناپذیران بین‌المللی «بیگانه» و «غیریتی» شناخته می‌شوند که به دلیل تجاوز به حقوق دیگر دولت‌ها بسیاری از حقوق، منابع و امتیازهای اجتماعی بین‌المللی را از دست می‌دهند. جامعه بین‌الملل همواره دولت‌های جامعه‌ناپذیر را به‌طور گوناگون از جمله جنگ، مداخله نظامی، فشار و تحریم تنبیه می‌کند، اما همواره در جستجوی آن است که با واحد اصلی‌اش (یعنی دولت) به‌واسطه مکانیسم‌های مختلف اقناعی و تشویقی از جمله انتقال منابع توسعه ارتباط برقرار کند. جامعه‌پذیری از طریق فراهم‌ساختن فضای امن و «اطمینان» بین‌المللی برای دولت‌ها، ضمانت تداوم اجرای سیاست‌های توسعه در یک کشور است.

غرب هنگامی راه توسعه را پیمود که کمتر «عامل» و «مانع» بیرونی توسعه وجود داشت. بیشتر مشکلات و مسائل غرب «درونی» (داخلی) بود؛ یعنی تضاد و برخورد نیروها و طبقات. درحالی که کشورهای درحال توسعه در دنیایی عزم توسعه را دارند که واقعیتی اجتناب‌ناپذیر به نام نظم و سیاست نظام بین‌الملل سایه سنگینش را بر جهان افکنده و آزادی عمل آنان را محدود ساخته است. جامعه‌پذیری بین‌المللی برای کشورهای درحال توسعه شرق چون خود در پیدایش آن نقش چندانی ایفا نکرده‌اند «تحمیلی» است. بدین‌سان هرگونه دولت توسعه‌گرا محکوم به جامعه‌پذیری است. حتی دولت‌هایی که الگوهای فراتوسعه (تعالی، پیشرفت، سوسیالیسم) را درپیش می‌گیرند تنها در اجماع جامعه بین‌المللی می‌توانند این الگوها را محقق

سازند. نظم جامعه بین‌المللی مخالف با الگوهای مختلف توسعه نیست، چه بسا که امکانات متعددی را در اختیار آنان قرار می‌دهد و خود در این مسیر گام برداشته است. تأکید بر توسعه انسانی و عدالت در الگوهای جدید توسعه سازمان ملل در واقع گونه‌ای از الگوهای فراتوسعه است. همان‌گونه که سید محمد خاتمی با طرح ایده «گفت‌وگوی تمدن‌ها» عناصر فرامادی از قبیل (اخلاق، فرهنگ، زیبایی‌شناسی، هنر و تمدن) را برای رویکردهای توسعه الزامی دانست و جامعه جهانی نیز از آن استقبال گسترده‌ای کرد، هر یک از دولت‌ها تنها از مسیر و در چارچوب قواعد و متن جامعه بین‌المللی می‌توانند الگوها و راهبردهای توسعه‌ای خود را مطرح و پیگیری کنند. همان‌گونه که اهداف و منافع ملی کشورها با وجود داشتن تعارض و تضاد با یکدیگر تنها در نظم قاعده‌مند و نهادمند فراملی یعنی جامعه بین‌الملل می‌توانند محقق شوند، توسعه نیز از این قاعده مستثنی نیست. هیچ دولتی و رای جامعه بین‌الملل در تحقق اهداف و منافعش به‌طور انفرادی موفق نخواهد شد. جامعه‌پذیری بین‌المللی درحقیقت ابزار حفظ منافع ناهمگون و تحقق اهداف به‌ظاهر متعارض دولت‌هاست. در تحلیل نهایی، «جامعه‌پذیری حقیقی است برای توسعه».

### ۲-۳) جامعه بین‌المللی

در نظریه‌های سیاست خارجی بیش از همه رویکرد سازه‌انگاری با تأثیرپذیری از مکتب انگلیسی بر جامعه بین‌الملل به‌جای نظام بین‌الملل تأکید ورزیده است.<sup>۱</sup> جامعه بین‌الملل نقدی بر رویکردهای ماتریالیستی نظام بین‌الملل است (Wendt, 1994: 394). نظام بین‌الملل به سیاست قدرت میان دولت‌ها (نظریه رئالیسم) و جامعه بین‌المللی به نهادینگی منافع و هویت مشترک میان دولت‌ها یعنی ایجاد و حفظ هنجارها، قواعد و نهادهای مشترک تأکید دارد. از دیدگاه باری بوزان جامعه بین‌المللی دارای هستی‌شناسی دولت‌محور، معرفت‌شناسی سازه‌انگارانه و مستلزم روش‌های تاریخی است (بوزان، ۱۳۸۸: ۲۲).

از منظر بُعد زمانی، ایده جامعه بین‌المللی همیشه در سراسر تاریخ و اندیشه «نظام دولت‌ها»<sup>۲</sup> یا نظام بین‌الملل وجود داشته است (بول، ۱۳۹۶: ۳۶). هدل بول معتقد است که برخی نظام‌های بین‌المللی به‌طور کاملاً واضح جوامع بین‌المللی نیز بوده‌اند. نمونه‌های اصلی آن عبارت‌اند از نظام-دولت‌شهرهای یونان باستان، نظام بین‌المللی چین، نظام دولت‌های هند باستان و نظام دولت‌های مدرن که در اروپا ظهور یافت و امروزه جهان گستر شده است. ویژگی مشترک یکایک این «جوامع بین‌المللی تاریخی» فرهنگ و تمدن مشترک است. این جوامع بین‌المللی براساس یک زبان، یک معرفت‌شناختی و درک از جهان، یک مذهب، یک نظام اخلاقی و یک سنت زیبایی‌شناختی یا هنری مشترک تشکیل شده‌اند. در مقابل، «جامعه بین‌المللی جهان‌گستر» قرن بیستم برخلاف «جامعه بین‌المللی مسیحیت» در قرون پانزدهم، شانزدهم و هفدهم میلادی یا «جامعه

<sup>۱</sup> جامعه بین‌المللی مهم‌ترین ایده‌ای است که مکتب انگلیسی به آن پرداخته است.

<sup>۲</sup> System of states

بین‌المللی اروپایی» قرون هجدهم و نوزدهم بدون هیچ‌گونه فرهنگ یا تمدن مشترک وجود دارد (بول، ۱۳۹۶: ۲۴-۲۷).

از میان جوامع بین‌المللی تاریخی تنها جامعه اروپا به دلیل هم «توسعه‌گرا» و هم «دموکراتیک» بودن آن مورد توجه ایرانیان قرار گرفت. با استناد به دیدگاه هدلی بول دولت ایران در عصر قاجار از طریق تجدیدگرایی یا فرهنگ مدرنیته غربی در صدد پیوستن به جامعه بین‌المللی زمانه خود (اروپایی) بود. تا پیش از این ایران بیش از آنکه بخشی از جامعه بین‌المللی تحت سلطه اروپا باشد، بخشی از نظام بین‌الملل تحت سلطه اروپا بود. قاجار مشروطه‌خواه اگرچه به‌عنوان دولتی «تابع» به مجموعه‌ای از قواعد مشترک احترام می‌گذاشت، «طرف» اروپایی انکار می‌کرد که آن‌ها جز در مواردی محدود از جمله تجارت و جنگ دارای منافع یا ارزش‌های مشترک هستند. ساختار مادی (توسعه‌نیافتگی) از یک‌سو و ساختار فکری (سنت‌گرایی نژادی-مذهبی) چنین بیگانگی و دوری‌گزینی را رقم زده بود. در نظر اروپاییان ایرانیان فاقد معیار «تمدنی» مدنظر آنان بودند (بربر و متوحش). دولت ایران توسط کشورهای اروپایی تا تشکیل جامعه ملل به‌عنوان عضو جامعه بین‌المللی پذیرفته نشد و احتمالاً تا تشکیل سازمان ملل به تساوی کامل حقوق در چارچوب جامعه بین‌المللی دست نیافت.

### ۳-۳) جامعه‌پذیری بین‌المللی

جامعه‌پذیری بین‌المللی از جدیدترین مفاهیم در روابط بین‌الملل است. محققین حوزه روابط بین‌الملل مفهوم جامعه‌پذیری را برای تبیین رابطه دولت‌ها و جامعه بین‌المللی از جامعه‌شناسان اقتباس کرده‌اند. در دانش جامعه‌شناسی، جامعه‌پذیری فرایند فراگیری مهارت‌ها، الگوهای رفتاری و ارزش‌های کنش مشروع است (Grusec & Hastings, 2007: 13)؛ زیرا «کنش مشروع و عضویت سازنده افراد در جامعه» نیازمند درونی‌سازی هنجارها و ارزش‌ها و یادگیری مهارت‌های اجتماعی است (Gould & Howson, 2007: 1-4). در عرصه بین‌المللی و سیاست خارجی دولت‌ها جامعه‌پذیری به‌مثابه «درونی‌سازی هنجارها، اعمال و ارزش‌های بین‌المللی» است. در رهیافت رئالیستی روابط بین‌الملل جامعه‌پذیری به معنی درونی‌سازی هنجارها و ارزش‌های دولت هژمون است. اما در رهیافت سازه‌انگاری جامعه‌پذیری فرایند هنجاری-شناختی و معرفت‌جمعی دائمی و جاری است که طی آن دولت‌ها با پذیرش هنجارهای مرجع جامعه بین‌المللی به تغییر هویت، ترجیحات و منافع خود ترغیب می‌شوند (پوراخوندی، ۱۳۹۵: ۳۳-۳۲). از منظر سازه‌انگاران درونی‌سازی هنجارهای بین‌المللی پیوند تنگاتنگی با هویت ملی کشورها دارد. آنان ساخت بین‌الذهانی هویت را به‌جای ساخت عینی قدرت در رئالیسم مرکز ثقل تحلیل رفتار بازیگران قرار می‌دهند. از آنجایی‌که سازه‌انگاری جامعه‌پذیری را به عناصر مادی و هنجارهای هژمونیک تقلیل نمی‌دهد، چارچوب نظری مناسبی برای تبیین مسئله پژوهش حاضر است.



جامعه‌پذیری بین‌المللی به دو شیوه صورت می‌گیرد. در مدل «از بالا به پایین»<sup>۱</sup> دولت‌ها و نخبگان و در مدل «از پایین به بالا»<sup>۲</sup> ملت یا جامعه کارگزاران درونی‌ساز هنجارهای بین‌المللی هستند. سطح دولت<sup>۳</sup> متشکل از ساختار رسمی (حکومت، سیستم قضایی، سیستم قانون‌گذاری، نخبگان) و سطح جامعه<sup>۴</sup> مشتمل از جامعه مدنی، طبقات، نیروهای ضد سیستم، جنبش‌های اجتماعی و سازمان‌های غیر حکومتی هستند. «بحران» و «توسعه‌نیافتگی» محرک مدل از پایین به بالای جامعه‌پذیری است. شرط درونی‌سازی موفقیت‌آمیز هنجارها در هر دو سطح دولت و ملت است (Flockhart, 2006: 98-99)؛ زیرا دولت و ملت دو گروه اجتماعی برساخته‌شده متفاوت و دو عنصر اصلی «ما»ی داخلی هستند. «ما»ی متفاوت<sup>۵</sup> حاکی از دو ساختار و فرهنگ سیاسی متفاوت در سطح داخلی است: فرهنگی دولتی در سطح نخبگان (مثل نظام تک‌حزبی) و فرهنگ سیاسی پذیرفته‌شده گسترده در سطح توده (مثل سنت مشارکت سیاسی و جامعه مدنی). لذا ادراک متفاوتی می‌تواند از هنجارهای بین‌المللی در یک کشور وجود داشته باشد. به باور فلاکهارت دولت و ملت اگرچه دو عنصر متفاوت «ما»ی ملی هستند، هر دو مخاطبین جامعه‌پذیری بین‌المللی هستند. به باور وی محل «درونی‌کردن» هنجارهای بین‌المللی ساختارهای رسمی و غیررسمی هستند (Flockhart, 2006: 98-111).

در سطح ملی عناصر مختلفی در موفقیت یا ناکامی جامعه‌پذیری بین‌المللی دولت‌ها دخیل هستند. به باور بسیاری فضا، فرایند و نتیجه جامعه‌پذیری در یک محیط جدید (بین‌المللی) توسط جامعه‌پذیری محیط قبلی (ملی) تحت تأثیر قرار می‌گیرد. جامعه‌پذیری ملی<sup>۶</sup> پدیده‌ای است که می‌تواند در برابر جامعه‌پذیری بین‌المللی مقاومت نشان دهد. به‌عنوان مثال ایدئولوژی‌ها، هویت‌ها، وفاداری‌های ملی، منافع بوروکراتیک و سازمانی یک جریان و طبقه در رویارویی با فرایندهای جامعه‌پذیری فراملی بسیار قوی عمل می‌کنند. در سطح ملی به عناصر مختلفی دیگری نیز می‌توان اشاره کرد از جمله: (۱) قدرت اپوزیسیون جامعه‌پذیری (ایدئولوژی محافظه‌کاری و اقتدارگرایی)<sup>۷</sup> (۲) رابطه دولت-جامعه<sup>۸</sup> (نوع جامعه (سنتی/مدرن) (۴) ویژگی‌های ساخت نهادی<sup>۹</sup> (سطح استقلال کارگزاران، هنجارهای وفاق، عمل متقابل و مصالحه، نهادهای مرجع قدرت، کارکرد نهادها) (۴) سبک گفتمان و زبان تعمیم‌یافته<sup>۱۰</sup> (روش بیان ایده‌ها، استدلال‌ها و واقعیت‌ها) (Johnston, 2007: 212-215, 216-218).

۲-۲) روش‌شناسی

<sup>1</sup> Top-down Model

<sup>2</sup> Bottom-up Model

<sup>3</sup> State/elite level

<sup>4</sup> Nation/people level

<sup>5</sup> The 'Significant We'

<sup>6</sup> National socialization

<sup>7</sup> Authoritarian and conservative ideology

<sup>8</sup> The state-society relationship

<sup>9</sup> Institutional design features

<sup>10</sup> Style of discourse and shared language

جامعه‌شناسی تاریخی<sup>۱</sup> جدیدترین نحله جامعه‌شناسی است. جامعه‌شناسی تاریخی با به‌کارگیری نظریه اجتماعی از رشته تاریخ منفک می‌شود و با قرارداد کنش و ساختار اجتماعی در بستر تاریخی بر خصلت «زمان‌مند» زندگی اجتماعی تأکید دارد (نوری، ۱۳۹۴: ۶۰-۵۹). جامعه‌شناسان هر «وضع موجودی» را امتداد تاریخ می‌دانند و بدین جهت به تاریخ به‌صورت پسینی می‌نگرند. از نظر آنان تاریخ چون «پس از واقعه» را می‌سازد با جامعه آمیخته می‌شود. ویلهلم دیلتای تاریخ را محور شناخت اجتماعی قرار داد. وبر بر «فهم تاریخی» صحه گذاشت. ایده‌های «زمانی‌بودن وجود» هایدگر، «تاریخ‌مندی فهم» گادامر و «تاریخ اکنون» فوکو سایر چرخش‌های تاریخی در سنت جامعه‌شناسی تاریخی هستند. به باور هایدگر آدمی در تاریخ قرار دارد. هرمنوتیک فلسفی گادامر تأثیر پیش‌ساخت‌ها و جهان از پیش‌تأویل شده در فهم انسانی را آشکار می‌سازد. درحقیقت این پیش‌فهم‌ها «بودن‌مان» را می‌سازند. فوکو نیز تاریخ را برساننده جامعه «اکنون» می‌داند (منوچهری، ۱۳۸۹: ۱۶۴-۱۶۱).

جامعه‌شناسی تاریخی دانش مطالعه «تغییر اجتماعی»<sup>۲</sup> است. جامعه‌شناسان تاریخی درصدد تبیین چگونگی و چرایی «تغییر جوامع یا بازتولید آن‌ها» از طریق مطالعه ساختارهای هویتی و نمودهای تاریخی (فلسفه، هنر، قانون) هستند (منوچهری، ۱۳۸۹: ۱۶۵). به باور آنان شکل‌یابی کنش به‌وسیله ساختار و تغییر ساختار به‌وسیله کنش هر دو در زمان رخ می‌دهند. ساختار اجتماعی باعث تحدید یا تقویت کنش اجتماعی در «زمان» می‌شود. از سوی دیگر فهم‌های فرهنگی و نهادهای اجتماعی از طریق «زمان» تولید و بازتولید می‌شوند. بدین‌سان تاریخ قدرت تبیین‌گری می‌یابد (نوری، ۱۳۹۴: ۷۳-۶۸).

### ۳ جوهر ساخت‌های سه‌گانه معرفت ایرانیان

#### ۳-۱ اندیشه ایران‌شهری

مفهوم «ایران» هم‌زمان با «غیر» زاده می‌شود. آریایی‌های هنگام ورود به فلات ایران هویت «خود» را در جدال دائمی با «دیگری» (انیرانی) تعریف می‌کردند که این منازعه هویتی، موجب وحدت آنان در مقابل «غیر» شد (بهرامی، ۱۳۸۴: ۱۶۱-۱۶۰). در روایت اسطوره‌ای، جهان توسط فریدون میان سه فرزندش تقسیم می‌شود: ایرج در مرکز جهان (ایران)، سلم در غرب (روم) و تور در شرق (تورانیان). اگرچه سلم مظهر خردمندی و تور مظهر شجاعت هستند، هر دو با نیروهای اهریمنی ارتباط دارند و درصدد تسلط بر سرزمین مرکزی و اهورایی ایرج (نماد انسان کامل) هستند؛ به‌گونه‌ای که «نخستین توطئه بزرگ تاریخی علیه ایران» با همدستی غرب و شرق صورت می‌گیرد. بدین ترتیب مفاهیم «ایران» و «انیران» نشانگر تضاد تاریخی شرق و غرب و وجود انگاره توطئه بیگانگان از آغاز آفرینش در نظام معرفتی ایرانیان است (اشرف، ۱۳۸۶: ۱۵۰ و بلوشر، ۱۳۶۹: ۲۲۸). با ظهور زرتشت «دوآلیسم اسطوره‌ای» (ایرانی و انیرانی) به یک «دوآلیسم فلسفی» یعنی دوگانه‌پنداری نیکی و بدی جهش یافت. در دوآلیسم فلسفی دو گوهر اهورایی و اهریمنی وجود دارد که

<sup>1</sup> History sociology

<sup>2</sup> Social change

خیر مطلق و اهورایی از آن ایرانیان و سرشت و سرنوشت اهریمن‌صفتی و اهوراپیکاری از آن انیرانی است (گشتاسبی، ۱۳۹۱: ۷۵-۷۴ و ۸۴). به تدریج معرفت دویب‌اندیشی به بنیادی‌ترین ساخت اندیشه و جهان‌بینی ایرانیان مبدل شد.

در صورت پیروزی نهایی «خیر» بر «شر» آرمان‌شهر ایرانی محقق می‌شود. آرمان‌شهری دومین رکن نظام معرفتی باستان است که کارکردی دوگانه داشت: مأمنی برای تسکین وضعیت ناگوار و الگویی برای حکومت آرمانی (گشتاسبی، ۱۳۹۱: ۹۷ و ۹۴-۹۳). این آرمان‌شهری متفاوت با آرمان‌شهری غرب بود. آرمان‌شهر ایرانی چون بن‌مایه‌های خود را از اسطوره و دین - و نه فلسفه - می‌گرفت از حوزه زندگی انسانی فراتر رفته و خود را با اندیشه‌های کیهانی همچون پیروزی خیر بر شر پیوند می‌زد. اما آرمان‌شهر غربی جنبه زمینی و انسانی داشته که در متن اجتماع انسانی تحقق‌پذیر است. در غرب مدینه فاضله برخلاف آرمان‌شهری شرق نیروی انگیزاننده‌ای است که نیروهای اجتماعی را وادار به چالش کشیدن دولت و ساختار حاکم می‌کند (دستمال‌چیان، ۱۳۸۸). «نظم کیهانی» یا آشه سومین باور اجتماعی در ایران باستان است. آشه به معنای نظم و قانون نظامی ثابت، حقانی، موزون و فراگیر در عالم هستی است که تمامی پدیده‌ها براساس عدالت در آن قرار گرفته‌اند. چون انسان ایرانی از خرد اهورایی هستی یافته باید هماهنگ با نظم کیهانی باشد؛ نظم مقدسی که براساس آن قانون گیتی و تکلیف همه چیز از پیش تعیین شده و خارج از اراده انسانی است (گشتاسبی، ۱۳۹۱: ۷۴، ۸۶-۸۷، رجایی، ۱۳۷۳: ۱۹). هماهنگی با قانون آشه و پذیرش قراردادهای اجتماعی در تعبیری به معنای پذیرش وضع موجود و حفظ آن ولو با شرایط نامطلوب است که نتیجه‌ای جز سکون جامعه در برابر دولت نمی‌توانست داشته باشد.

نبرد کیهانی، نظم کیهانی و آرمان‌شهر لزوم وجود «شهریار آرمانی» را تقویت کرد. شهریار آرمانی چهارمین رکن نظام معرفتی ایرانیان است که حافظ و مجری نظم کیهانی و قانون الهی بر روی زمین و نماینده مبارزه با اهریمن در نبرد کیهانی بود. سرشت کیهانی شهریار مستلزم لزوم اطاعت مردم از ساختار سیاسی، توجیه نابرابری، نفی آزادی و حفظ ارزش‌ها و ساختارها موروثی و سنتی بود (سلیمان‌پور، ۱۳۹۰: ۲۷۰). نهاد شهریاری هرچند مشروعیت ایزدی داشت، نهادی مستقل از شریعت بود. در واقع دولت و دین در عین نزدیکی از یکدیگر استقلال دارند و لزوماً یکی نبودند. دین ابزار تأمین مقاصد سیاسی پادشاه بود نه محدودکننده آن. درحقیقت شاه نماد سروری و نگهبان هر دو نهاد روحانیت و شهریاری بود و نه قوه اجرایی احکام و مجبور به هماهنگ‌ساختن سیستم کشورداری با آموزه‌های دینی (دستمال‌چیان، ۱۳۸۸). در باستان اگرچه شاه نظم‌دهنده نظم کیهانی، و شهر آرمانی قلمرو چنین نظمی بود، طبقات اجتماعی نیروهای نظم‌دهنده آن بودند. در تقسیم کار اجتماعی باستان چند طبقه وجود داشتند: موبدان، نظامیان، دیوانیان، تجار و برزگران. در رأس این طبقات پادشاه قرار داشت (نامه تنسر، ۱۳۵۴: ۵۷).

مهم‌ترین ویژگی‌های ایرانی‌ت که تاکنون بررسی شد عبارت است از: ۱) ساخت قدسی: تمدن ایران باستان به تقدس بسیاری از پدیده‌های انسانی (شهریاری، گیتی) باور داشت. ۲) ساخت نژادی: عنوان ایران

حاکمی از مفهوم‌پردازی نژادی، قومی و خونی ایرانیان است. ۳) ساخت استیلایی: ایرانیان سرزمینشان را نخستین بوم آفریده‌شده و برگزیده‌شده اهورایی می‌دانستند. ۴) ساخت غیریت‌ساز: هویت ایرانی با انیرانی معنا می‌یابد. ۵) ساخت اسطوره‌ای: معرفت ایرانی پیرامون هستی بیش از آنکه فلسفی و تبیینی باشد، اسطوره‌ای و تفسیری بود. این ساخت‌های معنایی پذیرش هنجارهای تمدن‌های «دیگر» را برای ایرانیان دشوار می‌ساخت.

## ۲-۳) اندیشه اسلام‌شهری

نخستین اصل اسلام «خدامحوری» است که براساس آن «الله» محور عالم تلقی می‌شود. انسان‌شناسی اسلامی فرد را به دلیل نقص‌های معرفتی و امیال نفسانی نیازمند وجودی کامل (الله) می‌داند (هزارجریبی و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۷۲). انسان در اسلام هرچند دارای مقامی خلیفه الهی است که آسمان و زمین مسخر اویند، موجودی مستقل نیست، بلکه شأن او در ارتباط با مبدأ و مقصد «کل» معنا می‌شود. این انسان در موارد متعددی به‌عنوان موجودی نادان (احزاب: ۷۲)، ناتوان و ضعیف (نساء: ۲۸)، بخیل (اسرا: ۱۰۰) و پست‌تر از حیوان (اعراف: ۱۷۹) نکوهش شده است (آشوری، ۱۳۸۴: ۶۴).

استعمال واژه‌هایی همچون قوم (۳۸۳ بار)، ناس (۲۴۰ بار)، امت (۶۴ بار) و قریه (۵۶ بار) در قرآن حاکمی از رجحان هویت جمعی بر هویت فردی در جامعه‌شناسی اسلامی است. جامعه در تفسیر اسلامی ویژگی‌های خاصی دارد: ۱) در آن قوانین الهی حاکم است. ۲) معتقد به آرمان‌هایی مذهبی و اهداف اخروی است. ۳) همواره نیازمند الگو و اسوه است و ۴) مداوم عرصه نزاع حق و باطل است (مظفری صالح، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۵). از آنجاکه اسلام با جامعه و جماعت سروکار دارد و امکان رشد شرایط فردگرایی در آن وجود ندارد، در جامعه اسلامی برخلاف جامعه مسیحی تفکیک حوزه خصوصی از حوزه عمومی یا حوزه مذهبی/مقدس از حوزه سیاسی/سکولار اصولاً متصور نیست (بشیری، ۱۳۸۷: ۱۴۴).

در بینش اسلامی معرفت بشری تا جایی اعتبار دارد که در تعارض با شرع قرار نگیرد. طبق معرفت‌شناسی اسلامی نقلانیت بر عقلانیت تقدم دارد. عقلانیت به‌جای چالش‌کشانیدن قانون ثابت شریعت باید تابع آن باشد. براساس ایده «اصالت شرع/نقل» علم خداوند کامل و بی‌تغییر است و بر تمامی علوم و منابع شناخت بشری ارجحیت ذاتی دارد. لذا نخستین و معتبرترین منبع کسب معرفت اجتماعی قرآن و سنت است؛ زیرا کتاب و سنت تنها «علم حقیقی» و مایه رستگاری هستند. در چنین قرائتی به‌تدریج علم در جامعه اسلامی به علم دین از قبیل فقه، اصول، تفسیر، کلام و رجال تنزل یافت (مسکوب، ۱۳۸۴: ۱۵۱، ۱۵۷-۱۵۶). در اسلام اگرچه خداوند با «دعوت عقلی» آدمی را فراخوانده است، این فراخوانی بدون ارسال رسولان عقیم است. به باور آرگون «عقل اسلامی» ویژگی مهمی دارد که آن را یکسره از عقلانیت غربی متمایز می‌سازد؛ یعنی تسلیم عقل در برابر وحی و برگزیدگان (پیامبران و امامان) (آرگون، ۱۳۷۲: ۳۵-۳۴). عقل اسلامی که حوزه نفوذ آن بی‌حد و حصر و خارج از محدوده وحی نیست، جوایز رفع محدودیت‌های بیرونی نیست. بلکه غایت عقل فهم و کشف معنای کتاب و سنت است نه بازسازی معنای آن. بدین‌سان عقل اسلامی عقل

مفسر و لذا حدبردار است. چنین محدودیتی ناشی از انسان‌شناسی اسلامی یعنی تأکید بر ذات نامستقل انسان است (سلیمان‌پور، ۱۳۹۰: ۱۷۳ و ۱۷۶).

در اسلام «تاریخ امری عقلانی نیست»؛ یعنی شعور انسان نقش اساسی در ایجاد و تحول آن ندارد. به عبارتی دیگر انسان علت یا نیروی محرک تاریخ نیست، بلکه وسیله فعلیت یافتن مشیت الهی است. تاریخ امری «داده‌شده» است که پایان آن قیامت است. تاریخ و مثال‌های تاریخی برای مسلمانان از جایی آغاز می‌شود که قصص قرآنی<sup>۱</sup> شروع می‌شوند. مرجعیت تاریخی در اسلام برخلاف مرجعیت اسطوره‌ای در ایران باستان به شدت مذهبی است؛ یعنی «کتاب دین» و قصص آن مرجع ابتدایی و نهایی عبرت و رستگاری است (مسکوب، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۰).

آگاهی و اهتمام تاریخی مسلمانان پس از قرآن از گفتار و کردار پیامبر و ائمه نشأت می‌گیرد. حافظه تاریخی مسلمانان حوادث تاریخی و باشکوه مرجعیت‌های تاریخی‌اش را ضبط و بسط ساخته است تا از چنین مثال و منبع استدلالی کنش‌های مشروع و نامشروع را از یکدیگر تمیز دهد. سنت به‌عنوان دومین مرجع و منبع تاریخی «از پیش تعیین شده» در اسلام جنبه فرامکانی و فرازمانی دارد. همچنین تلقی قداست‌گونه از سنت مانع هرگونه نقد عقلانی و شبهه انسانی به حوزه آن است. سنت‌گرایی از چالش‌های جامعه‌پذیری مدرن در جوامع اسلامی است؛ زیرا کارگزاران تجددگرا برای درونی‌سازی هنجارهای جدید با یک «سنت از پیش تعیین شده» یا «معرفت و مرجعیت تاریخی مذهبی و پیشینی قدسی» مواجه هستند.

ترقی و سعادت در اسلام (مقام خلیفه‌اللهی) از طریق عمل به ارکان دین یعنی اصول و فروع میسر می‌شود. اصول دین که نظام اعتقادی مسلمانان را تشکیل می‌دهد عبارت است از توحید، معاد، نبوت، عدل و امامت. فروع دین به احکام، تکالیف و واجبات شرعی اشاره دارد: نماز، زکات، روزه، حج، جهاد، خمس، امر به معروف، نهی از منکر، تولی و تبری (بدری، ۱۳۹۲: ۱۱۹). در چارچوب ارکان دین، «دنیا» معنا و مشروعیت می‌یابد؛ بدین معنا که دنیا در وصل با دین تعریف می‌شود و لذا ابزار تعالی معنوی است. اسلام اگرچه از زندگی دنیوی غفلت نمی‌ورزد، آن را وسیله تحقق غایت تعالی و عرصه انجام تکالیف دینی می‌داند. لذا با وجود اینکه در اسلام دنیا مزرعه آخرت است، در مقابل آخرت رنگ می‌بازد.

در اسلام قدرت و سیاست تنها در پرتو اقتدار الهی معنا می‌یابند. در بینش سیاسی اسلام قدرت مطلق متعلق به خداوند است و ذات احدیت او منشأ همه قدرت‌ها محسوب می‌شود. بدین‌سان منبع قدرت در اسلام سرشتی الهی پیدا می‌کند. اسلام تا زمانی قدرت سیاسی را تأیید می‌کند که اصول اسلامی را رعایت کرده و درصدد تحقق اهداف الهی باشد. بر این اساس چهار درجه از قدرت در جامعه اسلامی وجود دارد: (۱) قدرت خداوند (۲) قدرت پیامبر (۳) قدرت امام (۴) قدرت جانشینان امام (لمبتون، ۱۳۸۹: ۲۵۷). اما قدرت و حاکمیت الهی در هر سطحی که باشد؛ چه توسط انبیاء و امامان اجرا شود، چه توسط جانشینان آنان از

<sup>۱</sup> داستان اصحاب کهف، عاد و ثمود و یوسف و زلیخا و غیره.

چند خصوصیت برخوردار است: (۱) مطلق بودن (۲) جامع بودن و (۳) انحصاری بودن (مظفری صالح، ۱۳۹۲: ۶۱).

نظام معنایی «دوجوهانی» ایرانیان (باستان و اسلام) با ورود مدرنیته به ایران بیش از سیزده قرن دوام نیاورد. ایرانیان تحت تأثیر تکانه مدرنیته نظام معنایی «سه‌جهانی» را تجربه کردند. مطالعه مدرنیته از حیث جدیدترین لایه سپهر معرفتی و درعین‌حال مناقشه برانگیزترین معرفت تاریخی ایرانیان حائز اهمیت است که در بخش بعدی بررسی می‌شود.

### ۳-۳) مدرنیته

نخستین اصلی که مدرنیته را به بهترین وجه بیان می‌کند و آن را از صورت‌بندی باستانی و اسلامیت متمایز می‌سازد، مفهوم «سوپرکتیویتی» است. در انسان‌شناسی مدرن «انسان» اسم اعظمی است که جانشین نام «خدا» می‌شود. سوپرکتیویتی تصویری از انسان را دربردارد که مبدأ «معنا» و دانای توانا و دارای اراده مستقل است که همه‌چیز باید در برابر اراده او سر تعظیم فرود آورد. دو نتیجه کلان این باور عبارت‌اند از: (۱) اتکا به بشر در مقام سنج نهایی همه امور و حقایق در برابر ایمان یا تفکر ملتزم به وحی و کتب آسمانی (۲) باور به امکان پیشرفت نامحدود (آشوری، ۱۳۸۴: ۵۹).

بر مبنای اصل انسان‌باوری مفهوم «قراردادی» (انسانی) در برابر «طبیعی» (ذاتی) و «الهی» قرار می‌گیرد. براساس این مفهوم تمدن غرب همه اخلاقیات، ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی مانند خانواده و دولت را یک قرارداد اجتماعی می‌انگارد؛ قراردادی که حاصل اراده جمعی است و می‌توان برحسب نیازهای جدید نوع دیگری از «قرارداد» را جایگزین آن ساخت. از نتایج «اصالت قرارداد» پیدایش مفهوم برابری در غرب، و حاصل برابری اصالت آراء بود (نجفی، ۱۳۷۶: ۱۴۱، آشوری، ۱۳۸۴: ۶۱-۶۰).

سنگ بنای نظریه «اصالت بشر» باور به عقل آدمی به‌عنوان اصیل‌ترین منبع معرفت است. عقلانیت مطلوب در مدرنیته برخلاف عقل شریعت‌مداری اسلامی عقلانیت آزاد و خودبنیاد است. آنچه عقل مدرن را متمایز می‌کند مفروضات بنیانی آن (فردیت و آزادی)، نهاد اجرایی آن (شهروندی) و قاعده بازی آن (علنی و همگانی بودن) است (رجایی، ۱۳۸۵: ۱۸۵). نظریه‌پردازان اروپایی «اصالت عقل» برخلاف نظریه‌پردازان «اصالت شرع» با حذف «غایت و تعالی اخروی» از علم، به علم مستقل از دین روی آوردند. با طرد قیومیت دین و تحت تأثیر پوزیتیویسم علوم عقلی قانون جهان‌زیست تلقی گردید؛ زیرا طالب قوانین عینی و تجربی دیگر نمی‌توانست قائل به وجود نقش ملائکه و اجنه و شیاطین و وحی در زندگی باشد (کچویان، ۱۳۸۴: ۸۵). با حذف معنویات از معرفت بشری هدف سیستم مطالعاتی علم‌گرا نه تعالی اخروی بلکه فهم و مطالعه جهان، توسعه و ترقی مادی و تنها راهنمای قابل اعتماد برای دستیابی به حقیقت و حل تمام مسائل انسانی دانسته شد (زرشناس، ۱۳۸۳: ۴۹-۴۸).

انسان غربی با طرح تجدد به‌مثابه یک مسئله غیریت‌ساز به هویت‌سازی خود پرداخت؛ هویت‌سازی‌ایی که متضمن برتری غرب از این جهت که «خود» را مظهر نظم، عقلانیت و قدرت جهان

می‌دانست بود. درحالی‌که غیریت‌سازی در باستانیت اسطوره‌ای، نژادی و سرزمینی است و در اسلامیت مذهبی، غیریت‌سازی مدرنیت براساس امر مادی (توسعه‌یافتگی، علم و ...) است. انسان مدرن غرب تمام فضایل انسانی را خصیصه‌ای صرفاً غربی می‌داند که باید هویت‌سازی جدید «دیگری» (شرق) مسیر آنان را طی کند (خدابنده‌لو، ۱۳۹۵: ۸۳-۸۲).

در جهان‌زیست مدرن برخلاف جهان‌زیست سنتی و مذهبی پیشرفت اقتصادی بر تعالی معنوی تقدم می‌یابد؛ به‌گونه‌ای که انباشت ثروت به جزئی از روایت مدرنیت تبدیل می‌شود. در مدرنیته اندیشه پیشرفت از طریق کسب ثروت مادی تحت تأثیر اومانیزم، مادی‌گرایی و طبیعت‌گرایی رونق یافت. معنویت که در قرائت‌های سنتی (باستانیت، اسلامیت و قرون وسطا) حقیقتی مطلق، ارجح و ذاتی انسان محسوب می‌شد توسط مدرنیته نفی می‌شود. گفتمان مدرن پیشرفت را با معیار درونی خودش می‌سنجد (ثروت) و نه با معیار بیرونی (معنویت) (خدابنده‌لو، ۱۳۹۵: ۶۹-۶۸).

از مبانی اعتقاد به توسعه و ترقی در سپهر مدرن باور به این آموزه است که «تاریخ» از یک الگوی دگرگونی و روبه‌جلو تبعیت می‌کند. این الگو به‌طور اجتناب‌ناپذیر تنها در یک‌جهت کلی صورت می‌پذیرد و این جهت به‌طرف تکامل و مطلوب‌تر شدن کیفیت اوضاع نسبت به وضعیت پیشین است. بر این اساس «برای ساختن آینده باید گذشته را فراموش کنیم». این حکم اصلی نیچه از رساله «کاربرد درست و نادرست تاریخ در زندگی» است. وی با نقد تاریخ‌گرایی معتقد بود با تحلیل گذشته نمی‌توان «حال» را شناخت؛ زیرا درس‌های تاریخ آینده‌ساز نیستند، بلکه تاریخ‌گرایی با قدرت آفرینندگی انسان منافات دارد. از نظر او برای آفرینش باید نخست خوب فراموش کردن را آموخت؛ هرچند از یاد بردن گذشته دشوارترین کارها است. بشر هرچه بیشتر به «تاریخ خویش» یا تأویل آن پردازد و ببالد کمتر می‌آفریند. آفرینش در حکم گسست تام با گذشته است. به باور نیچه از چشم‌انداز امروز نمی‌توان حقیقت گذشته را شناخت و پافشاری به این امر ناممکن صرفاً فهم امروزی از جامعه را دشوار خواهد کرد. از دیدگاه این اندیشمند هر دوران اندیشه‌های خاص خود را دارد و بنابراین امکان مکالمه میان گذشته و امروز نیست (احمدی، ۱۳۷۰: ۵۱۱-۵۱۰). از نتایج فراتاریخ‌گرایی مدرنیته نفی ارزش‌های مطلق پیشینی و باور به دورانی تازه است. در مقام مقایسه با غرب، انسان شرقی با رجوع به مبدأ و مراجع تاریخی به پرسش‌ها و بحران‌های خود پاسخ می‌گوید. به‌عنوان مثال در ایرانیت و اسلامیت ارزش و اصالت به پیروی از راه و رسم گذشتگان داده می‌شود و نفی سنت و تاریخ تجاوزی سخت به ارزش‌های جامعه است. انسان شرقی برای زمان و مکان امروزی یعنی امر محسوس و گذرا ارزش قائل نیست، بلکه طالب بازگشت به گذشته است. اما تمدن غربی اصالت را به امر گذرا داده و با واکاوی در امور عالم به‌جای گذشته چشم به آینده می‌دوزد (آشوری، ۱۳۸۴: ۲-۱).

براساس اصالت انسان، مادی‌گرایی و علم‌گرایی به‌جای سه نماینده مهم در نظم و اندیشه سنتی تمدن غرب یعنی پادشاه، فئودال (ارباب) و کشیش (پاپ) که به ترتیب نماینده سیاست، اقتصاد و فرهنگ بودند سه بازیگر جدید نشست: شهروند، طبقه متوسط (بورژوازی) و روشنفکر. نهاد شهروندی در مجلس، نهاد

بورژوازی در نظام سرمایه‌داری و نهاد روشنفکری در دانشگاه مصداق پیدا کرد. از این پس تخصص جایگزین سوابق نَسَبی، مذهبی و عقیدتی در اداره جامعه شد (رجایی، ۱۳۸۵: ۱۸۵). به علت ضرورت ناشی از تحول سیاسی و نوسازی جامعه در مدرنیته بر استقلال دین و سیاست از یکدیگر تأکید می‌شود. برداشت سکولاریستی غرب نه بر برتری سیاست بر دین (همچون باستانیست) بلکه قائل به جدایی کامل آنان از یکدیگر است (باربیه، ۱۳۸۴: ۱۶-۱۳). ویژگی‌های مهم سکولاریسم عبارت‌اند از: ۱) تساوی افراد علی‌رغم تفاوت‌های مذهبی، نژادی، جنسی ۲) قانون‌گذاری بشر ۳) حاکمیت مردم ۴) عقلانیت ۵) آزادی دین و دولت از سیطره یکدیگر (نوروزی، ۱۳۷۶: ۲۳).

#### ۴) انقلاب مشروطه: نخستین جامعه‌پذیری بین‌المللی کلاسیک ایرانیان

مشروطه‌خواهی شکل جدیدی از جامعه‌پذیری ایرانیان بود که در فرایند یادگیری اجتماعی روشنفکران و نخبگان از تمدن غرب شکل گرفت. یادگیری هنجارها، نهادها، قواعد، الگوهای رفتاری و ارزش‌های جدید فرایندی اجتماعی بود که از طریق سفر و تحصیل ایرانیان در اروپا، ترجمه آثار و متون متفکران غربی و همچنین حضور اروپاییان در ایران حاصل شد. به نظر ایرانیان فرنگ‌رفته هنجارها و ارزش‌های مدرن سازه‌هایی مناسب برای ساخت هویت جدید ایرانی هم در عرصه ملی و هم بین‌المللی بود. مدرنیته برای آنان کنش مشروع داخلی و عضویت بین‌المللی سازه‌ای بود که می‌بایست جامعه ایرانی «دچار» آن می‌شد. انتظار می‌رفت که انقلاب مشروطه بتواند تلقی‌ها، برداشت‌ها، جهان‌بینی و رفتار و به‌طورکلی جامعه‌پذیری ایرانیان را در هر دو سطح داخلی و بین‌المللی دگرگون سازد.

ایرانیان از نخستین کسانی بودند که قرائت فراملی و همه‌شمول از ارزش‌ها و هنجارهای مدرن اروپایی ارائه کردند و به همین دلیل درصدد اقتباس و درونی‌سازی آن‌ها در جامعه «خودی» برآمدند. از نظر آنان مدرنیته اگرچه پدیده‌ای غربی بود، در شرق نیز می‌توانست تجربه شود. مشروطه در دیدگاه نخبگان ایران جنبشی اجتماعی بود که تحقق آن نیازمند درونی‌سازی هنجارها و ارزش‌های مدرن در ساختار رسمی (دولت) و غیررسمی (ملت) بود. این رویداد ذهنی سرآغاز «نخستین تغییر اجتماعی بزرگ» در ایران شد؛ تغییری که از یک‌سو منادی نهادها و هنجارهای برابری، آزادی و قانون در داخل بود (دولت، مجلس و قانون اساسی) و از سوی دیگر، این هنجارها جامعه ایرانی «اکنون متمدن‌شده» را به جامعه بین‌المللی آن دوره (اروپا) پیوند می‌زد. جامعه‌پذیری مشروطه فرایندی هنجاری-معرفتی بود که طی آن ایرانیان با پذیرش هنجارهای مرجع جامعه اروپایی درصدد گذار از نظم معنایی و کنش‌های اجتماعی سنتی به نظم و کنش اجتماعی مدرن بودند.

با این حال انقلاب مشروطه قبل از هرچیز یک جنبش اجتماعی ملی بود و نه حرکتی از پیش تعیین‌شده و هدفمند در راستای جامعه‌پذیری بین‌المللی ایران. انقلابیون نه به جامعه بین‌المللی می‌اندیشیدند و نه به چنین چیزی در این دوره واقف بودند. با این وجود جنبش مشروطه گونه‌ای غیرمستقیم از مدل از پایین به



بالای جامعه‌پذیری بین‌المللی است؛ زیرا از یک سو ائتلاف مشروطه‌خواهان متشکل از جامعه مدنی سنتی، طبقات اجتماعی و سازمان‌های غیررسمی بود و از سوی دیگر اهداف ملی آنان از جمله تأسیس حکومت (قوه مجریه)، مجلس، تدوین قانون اساسی، برگزاری انتخابات، آزادی و وضع قوانین عرفی دولت ایران را به «جامعه بین‌المللی اروپایی» نزدیک‌تر و همسوتر می‌ساخت. به تعبیری دیگر مشروطیت توانست «الزامات اولیه و نهادی جامعه‌پذیری بین‌المللی» را برای ایران به ارمغان آورد. با تحقق این اهداف و الزامات اولیه پذیرش دولت قاجار توسط جامعه اروپایی تسهیل می‌شد. بدین‌سان لایه بیرونی نخستین انقلاب اجتماعی ایرانیان (مشروطیت) از طریق نهادسازی‌های سیاسی-اجتماعی (مجلس، قانون و دموکراسی) «نمود» جامعه‌پذیری بین‌المللی پیدا کرد.

البته تا پیش از مشروطه یعنی در نیمه‌های نخست و میانی قرن نوزدهم میلادی چون اصلاحات و نوسازی کشور از سوی دولت یعنی توسط صدراعظم‌های ایرانی<sup>۱</sup> پیگیری می‌شد جامعه‌پذیری ایرانیان خصلتی دولتی (از بالا به پایین) داشت. اما جنبش مشروطه ائتلاف اپوزیسیون دولت قاجار یعنی طبقه متوسط سنتی (روحانیت و تجار) و طبقه متوسط مدرن (روشنفکران) بود که چهار سازمان غیردولتی بازار، حوزه، مسجد و سفارت ابزارهای اجتماعی آنان بود. محرک مشروطه‌خواهی دو عامل بود: «توسعه‌نیافتگی» و «نفوذ بیگانه». برای مشروطه‌خواهان نبود قانون‌گذاری مدون/عرفی (نهاد مجلس)، نبود نظام انتخاباتی، ضعف تجارت خارجی و اعطای امتیازات متعدد به کمپانی‌ها و کشورهای خارجی از مصادیق توسعه‌نیافتگی و نفوذ استعمار تلقی می‌شد. آنان ساختار سلطنتی و نهادهای دولت قاجاریه از جمله دربار را مانع پیشرفت ایرانیان و علت نفوذ بیگانگان می‌دانستند. به همین جهت گروه هدف و نخست جامعه‌پذیری از نظر آنان نهاد «دولت» بود؛ در واقع مشروطه‌خواهان در ابتدا مخاطب و محل درونی کردن هنجارهای بین‌المللی و مدرن اروپایی را در سطح ساختار قدرت و کارگزاران دولت پیگیری کردند.

هواداران مشروطه تلاش داشتند تا نهادهایی برای درونی‌سازی هنجارها تأسیس کنند. مجلس نهاد درونی‌سازی هنجارهایی چون قوانین عرفی، مشارکت، برابری و آزادی و مهم‌تر از همه پاسخ‌گویی دولت بود. در تحلیل دقیق فریدون آدمیت نهاد قانون‌گذار مجلس تلاش داشت قوانین «فراملی» را وضع کند که در همه دنیا زنجیروار به یکدیگر پیوند دارند و به اقتضای «زمان» این قوانین را وضع می‌کنند (آدمیت، ۱۳۵۵: ۴۱۲). این قوانین فراملی فراگیر هرچه بیشتر سیستم قضایی، تقنینی و اجرایی ایران را با دنیای پیرامونی و غالب (اروپایی) مأنوس می‌ساخت. از سوی دیگر در مشروطه تلاش می‌شد تا نهادهای سنتی حاکم به‌ویژه سلطنت، شاه و دربار را آغشته و پایبند به هنجارهای مدرن سازند. از این طریق در وهله نخست هدف آنان تغییر فرهنگ سیاسی در سطح دولت بود تا ملت.

«اقناع‌سازی» مهم‌ترین مکانیسم جامعه‌پذیری بین‌المللی در عصر مشروطه بود. نخبگان و روشنفکران متجدد هیچ‌گاه در صدد نفی کامل سلطنت و شریعت برنیامدند، بلکه آنان در فرایندی گفت‌وگومحور و

<sup>۱</sup> عباس میرزا، قائم‌مقام فراهانی، امیرکبیر و سپهسالار

اقتناع‌کننده این مهم را به دولت و نخبگان قاجار و نیروهای سنتی (علما) القاء می‌ساختند که انقلاب مشروطه اقتدار سلطانی شاهنشاه و نهاد دین را تضييع و محدود نمی‌کند. در نتیجه چنین فرایند موفقیت‌آمیزی از اقتناع‌سازی بود که از یک‌سو علما به طرفداری از مشروطیت و قوانین عرفی برخاستند و از سوی دیگر شاه قاجار (مظفردالدین‌شاه) فرمان مشروطیت را صادر کرد؛ فرمانی که برای نخستین بار در ایران اصولی از جمله قانون‌گذاری، نهاد مجلس و انتخابات را که اساساً بزرگ‌ترین تهدید علیه خود نهاد نظام سلطنتی قاجاریه بود مشروعیت بخشید. تدوین نخستین قانون اساسی و تأسیس مجلس شورای ملی دو شاخص جامعه‌پذیری و موفقیت ابتدایی ایرانیان در اقتناع‌سازی و سپس درونی‌سازی سازوکارهای پذیرفته‌شده جامعه بین‌المللی کلاسیک است.

اما هنوز دولت مشروطه آغاز به کار نکرده بود که مخالفت‌ها بر سر مواد قانون اساسی در مجلس اول آغاز شد. به باور آدمیت حقوق اساسی «برخورد مشروطیت با مطلقیت [سلطنت] و شریعت» بود. طرح متمم قانون اساسی که مساوات حقوقی تمام اتباع و اقلیت‌های دینی ایران را دربرمی‌گرفت، با احکام شرعی تعارض داشت. از پردردسرت‌ترین مسائل آزادی مذهب و برابری مسلمانان با غیرمسلمانان بود. دیگر تعارضات معرفتی مشروطیت عبارت بود از: تقابل سیاست عقلی مشروطیت با سیاست نقلی مشروطیت، نظارت قانونی نمایندگان انتخابی مجلس و نظارت شرعی و غیرانتخابی علما، جدایی دین از سیاست، تعارض مفهوم دارایی عمومی و خصوصی و راه‌اندازی وسایل و امکانات رفاهی و عمومی بصری از جمله تئاتر و موزه (آدمیت، ۱۳۵۵: ۴۱۷، ۴۳۲-۳۸۳) حجاب اجباری، جواز شرعی خرید و فروش برده، زنا و معصیت تلقی کردن ارتباط میان زن و مرد، بریدن دست سارق، قتل مشرک و تعیین حد و تعزیر برای عدم انجام اعمال مذهبی. به باور آخوندزاده همه این‌ها با قانون مدرن مشروطه یعنی اصول آزادی، مساوات و مصونیت جان و مال و حیثیت مخالفت داشت (آخوندزاده، به نقل از مستشارالدوله، ۱۳۸۷: ۵۶).

اگرچه متون و رسالات متعددی جهت توجیه حقوق اساسی مدرن توسط روشنفکران ارائه شد، منطوق درونی حاکم بر این «معارف» غیربومی بود. مباحث نظری و استدلال‌های لیبرالیستی که توسط روشنفکران ایرانی برای اثبات حقانیت نظام جدید در ایران پیشنهاد می‌شد، مسلماً نمی‌توانست برای ساختار شاهی دولت ایران تبیین منطقی باشد (رجایی، ۱۳۷۳: ۱۰۲). به باور طباطبایی فقدان «مبانی نظری» از عمده‌ترین علل شکست مشروطیت بود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۳). همچنین از نظر آجودانی:

از آنجاکه تجربه ... حکومت ملی، مجلس ملی و حکومت قانونی یا مشروطه را نداشتیم، نمی‌توانستیم چنان مفاهیمی هم در زبان داشته باشیم. اما مشکل تنها زبان نبود؛ مشکل زبان به یک معنی مشکل تاریخ و ذهنیت انسان ایرانی هم بود. مفاهیم غربی و تجربیات مربوط به آن نه در زبان ما وجود داشت و نه در واقعیت تاریخ ما. انسان ایرانی ... چون تجربه مبانی و تاریخی آن مفاهیم را نداشت، آن‌ها را با درک و شناخت و برداشت

تاریخی و تجربه‌زبانی خود تفسیر، تعبیر و بازسازی می‌کرد و سعی نمود از غرابت و بیگانگی آن مفاهیم جدید با تقلیل دادن آن‌ها به مفاهیم آشنا یا با تطبیق دادن آن‌ها با دانسته‌های خود بکاهد و از آنان صورتی مأنوس و آشنا ارائه دهد. در همین آشناسازی بود که «آزادی قلم و بیان» ... به سادگی به امر به معروف و نهی از منکر معنی می‌شد و از آن مهم‌تر اساس مشروطیت و حتی دموکراسی به «امر هم شورا بینهم» تعبیر می‌گردید (آجودانی، ۱۳۷۶: ۶۳۲-۶۳۰).

از منظر «معرفت‌شناختی» خواست علمای مشروطه‌خواه تحقق دموکراسی غربی نبود؛ چراکه آن‌ها اساساً با اصول و مبانی نظری مدرنیته مخالف بودند. نه قرائت سنتی آنان از دین قادر به پذیرش آزادی در چارچوب دموکراتیک بود و نه آزادی‌های دموکراتیک می‌توانست در قالب قرائت‌های سنتی از دین بکارگرفته شود (تقوی رئیس، ۱۳۸۴: ۱۳۵). به باور حامد الگار علما هرچند برقراری مجلس و کابینه را پذیرفتند، هرگز به بنیادهای مدرنیته باور قلبی و معرفت‌شناختی نداشتند؛ پذیرش صورت مدرن بدون پذیرش روح مدرنیته بود. درحقیقت مشروطه‌خواهی آنان «تجددطلبی» نبود، بلکه استفاده از ابزارهای تجدد برای احیای دین و کنترل استبداد بود (الگار، ۱۳۶۹: ۲۵۴-۲۵۳).

روشنفکران که برخلاف علما معنی و هدف اصلی مشروطیت را به‌خوبی می‌شناختند «به حکم اقتضا و مصلحت اندیشه‌های مشروطه‌گری را رنگ اسلامی زدند». آنان با هدف اقناع‌سازیِ هنجارهای «غیرخودی» معنای واقعی مشروطه‌گری غربی را پنهان داشتند و در مواردی مشروطه و اسلام را یکی می‌دانستند. از نظر حائری کوششی سخت و پیگیر از سوی روشنفکران صورت گرفت تا رهبران مذهبی را نسبت به اختلاف‌های اساسی میان نهادهای مدرن دموکراسی و نهادهای اسلامی و سلطنتی بی‌توجه نگاه دارند؛ زیرا در غیر این صورت از پشتیبانی علما در مشروطیت بی‌بهره می‌ماندند (حائری، ۱۳۷۸: ۳۳۰-۳۲۸). مجتهد آزادی‌خواه سید محمد طباطبایی گواهی می‌دهد:

ما مشروطیت را که خودمان ندیده بودیم. ولی آنچه شنیده بودیم و آن‌هایی که ممالک مشروطه را دیده به ما گفتند مشروطیت موجب امنیت و آبادی مملکت است. ما هم شوق و عشقی حاصل نموده تا ترتیب مشروطیت را در این مملکت برقرار نمودیم.

طباطبایی معترف است که تفکر مشروطیت نه از شریعت می‌توانست نشئت گیرد و نه نوآوری نمایندگان آن (علما) می‌توانست باشد، بلکه از اصل قرارداد اجتماعی مأخوذ شده بود که با بنیاد اسلام تعارض ذاتی داشت. کلام مجتهد شیعی است: «ای گاو مجسم، مشروطه، مشروعه نمی‌شود» (آدمیت، ۱۳۵۵: ۲۲۸-۲۲۷).

به خاطر عدم توفیقات مشروطه‌خواهان بود که ایده «مشروطه مشروعه» و «سلطنت مشروعه» مطرح شد. شیخ فضل‌الله نوری با یک طرح دوجانبه‌پسند یعنی مشروطه مشروعه در صدد پوشانیدن لباس شرع بر قامت مشروطیت بود. مبنای استنادات وی بر نظام معرفتی و مرجعیت تاریخی اسلام استوار بود. به باور نوری «بهترین قوانین، قوانین الهی است. ما طایفه امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم ... لهذا محتاج به جعل قانون نخواهیم بود» (آدمیت، ۱۳۵۰: ۲۶۱). نظریه سلطنت مشروعه نیز به لحاظ تبارشناسی پیوند سنت ایران‌شهری و سنت شیعی است. سلطنت‌طلبان استمرار نوعی از نظام سیاسی را طلب می‌کردند که در آن هیچ نظام حقوقی مدونی وجود نداشته باشد و اراده پادشاه بی‌چون‌وچرا بر رعیت (ملت) تحمیل شود. این تفکر تاریخی باستان با قلب اندیشه سیاسی فره ایزدی خواهان استمرار همان حکومت پادشاهی در عصر ایران باستان بود (شیراوند، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

ترور آیت‌الله بهبهانی (رهبر مشروطه‌خواه)، اعدام شیخ نوری و تکفیر حسن تقی‌زاده (رئیس مجلس) بر شدت منازعات جریان‌های سنتی و مدرن در مجلس ملی افزود. این جریان‌ها در مجلس اول یکدیگر را با القاب کوبنده‌ای همچون مرتجع، مستبد، انقلابی و تندرو خطاب می‌کردند (بهار، ۱۳۸۷: ۴۰-۳۷). پس از انحلال مجلس اول نوبت به مجلس دوم که ایده‌های اقتصادی متعدد داشت رسید. نمایندگان مجلس دوم با استخدام مستشاران بین‌المللی از ممالک متمدن و توسعه‌یافته از جمله آمریکا موافقت کردند. اصلاحات مورگان شوستر آمریکایی در بُعد سیاست خارجی ایران کشانیدن یک نیروی سوم به داخل مناطق نفوذ روس و انگلیس -طبق قرارداد ۱۹۰۷- و در بُعد سیاست داخلی سامان نظام مالی بود. اما روند اصلاحات اقتصادی و برنامه‌های توسعه مجلس دوم به کمک منابع خارجی همچون جدال سنت و تجدد باری دیگر در ماجرای استخدام و سپس انفصال شوستر پدیدار شد. اصلاحات بنیادین اقتصادی با مقاومت کانون‌های سنتی (فقاقت و سلطنت) همراه بود. سرانجام با تعطیلی و انحلال مجلس دوم به علت اولتیماتوم روس‌ها پیرامون استخدام شوستر دستگاه مشروطه برچیده شد (صلاح، ۱۳۹۶: ۶۹-۶۷). عزل و نصب صدراعظم‌ها و سقوط و استعفای کابینه‌ها در دوران بین پسامشروطه تا ظهور رضاخان ریشه در جنجال‌ها و مناقشات و اختلاف دولت و دربار و کابینه و قدرت‌های خارجی پیرامون سرمایه‌گذاری خارجی، وام‌ها، قراردادهای و امتیازات و در مجموعه هنجارها و منابع بین‌المللی توسعه بود. بی‌ثباتی سیاسی ایران در این دوره که یکی از علل آن ریشه در ساختار معرفتی متعارض نمایندگان ملت در مجلس داشت منجر به تأخیر سیاست‌گذاری توسعه و سیاست‌گذاری خارجی در جامعه ایرانی شد.

##### (۵) نتیجه‌گیری

مهم‌ترین ویژگی نخست ساختارهای معرفتی جوامع، «محل‌گرایی» و «قوم‌مداری» بوده است. اما این محل‌گرایی در تمدن‌هایی چون یونان و روم و سپس اروپای پساقرون وسطا زوال یافت. به‌عنوان مثال حقوق رومی که در ابتدا مخصوص اتباع رومی بود به تدریج به تمامی شهروندان فارغ از نژاد و اصالت رومی

و براساس قاعده طبیعت بشر تعلق یافت. چنین ساختارهای معرفتی فرامحلی اساساً جامعه بین‌الملل غرب را بنیان نهاد و متعاقباً این جامعه فرایند توسعه دولت‌های غرب را تسهیل ساخت؛ اما به دو علت عمده عناصر ساختار نظام معنایی ایرانیان نتوانست گونه‌ای از جامعه بین‌المللی را در «شرق» رقم زند: نژادگرایی در اندیشه ایران‌شهری و مذهبی‌گری در اندیشه اسلام‌شهری. نژاد و مذهب دو عنصری بوده‌اند که هیچ‌گاه نظم نظام بین‌الملل آنان را برنتابیده است. درمقابل، عناصر ساختار معرفتی غرب به علت تأکید بر هنجارها، عناصر و ارزش‌های فراترادی و فرامذهبی مشترک و جهان‌گستر از قبیل طبیعت بشر، آزادی، برابری، عقلانیت و حقوق بشر مبانی جامعه بین‌المللی را شکل داد. اگرچه بنیادهای نظری ساختار نظام معنایی ایران‌شهری و اسلام‌شهری از قبیل نظام شاهنشاهی و امت واحده «بین‌الملل‌گراتر» از بنیادهای مدرنیت است، باین‌حال فاقد ظرفیت «بین‌الملل‌گراشدن» می‌باشد. در ایران باستان و دوره اسلامی حقوق طبیعی یا حقوق بین‌الملل موضوعه‌ای که بتواند با حفظ حاکمیت و اقتدار دولت‌ها بین همه آن‌ها پیوند برقرار سازد وجود نداشت. درصورت وجود چنین چیزی در فرهنگ و تمدن ایرانی و اسلامی، برخلاف جامعه بین‌المللی غرب و مسیحیت نمی‌توانست از بنیان‌ها و بایسته‌های قوم‌مدارانه و محلی اسلامی-شیعی و ایرانی-عرب رها شود. در نظام اندیشگانی ایران‌شهری و اسلام‌شهری عنصر «جامعه بین‌الملل» غایب است؛ عنصری که ناظر بر ارزش‌ها، قواعد، نهادها و ایده‌های اخلاقی الزام‌آور و مشترک و یا دوجانبه ملت‌ها باشد. شاهان ایرانی و خلفا معتقد بودند که آن‌ها «فر» ایزدی و «فرمان» آسمانی برای حکومت جهان و جهانیان دارند و مخالفان آن‌ها طغیان‌گران و یاغیان علیه نظم قدسی و عدالت الهی هستند که سرکوب آن‌ها هم یک تکلیف و هم یک حق الهی است.

جامعه بین‌الملل باستان که خود را یونانی یا غربی معرفی می‌کرد ایران به‌عنوان دولتی «بربر» (غیرتمدن) تلقی می‌شد؛ بربردانستن، ناشی از پذیرفته‌نشدن ایران در جامعه بین‌المللی آن دوره است. پس از آن جامعه بین‌الملل مدرن که خود را مسیحی و اروپایی خطاب می‌کرد، اسلامیت نیز در مقام عنصری بربر و «غیر» پنداشته می‌شد که وظیفه جهان مسیحیت ایجاد دروازه دفاعی در برابر آن بود. در مقابل، تفکر اسلامی با تقسیم جهان به «دارالاسلام» و «دارالکفر» به مقابله‌به‌مثل پرداخت. اگرچه در ایران باستان و هم ایران اسلامی مراوده و همزیستی با دولت‌های «انیرانی» و «کافر» در قالب مبادلات دیپلماتیک، پیمان‌ها و اتحادها وجود داشت، این مهم ناظر بر وجود عنصر «جامعه مشترک» در تعاملات فرامرزی ایرانیان و مسلمانان نبود؛ زیرا هیچ برداشت و انگاره‌ای از جامعه مشترکی که در آن دولت‌های ایرانی و اسلامی با دولت‌های انیرانی و غیرمسلمان هر دو جایگاه و منزلتی برابر داشته باشند، وجود نداشت. براساس آیین خطاب پادشاه ایران به شاه شاهان جهان و جهاد علیه کفر، دولت‌های «غیر» (انیرانی-کافر) تنها در شرایط ضعف ایران و اسلام از موجودیت مستقل آن‌هم به‌طور مشروط و موقتی برخوردار بودند. نظم سیاسی جهان در ساختار معرفتی باستان و شیعه به ترتیب در سایه «تخمه ایرانی» و «نژاد علوی» مشروعیت می‌یافت؛ نظمی که سایر ملل مستقل پذیرای آن نبودند.

هنجارهای «ایران شهری» و «اسلام شهری» به دلیل قوم‌مداری، تقدس‌مآبی، غیریت‌زایی، فرامادی‌گرایی و بومی‌گرایی برای تشکیل یک نظم سیاسی جهانی، همبستگی اجتماعی فراملی، شهروندی واحد و معرفت بین‌الذہانی مقبولیت نیافت. ایجاد جامعه بین‌المللی ایرانی یا جامعه بین‌المللی اسلامی تنها ناشی از ناتوانی دولت‌ها نبود، بلکه به‌طور کلی «اندیشه ایرانی و اسلامی» عاجز از خلق چنین ایده‌ای بود؛ به‌عنوان مثال تلقی «غیر» به بیگانه در فرهنگ سیاسی ایرانیان مسلمان نمی‌توانست به چنین مهمی اجازه ظهور دهد. در نظام فلسفی ایرانی-اسلامی آرمان‌شهر چون تجلی فراسرمینی (و فراجامعی) دارد لذا جامعه‌ایی «زمینی» متشکل از چندین دولت و ملت فرصت حضور نمی‌یابد. ایرانیان و مسلمانان نه تنها در رابطه با «غیر» (کشورهای شرق و غرب) بلکه در درون قلمروهای پادشاهی و اسلامی نیز نتوانستند جامعه‌ای واحد خلق کنند؛ زیرا تعاملات بین‌المللی در قلمروهای اسلامی و باستان غالباً فاقد نهادمندی، قواعد و حس منافع مشترک فرامحلی بود و بیشتر براساس اصول نانوشته و غیرمدون استوار بود. حتی در دوران اوج تمدن‌های ایرانی و اسلامی جغرافیای این نظام‌های معرفتی با ساخت هرگونه جامعه بین‌المللی بیگانه بود؛ تنها جامعه مدنظر آنان جامعه‌ای «تک‌ملتی» بود. برخلاف تمدن‌های ایران باستان، اسلام، چین و مصر، سه تمدن یونان، روم و اروپا به دلیل سرآمدبودن در یکی از وجوه زندگی بشر ستون‌ها و بن‌مایه‌های جامعه بین‌الملل و توسعه امروزین جهان را پی‌ریزی کرده‌اند: تمدن یونان در طرح فلسفی مباحث دموکراسی و عدالت؛ تمدن روم در نظم حقوقی جامعه بین‌الملل؛ و تمدن اروپا در نظم اقتصادی-نهادی جامعه بین‌الملل.

نظام معرفتی ایران شهری و اسلام شهری علاوه بر «جامعه‌ناباوری بین‌المللی» و فقدان تاریخ و تجربه ذهنی-زبانی «جامعه‌داری بین‌المللی»، غیر توسعه‌گراست. در نظام معنایی ایرانیان الگوهای زندگی، نوع نگرش به جهان، برداشت عرفانی از فرد و برداشت قدسی از حکومت باعث شد تا آن‌ها کمتر به مقولات اقتصادی همچون رفع عقب‌ماندگی، فقر، نابرابری، حقوق مالکیت، رقابت، بهره‌وری، گسترش تولید، تقویت بنيه تولیدی و افزایش ارزش مازاد کالا و حتی تجارت خارجی و خلق قواعد بازرگانی بین‌المللی بپردازند. در تاریخ معاصر، مشروطیت ایرانی از جمله نخستین تلاش‌ها برای ترقی (نمود درونی) و پذیرفته شدن در جامعه بین‌الملل (نمود بیرونی) در شرق جهان بود. مشروطه‌خواهان اگرچه ترقی را در وهله نخست در داخل از طریق کنترل استبداد، وضع قانون اساسی و مجلس پیگیری می‌کردند؛ رویکرد سیاست خارجی دولت مشروطه از قبیل اعلام بی‌طرفی و برقراری تعامل با قدرت‌های بزرگ حاکی از باور آنان به گریزناپذیری ترقی داخلی از تعاملات خارجی است. اما چون مدل جامعه بین‌المللی و نظریه توسعه در عصر مشروطه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی غیرایرانی-غیراسلامی داشت -آن‌گونه که اکنون دارد- نتوانست به انتظارات و اهداف ائتلاف مشروطه‌خواهان ایران جامه عمل بپوشاند.

منابع

احمدی، بابک (۱۳۷۰). *ساختار و تأویل متن*، جلد اول، چاپ دوازدهم، تهران: مرکز.

- ارسن، سوانت و یان اریکلین (۱۳۸۹)، «دموکراسی و توسعه: پژوهشی آماری»، در کتاب دموکراسی و توسعه (۱۳۸۹)، گردآورنده: آدریان لفت‌ویچ، چاپ سوم، ترجمه احمد علیقلیان و افشین خاکبار، تهران: طرح نو.
- اشرف، احمد (۱۳۸۶). «بحران هویت ملی و قومی»، در کتاب: *ایران: هویت، ملیت، قومیت*، چاپ دوم، به کوشش حمید احمدی، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۷۱-۱۳۳.
- آجودانی، ماشالله (۱۳۷۶). «مشروطه ایرانی و پیش‌زمینه‌های نظریه ولایت فقیه»، *ایران‌نامه*، سال پانزدهم، شماره ۴.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۰). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران: پیام.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۵). *ایدئولوژی نهضت مشروطیت*، چاپ دوم، تهران: پیام.
- آرگون، محمد (۱۳۷۲). «تاریخ‌مندی عقل اسلامی»، ترجمه مهدی خلجی، *کیان*، سال ۳، شماره ۱۴.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۴). *ما و مدرنیت*، تهران: صراط.
- باریه، موریس (۱۳۸۴). *دین و سیاست در اندیشه مدرن*، ترجمه امیر رضایی، تهران: قصیده‌سرا.
- بدری، صنم (۱۳۹۲)، «معنا و هدف زندگی از دیدگاه بودا و احادیث حضرت محمد (ص)»، *پایان‌نامه کارشناسی ارشد*، رشته ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷). *موانع توسعه سیاسی در ایران*، چاپ پنجم، تهران: گام نو.
- بلوشر، ویبرت (۱۳۶۹). *سفرنامه بلوشر*، چاپ دوم، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی.
- بوزان، باری (۱۳۸۸)، *از جامعه بین‌الملل تا جامعه جهانی*، ترجمه محمدعلی قاسمی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بول، هدلی (۱۳۹۶)، *جامعه‌آنارشیستیک: مطالعه‌ای در باب نظم در سیاست جهان*، ترجمه فاطمه سلیمانی پورلک، تهران: مخاطب.
- بهرامی، روح‌الله (۱۳۸۴). «تاریخ‌نگاری ایرانی و هویت ملی»، در کتاب: *درآمدی بر فرهنگ و هویت ایرانی*، به کوشش مریم صنیع اجلال، تهران: تمدن ایرانی، ۱۸۷-۱۵۹.
- پورآخوندی، نادر (۱۳۹۵). جامعه‌پذیری در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۲-۱۳۶۸)، *رساله دکتری*، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.
- تحقیقی، سمانه (۱۳۹۳). بررسی نقش نظام معنایی سازه‌انگاران در سیاست خارجی ایران (۱۳۶۸-۱۳۹۲)، *پایان‌نامه*، گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اداری، دانشگاه فردوسی مشهد.
- تقوی رئیس، غفار (۱۳۸۴). «بررسی تأثیر مدرنیته و مدرنیزاسیون بر قرائت‌های جدید از دین اسلام در ایران معاصر»، *پایان‌نامه*، گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه پیام نور.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸). *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.

- خدابنده‌لو، رضا (۱۳۹۵). «بررسی تأثیر گفتمان اروپامحوری بر سیاسی‌شدن سنت در جوامع اسلامی»، *پایان‌نامه*، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، تبریز.
- دستمالچیان، مهدیه (۱۳۸۸). «نسبت دین و سیاست در ادیان ایران باستان با تکیه بر دوران هخامنشی و ساسانی»، *رساله دکتری*، رشته فلسفه دین، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳). *معرکه جهان‌بینی‌ها: در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، تهران: احیاء کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *مشکله هویت ایرانیان امروز: ایفای نقش در عصر یک تمدن و چند فرهنگ*، چاپ سوم، تهران: نی.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۳). *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران: کتاب صبح.
- سلیمان‌پور، علی (۱۳۹۰). «تفسیر عقلانیت دیانت و سازگاری آن با اندیشه‌های نوگرایانه و دموکراتیک در گفتمان مشروطه‌خواهی نجم‌آبادی و نائینی»، *رساله دکتری*، رشته علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران.
- شیراوند، بهنام (۱۳۹۱). «بررسی تأثیر امتیازات روسیه در دوران قاجاریه بر بحران هویت ایرانیان»، *پایان‌نامه*، رشته علوم سیاسی، دانشکده علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مرکزی تهران.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲). *جدال قدیم و جدید*، تهران: نگاه معاصر.
- عنبری، موسی (۱۳۹۰). *جامعه‌شناسی توسعه: از اقتصاد تا فرهنگ*، تهران: سمت.
- کچوییان، حسین (۱۳۸۴). *تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد*، تهران: نی.
- الگار، حامد (۱۳۶۹). «نیروهای مذهبی در قرون هجدهم و نوزدهم»، در مجموعه مقالات *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*، ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.
- گشتاسبی، مجید (۱۳۹۱). «رابطه اخلاق و سیاست در تمدن ایران شهری»، *پایان‌نامه*، رشته اندیشه سیاسی در اسلام، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
- لفت‌ویچ، آدریان (۱۳۸۹). *دموکراسی و توسعه*، چاپ سوم، ترجمه احمد علیقلیان و افشین خاکباز، تهران: طرح نو.
- لمبتون، آن.کی.اس (۱۳۸۹). *دولت و حکومت در اسلام: سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا قرن سیزدهم*، چاپ چهارم، ترجمه محمدمهدی فقیهی، تهران: شفیعی.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۴). *هویت ایرانی و زبان فارسی*، چاپ دوم، تهران: فرزانه.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۹). «جامعه‌شناسی تاریخی و دیالکتیک تجدد در ایران»، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره ۱۱، شماره ۱، ۱۷۸-۱۵۹.
- نامه تنسر (۱۳۵۴)، به تصحیح مجتبی مینوی و محمد اسماعیل رضوانی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.



نجفی، موسی (۱۳۷۶)، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت): تلاقی اندیشه سیاسی اسلام و ایران با غرب، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نوری، هادی (۱۳۹۴). «بینش جامعه‌شناسی تاریخی»، *جامعه‌شناسی تاریخی*، دوره ۷، شماره ۲، ۵۹-۹۰.  
واینز، مایرون و ساموئل هانتینگتون (۱۳۷۹)، *درک توسعه سیاسی*، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

هزارجریبی، جعفر و همکاران (۱۳۹۱). «بنیادها و ظرفیت‌های هویت اسلامی و هویت تجدیدی در گفتمان جهانی شدن»، *مطالعات ملی*، سال ۱۳، شماره ۴، ۱۵۷-۱۸۲.

Flockhart, Trine (2006), 'Complex Socialization': A Framework for the Study of State Socialization, *European Journal of International Relations*, Vol. 12, Issue. 1, pp. 89-118.

Hastings Paul D. & Joan E. Grusec (2007), *Handbook of socialization: theory and research*, New York: The Guilford Press.

Johnston, Alastair I. (2007), Conclusions and Extensions: Toward Mid-Range Theorizing and Beyond Europe. In: *International Institutions and Socialization in Europe*. Edited by Jeffrey T. Checkel, pp. 211-240. New York: Cambridge University Press.

Moses, Jonathon W. (2012), "Emigration and political development: exploring the national and international nexus", *Department of Sociology and Political Science*, Vol. 1, No. 1 (June), pp: 123-137.

Wendt, Alexander (1994), Collective Identity Formation and the International State, *The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2 (Jun) pp. 384-396.