

## آشفتگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر

### چکیده

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

یکی از علل بحران روش شناسی در علوم سیاسی، آشفتگی مفاهیم در این رشته علمی است. بنابراین مقاله حاضر تکمله‌ای نسبت به مقاله «بحران روش شناسی در علوم سیاسی»<sup>۱</sup> محسوب می‌شود. تفاوتی که بین این دو مقاله وجود دارد، در حوزه و گستره وجود بحران و آشفتگی می‌باشد. به نظر می‌رسد بحران روش شناسی در رشته<sup>۲</sup> علوم سیاسی هم در ایران و هم در دیگر کشورها وجود داشته باشد، در

---

<sup>۱</sup>سید صادق حقیقت «بحران روش شناسی در علوم سیاسی»، مجله علوم سیاسی، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۸۲).

<sup>۲</sup>Discipline.

حالی که موضوع مقاله حاضر \_ یعنی آشفتگی مفاهیم در علوم سیاسی \_ به ایران معاصر مربوط می‌شود. پس در این جا آشفتگی اخیر اولاً به ایران و سپس به ایران معاصر محدود شده است. علت این امر را باید در ویژگی‌های خاص علوم سیاسی در ایران معاصر جستجو نمود. آشفتگی مفاهیم سیاسی در جهان متمدن بدان حد نیست که آن را «بحران» بنامیم. ایران قدیم (ایران قبل از مشروطه) نه تنها با علم سیاست مدرن ارتباطی نداشت، بلکه اصولاً هنوز با تجدد رویارو نشده بود تا زمینه آشفتگی مفاهیم برای آن ایجاد شود. مفاهیم سیاسی قبل از سده گذشته، اگر آشفتگی داشت، به حد بحران نرسیده بود؛ چرا که چندان بلوغ لازم را نداشت و با تجدد روبرو نشده بود. قید سوم برای تیتراژ مقاله حاضر، حوزه علمی آن آشفتگی \_ یعنی علوم سیاسی \_ است. به نظر نمی‌رسد فلسفه یا ادبیات و یا علوم طبیعی با چنان آشفتگی مفاهیم روبرو باشند.

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

#### منشأ آشفتگی مفاهیم در علوم سیاسی

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

#### ۱ - ویژگی‌های خاص علوم سیاسی

از آن جا که در علوم سیاسی گرایش‌های بین رشته‌ای<sup>۱</sup> مانند اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی و روانشناسی سیاسی وجود دارد، تا چند دهه قبل نسبت به این مسأله که به رشته علمی مستقلی تبدیل شده باشد، تردید وجود داشت. هر چند تفکر سیاسی در عهد باستان و در غرب، از یونان آغاز شده اما علم سیاست به معنای نوین آن و به عنوان یک رشته آموزشی عالی تا حدی نو، طی صد سال گذشته رشد یافته است.<sup>۲</sup>

مسأله دیگر در این زمینه آن است که «دانشواژه‌های علم سیاست که دلیل رواج عمومی و عامیانه‌ای که دارند، پاکیزگی خود را از دست می‌دهند و دستخوش ابهامات گوناگون می‌شوند. برخی از سیاستمداران و حقوقدانها که نتایج کاربرد نادرست دانشواژه‌های گوناگون علم سیاست برایشان اهمیت ندارد، آنها را در سخنان و نوشته‌های خود به کار می‌برند و موجب ابهام در تفاهم می‌شوند. این گونه افراد در واقع به کاربرد درست و دقیق دانشواژه‌های سیاسی توجه ندارند، بلکه آنها را برای ایجاد تأثیر یا تأثیر گذاری به کار می‌برند. از سوی دیگر، اندیشه‌های نو و نظریه‌های ناشنیده گسترش می‌یابند. در نتیجه واژه‌های جدیدی رواج می‌پذیرند و گاه واژه‌های قدیمی در معانی جدیدی به کار می‌روند. چنین وضعی شاید برای علمی که در حال رشد است گریز ناپذیر باشد، اما تفکر روشن و تفاهم را مختل می‌کند.»<sup>۳</sup> واژگان علوم سیاسی وقتی به دست روزنامه‌نگاران یا سیاستمداران غیر حرفه‌ای می‌افتد، به دلیل تسلط آنها بر رسانه‌ها، چه بسا به زودی جای خود را به مفاهیم غیر حرفه‌ای بدهد و در اندک زمانی شیوع یابد.<sup>۴</sup>

---

<sup>۱</sup>Inter - disciplinary.

<sup>۲</sup> عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳، ص ۲۱.

<sup>۳</sup> همان، ص ۲۲.

<sup>۴</sup> این جمله در زبان انگلیسی معروف است که:

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

به قول آندرو هیود مسأله آن است که کلماتی همچون آزادی، دموکراسی و عدالت نسبت به افراد مختلف معانی گوناگون می‌یابد، و بنابراین خود مفاهیم مسأله‌واره<sup>۵</sup> می‌شوند. از دیدگاه او، حداقل سه دلیل برای اهمیت فوق‌العاده مفاهیم در تحلیل سیاسی وجود دارد:

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

ب - اشتراک زبان علم سیاست با زبان عاملان سیاست و سیاستمداران حرفه‌ای،

ج - عجز شدن مفاهیم سیاسی با عقاید ایدئولوژیک.<sup>۶</sup>

پیدایش ایدئولوژی‌های سیاسی مدرن در اواخر قرن هیجدهم و قرن نوزدهم نه تنها زبان جدیدی در سیاست را پدید آورد، بلکه به ابهام و پیچیدگی آنها نیز دامن زد. این مسأله بالاخص وقتی مفاهیم سیاسی با ارزش داورها و تمایلات ایدئولوژیک - که گاه ناخودآگاهانه نیز هستند - آمیخته می‌شود، شدت می‌یابد. توصیه هیود به دانش پژوهان علوم سیاسی آن است که در خصوص کاربرد این گونه اصطلاحات دقت لازم را داشته باشند تا از سوء برداشت‌ها در مباحثات سیاسی جلوگیری شود.<sup>۷</sup>

به همین دلیل فلاسفه تحلیل زبان - فارغ از انتقاداتی که ممکن است به آنها وارد باشد - معتقدند که اگر مفاهیم اصلی در هر رشته را به خوبی بکاویم، نزاع‌ها حل یا منحل خواهند شد. به اعتقاد ویتگنشتاین فلسفه نظریه به حساب نمی‌آید، بلکه نوعی عمل تفسیر<sup>۸</sup>، ایضاح<sup>۹</sup> و شرح و وصف یا تنویر<sup>۱۰</sup> بازی‌های زبانی<sup>۱۱</sup> است. پس مسائل را نه از طریق ارائه اطلاعات جدید، بلکه با مرتب کردن چیزهایی که همیشه

---

<sup>۵</sup>Problematic.

<sup>۶</sup>Andrew Heywood, *Key concepts in politics*, New York, palgrave, ۲۰۰۰, pp ۳ - ۴.

<sup>۷</sup>Ibid.

<sup>۸</sup> interpretation.

<sup>۹</sup> clarification.

<sup>۱۰</sup> elucidation.

<sup>۱۱</sup> language games.

می‌دانستیم، می‌توان حل کرد. نظریات فلسفی کاربرد نادرست زبان هستند، و کار فیلسوف تشخیص و درمان این بیماری محسوب می‌شود. هدف فلسفه به جای تدوین نظریات جدید، باید روشن کردن کژی‌های نظریات بد باشد.<sup>۱۲</sup>

پسامدرن‌ها و معتقدان به نظریه‌گفتمان برای واژگان معنای محصلی در نظر نمی‌گیرند. به اعتقاد ایشان، واژگان دال‌های تهی هستند که معنای خود را از هم نشینی با دیگر واژگان پیدا می‌کنند. طبق این مبنا، مفاهیمی همچون عدالت و آزادی نیز دال بدون مدلول خواهند بود. بدیهی است اگر این نظریه ضد مبنا گرایانه مقبول افتد، در تعریف مفاهیم سیاسی و حتی ترجمه واژگان دچار تحول خواهیم شد. عماد افروغ با رد این فرض، معتقد است می‌توان قدر متیقنی از مفاهیم فلسفه سیاسی به دست داد: ”بنده به هیچ وجه با قرائت کسانی که امروزه به گونه‌ای در پیوند با جریان‌های پست مدرنیستی مفاهیمی همچون عدالت و آزادی را دال بدون مدلول می‌دانند، موافق نیستم. یعنی نباید به دلیل این که نتوانستیم یک تعریف جامع و مانع از این مفاهیم ارائه کنیم، از آن قدر متیقن هم دور شویم.“<sup>۱۳</sup> به اعتقاد او هرچند مفاهیمی همچون آزادی و عدالت پارادوکسیکال هستند، ولی می‌توان به قدر متیقنی در تعریف دست یافت. سوالی که در این جا قابلیت طرح دارد آن است که قدر متیقن بین کدام اقوال اخذ می‌شود؟ آیا بین اقوال مانعه‌الجمع – مثل خود پسا مدرن‌ها از یک طرف و مدرن‌ها و مذهبی‌ها از طرف دیگر – می‌توان قدر متیقن گرفت؟

مسئله دیگری که باعث نوعی ابهام در واژگان (علوم سیاسی) می‌شود، عدم توجه به پیشینه تاریخی آنهاست. برخی مفاهیم و اصطلاحات در مقاطع مختلف تاریخی دچار تفسیرها و تعبیرهای متفاوت و متنوعی شده‌اند. همان گونه که خواهیم دید واژه «جامعه مدنی» دارای چندین تعریف است، و بدون تبیین

---

<sup>۱۲</sup>. دامیانتی گوپتا. «فلسفه و تفسیر: رویکرد زبان‌شناسی؛ ایده‌ها و امور» در حسینعلی نودری (ترجمه و تدوین). پست مدرنیته و

پست مدرنیسم، تهران، نقش جهان، ۱۳۷۹، صص ۶۶۶ – ۶۶۷.

<sup>۱۳</sup> عماد افروغ. نگارشی دینی و انتقادی به مفاهیم عمده سیاسی. تهران، موسسه فرهنگ و دانش، ۱۳۷۹، صص ۱۳۵ – ۱۳۶.

و تمایز همه آنها، نمی‌توان به برداشتی صحیح رسید. در این جاست که یک واژه نه تنها در مقابل واژگان دیگر، بلکه در قبال مفاهیم مختلف که در طول تاریخ داشته، معنای محصلی پیدا می‌کند.

از جمله آثار جوان بودن علوم سیاسی آن است که در مقایسه با علوم همچون فلسفه، دارای دانشنامه‌ها و فرهنگهای واژگان در حد مطلوب نمی‌باشد. مفاهیم فلسفی هر چند در برخی موارد دچار ابهامند، ولی مراجعی همچون دانشنامه پل ادواردز تا حد زیادی مشکل را بر طرف می‌کند. این گونه دایره المعارف‌ها حکم مرجع را دارند، و اختلافات برداشت‌ها با رجوع به آنها تا حدی فیصله می‌یابد. اما در علوم سیاسی وضع این گونه نیست. برای یافتن تفاوت‌های ابتدایی‌ترین واژگان همچون «سیاست»، «امر سیاسی»، «علم سیاست»، «علوم سیاسی»، «فلسفه علم سیاست»، «فلسفه سیاست»، «فلسفه سیاسی»، «اندیشه سیاسی» و «نظریه سیاسی» کمتر منبع جامعی را می‌توان سراغ گرفت.

## ۲ - ویژگی‌های خاص مفاهیم سیاسی در ایران

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

### ۲ - ۱ - فقر منابع اصلی

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

وقتی منابع به زبان فارسی یافت نشود، به ناچار مجامع علمی به سمت ترجمه روی می‌آورند. از آن جا که علوم سیاسی عمدتاً در غرب رشد کرده، جهان سوم برای رساندن خود به سطح علمی لازم، ترجمه کتب از زبان مبدأ به زبان مقصد را ضروری می‌بیند. چون در ایران، تسلط به زبان‌های خارجی چندان وضع خوبی ندارد،<sup>۱۴</sup> دانش پژوهان تا حد زیادی باید منتظر بمانند تا کتب مهم و مرجع به زبان فارسی ترجمه شود.

زبان برای تفهیم و تفهم است، و اگر کتابی از زبان‌های خارجی به زبان فارسی ترجمه می‌شود، به این هدف است که مخاطبان از مراد نویسندگان آگاه شوند. به برخی از واژگان جدید در حوزه علوم انسانی توجه نمایید: استعجالی، هایش، خدمت، زمان پریشی، رهیافت، رویکرد، آمایش، جمله واره، پیوستار، رمزگشایی، راززدایی، همپرسه، بوم شناسی، مثالواره، بسامد، نظر آزمایی، میانجهان، پرسمان، روان نژندی، روان پریشی، گشتاور، گشتار، خود کامروایی و گفتمان.

آیا به نظر نمی‌رسد گاهی فهم واژگان انگلیسی ساده‌تر از ترجمه آنها باشد؟ و آیا رویه واحدی در ترجمه لغات جدید (و مراد از آنها) وجود دارد؟ اگر شما ندانید که «خدمت» همان «کارکرد» یا function است<sup>۱۵</sup>، آیا معنای اصطلاحی آن را می‌توانید درک کنید؟ در این جا از واژه انگلیسی به ترجمه فارسی آن را منتقل شدید، یا برعکس؟! آیا می‌توان «رهیافت» را به «تلاش برای ادراک معرفت» و «رویکرد» را بیشتر ناظر به حوزه عملیاتی مربوط دانست، و در عین حال هر دو واژه را ترجمه

<sup>۱۴</sup> ریشه عدم تسلط کافی دانشگاهیان به زبان‌های خارجی را باید در نظام آموزشی خود جستجو نماییم. در این نظام آموزشی، دانشجو پس از آن که چندین سال واحدهای درسی مختلف زبان را می‌گذراند، باز از تکلم یا فهم متن عاجز است. متأسفانه سیستم‌های جدید فراگیری زبان، در مدارس و دانشگاه‌های ما همه‌گیر نشده‌اند.

<sup>۱۵</sup> دانیل لیتل. تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، صراط، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱ به بعد.

approach معرفی نمود؟!<sup>۱۶</sup> چگونه ممکن است از تلفیق «رهیافت» از یک سو، و حقیقت (گوهر)

وجود با واقعیت (ذات) وجود از سوی دیگر، «رهیافت»های گوناگونی به دست آید؟!<sup>۱۷</sup>

ترجمه کتاب معروف افلاطون به «جمهور» یا «جمهوری» از فقر واژگان و اشتراک لغات ناشی شده است. جمهوری یکی از اقسام و اشکال نظام‌های سیاسی است. در قاموس سیاسی، جمهوری حکومت دموکراتیک یا غیردموکراتیکی است که زمامدار آن توسط رأی مستقیم یا غیرمستقیم اقشار مختلف مردم انتخاب شده، و توارث در آن دخالتی ندارد، و بر حسب مورد، مدت زمامداری محدود است.<sup>۱۸</sup> ولی کتاب مشهور افلاطون که به «جمهوری» یا «جمهوریت» ترجمه شده با معنای فوق تفاوت دارد. خواننده امروزی ممکن است از آن چنین دریابد که موضوع کتاب به نوع خاصی از حکومت مربوط می‌شود، حال آن که چنین نیست و واژه یونانی عنوان کتاب یعنی پولیتیکا و معادل لاتینی آن رسپوبلیکا صرفاً به معنای کشور یا جامعه یا سازمان حکومت است.<sup>۱۹</sup> معنای اصلی republic، همان گونه که افلاطون به کار برده، دولت است، و معنای جدید آن (در مقابل حکومت پادشاهی) از قرن هفدهم مرسوم شد.<sup>۲۰</sup> در ترجمه فارسی کتاب افلاطون، واژه «جمهور» ترجیح دارد، تا با جمهوری که نوعی حکومت است اشتباه نشود. برخی معتقدند ترجمه بهتر آن، «مصالح عامه» است، چرا که Res به معنای امر و publica به معنای عام و عمومی است. پس جمهوریت یعنی اداره مدینه که از جمله مصالح عامه تلقی می‌شود.

---

<sup>۱۶</sup> سید حسین سیف زاده. مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست، تهران، دادگستر، ۱۳۷۹، ص ۴۲ (این برداشت را مقایسه کنید با مصطفی ملکیان. «روش‌شناسی در علوم سیاسی». مجله علوم سیاسی، ش ۱۴، تابستان ۱۳۸۰، ص ۲۷۲).

<sup>۱۷</sup> همان، ص ۴۳.

<sup>۱۸</sup> غلامرضا علی بابایی. فرهنگ علوم سیاسی، تهران، ویس، ۱۳۶۵، ص ۲۰۵.

<sup>۱۹</sup> همان، ص ۲۰۴.

<sup>۲۰</sup> Iain Mclean. *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford University Press, ۱۹۹۶, P ۴۲۸.



شاید ترجمه reform به «اصلاح» در زبان فارسی نیز از فقر واژگان ناشی شده باشد، چون این کلمه در فرهنگ دینی و ملی ما بار ارزشی مثبت - و چیزی غیر از واژه ای در مقابل انقلاب - داراست.<sup>۲۱</sup>

بخشی از مشکلات ترجمه واژگان زبان مبدأ به زبان مقصد، از محدودیت‌های زبان ناشی می‌شود. اگر در زبان مقصد تعدد واژگان در حد کافی موجود نباشد، چه بسا چند واژه مختلف زبان مبدأ در مقابل یک واژه زبان مقصد قرار گیرند. به طور مثال وقتی خواننده با عنوان کتابی همانند «ساخت اجتماعی واقعیت»<sup>۲۲</sup> برخورد می‌کند، اولین چیزی که در مقابل «ساخت» به نظر می‌رسد واژه structure است؛ در حالی که در این جا مقصود از ساخت چیزی جز «ساخته شدن» (construction) نمی‌باشد. همچنین است اصطلاح «تبيين» که گاه در مقابل توصیف مشاهدتی و تحلیل و نقد و تجویز به کار می‌رود (explication)، و گاه به عنوان روشی در علوم اجتماعی (explantation)<sup>۲۳</sup>.

برخی مترجمان Geist هگل را به «روح» و برخی به «ذهن» ترجمه کرده‌اند. از دیدگاه طباطبایی Geist هگل را نمی‌توان به ذهن ترجمه کرد،<sup>۲۴</sup> هر چند هیچ یک از دو واژه فارسی کشش رساندن معنای مد نظر هگل را ندارند.

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

<sup>۲۱</sup> محمد رضا جواهری. «اصلاح یا رفرم». نشریه معارف، ش ۱۵ (آذر ۱۳۸۲)، ص ۳۲-۳۳.

<sup>۲۲</sup> پیتزل. برگر (و توماس لوکمان). ساخت اجتماعی واقعیت: رساله‌ای در جامعه شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

<sup>۲۳</sup> مصطفی ملکیان، پیشین، ص ۲۷۶.

<sup>۲۴</sup> سید جواد طباطبایی، نکاتی در ترجمه برخی مفاهیم فلسفه هگل، نشر دانش، خرداد و تیر ۱۳۶۴.

«آقای کاتوزیان به وضوح «ملی» را معادل «دموکرات» قرار می‌دهد، و به این نکته مهم توجه ندارد که واژه «دموکراسی» به مفهوم غربی آن در فرهنگ ایرانی هیچ گاه وجود نداشته است. یکی از ویژگی‌های بیشتر روشنفکران سیاسی ایران عدم درک صحیح آنها از ماهیت جوامع جدید و چگونگی پیشرفت آنهاست. نکته سنجی‌های آقای کاتوزیان در مورد مفهوم «ملت» نزد ایرانیان و نتیجه‌گیری‌های خاصی که از آن به عمل می‌آورد، همانند «دموکراسی ایرانی» و «سوسیالیسم ایرانی» کمکی به روشن شدن مباحث سیاسی در کشورمان نمی‌نماید، بلکه شاید بتوان گفت آب را بیشتر گل آلود می‌کند.»<sup>۲۵</sup>

غرض ما از ذکر نقد غنی نژاد بر کاتوزیان، وارد شدن در بحث محتوایی آنها نیست، بلکه در صددیم فقط آشفتگی مفاهیم در حوزه سیاست در ایران را نشان دهیم و آن را به مشکلات ترجمه مرتبط نماییم.

## ۲ - ۳ - جعل اصطلاح

به نظر می‌رسد در برخی کتب و نزد برخی صاحب نظران، به مسائل جعل اصطلاح با تسامح نگاه شده است. گروهی از نویسندگان وقتی با محدودیت واژگان مواجه می‌شوند و نمی‌توانند مرادات خود را در قالب‌های موجود بریزند، اصطلاحاتی جعل می‌نمایند. در عین حال باید توجه داشت که حداقل دو شرط برای این کار وجود دارد: اول آن که به راستی واژه‌ای برای رساندن آن معنا موجود نباشد، و دوم آن که نویسنده از نظر علمی در شأنیت و مقامی باشد که بتواند اصطلاح جدیدی ابداع نماید.

## ۲ - ۴ - کارکرد ناقص مراجع ذیصلاح

به شکل مشخص فرهنگستان زبان و ادب فارسی و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در کاربرد صحیح واژگان در جامعه ما مسئولیت مستقیم دارند. اگر نخبگان جامعه ما توسط دو نهاد فوق‌گردد هم آیند و

---

<sup>۲۵</sup> موسی غنی نژاد. جامعه مدنی: آزادی، اقتصاد و سیاست، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، صص ۹۸ - ۱۰۰.

فرهنگ‌ها و دانشنامه‌های معتبری در راستای جلوگیری از آشفتگی مفاهیم در علوم مختلف تنظیم نمایند، امید آن می‌رود که محافل دانشگاهی و علمی کشور به آنها اقتدا کنند و جامعه علمی ما را از وضع کنونی برهانند. به راستی باید برخی از مشکلات و معضلات محتوایی \_ بالخصوص در علوم انسانی \_ را ناشی از تبیین ناکافی مفاهیم دانست.

### ۳- رویارویی با تجدد

شاید بتوان گفت مهم‌ترین منشأ بحران مفاهیم سیاسی در ایران معاصر رویارویی سنت (و دین) با تجدد بوده است. سنت و تجدد از دو جنس هستند و از دو دستگاه مفهومی متمایز برخوردارند. حدود یک سده قبل ایرانیان با مظاهر تجدد غربی آشنا شدند. در خود واژه «مشروطه» هم بحث بود که از ریشه «شرط» آمده است یا تغییر شکل یافته اصطلاح La Charte فرانسوی است! به هر حال واکنش ایرانیان نسبت به پیشرفت اروپائیان یکسان نبود. برخی به طور مطلق آن را پذیرفتند، برخی با آن به مخالفت برخاستند، و نهایتاً گروهی سعی در اتخاذ نقاط مثبت تمدن مدرن و ایجاد هم‌نهادی جدید از سنت پیشین و مدرنیته شدند. گروه اول و بویژه گروه سوم چاره‌ای جز یافتن نسبت مفاهیم موجود و مفاهیم جدید را نداشتند: آیا مفاهیم مدرن و سنتی متفاوتند یا تمایزی ماهوی بین آنها وجود دارد؟

آن چه در عمل اتفاق افتاده آن بود که مفاهیم مدرن بدون وجود نظارت و ملاکی خاص، و بدون وجود خواست و اراده ما وارد مفاهیم موجود در سنتی ما شدند و وضعیت مفاهیم بالخصوص در حوزه سیاست را آشفته نمودند. جابری به دقت این خلط روش شناختی را به بحث گذاشته است. به اعتقاد او اگر مفاهیم سنتی و مدرن را تفکیک نکنیم، ابتدا دچار خلط روش شناختی، و سپس دچار خلط معرفت شناختی و تاریخی می‌شویم. به اعتقاد او «امت»<sup>۲۶</sup> در زبان عربی و «امت» در اصطلاح قرآنی دو چیز

---

<sup>۲۶</sup> nation.

متفاوت است. اصطلاح نخست به معنای تخصصی‌اش زاده مدرنیته است. و با مفهوم دینی و قرآنی «امت» تفاوت دارد. به نظر وی کسی که بین مفاهیم مدرن و سنتی تفکیک نمی‌کند، همانند کسی است که معنای جدید صاروخ (موشک) را با معنای لغوی و قدیمیش، یعنی کثیر الصراخ (فریادگر)، یکسان می‌پندارد!<sup>۲۷</sup> همچنین است مفهوم «انقلاب» در شکل کلاسیک و مدرن آن. متفکران یونان اگر از انقلاب سخن می‌گفتند،<sup>۲۸</sup> چیزی جز تبدیل حکومت‌ها به یکدیگر را اراده نمی‌کردند، در حالی که انقلاب در مفهوم مدرن آن بر محور بودن سوژه خود مختار و نقشی که در یک جامعه می‌تواند ایفا کند، تأکید دارد. بنابراین انقلاب در مفهوم کلاسیک خود (تبدیل انواع حکومت به یکدیگر با حرکتی دورانی) و انقلاب به مفهوم مدرن، مشترک لفظی هستند.

چه بسا برای خواننده این سوال به وجود آید که بالاخره نسبت مفاهیم سنتی و مدرن را چگونه باید بررسی کرد؟ آیا آنها قیاس ناپذیر هستند؟

جابری به این سؤال پاسخ منفی می‌دهد و معتقد است می‌توان پاسخ احتمالی متون سنتی را نسبت به موضوعات جدید به بحث گذاشت. به همین دلیل او مقاله‌ای تحت عنوان «وضع کنون جهان عرب از دیدگاه افلاطون و ابن رشد!» به نگارش درآورده است.<sup>۲۹</sup> به نظر می‌رسد دیدگاه جابری با آن چه «ظرفیت سنجی» نام نهاده‌ایم،<sup>۳۰</sup> هم خوانی دارد.

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

---

<sup>۲۷</sup> محمد عابد الجابری «مفاهیم الحقوق و العدل فی النصوص العربیة \_ الاسلامیة، فی: حقوق الانسان فی الفكر العربی المعاصر، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۳، ص ۲۵.

<sup>۲۸</sup> ارسطو. سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴: کتاب پنجم (انقلاب) صص ۲۰۲ - ۲۵۸.

<sup>۲۹</sup> www. Algabriabed.com.

<sup>۳۰</sup> سید صادق حقیقت. توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: هستی نما، ۱۳۸۱، صص ۲۱ - ۲۴.

«بحران تجدد در ایران و شکست آن، به رغم کوشش‌های صدوپنجاه ساله گذشته، بحرانی در بنیادهای عقلانیت است. به کارگیری روش جامعه‌شناختی در شرایطی که مشکل مبانی مطرح است \_ و افزون بر این به دنبال تصلب سنت، مبانی علوم اجتماعی بر ما معلوم نیست \_ به این دلیل اساسی موجه نیست که جامعه‌شناسی اگر مبانی نظری آن روشن نباشد، خود بن بست‌ی بر بن بست کنونی خواهد افزود.»<sup>۳۱</sup>

از دیدگاه او اندیشه سیاسی ما در دوران زوال و انسداد قرار دارد، و اگر میشل فوکو در روش باستان‌شناسی خود شرایط امکان را طرح می‌کند، طباطبایی در خصوص وضعیت اندیشه سیاسی در ایران معاصر شرایط امتناع را مورد توجه قرار می‌دهد.<sup>۳۲</sup> بر این اساس ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسانه نه تنها ما را از شرایط انسانی و آشفتنگی مفاهیم نمی‌رهانند، بلکه به نحوی بر بحران مفاهیم و کژتابی آنها می‌افزایند. در مقابل، علی میرسپاسی معتقد است نگرش‌های ادبی / فلسفی نمی‌توانند معضل عقب‌ماندگی ما را درمان‌کنند و بنابراین با اقتدا به ریچارد رورتی باید به تقدم دموکراسی و جامعه‌شناسی بر فلسفه رأی داد.<sup>۳۳</sup> وی در باب آشفتنگی مفاهیم معتقد است بسنده کردن به تعاریف لغت‌نامه‌ای و عدم شناخت از مقولاتی مانند سنت و تجدد، بدون در نظر گرفتن زمینه‌های تاریخی که این مفاهیم از آن ظهور کرده‌اند، می‌تواند سبب آشفتنگی اندیشه‌ورزی درباره مدرنیته و دموکراسی در ایران گردد. آن چه امروز به عنوان پدیده‌ای مدرن تعریف می‌گردد، می‌تواند تحت شرایطی تبدیل به پدیده‌ای سنتی شود. به اعتقاد او پدیده‌های مدرن و سنتی سیال‌اند، و همان گونه که مارشال برمن معتقد است، تقلیل دادن مدرنیته به مدرنیزاسیون و یا مدرنیسم، به حذف دموکراسی می‌انجامد.<sup>۳۴</sup>

#### ۴ - کژتابی مفاهیم

<sup>۳۱</sup> جواد طباطبایی، *این خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۹.

<sup>۳۲</sup> همان، ص ۳۷۲.

<sup>۳۳</sup> علی میرسپاسی، *دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامعه‌شناسی در باب روشنفکری ایرانی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱، صص ۱۰ - ۱۱.

<sup>۳۴</sup> همان، صص ۳۴ - ۳۸.

صرف رویارویی با تجدد، مستلزم کژتابی<sup>۳۵</sup> مفاهیم نیست. چه بسا ملتی با مدرنیته رویارو شود، ولی آن را تقریباً به آن شکل که هست، درک نماید. اما اگر فاصله سنت یک ملت با تجدد زیاد باشد، مفاهیم در حین ورود به دایره سنت دچار دگرگونی می‌شوند. این مسأله را می‌توان با مثال ترجمه مفاهیم از زبانی به زبان دیگر واضح‌تر کرد. اگر از زبان انگلیسی قصد ترجمه به زبان فرانسه داشته باشیم، با مشکلات کمتری نسبت به ترجمه آن به زبان فارسی یا چینی مواجه می‌شویم؛ چرا که از نظر تاریخی اشتراک زیادی بین زبان انگلیسی و فرانسه وجود دارد (هر چند از نظر ریشه با هم متفاوتند).

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

برخی مصادیق آشفتگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر

در این قسمت از مقاله به برخی مصادیق آشفتگی مفاهیم سیاسی در ایران معاصر می‌پردازیم، و نشان می‌دهیم که چگونه یک یا چند عامل از عوامل سه گانه بر شمرده در ایجاد بحران مفهومی در هر یک از موارد زیر دخیل می‌باشند:

---

<sup>۳۵</sup> Distortion.

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

ابتدا باید سیاست به معنای لغوی (تربیت کردن) و سیاست به معنای خط مشی<sup>۳۶</sup> را از بحث خود کنار گذاریم. سیاست اصطلاحی گاهی به عنوان فعالیتی که از طریق آن مردم قوانینی را ایجاد و اجرا می‌کنند به کار می‌رود، و گاهی به معنای رشته‌ای دانشگاهی برای مطالعه این فعالیت<sup>۳۷</sup>. در زبان فرانسه امر سیاسی را le politique و علم سیاست را La politique می‌نامند. البته اصطلاح اول معنای خط مشی، و اصطلاح دوم معنای مرد سیاسی را نیز دربردارد.

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

الف) هنر حکومت و فعالیت‌های دولت: تعریف کلاسیک سیاست (مشتق از polis)، فعالیتی دولت \_ محور را تداعی می‌کند، و بنابراین اکثر مردم و نهادها و فعالیت‌های اجتماعی خارج از سیاست قرار می‌گیرند.

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

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

د) سیاست به عنوان تولید، توزیع و استفاده از منابع حیات اجتماعی: در این معنا سیاست چیزی درباره قدرت است. فیمینیست‌ها و مارکسیست‌ها حامی این تعریف هستند.<sup>۳۸</sup>

---

<sup>۳۶</sup>Policy.

<sup>۳۷</sup> Heywood. Op cit. P ۳۳.

<sup>۳۸</sup>Ibid. p ۳۴.

از آن جا که در مقاله‌ای دیگر به تعریف سیاست، علم سیاست، علوم سیاسی و فلسفه سیاسی پرداخته شده،<sup>۳۹</sup> در این جا تنها به طرح چند پرسش اکتفا می‌شود:

- در کدام منبع در دسترس ما بین سیاست، علم سیاست، علوم سیاسی، فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی و نظریه‌های سیاسی تفکیک دقیقی وجود دارد؟

- در کدام متن علوم سیاسی به زبان فارسی، نسبت فلسفه سیاسی، فلسفه سیاست و فلسفه علم سیاست توضیح داده شده است؟<sup>۴۰</sup>

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

- تفاوت دقیق کلام سیاسی و فلسفه سیاسی در چیست؟

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

- چگونه است که کتابی با عنوان «فلسفه سیاسی اسلام» در ایران چاپ می‌شود،<sup>۴۱</sup> ولی به «فلسفه

سیاسی» مربوط نیست، و دو سال بعد به «سیاست در اسلام» تغییر نام می‌یابد!؟

ابهام در این گونه سوالات نشان می‌دهد که احتمالاً دانشجوی علوم سیاسی در ایران از ابتدا با بحران

مفاهیم حتی در مورد عنوان رشته خود! روبرو می‌شود و شاید این بحران تا پایان مقاطع تحصیلات عالی

ادامه پیدا کند. چه بسا خواننده تأیید کند که «سلائق» برخی از اساتید در پاسخ گفتن به سوالات فوق با

دیگران نیز تفاوت داشته باشد!

---

<sup>۳۹</sup> ر.ک: مصطفی ملکیان. «روش شناسی در علوم سیاسی». مجله علوم سیاسی، ش ۱۴ (تابستان ۱۳۸۰) و سید صادق حقیقت «بحران روش شناسی در علوم سیاسی» مجله علوم سیاسی، ش ۲۲ (تابستان ۱۳۸۲)، و سید صادق حقیقت «نقدی بر روش شناسی فلسفه سیاسی و علم سیاست» همان، ش ۲۳ (پاییز ۱۳۸۲).

<sup>۴۰</sup> به نظر می‌رسد فلسفه سیاست چیزی سومی نباشد. پس کسی که از این اصطلاح استفاده می‌کند یا مرادش فلسفه سیاسی (به عنوان دانشی درجه اول) است، یا فلسفه علم سیاست (به عنوان دانشی درجه دوم): ر.ک: ملکیان، مجله علوم سیاسی، ش ۱۴ و ۲۲.

<sup>۴۱</sup> ابوالفضل عزتی. فلسفه سیاسی/اسلام، تهران، پیام آزادی، ۱۳۵۸.



## ۲ - دولت

دولت به معنای مدرن عبارت است از آن واحد سیاسی که دارای چهار عنصر جمعیت، حکومت، سرزمین و حاکمیت می‌باشد.<sup>۴۲</sup> دولت ممکن است به معنای قوه مجریه و یا حکومت نیز به کار رود. در عین حال واژه «دولت» در کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه<sup>۴۳</sup> به هیچ یک از سه معنای فوق نیست؛ چرا که اصولاً فقهای شیعه نظر خاصی راجع به دولت نداشته‌اند، بلکه آرای ایشان به حاکمیت و مشروعیت ناظر است.<sup>۴۴</sup>

تشویش در مفهوم دولت در کتاب نظام سیاسی و دولت در اسلام نیز وجود دارد. در آن جا دولت به دو معنا در نظر گرفته شده است: مجموعه خاصی از افراد و حاکمان، و مجموعه خاصی از نهادهای برتر. از دیدگاه نویسنده محترم آن کتاب، تعریف آستین رنی (مجموعه‌ای از افراد و نهادها که قوانین فائده در یک جامعه را وضع، و با پشتوانه قدرت برتری که در اختیار دارند، اجرا می‌کنند) بین دو تعریف فوق جمع کرده است.<sup>۴۵</sup> در این جا دو مسأله به وجود می‌آید: اول آن که چرا به جای تعاریف مصطلح دولت از دو تعریف نامأنوس استفاده شده، و دوم آن که چرا نویسنده در آن جا بین معنای کلاسیک و مدرن دولت تفکیک ننموده است. عناوینی همچون استمرار دولت و عضویت غیر ارادی افراد<sup>۴۶</sup> به دولت مدرن نظر دارد. در حالی که «دولت» در عنوان درس و کتاب «نظام سیاسی و دولت در اسلام» نمی‌تواند منحصر به مفهوم مدرن آن باشد.

---

<sup>۴۲</sup> عالم، پیشین، ص ۱۳۷.

<sup>۴۳</sup> محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶.

<sup>۴۴</sup> حقیقت. توزیع قدرت، پیشین، ص ۲۶۴

<sup>۴۵</sup> داود فیروزی. نظام سیاسی و دولت در اسلام، تهران، سمت، ۱۳۸۲، ص ۸ - ۱۴.

<sup>۴۶</sup> همان. ص ۱۱.

کتاب درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام<sup>۴۷</sup> نیز نه مربوط به «دولت» است، و نه «تطوری» را نشان می‌دهد. نویسنده در مقدمه کتاب می‌نویسد: «موضوع این کتاب، تاریخ تطور نظریه دولت در اسلام، به ویژه نظریه ولایت فقیه است»،<sup>۴۸</sup> در حالی که نظریه ولایت فقیه نمی‌تواند نظریه دولت تلقی شود. در بحث سکولاریسم نیز گاهی بین ارتباط دین و سیاست با ارتباط نهاد دین (روحانیت) و دولت خلط می‌شود. از آن جا که بین این دو مسأله تلازم منطقی وجود ندارد، چه بسا بتوان با حفظ ارتباط دین با سیاست، به جدایی نهاد دین از دولت رأی داد.

### ۳ - مشروعیت

مشروعیت یا legitimacy از واژه لاتین legitimare به معنای «اعلام قانونیت» است. هیود به شکل مشخص بین کاربرد این اصطلاح در فلسفه سیاسی و علوم سیاسی (و جامعه‌شناسی سیاسی) تفکیک قائل شده است. فلاسفه سیاسی عموماً مشروعیت را به عنوان اصل عقلانی یا اخلاقی که حکومت بر اساس آن شهروندان را به اطاعت فرا می‌خواند، تعریف می‌کنند. بنابراین «ادعای» مشروعیت مهم‌تر از «واقعیت» اطاعت به نظر می‌رسد. اما از طرف دیگر دانشمندان علوم سیاسی در اصطلاحات جامعه‌شناسانه، آن را به تمایل به همسازی با نظام قانون \_ بدون توجه به منشأ کسب آن \_ معنا می‌کنند.<sup>۴۹</sup>

---

<sup>۴۷</sup> احمد جهان بزرگی. درآمدی بر تحول نظریه دولت در اسلام، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱.

<sup>۴۸</sup> همان. ص ۱۳.

<sup>۴۹</sup> Haywood. Opcit. P ۲۴.

در متون سیاسی به زبان فارسی، نه تنها تفکیک روشنی بین مشروعیت از دیدگاه فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی صورت نگرفته،<sup>۵۰</sup> بلکه چه بسا بین آنها خلط شده است:

«مشروعیت به معنی قانونی بودن یا طبق قانون بودن است. بعدها واژه مشروعیت در اشاره به روش‌های سنتی، اصول قانون اساسی و انطباق با سنتها به کار برده شد. بعد از آن هم مرحله‌ای فرا رسید که در آن عنصر رضایت به معنی آن افزوده شد. در عصر حاضر نخستین بار ماکس وبر مفهوم مشروعیت را به صورت مفهومی عام بیان کرد. به عقیده او مشروعیت بر باور مبتنی است، و از مردم اطاعت می‌طلبد. مشروعیت با باورهای اخلاقی یا رفتار مساعد مترادف نیست، بلکه فقط پایه‌ای است برای توجیه اقدامات قدرتمندان [رابرت] دال با این توصیف نشان می‌دهد که مشروعیت برخوردار از خصوصیات درستکاری، کامیابی یا خیر اخلاقی است.»<sup>۵۱</sup>

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

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

#### ۴ - نظام سیاسی

---

<sup>۵۰</sup> ر.ک: سید صادق حقیقت. «مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه»، در *جمهوریت و انقلاب اسلامی*، تهران، سازمان

مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷، صص ۶۲۱ - ۶۳۶.

<sup>۵۱</sup> عالم. پیشین، صص ۱۰۵ - ۱۰۶.

در زبان فارسی «نظام» هم ترجمه system است، و هم ترجمه regime, در کتاب مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام<sup>۵۲</sup>، نظام هم معادل رژیم و هم معادل سیستم معنا شده است!<sup>۵۳</sup> جالب آن است که جلد کتاب مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام عنوان گرفته، در حالی که در صفحه دوم عنوان به «مبانی حقوقی و کلامی» تغییر می‌یابد. مشخص نیست مبانی حقوقی - کلامی چگونه معجون است!

## ۵ - ایدئولوژی

دانشنامه بلکول ایدئولوژی را الگوهای عقاید و اظهارات نمادینی معرفی می‌کند که جهان را ارائه، تفسیر و ارزیابی می‌کنند. هدف ایدئولوژی شکل دادن، بسیج، هدایت، سازماندهی و توجیه اشکال خاص راهکار و اعتراض به دیگران می‌باشد. دوتریسی در سال ۱۷۹۶ این اصطلاح را برای مطالعه نظام مند و انتقادی و احساساتی خاستگاههای عقاید به کاربرد.<sup>۵۴</sup> دانشنامه فوق سپس به تفاوت کاربرد واژه ایدئولوژی نزد مارکس، مانهایم و دیگران می‌پردازد. برای مارکس، ایدئولوژی آگاهی کاذب بود، در حالی که نزد مانهایم اوتوپیا از جانب مردم، و ایدئولوژی از جانب هیأت حاکم اتخاذ می‌شود. بنابراین همواره اوتوپیا شکل آرمانی و ایدئولوژی شکل محافظه کارانه دارد. از دیدگاه وی، اصطلاح «ایدئولوژیک» برای نوع خاصی از کژتابی<sup>۵۵</sup> به کار برده می‌شود که از «عهد توضیح و تحلیل واقعیت‌های جدید مربوط به یک موقعیت برنیاید» و نیز «بکوشد که با اندیشیدن به آن واقعیت‌ها در مقوله‌های نامتناسب آنها را کتمان

---

<sup>۵۲</sup> احمد دیلمی، مبانی حقوقی - کلامی نظام سیاسی در اسلام، تهران، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۱.

<sup>۵۳</sup> همان. ص ۱۹.

<sup>۵۴</sup> David Miller (ed). *The Blackwell Encyclopedia of political Thought U.K*, Blackwell, ۱۹۸۷, p

۲۳۵.

<sup>۵۵</sup> Distortion.

کند.» به نظر مانهایم این طرز فکر هنوز تا این زمان رشد کامل نیافته است. کژتابی اوتوپیا، از سوی دیگر، از زمان حال فراتر می‌رود و به سوی آینده رو می‌کند، و از طرز فکری سرچشمه می‌گیرد که «آن سوی اکنون» است. بنابراین یک شرط اضافی لازم برای طرز فکر اوتوپیا همانا گرایش واقعی به نابود ساختن وضع موجود می‌باشد. بنابر نظر مانهایم متمایز کردن ایدئولوژی‌ها از اوتوپیا همیشه کار ساده‌ای نیست، چرا که هر دو فراسوی واقعیت کنونی هستند و بنابراین برای دانستن این که واقعیت چیست، نوعی قضاوت ارزشی لازم داریم. دشواری دیگر این است که غالباً ممکن است خصوصیت‌های اوتوپیا و ایدئولوژیک را در دیدگاه یک طبقه به هم آمیخته یافت.<sup>۵۶</sup>

عبدالله عروی به خوبی معانی مختلف این اصطلاح را در قرن هیجده (نادانی)، هگل (دستگاه فکری بیانگر روح که یک دوره تاریخی را به سوی هدف مشخصی در نقشه عمومی تاریخ به پیش می‌برد)، مارکس (دستگاه فکری منعکس کننده ساختار جامعه)، نیچه (اوهام و ترفندهایی که انسان قربانی شده به وسیله آن در مقابل قانون زندگی واکنش نشان می‌دهد)، و فروید (مجموعه اندیشه‌های برخاسته از هم-خردی که رفتار خلاف قانون لذت را که برای برپایی تمدن ضروری است، توجیه می‌کند) از هم تفکیک می‌کند.<sup>۵۷</sup> تفاوت ایدئولوژی نزد مانهایم و مارکس با تعاریف مارکس از این واژه مشخص می‌شود: «حل ذهنی تضادهایی که در عمل حل نتواند شد»، و «فرافکنی ناتوانیهای آدمی در آگاهی».<sup>۵۸</sup> پس هر گاه کوشش شود که تضادهایی که در عمل قابل دفع نیستند، در آگاهی حل شوند، ایدئولوژی لزوماً آن‌ها را انکار و مخفی می‌کند. چنان که بولانزاس می‌نویسد: «کار دقیق ایدئولوژی این است که تضادهای واقعی را پنهان کند و در سطحی تخیلی، گفتار نسبتاً منسجمی را که مبین افق تجربه اشخاص باشد از نو بسازد.

<sup>۵۶</sup> خورخه لاین. مفهوم ایدئولوژی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰، صص ۱۴۰-۱۴۱.

<sup>۵۷</sup> عبدالله العروی، مفهوم الایدیولوجیا، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۹، صص ۱۰۳-۱۰۴.

<sup>۵۸</sup> همان. ص ۴۹.

مارکس پیوسته این نفی تضادهای واقعی را نوعی قلب واقعیت به شمار می‌آورد، هر چند شکل ناخودآگاهانه داشته باشد.<sup>۵۹</sup>

در مجموع می‌توان دیدگاه‌های مربوط به ایدئولوژی را به سه دسته تقسیم نمود: تعابیر خنثی یا بی‌طرف از ایدئولوژی (همانند تعاریف لنین، لوکاج و مانهایم)، تعابیر منفی و انتقادی (مثل تعاریف مارکس و انگلس) و تعبیر جانبدارانه (مثل تعبیر آلتوسر). بر خلاف نئومارکسیست‌ها که تعاریفی متمایز از نگرش مارکسیست‌های کلاسیک اتخاذ نموده‌اند، لیبرال‌ها با تقلیل ایدئولوژی‌های مختلف به قرائت توتالیتیر در دام تعریفی خاص از این واژه گرفتار شده‌اند.<sup>۶۰</sup>

وجه اشتراک مارکس و دورکیم و آلتوسر و حتی سنت تجربی انگلیسی‌زبانان آن است که علم را در مقابل ایدئولوژی قرار می‌دهند.<sup>۶۱</sup> به اعتقاد خورخه لاین علم به خودی خود ایدئولوژیک نیست اما ادعا کردن در این باره ممکن است ایدئولوژیک باشد.<sup>۶۲</sup>

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

سروش ایدئولوژی را «اندیشه‌های باطل دلیل برندار» معرفی می‌کند و در مقابل علم که معرفت حقیقی است قرار می‌دهد.<sup>۶۳</sup> ایدئولوژی نزد مکتب مارکسیسم، حجاب واقعیت، مقتضای نحوه معیشت آدمیان و

---

<sup>۵۹</sup> همان. صص ۴۹ - ۵۰.

<sup>۶۰</sup> افروغ. پیشین. صص ۱۶۳-۱۷۰.

<sup>۶۱</sup> دیوید مک‌لان. ایدئولوژی. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، آشیان، ۱۳۸۰، ص ۱۵۷.

<sup>۶۲</sup> لاین. پیشین، ص ۲۵۷.

امری طبقاتی محسوب می‌شود. اما شریعتی از ایدئولوژیک کردن دین، معنای مارکسیستی آن را اراده نمی‌کرد.<sup>۶۴</sup> از دیدگاه سروش (بر خلاف مارکس که دین را نوعی ایدئولوژی می‌دانست) دین فربه تر از ایدئولوژی است، چرا که ایدئولوژی‌ها به منزله سلاح عمل می‌کنند، متناسب با نوع دشمن و نوع پیکار ساخته می‌شوند، حرکت‌ها هستند نه حقیقت‌ها، فقط مربوط به دوران تأسیس هستند و نیاز به مفسران رسمی دارند.<sup>۶۵</sup>

با این وجود شاید جای سوال باقی باشد که آیا شریعتی این اوصاف را برای اندیشه ایدئولوژیک خود می‌پذیرد؟ و دین به چه معنا فربه تر از ایدئولوژی است و ایدئولوژی به چه معنا نمی‌تواند دینی باشد؟ به اعتقاد افروغ، تعریف سروش ضمن آن که بر قرائت خاصی از ایدئولوژی انطباق دارد، به شکل کامل با مباحث شریعتی هم خوانی پیدا نمی‌کند. در واقع وصف پنجم سروش از ایدئولوژی (تأکید بر حرکت، نه کشف واقعیت) در مورد شریعتی منتفی می‌شود، چرا که اگر منظور از کشف حقیقت کشف واقعیت باشد که شریعتی این امر را به علم و فلسفه واگذار کرده، و اگر منظو آرمان‌ها و مطلوب‌های انسانی باشد که او به ایدئولوژی وانهادده است.<sup>۶۶</sup>

در مجموع می‌توان گفت ایدئولوژی در علوم اجتماعی و علوم سیاسی به خودی خود ابعادی چند پهلو دارد، و گاهی به معنای مثبت و گاه دیگر به معنای منفی به کار رفته است. ناپلئون از این واژه برای بی اعتبار ساختن عقاید منتقدانش استفاده کرده بود، در حالی که پرولتاریا، از ایدئولوژی به صورت حربه‌ای علیه طبقه حاکم سود می‌جوید، و مانهایم هم آن را در مقابل اوتوپیا قرار می‌دهد. در ایران معاصر

---

<sup>۶۳</sup> عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۲، صص ۷۹ و ۸۲.

<sup>۶۴</sup> همان، صص ۱۰۳ - ۱۰۴.

<sup>۶۵</sup> همان، صص ۱۰۶ - ۱۱۷.

<sup>۶۶</sup> افروغ، پیشین، صص ۱۷۳-۱۷۸.

نه تنها این گونه کاربردهای مختلف مفهوم ایدئولوژی از هم به خوبی تفکیک نشده‌اند، بلکه به شکل آزادتری این واژه را به کار می‌برند.

## ۶- چپ و راست

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

شاید اولین کاربرد این دو اصطلاح در مجلس فرانسه بود که طرفداران توده مردم در سمت چپ نشسته بودند.<sup>۶۷</sup> اما امروزه به دلایل مختلف این دو اصطلاح معانی مبهمی را القا می‌کنند. اولاً چپ و راست در سیاست و اقتصاد به دو معنا هستند. ثانیاً در دوره‌ها و کشورهای مختلف و نزد متفکران متعدد، معانی متفاوتی پیدا کرده‌اند. ثالثاً به شکل وسیع توسط سیاستمداران و روزنامه‌نگاران به کار می‌روند. رابعاً ترکیبات مختلفی همانند «چپ میانه»، «راست شدید»، «چپ نو» و «راست نو» از آنها ساخته شده است. کاربرد این دو اصطلاح در ایران معاصر نشان می‌دهد که چگونه با آن همه ابهام، هر روز توسط افراد مورد استفاده قرار می‌گیرند. چرا ما عده‌ای را چپ می‌نامیم؟ آیا الزاماً چپ‌های ما دموکرات هستند؟ آیا بین چپ اقتصادی و چپ سیاسی تمایز قائل می‌شویم؟ آیا اصولاً راست‌ها و چپ‌های ما دارای فکر و نظریه منسجم و لاینگیری در طول زمان هستند، که به آن دلیل بر آنها چپ یا راست را اطلاق کنیم؟

## ۷- حزب

---

<sup>۶۷</sup> غلامرضا علی بابایی. پیشین، ص ۲۲۳.



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

«تشابه کلمات نباید موجب اشتباه شود. در نظام‌های باستان، گروه‌هایی را که موجب تقسیم جمهوری‌ها می‌شدند، حزب می‌خواندند. در ایتالیای عهد رنسانس، دسته‌هایی که دور افرادی جمع می‌شدند را حزب می‌نامیدند. آنها به باشگاه‌هایی که محل اجتماع نمایندگان مجالس انقلابی بود، حزب می‌گفتند. در برابر این گروه‌ها دسته‌های دیگر مرکب از سازمان‌های وسیع مردم که مبین افکار عمومی در دموکراسی‌های نوین هستند، نیز حزب نامیده می‌شوند.»<sup>۶۸</sup>

اصطلاح قرآنی «حزب» با اصطلاح سیاسی آن تفاوت ماهوی دارد، و اکثر فقهای که به حرمت یا وجوب حزب از دیدگاه اسلام رأی داده‌اند، بدون توجه به اختلاف مفاهیم سنتی و مدرن و بدون رجوع به مباحث کارشناسانه، کبریات دینی را بر مفهوم مدرن حزب تطبیق نموده‌اند.<sup>۶۹</sup>

## ۸ - جامعه مدنی

از اصطلاح «جامعه مدنی» معانی مختلفی ارائه شده است. این واژه تا سده هیجدهم (همانند آثار اصحاب قرارداد) به معنای جامعه سیاسی (اجتماعی که به وسیله قانون و تحت اقتدار یک دولت اداره می‌شود) به کار می‌رفت، ولی امروزه بیشتر به معنای سازمان‌ها و گروه‌های مستقل ما بین دولت و افراد به کار می‌رود. در این کاربرد، جامعه مدنی شامل نهادهای خصوصی می‌شود که از حکومت مستقل هستند و

<sup>۶۸</sup> موریس دوورژه، احزاب سیاسی، ترجمه رضا علومی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۳.

<sup>۶۹</sup> آرای مبارکفوری (در خصوص حرمت حزب) و حسینعلی منتظری (در خصوص وجوب حزب) را در منبع زیر مقایسه کنید: سید صادق حقیقت: «جایگاه بحث احزاب در اندیشه سیاسی اسلامی» مجله علوم سیاسی، ش ۳ (زمستان ۱۳۷۷) صص ۱۵۵ - ۱۶۲.

توسط افراد جهت رسیدن به اهدافشان سازمان داده شده‌اند. هگل جامعه مدنی را در مقابل دولت و خانواده تعریف می‌کرد.<sup>۷۰</sup>

اصطلاح جامعه مدنی نزد ارسطو، ادبیات سیاسی رم، بوسوئه، اصحاب قرار داد، هگل و مارکسیسم را باید به خوبی از هم تفکیک کرد. با مفروض گرفتن آن که «جامعه مدنی» در غرب معانی مختلفی دارد، اگر مقصود، نهاد واسط میان خانواده و دولت باشد، بازهم این ابهام وجود دارد که برخی همانند دیوید بیتهم و کوین بویل اقتصاد بازار آزاد را از ارکان آن می‌دانند،<sup>۷۱</sup> در حالی که غیر لیبرال‌ها با آن مخالفند. پس می‌بینیم که چگونه دیدگاه لیبرالیستی یا غیر لیبرالیستی در تعریف یک مفهوم و شناسایی ارکان آن مؤثر واقع می‌شود.

غنی نژاد به درستی توضیح می‌دهد که «مفهوم جامعه مدنی تنها در چارچوب یک نظام فکری (و وضعیت تاریخی) معین قابل طرح و درک است، زیرا جزیی از یک کل وسیع‌تر را تشکیل می‌دهد که عبارت است از تجدد یا مدرنیته. اگرچه اصطلاح «جامعه مدنی» همانند بسیاری مفاهیم دیگر مانند آزادی، دموکراسی و غیره در گذشته به خصوص در یونان باستان، مطرح بوده است، اما باید دقت نمود که این اصطلاحات در اندیشه مدرن معنا و مضمون متفاوت و گاه متباینی از مفاهیم قدیم پیدا می‌کنند. بنابراین کنار هم چیدن مضامین متفاوت به صرف اشتراک لفظی، می‌تواند بسیار گمراه‌کننده باشد.<sup>۷۲</sup>

اگر مدرن بودن مفهوم «جامعه مدنی» را بپذیریم، باید ببینیم وقتی از نسبت آن با دین سخن می‌گوییم چه چیزی را اراده کرده‌ایم. یک احتمال آن است که مفهوم مدرن فوق را با دین «ظرفیت سنجی» کنیم. همان گونه که قبلاً گفته شد این امر نه تنها ممکن، بلکه مطلوب به نظر می‌رسد. احتمال دوم آن است که

---

<sup>۷۰</sup> Heywood, opcit, p ۱۷.

<sup>۷۱</sup> دیوید بیتهم (و کوین بویل)، پرسش و پاسخ در باب آزادی، دموکراسی و جامعه مدنی، مترجم رضا زمانی، تهران، ثالث، ۱۳۷۷، ص ۱۴۰.

<sup>۷۲</sup> غنی نژاد، پیشین، ص ۱۴.

فکر کنیم «جامعه مدنی» در دین و متون دینی هم وجود دارد، و به مقایسه فوق دست بزنیم. در دوم خرداد ۱۳۷۶ که رئیس جمهور ایران از جامعه مدنی سخن گفت به نظر می‌رسید از مفهومی مدرن سخن می‌گوید، اما وقتی ریشه آن در مدینه النبی معرفی شد، تصور فوق تا اندازه‌ای به ابهام گرایید. جالب آن که پس از به وجود آمدن ابهامات فوق یک همایش مستقل<sup>۷۳</sup> و چندین کتاب به آن پرداختند، اما شاید نه تنها به سوالات مورد نظر پاسخ ندادند، بلکه تا حدودی بر آشفتگی مفاهیم افزودند:

«قدرت حکومت خدامدار و قانونمند نبوی بر مبنای قرآن کریم و مردم از پیش رسمیت بیشتری یافت و از همان روز و از همان مکان مقدس بود که مسلمین می‌رفتند تا در دهه‌های آینده جهان متمدن و مسکون معاصر خود را به تبعیت «حکومت مدنی» اسلامی مدینه النبی درآورند.»<sup>۷۴</sup>

با وجود ابهامات فوق در جامعه ماست که برخی به ناسازگاری تمام عیار مبانی جامعه مدنی و جامعه دینی، و پارادوکسیکال بودن تز جامعه مدنی - دینی رأی می‌دهند<sup>۷۵</sup>، و برخی بین آنها هماهنگی می‌بینند.<sup>۷۶</sup> جالب آن است که در این میان ممکن است کسی به مدرن بودن مفهوم جامعه مدنی و ناسازگاری کلی آن با مبانی اسلامی رأی دهد، ولی در عین حال برخی توصیه‌های آن را با دین و نظریه ولایت مطلقه فقیه همساز بدانند.<sup>۷۷</sup>

به راستی چگونه ممکن است مبانی جامعه مدنی و جامعه دینی پارادوکسیکال باشد، اما «توصیه‌های» جامعه مدنی با نصیحت ائمه مسلمین، مشورت، مسئولیت عمومی مسلمین و امر به معروف و نهی از منکر

---

<sup>۷۳</sup> تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران. تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.

<sup>۷۴</sup> آذرمیدخت فرهیخته والا، «جامعه مدنی و مدینه النبی» در: همان. ص ۵۷۴.

<sup>۷۵</sup> احمد واعظی. جامعه دینی، جامعه مدنی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۸.

<sup>۷۶</sup> محمد هادی معرفت. جامعه مدنی، قم، التمهید، ۱۳۷۸، محسن آرمین. «مبانی نظری جامعه مدنی در اندیشه استاد مطهری»، در: نسبت دین و جامعه مدنی، تهران، مؤسسه ذکر، ۱۳۷۸، صص ۱۴ - ۲۴، و سید محمدعلی ایازی، «جامعه مدنی و نسبت آن با دین در: همان صص ۹۷ - ۱۳۸ و سید علی نقی ایازی، «تاریخچه، مفهوم و عناصر جامعه مدنی» در: همان. ص ۹۳ (همان طور که حکومت اسلامی می‌تواند جامعه توده وار و استبدادی باشد، می‌تواند جامعه مدنی نیز باشد!).

<sup>۷۷</sup> واعظی، پیشین، صص ۱۲۳ - ۱۵۳.

سازگاری پیدا کند؟!<sup>۱</sup> آیا آرای سیاسی امام خمینی مبتنی بر پلورالیسم و جامعه مدنی (به مفهوم اصطلاحی آن) است؟!<sup>۲</sup> آیا می توان قدر متیقن گرفتن از مفاهیم سیاسی، اندیشه یک اندیشمند را از زمینه زمینه های آن جدا نمود، و در عین حال به کژتابی مفاهیم دچار نشد؟<sup>۳</sup>

## ۹- مردم سالاری

همان گونه که اشاره شد، «دموکراسی» به مفهوم مدرن با دموکراسی در یونان باستان نوعی اشتراک لفظی دارد و نباید الفاظ و مفاهیم را از بستر تاریخی و نظام فکری خود منتزع، و حکمی واحد بر آنها حمل کرد. خصلت اندیشه مدرن عبارت است از نومیالیسم فلسفی یا نوعی سوژکتیویسم در نظریه شناخت.<sup>۴</sup> مهمترین مؤلفه های دموکراسی عبارتند از: حقوق مدنی، اصل نمایندگی، تفکیک قوا، نظارت قوا، پارلمانتاریسم و مسئولیت پذیری.<sup>۵</sup>

اگر بخواهیم بین مردم سالاری (دموکراسی) و دین نسبتی برقرار کنیم، هم باید مقصود خود از مردم سالاری را مشخص کنیم، و هم مراد خود از «دین» را؛ چرا که دین با قرائت های متفاوتی ارائه شده است. از آن جا که نگارنده در جای دیگر به موضوع فوق پرداخته<sup>۶</sup>، تنها به این نکته بسنده می کنیم که در نسبت سنجی دین و دموکراسی دچار آشفتگی مفاهیم شده ایم. مراد محمد خاتمی از واژه ابداعی «مردم سالاری دینی» با تمام ابهام هایی که دارد، به هیچ وجه نمی تواند با قرائت محمد تقی مصباح<sup>۷</sup> که به قرائت خاصی از ولایت مطلقه فقیه رأی می دهد سازگاری داشته باشد، در حالی که در جامعه ما، هر

<sup>۱</sup> واعظی. پیشین.

<sup>۲</sup> بیوک قربانی. «پایه های نظری پلورالیسم در جامعه مدنی اسلامی ایران»، در سازمان مدارک انقلاب اسلامی، پیشین، صص ۶۸۱ - ۶۹۶.

<sup>۳</sup> افروغ. پیشین. صص ۵۶-۵۷.

<sup>۴</sup> غنی نژاد، پیشین.

<sup>۵</sup> حسین بشیریه، درسهای دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۱۰۵ - ۱۳۸.

<sup>۶</sup> سیدصادق حقیقت. «در باب نسبت سنجی دین و دموکراسی». همایش مردم سالاری دینی، ۱۳۸۲.

<sup>۷</sup> محمدتقی مصباح. «مردم سالاری دینی»، مجله معرفت، ش ۶۸ (مرداد ۱۳۸۲).

دو مدافع «مردم سالاری دینی» شناخته شده‌اند! آیا می‌توان گفت امام خمینی بر خلاف تلقی رایج که دموکراسی را در برابر اقتدار گرایی و خود کامگی می‌نشانند، دموکراسی را در برابر استبداد و ظلم قرار می‌دهد، و در عین حال به قرائت لیبرال دموکرات‌ها - با تفاوت‌هایی - نزدیک می‌شود؟!<sup>۱</sup>

برخی پیشنهادات در راستای برون رفت از بحران مفاهیم

بحران مفاهیم در ایران معاصر خاص علوم سیاسی نیست، و شاید به شکلی در دیگر شاخه‌های علوم انسانی نیز وجود داشته باشد. فرهنگستان زبان و ادب فارسی و همچنین وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی کوشش‌هایی در راستای معادل‌سازی واژگان اجنبی داشته‌اند. به طور مثال در جزوات «اصول و ضوابط واژه‌گزینی»، و واژه‌های مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی به برخی معادل‌های فارسی بر می‌خوریم. در عین حال عدم شیوع این گونه کوشش‌ها را باید در چند امر جستجو نمود: کامل نبودن این گونه مجموعه‌ها، دیر بودن معادل‌گذاری‌ها (نسبت به ورود و شیوع واژگان خارجی)، غیر عملی بودن کاربرد برخی معادل‌ها، تبلیغ ناکافی منشورات فرهنگستان زبان و ادب فارسی و ملتزم نبودن مراجع ذیصلاح به کاربرد آنها. به طور مثال در حالی که واژه همایش در مقابل واژه فرانسوی «کنگره» (نشست‌هایی که شرکت‌کنندگان آنها نمایندگان دولت‌ها و سازمان‌ها یا متخصصان امور فرهنگی و ادبی و اجتماعی و سیاسی هستند، همانند کنگره ملی هند و کنگره صلح) نهاده شده،<sup>۲</sup> در عمل تمایز چندانی از «کنفرانس» و «سمینار» پیدا نکرده است.

در این جا به شکل مشخص به دو پیشنهاد در راستای خارج شدن از بحران مفاهیم در علوم سیاسی

اشاره می‌شود:

<sup>۱</sup> . افروغ. پیشین. ص ۱۰۸.

<sup>۲</sup> فرهنگستان زبان و ادب فارسی، واژه‌های مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ج ۲، بهمن ۱۳۷۷.

اول: برخورد فعال و مسئولانه فرهنگستان زبان و ادب فارسی و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در زمینه یکسان سازی ترجمه لغات جدید و استفاده از واژگانی مناسب در زبان فارسی (بالاخص در بازار پر رونق ترجمه کتاب).

و دوم: توجه اساتید گرامی علوم سیاسی به ضرورت تدوین فرهنگ‌ها و دانشنامه‌های اجتماعی و سیاسی به زبان فارسی، به نحوی که ابتدا واژگان و مفاهیم علوم انسانی و علوم اجتماعی به شکل عام در آن به بحث گذاشته و معانی مختلف از یک واژه تبیین شود، و سپس این مهم را در حوزه علوم سیاسی پی‌گیرند. ما به منابع و مراجعی نیاز داریم که در درجه اول اصطلاحاتی همچون رویکرد، رهیافت، مدل، نظریه، مکتب و نهضت را توضیح دهند، و در درجه دوم در خصوص علوم سیاسی با ایضاح کاربردهای مختلف واژگانی همچون اندیشه سیاسی، نظریه سیاسی، فلسفه سیاسی، ایده سیاسی و حتی فقه سیاسی، محققان را در کاربرد صحیح آنها یاری رسانند.

پیشنهاد اول به شکل و صورت لغات و واژگان در علوم انسانی مربوط می‌شود، و پیشنهاد دوم به اصلاحات محتوایی آن‌ها در رشته علوم سیاسی. امید آن روز را داریم که با کوششی دو چندان، از آشفته‌گی روزافزون مفاهیم در جامعه خود \_ که تا اندازه زیادی با گسترش سریع وسایل ارتباط جمعی و جهانی شدن شدت گرفته \_ جلوگیری نماییم.