

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی
مدیر مسئول: خسرو قبادی
مدیر نشریات علمی: محسن جمالیان
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد
حروفچینی و صفحه آرایی: مریم بایه

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمود کنایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر حسین سلیمی، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبایی - دکتر محمدباقر حشمت زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر ابراهیم متقی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، استادیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر مسعود غفاری، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

این نشریه با استناد به نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۲۶۹۵۵ مورخ ۱۳۸۹/۰۷/۱۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، دارای درجه علمی - پژوهشی است.

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)، بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)، بانک اطلاعات نشریات سیویلیکا (www.civilica.com) و برخی پایگاه‌های دیگر نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱ - ۶۶۴۹۲۱۲۹
سامانه الکترونیکی: www.j.ihss.ac.ir - نشانی اینترنتی: j.Political@ihss.ac.ir

فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال

راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

شرایط ارسال مقاله

- مقاله به زبان فارسی یا انگلیسی بوده، قبلاً در جایی چاپ نشده باشد. داشتن چکیده فارسی و انگلیسی برای مقاله ضرورت دارد.
- هیئت تحریریه پس از داوری، پذیرش مقاله را اعلام خواهد کرد.
- مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده یا نویسندگان آن است.
- همراه مقاله نام و نشانی دقیق، شماره تلفن نویسنده یا نویسندگان و محل خدمت آنان ذکر شود.
- مقاله در برگه‌های A4 و با رعایت ابعاد صفحه دو فصلنامه (قطع وزیری) تایپ شود. تعداد جدول‌ها در پایین‌ترین حد در نظر گرفته شود. نمودارها واضح و عکس‌ها سیاه و سفید در کاغذ مناسب در اندازه ۱۵×۱۰ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروف چینی شود و به وسیله پست الکترونیکی به دفتر دو فصلنامه ارسال گردد.
- دو فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

نحوه ارائه مقاله

- مقاله علمی- پژوهشی شامل عنوان، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، چکیده، واژه‌های کلیدی، مقدمه، روش کار، تجزیه و تحلیل، نتیجه‌گیری و منابع باشد. حجم مقاله نیز نباید از ۱۵ صفحه بیشتر باشد.
- عنوان مقاله گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد. نام و نام خانوادگی، درجه علمی و مؤسسه‌ای که مؤلف در آن اشتغال دارد، در زیر عنوان قید شود.
- چکیده مقاله، شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت و چگونگی پژوهش، نکته‌های مهم، نتیجه و بحث است؛ چکیده از ۱۵۰ کلمه بیشتر نباشد.
- مقدمه مقاله بیانگر مسئله پژوهش است. محقق باید زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن را با موضوع مقاله به اجمال بیان و در پایان به انگیزه تحقیق اشاره نماید.
- روش کار باید به اجمال بیانگر چگونگی و فرایند انجام پژوهش باشد. تحلیل‌های آماری، روش‌های مورد استفاده، به شیوه‌ای مناسب یادآوری شود.
- داده‌ها و نتیجه‌های به دست آمده باید به گونه‌ای منطقی و مفید ارائه شود و به این منظور می‌تواند همراه با جدول، نمودار، نگاره و عکس باشد.
- نویسنده در پایان مقاله راهنمایی و کمک‌های دیگران را یادآوری و از آنها سپاسگزاری کند.
- ارجاع‌های متن مقاله داخل کمان و به این شیوه است: (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه)؛ مانند (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۵). شیوه ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۱۹۷۴: ۲۲).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوه زیر پیروی شود:
مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) «نام مقاله»، نام مترجم، نام نشریه، دوره یا سال، شماره.
کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

فهرست

- ۱..... **تضمینات سیاسی سینمای «عباس کیارستمی»**
سید محسن علوی پور / عباس منوچهری
- ۲۹..... **بازنمایی انگاره‌های فلسفه اخلاق کانتی در اندیشه سیاسی «جان رالز»**
سید حسین اطهری / نعیمه اسدی پور
- ۵۷..... **زبان، قدرت و ایدئولوژی در رویکرد «انتقادی» نورمن فرکلاف به تحلیل گفتمان**
جهانگیر جهانگیری / علی بندریگی زاده
- ۸۳..... **امکان‌سنجی برقراری دموکراسی کثرت‌گرا در اندیشه «شریعتی»**
احمد رضایی / مجید سفری دوغایی
- ۱۱۳..... **جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه «شیخ محمد اسماعیل محلاتی»**
محمدعلی توانا / محمود علی پور
- ۱۴۳..... **تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی**
سید صادق حقیقت
- ۱۶۵..... **مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه «هانا آرنت» و «هربرت مارکوزه»**
محمد عابدی اردکانی / محمود علی پور

داوران این شماره

- دکتر سیدصادق حقیقت / دانشیار دانشگاه مفید قم
دکتر محمدرضا خاکی / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر علیرضا صدرا / دانشیار دانشگاه تهران
دکتر محمدتقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
دکتر علی کریمی مله / دانشیار دانشگاه مازندران
دکتر منصور میراحمدی / دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
دکتر حسن آبنیکی / استادیار دانشگاه آزاد تهران جنوب
دکتر احمد بستانی / استادیار دانشگاه خوارزمی
دکتر محمدرضا تاجیک / استادیار دانشگاه شهید بهشتی
دکتر عبدالرسول حسنی فر / استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان
دکتر احمد خالقی دامغانی / استادیار دانشگاه تهران
دکتر مجتبی زارعی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
دکتر محمد جواد غلامرضا کاشی / استادیار دانشگاه علامه طباطبایی
دکتر قدیر نصری / استادیار دانشگاه خوارزمی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۱-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

تضمینات سیاسی سینمای «عباس کیارستمی»

* سید محسن علوی پور

** عباس منوچهری

چکیده

معمولاً سینمای سیاسی را سینمایی می‌دانند که به یکی از امور مشخصاً سیاسی - واقعه، زندگی‌نامه و یا فرایند سیاسی - بپردازد. در حالی که به نظر می‌رسد این تعریف نه جامع و نه مانع است و در شمولیت بر فیلم‌هایی که سوبه‌های هنجاری سیاسی دارند، اما ضرورتاً مسئله‌ای سیاسی را روایت نمی‌کنند، ناتوان است. از این‌رو لازم است با بازاندیشی در این تعریف، مؤلفه‌های سینمای سیاسی هنجاری را شناسایی کرد. مقاله حاضر با هدف انجام چنین کاری، به کاوش در وجوه هنجاری سیاسی آثار «عباس کیارستمی»، سینماگر مشهور ایرانی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: سینمای سیاسی، هنجار، دوستی، سینمای هنجاری و کیارستمی.

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

m.alavipour@gmail.com

amahoocheri@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

سینمای سیاسی را معمولاً سینمایی می‌دانند که به یک واقعه خاص سیاسی بپردازد و یا روایتگر کل یا بخشی از زندگی یک سیاست‌مدار باشد. بر این اساس، فیلم‌هایی که در ژانر سینمای سیاسی تعریف می‌شوند، نقطه تمرکز خود را بر افشای روابط پنهان سیاسی، زد و بندهایی که به وقوع یک حادثه خاص می‌انجامد یا حتی نحوه صعود و افول ستاره بخت یک سیاست‌مدار قرار می‌دهند. بر پایه چنین نگرشی، فیلم‌هایی چون «مردی برای تمام فصول» (۱۹۶۶)، «جی.اف.کی» (۱۹۹۱)، «نیکسون» (۱۹۹۵)، «همه مردان رییس جمهور» (۱۹۷۶)، «مکالمه» (۱۹۷۴)، «پیانیست» (۲۰۰۲)، «ساکو و وازنتی» (۱۹۷۱) و «نبرد الجزیره» (۱۹۶۵) به عنوان نمونه‌های برجسته سینمای سیاسی در طول تاریخ هنر سینما مطرح بوده‌اند.

اما به نظر می‌رسد این تعریف نمی‌تواند دربرگیرنده تمام فیلم‌هایی باشد که امر سیاسی^۱ را محور خود قرار داده‌اند. به بیان دیگر، تعریف ژانر سیاسی در سینما بر اساس چارچوب مذکور، ناگزیر از بسیاری از فیلم‌هایی که دلالت‌ها و تضمینات سیاسی مشهودی دارند، اما ضرورتاً دل‌مشغول رویدادها یا شخصیت‌های سیاسی خاص نشده‌اند، غفلت می‌ورزد. مایک واینه کتاب خود، «فیلم سیاسی: دیالکتیک سینمای سوم»^۲ را با این عبارت آغاز می‌کند: «همه فیلم‌ها سیاسی هستند، اما نه به شکل مشابهی» (Wayne, 1: 2001). بر این اساس، او فیلم‌هایی را برای بررسی در اثر خود به عنوان «فیلم سیاسی» برمی‌گزیند که «به نحوی از انحا به دسترسی نابرابر به منابع مادی و فرهنگی و همچنین توزیع آنها، [در کنار] سلسله‌مراتب مشروعیت و جایگاهی که به این تفاوت‌ها اختصاص می‌یابد» اشاره داشته باشند (همان).

این مسئله به‌ویژه هنگامی به چشم می‌آید که به رابطه اندیشه سیاسی - به مثابه یک معرفت‌هنجاری - با سینما نظر بیفکنیم. اندیشه سیاسی، یک نوع معرفت‌هنجاری است که کسب آگاهی به زندگی خوب و نظام سیاسی مطلوب را هدف قرار داده است. این نوع از مدل‌هنجاری «نوعی داستان برای نمایش زندگی انسانی است که در آن

1. the political

2. Political Film: The Dialectics of Third Cinema

صحنه‌ها و نقش‌ها مشخص شده‌اند» (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۱۲۷). اندیشهٔ سیاسی، یا چنان‌که پلامناتز آنرا «فلسفهٔ زندگی» (Plamenatz, 1963: 14) می‌نامد، نوعی از فلسفه است که «با زندگی سیاسی، یعنی زندگی غیرفلسفی و زندگی بشری، بیشترین نزدیکی را دارد» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۲) و هدف آن، نشان دادن معرفت به امور سیاسی به جای گمان دربارهٔ آنهاست. نتیجهٔ این کار نیز رسیدن به نظم مطلوب جامعه و برقراری نظام سیاسی نیک خواهد بود (همان: ۲). بر این اساس به نظر ضروری می‌رسد که نوعی بازنگری در تعریفی که در بالا از سینمای سیاسی ارائه شده است، صورت گیرد.

چارچوب نظری و روش تحقیق

سینمای سیاسی در معنای نحیف آن به فیلم‌هایی اشاره دارد که موضع‌گیری سیاسی خود را پنهان نمی‌سازند. اما تعاریف گسترده‌تری نیز از این ژانر سینمایی ارائه شده است که قابل تأمل است. مثلاً در دانش‌نامه مجازی «ویکی‌پدیا»، به این نکته اشاره می‌شود که حتی فیلم‌های به ظاهر «غیرسیاسی»^۱ - که با هدف سرگرم کردن مخاطب ساخته می‌شوند- نیز کارکردی سیاسی بر عهده دارند.^۲ این مسئله را به‌ویژه می‌توان در صنعت فیلم‌سازی در نظام‌های استبدادی چون آلمان نازی یا اتحاد جماهیر شوروی مشاهده کرد. حتی در کشورهای دموکراتیک نیز، چنان‌که در مورد سینمای هالیوود مشاهده می‌شود، این رسانه کارکرد سیاسی گسترده را بر عهده دارد.

برخی از منتقدان (به عنوان مثال: صدر، ۱۳۸۱) بر این باورند که سینمای سیاسی نمی‌تواند به فیلم‌هایی محدود شود که رویدادها یا شخصیت‌های خاص سیاسی را هدف قرار داده است. بر اساس این دیدگاه، فیلم‌های سینمایی که پرداختن به مسائل مبتلابه اجتماعی و سیاسی را چه مستقیم و چه غیرمستقیم هدف قرار می‌دهند، در زمرهٔ فیلم‌های سینمای سیاسی قرار می‌گیرند. این تعریف، علاوه بر اینکه دایرهٔ ژانر سینمای سیاسی را گسترش می‌دهد و با انعطافی که در آن به وجود می‌آورد، زمینه را برای شمول

1. apolitical

2. http://en.wikipedia.org/wiki/Political_Cinema

۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

بر دایره وسیع‌تری از فیلم‌های سینمایی فراهم می‌کند، راه را برای تأمل در چیستی سینمای سیاسی و مقولاتی که امکان طرح در این چارچوب را دارند نیز باز می‌کند. پیوند سینما و اندیشه سیاسی در این تعریف از سینمای سیاسی قابل پیگیری است. در نتیجه سینمای سیاسی شامل فیلم‌هایی نیز می‌شود که نمایش نظم مطلوب اجتماعی و سامان نیک سیاسی را بر پایه مفاهیم هنجارین، محور کار خود قرار می‌دهند. این مفاهیم می‌تواند مقولاتی چون «عدالت»، «آزادی»، «حق»، «دوستی» و امثال آن را شامل شود. فیلم‌های سینمایی‌ای که به هر شکلی، با تکیه بر یک یا چند مقوله هنجارین، «امکان» زندگی اجتماعی مطلوب را پیش روی مخاطب قرار می‌دهند، فیلم‌هایی هستند که تضمینات و دلالت‌های سینمای سیاسی را در دل خویش می‌پرورانند.

برای نمونه چنان‌که «فالزن» (فالزن، ۱۳۸۲: ۲۳۰-۲۳۱) متذکر می‌شود، سینمای هالیوود با ستایش اقدام فردی و پرورش قهرمان منفرد که به تنهایی و با عمل متهورانه خود به تغییری اجتماعی دست می‌بازد، عملاً مبلغ اندیشه سیاسی لیبرالی و در هماهنگی با آن است؛ در حالی که در مقابل در فیلم‌هایی مانند آثار [متقدم] «سرگی آیزنشتاین»، فیلم‌ساز برجسته روسی، ستایشی تبلیغاتی از انقلاب کمونیستی در شوروی و آرمان آینده سوسیالیستی برجسته می‌شود. این امر درباره سینمای کشورهای دیگر نیز صادق است.

«ژیل دلوز» در کتاب دو جلدی خود درباره سینما، سینمای سیاسی را به دو جریان تقسیم می‌کند: سینمای سیاسی کلاسیک و سینمای سیاسی مدرن. در نظر او، *آلن رسنایس* و *ژان ماری اشتراویز*، «بزرگ‌ترین سینماگران سیاسی غرب در سینمای مدرن» هستند، در حالیکه آیزنشتاین با آثاری چون «ایوان مخوف» و «فرتوف» به نماد سیاسی کلاسیک تبدیل شده است (Deleuze, 2008 [1989]: 207). او معتقد است ویژگی مهمی که آثار رسنایس و اشتراویز را به فیلم سیاسی مدرن تبدیل می‌کند آن است که «آنها می‌دانند که چگونه نشان دهند که مردم آن چیزی است که از دست رفته است، چیزی که دیگر نیست» (همان: ۲۰۸). در حالی که جریان‌های نوعی آگاهی مشخص روزافزون در سینمای سیاسی کلاسیک دیده می‌شود که «منظور از آن این است که مردم از پیش، در فرایند به واقعیت درآمدن، وجود واقعی دارند و... نوعی یکدلی وجود دارد که افراد

مختلف را به یک دیگ جوشان می‌خواند که آینده از دل آن ظهور خواهد یافت» (Deleuze, 2008 [1989]: 208). این البته ویژگی سینمای غرب هم هست که به خاطر وجود مکانیسم‌های پنهان قدرت و نظام‌های [حکومت] اکثریت در آنجا کمتر مورد توجه نویسندگان قرار گرفته است (همان: ۲۰۹).

«دلوز»، مسئله سینمای سیاسی مدرن را مسئله سینمای جهان سوم نیز می‌داند. در نگاه او، معضلی که سینماگر در جهان سوم با آن روبه‌رو است، آن است که «خود را در برابر مردم بی‌سواد می‌یابد که غرق در سریال‌های آمریکایی، مصری و هندی و فیلم‌های رزمی هستند» و از دل آنها باید «عناصر [سازنده] مردمی را استخراج کند که همچنان از دست رفته‌اند». او می‌گوید: «فیلم‌ساز مهجور اغلب خود را در وضعیت بغرنجی می‌یابد که کافکا ترسیم کرده است: امکان ناپذیری «نوشتن»، ناممکن بودن نوشتن به زبان مسلط، عدم امکان نوشتن به شکلی متفاوت» (همان).

سینماگر در جهان سوم باید در امری یکسره متفاوت از مسئله‌ای که در سینمای سیاسی کلاسیک است، درگیر شود؛ «هنر و به‌ویژه هنر سینمایی باید این وظیفه را به انجام رساند، نه ارجاع به مردم، که فرض بر آن است که از پیش آنجا هستند، بلکه مشارکت در خلق یک ملت» (همان).

البته این تنها تفاوت میان سینمای سیاسی کلاسیک و سینمای سیاسی مدرن در نگاه دلوز نیست. تفاوت بزرگ دیگری نیز میان آنها وجود دارد که به رابطه میان امر سیاسی و خصوصی و مرزبندی میان آنها مربوط می‌شود. به بیان دلوز: «سینمای کلاسیک همواره این مرز را که ارتباط امر سیاسی و امر خصوصی را برجسته می‌سازد، حفظ می‌کرد و... به وساطت نوعی آگاهی، از یک نیروی اجتماعی به نیروی اجتماعی دیگر و از یک موقعیت سیاسی به یک موقعیت سیاسی دیگر گذر می‌کرد... این درباره سینمای سیاسی مدرن دیگر صدق نمی‌کند؛ یعنی جایی که دیگر هیچ مرزی برای فراهم آوردن فاصله یا پیشرفتی حداقلی باقی نمی‌ماند. مسئله خصوصی با وساطت امر اجتماعی - یا امر سیاسی - ظهور می‌یابد» (همان: ۲۱۰).

۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

بر مبنای آنچه گفته شد، پژوهش حاضر تلاش می‌کند که با جست‌وجوی مؤلفه‌های هنجاری در آثار سینمایی عباس کیارستمی، فیلم‌ساز را در مقام اندیشمندی سیاسی مطالعه و بررسی کند. در واقع روش تحلیل در این پژوهش، از نوع استقرایی و استنتاجی است. بدین معنی که پژوهشگر با جست‌وجوی این مؤلفه‌ها در آثار فیلم‌ساز، ضمن استقرای آنها از متن، چارچوبی کلی برای فهم اندیشه سیاسی وی به دست می‌دهد.

سینمای سیاسی ایران

سینمای ایران، یکی از سینماهای برجسته دنیاست که به طرق مختلف به امر سیاسی پرداخته است. در تاریخ سینمای ایران، نمونه‌های فراوانی را می‌توان یافت که به مسئله «قدرت»، «قانون»، «آزادی» و «عدالت» به‌ویژه در زمان‌هایی پرداخته‌اند که جامعه نیز درگیر پرداختن به این مقولات بوده است. از جمله برجسته‌ترین این موارد، زمان بروز انقلاب اسلامی است. جنبش‌های اجتماعی‌ای که زمینه‌ساز بروز انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ بوده‌اند، به روشنی در دوره سینمایی منتهی به انقلاب نمود یافته‌اند و در کنار آن، وقوع انقلابی با مؤلفه‌های هنجارین، نسلی از سینماگران را با خود به همراه داشت که دل‌مشغولی نخست خویش را سامان سیاسی، اجتماعی نیک قرار داده‌اند و هر یک به گونه ویژه‌ای، به روایت این سامان نیک پرداخته‌اند (صدر، ۱۳۸۱: فصول ۶-۷).

فیلم‌های تاریخ سینمای ایران یا مستقیماً پرداختن به جریان‌ها یا حوادث سیاسی خاص را مورد توجه قرار داده‌اند، یا به شکل دیگری تضمینات سیاسی خاص خود را داشته‌اند. «حمیدرضا صدر»، منتقد سینمایی، با رد این دیدگاه که سینمای سیاسی محدود به تعریف نحیف ارائه‌شده در بالاست، می‌گوید:

«مثلاً فیلم گنج‌قارون یک فیلم تجاری معروف سینمای ایران است. در همین فیلم، مخاطب می‌تواند شرایط سیاسی و اجتماعی ایران دهه چهل مثل پولی که به ایران تزریق شده، طبقه‌ای که میلیونر شده را مشاهده کند. اینکه قهرمان فیلم به ثروتمندان دهن کجی می‌کند، وضعیتی است که با شرایط اجتماعی و سیاسی ایران آن دوره کاملاً همخوانی دارد. بنابراین نمی‌توانی این فیلم را نادیده بگیری. یا مثلاً در دهه شصت که

محدودیت‌هایی بر سینما وارد می‌شود، بچه‌ها به صف اول شخصیت‌های سینمایی وارد می‌شوند که همه این موارد نشان‌دهنده جنبه‌های اجتماعی و سیاسی جامعه ایران است. منظور این است که ظاهر فیلم می‌تواند سیاسی نباشد؛ یعنی لزومی ندارد فیلم Z گوستاو گاوراس یا *نبرد/الجزایر* جیلو پونته یا زیرزمین امیر کاستاریکا باشد، بلکه یک فیلم تجاری هم می‌تواند جنبه‌های سیاسی را عرضه کند»^(۱).

صدر با همین رویکرد، نام کتاب خود را درباره تاریخ سینمای ایران، «تاریخ سیاسی سینمای ایران» (۱۳۸۱) انتخاب می‌کند. زیرا اساساً او «سیاست را فقط اداره امور مملکت، مراقبت امور داخلی و خارجی کشور، اصلاح یا عدم اصلاح امور خلق یا عقوبت و مجازات ندانسته... [است]». در نظر او «سیاست یعنی زندگی روزمره، سیاست یعنی هر فیلم ایرانی» (صدر، ۱۳۸۱: ۱۵). در واقع او در سرتاسر کتاب خود، سینما را به مثابه بخشی از جریان هویت‌بخشی - و به تعبیر دلوز، «خلق ملت» - در ایران می‌انگارد و در زمینه‌ها و بازتاب‌های هر فیلم، مسئله‌ای اجتماعی-سیاسی را که با زندگی فرد ایرانی درهم‌تنیدگی دارد، جست‌وجو می‌کند. فیلم‌هایی که حتی در صورت پرداختن به روابط به‌ظاهر خصوصی و شخصی، بر موقعیت و یا وضعیتی اجتماعی-سیاسی دلالت دارند. اتخاذ چنین رویکردی به سینما، دریچه‌ای جدید را به روی ما می‌گشاید که دنیایی از ناشناخته‌ها و نامکشوف‌ها را آشکار خواهد کرد.

نکته مهم آن است که صدر با عامیت‌بخشی به معنای سیاست، هر امر مربوط به اجتماع را در چارچوب سینمای سیاسی تعریف می‌کند و در واقع با این کار، به تقسیم‌بندی‌های درونی در دل سیاست توجه نمی‌کند؛ در حالی که پرداختن به سینما از منظر وجوه مختلف سیاست می‌تواند زوایای متنوعی را به روی ما بگشاید. همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، هدف ما در نگارش این متن آن است که با محوریت قرار دادن «اندیشه سیاسی» به مثابه معرفتی هنجاری که به دنبال ارائه سامان سیاسی نیک برای جامعه است، به بررسی ظرفیت‌های سیاسی سینمای عباس کیارستمی بپردازیم و بر این اساس، تضمنات سیاسی این سینما را بررسی و تحلیل کنیم.

۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

عباس کیارستمی از جمله سینماگرانی است که هر چند پیش از وقوع انقلاب اسلامی نیز در عرصه سینما حضور داشته است، پس از انقلاب شکوفا شد. فیلم‌های سینمایی کیارستمی، عموماً معطوف به ارائه روایتی از «زندگی روزمره» در اجتماع است و به ندرت مسائل سیاسی ملموس را در کانون توجه خویش قرار می‌دهد. بر همین اساس، این انتقاد همواره بر سینمای وی وارد شده است که این سینما «سیاسی» نیست. اما به نظر می‌رسد در صورت پرداختن به لایه‌های زیرین و پنهان سینمای کیارستمی، به‌ویژه از منظر اندیشه سیاسی، نادرستی این انتقادات روشن خواهد شد. سینمای کیارستمی با پرهیز از درگیری مستقیم با امر سیاسی مشهود، دغدغه پرداختن به سیاست از منظر هنجارین را دارد و از این‌رو سینمای خود را سینمایی سیاسی می‌داند (صدر، ۱۳۸۱: ۳۰۷).

«خانه دوست کجاست»، «کلوزآپ»، «مشق شب»، «زندگی و دیگر هیچ»، «زیر درختان زیتون»، «طعم گیلان» و «باد ما را خواهد برد»، از جمله فیلم‌های برجسته در سینمای کیارستمی است که با تمرکز بر ارتباطات انسانی-اجتماعی به شکلی هنجارین، امکان زندگی مطلوب اعضای جامعه در کنار یکدیگر را به نمایش می‌گذارد.

هنجارهای سیاسی در سینمای عباس کیارستمی

یکی از انتقاداتی که معمولاً بر سینمای کیارستمی، فیلم‌ساز برجسته ایرانی و برنده جوایز متعدد از جشنواره‌های معتبر بین‌المللی، وارد می‌شود آن است که او توجه چندانی به مسائل سیاسی و اجتماعی روزگار خود ندارد و در حالی که جامعه با بحران‌های متعددی روبه‌رو است، همت خود را به مسائلی نه چندان جدی و حاشیه‌ای معطوف کرده است. دباشی به طعنه از فیلم «دندان‌درد» کیارستمی که در اوج انقلاب اسلامی ساخته شده است، یاد می‌کند: «بقیه افراد در کشور دغدغه و نگرانی انقلاب را داشتند. با این حال، در دنیای کیارستمی، کارایی مجموعه‌ای از دندان‌های مصنوعی که به نحو شایسته‌ای تمیز شده‌اند مورد تأمل قرار می‌گیرد و در مقابل رنج‌های دندان طبیعی به نمایش درمی‌آید» (Dabashi, 2001: 59).

خود کیارستمی البته چنین اعتراضی را نمی‌پذیرد. او در مصاحبه‌ای که دربارهٔ سانسور در سینمای ایران صورت گرفته است^(۲)، با به‌کارگیری واژهٔ «قواعد مذهبی» به جای سانسور به این نکته اشاره می‌کند که در شرایطی که محدودیت‌های اعمال شده بر سینما در ایران پس از انقلاب عموماً قواعد شناخته‌شده‌ای هستند، او ترجیح می‌دهد خود را درگیر موضوعاتی نسازد که به نحوی با این قواعد تعارض می‌یابند. به عنوان مثال او به خانواده اشاره می‌کند و با یادآوری لزوم رعایت حجاب از سوی زن در محیط خانه - که با واقعیت خانواده انطباق ندارد- از تصمیم خود برای ساختن فیلمی که در آن لازم است زن و شوهری در خانه در کنار یکدیگر قرار بگیرند، سخن می‌گوید. به همین خاطر است که کیارستمی - به گفتهٔ خودش - هرگز دچار تیغ سانسور نشده است و در پرداختن به موضوعات مورد علاقهٔ خویش، آزادی داشته است.

بر این اساس می‌توان مدعی شد که محدودیت‌ها و قواعدی که در ایران بر سینماگران تحمیل می‌شود، کیارستمی را به پرداختن به مسائلی سوق داده است که دست‌کم در ظاهر پیوندی با امور اجتماعی و سیاسی جامعه ندارند. در حالی که وی با استفاده از همین محدودیت‌ها و پذیرش لزوم پایبندی به آنها، راه‌های بدیلی را برای بیان حرف‌های خویش برگزیده است که کاوش عمیق‌تر در آنها از تضمینات سیاسی آن خبر می‌دهد. خود کیارستمی در مصاحبه‌ای که در سال ۱۹۹۷ (سال ساخته‌شدن فیلم «طعم گیلان») با مجلهٔ «سایت اند ساوند» داشته است، نه تنها غیرسیاسی بودن سینمای خود را رد می‌کند، بلکه اساساً فیلم‌های خود را سیاسی‌تر از فیلم‌های به ظاهر سیاسی معرفی می‌کند:

«...هر اثر هنری یک کار سیاسی است، اما به تعبیری سیاسی هم

نیست؛ چرا که حزب و گروهی را تأیید و به دیگری حمله نمی‌کند، هیچ نظامی را به نظام دیگر ترجیح نمی‌دهد. درک ما از سینمای سیاسی این است که فیلم همیشه از ایدئولوژی سیاسی خاصی حمایت می‌کند. اگر به فیلم‌هایم از این زاویه نگاه کنید، سیاسی نیستند... اما فکر می‌کنم همان فیلم‌های غیرسیاسی، سیاسی‌تر از فیلم‌هایی هستند که سیاسی خوانده می‌شوند» (به نقل از: صدر، ۱۳۸۱: ۳۰۷).

۱۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
چنان که دباشی می‌گوید، سینمای کیارستمی آگاهانه یا ناآگاهانه به کاوش در مفروضات بنیادینی می‌پردازد که به سوژه ایرانی شکل می‌بخشند و با این کار درگیر طرح «باز- سوژه‌پردازی»^۱ از آن می‌شود (Dabashi, 2001: 62-63).

تحلیل و بررسی ژرف آثار سینمایی کیارستمی ما را به موضوعات متعددی رهنمون می‌شود که در فلسفه سیاسی مورد توجه جدی هستند. در ادامه برخی از مقولات سیاسی جاری در اجتماع و هنجارهای سیاسی که می‌تواند ما را به جامعه نیک رهنمون شود و همچنین نحوه تبیین آنها در آثار این سینماگر ایرانی بحث و بررسی خواهد شد. این موارد عبارتند از مقولاتی مانند: اضطراب مرگ و ستایش زندگی؛ متافیزیک خشونت؛ و هنجارهایی چون: مقاومت؛ دوستی، دغدغه دیگری و عشق.

اضطراب مرگ، ستایش زندگی

از جمله مقولات مهمی که در سینمای کیارستمی قابل توجه است، نوع پردازش او از مرگ و زندگی است. بررسی این مقوله می‌تواند مبنایی معرفتی برای مواجهه کیارستمی با سامان و صورت نیک و مطلوب زندگی انسانی به دست دهد. مرگ تنها بخشی از زندگی ماست که هر یک از ما تنها می‌تواند آن را به جای خودش انجام دهد و نمی‌تواند کسی را به جایگزینی خود در آن برگزیند. در واقع هر یک از ما «هستی رو به مرگ» هستیم، «نه فقط بدین معنا که هر یک از ما می‌میرد، بلکه بدین معنای عمیق‌تر که با از آن خود داشتن مرگ است که هر کسی خودی اصیل می‌شود، یا می‌تواند خودی اصیل شود» (سولومون، ۱۳۷۹: ۲۰۸). در واقع تنها با پذیرش مرگ به مثابه امکان حتمی پیش‌روی انسان، می‌توان حجاب را از پیش روی خود برداشت و در تلاش برای تحقق زندگی اصیل، به آزادی رسید (هایدگر، ۱۳۸۶: ۶۵۶-۶۶۲). در این صورت، انسان می‌تواند در عزم برای تحقق خویشتن، «زندگی مطلوب» را که غایت و جوهره اندیشه سیاسی است محقق کند و در گذار از وهم ناشی از هراس از مرگ به اصالت حتمیت مرگ، سامان نیک زندگی و آنچه پلامناتز، «فلسفه زندگی» می‌نامد، تحقق بخشد.

1. resubjection

مرگ و زندگی در آثار کیارستمی، دو مفهوم کاملاً درهم‌تنیده هستند و در واقع جدایی و تمایزی میان آنها نمی‌توان یافت. آنها دو وجه از یک چیز و به بیانی دیگر، امتداد یکدیگرند. جست‌وجوگر فیلم «زندگی و دیگر هیچ»، در پی یافتن زندگی به شهر زلزله‌زده‌ای می‌رود که در آن جز از مرگ خبری نیست و شخصیت فیلم «طعم گیلان» که در پی یافتن کسی است که او را پس از مردن، در گور خود دفن کند، با «طعم» زندگی روبه‌رو می‌شود و در نهایت شخصیت اصلی فیلم «باد ما را خواهد برد» (۱۳۷۸) که برای تهیه گزارشی از مراسم تدفین زنی رو به مرگ به نقطه‌ای دور دست سفر کرده است، عامل نجات جان فردی دیگر می‌شود و پس از آن تلاش خود را برای بهبود حال بیمار رو به مرگ خود نیز به کار می‌بندد.

کیارستمی در شعری کوتاه، فلسفه زندگی را از دیدگاه خود به سادگی به تصویر می‌کشد:

چند قدم جلوتر

هسته گیلان،

بر زبانم

مزه گیلان،

پشت سر

درخت گیلان (کیارستمی، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

این تصویر ساده، جان‌مایه فیلم «طعم گیلان» نیز هست. در این فیلم، آقای «بدیعی» که تصمیم خود را برای اقدام به خودکشی گرفته است، در جست‌وجوی شخصی است که حاضر شود پس از مرگش، «چند بیل خاک» بر نعش او بریزد. او آن‌قدر در تصمیم خود مصمم است که حتی نیازی برای در میان گذاشتن دلایل این کار با دیگران نمی‌بیند. او تنها در یکجا به نحوی مبهم توضیح می‌دهد که «خوشبخت» نیست و با خوشبخت نبودنش، عامل «آزار و اذیت دیگران» است و در نتیجه می‌خواهد با اقدام به کشتن خود، به این آزار و اذیت‌ها خاتمه بخشد. اما روایت ساده یک مرد عامی از «خوشمزگی» توت، او را در تصمیم خود به شدت متزلزل می‌سازد. اتفاقی که برای آقای

بدیعی روی می‌دهد، بسیار شبیه به نوعی «روشن‌شدگی» در سنت بودایی ذن است. سنتی که در آن تجربه استعلا - یا روشن‌شدگی - خود را «نه تنها در هنر و مذهب، بلکه با گونه‌گونی در فعالیت‌های پیش پا افتاده» نیز بیان می‌کند (شرایدر، ۱۳۷۵: ۲۰). در این رویکرد، «اکنون بی‌کران» محوریت زندگی را به خود اختصاص می‌دهد و در نتیجه به «ایستایی» استعلایی در هنر ذن ختم می‌شود. آن نوع ایستایی که «تصویری از واقعیت ثانوی را ارائه می‌دهد که می‌تواند به‌طور مستقل در کنار واقعیت متعارف قرار گیرد» (همان: ۵۶). این ایستایی و «اکنون بی‌کران» در نظر کیارستمی همان چشیدن «مزه گیلان» یا درک «خوشمزگی توت» است که در نهایت ما را به ستایش زندگی فرامی‌خواند؛ زندگی‌ای که در آن البته مرگ به عنوان ضرورت حتمی مورد توجه است، اما به عنوان بدیل یا نفی زندگی برجسته نمی‌شود.

«باد ما را خواهد برد» نیز وجه دیگری از تقارن مرگ و زندگی را به نمایش می‌گذارد. مرد بداخلاق و عبوسی که برای تهیه گزارش از آیین سنتی مرگ در یکی از روستاهای کردنشین، راهی دراز را پیموده است، ناگزیر از صبر کردن در محل برای مرگ «بیمار رو به مرگ» است. به نظر می‌رسد او بیش از هر کسی مشتاق پایان زندگی بیمار است و هر روز از احوال او می‌پرسد و هنگامی که از بهبود حالش باخبر می‌شود، دچار دگرگونی احوال می‌شود. با این حال خود معترف است که «برنامه‌ریزی مرگ» در دست او نیست و «مرگ دست خداست». اما وقوع حادثه‌ای برای مردی که در کنار او در حال کندن چاله‌ای است، او را به تقلا برای نجات جان فرد «رو به مرگ» برمی‌انگیزد و در نهایت به اهمیت تداوم زندگی آگاه می‌سازد. اکنون او به جای آنکه بی‌صبرانه در انتظار مرگ کسی باشد، از پزشک منطقه می‌خواهد برای معاینه بیمار به خانه او برود و برای تهیه داروهایی که پزشک توصیه می‌کند، راهی می‌شود. در این فیلم، ستایش زندگی در کلام پزشک جاری می‌شود:

«[پیری] بد دردی، اما از اون بدترش هم هست... و اون مرگه... انسان

چشم از این دنیای قشنگ و طبیعت‌های زیبا و نعمت‌های خدادادی

می‌بندد و می‌ره، دیگه بر نمی‌گرده...

...

اون دنیا [رو] مگه کسی رفته و آمده [که] ببینه قشنگه یا قشنگ

نیست؛

گویند کسان بهشت با حور خوش است
من می‌گویم که آب انگور خوش است
این نقد بگیر و دست از آن نسبه بدار
کاواز دهل شنیدن از دور خوش است».

ضد-متافیزیکِ خشونت

متافیزیک و خشونت از جمله موارد مهمی هستند که در دوران معاصر مورد حمله متفکران بسیاری قرار گرفته‌اند که از جمله مهم‌ترین و جدی‌ترین آنها می‌توان به «مارتین هایدگر» و «میشل فوکو» اشاره کرد. هایدگر با اشاره به سیطره متافیزیک بر تاریخ اندیشه فلسفی، معتقد است فلسفه از زمان افلاطون ضمن فراموشی پرسش از هستی، به پرسش از هستنده‌ها روی آورده است و از این‌رو دچار انحراف شده است. در نظر او، متافیزیک و خشونت‌ورزی جزء لاینفک اندیشه مدرن است که سلطه‌گری، نتیجه ناگزیر آنها به شمار می‌رود. این سلطه‌گری، همزمان هم شامل کنترل و دست‌اندازی در طبیعت می‌شود و هم سلطه بر ماهیت انسان را در برمی‌گیرد (Durst, 1998: 94-95). در نظر هایدگر، این امر به پنهان ماندن راز وجود و اجازه ندادن به بودنی‌ها برای بودن - چنان‌که هستند - و در نهایت نفی آزادی انسان رهنمون می‌شود (همان: ۱۰۶-۱۰۹).

کیارستمی با برگزیدن رویکرد پدیدارشناختی به مقولات مورد توجه خود، به دنبال ارائه تصویری غیرمتافیزیکی و غیرفرهنگی و یا به تعبیری «بدیلی پیشافرہنگی از واقعیت» (همان، ۲۰۰۱: ۶۳) است. کیارستمی با این کار، زمینه را برای به پرسش نهادن مجدد سوژه انسانی و ارائه سوژه بدیل فراهم می‌آورد. «احمد احمدپور»، بازیگر خردسال فیلم «خانه دوست کجاست» (۱۳۶۵)، نه شورشی است و نه مطیع. در کودکانگی خود، او به مسئله‌ای انسانی - و به تعبیری هستی‌شناختی - برمی‌خورد. او خود را موظف به یافتن راهی برای رساندن دفتر مشق همکلاسی‌اش، «محمد رضا نعمت‌زاده»، به او

۱۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

می‌داند، چراکه در غیر این صورت هم‌کلاسی به جرم خطایی که مقصر آن نیست، محکوم خواهد شد. مسئله، بسیار ساده و غیرمتافیزیکی است؛ او در پی یافتن «خانه دوست» است و در این راه، امکانات مختلف را به کار می‌گیرد؛ از فرصت خرید نان برای خانه تا جست‌وجوی شلوار (احتمالاً شسته شده هم‌کلاسی. او در مقابل فرمان مادر برای انجام تکالیف خود و پرهیز از بهانه‌جویی، اعتراضی نمی‌کند، اما این بدان معنا نیست که او به اطاعت از آنها روی آورده است. طریقه‌ای که او برمی‌گزیند، متفاوت است و این نکته‌ای است که در هستی‌شناسی کیارستمی قابل توجه است. چنان‌که دباشی بیان می‌کند:

«... احمد [احمدپور] به جدی‌ترین معنای ممکن، متفاوت است... از معلمش و احکام و قوانین خرده-استبدادی وی، از مادرش و تأکید کرخت او بر انجام تکالیف مدرسه، از پدر بزرگ و برداشت ساده‌دلانه او از آداب معاشرت... احمد آدمی در بهشت است که قرار است خلق شود، و حتی اگر او هرگز خلق نشود نیز احمد از پیش در آنجاست» (Dabashi, 2001: 63-64).

به تصویر درآوردن نشانه‌های انضباط و سلطه در دو اثر دیگر کیارستمی برجسته‌تر است: «اولی‌ها» (۱۳۶۴) و «مشق شب» (۱۳۶۷). فیلم «اولی‌ها» با ارائه تصویر دانش‌آموزانی که مدیریت مدرسه آنها را به‌خاطر انجام بی‌انضباطی در کلاس و برهم زدن نظم آن احضار کرده است، تصویر طنزآلود خشنی از نظام سلطه در سیستم آموزش و پرورش در جامعه ارائه می‌کند. دانش‌آموزان هر یک در آغاز، انجام هر کاری را که برهم‌زننده نظم کلاس بوده باشد، منکر می‌شوند. اما دیری نمی‌گذرد که در نتیجه فشارها و تهدیدهای مدیر مدرسه، آن‌را می‌پذیرند و اعتراف می‌کنند.

«مشق شب» نیز به گونه‌ای دیگر همین روابط سلطه را بازتاب می‌دهد. این فیلم که به شکلی مستندگونه ساخته شده است، در همان آغاز هر گونه قصدمندی برای به پرسش کشیدن یا حمایت از نظام آموزشی را رد می‌کند. کیارستمی در پاسخ به سؤال عابری که درباره موضوع فیلم می‌پرسد، به سادگی اعلام می‌کند که حتی خودش هم خبر ندارد که این فیلم داستانی خواهد داشت یا نه، و بر این اساس خود را تنها روایتگر اتفاقاتی می‌داند که حول انجام تکالیف مدرسه‌ای از سوی دانش‌آموزان روی می‌دهد. تأکید مکرر بر تصویر فیلم‌بردار و دوربینی که از مصاحبه‌کیارستمی با دانش‌آموزان

تصویربرداری می‌کند، نشانه دیگری است بر آنکه کیارستمی هر گونه مسئولیت در قبال ارائه تصویری خودساخته از واقعیت را از خود سلب می‌کند: این دوربین است که حتی کیارستمی را در قاب خود جای می‌دهد.

دانش‌آموزان مختلفی که کیارستمی در فیلم از آنها مصاحبه می‌کند، هر یک بازتاب‌دهنده شخصیتی اجتماعی هستند که در نهایت روابط اجتماعی خود با دنیای خارج را عامل انجام ندادن تکالیف معرفی می‌کنند و البته در این میان، نظام سلطه تحمیل شده از جانب همین دنیای بیرونی را پذیرفته و مشروع می‌دانند. قرار گرفتن تصویر کودکی که شیطنتهای بچه کوچک‌تر خانواده را عامل انجام ندادن درست تکالیف معرفی می‌کند، در کنار کودکی که پدرش برای جنگ به جبهه رفته است و در نتیجه آنها عموماً در منزل خاله خود به سر می‌برند و این خود عاملی است برای انجام ندادن تکالیف مدرسه‌ای، وقتی با قرینه اعلام علاقه همه آنها به «مشق» - حتی بیش از برنامه کودک تلویزیون - و یا اذعان به تنبیه شدن از سوی بزرگ‌ترها - چه شامل پدر و مادر باشد و چه معلم مدرسه - و حتی به حق دانستن آن همراه می‌شود، تصویری از آموزش مخدوش مسئولیت‌پذیری در مدارس کشور ارائه می‌کند.

این تصویر طنزآلود و در عین حال آزاردهنده، در مصاحبه کیارستمی با «مجید» به اوج خود می‌رسد. مجید کودکی است که برای سخن گفتن همواره نیازمند حضور یک حامی است و هم‌کلاسی‌اش، «مولایی»، کسی است که او برای حمایت از خود برگزیده است. در توضیحی که مولایی برای کیارستمی می‌دهد، هیچ نشانه‌ای از دفاع او از مجید دیده نمی‌شود. در حالی که مجید در نبود مولایی به گریه می‌افتد و از بیان حرف‌های خود ناتوان می‌ماند. به گفته مولایی، این امر ناشی از فضای خشنی است که مجید در سال تحصیلی گذشته تجربه کرده است: معلم او را چنان تنبیه می‌کرده که هر فضایی برایش یادآور احتمال تنبیه و در نتیجه وحشت‌آلود است.

دانش‌آموزان مورد مصاحبه، عموماً برداشتی از «تشویق» در ذهن ندارند، در حالی که برداشت تقریباً مشترک و پذیرفته‌شده‌ای از «تنبیه» دارند؛ در نظر همه آنها، تنبیه به معنای «کتک زدن» و آن هم عموماً با استفاده از کمر بند است و این چیزی است که آنها

۱۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
نه تنها می‌پذیرند که حتی درست می‌دانند. تنها یکی از آنها برای لحظه‌ای دچار اشتباه می‌شود، اما خیلی زود اشتباه خود را جبران می‌کند:

«کیارستمی: به نظرت کار خوبی می‌کنه [که تنبیه می‌کند؟]

دانش‌آموز: نه.. کی؟ بابامون؟ آره!»

آنچه کیارستمی در مشق شب روایت می‌کند، صرف بیان خشونت موجود در نظام آموزشی کشور نیست. هدف او، به بیان دباشی «آشکارسازیِ روایتی از متافیزیک خشونت در اشکال هنجارمند شده‌ای چون مباحث اخلاقی، منشی، مسئولیت و تحصیل است» (Dabashi, 2001: 65). «جن روایت» روایتی مشابه را از بهنجارسازی و انضباطبخشی به دانش‌آموزان دختر در کلاس‌های درس تربیت بدنی در استرالیا ارائه می‌کند. چنان‌که وی در تحلیل خود اشاره می‌کند، در کلاس تربیت بدنی:

«فضای باز تشک یا سالن به معلم این امکان را می‌دهد که رفتار

دانش‌آموزان را پیوسته تحت نظر بگیرد. همین رویکرد معلم - راهبر در اکثر درس‌های تربیت بدنی، که سراسر آکنده از دستورها و فرامین او است، بیانگر توان کنترل‌کنندگی تربیت بدنی نیز می‌باشد؛ معلمان تعیین می‌کنند که دانش‌آموزان در کجا حرکت خواهند کرد، چه خواهند کرد و چگونه این کار را انجام خواهند داد. با اینکه همه دانش‌آموزان همکاری نمی‌کنند و بسیاری از آنها، روش‌های ظریفی برای مقاومت و مبادرت به کنترل‌ها و بهنجارسازی‌های مطابق میل خود پیدا می‌کنند، اما ساختار، سازمان‌دهی و الگوهای تعامل در درس‌های مرسوم تربیت بدنی، کاملاً پذیرای اجرای دائمی این فنون قدرت از طرف معلم است» (رایت، ۱۳۸۸: ۲۹۰).

کیارستمی نیز در اثر خود به دنبال نشان دادن این قدرت تحمیل‌شده بر دانش‌آموزان است. تصویری که او از مراسم صبحگاهی در مدرسه ارائه می‌کند و یا تصویرهای مربوط به برگزاری مراسم فاطمیه که در آن با وجود حضور اقتدار مرکزی معلم، دانش‌آموزان به شیطنت و بازیگوشی مشغولند، از یک‌سو نظام کنترلی خشونت انضباطی را به نمایش می‌گذارد و از سوی دیگر تمرد و مقاومت بازیگوشانهٔ کودکان را به تصویر می‌کشد. باید توجه داشت که پرده‌برداری از متافیزیک خشونت می‌تواند با ارائهٔ

متافیزیک جایگزین همراه باشد. اما کیارستمی از این کار نیز پرهیز دارد و با ضدیت با هر نوع متافیزیک، راه را برای وضعیت بدیل می‌گشاید. راهی که در «مشق شب» از زبان یکی از والدین که برای ثبت نام فرزند خود در مدرسه به محل فیلم برداری آمده است، بیان می‌شود.

این فرد که بسیاری از کشورهای دنیا را دیده است - برخلاف دیگر والدین که معمولاً بی سواد و یا از طبقات پایین اجتماع هستند - از موضع مخالفت با تحمیل تکالیف زیاد بر دانش آموزان سخن می‌گوید و پیشنهاد می‌کند که آنها در مقابل این وضعیت، «مقاومت» کنند. این بخش از فیلم تنها قسمتی است که در آن کیارستمی - به عنوان پرسش‌گر - هدایت کننده گفت‌وگو نیست. در واقع این پدر دانش‌آموز، خودخواسته در مصاحبه شرکت می‌کند و آنچه را مدنظر دارد، به بیان می‌آورد. در این میان کیارستمی تنها نقش «شنونده» را بازی می‌کند که خود به نوعی تلقین کننده پذیرش ایده از سوی اوست؛ ایده «مقاومت» که رد پای آن را در دیگر آثار این فیلم‌ساز می‌توان جست‌وجو کرد.

مقاومت

مقاومت از جمله موضوعات مهم دیگری است که در آثار کیارستمی به عنوان هنجار ارائه می‌شود. اما برخلاف رویه‌های مرسوم که مقاومت را در مبارزه یا شورش آشکار در برابر امر واقع تعریف می‌کنند، مقاومت مورد نظر کیارستمی بیشتر بر نوعی بی‌توجهی به امر مسلط و تلاش برای عرضه و به کرسی نشاندن وضعیت مطلوب بدیل دلالت دارد. وضعیتی که با «بازسوژه‌پردازی» مورد اشاره دباشی همخوانی دارد.

مقاومت از جمله مباحثی است که در اندیشه سیاسی، جایگاه ویژه‌ای دارد. «اخلاق مقاومت» هنجاری است که میشل فوکو برای سامان نیک اجتماع ارائه می‌کند و محوریت آن نیز با رد تعریف مسلطی است که از انسان به مثابه سوژه مدرن ارائه می‌شود و عرضه اشکال جدید سوژگی است. به بیان فوکو:

«شاید امروزه هدف کشف این نیست که ما چیستیم، بلکه نفی و رد آن چیز است که ما هستیم... نتیجه اینکه مسئله سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و فلسفی روزگار ما این

نیست که بکشیم فرد را از دست دولت و نهادهای دولتی رها سازیم بلکه این است که خود را هم از دست دولت و هم از قید آن نوع منفردسازی که با دولت پیوند دارد، رهایی بخشیم. ما باید اشکال جدیدی از سوژگی را از طریق نفی این نوع از فردیت که قرن‌ها بر ما تحمیل شده، پرورش دهیم.

بر این اساس اخلاق مقاومت آن است که:

در این باره تخیل کنیم که چه چیزی [غیر از آنچه هستیم] می‌توانستیم باشیم»

(فوکو، ۱۳۸۴: ۳۵۳).

در آثار کیارستمی، فیلم‌هایی که به نحوی «اخلاق مقاومت» را بازتاب می‌دهند، شامل «خانه دوست کجاست؟»، «زیر درختان زیتون» (۱۳۷۲) و «طعم گیلان» است. علاوه بر اینها، فیلم «بادکنک سفید» (۱۳۷۳) به کارگردانی جعفر پناهی - که فیلم‌نامه آن را عباس کیارستمی نوشته است - را نیز می‌توان در این زمره در نظر گرفت. در این فیلم با دختر بچه‌ای خردسال روبه‌رو هستیم که به شوق خرید ماهی قرمز سفره هفت‌سین از خانه خارج می‌شود، اما بر اثر بازیگوشی، پولی را که به همراه دارد، از دست می‌دهد. تلاش وی برای به دست آوردن دوباره پول و استفاده از یاری همه افرادی که در حال عبور از محل هستند، در نهایت وی را به مقصود خود می‌رساند و پول خرید ماهی را بازمی‌یابد. پول ماهی در اینجا هویت از دست رفته‌ای است که با تکیه بر عزم و معصومیت و همچنین همدلی و همکاری افراد دوباره قابل بازیابی است (صدر، ۱۳۸۱: ۳۰۳) و در این مسیر احتیاجی به روی آوردن به روایت‌های کلان متافیزیک نخواهد بود.

«طعم گیلان» و «زیر درختان زیتون» نیز هر یک به نحوی روایت اخلاق مقاومت را ارائه می‌کند. در «طعم گیلان»، ما با فردی روبه‌رو هستیم که عزم خود را برای خودکشی جزم کرده است و در این میان به دنبال کسی است که پس از مرگش بر جسدش خاک بریزد. در این فیلم البته دلایلی که فرد را به خودکشی رسانده است، مطرح نمی‌شود و اساساً جریان فیلم به گونه‌ای پیش نمی‌رود که مخاطب به قضاوت در این باره تهییج شود. از سوی دیگر انفعال و مخالفت صرف با انجام این عمل (مانند سرباز روستایی‌گردی که از پیش او پا به فرار می‌گذارد) و یا نصیحت‌های مبتنی بر روایت‌های کلان متافیزیکی (مانند طلبه‌ای که با اتکا به آیات و احادیث، قصد منصرف کردن او را

دارد) هیچ‌یک به جایی نمی‌رسد. در عین حال آنچه این فرد را در اقدام به خودکشی به شدت مردد می‌کند، روایت مردی است که صرف «خوشمزه» بودن «توت» را دلیلی برای ادامه زندگی می‌بیند. این مرد البته با اقدام به خودکشی مخالفتی نمی‌کند، حتی قول همکاری نیز می‌دهد. با این حال با بی‌توجهی به عظمت متافیزیکی موضوع (ستاندن جان از نفس) عملاً آن را دچار تزلزل و بی‌اعتباری می‌کند.

«زیر درختان زیتون» نیز روایت پسر جوانی است که با بی‌توجهی به طبقه‌بندی اجتماعی به خواستگاری دختری می‌رود که پدر و مادر و حتی مادر بزرگش تمایلی به این ازدواج ندارند. او با زیر سؤال بردن ساده‌انگارانه سلسله‌مراتب اجتماعی، طبقه‌بندی اجتماعی را به سخره می‌گیرد. در نظر او بهتر است با سوادها با بی‌سوادها ازدواج کنند، پولدارها با بی‌پول‌ها، و خانه‌دارها با بی‌خانه‌ها. زیرا «این‌طور نمی‌شود که خانه‌دار با خانه‌دار ازدواج کند، دو تا خانه می‌خوان چی کار؟ سرشونو بذارن تو یه خونه پاشونو دراز کنن تو یه خونه دیگه؟» (نقل به مضمون). او در این بی‌توجهی به قواعد مسلط بر اجتماع تا جایی پیش می‌رود که مرگ پدر و مادر دختر در زلزله سال ۱۳۶۹ رودبار را ناشی از پاسخ منفی آنها به خود می‌انگارد: «اگه یک مقدار با من راه اومده بودن، شاید این قضا سرشون نمی‌اومد. گفتم این آه دل من بود که همه این خونه‌ها خراب شدن». تلاش پسر در برقراری ارتباط مستقیم با دختر (برخلاف هنجارهای پذیرفته‌شده و مسلط اجتماع) در نهایت او را به مقصود می‌رساند و او شادان و پرانرژی بر سر کار خود بازمی‌گردد.

«خانه دوست کجاست؟» را می‌توان اوج استفاده از اخلاق مقاومت در آثار کیارستمی دانست. احمد احمدپور که در طول فیلم در جست‌وجوی یافتن خانه دوستش برای رساندن دفتر مشقش به اوست، در این راه نه از دستور مادر اطاعت می‌کند و نه علیه آن طغیان. او صرفاً با بیان معصومانه «واقعیت»، مادر را به همدلی و همراهی می‌خواند و هنگامی که از این امر ناامید می‌شود، خود اقدام می‌کند و در این میان تا جایی پیش می‌رود که پدر بزرگ پیر را به یاد ضرورت «کتک‌زدن» منظم کودکان می‌اندازد. او در مسیر تلاش خود برای یافتن خانه دوست، با افراد زیادی همراه می‌شود؛ اما ضرورت پیگیری وظیفه اصلی خود را - که همان رساندن دفتر به دوست است - هرگز فراموش

۲۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

نمی‌کند. به نظر می‌رسد برخلاف نظر «منوچهر یاری» (یاری، ۱۳۸۰: ۶۱) مبنی بر اینکه امکان حذف هر یک از این همراهی‌ها از فیلم - بدون لطمه زدن به داستان- وجود دارد، هر یک از این مراحل در مسیر قوام یافتن «اخلاق مقاومت» در احمد احمدپور مؤثر و لازمند. در نتیجه همین تلاش‌هاست که در نهایت، احمدپور بدون آنکه شام بخورد، در شب تا دیر هنگام برای نوشتن تکالیف دوست بیدار می‌ماند و در نهایت نیز با نشان دادن گلی در دفتر مشق دوست، راه بدیل نیک زیستن را نشان می‌دهد؛ راهی که از دل هنجار بنیادین «دوستی» می‌گذرد.

دوستی، دغدغه دیگری، عشق

دوستی در اندیشه سیاسی به عنوان هنجاری شناخته می‌شود که می‌تواند ما را به جامعه سالم رهنمون شود. این هنجار از دوران کلاسیک در فلسفه سیاسی به عنوان «برترین مصلحت کشور و نگهبان آن در مقابل آشوب‌ها و انقلاب‌ها» به شمار می‌رفته و تا جایی اهمیت داشته است که اساساً «وحدت جامعه سیاسی... پدیدآورده مهر و دوستی» انگاشته می‌شود (ر.ک: Aristotle, 1885). دوستی مقوله‌ای است که افراد یک جامعه را به یکدیگر چنان نزدیک می‌سازد که در عین توجه جدی به منافع شخصی خود، از لزوم در نظر گرفتن منافع دیگران غافل نباشند و رعایت اصل «اشتراک» را در جامعه چنان گسترش می‌دهد که همه افراد جامعه خود را یک کل واحد ببینند و در نتیجه برای منفعت جامعه و سلامت آن تلاش کنند.

در اندیشه کلاسیک، نه قدرت و نه حتی آزادی، جایگاهی به اهمیت دوستی ندارد. در اندیشه سقراط، دوستی در محور قرار داشته است و برای ارسطو نیز دوستی با اهمیت‌تر از عدالت است. در واقع دوستی تنها مقوله‌ای بوده است که در میان متفکران کلاسیک، «جهان‌شمول» شناخته می‌شده است (King, 1999: 12).

البته نظرات فیلسوفان سیاسی درباره اهمیت دوستی، لزوماً یکسان نیست و آنها، هر یک بنا به مبانی فلسفی اندیشه خود، آن را در معانی متنوعی مورد توجه قرار می‌دهند. در حالیکه ارسطو، دوستی را پایه و اساس هر جامعه می‌داند (اخلاق نیکوماخوس: کتاب هشتم و نهم). سنت آگوستین در سرتاسر کتاب مشهور خود، «اعترافات» (۱۹۶۱: کتاب اول:

۱، ۱۳ و ۲۰؛ کتاب دوم: ۲، ۵ و ۹؛ کتاب سوم: ۱-۴، ۶، ۸ و ۱۰)، دوستان را عامل بدبختی و شقاوت می‌نامد و پرهیز از آنها را بهترین کاری می‌داند که یک بنده خدا برای رهایی از شهر زمینی و رسیدن به شهر خدا باید انجام دهد.

این مسئله تنها مربوط به متفکران سیاسی کلاسیک نبوده و نیست. فیلسوفان سیاسی معاصر نیز این مقوله را در معانی مختلفی در نسبت با سامان سیاسی نیک مورد نظر خویش استفاده کرده‌اند. متفکرانی چون فردریش نیچه، هانا آرنت، یورگن هابرماس و دیگران، از جمله متفکران معاصر هستند که در اندیشه‌ورزی خود، «دوستی» را که در اندیشه پس از دوره میانه به حاشیه رفته بود، دوباره به عرصه اندیشه بازگرداندند و معانی مطلوب خود را از آن مستفاد نموده‌اند. حتی متفکری چون ژاک دریدا، عنوان یکی از نوشته‌های مهم خود را سیاست دوستی^۱ (۱۹۹۷) نهاده است تا بدین‌گونه اهمیت این شکل از روابط انسانی را در سیاست و اندیشه سیاسی نشان دهد. این مقوله در آثار سینمایی کیارستمی نیز جایگاه برجسته‌ای دارد.

سه‌گانه «کوکر» یا «رستم‌آباد»، مجموع سه فیلم کیارستمی است که یا محل فیلم‌برداری آن این روستای دورافتاده شمال ایران بوده است و یا موضوع فیلم به نحوی به آن مربوط است. این سه‌گانه، شامل «خانه دوست کجاست؟»، «زندگی و دیگر هیچ» (۱۳۷۰) و «زیر درختان زیتون» است. این سه فیلم هر یک مورد توجه جشنواره‌های بین‌المللی فیلم در نقاط مختلف جهان قرار گرفته و سهم بزرگی در شناساندن سینمای پس از انقلاب ایران به جهانیان داشته است.

«خانه دوست کجاست؟»، اولین فیلم از مجموعه سه‌گانه «کوکر»، روایتگر تلاش کودکی دبستانی برای جلوگیری از اخراج و یا تنبیه هم‌کلاسی‌اش است که توضیح آن در بالا ارائه شد. عباس کیارستمی، از اولین فیلم‌های خود همواره با موضوع کودکان درگیر بوده است. اولین فیلم کوتاه او، با عنوان «نان و کوچه» (۱۳۴۹) به روایت ترس یک کودک از سگی می‌پردازد که بر سر کوچه نشسته است. کودک در نهایت راه‌حل را در دادن اندکی نان به سگ و گذشتن از کنار وی می‌یابد. اما این بدان معنا نیست که

1. The Politics of Friendship

۲۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
کیارستمی آگاهانه از آغاز توجه خود را به کودکان معطوف نموده بود. خود او در مصاحبه‌ای، بذل توجه آغازین به کودکان را تنها ناشی از امکانی می‌بیند که کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان در آن سال‌ها برای وی فراهم کرده بود و در صورتی که این امکان فراهم نمی‌آمد، احتمال اینکه او رویه دیگری را در سینماگری خویش برگزیند، دور از ذهن نیست.

با این حال، او متذکر می‌شود که پس از شروع کار در حوزه کودکان، درمی‌یابد که نگاه کودکان تا چه اندازه «قوی‌تر، جذاب‌تر و غالباً درست‌تر» از افراد بالغ است و از این جهت علاقه خود را به نگرش کودکان به موضوعات کتمان نمی‌کند و به‌ویژه از تمایل خود برای «شیطنت‌ها یا بازیگوشی بچه‌گانه» و مهم‌تر از آن، «فلسفه کودکان» سخن می‌گوید؛ فلسفه‌ای که خود را در دو فیلم بعدی این سه‌گانه نشان می‌دهد و البته به ویژگی برجسته این فیلم‌ها نیز تبدیل می‌شود.

«دوستی»، هنجار بنیادینی است که کیارستمی به دنبال ترویج و نشان دادن آن در فیلم‌های خود است. وی در مصاحبه‌ای با روزنامه «گاردین» به دغدغه خود برای نشان دادن دوستی میان افراد در فیلم‌هایش اشاره می‌کند:

«هرروز صبح که بیدار می‌شوم، به همسایه‌هایم سلام می‌کنم. این همان چیزی است که دوست دارم در فیلم‌هایم به تصویر بکشم؛ دوستی و عشق میان مردم... هدف من از ساخت فیلم، ایجاد همدلی میان انسان‌هایی است که هیچ نقطه اشتراکی با هم ندارند. این تعریف واقعی من از هنر است. تنها رسالت هنر، نزدیک ساختن مردم به یکدیگر است»^(۳)

او این رویکرد را در «زندگی و دیگر هیچ» به روشنی دنبال می‌کند. این فیلم، روایتگر جست‌وجوی اعضای گروه فیلم‌سازی است که چند سال پیش در رستم‌آباد، فیلم «خانه دوست کجاست؟» را ساخته بودند. وقوع زلزله مهیب سال ۱۳۶۹ در این منطقه، گروه را در جست‌وجو برای احمد احمدپور - بازیگر خردسال فیلم «خانه دوست کجاست؟» - به آنجا می‌کشاند. در حالی که خرابی‌ها همه‌جا را در بر گرفته و وضعیت بسیار مغشوش و آشفته است، گروه از جست‌وجوی خود برای باخبر شدن از سلامتی احمد احمدپور

دست برنمی‌دارد و این همان چیزی است که ما را به کلام محوری فیلم رهنمون می‌شود: دغدغه برای دیگری، چیزی است که حتی پس از وقوع این فاجعه بر جای خود باقی است و این پیام امیدبخشی برای گونه‌ای دیگر نگریستن است؛ یا به بیان شخصیت اصلی فیلم: «ولی بالاخره این خونه هم سالم مونده، اینم یه واقعیته». جست‌وجو برای واقعیت از نظر پنهان مانده در اثر وقوع زلزله، کیارستمی را به تصویری کاملاً متفاوت می‌رساند؛ تصویری که با نام فیلم کاملاً عجین است: «زندگی و دیگر هیچ». روبه‌رو و هم‌کلام شدن با فردی که برای تهیه کاسه توالت به راه افتاده بود، برخورد با کسی که در حال نصب آنتن تلویزیون در کنار جاده بود تا از طریق آن بتواند مسابقات جام جهانی فوتبال را - که در آن روزها به اوج حساسیت خود رسیده بود - دنبال کند، و مهم‌تر از همه دیدار و گفت‌وگو با جوانی که با وجود از دست دادن بسیاری از اعضای خانواده‌اش در زلزله، فردای وقوع حادثه با نامزد خود ازدواج و زندگی جدید خود را آغاز کرد، در کنار یکدیگر، ما را با وجه ناپیدای فاجعه آشنا می‌سازد؛ وجهی که سرشار از شور زندگی و جست‌وجوی شادی و خوشبختی است و امید به آینده را نوید می‌دهد.

در «زیر درختان زیتون»، سه‌گانه «رستم‌آباد» به بلوغ خود دست می‌یابد و «عشق» را به عنوان بنیان مشروعی که جامعه را می‌توان بر آن بنا کرد معرفی می‌کند. دست‌مایه فیلم «زیر درختان زیتون»، فیلم‌برداری از صحنه‌ای از فیلم «زندگی و دیگر هیچ» است که در آن شخصیت فیلم با جوانی گفت‌وگو می‌کند که روز پس از وقوع زلزله رودبار، ازدواج کرده است. این مسئله که موضوعی که در فیلم پیشین به عنوان یک موضوع واقعی به تماشاگر معرفی شده بود، اکنون به عنوان بخشی از یک داستان سینمایی و از سوی بازیگران به تصویر درمی‌آید، طنزی است که مرزهای میان فیلم و واقعیت را درهم می‌شکند. بر این اساس، همان‌گونه که فیلم می‌تواند تصویری غیرواقعی از واقعیت ارائه دهد، می‌تواند تصویری واقعی از غیر واقعیت نیز به ما عرضه کند.

«حسین آقا»، جوان بی‌سواد و از طبقه پایینی که از یازده سالگی برای تأمین معاش به کار مشغول بوده است، خواستگار «طاهره»، دختری باسواد و از طبقات بالاتر اجتماع است. پاسخ منفی والدین دختر پیش از وقوع زلزله به او ابلاغ می‌شود. اما زلزله وضعیت را کاملاً متفاوت ساخته است. حالا همه در «نداری» با یکدیگر برابرند و جامعه باید از

۲۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
آغاز بازسازی شود. برخلاف روند معمول اجتماع، که روابط در آن بر اساس پیوندهای طبقاتی تعریف می‌شود، اکنون جامعه را می‌توان بر بنیان کاملاً متفاوتی بنا نمود. هنجاری که کیارستمی در این فیلم معرفی می‌کند «عشق» است، هنجاری بنیادین که پایه‌های اجتماع جدید را می‌توان بر آن بنا کرد؛ بنیانی که تنها بر «زیستمان^۱ انسانی» متکی است و به زوایدی چون سواد و پول و خانه اتکا ندارد. بر این اساس، تلاش مستمر و پایان‌ناپذیر «حسین آقا» - که در سکانس به یاد ماندنی پایانی فیلم جلوه‌گر می‌شود - در نهایت راهی برای گفت‌وگوی او و «طاهره» از «کانون زیستمان‌شان^۲» می‌گشاید؛ کانونی که به بیان «اریک فروم»، بنا نهادن جامعه سالم مبتنی بر عشق تنها از دل آن میسر است:

«حصول عشق واقعی فقط زمانی امکان دارد که دو نفر از کانون هستی خود با یکدیگر گفت‌وگو کنند؛ یعنی هر یک بتواند خود را در کانون هستی دیگری درک و تجربه کند. واقعیت انسان فقط در این «کانون زیستمان» است. زندگی نیز تنها در همین جاست. این تنها پایه عشق است. عشقی که بدین‌گونه درک شود، مبارزه‌ای دائمی است، رکود نیست، بلکه حرکت است، رشد است و با هم کار کردن است» (Fromm, 1956: 7-86).

نتیجه‌گیری

سیاست و هنجارهای سیاسی تاکنون به طرق مختلفی از سوی اندیشمندان و متفکران صورت‌بندی شده است. این امر، رساله‌نویسی، تذکره‌نویسی، شعر و رمان، هنرهای تجسمی و حتی نمایش و سینما را در برمی‌گیرد. در این پژوهش در پی آن بودیم تا با جست‌وجو در آثار سینمایی یکی از سینماگران برجسته معاصر ایران، مقولات هنجاری را که در این آثار مورد توجه قرار گرفته است، استخراج کنیم و بر این اساس، امکان استفاده از هنر - و به‌ویژه در اینجا سینما - را برای اشاعه و گسترش مفاهیم هنجاری و مقومات زندگی نیک نشان دهیم.

1. existence
2. the center of their existence

فلسفه سیاسی، معرفتی هنجارین است که زندگی نیک و سامان مطلوب سیاسی را به ما عرضه می‌کند. اما این بدان معنا نیست که در ارائه آن از دیگر معرفت‌های بشری، گسسته یا منزوی باشد. هر یک از دیگر معرفت‌ها نیز آگاهانه یا ناآگاهانه می‌توانند تضمیناتی هنجارین را در دل خود بپرورانند و بدین‌وسیله فلسفه سیاسی را در مسیر خویش یاری کنند. سینما و در اینجا سینمای عباس کیارستمی، از جمله مواضع مطلوب برای بیان دیگرگون هنجارهای مطلوب سیاسی به شمار می‌رود. البته ادعا آن نیست که سینمای کیارستمی نوعی فلسفه سیاسی است، بلکه باید توجه داشت که این سینما، تضمینات سیاسی متنوع و متعددی را به نمایش می‌گذارد و بر این اساس، نه تنها در زمره سینمای سیاسی می‌گنجد، که سینمای سیاسی هنجارین را به ما عرضه می‌کند.

کیارستمی، به عنوان هنرمندی که با مسائل ملموس و روزمره زندگی انسانی در پیوند است، زمینه‌ای فراتر از موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی خاص را مد نظر قرار می‌دهد و در اندیشه‌ورزی خویش، در واکاوی مقومات انسان‌شناختی (مرگ) و معرفت‌شناختی (خشونت)، هنجارهایی مانند «مقاومت»، «دوستی» و «دغدغه دیگری» را به‌مثابه عناصر بنیادین سامان نیک سیاسی عرضه می‌کند و با پرهیز از دل‌مشغولی به عناصر سطحی، به کاوش در سطوح زیرین و ژرف زندگی اجتماعی-سیاسی می‌پردازد. در واقع او لایه‌های مختلف توزیع قدرت را در جامعه موشکافی می‌کند و با نقد «متافیزیک خشونت» جاری در نظام آموزشی - و در نتیجه نظام اجتماعی-مشوق نوعی «مقاومت» - که می‌تواند در شیطنت‌های کودکانه جلوه‌گر شود - است؛ مقاومتی که می‌تواند وضعیتی متفاوت و جامعه‌ای با پایه‌ها و اصولی متفاوت را نوید دهد. این وضعیت متفاوت مبتنی بر هنجارهایی مانند «دوستی»، «دغدغه دیگری» و «عشق» است که تنها در پرتو ظهور و بروز آنها است که می‌توان زندگی در جامعه‌ای سالم را امید داشت؛ جامعه‌ای که در آن با وجود روبه‌رو بودن همیشگی با «اضطراب مرگ» به عنوان حتمی‌ترین واقعه در زندگی، «ستایش زندگی» و جست‌وجو برای زندگی اصیل محوریت می‌یابد؛ زندگی‌ای که نه با سلطه و غلبه بر دیگران، که با «دوستی» و «عشق‌ورزی» میان افراد ممکن می‌شود.

پی‌نوشت

۱. نقل شده از مصاحبه با پوریا دیدار. در: آخرین مراجعه، ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۸:

<http://www.cinemaema.com>

۲. این مصاحبه به صورت تصویری در DVD فیلم «طعم گیلان» موجود است. سند مکتوب

قابل ارجاعی برای آن نیافتم. کلیه مواردی که در این متن به مصاحبه کیارستمی، بدون

ارجاع مکتوب پرداخته شده است، منظور همین مصاحبه است.

۳. نقل شده در: <http://www.cinemaema.com> آخرین بازدید: ۲۸ اردیبهشت ۱۳۸۸.

منابع

- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۲) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ چهارم، تهران، آگه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۳) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- رایت، جن (۱۳۸۸) «تأدیب بدن: قدرت، معرفت و سوژکتیویته در درس تربیت بدنی»، ترجمه حسن چاووشیان، در: لی، آلیسون و پوینتون، کیت، فرهنگ و متن، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، صص ۲۷۵-۳۰۴.
- سولومون، رابرت (۱۳۷۹) فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع و افول خود، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
- شرایدر، پل (۱۳۷۵) سبک استعلایی در سینما، ترجمه محمد گذرآبادی، تهران، بنیاد سینمایی فارابی.
- صدر، حمیدرضا (۱۳۸۱) تاریخ سیاسی سینمای ایران، تهران، نی.
- فالزن، کریستوفر (۱۳۸۲) فلسفه به روایت سینما، ترجمه ناصرالدین علی تقویان، تهران، قصیده سرا.
- فوکو، میشل (۱۳۸۴) «سوژه و قدرت»، ترجمه حسین بشیریه، در: دریفوس، فیوورت و رابینو، پل، میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، چاپ چهارم، تهران، نی، صص ۳۴۳-۳۶۵.
- کیارستمی، عباس (۱۳۸۴) گرگی در کمین، تهران، سخن.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶) هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- یاری، منوچهر (۱۳۸۰) «ساختارشناسی روایت قصه‌ها و متل‌های ایرانی و تأثیر آن بر سینمای کیارستمی»، در: همکنش هنر و زبان، به کوشش فرهاد ساسانی، تهران، سوره مهر، صص ۴۵-۶۸.

- Aristotle (1885) Politics, Trans. By B. Jwett, Oxford, Oxford University Press.
- Augustin, St. Thomas (1961) Confessions, Trans. By R. S. PineCoffin, London, Penguin.
- Dabashi, Hamid (2001) Close Up: Iranian Cinema, Past, Present and Future, London & New York, Verso Publication.
- Deleuze, Gilles (2008 [1989]) Cinema 2, trans. By Hugh Tomlinson and Robert Galeta, London, Continuum.
- Durst, David C.: Heidegger on the problem of metaphysics and violence. In: Heidegger studies 14 (1998) S. 93-110.
- Fromm, Erich (1956) The Art of Loving, New York, Harper & Row.
- King, preston (1999) Introduction, in: Critical Review of International Social and Political Philosophy, Special Issue on "The Challenges to Friendship in Modernity", Vol. 2, No. 4, Winter 1999.
- Plamenatz, John (1963) Man and Society, Longman.
- Wayne, Mike (2001) Political Film: The Dialectics of Third Cinema, Pluto Press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۵۵-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۶/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

بازنمایی انگاره‌های فلسفه اخلاق کانتی در اندیشه سیاسی «جان رالز»

سید حسین اطهری*

نعیمه اسدی پور**

چکیده

«جان رالز» متأثر از فلسفه اخلاقی کانت بوده و بازنمایی فلسفه اخلاق کانتی در آثارش مشهود است. در این مقاله به منظور آشکار کردن میراث کانت برای نظریه سیاسی وی، سه موضوع انسان‌گرایی، ارائه بدیل اخلاقی و سازنده‌گرایی بررسی می‌شود. در بخش انسان‌گرایی، اهمیت انسان در اندیشه‌های کانت و رالز تبیین شده است. کانت انسان را هدف می‌داند نه وسیله. همین مسئله در اندیشه‌های این دو، سبب ارائه بدیل اخلاقی در برابر اخلاق غایت‌گرایانه شد که اخلاق وظیفه‌گرایانه نام دارد. تأثیر کانت بر پیروانش تا آنجا بود که آنها از جمله رالز را لیبرال‌های وظیفه‌شناس یا کانتی می‌نامند. تلاش کانت و به پیروی از وی رالز برای ایجاد ارتباطی مناسب بین مفهوم شخص آزاد و برابر و مفهوم عدالت، سازنده‌گرایی خاص آنها را به وجود آورده است. در این مقاله سعی شده است تا فلسفه سیاسی و انگاره‌های اخلاق کانتی اندیشه رالز بر اساس روش هنجاری تبیین شود.

واژگان کلیدی: کانت، رالز، انسان‌گرایی، شهودگرایی، سازنده‌گرایی و اخلاق.

athari@um.ac.ir

nasadipour@yahoo.com

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد

** کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد

مقدمه

«جان رالز» از مهم‌ترین فلاسفه قرن بیستم است که نظریه مشهورش در باب عدالت، متأثر از فلسفه اخلاقی کانت بوده و انگاره‌های فلسفه اخلاق کانتی در آن مشهود است. درباره ارتباط اندیشه کانت و رالز، موافقت‌ها و مخالفت‌هایی وجود داشته و دارد. هدف این مقاله، بررسی و بازنمایی این مسئله است که هرچند رالز میراث کانتی را تفسیر و دگرگون کرده، هرگز از سنت کانتی درباره اخلاق و سیاست عدول نکرده و در سراسر زندگی به فلسفه اخلاق کانت وفادار مانده است. تأثیر کانت بر رالز تا آنجاست که وی بخشی از کتاب نظریه عدالت خویش را به تفسیر کانتی عدالت به مثابه انصاف اختصاص داده و نظریه‌اش را کوششی می‌داند که تا اندازه زیادی ماهیت کانتی دارد. او مدعی است که در این نظریه اصول عدالت و وضعیت نخستین می‌توانند تفسیری کانتی پیدا کنند (Budde, 2007: 342). رالز در همین رابطه، ادعای تازگی و اصیل بودن ادعاهایش را انکار کرده و آنها را ایده‌هایی کلاسیک و البته کانتی می‌داند و بیان می‌کند که هدف وی این بوده که با استفاده از ابزار ساده‌سازی، آن ایده‌ها را به صورت عام و فراگیر درآورد، به گونه‌ای که نیرو و توان واقعی آنها دانسته و ارج گذارده شود (رالز، ۱۳۸۷: ۲۱).

رالز در یادداشتی که در ابتدای سخنرانی درباره تاریخچه فلسفه بیان می‌کند که چگونه کانتی‌ها باید میراث کانتی را گسترش دهند، می‌گوید: ما نمی‌توانیم یاد بگیریم که فلسفه کجا قرار دارد؛ در مالکیت و تصرف چه کسی است؛ و چگونه ما باید آن را تشخیص دهیم؟ ما فقط می‌توانیم یاد بگیریم فیلسوفانه دلیل آوریم، که آن عبارت است از اعمال کردن استعداد عقلی بر برخی تلاش‌های موجود در فلسفه، هر چند همیشه حق عقل را برای تحقیق کردن نگاه می‌دارد. همچنین آن عبارت است از تحکیم یا رد این اصول در بسیاری از منابع آنها. بنابراین ما فلسفه عقلی و سیاسی را از طریق مطالعه کردن نمونه‌های بارز یاد می‌گیریم. این یادداشت‌های شخصی است که تلاش‌هایی را در فلسفه پرورانده است؛ و اگر ما خوش‌شانس باشیم، راهی برای گام گذاشتن پشت سر آنها پیدا می‌کنیم (Rawls, 2000: xvii).

همچنین در سال ۱۹۸۹، رالز در مقاله‌ای که با عنوان «مطالبی در فلسفه اخلاق کانت» نوشت، دینش به کانت را در نظریه سیاسی بیان می‌کند. در لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۶) و عدالت به مثابه انصاف: یک بیان دوباره (۲۰۰۱)، بار دیگر رالز نظریه‌اش را به عنوان یک نظریه کانتی معرفی کرده است.

هرچند از رالز به دلیل تفسیرش از کانت انتقاد نیز شده است، «آلن بلوم» در مقاله‌ای درباره نظریه عدالت، رالز را به سوء استفاده از آموزه‌های کانتی متهم می‌کند. به نوشته او، رالز نمی‌داند کانت از اخلاقیات چه منظوری دارد که باید به خاطر خودش، یعنی اینکه خیر است یا برترین خیرهاست، برگزیده شود. به زعم بلوم، رالز برای ایجاد چنین نفعی هیچ کاری نکرده است. مطمئناً در اخلاقیات، انگیزه انسان در وضعیت اولیه، نفع نیست. چون هدف انسان در آن وضعیت، برخورداری از حداکثر لذت و خوشی است. مردان مورد نظر رالز در وضعیت اولیه بنا به نیازهای فردی‌شان عمل می‌کنند (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۹۰).

«مایکل ساندل» بیان می‌کند که خوانش معیوب رالز از کانت، مشکل عمیق‌تری را با نظریه سیاسی رالز نشان می‌دهد. رالز در مراحل اولیه و متأخرش، یک علم‌الاخلاق با شاکله هیومی به تصویر می‌کشد. یعنی یک نظریه سیاسی که اصول اخلاقی ایدئالیستی کانت را در چارچوب تجربی بنا می‌کند. از نظر ساندل، یک نظریه سیاسی منسجم ممکن است دربرگیرنده یک مشخصه یا مشخصه دیگر، نه هر دو باشد. در حالی که رالز اولیه خود را درگیر متافیزیک استعلایی کرده است که امیدوار بود بتواند از آن دوری کند، رالز متأخر خودش را در شرایط محیط سیاسی معاصر قرار می‌دهد، اما توانایی مفصل‌بندی اصولی را که از این محیط فراتر می‌رود، از دست می‌دهد. نظریه سیاسی رالز خواه به عنوان علم‌الاخلاق با شکست مواجه شود و خواه در وضعیت نخستین، سوژه مجرد را بازآفرینی کند، به هر حال او مصمم به اجتناب از هر یک از این دو مقوله است. رالز اولیه با مقوله دوم این معما و رالز متأخر با مقوله اول معما درگیر است. هر دو شکل نظریه رالز به نظر ساندل، به لحاظ فلسفی غیر منسجم است (Sandel, 1998: 14).

«آلن دلبیو وود»، سردبیر عمومی چاپ کمبریج کارهای کانت، نیز بیان می‌کند: «تفکر اخلاقی کانت، اثری قوی و دامنه‌دار بر ما اعمال می‌کند و وارثان روشنگری باید از دکتربین کانت در برابر فساد حمایت کنند. از این دیدگاه، رالز سرآمد متهمان در سوء نمایش و ساده‌سازی کانت است» (Wood, 1999: 4).

این مقاله از رهیافت رالز برای تعبیر کانت دفاع کرده و معتقد است که رالز در سراسر زندگی علمی خویش به کانت وفادار مانده و همواره خود را کانتی می‌داند. به این دلیل که شعار روشنگری طبق گفته کانت، جرأت دانستن و به کار بردن درک خویش از امور است و رالز نیز این جرأت را زمانی که نظریه‌ای متناسب با شرایط زمانه‌اش مطرح می‌کند، نشان می‌دهد. بر این اساس تلاش می‌شود کاربرد ایده‌های اساسی کانت در طرح نظریه عدالتی سازگار با زمانه رالز، در سه بخش انسان‌گرایی، ارائه بدیل اخلاقی و سازنده‌گرایی با استفاده از روش هنجاری نشان داده شود.

فلسفه سیاسی اصولاً با تجویز سروکار دارد و امر مدون و منظمی است. فیلسوف مقدمات خود را می‌پردازد و سپس با نظمی منطقی از آنها نتیجه‌گیری می‌کند. روش فلسفه سیاسی، روش هنجاری است. زیرا اخلاق زیستن و فراهم کردن شرایط مطلوب زیست انسانی، هدف اساسی فلسفه سیاسی است. در این مورد هم کانت و هم رالز نگاهی اخلاقی به سیاست دارند. تاریخ فلسفه سیاسی، واقعیتی درخور اعتنا را انعکاس می‌دهد و آن اینکه اندیشه‌های هر فیلسوف و جهان‌بینی او، رابطه مستقیم و نزدیکی با روح زمانه و فضای اجتماعی و سیاسی دوران زندگی وی دارد. در اینجا اشاره به یک حکم کلی لازم است و آن اینکه هر فلسفه سیاسی از طبیعت انسان (یعنی ویژگی‌ها، امکانات و محدودیت او) و مقام هستی‌شناسانه‌اش در عالم وجود آغاز می‌کند. از دید فیلسوف سیاسی، هر برداشت از انسان باید به دو موضوع پاسخ دهد: یکی آنکه انسان، شایسته چگونه حکومتی است و دیگر آنکه انسان توانایی ایجاد چگونه حکومتی را دارد.

انسان‌گرایی

فلسفه اخلاقی مدرن در دوران پس از قرون وسطی، در واکنش به نادیده انگاشتن خواسته‌های انسانی در آن دوره، انسان‌گرایی را در مرکز کار خود قرار داد. در دوران اقتدار کلیسا بر جامعه، مسیحیت تحریف‌شده به بهانه خدا و دین، کرامت انسانی را نادیده می‌گرفت. برای مقابله با این رویکرد مسیحیت بود که انسان‌گرایی شکل گرفت. «اومانیزم» با طرح سوژه شناسا به عنوان مرکز و محور شناخت‌ها و بلکه ارزش‌ها، آدمی را در رتبه‌ای فراتر از دین جای داد. در این دوران، انسان بیش از خدا اهمیت و تقدس یافت و روابط او با هم‌نوعانش بیش از روابط روح انسان با خدا مورد توجه قرار گرفت (افضلی، ۱۳۸۵: ۳۰).

کانت نیز از جمله فلاسفه مدرنی بود که این رویه را وجهه عمل خود قرار داد و به آن جایگاه والایی در فلسفه اخلاقی بخشید. «از نظر کانت، توان انسان برای عمل بر طبق موازین اخلاقی، او را در ردیف هستی‌های کاملاً متفاوت و متمایز از بقیه موجودات قرار می‌دهد. چنین هستی‌ای سزاوار آن است که با او مانند یک انسان و هدف رفتار شود، نه مانند شیء؛ و شایسته نیست که او را چونان ابزاری برای نیل به هدف دیگری قرار دهند. انسان، غایت خود است» (Kant, 1991: 5). وی حتی در تمهیدات بیان می‌کند که اخلاق فقط شرایطی است که تحت آن یک موجود عقلانی می‌تواند هدفی در خودش باشد (Dean, 2009: 86). نباید افراد بدون رضایت خویش و برای تأمین اهداف دیگران قربانی شوند یا مورد سوءاستفاده قرار گیرند. شخص زمانی وسیله تلقی می‌شود که فایده یا کارکرد خاصی در زمان معینی دارد؛ اما اگر شخص هدف تلقی شود، به خاطر ذات خویش، ارزش و احترام دارد، نه به دلیل فایده و کارکردش. اگر انسان را تنها به عنوان وسیله محسوب کنیم، بخشی از طبیعت وی را نفی کرد، از اینکه او موجودی عاقل و غایت‌فی‌نفسه و دارای شخصیت است، غفلت کرده‌ایم (اوج، ۱۳۸۶: ۲۹۵-۲۹۶).

طبق این اصل، کانت به مخالفت با ستمگران و مستبدان پرداخت؛ چرا که بر اساس آن، ستمگران از زیردستان خود به عنوان وسیله برای دستیابی به اهداف خویش

استفاده می‌کنند. از آنجا که هر کس به عنوان انسان، اعتبار و ارزش ذاتی دارد، از این‌رو هیچ‌کس حق استفاده از آنها به عنوان وسیله را ندارد. به علاوه این اصل از زمان کانت در مورد مسائل اجتماعی نیز به کار رفته است. برای نمونه مطابق انسان‌گرایی کانت، برده‌داری به دلیل استثمار برده برای منفعت دیگران خطاست (محمدرضایی، ۱۳۸۳: ۱۲).

ممکن است این سؤال مطرح شود که هرگاه درباره کار دیگران و مهارت و توانایی‌شان فکر می‌کنیم، در حقیقت برداشت ما این است که آیا آنها مفید هستند یا نه؟ کانت این امر را اخلاقاً نادرست نمی‌دانست، ولی از نظر او، خود یا دیگران را فقط دارای ارزش عارضی دانستن نادرست است. زیرا ارزشمندی ما به دلیل مفید بودنمان نیست. از آنجا که ما مشمول یا تابع قانون اخلاق که منشأ همه ارزش‌هاست، هستیم، یکایک ما از کرامتی مطلق برخورداریم (سالیوان، ۱۳۸۰: ۱۱۰-۱۱۱). در دیدگاه کانت، انسان اخلاقی تنها کسی است که در اعمال خویش هیچ‌گاه بشریت را به عنوان وسیله قرار نداده و همواره آن را غایت می‌شمارد. بدین منظور او باید به گونه‌ای عمل کند که اراده آزاد و خودمختارش موجب نابودی آزادی و خودمختاری دیگران نشود (جهانگیر، ۱۳۷۲: ۴۳)؛ چرا که از نظر او، تجاوز به آزادی دیگران به معنای زیر پا نهادن انسانیت آنان است. نادیده گرفتن حقوق افراد به‌ویژه حق آزادی، تنزل آنان در حد یک شیء و ابزار است؛ در حالی که انسان‌ها را باید همچون ذات‌های خردمندی که خود غایت خویشند نگریست (محمودی، ۱۳۸۳: ۹۷). بر این اساس، وی عمل ناعادلانه را عملی می‌داند که نمی‌تواند سرشت ما را به عنوان موجود عقلانی آزاد و برابر متجلی نماید. چنین اعمالی، عزت نفس ما را هدف قرار داده و به آن صدمه می‌زند. در صورت وقوع چنین امری، ما چنان عمل کرده‌ایم که گویی به یک گونه پایین‌تر و پست‌تر تعلق داریم (رالز، ۱۳۸۷: ۳۸۸).

از جمله مثال‌هایی که کانت در این زمینه بیان می‌کند، مثال خودکشی فرد است. کانت می‌گوید کسی که در اندیشه خودکشی است، باید از خود سؤال کند که آیا خودکشی من با مفهوم انسانیت به عنوان غایت ذاتی و فی‌نفسه تطابق دارد یا مرا در حد یک شیء و وسیله تنزل داده، با ارزش انسانی در تعارض قرار می‌گیرد. وقتی پذیرفتیم که انسان غایت ذاتی است، نمی‌توانیم به چنین کاری دست بزنیم. زیرا انسان در جریان خودکشی، آزادی و نیروی خود را علیه خود به کار برده و انسانیت خود را تبدیل به

جسد می‌کند و عمل او مغایر این قاعده است که انسان غایت است، نه وسیله (کانت، ۱۳۷۸: ۱۶۵-۱۶۶). همچنین کسی که دروغ می‌گوید، با این عمل خود به انسانیت انسان‌ها توهین کرده و این امکان را از بین می‌برد که در ارتباط با دیگران آنچه خیر است گفته شود. انسان تنها می‌تواند علیه شرایط خود و نه شخصیت خویش اقدام کند؛ زیرا شخص انسان غایت است، نه وسیله (همان: ۳۰۲). اگر از این افراد سؤال شود که آیا مایلند اعمالشان (خودکشی و یا دروغ‌گویی) به قانونی عام تبدیل شود، پاسخ آنها مطمئناً منفی خواهد بود.

کانت در اینجا مفهوم امر مطلق را بیان می‌کند. طبق این مفهوم، مطمئن‌ترین راه برای حصول اطمینان از اینکه آیا در راه حق حرکت می‌کنیم، مطابقت رفتار با قاعده امر مطلق است. این قاعده به فرد می‌گوید که تنها طبق قاعده‌ای رفتار کن که علاقمند به جهان‌شمول شدن آن قاعده هستی (کانت، ۱۳۶۹: ۶۰-۶۴). امر مطلق را می‌توان به گونه دیگری که انسان‌گرایی در آن مشهود باشد نیز بیان کرد: به گونه‌ای عمل کن که همیشه با انسانیت رفتار می‌کنی، خواه این انسان، خود تو باشی یا دیگری باشد. هرگز انسان را به عنوان وسیله صرف تلقی مکن، بلکه بپذیر که آنها هدف نیز هستند (Dean, 2009: 83).

کانت در این باره مثال دیگری زده و می‌گوید: انسان مجاز به فروختن اعضای بدن خویش نیست، حتی اگر یک انگشت او را به قیمت گزافی بخرند. زیرا اگر انسان مجاز به انجام چنین کاری باشد، شخصیت خود را تبدیل به شیء کرده و از این طریق به دیگران اجازه داده که با او مانند شیء رفتار کنند (کانت، ۱۳۷۸: ۱۷۰). اهمیت جایگاه انسان نزد کانت تا آنجاست که وی دادن صدقه را تنزل شأن انسانی می‌داند. از نظر وی صدقه نوعی از نیکوکاری است که هدفش رفع نیازهای غیرضروری زندگی دیگران است. کانت معتقد است بهتر است به طریقی غیر از صدقه به نیازمندان کمک شود تا از طریق صدقه گرفتن، شأن انسانی آنها تنزل نیابد (همان: ۳۱۷-۳۱۸).

رالز که خود را وام‌دار کانت، خصوصاً در فلسفه اخلاق می‌داند، انسان‌گرایی را در نظریات خود مورد توجه قرار داده است. وی در لیبرالیسم سیاسی، سه سؤال مطرح

می‌کند: ۱- آیا تنها تعداد معدودی از افراد توانایی دستیابی به آگاهی اخلاقی را دارند یا این آگاهی در دسترس همگان قرار دارد؟ ۲- خداوند یا انسان، کدام‌یک منشأ قانون اخلاقی هستند؟ و نهایتاً اینکه ۳- آیا انگیزه انسان برای عمل به وظیفه اخلاقی‌اش، عوامل بیرونی است یا انگیزه درونی؟ (Rawls, 1993: xxvi-xxvii). از نظر رالز، فلسفه در هر یک از این پرسش‌ها، شق دوم (انسان‌گرایانه) را تأیید می‌کند. تأیید این شقوق از سوی رالز که بخشی از ساخت‌گرایی سیاسی‌اش به شمار می‌رود، بیانگر جایگاه بالای انسان و انسانیت در نظر اوست. فلسفه سیاسی رالز همانند انسان‌گرایی و برخلاف رویکرد سنتی، آگاهی از وظیفه اخلاقی را در دسترس همگان قرار می‌دهد، منشأ قانون اخلاقی را انسان معرفی می‌کند و انگیزه درونی انسان را برای عمل به وظیفه کافی می‌داند.

مهم‌ترین بخش نظریه رالز که تأثیر انسان‌گرایی کانتی در آن مشهود است، نظریه وی در باب عدالت است. اغلب گفته می‌شود که رالز مفهوم عدالتش را روی ایده کانتی احترام به افراد قرار داده است. همان‌گونه که کانت تصور می‌کرد که احترام گذاشتن به انسانیت، همچون هدفی در خود نیازمند این است که ما به مقوله امر مطلق وفادار بمانیم، برای رالز نیز احترام گذاشتن به انسان‌ها به عنوان اشخاص آزاد، برابر، عقلانی و منطقی، نیازمند این است که ما با آنها در اصطلاحات تعیین‌شده به وسیله اصول عدالت مشارکت کنیم. وی احترام به افراد را به وسیله عدالت به مثابه انصاف توضیح می‌دهد (Freeman, 2007: 21). جان رالز در نظریه عدالت، رفتار با انسان‌ها به عنوان غایت‌های ذاتی را مستلزم اجرای دو اصل عدالتی می‌داند که آنها در وضع نخستین و در پس حجاب جهل - که عدم مداخله منافع فردی در تعیین اصول عدالت را تضمین می‌کند - برگزیده‌اند. زیرا بر اساس این اصول، همه انسان‌ها دارای آزادی برابرند و اصل تفاوت، فرق رفتار با انسان‌ها به عنوان وسیله، با رفتار با آنها به عنوان غایات ذاتی و فی‌نفسه را نمایان می‌سازد (محمودی، ۱۳۸۳: ۱۳۱).

ارائه بدیل اخلاقی

از جمله مسائلی که کانت تلاش می‌کند در فلسفه اخلاقی خویش به آن بپردازد، ارائه بدیل اخلاقی در برابر دکترین‌های رایج زمانه‌اش است؛ یعنی فایده‌گرایی «هیوم» و شهودگرایی عقلایی «لایب‌نیتس».

کانت با هیوم در چندین نکته موافق بود. هر دو معتقد بودند که نظم اخلاقی از تلاقی طبیعت بشر و زندگی اجتماعی ناشی می‌شود. هر دو فکر می‌کردند که آگاهی اخلاقی در دسترس همه قرار دارد و هر دو تصریح می‌کردند که عقل آدمی، موهبتی است که با دیدن آثار طبیعت به آفریدگار آن پی می‌برد. اما آنچه سبب نگرانی کانت و هیوم شده بود، نه خود دین بلکه رؤیای ذهن‌های بیماری بود که نام دین بر آن گذارده بودند؛ رؤیاهایی چون خرافات و تعصب (محمودی، ۱۳۸۳: ۴۳۰-۴۳۱). از نظر این دو، بشر به دستورات خداوند یا دولتی اخلاقی نیاز ندارد. کانت در همین رابطه بیان می‌کند که اخلاق نیازمند دین نیست و محرک عمل اخلاقی، نه اطاعت از احکام الهی بلکه تکلیف فی حد ذاتی است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۴۸).

با وجود این، وی کاملاً موافق هیوم نبود. هیوم، عقل را برده عواطف می‌دانست که باید به ناچار از آن اطاعت کند. وی معتقد بود که مبنای اعمال اخلاقی و عادلانه را نمی‌توان در عقل یافت. در دیدگاه هیوم، اخلاق معطوف به عمل است، در حالی که عقل به تنهایی راهنمای عمل ما نبوده و انگیزه عملی ایجاد نمی‌کند (بشیریه، ۱۳۸۲: ۲۵).

کانت با این موضع هیوم به مخالفت پرداخت. تجربه‌گرایی رادیکال هیوم، عقل‌گرایی توانمندی را می‌طلبید که کانت با مطرح کردن مفهوم پیشینی ترکیبی به صورتی عقلی به هیوم پاسخ داد (اکرمی، ۱۳۸۴: ۱۱۳). عقلی که توسط هیوم به ابزار عواطف و خواسته‌های بشری تبدیل شده بود، توسط وی به موضع خویش به عنوان فرمانروای بدن بازگردانده شد، تا بدین ترتیب انسان‌ها بتوانند عدالت را در قلمروهای ممکن به اجرا درآورند (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۰۸-۷۰۹).

دیوید هیوم در حوزه اخلاق نیز به این ترتیب موضع صریح فایده‌گرایانه اتخاذ کرد. فایده‌گرایی او مقدمات نظریه عدالتی را فراهم کرد که عدالت را در تأمین منافع متقابل می‌دید. از این دیدگاه، «مسئله عدالت اصلاً در شرایطی پدید می‌آید که احتمال اختلاف منافع در کار باشد. از همین رو مردم می‌توانند درباره عمل عادلانه به توافق و وضع قرارداد برسند. چنین قراردادی باید با توجه به نفع فردی، عادلانه تلقی شود» (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۵). از نظر هیوم انسان همواره به دنبال حداکثر نمودن لذت و حداقل کردن درد و رنج خویش است و از نظر اخلاقی، کاری صحیح است که در مجموع خوشی افراد را افزایش داده و رنج آنها را به حداقل برساند (توسلی، ۱۳۷۶: ۱۲۵).

نقد کانتی، فایده‌گرایی، رادیکال و کاملاً اساسی است. کانت بیان می‌کند که همه اشکال فایده‌گرایی، غایت‌گرایانه هستند. یعنی آنها داوری درباره درست یا نادرست را فقط بر مبنای نتایج قرار داده و حق را به عنوان بیشینه‌سازی ارزش تعریف می‌کنند. وی در برابر فایده‌گرایی، رهیافت وظیفه‌گرا را پیشنهاد می‌کند که بر اساس آن، حق می‌تواند و باید مستقل از نتایجش تعیین شود (Steinberger, 1985: 55). کانت معتقد است فایده‌گرایی، بی‌عدالتی را از طریق تقدم خیر جمعی بر حقوق فردی، مجاز می‌کند. در حالی که از نظر کانت، حق بر خیر مقدم بوده و آن را شکل داده و محدود می‌کند. از نظر وی، انگیزه عمل عادلانه، نه تأمین منافع متقابل بلکه عمل بر اساس اصولی است که دیگران آنها را عقلاً (نه از سر نفع) می‌پذیرند. عمل عادلانه نه به دلیل نفعی که دارد، بلکه به دلیل نفس آن باید انجام گیرد (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۶).

دومین دکترین اخلاقی‌ای که کانت بیان می‌کند، شهودگرایی عقلایی لایب‌نی‌تس است. کانت از جمله منتقدان دلایل منتسب به لایب‌نی‌تس درباره وجود خدا، درکش از مکان، خوش‌بینی افراطی‌اش درباره قدرت عقل و تعهد راسخس به ماوراء بود. لایب‌نی‌تس به دنبال حفظ توحیدگرایی و جنبه‌های جهانی موناها و تعمیم ارتباط بین آنها به کل جهان بود. او موناها را با ارواح مقایسه و ادعا می‌کرد که هر ماده‌ای یک روح یا شبه‌روح است. در ارتباط با دیگر موناها و جهان‌ها به عنوان یک کل، هر مونا دربرگیرنده آینده است و باید در اصطلاحات الهیاتی دیده شود. خدا به تنهایی واحد

نامحدود یا وجود یگانه‌ای است که همه چیز را خلق کرده یا همه مونداهای مشتق شده، آفریده او هستند. خدا به تنهایی واقعییت کاملی است، در حالی که مونداهای خلق شده، موجوداتی‌اند که می‌توان آنها را کمال‌پذیر نامید (Cicovacki, 2006: 82). اینکه خداوند موجود کاملی است، یعنی خداوند فقط بهترین‌های ممکن در جهان را می‌توانسته انتخاب کند. بنابراین وی آزادی الهی را رد می‌کرد. لایب‌نیتس به این مسئله از طریق ایجاد تمایز بین ضرورت مطلق یا منطقی و ضرورت نسبی یا مشروط می‌پردازد. از این‌رو لایب‌نیتس، این مسئله را که خلق بهترین‌های ممکن در جهان برای خداوند ضرورت مطلق است، رد می‌کند، در حالی که تصدیق می‌کند که در اینجا مفهومی وجود دارد که بر اساس آن خدا باید بهترین ممکن را انتخاب کند. لایب‌نیتس، چارچوب عمومی یکسانی برای تحلیل آزادی بشر به کار برده، انکار می‌کند که اعمال دل‌خواهانه محدود کارگزاران عقلانی ضرورت مطلق هستند، چون اتفاق نیفتادن آنها دربرگیرنده تناقضی نیست (Allison, 2006: 382-383).

کانت از تمایز صورت گرفته بین ضرورت مطلق و مشروط دفاع نموده، اصرار می‌کرد که پرسش در مورد آزادی به جای نوع یا درجه اجبار، به ماهیت اجبار مربوط می‌شود. بر این اساس گفته شد که آزادی اراده به وسیله محرک‌های درک و فهم، بیش از محرک بیرونی تعیین می‌گردد. او در برابر لایب‌نیتس معتقد بود که آزادی، ایده‌ای استعلایی به معنای ایده ضروری عقل است که برای تفکر خودمان به عنوان افراد دانا و کارگزار، نیاز است (همان: ۳۸۷-۳۸۸).

کانت و لایب‌نیتس هر دو معتقد بودند که پایه مفاهیم اخلاقی مستقل از جهان طبیعی وجود دارد و ممکن است صرفاً به وسیله شهود عقلانی درک شود. اما این دو در منشأ مفاهیم اخلاقی، متفاوت از یکدیگر بودند. از نظر لایب‌نیتس، منبع مفاهیم اخلاقی، مافوق سلسله‌مراتب فضایل است، در حالی که از نظر کانت، این منبع، عقل عملی بشر است. کانت بیان می‌کند که شهودگرایی عقلایی، اندیشه‌ای دگرآیین است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۱۸ و ۱۳۸۰: ۳۴۴). از نظر کانت عمل طبق اصولی که برآمده از شرایطی چون موقعیت اجتماعی فرد یا گونه خاصی از جامعه باشد، دگرآیینی نامیده می‌شود.

۴۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
دگرآیینی در برابر خودآیینی است که در آن شخص، اصول کردار خود را به عنوان موجود عقلانی آزاد و برابر برمی‌گزیند (رالز، ۱۳۸۷: ۳۸۱).

به نظر کانت، مهم‌ترین واقعیت درباره‌ی ما در درجه‌ی اول، این است که خودآیینی داریم، یعنی دارای این توانیم که تصمیمات مربوط به خویش را شخصاً بگیریم و مطابق آنها زندگی کنیم، نه اینکه مانند سایر عمل‌کنندگان در جهان، کلاً تابع قوانین طبیعی علت و معلول باشیم (سالیوان، ۱۳۸۰: ۲۱۳). رالز بیان می‌کند که پرده‌ی جهل در وضعیت نخستین، افراد را از اطلاعات و دانشی که آنها را قادر به گزینش اصول دگرآیین می‌کند، محروم می‌سازد. از این‌رو عمل بر طبق اصول عدالتی که در این شرایط برگزیده شده‌اند، هماهنگی با اصولی است که افراد در مقام اشخاص عقلانی و خودآیین در وضعیت نخستین برابری، برگزیده‌اند (رالز، ۱۳۸۷: ۳۸۲).

کانت، دو پایه برای معرفت بشری بیان می‌کند که عبارتند از: مفاهیم و شهودها. شهود، ظهور بی‌واسطه‌ی شیء است و مفهوم، برداشتی است که از طریق آن به شیء مورد نظر فکر می‌کنیم. از نظر کانت، مفاهیم بدون شهود (اندیشه بدون محتوا) خالی‌اند و شهود بدون مفهوم و محتوا نابینا است (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶۲). این جمله معروف کانت، درافتادن با هیوم و لایبنیتس است. زیرا در نظر کانت، نه عقل و نه تجربه، هیچ‌یک به تنهایی قادر به تأمین شناخت نیستند. تنها با ترکیب عقل و تجربه است که معرفت حاصل می‌شود و هیچ معرفتی نیست که همزمان نشان عقل و تجربه را نداشته باشد (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۶۲). کانت پس از نقد فایده‌گرایی و شهودگرایی عقلایی از جهت معرفتی و اخلاقی و برشمردن نواقص آنها، دکترین جامع اخلاقی‌ای را ارائه می‌دهد که از خطرات دو دکترین متداول روزگارش در امان باشد^(۱). وی فلسفه اخلاقی جامعش را به عنوان دفاعی از ایمان معقول به خداوند ارائه می‌دهد (کورنر، ۱۳۶۷: ۲۷۴). وی قصد دارد دکترین جامع اخلاقی را مبتنی بر یک چارچوب متافیزیکی قرار دهد.

رالز نیز به پیروی از کانت، لیبرالیسم خود را لیبرالیسم وظیفه‌گرا می‌داند که بر اساس آن، حق بر خیر تقدم دارد و نظریه اخلاقی بر هیچ پیش‌فرض و تعریف پیشینی از خیر و سعادت بشر استوار نیست. «او نه تنها حق فردی را بر خیر عمومی مقدم می‌داند، بلکه مانند کانت، خود انتخاب‌کننده فرد را نسبت به اهداف و غایات شخصی‌اش نیز

مقدم می‌شمارد» (توسلی، ۱۳۷۶: ۱۲۸). اما رالز برخلاف کانت معتقد است که باید لیبرالیسم وظیفه‌گرا را از طریق تجربی به اثبات رساند. به گفته رالز، در صورت جدا نکردن نظریه کانت از پیشینه استعلایی‌اش، این نظریه از نوعی ابهام رنج می‌برد و مشخص نیست که یک فرد چگونه در عالمی متفاوت با عالم تجربی می‌تواند اصول عدالتی طراحی کند که به درد عالم عینی نیز بخورد (افضلی، ۱۳۸۵: ۳۵).

رالز همچون کانت تلاش کرد نظریه‌ای ارائه داده، آن را از دو آلترناتیو مشهور معاصر متمایز کند: فایده‌گرایی افرادی چون «جان استوارت میل» و شهودگرایی عقلایی افرادی چون «سجویک». رالز در بیان ساختارها به تجربه‌گرایی بیش از شهودگرایی عقلایی توجه می‌کند. وی در نظریه عدالت، مجدداً ایده‌ها و رویه‌های کانتی را در دامنه نظریه‌ای تجربی طرح‌ریزی می‌کند؛ اما علی‌رغم توافق نظری‌اش با بسیاری از پیش‌فرض‌های تجربه‌گرایی، با تجربه‌گرایی متداول در اخلاقیات معاصر که همان فایده‌گرایی بود، مخالف است (رالز، ۱۳۸۷: ۲۰).

انتقاد رالز به فایده‌گرایی این بود که در فایده‌گرایی، اعمال زمانی عادلانه محسوب می‌شوند که در جهت بیشینه کردن سود و کمینه کردن زیان برای کل جامعه باشد (تالیس، ۱۳۸۵: ۶۹). رالز می‌گوید زمانی که سود شخصی به هزینه شخص دیگر به دست می‌آید، ما به سختی این امر را از طریق این اطمینان توجیه می‌کنیم که برندگان، بیشتر از آنچه بازندگان از دست می‌دهند، برنده می‌شوند (Schmidtz, 2006: 185). این امر از نظر رالز، مشکلاتی جدی پیش می‌آورد. زیرا فایده‌گرایان بر حقوق اساسی لیبرالی فقط به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به خیر صحنه می‌گذارند. از این رو پایبندی آنها به این حقوق بسته به شرایط اجتماعی موجود است (تالیس، ۱۳۸۵: ۷۱-۷۲). به سخن دیگر در این دیدگاه، خیر مستقل از حق تعریف شده و حق به معنای بیشینه‌کننده خیر تعریف می‌شود. بر این اساس، نهادها و کنش‌های بر حق، آنهایی هستند که بیشترین خیر را تولید کنند (رالز، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۲).

دومین دکترین اخلاقی معاصر و مهمی که مورد توجه رالز قرار می‌گیرد، یعنی

شهودگرایی عقلایی، به نظر می‌رسد که برای ایجاد مفهوم عدالتی که حقوق انسانی را محترم بداند، مجهزتر است. اما با وجود این، شهودگرایی عقلایی نیز در تعیین اصول عدالت ناکارآمد است. زیرا شهودگرایی عقلایی به معیارهای ثابتی به عنوان شاخص و اساس داورهای ارزشی و اخلاقی تأکید نمی‌کند، بلکه دآوری را در هر مورد به شهود وجدانی فرد واگذار می‌کند. این امر به جای معرفی اصول ثابتی برای عدالت، به تکثرگرایی منتهی می‌شود (واعظی، ۱۳۸۴: ۸۹-۹۴). از نظر شهودگرایان، پیچیدگی واقعیت‌های اخلاقی، اصول اخلاقی متفاوتی را نیز اقتضا می‌کند. رالز معتقد است این نظریه‌ها دو ویژگی دارد: «نخست، آنها حاوی مجموعه متکثری از اصول نخستین‌اند که ممکن است هنگام ارائه رهنمودهای مخالف در موارد خاص، به تعارض برسند؛ و دوم اینکه برای ارزیابی و سنجش نسبت این اصول با یکدیگر، آن نظریه‌ها فاقد هرگونه روش آشکار و قواعد تعیین اولویت‌اند» (رالز، ۱۳۸۷: ۷۴). رالز در برابر شهودگرایی، اصول عدالت را اصولی می‌داند که در وضع نخستین توسط افراد عقلانی برگزیده می‌شوند. در این وضع، اشخاص برخی از اصول را بر برخی دیگر اولویت می‌دهند. زیرا اگر آنها به دنبال تثبیت معیارهای توافق شده برای تعدیل ادعاهای خود نسبت به یکدیگر باشند، نیازمند اصولی برای تخصیص ارزش‌ها خواهند بود (همان: ۸۵).

رسالت اصلی رالز در کتاب نظریه عدالت، طرح نظریه جامع اخلاقی برای غلبه بر سلطه فایده‌گرایی و مقابله با شهودگرایی عقلایی است. نظریه عدالت به مثابه انصاف در برابر نظریات قبلی که صحت داورهای را بر اساس نتایجشان یا خیری که برای آنان در نظر گرفته شده بود می‌سنجند، حقانیت اعمال و نهادها را مستقل از نتایجشان بررسی می‌کند. در اینجا تأثیر کانت بر رالز کاملاً مشخص است (غرایاق زندی، ۱۳۸۱: ۷۳). رالز معتقد بود که اصول عدالتش، اصل آزادی و اصل تفاوت، معیاری برای دآوری درباره عدالت‌ها یا ناعادلانه بودن ساختار اجتماعی همه جوامع در اختیار می‌گذارد.

جان رالز پس از مدتی و در برابر انتقادات وارد شده بر نظریه جامعش، در کتاب لیبرالیسم سیاسی برخلاف نظریه عدالت تلاش کرد که قرائتی از لیبرالیسم و عدالت اجتماعی ارائه دهد که بر هیچ دکترین جامع و خاصی مبتنی نباشد (واعظی، ۱۳۸۳: ۵۳).

وی در این دوره بیان می‌کند که مسئله فلسفه عملی در دویست سال گذشته دگرگون شده است، زیرا فیلسوفان متوجه خطر تنظیم دکترین جامع اخلاقی شده‌اند. اصلاح مذهبی امیدوار بود پایه‌ای برای دانش اخلاقی مستقل از نفوذ کشیشان مستقر کند که در دسترس همه اشخاص آگاه و معقول معمولی باشد؛ بر این اساس جامعه از آن پس شاهد تساهل عملی موفق بود. فیلسوفان متوجه شده‌اند که اتحاد و هماهنگی اجتماعی، نیازمند توافقی در مورد یک دکترین جامع اخلاقی نیست. آنها در حال حاضر قبول دارند که مفاهیم متفاوت به طور معقول می‌توانند از دیدگاه‌های متفاوتی توضیح داده شوند (Rawls, 1993: xxvi).

به این ترتیب از نظر رالز، اصول عدالت مطرح شده در نظریه عدالت، نه در همه جوامع بلکه در جوامع لیبرال غرب کاربرد دارد. وی معتقد است برای اینکه نظریه عدالت معاصر از لحاظ اخلاقی قابل قبول و از لحاظ عملی قابل دوام باشد، این نظریه باید به اهداف متفاوتی از آنچه کانت تصور کرده است خدمت کند. آن باید یک مفهوم سیاسی از عدالت را جایگزین دیدگاه جامع اخلاقی نماید. به سخن دیگر، «عدالت به مثابه انصاف، برداشتی سیاسی از عدالت برای مورد خاص ساختار اساسی جامعه دموکراتیک مدرن است... عدالت به مثابه انصاف بر امر سیاسی متمرکز می‌کند که فقط بخشی از قلمرو امر اخلاقی است» (رالز، ۱۳۸۳: ۴۰). رالز به دکترین اخلاقی کانت بی‌تفاوت یا شکاک نیست. اما او فکر می‌کند غیرممکن است که بتوان برای این دکترین، انتظار رضایت جهان‌شمول داشته باشیم.

سازنده‌گرایی

طبق گفته رالز، یکی از کمک‌های کانت به فلسفه اخلاقی و سیاسی، ایده سازنده‌گرایی‌اش است. از نظر کانت، اخلاق مبتنی بر اراده انسانی است، نه حقایق بیرون از وجود او. با توجه به اینکه در نظر وی آنچه از راه تجربه کسب نمی‌شود، حاصل فعالیت و سازندگی ذهن است، قواعد اخلاقی هم چنین وضعی دارند (توسلی، ۱۳۷۶: ۱۳۱).

سازنده‌گرایی در اخلاق چیزی است که به طور نسبی به عنوان پرسشی متافیزیکی درباره امکان و ماهیت حقیقت اخلاقی عنوان شده و در مخالفت با رئالیسم اخلاقی، این امر را انکار می‌کند که بیان‌های اخلاقی به حقایق اخلاقی پیشینی مربوط هستند، یا اینکه مطابق با قلمرو ارزش‌های مقدم هستند. سازنده‌گرایی، اخلاقی با قاطعیت مفهومی جهان‌شمول از عینیت اخلاقی مطرح نموده و اصول اخلاقی اساسی را در مورد همه اشخاص مستعد درک التزام‌های اخلاقی به کار می‌برد (Freeman, 2007: 291).

رالز روش خود را سازنده‌گرایی کانتی نامید و تلاش کرد که در آن، گستره کانتی‌اش را با دقت بیشتری تعیین کند (Flikschuh, 2000: 25). وی در تفسیر کانتی سازنده‌گرایی، ادعایی در مورد قدرت‌های اخلاقی که طبیعت ما را به عنوان اشخاص عقلانی آزاد و برابر تشکیل می‌دهند، مطرح می‌کند. این ادعا، یک ادعای فلسفی است که بر یک مفهوم کانتی از عامل اخلاقی عقلانی استوار است. این ادعای فلسفی درباره عامل اخلاقی عقلانی، متضمن تناسب استدلال رالز و تلاش برای نشان دادن این امر است که ما از طریق عمل بر طبق اصول عدالت، در واقع طبق اصولی عمل می‌کنیم که بیانی از طبیعت ما به عنوان اشخاص عقلانی برابر و آزاد است. رالز در سازنده‌گرایی کانتی تلاش می‌کند تا نشان دهد عدالت به مثابه انصاف، چگونه می‌توانسته به عنوان عدالت بنا شده در شخصیت اخلاقی و توانایی‌های عامل اخلاقی برابر تفسیر شود (Freeman, 2007: 288). سازنده‌گرایی کانتی، محدودیت‌های گریزناپذیری را که سنجش‌ها و تصفیه‌های اخلاقی برای اصول عدالت قابل قبول و کاربردی به نفع حقایق استعلایی تحمیل می‌کنند، می‌پذیرد (Flikschuh, 2000: 25).

جان رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» که در سال ۱۹۹۳ میلادی منتشر کرد، تفسیر سازنده‌گرایی‌اش را (سازنده‌گرایی سیاسی) از تفسیر کانت (سازنده‌گرایی اخلاقی) متمایز نمود. البته سازنده‌گرایی سیاسی رالز، عقاید مهم سازنده‌گرایی کانت را تکرار و حتی آنها را اصلاح نیز می‌کند. وی در این کتاب، نظریه عدالت به مثابه انصاف را به طور مشخص با مباحث لیبرالیسم سیاسی مطرح کرد و برخلاف گذشته، مباحث متافیزیکی را کنار گذارده، تأکید را بر حوزه سیاست قرار می‌دهد (غریباق زندی، ۱۳۸۱: ۷۶). اکنون از نظر رالز، سازنده‌گرایی اخلاقی به عنوان دکترین متافیزیک و جامعی مشخص می‌شود

که در آن ایده استقلال، نقش تنظیمی برای همه زندگی دارد و این امر که سازنده‌گرایی اخلاقی کانت را با لیبرالیسم سیاسی به مثابه انصاف ناسازگار می‌سازد، نخستین تفاوتی است که رالز در کتاب «لیبرالیسم سیاسی» بین سازنده‌گرایی اخلاقی و سازنده‌گرایی سیاسی ترسیم می‌کند (Rawls, 1993: 99).

رالز معتقد است عقیده سازنده‌گرایی کانت، استقرار یک ارتباط مناسب بین مفهوم ویژه شخص و اصول عدالت از طریق رویه ساختاری است. کانت، مفهوم شخص را به عنوان موجودی عقلانی تعریف می‌کند که دارای قدرتی است که او را از سایر چیزها متمایز می‌کند: این قدرت اخلاقی چیزی جز عقل و خرد نیست (محمودی، ۱۳۸۳: ۱۱۱). نزد کانت، عقل و در نتیجه قدرت اخلاقی شخص به دو دسته تقسیم می‌شود: اولین قدرت اخلاقی عقل، عملی تجربی است که به معنای هدف معقول برای رسیدن به اهداف مطالبه‌شده استفاده می‌شود. یک موجود عقلانی به این ترتیب این توانایی را دارد که قواعد اخلاقی عمومی را برای کمک به فهم مفهوم خوشبختی تنظیم کند. قدرت اخلاقی دیگر عقل، عملی محض است که بر اساس آن، منشأ نهایی اصول قانون اخلاقی در عقل به خودی خود وجود داشته و به انسان کمک می‌کند از لحاظ اخلاقی بدون توجه به شرایط عمل کند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۳۲۱). رالز در ادامه بیان می‌کند که ساختار کانت از توالی شش مفهوم خیر تشکیل شده است. اولین مفهوم خیر، مفهوم شادی است که بر اساس آن ما آنچه را که شادیمان را به حداکثر می‌رساند، انجام می‌دهیم (Dean, 2009: 88).

دومین مفهوم خیر، تحقق نیازهای واقعی بشر به عنوان اهداف عمومی همه انسان‌ها، صرف نظر از اهداف خاص است. سومین مفهوم خیر، تحقق اهداف مجاز در زندگی روزمره از طریق امتحان آنها به وسیله امر مطلق است. اگر اراده آزاد فرد برای انجام وظیفه تصمیم گرفته باشد، آن عمل، صحیح و اخلاقی است. کانت این قانون اخلاقی را که کلی، غیر مشروط و جهان‌شمول است، امر مطلق می‌نامد. این قانون توسط هر فرد آزاد و عاقل، بدون در نظر گرفتن فایده یا هدف تصدیق شده و مقدم بر تجربه است. امر مطلق به ما می‌گوید: به گونه‌ای عمل کن که بخواهی عملت به قانونی عام برای همه

تبدیل شود (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۱۶). عملی که اینگونه آزموده می‌شود، تناقض یا عدم تناقض آن آشکار می‌شود. اگر تناقض در بر داشته باشد، منطبق با امر مطلق نیست؛ در غیر این صورت با امر مطلق تطبیق می‌کند. به عقیده کانت صورت دیگری وجود ندارد و برای تبدیل عمل به قانون کلی، یک راه بیشتر نیست (اوج، ۱۳۸۶: ۲۸۶).

چهارمین مفهوم خیر، اراده نیک است. اراده نیک، اراده‌ای است که بر اساس آن، عمل صرفاً به قصد انجام وظیفه اعمال شده و هیچ غایت یا تمایل دیگری در آن دخیل نیست. تنها اراده نیک به خودی خود و بدون در نظر گرفتن پیامدها یا چیزهای دیگر نیک است (گل‌چین، ۱۳۸۲: ۹۴). کانت اولین بخش از تمهیدات را با این ادعا شروع می‌کند که اراده نیک تنها چیزی است که در جهان و یا بیرون از آن بدون هیچ محدودیتی همواره نیک است. از نظر او اعمالی که نه از سر وظیفه بلکه برای نفع طلبی انجام می‌شوند، شایستگی یا محتوای اخلاقی ندارند (Wood, 2008: 24).

پنجمین مفهوم خیر، قلمرو غایات است. «قلمرو غایات به زبان کانت، پیوستگی منظم ذات‌های خردمند گوناگون به وسیله قوانین مشترک است. قلمرو غایات، یک فضای انتزاعی است که ذات‌های خردمند در آن، دور هم جمع می‌شوند. آنان موجوداتی هستند که تمایلاتشان توسط تکلیف جهت داده می‌شود، کارهای خیر انجام می‌دهند و از کارهای زشت خودداری می‌کنند» (محمودی، ۱۳۸۳: ۲۷). کانت معتقد است تبدیل شدن قلمرو غایات به واقعیت تجربی، نیازمند اهدافی است که آزادی اعضای جامعه، برابری شهروندان و وابستگی همگان به قانون‌گذاری مشترک و واحد را تأمین می‌کند (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۲۱).

در نهایت ششمین مفهوم خیر، خیر کامل است. خیر کامل وقتی اتفاق می‌افتد که هر موجود بشری، یک اراده نیک دارد و خوشحال است. بر این اساس کانت نظر خویش را در باب عدالت مطرح می‌کند. وی عدالت را یکی از مطالبات عقل می‌داند که بدین معناست که اعمال هر کس مطابق اصلی که او می‌خواهد برای همه انسان‌ها الزام‌آور باشد، تعیین شده باشد. به عبارت دیگر عدالت عبارت است از حفظ کرامت انسان (اخوان کاظمی، ۱۳۷۹: ۷۲). کانت تلاش کرد میان عدالت به عنوان فضیلت اخلاقی و آزادی به عنوان هدف اساسی لیبرالیسم، پیوند برقرار کند. آزادی در مرکز اصول اخلاقی کانت و

به عنوان اساسی‌ترین ارزش ما قرار دارد. کانت، فیلسوفی است که والاترین استدلال روشنگری قرن هجده را در دفاع از تفکر و اعمال بشر در برابر محدودیت‌های اتوکراسی سنتی و الهی آورده است (Guyer, 2000: 9-10). از نظر او، آزادی زمینه‌ساز گام نهادن به جهان معقول و عضویت در آن است. جهان معقول در برابر جهان محسوس همواره ثابت و یکسان است، حال آنکه جهان محسوس به دلیل متفاوت بودن احساسات افراد می‌تواند دستخوش دگرگونی شود (محمودی، ۱۳۸۳: ۱۱۰-۱۱۱).

از این‌رو امانوئل کانت «اصول عدالت خویش را بر محور به حداکثر رساندن آزادی‌های مدنی و سیاسی استوار می‌کند و بر آن است زمانی جامعه به سامان اجتماعی معقول و مطلوب دست می‌یابد که نه تنها آزادی‌های مدنی و سیاسی افراد آن محترم شمرده شود، بلکه قوانین اساسی جامعه به گونه‌ای ترسیم شود که این آزادی‌های بیرونی به حداکثر برسد» (واعظی، ۱۳۸۳: ۱۹۳).

برای تحقق حق ذاتی به آزادی بیرونی، مردم باید در شرایطی باشند که در آن، اراده‌هایشان با قانون آزادی متحد شود؛ یعنی مردم در شرایط عادلانه قرار داشته باشند. کانت به آزادی بیرونی به این دلیل توجه می‌کند که آن را شرط لازم برای رسیدن به غایت نهایی طبیعت یعنی کمال اخلاقی می‌داند (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۱۸۱-۱۸۲). رسیدن به چنین عدالتی مستلزم این است که فرد خود را از صفات و خصوصیات که به طور تصادفی واجد آنها شده، رها ساخته و در جست‌وجوی نقطه مشترکی باشد که مورد توافق همگان است (بشیریه، ۱۳۸۲: ۱۶).

رالز در «لیبرالیسم سیاسی»، ایده‌اش را درباره سازنده‌گرایی سیاسی مطرح می‌کند. نکته اصلی در سازنده‌گرایی سیاسی هم مثل سازنده‌گرایی اخلاقی، ترسیم رابطه میان مفهوم شخص و اصول عدالت از طریق رویه ساختاری است. با وجود این، سازنده‌گرایی سیاسی یک مفهوم جامع از خیر را پیشنهاد نمی‌کند و در نهایت به دستیابی به توافق اخلاقی در یک مفهوم سیاسی از عدالت محدود است (Flikschuh, 2000: 24). مفهوم شخص در نظر رالز، شهروند به عنوان مفهومی غیر متافیزیکی است. رالز بیان می‌کند که

به عقیده من لازم نیست مفهوم شخص به عنوان انسان آزاد و برابر را از مابعدالطبیعه یا فلسفه ذهن یا روان‌شناسی بگیریم. این شهروند از نظر رالز، دو قوه اخلاقی دارد: اولین قوه اخلاقی، حس عدالت به معنای توانایی فهم، کاربست و عمل مطابق اصول عدالت سیاسی است؛ دومین قوه اخلاقی نیز قابلیت برداشتی از امر خیر و توانایی تعقیب آن است (رالز، ۱۳۸۳: ۴۶-۴۷).

ساختار اندیشه رالز نیز مانند کانت از توالی ایده‌های خیر ایجاد می‌شود. اولین مفهوم خیر در عدالت به مثابه انصاف، ایده خیر به عنوان عقلانیت و پیروی از اصول عقلانی است. دومین مفهوم خیر، خیرهای اولیه است که نشان‌دهنده نیازهای همه شهروندان است برای اینکه اشخاصی آزاد و برابر باشند. سومین مفهوم خیر، خیر مجاز است. برای تعیین اینکه آیا درک ما از خیر مجاز است، باید آن را از طریق اصول عدالت به مثابه انصاف امتحان کنیم (همان: ۲۳۶-۲۳۷). راه انجام این آزمون، این است که از مدل وضعیت نخستین استفاده کنیم. وضعیت نخستین بیان می‌کند که ما تصور کنیم که چه اصول عدالتی توسط اشخاص عقلانی پشت پرده جهل انتخاب می‌شود. این مفهوم از وضعیت نخستین می‌تواند تفسیری رویه‌ای از مفهوم‌های خودسامانی و امر مطلق در فلسفه کانت تلقی شود. البته امر مطلق در نظر رالز از رویه انتخاب افراد فرضی در وضعیت نخستین ناشی می‌شود، نه توسط یک استنباط پیشینی به گونه‌ای که کانت می‌گوید (Grcic, 2000: 98).

اصولی که در فلسفه کانت، قلمرو غایات را تنظیم و توجیه می‌کند، در چنین وضعیتی انتخاب شده است و تبیین آن، ما را قادر به توضیح این امر می‌کند که زمان عمل به این اصول، طبیعت ما به عنوان انسان‌های آزاد و مستقل آشکار می‌شود (آدامز، ۱۳۸۳: ۱۳۶). به علاوه همان‌طور که عوامل اخلاقی وظیفه‌شناس، مقوله امر مطلق را از طریق استدلال در مورد پیشینه‌سازی‌هایی که در قلمرو غایات پذیرفته شده‌اند اعمال می‌نماید، طرف‌های رالز در موقعیت نخستین نیز اصول عدالتی را که به طور کلی در میان اعضای جامعه خوب‌سامان یافته پذیرفته می‌شوند، انتخاب می‌کنند (Freeman, 2007: 22).

رالز برای حصول اطمینان از اینکه افراد در وضعیت نخستین و به هنگام تنظیم اصول عدالت، منافع شخصی و گروهی خود را دخالت نداده، مطابق دستورالعمل امر مطلق عمل می‌کنند، فرض را بر این می‌گذارد که این افراد از حقایق ویژه مربوط به خودشان بی‌خبرند (توسلی، ۱۳۷۶: ۱۳۳-۱۳۴). دو اصل عدالت انتخاب شده در این شرایط عبارتند از: برابری در برخورداری از حقوق و آزادی‌های اساسی. از سوی دیگر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی در صورتی مجازند که اولاً فرصت برابر برای دستیابی به آنها برای همه موجود باشد و ثانیاً این نابرابری‌ها به سود کم‌مزیت‌ترین افراد باشد (رالز، ۱۳۸۷: ۱۱۰). رالز می‌گوید کم‌مزیت‌ترین افراد، یک طبقه اقتصادی‌اند که به وسیله ثروت و درآمد شناخته می‌شوند. در نظر رالز، کم‌مزیت‌ترین افراد به کم‌درآمدترین طبقه اشاره دارد (Schmidtz, 2006: 188).

از میان دو اصل عدالت، اصل اول رالز درباره برابری در آزادی با رویکرد کانت در مورد تقدم حقوق و آزادی‌های مدنی و سیاسی هماهنگ است. اما آنچه نظریه عدالت رالز را از کانت متمایز می‌کند، اصل دوم است (واعظی، ۱۳۸۳: ۵۶). رالز فیلسوف قرن بیستم بود که در آن عوارض سوء لیبرالیسم کلاسیک و بازار آزاد فارغ از دخالت دولت آشکار شده بود. وی با توجه به شرایطی که در آن واقع شده بود، با استفاده از اصل دوم خود سعی در تعدیل نتایج چنین وضعیتی داشت. به بیان دیگر کانت، نظریه عدالت توزیعی‌ای شبیه آنچه رالز پیشنهاد می‌کند ندارد. مفهوم عدالت کانت، قاعده‌ای به نظر می‌آید که مشخص می‌کند چگونه باید روابط میان افراد آزاد تشکیل شود (Williams, 2006: 369). البته این به معنای بی‌تفاوتی کانت به محرومان نبود و حتی می‌توان گفت برداشت کانت از برابری افراد اخلاقی، سنگ بنایی بود که رالز با توجه به آن، اصل دوم خود را تدوین کرد. کانت در متافیزیک عناصر عدالت در مورد کارکردهای رفاهی حاکمیت سیاسی و تخفیف دادن فقر سخنانی بیان می‌کند که به نگرش برابری‌طلبانه رالز نزدیک است. طبق گفته کانت، دولت حق دارد از ثروتمندان که برای مراقبت و حمایت از خویش نیازمند دولت هستند، بخواهد وسایل معیشت کسانی را که قادر به تأمین

نیازهای ضروری زندگی خود نیستند، تأمین کند. البته نسخه کانت در این مورد، از توزیع مجدد ثروت از طریق نظام مالیات‌ها فراتر نمی‌رود (بلوم، ۱۳۷۳: ۷۵۴-۷۵۵). کانت کمک به دردمندان را نوعی الزام فعال می‌داند. او تفاوتی میان الزام فعال به عنوان یک الزام ذاتی و الزام منفعل به عنوان الزام تحمیلی قائل است. کانت در این رابطه بیان می‌کند که «من ملزم هستم به دردمندان کمک کنم. پس نسبت به این عمل ملزم هستم، نه نسبت به مردم. این الزام فعال است... فقط در صورت الزام فعال است که یک ضرورت عقلی وجود دارد. در چنین موقعیتی من از طریق فکر و تأمل خودم ملزم می‌شوم. پس تأثیری و انفعالی در کار نیست» (کانت، ۱۳۷۸: ۳۹).

چهارمین مفهوم خیر، ایده فضایل سیاسی است. فضیلت‌های سیاسی، آرمان شهروند خوب دولت دموکراتیک را مشخص می‌کند. پنجمین مفهوم خیر، ایده جامعه بسامان است که در آن شهروندان به اصول عدالت به مثابه انصاف احترام گذارده و به آن عمل می‌کنند. سرانجام ششمین مفهوم خیر، اتحاد اجتماعی است که در آن هر شهروندی، عادل و خوشحال است (رالز، ۱۳۸۳: ۲۳۷).

تفاوت مهم سازنده‌گرایی رالز و کانت، به ویژگی‌های عقل عملی محض مربوط می‌شود. کانت اغلب به گونه‌ای صحبت می‌کند که عقل عملی محض، یک نیروی ذهنی است که از جهان طبیعی و پیشامد تاریخی فراتر می‌رود، اما رالز به دنبال مفهومی غیرمتافیزیکی است. سازنده‌گرایی سیاسی رالز، گزارشی از ارزش‌های اخلاقی به طور کلی نیست، فقط گزارشی از ارزش‌هایی است که قلمرو سیاسی را مشخص می‌کند. رالز بیان می‌کند که هیچ مفهوم اخلاقی عامی برای پذیرش عدالت در دولت دموکراتیک مدرن وجود ندارد. مفهوم عدالت در چنین جامعه‌ای باید اختلاف در آموزه‌ها و تکثر در برداشت‌ها را بپذیرد. به زعم وی، در صورت پذیرش دیدگاه متافیزیکی نمی‌توان به اجماع هم‌پوشان درباره ارزش‌های بنیادین مبتنی بر سنت لیبرال - دموکراسی دست یافت. وی معتقد است ما به دنبال مفهومی از عدالت که برای همه جوامع، صرف‌نظر از ویژگی‌ها و اوضاع و احوال تاریخی‌شان مناسب باشد، نیستیم (آدامز، ۱۳۸۳: ۱۳۸-۱۴۰).

این تفاوت را به زبانی دیگر نیز می‌توان بیان کرد و گفت سازنده‌گرایی کانت و رالز در متد با یکدیگر متفاوتند. رالز در سازنده‌گرایی تقدم را به شهروندان می‌دهد، در حالی که گزارش امر مطلق کانت برای اشخاص وظیفه‌شناس در زندگی روزمره به کار برده می‌شود. کانت امیدوار بود روشی کاملاً عمومی و جامع برای مسائل اخلاقی که شامل تمام پرسش‌های عدالت است، فراهم آورد، در حالی که رالز به این نتیجه رسید که سازنده‌گرایی کانت نمی‌تواند یک گزارش یگانه از عدالت ایجاد کند: ما می‌توانیم یک گزارش عقلی درباره حق، نه درباره خیر، یک گزارش عقلی درباره عدالت، نه درباره فضیلت ایجاد کنیم. عدالت به مثابه انصاف چنین دیدگاه سازنده‌گرایی است (Oneill, 2003: 351-352).

نتیجه‌گیری

«جان رالز» از مشهورترین نظریه‌پردازان لیبرالیسم در قرن بیستم است که روح فلسفه اخلاق کانت در آثارش به چشم می‌خورد. هر چند وی در لیبرالیسم سیاسی به مخالفت با دکترین‌های جامع اخلاقی می‌پردازد، همان‌گونه که خود نیز اذعان دارد، ایده‌های زیادی را از کانت گرفته و مجدداً آنها را برای هدف خویش طراحی می‌کند. به نظر رالز، اخلاقیات کانتی ما را مجبور می‌کند که آن جرأت فلسفی که کانت در قرن هجده اعمال کرد، ما نیز در روزگار خودمان اعمال کنیم. رالز در کتاب «نظریه عدالت» خویش بیان می‌کند که می‌توانیم در چارچوب عدالت به مثابه انصاف، مضمون‌های کانتی را با به‌کارگیری یک برداشت کلی مناسب از انتخاب عقلانی باز تدوین و تقریر کنیم. این نظریه می‌کوشد ترجمان رویه‌ای طبیعی از برداشت کانت از قلمرو غایات، مفاهیم خودآیینی و بایسته‌های اخلاقی ارائه دهد. به این ترتیب ساختار زیرین آموزه کانت از متافیزیک جدا شده است، به گونه‌ای که می‌توان آن را واضح‌تر دید و نسبتاً آزاد و عاری از ایراد و اشکال عرضه کرد.

از جمله مشغله‌های فلسفی و مهم کانت، ارائه بدیلی اخلاقی در برابر دکترین‌های

رایج زمانه‌اش است. جایگزینی که کانت بیان می‌کند، لیبرالیسم وظیفه‌گرا نام دارد که بر اساس آن، حق بر خیر تقدم دارد. رالز نیز در تبعیت از کانت، لیبرالیسم خود را لیبرالیسم وظیفه‌گرا می‌نامد، با این تفاوت که رالز برخلاف کانت معتقد است که باید لیبرالیسم وظیفه‌گرا را از طریق تجربی به اثبات رساند.

مبحث بعدی‌ای که درباره تأثیر کانت بر رالز باید مورد توجه قرار گیرد، عقاید این دو متفکر در مورد انسان‌گرایی است. رالز معتقد است که ایده اخلاقی کانت درباره اشخاص آزاد و برابر، کمک واقعی کانت است. وی متأثر از کانت معتقد است که یک شخص، زمانی به صورت مستقل و خودمختار عمل می‌کند که اصول فعالیتش توسط خود او انتخاب شده باشد. این بیان مناسبی از ماهیت شخص به عنوان موجود عقلانی آزاد و برابر است. در همین رابطه همان‌گونه که گفته شد، سازنده‌گرایی کانتی نیز استقرار یک رابطه مناسب میان مفهوم ویژه شخص (موجود عقلانی آزاد و برابر) و اصول عدالت از طریق رویه ساختاری است. از دیدگاه کانت از آنجا که انسان دارای اراده آزاد است و می‌تواند مستقل عمل کند، این قدرت انتخاب است که ارزش فراوان دارد، نه خود انتخاب. بدین‌سان، آنچه موجب تمایز انسان از سایر موجودات می‌شود، امور انتخابی نیست که به صورت اهداف و غایات جلوه می‌کند، بلکه توانایی او برای انتخاب است.

رالز نیز همین خط‌مشی را دنبال کرده است. از نظر وی نیز انسانیت انسان در انتخاب‌گری او نهفته است. هر آنچه که به خودمختاری و استقلال انسان لطمه بزند، به انسانیت او لطمه زده است. فرض بنیادی در سراسر اندیشه رالز بر وجود جامعه‌ای مرکب از افراد آزاد و برابر است. چه در «نظریه‌ای در باب عدالت» و چه در «لیبرالیسم سیاسی»، او می‌خواهد ببیند این معنا چه نتایجی به بار می‌آورد و به‌ویژه چگونه می‌توان جامعه‌ای بنیاد کرد که بین مطالبات آزادی‌خواهان از یک طرف و برابری‌طلبان از طرف دیگر، منصفانه و با عقلانیت داوری کند.

بنیان‌های کانتی اندیشه رالز در خدمت ایجاد جامعه‌ای است که بین این دو نوع خواسته‌های اجتماعی وفاق ایجاد کند. به نظر رالز، تنها اخلاق وظیفه‌گرا می‌تواند به ارایه بدیلی برای زیست عقلانی و صلح‌مدار کمک نماید. زیرا در هر جامعه آزاد، این دو گونه مطالبات با یکدیگر تعارض خواهند داشت.

رالز در تمام عمر از کانت الهام گرفت؛ اما هرچند تحقیقات صورت گرفته درباره کانت را تحسین می‌کرد، معتقد بود که نباید در این راه به افراط رفته و به تملق از کانت روی آوریم. در نهایت باید گفت رالز بر اساس رهیافت اخلاقی-سیاسی، به چالش با مباحث رایج، از جمله دیدگاه فایده‌گرایان پرداخت. رالز از نظریات «جان استوارت میل»، «دیوید هیوم» و بحث اخلاقی «سیجویک» که مباحثی کاملاً رایج و جاافتاده محسوب می‌شد، فراتر رفت و بر اساس سنت اخلاقی قراردادگرایی و نظریه وظیفه‌گرایی کانت، به طراحی نظریه خود پرداخت و مجدداً مفاهیم هنجاری را در سنت فلسفه سیاسی غرب احیا کرد.

رالز نشان داده است که فلسفه سیاست و اخلاق نه لازم است و نه می‌تواند تنها به صورت تحقیقات تفصیلی در زمینه تحلیل مفاهیم مربوطه باقی بماند، بلکه می‌تواند و باید به صورت تحقیقات واقعی درآید که قادر به مقابله با سؤالات واقعی ایجاد شده در زندگی سیاسی و اخلاقی باشد. آنگونه که او استدلال می‌کند و در متن نشان داده شد، پاسخ سؤالات در این زمینه بدون بحث سیستماتیک درباره ماهیت ظرفیت‌های انسان، امیدها، تمایلات و ارزش‌های انسان، ساختار و روش‌هایی که انسان‌ها، ماهیت اخلاقی خود را تعریف می‌کنند و روش‌هایی که تجمع خود را حفظ می‌کنند و دنیای مشترک با ارزش‌های مشترک می‌سازند، امکان‌پذیر نیست.

پی‌نوشت

۱. اگر نظریه‌ای به مفاهیم و ارزش‌های اخلاقی و فضایل فردی زندگی بشر ناظر باشد و بخواهد نقش هدایت‌گری رفتار بشر را بر اساس تأمین این ارزش‌ها ایفا کند، دکترین جامع اخلاقی خواهد بود.

منابع

- آدامز، یان (۱۳۸۳) «متافیزیک و سیاست»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۲۰۳-۲۰۴.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۹) «عدالت در اندیشه سیاسی غرب»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۵۳-۱۵۴.
- اسکروتین، راجر (۱۳۷۵) کانت، ترجمه علی پایا، تهران، طرح نو.
- افضلی، جمعه‌خان (۱۳۸۵) «نگاهی به مبانی فلسفه سیاسی رالز»، معرفت فلسفی، سال چهارم، شماره ۲.
- اکرمی، موسی (۱۳۸۴) کانت و مابعدالطبیعه، تهران، گام نو.
- اوج، لئور (۱۳۸۶) فلسفه کانت، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران، پرسش.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۲) «دیباجه‌ای بر فلسفه عدالت»، ناقد، شماره ۱.
- بلوم، ویلیام (۱۳۷۳)، نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، جلد دوم، تهران، آران.
- تالیس، رابرت (۱۳۸۵) فلسفه رالز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- توسلی، حسین (۱۳۷۶) «مبانی عدالت در نظریه جان رالز»، نقد و نظر، سال سوم، شماره ۲-۳.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۷۲) «کانت و روشنگری»، کلک، شماره ۳۷.
- رالز، جان (۱۳۸۳) عدالت به مثابه انصاف، یک بازگویی، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- (۱۳۸۷) نظریه عدالت، ترجمه محمدکمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سالیوان، راجر (۱۳۸۰) اخلاق در فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- غرایاق زندی، داوود (۱۳۸۱) «نظریه عدالت به مثابه انصاف جان رالز؛ نظریه‌ای جهان‌شمول یا لیبرالی»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۸۵-۱۸۶.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، جلد ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق [گفتاری در حکمت کردار]، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۷۸) درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی، تهران، نقش و نگار.
- کوزنر، اشتفان (۱۳۶۷) فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- گل‌چین، حسین (۱۳۸۲) «فلسفه اخلاق کانت»، نامه فرهنگ، شماره ۴۸.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۳) «کانت و سکولاریسم اخلاقی»، کتاب نقد، شماره ۳۰.
- محمودی، سید علی (۱۳۸۳) فلسفه سیاسی کانت: اندیشه سیاسی در گستره فلسفه نظری و فلسفه اخلاق، تهران، نگاه معاصر.
- واعظی، احمد (۱۳۸۴) جان رالز از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم، بوستان کتاب.

- Allison, Henry (2006) «Kant on freedom of the will», The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Ed by Paul Guyer, New York: Cambridge university press.
- Budde, Kerstin (2007) «Rawls on Kant: is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian», European Journal of political Theory, Volume 6, Number 3, pp 339-358.
- Cicovacki, Predrag, (2006) «Kant's Debt to Leibniz», A Companion to Kant, Ed by Graham Bird, United States: Blackwell publishing.
- Dean, Richard (2009) «The Formula of Humanity as an End in itself», The Blackwell Guide To Kant's Ethics, Ed by Thomas E. Hill, Jr, United States :Blackwell publishing.
- Flikschuh, Katrin (2000) Kant and modern political philosophy, New York: Cambridge university press.
- Freeman, Samuel (2007) Rawls, London: Routledge.
- Grcic, Joseph (2000) Ethics and political theory, United States: university press of America.
- Guyer, Paul (2000) Kant on Freedom, Law, and Happiness, New York: Cambridge university press.
- John, Rawls (1977) The Basic Structure As Subject , American Philosophical Quarterly 14, number 2.
- Kant Immanuel (1991) Kant's political writings, Ed by Reiss, Hans, Cambridge: Cambridge University press.
- Oneill, Onora (2003) «Constructivism Rawls and Kant», The Cambridge Companion to Rawls, Ed by Samuel Freeman, New York: Cambridge university press.
- Rawls, John (1993) Political Liberalism, Colombia: Colombia university press
- (2000) Lectures on the History of Moral Philosophy, ed. Barbara Herman, Cambridge: Harvard University Press.
- Sandel, Michael (1998) Liberalism and the limits of Justice: Second Edition, New York: Cambridge University press.
- Schmidtz, David (2006) Elements of Justice, New York: Cambridge University press.
- Steinberger, Peter, (1985) Ideology and the urban Crisis, United States : New York university press
- Williams, Howard (2006) Liberty, «Equality, and Independence: Core Concepts in Kant's political philosophy», A Companion to Kant, Ed by Graham Bird, United States: Blackwell publishing.
- Wood, Allen (1999) Kant's Ethical Thought, New York: Cambridge university press.
- (2008) Kantian Ethics, Cambridge: Cambridge University press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۵۷-۸۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۴/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

زبان، قدرت و ایدئولوژی

در رویکرد «انتقادی» نورمن فرکلاف به تحلیل گفتمان

جهانگیر جهانگیری*

علی بندرریگی زاده**

چکیده

با توجه به نقشی که زبان در ساختار قدرت ایفا می‌کند - و چه بسا ممکن است که زبان یک گروه، تبدیل به ایدئولوژی حاکم شود - و با توجه به اینکه موضع یک طرف را نسبت به طرف دیگر تعیین می‌کند و با توجه به اهمیتی که هم‌اکنون در سازمان‌های بین‌المللی و کردارهای دیپلماتیک برای آن قائل هستند، توجه به پدیده زبان و گفتمان و کاوش در جهت تحلیل آن، ضرورتی است که کمتر بدان پرداخته شده و می‌شود. اینچنین است که توجه و پرداختن به مکاتب، نظریه‌ها و روش‌های موجود در تحلیل گفتمان، ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌گردد. این مقاله، به کاوش در رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی می‌پردازد و می‌کوشد تا با استفاده از نظریات یکی از اعضای پیش‌روی آن یعنی «نورمن فرکلاف»، به آشکارسازی خصوصیات این رویکرد و وجوه تمایز آن از سایر رویکردهای تا حدی مشابه پرداخته، رابطه میان زبان، قدرت و ایدئولوژی را در آن مورد مذاقه قرار دهد.

واژگان کلیدی: تحلیل گفتمان «انتقادی»، صورت‌بندی‌های ایدئولوژیکی - گفتمانی، طبیعی‌سازی، پنهان‌سازی و نظام گفتمان.

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه جامعه‌شناسی و برنامه‌ریزی اجتماعی، دانشگاه شیراز

jjahangiri@gmail.com

alibandarrigizadeh@yahoo.com

** دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی، دانشگاه شیراز

مقدمه

رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی، که در زبان آکادمیک و متون تخصصی تحلیل گفتمان به «CDA»^۱ شهرت یافته است، از اوایل دهه ۱۹۹۰ میلادی پدیدار گشت و امروزه در قرن بیست و یکم، به یکی از رشته‌های پر سابقه و معتبر علوم اجتماعی تبدیل شده است. به طور کلی تحلیل گفتمان انتقادی را می‌توان یک برنامه تحقیقاتی میان‌رشته‌ای (یا فرارشته‌ای، آنگونه که خواهیم دید) مسئله‌محور تعریف کرد (Wodak, 2011: 38).

توجه عمده تحلیل گفتمان انتقادی به قدرت و به خصوص قدرت بازتولید شده نهادی معطوف است. هدف تحلیل گفتمان انتقادی، تحلیل روابط ساختاری سلطه، تبعیض، قدرت و کنترلی است که در زبان تجلی می‌یابند. تحلیل گفتمان انتقادی بر این امر تأکید دارد که گفتمان، ابزاری در خدمت قدرت است که معمولاً درک نحوه کارکرد آن دشوار است. هدف تحلیل گفتمان انتقادی، آشکار ساختن و بر ملا کردن این نحوه کارکرد است (Blommaert, 2005: 24-25). تحلیل گفتمان انتقادی نه تنها در برابر «خود» قدرت واکنش نشان می‌دهد، بلکه به تحلیل «اثرات» قدرت، پیامدهای قدرت، آنچه قدرت بر سر مردم، گروه‌ها و جوامع می‌آورد، و اینکه این اثرات «چگونه» روی می‌دهند نیز می‌پردازد. پیچیده‌ترین و بغرنج‌ترین این تأثیرات، «نابرابری» است؛ آن هنگام که سازوکارهای قدرت به گزینش و تمایزگذاری میان «خودی»ها و «غیرخودی»ها، یعنی طردشدگان و محروم‌گشتگان می‌پردازد (همان: ۱-۲).

مقوله دیگری که مورد توجه زیاد تحلیل گفتمان انتقادی قرار دارد، مقوله زبان است. این رویکرد، به زبان به مثابه کرداری اجتماعی توجه نموده، به شیوه‌هایی علاقه‌مند است که ایدئولوژی‌ها و روابط قدرت از طریق زبان ظهور و بروز می‌یابند (Baker & Ellece, 2011: 26). در حقیقت، تحلیل گفتمان انتقادی درصدد کشف این موضوع است که زبان چگونه برای ایجاد و حفظ روابط قدرت و ایدئولوژی‌ها به کار گرفته می‌شود و چگونه آنان را به چالش می‌کشد؟ (همان: ۱۶۷).

«نورمن فرکلاف» یکی از اندیشمندان برجسته رویکرد تحلیل گفتمان انتقادی است

1. Critical Discourse Analysis
2. Norman Fairclough

که در سال‌های اخیر کوشیده است تا به کمک این رویکرد، به بسط شیوه‌های تحلیل زبانی‌ای بپردازد که به عملکردهای جوامع سرمایه‌داری معاصر توجه می‌کند. او صراحتاً کار خود را در قالب سنت تحقیق اجتماعی انتقادی قرار می‌دهد؛ سنتی که تمرکز اصلی‌اش، پرسش از این امر است که سرمایه‌داری معاصر، چگونه و چرا از به‌زیستی انسان و شکوفایی او ممانعت می‌کند، یا آن را محدود می‌سازد، همچنان که گاهی هم آن را تسهیل می‌کند. پاسخ بدین پرسش است که در شرایطی مساعد، به غلبه یافتن بر این موانع و محدودیت‌ها، یا حداقل به کاستن از شدت و حدت آنان مدد می‌رساند (Fairclough, 2010: 1-2).

این مقاله از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول می‌کوشد تا خصوصیات و مشخصات اصلی تحلیل گفتمان انتقادی را از دید فرکلاف مورد مذاقه قرار دهد و بخش دوم نیز درصدد است تا رابطه میان زبان، قدرت و ایدئولوژی و نحوه تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌های آنان را بر و از یکدیگر بررسی کند.

تحلیل گفتمان انتقادی

فرکلاف، برای تحلیل گفتمان انتقادی، سه خصوصیت اصلی می‌شناسد: این دست از تحلیل گفتمان، رابطه‌ای^۱، دیالکتیکی و فرارشته‌ای^۲ است. تحلیل گفتمان انتقادی، گونه‌ای «رابطه‌ای» از تحقیق است؛ بدین معنا که تمرکز اصلی‌اش نه بر موجودات یا افراد، بلکه بر روابط اجتماعی است. روابط اجتماعی، بسیار پیچیده و «لایه‌بندی شده»^۳ هستند. لایه‌بندی شده به این معنا که آنها دربرگیرنده «روابطی میان روابط» هستند. برای مثال می‌توان به گفتمان به عنوان گونه‌ای از موجود^۴ یا «ابژه» نگریست. اما خود گفتمان، مجموعه پیچیده‌ای از روابط است که دربردارنده روابطی از ارتباطات میان انسان‌هایی است که صحبت می‌کنند، می‌نویسند و به طرقی دیگر با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. علاوه بر این، گفتمان، توصیف‌کننده روابط میان رویدادهای ارتباطی

1. relational
2. transdisciplinary
3. layered
4. entity

انضمامی (گفت‌وگوها، مقالات روزنامه‌ها و غیره) و «ابژه‌های» گفتمانی پیچیده‌تر و انتزاعی‌تری همانند زبان‌ها است. اما روابطی نیز میان گفتمان و «ابژه‌های» پیچیده دیگری، همچون ابژه‌های موجود در جهان مادی، افراد، روابط قدرت و نهادها وجود دارد؛ ابژه‌هایی که عناصری هم‌پیوند در پراکسیس^۱ یا عمل اجتماعی هستند. نکته اصلی در اینجا این است که ما نمی‌توانیم به پرسش از «چیستی گفتمان» جز با در نظر گرفتن روابط «درونی» آن و روابط «برونی‌اش» با سایر «ابژه‌ها» پاسخ دهیم. گفتمان، نه به عنوان موجودی مستقل، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از روابط قابل تعریف است. اینچنین است که گفتمان، معنا و ساختن معنا را که زندگی اجتماعی را برمی‌سازند، در قالب روابطی پیچیده درمی‌آورد (Fairclough, 2010: 3).

این روابط از دید فرکلاف، «دیالکتیکی» هستند و همین خصوصیت دیالکتیکی این روابط است که تعریف «گفتمان» به عنوان «ابژه‌ای» ناهمبسته را ناممکن می‌گرداند. روابط دیالکتیکی، روابط میان ابژه‌هایی است که از یکدیگر متمایز بوده، اما «مجزا»^۲ از هم، به گونه‌ای انفکاک یافته نیستند. فرکلاف می‌گوید هر چند این امر ممکن است پارادوکسیکال به نظر رسد، در معنایی به خصوص، اینگونه هم است. در اینجا است که او از روابط «برونی» میان گفتمان و سایر «ابژه‌ها» سخن به میان می‌آورد. برای این منظور، او توجه ما را به رابطه میان قدرت و گفتمان جلب می‌کند. قدرت کسانی که فی‌المثل کنترل دولتی مدرن را در دست دارند و رابطه میان آنها و سایر مردم، تا حدی ماهیتی گفتمانی دارد. برای مثال قدرت به حفظ «مشروعیت» دولت و بازنمایی‌هایش وابسته است و این چیزی است که عمدتاً از طریق گفتمان حاصل می‌شود. هر چند قدرت دولت متوجه به کارگیری زور و خشونت فیزیکی نیز می‌شود. بنابراین قدرت قابل تقلیل به گفتمان نیست؛ «قدرت» و «گفتمان»، عناصری متمایز یا در اصطلاح دیالکتیکی، «وقته‌هایی»^۳ متمایز در فرآیند اجتماعی هستند. هر چند قدرت تا حدودی گفتمان و گفتمان تا حدودی قدرت است، آنها متمایز، ولی مجزا نیستند. آنان در یکدیگر «جاری

1. praxis
2. discrete
3. moments

هستند؛^۱ گفتمان می‌تواند در قدرت «درونی شود»^۱ و بالعکس. در قالب گفتمان‌هاست که از پیچیدگی و شدت روابط قدرت کاسته می‌شود. پراکسیس یا عمل اجتماعی منوط به مفصل‌بندی‌های پیچیده این ابژه‌ها و ابژه‌هایی دیگر، به مثابه عناصر یا وقته‌هایش است. تحلیل پراکسیس یا عمل اجتماعی، تحلیل روابط دیالکتیکی فیما بین این عناصر یا وقته‌هاست. هیچ ابژه یا عنصری (نظیر گفتمان) را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن روابط دیالکتیکی‌اش با سایر ابژه‌ها یا عناصر تحلیل کرد (Fairclough, 2010: 3-4).

حال این پرسش مطرح می‌شود که تحلیل گفتمان انتقادی، تحلیل چه چیزی است؟ فرکلاف بر این باور است که تحلیل گفتمان انتقادی، نه تحلیل گفتمان «فی نفسه»، بلکه تحلیل روابط دیالکتیکی فیما بین گفتمان و سایر ابژه‌ها، عناصر یا وقته‌ها و نیز تحلیل «روابط درونی» گفتمان است. از آنجا که تحلیل اینچنین روابطی از مرزهای قراردادی مابین رشته‌ها (زبان‌شناسی، سیاست، جامعه‌شناسی و غیره) فراتر می‌رود، فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی را گونه‌ای بینارشته‌ای از تحلیل، یا ترجیحاً گونه‌ای «فرارشته‌ای» می‌داند (همان: ۴).

رویکرد فرارشته‌ای از یکسو از گونه‌های تحقیق میان‌رشته‌ای تمایز می‌یابد؛ یعنی گونه‌هایی از تحقیق که منابع^۲ رشته‌ای (نظریه‌ها، روش‌ها) متنوعی را برای استفاده در پروژه‌های تحقیقاتی به خصوصی - بدون هیچ‌گونه کوششی برای اعمال تغییرات بنیادین در این منابع، یا روابط میان آنها به عنوان پیامدشان، یا حتی بدون هیچ‌گونه تصویری از اینگونه تغییرات - درهم می‌آمیزند. از سوی دیگر، از آرمان‌ها و تمایلات نسبت به «پسارشته‌ای بودن»^۳ تمایز می‌یابد؛ یعنی آرمان‌ها و تمایلاتی که با مسائل حاد نظری و روش‌شناختی‌ای که رویکرد پیشی‌گرفته از مرزهای قراردادی دانش با آنها مواجه است، درگیر نمی‌شوند (Fairclough, 2005: 53). با تحقیق فرارشته‌ای است که قابلیت رشته‌ها، به گونه‌ای منفرد و مشترک، برای ادراک ماهیت دیالکتیکی روابط میان عناصر و

1. to internalise
2. resources
3. post-disciplinarity

۶۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
حوزه‌های زندگی اجتماعی افزایش می‌یابد؛ ادراکی که با وجود تخصصی بودن حاصل نمی‌آید (Fairclough, 2005: 67).

اهمیت اساسی رویکرد فرارشته‌ای برای فرکلاف، ایجاد «دیالوگ‌هایی» مابین رشته‌ها، نظریه‌ها و چارچوب‌بندی‌هایی است که در انجام تحلیل یا تحقیق درگیرند. از این طریق است که رویکرد فرارشته‌ای به تکامل، بسط و غنی‌سازی نظری و روش‌شناختی رشته‌ها، نظریه‌ها و چارچوب‌بندی‌های حاضر در این دیالوگ‌ها- به گونه‌ای که خود تحلیل‌گفتمان انتقادی را هم شامل می‌شود - مدد می‌رساند (Fairclough, 2010: 4; 2005: 64). نکته‌ای که برای فرکلاف اهمیت دارد، پافشاری بر این امر است که تحلیل‌گفتمان انتقادی، رویکردی «واقع‌گرایانه»^۱ است که ادعای وجود جهانی واقعی را دارد. این جهان که مشتمل بر جهانی اجتماعی است، بدون توجه به اینکه آیا ما آن را ادراک می‌کنیم یا نه، و نیز بدون توجه به اینکه ما تا چه میزان آن را ادراک می‌کنیم، وجود دارد. دیگر اینکه تحلیل‌گفتمان انتقادی، رویکرد «واقع‌گرایانه» انتقادی است که بر این امر تأکید دارد که جهان اجتماعی، «به گونه‌ای اجتماعی برساخته^۲ می‌شود». در همین جهت است که او اینچنین اعلام می‌کند که تحلیل‌گفتمان انتقادی، گونه‌ای «تعدیل‌یافته»^۳ یا «پیشامدی»^۴ از برساخت‌گرایی اجتماعی است، زیرا دگرگون کردن جهان اجتماعی، گاهی امکان‌پذیر و گاهی ناممکن است (Fairclough, 2010: 4-5).

فرکلاف می‌گوید از آنجا که تحلیل‌گفتمان انتقادی، تحلیلی فرارشته‌ای است، بنابراین باید روش‌شناسی‌ای فرارشته‌ای نیز داشته باشد. او ترجیح می‌دهد تا به جای «روش»، از «روش‌شناسی» استفاده کند، زیرا تحلیل‌گفتمان انتقادی را نه صرفاً به عنوان گزینه‌ای و به کارگیری روش‌هایی از پیش ایجادشده، بلکه به عنوان فرآیند نظریه‌مدار برساختن ابژه‌های تحقیق برای موضوعات تحقیق، آن هنگام که خود را برای اولین بار به ما عرضه می‌کنند، می‌شناسد. برساختن ابژه‌های تحقیقی برای یک موضوع تحقیق، مبدل

-
1. realist
 2. constructed
 3. moderate
 4. contingent

ساختن آن به «ابژه‌های تحقیق‌پذیر» است (Fairclough, 2010: 5). فرکلاف در اینجا متأثر از بوردیو^۱ و هشدار او نسبت به افتادن در «دام» ابژه‌های از پیش برساخته شده^۲ (Bourdieu & Wacquant, 1992: 231) است:

«از آنجا که اذهان ما [و] زبان ما مملو از ابژه‌هایی از پیش برساخته شده است، نیاز به گسستن از [امور] از پیش برساخته شده و مفاهیم از پیش [موجود]... ضروری و گریزناپذیر می‌گردد... تمام گونه‌های [موجود] ابژه‌های از پیش برساخته شده، خود را به عنوان ابژه‌هایی علمی تحمیل می‌کنند؛ آنها در دانش عامه^۳ ریشه دارند و بلافاصله مورد تأیید اجتماع علمی و همگان عام قرار می‌گیرند... گسستن از ابژه‌های از پیش اندیشیده شده، به توانمندی‌ای اعجاب‌آور و شدت عملی دگراندیش و سنت‌شکن نیازمند است»^(۱) (Bourdieu et al, 1991: 249).

بوردیو در جایی دیگر نیز بر نکته مشابهی تأکید دارد:

«برساختن ابژه‌های علمی، پیش از هر چیز و در درجه اول، به گسست از دانش عامه یعنی به گسست از بازنمایی‌هایی^۴ که همه افراد در آنها سهیم هستند، نیازمند است. این بازنمایی‌ها چه صرفاً موجودیتی عام و عادی داشته باشند، و چه بازنمایی‌هایی رسمی^۵ باشند، معمولاً در نهادها تثبیت گشته و حالتی پایدار به خود می‌گیرند [و بر نهادها محاط می‌شوند] و بدین صورت هم در عینیت سازمان‌های اجتماعی و هم در اذهان آنانی که در این بازنمایی‌ها سهیم بوده‌اند، ظهور و بروز می‌یابند. امر از پیش برساخته شده در همه جا وجود دارد [در همه جا حاضر است]. جامعه‌شناس همانند هر فرد دیگری، در محاصره امر از پیش برساخته شده قرار گرفته است. بدین طریق است که وظیفه دشوار شناختن ابژه جهان اجتماعی، که خود او

1. Bourdieu
2. preconstructed
3. common sense
4. representations
5. official

محصولی از آن به حساب می‌آید، بر او تحمیل می‌شود. [این شناختن] به نحوی است که مسائلی که او درباره آن مطرح می‌کند و مفاهیمی که به کار می‌گیرد، همگی این احتمال را دارند که محصولی از خودِ ابژهٔ جهان اجتماعی [باشند]»^(۲) (Bourdieu & Wacquant, 1992: 235).

به سبب همین به کار نبردن روش‌های از پیش ایجادشده و از پیش برساخته شده در تحلیلِ گفتمانِ انتقادی است که فرکلاف، ابژه‌های تحقیق را ابژه‌هایی می‌داند که به گونه‌ای فرارشته‌ای و بر مبنای تئوریزه کردن موضوعات تحقیق در قالب مقولات و روابطی که نه صرفاً متعلق به نظریه‌ای در باب گفتمان (و همچنین گونه‌ای از تحلیلِ گفتمانِ انتقادی که حوزهٔ فعالیت خودِ فرکلاف است)، بلکه متعلق به سایر نظریه‌های مرتبط نیز هستند، برساخته می‌شوند. ابژه‌های تحقیق که به گونه‌ای فرارشته‌ای برساخته می‌شوند، امکان پرداختن به موضوع را از طرقِ مختلفی هموار می‌سازند؛ طرقی که عناصر یا جنبه‌های گوناگونی از ابژهٔ تحقیق را مورد توجه قرار می‌دهند (Fairclough, 2010: 5).

فرکلاف از سه ویژگی برای تحلیلِ گفتمانِ انتقادی، هم به عنوان گونه‌ای از تحقیق و هم گونه‌ای از تحلیل نام می‌برد؛ اول اینکه تحلیلِ گفتمانِ انتقادی، صرف تحلیلِ گفتمان (یا به گونه‌ای دقیق‌تر، متن) نیست، بلکه جزیی از گونه‌ای تحلیلِ فرارشته‌ای و سیستماتیکِ روابطِ میانِ گفتمان و سایر عناصر فرآیند اجتماعی است؛ دوم اینکه تحلیلِ گفتمانِ انتقادی، صرف تفسیری کلی از گفتمان نیست، بلکه مشتمل بر گونه‌ای از تحلیل سیستماتیک متون می‌شود؛ نهایتاً اینکه تحلیلِ گفتمانِ انتقادی، نه صرفاً توصیفی، بلکه همچنین تجویزی^۱ است، زیرا به کژی‌های اجتماعی از جنبه‌های گفتمانی‌شان توجه کرده، راه‌هایی برای حل آنها، یا کاستن از شدت و حدتشان پیشنهاد می‌دهد (همان: ۱۰).

فرکلاف این معیارها را برای مشخص ساختن اینکه تحلیلِ گفتمانِ انتقادی چه چیزی است و چه چیزی نیست، ساخته و پرداخته کرده است. این معیارها، زمینه را برای صورت‌بندی گونه‌هایی جدید از تحلیلِ گفتمانِ انتقادی و بسط گونه‌های موجود

1. normative

فراهم می‌کنند. این معیارها، پذیرای تفاسیر متعددی هستند؛ نباید آنها را به عنوان «قواعدی» از پیش تعیین شده به حساب آوریم، بلکه ساخته و پرداخته کردن آنان بدین صورت، صرفاً برای تسهیل در مشخص ساختن تمایزاتی اساسی است. به همین سبب است که فرکلاف این معیارها را معیارهایی تعدیل پذیر و قابل پیرایش می‌داند (Fairclough, 2010: 11).

زبان، قدرت و ایدئولوژی در تحلیل گفتمان انتقادی

فرکلاف، نقطه عطف تحلیل گفتمان انتقادی را توجه به نقش روابط قدرت و نابرابری‌ها در ایجاد کژی‌های اجتماعی و به خصوص توجه به جنبه‌های گفتمانی روابط قدرت و نابرابری‌ها می‌داند؛ یعنی توجه به روابط دیالکتیکی مابین گفتمان و قدرت و تأثیراتی که آنها بر سایر روابط موجود در فرآیند اجتماعی و عناصر این روابط بر جای می‌گذارند. تحلیل گفتمان انتقادی همچنین از ایدئولوژی به عنوان «معنایی»^۱ که در خدمت قدرت است، پرسش به عمل می‌آورد؛ یعنی شیوه‌های بازنمایی^۲ جنبه‌های جهان اجتماعی که موجب به وجود آمدن، یا تداوم روابط نابرابرانه قدرت می‌شوند (همان: ۸).

فرکلاف بر این باور است که تحلیل قدرت و روابط طبقاتی، نیازمند مقوله ایدئولوژی است؛ زیرا ایدئولوژی‌ها، عناصری مهم در فرآیندهایی هستند که روابط قدرت به واسطه آنها ایجاد شده، حفظ شده، صورت قانونی به خود گرفته، دچار دگردیسی می‌شوند. از آنجا که تحلیل ایدئولوژی، نیازمند به تحلیل گفتمان است، ایدئولوژی مبتدل به مضمون و مقوله‌ای بااهمیت برای تحلیل گفتمان انتقادی می‌شود (همان: ۲۶).

فرکلاف برای ارائه تحلیل مدّ نظر خود از ایدئولوژی، به معرفی مفهوم «صورت‌بندی‌های ایدئولوژیکی - گفتمانی»^۳ (IDFها) می‌پردازد. نهادهای اجتماعی، مشتمل بر صورت‌بندی‌های ایدئولوژیکی - گفتمانی گوناگونی هستند که با گروه‌های (گروه‌بندی‌های) مختلف موجود در نهاد در پیوندند. معمولاً یک صورت‌بندی

1. meaning
2. representing
3. ideological-discursive formulations

ایدئولوژیکی - گفتمانی وجود دارد که آشکارا بر سایر صورت‌بندی‌ها چیره و مسلط است. هر صورت‌بندی ایدئولوژیکی - گفتمانی، گونه‌ای از «اجتماع کلامی (زبانی)»^۱، همراه با هنجارهای^۲ گفتمانی خویش است. هر یک از این صورت‌بندی‌ها در چارچوبه «هنجارهای ایدئولوژیکی» خود قرار داشته و به وسیله این هنجارها، نمادینه می‌شود. سوژه‌های نهادی مطابق با هنجارهای یک صورت‌بندی ایدئولوژیکی - گفتمانی، در موقعیت‌هایی سوژه‌ای برساخته می‌شوند که خود از پشتوانه ایدئولوژیکی آنان ناآگاه هستند. یکی از خصوصیات صورت‌بندی ایدئولوژیکی - گفتمانی مسلط، توانایی آن برای «طبیعی جلوه دادن»^۳ ایدئولوژی‌ها، به برای جلب حمایت از آنان به عنوان «باورها و احساسات مشترک»^۴ غیر ایدئولوژیکی است (Fairclough, 2010: 30). بنابراین «طبیعی‌سازی» را می‌توان برای توصیف روندی به کار گرفت که در طی آن، گفتمان‌هایی که متعلق به طبقات یا گروه‌های مسلط هستند، مبدل به «گفتمان‌های مسلط» می‌شوند (Baker & Ellece, 2011: 74).

فرکلاف این بحث را می‌کند که سامان‌مند بودن^۵ احوالات و شرایطی که کنش‌های متقابل در آنها به وقوع می‌پیوندند، به نوبه خود، همبستگی زیادی با ایدئولوژی‌هایی دارد که طبیعی جلوه داده شده‌اند. منظور او از سامان‌مند بودن یک کنش متقابل، این احساس کنشگران اجتماعی است که تمام چیزها آن طوری هستند که باید باشند؛ یعنی آن طوری که در شرایط و اوضاع عادی انتظار می‌رود باشند. اینجاست که فرکلاف اعلام می‌کند که مقصود اصلی تحلیل گفتمانی که واجد اهداف «انتقادی» است، باید «غیر طبیعی ساختن»^۶ آن چیزی باشد که طبیعی جلوه داده شده است. او می‌گوید که این غیر طبیعی ساختن، مستلزم آشکار نمودن این امر است که ساختارهای اجتماعی چگونه خصایص گفتمان را تعیین کرده و گفتمان نیز به نوبه خود، ساختارهای اجتماعی

-
1. speech community
 2. norms
 3. to naturalise
 4. common sense
 5. orderliness
 6. to denaturalise

را تعیین می‌کند. در اینجا ما نیازمند گونه‌ای از تحلیلِ گفتمان هستیم که واجد اهداف انتقادی باشد؛ یعنی گونه‌ای از تحلیلِ گفتمان که در تقابل با تحلیلِ گفتمان «توصیفی»^۱ قرار می‌گیرد (Fairclough, 2010: 30).

آنچه فرکلاف، تحلیلِ گفتمانِ توصیفی می‌نامد، برای مشخص ساختنِ رویکردهایی در تحلیلِ گفتمان است که دارای اهدافی غیر تبیینی^۲، یا اهدافِ تبیینی‌ای است که از محدوده‌های «محلی»^۳ فراتر نمی‌رود. در مقابل، تحلیلِ گفتمانِ انتقادی‌ای قرار دارد که اهدافِ تبیینی «جهانی»^۴ دارد. آنجا که اهداف، غیر تبیینی‌اند، مقصود اصلی، توصیف بدون توجه به علّت‌ها و حجّت‌هاست. آنجا که اهداف، تبیینی ولی «محلی‌اند»، به علّت‌ها و حجّت‌ها به گونه‌ای بلافصل و بی‌واسطه توجه می‌شود؛ یعنی به گونه‌ای که در نگاه اول به نظر می‌رسند و آنچه در فراسوی آنان قرار دارد، ادراک نمی‌گردد. این گونهٔ تحلیل از ادراک آنچه در سطحی فراتر از سطوح نهادها و صورت‌بندی‌های اجتماعی قرار دارد، عاجز است. این همان سطحی است که تحلیلِ گفتمانی انتقادی و تبیینی قادر به ادراک آن است. علاوه بر این، هر چند تحلیل‌های توصیفی واجد اهدافِ تبیینی و محلی ممکن است بکوشند عوامل محلی تعیین‌کنندهٔ خصوصیات گفتمان‌های به خصوصی را شناسایی کنند، عموماً تحلیلِ توصیفی به ندرت تأثیراتِ گفتمان را مورد مذاقه قرار داده است. و نیز مطمئناً هیچ‌گاه توجه خود را به تأثیراتی که در فراسوی موقعیت‌های بلافصل قرار دارد، معطوف نگردانیده است. از سویی دیگر، برای تحلیلِ گفتمان انتقادی، پرسش از اینکه گفتمان چگونه هر چه بیشتر به بازتولید ساختارهای کلان کمک می‌کند، در کانون توجه تحلیلی تبیینی جای دارد (همان: ۴۵).

توجه به سازوکارها و چگونگی این بازتولید است که موجب می‌شود تا فرکلاف عمدهٔ هم و غم خود را معطوف به مقولهٔ ایدئولوژی نماید. بدین منظور است که او اشاره به سه مورد را ضروری می‌داند؛ اول اینکه ایدئولوژی‌ها و کردارهای ایدئولوژیک ممکن است با درجه‌ای کمتر یا بیشتر، از بنیادها و زمینه‌های اجتماعی و علایق و منافع به خصوصی

1. descriptive
2. non-explanatory
3. local
4. global

که آنان را به وجود آورده است، انفکاک یابند؛ یعنی با درجه‌ای کمتر یا بیشتر، «طبیعی جلوه کنند» و بدین صورت بیش از آنکه بر مبنای علایق و منافع طبقات یا سایر گروه‌بندی‌ها ادراک شوند، وابسته به باورها و احساسات مشترک و مبتنی بر ماهیت انسان‌ها یا اشیا به نظر رسند. دومین مورد اینکه این ایدئولوژی‌ها و کردارهای ایدئولوژیکی که طبیعی جلوه می‌کنند، بدین طریق مبدل به جزیی از «زمینه دانش»^۱ عامه‌ای شوند که عادی فرض شده و در کنش‌های متقابل به کار رفته، بنابراین «سامان‌مندی» کنش متقابل (چنانچه شرح آن رفت) به آنان وابسته گردد. سوم اینکه بدین طریق، سامان‌مندی کنش‌های متقابل، به عنوان رویدادهایی «محلی» و «خرد»، به «سامان‌مندی‌ای» در سطح بالاتر، یعنی اجماعی^۲ حاصل گشته بر سر موقعیت‌ها و کردارهای ایدئولوژیکی، وابستگی پیدا کند (Fairclough, 2010: 37).

این موارد به پیش‌فرض‌های تئوریک رهنمون می‌شود که به گفته فرکلاف، زمینه را برای در پیش گرفتن اهدافی انتقادی در تحلیل گفتمان فراهم می‌آورد. اول اینکه کنش متقابل کلامی^۳، گونه‌ای از کنش اجتماعی است و همانند سایر گونه‌های کنش اجتماعی، متضمن دامنه‌ای از ساختارهای اجتماعی، الگوهای موقعیتی، رمزگان زبانی^۴ و هنجارهای کاربرد زبان است که در «زمینه دانش» عامه تجلی می‌یابند. دوم اینکه این ساختارها، الگوها، رمزها و هنجارها، نه تنها پیش‌شرطهایی برای کنش هستند، بلکه به عنوان ثمرات کنش نیز به حساب می‌آیند. به بیان دیگر، کنش‌ها، ساختارها را بازتولید می‌کنند (همان: ۳۷-۳۸). فرکلاف در اینجا متأثر از گیدنز^۵ و آن چیزی است که او از زاویه دید جامعه‌شناختی، «دوگانگی ساختار»^۶ می‌نامد:

-
1. knowledge base
 2. consensus
 3. verbal
 4. language codes
 5. Giddens
 6. duality of structure

«بر مبنای مفهوم دوگانگی ساختار، خصوصیات ساختاری نظام‌های اجتماعی، هم عاملِ واسط^۱ و هم پیامد کردارهایی به حساب می‌آیند که نظام‌های اجتماعی آنان را به گونه‌ای تکرارشونده^۲ (بازگشتی)، سازمان داده‌اند. ساختار، [امری] برونی نسبت به افراد نیست،... بلکه در معنایی، بیش از آنکه نسبت به عملکردهای آنان برونی باشد، نسبت به این عملکردها، درونی است... ساختار را نباید معادل با محدودیت پنداشت، بلکه ساختار همیشه هم محدودکننده و هم توانمندساز است»^(۳) (Giddens, 1985: 25).

گیدنز در جایی دیگر می‌نویسد:

«کنش متقابل به وسیلهٔ سوژه‌ها و از طریق کردارهای آنان برساخته می‌شود... منظور من از دوگانگی ساختار این است که ساختار اجتماعی، هم به وسیلهٔ عاملیت^۳ انسانی برساخته می‌شود و به طور همزمان با آن، عاملِ واسط^۱ این برساخته شدن است»^(۴) (Giddens, 1993: 128-129).

همچنین خاطر نشان می‌سازد که: «قواعد و منابعی که در تولید و بازتولید کنش اجتماعی نقش ایفا می‌کنند، به گونه‌ای همزمان، ابزاری برای بازتولید نظام [اجتماعی] هستند» (Giddens, 1985: 19). یعنی: «... [در] ایدهٔ دوگانگی ساختار... ساختار هم به عنوان شرطی برای تولید کنش متقابل و هم به عنوان برآیندی حاصل از آن پدیدار می‌شود» (Giddens, 1993: 165).

شاید این یکی از صریح‌ترین اظهارات گیدنز در باب دوگانگی ساختار باشد: «... یکی از مواردی که در نظریهٔ اجتماعی من مورد توجه بوده است، ساخته و پرداخته کردن مفهومی از عاملیت انسانی است که موجودات انسانی را کنشگرانی هدفمند می‌داند که کمابیش در تمام اوقات از چپستی آنچه انجام می‌دهند و چرایی آن، آگاهند...» (Giddens, 1994: 253).

1. medium
2. recursively
3. agency

اهمیت پیش فرض دوم فرکلاف در این است که مشخص می‌سازد کنش‌ها یا رویدادهای سطح «خرد» را که کنش‌های متقابل کلامی را نیز در برمی‌گیرند، نمی‌توان صرفاً واجد اهمیتی «محلی» در موقعیت‌هایی دانست که در آنها به وقوع می‌پیوندند. بلکه باید توجه داشت که تمام کنش‌ها در بازتولید ساختارهای سطح «کلان» دخیل هستند. یکی از نکاتی که فرکلاف در اینجا بر آن تأکید دارد این است که رمزگان زبانی در گفتار^۱ بازتولید می‌شود (Fairclough, 2010: 38). فرکلاف در اینجا متأثر از دوسوسور^۲ است، آنجا که در دوره زبان‌شناسی عمومی می‌گوید:

«شاید بتوان گفت که این دو موضوع [زبان و گفتار] ارتباط تنگاتنگی

با هم دارند و مستلزم وجود یکدیگرند. وجود زبان برای آنکه گفتار قابل فهم باشد و منظور خود را برساند، لازم است. ولی گفتار برای آن لازم است تا زبان ایجاد شود... زبان تنها در نتیجه دریافت و تجربه‌های بی‌شمار است که در مغز ما جای می‌گیرد و سرانجام این گفتار است که زبان را به تحویل وامی‌دارد. وقتی صحبت دیگران را می‌شنویم، تأثیرات دریافت شده می‌توانند عادات زبانی ما را دگرگون سازد. به این ترتیب نوعی پیوستگی متقابل میان زبان و گفتار وجود دارد؛ زبان در آن واحد، ابزار و دستاورد گفتار است. ولی تمام اینها مانع از آن نخواهد بود که این دو دقیقاً از یکدیگر متمایز نباشند»^(۵) (دوسوسور، ۱۳۸۹: ۲۸).

آنچه فرکلاف در اینجا بر آن پای می‌فشرد، بازتولید ساختارهای اجتماعی در گفتمان است و این چیزی است که مورد توجه هالیدی^۳، زبان‌شناس برجسته نیز قرار دارد. «مردم از طریق کنش‌های واجد معنای هرروزینه‌شان، در ساختار اجتماعی نقش ایفا کرده، جایگاه‌ها و موقعیت‌های خود را مستحکم کرده، نظام مشترکی از ارزش و دانش را ایجاد و منتقل می‌کنند» (Fairclough, 2010: 38).

حال این پرسش پیش می‌آید که اگر کنش‌های متقابل کلامی منفک از ساختارهای

1. speech
2. de Saussure
3. Halliday

اجتماعی باشد، پس آیا مطالعه آنها معنایی خواهد داشت؟ نکته‌ای که نباید از یاد برد این است که به قول گیدنز، هیچ پشتوانه نظری‌ای برای این فرض که کنش‌های شخصی و هر روزینه زندگی را می‌توان از لحاظ مفهومی از تکامل نهادی بلندمدت جامعه منفک ساخت، وجود ندارد. فرکلاف می‌گوید که رویکرد «توصیفی» غالب در تحلیل گفتمان، کنش‌های متقابل کلامی را به همین صورت، یعنی با منفک ساختن آنان از ساختارهای اجتماعی، مطالعه کرده است. بنابراین اتخاذ اهدافی «انتقادی»، پیش از هر چیز به معنای پژوهش در کنش‌های متقابل کلامی، با توجه به تأثیرگذاری آنان بر ساختارهای اجتماعی و نیز تأثیرپذیری آنان از این ساختارها خواهد بود. همچنین نباید از خاطر دور داشت که این تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌ها لزوماً برای کنشگران اجتماعی آشکار و هویدا نیستند؛ «ابهام»^۱، روی دیگر سکه طبیعی‌سازی (چنانچه شرح آن رفت) است. هدف تحلیل گفتمان انتقادی نیز «غیر طبیعی ساختن» آن چیزی است که طبیعی جلوه داده شده است (Fairclough, 2010: 38).

فرکلاف از به کارگیری اصطلاح «انتقادی» و اصطلاح مرتبط با آن یعنی «نقد»، دو مقصود دارد. اول اینکه تعهد خود را به نظریه و روش دیالکتیکی نشان می‌دهد (همان: ۳۸)؛ یعنی نظریه و روشی که به قول انگلس^۲: «... کلیت عالم و تطورش و نیز تطوّر بشریت و بازتاب چنین تطوری را در ذهن انسان‌ها... [با] توجه مدام به تأثیرات عمومی متقابل میان کون و فساد و با توجه به تغییراتی که به سوی پیش یا به پس صورت می‌گیرند، ادراک می‌نماید» (انگلس، ۱۳۸۲: ۲۸).

از آنجا که هم‌پیوندی‌های متقابل و زنجیره‌های علت و معلولی موجود در روابط انسانی ممکن است دچار تحریف و کژدیسی گردد، دومین مقصود فرکلاف این است تا به مدد نقد، این تحریف‌ها و کژدیسی‌ها را بر ملا سازد (Fairclough, 2010: 39). در اینجا اجازه دهید تا بار دیگر به آنچه فرکلاف، «صورت‌بندی‌های ایدئولوژیکی - گفتمانی» می‌نامید، بپردازیم. صورت‌بندی ایدئولوژیکی - گفتمانی مسلط، آنچه را که باید

1. opacity
2. Engels

و می‌تواند دیده و گفته شود، معین می‌سازد. هر صورت‌بندی مسلط در یک نهاد اجتماعی، گونه‌ای از اجتماع کلامی و اجتماع ایدئولوژیکی است و همین گونه‌های هنجارهای هر صورت‌بندی مسلط هستند که طبیعی جلوه داده شده، هاله‌ای از ابهام به خود می‌گیرند. به همین سبب است که هنجارهای هر صورت‌بندی مسلط، همان هنجارهای نهاد اجتماعی به نظر می‌آیند. هر صورت‌بندی ایدئولوژیکی - گفتمانی مسلط، سوژه‌ها را از نظر ایدئولوژیکی و گفتمانی برمی‌سازد. هر صورت‌بندی مسلط، گونه‌ای از «قدرت ایدئولوژیکی - گفتمانی» دارد (Fairclough, 2010: 43). در اینجا است که بررسی مفهوم ایدئولوژی، مبدل به عنصری اساسی در کاوشی علمی در باب گفتمان می‌شود (همان: ۴۷).

همین است که فرکلاف را به کاوش در روابط میان زبان و ایدئولوژی برمی‌انگیزد. او می‌گوید که ایدئولوژی، زبان را به شیوه‌هایی مختلف و در سطوحی متفاوت، «پنهان می‌سازد» (همان: ۵۷). فرکلاف در اینجا متأثر از آلتوسر^۱ و به خصوص تعریفی است که او با الهام از نظریه روان‌کاوی لکان^۲ از ایدئولوژی ارائه می‌دهد:

«در ایدئولوژی، رابطه واقعی به گونه‌ای گریزناپذیر در رابطه خیالی پنهان گشته است»^(۶)، رابطه‌ای که بیانگر یک میل^(۷)، آرزو یا نوستالژی است، تا اینکه توصیف‌کننده یک واقعیت باشد» (Althusser, 1969: 234).

فرکلاف بر این باور است که بررسی علمی‌ای در باب گفتمان، نباید این نکته اساسی را از خاطر دور دارد که زبان، گونه‌ای اساسی از ایدئولوژی است و زبان در ایدئولوژی «پنهان گشته است» (Fairclough, 2010: 59).

همچنین نکته دیگری که نباید از خاطر دور داشت، رابطه دیالکتیکی میان ساختار و رویداد است؛ گفتمان به وسیله ساختارها شکل می‌گیرد، ولی خودش به شکل‌بندی و باز شکل‌بندی آنها، به باز تولید و دگردیسی آنان مدد می‌رساند. این ساختارها نه تنها ماهیتی گفتمانی - ایدئولوژیکی دارند، بلکه دارای ماهیتی سیاسی و اقتصادی نیز هستند. رابطه گفتمان با این ساختارها و روابط، که هم ماهیتی گفتمانی دارند و هم غیر آن، نه

1. Althusser
2. Lacan

تنها باز نمودی بلکه همچنین برساختی است؛ این ایدئولوژی است که سبب می‌شود تا گفتمان در تولید و بازتولید دائمی روابط، سوژه‌ها (آنچنان که یادآور مفهوم آلتوسری خطاب^۱ است^(۸)) و ابژه‌هایی که جهان اجتماعی را تشکیل می‌دهند، مؤثر افتد (Fairclough, 2010: 59).

فرکلاف می‌نویسد مفهومی که با رابطه دیالکتیکی میان ساختار و رویداد پیوند دارد و چارچوبه‌ای را برای نظریه‌پردازی و تحلیل رابطه میان ایدئولوژی و گفتمان فراهم می‌آورد، مفهوم هژمونی^۲ است. اینچنین است که او می‌کوشد تا ابعاد ایدئولوژیکی کشاکش‌های هژمونیک را در چارچوبه‌ای نظری که متأثر از کار گرامشی^۳ است، مفهوم‌پردازی و تحلیل کند. در این چارچوبه نظری است که بر مادیت یافتن^۴ «ضمنی» و «ناخودآگاهانه» ایدئولوژی‌ها در قالب کردارها تأکید می‌شود؛ ایدئولوژی‌هایی که به عنوان «پیش‌زمینه‌های^۵ انگاره‌ای ضمنی برای کردارها عمل می‌کنند (همان: ۶۱):

«[مفهوم] ضرورت^۶ [در تاریخ] زمانی وجود دارد که پیش‌زمینه‌ای مؤثر و پویا نیز در کار باشد؛ [یعنی] آگاهی‌ای که در اذهان مردم پدیدار گشته، اهداف عینی را به آگاهی جمعی تلقین کرده، و هم‌تافته‌ای^۷ از یقینات و اعتقادات را که با تمام قوا به عنوان اعتقادات رایج^۸ عمل می‌کنند، برمی‌سازد. این پیش‌زمینه، واجد شرایط مادی^۹ تکامل یافته یا در حال تکاملی است که برای به واقعیت پیوستن رانش^{۱۰} اراده جمعی ضروری و مکفی است. به هر حال آشکار است که انفکاک از این پیش‌زمینه مادی، امکان‌پذیر نیست؛ [پیش‌زمینه‌ای] که سنجش‌پذیر و نمایانگر سطح مشخصی از فرهنگ است، که منظور ما از آن، هم تافته‌ای از افعال ذهنی و هم تافته‌ای معین از احساسات و

1. interpellation
2. hegemony
3. Gramsci
4. materialisation
5. premiss
6. necessity
7. complex
8. popular
9. material
10. impulse

۷۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
شورمندی‌های مستولی شده است. مستولی شده به این معنا که [این احساسات و شورمندی‌ها] این توان را دارند که انسان‌ها را به رفتار کردن به هر قیمتی وادارند»^(۸)
(Gramsci, 1992: 412-413).

در این راستاست که فرکلاف به این تعریف گرامشی از ایدئولوژی علاقه‌مند است:
«[ایدئولوژی] در معنای مفهومی از جهان‌بینی است که به گونه‌ای
ضمنی و ناآشکار در هنر، قانون، فعالیت‌های اقتصادی و تمام نمودهای
زندگی فردی و جمعی نمودار می‌شود»^(۹) (همان: ۳۲۸).

در اندیشه گرامشی، سوژه‌ها به وسیله ایدئولوژی‌های گوناگونی که به گونه‌ای ضمنی در کردارهای آنان وجود دارد، ساختار می‌یابند. این ایدئولوژی‌ها به آنها، «باورها و احساساتی مشترک»^۱ را- هم به عنوان ته‌مانده‌های کشاکش‌های ایدئولوژیکی پیشین و هم به عنوان مقاصد همیشگی برای بازساختارمند کردن سوژه‌ها در کشاکش‌های در حال جریان- تلقین می‌کنند. در این باورها و احساسات مشترک است که ایدئولوژی‌ها حالتی عادی و طبیعی به خود گرفته و به گونه‌ای غیرارادی و ناخودآگاهانه عمل می‌کنند. نزد گرامشی، ایدئولوژی با کردار در پیوند است و ایدئولوژی‌ها بیش از ارزششان برای حقیقت، بر مبنای پی‌آیندهای اجتماعی‌شان قضاوت می‌شوند. افزون بر این، گرامشی عرصه‌های ایدئولوژیک را در قالب جریان‌ها یا صورت‌بندی‌هایی هم‌ستیز، هم‌پوشان یا در هم تداخل یافته ادراک می‌نماید. همین است که پرسش از چگونگی ساختار و بازساختار یافتن، مفصل‌بندی شدن^۲ و باز مفصل‌بندی شدن^۳ عناصر یک «هم‌تافته ایدئولوژیکی»^۴ را در فرآیندهای کشاکش ایدئولوژیکی برجسته می‌سازد (Fairclough, 2010: 62).

تفسیر گرامشی از این «هم‌تافته‌های ایدئولوژیکی» در جایی است که از اهمیت یوتوپیاها و ایدئولوژی‌های سردرگم و عقل‌گرایانه^۵ در نخستین مرحله فرآیندهای تاریخی

-
1. common sense
 2. articulate
 3. rearticulate
 4. ideological complex
 5. rationalistic

شکل‌گیری اراده‌های جمعی^۱ سخن به میان می‌آورد:

«یوتوپیاها یا عقل‌گرایی انتزاعی، همان اهمیتی را دارند که مفاهیم کهن جهان‌بینی که به گونه‌ای تاریخی و به وسیله انباشت‌پی‌درپی تجارب تکامل یافت، داشتند. آنچه اهمیت دارد، انتقاد نخستین نمایندگان مرحله نوین تاریخی از اینچنین هم‌تافته ایدئولوژیکی است. این انتقاد، فرآیند ناهمسازسازی و تغییر در ارزش نسبی عناصری را که سابق بر این، ایدئولوژی‌های کهن واجد آنها بودند، امکان‌پذیر می‌سازد. آنچه پیش از این، ثانویه و فرعی یا حتی اتفاقی بود، هم‌اکنون مبدل به [عنصری] اساسی گشته، هسته مرکزی هم‌تافته تئوریک و ایدئولوژیک نوینی را تشکیل می‌دهد. اراده جمعی کهن در عناصر متضاد خود حل می‌شود^۲، زیرا عناصر فرعی از لحاظ اجتماعی و غیره تکامل می‌یابند»^(۱۰) (Gramsci, 1992: 195).

گرامشی در اینجا از به وجود آمدن هژمونی جدیدی سخن می‌راند که متضمن دگردیسی گستره ایدئولوژیکی پیشین و به وجود آمدن جهان‌بینی نوینی است که به مثابه اصلی وحدت‌بخش برای اراده جمعی نوین عمل می‌کند. «شاتال موف^۳» در تفسیر این قطعه از گرامشی می‌نویسد:

«گرامشی در اینجا صریحاً اعلام می‌کند که اصلاح فکری و اخلاقی، منوط به زدودن کامل جهان‌بینی موجود و جایگزینی آن با جهان‌بینی‌ای کاملاً جدید و اخیراً صورت‌بندی شده نیست، بلکه منوط به فرآیند دگردیسی و باز مفصل‌بندی عناصر ایدئولوژیک موجود است. طبق دیدگاه او، آنچه این کشاکش ایدئولوژیکی دنبال می‌کند، نه نفی نظام و تمام عناصر آن، بلکه باز مفصل‌بندی آن، تجزیه آن به عناصر اصلی‌اش و گزینش از میان مفاهیم پیشین برای ادراک این امر است که کدامین آنان را با

1. collective wills

2. to dissolve

3. Chantal Mouffe

اعمال تغییراتی در فحوایشان، می‌توان برای مشخص ساختن شرایط جدید به خدمت گرفت»^(۱۱) (Mouffe, 1979: 191-192).

با استفاده از چارچوب‌بندی نظری فوق است که فرکلاف به شرح آنچه «نظامِ گفتمان»^۱ می‌نامد، می‌پردازد. یک نظامِ گفتمان، برساخته‌ای متشکل از جنبه‌های گفتمانی - ایدئولوژیکی یک «هم‌ارزی»^۲ (هژمونی) است که ناپابرجا و دارای تناقضات است. اینچنین است که «نظامِ گفتمان» با مفهوم «هم‌تافتۀ ایدئولوژیکی» تناسب می‌یابد. علاوه بر این کردارِ گفتمانی، جنبه‌ای از کشاکشی است که به درجاتی مختلف، در بازتولید یا دگردیسی نظامِ گفتمان موجود و به واسطهٔ آن در بازتولید یا دگردیسی پیوندهای اجتماعی موجود یا مناسباتِ موجودِ قدرت، دخیل است (Fairclough, 2010: 62).

در اینجا است که فرکلاف از گفتمان سیاسی تاچریسم^۳ مثال می‌آورد. گفتمان تاچری را می‌توان بازمفصل‌بندی نظامِ موجودِ گفتمان سیاسی در نظر گرفت که عناصر گفتمانی پوپولیستی، نو- لیبرالی و محافظه‌کارانهٔ پیشین را در قالبی جدید که مشتمل بر گفتمان بی‌سابقهٔ قدرت سیاسی برای یک رهبر زن نیز می‌شود، صورت‌بندی می‌کند. این بازمفصل‌بندی گفتمانی، شرایط تحقق یک «پروژهٔ ایدئولوژیکی» را در جهت برساختن مبنا و سوژه‌های سیاسی نوین فراهم می‌کند. این «پروژهٔ ایدئولوژیکی»، خود جنبه‌ای از «پروژهٔ سیاسی» است که هژمونی گروهی بورژوا را که در شرایط جدید اقتصادی و سیاسی، نقش اصلی را ایفا می‌کنند، بازساختارمند می‌کند. تحلیل گفتمان تاچری به این صورت، این امکان را برای فرکلاف فراهم می‌سازد تا به توضیح خصیصه‌های ویژهٔ زبان متون سیاسی تاچر بپردازد. در اینجا است که فرکلاف، نظامِ بازمفصل‌بندی شدهٔ گفتمانِ تاچری را متناقض می‌بیند: عناصر اقتدارطلبانه با عناصر دموکراتیک و برابری‌خواهانه و عناصر مردسالارانه با عناصر فمینیستی همزمان و توأماً وجود دارد؛ اما همیشه عنصر دوم هر یک از این جفت‌های مفهومی، به وسیلهٔ عنصر اول محدود و مهار شده است (همان: ۶۲-۶۳).

1. order of discourse
2. equilibrium
3. Thatcherism

پاره‌ای انتقادات

برخی از محققین از تحلیل گفتمان انتقادی، انتقاد کرده‌اند. برای مثال «هنری ویدوسن»^۱، تحلیل گفتمان انتقادی را به سبب نادیده گرفتن تمایزات اساسی میان مفاهیم، رشته‌ها و روش‌شناسی‌ها به باد انتقاد می‌گیرد. اول اینکه ویدوسن به ابهام بسیاری از مفاهیم موجود در تحلیل گفتمان انتقادی و همچنین ابهام مدل‌های تحلیلی آن اشاره دارد. به‌زعم ویدوسن، تحلیل گفتمان انتقادی، مفاهیم رایج موجود در نظریه اجتماعی را به‌گونه‌ای لفاظانه و تصنعی به کار می‌گیرد و نمی‌تواند ابهامات یادشده را مرتفع کند. دوم اینکه تفاسیر تحلیل گفتمان انتقادی از گفتمان، سوگیری شدیدی دارد و این برخلاف ادعاهای نظری‌ای است که تحلیل گفتمان انتقادی دارد. تحلیل گفتمان انتقادی مشخص نمی‌کند که یک متن چگونه می‌تواند به شیوه‌های متفاوت خوانش شود، یا اینکه یک متن تحت چه شرایط اجتماعی‌ای تولید و استفاده می‌شود. مهم‌ترین نقد ویدوسن به تحلیل گفتمان انتقادی، متوجه خلط معناشناسی^۲ و کاربردشناسی^۳ است؛ در واقع کاربردشناسی به معناشناسی تقلیل یافته است. در تحلیل گفتمان انتقادی، متن‌ها معانی ایدئولوژیکی معینی دارند که بر خواننده تحمیل می‌شوند؛ یعنی کارکرد یک متن را می‌توان از معنای آن استنتاج کرد. «ورسشورن»^۴ انتقاداتی مشابه را مطرح ساخته است. او بیان می‌کند که در تحلیل گفتمان انتقادی، چارچوبه‌ای ایدئولوژیک جایگزین چارچوبه‌ای دیگر می‌شود؛ یعنی چارچوبه‌ای کاپیتالیستی از معنا به‌وسیله چارچوبه‌ای انتقاد می‌شود که هر چند ضد کاپیتالیستی است، به همان اندازه ایدئولوژیک است (Blommaert, 2005: 31-32).

«امانوئل شگلوف»^۵ این مسئله را مطرح می‌کند که تحلیل گفتمان انتقادی به «امور پیشینی»^۶ گرایش دارد و در تحلیل‌هایی که ارائه می‌دهد، بر جنبه‌های خاصی از متون

1. Henry Widdowson
2. semantic
3. pragmatics
4. Verschueren
5. Emanuel Schegloff
6. a priori

تأکید می‌ورزد: تحلیل‌گران، سوگیری‌ها و پیش‌داوری‌های سیاسی خود را بر داده‌ها اعمال می‌نمایند و متعاقباً در تحلیل آنها به کار می‌گیرند. راه‌حل شگ洛夫، تحلیل گفت‌وگو^۱ به جای تحلیل گفتمان است. به زعم شگ洛夫 در تحلیل گفتگو، متن به عناصری محدود می‌شود که طرفین گفت‌وگو به گونه‌ای فعالانه و پیوسته به آنها گرایش دارند.

یکی از مسائل اساسی موجود در تحلیل گفتمان انتقادی را «اسلمبروک»^۲ مطرح ساخته است. اسلمبروک سطح تبیینی^۳ تحلیل گفتمان انتقادی را به پرسش می‌گیرد. او مدعی است که تحلیل‌گر در تحلیل گفتمان انتقادی، از تفسیری آکنده از ایدئولوژی می‌آغازد و متکی بر نظریه اجتماعی، تبیینی را ارائه می‌دهد. بنابراین این تحلیل به هیچ‌روی تحلیلی فارغ از ایدئولوژی نیست (Blommaert, 2005: 32-33). در اینجا، تحلیل گفتمان انتقادی با مسئله‌ای اساسی مواجه می‌شود که همانا مسئله بازتابندگی^۴ است. فرایند تحلیل، لزوماً و ضرورتاً فرایندی دیالوگی^۵ است. اما با واپس‌نشینی به حوزه پردکننده‌ای که نظریه را حقیقت می‌پندارد، فرایند دیالوگی دچار انسداد می‌شود و تحلیل‌گر، مبتدل به داوری می‌شود که حکم نهایی را درباره معناها صادر می‌کند. پس در اینجا مسئله ابراز آرا و عقاید پیش می‌آید و تحلیل گفتمان انتقادی، که قرار بود تحلیلی از پایین به بالا باشد، مبتدل به تحلیلی از بالا به پایین می‌شود. یعنی به محض ورود به مرحله تبیین، سوژه‌ها مطرود می‌شوند. بنابراین تحلیل گفتمان انتقادی، تفاسیر خاصی را بر یافته‌های حاصل از گفتمان تحمیل می‌کند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که گفتیم، از دید فرکلاف، تحلیل گفتمان انتقادی دارای سه خصوصیت رابطه‌ای بودن، دیالکتیکی بودن و فرارشته‌ای بودن است. همچنین او بر این اعتقاد بود که این رویکرد، رویکرد واقع‌گرایانه انتقادی‌ای است که بر برساخته شدن جهان اجتماعی به گونه‌ای اجتماعی تأکید دارد. یعنی او، تحلیل گفتمان انتقادی را گونه‌ای از

-
1. Conversation Analysis
 2. Slembrouck
 3. explanatory
 4. reflexivity
 5. dialogical

برساخت‌گرایی اجتماعی می‌دانست.

فرکلاف نقطه عطف تحلیل گفتمان انتقادی را توجه به نقش روابط قدرت و نابرابری‌ها در ایجاد کژی‌های اجتماعی و به خصوص توجه به جنبه‌های گفتمانی روابط قدرت و نابرابری‌ها می‌داند؛ یعنی توجه به روابط دیالکتیکی مابین گفتمان و قدرت و تأثیراتی که آنها بر سایر روابط موجود در فرآیند اجتماعی و عناصر این روابط بر جای می‌گذارند. فرکلاف بر این باور است که تحلیل قدرت و روابط طبقاتی، نیازمند مقوله ایدئولوژی است. او با مطرح ساختن مقوله ایدئولوژی عمدتاً درصدد یافتن پاسخی برای این پرسش است که چگونه باورها و گرایشاتی که با منافع گروه‌های اجتماعی خاص در ارتباط است، مبدل به باورها و گرایشات عمومی می‌شود و چگونه بر زندگی اجتماعی تأثیر می‌گذارد.

فرکلاف بر این باور است که آن هنگام که تصمیم‌ها و کنش‌های افراد مبتنی بر باورها و گرایش‌هایی باشند که عللی ساختاری دارند، افراد از این علل ناآگاه هستند. وی بیان می‌کند مادامی که این باورها و گرایش‌ها و گفتمان بیانگر آنها در زندگی اجتماعی تأثیرگذار باشند، اموری ایدئولوژیک محسوب می‌شوند. به زعم او، با ادراک و تبیین ایدئولوژی‌ها است که ظرفیت گفتمان‌ها برای تأثیرگذاری بر زندگی اجتماعی و اعمال تغییرات در آن بر ما نمایان می‌شود.

فرکلاف، ایدئولوژی‌ها را عناصری اساسی در فرایند مسلط شدن گروه‌های اجتماعی خاص می‌داند. این گروه‌های اجتماعی به ایدئولوژی‌ها توسل می‌جویند تا سلطه و برتری‌شان را موجه نشان دهند و آن را تداوم و استمرار بخشند. به نظر فرکلاف، گروه‌های اجتماعی زمانی می‌توانند این بهره‌ها را از ایدئولوژی‌ها ببرند که آنها را «طبیعی جلوه دهند»؛ یعنی آنان را به عنوان اموری «ناایدئولوژیک» مشخص و معرفی کنند. اینجاست که فرکلاف اعلام می‌کند که مقصود اصلی تحلیل گفتمانی که واجد اهداف «انتقادی» است، باید «غیر طبیعی ساختن» آن چیزی باشد که طبیعی جلوه داده شده است. اما هر تحلیل‌گر یا هر محقق که در چارچوبه تحلیل گفتمان انتقادی به کار مشغول است، باید به‌خوبی از این امر آگاه باشد که با نقدی که ارائه می‌دهد، خارج از گفتمانی که در حال تحلیل آن است قرار نمی‌گیرد. اگر محقق از این امر آگاهی نداشته

باشد، برداشتی را که از تحلیل گفتمان دارد، در معرض شک و شبهه قرار می‌دهد. محقق، تحلیل خود را بر ارزش‌ها، هنجارها، قوانین و حقوق مبتنی می‌سازد. او نباید فراموش کند که اینها، خود برآیندهای تاریخی گفتمان هستند و اینکه جهت‌گیری او بر حقیقت مبتنی نیست، بلکه خود برآمده از فرایندی گفتمانی است.

پی‌نوشت

۱. تأکیدها از ماست.
۲. تأکید از بوردیو است.
۳. تأکیدها از گیدنز است.
۴. تأکیدها از گیدنز است.
۵. تأکیدها از ماست.
۶. تأکیدها از ماست.
۷. تأکید از آلتوسر است.
۸. آلتوسر، آنجا که در مقاله مشهور خویش یعنی «ایدئولوژی و سازوگرهای ایدئولوژیک دولت»، اینچنین بیان می‌کند که «ایدئولوژی، افراد را به مثابه سوژه‌هایی مورد خطاب قرار می‌دهد»، درصدد است تا «سوژه» را به عنوان مقوله‌ای برساخته شده^۱ به وسیله ایدئولوژی مورد بحث قرار دهد: آنچه ایدئولوژی انجام می‌دهد، توانمند ساختن سوژه به بازشناسی خویش به عنوان یک سوژه و تضمین این امر است. این فرآیند به واسطه توسل به «امر بدیهی^۲» تحقق می‌یابد. به یک معنا، ایدئولوژی، سوژه را به بازشناسی خویش به گونه‌ای معین و شیوه‌ای به خصوص وامی‌دارد و همزمان این شیوه به خصوص را به مثابه امری بدیهی جلوه می‌دهد. اینچنین است که کارکرد ایدئولوژی، بازشناسی^۳ است. در این باب می‌توان از جریانی از بازشناسی‌ها - به وسیله خود و دیگران - سخن به میان آورد که هر دو، سوژه را برمی‌سازند و بر آنچه آلتوسر، «سوژه‌های همواره پیشتر موجود» می‌نامد، مبتنی هستند. در حقیقت، آلتوسر بر این امر تأکید دارد که فرآیند بازشناسی، سوژه را برمی‌سازد و نیز اینکه فرآیند بازشناسی بدون وجود سوژه‌ای پیشتر

1. constitutive
2. the obvious
3. recognition

برساخته شده، امکان‌پذیر نیست. اینجا صحبت بر سر برساخته شدن و باز برساخته شدنی دائماً در حال جریان و بدون وجود نقطه آغازین مشخصی است. چنان‌که آلتوسر بیان می‌کند، سوژه حتی پیش از تولد نیز در اینچنین وضعیتی قرار دارد. آلتوسر در شرحی که از برساخته شدن ایدئولوژیکی سوژه به دست می‌دهد، بر ایده «خطاب^۱» متمرکز است. این ایده آلتوسر به «صدا زدن^۲» کسی در خیابان شباهت دارد. در آن هنگام که فرد با فریاد کسی که او را صدا می‌زند (هی! تویی که آن جایی!)، متوجه او شده و روی خود را به سوی فردی که او را صدا زده است برمی‌گرداند تا به او جواب دهد و این را نشان دهد که «این واقعاً اوست» که کسی او را صدا زده است، سوژه هم در معرض خطاب ایدئولوژی قرار گرفته و هم بر بازشناسی خود از خویش صحه گذاشته است (Barrett, 1993: 173-174).

۹. تأکیدها از ماست.

۱۰. تأکیدها از گرامشی است.

۱۱. تأکیدها از ماست.

منابع

انگلس، فریدریش (۱۳۸۲) آنتی دورینگ، ترجمه آرش پیشاهنگ، تهران، جامی.
دوسوسور، فردینان (۱۳۸۹) دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، چاپ سوم، تهران، هرمس.

- Althusser, Louis (1969) *For Marx*. Translated by Ben Brewster. London: The Penguin Press.
- Baker, Paul and Ellece, Sibonile (2011) *Key Terms in Discourse Analysis*. London: Continuum.
- Barrett, Michele (1993) *Althusser's Marx, Althusser's Lacan*. In E. Ann Kaplan, and Michael Sprinker (ed). *The Althusserian Legacy*. London: Verso.
- Blommaert, Jan (2005) *Discourse: A Critical Introduction*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean- Claude and Passeron, Jean- Claude (1991) *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*. Translated by Richard Nice. Berlin; New York: de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loic J.D (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. London: Polity Press.
- Fairclough, Isabela and Fairclough, Norman (2012) *Political Discourse Analysis: A Method for Advanced Students*. London and New York: Routledge.
- Fairclough, Norman (2005) *Critical Discourse Analysis in Transdisciplinary Research*. In Ruth Wodak, and Paul Chilton (ed). *A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.
- (2010) *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman.
- Giddens, Anthony (1985) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. London: Polity Press.
- (1993) *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Stanford, California: Stanford University Press.
- (1994) *A Reply to My Critics*. In David Held and J.B. Thompson, (ed). *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, Antonio (1992) *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and Translated by Quintin Hoare and Geoffrey N. Smith. New York: International Publishers.
- Mouffe, Chantal (1979) *Hegemony and Ideology in Gramsci*. In Chantal Mouffe (ed). *Gramsci and Marxist Theory*. London and Boston: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Wodak, Ruth (2011) *Critical Discourse Analysis*. In Ken Hyland, and Brian Paltridge (ed). *The Continuum Companion to Discourse Analysis*. London: Continuum.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۱۱۲-۸۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

امکان سنجی برقراری دموکراسی کثرت‌گرا در اندیشه «شریعتی»

* احمد رضایی

** مجید سفری دوغایی

چکیده

این نوشتار با هدف بررسی دیدگاه «علی شریعتی» درباره ماهیت انسان و رابطه آن با دموکراسی انجام شده است. با توجه به اینکه شریعتی در زمانه خود یکی از روشن‌فکران دینی تأثیرگذار بر فضای معرفت‌شناختی جامعه بوده است، تحلیل‌های متفاوتی درباره آرای شریعتی، به‌ویژه دموکراسی در محافل علمی و آکادمیکی صورت گرفته است، به طوری که برخی صاحب‌نظران اظهار می‌کنند که شریعتی به دموکراسی چندان روی خوش نشان نداده و حتی مخالف آن بوده است و عده‌ای دیگر بر این باورند که وی اعتقاد به دموکراسی متعهدانه داشته است. از این‌رو در این مقاله با روش اسنادی از نوع منابع دست اول، ضمن تشریح دیدگاه ایشان درباره ماهیت و نقش انسان در فرایندها و ساختارهای اجتماعی به‌ویژه دموکراسی، با ارائه ادله و شواهدی از آثار شریعتی، برداشت‌های یادشده مورد نقد قرار گرفت و با توصیف دموکراسی کثرت‌گرایانه، آثار شریعتی با معیارهای دموکراسی در قالب نظریه «رابرت دال» تحلیل شد. بررسی‌ها نشان داد که شریعتی نه تنها با دموکراسی مخالفتی نداشته، بلکه قائل به دموکراسی کثرت‌گرایانه بوده است.

واژگان کلیدی: دموکراسی، پلورالیسم، اجماع، شورا و شریعتی.

arezaaim@yahoo.com

majidsafari81@yahoo.com

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه مازندران

** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه مازندران

مقدمه

قرن بیستم یکی از سده‌های حیرت‌انگیز و پرهیجانی بوده که جهان تا به امروز به خود دیده است، زیرا در این قرن با فراهم شدن بستر آزاداندیشی، تضارب آرا و افکار، تفوق پارادیم علوم تجربی و تجربه‌گرایی (امپریستی)، جهان‌فرهنگی و اجتماعی غرب به سمت نسبی‌گرایی فرهنگی-اخلاقی، پلورالیسم^۱ و ظهور سیستم‌های ارزشی متعدد حرکت کرد و پس‌لرزه‌های آن، بسیاری از کشورهای پیرامونی و نیمه‌پیرامونی از جمله ایران را در بر گرفت. از نظر لغوی پلورالیسم به معنی تکثر و چندگانگی است. این واژه دلالت بر وجود تکثر (نه به معنای نامحدود و نسبی‌گرایی) در حوزه‌های مختلف علمی، هستی‌شناختی، فلسفی، روان‌شناختی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... دارد. با توجه به اینکه یکی از مباحث کانونی اکثر مکاتب فکری و حکومت‌ها از گذشته تا به امروز، مسئله آزادی انسان و سرنوشت وی است، در فلسفه سیاسی دنیای کنونی، دموکراسی به‌ویژه از نوع کثرت‌گرا، پاسخ پذیرفته شده و مطلوب به این مسئله است. نظام سیاسی کثرت‌گرا، ظرفیت پذیرش و تحول‌پذیری بسیاری در حوزه‌های سیاسی اجتماعی دارد. امروزه کثرت‌گرایی به وجه غالب نظام‌های سیاسی و معیاری برای دموکراتیک بودن نظام‌ها مبدل شده است. [به لحاظ سیاسی-اجتماعی] پیشینه تاریخی نظریه کثرت‌گرا به مقالاتی که «جیمز مدیسون» (۱۸۳۶-۱۷۱۵م) در باب دفاع از قانون اساسی آمریکا می‌نوشت برمی‌گردد. در آن مقالات که بعدها با عنوان فدرالیست شهرت یافت، مدیسون تأکید می‌کرد که جامعه مرکب از بسیاری از طبقات و گروه‌های اجتماعی است. بنابراین نظام سیاسی باید به گونه‌ای باشد که در آن امکان رقابت گروه‌ها و اقلیت‌های متعدد وجود داشته باشد و بدین طریق کثرت منافع و گروه‌ها از تشکیل اکثریتی متحد بر علیه اقلیت‌ها جلوگیری خواهد نمود (بشیریه، ۱۳۸۰ الف: ۶۵).

در الگوی پلورالیسم فرض بر این است که میان منافع و گروه‌های مختلف در جامعه بر سر امتیازات سیاسی رقابت هست و سیاست، حامل تأثیرات این رقابت‌هاست (همان: ۸۰). همچنین در پلورالیسم فرض می‌شود «شمار نامشخصی از گروه‌های متعدد، آزاد، رقابتی، خودمختار و فاقد سلسله‌مراتب درونی» در جامعه مدرن وجود دارند و بر زندگی

1. pluralism

سیاسی به نحوی آزاد تأثیر می‌گذارند (بشیریه، ۱۳۸۰ الف: ۸۱). در اسلام این مفهوم، پیشینه‌ای کهن دارد؛ در اسلام، «یوحناى دمشقى» در زمان مأمون الرشید، خلیفه عباسی دربارهٔ تکثرگرایی بحث کرده است. کثرت‌انگاران دینی معتقدند که تمامی ادیان، مذاهب و مکاتبی که در جهان وجود دارد، می‌توانند انسان را به نجات و حقیقت برسانند و موجب سعادت و رستگاری او شوند؛ هر چند این ادیان، ادعاهای متفاوت و متعارضی نسبت به یک حقیقت دارند (موجود در سایت <http://farda.af>).

باید اذعان نمود که در دنیای امروز، انسان‌های متعدد با سیستم‌های ارزشی گوناگون وجود دارند که این ارزش‌ها نه تنها با یکدیگر متضاد هستند بلکه در بسیاری از موارد همراه با کشمکش و خشونت است. در ایران با گذشت چند دهه از انقلاب اسلامی و تغییر نظام سیاسی از خودکامگی به مردم‌سالاری دینی، برخی از روشن‌فکران دینی به دلیل تعارض ارزش‌ها و باورهای سنتی با نواندیشی، همچنان دغدغه و نگرانی‌هایی دربارهٔ مفاهیمی چون آزادی و دموکراسی دارند. بنابراین برای رسیدن به یک تفاهم همگانی و کاهش این تعارضات، توجه و مطالعهٔ افکار روشن‌فکران دینی چون شریعتی را هر چه بیشتر ضروری و لازم می‌نماید. زیرا شریعتی با دیگر روشن‌فکران متفاوت است؛ شریعتی نادرهٔ روشن‌فکری بود که هم با فرهنگ اسلامی این قوم آشنا بود و از آن بالاتر، بدان عشق می‌ورزید و هم زبان و درد این مردم را می‌دانست و با آنان هم‌دلانه و خادمانه سخن می‌گفت و هم علاج درد جامعه را در احیای دیانت مردم می‌دانست (سروش، به نقل از زکریایی، ۱۳۷۸: ۸۲).

اما سؤال اینجاست که شریعتی به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین روشن‌فکران زمان خویش، چه رویکردی به این نوع نظام سیاسی و معرفت‌شناختی داشت و آیا امکان‌سنجی برقراری دموکراسی کثرت‌گرا در اندیشهٔ شریعتی وجود دارد؟ در اکثر نوشته‌هایی که دربارهٔ مسئلهٔ شریعتی و دموکراسی وجود دارد، غالباً یا به نقل سخنان زندهٔ او دربارهٔ دموکراسی و آرای عمومی پرداخته می‌شود، تا نشان داده شود که او چه دیدگاهی دربارهٔ این مسئله داشته است، و یا به نقد دیدگاه‌های او پرداخته می‌شود. در این میان عده‌ای از ناقدان شریعتی، بدون توجه به کلیهٔ آثار شریعتی، فقط نظریهٔ امت-امامت را (آن هم با یک نگاه سطحی)، پایهٔ بحث فلسفه و نظریهٔ سیاسی شریعتی قرار داده‌اند و ادعا کرده‌اند که شریعتی صراحتاً اعلام می‌دارد که

دموکراسی مورد قبولش، همانا رهبری و دموکراسی متعهدانه است. به همین دلیل است که مورد انتقاد بسیاری از روشن‌فکران طرفدار لیبرالیسم و دموکراسی غربی قرار گرفته است (ر.ک: عبدالکریمی، ۱۳۷۰).

برخی نیز مانند «علی‌جانی» (۱۳۸۵) با مراجعه به بیشتر آثار و متون شریعتی اظهار کرده‌اند که شریعتی هم تأکید بر آزادی و دموکراسی داشته و هم تعطیلی موقت دموکراسی را مطرح کرده است. اما چرا با یک نگاه به آثار و اندیشه‌های شریعتی درمی‌یابیم «دموکراسی» به موضوعی برای سخنان پرحرارت و انقلابی شریعتی تبدیل می‌شود؛ و این چه نسبتی با کل اندیشه‌های او دارد؟ چرا شریعتی در جاهایی از نفی «دموکراسی» و «لیبرالیسم» سخن می‌گوید و در جاهایی آنها را به عنوان مترقی‌ترین شکل حکومت معرفی می‌کند و می‌ستاید؟ اگر چنین تعارض‌ها و تناقض‌هایی وجود دارد، معنای هر یک از اینها چیست؟ حال با این مقدمه به طور خلاصه این مسئله مطرح است که آیا امکان برقراری دموکراسی کثرت‌گرا در اندیشهٔ شریعتی وجود دارد؟

روش تحقیق

در این تحقیق برای پاسخ به پرسش فوق سعی کردیم از روش تحلیل محتوای^۱ آثار به‌جامانده از مرحوم شریعتی که در قالب ۳۵ جلد مجموعه آثار جمع‌آوری شده است، استفاده کنیم و گاهی نیز از تحلیل سایر محققینی که روی اندیشهٔ نام‌برده کار کرده‌اند، کمک گرفتیم. در گام اول به تشریح دیدگاه شریعتی دربارهٔ ماهیت و نقش انسان در ایجاد فرایندها و ساختارهای اجتماعی به‌ویژه دموکراسی پرداختیم. در گام دوم، تحقیقاتی را که دربارهٔ اندیشهٔ شریعتی انجام شده است بررسی کردیم. در نهایت با بیان چارچوب تئوریک و تعریف مفاهیم پژوهش، به تحلیل اندیشه‌های شریعتی با محوریت الگوی دموکراسی کثرت‌گرا با تأکید بر نظریهٔ «رابرت دال» مبادرت نمودیم. در ابتدا به اجمال تحقیقات انجام شده در باب اندیشهٔ شریعتی را بیان می‌کنیم.

پیشینه تحقیق

«محمد بسته نگار» (۱۳۸۶) در مقاله‌ای با عنوان «شریعتی و مردم‌سالاری» که در کتاب «مجموعه مقالات شریعتی روشن‌فکر ناشناخته» گردآوری شده، استدلال می‌کند که شریعتی بر سه شاخص مردم‌سالاری تأکید داشته که عبارتند از: حضور فعال مردم در صحنه و حساسیت آنها نسبت به مسائل اجتماعی، نقش انسان و ناس در تغییر سرنوشت و تحولات اجتماعی و اینکه انسان موجودی صاحب شعور و اختیار است. نویسنده ادامه می‌دهد که شریعتی برای اثبات مدعای خود به احادیث و استنباط قرآنی و مکتبی مراجعه کرده است.

«عربی زنجانی» در اثر خود به نام «شریعتی و سروش»، با بررسی و تحلیل تطبیقی بر افکار و آرای شریعتی و سروش می‌نویسد: «شریعتی از دمکراسی مفهوم خاصی را برداشت می‌کند که آن را دمکراسی رأس‌ها خطاب می‌کرد که بر پایه رهبریت استوار بود و در آن رهبریت، سعادت انسان‌ها را مد نظر دارد. شریعتی به یک جامعه پلورالیستی به مفهوم عام، آن طوری که سروش مد نظر داشت، اعتقاد خاص پیدا نکرد. تنها کسانی را بهترین افراد جامعه تلقی می‌کرد که مرام‌نامه انقلابی را موبه‌مو اجرا نمایند» (عربی زنجانی، ۱۳۸۳: ۶۱). در مد نظر شریعتی دمکراسی مناسب، بین حکومت مطلقه فردی و دمکراسی غربی قرار دارد (همان: ۶۲).

«سعیدی‌پور» از دیگر افرادی است که به بررسی دمکراسی و آزادی در آثار شریعتی می‌پردازد و در فصل ششم کتابش استدلال می‌کند که «شریعتی در زمینه دفاع از اقلیت‌های مذهبی و مسلکی با الهام از قرآن، آزادی را از حقوق انسانی آنها می‌داند و به عدم تبعیض مذهبی، اعتقادی و تعلیم و تعلم آزاد تأکید داشته. از این‌رو آزادی از مهم‌ترین و یا یکی از مسائل مهمی است که شریعتی به آن پرداخته و در راه آن مبارزه کرده است و آزادی را جدا از مقولات دیگر نمی‌بیند» (سعیدی‌پور، ۱۳۸۳: ۱۶۵). بنابراین نویسنده نتیجه می‌گیرد که آزادی برای شریعتی یک ارزش است. در مقوله یک تفسیر و اعتقاد ارزش: آزادی در ساختمان یک مکتب در مجموعه یک ایدئولوژی، جهت و ضرورت ارزش دارد. اگر محدود به حدود و ثغوری نیز هست، در همین ارتباط است (همان: ۱۷۳).

«رضا علیجانی» از دیگر محققان و مفسران آثار شریعتی است که بر اساس شاخص‌هایی مانند تأکید بر آزادی، مردم‌مداری، شورا، نقد دیکتاتوری و غیره، به تشریح آثار شریعتی اقدام ورزیده و عنوان می‌کند: «اگر شاخص‌ها و نکته‌های گفته شده را ادامه دهیم، امتداد منطقی آن، الگوی حکومت تلفیقی پارلمان - شورا است و همچنین بر اساس این معیارها به الگوی سوسیال دمکرات نزدیک می‌شویم؛ الگوی با حداکثر مشارکت و رقابت اما با رعایت حقوق اقلیت‌ها. بحث روش و الگو از بحث‌های ناتمام شریعتی است» (علیجانی، ۱۳۸۰: ۲۲۸). در بخش دیگر اثرش در صفحه ۲۵۲ ضمن تفسیر و تحلیل نظریه دموکراسی متعهدانه به این نتیجه می‌رسد که دموکراسی متعهدانه از منظر شریعتی، یک تبصره و نظریه بی‌الگوست و تا موقعی که این نظریه از مدل و برنامه حزبی برخوردار نباشد، برای هیچ جامعه‌ای حتی جوامع عقب‌مانده نیز قابل اجرا نیست.

«بیژن عبدالکریمی» (۱۳۷۰) در اثر خود به نام «تأملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد»، به تحلیل آثار شریعتی به‌ویژه امت - امامت می‌پردازد. این اثر در شش فصل تدوین شده است. نویسنده با بیان سؤالاتی، به تفصیل آثار شریعتی را نقد و بررسی می‌کند. این سؤالات بدین قرارند: مخالفت شریعتی با دموکراسی چگونه قابل توجیه است؟ یا اینکه چرا نمی‌توان دموکراسی را به عنوان تنها شکل صحیح تعیین حاکمیت و رهبری برای تمامی مراحل رشد و حرکت جامعه پذیرفت؟ وی پاسخ‌های شریعتی را با تحلیل آثارش به طور مختصر اینگونه عنوان می‌کند که مجموعه‌ای از عوامل چون: ناآگاهی توده‌ها، وجود پایگاه‌های ارتجاع و قدرت‌های اقتصادی، حضور روابط قبیله‌ای و پیوندهای خونی، نبود قدرت و انتخاب مستقل توده‌ها و نبود نشست سیاسی دمکراتیک در جوامع عقب‌مانده یا جهان سوم و کشورهای انقلابی تازه استقلال‌یافته، مهم‌ترین موانع تحقق دموکراسی راستین و حقیقی و نه یک دموکراسی صوری است. ضمناً به برخی نقدهای شریعتی از دموکراسی‌های غربی نیز اشاره کرده است.

بنابراین به طور خلاصه با مروری بر ادبیات تحقیق پر واضح است که یکی از بحث‌های اصلی و مهم در آثار شریعتی، مسئله دموکراسی و نوع آن و تعهد شریعتی به آن است. همچنان که اکثر پژوهشگران، صریح یا ضمنی به این امر اذعان می‌کنند که برقراری دموکراسی همواره یکی از آرزوها و دغدغه‌های شریعتی بوده است.

تعاریف مفاهیم

دموکراسی: دموکراسی مفهومی نیست که یک اجتماع، یا به طور کامل از آن برخوردار یا به طور کامل از آن بی بهره باشد (بیتهم و بویل، ۱۳۷۶: ۱۷). در ساده‌ترین تعریف، گذار به دموکراسی از یکسو از لحاظ سیاسی به معنی استقرار حکومت انتخابی و مسئول از طریق رقابت آزاد و عادلانه میان همه نیروهای سیاسی موجود و از سوی دیگر از لحاظ اجتماعی به مفهوم برخورداری عموم مردم از آزادی‌ها و حقوق مدنی و سیاسی و پیدایش انجمن‌ها و نهادهای مدنی فعال و مؤثر است (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۴).

مشارکت مؤثر واقعی: یعنی در طول فرایند تصمیم‌گیری اساسی، شهروندان باید از فرصت مناسب و برابری برای اظهار اولویت‌های خود برخوردار باشند (دال، ۱۳۷۸: ۴۸)؛ یعنی قدرت و اقتدار تأثیر و تصمیم‌گیری و اعمال مسلم و قطعی نظر (همه) مردم به طور مستقیم یا غیرمستقیم (سعیدی‌پور، ۱۳۸۳: ۳۴۰).

پلورالیسم: اصطلاح پلورالیسم به کثرت‌گرایی ترجمه شده که دربردارنده مفاهیم گوناگونی است، از جمله پذیرش این واقعیت که ارزش‌های فرهنگی گسترده و گوناگون‌اند، آن هم با فروتنی و نسبیّت‌گرایی، مخالفت با هر نوع امپریالیسم فرهنگی، تأیید شیوه‌هایی مختلف دانستن و بودن، خلاقیت و آزاداندیشی در عالم نظر، پذیرش گسترده و وسیعی از منافع اجتماعی و گروه‌های هم‌سود در عرصه سیاست امروزی، حرمت نهادن به اصل «برابر اما متفاوت» (مک لنن، ۱۳۸۰: ۴).

شورا و اجماع: شورا بیانگر فرایندی مشورتی است که در آن مشورت میان افراد آزاد و برابر صورت می‌گیرد و فضای گفت‌وگو به گونه‌ای طراحی می‌شود که افراد آزادانه نسبت به اولویت‌های خود و دیگران وارد بحث و گفت‌وگو می‌شوند و در صورت حصول اجماع و توافق نظر، تصمیم‌گیری اجتماعی، در غیر این صورت بر مبنای اکثریت، تصمیم‌گیری حاصل می‌شود (میر احمدی، ۱۳۸۴: ۳۸۶). جوهره و معنای شورا اساساً حضور مردم و خواست و آرمان‌های ایشان به معنای حقیقی آن است (سعیدی‌پور، ۱۳۸۳: ۳۲۰).

تسامح و مدارا (تولرانس):^۱ تولرانس به معنای شکیبایی و تحمل کردن است، یعنی مخالفت نکردن از سر آگاهی و قصد با عقاید یا رفتاری که مورد پذیرش یا علاقه او

1. Tolerance

نیست. پذیرش دیگری در حوزه‌های مختلف به معنای تکثر و تعددی است که پلورالیسم ندای آن را سر می‌دهد، یعنی در عین دل‌بستگی به عقاید و ارزش‌های خود، حضور دیگری را محترم می‌شمارد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۴: ۱۱).

چارچوب نظری

دموکراسی، واژه‌ای یونانی است که در قرن شانزدهم به صورت واژه فرانسوی دمکراتی وارد زبان انگلیسی شد. دموکراسی از واژه «دمکراسیا» مشتق شده است که ریشه آن دو واژه «دمو» (به معنی مردم) و «کراتوس» (حکومت) است (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۱۸۸). «سروش» در اثری به نام «فربه‌تر از ایدئولوژی»، تعریفی از دموکراسی می‌کند و می‌گوید: «دموکراسی بر حسب یکی از تعاریف آن، مجموعه‌ای از نهادهاست که هدف آن به حداقل رساندن خطاهای اداره سیاسی جامعه از طریق به حداکثر رساندن مشارکت عامه و تقلیل نقش شخصی فرد در اتخاذ تصمیمات سیاسی است. به عبارتی دموکراسی توزیع صحیح قدرت در جامعه را مد نظر دارد» (سروش، ۱۳۸۴: ۲۶۹).

دموکراسی در عمل دو ویژگی اساسی دارد: نمایندگی و حکومت قانون. در حالت ایده‌آل، نمایندگی به این مفهوم است که رجحان‌های هر شهروندی در وضع و اجرای قانون نمود پیدا می‌کند (گائینگ، ۱۳۸۵: ۳۹). یکی از معروف‌ترین تعاریف دموکراسی در قرن بیستم، که آن را «یوزف شومپتر» ارائه کرده است، دموکراسی را «آن نوع ترتیبات نهادی است که برای وصول به تصمیم‌گیری‌های سیاسی طراحی شده و به موجب آن، افراد با مبارزه‌ای انتخاباتی بر سر آرای مردم، قدرت تصمیم‌گیری را به دست می‌آورند» (بیتهم، ۱۳۸۳: ۱۴). نظارت همگانی و برابری سیاسی از جمله اصول اصلی دموکراسی است (همان: ۱۸). توجیهاتی فراوانی را می‌توان بر دو اصل اساسی دموکراسی ارائه کرد. فرض اساسی این ایده، کرامت و شرافت برابر انسان است و ارزش محوری آن نیز حق تعیین سرنوشت و استقلال انسانی است. یعنی برخورداری انسان از حق تصمیم‌گیری در زندگی و پیروی نکردن از دیگران (همان: ۲۲).

همچنین یکی از نظریه‌پردازان به نام «توفیق محمد الشادی» دربارهٔ دموکراسی می‌گوید: دموکراسی تنها شیوه‌هایی برای تنظیم زندگی سیاسی بر مبنای رأی اکثریت است (میراحمدی، ۱۳۸۴: ۳۹۸). وی مهم‌ترین امتیازات شورا بر دموکراسی را عبارت از گسترده و فراگیر بودن قلمرو شورا و ریشه‌دارتر و اساسی‌تر بودن شورا در جامعه می‌داند (همان: ۳۹۵). از نظر وی در حالی که دموکراسی غربی (لیبرال دموکراسی) با تأکید بر آزادی و برابری محدود می‌شود، در شورا نوعی سازگاری میان آزادی و برابری برقرار می‌شود (همان: ۳۹۸).

در عرصهٔ سیاسی، دموکراسی کثرت‌گرا یکی از الگوهای رایج است. برخی دیگر از نظریه‌پردازان برای دموکراسی به جای تعریف، به تعیین شاخص‌ها می‌پردازند که بر اساس آنها دموکراسی قابل پژوهش و تفسیر است. معروف‌ترین نظریه‌پرداز دموکراسی کثرت‌گرا، رابرت دال، در اثر خود به نام «دربارهٔ دموکراسی»، از پنج معیار دموکراسی نام می‌برد و می‌گوید: «به اعتقاد من دست کم پنج معیار از نوع وجود دارد: ۱- مشارکت واقعی و مؤثر ۲- رأی برابر ۳- به دست آوردن درک روشن ۴- اعمال کنترل نهایی بر دستور کار ۵- ادغام بزرگ‌سالان (نظم پلی آرشی) (یعنی همه یا به هر حال اکثر بزرگ‌سالان باید از حقوق کامل شهروندی که در چهار ملاک قبلی به آن اشاره شد، برخوردار باشند)» (دال، ۱۳۷۸: ۴۹ و ۸۴).

وجود دموکراسی مستلزم دو اصل کلی نظارت همگانی بر تصمیم‌گیری جمعی و داشتن حق برابر در اعمال این نظارت است (بیتهم و بویل، ۱۳۷۶: ۱۷). هدف دموکراسی برخورد یکسان با همهٔ مردم است (همان: ۱۹).

«کارل کوهن» در اثر خود به نام «دموکراسی»، مدعی است که سه شاخص و آرمان با دموکراسی قرابت نزدیکی دارد: «سه آرمان قدیمی و متعارفی که با دموکراسی همبستگی دارند یعنی آزادی، برابری و برادری، همانند خود دموکراسی ذاتاً ارزشمندند. آزادی، شرط اجرای دموکراسی است. برابری برای توجیه حقانیت دموکراسی، جنبهٔ اساسی دارد و برای پیش‌فرض وجود هر نوع دموکراسی محسوب می‌شود» (کوهن، ۱۳۷۳: ۳۴۱). کثرت‌گرایی جان کلام بسیاری از جنبه‌های محسوس و مفید نظریهٔ اجتماعی پست‌مدرن را تشکیل

می‌دهد (مک‌لنن، ۱۳۸۰: ۱۳). در حقیقت کثرت‌گرایی از مهم‌ترین مؤلفه‌ها و مهم‌ترین ابزار مردمی و همگانی بودن نظام‌های سیاسی دمکراتیک تلقی می‌شود.

در مجموع با وجود تنوع برداشت‌ها و تفسیرها از دمکراسی به‌ویژه از نوع کثرت‌گرایی می‌توان چنین عنوان نمود که دموکراسی کثرت‌گرا بر اصول زیر استوار است: مشارکت مؤثر، برابری آحاد جامعه، درک و آگاهی مردم، نظارت همگانی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز گروه‌های متضاد، نفع همگانی و ...

هرچند در عصر شریعتی مباحث کثرت‌گرایی چندان مطرح نبود، با تحلیل آثار و اندیشه‌های وی به وضوح می‌توانیم مؤلفه‌ها و معیارهای دمکراسی کثرت‌گرایی را در چهارچوب فکری وی بیابیم.

تعریف انسان

شریعتی بر مبنای دیالکتیک انسان‌شناختی خود، یافتن تعریفی جامع و مانع از انسان و توافق بر سر آن را تقریباً غیرممکن می‌داند؛ لکن شناخت ابعاد و ویژگی‌های این مخلوق را در هر بحثی یک ضرورت می‌داند و بر این باور است که ما نمی‌توانیم قبل از اینکه انسان و ماهیت وجودی‌اش را بشناسیم و تعریف مشخص و صحیحی از آن بدهیم و نیازها و خصوصیات جسمی، روحی، روانی و اصل و منشأ آفرینش او را درک کنیم، برای این موجود مسائل و مباحثی مطرح کنیم. به عبارتی شریعتی معتقد است که برای بررسی مکاتب و نظام‌های فکری و سیاسی هر اجتماعی باید ابتدا رویکرد آن فرهنگ و مکتب را درباره انسان جويا باشیم تا بتوانیم تصویری گویا از آنها به دست آوریم. بنابراین قبل از هر مبحثی به تعریف و تحلیل انسان می‌پردازد و عنوان می‌کند: «تعریف انسان به عقیده من: انسان حیوانی است او توپيست، متعصب، سیاسی، عصیان‌کننده، آفریننده، تفنن‌جو و منتظر» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۲۱).

وی انسان را موجودی سازنده و مؤثر برمی‌شمارد که پیوسته در تکاپو و جوش و خروش برای تغییر خود و جامعه خویش است. سیاست را به معنای خودآگاهی نسبت به محیط، جامعه و سرنوشت مشترک تلقی می‌کند و در جای دیگر اظهار می‌کند که: «این انسان - آن انسان که باید باشد و باید بشود - دارای سه خصوصیت است؛ اول: موجودی

است خودآگاه، دوم: انتخاب‌کننده و سوم: آفریننده. فقط و فقط تمام خصوصیات دیگر انسان از این سه اصل منشعب می‌شود و آن انسان خودآگاه، انتخاب‌کننده و آفریننده است» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۳۶). به زعم وی انسان صاحب اراده و انتخاب است و نسبت به این انتخاب، آگاهی و شعور دارد، به گونه‌ای که در اکثر کنش‌ها و فرایندهای اجتماعی، مثل تصمیم‌گیری‌ها و تعیین مسیرهای آتی زندگی خویش، علی‌رغم محدودیت‌های ساختاری و موقعیتی، بی‌هیچ اجبار انسانی، آزاد و مختار خلق شده است و این از خصایص جوهری و ماهوی موجود انسانی و از پیش‌فرض‌های اولیه قبول دمکراسی تلقی می‌شود. وی هر گونه اسارت انسان در زنجیرهای طبیعی و انسانی در روند تاریخی را رد می‌کند و درصدد برچیدن آنهاست.

وی برای معرفی و شناسایی این موجود به سراغ قرآن کریم می‌رود و فلسفه خلقت انسان را از دریچه مذهب (اسلام) می‌نگرد و بر این اعتقاد است که انسان در اصل دو بعد دارد: بعد عالی یا اشرف مخلوقات، سرچشمه ترقی و بعد حیوانی یا اسفل موجودات، منشأ عقب‌ماندگی. یا به بیانی دیگر از یکسو موجودی بدون استعداد و توانایی و آگاهی است که ارزش و اعتباری ندارد و از سوی دیگر موجودی بالقوه فعال و توانمند است که هیچ موجودی با آن قابل مقایسه نیست و صاحب اختیار و شعور است. وی اظهار می‌کند: «انسان چون اراده دارد، چون شناخت دارد و چون می‌تواند این راه را بپیماید یا نپیماید، اگر بپیماید، نه به اجبار و اقتضای سرشت است، بلکه به انتخاب و تصمیم و اراده خویش این راه را پیموده است. آدمی امانت‌دار خاص خدا و صاحب روح خدا و دارای اراده و آگاهی و مسئولیت و سازنده سرنوشت خویش و دارنده بینایی، آگاهی، خودآگاهی، اختیار، آفرینندگی، رشد و زیبایی، تدبیر و مسئول خویش و زمان خویش [است]» (م.آ.، ۲۶: ۵۶۰). بنابراین شریعتی در بیشتر آثار خود، ضمن نقد مکاتب، نظریاتی را که فقط به یک بعد و نیاز انسانی توجه و تأکید نموده‌اند، رد می‌کند و انسان را چندبعدی با داشتن نیازهای مختلف روحی و روانی می‌شناسد. به طور خلاصه می‌توان با قاطعیت اظهار نمود که در تعریف شریعتی از انسان، مفاهیمی از قبیل آگاهی، انتخاب، آزادی، برابری در همه زمینه‌ها از جمله مذهب، اقتصاد و سبک زندگی، نوع حکومت و نظام سیاسی و غیره، محورهای اصلی را تشکیل می‌دهد.

معیارهای دموکراسی کثرت‌گرا

درک و آگاهی روشنگرانه

شریعتی یکی از خصایص ذاتی انسان را داشتن تعقل و خرد می‌داند. وی بر اساس فلسفه آفرینش انسان، برای اثبات آن به بیان ادله و شواهد موجود در احادیث و قرآن می‌پردازد و اعلام می‌کند که انسان به عنوان نماینده خدا، دارای چهار ویژگی: «۱- آگاهی ۲- اراده، آزادی، قدرت و انتخاب ۳- آرمان ۴- آفرینندگی» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۹۵) است. وی آگاهی را حق انتخاب و قدرت و تشخیص تلقی می‌کند.

انسان از نظر وی، یک عضو منفعل و بی‌مسئولیت نیست، بلکه موجودی ذی‌شعور آگاه و اجتماعی است که قدرت انتخاب و تصمیم‌گیری دارد. انسان فاقد آگاهی و علم به امور در عرصه‌ها و مسائل مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و...، انسان محسوب نمی‌شود. چنین فردی اگر با تقلید کورکورانه دست به تصمیم و انتخاب بزند، برای خود و جامعه خویش خطرناک خواهد بود. شریعتی چنین اظهار می‌کند: «آنچه خطرناک است، تقلید عقلی و فکری است. این عامل سقوط عقل، علم، آگاهی و شعور است و نفی انسان بودن انسان. چرا که انسان یعنی موجودی که دو شاخصه بارز دارد: یکی، فکر می‌کند و دیگری، انتخاب می‌کند (عقل و اختیار)» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۲۵۳). از منظر شریعتی، مهم‌ترین عاملی که مانع تحقق یک دموکراسی واقعی و حقیقی در جوامع می‌شود، ناآگاهی توده‌ها و افراد جامعه است. وی به آگاهی راستین و روشنفکرانه نظر دارد نه روشن‌فکر مآبانه:

«مردم در نظر من، یعنی آنها که می‌توانند تکیه‌گاه استوار یک هنرمند یا نویسنده آزاد و سرکش باشند. آن عده از افراد یک جامعه‌اند که هم به آگاهی و تشخیص رسیده‌اند و هم در هیچ‌یک از قالب‌های تحمیلی رایج و تعیین‌کننده سیاسی، مذهبی و روشن‌فکرانه شکل نگرفته‌اند» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۹۱).

شریعتی به درک و آگاهی توده‌های جامعه در باب مسائل سیاسی، از قبیل انتخاب نماینده، استقلال فکری و بلوغ سیاسی با عنوان درک و فهم روشنگرانه تأکید و افری داشته‌اند که در لابه‌لای آثارش جلوه‌گری می‌نماید و مؤید این مطلب است که دموکراسی

۹۵ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

واقعی زمانی به منصفه ظهور می‌رسد که توده‌های بی‌حس ناآگاه و کم‌آموخته، به درک و آگاهی سیاسی و تشخیص درست رسیده باشند. از نظر وی چون در زمان پیامبر، این خصیصه در جامعه رشد و نمو نکرده بود، بنابراین اراده و حیات جامعه پس از پیامبر در دست جانشینان ایشان که دوازده تن از امامان معصوم بودند، قرار می‌گرفت:

«بعد از پیامبر اسلام باید یک نظام انقلابی، جامعه را در چند نسل بر اساس ارزش‌های نوین اسلامی تربیت می‌کرد و جامعه عقب‌مانده جاهلی منحط را به یک جامعه مستقل خودآگاه، با افرادی که صاحب رشد سیاسی و استقلال فکری و قدرت قضاوت زمان و تشخیص سرنوشت‌شان باشند، می‌رساند. جامعه به این مرحله که برسد، دیگر احتیاج به امام سیزدهم و چهاردهم ندارد. که خود می‌تواند بر اساس بیعت، دموکراسی و شورا که اهل تسنن به آن تکیه می‌کنند و اصلی اسلامی است، رشد پیدا کند. اما نه بعد از پیغمبر، که در دوره بعد از امامت یعنی دوره استقلال و دوره رشد سیاسی جامعه اسلامی. بر اساس این اصل مترقی که بیعت و شورا - یعنی اصل اخذ آرای عمومی و دموکراسی - می‌توانستند حکومت اسلامی و تاریخ اسلامی را ادامه دهند» (شریعتی، ۱۳۸۱ پ: ۴۴).

به عبارت دیگر از نظر شریعتی در جوامعی که پختگی سیاسی حادث نشده و هنوز کنشگران اجتماعی آن در تبعیض‌های قومی و تعصب‌های کور قبیله‌ای خود در بندند و از سنت‌های پوسیده و بی‌محتوا رنج می‌برند، اجرای دموکراسی نمی‌تواند کارکردهای مثبت و مطلوبی به همراه داشته باشد؛ بلکه خود دموکراسی، بزرگ‌ترین دشمن دموکراسی خواهد شد. مع‌هذا چنین دموکراسی، فاجعه‌بار و ویرانگر خواهد بود.

مسئولیت و نظارت همگانی

شریعتی در این باره اظهار می‌دارد: «در دوره غیبت در تشیع علوی، عصر سنگین‌ترین و مستقیم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی و فکری مردم است» (شریعتی، ۱۳۸۱ پ: ۲۲۳). ایشان وجود دوره غیبت در تشیع علوی را دوره بسیار بااهمیت تلقی می‌کند و بر نقش و قدرت و مسئولیت سیاسی - اجتماعی نقش‌آفرینان اصلی رویدادهای اجتماعی

تأکید می‌کند. وی از افراد یا گروهی که به خاطر مصلحت‌پرستی با سازش‌کاری و تنگ‌اندیشی به کُنجی می‌خزند و در انزوا و بی‌تفاوتی سیاسی و اجتماعی به سر می‌برند و در امور و مسائل مختلف جامعه، خود حضور فعال ندارند، به شدت نکوهش و انتقاد می‌کند. شریعتی انسان‌های واقعی و پرهیزکار را کسانی می‌داند که در همه حال با درک و شناخت موقعیت‌ها و اوضاع جامعه، به نقد و بررسی عملکرد و برنامه‌های حاکمان می‌پردازند. لذا اظهار می‌کند: «تقوای کسانی که در قلب کشمکش‌های اجتماعی، فکری، سیاسی و اقتصادی و اجتماعی تلاش می‌کنند و مسئولیت قبول می‌کنند و پاک و خوددار می‌مانند، تقوا دارد» (شریعتی، ۱۳۸۱: پ: ۱۳۲).

وی در جای دیگر با نقل شواهدی از تاریخ صدر اسلام و استناد به آیه‌های قرآنی، به اهمیت مسئولیت همگانی و نظارت - فارغ از اینکه مردم از چه قشر یا طبقه‌ای باشند - اشاره می‌کند و جمله ابوذر را بیان می‌کند: «در شگفتم از کسی که در خانه‌اش نانی نمی‌یابد و با شمشیر برهنه‌اش بر همه مردم نمی‌شورد؛ و نیز ابوذر نمی‌گوید بر دستگاه با طبقه حاکمه، یا استعمارگران، سرمایه‌دارانه، بلکه بر همه مردم، چرا که اگر من در خانه‌ام نان ندارم، همه مردم مسئولند و آن هم در محکومیت به مرگ» (شریعتی، ۱۳۶۱: پ: ۳۰۸).

در واقع با عنایت به شواهد و قرائن متعدد در آثار شریعتی، می‌توان ادعا کرد که وی یکی از معیارهای جامعه دموکراتیک را حضور گسترده همه اقشار، طبقات و گروه‌ها از هر رنگ، نژاد و جنسی در اداره کشور و تعیین سرنوشت خود و جامعه و دخالت دادن آنها در زندگی سیاسی و نظارت از پایین می‌داند، تا مبادا حکومت به سمت دیکتاتوری و خودکامگی برود. این موضوع با عنوان «حساسیت سیاسی مردم»، در آثار شریعتی به وفور یافت می‌شود. حکومت‌هایی که مبتنی بر آرای عمومی و مشارکت همه‌جانبه شهروندان خویشند، حضور مردم در عرصه‌ها و موقعیت‌های اجتماعی گوناگون را یکی از ملزومات وجودی حکومت تلقی می‌کنند. بنابراین این خصیصه نظارتی را کارگزاران و رهبران جوامع واقعاً دموکراتیک، نوعی حق قانونی برای همگان تلقی می‌کنند.

از این‌رو مهم‌ترین نگرانی و دغدغه شریعتی در یک حکومت، حضور نداشتن کنشگران اجتماعی در عرصه عمومی زندگی خویش می‌داند، چرا که منفعل بودن مردم را در حقیقت یک فاجعه مصیبت‌بار تلقی می‌کند. وی با بیان شواهد تاریخی، علل زوال

دولت‌ها در جوامع را بی‌تفاوتی سیاسی مردم می‌داند و به سیاست‌زدایی مردم کوچه و بازار و از بین بردن حساسیت سیاسی مردم در قبال نظارت بر حاکمان که توسط عباسیان و ترکان غزنوی و... انجام می‌شد، اشاره می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۳: ۴۵۵).

وی، موقعیت و جایگاه مسجد را در مسئله مسئولیت و مشارکت همگانی به عنوان مکانی برای تجمع و گردهمایی برای تصمیم‌گیری در مسائل مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و نظامی یادآور می‌شود که در صدر اسلام بر پا بود:

«مسجد عصر پیغمبر یک خانه سه‌بعدی بود: هم معبد، هم مدرسه و هم پارلمان آزاد مردم، پارلمانی که هرکسی از مردم در آن نماینده است. و معبدها یک کاخ پر شکوه و بی‌بعد» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۷۶).

و نیز ادامه می‌دهد:

«چون مسجد آنچنان که پیغمبر بنا کرد و سپس در تاریخ اسلام نیز ادامه داشت، مثل کلیسا یا دیر یا آتش‌گاه، تنها یک معبد نبود، در عین حال هم حوزه علم و بحث و تدریس و تفکر علمی بود، هم محل شور و طرح مسائل سیاسی، نظامی و اجتماعی، هم یک پارلمان غیررسمی و طبیعی و هم یک «هاید پارک» حقیقی که در آن، توده مردم آزاد می‌شدند و دسته‌های مختلف یا مجتمعی تشکیل می‌دادند و به بحث و گفت‌وگوی آزاد می‌پرداختند و هم یک خانه مردم که در آن تریبون آزاد در اختیار هر کسی بود که حرفی دارد و پیامی و می‌خواهد به گوش مردم برساند و این است که نامش خانه خدا و خانه مردم هم است» (همان: ۱۷۷).

وی همچنین مسئولیت همگانی در هر زمان و مکانی برای آحاد مردم جامعه، خاصه زیردستان را یک وظیفه شرعی و وجوبی می‌داند که بی‌تفاوتی به آن را خیانتی بزرگ به خود و جامعه خویش تلقی می‌کند. مسئولیت‌پذیری در صحنه‌های گوناگون به‌ویژه در سیاست را اساس همه ارزش‌ها و اصول ترقی و تکامل می‌شناسد.

شورا و اجماع: مردم منبع قدرت

اجماع به عنوان یک آرمان، تضمین‌کننده اصل برابری شهروندان و رعایت منافع عمومی است. اجماع در واقع هم‌زیستی برابری و آزادی در کنار هم است، به گونه‌ای که بتواند معضل اقلیت در برابر اکثریت را حل کند. اما چون در مقام عمل و واقعیت با چالش‌هایی توأم است، شریعتی با استناد به مباحث کلامی دینی، به طرح مسئله شورا و توجه به رأی و نظر مردم می‌پردازد و انتخاب حاکم بر اساس رأی مردم را یک حق مسلم می‌داند و تأکید می‌کند: «دوران بیعت و شورا و اجماع یا دموکراسی، شکل نامحدود و همیشگی و عادی رهبری جامعه است و ائمه شیعه یا اوصیای پیغمبر، دوازده تن‌اند و نه بیش. در حالی که رهبران جامعه برای تاریخ پس از پیغمبر، نامحدود» (شریعتی، ۱۳۶۳: ۶۳۲). و نیز ادامه می‌دهد که: «در شورا - بیعت و اجماع آرای مردم - نیز اصلی است اسلامی. ... حق وصایت یک اصل استثنایی است و شورا و بیعت یک اصل عادی و طبیعی» (همان: ۶۳۳).

در نگاه شریعتی، منبع مشروعیت حکومت، همان مردم آگاه و به بلوغ سیاسی رسیده‌اند که به عنوان یک اصل اساسی در جامعه بشری مطرح هستند و این امر را یکی از لوازم جامعه موقتی می‌داند، در حالی که اصل وصایت و رهبری را مختص جامعه عقب‌مانده و ناآگاهی می‌داند که رهبری با درایت و بینش سیاسی بالا، جامعه را به دور از هر گونه جهت‌گیری متعصبانه و نامعقولانه در فرایند تاریخی تکامل خویش هدایت می‌کند (آن هم به طور موقت نه همیشه)؛ چرا که تعیین زمامدار و امامت از سوی خداوند را تنها برای پیامبران و دوازده تن از ائمه معصومین می‌داند تا با داوری پخته و وجدان روشن، به بسترسازی نظام دموکراسی واقعی و مشایعت افراد جامعه به سمت مصالح و منافعشان بپردازند و بس؛ و پس از اتمام دوران امامت، به شورا و اجماع مردم در اداره و انتخاب حاکم جامعه تأکید می‌کند و اصل وصایت را یک اصل استثنایی و محدود به زمان و مکان معین و مشخصی می‌داند، نه برای همه مقاطع زمانی و شرایط اجتماعی و فرهنگی. از این رو وی خاطر نشان می‌کند: «در تشیع علوی، دوره غیبت است که دوره دموکراسی است و برخلاف نظام نبوت و امامت که از بالا تعیین می‌شود، رهبری

۹۹ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
جامعه در عصر غیبت، بر اصل تحقیق و تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از متن سرچشمه می‌گیرد» (شریعتی، ۱۳۸۱: ب: ۲۲۴).

وی اصل وصایت و نصب از جانب خدا و پیغمبر را فقط مختص امامان دوازده‌گانه برای هدایت و به کمال رساندن مردم و رشد و تعالی جامعه بشری می‌داند که در جامعه عقب‌مانده و منحط عرب جاهلیت، به خاطر اجرای اصل دیگر اسلامی که یکی از حقوق جامعه بشری به نام اجتماع و شورا است، پایمال شد و باعث اجرای ناقص اصل مشورت و اجماع شد و استدلال می‌کند که: «شوری و بیعت و اجماع و دموکراسی، یک اصل اسلامی است. اما در مورد و موقعی که اصل فوری‌تر وصایت و «وصایت متکی به وحی» وجود ندارد و توسل به آن، سوء استفاده از یک حق بود برای پایمال کردن حق بالاتر و دیگر، یعنی وصایت پیغمبر و حق علی» (همان، ۱۳۶۱: پ: ۳۰۳).

به زعم شریعتی، اگر این اصل وصایت که بالاتر از اصل شورا بود (زیرا برای جامعه منحط و عقب‌مانده که به آگاهی و رشد سیاسی نرسیده، می‌تواند منجی و هدایت‌گر به سمت ترقی باشد) رعایت می‌شد، دیگر نیازی به اصل وصایت برای مدت طولانی نبود و تعیین زمام‌دار به طور صحیح مردم‌محور می‌شد و حکومت اسلامی نارس و ناپخته به دموکراسی دست نمی‌زد.

بنابراین وی در آثار خود به‌ویژه در بحث امت و امامت، مکرراً به اصل دموکراسی و شورا تأکید نموده، سرچشمه قدرت و مشروعیت نظام و حکومت سیاسی را رأی و انتخاب مردم می‌داند. در واقع آنجا که بحث از دموکراسی می‌شود، محور اصلی سخن وی در حول و حوش نقش مردم و مسئولیت اجتماعی و تعهد سیاسی آنها در بینش تاریخی شیعه است و تنها معیار مشروعیت یک حاکمیت سیاسی را رأی اکثریت افراد با در نظر گرفتن حقوق اقلیت یک جامعه می‌شناسد. چنان‌که با صراحت می‌گوید: «مردم منشأ قدرت در دموکراسی هستند» (همان، ۱۳۶۳: ۵۷۸). وی حاکمیت را حق مردم دانسته و تلاش می‌کند چرایی آن را به نحوی تعیین کند که از سایر مدل‌های حاکمیت متمایز شود. به همین منظور واژه قرآنی «ناس» را به جای لفظ مردم استعمال می‌کند، تا حاکمیت مورد نظر خود را از حکومت‌های از نوع الیگارش، موناشری، پاتریمونیالیستی و

یا هر نوع حکومتی که به نوعی حاکمیت یک طبقه، گروه، حزب یا فرد و نژادی را مد نظر دارد، رد کند، تا به حاکمیت حقیقی و واقعی مردم بر مردم برسد.

آزادی به معنای وسیع

با توجه به اینکه شریعتی، جامعه‌شناس انتقادی و کل‌گراست، در تعریف انسان به ویژگی‌های متفاوت و منحصر به فردی اشاره می‌کند و انسان را موجودی چندبعدی می‌نگرد. از این‌رو از مفهوم آزادی، برداشتی عام و وسیع دارد؛ آن را محدود به یک جنبه و بعد خاص نمی‌کند، بلکه دایره تعریفش از آزادی بسیار وسیع و همه‌جانبه است. اگر با دقت بررسی کنیم، می‌بینیم که آزاد بودن انسان را یکی از خصایص ویژه بشری تلقی می‌کند که انسان بدون آن معنی و مفهومی نخواهد داشت. همچنان که در مبحث تعریف انسان، آگاهی، آزادی و آفرینندگی را شالوده و جزء ویژگی‌های ذاتی و جوهری به حساب می‌آورد. وی قائل به این عقیده است که انسان در طول تاریخ همواره اسیر عواملی بوده که او را از شأن و جایگاه انسان بودن دور کرده است. از نگاه او، انسان صاحب انتخاب، تصمیم و رأی است و می‌باید از هر گونه قید و بند و محدودیتی آزاد باشد. به طور عام و تام، با اسارت انسان در هر شکل و قالبی مخالف است:

«انسان شدن و رسیدن به اراده آزاد خداگونه که بتواند در طبیعت

انتخاب کند، هنگامی است که او بتواند از این چهار زندان خلاصی حاصل

نماید که این چهار زندان عبارتند از: جبر طبیعت، جبر تاریخ، جبر جامعه

و جبر خویشتن» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۱۷۷).

علاوه بر این، شریعتی مثل سایر روشن‌فکران و متفکران چون «جان استوارت میل»، آزادی فکر و اندیشه را برای همه انسان‌ها لازم می‌داند و اینگونه بیان می‌کند: «اختناق فکری و انحصار افکار و عقاید در چارچوب اعتقادی رسمی، بی‌شک عامل مرگ فکر و محرومیت جامعه از استعدادهای بسیار و اندیشه‌های نوین است و جنایتی از این شوم‌تر در بشریت قابل تصور نیست» (همان، ۱۳۶۸: ۵۹۸).

پلورالیسم (کثرت‌گرایی)

بر اساس منطق دیالکتیکی در مباحث تئوریک شریعتی، تأکید بر رقابت و تضاد در آثار او موج می‌زند. وی بر اصل تضاد و اختلاف در افکار و عقاید علمی، سیاسی و مذهبی معتقد است و از آن حمایت می‌کند و آن را نشانه بلوغ جامعه و عامل ترقی و پیشرفت تمدن و فرهنگ بشری قلمداد می‌کند و یکنواختی و وحدت فکری و یکسان‌اندیشی را مایه بدبختی و رکود جامعه و انسان می‌داند. وی مؤکداً بر کثرت‌گرایی و اختلاف آرا سفارش می‌کند و می‌نویسد:

«اساساً وحدت علمی یک فاجعه است. مرگ علم است. هر جا در هر ملتی، در هر مذهبی، هر حزبی و هر جامعه‌ای که وحدت علمی و وحدت قالب‌های اعتقادی به وجود آید، علامت این است که یا در آن جامعه، استبداد فکری و اعتقادی وجود دارد و یا نه، مرگ گریبان‌گیر اندیشه و فکر شده است. از این دو صورت خارج نیست» (شریعتی، ۱۳۶۳: ۱۶۹).

شریعتی در واقع رقابت و اختلاف و تنوع در اندیشه و عمل را همانند «جیمز مدیسون» به تکامل بشر، و علل پنهان دسته‌بندی و اختلاف را در طبیعت بشر عجین شده تلقی می‌کند که مانند قلب انسان به جامعه و اجزای آن پویایی و زندگی می‌بخشد و بر اساس آن، انسان‌ها می‌توانند به اختراع و نوآوری برسند. در نگاه او، تضاد و تنازع آزادانه افکار و عقاید است که فکر و ایده و طرح نو می‌آفریند که موجب پویایی فرهنگ می‌شود. «از تنازع افکار است، از تضاد آزادانه افکار است که فکر تازه به وجود می‌آید و تکامل پیدا می‌شود» (همان، ۱۳۶۸: ۶۲).

شریعتی در اصل با یک قرائت دینی، تکثر را می‌پذیرد و از مستندات و شواهد دینی حکومت اسلامی سود می‌جوید؛ چنان‌که نامه علی^(ع) به زمام‌دار یکی از شهرها را یادآور می‌شود:

«حقوق اقلیت‌هایی که از نظر مذهبی با تو شریک نیستند، اما در این رژیم رسمی دینی، تحت رهبری و قیادت تو زندگی می‌کنند، بیشتر از کسانی که در طبقه حاکم هستند و یا دین رسمی دارند و جزء اکثریت‌اند،

مراعات کن. حتی مجال نده که آنها حقشان را از تو مطالبه کنند، به سراغشان برو و حقشان را بده» (شریعتی، ۱۳۶۳: ۱۱۱).

شریعتی با استناد به شواهد تاریخی از حکومت صدر اسلام می‌خواهد این نکته را اثبات کند که در جامعه‌ای با اکثریت متحد، حقوق اقلیت در امان نخواهد بود و بر این اصل دموکراسی تأکید می‌کند که در یک حکومت آزاد، امنیت حقوق مدنی باید همراه با امنیت حقوق مذهبی باشد. بنابراین از منظر شریعتی، رعایت حقوق اقلیت‌ها و ایجاد فرصت‌های برابر برای تمام شهروندان، چه اکثریت و چه اقلیت، در همه ابعاد آموزشی، سیاسی، اقتصادی و مذهبی، شالوده یک حکومت دموکراتیک را تشکیل می‌دهد. اگر تصمیم اکثریت مردم (یا دولتی که با پشتوانه اکثریت کار می‌کند) باعث زیر پا گذاشتن حقوق اولیه فرد یا گروهی شود که در ارزش‌ها و عقاید، مخالف اکثریت‌اند (قدرت مذهبی و عقیدتی از قدرت اقتصادی منفک و مستقل نباشد)، حکومت دموکراتیک اجرا نشده و هنوز جامعه غیر دموکراتیک است. از این‌رو رعایت حقوق تمام گروه‌ها، اعم از اقلیت‌ها یا اکثریت را اصلی و ضروری می‌داند.

برابری همگانی

یکی از بحث‌های داغ شریعتی در اکثر آثارش، موضوع برابری و عدالت همگانی است. وی مطابق عقاید مذهبی خود، فلسفه وجودی امامت را در تحقق عدالت و برابری در همه زمینه‌ها و ابعاد برای همه اقشار و طبقات جامعه انسانی، فارغ از نژاد، رنگ پوست، ملیت، مذهب، جنسیت و... می‌داند. چنان‌که شریعتی مبرهن می‌کند: «عدل تنها خواست طبقه محکوم نیست، آرمان یک گروه نژادی یا اقتصادی خاص نیست، چیزی که فقط ما، بنا به منافع طبقاتی مان طلب می‌کنیم و وضع می‌کنیم، نیست و عدالت خدا را خلقت چنین اقتضا می‌کند و چنین می‌خواهد» (همان، ۱۳۸۱: پ: ۳۵).

با توجه به این ملاحظات، شریعتی بر این اعتقاد است که برابری شهروندان در زمینه‌های رعایت حقوق اجتماعی، سیاسی و مدنی عموم جامعه محترم شمرده شود، تا هر فرد از حق برابر نسبت به فراگیرترین طرح آزادی‌های بنیادین برخوردار باشد؛ به

۱۰۳ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

شرطی که جامعه و انسان را به کمال و شکوفایی استعدادهای بشری برساند، نه سقوط به سمت رذایل اخلاقی و دور شدن از اصالت انسانی.

شریعتی معتقد است افراد در تعاملات، فراتر از منابع مادی و منزلت اجتماعی و قدرت که می‌توانند بر جنسیت، طبقه، نژاد، شغل، تحصیلات، دین و ملیت مبتنی باشد، عمل کنند و همه در انسان بودنشان برابر و هم‌سطحند. از این‌رو به صراحت اعلام می‌کند: «همه انسان‌ها با هم نه برابر، بلکه برادرند و اختلاف بین برابری و برادری کاملاً روشن است. برابری، یک اصطلاح حقوقی است، در صورتی که برادری اعلام سرشت یکنواخت همه انسان‌ها با هم است که همه انسان‌ها با همه رنگ‌ها از یک منشأ سرچشمه گرفته‌اند» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۱).

اصل تسامح و مدارا

تسامح و مدارا را می‌توان به تحمل و بردباری معنی کرد. به عبارتی مدارا یعنی عقاید مختلف، آزادانه و بدون ترس مطرح شود و افراد، نظرات خود را در چارچوب یک نظم اجتماعی مردم‌سالار بیان کنند. مدارا، نقطه مقابل مطلق‌اندیشی و سرکوب است.

هر چند در جامعه‌های غربی، مدارا ویژگی روشنگری دانسته می‌شود، به ندرت فضیلتی مطلق تلقی شده است (هیوود، ۱۳۸۸: ۴۰۲). بین اصل تسامح و اصل پلورالیسم، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. «پلورالیسم سیاسی یا بیان آزادانه همه فلسفه‌ها، ایدئولوژی‌ها و ارزش‌های سیاسی، تضمین می‌کند افراد می‌توانند در بازار کاملاً آزاد اندیشه‌ها، نظریات خود را رشد دهند و عرضه کنند و اینکه حزب‌های سیاسی هم در سطح میدان بازی سیاسی، برای رسیدن به قدرت رقابت کنند» (همان: ۴۰۳).

دمکراسی مورد نظر شریعتی، از احترام متقابل سخن می‌گوید. از منظر شریعتی، هر انسانی دارای کرامت و فضیلت است و باید همه به خاطر کرامت انسانی‌شان در هر لباس و نژادی مورد احترام باشند. وی به همین منظور به جایگاه تسامح و مدارا در حکومت علی^(ع) اشاره می‌کند و می‌گوید:

«علی^(ع) در برابر اینها (خوارج) که تا این حد به او خیانت و اهانت

می‌کردند، تا این حد در برابرش در مسجد مسخره می‌کردند، تهمت

می‌بستند، شعار مخالف می‌دادند و حتی می‌خواستند نمازش را بشکنند، حتی حقوق یک نفرشان را هم از بیت‌المال قطع نکرد... و این واقعاً عجیب است... دموکراسی و لیبرالیسم و حقوق بشر جهان امروز، در برابر چنین رفتار علی، شرمگین است... با این حال او آنها را مسلمان می‌شناسد و از بیت‌المال، صاحب حق می‌شمارد، حقوق یک مسلمان را به آنها می‌دهد، هیچ‌یک از آنها را آزار نمی‌دهد، به هیچ‌کدام از آنها کوچک‌ترین اهانتی هم نمی‌کند. حتی آزادی آنها را مانع نمی‌شود» (شریعتی، ۱۳۶۳: ۳۵۶).

همچنین با بررسی شخصیت انتقادپذیر شریعتی درمی‌یابیم که وی وجود تسامح و تحمل در اجتماع، آن هم از سوی حاکمان و سیاست‌مداران را ضروری و ویژگی لازم یک جامعه سالم و دمکراتیک می‌داند و با اعتقاد به آزادی اندیشه و بیان، بدون آزار و اعمال خشونت از جانب صاحبان قدرت در نظام اجتماعی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز همه اقشار جامعه را خواستار است.

نفع و مصلحت عمومی

طرفداران تکثرگرایی معتقدند که همه افراد جامعه باید به سود و منفعت در تصمیم‌گیری‌ها برسند و مصلحت عام بر خاص ارجحیت دارد. اعضای جامعه باید بدون درگیری و از طریق گفت‌وگو و مباحثه به تفاهم همگانی برسند تا منافع تک‌عضای جامعه تأمین شود.

شریعتی در نظریه امت و امامت خود ضمن تشریح واژه امت و امامت، به تبیین نقش امامت در هدایت و تربیت افراد جامعه در رسیدن به کمال و بلوغ سیاسی و اجتماعی می‌پردازد. بنابراین عنوان می‌کند:

«مردم موظفند که رهبری پاک‌ترین و داناترین انسان را بپذیرند و آن کسی را که چنین است و پیغمبر می‌شناساند تا بدین طریق (اصل وصایت) جامعه اسلامی طی دوازده نسل ساخته شود و این رهبران (اوصیا) جامعه را در نهایت این دوره ویژه سازندگی و رهبری، به آستانه‌ای برسانند که امتی مصداق خیر امه اخرجت للناس باشند و در آن عناصر فساد و بردگی

و استثمار و فریب مردم نابود شود و هر فردی از مسلمان‌ها به رشد و آگاهی سیاسی و خودآگاهی دینی برسد و شایستگی این را پیدا کند که بر اساس حکم دیگر اسلامی که «بیعت و شورا» باشد (و این حکمی است پس از حکم مقدم وصایت نه ناقص آن)، سرنوشت خودش را بعد از دوره وصایت انتخاب کند» (شریعتی، ۱۳۸۱: ب: ۲۱۲).

از نظر وی، رهبری امت (امامت) متعهد نیست که مطابق ذوق و پسند و سلیقه افراد عمل کند و تعهد ندارد که تنها خوشی و شادی و برخورداری در حد اعلا به افراد جامعه‌اش ببخشد. بلکه می‌خواهد و متعهد است که در مستقیم‌ترین راه‌ها، با بیشترین سرعت و صحیح‌ترین حرکت، جامعه را به سوی تکامل رهبری کند، حتی اگر این تکامل به قیمت رنج افراد باشد. بدین ترتیب «امامت» عبارت می‌شود از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از «آنچه هست» به سوی «آنچه باید باشد» به هر قیمت ممکن (ر.ک: همان، ۱۳۶۳).

همان‌طور که ذکر شده، از نظر شریعتی، وجود امامت یک دوره موقتی برای رساندن افراد جامعه به خودآگاهی و آگاهی اجتماعی و نیز تشخیص درست افراد از منافع (مادی و معنوی) خویش و رهانیدن امت از تعصبات نژادی، طبقه‌ای، فکری، قومیت و فرقه‌گرایی است و بعد از آن، این خود مردم‌اند که بهترین نفع و مصحلت عمومی را در همه ابعاد زندگی، آن هم با تفاهم و اجماع انتخاب و پیگیری نمایند. از دیدگاه وی، دموکراسی این نیست که اکثریتی ناآگاه در انتخاب سرنوشت و منافع (مادی و معنوی) خویش کورکورانه و تقلیدی عمل کنند.

دموکراسی متعهد

شریعتی در جامعه‌شناسی سیاسی - تاریخی خویش همان‌طور که قبلاً اشاره شد، در بحث امت و امامت علی‌الظاهر دچار نوعی پارادوکس درباره دموکراسی و وصایت و امامت شده است؛ در نتیجه سعی نموده با بیان ادله و شواهد گوناگون و تحلیل موشکافانه متن و شرایط اجتماعی و سیاسی دوران صدر اسلام بر آن فائق آید. از سوی دیگر بتواند فلسفه و نقش امامت و وصایت را تبیین و این قضیه را به اثبات برساند که وصایت، یک

امر موقتی مربوط به دوران دوازده امام است که پس از آنها، اصل شورا و نظر مردم مطرح است. وی در مجموعه‌ی اسلام‌شناسی خود اظهار می‌کند: «جامعه‌ی تازه‌ی پای‌ی که از سنت سیاسی بی‌بهره است، زیربنای اجتماعی ریشه‌دار ندارد، اجتماعی که نهادهای قبایلی در آن هنوز سخت و نیرومند است» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۴۲۹).

شریعتی اظهار می‌کند: «من دموکراسی را با آنکه مترقی‌ترین شکل حکومت می‌دانم و حتی اسلامی‌ترین شکل، ولی در جامعه‌ی قبایلی، بودن آن را غیرممکن می‌دانم و معتقدم که طی یک دوره‌ی رهبری متعهد انقلابی، باید جامعه‌ی متمدن دموکراتیک ساخته می‌شد.» (همان، ۱۳۸۱ الف: ۴۸).

می‌توان گفت در بحث ترمینولوژی، وی مبدع واژه‌ی دموکراسی متعهد نبود، بلکه این واژه پس از جنگ جهانی دوم به جود آمده است (علیجانی، ۱۳۸۵: ۱۹۸). از سوی دیگر، وی آن را علی‌القاعده سبک حکومتی هر نظام سیاسی به شمار نمی‌آورد، بلکه برای جامعه‌ی عقب‌مانده‌ی واپس‌گرا با نژادگرایی ریشه‌دار که مردمانش از درک و آگاهی سیاسی بی‌بهره‌اند، مانند کشورهای تازه استقلال‌یافته‌ی آمریکای لاتین و آفریقا لازم‌الاجرا می‌داند؛ از این رو می‌نویسد:

«بررسی تحولات سیاسی و انقلاب‌های نیم قرن اخیر در دنیای سوم که در آن رهبران، پس از طرح استعمار خارجی یا استبداد داخلی، رژیم دموکراسی غرب را به تقلید بینش پس از انقلاب کبیر فرانسه، به عنوان رژیم حکومتی خود اخذ کرده‌اند، این حقیقت را به اثبات رسانده است که در یک جامعه‌ی عقب‌مانده که در آن سنت‌های ارتجاعی، سیستم منحط اقتصادی و روابط اجتماعی جاهلی و غیر انسانی بر جامعه حاکم و قدرت‌ها بر آرای مردم مسلط‌اند و توده فاقد رشد اجتماعی و آگاهی علمی و طبقاتی و سیاسی است، شعار دموکراسی یا حکومت آرای همه مردم، فریبی بوده است تا دشمنان مردم در پناه آن بتوانند مسیر نهضت مردم را منحرف ساخته و تمام ثمرات انقلابی را که در مجاهدت ملت، علیه استثمار و استبداد به دست آورده بودند، بر باد دهند. فریب کلمات و اصطلاحات را نباید خورد. آزادی، مردم، حکومت توده آرای همه افراد ملت،

انتخاب دمکراتیک و کلماتی از این قبیل را چنان که گفتم، تنها و تنها باید در ظرف زمانی و اجتماعی آن معنی کرد؛ زیرا در همین ظرف است که اصولاً معنی می‌گیرند» (شریعتی، ۱۳۶۱: ب: ۲۸۹-۲۹۰).

البته از نظر شریعتی، فرد این نوع دمکراسی متعهد را همچنین بر اساس اختیار و آزادی تمام، نه با اجبار و جبر می‌پذیرد. با نقل مطالبی از ایشان که دیدگاه کلی شریعتی را درباره دموکراسی نشان می‌دهد، مبحث را جمع‌بندی می‌کنیم:

«مبارزه در برابر زور، اسمش آزاد شدن انسان است: آزادی سیاسی؛ یعنی قدرت حکومت و قدرت حاکمیت آزادی مرا برای انتخاب فکری‌ام، انتخاب زندگی‌ام، ابتکارم و تجلی وجودی‌ام بند نکند، در بند نکشد، زندان نکند، محروم نکند و محکوم نداشته باشد. مبارزه انسان در برابر حکومت زور و حاکمیت تیغ - بعد فرعون - اسمش لیبرالیسم، دموکراسی و آزادی است؛ یعنی در برابر قدرت حاکمیت، قدرت مردم را جانشین بکنیم یا برای تعدیلش به مردم تکیه بکنیم و یا مردم را به صورت نیرویی دربیآوریم که منشأ حکومت خودش باشد و خودش بتواند بر خودش حکومت کند» (همان، ۱۳۶۲: ۶۱۵).

شریعتی در نقطه مقابل حکومت مطلقه قرار دارد، چرا که خود در دوره حیات پر بارش، طعم آزادی سیاسی و فکری را نچشید و آزادی را در غل و زنجیر نیروهای انسانی و طبیعی می‌دید، آنچنان که کل هستی خویش را وقف رسیدن به رؤیای آزادی می‌کند؛ سعی می‌کند در فلسفه آزادی، لایه‌های ظاهر را کنار زند و نقاب از چهره دیکتاتوری برافکند و به حقیقت آزادی برسد. از این‌رو با توجه به ملاحظات یادشده می‌توان چنین استنباط کرد که شریعتی، آزادی را برای حیات فکری، اجتماعی و سیاسی جامعه بااهمیت تلقی می‌کند، البته به معنایی که کشور را به آشفتگی و انحطاط سوق ندهد و موجب فساد اخلاقی و اقتصادی نگردد. در مجموع شریعتی معتقد به دمکراسی متعهدانه در تمام جوامع و اعصار نبود، بلکه به مدل دمکراسی کثرت‌گرایانه نظر داشت. شریعتی با سلطه و نفوذ فرهنگ غرب از جمله دمکراسی لیبرالی از یکسو و مارکسیسم و لیگاریشی

از سوی دیگر، به مخالفت برخاست و مبرهن می‌کند که اسلام انقلابی مورد تفسیر او، بسی جامع‌تر و غنی‌تر از همه دیدگاه‌های موجود است؛ چرا که در بطن خود دموکراسی کثرت‌گرایانه (برداشت محقق) را حمل می‌کند.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر برای پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی شکل‌گرفت که: آیا امکان برقراری دموکراسی کثرت‌گرا در اندیشه شریعتی وجود دارد؟ در ابتدا لازم است یادآور شویم که هر چند به طور ناقص درصدد تطبیق و مقایسه دموکراسی خواست شریعتی و دموکراسی کثرت‌گرایانه و هم‌سویی و قرابت‌های این دو برآمدیم، لیکن این مقاله به هیچ‌وجه ادعای تقارن کامل نظریه شریعتی در باب دموکراسی با نظریه دموکراسی کثرت‌گرایانه ندارد؛ زیرا اولاً در زمان شریعتی، بحث دموکراسی کثرت‌گرا چندان مطرح نبود و یا شاید هم شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه (وجود استبداد و خفقان سیاسی) به گونه‌ای نبود که بتواند صریحاً به بحث دموکراسی کثرت‌گرا پردازد؛ ثانیاً وی به دموکراسی، نگاهی ایده‌آلی و اتوپیایی داشت که ممکن است در هیچ ساختار اجتماعی-سیاسی در پویش تاریخی خود واقعیت عینی نداشته باشد.

با مطالعه آثار شریعتی به این نتیجه می‌رسیم که ایشان نسبت به علوم مختلف (انسانی و تجربی)، هنر، اقتصاد و نظام‌های سیاسی (لیبرالیسم و دموکراسی نوع غربی، سوسیالیسم استبدادی، فاشیسم) و هر آنچه به تأیید وضع موجود می‌پردازد یا با توجیه موجودیت خویش، موجب مصرف‌گرایی، از خودبیگانگی، استعمار، استثمار و بردگی انسان‌ها می‌شود، دیدگاهی انتقادی داشت. وی مطابق فلسفه سیاسی‌اش با تحقق دموکراسی (حاکمیت مردم) و لیبرالیسم (آزادی فردی) در معنای حقیقی نه تنها مخالف نبود، بلکه تمام زندگی خود را وقف آزادی‌های انسانی و حاکمیت مردم کرد (آیا می‌شود کسی که بارها در آثارش از اختیار، انتخاب، اندیشیدن و مانند اینها سخن می‌گوید، منکر آزادی اجتماعی و فردی باشد!!!) و به آن لیبرالیسم و دموکراسی بدبین و منتقد است که به پول و شهوت آلوده‌اند، با تبلیغات موهوم درصدد تخدیر و استثمار مردم‌اند و جز با اغوا و فریب حاکمیت ندارند.

شریعتی اصل حکومت را پیشرفت و تکامل جامعه می‌داند. او نگران آینده انسان است، از اینکه به جای شدن و رفتن به سوی کمال بی‌انتهای، در بودن و ایستایی بماند. از این رو به اقتصاد و آزادی به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به ایده‌آل نگاه می‌کند و در نظریه امت و امامت (مجموعه آثار ۲۶، به نام علی^(ع))، وظیفه و هدف حکومت را شکفتن همیشه استعدادها و نهفته در عمق فطرت آدمی و شکوفایی در همه ابعاد گوناگون بشری و بالاخره در جهت کمال‌های مطلق «شدن» و به سوی ارزش‌های متعالی «رفتن» می‌داند. دمکراسی در دیدگاه شریعتی، بحث مفصل است که از محدوده این جستار خارج است، بنابراین در اینجا با توجه به ملاحظات یادشده، به برخی از مهم‌ترین نتایج و یافته‌ها به صورت فهرست‌وار اشاره می‌شود:

شریعتی مشخصاً به واژه پلورالیسم (تکثرگرایی) اشاره نکرده است؛ اما با تحلیل اندیشه‌هایش به‌ویژه تعریفی که از ماهیت انسان دارد، مشخص می‌شود که وجود گوناگونی علایق و عقاید در جامعه از سوی شریعتی، امری طبیعی و قابل پذیرش است و وحدت علمی و قالب‌های اعتقادی را از نشانه‌های مرگ جامعه برمی‌شمارد. وی حل یا کاهش تعارضات افراد و نیروهای اجتماعی را در سایه شورا، گفت‌وگو و مذاکره ممکن می‌داند.

۱- شریعتی، تعریفی چندبعدی از انسان دارد و بر اساس فلسفه انسان‌شناسی خود، انسان تک‌ساحتی و یک‌بعدی را رد می‌کند.

۲- آگاهی، عقل و درک روشنگرانه، از دید شریعتی یکی از مهم‌ترین پیش‌نیازها و مفروضات اولیه در برقراری دموکراسی و اداره جامعه است.

۳- در افکار شریعتی در کنار عدالت، برابری و عرفان، تأکید بر اصل آزادی و اصالت آن برای حل معمای همیشگی توازن آزادی و برابری، یک عنصر کلیدی است.

۴- شورا و اجماع به عنوان یک اصل همیشگی و سازوکار کلیدی در فرایند تصمیم‌گیری و تحقق دمکراسی حقیقی در جامعه تلقی می‌شود و منبع مشروعیت قدرت سیاسی تمام افراد و گروه‌های مردمی است، نه یک حزب یا طبقه خاص.

۵- تأکید بر برابری فرصت‌ها برای همگان برای مشارکت حداکثری همراه با رضایت و سعادت در جامعه، از لوازم توسعه متوازن است.

۶- به زعم شریعتی، «احساس مسئولیت و حساسیت سیاسی توده‌ها»، مکانیسمی برای کنترل و نظارت از پایین است تا مبادا حکومت به سمت دیکتاتوری و خودکامگی برود و مصلحت عموم مردم به خطر افتد.

۷- وصایت و دموکراسی متعهد، حالتی موقتی، گذرا و اصلاحی در جوامع عقب‌مانده و تازه استقلال‌یافته است که اکثریت، فاقد شعور سیاسی و آگاهی‌اند و در دوران بدوی به سر می‌برند که هنوز ساختارهای جامعه مدنی، تحقق عینی نیافته تا از درون آن، اراده عمومی صورت وجودی و عملی به خود گیرد و سپری در برابر خودمداری‌های برخی زیاده‌خواهان یا نابخردان باشد. از این رو تأکید وی در جوامع اسلامی، نه بر وصایت و رهبری همیشگی، بلکه بر شورا و اجماع است، البته بدون ملاحظات نژادی، حزبی، طبقه‌ای و غیره.

۸- از منظر شریعتی، وجود اصل تحمل و مدارا در جامعه از نشانه‌های رشدیافتگی افراد و آگاهی اجتماعی و پیش‌شرط بالندگی جامعه محسوب می‌شود.

۹- مصلحت عمومی و خیر مشترک از نظر شریعتی این نیست که عده‌ای در جامعه با اغفال و تلقین و یا هر شیوه دیگری، منافع و خواست گروه خود را به عنوان منافع کل جامعه معرفی کنند و همه امکانات جامعه را برای آن بسیج نمایند، بلکه خیر عمومی را در شکوفایی استعدادهای ذاتی و فطری تک‌تک اعضای جامعه می‌داند.

این پژوهش نشان داد که شریعتی نه تنها با دموکراسی مخالف نیست، بلکه قائل به دموکراسی کثرت‌گرا به معنای واقعی و حقیقی کلمه بوده است.

منابع

- بشیریه، حسین (۱۳۸۰ الف) درس‌هایی از دموکراسی برای همه، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۸۰ ب) جامعه‌شناسی سیاسی (نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی)، چاپ هفتم، تهران، نی.
- (۱۳۸۶) گذار به مردم‌سالاری، تهران، نگاه معاصر.
- بیتهم، دیوید (۱۳۸۳) دموکراسی و حقوق بشر، تهران، طرح نو.
- بیتهم، دیوید و کوین بویل (۱۳۷۶) دموکراسی چیست؟ (آشنایی با دموکراسی)، ترجمه شهرام نقش تبریزی، تهران، ققنوس.
- دال، رابرت (۱۳۷۸) درباره دموکراسی، ترجمه حسن فشارکی، شیراز، شیراز.
- زکریایی، محمدعلی (۱۳۷۸) درآمدی بر جامعه‌شناسی روشن‌فکری دینی، چاپ دوم، تهران، آذریون.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴) فربه‌تر از ایدئولوژی، چاپ هشتم، تهران، مؤسسه فرهنگی مراغه.
- سعیدی‌پور، امیرعباس (۱۳۸۳) شریعتی (آزادی، انسان، دموکراسی)، تهران، پردیس.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ الف) انسان، مجموعه آثار ۲۴، تهران، الهام.
- (۱۳۶۱ ب) بازگشت، مجموعه آثار ۴، تهران، الهام.
- (۱۳۶۱ پ) مذهب علیه مذهب، مجموعه آثار ۲۲، چاپ دوم، تهران، الهام.
- (۱۳۶۲) روش شناخت اسلام، مجموعه آثار ۲۸، تهران، چاپ پخش.
- (۱۳۶۳) علی (ع)، مجموعه آثار ۲۶، تهران، نیلوفر.
- (۱۳۶۸) اسلام‌شناسی، مجموعه آثار ۳۰، مشهد، شرکت سهامی خاص.
- (۱۳۸۱ الف) ما و اقبال، مجموعه آثار ۵، تهران، قلم.
- (۱۳۸۱ ب) تشیع علوی و تشیع صفوی، مجموعه آثار ۹، چاپ دوم، تهران، چاپخش.
- (۱۳۸۱ پ) تاریخ و شناخت ادیان (۲)، مجموعه آثار ۱۵، چاپ هشتم، تهران، سهامی انتشار.
- (۱۳۸۱ ت) انسان بی‌خود، مجموعه آثار ۲۵، چاپ پنجم، تهران، قلم.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۴) «پلورالیسم ادیان»، مجله کیان، شماره ۲۸.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۰) تأملی بر پارادوکس دموکراسی متعهد، تهران، چلنگری.
- عربی زنجانی، سید بهنام (۱۳۸۳) شریعتی و سروش (بررسی مقابله‌ای آرا و نظریات)، چاپ چهارم، تهران، آریابان.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۰) رند خام (شریعتی‌شناسی)، تهران، شادگان.
- (۱۳۸۵) بد فهمی یک توجیه ناموفق، تهران، کویر.
- کوهن، کارل (۱۳۷۳) دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، خوارزمی.
- گائینگ، پاتریک جمیز (۱۳۸۵) درک دموکراسی، تهران، سازمان مدیریت و برنامه‌ریزی کشور.

_____ امکان‌سنجی برقراری دموکراسی کثرت‌گرا در اندیشه «شریعتی» ۱۱۲

مک‌لن، گرگور (۱۳۸۰) کثرت‌گرایی، ترجمه نسرین طباطبایی، تهران، وزارت امور خارجه.
میراحمدی، منصور (۱۳۸۴) اسلام و دموکراسی مشورتی، تهران، نی.
هیوود، اندرو (۱۳۸۸) مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ دوم، تهران، قومس.

<http://farda.af/articles-for-read/3596>. مراجعه شده در تاریخ ۱۳۹۳/۷/۱.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۱۴۱-۱۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه «شیخ محمد اسماعیل محلاتی»

محمدعلی توانا*

محمود علی پور**

چکیده

به نظر می‌رسد هر اندیشه سیاسی در درون خود حاوی گونه‌ای جامعه سیاسی مطلوب است. این جامعه سیاسی می‌تواند همانند مدینه فاضله «فارابی» آشکار باشد یا همانند جامعه آرمانی «سهروردی»، نهان. نظریه‌پردازی درباره جامعه سیاسی مطلوب، حاصل بحران سیاسی و اجتماعی است. یکی از دوره‌های پرتلاطم در تاریخ ایران زمین، عصر قاجار است که با بحران‌های مختلف، از جمله قدرت مطلقه و استعمار مواجه است. این بحران‌ها، متفکران بسیاری را به تأمل واداشته است و هر کدام به فراخور خود پاسخی بدان ارائه داده‌اند. «شیخ محمد اسماعیل محلاتی»، یکی از این متفکران است که اندیشه سیاسی وی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. به نظر می‌رسد پاسخ محلاتی بدین بحران‌ها و جامعه مطلوب سیاسی وی، تا حدودی متفاوت از هم‌عصرانش است. بر این اساس مقاله حاضر با این پرسش‌ها روبه‌روست: پاسخ خاص محلاتی به بحران‌های عصر مشروطیت چیست؟ جامعه مطلوب سیاسی وی چگونه جامعه‌ای است؟ این جامعه، چه ویژگی‌هایی دارد؟ و نهایتاً اینکه چه نسبتی می‌توان میان عدالت و منفعت (مصلحت) عمومی در این جامعه مطلوب برقرار کرد؟

Tavana.mohammad@yahoo.com

Alipourma@yahoo.com

* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یزد

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

به عنوان فرضیه می‌توان گفت جامعه سیاسی مطلوب محلاتی، گونه‌ای نظام مردم‌سالارانه دینی است که حول محور مفاهیمی همچون عدالت، عقلانیت، منفعت (مصلحت) عمومی، قانون، آزادی (حریت)، برابری (مساوات)، تساهل و مشارکت عمومی بنا می‌شود. البته معنای این مفاهیم در اندیشه سیاسی محلاتی را می‌بایست در بستر ذهنی، زبانی و فرهنگی همان عصر جست‌وجو کرد و با تفاسیر رایج مدرن در دنیای مغرب زمین تاحدودی متفاوت است. به بیان ساده، این مفاهیم در اندیشه سیاسی محلاتی به شدت صبغه دینی و بومی می‌یابد. همچنین به نظر می‌رسد که می‌توان میان عدالت و منفعت (مصلحت) عمومی نسبت این‌همانی برقرار کرد. این مقاله با بهره از روش تحلیل محتوای کیفی و چهارچوب نظری «منطق درونی»، به بازخوانی اندیشه سیاسی محلاتی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: محلاتی، منفعت (مصلحت) عمومی، عدالت، جامعه سیاسی مطلوب و مشروطه.

مقدمه

اندیشه سیاسی، آوردگاه ظهور ایده‌های یک متفکر برای دستیابی به وضعیت مطلوب است. بنابراین آنچه مسلم است اینکه تلاش هر متفکر سیاسی با حیات سیاسی و اجتماعی و تحول آن - به سوی وضعیت مطلوب^۱ - درهم آمیخته شده است. می‌توان گفت عصر مشروطیت از دوره‌های تأثیرگذار در حیات سیاسی ایرانیان بوده است. از این‌رو متفکران سیاسی، بسیاری را به تأمل و تفکر فراخوانده‌اند. زیرا در این عصر، مفاهیم جدیدی در سپهر ذهنی متفکران ایرانی وارد شد و بدین‌گونه جدالی میان مفاهیم نوظهور و وضعیت سنتی حیات سیاسی و اجتماعی ایجاد شد. در نتیجه این جدال، راه‌حل‌های متفاوتی ارائه شد که بخشی از این راه‌حل‌ها از عرصه نظر به عرصه عمل راه یافت و نهایتاً «نظام سیاسی مشروطه شیعی» را تأسیس کرد. از این‌رو یکی از سؤالات عمده این است که چگونه می‌توان میان معرفت^۲ با سیاست پیوند برقرار نمود؟ و چگونه می‌توان یک جامعه آرمانی قابل تحقق طراحی کرد؟ (راسخی لنگرودی، ۱۳۹۰: ۲۵). در واقع معرفت‌پردازی، فارغ از امکان تحقق، اتهام اتویاگرایی را برای متفکر سیاسی در پی دارد. با تمامی این اوصاف، تمایلات تحقق‌نیافته، نیازها و آرزوهای یک عصر را در خود می‌پروراند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۲۶۵). بنابراین اندیشمندان سیاسی هر عصر به جد برای تحقق جامعه مطلوب سیاسی از طریق امکانات و ابزار موجود، دست به اشاعه تفکر خویش می‌زنند تا آن را از طریق سیاست به واقعیت تبدیل سازند.

به نظر می‌رسد عصر پرتلاطم قاجار، آرزوها و تمایلات تحقق‌نیافته‌ای را به همراه دارد. «شیخ محمد اسماعیل غروی محلاتی» (۱۲۶۹-۱۳۴۳ ه.ق)، یکی از اندیشمندان سیاسی عصر مشروطه است که حامل بخشی از این آرزوهاست. محلاتی نسبت به سایر متفکران صاحب‌نظر این عصر کمتر مورد توجه قرار گرفته است. اما به نظر می‌رسد اندیشه وی حاوی چشم‌اندازی جدید برای بحران‌های معاصر از جمله «جدال سنت و مدرنیسم» است. به بیان ساده می‌توان اندیشه سیاسی او را پاسخی بدین بحران دانست.

-
1. Good condition
 2. Knowledge

در واقع اندیشه محلاتی را می‌توان تلاشی برای ساخت بهترین جامعه سیاسی ممکن - البته در عصر غیبت - دانست و بدین معنا خود یکی از آغازگاه‌های تطبیق «اسلام و مدرنیته» به صورت عام و «اسلام و دموکراسی» به صورت خاص است. اما مختصات این جامعه سیاسی مطلوب چندان روشن نیست و نیاز به بازخوانی اندیشه سیاسی محلاتی را ضروری می‌سازد. به هر حال در عصر مشروطیت، راه‌حل‌های فکری متفاوتی برای رفع بحران ناکارآمدی نظام سیاسی سنتی ارائه شده است. برخی از متفکران سنت‌گرا، راه‌حل را در حفظ سلطنت مطلقه دانسته‌اند که به صورت خاص می‌توان فقهای طرفدار «گفتمان تقیه»، همانند شیخ مرتضی انصاری و سلطنت‌طلبان را در این زمره جای داد. برخی دیگر از متفکران، خواهان تجدید نظر در نظام سیاسی سنتی بودند که به لحاظ نظری، خود به سه گروه تقسیم می‌شوند: اول حامیان «مشروطه مشروعه» همانند شیخ فضل‌الله نوری، دوم «مشروطه‌طلبان غرب‌گرا» همانند ملکم خان و سوم طرفداران «سلطنت مشروطه پارلمانی غیر معصوم و مبتنی بر فقه سیاسی» همانند آیت‌الله نائینی. به نظر می‌رسد اندیشه سیاسی محلاتی را باید به عنوان گونه چهارم در دسته‌بندی تجدیدنظرطلبان لحاظ کرد. تفاوت اساسی اندیشه سیاسی محلاتی با سایر متفکران در این است که خارج از مدار تقابل مشروطه‌خواهی و مشروعه‌خواهی قرار می‌گیرد. همچنین به نظر می‌رسد که وی تلاش می‌کند نه تنها حیطه امور سیاسی را مشخص نماید، بلکه آن را عمق ببخشد. زیرا او معتقد است که دخالت نمایندگان مردم و مشورت آنها در امور سیاست کشور را نباید با تصرف آنها در دین و تغییر حکم شرعی، یکی دانست، بلکه وظیفه سیاست، گفت‌وگو در امور عامه و سیاست‌های مملکت است (محلاتی، ۱۳۷۷ ب: ۵۲۰).

بر این اساس مقاله حاضر به دنبال پاسخ‌گویی بدین پرسش‌هاست:

۱. جامعه سیاسی مطلوب محلاتی کدام است؟
 ۲. ویژگی‌های اصلی این جامعه چیست؟
 ۳. چه نسبتی میان عدالت و منفعت عمومی در این جامعه برقرار است؟
- به نظر می‌رسد نظام سیاسی مطلوب محلاتی، گونه‌ای نظام مشروطه است که مهم‌ترین ویژگی‌های آن را می‌توان تدبیر عقلایی امور سیاسی و اجتماعی (عقلانیت)،

تأمین منفعت عمومی، حاکمیت قانون، آزادی (حریت)، برابری (مساوات) و مشارکت حداکثری مردم دانست. همچنین به نظر می‌رسد که می‌توان میان عدالت و منفعت (مصلحت) عمومی در جامعه مطلوب محلاتی، رابطه‌ی این‌همانی برقرار کرد. زیرا در جامعه سیاسی مطلوب محلاتی، عدالت به معنای توزیع ارزش‌های اجتماعی به گونه‌ای است که بیشترین منفعت را برای بیشترین تعداد مردم در برداشته باشد. از این‌رو در نظر گرفتن حقوق عامه (ملت)، پیونددهنده‌ی عدالت و منفعت عمومی در این جامعه سیاسی است و این همانا نظریه‌ی سیاسی محلاتی را با سایر نظریه‌های آن عصر متفاوت می‌کند. در واقع محلاتی درصدد پایه‌ریزی نوعی جامعه سیاسی مطلوب - در عصر غیبت - است که از تفسیر خاصی از اسلام و مدرنیته حاصل می‌شود. او درصدد رفع نظام استبدادی برمی‌آید و معتقد است که نظام مشروطه مبتنی بر عقاید و سنت اسلامی می‌تواند دو فایده بزرگ داشته باشد: «یکی خلاصی عموم از ظلم و تعدیات دولت جائره مستبد و دوم حفظ بیضه اسلام و خلاصی از رقیبت کفار» (محلاتی، ۱۳۷۷ الف: ۴۹۲).

در واقع محلاتی ضمن اختصاص دادن جایگاهی برجسته به مذهب در حیات سیاسی کشور، بر نقش ملت - به معنای مدرن آن - در این جامعه تأکید اساسی دارد. در کل، مقاله حاضر می‌کوشد با صورت‌بندی «دیدگاه عقل‌گرای محلاتی»، نه تنها مختصات عمومی جامعه مطلوب سیاسی وی را آشکار نماید، بلکه پیوند عدالت و منفعت عمومی را در این جامعه سیاسی مطلوب وی روشن سازد.

اهمیت این مقاله را می‌توان در بعد عام و خاص بیان کرد. به نظر می‌رسد در بعد عام، مسائل عصر مشروطیت - به‌ویژه جدال سنت و مدرنیسم - همچنان با تغییر و تحولاتی، مسائل امروز ما نیز هستند. علاوه بر این، پاسخ‌گویی به این مسائل نه تنها بخشی از تاریخ اکنون ما، بلکه نحوه شکل‌گیری بخشی از هویت ما - به‌ویژه وجه مدرن آن - را نیز آشکار می‌سازد. در بعد خاص، بازخوانی اندیشه سیاسی محلاتی نه تنها جایگاه آن در میان اندیشه‌های معاصر را نشان می‌دهد، بلکه مزایا و معایب آن به عنوان پاسخی تاریخی به مسئله‌ای حاد و همچنان زنده را بر ملا می‌سازد.

روش تحقیق

روش مقاله حاضر، تحلیل «محتوای کیفی» است. کاربرد روش‌های کیفی همواره با یک موضع خاص معرفت‌شناسی پیوند خورده است (دیواین، ۱۳۹۰: ۲۲۹). در واقع تحلیل محتوا نیز موضوع اصلی علمی است که درباره انسان بحث می‌کنند. زیرا استعداد سخن گفتن، از ویژگی‌های برجسته انسان است و زبان جزء جدایی‌ناپذیر تفکر منطقی زندگی اوست. از این رو تحلیل محتوا می‌تواند ما را به فهم منظور مؤلف هدایت سازد (هولستی، ۱۳۸۰: ۱۱).

اساساً هدف تحلیل محتوا، فراهم آوردن شناخت، بینشی نو و تصویری واقعی از یک پدیده یا متن است (کریپندورف، ۱۳۹۰: ۲۵). به هر حال تحلیل محتوای کیفی بر زبان تمرکز می‌نماید تا اینکه معنا و محتوای یک متن یا پدیده را آشکار سازد. برای این منظور، یک پژوهشگر باید استنباط‌ها و قضاوت‌های خود را به کار گیرد و محتوای پنهان یک پیام ارتباطی را توصیف و تفسیر کند (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۱۸). از این رو ویژگی اصلی تحلیل محتوای کیفی، استنباط است (باردن، ۱۳۸۵: ۱۰۰). پس تحلیل محتوای کیفی می‌تواند راهنمای ما در تفسیر متون و کشف اصالت اندیشه‌های مستتر در اظهارات فرد، متن یا اثر ... باشد که از ویژگی‌های مهم تحلیل محتوای کیفی است (معروفی و یوسفزاده، ۱۳۸۸: ۷۲). بر این اساس مقاله حاضر، متن محلاتی را در بستر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن قرار می‌دهد تا معنای کلام وی را استنباط و تحلیل کند.

چارچوب نظری

همان‌گونه که توماس اسپرینگز^۱ می‌گوید: «اندیشه سیاسی هر متفکر را می‌توان بر اساس منطق درونی^۲ آن بازسازی نمود. بنابراین برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی، اولین سؤال این است: مشکل او کدام است؟ چه چیزی او را به تعمق و تفکر ذهنی برانگیخته است. در یک کلام، بحران زمانه وی چه بوده است» (اسپرینگز، ۱۳۸۹: ۵۴). پس از دریافتن مشکل، دغدغه یا بحران، مرحله تشخیص علل و ریشه‌های بحران قرار دارد.

1. Thomas Spragens
2. Internal logic

بنابراین باید کشف کرد که ریشه مشکل به جامعه مربوط می‌شود یا اینکه حاصل ذهنیات فردی نظریه پرداز است و بعد از این باید تشخیص داد که مشکل را انسان می‌تواند تغییر دهد یا اینکه علل از پدیده‌های طبیعی است (اسپرینگز، ۱۳۸۹: ۸۱). مرحله بعدی، درمان است؛ اینکه نظریه پرداز چه راه‌حلی - برای رفع بحران - ارائه می‌کند. نهایت امر، نظم سیاسی درست است که می‌توان آن را جامعه مطلوب سیاسی نام نهاد. به بیان ساده، یک نظریه پرداز ما را به سوی یک وضعیت مطلوب دعوت می‌کند (همان: ۱۱۹).
بنابراین این مقاله می‌کوشد با بهره‌گیری از منطق درونی اسپرینگز، بحران زمانه، ریشه آن، راه درمان و مختصات جامعه سیاسی مطلوب را از نظر محلاتی بازسازی نماید.

بحران عصر مشروطیت از نظر شیخ محمداسماعیل محلاتی

بحران استبداد و استعمار

به نظر می‌رسد عصر مشروطیت، عصر بحران‌های متداخل است؛ بحران‌هایی که از درون و بیرون، جامعه را با تلاطم مواجه می‌سازد. نخستین این بحران‌ها، همانا خودکامگی و استبداد حاکمان است که در شخص محوری و فقدان قانون خودنمایی می‌کند (آجدانی، ۱۳۹۰: ۶۵). بحران دیگر، رویه استعماری غرب و نفوذ بیگانگان در عرصه‌های متفاوت زندگی ایرانیان است. بحران استعمار نیز به صورت خاص در امتیازات استعماری، استقراض خارجی، سلطه سفارت‌خانه‌های روس و انگلیس بر دربار و جامعه عصر قاجار قابل ردیابی است (کاظم‌زاده، ۱۳۷۱: ۸-۹).

علاوه بر این بحران عمیق‌تری نیز این جامعه را در بر گرفته است که می‌توان آن را بحران آگاهی نام نهاد که حاصل ورود مفاهیم جدید در سپهر ذهنی ایرانیان است (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۸۹-۱۵۲). مهم‌ترین این مفاهیم، ملت، حق، آزادی، قانون، مساوات، مجلس، مشروطه، تفکیک قوا و... است (کدیور، ۱۳۷۹: ۲۵۳). در واقع رویارویی ایرانیان با غرب، زمینه‌ساز مقایسه خود و دیگری را فراهم آورد (علیزاده بیرجندی، ۱۳۹۰: ۱۶). از این مقایسه، جدال سنت و مدرنیسم بروز نمود. از این‌رو در این عصر یک حرکت فکری سریع برای تدوین و الگوبرداری از دستاوردهای فکری و مادی غرب آغاز شد و مشروطه را می‌توان امتداد چنین جدالی دانست. دیری نپایید که تعارضات فکری در قالب

مشروعخواهی، مشروطهخواهی مذهبی و غرب‌گرایی، جامعه را با چالش‌های فکری جدیدی مواجه کرد. به بیان ساده، بحران آگاهی، استبداد و استعمار به مشروطیت منجر گردید که خود، جدال‌های فکری جدیدی را سبب شد. به نظر می‌رسد نخستین دلیل این جدال را می‌توان عدم تعریف دقیق از الزامات نظام مشروطه دانست. دلیل دیگر را می‌توان خلأ مفهومی و تعریف نامشخص از مشروطه ذکر کرد (آبادیان، ۱۳۸۵: ۲۲۷).

در کل این بحران‌ها (استبداد، استعمار و فقدان آگاهی عمیق)، متفکرین این عصر را به تأمل واداشت. یکی از این متفکرین، شیخ محمد اسماعیل محلاتی است که در فضای غبارآلود سیاست عصر مشروطه می‌زیست. وی از استبداد (خودرأیی) و قدرت مطلقه حاکمان انتقاد کرد و خواستار تحدید خودکامگی و دست‌اندازی و تصرف خودسرانه پادشاه در امور مملکت شد (محلاتی، ۱۳۷۷: ۵۱۸). همچنین می‌توان محلاتی را در کنار «سید جمال‌الدین اسدآبادی»، از پیشگامان مبارزه با استعمار دانست.

محلاتی در رساله «اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه»، یکی از فواید مشروطیت را «حفظ ثغور مملکت از تعدیات اجانب و حملات آنها» ذکر می‌کند (همان، ۱۳۷۷: الف: ۴۹۲). به بیان دیگر، از نظر محلاتی مشروطه سلطنتی علاوه بر تحدید ظلم و جور حاکمان، مانع نفوذ و استیلای کفار و بیگانگان بر مملکت اسلامی می‌شود (همان، ۱۳۷۷: ۵۰۲). در کل می‌توان گفت بحران ذهنی (عدم سازگاری یا غریبگی مفاهیم جدید با دنیای ذهنی ایرانیان) و عینی (استبداد و استعمار) در عصر مشروطیت درهم تنیده شده است. از این‌رو اندیشه سیاسی محلاتی، پاسخی توأمان به همه آنها است. در واقع محلاتی کوشید با گسست از سنت قدمایی اندیشه سیاسی، مفاهیم کهنه سیاسی را به مفاهیمی نو تبدیل کند، تا هم آگاهی ایرانیان را متحول سازد و هم گونه‌ای نظام سیاسی بدیل برای نظام استبدادی بیابد تا هم آزادی و هم استقلال را برای جامعه ایرانی به ارمغان آورد.

ریشه‌های بحران: ناآگاهی (جهالت) و تفسیر غیرعقلانی از اسلام

از نظر محلاتی، ریشه این بحران‌ها را می‌بایست در جهالت و تفسیر ظاهری (غیر عقلانی) از اسلام دانست. زیرا بخش عمده‌ای از علمای دین، میان اسلام و استبداد پیوند

۱۲۱ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

برقرار کرده‌اند، در حالی که میان اسلام و استبداد هیچ سازگاری وجود ندارد (محلّاتی، ۱۳۷۷ب: ۵۲۵). حاکمیت چنین نگرشی سبب جدایی دین از سیاست، گسترش روحیهٔ تعبد و تسلیم، رخت برستن تعقل و تدبیر در میان مسلمانان شده است. از نظر محلّاتی، دین اسلام دارای کمال است و امکان سازگاری آن با مفاهیم جدید وجود دارد و ریشهٔ بحران آگاهی عصر مشروطیت به درک جوهرهٔ تحول‌خواه اسلام بازمی‌گردد (همان، ۱۳۷۷الف: ۴۹۴). از نظر وی، جدایی دین از سیاست سبب شده است که حکومت در اقتدار حاکمان مستبد و ظالم قرار گیرد. روحیه تعبد و تسلیم سبب انفعال عمومی شده است. در نتیجه مسلمانان در مقابل استبداد و استعمار سرسپردگی پیشه می‌کنند. رخ برستن تعقل، سبب بحران جهالت شده است (همان: ۴۹۰). همچنین تفسیر ظاهری از شریعت، مقدمات حاکمیت استبداد و استعمار را فراهم کرده است (همان: ۴۹۱). علاوه بر این محلّاتی، خطر ناآگاهی عمومی را یادآور می‌شود و اعلام می‌کند: «چون در زمانهٔ کنونی، مردم جامعه نسبت به حق و حقوق خود آگاهی کامل ندارند، این وظیفهٔ برادران دینی‌شان (امنای دینی و سیاسی) است که آنها را از خواب غفلت بیدار کنند» (همان، ۱۳۷۶: ۲۹۸). نکتهٔ جالب این است که محلّاتی به دنبال این تفکر، صحبت از انتشار لوایح کثیره و صحایف متعدده و رسائل مختلفه در میان مردم می‌کند تا از این طریق، «حقوق ملیّه» خود را به دست آورند. از این رو می‌باید این بحران‌ها به صورت ریشه‌ای مرتفع شود.

راه‌حل محلّاتی بر رفع بحران آگاهی، استبداد و استعمار:

نظام مشروطهٔ سلطنتی

محلّاتی نیز همانند سایر متفکرین هم‌عصر خود درصدد درمان بحران‌های زمان خود بود. اما راه‌حل محلّاتی برای بحران‌های آگاهی، استبداد و استعمار چیست؟ در نگاه نخست به نظر می‌رسد محلّاتی نیز همانند بخش مهمی از متفکرین این عصر، پاسخ را در نظام سلطنت مشروطه^۱ می‌بیند. اما آیا نظام مشروطهٔ سلطنتی مورد نظر محلّاتی

1. Constitutional Monarchy

همانی است که واقع شد؟ آیا نظریه مشروطه محلاتی، مشابه نظام مشروطه سایر نظریه پردازان آن عصر است؟ و آیا نظام مشروطه صرفاً راه حل محلاتی است یا اینکه جامعه سیاسی مطلوب وی نیز می باشد؟

برای پاسخ بدین پرسش ها می توان به رساله «اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه» و رساله هایی با عناوین «مراد از سلطنت مشروطه» یا به تعبیر خراسانی و مازندرانی «در کشف حقیقت مشروطه» و «ارشاد العباد الی عماره البلاد» مراجعه کرد. محلاتی، رساله «اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه» را در دو بخش تدوین کرده است: بخش اول به سال ۱۳۲۵ق شروع شده و بخش دوم در سال ۱۳۲۷ق به پایان رسیده است. هر دو بخش برای حمایت از علمای مشروطه خواه و علیه مشروعه خواهان تنظیم شده است. مبانی نظری رساله به لحاظ شرعی، همان مقدماتی است که اهل شریعت در آن زمان پذیرفته بودند؛ اما شیوه طرح و بسطی که او با تکیه بر مبانی اصولی خود به آن مقدمات می دهد، به لحاظ تاریخ اندیشه سیاسی اهمیت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۵۰-۴۵۱). می توان با تحلیل متن رساله های محلاتی، مختصات راه حل وی - یعنی نظام مشروطه سلطنتی (تاریخی) - را استخراج کرد:

۱. نظام مشروطه سلطنتی، راه حلی تاریخی برای مسئله استبداد و استعمار است. زیرا «مشروطه در نگاه همگان، همه آن چیزی است که جلوی خودسری و افراطی گری شاه را می گیرد و شیوه ای است که دخالت بیگانگان را در امور مردم و مملکت منتفی می سازد» (محلاتی، ۱۳۷۷ الف: ۴۷۵). بدین معنا محلاتی از دریچه تحدید قدرت سیاسی و مقابله با قدرت های استعماری به مشروطیت می نگرد (پزشکی، ۱۳۸۵: ۱۶). به بیان ساده، مشروطه نه تنها جامعه بلکه دین را از گزند دشمنان داخلی و خصوصاً خارجی (استعمار) حفظ می کند و منجر به اعتلا و اعتبار اسلام می شود (همان: ۴۷۶).
۲. مشروطیت گامی اساسی برای آگاهی بخشی به جامعه است. محلاتی در این باره می نویسد: «چون متوجه شدم که افکار نادرستی درباره مشروطه رواج پیدا کرده است، بنابراین بر خود واجب عینی شمردم که با گرفتن قلم در دست، نادرستی

باورهای مردم را نشان دهم» (۱۳۸۶: ۸۱)^(۱). بدین معنا از نظر محلاتی مشروطیت نه تنها اندیشه، بلکه گونه‌ای فرهنگ است که می‌باید در گستره و عمق اجتماعی نفوذ کند.

۳. مهم‌ترین رکن مشروطه تاریخی (نظام مشروطه سلطنتی) محلاتی - همانند سایر مشروطه‌خواهان - مجلس شورا است. وظیفه اصلی این نهاد نه تنها مشورت در امور مملکت و تأمین مصالح عمومی، بلکه نظارت بر دستگاه سلطنت، وضع قوانین مدنی و تفسیر قانون است (فیرحی، ۱۳۸۸: ۲۳۰).

۴. نظام مشروطه تاریخی، گامی بلند در اجرای اصل امر به معروف و نهی از منکر است و تبیینی با اوامر اسلام ندارد. به بیان ساده، نه تنها میان مشروطیت و اسلام تعارضی وجود ندارد، بلکه بر مبنای اصل امر به معروف و نهی از منکر ضروری است تا نظام مشروطه مستقر شود.

در کل می‌توان گفت راه‌حل محلاتی، دو وجه عقلانی-الهیاتی دارد. به بیان ساده، اندیشه سیاسی وی درباره مشروطیت، گونه‌ای کلام سیاسی است که وجه عقلانی در آن برتری دارد. این نکته او را از کسانی همچون نائینی متمایز می‌کند، چرا که نائینی از الهیات به مشروطه‌خواهی پل می‌زند، اما محلاتی از مسائل عقلانی به سوی تأیید اصول اسلامی گام می‌نهد. به بیان ساده محلاتی با صبغه‌ای کلامی در هیئت یک نظریه‌پرداز سیاسی درمی‌آید. همچنین محلاتی برخلاف نائینی سعی نمی‌کند صرفاً مشروع بودن مشروطه را ثابت کند، بلکه می‌کوشد از گفتمان دوقطبی مشروطه - مشروعه فراتر رود (هجری، ۱۳۸۵: ۸۱). وی در مشروطه تاریخی متوقف نمی‌شود. علاوه بر این محلاتی نسبت مشروطیت و مشروعیت را مشخص می‌سازد و اذعان می‌کند که قانون مشروطیت تحدید سلطنت و امور عامه سیاسی است و کاری به احکام کلیه شرعیه ندارد (کدیور، ۱۳۷۹: ۳۲۱-۳۲۲).

به هر حال می‌توان گفت مشروطیت در اندیشه محلاتی، گام نخست برای رهایی است. از این‌رو از نظر محلاتی، تحقق مشروطیت در اجتماع سیاسی آن زمان هر چند ضروری است، کافی نمی‌باشد. به بیان ساده در اندیشه سیاسی محلاتی، نظام مشروطه

سلطنتی صرفاً آغاز راه است، نه پایان آن. بدین معنا می‌بایست از نظام مشروطه سلطنتی به جامعه سیاسی مطلوب گذار کرد.

گذار به جامعه سیاسی مطلوب

به نظر می‌رسد بدون فراهم آمدن مقدمات لازم، گذار از نظام سیاسی مشروطه سلطنتی به جامعه مطلوب سیاسی ممکن نیست. حال این پرسش مطرح می‌شود که از نظر محلاتی، مقدمات لازم برای گذار به جامعه سیاسی مطلوب چیست؟ به نظر می‌رسد این مقدمات را در دو بخش کلی می‌توان تقسیم کرد: یکی تربیت انسان و دیگری تحول ساختاری در جامعه.

تربیت انسان

در گام نخست، محلاتی برای گذار به جامعه سیاسی مطلوب از تربیت انسان سخن می‌رانند. زیرا از نظر محلاتی، فرهنگ استبدادی استعماری، گونه‌ای انسان منفعل را برمی‌سازد که بدون تحول در احوال درونی آن، گذار ممکن نیست. محلاتی از وضعیت استبدادی حاکم بر جامعه و تصاحب وی بر جان و مال مردم ناخرسند است و می‌گوید: «در فضای استبداد، سکنه مملکت را در فوائد نوعیه و منافع عامه حاصله از آن، حظی و نصیبی نباشد. به این معنی که اگرچه رعیت در امور شخصیه خودمختار است، لکن مادامی که اراده پادشاهی برخلاف آن باشد، هیچ‌گونه حقی برای آنها در آن نیست» (محلاتی، ۱۳۷۷: ۴۹۹).

بدین معنا از نظر محلاتی، فرهنگ استبدادی، اداره آزاد - به‌ویژه در عرصه عمومی - را سرکوب می‌کند. بدین ترتیب خودآگاهی گام نخست برای تحول درونی انسان است. همچنین محلاتی از سلطنت مطلقه به عنوان فاسدکننده کل جامعه سخن می‌گوید؛ زیرا معتقد است «فسق و فجور پادشاه به هر نحو، موجب از دست رفتن مملکت اسلامی و فساد می‌شود؛ به طوری که عبادت پادشاه مستبد، دین را زایل و اسلام را واژگون می‌کند و لذا مشروطه سلطنتی چیزی جز محدود کردن تصرفات دولت به حدود کلیه نافع، چیز دیگر نیست» (همان: ۵۰۲). از این‌رو فساد حاکمان سبب فساد انسان‌ها

۱۲۵ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

می‌شود. نتیجه مشروطیت، آغاز راه تحدید فساد و کاهش فساد جامعه است. گام بعدی برای مبارزه با فساد، تربیت انسان دین‌دار و اخلاق‌مدار است. از این‌رو محلاتی به دنبال شهروندانی است که عمل آنها مطابق دیانت و اخلاق باشد، به طریقی که با تمسک به اخلاق اسلامی و تعیین‌کنندگی در اجتماع سیاسی، فساد و اخلاق جاهله را بی‌اثر سازد (محلاتی، ۱۳۷۶: ۳۰۱). پس تربیت انسان‌های آگاه، مسئول و فعال بر مبنای اصول عمیق دینی - همانند امر به معروف و نهی از منکر - می‌تواند مناسبات سیاسی و اجتماعی را به تدریج دگرگون سازد.

تحول در ساختارهای موجود

از نظر محلاتی، گذار به جامعه مطلوب نه تنها نیازمند تربیت انسان (شهروندان) دین‌دار، آگاه، مسئول و فعال است، بلکه نیازمند تحول در ساختارهای موجود نیز می‌باشد. از نظر محلاتی، مهم‌ترین این تحولات کدام است؟ در بازخوانی متون محلاتی می‌توان نهادهای لازم برای تحول ساختاری جامعه را استخراج کرد:

تأسیس مجلس ملی: محلاتی معتقد است: «تشکیل این مجلس به جهت دفع تعدیات زایده و دستبردهای بی‌اندازه و تقویم اعجاجات و دفع انحرافات و مفسد اخلاقی است. لذا در این مجلس، رفع ظلم از مردم و تقلیل منکرات خواهد شد و نوع ظلم‌های متفرقه را که بر ضعفا و ملت به عنوان صاحبان حق در نظام مشروطه‌اند می‌رود، خورد خورد مرتفع می‌کند» (همان، ۱۳۷۷: ۵۲۹-۵۳۰). بنابراین تأسیس این مجلس نمود حریت، دفع استبداد و نفوذ اراده عمومی برای پاک‌سازی ساختارها و فساد اداری حاکم بر جامعه است.

رواج جراید و مطبوعات: محلاتی برای تحقق منافع عمومی و تأمین اراده عمومی، از امور عامه و منافع کلیه سخن می‌راند که به عنوان حاجت عموم خلق یاد می‌شود و معتقد است نگاه استبدادی باید از بین برود و این حوزه‌ها را اشخاص کاردان و متخصص هدایت کند. به بیان ساده، تحقق حقوق عامه بدون جراید ممکن نیست: «ترتیب‌های علمیه و انتشار جرائد ادبیه و سیاسیه و نشر کتب دینی و غیر آن، از علومی که برای

دین و دنیای خلق مفید باشد و از هیچ جهت مورت مضرتی نشود. این خود تحت زعامت ریسی مخصوص باشد» (محلّاتی، ۱۳۷۷: ۵۰۷). بدین معنا مطبوعات، جراید و کتاب‌های جدید نه تنها فرهنگ عمومی را دگرگون می‌سازد، بلکه ضامن حفظ حقوق عمومی است.

اصلاح نهادهای مالیاتی: قانون و نهادهای مالی، تنظیم‌کننده رابطه دولت و جامعه است و خود بخشی از رابطه حقوق - وظیفه شهروندان با جامعه سیاسی است. از نظر محلّاتی، اخذ مالیات از عموم مردم برای مصارف نوعیه لازمه است و بخشی از وظیفه شهروندان محسوب می‌شود. از سویی دیگر نظارت بر هزینه آن نیز حق مسلم آنان است. از این‌رو به شکل‌گیری شهروندان فعال کمک می‌کند. همچنین از نظر محلّاتی: «در حکومت استبدادی، هرکس که حکومت به ترضیه و سکوت او احتیاج دارد، از وجوهات مذکوره معاف است، اما بر ضعف از رعیت که وابستگی به محل معتبری ندارند، تحمیل می‌شود» (همان: ۵۰۲-۵۰۳). بنابراین در مشروطه محلّاتی، قانون یعنی اینکه هرکس به مقدار وسعش مالیات بپردازد و پادشاه از هرگونه تصرفی که بر مبنای حب و بغض انجام می‌دهد، از طریق قانون مشخص، بازداشته شود. بنابراین برابری و منفعت عمومی نیز از این طریق تأمین می‌شود، زیرا از نظر محلّاتی بدین‌گونه مالیه منظم منجر می‌شود دخل و خرج دولت تحت ضابطه درآید (همان: ۵۰۳).

نظارت بر نیروی نظامی و نهاد دفاعی: از نظر محلّاتی برای دفع استعمار و برقراری نظم درونی، به نیروی نظامی و دفاعی نیاز مبرم است. البته وی یادآور می‌شود که بدون نظارت بر نیروی نظامی، فساد فراگیر خواهد شد. محلّاتی در این باره می‌گوید: «اموالی که به اسم تدارک عسکر داده می‌شود و پای دولت بیچاره محسوب می‌شود، مصارف آن، مصارف شخصیه و خیالات نفسانی رؤسای این کار می‌باشد» (همان: ۵۰۴). اساساً محلّاتی از این فساد و رواج آن در دستگاه دولتی ابراز شکایت می‌کند و خواهان تشکیل نیروی نظامی است که بر حسب نیازهای زمانه تعلیم یافته، مجهز گردد تا درآمدهای کشور نیز به صورت عادلانه‌تر توزیع شود.

تأسیس وزارت خارجه: محلاتی معتقد است دولتی که از درون، استبدادی است، دیگر وضع خارجی آن نیز مشخص است. از نظر وی، حقوق تمام ایرانی‌هایی که در خارج از کشور حضور دارند، محترم است و باید تأمین شود و این مسئله هنگامی تحقق می‌یابد که دستگاه سیاست خارجی، منظم و قانونمند عمل کند. اگر این‌گونه شد، دولت می‌تواند برابری، قسط و حقوق عامه را رعایت کند (محلاتی، ۱۳۷۷: ۵۰۸). پس مقابله با استعمار و احقاق حقوق همه ایرانیان - از جمله ایرانیان خارج از کشور - تشکیل وزارت خارجه را ضروری می‌سازد.

رونق اقتصادی: بدون رونق و شکوفایی اقتصادی، گذار به جامعه مطلوب سیاسی ممکن نیست. محلاتی بر توسعه تجارت، حمایت از صنایع داخلی و حداقل بهره‌برداری از صنعت خارجی تأکید می‌کند. وی معتقد است: «به دلیل نبود حکومت قانون و بهره‌برداری شخصی مستبدین، صنایع جاریه در مملکت و حرف موجوده در آن به تدریج نیست و نابود شده و صاحبان حرف مستأصل و پریشان شدند. پای تجارت خارجی به مملکت ما باز شد و منجر به روانه شدن جنس‌های اروپایی به سرزمین ما و از دست دادن دارایی‌های باارزشی شد که رهسپار اروپا شدند» (همان، ۱۳۷۶: ۳۰۱). بنابراین محلاتی می‌پرسد وقت آن نیست که از خواب غفلت بیدار شویم و اموال خود را در آبادی مملکت، قوت مذهبی و ملت خودمان مصرف کنیم؟ (همان: ۳۰۳). محلاتی میان توسعه صنعت و تجارت و دین‌داری نه تنها تبیینی نمی‌بیند، بلکه آنها را مکمل هم می‌داند. وی در این باره می‌گوید: «می‌توانیم در پی آزادی و آبادانی مملکت برآییم بدون اینکه مذهبمان را از دست دهیم» (همان، ۱۳۷۷: ۵۱۴).

در مجموع محلاتی، تحول درونی انسان معاصر - به مثابه شهروند - و تحول در ساختار جامعه را شرط گذار به جامعه مطلوب سیاسی می‌داند.

جامعه مطلوب سیاسی محلاتی

تربیت انسان آگاه، صاحب اراده، اخلاق مدار و کنشگر از یکسو و تحول ساختارهای مدنی و سیاسی از سوی دیگر، زمینه گذار به جامعه سیاسی مطلوب را فراهم می‌کند. به نظر می‌رسد این جامعه در فرایند تاریخ تکامل می‌یابد. در واقع از نظر محلاتی نظام مشروطیت نظامی پویا و در حال تحول و تکامل است. بدین معنا نظام مشروطه سلطنتی واقع، صرفاً پاسخی به مسئله بحران آگاهی، استبداد و استعمار در آن عصر محسوب نمی‌شود بلکه می‌باید با توسعه اصول اولیه خود، جامعه سیاسی مطلوب را محقق سازد. می‌توان گفت با گسترش و تعمیق عناصر مشروطه تاریخی می‌توان آن را به جامعه مطلوب سیاسی تبدیل کرد. جامعه مطلوب سیاسی محلاتی تداوم همان نظام مشروطه سلطنتی است. حال این پرسش مطرح می‌شود که این جامعه چه ویژگی‌های اساسی دارد؟ با واکاوی متون محلاتی می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌های این جامعه را استخراج کرد:

محوریت دین: نخستین رکن این جامعه، دیانت باشد. جامعه مطلوب سیاسی محلاتی (نظام مشروطه حقیقی)، جامعه دینی است. زیرا محلاتی حفظ دیانت را سبب شوکت و عزت مردمان می‌داند (محلاتی، ۱۳۷۶: ۲۹۹). از این رو این جامعه نه تنها باید بر اصول اسلامی بنا شود، بلکه می‌باید این اصول - از جمله امر به معروف و نهی از منکر - را نیز توسعه دهد. از نظر محلاتی «مذهب هر مملکت ممکن است هر چه باشد؛ خداپرستی باشد یا بت پرستی، سلطنت آن مملکت هم مشروطه باشد یا مستبده. مشروطه و استبداد صفت سلطنت‌اند و این مطلب دخلی به دین و مذهب ندارد» (۱۳۷۶: ۹۶). بنابراین محلاتی از مشروطه به عنوان نظامی یاد می‌کند که می‌باید در بستری اسلامی و اخلاقی شکل گیرد، بدون اینکه ضرری برای حیات مذهبی داشته باشد. او از زیستن اخلاقی مبتنی بر حیات اسلامی دفاع می‌کند، چرا که مشروطه می‌تواند ابزاری برای اجرای آن باشد. به هر حال محلاتی به دنبال تلقی خاصی از مشروطه است که در یک فضای منبعث از هویت بومی و محلی (اسلامی- ایرانی)، قابل تحقق است. زیرا او در رساله اللغالی، دستاورد مشروطه را حفظ دین و اخلاق از یکسو و بازآفرینی حقوق عامه

۱۲۹ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
مردم از سوی دیگر معرفی می‌کند (محلّاتی، ۱۳۷۷: ۵۰۲). در واقع مشروطه محلّاتی بر مدار دین می‌چرخد (مزینانی، ۱۳۸۹: ۷۵).

تلازم میان حکم عرفی و مذهبی: به نظر می‌رسد محلّاتی تلازم حکم عرفی و مذهبی را در پاسخ به این شبهه طرح می‌کند که می‌گوید: در قانون اساسی حکم به آزادی مطلق قلم و مطبوعات آمده و حال اینکه شریعت مطهره آن را رد کرده است. محلّاتی معتقد است که «آنچه مشروطیت به همراه دارد، شریعت و عقل نیز آن را می‌پذیرند» (محلّاتی، ۱۳۷۷: ۵۴۷). او می‌گوید: «در قانون اساسی مشروطه آمده است که شرف مردم می‌بایست محفوظ باشد و کسی را در این باب بر کسی حق تعدی و تجاوز نیست. چنانچه در شریعت مطهره مقرر شده و عقل همه عقلای عالم بر آن متفقند. در باب چهار و آشکار کردن که عده‌ای در شریعت آن را با غیبت کردن و غیر حق نمودن و استهزا پیوند می‌دهند، باید گفت که در مواردی در شریعت نیز غیبت کردن وارد شده است. بنا بر شرایطی، هر گاه کسی به دیگری ظلم کند، جایز است برای مظلوم که تعدیات آن ظالم را اظهار کند. بنابراین چهار یا آشکار کردن و اعلان آن در حالت آزادی قلم و مطبوعات، به اندازه‌ای که موجب ترک آن عمل گردد جایز، بلکه بسا واجب و از مصادیق واجبه رفع منکر می‌باشد» (همان). اساساً محلّاتی، مشروطه را الگویی برای دفاع از حقوق ظالم می‌داند، به طوری که همواره این قانون، ملازمه‌ای میان عقل و شریعت نیز هست.

مردم‌گرایی: رکن دیگر جامعه مطلوب سیاسی محلّاتی را می‌توان مردم (ملت) دانست. محلّاتی در این باره می‌گوید: «مبنای سلطنت مشروطه محدوده، سود عموم مردم (اجتماع) و منافع ملی است و نهایتاً می‌بایست برابری و حقوق ملیّه را گسترش دهد» (همان: ۴۹۷). از این رو نظام مشروطه باید ضمن رعایت حقوق ملت، آن را توسعه نیز دهد. البته به نظر می‌رسد تعریف محلّاتی از ملت بسیار گسترده‌تر از هم‌عصرانش است و نه تنها توده‌های مردم بلکه زنان و اقلیت‌های دینی را نیز در برمی‌گیرد (همان: ۵۴۶).

مساوات (برابری): محلاتی نه تنها ملت را بخش جداناپذیر از جامعه مطلوب سیاسی می‌داند، بلکه همه افراد ملت را با هم برابر می‌داند. وی اعتقاد دارد انسان‌ها در عرصه خصوصی، آزاد هستند تا بر اساس عقاید و دیدگاه‌های دینی، فرهنگی، قومی و... خود عمل کنند؛ اما در عرصه عمومی با هم برابرند و از این لحاظ میان آنان تفاوتی وجود ندارد. بدین معنا زنان با مردان و مسلمانان و غیرمسلمانان در عرصه عمومی، با هم برابرند و یکی بر دیگری برتری ندارد (محلاتی، ۱۳۷۷: ب: ۵۲۶). از این رو می‌توان محلاتی را یکی از نخستین نظریه‌پردازان شهروندی در ایران نیز دانست. زیرا اصل اساسی شهروندی، برابری افراد با یکدیگر در عرصه عمومی است (فالكس، ۱۳۸۱: ۲۴).

حریت (آزادی): حریت یا آزادی افراد، از دیگر اصول جامعه مطلوب سیاسی محلاتی است. البته مراد از حریت در اندیشه محلاتی، آزادی از قیود دینی و قوانین الهی نیست، بلکه رهایی از ظلم و ستمی است که جلوی آزادی انسان را می‌گیرد. از نظر محلاتی حریت از مستقلات عقلیه و از ضروریات مذهب اسلام است. همان‌گونه که در رساله ارشاد العباد، این ظلم و ستم را با چپاول شدن حقوق مردم و ستم اجانب پیوند می‌دهد (محلاتی، ۱۳۷۶: ۹۶-۹۷). همچنین محلاتی در باب حریت معتقد است:

«مراد از حریت در این مقام، آزادی و خلاصی نوع مردم است از هر گونه حکم و بی‌حسابی و زورگویی که هیچ شخص با قوتی ولو که پادشاه باشد، نتواند به سبب قوت خود بر هیچ ضعیفی ولو که آن اضعف از همه عباد بوده باشد، تحکمی کند... و حاصل سخن آنکه همه مردم در ممالک حریت از هر گونه تعدی و تحکم خلاص و آزادند، مگر آنچه مقتضای قانون اساسی آنها باشد و آن قانون به حسب خصوصیات ممالک و اختلاف مذاهب مختلف است، چنانچه بر اهلش مخفی نیست. مملکت ایران هم مطابق مذهب خود بایست در قانون اساسی ملی، جمیع موازین اسلامی را که هیچ نکته‌ای در آن فروگذار نشده و شرف و عزت دین و دنیای عامه مسلمین در حفظ آنها است، در عهده شناسند» (همان، ۱۳۷۷: ب: ۵۲۰-۵۲۲).

بنابراین محلاتی از مفهوم حریت، نوعی حق زندگی آزادانه را اراده می‌کند که در پیوند با اخلاق و فرهنگ اسلامی شکل می‌گیرد. بدین معنا که مقید به چهارچوب

۱۳۱ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
ارزش‌های اسلامی است و می‌باید رو به سوی فضیلت‌های اخلاقی - از جمله عفت و
میانه‌روی - داشته باشد.

عدالت: در جامعه مطلوب محلاتی، عدالت یکی از ویژگی‌های اساسی است. زیرا
عدالت، ویژگی جامعه‌ای است که تمام حقوق مادی و معنوی ملت را لحاظ کند و جلوی
تعدی و ظلم بر ایشان را بگیرد. به عبارت دیگر، بحث از عدالت در اندیشه محلاتی، با
حقوق ملت و حکومت قانون درهم آمیخته شده است. بدین معنا می‌توان گفت عدالت
در اندیشه محلاتی مبتنی بر نوعی فضیلت‌گرایی است که آحاد ملت را در برمی‌گیرد و
بدون آن، جامعه سیاسی مطلوب امکان نمی‌یابد. این فضیلت‌گرایی بسیار شبیه نگرش
افلاطون در رساله «منون» است که می‌گوید: «راه رسیدن به نیک نهادی و به‌زیستن،
فضیلت عدالت است» (افلاطون، ۱۳۹۰: ۱۵). در کل عدالت در اندیشه محلاتی در قالب
مدخلیت نفوس جمهور (مردم)، در تعیین جهات عامه مدنیت و مصالح کلیه تمدن
مملکت تجلی می‌یابد که به معنای تعیین‌کنندگی مردم در جهت‌بخشی به مصالح
عمومی است و با تعیین شدن امنایی از جانب جمهور - که این انتخاب از جمله حقوق و
مشخصه برابری ایشان است - حقوق ایشان، جلب و صلاح مملکتی به نظر ایشان منوط
می‌گردد (محلاتی، ۱۳۷۷: ب: ۴۹۷).

مبارزه دائمی با مظاهر استبداد: محلاتی، هدف از مشروطه را دفع استبداد و جاری
شدن حقوق اسلامی و حقوق مدنی معرفی می‌کند و حمایت از استبداد داخلی و
خارجی را مضر سیاست معرفی می‌کند (همان، ۱۳۸۱: ۱۲۵). به نظر می‌رسد در این زمینه
میان محلاتی و «آخوند خراسانی» اتفاق نظر وجود دارد. زیرا آخوند خراسانی نیز در یکی
از نامه‌های خود هدف خود در حمایت از مشروطه را، فراهم نمودن راحتی برای زندگی
مردم و دفع ستم از ایشان و حمایت از ستم‌دیدگان و اجرای امر به معروف و نهی از منکر
و اجرای قانون الهی می‌داند (خراسانی، ۱۳۷۷: ۴۱۰). در واقع محلاتی نیز به دنبال تهدید
استبداد از طریق ورود اخلاق اجتماعی به جامعه سیاسی مطلوب است، تا از طریق توسعه
اصل امر به معروف و نهی از منکر، استبداد، خودرأیی و مطلقیت را از جامعه بزدايد. در این

میان، پیوند دینی سبب می‌شود که هم مردم از دین و اخلاقیات سرشار شوند و هم حقوق خود را دائماً طلب کنند (محلّاتی، ۱۳۷۶: ۲۹۸). از این رو جامعه مطلوب، جامعه‌ای است که تمامی مظاهر استبداد و خودرأیی در آن، در هر زمان محو گردد.

تربیت انسان دینی - عقلانی - اخلاقی: در اندیشه سیاسی محلّاتی، انسان دین‌دار، صاحب خرد و اخلاق‌مدار به عنوان کارگزار و امین ملت معرفی می‌شود. انسان شایسته در اندیشه وی، انسانی است که «جوهره نفس خود را به حقایق و آداب دینی صیقل دهد و اخلاق ناشی از آن را در خود پرورش داده است» (همان: ۳۰۰). در طرف مقابل، انسان جاهل و خودپرست قرار دارد: «او انسانی است که ذهنش نسبت به بهره‌برداری ظاهری از اخلاق و دین خالی است و نه تنها منجر به ضرررسانی به خودش می‌شود، بلکه اجتماع سیاسی را نیز می‌تواند به سوی تباهی رهنمون سازد» (همان). بنابراین محلّاتی به دنبال فضایل اخلاقی است که چنین شخصی آگاه و اخلاق‌مدار، منافع عمومی را تأمین کند و در امور عمومی مشارکت فعال داشته باشد که این مهم، نیازمند عمومیت تربیت دینی - عقلانی و اخلاقی است.

مبارزه دائمی با خودخواهی، حب و بغض و هوای نفس: محلّاتی حب و بغض را از ویژگی‌های جامعه استبدادزده می‌داند و آن را عاملی برای ضعف سیاست داخلی دانسته و تأثیر فرهنگ خارجی ناشی از آن را گوشزد می‌کند (همان، ۱۳۷۷: ب: ۵۰۷). او برخلاف رویه ممکن (استبداد شاهان) که ناشی از حب و بغض‌های ایشان بود، از مشارکت مردم سخن می‌راند. محلّاتی می‌گوید: «تکرانی شاهان مملکت را ناشی از دخالت سلاطین شخصی، شهوت‌رانی و حب و بغض ایشان است و مغایر با منافع عمومی است» (همان، ۱۳۷۷: الف: ۴۷۵). محلّاتی این روند را نابودکننده دین مردم می‌داند و استحاله فرهنگی ناشی از غیر را گوشزد می‌کند و راه‌حل را دفاع از فرهنگ خویش در برابر فرهنگ‌های دیگر معرفی می‌کند که این خود از طریق امنای اخلاق‌مدار مردم به سرانجام می‌رسد (همان). او در رساله‌های خود این مفهوم را برای معرفی عملکرد مسئولان به کار می‌بندد و بیان می‌کند که مسئولین در دولت استبدادی، حساب را بر خودخواهی، خودغرضی و

۱۳۳ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
ملاحظه اغراض شخصی گذاشته‌اند و کمتر ملاحظه و دلسوزی در حق مسلمین است
(روحانی، ۱۳۸۵: ۲۷). بنابراین محلاتی چند ویژگی اخلاقی را برای شهروندان جامعه
مطلوب مطرح می‌کند که نهایتاً از حوزه فردی به حوزه عمومی گسترش می‌یابد.

قانون مداری: این مفهوم در اندیشه محلاتی، برخاسته از شرع و عرف است. از نظر
محلاتی، قانون امری عقلی محسوب می‌شود که در بطن اسلام وجود داشته است زیرا از
نظر او، «این امر در هر مذهبی منجر به اعطای آزادی به افراد انسانی می‌شود. لذا قانون
در بطن حریت معنا می‌یابد. لذا وارد شدن افراد در قانون و ایجاد فضایی به منظور
آزادی از هرگونه ظلم و تعدی ضروری است و این مفهوم خود دربرگیرنده مظلومی است
که در اسلام به عنوان ظلم تعریف شده است... موازین اخلاقی و مواهب دینی و دنیایی
مردم در قانون اساسی نیز باید گنجانده شود» (محلاتی، ۱۳۷۷ الف: ۴۷۷). در کل، محلاتی از
تحدید و ضابطه‌مند شدن قدرت حمایت می‌کند و قانون را حافظ و تعیین‌کننده آزادی
مردمان می‌داند و اعلام می‌کند که حاکم نمی‌تواند بر مردم با زور و قدرت مطلقه حکم
براند و حقوق ایشان را زایل کند (همان، ۱۳۷۷ ب: ۵۱۸).

مدارا و تساهل: محلاتی در تقریضی در باب احترام و مدارا نسبت به حقوق مردم بیان
می‌کند: «مبنای قانون مشروطیت بر مساوات است، مابین عموم مردم علی‌اختلاف
مراتبهم در جمیع حقوق خود چه ملتی و چه دولتی. لذا حقوق هرکس هر چه باشد،
بایست که در موقع خود محفوظ باشد و به او برسد، نه اینکه ضعیف، حقش پایمال و به
اندازه ضعفش از درجه اعتبار ساقط شود» (همان: ۵۱۹). بنابراین مشروطه در نگاه محلاتی،
به عرصه کشاندن حقوق مردم، همراه با مساوات و تساهل در سطوح سیاسی است که
آنها از طریق انتخاب نماینده، رأی خود را اعمال و کنشگری خود را جهت می‌بخشند.

مشارکت عمومی: مشارکت مردمی، عنصر سازنده جامعه مطلوب محلاتی است. این
تلاش را در سراسر نوشته‌های محلاتی می‌توان مشاهده کرد. به عنوان نمونه محلاتی
درباره آگاهی مردم از حق مشارکت در تأسیس مشروطه حقیقی می‌گوید: «بنابراین بر

همه افراد مسلمین - هر کسی به قدر قدرت خود- لازم است تا سعی و کوشش در تأسیس این اساس و تشدید این مبانی داشته باشد... و نعوذا بالله، سعی در تخریب و تضعیف آن، تقویت ظلام است در لاجدی ظلم آنها... و این است معنای آنکه گفته می‌شود: معارضه با مجلس شورای ملی، در حد محاده و محاربه با امام زمان عجل الله فرجه و فرجنا بفرجه می‌باشد» (محلّاتی، ۱۳۷۷ ب: ۵۱۷). بنابراین در اندیشه محلّاتی، مشارکت عمومی ضامن پایداری جامعه سیاسی مطلوب است.

تأمین منفعت عمومی: به نظر می‌رسد یکی از اهداف اساسی جامعه مطلوب محلّاتی، تأمین منفعت عمومی است. محلّاتی در این مورد می‌نویسد: «مشروطیت همه، آن چیزی است که به موجب آن حقوق و منفعت عمومی حفظ می‌شود و آنها را از وجود ظلم و استبداد رهایی می‌بخشد» (همان). محلّاتی به‌ویژه بیان می‌دارد که سلطنت مشروطه، اشغال حکومتی محدود و ادارات مربوط را تحت ضابطه قانون مقید می‌دارد. این محدودیت‌ها از نظر سیاسیون و عقلا (نمایندگان مردم) در راستای تأمین منفعت مردم است (همان: ۴۹۸).

در کل به نظر می‌رسد جامعه سیاسی مطلوب محلّاتی، چندوجهی است. همچنین محلّاتی در زمره معدود افراد هم‌عصر خود است که در پی تعریف مشخصی از حقوق و وظایف شهروندان ایرانی بود و این در آن زمان، بدون توجه به مفاهیمی مانند عدالت، حقوق بشر و مصلحت عمومی غیرممکن بوده است (آبادیان، ۱۳۸۸: ۲۲۹).

پیوند عدالت و منفعت (مصلحت) عمومی در جامعه سیاسی مطلوب محلّاتی

به نظر می‌رسد جمیع ویژگی‌های جامعه سیاسی مطلوب محلّاتی را می‌توان در پیوند میان منفعت عمومی و عدالت جست‌وجو کرد. در واقع در جامعه سیاسی مطلوب محلّاتی، رجال سیاسی - که منتخب شهروندان هستند - باید متولی توزیع منفعت عمومی به صورت عادلانه باشند. محلّاتی در این باره می‌نویسد:

«ای نگهبانان دین و ای حامیان مسلمین و ای رجال ملت و اعضای

امت، بدانید که رجال دولت حالیه شما، از برنا و پیر، در فکر شما نیستند

در فکر منفعت عمومی) و جز راحت‌طلبی، تن‌آسایی و شهوت‌رانی مقصدی ندارند. حال باید اگر عرق اسلامی در شما خشک نشده باشد و غیرت مسلمانی از پدران شما به شما به ارث رسیده باشد، باید با همدیگر متفق شده و عقلای سیاسی‌دان خود را که بی‌غرض باشند انتخاب کنید (حق قضاوت عمومی در سیاست)، که تمام امور مملکت را تحت ضابطه و قانونی درآورید که به حال مملکت شما مفید باشد و ادارات و دولت و رجالی را که به اشغال ملکی (مشاغل حکومتی) مشغولند، به عمل به آن ضوابط وادارید (به منظور احقاق حق مردم و منفعت اجتماعی)» (محلّاتی، ۱۳۷۷ الف: ۴۷۵).

بنابراین نطفه‌دستیابی به این مهم، در اختیاراتی است که محلّاتی برای مردم و در وهله‌ی بعد رجال سیاسی مشخص می‌کند. زیرا تمامی افراد مملکت از نظر محلّاتی، بنا بر قاعده حریت، حق مداخله در امور جامعه را دارند (همان: ۴۷۷). بنابراین عدالت و منفعت عمومی، جایگاه برجسته‌ای در جامعه‌ی سیاسی مطلوب (مشروطه مردم‌نهاد) محلّاتی دارد که با تحلیل محتوای متون وی می‌توان نسبت میان آنها را استخراج کرد:

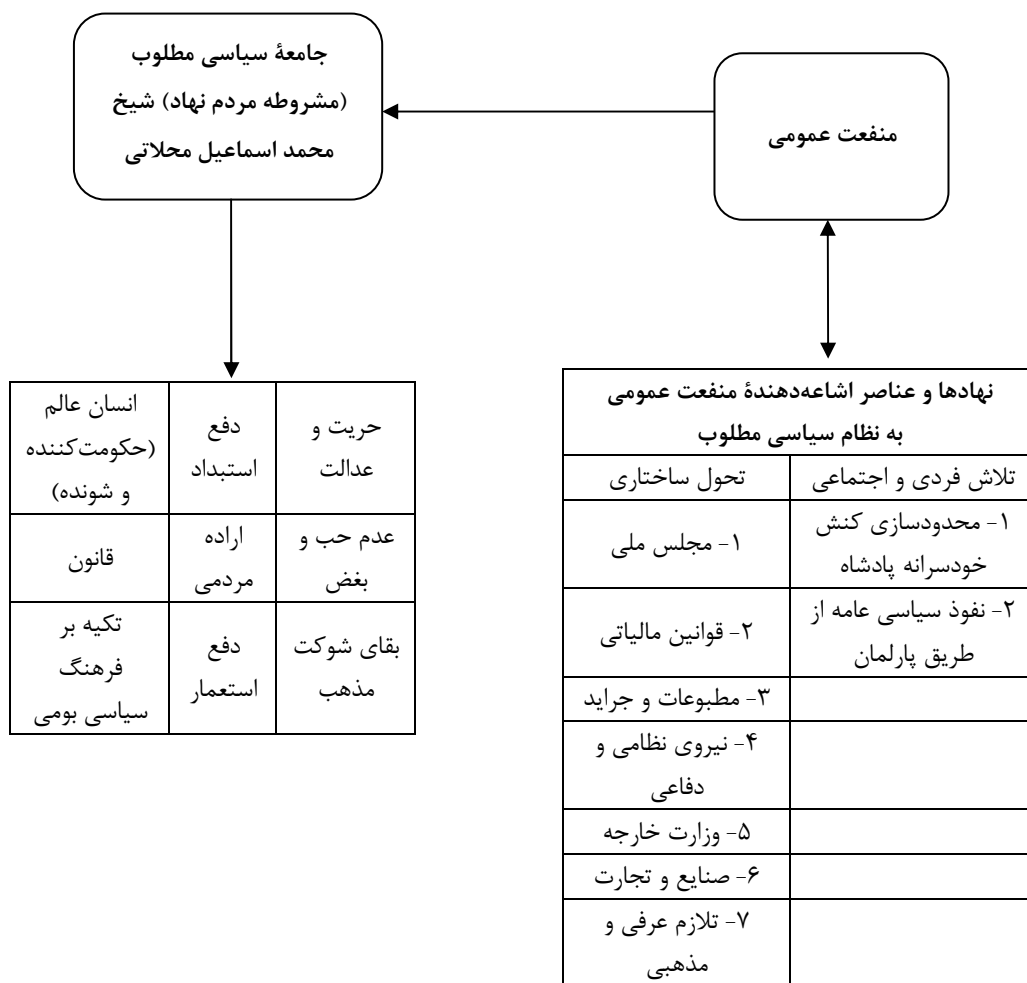
۱. در این جامعه، همه‌ی مردم (از شاه تا گدا) بر اساس قانون هم دارای حق آزادی‌اند و هم می‌توانند در امور عمومی مشارکت کنند^(۲)، زیرا از نظر محلّاتی، حق مردم است که با گماردن نماینده و امنای خویش، منفعت خود را ثمر بخشند (محلّاتی، ۱۳۷۷ ب: ۵۱۴). محلّاتی، کنش سیاسی مردم طبق قانون را مقدمه‌ی عدالت و مساوات می‌داند و اعلام می‌کند: «بر اساس اسلام و قانون، همه‌ی افراد اعم از شاه یا گدا، عالم یا جاهل، قوی یا ضعیف، برابرند و این برابری در قانون مشروطه نیز وجود دارد، همان‌گونه که در صدر اسلام وجود داشت. پس در اجرای حکم خطاکار، اعم از شاه یا گدا، فرقی نیست» (همان: ۴۷۸). اساساً محلّاتی درصدد توزیع عادلانه‌ی حقوق عامه‌ی مردم در جامعه است و این تناظری زیبا با جمله‌ی راولز^۱ دارد مبنی بر اینکه «در جامعه‌ی آزاد و برابر، عدالت به مثابه انصاف، به

1. John Rawls

معنای رعایت دسترسی برابر همگان به خیرهای اجتماعی است و مزیت این عدالت در رضایت عام شهروندان است» (Krause, 2005: 365). به نظر می‌رسد محلاتی نیز همین اصل را - هر چند در معنای بسیط آن - دنبال می‌کند. زیرا وی معتقد است مشروطه حقیقی، تضمین‌کننده توزیع عادلانه منفعت ملت و رضایت آنان از طرف حکمران است. بنابراین در اینجا است که عدالت با منفعت عمومی، پیوندی مستحکم می‌یابد، زیرا برابری مردم با شاه به معنای این است که مردم می‌توانند در بالاترین سطوح قدرت نفوذ کرده، منفعت خود را طلب کنند.

۲. طبق اصل حریت اسلامی - اخلاقی، مشاغل حکومتی و ادارات دولتی به صوابدید امنای ملت (به دلیل حق مشارکت مردم در کسب منفعت عمومی) اداره می‌شود (محلاتی، ۱۳۷۷ الف: ۴۷۸). به تعبیری افراد در این ساختار نظام سیاسی، عدالت اجتماعی را انجام فعل مربوط به خود می‌دانند و در برابر دیگران نیز رعایت می‌کنند و با تعیین حدود امر سیاسی و ساختار سیاسی مطلوب، قدمی مهم در ایجاد جامعه مطلوب سیاسی ایفا می‌کنند (Kamteka, 2001: 189). بنابراین عدالت حکم می‌کند که زمینه‌ای فراهم شود تا منفعت عموم مردم به عنوان انسان صاحب حق در برخورداری از ساختارهای مطلوب تأمین شود.

۳. پیوند عدالت و منفعت عمومی در دو حوزه فردی و اجتماعی، نسبت آنها را در جامعه سیاسی مطلوب محلاتی آشکارتر می‌سازد. زیرا «عدالت، خصلتی است که در آن واحد هم انسان خوب را می‌سازد و هم او را اجتماعی بار می‌آورد» (فاستر، ۱۳۸۳: ۵۸).



شکل ۱- مسیر شکل‌گیری جامعه سیاسی مطلوب محلاتی

این تصویر بیانگر این امر است که در اندیشه سیاسی محلاتی، منفعت عمومی در انواع افعال و اقوال معرفتی او برای دستیابی به مشروطه مطلوب او حضور دارد.

نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی محلاتی در مواجهه با بحران استبداد، استعمار و ناآگاهی شروع می‌شود. از نظر وی ریشه این بحران‌ها را می‌توان در فرهنگ عمومی ایرانیان جست‌وجو کرد که میان اسلام و زندگی روزمره، شکاف بنیان‌رخ داده است. به بیان ساده، مفاهیم اصیل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اسلامی، جایگاه خود را در زندگی ایرانیان از دست داده‌اند. در واقع احیای اصول عقلانی اسلامی و سازگاری آن با نظام‌های ساسی مدرن می‌تواند راه‌گشا باشد. از این‌رو محلاتی نظام مشروطه را به عنوان راه‌حل تاریخ خود به این مسئله مطرح می‌کند. این جامعه ویژگی‌های برجسته‌ای دارد، از جمله: تحدید قدرت مطلقه و استبداد، تأسیس مجلس شورا، احیای اصل امر به معروف و نهی از منکر و در نتیجه آن، نظارت بر حکومت و مداخله در تعیین سرنوشت خود. اما این جامعه ناقص است و نیازمند آن است که در فرایند تاریخ، تکامل یابد.

برای گذار از نظام مشروطه تاریخی به جامعه مطلوب سیاسی می‌باید هم در احوال انسان دگرگونی رخ دهد و هم نهادهای مدنی جدیدی تشکیل شود تا در ساختار اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جامعه تغییراتی حادث شود. در مرحله نخست می‌باید انسان آگاه، صاحب اراده، اخلاق‌مدار، دین‌دار و کنشگر تربیت شود و هم‌زمان باید نهادهای حکومتی جدیدی همانند مجلس شورا، قانون اساسی، اداره مالیاتی، وزارت خارجه و... تشکیل گردد. فرهنگ عمومی - به‌ویژه از طریق جراید و مطبوعات - تحول یابد و اخلاق اجتماعی مشارکتی به تدریج نهادینه شود و شکوفایی اقتصادی اتفاق بیفتد تا جامعه مہیای گذار گردد.

مہم‌ترین ویژگی‌های جامعه سیاسی مطلوب را می‌توان دین‌داری، ملت‌محوری، تلازم دین و عرف، قانون‌مداری، آزادی، مساوات، عدالت، مبارزه دائمی با استبداد، گسترش اخلاف فردی و اجتماعی، تربیت دایمی شهروندان، مشارکت فعالانه، احترام و مدارا، تأمین پایدار منافع عمومی ذکر کرد. به نظر می‌رسد در اندیشه سیاسی محلاتی، میان عدالت و منفعت عمومی پیوند مستحکمی وجود دارد. بدین معنا که عدالت به معنای تأمین منافع عموم شهروندان است.

۱۳۹ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
در کل به نظر می‌رسد علی‌رغم مشابهت‌های اندیشه‌ی سیاسی محلاتی با دیگر
طرفداران نظام مشروطیت، وی:

۱. بر تکامل این نظام تأکید می‌کند.
 ۲. میان اسلام و مردم‌سالاری تباینی نمی‌بیند.
 ۳. در عرصه‌ی عمومی، تمامی شهروندان را با هم برابر می‌داند.
 ۴. عقلانیت و اراده‌ی مردمان را نیروی محرک تاریخ می‌داند.
 ۵. برای شهروندان در عرصه‌ی عمومی، دو رویه‌ی حق - وظیفه را طرح می‌کند.
- در نتیجه نگرش وی با بسیاری از هم‌فکرانش متفاوت می‌شود. به بیان ساده از درون
اندیشه‌ی سیاسی محلاتی، گونه‌ای جامعه‌ی سیاسی مردم‌سالارانه دینی تجلی می‌یابد که با
آزادی، برابری، تساهل، مدارا، مشارکت، تعهد و کنش عقلانی پیوند خورده است. به نظر
می‌رسد این جامعه‌ی سیاسی در نهایت مصالح و منافع عمومی در چارچوب دیانت و
عقلانیت را بر هر چیزی برتری می‌دهد و عدالت را به معنای توزیع عادلانه منافع
عمومی تعریف می‌کند. هر چند اندیشه سیاسی محلاتی به آغاز قرن بیستم بازمی‌گردد،
به نظر می‌رسد راهی که وی تصویر می‌کند، همچنان برای جامعه‌ی امروز ما تازگی دارد.

پی‌نوشت

۱. البته حائری معتقد است: اساساً مراد محلاتی از مشروطه، تقابل با دو مفهوم اساسی حاکم
بر جامعه یعنی استبداد و دیگری تلقی لیبرالی از مشروطه است (حائری، ۱۳۸۱: ۱۲۵).
۲. به نظر می‌رسد محلاتی قائل به نوعی برابری در سطح جامعه است که افراد بتوانند در
قالب عدالت توزیعی یا اجتماعی که طبق قوانین اسلام برای ایشان وضع شده است،
سرنوشت و جامعه‌ی ایده‌آل خود را ترسیم کنند.

منابع

- اسپریگنز، توماس (۱۳۸۹) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ ششم، تهران، آگه.
- افلاطون (۱۳۹۰) چهار رساله، ترجمه محمود صناعی، چاپ هفتم، تهران، هرمس.
- ایمان، محمدتقی و محمودرضا نوشادی (۱۳۹۰) «تحلیل محتوای کیفی»، مجله پژوهش، سال سوم، شماره ۲.
- آبادیان، حسین (۱۳۸۵) «دو رویکرد عمده در جنبش مشروطه ایران»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۲۲۷-۲۳۰.
- (۱۳۸۸) مفاهیم قدیم و اندیشه جدید (درآمدی نظری بر مشروطه ایران)، تهران، کویر.
- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۹۰) علما و انقلاب مشروطیت در ایران، چاپ سوم، تهران، کتاب آمه.
- باردن، لورنس (۱۳۸۵) تحلیل محتوا، ترجمه محمد یمنی و ملیحه آشتیانی، چاپ سوم، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- پزشکی، محمد (۱۳۸۵) «بنیان‌های فکری - سیاسی اندیشه سیاسی محمد اسماعیل محلاتی»، مجله پگاه حوزه، شماره ۱۸۷.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱) تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۳۷۷) تأییدی بر رساله شیخ محمد اسماعیل محلاتی، در رسائل مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری نژاد، چاپ دوم، تهران، کویر.
- دیواین، فیونا (۱۳۹۰) «تحلیل کیفی»، در: دیوید مارش و جری استوکر، روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، چاپ ششم، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- راسخی لنگرودی، احمد (۱۳۹۰) افق‌های ناکجاآباد (سیر انتقادی در مدینه‌های فاضله)، تهران، اطلاعات.
- روحانی، اسماعیل (۱۳۸۵) «علامه شیخ اسماعیل محلاتی، اندیشمند نامدار مشروطه»، ماه‌نامه سیاسی و راهبردی چشم‌انداز ایران، شماره ۳۸.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۶) نظریه حکومت قانون در ایران، تهران، ستوده.
- علیزاده بیرجندی، زهرا (۱۳۹۰) «نقش ترجمه‌ها در رواج گفتمان انتقادی و بحران آگاهی عصر قاجار»، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، شماره ۲۲.
- فاستر، مایکل برسفورد (۱۳۸۳) خداوندگان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، چاپ ششم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فالكس، کیت (۱۳۸۱) شهروندی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۸) نظام سیاسی و دولت در اسلام، چاپ هفتم، تهران، سمت.
- کاظم‌زاده، فیروز (۱۳۷۱) پژوهشی درباره امپریالیسم روس و انگلیس در ایران (۱۸۶۴-۱۹۱۴)، ترجمه منوچهر امیری، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.

۱۴۱ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

کدیور، جمیله (۱۳۷۹) تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
کرپیندروف، کلوس (۱۳۹۰) تحلیل محتوا مبانی روش‌شناسی، ترجمه هوشنگ نایبی، چاپ پنجم، تهران، نی.

مانهایم، کارل (۱۳۸۰) ایدئولوژی و یوتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، سمت.
محلاتی، محمداسماعیل (۱۳۷۶) ارشاد العباد الی عماره البلاد، در بنیاد فلسفه سیاسی در ایران (عصر مشروطیت)، نوشته موسی نجفی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

----- (۱۳۷۷ الف) «مراد از سلطنت مشروطه یا کشف حقیقت مشروطه»، در: رسائل

مشروطیت، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، چاپ دوم، تهران، کویر.

----- (۱۳۷۷ ب) اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه، در: رسائل مشروطیت، به

کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، چاپ دوم، تهران، کویر.

----- (۱۳۸۱) در تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم نجف،

عبدالهادی حائری، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.

----- (۱۳۸۶) «در پرتو مشروطه‌خواهی»، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۲۷۵-

۲۷۶.

مزینانی، محمدصادق (۱۳۸۹) تمایزات مشروطه‌خواهان مذهبی و جریان غرب‌گرا با تطبیق آن بر
انقلاب اسلامی، قم، بوستان کتاب قم.

معروفی، یحیی و محمدرضا یوسف‌زاده (۱۳۸۸) تحلیل محتوا در علوم انسانی، همدان، سپهر دانش.

هجری، محسن (۱۳۸۵) «ارزیابی فلسفه سیاسی نظام مشروطه از دیدگاه شیخ اسماعیل محلاتی،

اندیشمند انقلاب مشروطه، حکومت، مشروطه به منافع عمومی»، دو ماه‌نامه چشم‌انداز ایران،

شماره ۳۹.

هولستی، ف.آل. آر (۱۳۸۰) تحلیل محتوا در علوم انسانی و اجتماعی، ترجمه نادر سالارزاده امیری،

چاپ دوم، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

Kamteka, Rachana (2001) "Social Justice and Happiness in the *Republic*: Platos Two Principle's", History of Political Thought. Vol. XXII. No 2.

Krause, Sharon (2005) "Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas", Contemporary Political Theory, No 4.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۱۶۳-۱۴۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۷/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی

سید صادق حقیقت*

چکیده

تاریخ عقاید که به تبیین و تحول ایده‌ها در طول تاریخ می‌پردازد، می‌تواند قرین و یا جزء تاریخ فکری تلقی شود. تفاوت «کوئنتین اسکینر» و «لاوجوی» در این است که اسکینر به ایده اصالت نمی‌دهد و برعکس، ایده‌ها را در دل شرایط تاریخی و اجتماعی ملاحظه می‌کند. این دو حوزه تحقیقاتی، هر چند در اصل به رشته تاریخ تعلق دارند، در فهم اندیشه سیاسی نیز کاربرد پیدا کرده‌اند. در این بین، مکتب کمبریج - و به‌ویژه اسکینر - توانسته‌اند مرز میان فلسفه تحلیلی و قاره‌ای را بردارند و از این طریق، بین زمینه‌گرایی و متن‌گرایی پل بزنند. راه‌حلی که ایشان ارائه کرده‌اند، راه‌حل سوم و بینابینی است که می‌توان از آن به هم‌روی زمینه‌گرایی و متن‌گرایی تعبیر نمود. به نظر می‌رسد مطالعات سیاسی (اسلامی و ایرانی) علاوه بر نیاز به ملاحظه زمینه‌ها، می‌تواند با بهره‌بردن از مزایای این راه بینابینی، از کاستی‌های هر یک از دو روش فوق‌رہا شود.

واژگان کلیدی: تاریخ فکری، تاریخ عقاید، متن‌گرایی، زمینه‌گرایی و هم‌روی.

مقدمه

قبل از بررسی تعریف و تفاوت تاریخ عقاید و تاریخ فکری، لازم است بین روش اندیشیدن سیاسی و روش فهم اندیشه سیاسی تمایز قائل شویم (حقیقت، ۱۳۹۱: ۹۷-۱۰۰). مثلاً تفکر سیاسی «تیندر»، روش تفکر سیاسی را تعلیم می‌دهد (ر.ک: تیندر، ۱۳۷۴)، در حالی که نظریه بحر/ان «اسپریگنز» (ر.ک: اسپریگنز، ۱۳۷۰) و هرمنوتیک «اسکینر»، روش فهم اندیشه را مطرح می‌کنند. تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی می‌تواند به شیوه هرمنوتیکی یا غیر آن باشد. مثال شیوه اخیر، «هانا آرنت» است که دو مقطع اصلی در سیر اندیشه سیاسی را از هم تفکیک می‌کند: مرحله سنتی و مقطع عصیان‌گری علیه سنت فکری. به نظر وی، مرحله سنتی از یونان باستان آغاز شده و تا قرن نوزده ادامه داشته است. سپس مارکس، کیرکه‌گور و نیچه هر یک به گونه‌ای خاص به عصیان علیه تفکر سنتی پرداختند. این مرحله با وساطت فلسفه دکارتی و شک و بی‌اعتمادی وی نسبت به چارچوب مفهومی سنتی به وجود آمد. در شکل سنتی، به نظر آرنت، اندیشه سیاسی در قالب دوگانگی بین دیدن حقیقت در انزوا و سکوت از یکسو و گرفتار بودن در شبکه‌ای از روابط و وابستگی‌های متقابل امور انسانی از طریق سخن گفتن و عمل کردن از سوی دیگر شکل گرفت. در چنین چارچوبی، نظریه چوان «نظامی از حقایق» بود که به شکل معقولی به هم پیوند می‌خورد و بدون اینکه مصنوع ذهن باشد، در عقل و احساس نمایان می‌شد. اما «کیرکه‌گور» برخلاف رابطه سنتی میان عقل و ایمان، قائل به ایجاد پیوند و جهش از شک به ایمان بود. «مارکس»، برخلاف نظریه تقدم نظر نسبت به عمل در اندیشه سنتی، بر اصالت عمل در مقابل نظر و جهش از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی تأکید کرد. «نیچه» نیز از قلمرو غیر حسی ایده‌ها و سنجش‌ها به زندگی حسی پل زد و بدین‌سان به افلاطون‌گرایی واژگونه رسید (ر.ک: Arendt, 1980).

در این مقاله سعی بر آن است که تاریخ عقاید و تاریخ فکری در درجه اول تعریف شوند و سپس تفاوت آنها از حیث روش‌شناسی مشخص شود. این تفاوت به شکل خاص در تقابل متن‌گرایی^۱ و زمینه‌گرایی^۲ قابل فهم خواهد بود. در گام بعد، هدف آن است که

1. textualism
2. contextualism

۱۴۵ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی را بر اساس تمایز تاریخ عقاید و تاریخ فکری واکاویم و ارتباط آنها با مطالعات سیاسی را جست‌وجو نماییم.

لاوجوی، اسکینر، پوکاک و دان

در غرب، بحثی با عنوان تاریخ عقاید^۱ و تاریخ فکری^۲ مطرح شده که در حوزه فهم اندیشه یا اندیشه‌شناسی، کاربردهای مهمی پیدا کرده است و به مناسبت در بحث هرمنوتیک می‌توان به آن پرداخت. «برینتون»، مهم‌ترین وظیفه تاریخ عقاید و تاریخ فکری را، پیدا کردن ارتباط ایده‌های فلاسفه و متفکران با شیوه عملی میلیون‌ها انسانی می‌داند که حامل تمدن تلقی می‌شوند (Brinton, 1983: 4). تاریخ عقاید، حوزه‌ای از تحقیقات تاریخی و بینارشته‌ای است که به تبیین و تحول ایده‌ها در طول تاریخ می‌پردازد. تاریخ فکری الزاماً تاریخ متفکران و اندیشمندان نیست و از این جهت نسبت به تاریخ عقاید، اصطلاحی عام است که سعی می‌کند اندیشه‌ها را در بستر تاریخ مطالعه کند؛ هر چند گاه این دو به یک معنا به کار می‌روند. اگر تاریخ فکری را به «مطالعه اندیشمندان، ایده‌ها و الگوهای فکری در طول زمان» تفسیر کنیم، معنایی اعم از تاریخ عقاید خواهد داشت. به همین دلیل، تاریخ عقاید را باید قرین یا جزء تاریخ فکری تلقی نمود.

اگر بخواهیم نوعی تباین بین این دو تعریف داشته باشیم، می‌توانیم بگوییم به طور کلی، فهم اندیشه متفکران به دو صورت میسر است: روش تاریخی و روش فلسفی یا اندیشه‌ای. به اعتقاد برینتون، علوم انسانی برخلاف علوم طبیعی، خاصیت انباشتی ندارند. بنابراین لازم است به تاریخ اندیشه‌ها - حتی دوران باستان - رجوع کنیم (King, 1983: 177-210). تاریخ عقاید بر آن است که تاریخ را باید از دل اندیشه‌ها شناخت (Lively and Reeve, 1989: 1).

بدیهی است اینگونه پیش‌فرض‌ها نزد امثال «دیلتای»، مقبول و نزد اثبات‌گرایان، نامقبول تلقی می‌شود. تاریخ عقاید از مفاهیم کلان، آنگونه که در برهه‌های تاریخی خلق می‌شوند و تطور می‌یابند، بحث می‌کند. به یک تعبیر، موضوع تاریخ عقاید، عالم

1. history of ideas
2. intellectual history

اندیشه‌ها و عقاید است؛ همان‌گونه که در تاریخ فکری نظام‌های ذهنی و فکری که معنایی از تاریخ یک فکر را در قالب زمینه‌ها و رویدادهای مرتبط بحث می‌کند، برجسته می‌شود. موضوع تاریخ فکری را می‌توان تاریخ افکار بشر به شکل مکتوب دانست، که به نوبه خود رهیافت‌هایی متعدد دارد. مفروض تاریخ فکری این است که اندیشه نمی‌تواند مجرد از زمینه‌های سیاسی و فرهنگی و مانند آن باشد. اگر تاریخ فکری بخواهد متباین با تاریخ عقاید تعریف شود، یک ویژگی اهمیت پیدا می‌کند: اینکه عقاید، ویژگی‌های تاریخی وضعیت‌مند دارند و ضرورتاً باید در اینگونه زمینه‌ها فهم شوند. تاریخ فکری در مقابل این مبنای افلاطونی که یک ایده در غیاب جهان می‌تواند وجود داشته باشد، مقاومت می‌کند و به جای آن، فهم بهتر متن در زمینه - اعم از نزاع اجتماعی، تغییر نهادی، زندگی فکری فردی یا جمعی، یا به معنای عام‌تر، ترتیبات زبان‌شناختی و فرهنگی که امروزه به نام «گفتمان» از آن یاد می‌شود - را مطرح می‌کند (Gordon برگرفته از سایت <http://history.fas.harvard.edu>).

تاریخ فکری (یا به تعبیر فولادوند، تاریخ سیر اندیشه‌ها) می‌خواهد مقام اندیشه‌ها را در متن جامعه که خاستگاهشان بوده، با عنایت به تأثرات و مناسبات متفکر معلوم کند. چنین اندیشمندی می‌خواهد در چارچوب ذهن و زبان هر متفکر، تألیفی منظم و ساخت‌یافته از مفاهیم عمده‌ای که در فرهنگ آن روزگار جنبه بنیادی داشته، عرضه کند. از این نظر، مهم نیست او فیلسوف بوده یا رمان‌نویس، مورخ بوده یا جامعه‌شناس، سوسیالیست بوده یا لیبرال؛ آنچه اهمیت دارد «اسطوره»ها و «نماد»هاست که عقل و احساس را در هم می‌گذارد و به صورت «روح زمانه»، بازمودی فراگیر و نه فقط محصول یک ذهن به تنهایی، ارائه می‌دهد.

هیوز در جست‌وجوی «نمادهای محوری گروه‌بندی» جوانب ذهن است؛ به معنای خوشه‌ای از تصورات و اندیشه‌ها و نگرش‌هایی که عصاره دوره‌ای خاص در تاریخ اندیشه و بازتاب مفهوم نوینی است که در عصر ما از فرهنگ پدید آمده است (هیوز، ۱۳۷۶: هیجده و نوزده). مفروض هیوز آن است که اولاً عصاره و جوهر تاریخ، تغییر است و تغییر باید لاقلاً جزءاً در نتیجه فعالیت خودآگاه ذهن حاصل شود؛ ثانیاً، روح زمانه وجود دارد (همان، ۱۳۸۳: ۳-۶). البته او واحد نهایی مطالعات تاریخی را شخص می‌داند و نهضت یا

۱۴۷ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
جریان فکری را ساخته آدمی تلقی می‌کند (هیوز، ۱۳۸۳: ۱۹). به شکل مشخص، هیوز در سه کتابش به جریان‌های فکری و «سبک تفکر» در سال‌های ۱۸۹۰ تا ۱۹۶۵ می‌پردازد و بر اسطوره‌ها و نمادها و فرهنگ زمانه تأکید می‌کند. او در *آگاهی و جامعه*، *بستر و زمینه*، در *راه فریبسته*، *بن‌بست اندیشه* و در *هجرت اندیشه اجتماعی*، شکل‌گیری سبک تفکر خاص را بحث می‌کند.

کتاب «تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن»، مجموعه مقالاتی است که بر اساس روش‌شناسی مکتب کمبریج نوشته شده است (ر.ک: ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰). این مکتب در مقابل کتاب *لئو/اشتراوس*، با نام «اندیشه‌هایی در باب ماکیاولی» صف کشیدند. در سال ۱۹۷۵، *هاروی منسفیلد*^۱، یکی از شاگردان اشتراوس، منتقدین کتاب فوق را به باد انتقاد گرفت. بعد پوکاک جواب او را داد و منسفیلد نقد نقد نوشت (نمازی، ۱۳۹۲: ۸-۱۰ و منسفیلد، ۱۳۹۲: ۴۳-۴۷).

برای اولین بار شاید *آرتور لاجوی*^۲، استاد امریکایی آلمانی‌تبار، به شکل مشخص مسئله تاریخ عقاید را مطرح کرده باشد. گویا وی این پیش‌فرض را پذیرفته بود که برای شناخت اندیشه باید به مطالعه تاریخی مفاهیم روی آورد. به طور مثال، لاجوی مفهوم «ملاء»^۳ (به معنای فعلیت یافتن کلیه قوا در عالم امکان) را مطرح می‌کند؛ مفهومی که نخستین بار از آن در رساله «تیمائوس» افلاطون ذکری به میان آمد و سپس از طریق نوافلاطونیان وارد الهیات مسیحی شد. این مفهوم بعدها در *کیپر* (در قالب نظریه بی‌کرانگی)، *اسپینوزا* (تحقق‌پذیری علم خداوند) و *لایبنیتس* (اصل جهت کافی)^۴ ظهور پیدا کرد. چنین تاریخی، تاریخ فکر یا ایده است و مورخ در آن به جست‌وجوی نسب و ریشه ایده‌ها می‌رود (هیوز، ۱۳۷۶: هیجده و نوزده). هر چند لاجوی به رابطه عمل و نظر، متن و زمینه و تأثیرات روان‌شناختی بر اندیشه توجه می‌کرد (King, 1983:177-210)، وی در مقاله «زنجیره بزرگ هستی»^۵ پیشنهاد کرد که تاریخ اندیشه‌ها از «واحدهای

-
1. Harvey Mansfield
 2. Arthur Oncken Lovejoy (1873–1962)
 3. plenitude
 4. principle of sufficient reason
 5. The Great Chain of Being

اندیشه^(۱) ساخته شود؛ تصویر یا مفروضات مکرری که به شکل‌های گوناگون در طول قرون، ترکیب یا بازترکیب می‌شوند (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰: ۱۲).

در ارتباط با نقد اسکینر به لاجوی، مایکل/اوکشات «فعالیت مورخ بودن»، کالینگوود «منطق سؤال و جواب»، اشتهر/اوس «فلسفه سیاسی و تاریخ» و اسکینر «عرف و فهم اعمال گفتاری» را مطرح کرده‌اند (ر.ک: King, 1983). کالینگوود نیز به «شناخت در تاریخ» و به تعبیر دیگر مفهوم کلی تاریخ اعتقاد داشت. از منظر وی، انسان در مرکز تاریخ قرار دارد و ماهیت درونی تاریخ، تفکرات انسان‌هاست. والش این فرضیه را افراطی می‌داند. به اعتقاد وی، کالینگوود چهار مشکل دارد: نقش زمینه‌های مادی و طبیعی را نادیده گرفته، کلیه اعمال انسان را تعمدی فرض کرده، تاریخ اقتصادی و مانند آن را نادیده گرفته و نهایتاً نمی‌تواند از اعمال به افکار پل بزند (والش، ۱۳۶۳: ۵۶-۶۶). در مقابل فرض کالینگوود، کارل لوویت اندیشه را تمامی تأملات، نیازها و وابستگی‌های اجتماعی می‌داند؛ چرا که تمامی آنها در محتوای تاریخ دخالت دارند. اسکینر از این جهت تلفیقی از آن دو است؛ زیرا هم به عالم اندیشه اهمیت می‌دهد و هم در کتبی همانند «آزادی مقدم بر لیبرالیسم»، به قلمرو تاریخ فکر وارد می‌شود (جاوید، ۱۳۹۰: ۱۳ کتاب‌نامه). وجه اشتراک اسکینر، جان پوکاک و جان دان در این است که جملگی به تاریخ‌مندی تاریخ اندیشه سیاسی اعتقاد دارند (Gupta, 1990: 147).

جان پوکاک در کتاب «ارزش، تجارت و تاریخ» (۱۹۸۵)، اندیشه سیاسی را «پیوستاری از گفتمان» در نظر گرفت که حاوی شماری از زبان‌ها یا اصطلاحات پارادایمی است. زبان‌های پارادایمی متفاوت، چشم‌اندازهای مختلفی از زندگی سیاسی به دست می‌دهند. از دیدگاه وی، دو پارادایم عمده بر اندیشه مدرن مسلط بوده است: قانون طبیعی و جمهوری خواهی کلاسیک (یا اومانیسیم مدنی). دغدغه پارادایم اول، حمایت از حقوق و آزادی‌های شخصی و نقطه تمرکز گفتمان دوم شهروندی، آزادی انسان برای مشارکت در حوزه مدنی و پرورش فضایل مدنی از طریق مشارکت است (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰: ۱۴).

پوکاک، رهیافت پارادایمی و عمل گفتاری را به ترتیب مدیون کوهن و آستین است. از نظر او، برای تفسیر یک متن، قرار گرفتن درون سیستم پارادایم لازم است؛ بدین معنا که شناسایی و تعیین هویت پارادایم همراه با (و درون) ظرفی است که نویسنده در آن عمل

می‌کند. پس وی قصدگرای مطلق نیست. زبان، امکان ارتباط انسان‌های آزاد را فراهم می‌کند و ممکن است ناپایدار باشد. شخص با روش مختار^۱ خویش می‌تواند به قرائت اندیشه سیاسی در طول تاریخ بپردازد. رهیافت زبان‌شناسانه وی متأثر از فلسفه زبان عمومی^۲ است. پوکاک نیز همانند اسکینر، منتقد رهیافت‌های متن‌گرایی و زمینه‌گرایی است.

از دیدگاه گوپتا، خلاصه اندیشه پوکاک عبارت است از:

۱- تاریخ اندیشه سیاسی، تاریخ کاربرد زبان‌شناختی و مهارتی است که توضیح و تفسیر پارادایم‌های زبان سیاسی تلقی می‌شود.

۲- پارادایم‌های گفتار سیاسی صرفاً زبان‌شناختی و چندظرفیتی (چندلایه‌ای) هستند.

۳- اندیشه فردی، یک اتفاق اجتماعی است و اظهارات فردی، درون ساختار پارادایمی قابلیت فهم شدن دارد.

۴- یک متن تاریخی می‌تواند به معنایی کمتر و یا بیشتر از قصد نویسنده تفسیر شود.

۵- مفسر باید از نظریه‌پردازی به تفسیر تاریخی قابل اعتنا برسد. او برخلاف اسکینر و دان که مطالعات تاریخی را مقدم بر مطالعات فلسفی می‌دانند، به تقدم نظریه‌پردازی بر تفسیر اعتقاد دارد (Gupta, 1990: 113-116).

به عقیده جان دان، تاریخ فکری هم نوشته خاص و هم تاریخ افسانه و خیال^۳ است. دان در تفسیر یک متن هم به کارگزاری که متن را نوشته و هم به فعالیت‌هایی که در حال نوشتن داشته، توجه می‌کند. به اعتقاد وی، زبان فعالیتی اجتماعی به شمار می‌رود. وی با یاری گرفتن از تعامل متن و زمینه می‌خواهد از نیت مؤلف رمزگشایی^۴ کند. او با انتقاد به رهیافت‌های متن‌گرایی و زمینه‌گرایی، اندیشه سیاسی جان لاک را قرائت کرده است. طبق نظر دان، متون با کمک روان‌شناسی، بیوگرافی و تجربیات اجتماعی نویسنده تفسیر می‌شود (همان).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، اشتراک روش این سه اندیشمند زیاد است: راه سوم

-
1. autonomous method
 2. ordinary language philosophy
 3. fiction
 4. decoding

بین متن‌گرایی و زمینه‌گرایی (و شاید با تمایل به زمینه‌گرایی)، رهیافت زبانی نسبی‌گرایانه (که نتیجه تاریخی‌گرایانه و نسبی‌گرایانه بودن آن، توصیفی بودن از جهت، و غیرهنجاری بودن از جهت دیگر خواهد بود)، قصدگرایی، محافظه‌گرایی در تفسیر و تعامل کارگزار و عمل. در عین حال شاید بتوان تفاوت‌هایی بین ایشان مشاهده کرد. به طور مثال از دیدگاه اسکینر، قصد نویسنده با قرار گرفتن متن درون هنجارها و عرف و قراردادهای عقلانی رایج و همچنین در زمینه‌های ایدئولوژیک روشن می‌شود؛ در حالی که از نظر پوکاک، برای تفسیر یک متن، قرار گرفتن درون سیستم پارادایم لازم است.

به تعبیر ادواردز و تاونزند، اسکینر شاید تحت تأثیر *سלט* معتقد بود باید نیت نویسنده را شناسایی کنیم؛ اما در واقع پیشنهاد او خیلی دور از پیشنهاد پوکاک نیست. اسکینر از ما می‌خواهد نیروی گفتاری مد نظر نویسنده را شناسایی کنیم و این مستلزم آن است که ببینیم نویسنده به هنگام متن چه می‌کرده است، نه اینکه نویسنده به قصد رسیدن به چه چیزی متنش را می‌نوشته است (ادواردز و تاونزند، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۵). پس در مجموع می‌توان گفت هر یک از این سه نویسنده با کلیدواژه‌گان خاص خود به تفسیر اندیشه‌ها در راستای همرویی^۱ زمینه‌گرایی و متن‌گرایی اقدام می‌کنند.

استیوارت هیوز

آثار «استیوارت هیوز» در تاریخ فکری جای می‌گیرد (هیوز، ۱۳۸۳: ۱)، نه در جامعه‌شناسی معرفت؛ زیرا وی الزاماً از تعیین اجتماعی بحث نمی‌کند. از نظر وی، اندیشه‌هایی قابل مطالعه هستند که از نظر عقلی و فکری روشن و واجد معنا باشند. او هر چند خود را از اتباع امریکا می‌داند، از لحاظ فکری از تربیت اروپایی (فرهنگ انگلیسی، فرانسوی، آلمانی و حتی ایتالیایی) متأثر است (همان: ۲۲). به نظر هیوز، سه راه علمی برای مطالعه تاریخ اندیشه‌ها شکل گرفته است: اول، مطالعه در اندیشه‌ها و تصورات و کارهای مردم (مردم‌شناسی فرهنگی گذشته‌نگر) است؛ دوم، تاریخی است که کروچه آن را تاریخ اخلاقی-سیاسی خوانده است؛ و سوم، تاریخ پیدایش و تکامل اندیشه‌هایی است که به موقع سرچشمه الهام خواص یا نخبگان حاکم قرار می‌گیرند. در این تصور از تاریخ،

۱۵۱ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
فرض بر این است که تنها عددی قلیلی از افراد، مسئولیت استقرار و نگاه‌داری ارزش‌های
متمدن را بر دوش دارند. روش هیوز از قسم سوم است (هیوز، ۱۳۸۳: ۷).

به عقیده وی، مورخ فکری به دنبال پاسخیابی به این سؤالات اساسی زیر است:

۱. اندیشه از کجا پدید آمده است و ریشه‌اش به کجا می‌رسد؟
۲. چه شأن و مرتبه‌ای از نظر فکری و روانی دارد؟
۳. درجه انسجام و منطق ذاتی آن چیست؟
۴. چه کسانی و به چه انگیزه‌ای بدان قائل بوده‌اند؟
۵. چگونه می‌توان آن را احتمالاً با همه نارسایی‌های منطقی و فاصله‌اش از
دایره عقلانیت، ولی با توجه به اهمیتش در منظومه فکری یک عصر،
در طرحی منسجم و عقلانی گنجانید که برای خواننده قابل فهم باشد؟
(معصومی، ۱۳۷۰: ۵ و خان‌محمدی، ۱۳۹۱: ۱۵۸-۱۶۱).

به عقیده وی، فهم اندیشه متفکر منوط به فهم محیط اجتماعی آن است و
بالعکس، فهم محیط اجتماعی منوط به فهم اندیشه‌های آن دوره است. او در توضیح
خودآگاهی و اهمیت آن، به مسئله‌های دیگری از جمله زمان و ماهیت شناخت،
اشاره می‌نماید و برای فهم تاریخ اندیشه، خطوطی را طراحی می‌کند. اساسی‌ترین
امر، توجه به مسئله خودآگاهی و اهمیت ضمیر ناخودآگاه است. مسئله دیگری که با
موضوع خودآگاهی نسبت نزدیک داشت، معنای زمان و دیمومت (مدت، استمرار) در
روان‌شناسی، فلسفه، ادبیات و تاریخ بود. مشکل دیگری که بالاتر از مسائل
خودآگاهی و زمان به نظر می‌رسید و هر دو مسئله را در بر می‌گرفت، ماهیت
شناخت و آنچه ویلهلم دیلتای «علوم روحی» می‌نامید، است (هیوز، ۱۳۸۳: ۵۳-۵۴).

از جمله مفاهیمی که هیوز روی آن تأکید دارد، «حرکت» است. به نظر وی، نخستین
فرض سیر تاریخ اندیشه‌ها یا تاریخ فکری، مفهوم حرکت است؛ حرکت از درون فرد به
جامعه و بالعکس، حرکت از درون به برون و از برون به درون، از شعور یا خودآگاهی
آدمی به سوی جامعه، و به عکس (همان: ۸). بنابراین شاید بزرگ‌ترین مسئله‌ای که او
تأکید کرده، خودآگاهی فکری، یعنی بازپژوهی در سراسر اصول موضوعی یا
پیش‌فرض‌های تعقل اجتماعی است.

هیوز نتیجه می‌گرفت که بنیاد بحث دربارهٔ امور سیاسی باید از بیخ و بن تغییر کند. او پس از تشریح خودآگاهی، با استناد به دیدگاه‌های کروچه و قبول آن در حوزه مطالعاتی خود، به این موضوع بسیار مهم اشاره می‌کند که هر مورخی سعی می‌کند گذشته را طوری توضیح دهد که مسائل روز و عصر خویش در آن منعکس گردد: «همیشه کلام کروچه را راهنما قرار خواهیم داد که گفته است مورخ، هر مسئله را ناگزیر به نحوی تعریف می‌کند که مسائل عصر خودش در آن منعکس شود و صحیح هم همین است» (هیوز، ۱۳۸۳: ۱۹).

به طور کلی، موضوع اصلی آثار سه‌گانهٔ هیوز (ر.ک: همان، ۱۳۷۳ و ۱۳۷۶ و ۱۳۸۳)، جست‌وجویی برای پاسخ به این پرسش است که انسان چگونه به خود و حیات اجتماعی، خودآگاهی می‌یابد؟ اصولاً علم انسان به خود و اجتماع خود چگونه ممکن می‌شود؟ و تفاوت آن با علوم طبیعی چیست؟ این نکته‌ها بود که مفهوم جدیدی از علم اجتماع (یا علوم روحی یا علوم انسانی) را در اواخر قرن نوزده و بعد در قرن بیست پدید آورد.

اسپریگنز

«توماس اسپریگنز» بر این عقیده است که هر متفکر و نظریه‌پردازی ابتدا بی‌نظمی را مشاهده می‌کند، سپس به تشخیص علل آن می‌پردازد و بالاخره راه‌حلی برای آن ارائه می‌دهد. نظریه‌پردازی که در کارکرد جامعهٔ سیاسی کثرت مشاهده کرده است، بیشتر به پزشکی می‌ماند که علائم مرضی را کشف کرده است. هیچ‌یک از این دو نمی‌توانند در این مرحله کار را متوقف کنند. صرف تشخیص علل کافی نیست، بلکه ریشه‌های بنیادی مرض را باید کشف کرد. افلاطون با بحران عدالت جامعه آتن دست و پنجه نرم می‌کرد. در نظر افلاطون، محاکمهٔ سقراط، در واقع محاکمهٔ جامعهٔ آتن بود.

اوضاع آشفتهٔ دهه‌های انقلاب فرانسه، همانند دورهٔ انقلاب در انگلستان، نظریه‌پردازی‌های سیاسی مهمی را برانگیخت. بحران جامعهٔ فرانسه که به سراسر اروپا ریشه انداخته بود، طرفداران و مخالفین انقلاب را بر آن داشت که عمیقاً دربارهٔ ضرورت‌ها و امکانات سیاست ژرفاندیشی کنند. «ادموند برک»، بحران زمانهٔ خود را بحران مدنیت تشخیص می‌داد. او عنوان می‌کرد که فرانسویان خیال می‌کنند بنیان‌های

۱۵۳ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
یک جامعه حقیقتاً آزاد را گذارده‌اند، اما این اعتقاد، پندار بیهوده‌ای است. فرانسه با از میان برداشتن بنیان آزادی‌های نظم‌یافته مانند مذهب، منش‌های سلحشوری و سلسله‌مراتب اجتماعی، از حد خود فراتر رفت.

«کارل مارکس»، بحران را در نظام سرمایه‌داری می‌دید. او موتور اقتصادی جوامع سرمایه‌داری را بسیار استوار می‌پنداشت. این نظام موفق شده بود به گونه‌ای مؤثرتر از نظام‌های قبلی خود، کالا تولید کند. با وجود این از آن گذرگاه یک بی‌نظمی نامیمون در زندگی اجتماعی کسانی که در آن نظام کار می‌کنند نیز ایجاد کرده بود. مارکس احساس می‌کرد که بسیاری از این بی‌نظمی‌ها در فقر و بدبختی طبقه کارگر به وضوح دیده می‌شود. یکی از اهداف او، «توانا کردن جهان به آگاهی از وجدان خود، بیدار کردن مردم از خیال‌های بیهوده و توضیح رفتارهای آنها» بود. مارکس بر آن بود که نظام حاکم بر تولید و توزیع در جوامع سرمایه‌داری، انسان را از خود بیگانه می‌کند.

«ژان ژاک روسو» درصدد حل بحران برابری اخلاقی زمانه خویش بود. «بیگانگی» که روسو خود و هم‌نوعانش را دچار آن می‌دید، در واقع دو نوع آخر از سه نوع از خودبیگانگی مارکس بود؛ بیگانگی شخص از خود و بیگانگی از هم‌نوعان. به نظر روسو، از خودبیگانگی انسان، نوعی اغوای ساختگی اجتماعی است. رفتارها و هنجارهای روزمره، انسان را وامی‌دارد که احساس‌های طبیعی خود را سرکوب کند و آنها را در زیر ظواهر و آداب تصنعی که فلج‌کننده و زمین‌گیرکننده است، مدفون سازد. اسپرینگز، دو دسته مسائل را از هم متمایز می‌کند:

۱. مسائل عام در مقابل مسائل انفرادی

۲. علل طبیعی در مقابل علل خصوصی (اسپرینگز، ۱۳۷۰: صفحات متعدد).

اسپرینگز، نظریات سیاسی را به جای آنچه اشتراوس، فلسفه سیاسی می‌نامد، به کار می‌گیرد. به تعبیر اسپرینگز، نظریات سیاسی، بینش‌هایی - یعنی تصویرهای نمادی یک کلیت نظام‌یافته - از سیاست را ارائه می‌دهند. به اعتقاد وی، نظریه سیاسی، جستاری است برای فهم عناصر تشکیل‌دهنده جامعه خوب و برای یافتن معیارها و راه‌حل‌ها. بر اساس چنین تعابیری از فلسفه سیاسی است که او فلسفه مدرن را در قالب بحران ثبات، بحران امنیت، بحران مشروعیت، بحران رژیم کهن و بحران جامعه مدنی شناسایی می‌کند.

در مجموع، نظریه بحران می‌تواند در فهم اندیشه سیاسی تا حد زیادی مؤثر باشد. لازمه به کار بردن این نظریه، ربط دادن قسمت‌های مختلف اندیشه سیاسی به بحران خاص زمانه است. پیش‌فرض این روش، تقدم عین بر ذهن است. لازمه دیگر این روش، تحلیل درونی است، نه تحلیل بیرونی. به نظر می‌رسد نظریه بحران - در عین سادگی و کم ادعا و کم مؤونه بودن - کارآیی زیادی در فهم اندیشه سیاسی (و نه الزاماً روش اندیشیدن سیاسی) دارد. در عین حال در کتاب‌هایی که از این نظریه استفاده کرده‌اند، باید دقت شود که اولاً متفکر مورد نظر، نظریه سیاسی منسجم دارد یا خیر. در صورت دوم، نظریه بحران کارآیی خود را از دست می‌دهد.

به نظر نویسنده، به عنوان نمونه نه شعرایی همچون حافظ «نظریه سیاسی» داشتند و نه فلاسفه سیاسی مثل ملاصدرا، دارای «نظریه سیاسی منسجم» بودند. در صورت نخست هم باید دید آن متفکر به چه میزان بحران زمانه خویش را تشخیص داده و آیا اندیشه او در پاسخ به چنان بحرانی تلقی می‌شود یا نه. ارتباط فی‌الجمله یک نظریه با اوضاع زمانه، غیر از ارائه نظریه در پاسخ به بحران است. به طور مثال به نظر می‌رسد ارسطو را نتوان به راحتی با این نظریه توضیح داد؛ زیرا وی برخلاف افلاطون، آتنی نبود و از متفکران ماقبل خود گسست چندانی نداشت. بنابراین کمتر از اوضاع دولت - شهر متأثر بود (حقیقت و حجازی، ۱۳۸۹: ۱۸۷-۱۹۱). همچنین توجه به این مسئله لازم است که نظریه بحران از نظر کیفیت بازتولید اندیشه‌ها و نداشتن خاستگاه معرفت‌شناسی روشن، با چالش روبه‌رو است (نعیمیان، ۱۳۸۹: ۲۳۱-۲۳۳).

لئو اشتراوس

هر چند روش اشتراوس نسبتی با هرمنوتیک مدرن ندارد، به هر حال روش وی، نوعی فهم متن به معنای عام خود محسوب می‌شود. فهم فلسفه سیاسی اسلامی همواره یکی از دغدغه‌های مهم اشتراوس در طرح مباحث فلسفه سیاسی است. پردازش و اهمیت این مسئله باعث شد که وی هنگام مطالعه آثار فیلسوفان سیاسی اسلامی برای نخستین بار با پدیده‌ای به نام «پنهان‌نگاری»^۱ در فلسفه سیاسی اسلامی مواجه گردد.

به نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی دو مرحله تاریخی کلاسیک و مدرن را تجربه کرده است. فلسفه سیاسی کلاسیک با امور نیک و عادلانه، در قالب مقولات «خوبی» و «عدالت» سروکار دارد. چنین مقولاتی معطوف به زندگی خردمندانه، یعنی والاترین موضوع فلسفه سیاسی کلاسیک هستند. در حالی که فلسفه سیاسی جدید، جهت‌گیری دیگری دارد. در فلسفه سیاسی مدرن، طبق آرای وی، ارتباط میان سیاست با قانون طبیعی از هم گسست. «ماکیاولی» با طرد الگوهای ذهنی و عطف توجه به رهیافت واقع‌گرایانه در امور سیاسی، «موج اول» تجدد در فلسفه سیاسی را آغاز کرد. این موج با قراردادن صیانت نفس در قانون طبیعی و جایگزین شدن «حقوق انسانی» به جای «قوانین طبیعی» توسط «هابز» ادامه یافت. اما روسو در «موج دوم تجدد» از این روند فکری انتقاد کرد. ناسازه روسو این بود که از یکسو می‌بایست برای احیای مفهوم کلاسیک «فضیلت» تلاش کند و از سوی دیگر، ناچار از تفسیر مجدد آن بود. فضیلت انسانی در چارچوب نظریات روسو با «فلسفه اختیار» یا «آزادی» از یکسو و وظیفه شهروندی از سوی دیگر نهایتاً در مقوله «اراده عمومی» جای گرفت.

موج سوم تجدد با الهام از نیچه، دریافت جدیدی از احساس وجود یعنی تجربه وحشت و اضطراب را مطرح می‌کند. به عقیده وی، هیچ‌گریزی به طبیعت وجود ندارد و هیچ‌امکانی برای شادمانی اصیل در میان نیست. نیچه با اصالت بخشیدن به خلاقیت آدمی و ضرورت تغییر در ارزش‌گذاری ارزش‌ها، «میل به قدرت» را عامل تعیین‌کننده در حیات تاریخی - سیاسی انسان می‌شناسد.

آموزه پنهان‌نگاری که کاملاً برخاسته از اندیشه سیاسی فارابی است، به اشتراوس کمک کرد تا از یکسو مکاتب رایج و مسلط «پیشرفت‌گرایی» و «تاریخی‌گرایی» را به چالش فراخواند و از سوی دیگر، روش جدیدی را در فهم فلسفه سیاسی، نه فقط اسلامی بلکه کلاسیک و میانه، ارائه دهد؛ روشی که همواره در تمام تفاسیر فلسفی وی از متون سیاسی کلاسیک و میانه به کار گرفته شد. آموزه پنهان‌نگاری آنچنان برای او اعتمادبخش بود که ادعا کرد تاکنون فهم درستی از فلسفه سیاسی کلاسیک و میانه، به‌ویژه فلسفه سیاسی اسلامی صورت نگرفته است. بنابراین به نظر او باید شیوه جدیدی

ارائه داد تا از آن طریق بتوان به فهم درست فلسفه سیاسی اسلامی دست یافت. در این راستا، اشتراوس شیوه و روش «فهم تاریخی واقعی» را ارائه می‌کند که در مقابل دو روش مسلط «پیشرفت‌گرایی»^۱ و «تاریخی‌گرایی»^۲ است و به جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی پیوند می‌خورد (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۸۸).

پنهان‌نگاری، شیوه و هنری از نگارش است که در آن فیلسوف سیاسی به دلایلی، ایده‌ها و افکار خود را به گونه‌ای به نگارش در می‌آورد که فهم واقعی آن برای همگان میسر نیست. آثاری که اینگونه نوشته می‌شود، ممکن است به صورت دیالوگ، رساله، شرح، تعلیقه و غیره ارائه شود. نویسنده چنین آثاری، ابزار ادبی زیادی برای پنهان کردن افکار و ایده‌های واقعی خود به کار می‌گیرد. ویژگی‌های رازگونه چنین آثاری عبارتند از: پیچیدگی طرح، تناقضات، اسامی مستعار، تکرار نادرست بیانات پیشین، جملات عجیب و غریب و غیره. کتاب «تعقیب و آزار و هنر نگارش»، مهم‌ترین اثری است که اشتراوس در آن به تبیین و بازکاوی آموزه پنهان‌نگاری می‌پردازد. «پیشرفت‌گرایی»، دیدگاهی است که کانت و هرمان کوهن در باب فهم اندیشه و تفکر گذشته ارائه داده‌اند. کانت جمله‌ای دارد که «یک فیلسوف را می‌توان بهتر از خودش فهمید». به نظر اشتراوس، امروزه چنین اندیشه و فهمی ممکن است بزرگ‌ترین ارزش و منزلت را داشته باشد. اما باید دانست این نوع اندیشه، بی‌تردید فهم تاریخی نیست. اگر محقق و اندیشمند تا آنجا پیش رفت که ادعا کرد فهم او فهم درست است، این نوع ادعا بی‌تردید فهمی غیر تاریخی است. به نظر اشتراوس، برجسته‌ترین مثال از چنین تفسیر غیر تاریخی، مقاله هرمان کوهن در باب اخلاق «ابن میمون» است. کوهن همواره به بیاناتی از ابن میمون اشاره می‌کند، اما نه بر محور فهم ابن میمون، بلکه بر محور فهم خودش. وی آن مطالب را نه در محدوده افق ابن میمون، بلکه در محدوده افق خودش می‌فهمد. به هر حال پیشرفت‌گرایی تلاشی است برای فهم نویسنده گذشته، بهتر از آنکه او خودش را می‌فهمید. رویکرد «پیشرفت‌گرایی» مورد نقد جدی مکتب «تاریخی‌گرایی» قرار گرفت. در حالی که پیشرفت‌گرایی معتقد بود زمان حال نسبت به گذشته برتر است، تاریخ‌گرایی معتقد است اساساً همه دوره‌ها به یک

1. progressivism
2. historicism

۱۵۷ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

اندازه برابر و مساوی‌اند. این مکتب از اواخر قرن نوزدهم، شیوه مورد قبول در مطالعه آثار کلاسیک بود. بر اساس این نگرش، آثار کلاسیک سیاسی بازتاب‌هایی از فرایند تاریخی هستند که در اوضاع و شرایط سیاسی و اجتماعی خاصی ایجاد شده و به همان زمان و مکان خاص مربوط می‌شوند (رضوانی، ۱۳۸۵: ۹۴-۱۰۴).

در اینجا سزاوار است روش فهم اندیشه نزد لئو اشتراوس را با هرمنوتیک مقایسه کنیم و از این رهگذر، نقد وی بر فهم‌های هرمنوتیکی را واکاوییم. شیوه اشتراوس مبنی بر اینکه گذشته را باید چگونه فهمید که خود نویسنده می‌فهمید، آشکارا رهیافت اکثر نظریه‌پردازان هرمنوتیک را به چالش فرامی‌خواند. نکته مهم این است که از دیدگاه وی، حقایق ابدی و جهان‌شمول در فلسفه سیاسی وجود دارد. بنابراین باید از روش غیر تاریخی بهره جست (Gupta, 1990: 19).

هرمنوتیک «پنهان‌نگاری» اشتراوس به ما می‌فهماند که حقایق فلسفی هرگز در ظاهر جملات فیلسوفان سیاسی قرار ندارند تا در بافت تاریخی بتوان آن را فهمید، بلکه برای فهم حقایق فلسفی باید «بین خطوط» را مطالعه کرد. کشف پدیده پنهان‌نگاری و ارائه شیوه جدید فهم و تفسیر متون سیاسی کلاسیک و میانه، شاید به فیلسوف سیاسی بودن اشتراوس برگردد. عمده کسانی که در باب هرمنوتیک، نظریه‌پردازی کردند یا در باب فهم متون گذشته مطلب نوشتند، به جهت آنکه مطالعات سیاسی چندانی نداشتند یا دغدغه اصلی آنها اندیشه و فلسفه سیاسی نبود، نتوانستند به این جنبه مهم از فهم متون دست پیدا کنند. به عبارت دیگر، ریشه آموزه «پنهان‌نگاری» را باید در مسائل سیاسی جست‌وجو کرد و این ریشه را اشتراوس به مثابه فیلسوف سیاسی، بهتر از دیگران درک می‌کند. مسائلی از این قبیل باعث شد تا اشتراوس به فکر تأسیس دانش جدیدی با عنوان «جامعه‌شناسی فلسفه» باشد؛ همان طور که کارل مانهایم به دنبال «جامعه‌شناسی معرفت» بود (رضوانی، ۱۳۸۳: ۱۷-۳۰).

آلن بلوم

بلوم، شاگرد اشتراوس، با یکی انگاشتن دو مفهوم فلسفه سیاسی و نظریه سیاسی، سعی در ایجاد تمایز میان نظریه سیاسی از ایدئولوژی سیاسی دارد. به اعتقاد او، هر چند

نظریه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی، ساختاری یکسان دارند، نظریه‌ها روشن‌تر، صیقل خورده‌تر، شفاف‌تر، منسجم‌تر، فاضلان‌تر و به حقیقت نزدیک‌تر هستند. به نظر وی، نظریه سیاسی، فهم سیاست به جامع‌ترین شیوه ممکن است. بلوم، هدف نظریه‌پردازان سیاسی را کشف نظم عمومی و الگوی حقایق سیاسی بر مبنای این تحلیل می‌داند و به وجود دو سطح در بررسی این نظم قائل است: یکی تبیین و توصیف ماهیت و شیوه ایجاد الگوهای متنوع در جهان تجربی یا جهان پدیده‌ها و دیگری، توضیح ماهیت نظم، بهترین نظم، نظم درست و نظم عقلایی است. بلوم تمایز میان «نظریه علمی» و «نظریه ارزشی» را تمایزی کاذب می‌داند؛ هر چند بین «نظم تجربی» و «نظم عقلانی» تمایز قایل می‌شود. به عبارت دیگر، فلسفه سیاسی آن گونه نظریه‌پردازی است که تبیین بر اساس تجربیات و استدلال، یعنی هم فهم نظم تجربی و هم تبیین بر اساس استدلال درباره نظم عقلایی را شامل شود. بر اساس این مبناست که بلوم، نظریه‌های سیاسی را با توجه به پرسش در باب «واقعیت»، «خیر» و راه‌های شناخت آنها به دو دسته «بودگرایی» و «طبیعت‌گرایی» تقسیم می‌کند. در نظریه‌های بودگرایانه، نظم سیاسی عقلانی با ارزش‌های مقرر شده الهی - مثل غایت‌ها و هدف‌ها و قواعد رفتاری که کامل‌ترین واقعیت تلقی می‌شود - همسان است. اما طبیعت‌گرایان، واقعیت را تنها متشکل از پدیده‌ها و نمودها می‌دانند و معتقدند که ورای این جهان، هیچ جوهر معقول و صورت‌های واقعیت غیر تجربی وجود ندارد (بلوم، ۱۳۷۳: ۴۱-۴۸).

پیکو پارخ

پارخ، وظیفه فلسفه سیاسی را پرداختن به مسائل محوری حیات جمعی می‌داند. به عقیده او، هر چند فلسفه سیاسی در شرایط بحرانی ظهور کرده، ضرورتاً شرط آن، وجود بحران نیست. همان‌گونه که ممکن است در عین وجود بحران، فلسفه سیاسی خاص ظهور نداشته باشد، بالعکس این احتمال نیز وجود دارد که در شرایط بدون بحران و نزاع، فلسفه سیاسی شکوفا شود. به نظر پارخ، شرایطی که برای فلسفه سیاسی ضروری است و تجربیات تاریخی آن را تأیید می‌کند، عبارتند از:

۱. وجود معین و قابل شناسایی سیاست، به این معنا که سؤالات خاص خود را

۲. تبدیل پرسش‌های سیاسی به تأملات فلسفی.
 ۳. ارتباط زندگی سیاسی با تفحص فلسفی؛ زیرا صرف وجود این دو به شکل جداگانه کفایت نمی‌کند.
 ۴. وجود فضای تحمل و آزادی تبادلات فکری.
- به عقیده وی، هر چند دو خصلت عقلانی و انتقادی برای فلسفه سیاسی غرب وجود دارد، نمی‌توان از وجود چالش‌های زیر غافل بود:
۱. تأثیر مفروضات پنهان از طریق شرایط و تجربیات زندگی بر اندیشه
 ۲. گرایش به عام‌گرایی، در عین وجود تنوع در دنیای واقعی و وجود تفاوت میان فرهنگ‌های گوناگون
 ۳. خصلت سوژه‌گرایی حاکم بر تفکر غربی از قرن شانزدهم و چالش‌های معاصر در مقابل آن
 ۴. وضعیت جدیدی که فرایند جهانی شدن برای پرسش‌های سیاسی ایجاد کرده است (پارخ، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۹۴).

فوکو

نظریه تاریخ‌نگاری فوکو جز با درک صحیح مفهوم گفتمان، دیرینه‌شناسی (چگونگی شکل‌گیری دانشی خاص در زمانی معین) و تبارشناسی (ارتباط قدرت/ دانش) میسر نیست. در درون گفتمان، حقیقت فرازمانی و فرامکانی وجود ندارد و هویت هر گفتمان از غیریت‌سازی با گفتمان ضد آن شکل می‌گیرد. مبنای وی، واژگون کردن رابطه فلسفه سیاسی و قدرت است. بر این اساس، قدرت فلسفه سیاسی، موضوع قدرت و حاصل آن است، نه برعکس. او معتقد است که سازوکارهای عمده قدرت با تولید ابزار مؤثر برای شکل دادن و انباشت همراه بوده است. قدرت جز از طریق تولید حقیقت، قابل اعمال نیست. چون فوکو نقش اصلی نظریه خود پس از قرون وسطی را تثبیت مشروعیت قدرت می‌داند، به نگرش هابزی می‌پردازد؛ اما برخلاف وی که قدرت را در تملک فردیت می‌بیند، فردیت را ناشی از قدرت می‌پندارد. حق در نظر وی، به عنوان مجموعه

پیچیده‌ای از قوانین، دستگاه‌ها، نمادها و ضوابطی که برای اعمال این قوانین به کار می‌روند، اطلاق می‌شود. پس حق را باید بر اساس شیوه‌های انقیادی که برمی‌انگیزد و نه بر اساس مشروعیت، سنجید. فلسفه حق در طریقی کلی، ابزار این سلطه یا حاکمیت است. او با اشاره به سنت فلسفه سیاسی در قرون وسطی به عنوان «نگرش شبانی» بر تداوم این سنت در چارچوب دولت رفاه در عصر متأخر اشاره می‌کند. در اینگونه حاکمیت، تکنیک‌های قدرت معطوف به افراد و حکم راندن دائمی و همیشگی بر آنهاست. پس همان‌گونه که چوپان بر گله قدرت می‌راند، دولت رفاه نیز در قالب قدرت انضباطی، اراده خود را بر سوژه و افراد زنده اعمال می‌کند. نهایتاً فوکو به دیرینه‌شناسی قدرت و تجلی آن در فلسفه حق در دوره‌های مختلف می‌پردازد. به نظر فوکو، تا قرن هفدهم، قدرت در حیطة روابط حاکم- رعیت تعریف می‌شد. اما در دو قرن بعد، سازوکارهای جدیدی شکل گرفت که قدرت بیشتر از طریق نظارت دائمی اعمال می‌شد (ر.ک: Foucault, 1983).

نتیجه‌گیری

در حالی که تاریخ عقاید به تحول مفاهیم در طول زمان توجه دارد و برخی از متفکران آن - همانند لاجوی - به شکلی عقاید سیاسی را به ایده‌ها و مفاهیم فرومی‌کاهند، تاریخ فکری بر آن است که اندیشه‌های سیاسی را با تأکید بر روح جمعی و اسطوره‌ها در یک دوره خاص بررسی کند. تجلی تاریخ عقاید را در لاجوی و تجلی تاریخ فکری را در هیوز می‌توان مشاهده کرد. اسکینر از این جهت ناقد لاجوی است که در واقع نمی‌توان تاریخ اندیشه را به تاریخ تحول «ایده‌ها» فروکاست. اهمیت اندیشه وی و مکتب کمبریج که امروزه شهرت زیادی پیدا کرده، در آن است که در عین حال که از تحلیل زبانی که خاص فلسفه تحلیلی است بهره می‌برند، از نوعی هرمنوتیک سخن می‌گویند که اندیشه‌ها را در دل زمینه‌های سیاسی و اجتماعی برمی‌رسد. این زمینه‌ها شامل ایدئولوژی‌ها و عملکردهای مختلف می‌شود. در مجموع به نظر می‌رسد هم‌روی متن‌گرایی و زمینه‌گرایی به دلیل بهره بردن از مزایای هر دو روش فوق، راه سومی تلقی می‌شود که توجه اندیشمندان تاریخ و علوم انسانی را به خود جلب کرده است. مطالعات

۱۶۱ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
سیاسی و به خصوص فهم اندیشه سیاسی می‌تواند از تاریخ عقاید و تاریخ فکری و مزایای همروی متن‌گرایی و زمینه‌گرایی، به عینه بهره‌مند شود. مزیت متن‌گرایی، کاستی زمینه‌گرایی است، همان‌گونه که مزیت زمینه‌گرایی، کاستی متن‌گرایی تلقی می‌شود. بر این اساس رویکردی که بتواند در علم تاریخ و مطالعات سیاسی از مزایای هر دو استفاده کند، می‌تواند از چالش‌های هر دو پرهیز کند.

پی‌نوشت

۱. شاید بهتر باشد unit-ideas به ایده‌ها- واحد ترجمه شود. مقصود لاجوی آن است که همان‌گونه که در شیمی، مواد مرکب از مواد بسیط ساخته شده‌اند، اندیشه‌ها نیز از ایده‌هایی ساخته شده‌اند که با ترکیب و بازترکیب واحد تشکیل‌دهنده آن اندیشه‌ها هستند.

منابع

- ادواردز، الستر و تاونزند، جولز (۱۳۹۰) تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۷۰) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، تهران، آگاه.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی فلسفه سیاسی، ترجمه و تألیف محسن رضوانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳) نظریه‌های نظام سیاسی، دو جلد، تهران، آران.
- پارخ، پیکو (۱۳۸۰) متفکرین سیاسی معاصر، ترجمه منیر سادات مادرشاهی، تهران، سفیر.
- تیندر، گلن (۱۳۷۴) تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدری، تهران، علمی و فرهنگی.
- جاوید، علیرضا (۱۳۹۰) «منظریه‌ای از سیاست: درباره اسکینر و مجموعه آثارش»، مهرنامه، شماره ۱۸.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۱) روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ سوم، قم، دانشگاه مفید.
- و سید حامد حجازی (۱۳۸۹) «نگاهی انتقادی به کاربرد نظریه بحران اسپرینگز در مطالعات سیاسی»، مجله علوم سیاسی، شماره ۴۹.
- خان‌محمدی، یوسف (۱۳۹۱) «روش‌شناسی هیوز و کاربرد آن در مطالعات سیاسی»، مجله علوم سیاسی، شماره ۵۷.
- رضوانی، محسن (۱۳۸۳) «اشتراوس و روش‌شناسی فهم فلسفه سیاسی اسلامی»، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۸.
- (۱۳۸۵) لئو اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی، قم، مؤسسه امام خمینی.
- معصومی همدانی، حسین (۱۳۷۰) «سرگذشت اندیشه‌ها»، نشر دانش، سال یازدهم، شماره چهاردهم (خرداد و تیر).
- منسفیلد، هاروی (۱۳۹۲) «آغاز غیر قانونی حکومت قانون»، مجله مهرنامه، شماره ۳۳.
- نعیمیان، ذبیح‌الله (۱۳۸۹) بنیادشناسی و زمینه‌شناسی عقلانیت، قم، مؤسسه امام خمینی.
- نمازی، رسول (۱۳۹۲) «پایه‌گذار جدال با قدما: درباره لئو اشتراوس و ماکیاولی»، مجله مهرنامه، شماره ۳۳.
- والش، دلبیو. اچ (۱۳۶۳) مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه ضیاء‌الدین علایی طباطبایی، تهران، امیرکبیر.
- هیوز، ه. استیوارت (۱۳۷۳) راه فروبسته، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۶) هجرت اندیشه اجتماعی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۳) آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

Arendt, Hana (1980) *Writers & Politics*, RKP, Boston.

Brinton, Crane (1983) *The Shaping of Modern Thought*, Prentice-hall.

Focault, Michel (1983) *Politics, Philosophy, Culture*, Routledge, N.Y.

- ۱۶۳ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲
- Gordon, Peter E., "What is Intellectual History?"
<http://history.fas.harvard.edu/people/faculty/documents/pgordon-whatisintellhist.pdf>
- Gupta, Damyanti (1990) *Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach*, India, Pointer Publishers.
- King, Preston (ed), *The History of Ideas*, London and Canberra, Croom Helm, 1983.
- Lively, Jack (and Reeve, Andrew) (1989) *Modern Political Theory from Hobbes to Marx*, London, Routledge.
- Pocock, J. G. A. *Virtue* (1985) *Commerce and History: Essays in Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲: ۱۶۵-۲۰۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۱/۱۳

مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه «هانا آرنه» و «هربرت مارکوزه»

محمد عابدی اردکانی*

محمود علی پور**

چکیده

در ارتباط با مفهوم «خود»، آثار و نوشته‌های فراوان وجود دارد. با وجود این، یکی از تعاریف آن، به خصوص در تلقی مدرنیستی و پسامدرنیستی آن، به فضایی از استقلال و کنشگری خودمختار فاعل شناسا اشاره دارد؛ چنان‌که در پیشبرد خویش، «خودرانشی» و در عبارتی مانند «خودش کرد»، می‌توان این امر را مشاهده کرد. اساساً این تلقی از مفهوم خود در میان اندیشمندان سیاسی نیز به کرات مشاهده می‌شود. دو تن از این متفکران قرن بیستم که با این تلقی مطالبی را به رشته تحریر درآورده‌اند، «هانا آرنه» و «هربرت مارکوزه» هستند. از یکسو آرنه با مطرح کردن مفهوم «تکثر انسانی»، به دنبال این ایده است که انسان‌ها را به عنوان «فاعل شناسا» و به عنوان موجودی متمایز و آزاد آشکار سازد. او نهایتاً این طریقه را با مفهوم «عمل» پیوند می‌دهد تا از این طریق، خود انسانی را به عنوان نقش‌دهندگان به نظام سیاسی معرفی کند. از طرف دیگر، هربرت مارکوزه قرار دارد که خصوصاً در کتاب «انسان تک‌ساحتی» به دنبال فعال ساختن انسان‌ها به عنوان خودهای کنشگر و مستقل از چنگال یک نوع پیوستگی است که جامعه سرمایه‌داری ایجاد کرده است. از این رو تا وقتی این پیوستگی وجود دارد، عمل سیاسی نیز محدود است. اساساً وجه متمایز مفهوم‌بندی خود در اندیشه آرنه و مارکوزه، با فلسفه سیاسی غالب پیش از خود در این است که

Maa1374@gmail.com

Alipourma@yahoo.com

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یزد

** کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

۱۶۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

فلسفه سیاسی پیشین، خود را به شدت وابسته به «قدرت»، «سلطه فناوری»، «تکنولوژی» و «رسانه» و از اصالت خویش دور ساخته است و این دو با پیوند مجدد سوژه با عمل سیاسی متکی به خویشتن، درصدد بازیابی مجدد کنشگری سوژه همت می‌گذارند.

واژگان کلیدی: خود، فاعل شناسا، عمل سیاسی، آرنه و مارکوزه.

مقدمه

فلسفه سیاسی در عصر جدید با معضلات معرفتی جدیدی روبه‌رو شده است. جهانی‌شدن و برآمدن رویکردهای جدیدی چون مدرنیته و در امتداد آن پست‌مدرنیسم، گزاره‌ها و فرآیندهای جدیدی برای سوژگی و کنش سیاسی در عصر حاضر فراهم ساخته است. به نحوی که در این فضا، از یکسو قدرت سعی بر اعمال شدگی دارد و از سوی دیگر فضای عمل انسانی به عاملی برای پراکنده شدن قدرت و شیوه‌های جدید اعمال قدرت انجامیده است. اساساً یکی از این روندها که این فرآیند را تجدید و تسریع نموده، می‌توان به مقوله خود^۱ و نسبت آن با عمل سیاسی که به صورت ذهنی و عینی است، اشاره کرد. به لحاظ ذهنی، میزان عمل فارغ از نظارت، عدالت در برخورداری از فرصت عمل سیاسی در جامعه، پرهیز از نژادگرایی در کنشگری سیاسی، عمل سیاسی فارغ از سودگرایی اقتصادی، تکثرگرایی و پراکندگی در عمل، آزادی و وسعت حوزه‌های انتخاب سیاسی، نگاه فرامادی‌گرا به عمل سیاسی و... که همگی در فلسفه سیاسی جدید به اصولی بنیادین تبدیل می‌شوند و در زمانه جدید به عنوان دغدغه کنشگری سیاسی سوژه و خودبازتابی او محسوب می‌شوند، قالب‌های عمل جدیدی را در اشکال جنبش‌های اجتماعی جدید مانند «فمینیسم»، «زیست بوم‌گرایی»، «حرکت‌های چندفرهنگ‌گرا» و... ایجاد کرده است. بدین منظور ضرورتی که این مقاله با تکیه بر آن به بررسی مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه آرنست و مارکوزه^۲ می‌پردازد، تلقی‌های جدید از کنشگری خود در عصر حاضر است که به نحوی در بستر اندیشه این دو نمایان است.

هانا آرنست و هربرت مارکوزه، از جمله متفکرین برجسته قرن بیستم هستند که نقشی بسزا در رونق بخشیدن به فلسفه سیاسی جدید داشته‌اند. نقش این دو اندیشمند از این منظر قابل توجه است که هر دو در جامعه خود با بحرانی روبه‌رو بوده‌اند که به نوعی انسان، به معنای کنشگری آگاه را در بند خودکامگی فرو برده است. این بحران در اندیشه هانا آرنست در قالب توتالیتاریسم و وضع نابهنجار بشری بروز می‌یابد. به نحوی که

1. self

2. Hannah Arendt and Herbert Marcuse

۱۶۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
او در پیش‌درآمد «وضع بشری» می‌گوید آنچه او را به نگارش این متن واداشته است، ترس وی از این بوده است که انسان مدرن ممکن است مسخر شورش علی‌هستی و زندگی بشری به آن صورتی که هست بشود (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۶). او می‌ترسید تمدن غربی چیزی را در انسان عوض کرده باشد که انسان را با خود غریبه کرده و در کنشگری‌اش برای ترسیم وضع بشری ناکام سازد.

از سوی دیگر، مارکوزه در کتاب «انسان تک‌ساحتی»، در رویارویی با بحران سرمایه‌داری حاکم بر جوامع انسانی زمانه خود، می‌کوشد با نقدی بر پوزیتیویسم سن‌سیمون^۱ نشان دهد جهانی که زمانی با تجربه‌ی تحصلی سن‌سیمون آغاز شده بود، اینک به جهانی از واقعیت تکنولوژی تغییر شکل داده است؛ واقعیتی که به نوعی به مناسبت فرد با ابزار و وسایل ماشینی تنزل یافته است. او با انتقاد از «هیوم^۲»، فیلسوف شکاک انگلیسی که از نظر مارکوزه می‌خواهد مرزهای خرد آدمی را تعیین کند، به دفاع از تفکر و تحلیل فلسفی و نقد تجربه‌گرایی و ابزارگرایی می‌پردازد و از درهم‌شکستگی جهان امروز می‌نالند. او می‌گوید: «جامعه‌ی معاصر باید مورد نقد فلسفی قرار گیرد چرا که فرصت انتقاد و تحلیل را به فرد نمی‌دهد و به شدت حاکمیت و نفوذ خود را بر افراد گسترش می‌دهد؛ در حالی که جامعه و منتهی‌علیه آن، سیاست، می‌باید نقش‌دهنده به تفکرات فلسفی افراد برای ترسیم جهانی متفاوت از جامعه‌ی معاصر باشد» (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۱۹۶).

بنابراین دو متفکر سیاسی، به دنبال ارائه‌ی راه‌حلی برای خروج افراد انسانی از بحران حاکم و ورود به عرصه‌ی عمل سیاسی هستند. با توجه به آنچه گفته شد، سؤالی که مطرح می‌شود این است که: «مفهوم خود به عنوان فاعل شناسا، چه جایگاهی در اندیشه‌ی این دو اندیشمند داشته است و آنها چگونه آن را با عمل سیاسی پیوند داده‌اند؟». با توجه به این سؤال، فرضیه‌ی مقاله حاضر این است که: «خود در اندیشه‌ی آرنست و مارکوزه در یک رابطه دیالکتیکی میان «معرفت» و «سیاست» شکل می‌گیرد و در امتداد آن کنشگری و عمل سیاسی را می‌آفریند. بنابراین خودِ انسانی، نقش‌دهنده و عامل آن رفتار است».

1. C.H.Saint Simon
2. David Hume

روش، رهیافت و چارچوب پژوهش

رهیافت نوشتار حاضر، اندیشه‌شناسی است. بدین معنا که نسبت دو مفهوم «خود» و «عمل سیاسی» در اندیشه هانا آرنت و هربرت مارکوزه را بررسی می‌کند. روشی نیز که در این مقاله از آن بهره می‌بریم، روش «منطق درونی» است. این روش که بیشتر در آثار «توماس اسپریگنز»^۱ تجلی پیدا کرده است، به بیان این امر می‌پردازد که برای درک واقعی هرگونه جستار باید دقیقاً به روندهای فکری آن پی برد (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۳۰). برای دستیابی به این امر ما به دنبال پیدا کردن روش‌های فهم و قرائت اندیشه سیاسی دیگران و قرائت آرای آنها هستیم (حقیقت، ۱۳۸۷: ۸۸). چارچوب پویای منطق درونی نظریه‌های سیاسی، در واقع الگویی است برای اذهان فعال و جوینده راه‌حل. هدف اساسی نظریه‌پرداز، ارائه راه‌حلی برای مشکلات است (اسپریگنز، ۱۳۸۹: ۳۸).

بر اساس روش منطق درونی، هر اندیشمند سیاسی با مشاهده بحران‌های زمانه خود، دست به اندیشه‌ورزی می‌زند. بنابراین برای فهم افکار یک نظریه‌پرداز سیاسی، اولین موضوعی که به ذهن‌خاطر می‌کند این است: مشکل او کدام است؟ چه چیزی او را برانگیخته است تا تعمق و تفکر ذهنی خود را به صورت نظریه سیاسی منسجم به رشته تحریر درآورد؟ هدف وی کدام است و کدام نارسایی‌ها را می‌خواهد درمان کند؟ (همان: ۵۴).

پس از دریافتن این امر که مشکل و دغدغه اندیشمند چه بوده است، مرحله دوم منطق درونی، تشخیص علل و ریشه‌های بحران است. بنابراین باید کشف کند که ریشه مشکل به جامعه مربوط می‌شود یا اینکه صرفاً تأثیرات ذهنی و فردی است. پس از این باید تشخیص دهد که آیا انسان می‌تواند مشکل را تغییر دهد یا اینکه علل از پدیده‌های طبیعی است و بنابراین چنین توانایی در او نیست (همان: ۸۱). موضوع نظم سیاسی درست، گام بعدی و نهایتاً آخرین مرحله منطق درونی، ارائه راه درمان است (همان: ۱۱۹). با توجه به روش و رهیافت یادشده، در این مقاله ابتدا مفهوم خود و سرشت تاریخی آن بررسی می‌شود. در وهله بعد، فرآیند شکل‌گیری خود در اندیشه هانا آرنت و هربرت مارکوزه و دیدگاه آن دو به «خود»، به عنوان فاعل شناسا ارزیابی می‌شود و نهایتاً نسبت مفهوم «خود» با «عمل سیاسی» در اندیشه آن دو تحلیل خواهد شد.

1. Thomas Spragens

پیشینه تحقیق

درباره مفهوم خود و ارتباط آن با سیاست از یکسو و اندیشه عمل سیاسی از سوی دیگر، کم و بیش آثار پراکنده‌ای به چشم می‌خورد. از جمله می‌توان به آثاری همچون «نسبت خود و قدرت سیاسی در اندیشه سنت آگوستین» اشاره کرد که می‌کوشد میان خود و قدرت سیاسی در اندیشه آگوستین ارتباط برقرار سازد. نویسنده معتقد است که خود با نگاهی ابزارگرایانه، نهایتاً از طریق خودروایی نویسنده، به عنوان ضمیر اول شخص شکل گرفته، با قدرت سیاسی ارتباط پیدا می‌کند (ر.ک: توانا، ۱۳۸۸).

اثر دیگر، «سیاست و اگزیستانسیالیسم: بررسی رویکرد هانا آرنست به مفهوم عمل» است که مفهوم عمل را از دریچه رویکرد اگزیستانسیالیستی از سیاست بررسی می‌کند. نویسنده، عمل را در اندیشه آرنست، راه‌حل خلاصی از رقیت پدیده‌های ناپهنجاری چون تمامیت‌خواهی، ترور، خشونت و جنگ می‌داند (ر.ک: یونسی و تدین راد، ۱۳۸۸).

شاید نافذترین کار در باب مفهوم خود و ارتباطش با سیاست، مقاله «تکنولوژی خود»^۱ از فوکو باشد که در آن به سرگذشت خود و چگونگی قرار گرفتن آن در بند «تکنولوژی قدرت» می‌پردازد و آن را در کشاکش نظارت و کنترل سیاست قرار می‌دهد (Foucault, 1988: 16-63).

هر چند این آثار و آثار دیگری از این قبیل به نوعی به موضوع «خود» اختصاص دارند و ارتباط آن را با مقوله‌هایی چون عمل یا قدرت سیاسی مشخص کرده‌اند، ولی بداعت مقاله حاضر در آن است که نویسندگان، نخستین بار است که در مورد نسبت مفهوم خود با عمل سیاسی از یکسو و واکاوی آن در اندیشه هانا آرنست و هربرت مارکوزه از سوی دیگر، به چنین پژوهشی اهتمام ورزیده‌اند یا حداقل تاکنون چنین کوششی مشاهده نشده است.

تعریف مفهوم خود از دیدگاه روان‌شناختی و اجتماعی

در فرهنگ لغات انگلیسی آکسفورد، چهار معنا برای کلمه خود ذکر شده است. اولین معنا با عنوان «همسانی»^۱ بیان می‌شود، مانند کلمه «خودسانی». معنای دوم بر ذات یا فردیت یک چیز یا یک شخص دلالت دارد، مانند «خودش»، «خودت»، «خودم» و... این معنا در عین حال تفاوت با دیگران را گوشزد می‌کند. در معنای سوم، خود به درون‌گری یا «عمل بازتابی» اشاره دارد و اغلب به صورت پیشوند به کار می‌رود، مانند به خود شک کردن، به خود اعتماد داشتن (اعتماد به نفس) و خودآگاهی. نهایتاً در معنای چهارم خود با استقلال و کنشگری و خودمختاری ارتباط دارد، مانند «خودش» (توانا، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۴).

در معنای چهارم، خود با مفهوم «سوژه خودمحور» و «فاعل شناسا» قرابت پیدا می‌کند. از این‌رو می‌توان از خودهایی سخن گفت که قادرند از طریق کنش معطوف به عمل خویش، «هویت اجتماعی» خود را نیز ترسیم کنند. و این ما را بدین امر معطوف می‌دارد که خود با تعیین هویت خویش در برابر «دیگری» ارتباط تنگاتنگ دارد. در واقع میان خودِ خصوصی، درونی و روان‌شناختی و شخص عمومی، برونی و اجتماعی فرقی نیست و خویشتنی و شخصیت به طور کامل در یکدیگر دخیل‌اند (جنکینز، ۱۳۹۱: ۵۰).

بنابراین مفهوم خود را می‌توان معمولاً از دو جنبه روان‌شناختی و اجتماعی تعریف کرد. از جنبه روان‌شناختی، مفهوم خود جدای از فرد در نظر گرفته نمی‌شود و همواره بخشی از حالات درونی انسان است که انسان از طریق آن شخصیت خود را می‌سازد. به تعبیری، خود نهادی جدا از شخص نیست و چیزی نیست که از بیرون، شخصیت فرد را جهت دهد (Theodore, 1977: 3). از جنبه دیگر، مفهوم خود به ایده‌های ترکیبی، احساسات و رفتارهای افراد در مورد خودشان اشاره دارد، به نحوی که مفهوم خود به عنوان یک کلیت پیچیده، سازمان‌یافته و سیستمی پویا از اعتقادات آموخته شده هر فرد را دربرمی‌گیرد، که او آن نگرش‌ها و نظریات فراگرفته شده در وجود شخصی خود را در موقعیت مناسب به کار می‌برد (Gallagher, 2000: 13).

1. Similarity

۱۷۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

در حیطه روان‌شناسی، خود معمولاً دو گونه در نظر گرفته می‌شود: از یک طرف افرادی چون «فروید»^۱ قرار دارند که خود را عمدتاً خارج از حوزه آگاهی بررسی می‌کنند. در اینجا نوعی مرکز‌زدایی صورت می‌گیرد که در آن فاعل شناسایی از مرکز به پیرامون افکنده می‌شود و «ضمیر ناخودآگاه» اولویت می‌یابد (کلانتر هرمزی و دیگران، ۱۳۹۱: ۶). تقریباً نقطه مقابل «نظریه ناخودآگاه فرویدی»، «نظریات کنش متقابل» قرار می‌گیرد که از جمله نظریه‌پردازان این حوزه، «جورج هربرت مید» است.

مید در کتاب «ذهن، خود و آگاهی»، کارش را با این فرض «رفتارگرایانه واتسون» آغاز می‌کند که روان‌شناسی اجتماعی با فعالیت مشاهده‌پذیر سروکار دارد، یعنی کنش و کنش متقابل. برخلاف دیدگاه فرویدی که خود وابسته به ضمیر ناخودآگاه است و همچنین در دیدگاه پست‌مدرنی آن، که جدای از مرکز است، خود فراگرد آگاهانه است. در واقع دو عنصر بنیادی خود مورد نظر مید، «من» و «در من» است. در من، بخشی از خود است که کنشگر از آن آگاهی دارد. من، بخشی از خود است که کنشگر از آن آگاهی ندارد و تنها پس از وقوع عمل از آن آگاهی پیدا می‌کند. این من، واکنش فرد را در برابر رویکرد سازمان‌یافته اجتماع، به همان‌سان که در تجربه شخصی نمایان می‌شود، نشان می‌دهد. از این‌رو مید معتقد است من، حس آزادی و ابتکار به انسان می‌دهد. (Mead, 1962: 177).

در عرصه اجتماعی، مفهوم خود با هویت اجتماعی ارتباطی تنگاتنگ می‌یابد. خود در عرصه اجتماعی به تعبیر «یان برکیت»، پیوندی نزدیک با جامعه دارد و فرد جدای از جامعه نیست و عقایدی را که اختلافی اساسی میان فرد و جامعه در نظر می‌گیرند، امری یابو می‌داند (Burkitt, 1991: 189). بنابراین در نظریات اجتماعی در مورد مفهوم خود، افراد و جامعه همچون دو چیز متفاوت، با هم در تضاد نیستند. جامعه همان مناسبات اجتماعی میان افراد است و افراد نیز خارج از مناسبات اجتماعی نمی‌توانند وجود داشته باشند. بدون مناسبات اجتماعی، کنشگری انسانی وجود نخواهد داشت (جنکینز، ۱۳۹۱: ۷۶). بنابراین یک تصور درباره خود از قرار معلوم سه عنصر اصلی دارد:

1. Sigmund Freud

تصور ظاهر ما در نظر دیگری، تصور قضاوت او درباره ظاهرمان و یک نوع احساس درباره خودمان. این خود ما را به دو مفهوم در مورد خود رهنمون می‌سازد: یکی «خود فاعلی» و دیگری «خود مفعولی» که رابطه و فعالیت این دو، تحت تأثیر هویت اجتماعی، خود به عنوان کنشگر را رقم می‌زند (Cooley, 1964: 168).

به تعبیر مید، خود امری بازتابی است که از کنش با دیگران، کنشگری خود را به دست می‌آورد. این خود همان من فاعلی است؛ من فاعلی، نسبت به خود که از پذیرش رویکردهای دیگران (اجتماع) پدیدار می‌شود و واکنش نشان می‌دهد. به واسطه تأثیرات رویکرد دیگران بر ما، من مفعولی را عرضه می‌کنیم. سپس با یک من فاعلی، به آن رویکردها واکنش نشان می‌دهیم. من فاعلی، واکنش سازواره^۱ به دیگران است. من مفعولی، مجموعه‌ای سازمان‌یافته از رویکردهای دیگران است که شخص به خود می‌گیرد (Mead, 1962: 173). بنابراین من مفعولی که از بستر اجتماع برمی‌خیزد و چیزی است که من فاعلی به آن واکنش نشان می‌دهد، صدای دیگران است و زورقی است که به من فاعلی یا خود کنشگر قالب و محتوا می‌بخشد. بنابراین من مفعولی فرد، موضوع آگاهی است، در حالی که من فاعلی، صاحب آگاهی است.

مفهوم خود در فلسفه سیاسی (باستان، مدرن و پسامدرن)

مفهوم خود در فلسفه سیاسی نیز همواره مطرح بوده است. در فلسفه باستان، مسئله «خویش‌شناسی» با توصیف «خود را بشناس سقراط» آغاز می‌شود. البته سوفسطائیان نیز چون سقراط، به ماهیت انسان توجه داشتند، اما به رغم اشتراک در این هدف، در وسیله و روش به کلی با هم مخالف بودند. از نظر سوفسطائیان، «انسان» به معنای فرد انسانی بود و آن انسان به اصطلاح «کلی» (انسان فلاسفه) که مبتنی بر یک نظریه اخلاقی یا عقلی درباره انسان باشد، خیالی بیش نبود. به عبارت دیگر آنها کاری به «ذات» انسان نداشتند، بلکه غرق در علایق عملی او بودند. در حالی که سقراط در جست‌وجوی

1. Organism

۱۷۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
وحدت اراده بود و می‌کوشید که نحوه‌های متعدد و مختلف دانشی که یگانه امر مهم،
یعنی خودشناسی انسان را تاریخ و بی‌اثر می‌سازد، ویران کند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۷۵-۷۷).
در قرون وسطی، این مفهوم وارد الهیات مسیحی شد (Toulmin, 1977: 304).
آگوستین، دانش نظری در مورد خود را بنیان نهاد و با تأکید بر خود-فهمی^۱، توجه به
خود به عنوان امری وابسته به خدا را تأسیس کرد. اساساً در دوره باستان خودفهمی،
نوعی روش برای رسیدن به یک جایگاه متافیزیکی و معنایی است که عمل سیاسی،
عامل رسیدن به این وضعیت است، چرا که هدف غایی در اندیشه سیاسی آگوستین،
دربرگرفتن و ورود خداوند در خود است (آگوستین، ۱۳۸۱: ۳۴۳). بنابراین وقتی هدف غایی
خود خداست، بدون شک سیاست و عمل سیاسی می‌باید در این جهت سوق داده شود. از
این‌رو «شهر خدا» که تجلی‌گاه اندیشه سیاسی آگوستین است، مملو از «برابری»، «عدالت» و
«صلح» است که شهروندانش، خود را در پیوند با حقیقت غایی (خدا) یافته‌اند و از
شرارت‌ها، منفعت‌طلبی‌ها و شهوت‌رانی‌های شهر زمینی به دورند (Augustine, 2003: 15).
بنابراین کنشگری خود در فلسفه سیاسی قرون وسطی، توأم با معناگرایی الهیاتی
است که عمل سیاسی مطلوب به تبع آن مبتنی بر الهیات و خودفهمی در متن فهم
خداوند حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، خود به مثابه هسته روحانی تصور می‌شد که
متعلق به خدا بود و در کالبد جسم فانی و جهان در معرض وسوسه گناه، جای گرفته
بود. وظیفه خود، هدایت این وضعیت دوگانه متعارض با کمک نیایش، کلیسا و
ارزش‌های به ارث رسیده بود. بالاتر از آن، خود قرون وسطایی، خود معطوف به دیگری
بود و باید خود را به دلایل دیگری غیر از دلایل خودخواهانه، پاک و میرا نگاه می‌داشت.
به طور خلاصه در قرون وسطی، لحاف چهل تکه‌ای از اشکال اجتماعی و خود وجود
داشت که بر همه کوشش‌ها برای جهانگیر شدن خود، خط بطلان می‌کشید و خود را در
درون محدودیت‌های تنگ، تاریخ و محلی قرار می‌داد (گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱).
اما سرآغاز تحول مفهوم خود و گسست از سنت قدمایی، دوران پس از رنسانس تا
پایان قرن هجدهم است که «میشل فوکو» آن را عصر کلاسیک و ماقبل تجدد می‌نامد و
مهم‌ترین ویژگی آن را «بازنمایی» می‌داند. به نظر وی، در این دوران انسان سازنده اصلی،

1. Understanding-self

خلاق اصلی یا خداوند نبود، بلکه به عنوان موضع توضیح، تنها یک سازنده و خلاق بود، یا به عبارت دیگر نقش انسان، توضیح نظم جهان بود. به طور کلی به باور فوکو در این دوران، تمایل به تحصیل وضوح درباره مفاهیم، فعالیت فاعل شناسایی به شمار می‌رفت. وی به دکارت به عنوان متفکری نمونه اشاره می‌کند که می‌خواست از طریق جست‌وجوی روشی که ضامن قطعیت باشد، به یقین دست یابد (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۸۵). در حالی که در سنت آگوستینی، خود هم از لحاظ معرفتی و هم از نظر هستی، کاملاً وابسته به خداوند در نظر گرفته می‌شد، دکارت حداقل از لحاظ معرفتی، خود را مستقل از خداوند در نظر می‌گرفت (توانا، ۱۳۸۸: ۲۵). وی با مطرح کردن مبحث «کوگیتو» (من می‌اندیشم، پس هستم)، در مقابل گفته آگوستین یعنی «اشتباه می‌کنم، پس هستم»، مبنای سوژه «خودبنیاد» مدرن را بنا نهاد. در هر حال آنچه در اندیشه آگوستین به عنوان موجودی متفکر، تجربه‌گر و با استعداد خودآگاهی و وابسته به خدا شناخته می‌شد، در اندیشه دکارت تبدیل به سوژه می‌شود: یک فاعل شناسای مستقل و یک هستی موقعیتمند در جهان که قادر به معنادار ساختن جهان از طریق کاربرد قدرت خودآگاهی او است (بهشتی و توانا، ۱۳۸۶: ۹۹).

بدین ترتیب دکارت «می‌اندیشم» را بر «هستم» تقدم داد و همین نقطه عطفی شد برای جنبشی که بعدها در «انقلاب کوپرنیک کانت» نمایان شد؛ انقلابی که به وسیله آن، متافیزیک را به عنوان «شناخت‌شناسی» تعریف کرد. این امر حاکی از آن بود که «می‌اندیشم» می‌تواند بدون هیچ نیازی به «هستم» در نظر گرفته و در نهایت کنار گذاشته شود (خاتمی، ۱۳۸۶: ۷۴).

بنابراین تفکر معاصر با چنین ثنویتی که ناشی از فروکاستن خود در سطح تفکر دکارتی است، رنج می‌برد. به صورت دیالکتیکی، مفهوم خود در تضاد با این روند امتداد یافته است. با انتقاداتی که هیوم و هایدگر بر خود متفکر وارد کردند، آنتی‌تزی و سنتز شکل گرفت. (۱) نظریه‌ای که می‌گوید خود یک چیز متفکر است (عقل‌گرایان دکارتی). (۲) آنتی‌تزی که می‌گوید چنین خودی به طور منطقی به دست نمی‌آید (هیوم) و بی‌اعتبار است (حذف‌گرایی). (۳) سنتزی که می‌گوید چنین خودی باید فرا یا ورای فکر

۱۱۷۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲

و رفتارمان در نظر گرفته شود و هر چند ما قادر به دریافتن آن نیستیم، یک فرض منطقی و استعلایی برای فکر و رفتار ما است (کانت و هوسرل) (خاتمی، ۱۳۸۶: ۷۸). این سه موضع را می‌توان به عنوان خطومشی‌های اصلی مدرن درباره مفهوم خود طبقه‌بندی کرد.

اما مفهوم خود با مطرح شدن در اندیشه‌های فوق در ادبیات قرن بیستم به بعد، وارد حوزه‌های خاصی چون سیاست می‌شود. فوکو، ورود به این دوره جدید را از قرن نوزدهم می‌داند. به نظر وی در این دوره، بازنمایی تیره و تاریک می‌شود و انسان به مفهومی که امروز می‌شناسیم ظهور می‌یابد و مقیاس و معیار همه چیز می‌شود. انسان که زمانی خود موجودی در میان موجودات دیگر بود، اینک به فاعل شناختی در میان موجودات شناخت، تبدیل می‌شود. اما انسان تنها فاعل شناختی در میان موضوعات شناخت نیست، بلکه به زودی درمی‌یابد که وی نه تنها در جست‌وجوی فهم موضوع‌های جهان، بلکه درصدد فهم خویشتن نیز هست. انسان به فاعل شناخت و موضوع شناخت و فهم خود تبدیل می‌شود (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۹۵-۹۷).

در دوره تجدد و مدرن، گسترش شیوه تولید سرمایه‌داری، اخلاق کار پروتستانی، تقسیم کار مبتنی بر طبقه، فرایندهای تمدن‌سازی، آموزش و دولت رفاهی و اشکال ملی - عمومی اطلاعات و ارتباطات باعث پیدایش اشکال ملی، جهانی، قشربندی شده و عقلانی‌تری از خود می‌شود (گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱: ۸۲). در واقع رابطه انسان (خود یا سوژه شناسا انسانی) و سیاست، از دغدغه‌های اصلی در فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. در این راستا گفته می‌شود شخص انسانی (سوژه شناسا و فاعل دکارتی - کانتی) تحت امور مطلقمانند قدرت، فناوری، رسانه و... از کارکرد و هویت اصلی خود دور شده است (آب‌نیک، ۱۳۸۸: ۷). در واقع در قرن بیستم، خود به عنوان فاعل شناسا و سوژه انسانی که نقش‌ها و فرمول‌های خاص خود را دارد، از مفهوم خود و سوژه قرن هفده و هجده که در دامان ذهن‌گرایی و رفتارگرایی گرفتار آمده، متفاوت است. در واقع آنچه جهان سیاسی قرن بیستم را متمایز می‌کند، صورت‌بندی‌های سیاسی این دوره و تفاوت جایگاه انسان به عنوان خود شناساست. مثلاً می‌توان از فناوری‌ها، صنعت فرهنگ، از تک افتادن و توده‌ای شدن، از برهوت معنوی و پرواز معنا و بیگانگی یاد کرد (همان: ۱۱).

در واقع خود در فلسفه سیاسی قرن بیستم به بعد در قالب سوژه انسانی و خصوصاً سوژه سیاسی نقش و تجسم می‌یابد و این مسئله مورد توجه است که تا چه حد

خودهای انسانی می‌توانند به تعبیر آدرنو به خودهای «خودقانون‌گذار» تبدیل شوند. آنچه در واقع می‌توان به عنوان تلقی جدید از مفهوم خود از قرن بیستم به بعد مطرح کرد، گرایش اندیشمندان و متفکران جدید به بررسی رابطه انسان به عنوان خود و فاعل شناسا و دستیابی به خوداتکایی در تعیین و ترسیم محیطش است. به گونه‌ای که انسان یا خود شناسا بتواند از طریق زدودن هر گونه سلطه و سیاست‌زدگی که از بیرون بر او تحمیل می‌شود، کنش‌ورزی خود را ادامه دهد.

تئودور آدرنو در مقاله‌ای با عنوان «فاعل خودقانون‌گذار»^۱ به نقل از کافکا^۲ می‌گوید که چیزی به عنوان پیشرفت هنوز اتفاق نیفتاده است. از نظر او آنچه ما در زندگی امروزی خود با عنوان پیشرفت می‌شناسیم، چیزی جز پیشرفت در فنون تسلط بر طبیعت و دانسته‌هایی در زمینه سلطه بر آن نیست و او این نوع حرکت را پیشرفتی جزئی یا بخشی^۳ می‌داند که به هیچ‌وجه به معنای این نیست که بشریت توانسته باشد در این پیشرفت بر خود تسلط پیدا کند و به بلوغ برسد. پیشرفت تازه از جایی آغاز می‌شود که این بلوغ حاصل شود و بشریت به تعبیری جایگاه خود را به عنوان یک فاعل کامل بنیاد نهد، به جای آنکه همچنان به رگم گسترش یافتن این فنون و مهارت‌ها، در حالت نابینایی به سر ببرد (آدرنو، ۱۳۹۱: ۱۵۰-۱۵۱).

بنابراین خودِ سیاسی شده و شناسا از نظر آدرنو در فاعل خودقانون‌گذار تجلی پیدا می‌کند؛ به این معنا که این فرد تا زمانی که اسیر در پوشانده شدن روابط اجتماعی به وسیله تکنیک است، در گمراهی است و هدف از زیستنش مشخص نیست. انسان مد نظر آدرنو، هنگامی به به‌زیستن می‌رسد که جسارت آن را داشته باشد تا تمامی مسئولیت و تعیین سرنوشتش به خودش محول شود. بنابراین خود وظیفه دارد برای دستیابی به این وضعیت، با زدودن روابط پوشاننده سلطه‌آور، به خودقانون‌گذار در جامعه تبدیل گردد.

بنابراین در فلسفه سیاسی قرن بیستم به بعد، مفهوم خود با عنوان سوژگی و فاعل

1. Self- Legislative agent

2. Franz Kafka

3. Partikular

شناسا وظیفه دارد درگیر سیاست شود. این روند و فرآیند سوژگی مفهوم خود، در مکاتب نظری چون «آنارشیسم»، «اگزستانسیالیسم»، «فمینیسم» و «پست‌مدرنیسم» و متفکرانی چون هانا آرت، هربرت مارکوزه، لویی آلتوسر، نوربرت الیاس، بودریار و نهایتاً فوکو مشاهده می‌شود. در واقع خود، هرچه بیشتر با قدرت و سیاست به صورت تعاملی و تقابلی قرار می‌گیرد. مثلاً از منظر آنارشیست‌ها، فرآیند سوژگی خود تحت تأثیر عواملی سیاسی و اجتماعی چون دولت، حکومت و جامعه مصرفی سرمایه‌داری قرار می‌گیرد. آنها به دنبال شکوفایی سوژه انسانی هستند و معتقدند به محض اینکه دولت از بین برود، سوژه انسانی نیز شکوفا می‌شود (وینسنت، ۱۳۷۸: ۱۶۸). آنارشیست‌ها بعد از دولت، به جامعه مصرفی می‌رسند و هدف جامعه مصرفی را تبدیل کردن انسان‌ها به سوژه‌های مصرفی می‌دانند، جایی که نیازهای واقعی را خودشان نمی‌سازند بلکه این تبلیغات است که آنها را می‌سازد (Forman, 1975: 8).

از میان نظریه‌پردازان شاید هیچ‌کس به اندازه فوکو به بررسی رابطه خود، سوژه با سیاست نپرداخته است. فوکو در باب خود و ارتباطش با سیاست، دو نمونه قابل تأمل می‌آورد. او با بررسی شکل‌گیری مفهوم خود در اندیشه‌های سقراط، افلاطون و به طور کلی مسیحیت و بر اساس مؤلفه «خود را بشناس»، از دو گونه افشای خود و بیان حقیقت سوژه سخن می‌گوید: نخست به معنای بیان نمایشی موقعیت توبه‌کار است که جایگاه خود را به منزله گناه‌کار آشکار می‌سازد^۱. گونه دوم، به معنای «زبان‌آوری تحلیلی» و پیوسته افکار است و سوژه در چارچوب رابطه اطاعت مطلق از یک استاد، به آن عمل می‌کند^۲. الگوی این رابطه، چشم‌پوشی از خواست و خودش است (فوکو، ۱۳۹۰: ۴۰۲).

بنابراین فوکو با در نظر گرفتن تفاسیر یونانی در مورد مفهوم خود و خویشتن را بشناس، از دو نوع خود سخن می‌گوید: یک خود که به دنبال شناختن خویش است و دیگر خودی که خود را از دست می‌دهد و آن را با قدرت پیوند می‌دهد. از منظر فوکو، مهم‌ترین مسئله که سوژه را در برابر سیاست و قدرت قرار می‌دهد این امر است که تشخیص، فردیت، ذهنیت و کردار ما به عنوان فاعل شناسا، چگونه تحت تأثیر قدرت

1. Exomologesis
2. Exagoreusis

شکل می‌گیرد؟ (اشرف نظری، ۱۳۹۱: ۲۸۸). از نظر او روابط قدرت به مثابه بازی‌های استراتژیک میان افراد و آزادی است. افراد به عنوان سوژه از این مزیت برخوردارند که آزاد باشند و در مقابل قدرت مقاومت کنند. اما همین قدرت میل به این دارد که از طریق محدود کردن دایره انتخاب، سوژگی انسان را در اختیار بگیرد و در این وضعیت انسان‌ها نه تنها سوژه شناسا نیستند، بلکه به عنوان آبرزه و تحت تأثیر قدرت، آزادی را نیز واگذار می‌کنند (Dryzek, 2006: 70).

بنابراین همان‌گونه که مشاهده می‌شود، می‌توان در اندیشه فوکو از دو نوع سوژه انسانی سخن گفت: سوژه خودمحور و آزاد و سوژه قدرت محور و شکننده. در واقع قدرت از نظر فوکو در جایی معنا می‌یابد که سوژه‌های خودمحور حیات داشته باشند و با خودآگاهی دست به مقاومت بزنند.

اساساً با توجه به مبحث یادشده، تمایزات میان خود در فلسفه سیاسی باستان، مدرن و پسامدرن می‌تواند بیانگر سیر تحول خود در تاریخ فلسفه سیاسی باشد و مشخص‌کننده رویکرد نوین این اثر نیز باشد. همان‌گونه که بیان شد، خود در عصر باستان در چمبره فلسفه آسمانی است. در واقع خود با مدینه‌هایی همچون شهر خدای اگوستین و... که پای در آسمان دارد، مرتبط است. خود هنگامی می‌تواند به شکوفایی برسد که کنش و عمل انسان را با حقیقت و معرفت فراتر از آنچه هست، پیوند دهد. بنابراین حیطة عمل سیاسی چونان کنشی ابزاری است که می‌تواند به حقیقت خود جامعه عمل بپوشاند، به شرطی که خود محل فرود و عرصه دریافت خداوندی گردد. بنابراین مادی‌گرایی و عاملیت انسان به عنوان کنشگر خودمختار، محدود است.

اما خود در عصر مدرن را، با یک مفهوم مشخص می‌توان شناخت و آن مفهوم بیگانگی و تحت تأثیر قرار گرفتن فردیت، هویت و شخصیت سوژه در برابر قدرت است. همان‌گونه که فوکو نیز به کرات بدان می‌پردازد. از نظر او تا قبل از عصر مدرن، نوعی رک‌گویی متداول بود. کلمات بدون توداری افراطی و چیزها بدون پرده‌پوشی بیش از حد به کار می‌رفتند. رفتارها صریح بود و قوانین کاملاً باز بوده و پیچیدگی نداشت. گفتارها بدون هیچ مانعی بیان می‌شد و به طور کلی: خودها «جلوه‌نمایی می‌کردند». اما ناگهان غروبی سریع (مدرنیته و عناصر آن)، از پی این روز روشن آمد و سپس شب‌های

۱۸۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
ملال آور بورژوازی ویکتوریایی (فوکو، ۱۳۹۲: ۱۰-۱۱). بنابراین شاخصه مهم عصر مدرن، اسیر شدن خود در چنگال قدرت و بورژوازی است که کنشگری سیاسی خود را تحریف و تعریف می‌کند.

خود پست‌مدرن تکه‌تکه است و با نوعی صافی مبتنی بر عاطفه و احساس، از تمرکزگرایی می‌گریزد. در واقع خود پست‌مدرن در مقایسه با اسلافش، کمتر در مکان‌های معینی جای‌گیر و ثابت می‌شود. خود پست‌مدرن در تقاطع مجموعه‌ای متکثرتر از مکان‌ها، مجموعه غیر متمرکزی از ملت‌ها و مجموعه فراگیرتری از ساختارها و مقررات بین‌المللی و فراملی جای‌گیر می‌شود. تولید، بازتولید و مصرف روایت‌های خود تا آن حد شکوفا شده‌اند که پیشتر غیر قابل تصور بود. تأثیر این فرایندها به وضعیت تاریخی غیرعادی‌ای منجر می‌شود که خود می‌تواند به «بازاندیشی» درباره خویش بپردازد و از منابع قابل دسترس خود و همچنین از رهایی از برخی یا همه مرزبندی‌های سنتی و همچنین توانایی برای استفاده از منابع متنوع و غالباً پراکنده آگاهی داشته باشد. عده‌ای این خود را خود «بیانگر باور» نامیده‌اند (گیبینز و ریمر، ۱۳۸۱: ۸۳-۸۲).

شاید تحت تأثیر چنین فضایی است که موريس مرلوپونتی، هایدگر و دیگر پدیدارشناسان اگزیستانسیالیست به مفهوم «می‌اندیشم، پس هستم» دکارتی و مفاهیم وابسته و مشابهی چون نفس بسیط و خود محض هوسرل حمله می‌کنند. آگاهی نمی‌تواند به یک خود محصور و بسته یا از خودگسسته و متفرق از هم تعلق داشته باشد، بلکه وجهی از «هستی در جهان» ما و وجهی از مشغله ظاهری و مجسم ما با جهان است. برای اکثر پست‌مدرنیست‌ها از جمله دریدا، مفهوم پیش‌گفته دکارت، ارزش هدر دادن توان انتقادی را ندارد. هدف ارزشمندتر، فردگرایی است؛ یعنی این عقیده که افراد، موتورهای اصلی تحول اجتماعی هستند و از این‌رو از اجزا و عناصر مهم در «تصویر مشخصاً مدرن از خود مآلاً مستقل از تاریخ محسوب می‌شوند» (کوپر، ۱۳۷۹: ۵۱۵). یکی از نشانه‌های خود عصر پست‌مدرن، وجود تصویری اشباع شده از تولیدات تکنولوژیک، فرهنگی، سیاسی مغایر با عاطفه و کنشگری خود است (Allan, 1997: 7).

وجه اشتراک خود پست‌مدرن با خود مدرن در درهم تنیدگی سوژه با قدرت سیاسی است. اما وجه تمایز اساسی در این است که یکی روزه‌روز در تمرکز و سیطره قدرت بر

خویش فرومی‌رود و دیگری مرکز‌گریز است و دائماً در کوشش است تا تصاویر ذهنی و عینی و کنش خود را در عمل سیاسی قدرت‌گریز خویش نشان دهد. به گونه‌ای که یکی از ویژگی‌های مهم خودِ پست‌مدرن، خودبازتابی^۱ آن است. هر چند این امر در دوران مدرن نیز به سمت جلو در حرکت بود، با موانعی چون تمرکز قدرت روبه‌رو بود؛ در حالی که پست‌مدرنیسم پا را فراتر گذاشته و از این موانع عبور کرده است.

هانا آرنت

آرنت و شرایط زمانه

هانا آرنت (۱۹۰۶-۱۹۷۵)، یکی از برجسته‌ترین متفکران قرن بیستم است. در خانوادهٔ یهودی در «کوینزبرگ» آلمان به دنیا آمد و نخست روی به فلسفه آورد و در ماربورگ، شاگرد هایدگر و بولتمان بود و بعدها در فرایبورگ و هایدلبرگ، شاگرد هوسرل و یاسپرس شد. اما به قدرت رسیدن نازی‌ها در آلمان، پایانی بر امیدهای او در کارهای دانشگاهی بود. در سال ۱۹۵۱ با کتاب «ریشه‌های توتالیتاریسم»، هانا آرنت به شهرت دست یافت و تلاش بلندپروازانه‌ای را علیه حکومت‌های نازیستی و استالینیستی آغاز کرد. بنابراین روی کار آمدن نازی‌ها و تبدیل شدن یهودیت به امری سیاسی، زندگی آرنت را تحت تأثیر قرار داد، هر چند از قبل به صورت محدودتر این اثرگذاری وجود داشت. در نامه‌ای به کارل یاسپرس می‌نویسد که تا بیست سالگی، پیش از آنکه مسئلهٔ یهودی بودن به قضیهٔ سیاسی تبدیل شود، او کاملاً خام بوده و این برایش کسالت‌بار بوده است (اتینگر، ۱۳۹۰: ۷). بدین ترتیب با روی کار آمدن نازیسم در آلمان و سیاست‌های ضد یهودی این حکومت، آرنت نیز با بحران روبه‌رو می‌شود.

بر اساس مرحلهٔ دوم منطق درونی اسپریگنز که قبلاً اشاره شد، باید علل و ریشه‌های بحران در زمان آرنت را شناسایی کرد. در اینجا می‌توان از دو گونه بحران سخن گفت: اول، تحقق یافتن بحران عینی در قالب نازیسم و شکل‌گیری نظام‌های سیاسی‌ای که خطری برای انسان و وضع بشری محسوب می‌شوند. دوم، بحران‌هایی است که به صورت

1. self-reference

ذهنی در فکر و اندیشه آرنست وجود دارد و به نوعی واکنش به بحران اول نیز به تبعیت از این دغدغه است. از نظر آرنست، نازیسم حاصل این مفروض است که «انسان‌ها مخلوقاتی هستند که عمل می‌کنند، به این معنا که چیزها و کارهایی را آغاز می‌کنند و زنجیره‌هایی از رویدادها را به راه می‌اندازند» (کنوون، ۱۳۹۰: ۲۶). در واقع تحقق نظام‌های توتالیترو و خشونت‌طلب و نژادپرست، روشنایی‌بخش افکار و درون‌مایه‌های ذهنی آرنست در ایام جوانی است.

اساساً آرنست به عنوان یکی از متفکران برجسته قرن بیستم، در متن رویدادهای بزرگ این عصر قرار دارد و با تمام وجود، جنگ، ترور، تمامیت‌خواهی، آوارگی، نژادپرستی، پوچ‌گرایی و سیاه‌اندیشی روشنفکران را مشاهده نموده و در آثار و اندیشه‌های متنوع خود به تحلیل خشونت، ریشه‌های توتالیتاریسم، انقلاب، وضع بشری در روزگار خود یا انسان‌های اعصار ظلمانی پرداخته است تا بفهمد از کجا و چرا وضع بشر به اینجا رسید و چگونه مطابق مرحله سوم منطق درونی، می‌توان آنها را تغییر داد. سرانجام در گام چهارم، او با نقد این وضعیت و برشمردن مشکلات و بحران‌های موجود، راه رسیدن به حیاتی آرام اما پرشور و شایسته شأن والای بشری را نشان می‌دهد و نهایتاً از طریق مفهوم عمل، درصد درمان مصائب انسانی است. بحرانی که موقعیت و وضع افراد و انسان‌ها را به عنوان کنشگران آزاد با موقعیتی توده‌ای و تحت ستم حکومت‌های سلطه‌آفرین عوض کرده است (یونسی و تدین راد، ۱۳۸۸: ۹۷).

از این رو می‌توان گفت مفهوم خود و سوژه سیاسی شده، از یکسو انسان‌های آزاد و رها شده از وضعیت توده‌ای توتالیترو پذیر است و از سوی دیگر خود، فاعل و کنشگری شناساست که از طریق عمل سیاسی می‌تواند به آزادی اصیل دست یابد.

خود یا سوژه (انسان) کنشگر در اندیشه هانا آرنست

برای درک مفهوم خود یا سوژه آزاد و کنشگر در اندیشه هانا آرنست، ابتدا باید به بررسی مفهوم انسان سازنده پرداخت. انسان در فلسفه آرنست، جایگاه اصیل دارد، به خصوص هنگامی که او در پی تحقق فضای آرمانی کنش انسانی برمی‌آید. در واقع اگر

پرسش اصلی هایدگر^۱، هستی بود، پرسش و دغدغه اصلی آرنت، وضعیت و هستار انسان است. انسان آرنتی متأثر از اگزستانسیالیسم هایدگری، انسان نظروزر نیست، بلکه انسان عمل‌ورز است (رفیع‌زاده، ۱۳۸۷: ۷۶).

آرنت در کتاب «وضع بشر»^۲ به نقل از بنجامین فرانکلین^۳، آدمی را موجودی ابزارساز معرفی می‌کند. از نظر او همین ابزار که تنها بار حیوان زحمت‌کش (شیوه تولید اولیه و کار یدی) را سبک و زحمت او را مکانیکی می‌کند، به دست انسان سازنده برای برپا داشتن جهانی از اشیا طراحی و ابداع می‌شوند و تناسب و دقت آن را مقاصد عینی‌ای که او ممکن است خواستار ابداع آنها باشد، رقم می‌زند، نه نیازها و خواست‌های ذهنی یا نفسی (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۳۰). اما مسئله‌ای که برای آرنت مطرح می‌شود این است که انسان باید خود را با ماشین وفق دهد یا ماشین باید با طبیعت بشر وفق پیدا کند (همان: ۲۳۲).

آرنت به دنبال وضع بشری است که انسان در اختیار ماشین قرار نگیرد، زیرا از نظر او علوم طبیعی به آسانی فواید ابزارسازی و تولید اشیا را به ما نشان می‌دهد. او به دنبال وضعیتی است که نهایتاً انسان به عنوان کنشگری اصیل و تحت عمل خویش دریابد. از نظر آرنت، پی‌جویی پیامدهای این ذهنیت و روحیه، ما را از مسیرمان بسیار دور می‌کند. بنابراین آنچه باید تبیین شود، نه قدر و اعتبار سازنده در عصر مدرن، بلکه این واقعیت است که به دنبال چنین قدر و اعتباری به بالاترین مرتبه در مراتب، یعنی زندگی وقف عمل رسید. بنابراین از این طریق است که می‌توان به انسان مورد نظر هانا آرنت نیز دست یافت.

آرنت در کتاب «وضع بشر»، از دو گونه زندگی سخن می‌گوید: یکی زندگی وقف عمل و دیگری زندگی که صرف مراقبه می‌شود. او توجه خود را به اولی معطوف می‌کند. آدمی به عقیده آرنت، بخشی از طبیعت و تابع جبر آن است، ولی می‌تواند از طبیعت تعالی جوید و به راستی آزاد عمل کند. او در این راستا فعالیت و عمل انسان را به سه بخش تقسیم می‌کند. قسم اول را مشقت می‌نامد و دومین قسم از نظر او، کار است و

1. Martin Heidegger
2. The Human Condition
3. Benjamin Franklin

نهایتاً قسم سوم، کنش یا عمل است. هر یک از این اقسام بر اساس قسم پیشین، صورت به خود می‌گیرد و از آن بالاتر می‌رود. مشقت و زحمت همان فعالیت مکرر روزانه و هدف از آن، معاش و بازتولید زندگی است. به دنبال آن انسان از طریق کار می‌آموزد طبیعت را مهار کند. اما تنها این عمل یا کنش است که کیفیت اجتماعی دارد و غرض از آن فعالیتی است که انسان در نتیجه آن از طبیعت تعالی جوید؛ از طریق آن با دیگران تعامل کند و اثری متفاوت از خود در جهان باقی گذارد. این کنش یا عمل است که بیانگر استعداد آدمی برای آزاد زیستن است (پارخ، ۱۳۸۵: ۱۵). بنابراین می‌توان گفت انسان مد نظر آرنت، همان سوژه‌ای است که خودش را به صورت کنشگری آزاد و رها از متصرفات طبیعت که جزیی از وضع بشر نیست، در قالب عمل عرضه می‌کند.

مفهوم خود یا سوژه فاعل، هنگامی در اندیشه آرنت مطرح می‌شود که وی عمل را به مثابه افشای خود در نظر می‌گیرد. برای آرنت این نکته مطرح است که عمل، کدامین نیاز انسان را برطرف می‌کند. او مهم‌ترین خصلت عمل را کشف و افشای هویت عامل می‌داند. او معتقد است در عمل، افراد خودشان را به عنوان افراد بی‌نظیر و یکتا آشکار می‌کنند (Maurizio, 1994: 72). بنابراین خود هنگامی تحقق می‌یابد که وارد بالاترین فعالیت بشری یعنی حوزه عمل گردد. بنابراین سوژگان انسانی، فاعل‌های کنشگری هستند که از ویژگی متمایز بودن در عمل و خلق اثر برخوردارند و مهم‌ترین ویژگی عمل ایشان، فعالیت معطوف به خویشتن یا هویت خود آنها است.

تقلا، کار و عمل، فرآیند تکامل آزادی انسان

هانا آرنت در آثار خود با بهره‌گیری از این سه مفهوم فلسفی، درصدد ترسیم آزادی برای انسان مورد نظر خویش است. مایکل ایچ. لسناف^۱ در کتاب خود با عنوان «فلسوفان سیاسی قرن بیستم»، تمایز آرنتی میان تقلا، کار و عمل را اصیل‌ترین و ویژه‌ترین طرح آرنت معرفی می‌کند و عمل را نهایت صورت انسانی و فعالیت انسانی معرفی می‌کند (لسناف، ۱۳۸۷: ۱۰۶ و ۱۰۷). همان‌گونه که آرنت خود نیز طبیعت عمل را فرآیند آشکار کردن خویش (انسان) می‌داند، او معتقد است انسان‌ها با عمل کردن و

1. Michael H. Lesnaf

سخن گفتن نشان می‌دهند که هستند و فعالانه هویت یگانه شخصی خویش را آشکار می‌سازند و بدین ترتیب در جهان انسانی حضور می‌یابند (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۸۶). بنابراین ترتیب این فرآیند، گشودن آزادی‌ها نیز هست و در هر مرحله ما به آزادی مکشوف نیز خواهیم رسید و تا مرتبه عمل مد نظر آرنت، این آزادی بیشتر و بیشتر خواهد شد.

تلاش، معاش یا تقلا در تمایز با کار، فعالیتی است که هدف نهایی آن، رفع نیازهای حیاتی و زیست‌شناختی انسان و بقای نوع انسان است. از نظر آرنت برای توصیف این نوع کوشش انسانی می‌توان از مفهوم حیوان تلاشگر استفاده کرد (انصاری، ۱۳۷۹: ۲۲). این مرحله از فعالیت انسان تا آنجایی برای وضع بشری وی اهمیت دارد که شرط ورود او به حوزه عمومی یا آگورا است. اما از آنجا که چیزی ماندگار بر انسان در جامعه و جهان نمی‌افزاید، از پایین‌ترین سطوح رسیدن به آزادی آرنتی محسوب می‌شود. در مقابل مفهوم تلاش و تقلا، مفهوم کار خلاق است که فعالیتی است که از طبیعت فراتر می‌رود و هر چند همانند تقلا در ارتباط با طبیعت صورت می‌گیرد، تابع آن نیست و آزادی و استقلال بیشتری از طبیعت دارد و غایت آن، سلطه بر طبیعت است. عمده تفاوت این فعالیت با تقلا این است که محصولات کار خلاق، نه برای مصرف بلکه برای بهره‌برداری به معنای کلی است و فرهنگ و تمدن را می‌توان به عنوان محولات این کار نام برد. این کار دیگر اشتراک کارکردی با حیوانات ندارد و مظهر آزادی و اختیار آدمی است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۴۴). زیرا جنبه مثبت کار در مقام کار خلاق این است که کار، پلی می‌زند میان حوزه عمومی و خصوصی. یعنی هر چند کار جنبه فردی دارد، آنچه کار می‌آفریند، دیگر جنبه فردی ندارد بلکه جنبه‌ای عمومی دارد که با عنوان جهان مشترک برای حیات انسان‌ها می‌توان از آن یاد کرد (لسناف، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

بنابراین در پی این فرآیند، هر چه آدمی رو به جلو می‌رود، آزادی او نیز بیشتر خواهد شد؛ اما آزادی در این مرحله نیز آزادی کامل نیست، زیرا از نظر آرنت، نوعی بیگانگی انسانی را به همراه خواهد داشت. او معتقد است در عصری که ما آن را عصر مدرن می‌نامیم، شاهد فعالیت بشر برای تسلط بر جهانی هستیم که به عنوان یکی از پایدارترین گرایش‌ها از دکارت به بعد است و بدیع‌ترین شکل آن در فلسفه پرداختن انحصاری به خویشتن آشکار می‌شود. در نقطه مقابل، عمیق‌ترین ویژگی انسان، دغدغه و

پروای خود است، نه خودمحموری. آرنت به وجود آمدن این وضعیت را با بیگانگی درون جهانی یادآوری می‌کند (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۸۲). از نظر او، انسان‌ها در فرآیند کار با سلب مالکیت و قرار گرفتن در تنگنا برای رفع حواجی و ضروریات زندگی، به افزایش توان تولید بشری کمک می‌کردند. بدین ترتیب، طبقه جدید زحمتکش مورد نظر آرنت که منجر به انباشت سرمایه می‌شد، نه تنها تحت فشار و اضطراب و ضرورت‌های زندگی قرار می‌گرفت، بلکه حتی از کمترین پروا و دغدغه وضعیت جدید نیز بی‌نصیب بود. از نظر آرنت، این روند هنگامی می‌تواند تداوم یابد که جهان و خود جهانی بودن انسان قربانی شود (همان: ۳۸۳).

بنابراین آرنت با ترسیم این بیگانگی می‌کوشد که دغدغه‌اش نسبت به انسانی که هدفش پرورش خویشتن است، نه نفع‌طلبی خویشتن، نشان دهد و به ترسیم کنش و عمل به عنوان فعالیتی ارزشی و اجتماعی دست می‌زند تا غبار ماتریالیستی ناشی از دو فعالیت قبلی را با انسان کنش‌ورز جبران کند. بنابراین رهایی و آزادی در جهان با تحقق انسان کنشگر و در جهان بودنده، هنگامی تحقق می‌یابد که انسان و سوژه خودمحمور، خودش را وقف زندگی عملی کند.

کنش، عمل سیاسی و آزادی انسان (سوژه خودبنیاد)

عمل در اندیشه هانا آرنت، عالی‌ترین نوع فعالیت انسان است و اقدام، مبادرت، تهور، انقلاب، حضور در عرصه عمومی، ابتکار و تجربه عمل آزاد را شامل می‌شود. اساس فلسفه سیاسی آرنت این است که عمل، وجوهی تجربی از زندگی آدمی را دربرمی‌گیرد که با آزادی در ارتباط است (بشیریه، ۱۳۸۴: ۱۴۵). عمل در کلام آرنت در واقع عمل متقابل میان انسان‌ها است. او می‌گوید که انسان سازنده به کمک حیوان زحمتکش شتافته، با ساختن ابزار، زحمت او را کم کرده و درد و رنجش را زایل ساخته است. در واقع ابزار را انسان سازنده می‌سازد، اما حیوان زحمتکش نیز از آن استفاده می‌کند. او بین ابزارآلات و ماشین‌آلات تمایز قائل می‌شود. ابزار می‌تواند مورد استفاده انسان سازنده هم قرار گیرد، زیرا کاملاً در اختیار بشر است؛ اما استفاده‌کننده از ماشین در واقع نوکر ماشین است و باید خود را با ریتم و نیاز آن تنظیم کند. بنابراین

استفاده‌کنندگان از ماشین، طبق تعریف، زحمتکش هستند یعنی انسان‌های آزادی نیستند (Arendt, 1985: 153-154).

بنابراین آرنت از طریق عمل و قابلیت آن برای رسیدن انسان مورد نظرش به آزادی، دست به قلم‌فرسایی می‌زند. او در آغاز سخنش در کتاب «وضع بشر» در مورد عمل، متنی از دانتِه می‌آورد که قابل تأمل است. دانتِه می‌گوید: «در هر عملی، آنچه در درجهٔ اول مقصود عمل‌ورز است، اعم از اینکه از سر ضرورت طبیعی عمل کند یا از سر اختیار، آفتابی کردن خود اوست. از این‌رو است که هر عمل‌ورز تا جایی که عمل می‌کند، از عمل کردن لذت می‌برد. پس هیچ‌چیز عمل نمی‌کند مگر اینکه با عمل، خودِ نهانش را آشکار سازد» (دانتِه، ۱۳۹۰: ۲۷۶). به نظر می‌رسد منظور آرنت از عمل، نوعی هنر در شکوفایی خودِ انسانی در قالب کنش است. همان‌گونه که یک بازیگر در هنگام بازی و در حال عمل، خودِ درونی خود را شکوفا می‌کند، عمل مد نظر آرنت نیز سبب شکوفا کردن این خود در عرصهٔ بیرونی بدن و در قالب کنش می‌شود.

اساساً عمل از نظر آرنت، عرصه‌ای است که در آن انسان‌ها خود را به منزلهٔ افرادی بی‌همتا آشکار می‌سازند. در واقع عمل، تنها فعالیتی است که مستقیماً میان انسان‌ها ساری و جاری است، بدون اینکه اشیا یا مواد در آن دخیل باشند (Arendt, 1958: 7). البته در اینجا تکثر بشری، که هم شرط اصلی عمل است و هم شرط اصلی سخن، به عنوان ابزار عمل محسوب می‌شود. این تکثر بشری واجد خصوصیت دوگانۀ همسانی و تمایز است. انسان‌ها اگر همسان نبودند، نمی‌توانستند یکدیگر را بشناسند و بفهمند و برای آیندۀ خود طرح بریزند. اگر هم هر فردی از فرد دیگری متمایز نبود، نه حاجت به سخن داشت و نه به عمل، تا خود را به فهم دیگران درآورد (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۷۷). بنابراین از نظر آرنت، هدف اصلی عمل به فهم درآوردن خود و هنر درونی انسان برای دیگران است و این خود عین آزادی است زیرا که عمل نیز فعالیتی آزاد است و آزاد بودن نیز به معنای درگیر شدن در عمل است.

از نظر آرنت، عمل برخلاف کار، هیچ نتیجهٔ ملموسی ندارد. از آنجا که عمل همواره کنش و واکنش یک عامل آزاد (انسان) با دیگران است، بنابراین ذاتاً غیر یقینی است و

به ندرت می‌توان آن را پیش‌بینی کرد و شاید هرگز نتوان. او معتقد است آن کس که عمل می‌کند، هرگز به درستی نمی‌داند چه می‌کند (Arendt, 1958: 233). بنابراین آرنت به طور کلی عمل را غیر قابل پیش‌بینی می‌داند، اما معتقد است یک عامل هست که می‌تواند نجات‌بخش خودِ عمل و وضع بشری گردد و آن عمل سیاسی است. اما سیاست به شرطی می‌تواند این وضعیت را تحقق بخشد که به هنجار بنیادین تکرر وفادار بماند. او معتقد است قدرت سیاسی اگر به درستی فهمیده شود، از خشونت سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از عمل هماهنگ افراد نشأت می‌گیرد. سیاست، حوزه اقتناع است و نه زور؛ از خشونت، جلال سیاسی واقعی حاصل نمی‌شود. بنابراین این نوع نگاه به سیاست که مبتنی بر تکرر انسانی است، نوعی رابطه‌ی مستمر، یا نوعی و صورتی از رابطه است که به وسیله آن، شهروندان اعمالشان را هماهنگ می‌کنند (لسناف، ۱۳۸۷: ۱۰۸-۱۰۹). به نظر آرنت، عمل اصیل و عمل سیاسی، خصلتی جمعی دارد و نیازمند عرصه‌ی عمومی است.

در دولت - شهر یونانی که از مظاهر اصلی عرصه‌ی عمل و آزاد بود، فضایی وجود داشت که شهروندان به عنوان کنشگران سیاسی همراه با هم‌قطاران خود در حوزه عمومی یا آگورا در زندگی سیاسی شرکت می‌کردند و معاش و کار، مربوط به خانه و حوزه خصوصی بود. از نظر آرنت، این امکان در عصر جدید نیز وجود دارد که عمل آزاد صورت پذیرد به شرط اینکه از رو به زوال رفتن سیاست در دنیای مدرن جلوگیری شود. در سیاست مدرن، افراد همچون موضوع فعل کارگزاران سیاسی در نظر گرفته می‌شوند، اما در مقابل این وضعیت، آرنت از انسان فاعل و کارگزار عمل آزاد سخن می‌گوید و این یکی از کلیدی‌ترین نکات اندیشه‌ی آرنت است که امکان برقراری رابطه‌ی خود، سوژه و ارتباطش با عمل سیاسی را آشکار می‌کند. او معتقد است که در زبان ارسطو انسان یعنی حیوانی سیاسی؛ امری که به عرصه‌ی عمل آزاد و عمومی مربوط می‌شود و طبعاً به گونه‌ی موجودی اجتماعی ترجمان می‌یابد. بنابراین از نظر آرنت، اگر انسان‌ها به عنوان سوژه‌های خودبنیاد و فاعل وارد عرصه عمومی گردند، سیاست می‌تواند تحقق عمل و آزادی باشد (آرنت، ۱۳۹۰: ۴۲).

در واقع هانا آرنت نهایتاً به دنبال انسان کارگزاری است که از طریق سیاست، هر چند گام به حوزه عمومی می‌نهد، تحت تابعیت سازمان سیاسی جامعه در نمی‌آید و در تعامل با دیگران، خودش سرچشمه قدرت است زیرا ارتباطات و اعمال سیاسی از طریق

مفهومی چون عهد و پیوند، فرد را کانون اثر قرار می‌دهد. از این‌رو هر وقت حکومتی با رضایت و مقبولیت مردم شکل بگیرد، تمام قدرت را در دست دارد و فرد فاقد آن است (آرنت، ۱۳۶۱: ۲۴۵). بنابراین نگاه آرنت به سیاست همچون تجسم برین عمل انسانی و تکثر انسانی است؛ او از عمل سیاسی انسان‌های متکثر برای مبارزه با شماری از مفاهیم مغلوپ سیاسی از جمله ناسیونالیسم، توتالیتراریسم و غیره، بهره می‌گیرد.

بدین ترتیب دغدغه آرنت، انسان عمل‌ورز در جامعه است و می‌کوشد انسان نظرورز جامعه خود را به سوی کنش و فاعلیت سوق دهد. او با مطرح کردن مفهوم عمل، قصد دارد روابطی فراتر از روابط مادی و مصرفی در جامعه ترسیم کند که هر گونه ستم و توده‌ای شدن و تک‌افتادگی در آن، جایی ندارد. بنابراین فضای متکثر انسانی و پیوند آن با عمل سیاسی، راه‌حل او برای مبارزه با هر گونه سازمان، ذهنیت، اندیشه و تفکر توتالیتر است که فاعلیت انسانی را از او گرفته و او را در حوزه خصوصی‌اش محبوس داشته است و فضای نفس کشیدن و عمل در حوزه عمومی به عنوان شهروند را به او نمی‌دهد. آرنت در کتاب «توتالیتراریسم»، این وضعیت ارباب و منافع شدن انسان‌ها را حول نظام‌های سیاسی توتالیتر به خوبی شرح می‌دهد و معتقد است که «عامل تکان‌دهنده در پیروزی توتالیتراریسم، بی‌خویشتنی^۱ هواداران این جنبش است» (همان، ۱۳۶۶: ۳۴). بنابراین طبیعی است که اساساً توتالیتراریسم با اصل تکثر انسانی در تضاد است و عمل سیاسی یعنی شکستن این تضاد و ایجاد قدرت انسانی خودقانون‌گذار در عرصه سیاست و حوزه عمومی. عمل از این مسیر خود عین آزادی انسان‌های دخیل در سیاست اصیل نیز محسوب می‌شود.

هربرت مارکوزه

مارکوزه و شرایط زمانه

از آنجا که بر اساس روش منطق درونی اسپریگنز، اولین مرحله شناخت، بحران در اندیشه متفکر است، بنابراین در اینجا ضمن بحران‌شناسی اندیشه مارکوزه، درصدد

1. Selflessness

۱۹۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
بررسی نسبت خود با عمل سیاسی به عنوان مجرای رسیدن به وضعیت مطلوب خواهیم بود.

هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹) فیلسوف مارکسیست شهیر آمریکایی، در یک خانواده یهودی در برلین متولد شد. پژوهشگران، آغاز زندگی سیاسی مارکوزه را از سال ۱۹۱۸ همزمان با ناکامی انقلاب آلمان می‌دانند. مارکوزه درباره این شکست گفته است که «هم به انقلاب خیانت شد و هم آن را سرکوب کردند» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۹). این ناکامی بود که مارکوزه را به ریشه‌یابی مفاهیم و مقولات فلسفی و بازشناسی عمیق سازوکارهای حاکم بر نظام سرمایه‌داری وامی‌دارد. در واقع دغدغه‌ها و بحران‌های پیش‌روی مارکوزه از اینجا آغاز می‌شود که می‌پرسد: «چرا هنگامی که به راستی شرایط انقلابی اصیل وجود داشت، انقلاب درهم شکست و سرکوب شد و قدرت‌های کهن دوباره مسلط شدند و تمامی قضیه به شکلی بدتر از نو آغاز شد؟»

اقامت او در آمریکا از یکسو و جریان فعالیت‌های ضد چپی و سیاست‌های ضد کمونیستی در این کشور از سوی دیگر، او را به منتقد اصلی سرمایه‌داری به عنوان پدیدآورنده این وضعیت تبدیل کرد (همان: ۱۲). وی خود در توصیف وضعیت پیش‌آمده می‌گوید: «جامعه سرمایه‌داری کنونی، ثروتمندترین و پیشرفته‌ترین جامعه در تاریخ است. این جامعه برای آدمی، بزرگ‌ترین و واقع‌بینانه‌ترین امکانات هستی توأم با آزادی را عرضه می‌کند یا باید عرضه کند. در عین حال جامعه‌ای است که امکانات صلح و آزادی را به مؤثرترین وجه سرکوب می‌کند. این سرکوبی امروز بر جامعه به عنوان یک کل، تسلط کامل دارد. از این‌رو فقط با تغییری ریشه‌دار، ساخت این جامعه دگرگون خواهد شد» (همان: ۵). بنابراین مارکوزه با مشاهده این وضعیت خواسته است وظیفه انتقاد سرسختانه از اندیشه امروزی و رابطه آن را با جامعه معاصر برعهده گیرد. او از این جنبه انتقادی، به عنوان رهبر بانفوذی برای رهروان چپ سیاسی محسوب می‌شود.

مارکوزه نهایتاً با مشاهده بحران سرمایه‌داری، نازیسم در آلمان را نماینده واپسین مرحله آن معرفی می‌کند (مک اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۱). ناخشنودی او از رفتار ستم‌گرایانه نازی‌ها، باعث شد که وی در سال‌های پس از جنگ جهانی دوم، نظام سرمایه‌داری و جامعه صنعتی آمریکا را مورد انتقاد جدی و حتی پرخاش قرار دهد. بنابراین مارکوزه با بحران

نوینی روبه‌رو است و این بحران، کاسته شدن و تنزل یافتن مقام و منزلت حقیقی انسان است. از نظر او در جوامع سرمایه‌داری، ضوابط و ارزش‌های مادی، اعم از تکنولوژی، سیاسی و اقتصادی، به مقام حقیقی انسان‌ها بی‌احترامی و اهانت می‌کند و انسانیت، مفهوم واقعی خود را از دست می‌دهد. بنابراین طبق مرحله چهارم منطق درونی، مارکوزه درصدد ارائه راه‌حل عملی برای خروج از این بحران است. هنر مارکوزه در شیوه تفکر و برداشت انضمامی او نسبت به مسئله نابودی ارزش‌های معنوی است. او گرفتاری انسان را توسعه تکنولوژی نمی‌داند، بلکه شیوه بهره‌گیری از آن می‌داند. هنر مارکوزه صرف نظر از به وجود آوردن نظاماتی در جوامع پیشرفته تکنولوژیک، آن است که شرایطی فراهم کند تا نیروهای سرکوب‌کننده، آزادی فردی و خودمختاری انسان را نابود سازند و به بیان خودش در عرف جامعه، انسان موجودی تک‌ساحتی تلقی نشود (مؤیدی، ۱۳۶۲: ۶-۷).

از این‌رو مارکوزه برای آزادی انسان، او را متوجه چگونگی موقعیت و جایگاه خودش در جهان می‌کند. در واقع می‌توان گفت خودشناسی و مفهوم خود به نکته‌های اساسی اندیشه و فلسفه سیاسی مارکوزه تبدیل می‌شود زیرا «خود را بشناس و موقعیت خود را خودت رقم بزن»، در اندیشه مارکوزه شباهتی زیادی با مفهوم سوژه خودبنیاد دارد؛ مفهومی که بر اساس آن، فرد وظیفه دارد بر اساس آگاهی‌های خودنهاد، وضعیت سیاسی و اجتماعی خود را در جامعه تعیین کند و زیر بار ستم تکنولوژی تک‌ساحتی کننده و حکومت‌های آزادی‌گریز نرود.

خود و سوژه در اندیشه مارکوزه

خود در اندیشه مارکوزه در تقابل با سوژه و آبه^۱ قابل بررسی است. پیتیر میلر^۲ در کتاب «سوژه قدرت استیلا» معتقد است که مارکوزه به مانند هورکهایمر^۳، جدایی سوژه و آبه را در انگاره خود از سوژکتیویته حفظ می‌کند (میلر، ۱۳۸۴: ۵۶). سوژکتیویته معمولاً

1. Subject and Object
2. Peter Miller
3. Horkheimer

به ذهنیت برگردانده می‌شود. سوپژکتیویته، کوشش و پژوهشی در آگاهی است، یعنی تجربه، آگاهی از جهان را آنگونه که نزد سوژه پدیدار می‌گردد، عرضه می‌کند. اصلی‌ترین بحث در مورد سوپژکتیویته این است که برای آنکه باز نمود یا تصویری از اشیا وجود داشته باشد، باید فاعل یا سوژه‌ای در کار باشد، زیرا قصدیت^۱، خصوصیت اصلی ذهنیت^۲ است. تجلی این حقیقت در تلاش و همت دکارت برای فهم مفهوم خود است که در کوگیتو (گوهر اندیشنده) نمایان می‌شود. در واقع دکارت با بحث «من می‌اندیشم، پس هستم»، تلاش فاعل یا سوژه برای رسیدن به شناسایی موضوعات را از طریق هستی خود نشان می‌دهد (معافی، ۱۳۹۲: ۳۳-۳۴). بنابراین آنچه در سوپژکتیویته مطرح است، رسیدن به آگاهی ذهنی است و شناخت خود به عنوان مفهوم اصلی، اساس کار فاعل شناسا محسوب می‌شود.

میلر معتقد است که سوپژکتیویته در آثار مارکوزه، مجموعه‌ای از ویژگی‌های ماتقدم باقی می‌ماند، یعنی توانایی کنش اصیل و آغازین که صرفاً از طریق خودتأییدگری^۳ امکان ظهور می‌یابد. بنابراین از نظر میلر، خود در اندیشه سوژه و فاعل شناسا باقی می‌ماند (۱۳۸۴: ۵۶-۵۷). اساساً مارکوزه نیز با مطرح کردن اینکه استیلا سرکوب سوپژکتیویته و آزادی رهایی آن محسوب می‌شود، به دنبال این امر است که سوژه را از یوغ استیلا درآورد و با تأکید بر خودسالاری وی، آزادی و عقلانیتش را به او نشان دهد. مارکوزه آزادی سوژه را توانایی آن در درک آنچه هست، می‌داند. در واقع آزادی از نظر مارکوزه، ویژگی حقیقتی است که سوژه تصاحب می‌کند و به کار می‌گیرد (Marcuse, 1966: 59-60). بنابراین اینجاست که انسان کرانمند، در اندیشه مارکوزه نمایان می‌شود. انسان یا موجود کرانمند، دیگر برای خودش وجود ندارد و توانایی تحقق بالقوگی‌اش از طریق کنش‌های آزادانه و آگاهانه امکان‌پذیر نیست (همان: ۶۰).

بنابراین آزادی در درون ذهنیت سوژه یا آگاهی نسبت به خود ایجاد نمی‌شود، بلکه خود یا سوژه کارگزار، هنگامی به آزادی می‌رسد که به حقیقتی که بر زندگی او حاکم است، آگاه گردد و برای رفع آن بکوشد. این امر از طریق شناخت خود و ماهیت آزادی

1. Intentionality
2. Mentality
3. Self- Affirmation

خود حاصل می‌گردد. بنابراین خود، سوژه و سوژکتیویسم و رابطه دیالکتیکی اینها، که تحت عنوان «دیالکتیک سوژکتیویسم»، آزادی انسانی را رقم می‌زند و او را وارد فرایند سیاست آزاد و عمل بدون سلطه می‌کند، اساس اندیشه مارکوزه است.

مارکوزه، آزادی را «خودمختاری خود فرمان» تعریف می‌کند که با نظر جان استوارت میل در این باره اندک تشابهی دارد. او چنین برداشتی از آزادی را شرط توانایی تعیین زندگی و سرنوشت شخص می‌داند. در واقع مارکوزه از این طریق به تعریفی از سوژه یا فاعل می‌رسد که با آگاهی کامل از خویش به سوی آزادی حرکت می‌کند. او می‌گوید: «فاعل این خودمختاری به هیچ‌رو هر فرد احتمالی و مشخص شده‌ای نیست (منظور انسان‌هایی که درون نظام سرمایه‌داری فقط از حق برخوردارند)، بلکه فرد در مقام موجود انسانی است که می‌تواند در کنار سایرین آزاد باشد. در اینجا مسئله، آفریدن جامعه‌ای است که دیگر فرد توسط نهادهایی که خودفرمانی را در نطفه خفه می‌کنند، به بردگی کشانده نشود. به بیانی، آزادی هنوز باید آفریده شود، حتی در آزادترین جوامع» (مارکوزه، ۱۳۹۰: ۳۶۰).

بنابراین وی با تأکید بر انسان و فاعل شناسا، که به نوعی می‌توان آن را «سوژه حقیقت‌یاب» نامید، تعادل میان آبه و سوژه را می‌شکند و به نحوی برتری سوژه در دستیابی به آزادی را می‌پذیرد. مارکوزه از طریق دیالکتیک سوژکتیویسم، جامعه مصرفی و تبلیغاتی سرمایه‌داری را به نقد می‌کشد و از این طریق، مایل به فعال کردن آگاهی سوژه‌هایی می‌شود که دیگر تن به سلطه نمی‌دهند. بنابراین برای فهم خود در اندیشه مارکوزه باید عمل سوژه در دیالکتیک سوژکتیویسم و رسیدن آن به آزادی را بررسی کرد. آزادی و حقیقت دو نکته کلیدی شناخت سوژه و آبه است.

جامعه سرمایه‌داری و سرکوب نیازهای سوژه

مارکوزه در سرآغاز کتاب «انسان تک‌ساحتی» می‌گوید که در این اثر برخی از گرایش‌های نظام سرمایه‌داری را که به سوی جامعه بسته رهسپار است، بررسی کرده است. منظور از «جامعه بسته» در اینجا آن است که جامعه در کلیه شئون زندگانی فردی و

اجتماعی مردم و انسان‌ها نفوذ یافته و آن را در خود گرفته است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۱۷). از نظر مارکوزه، جامعه صنعتی و پیشرفته معاصر موجب تسلط انسان بر طبیعت شده و خصلت تولیدی و مادی یافته است؛ فرآیندی که بازدارنده خواست‌های واقعی و توانایی‌های آدمی و مانع توسعه و تکامل آزادانه او است. عوامل ناگواری مثل جنگ و وحشت ناشی از آن، صلح و آرامش را به خطر افکنده و امکان دستیابی بشر را به زندگی فردی، ملی و جهانی آرام، کاسته و به تعبیری فردیت انسان را از او گرفته است. در واقع جامعه امروزی سرمایه‌داری، با بهره‌گیری بسیار از تکنولوژی و تأکید بر بهبود روزافزون شرایط صوری زندگی فرد، زمینه تسلط بر زندگی افراد را فراهم ساخته و فردیت آنها را ربوده است (همان: ۲۶).

بنابراین مارکوزه جامعه سرمایه‌داری را جامعه‌ای تک‌ساحتی می‌نامد و به منظور رهایی افراد برای رسیدن به آزادی، به جهان فردا می‌اندیشد؛ جهانی که افراد فارغ از ستم، آزادانه می‌اندیشند، انتقاد می‌کنند و ترسیم‌کننده نظام سیاسی در عمل خواهند بود.

مارکوزه معتقد است: تکنولوژی و صنعت امروزی در درون نظام دموکراسی را می‌توان در قالب آسودگی، نفوذ، دانایی و کمبود آزادی توجیه کرد. با چنین ذهنیتی است که می‌پرسد: «در چنین شرایطی، آیا طبیعی نیست که انسان‌ها به خاطر فعالیت‌های دشوار ولی ضروری از دیدگاه جامعه سرمایه‌داری، فردیت خود را از دست دهند؟» (همان: ۳۷). بنابراین از دغدغه‌های اصلی وی در کتاب «انسان تک‌ساحتی»، مضمحل شدن فرد به عنوان سوژه آزاد و خودکنشگری است که بنا بر مقتضیات تعریف شده و قوانین سلطه‌آفرین سرمایه‌داری مجبور است در یک چارچوب مشخص و منفعل‌کننده حرکت کند. به باور او، استهلاک حقوق و آزادی فردی در تأسیسات صنعتی و تکنولوژیک، باعث آن شده که این نهادها شریک سرنوشت جامعه گردند و عملاً به حقوق افراد تجاوز کنند.

مارکوزه در جای دیگر با نقد اقتصاد ابزارگرا، این وضعیت را به نحو دیگری ترسیم می‌کند. او می‌گوید: «به همان نسبت که وضع اقتصادی بشر بهبود یافته است، آزادی اعتبار خود را از دست داده و در مرحله نازل‌تر از تولید واقع شده و به کلی معنای حقیقی آزادی انسانی نیز از یاد رفته است» (همان: ۳۷-۳۸). از نظر مارکوزه، جهان

سیاست نیز جز به وجود آمدن و تداوم این وضعیت مطلوب سرمایه‌داری، چیزی تولید نمی‌کند. سیاستی که عملاً افراد را فراموش کرده و قدرت را با سلطه و یک‌ساحتی شدن، پیوند داده است. مارکوزه خود این وضعیت را به جامعه نوینی تشبیه می‌کند که عناصر بی‌نظمی و اغتشاش در آن به کلی از بین رفته و عملاً از تأثیر افتاده‌اند و کلیه عوامل تهدیدکننده نظام‌های سرمایه‌دار مهار شده‌اند (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۵۵).

بنابراین از نظر مارکوزه، نظام سرمایه‌داری و گسترش تکنولوژی چیزی جز به حاشیه بردن فردیت انسان یا سوژه خودبنیاد و آزاد، در پی نداشته است. بنابراین آزادی مادی افراد و سوژه، که به نظر مارکوزه شرط قبلی برای رسیدن به دیگر آزادی‌هاست، به عاملی برای بندگی تبدیل شده است (مک اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۰۶). از نظر مارکوزه، انسان‌ها به عنوان کنشگران اصلی جامعه، فردیت خود را در امتداد نیازهای راستین خود، مانند انتقاد، بیان و نقش‌دهی به حکومت به دست می‌آورند؛ اما نظام سرمایه‌داری با تولید نیازهای دروغین (رفع حاجات مادی انسان) مانع این امر شده است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۸۰).

مارکوزه از جدی‌ترین منتقدان تمدن بورژوازی است که تکنولوژی و درهم تنیدگی آن با خرد ایزاری را عامل سلطه بر انسان‌ها می‌داند و در مقابل از تکنولوژی و فناوری انسانی صحبت می‌کند که با بهره‌گیری از دیالکتیک نفی، بشر می‌تواند به بهبود شرایط زندگی خود اقدام نماید (قادری، ۱۳۸۷: ۱۱۹). در واقع از طریق دیالکتیک نفی انسان و سوژه خودقانون‌گذار به آگاهی می‌رسد و به تعبیر مارکوزه می‌تواند وظیفه سیاسی خویش را انجام دهد. این وظیفه سیاسی ایجاب می‌کند که هر فرد در قالب هر شخصیتی که باشد، نفوذ خود را بر نهادهای اجتماعی اعمال کند (مارکوزه، ۱۳۶۰: ۲۵۹). در واقع انسانی آزاد و رها از سلطه است که با آگاهی نسبت به وظیفه سیاسی خود، فردیت خود را در اجتماع سیاسی بسط دهد.

دیالکتیک نفی و عمل سیاسی افراد، راه‌حل دستیابی به جهان مطلوب

مارکوزه در کتاب «انسان تک‌ساحتی» و نیز در پاسخ به سؤالی که در کتاب «انقلاب یا اصلاح» طرح شده است، از جامعه یا جهان مطلوب خودش سخن به میان می‌آورد. همان‌گونه که در سطور گذشته آمد، تمام انتقاد مارکوزه به جامعه کنونی و نظام

سرمایه‌داری بوده است. مارکوزه خود می‌گوید: «آنچه امروز جوانان می‌خواهند، جامعه‌ای است بدون جنگ، بدون استثمار، بدون سرکوب، بدون فقر و بدون اسراف. هر چند جامعه صنعتی پیشرفته، همه آن منابع فنی، علمی و طبیعی را که برای بنا کردن چنین وضعیتی نیاز است با خود دارد. اما آنچه مانع چنین رستگاری می‌شود، نظام موجود و هواخواهان آن است که برای حفظ آن، شب و روز کار می‌کنند و بدین منظور، وسایلی مدام خشونت‌آمیزتر به کار می‌برند» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۲۷-۲۸). او برای رسیدن به چنین جامعه‌ای از فاعلیت خاص انسان سخن می‌راند و این یکی از برجسته‌ترین نکاتی است که در اندیشه هربرت مارکوزه وجود دارد.

مارکوزه معتقد است که در آمریکا طبقه کارگر، دیگر فاعلی انقلابی نیست. او از این حیث آمریکا را انتخاب می‌کند که سطح زندگی سرمایه‌دارانه، بسیار پیشرفته‌تر از کشورهای چون ایتالیا و فرانسه است. او از دانشجویان نیز به عنوان نیروهایی محلل یا کاتالیزور سخن می‌گوید که به شکل‌گیری فاعل انقلابی برای رسیدن به جامعه مطلوب کمک می‌کنند. اما آنچه در اندیشه مارکوزه اهمیت دارد، در نظر گرفتن این واقعیت است که آگاهی‌ها تکامل می‌یابند و این روند در عصر کنونی از طریق طبقه روشن‌فکر که وظیفه آگاهی انتقادی را برعهده دارد، برجسته شده است. از نظر وی ما اکنون آزاد نیستیم و به عنوان ناآزادان، بی‌گمان نمی‌توانیم از پیش تعیین کنیم که انسان‌های آزاد چگونه زندگی می‌کنند و با عمل خود جامعه را سامان می‌دهند. همچنین نمی‌توانیم تعیین کنیم که فاعل اثرگذار کیست. اما با توجه به شرایط جدید و اثرات جامعه سرمایه‌داری می‌توان گفت که به طور کلی فاعل انقلابی و سیاسی، تک‌تک افرادی هستند که در بطن جامعه با آگاهی نسبت به فردیت خود، جهان مطلوب و هستی‌بخش را شکل می‌دهند، زیرا برای نخستین بار در تاریخ، خواست اصلی انقلاب، یافتن هستی (که به راستی در خور انسان است) می‌باشد. روشن‌فکران انتقادی وظیفه دارند این آگاهی انتقادی را به بستر جامعه تسری دهند و در افراد تقویت کنند (همان: ۳۰-۳۳).

انسان نزد مارکوزه از طریق آگاهی انتقادی و پیوند آن با عمل جامعه‌ساز است که می‌تواند سلطه را بزدايد و به عنوان سوژه خودقانون‌گذار مطرح شود. بنابراین راه‌هایی از جامعه سرکوبگر، پیوند انتقاد با عمل انسانی است.

مارکوزه در پایان کتاب «انسان تک‌ساحتی»، امید دارد تا انقلاب انتقادی خویش را عینیت بخشد و معتقد است که قشر فرولایه^۱، پردشدگان و استثمارشدگان و ستمدیدگان نژادها و رنگ‌های دیگر، جز نژاد و رنگ سفید، به عمل انقلابی می‌گیرند، مشروط بر آنکه صاحبان پیشرفته‌ترین آگاهی در جامعه بشری (روشن‌فکران منتقد) با استثمارشده‌ترین نیروها همراهی کنند (مک اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۴۴). از اینجا است که برای رهایی استثمارشدگان از دامان سلطه جامعه همسان‌کننده، مارکوزه دیالکتیک نفی را مطرح می‌سازد و از آن به عنوان روشی در بطن نظریه انتقادی و انتقاد از وضع موجود بهره می‌برد. نظریه انتقادی در اندیشه مارکوزه همواره با رادیکال‌ترین جنبش‌های سیاسی روز ارتباط می‌یابد و از این طریق فلسفه و نظریه اجتماعی‌اش را سیاسی می‌کند (ر.ک: گلنر، ۱۳۸۷؛ برگرفته از سایت اینترنتی آفتاب).

از نظر مارکوزه، نظریه انتقادی موجب تحرک عوامل و نیروهای واقعی (ذهنی و عینی) به سمت اتحاد نهادهای آزاد و خردمندانه می‌شود و متقابلاً نهادهای موجود را که سد راه توسعه راستین جامعه است، از میان می‌برد. تا آن هنگام که نیروهای واقعی جامعه به تمامی فعلیت نیافته‌اند، انتقاد از جامعه کاری خردمندانه و ارجمند خواهد بود. از نگاه وی، باید دانست که رویدادهای جامعه اکنون در طریق وسایل و نهادهایی که قدرت راه‌گشاینده و آزادی‌بخش انسان را نابود می‌کند، تحقق می‌یابد. بنابراین حاکمیت جامعه یا اسارت فرد (انسان کنش‌ورز و فاعل)، نظامی را ایجاد کرده است که هر گونه مخالفت و ناهماهنگی را خنثی و بی‌اثر می‌سازد و وحدتی ظاهری در جامعه ایجاد می‌کند. این نظام، شکل تسلط خالص جامعه بر فرد است و نظریه انتقادی موجب تحرک این انسان‌ها و رهایی ایشان از سلطه انضباطی و وحدت‌گرا می‌شود (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۵۶).

اساساً دیالکتیک منفی برخلاف دیالکتیک نفی در نفی هگل، که به خاطر ماهیت توجیه‌گر و اثباتی آن به تأیید وضع موجود ختم می‌شود، وضع موجود را به چالش می‌کشد و به شدیدترین شکل از آن انتقاد می‌کند. دیالکتیک نفی درصدد پیش‌بینی بهترین وضع ممکن نیست، بلکه هر وضعیتی را قابل نقد می‌داند. از این‌رو با انتقاد از

۱۹۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
بوده‌ها، تنها بایسته‌هایی از شرایط بهتر نسبت به وضعیت موجود را آشکار می‌کند. اندیشه‌های نافی و دیالکتیک نفی در اندیشه مارکوزه، با هر گونه محتوایی که داشته باشند، سرانجام به نابودی تسلط جامعه منجر می‌شود، زیرا نظام موجود نه تنها فعالیت و عمل سیاسی افراد را نابود ساخته، بلکه با اندیشه نفی و انکار انسان‌ها که هنوز در مرحله نمودی ساده است و نقشی سیاسی نیز ندارد، پیکار می‌جوید و آن را نابود می‌کند (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۵۶-۲۵۷).

نهایتاً مارکوزه، هدف نظریه انتقادی و به تبع آن دیالکتیک منفی را ایجاد خودآگاهی بشری با وجود بلندپروازی و استثمار بیان می‌کند. انسان و افراد یا سوژه انسانی مورد نظر مارکوزه، توسط نظام سرمایه‌داری خارج از دایره سیاست قرار دارد و در واقع سوژه تنها با نفی موضوع شناسا (نظام سرمایه‌داری) و دستاوردهای آن است که به عمل سیاسی قدم می‌نهد (همان: ۲۵۹).

آرنت و مارکوزه، شباهت‌ها و تفاوت‌ها

از آنچه درباره مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در اندیشه آرنت و مارکوزه گفته شد، می‌توان وجوه اشتراک و افتراق اندیشه این دو متفکر را در مورد این مبحث به شرح زیر مشخص کرد:

وجوه اشتراک

۱- هر دو متفکر، منتقد نظام سرمایه‌داری مصرف‌گرا هستند. این امر را آرنت با چند تعریف در کتاب «وضع بشر» نشان می‌دهد. عصر مدرن از نظر او، عصر حاکم شدن و پیروزی اقتصاد بر سیاست و تسلط آمار و از دست رفتن انسان سازنده است؛ انسانی که بر مبنای عمل اصیل، هستی خویش را پیش می‌برد. در واقع از نظر آرنت، سرمایه‌داری با تسلط بر جامعه در عصر مدرن تنها در صورتی به حیات خویش ادامه خواهد داد که جهان و خودجهانی بودن انسان قربانی شود. بنابراین عمل در اندیشه آرنت در راستای این بیگانگی مدرنیستی شکل می‌گیرد (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۸۳). مارکوزه این را در کتاب انسان «تک‌ساحتی» در قالب بهره‌برداری طبقه توانگر از کالاها مشاهده می‌کند و معتقد است که هنوز فرهنگ معاصر بر مبنای اشرافی‌گری و مصرف‌گرایی استوار است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۴۵).

۲- از منظر هر دو اندیشمند، کنشگری سوژه با محدودیت‌هایی در عصر خودشان روبه‌رو است. از یکسو آرنت، این محدودیت را در جهان ساخته‌شده انسانی عصر مدرن می‌داند که «خود» در آن در بیگانگی فرورفته و اسیر چنگال تکنولوژی است و زیست سیاست اصیل خود را فراموش کرده است (Benhabib, 1992: 93) او می‌کوشد با بازتعریف مفهوم عمل سیاسی، فهمی مکفی از کنش انسانی و خود انسانی ارائه دهد (Canvan, 1996: 106). بنابراین به باور او، تا هنگامی که سوژه سیاسی در بند ساخته‌های مادی خویش است، امکان رسیدن به خودآگاهی سیاسی و عمل مطلوب وجود ندارد. از نظر آرنت، این سوژه تنها زمانی به سیاست اصیل می‌رسد که بتواند خود را برای دیگران معنا سازد و دیگران را نیز برای خود معنا کند و وارد سیاست اصیل یا مرحله عمل شود (Arendt, 1958: 7). از سوی دیگر مارکوزه نیز با معرفی بورژوازی اقتدارگرا که در طول تاریخ به تقویت رابطه اجتماعی سلطه و سروری پرداخته است و با تلقی کردن عمل خود و سوژه به عنوان دارایی جامعه بورژوازی برای فروش بیشتر، همان هدف آرنت را به نحو دیگری دنبال می‌کند (مارکوزه، ۱۳۸۹: ۱۵۱-۱۵۳). بنابراین او همچون آرنت معتقد است که خود آزاد، در یک فرآیند مدارانه سرکوبگر، از عمل سیاسی باز مانده است (همان: ۱۵۴) و این مهم‌ترین عامل محدودیت عمل سوژه است.

۳- هر دو صاحب‌نظر بر ضد نظام توتالیتاریسم می‌تازند و از وضعیت حاکم بر آلمان می‌نالند. آرنت این وضعیت را در فعالیت پلیس دولت آلمان و اقدامات ضد یهودی و نژادپرستی آن نشان می‌دهد. به نظر او هنگامی که این دولت‌های توتالیتار به قدرت می‌رسند، عملاً به بی‌قانونی و ارباب افراد و منع آنها از اعتراض و عمل سیاسی دست می‌زنند (آرنت، ۱۳۶۶: ۱۹۱-۱۹۲). مارکوزه این اعتراض را به نظام سرمایه‌داری به عنوان نمونه کامل توتالیتاریسم می‌کشد؛ زیرا معتقد است که تمامیت‌خواهی و یکسان‌انگاری این نظام، فرد را از ارج نهادن به شخصیت خویش باز می‌دارد و شرایط آلمان حاصل این امر است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۴۶).

۴- هدف هر دو اندیشمند، هدایت انسان‌ها به آزادی اصیل و کشاندن آنها به حوزه عمل بوده است. آرنت، تحقق این هدف را بدان سبب می‌داند که عمل قادر است هر گونه حد و مرزی را بشکند و انسان را به کمال برساند و تن‌وارگان سیاسی را عمق

بخشد (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۹۴). این هدف از نظر مارکوزه هنگامی رخ می‌دهد که انسان از طریق نفی و انتقاد از نظام سرمایه‌داری، از کنشگری بی‌اراده خارج شود و فردیت خویش را در عمل سیاسی یا مبارزه با نظام سرمایه‌داری به دست آورد (مک اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۰۸).

۵- تاریخ‌گرایی: هر دو متفکر معتقدند در گذشته وضعیت‌های مطلوبی وجود داشته است که می‌تواند نجات‌بخش باشد. از نظر مارکوزه در جوامع پیشاسرمایه‌داری، بنیان شخصیت آدمی بر دو ساحت تن و جان استوار بود. روح تفکر بر اعتبار شخصیت انسان می‌افزود. اما در این عصر، واقعیت ذاتی و ماهوی انسان در قبال شیئیت و سودمندی اقتصادی او از یاد رفته و او را مصرفی کرده و از تفکر و انتقاد بازداشته است (مؤیدی، ۱۳۶۲: ۹). آرنت در تاریخ به دنبال الگوی حوزه عمومی و آگورای اجتماعی است. او در بخشی با عنوان «راه‌حل یونانی»، با گریز به مفاهیمی چون پولیس، وضعیت ایده‌آل خود را ترسیم می‌کند و با بررسی وضعیت عمل سیاسی در جامعه یونانی، عمل سیاسی را که در پولیس شکل می‌گرفت، به مثابه شراکت در سخن و کردار تلقی می‌کند که نه تنها منجر به حق تصمیم‌گیری مستقیم و حضور فعال در زندگی سیاسی و سرنوشت دولت‌شهر می‌شد، بلکه این وضعیت با نوعی فداکاری فرد و احساس لذت و خوشبختی مدنی همراه بود. با چنین نگاهی به دولت‌شهر است که وی پولیس را سازمان افراد و مردمی می‌پندارد که از دل عمل کردن و سخن گفتن آنها سر برمی‌آورد. نهایتاً آرنت معتقد است که این نوع رابطه در عصر جدید می‌تواند به یاری بیگانگان و محرومین و افرادی برخیزد که در آن فضای عمل سیاسی به سر نمی‌برند (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۳).

۶- هر دو فیلسوف با توجه به صبغه اگزیستانسیال خود، بر ماهیت و اصالت بشر تأکید می‌کنند. انسان فعال و کنشگر و سوژه آزاد از نظر آرنت کسی است که هستی و اصالت خود را در قالب عمل بر دیگران بنماید و این نوعاً به کسب آزادی بشر نیز می‌انجامد (همان: ۳۰۴). مارکوزه شناخت خود از اصالت بشر را در ماربورگ و با تعلیمات هایدگر آموخت. از همین‌رو بعدها در کتاب «انسان تک‌ساحتی» به شیوه‌ای اگزیستانسیال با مشاهده تک‌ساحتی شدن انسان در بستر فعالیت نظام سرمایه‌داری، به بیان این امر می‌پردازد که جامعه تکنولوژیک، فعالیت ذهنی و وجودی فرد را محدود

مفهوم خود و نسبت آن با عمل سیاسی در ... / ۲۰۱
ساخته و در نتیجه او را تا پای اسارت از یکسو و خودکنشگری از سوی دیگر پیش برده
است (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۲۲۷-۲۴۶).

وجوه افتراق

۱. از نظر آرنت، صنعت و فرهنگ کار غالب، فی‌نفسه چیز بدی نیست (آرنت، ۱۳۹۰: ۲۳۷). اما مارکوزه هر گونه خردگرایی ابزاری را طرد می‌کند. انسان‌ها در اندیشه هانا آرنت در عمل سیاسی مبتنی بر تعامل و گفتمان به آزادی می‌رسند (همان: ۲۹۲-۲۹۳). در حالی که از نظر مارکوزه، عمل منجر به رهایی می‌تواند از طریق خشونت نیز اعمال گردد؛ زیرا در جهانی که خشونت نهادینه شده است، خشونت گروه مخالف، دفاعی است و در مقابل خشونت رسمی و سازمان‌یافته سرمایه‌داری صورت می‌گیرد و باید باشد تا رهایی حاصل گردد (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۳۷).
۲. آرنت به علوم طبیعی و تجربی نمی‌تازد، در حالی که از نظر مارکوزه، پوزیتیویسم را باید از صحنه قضاوت‌ها و طبقه‌بندی‌های انسانی محو کرد. به نظر او، جهان پوزیتیویسم، جهان واقعیات تک‌بعدی یا تک‌ساحتی است (لسناف، ۱۳۸۷: ۶۷).
۳. هر چند برابری و آزادی خواست هر دو است، آرنت در بستری اجتماعی به دنبال این دو مقوله می‌گردد، در حالی که مارکوزه از فرد و قدرت رهایی‌بخشی او به مثابه انسان آزاد سخن می‌گوید. از نظر آرنت، فرد در ارتباط با دیگران و نمودیافتگی هستی او در عمل و سخن با غیر خود نمودار می‌شود و دستیابی او به آزادی و برابری جدای از آگورای اجتماعی و پولیس نیست (آرنت، ۱۳۹۰: ۳۰۴). اما از نظر مارکوزه، تنها یک اقلیت، خودآگاه یا برجستگان هستند که می‌باید با آموزش و نشان دادن حقیقت و آگاهی انتقادی به افراد، آنها را به رهایی و برابری رساند؛ دلیل آن هم این است که جامعه تکنولوژیک، اکثریت افراد را دچار اضمحلال و کنشگری بی‌اراده کرده و انتقاد انقلابی را از آنها گرفته، در عوض آزادی و برابری صوری به آنها داده است (مک اینتایر، ۱۳۶۰: ۱۵۰).

نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا نشان داده شود که نسبت مفهوم خود با عمل سیاسی، یکی از محوری‌ترین گزاره‌های فلسفه سیاسی در عصر جدید است. عصر جدید، دوران ظهور تقابل رهیافت‌هایی چون مدرنیسم و پست‌مدرنیسم است که هر یک متناسب با فلسفه خود می‌کوشند به سوژه در جهت رهیابی به مقصد خویش کمک کند. اگر در عرصه سیاسی، غایت سوژه را میزان و دامنه کنش‌ورزی او در نظر بگیریم، این دو رهیافت، نزاعی عمیقاً فلسفی را آغاز می‌کنند. مدرنیسم می‌کوشد برای جهان، چارچوبی با عنوان «جهان وطنی» ترسیم کند و سوژه را نیز در مسیر آن قرار دهد. در حقیقت مدرنیسم چونان رودخانه بازگشت‌ناپذیری است که قدرت روح حاکم بر آن، فرد را تحت سیطره خود درآورده است به طوری که اساساً فرد باید خودش را با این جریان سازگار کند و گرنه محکوم به غرق شدن است. امروز مقوله‌هایی مثل نگاه اقتصادی به انسان، تنش حاصل از منازعه خود و دیگری، تقدم آزادی بر برابری، وضعیت مالکیت خود و سوژه، اقتدارگرایی نوین بورژوازی و... یادگار تکنولوژی، سود، بازار و به طور کلی عمل مادی‌گرایانه انسان در عصر مدرن است که تنها غایت مادی‌گرایی و دنیاگرایی به هر قیمت را در او پرورش می‌دهد و او را به سمت‌وسویی می‌کشاند که خود را یکه و تنها ببیند و نهایت تعلق او بعد از توجه به خودش، خانواده و شاید دوستان باشد. این وضعیت چیزی جز زنگ‌زدگی روحیه مدنی نیست.

اما در پست‌مدرنیسم قضیه متفاوت است. در این رهیافت، مهم‌ترین اصل آن است که خود در رودخانه‌ای با شاخه‌های متعدد قرار می‌گیرد، در نتیجه می‌تواند عمل سیاسی را به هر شاخه که مبتنی بر انتخاب فردی و تشخیص درونی و جهت‌نیافته از جانب غیر است، سوق دهد. اینجاست که خودبازتابی افزون‌یافته سوژه در کنش سیاسی، که یادگار عبور از مدرنیته است، رخ می‌نماید. در چنین فضایی است که خشونت‌ها، تمامیت‌خواهی‌ها، نژادپرستی‌ها و حتی عوامل زیست‌محیطی و جنسیتی، خود یا سوژه شناسا را به مسیری متفاوت کشانیده‌اند. به هر حال نحله جدید فراجدد، صفت ممیزه خود را در خودآگاهی سوژه شناسا بر مبنای کنش سیاسی هستی‌شناسانه مبتنی بر

خویشتن جست‌وجو می‌کند و تمام اتکایش به «بازاندیشی» درباره خود یا توجه به خود «بیانگر باور» یا «خود بازیابی» است.

اساساً چنین رویکردی به وفور در اندیشه هانا آرننت و هربرت مارکوزه مشاهده می‌شود. هر چند این دو متفکر با پست‌مدرنیسم سازگاری ندارند، در پردازش و جهت‌دهی به گزاره ترسیم‌شده فوق، که آمال فلسفه سوژه در قرن بیستم و عصر جدید بوده است، مؤثر بوده‌اند. اساساً هانا آرننت، با مطرح کردن عمل اصیل سیاسی می‌کوشد عرصه‌ای از حیات انسان‌های آزاد و خودکنشگری را ترسیم کند که از طریق به هستی‌کشانیدن خود آزاد از سلطه، در برابر دیگری رها، سطحی از مشارکت سیاسی و عمل را نمایان می‌سازد. این اهتمام بیانگر گذار از تمام خشونت‌ها، تمامیت‌خواهی‌ها، نژادپرستی‌ها و اقتدارگرایی زندگی مادی است که در وضعیت کار و تقلا، اهمیت بیشتری می‌یابد. در واقع او هدف وجودی تأسیس عرصه‌های عمل سیاسی را فرصت‌هایی می‌داند که فرد و فاعل انسانی می‌تواند از طریق آن، برتری خود را به اثبات برساند و در مقام عمل و سخن، خصوصیات بی‌همانندش را آشکار سازد.

مارکوزه، تحت تأثیر شرایط حاکم بر جامعه و اجتماع سیاسی، وضعیتی را مشاهده می‌کند که منجر به ایجاد سلطه و ستم و دفع کنشگری افراد و سوژه‌های انسانی شده است. در واقع مارکوزه معتقد است که جامعه سرمایه‌داری کنونی، ثروتمندترین و پیشرفته‌ترین جامعه در تاریخ است که وظیفه خود را اعطای آزادی و برابری و صلح به انسان دانسته است. اما انسان امروز در نظام تولید جامعه صنعتی، مثل هر شیء دیگر مورد استفاده خاص قرار می‌گیرد و هر روز که می‌گذرد، بیشتر در دام آن نظام فرومی‌رود، تا آنجا که نیروهای بشری و انسانی به کار ماشینی تبدیل می‌شوند. در واقع این نظام به جای آنکه فرد را به عنوان خودها و سوژگان خوداندیش و تأثیرگذار در ساخت جامعه تبدیل کند، او را به تدریج نابود می‌سازد.

نظریه انتقادی (به عنوان یک عمل فکری، سیاسی و اجتماعی) می‌کوشد تا با بلندپروازی انسان‌هایی را آگاه و بیدار کند که مسموم افیون سرمایه‌داری شده‌اند. تلاش مارکوزه در سرتاسر کتاب انسان «تک‌ساحتی»، برای برکشیدن عمل سیاسی انسانی که خودها یا سوژه‌های شناسایش به جای تبعیت یکسویه، تعامل خویشتن‌محور و نه

۲۰۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ —————
بازار محور را سرلوحه طریقت خود قرار دهد، بیانگر دغدغه فکری و نگرانی و ناراحتی او
از وضع موجود در غرب است.

آری اگر روسو با طرح بازگشت به زندگی اولیه، به جنگ با تکنولوژی جامعه سوداگر
سرمایه‌داری غرب برخاست، مارکس با سودای «انقلاب کارگری»، نظام سرمایه‌داری را به
سقوط قریب‌الوقوع بشارت داد؛ لنین و همفکران دیگر مارکسیستش، خطر «امپریالیسم»
را توأم با چگونگی نابودی‌اش گوشزد کردند؛ اندیشمندان مکتب فرانکفورت، از جمله
آرنت و مارکوزه، تمام همت خود را به کار گرفتند تا ماهیت و درون واقعی تمدن و نظام
سرمایه‌داری و آثار ذاتی تکنولوژی مربوط به آن را بر همگان مکشوف سازند؛ و بالاخره
فراجددگرایان خسته از فرایند تکراری و همسانی روایت‌ها و تاریخ بشری، مشتاقانه به
نقد و نفی دستاوردهای گران‌مدرنیته پرداختند، همه و همه نشان از این واقعیت دارند
که انسان در هر زمان و در هر کجا و در هر لباس نیازمند خوشبختی و در پی کشف
حقیقت است.

اما مشکل اساسی اینجاست که خود حقیقت چیست و کجاست؟ از زمانی که نظر و
نظریه‌ای برای بشر توسط بشر مطرح شده است (احتمالاً از یونان قدیم و فیلسوفانی
چون سقراط و افلاطون و ارسطو) تا به امروز که عصر فوران تئوری‌هاست، همه
نظریه‌پردازان درصدد کشف حقیقت بوده‌اند، بدان امید که انسان سرگردان و گم‌شده در
غبار تردید و تاریکی را از ضلالت و سردرگمی برهانند و برایش سعادت و آسایش و
آرامش به ارمغان آورند؛ ولی در این تلاش موفق نبوده‌اند.

بی‌شک تلاش دو اندیشمند مورد بحث ما در این مقاله نیز در همین راستا قابل
توجیه است. آنها هم مثل خیل عظیمی از متفکران دیگر کوشیده‌اند با بیان دیدگاه‌ها و
نظرات خویش نوری و چراغی فراسوی انسان سرگردان غربی برافروزند. در این نوشتار
مختصر تلاش شد تا با تمرکز بر یکی از مقوله‌های مورد علاقه آنها، یعنی «خود و نسبت
آن با عمل سیاسی»، نگرانی و نقد آن دو از کژراهه‌های نظام غربی برای راه‌یابی انسان
متمدن به دامن حقیقت نشان داده شود. اما تا دستیابی به حقیقت هنوز راه بس طولانی
در پیش رو است و هیچ معلوم نیست که چقدر نظریه‌ها و نظریه‌پردازان - مثل آرنت و
مارکوزه - بیایند و بروند، ولی انسان به حقیقت و رستگاری و آرامش دست نیافته باشد.

منابع

- آب‌نیک‌ی، حسن (۱۳۸۸) «تحول مفهومی رابطه سوژه و سیاست در اندیشه سیاسی قرن بیستم»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره ۳، صص ۷-۳۶.
- آدرنو، تئودور (۱۳۹۱) خودِ قانون‌گذار، در: انسان‌شناسی فلسفی، تألیف: هانس دیرکس، ترجمه محمدرضا بهشتی، چاپ چهارم، تهران، هرمس.
- آرنت، هانا (۱۳۶۱) انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ اول، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۶۶) توتالیتاریسم، ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران، جاویدان.
- (۱۳۹۰) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- آگوستین، سنت (۱۳۸۱) اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، سهروردی.
- اتینگر، الزبیتا (۱۳۹۰) هانا آرنت و مارتین هایدگر، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، مرکز.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۸۹) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ ششم، تهران، آگه.
- اشرف نظری، علی (۱۳۹۱) سوژه، قدرت و سیاست از ماکیاوول تا پس از فوکو، تهران، آشیان.
- انصاری، منصور (۱۳۷۹) هانا آرنت و نقد فلسفه سیاسی، چاپ اول، تهران، مرکز.
- بردشاه، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ اول، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴) لیبرالیسم و محافظه‌کاری، چاپ ششم، تهران، نی.
- بهشتی، سید علی‌رضا و محمدعلی توانا (۱۳۸۶) «فرایند شکل‌گیری خود (self) روایی در اعترافات سنت آگوستین»، نامه فلسفی، شماره ۶۳، صص ۹۳-۱۱۶.
- پارخ، ب. (۱۳۸۵) «هانا آرنت، یک دور تمام»، ترجمه عزت‌الله فولادوند، دوماه‌نامه بخارا، شماره ۵۸، صص ۱۱-۲۲.
- توانا، محمدعلی (۱۳۸۸) «نسبت خود (self) و قدرت سیاسی در اندیشه سنت آگوستین»، پژوهش سیاست‌نظری، دوره جدید، شماره پنجم، صص ۲۱-۴۵.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۹۱) هویت اجتماعی، ترجمه تورج یاراحمدی، چاپ اول، تهران، پردیس دانش.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۷). روش‌شناسی علوم سیاسی، چاپ دوم، قم، دانشگاه مفید.
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶) ذهن، آگاهی و خود، چاپ اول، تهران، علم.
- دانت، آلیگیری (۱۳۹۰) در وضع بشر، هانا آرنت، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- دریفوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۷۶) میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنیوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- رفیع‌زاده، عباس (۱۳۸۷) «قهر و قدرت: زندگی و اندیشه هانا آرنت»، خردنامه همشهری، شماره ۲۶.
- فوکو، میشل (۱۳۹۰) تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ دوم، تهران، نی.
- (۱۳۹۲) اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۷) اندیشه سیاسی در قرن بیستم، تهران، سمت.

- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲) افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
- کلانتر هرمزی، اتوسا و دیگران (۱۳۹۱) «سیر تکوینی مفهوم خود از دیدگاه حکمت متعالیه و دیدگاه‌های روان‌شناختی پست‌مدرن و شیوه تبیین آسیب‌شناسی روانی انسان مبتنی بر آن»، فصل‌نامه مطالعات روان‌شناسی بالینی، شماره ۸.
- کوپر، دیوید ئی (۱۳۷۹) «پست‌مدرنیسم و چالش‌های فلسفی معاصر»، در: پست‌مدرنیته و پست-مدرنیسم، مترجم و گردآورنده: حسین علی‌نوذری، تهران، نقش جهان.
- کنوون، مارگارت (۱۳۹۰) مقدمه در وضع بشر، هانا آرنت، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، ققنوس.
- گلنر، داگلاس (۱۳۸۵) «روشنفکران همیشه معترض»، ترجمه محمدرضا ربیعیان، برگرفته از روزنامه سرمایه، آدرس الکترونیکی: www.sarmayeh.com.
- گیبینز، جان آر و بو ریمر (۱۳۸۱) سیاست پست‌مدرنیته، ترجمه منصور انصاری، تهران، گام نو.
- لسناف، مایکل. اچ (۱۳۸۷) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ دوم، تهران، ماهی.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲) انسان تک‌ساختی، ترجمه حسن مؤیدی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۰) اصلاح یا انقلاب، ترجمه ه. وزیری، چاپ چهارم، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۸۹) در باب اقتدار، ترجمه مجتبی گل‌محمدی و علی عباس بیگی، چاپ دوم، تهران، گام نو.
- (۱۳۹۰) تسامح سرکوب‌گر، در: جامعه‌شناسی انتقادی، ویراستار پل کانرتون، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ سوم، تهران، آمه.
- معافی، حیدر (۱۳۹۲) «سوبژکتیویته»، کتاب ماه فلسفه، شماره ۷۴.
- مک اینتایر، السدر (۱۳۶۰)، مارکوزه، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، خوارزمی.
- مؤیدی، حسن (۱۳۶۲) یادداشت در کتاب انسان تک‌ساختی نوشته هربرت مارکوزه، چاپ اول، تهران، امیرکبیر.
- میلر، پیت (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو، چاپ اول، تهران، نی.
- وینسنت، اندرو (۱۳۷۸) ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران، ققنوس.
- یونسی، مصطفی و علی تدین راد (۱۳۸۸) «سیاست و اگزیستانسیالیسم، بررسی رویکرد هانا آرنت به مفهوم عمل»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۶، صص ۹۵-۱۲۲.

Allan, Kenneth. (1997) The Postmodern Self: A Theoretical Consideration, Quarterly Journal of Ideology, Vol. 20 (1 & 2): 3-24.

Arendt, Hannah (1958) The Human Condition, University of Chicago press.

Augustine (2003) The City of God, Dyston, R. W, Cambridge.

- Benhabib, Seyla (1992) *Situating the Self: Gender Community and Postmodernism in Contemporary ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Burkitt, I, (1991) *Social Selves: Theories of the Social Formation of personality*, London, Sage.
- Canvan, M. (1996) *Hannah Arendt as a Conservative Thinker*, in Lary May and Jerome Kohn, *Hannah ARENDT Twenty Years Later*, Cambridge: The MIT Press.
- Cooley, C.H (1964) *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York, Schocken.
- Dryzek, John S. and others (2006) *The Oxford Handbook of Political science*, Oxford University Press.
- Forman James D (1975) *Anarchism: Political innocence or Social Violence*, (NewYork: Dell Publishing Co, P. 8.
- Foucault, Michel (1988) *Technologies of the Self.*", edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton, pp. 16-49. Univ. of Massachusets Press
- Gallagher, Shaun(2000) *Philosophical conceptions of the self: implications for cognitive science*, *Trends in Cognitive Sciences* , Vol .4 , No . 1
- Marcuse H. (1966) *One Dimensional Man*, Beacon press, Boston.
- Maurizio Passerin D Entreves (1994) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and New York, Routledge.
- Mead, G.H (1962) *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Prees.
- Theodore, Mischel (1977) *The Self Psychological and Philosophical Issues*, Basil Blackwell: Oxford.
- Toulmin, Stephan (1977) *Self, knowledge and knowledge of self* .New York: Oxford.