

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی  
مدیر مسئول: خسرو قبادی  
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری  
مدیر نشریات علمی: محسن جمالیان  
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده  
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد  
مترجم: دکتر حسن آبنیکی  
حروفچینی و صفحه آرایی: مریم بایه  
کارشناس: محمدعلی فلاح

## 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 طباطبائی - 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](http://www.isc.gov.ir))، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی ([www.sid.ir](http://www.sid.ir))، بانک اطلاعات نشریات کشور ([www.magiran.com](http://www.magiran.com))، بانک اطلاعات نشریات سیویلیکا ([www.civilica.com](http://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  
نشانی اینترنتی: [j.Political@ihss.ac.ir](mailto: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

کله ایده‌های غیرتوتالیتر از «جمعی‌بودگی» انسان..... ۱

مهدی نصر

کله زبان و سیاست؛ ابعاد عملی و راهبردی زبان در رهبری امام خمینی (ه) در فرایند انقلاب اسلامی  
..... ۲۹

سیدرضا شاکری

کله مقایسه حکومت اقتدارگرا و جایگاه مردم در آن در اندیشه «امام محمد غزالی» و «توماس هابز»  
..... ۴۹

محمدعلی توانا/ فرزند آذرکمند

کله از تضاد طبقاتی تا شکاف گفتمانی: بازخوانی مارکسیسم کلاسیک از منظر بسامارکسیسم «لاکائو»  
و «موفه»..... ۷۷

سید حسین اطهری/ سید صدرا حسینی

کله بررسی رابطه معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی امام خمینی (ه) با تأکید بر اصل ولایت فقیه ..... ۱۰۱

مسعود بیات/ داود بیات

کله پیوند میان حجیت معنوی و اقتدار دنیوی در تفکر سنت‌گرایی: نقد و بررسی دیدگاه‌های  
سید حسین نصر درباره حکومت دینی..... ۱۳۷

حسین خندق‌آبادی

کله تحلیل گفتمانی آپارتاید در اسرائیل..... ۱۶۵

محمدحسن شیخ‌الاسلامی/ صارم شیراوند/ میلاد ادیب سرشکی

## داوران این شماره

دکتر ابراهیم برزگر / استاد دانشگاه علامه طباطبایی

دکتر علیرضا صدرا / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر محمد عابدی اردکانی / دانشیار دانشگاه یزد

دکتر بیژن عبدالکریمی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال

دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

دکتر عباس منوچهری / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر مرتضی بحرانی / استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی

دکتر محمدرضا تاجیک / استادیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر سیدخدایار مرتضوی اصل / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دکتر سیدعلی میرموسوی / استادیار دانشگاه مفید

دکتر قدیر نصری / استادیار دانشگاه خوارزمی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۱-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

## ایده‌ای غیر توتالیتار از «جمعی‌بودگی» انسان

مهدی نصر\*

### چکیده

در جهان فردانگارانۀ امروز، آنچه از همه بیشتر مورد غفلت واقع شده، «جمعی‌بودگی» انسان است. این مقاله قصد دارد با تفسیر برخی از مفاهیم اندیشۀ هایدگر مثل «با هم بودن»، «جماعت» و «برون‌خویشی»، این نکته را نشان دهد که «جمعی‌بودگی» یکی از ساختارهای اصلی انسان به مثابه دازاین است. در اینجا با اعتراف به اینکه هر یک از ما دارای وجودی تکین و منحصر به فرد هستیم، این نکته را نشان می‌دهیم که «زبان» مفهومی است که کلیت انسان را تعیین می‌کند. فرایند سیال عمل «جمعی‌بودگی»، نام‌گذاری است. نام نهادن زبان بر چیزها، کنشی است که چیزها را در «جهان» گرد هم می‌آورد. قرینۀ همین عمل هم در سیاست به مثابه «جمعی‌بودگی» رخ می‌دهد؛ در سیاست نیز انسان‌ها در کنار همدیگر قرار می‌گیرند. اما مفهوم امر سیاسی در غرب، تکینگی‌ها و دیگری را سرکوب کرده و ساختارهای سوپژکتیویستی را بر انسان تحمیل می‌کند. بنابراین از اندیشیدن دربارهٔ جمعی‌بودگی ناتوان است.

واژه‌های کلیدی: هایدگر، دازاین، دیگری، جمعی‌بودگی و سوپژکتیویسم.

### «جمعی‌بودگی»، سیاست فراموش‌شدهٔ مدرنیته

در دنیای امروز، آنچه غالباً مورد توجه فلسفهٔ سیاسی بوده، اهمیت دادن به فرد و وجود تکین آدمی است. تجربهٔ تلخ برخی از کشورهای کمونیستی، به درستی این دغدغه را ایجاد کرده که مبدا باری دیگر حقوق تک‌تک آدمیان را قربانی جمعی زیستن کنیم. این قبیل مسائل ما را از تفکر فلسفی در باب زندگی جمعی انسان بازداشته است. اما از سوی دیگر شاهد آنیم که هر جامعه و حتی نظام بین‌الملل دارای شیوه‌هایی از زندگی جمعی است که به همهٔ انسان‌ها تحمیل می‌شود. نمی‌توان این‌طور ادعا کرد که این شیوه‌های زندگی جمعی کاملاً طبیعی و عادلانه است. همین واقعیت مهم را ملاحظه کنید که اکثر جنبش‌های انقلابی یا اصلاحی، معترض نظام‌های اجتماعی موجود هستند و به دنبال کشف محلی برای تحقق «جمعی‌بودگی» ای هستند که فراتر از تقسیم‌بندی‌های اجتماعی موجود باشد؛ تقسیم‌بندی‌هایی که اکثرشان برحسب مقولاتی نابردارانه وضع شده و نیروی اجتماعی انسان و آزادی و برابری او را به هدر می‌دهند. اما ایدئولوژی‌های مدرن غالباً ریشه‌داشتن انسان در «جمعی‌بودگی» را فراموش کرده، یا آن را تحریف می‌کنند. لیبرالیسم با ابداع مفهوم «فرد»، تنها مسیر رهایی از استبداد را تمکین کردن در برابر امیال «فرد» و حفاظت از او در برابر آزار دیگری قلمداد می‌کند. این تصور سوژه‌گرایانه از انسان، او را به موجودی در حصار کشیده‌شده و تنها تبدیل می‌کند که هستی او پیرامون یک حد و مرز فروبسته شده است. از این منظر، «فرد» برای آنکه خودش باشد و هویتی حقیقی کسب کند، باید موجودی تنها و بدون ارتباط با دیگر موجودات و هستی محسوب شود. اینگونه است که گشودگی هستی انسان در برابر دیگران کاملاً قطع شده و وجوه جمعی زندگانی بشر همچون اجتماع و سیاست به یک معضل فلسفی تبدیل می‌شود. از این‌رو اندیشمندان مدرن ناگزیرند توجیهی برای اثبات و توضیح چگونگی شکل‌گیری اجتماع‌پذیری و سیاست‌پذیری انسان دست و پا کنند. زیرا هستی خودبسنده بشر را نیازی به وجود دیگران نیست و چه استدلال‌آوری‌ای بهتر

از اندیشهٔ «قرارداد اجتماعی» و پوشاندن سوژهٔ فردگرا با انواع چسب‌ها و سیمان‌های اخلاقی یا جامعه‌شناختی؟

ایدئولوژی‌های جمع‌انگار نیز از این نظر چندان وضعیت بهتری ندارند. کما اینکه کمونیسیم نیز در نسخه‌های تحقق‌یافته تاریخی خود اصولاً به ورطهٔ هولناک تمامیت‌خواهی فروغلتیده است. وجه مشترک بسیار پررنگ این ایدئولوژی‌های جمع‌انگار با لیبرالیسم، مفروض گرفتن انسان به مثابهٔ موجودی همچون دیگر موجودات به عنوان موجودی «پیش‌دست»<sup>۱</sup> است. انسان در ادبیات مارکسیستی، تولیدگر ماهیت خویش در قالب «کار» خودش است. گویی ایدئولوژی‌های مدرن طی قراری نانوشته با خود عهد کرده‌اند، ماهیتی مفروض از انسان را «به عرصهٔ کار درآورند»<sup>۲</sup> (Nancy, 1991: 2) و به کار اندازند.

تمامیت‌خواهی و لیبرالیسم از منظری، هر دو منطقی واحد دارند. هر دو «درون‌ماندگاری»<sup>۳</sup> انسان را پیش‌فرض می‌گیرند و در هر دو قرار است انسان طی عملیاتی اقتصادی، تکنولوژیک و ایدئولوژیک در یک بدنهٔ کلی ادغام و درآمیخته شود. حال این درون‌ماندگی در یکی، هویت سوژه‌وار دارد و در دیگری، هویتی کارمحورانه. در این میانه وضعیت ناسیونالیسم از همه بغرنج‌تر است. هر ناسیونالیسم بر اساس یک آنتروپولوژیسم وضع شده است. عرصهٔ سیاست در ناسیونالیسم، عرصهٔ تحقق ماهیت ملت به عنوان تجلی نژاد و سنت‌ها و عادات است. ناسیونالیسم، شالوده‌ای برای خواست باهم‌زیستن واحدهای سیاسی و قومی است و متضمن این اندیشه است که شهروندان، هم‌زیستی‌ای در واحد سیاسی فرضی متعلق به یک تبار قومی دارند. می‌بینیم که اساس ناسیونالیسم بر بنیاد درک پیشادستی از انسان قرار گرفته و ماهیت فروبستهٔ انسان را به صراحت در تعریف آن از انسان می‌توان مشاهده کرد.

از طرف دیگر می‌بینیم که در اندیشهٔ پدیدارشناسی قرن بیستم، مخصوصاً اندیشهٔ «مارتین هایدگر»، تصویری از انسان (دازاین) پذیرفته می‌شود که «باهم بودن»<sup>۴</sup> را جزیی بنیادین از ساختارهای اساسی انسان به شمار می‌آورد.

1. Vorhandenen- Present- At- Hand
2. Set To Work
3. Immanence
4. Mitsein- Being- With

حال سؤال این است که آیا می‌توان بر اساس این درک جدید، سیاست جدیدی را بنیاد نهاد که «جمعی‌بودگی» انسان را به رسمیت شناخته و آن را عزیز شمارد؟ چه ویژگی‌هایی بر این درک نوین مترتب است؟

البته نباید از نظر دور داشت که هدف از نگارش این مقاله صرفاً تکرار گفته‌های هایدگر نیست، بلکه همان‌طور که او خود همواره خاطرنشان کرده، تفکرات او همچون یک «راه» است و نه اثری فلسفی به معنای معمول کلمه که تزه‌های آن را پیروان و متعاقبانش تکرار کنند. علاوه بر آن، وقتی بحث بر سر بن‌مایه‌های سیاسی اندیشه هایدگر است، هراسی هولناک متفکرین را درباره نسبت اندیشه او و نازیسم فرامی‌گیرد. در این رابطه این نوشتار قصد سکوت دارد؛ زیرا در این باره پژوهش‌های مفصلی به عمل آمده است<sup>(۱)</sup>. حال آنکه مبحث اصلی این نوشتار ادامه دادن برخی مفاهیم اوست که می‌توان اندیشه «جمعی‌بودگی» انسان را جانی دیگر بخشید. مهم‌ترین این مفاهیم، مفهومی است که هایدگر آن را «جماعت»<sup>۱</sup> می‌خواند. بخش واپسین این نوشتار، این موضوع را به بحث می‌گذارد که چرا در تاریخ تفکر سیاسی غرب - همان تاریخ متافیزیک - امکان طرح‌شدن و اندیشیدن درباره «جمعی‌بودگی» یا «جماعت» نبوده و «امر سیاسی» در غرب چه تصویری از سیاست را جایگزین آن کرده است.

### روش پدیدارشناسی

مراد ما از روش، آنگاه که از روش سخن می‌گوییم، اجرای تکنیک جهان‌شمول درباره همه عینیت‌های مورد بررسی نیست. اعتقاد به تکنیک جهان‌شمول درباره همه هستندگان<sup>۲</sup>، ریشه در اندیشه‌ای دارد که هوسرل آن را «پروژه ریاضی کردن طبیعت» می‌خواند. بی‌شک اکثر قریب به اتفاق فلاسفه مدرن ادای سهم بزرگی در این اندیشه داشته‌اند و در پر و بال دادن به این ایده، نقشی اساسی داشته‌اند که «تنها آنچه از لحاظ علمی محاسبه‌پذیر و اثبات‌کردنی است، همچون چیزی حقیقتاً واقعی ارزش دارد» (دوتوارنیک، ۱۳۹۲: ۱۵۲).

---

1. Gemeinschaft/ Community  
2. Seinden/ Being, What Is



از این پس دربارهٔ حقیقت، فرمولی جدید پیش راه بشر گشوده شده است و همگان را انتظار تمکین در مقابل آن می‌رود: «حقیقی است آنچه سنجش‌پذیر است». این فرمول، تفسیری نوین و پیش از این نیندیشیده‌ای از ذات حقیقت را مطرح می‌کند. این تفسیر، توضیح علمی و آرمانی‌ای است که بر اساس آن، همه‌چیز در یک نقطه به هم می‌رسند: شناخت، سنجیدن و محاسبه کردن. این درک از ذات حقیقت، سرآغاز مرحله‌ای عجیب در تاریخ فکر بشری است که امروزه سراسر عرصهٔ تفکر را فراگرفته است و آن پیروزی روش علمی بر هر نوع علم و هر نوع عینیتی است. در این مرحله، امکان یافتن بهترین راه‌حل یک مشکل، به وسیله راه‌حل‌های مطلقاً ریاضیاتی به دست می‌آید. تنها کافی است کامپیوترها را با موضوعات هماهنگ کنیم و راه‌حل همه‌چیز پیش روی ماست.

به رغم جذابیت به کارگیری این روش‌ها در رشته‌های امروزی دانشگاهی، چون نیک درنگ‌ریم، این روش‌ها بیشتر به افسانه و افسونی شبیه‌اند. اشتباه قائلان به کارگیری مطلق روش‌های علمی، در این است که روش خود را روشی خنثی می‌پندارند. حال آنکه تمام مباحث ایشان، پیش‌فرض‌هایی فلسفی دارد که جهان را به نحوی خاص طرح‌ریزی نموده و انسان را به مثابهٔ سوژه‌ای خودانگیخته به عنوان ارباب هستندگان انتصاب می‌کند. حد‌نهایی پروژهٔ ریاضیاتی کردن جهان، سر از ناکجاآبادی همچون طرح‌ریزی نژادی در سیاست امروز درمی‌آورد.

اما آن نقصانی که در روش‌های علمی بسزا داشته و به پاشنهٔ آشیل این قبیل تفکرات تبدیل شده، جدایی هستی و روش در این اندیشه‌هاست. روش به کار گرفته شده در هر موضوعی باید متناسب با هستی خود آن موضوع باشد. از این‌رو است که پدیدارشناسی هایدگر در مسیری کاملاً معکوس قدم گذاشته و هستندگان را در فهم پدیدارشناختی از آنها همیشه فقط چیزهایی می‌داند که قوام هستی آنها را تعیین می‌کند. «پدیدارشناسی از حیث محتوای واقعی‌اش، دانش هستی هستند - انتولوژی - است» (Heidegger, 1977: 48).

بگذارید این موضوع را به نحوی بنیادی‌تر بررسی کنیم. هرگاه دربارهٔ موضوعی مذاقه می‌کنیم، حتی اگر این موضوع خویشتن خودمان باشد، بنیادی‌ترین پرسش ما دربارهٔ

چیزبودگی آن موضوع است. چیز اصلی<sup>۱</sup> چیست؟ طرح پرسش اصیلی که به سوی آن جهت داده شده باشد، کدام است؟ به تعبیر دیگر، تحقیق پدیدارشناسانه قبل از هر چیزی باید تکلیف خود را با موضوع مورد بررسی به خودی خودش تعیین کند و اساساً کاری به جز اینش نیست. به برابریستا<sup>(۲)</sup> می‌توان به طریقی «دسترسی» پیدا کرد. یعنی هر برابریستا به شیوه خاص خودش «داشته می‌شود»<sup>(۳)</sup> (Heidegger, 1985: 23)، به این معنا که وقتی دسترسی پدیدارها برای ما تعیین می‌شود، آنها نحوه نگاه داشته شدن خود یعنی نحوه نشان داده شدن خود و در مقابل نحوه مفقود شدن و گم شدن خود را تعیین می‌کنند. بنابراین هر برابریستا طبق خصلت خاص خود مبنی بر اینکه هست و اینکه چگونه هست<sup>(۴)</sup>، شیوه‌هایی خاص از دریافت شناخت‌گونه و شیوه‌های خاص روشنایی هر تجربه - نه الزاماً تجربه حسی - را برملا می‌سازد. این شیوه‌های دسترسی، چیزهایی نیستند که به قول معروف به آنها چسبانده باشیم، بلکه خود نحوه ظهور چیزها در تجربه بنیادینی هستند که ما از «جهان» خود داریم.

اگر فرض بر این باشد که انسان نه هستنده‌ای سوژه‌مند، بلکه اساساً مستحیل در جهان است، آنگاه بهترین درک از هستندگان، در آن تجربه بنیادینی به چنگ می‌آید که بدون آن تجربه، درک انسان از خویشتن و جهان پیرامون او که او خود جزیی از آن است، متلاشی خواهد شد. بنابراین باید برابریستا را «از این نظر که هست و اینکه چگونه هست، در موقعیت داشتن<sup>(۴)</sup> خود یعنی در موقعیت تجربه و وجود واقع‌بوده خودش تعیین کرد» (همان).

هایدگر با در نظر داشتن شعار پدیدارشناسی «به سوی خود چیزها»، پدیدارشناسی را «اجازه دیده شدن دادن به پدیدارها، آنچنان که خود را از جانب خود نشان می‌دهند» (Heidegger, 1977: 38) می‌داند. یعنی چیزها را در موقعیت بنیادین داشته شدن آنها تعیین کنیم. این جملات و اینکه می‌گوییم پدیدارشناسی، یک «امکان» رویاروی شدن با چیزهاست، به معنای دریافتن برابریستا در تعینات خاص خودش مطابق با شیوه

- 
1. Hauptsache
  2. Gehabtwerden
  3. Was-Wie-Sein
  4. Habenssituation

نخستین دسترسی بدان است. از این‌رو آنچه در پدیدارشناسی اهمیت دارد، وضعیت زندگانی ماست که در آن، برابریستا به تجربه نخستینی خود درمی‌آید. در نتیجه درباره چیزها نمی‌توان با پیش‌داوری، طرح‌ریزی‌های قبلی را که درباره هستندگان تزهایی ارائه می‌کردند، بر آنها تحمیل کنیم. بلکه هرگونه تعیین نحوه دسترسی به برابریستا، نحوه به دست آوردن آن و شیوه حفاظت از آن، می‌تواند متناسب با نحوه هستی آن برابریستا متفاوت باشد و حتی طبق این شیوه‌ها، نحوه هستی خود انسان نیز دستخوش تغییر و تحول قرار گیرد.

خلاصه بگوییم، روش پدیدارشناختی هستی‌شناختی به معنای توالی گام‌هایی در راه‌یابی به هستی به ماهو هستی و استیفای ساختارهای آن است. وقتی پای به راه پدیدارشناسی درنهادیم، نشانه‌های آن راه به ما می‌گویند که چون باید رفت. پدیدارشناسی مطلق در معنای یگانۀ پدیدارشناسی وجود ندارد و اگر هم می‌توانست وجود داشته باشد، هرگز چیزی چنان چون صنعتی تکنیکی در فلسفه نمی‌شد. زیرا ذات هر روش حقیقی عبارت است از راهی به گشایش موضوع‌ها. این راه با آنچه از اعمال این روش گشوده می‌شود، انطباق دارد. وقتی پیشرفت‌هایی حاصل شد و گشایشی بالنده شد، روش مدرسان آن کهنه می‌شود.

اکنون می‌دانیم که موضوع بررسی ما، «جمعی‌بودگی» انسان، موضوعی از موضوعات «سیاست» است و هستی‌سیاست، هستی پیوند خورده‌ای با هستی انسان است. بنابراین نخستین گام در رسیدن به درکی از معنای برادری، تعیین هستی انسان به مثابه هستنده‌ای سیاسی است. برای سهولت در برداشتن گام‌هایی اصیل در طریق پدیدارشناسی، انسان را «دازاین» می‌خوانیم. دازاین، درکی از انسان است که او را از حیث هستی‌شناختی‌اش در شمار آورده و تعینات هستی او را بنیادی‌ترین وجوه او در «جهان» می‌داند. زیرا دازاین طبق تعریف، «در جهان بودن» است و هستی او هستی‌ای واقع بوده است. یعنی هستی جهان و هستی دازاین در به هم پیوستگی‌ای تنگاتنگ با یکدیگر تعیین می‌شود.

### نفی تسلط بر دیگری در «باهم بودن» دازاین

در حال حاضر اگر ویروس ابولا، همه انسان‌های کره خاکی را از بین ببرد و تنها من باقی بمانم و حتی خاطراتم از آنها را به کلی از ذهن بزدایم، باز هم «من»، موجودی تنها نیستم. زیرا در برابر دیگران فراگشوده‌ام و این قابلیت را به عنوان موجود بشری در خود دارم که دیگران را در تجربه‌هایی هماهنگ و واقعاً موجود، اما نه به مثابه اعیان جهان و اشیای صرفاً طبیعی به تجربه خویش درآورم. تنها بودن من، چیزی از معنای تجربه‌پذیر بودن برای دیگران نمی‌کاهد. این ویژگی، یکی از ویژگی‌های ساختاری هستی انسان است. حتی اندیشمندی مانند هوسرل که تلاش بسیاری برای کشف ساختار استعلایی اگو کرده، در آثار نهایی خود به مفهوم «بین‌الذهانیت» روی آورده است. از نظر او «اگوی من در درون وجود خودش می‌تواند با عنوان تجربه دیگری، دیگری را به مثابه بیگانه با خودش متقوم کند؛ یعنی به او معنایی وجودی ببخشد که او را خارج از محتوای انضمامی خود من که مقوم آن است، به عنوان مماثل آن قرار دهد» (هوسرل، ۱۳۸۶: ۱۵۰).

البته هنوز هم می‌توان رد پای تفکرات اگوئیستی را در آرای هوسرل یافت. چنان‌که وی در همان‌جا به ناگزیر وجود «اگوی دیگر<sup>۱</sup>» را پیش‌فرض می‌گیرد. حال آنکه ما در اینجا سعی در اثبات این نکته داریم که «باهم بودن»، جزیی از ساختارهای بنیادی انسان است و این مفهوم، کلیت ساختار سوژه یا اگو به عنوان موجودی انسانی را در هم می‌شکند. فهم «باهم بودن» مستلزم درکی عمیق‌تر از هستی انسان به مثابه دازاین است. وقتی هایدگر می‌گوید دازاین آنجای هستی است، منظورش این است که انسان خود را درون ساختاری «معنایی» می‌گستراند و در آن نشو و نما می‌یابد که هستی برای او فراهم آورده است.

انسان پیش از آنکه موجودی زیست‌شناختی و... باشد، به ناگزیر اسیر این ساختار است. بنابراین خود انسان نیز معناست. یعنی در وهله نخست، موجوداتی که با دازاین مواجه می‌شوند و درکی که او از خودش دارد، موجوداتی خالی از معنا و اشیایی نامرتبط با ما نیستند؛ بلکه از همان مواجهه نخست، ما آنها را موجودی جایافته در میان جهان

---

1. Alter Ego

خود در نظر گرفته‌ایم که پیوندی معنا دار با ما و دیگر موجودات حاضر در جهان ما دارند. سخن گفتن دربارهٔ معنا، بحث بر سر این نیست که ما معنا «داریم»، بلکه مراد اصلی این است که ما همگی معنا «هستیم». یعنی ما آن عنصر فاقد جوهری هستیم که درون آن، دلالت‌های معنایی تولید شده، به گردش درمی‌آیند. «معنا» نیز چیزی غیر از ارتباط خاص خودش و به گردش افتادن مخصوص به خود نیست. از این رو معنا خارج از این ارتباط هیچ است و اگر به اشتراک گذاشته نشود، معنا نیست. حقیقت معنا عبارت است از به اشتراک گذاشتن حقیقت هستی. به همین خاطر، هستی برای ما به عنوان «با یکدیگر بودن» مطرح می‌شود و «ما» عبارت از آنهایی است که این به اشتراک گذاشتن و به گردش درآمدن در آنها در معرض دید نهاده شده است.

هستی انسان به عنوان «اگزیستانس» در «با»ی «باهم بودن» به وقوع می‌پیوندد. انسان به عنوان موجودی «اگزیستانسیال»، نوعی روی دادن در «بین» موجودات دیگر است. زیرا بنیاد او در «برون‌خویشی»<sup>۱</sup> اوست. وقتی دازاین در میان موجودات روی می‌دهد، یعنی اینکه «او در این فضای فراهم شده توسط هستی گسترش یافته و آنگاه که می‌خواهد خود را به عنوان موجودی تکین<sup>۲</sup> بازشناسد، در این معناها فاصله‌هایی ایجاد می‌کند و با استفاده از خود پتانسیل این معناها، هستی تکینی برای خود دست و پا می‌کند و یا اینکه این تکینگی بر او تحمیل می‌شود» (Nancy, 2000: 7)، یعنی هستی او با بخشی از هستی جهان روی هم می‌افتد و مطابق است و در عین حال بخشی دیگر را حذف کرده و یا بدان بی‌اعتناست. به هر حال، او جزئی از جهان است و خارج بودن از آن برای دازاین، معنا و مفهومی ندارد. این همان چیزی است که هایدگر آن را «طرح‌افکنی»<sup>۳</sup> امکانات دازاین می‌خواند. وجود همین ویژگی در انسان است که ویژگی خاص او، یعنی هم تکینگی و هم جمع‌بودگی او را تعیین می‌بخشد.

می‌دانیم که معنای هستی‌شناسانه دازاین، «زمان‌مندی» است. زمان‌مندی اصالتاً در برون‌خویشی دازاین تعریف شده است؛ یعنی دازاین وحدتی میان آینده، گذشته و حال

---

1. Ecstasy  
2. Singular  
3. Entwurf/ Projection

است. او در عین حالی که خود و دیگر هستندگان را پیش چشم می‌آورد (حال)، آنها را نگاه می‌دارد - چه به شکل حفظ کردن و چه در قالب فراموش کردن - (گذشته) و بر هستندگان چشم می‌نهد (آینده). بنابراین ذات انسان از خود بیرون بودن است. «زمان به مثابه افق، آن چیزی است که رو به سوی آن، هر «از خود بیرونی» رو به سوی آن دارد» (هایدگر، ۱۳۹۲: ۳۳۷). از این رو دازاین، وحدتی میان برون‌خویشی و گشودگی است. گشودگی و برون‌خویشی در برابر هستندگان پیش چشم، گشودگی و برون‌خویشی در برابر هستندگان نگاه داشته شده و گشودگی و برون‌خویشی در برابر هستندگان چشم نهاده شده است. به همین خاطر، زمان‌مندی دازاین اصالتاً بیرون از خود است. یعنی اکنون چیزی نیست که فقط این کس و آن کس بتواند دریابد، بلکه وحدت زمان‌مندی است که در باهم بودن خود دازاین تعبیه شده است.

در نظر گرفتن دازاین به عنوان هستنده‌ای «با هم بوده»، به معنای همبستگی زمان‌مندی دازاین با تعالی خودش است. یعنی دازاین در صمیم ذات خود، ورای خودش است. او بر مبنای همین تعالی، امکان سروکار داشتن با هستندگان درون جهان را برای خود فراهم می‌آورد. او ذاتاً باز است برای هم‌دازاین بودن با دیگران. دازاین بالذات متعین به هم‌بودی با دیگران است. «تو» یعنی «تو که با من در جهان هستی». این برون‌خویشی دازاین، پیش‌شرط این هم هست که دازاین بتواند درکی از خویشتن خودش داشته باشد. خویشتن دازاین هم جنبه‌ای از برون‌خویشی اوست؛ زیرا هستی دازاین را نمی‌توان به مثابه جوهری ثابت تلقی کرد که دیگر چیزها روی آن، بود و نمود پیدا می‌کنند. دازاین می‌تواند خود را به دست بیاورد، یعنی امکاناتی برای بودن کسب کند؛ یا اینکه خود را از دست بدهد، یعنی آن امکانات را از کف بدهد؛ امکاناتی که جهان در اختیار او گذاشته است. زمان‌مندی مقدم بر هر امر ممکن است که درون آن، با هم بودن دازاین به وقوع می‌پیوندد.

اما در عالم واقع، ما صرفاً شاهد تکینگی‌ها هستیم و آنچه به چشم نمی‌آید، وجود به اشتراک گذاشته برای بشر است. در عوض، آن چیزی که به عینه می‌بینیم، محیطی اجتماعی است که همه تکینگی‌ها در آن دست و پا می‌زنند و سعی می‌کنند که تا حد توان ممکن، کمتر و کمتر از تکین‌بودگی خود در حوزه جامعه عدول کنند، تا دیگران

نیازهای آنها را برآورده سازند. اما محیط اجتماعی‌ای که به این شکل تصویر و برساخته می‌شود، هرگز یک هویت مستقل جمعی ندارد. در این معنا، جامعه به عنوان هویتی قومی، فرهنگی، اجتماعی، نسلی و... هر کدام نمونه‌ای خاص و سطحی دیگر از تکینگی‌ها را برمی‌سازند. جامعه هم تکینگی‌ها را پایانی نمی‌بخشد. ما هر چقدر هم عناصر به ظاهر مشترک فرهنگی یک جامعه را یک‌به‌یک برشماریم، باز هم تکینگی‌های فرهنگی از چنگمان می‌گریزند. جریان داشتن تکینگی‌ها امری تصادفی نیست، بلکه به خود نحوه هستی دازاین - اگزستانس - برمی‌گردد.

اشاره شد که هر یک از ما امکانات هستی خود را در جهانی مشترک با دیگران کسب می‌کند. چیزی که جهان به بشر عرضه می‌کند، «منشأهایی متکثر و در عین حال تکین برای وجود داشتن است» (Nancy, 2000:10). جهان هر بار خود را متناسب با موقعیت ویژه محلی خود پدیدار می‌کند. آن امکاناتی که جهان عرضه می‌کند، در وحدت، منحصر به فرد بودن و کلیت خویش، مشتمل است بر ترکیبی از این کثرت‌های شبکه‌شبهه که الزاماً الگوی خاصی در بر ندارد. این کثرت شبکه‌شبهه شده را نادات‌مندی<sup>۱</sup> می‌نامیم که بنیاد «خویشتن» انسان است. به همین دلیل، باید این‌طور نتیجه گرفت که هر جامعه‌ای بهره‌مند از وجود هر روزینه است که در آن جهان به عنوان چرخشی از امکان‌های کثیر به گردش درمی‌آید. اینک جهان که در کلیت خود هر بار تکین بوده، دائماً با قبل از خود شکافی برقرار می‌کند و با آن ناهماهنگ می‌شود. از این‌رو انسان مستحیل در جهان، موجودی چندشکلی، چندصدا و متنوع است.

چندشکلی، چندصدایی و تکثر، از ویژگی‌های اصلی اگزستانس دازاین است. مردم یا ملت‌ها همگی در معرض این تکینگی‌های متکثر قرار می‌گیرند و خود را به عنوان ملت شناسایی می‌کنند. بنابراین برخلاف تصور غالب، این جامعه، ملت یا مردم است که روی اگزستانس سوار شده و نه برعکس. نتیجه‌ای عملی که از این ویژگی دازاین می‌گیریم این است که دازاین در رویارویی با دیگری باید با دیگری به مثابه دیگری در دیگربودگی خودش رویاروی شود. در مواجهه با دیگری باید نوعی دیگرگونگی وجود داشته باشد که منطق این‌همانی‌ساز<sup>۲</sup> هیچ وقت نتواند آن را به چنگ آورد. یعنی تشابه

---

1. Non-Essence  
2. Identification

۱۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

دیگری‌ای که با دازاین در یک جهان قرار گرفته، موجودی نیست که بتوان او را همانند و این‌همان با خود دازاین دانست. به عبارت دیگر، «ارتباط میان دو دازاین همواره ارتباطی نامتقارن است» (Fynsk:1993: 39). زیرا هر دازاینی در ویژگی‌های خود، تکنیکی خاص خود را دارد. ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه، نحوه مواجهه با دیگری را در تسلط بر او از طریق این‌همانی کردن او با خود تسهیل می‌کنند و سعی در تسخیر جای دیگری دارند. حال آنکه مسئله این است که دازاین قرار است به دیگری در آزادی‌اش توجه کند. وقتی دازاین، آزادی خود را پیش‌فرض می‌گیرد، خود را به نحوی گشوده می‌کند که می‌تواند دیگری را به مثابه دیگری بهره‌مند از اگزیستانس آزاد کند. خطری که همواره دازاین را تهدید می‌کند، گم کردن خود و اضمحلال هستی خود در هستی دیگری و یا برعکس، سلطه بر دیگری و اضمحلال هستی او در خویشتن است.

### قدر مشترک دازاین به مثابه «جمعی‌بودگی»

تا اینجا نتیجه‌ای که می‌توان گرفت این است که دازاین در جهان خویش موجودی متمایز و ناهمسان برای دیگران است؛ زیرا او به عنوان هستنده‌ای تکین، دسترسی مجزا و اقتضایی<sup>۱</sup> به جهان دارد. تجسد بخشیدن و ثابت‌سازی طرح‌افکنی دازاین، کاری است که ایدئولوژی‌های تمامیت‌خواه مداوم آن را به انجام می‌رسانند. این قبیل ایدئولوژی‌ها برای هستی انسان، نوعی امر مطلق در نظر می‌گیرند. امر مطلق، وظیفه‌ای همانند کار یک عکاس بر دوش دارد. او از امکانات دازاین در یک برهه تاریخی و موقعیتی خاص نمونه‌برداری کرده و آن را به کل موجودات بشری تعمیم می‌دهد. قالب‌های کلیشه‌ای این امر مطلق را می‌توانیم در مفاهیمی همچون «آبده»، «تاریخ»، «فرد»، «علم»، «اثر هنری» و... به خوبی مشاهده کنیم.

با این منطق، انسان از هستی خودش که برون‌خویشی است، عدول کرده و در قالب یک موجود درون‌بود<sup>۲</sup> هستی می‌یابد. این درون‌ماندگاری، به سرعت «جمعی‌بودگی» را سرکوب می‌کند. درون‌ماندگاری که در فلسفه غرب در صورت‌های مختلفی مثل

---

1. Contingent  
2. Immanent



«خانواده طبیعی»، «دولت‌شهر یونانی»، «جمهوری رومی»، «اجتماعات نخستین مسیحی» و... سر برآورده، سعی در ایجاد اجتماعی هارمونیک دارد که همه فعالیت‌های اعضای آن، تعریف‌شده و ثابت باشد و هویتی ثابت در پیش‌زمینه آن، فعالیت‌های دیگر انسان را هدف‌گذاری کند. این منطق ناسیونالیستی دنیای معاصر است.

«درون‌بودگی» از حیث لغوی به معنای حضور کامل با خویش داشتن است. در این نظر، جماعت‌ها، ملیت‌ها و قومیت‌ها تلاش می‌کنند تا هویت خود را از تأثیرات دیگران مصون دارند، با این هدف که بر گرد خویشستن تقسیم‌ناپذیر و فرهنگ و ارزش‌های منفک‌شدنی خود گرد هم آیند. درون‌بودگرایی، افق با هم بودن انسان را یک اجتماع طبیعی با بنیاد ثابت متافیزیکی می‌داند.

طرد و نفی درون‌ماندگاری، ذهنیت‌ها را احتمالاً به سمت دفاع از نوعی فردگرایی و کثرت‌گرایی بی‌حد و حصر سوق می‌دهد. چنین نیست. هدف این نوشتار، پاسخ دادن به این پرسش است که چگونه می‌توان از «ما»یی جمعی سخن گفت، بدون اینکه آن را به هویتی ذاتی و انحصاری درآوریم؟

ما پیش از این پاسخی به این پرسش ارائه نموده و اشاره کردیم که پیش از آنکه تمایزی میان فرد و جامعه وجود داشته باشد، هستی در جهان ما با دیگران، وجود ما را تعیین می‌بخشد. ما همیشه پیشاپیش در یک جهان - به مثابه سیستمی از ارجاعات دلالت به هستندگان - پرتاب شده‌ایم. تاکنون توضیح داده‌ایم که با هم بودن دازاین ناشی از خصوصیتی مشترک همچون هویتی نژادی نیست. اما تعینات این با هم بودن دازاین در چیست؟ دست‌یافتن به ویژگی جمعی دازاین میسر نخواهد شد، مگر از راه مقابل قراردادن دازاین با دیدگاه‌های جوهرانگاران از هستی انسان. به این طریق، یک ویژگی برجسته در دازاین ظاهر می‌شود و آن «اتمام نیافتن و به سرانجام نرسیدن آن» است. به قول هایدگر، دازاین همواره هستنده‌ای «نه‌هنوز» است (Heidegger, 1977: 308). به تعبیر نانسی، کنش‌های جماعت، همگی کنش‌های «ناکارآمد<sup>۱</sup>» هستند؛ زیرا به اشتراک گذاشتن، همواره فعالیتی ناتمام است و هرگز به حالت پری تمام‌عیار نمی‌رسد.

این فعالیت، فعالیتی علیه «درون‌بودگرایی» است و اساساً معنای جمعی‌بودگی چیزی به غیر از مقاومت در برابر درون‌بودگی بشر نیست. اکنون سؤال این است که منشأ جهان در چیست که دازاین را به عنوان با هم بودن ارائه می‌کند.

به این امر اشاره شد که اگزیستانس دازاین در ذات خود امری متکثر و ناذاات‌مند است. از این رو نمی‌توانیم منشأ جهان دازاین را در هویت نامتغیر دازاین بازجوییم و باید به دنبال امری متناهی بگردیم. البته نباید غافل بود که این منشأ، چیزی غیر از در جهان بودن دازاین نیست و در خود جهان حضور دارد.

اندک تأملی در باب جهان امروز، ما را به این صرافت می‌اندازد که مگر ما انسان‌های امروز که همگی با هم زندگی می‌کنیم، هیچ‌گونه بنیاد مشترکی در اختیار نداریم؟ جست‌وجو در راه یافتن بنیاد مشترک برای با هم بودن، قصه امروز و دیروز جامعه غربی نیست. غرب در سرآغاز خود یعنی در یونان، آنگاه که تلاش کرده تا از چنبره جماعت کشاورزی و روستایی-خویشاوندی و با هم بودن‌های امپراتوری‌های بزرگ بیرون آید، دغدغه این مسئله را داشته است. «پولیس، نامی برای نخستین با هم بودن است که در آن، هیچ بنیاد مشترکی از هستی مشترک داده نشده است» (Nancy, 2005: 46). اما در عمل آنچه شاهد آنیم، این است که نقطه شروع پولیس، یک آیین مدنی خاص بوده است. پولیس یونانی، مکانی مقدس برای مردم آزاد است، نه بردگان، نه زنان، نه کودکان و نه بیگانگان. به همین خاطر، سقراط به خاطر بی‌توجهی به خدایان شهر، محاکمه می‌شود و درست از همین جاست که فلسفه شروع می‌شود. در حقیقت بخشی از فلسفه، فریاد اندیشمندان برای یافتن با هم بودنی است که چارچوب‌های حصارهای موجود را بشکند.

بعدها با گسترش اندیشه دموکراسی نیز پاره‌ای متفکران از قبیل روسو، مفقود بودن عنصری مهم در دموکراسی را به جان درمی‌یابند. آن امر مفقود شده، چیزی نیست غیر از آنچه که از طریق یک آیین ارائه می‌شده است؛ یعنی معقول و ملموس ساختن زندگی جمعی بشر در قالب سازوکارهای جدید در دل شهروندان. کمونیسم و فاشیسم هم به خوبی به ضرورت آن واقف بوده و سعی کرده‌اند تا به عبث با هم بودن دازاین را که همچون نخ یا ریسمانی است که به سهولت دیده‌شدنی نیست، به قالب‌های پیشادستی فروکاهند.

## «زبان» به مثابه ریسمان پیوندی جمعی

اما «پولیس» به عنوان نامی برای نخستین باهم بودن انسان امروز، دقیقاً به چه معنی است؟ «ترجمه پولیس به دولت‌شهر، افاده کامل معنی نمی‌کند؛ زیرا پولیس، جایگاهی تاریخی است. آنجایی است که در آن، بیرون از آن و برای آن، تاریخ به وقوع می‌پیوندد» (Heidegger, 1976: 181). این تعبیر از پولیس، دقیقاً در مقابل تعاریف مدرن از دولت قرار گرفته که همگی سعی در یکپارچه‌سازی بشریت و حرکت به سوی جامعه‌ای جهان‌شمول و یا دولت جهان‌شمول داشته و می‌خواسته‌اند به واسطه تعریفی واحد از عقلانیت، اکثریت بشر را در دایره شمول دولت‌های مدرن قرار دهند. نکته‌ای که در نقل قول یادشده بر آن انگشت نهاده شده، این واقعیت انکارناپذیر است که عقلانیت و پولیس طبق تعریفی خاص و «تاریخی» در کنار همدیگر قرار گرفته‌اند. از سوی دیگر، عقلانیت، پیوند نزدیک و تنگاتنگی با زبان و مفهوم «لوگوس» در اندیشه یونانی دارد. لوگوس یعنی «گردآوردن عناصر، موضوعات، چیزها و یا موجودات و ایجاد ارتباط میان آنها» (یونسی، ۱۳۸۷: ۳۲).

در توضیح باید اضافه کرد که انسان پیش از آنکه با استفاده از ساخت‌های آوایی و کلمات و نوشتار به عنوان زبان، چیزها را در زندگانی خود طبقه‌بندی کند، خودش پیشاپیش دارای فهمی از خود و جهان اطراف خود است. به عبارت دیگر، او جهان را سیستمی از دلالت‌ها درمی‌یابد و خود او نیز در این دلالت‌ها اسیر شده است. لوگوس با گردآوردن موجودات اطراف بشر، آنها را «مفصل‌بندی»<sup>۱</sup> می‌کند و در ساختاری واحد و به هم مرتبط ارائه می‌کند. لوگوس «آنچه حضور ندارد را عیان و آشکار می‌کند و به انسان اجازه می‌دهد تا در این منظر شرکت کند و صاحب معنایی مشترک شود» (همان: ۴۴).

از سوی دیگر، پولیس هم در عرصه سیاست اقدام به عمل مشابهی می‌کند، یعنی با ایجاد پیوند و اتصال میان چیزها، اشتراک عمل را در میان انسان‌ها پدید می‌آورد. بنابراین ما در دو عرصه حیات زبانی و حیات سیاسی دست به انجام عملی مشابه می‌زنیم. از نظر دکتر یونسی، پولیس از پی پشت سر گذاشتن دوران تفکر اسطوره‌ای به وجود

آمده است. در این دیدگاه، پولیس فضایی مدنی است که حصار و دیوارش را انسان کشیده است. انسان جدیدی که در پی ایجاد پولیس قرار است متولد شود، قطعاً از ویژگی‌هایی جدید بهره‌مند است و با گفتار و عمل آگاهانه، خود را به عنوان انسان و موجودی مستقل و خاص دارای زندگی، آفرینندگی، شناختن و ساختن به رسمیت می‌شناسد. وظیفه پولیس، دوام‌بخشیدن و بقادادن به فرد انسانی است که از کانال و واسطه سخن و عمل، چیزهایی را پدید می‌آورد. پولیس بر این اساس، این اجازه را به انسان می‌دهد تا تفردها به جمع و اشتراک تبدیل شده و همه‌چیز او بر محور خانواده نباشد. علاوه بر این برای پولیس، نقشی که مهم‌تر از نقش‌های دیگر است، آکنده بودن آن از سخن و گفتار یا همان لوگوس است. یعنی پولیس این وظیفه به غایت خطیر را بر دوش می‌کشد که میان لوگوس‌های مختلف یعنی میان شیوه‌های مختلف گردآوری و مفصل‌بندی جهان، یک یا چند عدد را متناسب با شیوه با هم بودن انسان‌ها در پولیس گزینش کند. البته اولویت با هیچ کدام نیست، نه پولیس و نه لوگوس. آنها رابطه‌ای دوجانبه با یکدیگر دارند و هر یک دیگری را تقویت و یا حذف و طرد می‌کند. اکنون می‌توانیم به این پرسش که منشأ اشتراک جهان برای انسان‌ها در چیست، پاسخی واضح ارائه کنیم: زبان، «سخن، سکنا و منزلگاهی امن برای انسان‌های فانی عرضه می‌کند» (هایدگر، ۱۳۸۵: ۳۰۶). آیا کلی‌سازی جهان توسط زبان، وقتی ما هر یک از خودمان را با عنوان کلی «انسان» خطاب می‌کنیم، در مغایرت با ساختار تکین دازاین قرار نگرفته است؟

سؤال مهم این است که زبان با چه عملکردی، ضمن حفظ و نگه‌داشت تکینگی انسان، او را در اشتراک با دیگر موجودات هم‌سرخ با خودش می‌گذارد. ارائه پاسخی، مستلزم اندیشیدن در باب کنش‌های زبانی از طریق عملکرد نام‌گذاری کردن و نام‌بردن است. نام‌بردن از منظر هایدگری، ساختاری بس پیچیده و تو در تو دارد و نمی‌توان آن را فقط در کنار هم نشانیدن چیزهای آشنا و قابل تصور در قالب کلمات و آواها خلاصه کرد؛ بلکه زبان و عملکرد نام‌گذاری چیزها در بافتاری از هستی، جهان و دازاین به وقوع می‌پیوندد. می‌دانیم که یکی از مشخصه‌های اصلی دازاین، در جهان بودن است؛ یعنی جهان واسطه‌ای است که از طریق آن، دازاین با چیزها، خودش و دیگران ارتباط می‌یابد. از این

امر، دو نتیجه متمایز حاصل می‌آید. اول اینکه جهان، چیزها و دازاین با هم درآمیخته‌اند و نتیجه دوم اینکه هر دو از یکدیگر قابل تفکیک هستند. یعنی در عین درآمیختگی، میان آنها همواره یک نوع جدایی نیز وجود دارد. دازاین برای تکمیل کردن وجود خود به ناگزیر باید فضای «مابین» این دو را بپیماید. این وظیفه بر دوش زبان گذاشته شده است. این «زبان است که از چیزها برای آمدن به جهان و آمدن جهان به چیزها دعوت به عمل می‌آورد» (هایدگر، ۱۳۸۹: ۹۱).

اکنون تمایز جهان در جهان شدنش و چیزها و دازاین در چیز شدن و دازاین شدنشان، رسالتی است که زبان بر دوش می‌کشد. اینک می‌توان تصور کرد که نام‌ها و کلیت‌ها و فرایند نام‌گذاری، عملکردی صرف و ساده در کنش منطبق به اصطلاح ارسطویی و کلیات خمس نیست، بلکه باید تعیین کرد که تمایز میان نام کلی و تکینگی اگزیستانس دازاین، در زبان به چه صورتی به رسمیت شناخته می‌شود.

همان‌طور که هایدگر می‌گوید: «تمایز [زبانی] همچون درگاهی است که دربرگیرنده مابین است و آنچه بیرون و درون می‌رود، با تکیه بر این مابین به یکدیگر می‌رسند» (همان: ۹۳). از این‌رو سخن گفتن و نام‌نهادن زبان، به معنای فراخواندن چیزها و جهان با حضور در فضای مابین تمایزگذارنده است. زبان با عملکردی دوسویه، از یکسو به چیزها اجازه می‌دهد تا مکان و فضایی در جهان برای خود در نظر گیرند و از سوی دیگر به جهان اجازه می‌دهد تا در چیزها به کفایت دست یابد. اینگونه است که یک تمایز برقرار می‌شود. طبق این تعریف، «نام بردن» عبارت است از فراخواندن. زبان با به کار بستن کنش نام‌گذاری، هستندگان را به نزدیک فرامی‌خواند. زبان به یک وضعیت و حالت ندا می‌دهد و با سر دادن این ندا، آن را فرامی‌خواند. از آنجایی که سخن بنا دارد که بیشترین آشکارگی، کمال و تناسب را با آنچه گفته می‌شود به تصویر کشد، به صورت پیاپی، چشم‌اندازها و حالت‌های متصور در جهان را آشکار می‌سازد. به تعبیر دیگر، زبان با فراخواندن، ممکن است امر و یا حالتی را به حضور فراخواند که در جهان غایب است. یعنی زبان دائماً در حال خلق وضعیت‌های جدید در جهان دازاین است و البته این خلق کردن‌ها متناسب با جهان دازاین هستند.

زبان همین کار را در سیاست هم انجام می‌دهد. همان‌طور که پیش از این اشاره شد، زبان به مثابه امری «مابین»، فاصله چیزها را با کلیت‌ها و چشم‌اندازهای پدیدآمده حفظ می‌کند؛ فاصله‌ای که در آن آنچه خطاب شده، غایب باقی می‌ماند. بنا بر این دیدگاه، زبان با استفاده از چارچوب‌هایی که هستی در اختیار او می‌گذارد، به سراغ چیزها می‌رود تا به آنها در جهانی که در آن به سر می‌برند، مجال بروز دهد. با استفاده از زبان - به عنوان مقوله‌ای کلی - است که برای بار نخست، چیزها محمل جهان می‌شوند. همین‌طور است درباره انسان. انسان یا همان دازاین به عنوان موجودی که همیشه در فرایند شدن قرار گرفته است، به وسیله ابزار زبان به عرصه خودش آورده می‌شود. یعنی این زبان است که هویت‌یابی دازاین را انجام می‌دهد. دقیقاً همین ویژگی زبانی است که در سیاست یعنی با هم بودن انسان‌ها نیز به کار گرفته می‌شود.

درباره سازوکار زبان باید بیشتر مذاقه کنیم. در میان مجموعه‌های کلی، زبان از ویژگی خاصی بهره‌مند است. خاص بودن زبان از این جهت است که هر مفهوم کلی زبانی، آنگاه که به عنوان دربرداشتن یک خصوصیت بخواهد مجموعه‌ای را تعریف کند، با بقیه مجموعه‌های عادی تفاوتی عمده دارد. کاری که یک واژه انجام می‌دهد، از طرفی تعریف همه خصوصیات و همه اعضای خود با ارجاع به خصوصیات آنهاست. مثلاً در تعریف کلی انسان، موجودی خاص را در همه خصوصیت‌های آن در نظر می‌گیریم؛ زن یا مرد بودن، فرانسوی یا ایرانی یا... بودن، سیاه یا سفیدپوست بودن و... تا اینجای کار، زبان همانند مجموعه‌های دیگر است. تفاوت زبان هنگامی رخ می‌نماید که زبان در کنار ارجاع به خصوصیات یک مجموعه، به خود واژه نیز ارجاع می‌دهد. شناخت چیزها، بدون در نظر گرفتن واژگان کلی‌ای که پیشاپیش زبان برای آنها ایجاد کرده، امکان‌پذیر نیست. زیرا نام‌گذاری کردن به عنوان امری کلی که قرار است خصوصیات بی‌شماری را دربرگیرد، نمی‌تواند گویای همه این خصوصیات باشد. هستی زبانی، خودش «نام‌ناپذیر» خواهد بود. از این‌روست که متفکرینی همچون «آگامبن»، این‌طور نتیجه‌گیری کرده‌اند که واژه زبانی، عبارت از «طبقاتی است که عضو خود هستند و در عین حال عضو خود نیستند» (آگامبن، ۱۳۸۹: ۲۷). یعنی برای تولید مجموعه زبانی، تنها کافی نیست که خصوصیت مشترک آن را در دست داشته باشیم، بلکه درون همان مجموعه باید به

حالتی ضمنی، مجموعه‌ای دیگر وجود داشته باشد که با اتکا بدان، بتوان خصوصیت خاصی را برای اعضای یک مجموعه تعریف کرد.

همان‌طور که اشاره شد، زبان وجودی روی‌برگردانده از هستی و جهان ندارد. از این‌رو نمی‌توان آن را تنها در واژه‌ها و به هم پیوستگی کلیت واژه‌ها خلاصه کرد. بنابراین زبان عبارت از مکانی است که بیانگر شکاف میان مفهوم کلی و افراد خاص آن مفهوم کلی است. در سطور پیشین به درستی اشاره شد که دازاین، موجودی تکین است. اما تکین‌بودگی آن به هیچ‌وجه نشانی از بی‌تفاوت بودن او نسبت به خاصیت‌های مشترک خودش نیست و اساساً تکینگی عبارت است از نوعی «ادغام حذفی». یعنی در عین حالی که ما انسان‌ها به مثابه کلیت با هم بودن، خود را جزئی از موجودیت انسان بودن قلمداد می‌کنیم، آنچه برای ما اهمیت دارد، تکینگی خود ماست.

بگذارید مثالی بزنیم. بارها و بارها اتفاق افتاده که من و شما در حیرت از اعمال روزمره «مردم»، این سخن را بر زبان جاری کرده‌ایم: «مردم خیلی عجیب و غریب شده‌اند». این سخن به وضوح فرایند حذف ادغامی را به نمایش می‌گذارد. «مردم» بیانگر هر فرد دیگری است که به عنوان کلیت جمعیت‌ها، دودمان‌ها، نژادها و... گوینده، خود را از آن جدا می‌سازد و با این جدا کردن، خود را به شیوه‌ای خاص در دایره شمول آن قرار می‌دهد. وقتی می‌گوییم مردم چنین و چنان هستند، در حقیقت خود را از کلیتی که جزئی از آن هستیم جدا کرده‌ایم. از این‌روست که ما مجبور نیستیم میان وصف‌ناپذیری افراد تکین و معقولیت کلی، یکی را انتخاب و گزینش کنیم.

آگامبن بین امر زبانی و عشق شباهتی نزدیک می‌بیند. «عشق، دوست داشتن خصوصیت معشوق، بلوند بودن، کوتاه قد بودن یا... نیست. اما خصوصیات را هم به خاطر کلیت بی‌مزه (عشق کلی) نمی‌توان نادیده گرفت. عاشق، معشوق را با تمام محمولاتش می‌خواهد، در همان‌طور که هست بودن آن» (آگامبن، ۱۳۸۹: ۲۸). با این تعریف، جمع‌بودگی به مثابه با هم بودن انسان‌ها، وضعیتی ثابت و تغییرناپذیر ندارد که بتوان آن را در جایی حکاکی کرد؛ بلکه حرکت و چرخش مداوم میان تکینگی و کلیت انسان است.

مفهومی که از تضاد میان امر جزئی و امر کلی فراتر می‌رود، «نمونه» است. یک نمونه را گونه‌های یکسان و صادق احاطه و محصور کرده‌اند. پر واضح است که نمونه، موردی

جزیی است. اما توافق کرده‌ایم که نمونه نمی‌تواند در جزئیات خود به کار رود، بلکه چیزی در کنار این جزئیات نشان داده می‌شود. تعیین کردن نمونه توسط هیچ‌یک از خاصیت‌های آن مشخص نشده و نمی‌شود. آنچه نمونه را نمونه می‌کند، نامیده شدن است. نامیده شدن، تعلق‌هایی را به شیء نمونه‌وار اضافه می‌کند و تکینگی‌های ناب در مکان خالی نمونه‌ها با همدیگر ارتباط برقرار می‌کنند، بدون آنکه با هیچ خصوصیت مشترک و یا با این‌همانی‌ای همبسته شده باشند. در اینجا، ارتباط میان امر مشترک و امر جزئی را نمی‌توان همچون استمرار یک ذات این‌همان در افراد تکین و جزئی درک کرد. موضوع مهم، ایده یک اشتراک غیر ذاتی است؛ وحدتی که هرگز به یک ذات وابسته نیست.

بدین ترتیب، گذر از تکینگی انسان به چهره کلی او، رخدادی نیست که یکبار و برای همیشه انجام شود. بلکه سلسله‌ای نامتناهی از دگرسانی‌های مختلف و متقابل است. البته تکینگی انسان از طریق نسبت او با ایده‌های کلی، تمامی امکانات خود را مرزبندی می‌کند. بنابراین نیازی نیست که من در تمامی ایده‌هایی که مرا تعریف کرده‌اند - سفیدپوست بودن، ایرانی بودن، مرد بودن، شاغل بودن و... - شرکت فعالی داشته باشم؛ بلکه به صورت مداوم خود را با آنها مرزبندی می‌کنم. یعنی خویشتن من، موجودیتی غیر از مرزبندی با ایده‌هایی که هستم و ایده‌هایی که نیستم، نیست.

تعریف این مرزبندی به عنوان امری مشترک در مقوله سیاسی «جمع‌بودگی» به وقوع می‌پیوندد. این مرزبندی هرگز حد و حدودی نیست که هیچ‌چیز بیرون از خود را به رسمیت نشناسد. بلکه یک نوع آستانه است؛ نوعی مکان خالی در بیرون که امکاناتش را با مرزبندی ایده‌های بیرون و امکاناتی که دازاین قبلاً کسب کرده، کسب می‌کند. نتیجه اینکه هر نوع گفتار درباره سیاست، پیش از آنکه درباره قدرت باشد، باید درباره زبان و هستی‌زبانی بشر باشد.

### امتناع تفکر در باب «جمع‌بودگی» در تاریخ متافیزیک غرب

تا به اینجا سخن، سعی ما نشان دادن این نکته بود که آدمی برای اینکه به هستی خاص خود دست یابد، باید در عین حال خود را به مثابه دیگربودگی دیگران در نظر



گیرد. بر این اساس، من و تو بر پایه‌ی یک «دیگربودگی»، تعیین‌پذیر می‌شویم. در این معنا، دیگری عبارت از دیگر من‌ها یا غیر من‌ها نیست. دیگری، «تکثر نخستینی از هستندگان بشری است که در هستی، حضوری مشترک دارند» (Nancy, 2000: 47).

اشاره شد که «خویشتن» ما موجودی در خود فرو بسته نیست که هستی‌اش تنها برای خودش باشد. خویشتن، یکی از «ما»ست. بنابراین جامعه، نمایش و صحنه‌ی تماشای گذاشتن «ما»ست. از این رو نقطه‌ی شروع هیچ جماعتی را نمی‌توان حوزه‌ای از فردمندی‌های خاص، منفرد و در حصار دانست. آدمی برای خودش آشکار می‌شود، تا آنجایی که او برای خودش یک «دیگری» است. به همین خاطر، «جمع‌بودگی» وقتی محقق می‌شود که ما در برابر «درون‌بودگی» ایستادگی کرده و تلاشی مداوم برای حفظ «برون‌خویشی» انسان داشته باشیم. اما آنچه در تاریخ شاهد آنیم، کاملاً عکس این است. متافیزیک غرب همواره دیگری را به عنوان امری زائد و دور ریختنی حذف کرده است. قتل‌عام‌های بزرگی که قاعده‌ای تاریخی بوده‌اند و نه استثنا، همگی مؤید این ایده هستند که متافیزیک غرب برای حفظ و حراست از هویت‌یابی ثابت خود به ناگزیر دیگری را ضرورتاً حذف کرده و می‌کند.

نام این هویت‌یابی ثابت در متافیزیک غرب را «سوژه‌مندی» می‌گذاریم. نیازی به یادآوری این مسئله نیست که سوژه متفکر که سوژه‌مندی بشر را با رخدادهای تفکر، سخن و اراده‌ی بشری متعین می‌سازد، نخستین بار به دست «دکارت» و در زمان فلسفه مدرن شکل گرفته است و از خلال او به فلسفه‌ی سیاسی مدرن و تفکر اندیشمندانی همچون «روسو» وارد شده است. اما پیش از او هم در فلسفه غرب از زمان افلاطون و ارسطو به بعد، کارویژه سوژه اندیشمند بر دوش چیزهای دیگری قرار داشته است.

اگر ما سوژه را چیزی همچون آن عنصر ثابتی که در زیر دیگر هستندگان واقع شده در نظر بگیریم، در اندیشه افلاطون و ارسطو، وجود سوژه‌مندی را در هیئت «جوهرمندی» درمی‌یابیم. تصویری این‌چنین در باب سوژه‌مند بودن ساختار هستی به ناگزیر ما را وارد تلاشی مدام در راه یافتن و حراست کردن از این عنصر ثابت می‌کند. اما ما هر چقدر هم دایره شمول خود از سوژه‌مندی را وسیع و گسترده در نظر بگیریم، باز

هم شاهد نوعی «دیگری» هستیم که از ساختار وجودی ما حذف‌ناشدنی است. از این‌رو سوژه به مثابه هویت‌یابی ثابت بشر، عبارت است از تلاشی مداوم و عبث برای نجات خویش از طریق عمل کردن علیه آن چیزی که «نیست». اما دیگری به ماهو دیگری به لحاظ ساختاری - همان‌طور که دیدیم - هرگز حذف‌شدنی نیست. به همین خاطر، تاریخ سیاست در غرب در بنیادی‌ترین شکل خود، نشان از تلاشی شکست‌خورده برای حذف دیگری است که مدام محکوم به تکرار است.

فرایند حذف دیگری، درون خودش مسبوق به پیش‌فرض‌هایی مهم در باب ذات «حقیقت» است. حقیقت به معنای شکل‌گیری نوعی نگاه و شناختن خویشتن و جهان در تفکرات متافیزیکی غرب، «بازنمایی»<sup>۱</sup> است. بازنمایی یعنی اینکه «موجودات جهان را به عنوان یک تصویر تلقی کنیم و آنها را ایستاده در برابر خود در نظر بگیریم که با تمام فعلیتشان برای ما حاضرند» (هایدگر، ۱۳۷۵: ۱۶). فراییش خود آوردن چیزها حتی انسان‌ها به عنوان چیزی که روبه‌روی ما ایستاده است، به اشتباه این اجازه را به ما می‌دهد که کلیت تکین و خاص دیگران را به عنوان کلیتی خدشه‌ناپذیر و به تصویر کشیده شده در نظر بگیریم و در نتیجه وجود آنها را که اگزیزستانس بوده و همواره حالت منحصر‌به‌فرد بودن و نامتقارن بودن خود را حفظ می‌کند، به کلیتی بی‌روح تبدیل کنیم که قرار است در تلقی ما از انسان حذف و طرد شود.

انسان غربی برای دست یافتن به هویت خود، به هویت‌های مختلفی از جمله یونانی، مسیحیت اولیه، انسان رومی و... تمسک جسته است. دستگاه‌های هویت‌یابی، «گونه»‌ای از انسان را ارائه می‌کنند که قرار است با ابتنا به چشم‌انداز آن، تعینات هستی‌بازنمایانده شود. این هویت‌یابی‌ها همگی در لایه‌های زیرین خود از پروژه‌ای سیاسی حکایت می‌کنند. همه می‌دانیم که پروژه رنسانس در غرب عبارت بوده از تلاشی در راه احیای انسان یونانی. پیش از آن هم، غرب به دنبال تحقق نوعی سوژه مسیحی بوده است. سیاست متافیزیک غرب، «یک پیش‌فرض از انسان دارد که پیشاپیش به عنوان سوژه متعین شده است... سوژه، حضوری از یک گونه انسان است که حد‌نهایی سوژکتیویته

را تعیین می‌کند و توسط تفکر خود بازنمایانده می‌شود» (Labarthe, 1989: 57). این پروژه سیاسی را تقلید یا کپی‌برداری می‌نامیم. کپی‌برداری حاوی رمز متناقض‌نمایی که الگو یا سرلوحه هویت‌یابی است. مثلاً انسان یونانی یا انسان رومی می‌گوید: «از من تقلید کن تا آنکه هستی بشوی» (لابارت، ۱۳۹۰: ۱۲۲). در اینجا وجود انسان را - وجودی که پیش از این توضیح داده شد که نمی‌توان آن را در قالب‌های تغییرناپذیر و از پیش تعیین شده متعین کرد - وجودی شیء انگاشته شده این‌همان با خودش در نظر می‌گیریم.

وقتی بحث کپی‌برداری و تقلید به میان می‌آید، نظرها به سمت نظریه هنر افلاطون جلب می‌شود. به اعتقاد او، اثر هنری نه ایده‌ها است که خداوند خلق کرده باشد و نه چیزها که بشر با اتکا به ایده‌ها ایجاد کرده است. اثر هنری، تقلیدی از چیزهای بشری است. بدین ترتیب اثر هنری دو بار از حقیقت دور شده است. تولید هنرمندانه همواره بازنمایی‌ای از هستندگان است. «جان مارتیس»، رساله قوانین افلاطون را بر اساس همین دیدگاه تفسیر می‌کند. در این تفسیر، سیاست صحنه‌ای برای برگزیدن «بهترین و کامل‌ترین تراژدی‌هاست» (Martis, 2006: 275). شاعران بر سر ارائه بهترین تراژدی رقابت می‌کنند و بهترین درام، توسط قوانین حقیقی نوشته می‌شود. در تراژدی، شهروندان یک فرم از تقلید و بازنمایی از انسان را به عنوان مبنای تشکیل پولیس برمی‌گزینند و بازنمایی‌های دیگر را حذف و طرد می‌کنند. با این تصمیم، یک خصلت سوژه‌مندی تعیین می‌شود. طبق این دیدگاه، علت اینکه افلاطون دست به خلق شخصیت سقراط زده، چیزی جز بازگشایی سوژه‌کتیویته و حذف بازنمایی‌های رقیب از انسان در جامعه یونان نیست. اشاره‌ای کوتاه به نقد هایدگر از تکنولوژی، قدری از این بحث را روشن خواهد کرد.

می‌دانیم که از نظر هایدگر، تکنولوژی نوعی ابزار خنثی و عاری از ارزش نیست، بلکه نوعی انکشاف هستی است؛ «نوعی تعرض است که طبیعت را در برابر این انتظار بیجا قرار می‌دهد که تأمین‌کننده انرژی باشد» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۲۳). همین‌جاست که او عناصر با جهت‌گیری ارزشی در تکنولوژی مدرن را بر فیزیک مدرن دارای اولویت می‌داند. این عنصر بارزش، گشتل است و عبارت است از «ندای متعرضی که آدمیان را گرد هم می‌آورد، تا امر از خود کشف حجاب‌کننده را همچون منبع ثابت انضباط بخشد... گرد هم

آوردنی که با درافتادن، انسان را به معارضة فرامی‌خواند و به او اختیار می‌دهد تا امر واقع را به عنوان ذخیرهٔ ازلی منکشف کند» (هایدگر، ۱۳۸۴: ۲۷). امری که در اینجا برای ما اهمیت دارد، این است که در گشتل، انسان نیز خود به معارضة فراخوانده می‌شود. یعنی انسان نیز مطیع انضباط‌پذیری طبیعت شده است. بشریت به عنوان ناظم ذخیرهٔ ازلی، درصدد حفظ و نگهداری از طبیعت در قالب منبع ثابت و لایزال است. او طی همین فرایند، به سوژه تبدیل می‌شود. زیرا ناگزیر است برای ادای این وظیفه، امکاناتی از نحوهٔ بودن خود را فراموش و سرکوب سازد و برخی دیگر را متناسب با وظیفهٔ ناظم‌بودن خود تقویت کند. سیاست سوژه‌محور مدرن، فرایند چهارچوبه‌انگاره‌های شیئی را تقویت می‌کند.

می‌دانیم که انسان، هستنده‌ای تاریخی است. یعنی امکانات وجودی خود را از تاریخ برمی‌گیرد. رویارویی صحیح با امکانات تاریخی دازاین، باید بر اساس اگریستانس برون‌خویش‌کنونی ما به خود جامه عمل بپوشاند؛ اگریستانسی که پیوسته در برابر «درون‌بودگرایی» مقاومت کرده و دیگری را جزیی از خویش و خویشان را به عنوان دیگری، امکان‌سازی می‌کند و از طریق مواجه شدن با امور ممکن در اگریستانس دیگری با او وارد رابطه می‌شود.

اما تاریخ تفکر متافیزیکی غرب، داستان دیگری دارد. از حیث متافیزیکی، رویارویی دازاین با دیگری و خودش از حیث تاریخی خشونت‌بار بوده است. به این معنا که او از امکانات دیگران و دازاین پیش از خود، یک «بنای یادبود» (Fynsk, 1993: 33) برمی‌سازد. این نحو از سمبل‌سازی و شی‌واره ساختن دیگران و دازاین در گذر تاریخ، امکان سلطه دازاین بر دیگری را هموار می‌کند. تفکر سیاسی در تاریخ متافیزیک غرب، به جای مطرح کردن «برون‌خویشی» دازاین، به او اجازه داده که به تنهایی هستی داشته باشد و از آنجایی که این امر امکان‌پذیر نیست، همواره آن را تولید کرده است. سوژه به عنوان غایتی درون‌بوده، چه در اسطورهٔ نژادی آریایی تحقق یافته باشد، چه در انسان ماتریالیستی استالینیستی تجلی یافته باشد و چه آن را بتوانیم در سوژهٔ مصرفی دنیای امروز نشان دهیم، منطقی واحد دارد: درون‌بودگرایی.

تمام تلاش ما در این مقاله این بود که ناممکن بودن درون‌بودگی انسان را به اثبات برسانیم. پس سؤالی که باقی می‌ماند این است که سیاست غرب چگونه اقدام به این

طرح‌افکنی درون‌بوده کرده است؟ و پاسخ روشن است: طرد و واژنش یک دیگری؛ دیگری‌ای که برساخته خود تفکر متافیزیکی است. در این تفکر، جمع‌بودگی تنها در چارچوب مدلی که فلسفه غرب از انسان طراحی می‌کند، قابل بررسی است. وقتی در تفکرات افلاطون، پولیس به نهادی ثابت و پابرجا تبدیل می‌شود که باید خود را به ایده‌ها نزدیک سازد و بعداً هابز، نشانه‌های این نهاد ثابت را در دولت مطلقه و حاکمیت می‌بیند، سیاست متافیزیکی غرب به فرایند اتمام خود نزدیک می‌شود. به این معنا که نه فقط دولت، نهادی ثابت و پایدار محسوب می‌شود، بلکه انسان‌هایی هم که در آن زندگی می‌کنند، باید در جلوه‌هایی ثابت و تغییرناپذیر و بدون حضور دیگری تسخیرناپذیر وجود داشته باشند. زیرا بنا بر این است که انسان هم همانند دولت ثابت، از ساختارهای متناهی و گشوده در برابر دیگری فراتر رفته و به موجودی جاویدان تغییر شکل دهد. همین وضعیت را می‌توان در اندیشه غرب درباره مفهوم دوستی جست‌وجو کرد. سیسرو، «دوست» را «نمونه‌ای شایان تقلید که به شهرتی در تاریخ دست یافته و موجودی است که از مرگ خودش فراتر می‌رود» (Derrida, 2005: 36) تعریف می‌کند. در این دیدگاه، انسانی که چشم بر یک دوست واقعی دوخته، به عبارتی چشم بر مدل خویش دوخته است، نه اینکه کلیت تسخیرناپذیر دیگری را به رسمیت بشناسد. به همین خاطر، سیاست مدرن چیزی جز سیاست سوپراکتیویته روان‌شناختی - انسان‌شناختی نیست. طبق تعریفی که در سطور پیشین از جمع‌بودگی ارائه شد، ما قرار نیست امکانات دیگری را «از آن خود سازیم»<sup>۱</sup> (Fynsk, 1993: 39)، بلکه «جمع‌بودگی» آنگاه روی تحقق یافتن را به خود می‌بیند که دیگری به عنوان دیگری در برابر فرایند «از آن خود ساختن» مقاومت کند. حال آنکه وجه غالب در متافیزیک غرب، فرایند از آن خودسازی است.

**پی‌نوشت**

۱. ر.ک: لاکو-لابارت، فیلیپ (۱۳۹۰) هایدگر، هنر و سیاست، افسانه امر سیاسی، ترجمه مهدی نصر، تهران، رخداد نو.
۲. «Gegenstand»: این واژه را در زبان انگلیسی و فارسی به غلط «عینیت/objectivity» ترجمه کرده‌اند. اما چنین دلالتی ندارد. بلکه این لغت از دو جزء Gegen به معنای «در برابر» و Stand به معنای «ایستادن» تشکیل شده است. از این‌رو هر آنچه در برابر ما قرار گیرد، اعم از هستندگانی که خودمان هستیم و هستندگانی که بیرون از ما هستند، یک برابری است. حال آنکه «عینیت» بیشتر بر موضوعی دلالت می‌کند که در مقابل ذهن ما قرار گرفته است.

## منابع

- آگامبن، جورجو (۱۳۸۹) اجتماع آینده، ترجمه محمد رضا قربانی، تهران، رخداد نو.
- دوتوارنیک، فردریک (۱۳۹۲) زایش یک پرسش: گفت‌وگوهای با ژان بوفره، ترجمه شروین اولیایی، تهران، رخداد نو.
- لاکو-لابارت، فیلیپ (۱۳۹۰) هایدگر، هنر و سیاست: افسانه امر سیاسی، ترجمه مهدی نصر، تهران، رخداد نو.
- هایدگر، مارتین (۱۳۷۵) عصر تصویر جهان، ارغنون، ۱۲/۱۱.
- (۱۳۸۴) پرسش از تکنولوژی در فلسفه تکنولوژی، ترجمه شاپور اعتماد، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۵) نامه در باب اومانسیم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، در: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم لارنس کهن، ویراسته عبدالکریم رشیدیان، چاپ دوم، تهران، نی.
- (۱۳۸۹) شعر، زبان، اندیشه‌رهای، ترجمه دکتر عباس منوچهری، چاپ دوم، تهران، مولی.
- (۱۳۹۲) مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیانشاهی، تهران، مینوی خرد.
- هوسرل، ادموند (۱۳۸۶) تأملات دکارتی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- یونسی، دکتر مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، رخداد نو.
- Derrida, Jacques (2005) The politics of friendship translated by George Collins, Verso publication.
- Fynsk, Christopher (1993) Heidegger, Thought and Historicity Cornell university press.
- Heidegger, Martin (1976) Einführung in die Metaphysik. Vittorio Klostermann Verlag.
- (1977) Sein und Zeit Vittorio Klostermann Verlag.
- (1985) Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles "Einführung in die phänomenologische Forschung, Vittorio Klostermann Verlag.
- Lacoue- Labarthe, Philippe (1989) Typography, mimesis, philosophy, politics Harvard university press.
- Martis, John (2006) Philippe Lacoue- Labarthe: representation and the loss of the subject Fordham university press.
- Nancy, Jean-Luc (1991) The inoperative community, translated by Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland and Simona Sawhney, University of Minnesota press.
- (2000) Being singular plural, translated by Robert D, Richardson and Anne E 'O' Byrne, Stanford university press.
- (2005) Being with the without, Stanford university press.





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۲۹-۴۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

## زبان و سیاست؛ ابعاد عملی و راهبردی زبان در رهبری امام خمینی<sup>(ع)</sup> در فرایند انقلاب اسلامی

سیدرضا شاکری\*

### چکیده

انقلاب اسلامی در ایران با یک رهبری مذهبی تأثیرگذار به پیروزی رسید. با توجه به اینکه رهبری انقلاب در تبعید به سر می‌برد و از همه امکانات رسانه‌ای و ارتباطی با مردم محروم بود، پیوند محکمی میان رهبری انقلاب و مردم برقرار شد. این مسئله در این مقاله، مبنای بررسی نسبت زبان و سیاست و کوشش برای تبیین جنبه‌های عملی و راهبردی زبان در رهبری امام در دوره انقلاب قرار گرفته است. در مطالعات نسبت زبان و سیاست، دو رویکرد کلی سیاست‌چونان امری به معرفت و نظر و سیاست به مثابه قدرت و قلمرو عمل جمعی و در جهت حفظ یا تغییر وضع موجود حاکم است. در این مقاله بر اساس رویکرد دوم و با استفاده از نظریه‌هایی که در آن بر قابلیت‌ها و کارکردهای عملی، رسانه‌ای، شبکه‌ای و بسیج‌کننده زبان تأکید داشته‌اند، ابعاد و کارکردهای اثربخش و عملی زبان در اندیشه امام خمینی<sup>(ع)</sup> بررسی شده است. یافته‌های این بررسی نشان می‌دهد که امام<sup>(ع)</sup> با داشتن تحصیلات تخصصی در سه حوزه عرفان، اخلاق و فقه و با توجه به طبقه‌بندی خاص خود از علوم اسلامی، بر عمل‌گرایی به عنوان مشترک این سه حوزه تأکید کرده و زبان را در راستای عمل سیاسی و انقلابی در این سه حوزه به کار می‌گیرد. بسیج‌گری، انتقادگری و مخالفت با وضع موجود و دعوت و برانگیختن مردم به تأسیس حکومت جدید، از ابعاد کارکردی زبان در رهبری امام است.

**واژه‌های کلیدی:** امام خمینی<sup>(ع)</sup>، زبان، سیاست، حکومت اسلامی و عمل سیاسی.

\* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

Sr.Shakeri@gmail.com

## مقدمه

با افول رویکردهای اثباتی و پیدایش اندیشه و نظریه میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، علوم سیاسی از این تغییر متأثر شد و مطالعات و پژوهش‌های مربوط به سیاست با رویکرد میان‌رشته‌ای دنبال گردید. در این میان، موضوعات زیادی درباره رابطه میان سیاست و ابعاد و مؤلفه‌های آن با مقولات دیگر مدنظر قرار گرفت. برای نمونه هم‌اکنون ما تحقیقات زیادی درباره نسبت سیاست با زبان، مذهب، هویت، جنسیت، سبک زندگی، ادبیات، عرفان و... در دسترس داریم.

این مطالعات جدای از اینکه با کدام نظریه و روش‌ها انجام شده است، از منظر متغیر سیاست در دو دسته اصلی جای می‌گیرد؛ در دسته نخست، سیاست به معنای نظری و فعالیتی صرفاً ذهنی و مربوط به اندیشه (شامل فلسفه سیاسی، نظریه و اندیشه سیاسی) است. در دسته دوم، جنبه عملی سیاست - که ذیل مفهوم قدرت قرار می‌گیرد - و ابعاد آن شامل قدرت تصمیم‌گیری، کنترل منابع، مدیریت مردم و ارزش‌های آنان، اقناع‌گری و برانگیختن مردم به بسیج و مشارکت سیاسی با ابزار خطابی، رسانه‌ای و ایدئولوژیک زبان بررسی می‌شود. در این رویکرد، ابعاد عملی و راهبردی زبان و کاربردهای آن برای رهبران سیاسی اهمیت می‌یابد.

نقش زبان چونان امری ناگزیر، در ساختن و مراقبت از اجتماعات انسانی، کردوکار سازمان‌ها و نهادها، فعالیت‌های سیاستمداران و نیز زندگی مدنی مردم عادی انکارناپذیر است. به تعبیر «فار»، سیاست بدون زبان نه تنها توضیح‌ناپذیر، بلکه عملاً ناممکن خواهد بود. از آنجا که سیاست بخش عمده‌ای از زندگی و سرنوشت جوامع امروز را برعهده دارد، به روشنی می‌بینیم که بدون زبان، استقلال ملتی اعلام نمی‌گردد؛ رهبران به پیروان انقلابی خویش تعلیم نمی‌دهند؛ شهروندان بر ضد جنگ اعتراض نمی‌کنند؛ دادگاه علیه جنایتکاری حکم صادر نمی‌کند. بدون زبان قادر به نقد سیاست نیستیم و نمی‌توانیم به سازوکارهای سیاست مانند مذاکره، گفت‌وگو و چانه‌زنی اقدام کنیم (Farr, 1989: 22).

از سوی دیگر، بزرگ‌ترین انقلاب‌های سیاسی اجتماعی جدید در قرن بیستم میلادی اتفاق افتاد. پژوهش‌های متعدد نشان داده‌اند که یکی از وجوه مهم هر انقلابی، رابطه رهبران با توده مردم است و زبان به مثابه رسانه ارتباطی رهبران و پیروان، نقش مهمی در

فرایند شکل‌گیری و پیروزی انقلاب پیدا می‌کند. با این وصف، سنگینی مطالعات مربوط به انقلاب‌ها به سمت نظریه‌های انقلاب و پرداختن به ابعاد ساختاری، حقوقی و اجتماعی بوده، مفهوم رهبری سیاسی و چگونگی بروز و کامیابی آن مدنظر قرار نگرفته است. مقارن با این تحولات اجتماعی (انقلاب‌ها)، دگرگونی‌های اساسی نیز در قلمرو رویکردها و روش‌ها و نظریه‌های حوزه سیاست اعم از فلسفه و اندیشه سیاسی، علم سیاست و روابط بین‌الملل اتفاق افتاد. این دگرگونی‌ها، فرصت‌ها و امکان‌های تازه‌ای فراروی پژوهشگران قرار داد تا بتوانند ابعاد دیگری از سیاست و رهبری سیاسی را تبیین کنند.

انقلاب اسلامی ایران که در بهمن سال ۱۳۵۷ به پیروزی رسید، در واقع نه یک حادثه ناگهانی، بلکه یک فرایند اجتماعی و سیاسی بود که طی چند دهه به آرامی آغاز شد و به نتیجه رسید. پس از وقوع کودتای سال ۱۳۳۲ و سرنگونی دولت مردمی مصدق، فعالیت پیچیده ساواک و سیطره فضای اختناق بر رسانه‌ها و گروه‌های سیاسی، امید به فعالیت‌های سیاسی مخالف و منتقد وضع موجود از میان برخاست و گرایش اقدامات و حرکت‌های مخالفان به سمت حرکت‌های انقلابی سوق یافت. این تمایل در فضای روشن‌فکری و دانشگاهی، در میان جنبش‌های چریکی و گروه‌های مسلحانه و طیف سنتی و مذهبی جامعه به شکل‌گیری زبان انقلابی، ایدئولوژیک و برانداز و آرمان‌خواه انجامید.

این زبان در انواع رسانه‌های آن دوره مانند کتاب، مجلات و نشریات، سخنرانی، منابع دینی، شعر و داستان و حتی فیلم و سینما با افت‌وخیز نسبی ظهور یافت. در آثار روشن‌فکرانی مانند آل احمد، شریعتی، مطهری، شعرهای شاملو و اخوان ثالث و داستان‌های کسانی چون چوبک یا بهرنگی می‌توان به زبان انقلابی دست یافت که سرشار از مایه‌ها و نسبت‌های مستقیم و یا غیر مستقیم با سیاست و مسائل آن است. بنابراین ظهور زبان سیاسی امام خمینی<sup>(۵)</sup> نیز بر کنار از این وضعیت نیست.

انقلاب اسلامی ایران هم‌زمان با گسترش خویش به‌ویژه در سال‌های دهه ۱۳۵۰ با محوریت رهبری سیاسی امام خمینی<sup>(۵)</sup> شکل گرفت و به پیروزی رسید. امام خمینی<sup>(۵)</sup>، رهبری مذهبی (دینی) بود که برخلاف تجربه‌های پیشین انقلاب در کشورهای دیگر (مانند روسیه، چین و کوبا)، با زمینه‌ها، بنیادها، دلالت‌ها و کارکردهای دین، فرآیند مدیریت جنبش انقلابی را به سامان رسانید. از سوی دیگر، او بسیاری از

۳۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

کارکردها و توانمندی‌های ارتباطی زبان را در دو جنبه، یکی در مخالفت با دولت و قدرت حاکم (شاه و دولت) و دیگری در دعوت مردم و بسیج آنان در پیوستن به جنبش انقلابی احیا و فعال کرد.

با توجه به این مقدمه و تمهید نظری، مقاله پیش روی در دسته دوم قرار می‌گیرد. هر چند بحث از نسبت زبان و سیاست در اندیشه امام خمینی<sup>(۵)</sup>، ظرفیت‌ها و ابعاد دارد که هر دو دسته را در برمی‌گیرد، با توجه به دوره زمانی انقلاب و برجستگی وجه عملی در این تحول اجتماعی فراگیر، بررسی مقاله بر دسته دوم متمرکز خواهد بود. چارچوب نظری نوشتار نیز با همین نگاه به ابعاد راهبردی و عملی زبان و سیاست انتخاب شده و ملاک بررسی اندیشه امام خمینی<sup>(۵)</sup> قرار گرفته است. نخست چارچوبی نظری ارائه می‌گردد تا امکان تبیین موضوع با آن فراهم شود. سپس به تحلیل یافته‌های مقاله بر اساس مؤلفه‌ها و سمت‌گیری چارچوب نظری می‌پردازیم و در پایان، یافته‌ها و نتایج تحلیل می‌شود.

### زبان بسان عمل و رسانه ارتباطی و کنشگر

بررسی و تأمل در نسبت زبان و سیاست در هر دو نگاه به متغیر سیاست، سابقه‌ای قابل اعتنا دارد. فهم اندیشه‌ای از سیاست (در معنای کلان آن شامل فلسفه سیاسی، نظریه سیاسی و اندیشه سیاسی) و نسبت آن با زبان، عمدتاً در سنت ایده‌آلیسم آلمانی قابل پیگیری است. هایدگر، گادامر، ریکور و دالمایر به ابعاد این مسئله پرداخته‌اند. «ریکور» با هرمنوتیک روشی و فلسفی می‌کوشد نشان دهد که چگونه زبان با قابلیت بوطیقای و با ظرفیت‌های فرهنگی، فهمی دیگر از ابعاد سیاست و نیز شکل‌گیری سیاست‌های جدید در جوامع به ما می‌بخشد.

«دالمایر» در کتابی به نام «زبان و سیاست»، سه دیدگاه را در مطالعات موجود درباره

زبان و سیاست بررسی می‌کند که به صورت خلاصه عبارتند از:

۱. زبان قلمرو وجودی و تجربه زیسته انسان در حوزه سیاست که به کار فهم سیاست از حیث فلسفی می‌آید.

۲. زبان بسان رسانه ارتباطی میان حکومت، رهبران سیاسی و مردم که به انسجام و پیوستگی و به مشارکت اجتماعی و سیاسی می‌انجامد.

۳. زبان ابزار قدرت خطابی، سرکوب و اقناع‌گری جامعه (ر.ک: دالمایر، ۱۳۸۹، فصل اول). در هر یک از این سه دیدگاه، نظریه‌ها، رویکردها و پژوهش‌هایی انجام شده است که دالمایر در فصل‌های بعدی کتاب، آنها را تبیین می‌کند. هر چند دالمایر به این سه دیدگاه می‌پردازد، از آنجا که او خود شاگرد هایدگر و در سنت فلسفه قاره‌ای است، سنگینی مباحث اثر وی در این زمینه احساس می‌شود و به دو دیدگاه دیگر کمتر پرداخته است.

این مقاله می‌کوشد بر اساس رویکرد دوم یعنی سیاست به مثابه عمل و زبان به مثابه رسانه ارتباطی میان دولت و جامعه که کارکردهای بسیج‌کننده، اقناع‌گر، مشارکت‌ساز و برخوردار از ابعاد راهبردی و عملی دارد، به بررسی جنبه‌های مختلف زبان در قلمرو رهبری سیاسی امام خمینی<sup>(۵)</sup> - محدود به دوره انقلابی و جنبش اجتماعی سال ۱۳۵۷- بپردازد. در این زمینه، پژوهش‌های زیادی بر مبنای نظریه‌ها و با روش‌های گوناگون انجام شده است که در این مقاله از آنها استفاده خواهد شد.

درک سیاست چونان عمل و برخاسته از قدرت، خودبه‌خود ابزار قدرت را برای پژوهشگران مطرح می‌کند. قدرت بدون ابزار، ره به جایی نمی‌برد. به همین دلیل توجه این تحقیقات به زبان برخلاف دسته نخست، اهمیت کارکردی و عملی زبان است، نه ظرفیت‌های معرفتی و نظری آن. قابلیت‌های انسانی زبان در گسترش روابط جمعی و دینی، توسعه و مراقبت از انسجام اجتماعی و تولید مشارکت سیاسی، افزایش درک رهبران و پیروان از یکدیگر، شکل دادن به رفتار رأی‌دهندگان، دستیابی به حقوق شهروندی، مدیریت نخبگان توسط رهبران، تنظیم رفتار و تعامل با رقیبان، قدرت‌رهای بخشی زبان، ملت‌سازی و دست‌کاری رهبران در باورهای مردم از جمله ابعاد نسبت زبان و سیاست هستند که در پژوهش‌های مختلف بررسی شده‌اند.

از میان نظریه‌های گوناگون در این موضوع، در این نوشتار با توجه به اینکه موضوع مورد بررسی یعنی رهبری امام خمینی<sup>(۵)</sup> در دوره گسترش و پیروزی انقلاب محور کار است، از نظریه‌های ارتباطی و بسیج‌کننده مربوط به زبان در حوزه سیاست استفاده می‌شود. در این دسته از نظریه‌ها، زبان به دلیل داشتن سرشت انتقادی - سازنده،

رابطه‌ای تازه میان حوزه‌های سیاسی و به‌ویژه رهبران و مردم برقرار می‌کند که متضمن رهایی‌بخشی بوده و به کنش انقلابی می‌انجامد. انقلاب از سویی به گذار از سنت به تجربه‌ای از مدرنیته مربوط می‌شود و زبان در این فرایند نقش ایفا می‌کند.

رهایی‌بخشی، عنصر جدایی‌ناپذیر انقلاب است. احیای اسلامی و الهیات رهایی‌بخش از مفاهیم مطرح در نظریه‌های انقلاب است که با نقد و نفی وضع موجود و دادن تصویری از جهان آرمانی دینی که در نص و سنت آمده، باعث شکل‌گیری انقلاب با محوریت رهبران دینی و روشن‌فکران مذهبی می‌شود (ر.ک: منوچهری، ۱۳۹۱: فصل دوم). در این نگاه، زبان هویتی تازه و انقلابی بر محور مذهب و یا ملیت شکل داده و نیروهای انقلابی را به پیروزی می‌رساند. فرایند ملت‌سازی و نهادسازی در این جنبش‌ها، ابتدا با آزادی از زیر سلطه سیاسی و اقتصادی و فرهنگی قدرت‌های خارجی یا استبداد داخلی آغاز می‌شود و سپس هویتی جدید به کمک زبان شکل می‌گیرد و در مسیر حاکمیت جدید تحقق می‌یابد (Tibar & Gaspankova, 1994: 42).

«فرانتس فانون» در دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی، نقش زبان را در مناسبات میان کشور استعمارگر و کشور استعمارشده به‌ویژه در موضوع هویت مردم جوامع زیر استعمار بررسی کرد. وی در دو کتاب «دوزخیان روی زمین» و «پوست سیاه، نقاب سفید» بر این است که زبان در این رابطه، کارکردی سلطه‌گرانه ایجاد می‌کند؛ بدین نحو که مناسبات کشورهای استعمارگر، استعمارشونده با رابطه سوژه - ایزه به وسیله زبان، اولاً یک سلطه و هژمونی به سود استعمارگر و ثانیاً یک هویت مبارز و مقاومت‌کننده در کشور وابسته ایجاد می‌کند. فانون بر آن بود که استعمار از طریق زبان به گسترش از خودبیگانگی در میان ملت‌ها دامن می‌زند. در حالی که اصل زبان یک رسانه برادری و برابری است و به صحبت کردن و در کنار هم بودن دلالت می‌کند، دولت‌های قدرتمند آن را به یک رسانه و ابزار ارتباطی تفرقه‌افکن بدل می‌کنند (Kany I keek ukawn, 2014: 149). در مباحث زبان در نزد فانون، قدرت و مقاومت است که شأن و وجوه زبان را تعیین می‌کند.

یکی از فیلسوفان و متفکران اجتماعی معاصر که درباره نقش ارتباطی زبان در فضای کلی مدرنیته، تأملات و بحث‌های زیادی دارد، «هابرماس» آلمانی است. موضوع مورد علاقه وی، زبان و کنش ارتباطی است. او در فضای دهه‌های پایان قرن بیستم که

نظریه‌های ارتباطات و سایبرنتیک ظهور کرد، به این موضوع پرداخت. هابرماس پس از کتاب «نظریه و عمل»، از مباحث فلسفه سیاسی و اجتماعی و مسائل معرفت‌شناسی آسود و به سمت ارتباطات گرایید. در موضوع زبان و ارتباطات، هابرماس به سوی توجه به بین‌الذهانی بودن و فهم دوجانبه رانده می‌شود تا امکان مبادله و گفت‌وگوی میان دو طرف در جامعه را برقرار کند. دال مرکزی این دو طرف، دولت-جامعه است. در اثر کاهش عقلانیت، رابطه برابر این دو به سلطه دولت می‌انجامد. هابرماس با نگاه انتقادی خویش در این رابطه، مسئله رهایی‌بخش را مطرح می‌کند. یکی از آثار گفت‌وگو در حوزه عمومی که مبتنی بر زبان و درک‌های زبانی است، رهایی است (ویت، ۱۳۹۳: ۸).

اما یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان سیاست‌های توسعه که نسبت به امر زبان در حوزه ارتباطات سیاسی معروف است، «کارل دویچ» است. وی در دو کتاب «عصب‌های حکومت<sup>۱</sup>» و «ملی‌گرایی و ارتباط اجتماعی<sup>۲</sup>» به این موضوع پرداخت. به نظر دویچ، مهم‌ترین کارکرد ارتباطی زبان در کشورهای در حال توسعه در فرآیند ملت‌سازی، بسیج سیاسی و اجتماعی ظهور می‌کند. ارتباطات، نقش عمده‌ای در گذار از سنت به مدرنیسم ایفا می‌کند و باعث می‌شود ملت‌ها با ابزار ارتباطی بومی به‌ویژه زبان، یکدیگر را در فضای جدید به جای آورند. شهروندان در پرتو سیاست‌های دولت بسیج می‌شوند و آمادگی تغییر پیدا می‌کنند. آنها بسیج می‌شوند تا از یک وضع راکد به وضعی بهتر انتقال یابند. در فرآیند بسیج اجتماعی، زبان احساس تعلق به یک روح مشترک را که همان ملت است، برمی‌انگیزاند و این امر به عمل سیاسی در جنبش اجتماعی و جنبش انقلابی می‌انجامد.

وجه کاربردی نظریه دویچ این است که با تغییر و جابه‌جایی در مسئله تمثیل در اندیشه و نظریه سیاسی از تمثیل اندام‌وار (ارگانیک) به تمثیل حرکتی (مکانیکی)، به مسئله بسیج اجتماعی کمک مؤثری می‌کند. در قدیم تمثیل‌ها عمدتاً اندامی بود، مانند ارسطو؛ اما در اندیشه سیاسی مدرن، تمثیل مکانیکی و جنبش‌زاست که در آرای هابز دیده می‌شود و زمینه‌ساز انتقال از سنت به مدرنیته می‌شود (www.ensani.ir).

---

1. The nerves of government  
2. Nationalism social communication

در نظریهٔ دویچ و بعدها در نظریهٔ کسانی چون «سیدنی وربا» و «لوسین پای»، نظام سیاسی همچون یک سیستم ریاضی و وضع شده تلقی شد که دارای ورودی، یک فرآیند درونی و سرانجام یک خروجی است. یعنی زبان هم بر اساس این سیستم تبیین شد. اهمیت ورودی - خروجی، پیام، گیرنده، فرستنده، گزینش پیام و رمز و رمزگشایی دلالت بر کانونی بودن زبان در نظریهٔ ارتباطات سیاسی دارد. در این نظریه، زبان با کارکردهای خویش، هم شبکه‌ای یکپارچه از باورها و دیدگاه را در پی می‌آورد (دالمایر، ۱۳۸۹: ۸) و هم این شبکه را به عمل سیاسی و اجتماعی برمی‌انگیزد. قابلیت عمل در این شبکه، حاصل کارکرد زبان است که با توسعهٔ امر بین‌الذهانی، امکان‌های تغییر را در عاملان انسانی ایجاد می‌کند. این کارکرد ارتباطی در سطح زیرین زبان واقع است؛ در پس منافع و وابستگی‌هایی که عاملان در نگاه اول با زبان به دادوستد می‌پردازند. اما زبان، یک وابستگی و عمق درونی دارد که جامعه را به سوی عمل برای اعمال قدرت جدید می‌راند. به تعبیر دیگر، زبان در پس مناسبات ظاهری دادوستدی در کار ساختن جامعه به صورت نامحسوس و آرام است (Halfin, 2002: 17).

قدرت ارتباطی و شبکه‌ساز زبان به سرشت زبان بازمی‌گردد که اساساً شیوه‌ای از ارتباط دانسته شده است. در این حالت، رهبران سیاسی با زبان قدرت اقناع‌گری آن مردم را به انتخاب درست و نادرست فرامی‌خوانند. ایشان با شکل دادن به باور اجتماعی مردم به این می‌رسند و قادر می‌شوند این انتخاب را به محور ائتلاف یا اتحاد اجتماعی و سیاسی تبدیل کنند (Charteris, 2011: 2). در شبکهٔ ارتباطی، زبان یک عمل اجتماعی است و رهبران با ویژگی خطابی زبان، این عمل را برای نفی وضع موجود و بسط و فراگیری ایدئولوژی خود بسان جایگزین به کار می‌بندند. زبان در این عمل، کیفیتی پیچیده است که شخصیت و توان رهبر سیاسی را نشان می‌دهد. در این نگاه است که حتی انتخاب کلمات در سخنان رهبر سیاسی و انقلابی اهمیت می‌یابد (Dhal, 2000: 155).

### امام خمینی<sup>(ع)</sup> و فرآیند شکل‌گیری زبان

زبان امام خمینی<sup>(ع)</sup> در مقام رهبری انقلاب و نهضت مردم ایران، در شکل‌ها و قالب‌های پیام، نامه، اعلامیه، سخنرانی، تلگراف و یا حتی کتاب و درس گفتار بیان



می‌شد که در این بررسی همه آنها به عنوان «پیام»، کارکرد راهبردی و عملی در رهروان یا گیرندگان پیام دارد. از سوی دیگر چون این زبان برآمده از دین اسلام یعنی قرآن، سیره حدیث و سنت است، به طور طبیعی متضمن و دارای زمینه‌ها و کارویژه‌هایی برای فهم و شناخت جدیدی از سیاست نیز می‌باشد که بدان‌ها نیز اشاره خواهد شد. بدین معنا که امام خمینی<sup>(۵)</sup> در مقام رهبر سیاسی - دینی، واجد نوعی از اندیشه سیاسی متضمن اصول، ارزش‌ها و غایت‌هاست که در زبان و بیان می‌آیند و مخاطب یا توده مردم به درک و شناخت جدیدی از سیاست در مقابل سیاست حاکم و مرسوم می‌رسد.

ابتدا به شکل‌گیری و کیفیت و ابعاد زبان در نزد امام خمینی<sup>(۵)</sup> می‌پردازیم؛ سپس با اشاره به جایگاه زبان در حوزه ارتباطات، ابعاد راهبردی زبان را در این پژوهش‌ها باز می‌کنیم تا در نهایت بتوانیم در پرتو این ابعاد به فهمی جدید از زبان و نقش آن در رهبری امام خمینی<sup>(۵)</sup> در دوره انقلاب و جنبش اجتماعی نایل آییم.

روح‌الله خمینی از کودکی و نوجوانی که روانه مکتب شد، با زبان در قالب گفتاری و نوشتاری به صورت حرفه‌ای و آموزشی آشنا گردید. تحصیلات ایشان در شهر خمین و به‌ویژه در حوزه علمیه اراک و به صورت جدی در قم طی شد. تدریس حوزوی امام خمینی<sup>(۵)</sup> در قم و نجف در زمینه‌های عرفان، فلسفه، اصول فقه و فقه بود. او در تفسیر قرآن هم کلاس‌هایی داشت که شاگردان وی آنها را جمع‌آوری کردند و بعدها به کتاب تبدیل شد. شعرهای امام در قالب غزل و رباعی در دیوان شعری مستقل به چاپ رسیده است. امام به خواندن رمان و داستان هم علاقه‌مند بود و آثار دهخدا، آل احمد و رمان بلند و پر حجم «شوهر آهو خانم» (اثر علی محمد افغانی) را نیز خوانده بود. در میان کتابخانه امام، افزون بر کتاب‌های تاریخی صدر اسلام و ایران، تاریخ برخی ملت‌ها نیز دیده می‌شود. روزنامه «وقایع اتفاقیه» شیرازه‌بندی و مجلد شده نیز هست. امام تا سن هجده سالگی در این کتابخانه با وقایع زیادی آشنا شده بود (قادری، ۱۳۹۴: ۹۴). دایره تدریس، تحصیل و مطالعه امام خمینی<sup>(۵)</sup> به خوبی دلالت بر شکل‌گیری قدرتمند زبان در نزد وی می‌کند و ما این ویژگی را در آثار تألیفی علمی و در نامه‌ها، پیام‌ها و اعلامیه‌های امام مشاهده می‌کنیم.

جدای از این داده‌های کمی و ظاهری، ابعاد پیچیده و ژرف‌تر زبان را باید در آرای فکری و تخصصی او دنبال کرد. برای آگاهی از کیفیت و سمت‌وسوی زبان در نزد امام خمینی<sup>(ع)</sup>، شناخت ریشه‌های فکری و نظری او شایسته است. برای این منظور ابتدا به نوع طبقه‌بندی علوم اسلامی از نظر او می‌پردازیم، تا در آن به چگونگی پیوند، علم فقه، عرفان و اخلاق برسیم. این پیوند، آثار و نتایج خود را در زبان او آشکار می‌کند. از سوی دیگر، نگاهی به اندیشه سیاسی امام و شناخت او از اهمیت سیاست و قدرت و ابعاد آن، در شکل‌دهی به زبان او نقش اساسی دارد و در واقع جنبه‌های راهبردی و عملی زبان را برای امام برجسته و قابل‌کار بست می‌کند.

امام خمینی<sup>(ع)</sup>، هستی‌شناسی‌ای دارد که مبتنی بر یک دوگانگی است و انسان‌شناسی او در صدد فائق آمدن بر این وضعیت دوگانه شکل می‌گیرد. گذر از هستی‌شناسی به انسان‌شناسی، بدون لحاظ مؤلفه عمل امکان‌پذیر نمی‌گردد. این بنیاد اصلی و سنگ بنای اندیشه عرفانی و سیاسی او است. کتاب «شرح چهل حدیث» با حدیث جهاد با نفس آغاز می‌شود.

«بدان که انسان اعجوبه‌ای است دارای دو نشئه و دو عالم: نشئه ظاهره

ملکه دنیویه که آن بدن اوست و نشئه باطنه غیبیه ملکوتیه که از عالم دیگر

است و نفس او که از عالم غیب و ملکوت است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۵).

در این وضعیت دوگانه، همیشه نزاع و ستیز حاکم است و انسان ناچار از عمل (جهاد) برای کندن از عالم مادی و حرکت به سوی عالم معنوی است. این ضرورت همیشگی عمل، به علم و معرفتی شکل می‌دهد که باید در خدمت آن عمل باشد: پس همه علوم و معارف، غایتی جز عمل برای رسیدن به کمال و حقیقت ندارند. از این هستی‌شناسی است که امام خمینی<sup>(ع)</sup> به طبقه‌بندی علوم می‌رسد.

طبقه‌بندی علوم از نظر امام خمینی<sup>(ع)</sup> بر مبنای حدیثی از پیامبر<sup>(ص)</sup> در کتاب «شرح

چهل حدیث» آمده است. در حدیث آمده است که پیامبر وارد مسجدی شد و گروهی را دید که پیرامون مردی حلقه زده‌اند. پرسید: این چیست [یا او کیست]؟ گفتند: علامه است. علامه، داناترین مردم است به نَسَب‌های عرب و وقایع روزگار جاهلیت و اشعار عربی. پیامبر گفت: این علم [که گفتید] از جهل بدان ضرر و زیانی نرسد و از علم بدان

سودی عاید نشود. علم به سه چیز منحصر است: آیه محکمه، فریضه عادلانه و سنت قائمه، نشانه استوار، واجب راست و سنت پابرجا. هر علمی به جز این سه، زاید است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۶-۳۸۷).

بر اساس حدیث یادشده، طبقه‌بندی علم چنین می‌شود: انسان سه عالم دارد و در هر عالم به مقامی دست می‌یازد.

۱. عالم آخرت و غیبت یا مقام روحانیت و عقل

۲. عالم برزخ؛ واسطه میان عالم آخرت و دنیا که مقام خیال است.

۳. عالم دنیا؛ مقام مُلک و شهادت

متناسب با این سه عالم، سه علم سودمند داریم:

۱. علم کمالات عقلیه و وظایف روح

۲. علم قلبی

۳. علم قالبی

علم اول، شامل پنج دسته می‌شود: اول علم به ذات حق و معرفت به او؛ دوم، علم به عالم‌های غیب، مجردات و ملائکه؛ سوم، علم به انبیا و اولیا؛ چهارم، علم به کتاب‌های وحی آسمانی؛ و پنجم، علم به آخرت و قیامت. مجموعه شاخه‌های این علوم به حقیقت محمدیه می‌رسد و علم توحید را شکل می‌دهد. علوم قلبی، علم به محاسن اخلاق، نتایج اخلاق و کیفیت‌های رهایی و تنزه از آنها و نیل به محاسن و علوم قالبی است که متکفل تربیت ظاهر و ارتیاض آن است. سوم، علم فقه و مبادی آن، علم آداب و معاشرت، تدبیر منزل و سیاست مدن (همان: ۳۸۷).

از تحلیل و بیان طبقه‌بندی علوم در نزد امام خمینی<sup>(ه)</sup> می‌توان به دو واقعیت دست یافت: نخست اینکه اصل وحدت علوم، غایتی جز رسیدن به علم مرحله اول یعنی توحید و حقیقت ندارد و دوم اینکه علم نمی‌تواند جدای از عمل باشد. به تبع این دو اصل، زبان نیز که قلمرو بیان، آموزش و ثبت و ضبط علم است هم باید معطوف به غایت وحدت علمی یعنی رسیدن به توحید و حقیقت و هم برانگیزاننده به عمل باشد. زبان با توجه به این دو هدف در دو علم قلبی و قالبی، هویت و شکلی خاص و متناسب با آن دو علم را بر خود می‌گیرد. از سوی دیگر، یکی از مهم‌ترین علم‌ها در قلمرو علوم قالبی، سیاست مُدُن است. وحدت علوم در این طبقه‌بندی از حیث غایات شریعت است، ولی در واقعیت

تولید علم، هر کدام از آنها زبان خاص خود را دارند که با مقاصد و محدودیت‌های هر کدام تناسب دارد. تفاوت‌ها و همسانی‌های زبان فقه، زبان اخلاق و زبان عرفان را می‌توان در آثار امام<sup>(ع)</sup> بررسی کرد. امام در سنت عرفان ابن عربی قرار داشت و با عالم و منطق رمزی حروف و کلمات در آن آشنا بود. در این باره یکی از بهترین کتاب‌ها، «شرح دعای سحر» است که به تفسیر رمزی از حرف «ن» در سوره «القلم»، «ب» در «بسم الله الرحمن الرحیم» و اسم اعظم پرداخته است. در تفسیر رمزی الفبا، «الف» دلالت بر واجب‌الوجود و «ب» بر مخلوق دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۲۲)، گویی کل هستی درون زبان قرار می‌گیرد.

امام خمینی<sup>(ع)</sup> در کنار این سازه نظری از علوم، در عمل یک شهروند ایرانی بود که به سرنوشت جامعه خویش، احساس مسئولیت دینی و انسانی داشت. به همین دلیل، علم و اندیشه سیاسی وی راه به عمل برده و از همین نقطه عطف می‌توان اراده به تغییر را در اندیشه و مراحل مبارزه او پیگیری کرد. وقتی نظام معرفتی و اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(ع)</sup> را در کنار واقعیت‌های سیاسی جامعه ایران قرار می‌دهیم، زمینه‌های طبیعی چالش، تنش و سرانجام مخالفت امام با سیاست رسمی حاکم پدیدار می‌شود. روح‌الله خمینی در کودکی و نوجوانی با عمل مبارزاتی و مشارکت در سرنوشت در فرایند خانواده به تجربه پرداخت. نیا و پدر او در مبارزه با خان‌ها و ظالمان کشته شده بودند و او نامه‌های نخستین خود را با عبارت «ابن‌الشهید» یا فرزند سیدی شهید امضا می‌کرد (قادری، ۱۳۹۴: ۲۷). در نوجوانی با حوادث مشروطه‌خواهی و به توپ بسته شدن مجلس شورای ملی آشنا شد. عمه امام - صاحبه خانم - که زنی شجاع و مدیر بود، در فرآیند مبارزه هوشمندانه با راهزنان و خان‌ها، تأثیر جدی بر امام نهاد. کودتای رضاخان و استبداد وی در دوره جوانی امام رخ داد و امام در این دوره با مدرس آشنایی پیدا کرد؛ به نحوی که بارها برای شنیدن سخنان او به مجلس شورای ملی رفته بود (قادری، ۱۳۹۴: ۷۷). سقوط رضاشاه، روی کار آمدن پسرش و سیاست‌های غربی توسعه‌آو و سپس کودتای سال ۱۳۳۲، امام را عملاً وارد سیاست کرد. در مجموع می‌توان گفت که مراحل علمی (تحصیل و تدریس) و عملی (نقد، مخالفت و مبارزه) در زندگی امام خمینی<sup>(ع)</sup>، در چفت و بست کامل با هم پیش رفتند و رهبری وی را تحقق دادند.

آنچه در این فرآیند به موازات تحولات جامعه و فعالیت سیاسی امام خمینی<sup>(ه)</sup> شکل گرفته و تکامل می‌یابد، زبان اوست که از وضع ابتدایی ساده به زبانی اثرگذار، پیچیده و منسجم می‌رسد. زبان از یک سازوکار ارتباطی رایج در میان انسان‌ها به تفکر فطری عمیق (فلسفه و عرفان)، به رسانه‌ای ارتباطی و مؤثر فراروی می‌کند. در همین فرایند، روح نظری و عرفانی زبان حفظ شده و کارکردهای اثربخش، بسیج‌گر و انقلابی را در ظاهر زبان می‌گستراند. مخاطب‌گرایی در وجوه مختلف زبانی (نامه، اعلامیه، پیام، سخنرانی و...) رعایت می‌شود. اصول پنهان‌کاری، کار تشکیلاتی، نماد رمزنگاری به‌ویژه در مکاتبات دوره تبعید، از نجف به ایران مشاهده می‌شود. کاربرد زبان به مثابه ابزاری تمثیلی بالا می‌گیرد و با این کارکرد، از منابع فرهنگی، دینی و به‌ویژه از نمادهای مقدس در مخالفت با شاه و بسیج مردم، بهره‌گیری وافی و کافی به عمل می‌آید. زبان در مجموع به سلاحی تیز و برآ و در کسوت مبارزه به نیرویی برانگیزاننده مخاطبان تبدیل می‌شود.

### کارکردها و ابعاد سیاسی زبان در دوره رهبری انقلاب

امام خمینی<sup>(ه)</sup> بیش از چهل و چند اثر به زبان فارسی در حوزه عرفان، اصول فقه، فقه و تفسیر قرآن کریم دارد. چند کتاب و رساله و حاشیه نیز به عربی موجود است. مجموعه‌ای بزرگ با نام صحیفه امام دربردارنده سخنرانی‌ها و پیام‌ها و احکام امام در پیش و پس از انقلاب است. هر چند بسیاری از شعرهای امام مفقود شده (قادری، ۱۳۹۴: ۹۱)، آنچه باقی مانده، در دیوان شعری شامل غزل و رباعی به چاپ‌های متعدد رسیده است. دست‌نویس‌های مکتوب زیادی از امام به خط خودش موجود است. این واقعیت‌های کمی، دلالت بر اهمیت زبان در نزد امام و نیز زبردستی و چیرگی او در نوشتن دارد. آثار تألیفی با توجه به خواننده هدف امام، سبک و محتوای سنگین یا سبک‌تر دارند. برای نمونه آداب نماز به زبان روان فارسی برای مخاطب عموم است، یا شرح دعای سحر و مصباح‌الهدایه، خواننده خاص و باسواد می‌طلبد.

امام خمینی<sup>(ه)</sup>، خطی خوش و زیبا داشت و در نوشتن کتاب‌هایش به قواعد نگارش قدیم و نظم در نوشتن و خلاصه‌نویسی و پرهیز از تطویل پایبند بود. نثر شیوا و به کارگیری صنایع ادبی و ابداعات ترکیبی دلنشین در پیام‌های سیاسی و دینی، پایه‌گذار

تحولی در ادبیات مذهبی و سیاسی ایران شد (انصاری، ۱۳۷۳: ۲۱۵). بسیاری از واژگان قرآنی دارای مضامین انسانی، تحرک‌بخش، آگاهی‌بخش و تمایزبخش مانند حق، باطل، استکبار، مستضعفان، الناس، عدالت و... که وارد ادبیات سیاسی ایران شد، پیشتر در زبان امام خمینی<sup>(۵)</sup> به کار رفته بودند. افزون بر این در متون و نامه‌ها و مکاتبات و اعلامیه‌ها و جوازات گرفتن وجوهات و... در دوره پیش از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، بسیاری از واژگان سیاسی دیده می‌شود که مستقیم یا غیر مستقیم معنا و مفهوم سیاسی دارند. از جمله می‌توان به نمونه‌هایی مانند: مملکت، سیاست، سیاست‌مدن، اداره مملکت، حکومت و مشتقات آن (نظیر حکومت اسلامی، حکومت طاغوتی، حکومت ظاهر و باطن)، قوای مملکت، کشور، تسلط (سلطه) سیاسی، روابط سیاسی، دول (دولت‌های) اسلامی، اداره کشور، تشکیلات سیاسی، خدمات عمومی، مصالح مردم، مردم، دستگاه اداری و اجرایی، نمایندگان مجلس و... اشاره کرد. این واژگان در آثار پیش از انقلاب اسلامی و در تألیفات عرفانی و اخلاقی آمده‌اند. بسیاری از اصطلاحات و مفاهیم نیز هستند که معنای سیاسی آنها در روابط کلی جمله، بند و متن قابل تبیین است. از این رو واژگان سیاسی در زبان امام خمینی<sup>(۵)</sup> هم در ظواهر سخن و هم درون شبکه معنایی آن قابل ردگیری است.

تسلط امام<sup>(۵)</sup> بر هر سه علم طبقه‌بندی شده (علم توحید و کمال، علم قلبی و علوم قلبی) سبب شد که امام<sup>(۵)</sup> به ضرورت‌های مفاهیم میان این سه حوزه به زبانی دست یابد که از امکانات و قابلیت‌های هر سه علم در فرآیند مبارزه انقلابی بهره‌گیرد. بر این اساس به تبیین کارکردهای ارتباطی و سیاسی زبان امام<sup>(۵)</sup> می‌پردازیم.

عرفان که در ذیل علوم قلبی است، عرصه یک دوگانگی بزرگ است. در واقع عارف باید بکوشد بر دوگانگی حق - باطل، باطن - ظاهر، آخرت - دنیا، خیر - شر یا عقل - جهل فایق آید. مبارزه عارف برای نیل به حقیقت در بستری آرام شکل نمی‌گیرد، بلکه همواره این امر در فرآیند ستیز و منازعه است و برای همین پیوسته مراقبت و حرکت می‌طلبد. نوآوری امام<sup>(۵)</sup> در این عرصه، فرابردن این دوگانگی به وضع دیالکتیکی خاصی است که افزون بر داشتن همه آن موارد، مصداق‌ها و نمونه‌های این وضعیت دوگانه را در جامعه نیز پیدا می‌کند و بدین ترتیب زبان با بهره‌گیری از قابلیت‌های دوگانه‌ساز عرفان، متضمن تأثیرگذاری سیاسی و اجتماعی می‌شود.

یک محور پیوسته در نامه‌ها، پیام‌ها و سخنرانی‌های امام، آشکار کردن این دوگانگی‌ها با ترسیم شکاف میان وضع موجود اجتماعی، اقتصادی و سیاسی با وضع مطلوب و آرمانی آن است. او دو سر این شکاف و دوگانگی را به دو نیروی عینی گره می‌زند: وضع مطلوب و آرمانی، به پیامبران و انسان‌های صالح و مبارز و سویهٔ شرّ و تباهی در وضع موجود و تباه، به پادشاهان و حکام پیوند می‌خورد. مثلاً دربارهٔ غضب که ضرورت مبارزه با آن در کتاب «شرح چهل حدیث» می‌آید، ارجاع به پادشاهان می‌شود:

«هر کس منکر است، مراجعه به حال خود کند و به حال اهل این عالم،

از قبیل سلاطین و متمولین و صاحبان قدرت. آن وقت خود ما را تصدیق

می‌کند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹).

در اینجا جهاد با نفس به یک آگاهی سیاسی می‌انجامد. اینکه نماد وضع بد و تباهی، حاکمان و صاحبان قدرت هستند که خودبه‌خود ضرورت مبارزه با آنها از همین وضعیت ناشی می‌شود.

آگاهی بر دوگانگی به یک نتیجه دیگر هم می‌انجامد و آن رهایی‌بخشی است. ریشهٔ این امر در نظریهٔ انسان کامل است که از ابن عربی تا امام خمینی<sup>(۵)</sup> پیوستگی دارد. در دو سه دهه منتهی به پایان قرن بیستم که جنبش‌های ضد استعماری اوج گرفت، برخی کشورها از حوزهٔ مذهب و الهیات کمک زیادی در رهایی‌بخشی گرفته شد. احیای اسلامی به عنوان مصداقی از جنبش اجتماعی و انقلابی در ایران که نهایتاً به انقلاب اسلامی منجر شد، علاوه بر تأکید بر باور درست که در سطح اندیشه است، بر عمل درست که در سطح جامعه است، تأکید می‌شود. اینکه با توجه به شکاف چشمگیری که میان وضع انسانی [موجود] با غایت وجودی انسان [مطلوب] وجود دارد، دلالت بر ضرورت انقلاب هنجاری دارد؛ انقلابی برای رهایی از وضعیت نامطلوب به سوی خویشتن انسان و کمال مطلوب (منوچهری، ۱۳۹۱: ۱۱). زبان عرفانی امام خمینی<sup>(۵)</sup> از اندیشه‌ها و باورهای درست در مراحل مختلف جنبش انقلابی به سوی عمل درست در سطح زبان می‌انجامد. زبان کارکردهای عملی خود را در برانگیختن حرکت از وضع موجود به سوی وضع مطلوب ایفا می‌کند.

عمل‌گرایی در عرصه سیاست، ظهور بسیار پررنگ و مهمی در زبان امام خمینی<sup>(ه)</sup> دارد. ضرورت عمل‌گرایی سیاسی حاصل پیوند ضرورت عمل در فقه (به عنوان عمل فردی و تکلیف شرعی)، عرفان (عمل اخلاقی در مبارزه با نفس و ماده) و مشارکت اجتماعی (مبارزه با وضعیت نامطلوب جامعه و حکومت مستقر نامشروع) است. پیام امام<sup>(ه)</sup> که دربارهٔ وجوب عمل سیاسی است و قبلاً در فقه و عرفان زمینه‌سازی شده، از طریق واسطه و رسانهٔ زبان به جامعه هدف انتقال می‌یابد و به عمل سیاسی می‌انجامد. فقه و عرفان، باور و اندیشهٔ درست را از طریق سازوکار زبان به عمل درست (حرکت و اقدام انقلابی) منتقل می‌کند. فقه، زبانی است که ضرورت عمل در آن شفاف، روشن و بدون ابهام است، زیرا غایت فقه، بیرون بردن مکلف از سرگردانی است و فقیه باید حکم را در هر مورد شرعی به نحوی صادر کند که فرد مؤمن بدون تردید به انجام عمل شرعی مبادرت کند.

از سوی دیگر عرفان به ضرورت عمل چونان تنها راه مبارزه با نفس اماره مشروعیت می‌دهد. ضرورت اخلاقی و ضرورت فقهی در عرصهٔ اجتماعی به ضرورت عمل سیاسی می‌رسد و این کار به کمک رسانهٔ ارتباطی زبان انجام می‌شود. به بیان دیگر، ادای تکلیف یک عبارت زبانی، موضوعی است که ریشه در فقه دارد. اساس فقه، بیان تکلیف شرعی است. امام با انتقال این تکلیف از فقه به جامعه، آن را در مبارزه با انقلاب سفید و اصلاحات ارضی به صورت روشن و مشخص استفاده می‌کند و می‌گوید: «بارالها! من تکلیف خود را ادا کردم و اگر زنده ماندم، تکلیف بعدی خود را [هم] به خواست خدا ادا خواهم کرد» (انصاری، ۱۳۷۳: ۴۴).

تمثیل‌گرایی در زبان که یک صنعت ادبی است و در داستان و شعر و کتاب‌های اخلاقی و عرفانی از آن زیاد استفاده شده، برای امام نیز ظرفیتی راهبردی برای حوزهٔ جنبش اجتماعی و انقلابی دارد. امام خمینی<sup>(ه)</sup> بیشتر تمثیل‌ها را در زبان خویش از صدر اسلام و تاریخ ایران و اسلام برمی‌گیرد و آنها را در توسعهٔ عمل سیاسی احیا و فعال می‌کند. شیطان، استکبار، وسوسه، سبیل‌الله و... از جمله مفاهیم تمثیلی‌اند که بر معانی سیاسی متضمن مبارزه، نفی وضع موجود، نقد حکومت، استبداد و انقلاب دلالت دارند. شیطان، مایه سلطنت بر ظاهر و باطن می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۳۱) وقتی شیطان در



مملکت حق تصرف می‌کند، وظیفه انبیا، مبارزه با این وضعیت است. وظیفه ایشان به عنوان رهبران سیاسی، براندازی حکومت شیطان و تأسیس حکومت حق است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۲۳).<sup>(۶)</sup> امام<sup>(۷)</sup>، سبیل الله را نمادی از امور و مصالح مسلمانان می‌داند که چیزهایی مانند ساختن پل و اصلاح و مرمت راه‌ها را شامل می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۱۲).

زبان امام خمینی<sup>(۸)</sup>، قدرت بسیج‌کنندگی بالایی دارد و حتی می‌توان ادعا کرد که زبان او به عنوان یک رسانه ارتباطی مستقل، جدای از شخصیت کاریزماتیک امام در ترغیب پیروان و رهروان به عمل سیاسی در سطح مبارزه، مخالفت و انقلابی‌گری نقش دارد. در سال‌های دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰، اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی امام صرفاً از طریق پیام مکتوب به جامعه منتقل می‌شد. بعدها قالب صوتی (کاست) نیز اضافه شد. بنابراین پیروان و مخاطبان جز عکس‌های محدودی از رهبر جنبش، چهره واقعی و حضوری او را در اختیار نداشتند. به همین دلیل، کارکرد زبان مکتوب بسیار بیشتر بود و طبق سنت نقل سینه‌به‌سینه، این نقل‌قول‌ها تا دور دست‌ترین نقاط ایران می‌رفت و اثر خود را می‌گذاشت.

چون زبان امام خمینی<sup>(۹)</sup> در تقابل با زبان رسمی و غیر مذهبی حکومت و دولت بود، در میان مردم به عنوان زبانی دیگر و مقاومت‌کننده استقبال می‌شد و آن را در محافل مذهبی و فعالیت‌های گروهی نقل‌قول می‌کردند. استناد امام به آیات قرآن به‌ویژه آیاتی که بر مبارزه، نفی ستم، حق سرنوشت و عدالت و قیام برای خدا دلالت دارد، در میان مردم نفوذ می‌کرد. مردم با شنیدن آیات و خواندن پیام امام<sup>(۱۰)</sup> با توجه به زمینه‌های فرهنگی و داده‌های تاریخی به عمل اجتماعی سوق داده می‌شدند. برای مثال فرعون نماد طاغوت، ظلم و بی‌عدالتی بود و حضرت موسی نماد مبارزه و قیام برای نجات مردم از حکومت وی. این تمثیل‌ها در ذهن مردم، وضعیت امروز را معادل‌سازی می‌کرد و نتیجه آن، چیزی جز بسیج سیاسی دال بر عمل انقلابی نبود.

### نتیجه‌گیری

کارکردهای زبان همواره و در طول تاریخ در نسبت با نیازها و دگرگونی‌های جامعه تحول پیدا کرده‌اند. در انقلاب‌های بزرگ، زبان یکی از قابلیت‌ها و ابزار رهبران سیاسی

برای بیان اهداف، ترسیم موقعیت‌ها، بسیج نیروهای سیاسی و رهروان و در نهایت براندازی یک نظام حکومتی مستقر بوده است.

امام خمینی<sup>(۵)</sup> از زبان در دو مرحله مستقل استفاده کرده و کارکردهای سیاسی آن در جامعه ظهور و بروز کرد. یکی مرحله رهبری جنبش انقلابی و مبارزه که از دهه ۱۳۴۰ تا انقلاب را دربرمی‌گیرد و مرحله دوم، دوره رهبری سیاسی که از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۸ را شامل می‌شود. این مقاله، کارکردها و ابعاد سیاسی زبان را در دوره اول بررسی کرده است. آنچه از نتایج بررسی و یافته‌ها حاصل می‌شود این است که زبان امام خمینی<sup>(۵)</sup> در مرحله جنبش انقلابی، به کارکرد دوم از طبقه‌بندی نسبت زبان و سیاست دالمایر و نیز زبان به مثابه عمل اجتماعی و رسانه ارتباطی میان رهبران سیاسی و مردم و نخبگان بازمی‌گردد؛ یعنی زبان به مثابه رسانه و ابزار ارتباطی مؤثر در شکل‌گیری کنش و عمل سیاسی.

عرفان، فقه و مسئولیت انسانی در سرنوشت اجتماعی، باعث پیوند اندیشه‌های سیاسی امام با عمل سیاسی می‌شود. در این رویداد نظری - عملی، زبان کارکردهای معین و مؤثر خود را ایفا می‌کند. در زبان عرفان، نمادها و تمثیل‌گرایی، جایگاه مهمی دارد. دین اسلام و به‌ویژه قرآن، منبع سرشاری از مفاهیم نمادین و تمثیلی است. شیطان، سبیل‌الله، استکبار، فرعون، قارون، کنز، هابیل و قابیل و... که در زبان امام خمینی<sup>(۵)</sup> در فرایند ظهور و تکامل انقلاب، مصداق‌ها و مدلول‌های خود را در جامعه و نظام حکومت شاه پیدا می‌کنند. مردم از طریق وجوه تمثیلی به حق یا باطل بودن آگاهی می‌یابند و با این آگاهی به ضرورت تغییر می‌رسند. به‌عنوان نمونه موسی<sup>(۶)</sup>، نماد مبارزه با نظام مستقر است.

زبان با توجه به مخاطب هدف اعم از عالمان دینی، طلاب علوم دینی، جوانان و عامه مردم و نیز در قطب مخالف دولتمردان، کارکردهای بسیج‌گر، عمل‌گرا، جنبشی (حرکت از وضع موجود به مطلوب)، مبارزه فردی و گروهی، تبلیغاتی و اطلاع‌رسانی از خود نشان می‌دهد. عمل سیاسی، اندیشه و باور دولت را در عرفان و فقه جسته و در رفتارهای انقلابی به واسطه زبان ظاهر می‌شود.

زبان امام خمینی<sup>(۵)</sup> با توجه به نظریه کنش ارتباطی هابرماس، بی‌آنکه به صورت صریح و رسمی ذکر کند و بیان آورد، کنش راهبردی تولید می‌کند؛ یعنی تأثیرگذاری را تأمین می‌کند. امام خمینی<sup>(۵)</sup> در اثر فعالیت سیاسی غیر مستقیم (به‌عنوان نماینده

آیت‌الله بروجردی در رابطه میان حوزه و دربار، آشنایی با جریان‌های ادبی و روشن‌فکری، آشنایی با تشکلهای مذهبی و مساجد و هیئتهای دینی و داشتن آمار و اطلاعات آنها و آگاهی به قدرت حوزه و علما در مقاومت سیاسی، زبان را در وجوه و ابعاد گوناگون در وحدت بخشیدن به فرآیند مبارزه به کار بست.

اصطلاحات عرفان را که مأخوذ از کلمات سیاسی مانند مملکت، قدرت، سلطان، کشور و سپاه بود، مجدداً در حوزه سیاست به کار گرفت. برخی از مهم‌ترین اصطلاحات سیاسی- راهبردی مانند فضاهای راهبردی، سنگرهای دشمن، وحدت راهبردی، مبارزه با حکومت داخلی و خشونت در نامه‌ها و سخنان او دیده می‌شود. بهره‌گیری و تعبیر سیاسی از مفاهیم و اصطلاحات حوزه فقه نیز در زبان امام دیده می‌شود. برجسته‌ترین آنها امر به معروف و نهی از منکر است. در «تحریر الوسيله»، بدترین منکر، یک حکومت طاغوتی و استبدادی و غیر اسلامی و بهترین معروف، تأسیس حکومت اسلامی است. در مجموع امام خمینی<sup>(ره)</sup> توانمندی‌های زبانی بالایی در گفتار و نوشتار داشت و می‌کوشید آنها را در نسبت با شرایط، محوریت‌ها و امکان‌ها در راستای بسیج اجتماعی، انتقاد از حکومت، مبارزه و برداشت موانع به کار بندد.

## منابع

- انصاری، حمید (۱۳۷۳) حدیث بیداری، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی و انتشارات عروج.
- دالمایر، فرد (۱۳۸۹) زبان و سیاست، ترجمه و ویراستاری عباس منوچهری و دیگران، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم.
- قادری، سید علی (۱۳۹۴) امام خمینی<sup>(ع)</sup> برای نسل سوم، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۱) نظریه‌های انقلاب، چاپ پنجم، تهران، سمت.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰) آداب نماز، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۷۳) تحریرالوسیله، جلد ۱ و ۲، قم، اسلامی.
- (۱۳۷۸) شرح چهل حدیث، چاپ نوزدهم، تهران، ستاد بزرگداشت یکصدمین سال تولد امام خمینی.
- (۱۳۷۹) شرح حدیث جنود عقل و جهل، جلد ۱ و ۳، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- (۱۳۸۶) شرح دعای سحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ویت، ویلیام اوث (۱۳۹۳) هابرماس، معرفی انتقادی، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، چاپ دوم، اختران.

- Charteris-black, jonathan (2011) politicians and rhetoric: the persuasive of metaphor, palgrave macmillan press, 2nd edition.
- Dhal, ramkumar (2000) language politics in Nepal, journal of contributions to Nepal studies, vol 27 No 2 pp: 155-190.
- Farr, James. "Understanding Conceptual Change Politically. " In Terence Ball, James Farr, and Russell L. Hanson, eds. Political Innovation and Conceptual Change. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.
- Halfin, Egal (2002) editor, language and revolution' modern political identities, London Frank Cass publishers.
- Ikenna Kamalu and Richard Agangan (2011) A Critical Discourse Analysis Of Goodluck Jonathan's Declaration Of Interest, Journal Of Language Discourse And Society, Vol 1, Number 1.
- Kany I keck ukawn, Anthony (2014) the interplay of language, violence, revolution and liberation in Frantz Fanon African political philosophy, the Indian journal of research, vol: 3 issue 8, ageust.
- Tibar pichlero and Gaspankpova jana (1994) eds. language, values and the Slovak nation, paideia press.
- www. ensani. ir/ access 13/5/94

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۴۹-۷۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

## مقایسه حکومت اقتدارگرا و جایگاه مردم در آن در اندیشه «امام محمد غزالی» و «توماس هابز»

محمدعلی توانا\*

فرزاد آذرکمند\*\*

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی نظریه امام محمد غزالی و توماس هابز درباره حکومت اقتدارگرا پرداخته است. به نظر می‌رسد هر دو متفکر، نظریه حکومت اقتدارگرایی خود را بر اساس طبیعت و سرشت انسان پایه‌ریزی می‌کنند. غزالی با توجه به صفات چهارگانه انسان سعی دارد تا انسانی الهی تربیت کند که تحت حاکمیت حاکم الهی به کنش منفعلانه مبادرت نماید. در مقابل، هابز معتقد است که انسان‌ها سرشتی جنگجو و قدرت‌طلب دارند و در وضعیت اولیه و طبیعی بشر، جنگ همه علیه همه در جریان بوده است و انسان‌ها به حکم عقل، درصدد رهایی از این وضعیت هستند و بنابراین با دوراندیشی خود به تأسیس حکومتی مقتدر حکم داده‌اند. به نظر می‌رسد مسئله هر دو متفکر تا حدود زیادی یکسان است، اما شیوه پردازش آنان به مسئله متفاوت است. بدین معنا که هر دو متفکر در دوره‌ای پرآشوب زندگی می‌کردند و نیاز به امنیت سبب می‌شود هر دو به حکومت اقتدارگرا متوسل شوند. از سویی دیگر، هر دو متفکر برای مردم نقش انفعالی قائل هستند؛ هر چند شیوه استدلال غزالی، شرعی و هابز، عقلی است. ضمن اینکه به نظر می‌رسد نظریه عقلانی هابز - با پذیرش امکان شورش - راه را برای فراتر رفتن از حکومت اقتدارگرا باز می‌گذارد، در حالی که نظریه شرعی غزالی به بازتولید گونه‌ای حکومت اقتدارگرا می‌انجامد.

**واژه‌های کلیدی:** اندیشه سیاسی، دولت اقتدارگرا، جایگاه مردم، محمد غزالی و توماس هابز.

Tavana.Mohammad@yahoo.com

Azarkamand.Farzad@yahoo.com

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یزد

\*\* کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

## مقدمه

یکی از مسائل مهم در فلسفه سیاسی غرب و اسلام، نقش و جایگاه مردم در شکل‌گیری و جابه‌جایی قدرت است، به طوری که کمتر فیلسوف سیاسی را می‌توان یافت که به نقش مردم و رابطه آنان با حکومت نپرداخته باشد. با این حال، موضوع تفاوت‌ها و شباهت‌های حکومت در اسلام و غرب و همچنین جایگاه مردم در آن، دستخوش اختلاف‌نظرهای عدیده‌ای است. برخی این تفاوت را ذاتی اسلام و غرب می‌دانند، برخی بدون انکار تفاوت‌ها، حکم به الگوبرداری از نسخه‌های غربی می‌دهند و برخی نیز راهی میانه را برگزیده‌اند. با وجود این به نظر می‌رسد مقایسه اندیشه سیاسی غزالی و هابز بتواند راهی برای درک تفاوت‌ها و شباهت‌های دو حوزه جغرافیایی و فکری مختلف باشد. نظریات این دو متفکر بیش از هر چیز بر روان‌شناسی خاصی از انسان مبتنی است و از شواهد اولیه چنین برمی‌آید که هر دو به گونه‌ای استدلال می‌کنند تا پایه‌های یک دولت مقتدر<sup>۱</sup> را بنا نهند و نقشی تکلیفی<sup>۲</sup> و تبعی برای مردم قائل شوند. البته دیدگاه‌های هر دو متفکر، متأثر از فضای خاص زمانه آنهاست. غزالی نمونه‌ای از تفکر اقتدارگرایانه متفکران اهل سنت است که همیشه امنیت را مقدم بر دیگر مقولات می‌دانستند. هابز هم با مشاهده تنش‌های داخلی انگلستان، درصدد پروراندن دولتی مقتدر برآمد.

مقاله حاضر می‌تواند به ما کمک کند تا نقاط افتراق و اشتراک حکومت‌های اقتدارگرا در عالم اسلام و غرب را دریابیم. همچنین می‌توان شیوه‌های استدلال‌های فقهی و عقلی درباره حکومت اقتدارگرا را با هم مقایسه کرد. ضمن اینکه بخشی از تاریخ متفاوت این قلمرو فکری را می‌توان باز یافت. به نظر می‌رسد مقولات مشترکی نظیر: ضرورت امنیت و تقدم آن بر آزادی و عدالت، نیاز به حکومت مقتدر و همچنین نقش تبعی مردم در مقابل حکومت، در اندیشه هابز و غزالی وجود دارد که امکان مقایسه این دو را فراهم می‌آورد.

با این اوصاف، سؤال اصلی تحقیق حاضر این است: چرا از درون حکومت اقتدارگرای هابزی، می‌توان راهی به سوی دموکراسی یافت، اما حکومت اقتدارگرای غزالی، همچنان مقتدرتر از گذشته در سرزمین‌های اسلامی باز تولید می‌شود؟ بر همین اساس، فرضیه

---

1. Powerful State  
2. Role Assignment

مقاله نیز بدین صورت است: مبانی استدلالی هابز (حقوق طبیعی) تفاوت عمیقی با مبانی استدلالی غزالی (فقهی-شرعی) دارد و همین موضوع باعث تفاوت عمیقی در نتایج دولت‌های مقتدر در اندیشه آنان شده است. در این تحقیق تلاش شده است با استفاده از رویکرد مقایسه‌ای، نقاط افتراق و اشتراک نظریه حکومت این دو اندیشمند آشکار شود، تا در نهایت تفاوت نتایج اندیشه‌های هابز (نماینده تفکر عقلی و حقوق طبیعی) و غزالی (نماینده تفکر فقهی-شرعی) بهتر نمایان شود.

### روش تحقیق

برای بررسی آرا و نظریات هابز و غزالی از روش مقایسه‌ای یا همان تطبیقی سود جستیم. اساس فکر در زمینه مقایسه این است که در سایه آن، موارد مختلف در کنار هم قرار گرفته و حقایقی از آن در سایه این عمل به دست می‌آید، زشتی و زیبایی در کمال و نقص یک پدیده، جنبه‌های مزیت و محدودیت و معایب آن این‌چنین معلوم می‌گردد. آدمی در گزینش و انتخاب و خطمشی، ارزیابی از امور، تشخیص جنبه‌های رجحان یک امر بر امر دیگری نیاز به مقایسه و تطبیق دارد (طاهری، ۱۳۸۰: ۱۹۰). همچنین مقایسه با برجسته کردن همانندی‌ها و تفاوت‌ها میان چیزهایی که اگر مقایسه نمی‌شدند، ممکن بود صرفاً مجموعه‌هایی گیج‌کننده از واقعیت‌ها باشند، کمک می‌کند بین آنچه بامعنا و مهم است و آنچه چنین نیست، فرق بگذاریم (هیوود، ۱۳۸۹: ۴۰). در این روش، محقق سعی دارد پدیده‌ها را کنار هم بگذارد، تا وجه تشابه و تفاوت را دریابد و به جنبه‌های ارزشی مسئله پی ببرد. البته او در این راه سعی دارد به تعمق در امور پردازد و هم در سایه آن تجزیه و تحلیل، مسائل را مورد نظر قرار دهد (قائمی، ۱۳۶۸: ۲۹۸).

به پیروی از همین روش، تلاش کرده‌ایم تا با برجسته کردن چند نقطه مشترک در اندیشه هابز و غزالی، مقایسه‌ای مناسب میان اندیشه‌های آنان فراهم آوریم. به همین منظور، در چهار زمینه: زمانه هر متفکر، طبع انسان از نظر هر کدام، ادله و منابع دولت مقتدر و در نهایت شکل‌گیری دولت مقتدر در اندیشه این دو متفکر، به بررسی اندیشه هابز و غزالی پرداخته می‌شود. ضمن اینکه در پایان نیز با کاربست این روش، نقاط افتراق و اشتراک این دو اندیشمند و نتایج آرا بیان شده است.

### زمانه غزالی و بحران اقتدار

در زمانه غزالی، خراسان به سبب اختلاف میان دو فرقه شافعی و حنفی و همچنین شیعی و سنی با یکدیگر، آستان خونین بود. در این دوران، نظر مؤمنان نه به بغداد، بلکه به بخش‌های شرقی ایران دوخته شده بود که در آنجا سامانیان و پس از آنها غزنویان و استیلاگران ترک ایلخانی و سلجوقی، برعکس بوئیان که حکومت بغداد را به دست آورده بودند، بیرق سنت را برافراشته و آرمان اتحاد دولت و دین را زیر سیطره فرمانروایان دنیوی در اسلام پدید آورده بودند. این فرمانروایان در عمل یکسره استقلال داشتند، اما خود را اتباع وفادار خلیفه- مقتدای روحانی مسلمانان - می‌نامیدند (لمبتون، ۱۳۸۰: ۳۳). همچنین در همین دوره، ورود قبایل و طوایف آسیای مرکزی به امپراتوری ایران، بدون تنش و پیامدهای مختلف در ساختار قدرت نبود. به لحاظ اندیشه و تفکر نیز جهان اسلام به شکل دیگری در حال عبور از حالتی به حالت دیگر بود. به عبارت دیگر عصر غزالی، عصر شدت منازعات سیاسی و فکری توأمان بود (زیباکلام، ۱۳۸۸: ۲۷۴).

به نظر می‌رسد بحران بی‌نظمی و آشوب در زمانه غزالی از مهم‌ترین دلایلی بود که اندیشه وی را به سمت پروراندن دولتی مقتدر سوق داد. بنابراین نظریه‌پردازی همچون غزالی که هم دغدغه احیای شریعت را در سر می‌پروراند و هم درصدد بود تا برای بحران جامعه خود راه‌حل ارائه دهد، نمی‌توانست از این فضای پرآشوب در امان باشد. در همین زمان و حتی دهه‌ای پیش از آن، سستی و رخوتی در ارکان دستگاه خلافت افتاده بود که رویارویی مستقیم آن را با صلیبیان در بیرون غیر ممکن می‌کرد. در این دوره، صلیبیان به خطری جدی برای نظم سیاسی- آیینی، که دستگاه خلافت متولی آن بود، تبدیل شده بودند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۲۷).

همین اوضاع نیز سبب شد تا غزالی، دولتی مقتدر را در اندیشه خود پروراند که از نتایج قهری آن، به حاشیه رفتن مردم در منظومه فکری وی است. به نظر غزالی، مردم نیز در چنین وضعیتی، برای مقابله با بی‌نظمی و فتنه با یکدیگر بیعت می‌کنند و حاکم مقتدری را به رهبری برمی‌گزینند. چنان‌که غزالی می‌گوید: «منظور از اختیار و انتخاب حاکم، نه انتخاب و «اعتبار کافه خلق»، بلکه بیعت با شخص واحد ذی شوکت می‌باشد» (غزالی، بی‌تا: ۱۷۷). اما غزالی به فتنه، آشوب و بی‌نظمی به عنوان تنها دلایل برای



پایه‌گذاری دولت مقتدر بسنده نکرد و برای توجیه این دولت مقتدر به طبع سلطه‌جوی انسان هم اشاره می‌کند.

### طبع انسان از نظر غزالی

پیدا کردن اصولی روان‌شناسی در دیدگاه غزالی بسیار دشوار است، اما وی معتقد است: گوهر انسان در اصل فطرت، خالی و ساده بود و از عوالم چیزی نمی‌دانست. این عوالم بسیارند و جز خدای تعالی، کس نمی‌تواند آنها را بشمارد. خداوند فرموده است: شماره لشکریان را جز او کسی نمی‌داند (غزالی، ۱۳۶۲: ۵۰-۵۱). انسان تا زمانی که در این دنیاست، از استیلا شهوت و بازگشت آن در امان نیست و بازگشت آن پس از قهر آن امکان‌ناپذیر است و باید همواره از آن بر حذر بود. دعوت به مخالفت با شرع جز در طلب رفاهی‌گری و آسایش و یا بر اثر نوعی شهوت و یا کسالت متصور نیست و این از اخلاق بدی سرچشمه می‌گیرد که چنین تقاضایی دارد (محمدی وایقانی، ۱۳۸۲: ۷۹).

همین‌غرایز<sup>۱</sup> و نیاز به تعلیم آنها در نظریه غزالی باعث می‌شود تا وی راه شرع را در پیش گیرد تا بتواند از طریق شرع، این نارسایی‌ها و کاستی‌ها را ترمیم کند. خداوند انسان را از دو چیز آفریده است: یکی ماده تاریک که از عوامل طبیعی ترکیب شده است و خصوصیات ماده را دارد، یعنی مدام در حال تغییر و دگرگونی است؛ و دیگری روح بسیط که محرک تمام حرکات است (غزالی، ۱۳۶۱: ۲۱-۲۹).

به نظر غزالی، وجود غریزه غضب که انسان را از آن گریزی نیست و می‌تواند آدمی را همخانه سباع گرداند، خود رهنمودی به وسیله امامت است. بر اساس این غریزه، حس تفوق و استخدام‌طلبی در انسان وجود دارد و امکان ریشه کردن آن نیز میسر نیست، بلکه این غریزه همچون دیگر غرایز باید تحت زعامت و تربیت دین قرار گیرد، تا با پرهیز از جنبه‌های منفی آن بتوان در انتظام بخشیدن به اجتماع و ایجاد عدالت به نحو احسن از این غریزه استفاده کرد. در اینجا است که امام و سلطان با توجه به احکام شرع یعنی فقه، ضرورت می‌یابند (قادری، ۱۳۷۰: ۱۵۶-۱۵۷).

غزالی با برشمردن این غرایز سعی دارد طبع انسان را تحت تسلط حاکم درآورد،

---

1. Instincts

حاکمی که صاحب دنیا و آخرت مؤمنان است و این امام (حاکم)، راهی است تا جنبه‌های منفی غرایز انسان را به وسیله اطاعت از حاکم مقتدر اصلاح کند. وی در نهایت این طبع سلطه‌جوی آدمی را با نیاز وی به داشتن دولت و حاکم پیوند می‌زند. زیرا به نظر هنری لائوس، غزالی به مدنی‌الطبع بودن<sup>۱</sup> انسان‌ها هم معتقد است. هر انسانی در رابطه با موقعیتش، صاحب سیاست است، اعم از آنکه حوزه و قلمروی اجرای آن به مسائل شخصی و فردی منحصر باشد و یا به رهبری دولت و حکومت (لائوس، ۱۳۵۴: ۱۰۳).

### ادله و منابع حاکم مقتدر در اندیشه غزالی

غزالی برای توجیه حکومت مورد نظر خود به ادله فقهی و شرعی متوسل می‌شود. از نظر غزالی، هدف حکومت اسلامی، فراهم آوردن موجبات اطاعت از شریعت است. به عبارت دیگر، هر چند هدف از تشکیل حکومت اسلامی، خیر و صلاح مسلمانان است، امت اصولاً در امور سیاسی، نقش فعالی ندارد (شریف، ۱۳۶۵: ۲۵۷-۲۵۸). بنابراین غزالی در نوع حکومت مورد نظر خود، نقشی برای مردم قائل نمی‌شود و خیر و صلاح مسلمین را در این می‌داند که حکومتی مقتدر تشکیل دهند و مردم از آن تبعیت کنند. غزالی می‌گوید:

«بدان و آگاه باش که خدای تعالی از بنی آدم، دو گروه را برگزید. و این

دو گروه را بر دیگران فضل نهاد؛ یکی پیغامبران و دیگر ملوک. اما

پیغامبران را بفرستاد به بندگان خویش، تا ایشان را به وی راه نمایند. و

پادشاهان را برگزید، تا ایشان را از یکدیگر نگاه دارند و مصلحت زندگی

ایشان در ایشان بست به حکمت خویش و محلی بزرگ نهاد ایشان را؛

چنان که در اخبار می‌شنوی که «السلطان ظل الله فی الارض»، سلطان سایه

خدای است بر روی زمین، یعنی که بزرگ و برگماشته خدای است بر خلق

خویش. پس ببايد دانستن که کسی را که او پادشاهی و فرایزدی داد،

دوست ببايد داشتن؛ و پادشاهان را متابع باید بودن و با ملوک منازعت

نشاید کردن و دشمن نباید داشتن» (غزالی، ۱۳۶۷: ۸۱-۸۲).

به نظر می‌رسد غزالی با ترکیب این مقولات، درصدد است تا دیدگاه اقتداری خود را

در زمینه حکومت‌داری بیان دارد. وی در ادامه می‌آورد:

«الدین و الملک توأمان: و نیکوترین چیزی که پادشاه را بباید، دین درست است، زیرا که دین و پادشاهی چون دو برادرند از یک شکم مادر آمده؛ باید که تیماردارنده مهم در کار دین بود و گزارنده فرایض به وقت خویش و از هوا و بدعت و شبهه‌ها و ناشایست و آنچه در شریعت نقصان آورد، دور باشد» (غزالی، ۱۳۶۷: ۱۰۶).

این عبارت به بهترین نحو، دیدگاه متشرعانه غزالی را بیان می‌کند که پیوند وثیقی میان دین و دولت برقرار می‌کند. وی با ترکیب دین و دولت و برکشیدن حاکم به عنوان نماینده خدا روی زمین، هرگونه تردید درباره نپذیرفتن دستورات حاکم را ممنوع می‌سازد. به نظر می‌رسد غزالی ابتدا ضرورت عقلی، طبیعی و شرعی و وجود خلیفه یا امام را در رأس امت نشان می‌دهد و همچنین مقام خلافت بر اساس تفویض قدرت، منبع هرگونه مشروعیتی است و مقامات عمومی تنها به اعتبار اراده خلیفه معتبر هستند. زیرا خلیفه، جانشین پیغمبر است و مأموریتش، مراقبت دین و ریاست بر اداره دنیاست (لائوست، ۱۳۵۴: ۱۱۵). هر چند در نهایت ادله شرعی و فقهی غزالی است که حاکم مقتدر را در رأس هرم قدرت جامعه نشان می‌دهد و از ضرورت عقلی و طبیعی، خبر چندانی نیست، زیرا استدلال‌های غزالی، به طور قطعی هرگونه ارجاع دادنی را به فلسفه رد می‌کند (moosa, 2006: 252). غزالی می‌گوید:

«بدان که پس از پیغامبر، خلافت به خلفای راشدین رسید و ایشان ائمه و علما بودند در معرفت حق تعالی و فقها در احکام او و مستقل به فتوا و قضا. و از فقها یاری نخواستندی، مگر نادر و در واقعه‌هایی که در آن از مشاورت چاره نبود. پس علما به علم آخرت پرداختند و آن را به متجرد شدند. و فتاوی و آنچه تعلق به احکام خلق دارد، از دنیا از خود دفع کردند و به غایت مجاهده روی به خدای - عزوجل - آوردند» (غزالی، ۱۳۶۴: ۱۰۳).

بدین ترتیب ترکیب اوضاع زمانه غزالی با تلقی خاصی که از روان‌شناسی انسان‌ها دارد، به همراه ادله شرعی - فقهی غزالی، پایه‌گذار دولتی مقتدر می‌شود.

### حاکم مقتدر در اندیشه غزالی

غزالی برای اینکه حکومت مقتدر خود را پایه‌هایی مستحکم ببخشد، سعی دارد تا اهمیت نظم و امنیت را در منظومه فکری خود هرچه بیشتر برجسته کند و برای این کار به حوادثی اشاره می‌کند که در زمانه وی به فراوانی مشاهده می‌شود. به همین منظور به نظر غزالی، نظم دنیا و امنیت در جان و مال جز با سلطان مطاع حاکم نمی‌شود و دلیل این امر، فتنه‌هایی است که با مرگ شاهان و امامان ظاهر می‌شود. اگر این وضع ادامه یابد و سلطان جدید ظهور نکند، آشوب همگانی می‌شود، از هر سویی شمشیرها آخته می‌گردد، قحطی روی می‌کند، نسل چهارپایان منقرض می‌شود و صناعات از میان می‌رود. حتی اگر کسی زنده بماند، هیچ مجالی برای پرداختن به علم و عبادت نمی‌یابد و بیشترین مردمان به دم تیز شمشیر سپرده می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۳۶-۱۳۷).

بنابراین دولتی مقتدر لازم است تا کافه خلق را از ناامنی و بی‌نظمی نجات دهد. غزالی برای مقتدر کردن حکومت مورد نظر خود، چاره را در این می‌بیند تا پیوندی ناگسستنی میان دین و سیاست برقرار کند. عقیده‌ای که ریشه‌ای دیرینه در تاریخ ایران زمین داشت و در اسلام نیز پذیرفته شده بود و غزالی از این نظریه پیروی می‌کرد که «اگر دین همچون پادگانی فرض شود، دولت نگاهبان و پاسدار آن خواهد بود». انسان‌ها در جامعه زندگی می‌کردند و یا ناگزیر بودند زندگی کنند و مدام در معرض کشمکش‌ها و درگیری‌ها بودند. آنها نیازمند سلطانی بودند که هدایتشان کند و در نزاع‌ها، میانشان داوری کند (لمبتون، ۱۳۸۰: ۱۹۴). این سلطان اگر پاسدار دین باشد، بهتر می‌تواند درگیری‌ها و کشمکش‌ها را سامان دهد.

با این اوصاف، غزالی برای حاکم، دو صفت تعیین می‌کند: نخست آنکه سلاطین از قدرت کافی بهره‌مند باشند تا مسلمانان بتوانند در صلح و امان زیست کنند، و دوم آنکه سلاطین به خلیفه وفادار باشند و این وفاداری را با ذکر نام خلیفه و ضرب سکه به نام او ابراز دارند. با احراز این دو شرط، حتی اگر سلطان ستمگر باشد، مسلمانان باید از فرمان او پیروی کنند، وگرنه خلع او موجب آشوب و هرج و مرج خواهد شد (عنایت، ۱۳۸۵: ۱۵۶). غزالی، برای مقابله با آشوب و هرج و مرج، وجود سلطانی هر چند ستمگر را بر هر

چیزی ترجیح می‌دهد و بدین ترتیب بنیان حکومتی قوی را اعلام می‌دارد. این حاکم حتی اگر ستمگر هم باشد، مسلمانان باید تابع رأی و عقیده او باشند. زیرا به نظر غزالی: «واجب کند پادشاه را که سیاست کند و با سیاست بود، زیرا که سلطان خلیفه خدای است. هیبت او چنان باید که چون رعیت او را از دور ببینند، نیارند برخاستن. و نعوذ بالله اگر سلطان اندر میان ایشان ضعیف و بی‌قوت بود، بی‌شک ویرانی جهان بود و به دین و دنیا زیان و خلل رسد. و جور سلطان فی‌المثل صدسال، چندان زیان ندارد که یک سال جور رعیت بر یکدیگر» (غزالی، ۱۳۶۷: ۱۳۱).

به عبارتی ساده‌تر، هرگونه قدرت قانونی و شرعی را امام تفویض می‌کند و هر وظیفه که از او سرچشمه نگیرد، بی‌اعتبار است. امام، جانشین پیامبر و مأموریت او، پاسداری از دین و ریاست بر امور دنیاست. بنابراین ادامه حیات دین، مبتنی بر ویژگی‌ها و خصوصیات شخصی او و چگونگی تعیین و نصب اوست (لمبتون، ۱۳۸۰: ۱۹۷). غزالی قدرت دینی و دنیوی را مجتمع در امام (سلطان) می‌داند که هم ریاست دینی و هم دنیوی مردم را بر عهده دارد و مالک جان و مال مردم است و فقط باید از او پیروی کرد.

### زمانه توماس هابز و بحران اقتدار

به نظر می‌رسد زمانه هابز، شباهت زیادی با زمانه غزالی در بلاد اسلام دارد و در اینجا یکی از پایه‌های مقایسه که در واقع همان فضای پرآشوب و هرج‌ومرج هر دو متفکر بوده، بهتر نشان داده می‌شود. با این حال، به بررسی وضعیت زمانه هابز می‌پردازیم. در زمان هابز، بحث و جدل میان هواداران حق مقاومت مردم و آنها که بر حقوق الهی شاهان یا برخی آموزه‌های استبدادی اصرار می‌کردند، شدت می‌یافت و گسترده می‌شد، و در حالی که جریان‌های سیاسی انگلستان به مرحله رویارویی می‌رسید، راه یکی از نامعمول‌ترین نظام‌های سراسر تاریخ اندیشه سیاسی هموار می‌شد (عالم، ۱۳۸۸: ۲۲۵).

در زمانه توماس هابز، تندباد ستیزهای مذهبی که در آغازهای جنبش دین‌پیرایی سراسر اروپا را درنوردید، انگلستان را نسبتاً بدون آسیب گذاشت. اما برای شعله‌ور شدن

آتش اختلافات مذهبی، همه نوع مواد سوختنی در انگلستان سده شانزدهم آماده بود (همان: ۲۲۵). بنابراین هابز هم به عنوان کسی که دغدغه بازگشت آرامش به جامعه خود را در سر داشت، نمی‌توانست جدای از فضای زمانه خود بیندیشد. آشکار است که نظریات هابز، نشان‌دهنده نگرانی‌های زیاد او از خطرهای بی‌ثباتی و بی‌نظمی است و شاید این ترس، از ناامنی‌ای که خود او طی جنگ داخلی انگلستان تجربه کرد، برآمده است (هیوود، ۱۳۸۳: ۳۰۰). به همین منظور، وی درصدد برآمد تا نظریه‌ای را طراحی کند که جامعه خود را از بی‌ثباتی و ناامنی برهاند و حاکمی مقتدر و یگانه را پیشنهاد می‌دهد که قدرتش به هیچ عنوان قابل تقسیم با دیگری نیست. از این نظر، برای هابز هیچ چیز بدتر و ناگوارتر از جنگ داخلی نیست. بنابراین فلسفه سیاسی هابز برای پاسخگویی به مسئله‌ای واقعی طراحی شده است و آن این است که چگونه باید جلوی بی‌نظمی در جامعه را گرفت و کوشید تا به جامعه‌ای باثبات رسید (جهانگلو، ۱۳۸۴: ۴۴).

به نظر می‌رسد که توماس هابز نیز برای اینکه نشان دهد طبع مردم همواره پذیرای حاکمی مقتدر است، به اصولی روان‌شناسانه متوسل می‌شود تا از این طریق، طبع آدمی را سلطه‌طلب و پذیرای حاکمی مقتدر نشان دهد.

### طبع انسان از نظر هابز

هابز در نظریه‌های خود به مانند غزالی برای پایه‌گذاری دولت مقتدر، از طبع انسان‌ها و تمایل آنان به داشتن حکومت قوی و جلوگیری از هرج‌ومرج و آشوب حکایت می‌کند؛ اما برخلاف غزالی، طبیعت بشر را با تعریفی از وضع طبیعی<sup>۱</sup> بیان می‌دارد. وضع طبیعی‌ای که به نظر هابز، بسیار اسفبار و سرشار از هرج‌ومرج است و انسان تلاش می‌کند تا خود را از این وضعیت نجات دهد. اما علاوه بر وضع طبیعی پرآشوب، طبیعت انسان نیز به این وضعیت دامنشانه دامن می‌زند. زیرا از نظر هابز، در طبیعت انسان سه انگیزه اصلی: رقابت، عدم اعتماد و شأن و مقام وجود دارد. نخستین [انگیزه] برای به دست آوردن سود بیشتر، دومی برای ایمنی (جان و مال) و سومی برای نام‌آوری و آبرومندی، انسان را وامی‌دارد که به ممنوع خود بتازد (جونز، ۱۳۵۸: ۱۲۱).

---

1. State Of Nature

همچنین به نظر هابز، انسان موجودی قدرت طلب<sup>۱</sup> است. به گفته وی، دو نوع از قدرت وجود دارد: طبیعی و ابزاری. قدرت طبیعی، قدرتی است که در یک بدن سالم، هوش و توانایی انسان وجود دارد. قدرت ابزاری که از جامعه خاص و طبقه اجتماعی برمی خیزد و شامل ثروت، شهرت، روابط دوستانه، ارتباطات سیاسی و دانش است (Greic, 2007: 373). با این حال، آنچه باعث کشمکش میان انسان‌ها می‌شود، نزاع بر سر قدرت شهرت، افتخار و برتری طلبی است. این نزاع که در رقابت و عدم اعتماد، بیش از همه‌جا نمایان می‌شود، انسان‌ها را رو در روی هم قرار می‌دهد. می‌توان گفت نظریه هابز، بیشتر بر اصول روان‌شناسی قدرت انسانی مبتنی است و نظریه دولت وی هم مبتنی بر اصول روان‌شناسی انسان‌هاست که همیشه طالب و هواخواه قدرتمند. در روان‌شناسی هابز، انسان‌ها موجوداتی قدرت طلب و برتری جو معرفی می‌شوند. لیکن رقابت و تلاش انسان‌ها برای پیشی گرفتن از سایر هم‌نوعان خود، وضع را به رقابت و جنگ و ناامنی سوق می‌دهد.

بسیار روشن است که توصیف ددمنشانه‌ای که هابز از وضع طبیعی ارائه می‌دهد، «جنگ همه علیه همه<sup>۲</sup>» است. خلاصه اینکه وضع طبیعی، قابل نفس کشیدن نیست و طبع شرور انسان‌ها ایجاب می‌کند که تحت سلطه حاکمی مقتدر باشند. بنابراین هابز، بشر را به عنوان موجودی مکانیکی و عام تعریف می‌کند. وی تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم برای کسب قدرت پس از قدرت<sup>۳</sup> دیگر می‌داند که فقط با مرگ به پایان می‌رسد. انسان‌ها با شور و حرص و آز برای رسیدن به قدرت در پی هم هستند، تا اینکه بشر به موقعیتی می‌رسد که حالت کمیاب پیش می‌آید و در این حالت، جنگ همه علیه همه در جریان است (Negretto, 2001: 180).

تعریف هابز از دنیای آدمیان هم دنیایی پر از ترس و دلهره است. هابز می‌گوید: «تا وقتی ما در این دنیا زندگی می‌کنیم، خبری از آرامش خاطر دائمی نیست؛ زیرا زندگی خود تنها حرکت است و هیچ‌گاه نمی‌تواند خالی از خواهش یا ترس باشد، چنان‌که خالی از حس نیست» (هابز، ۱۳۸۴: ۱۱۳). وی با ارائه این وصف از وضع طبیعی و دنیای آدمیان،

---

1. Power Demand  
2. War Of All Against All  
3. Power And Power

مقدمات یکی از مقتدرترین دولت‌ها را در ذهن خود پرورش می‌دهد تا بدین ترتیب انسان‌ها را از ناامنی و بی‌ثباتی و جنگ همه علیه همه نجات دهد. بنابراین بیشتر امیال و خواست‌های فطری انسان - حداقل در نظر هابز- در جهت پیکار با هم‌نوعانش است. زیرا حقیقت این است که «هر چند همه بر این اتفاق نظر دارند که صلح خوب است»، لیکن خودخواهی اساسی و بنیادی انسان سبب می‌شود که میل به قدرت در وجود او پدید آید و این با میل او به صلح و امنیت ناسازگار است (جونز، ۱۳۵۸: ۱۲۳).

### ادله و منابع حاکم مقتدر در اندیشه هابز

هابز، ایده اصلی خود را درباره دولت مقتدر در اثر ماندگارش «لویاتان» مطرح می‌کند. از این‌رو فهم نظریه هابز در گرو خوانش دقیق شاهکار نظری - لویاتان - است. البته هابز در لویاتان به ندرت به آثار دیگران مراجعه می‌کند و جالب است که بدانیم هابز، نظریه قرارداد<sup>۱</sup> را در ارتباط با زمانه خودش و به سبک و سیاق خاص خود دنبال می‌کند (Lemetti, 2006: 3-4). طبق این نظریه، انسان‌ها در وضعیت طبیعی، اوضاع نامناسبی داشتند. به یک دلیل، به تأسیس یک قدرت حاکمه اقدام می‌کنند و آن میل ایشان به صلح و امنیت است. از این‌رو حکمرانی که برمی‌گمارند، باید برای رسیدن به این مقصود به حد کافی از منابع [قدرت] برخوردار باشد (جونز، ۱۳۵۸: ۱۵۱).

هابز معتقد است که انسان‌ها به حکم عقل و دور اندیشی، این اقتدار را برای خود به وجود آوردند تا از خطرات ناامنی و بی‌ثباتی در امان باشند. هابز به وضوح بیان می‌دارد که غایت سیاست، مصلحت افراد است؛ افرادی که هر چند طبعاً با یکدیگر در رقابتند، ناامنی و ترس از مرگ، آنان را بر سر عقل می‌آورد؛ عقلی که می‌تواند آدمی را به سوی مصلحت خودش رهنمون شود که چیزی جز ایمنی در زندگی دنیا نیست (خامی، ۱۳۸۰: ۲۲۰).

وی برای توجیه نظریه خود، سعی دارد وضع طبیعی را هرچه بیشتر تیره و تاریک نشان دهد؛ وضعی چنان اسفناک که انسان‌ها برای رهایی از آن، از عقل خود استمداد می‌طلبند. بنابراین آنچه انسان‌ها را برای برون‌رفت از ناامنی و بی‌ثباتی هدایت می‌کند، عقل بشری است. هابز بر آن شد که از مقصود عقلانی دولت دفاع کند و نشان دهد که



اقتدار و اطاعت، توجیه عقلانی دارد. در نزد هابز، انسان‌ها در این حکومت منفعل نیستند، زیرا با عقل و اختیار خود، حقوق شخصی خود را به شخص ثالثی یعنی دولت مقتدر واگذار کردند. از این‌رو عملی که انسان‌ها از روی عقل و اختیار خود صورت می‌دهند، عین آزادی است. بنابراین عقل و آزادی در اینجا با هم پیوند می‌خورد. تعریف هابز و استفاده وی از مفهوم آزادی، ادامه‌دهنده برخی بحث‌ها در تحقیق هابز است. می‌توان گفت: بن‌مایه نظریه سیاسی هابز، اعتقاد به آزادی است (curran, 2010: 85-87).

مقدمه‌چینی‌های هابز درباره آزادی نیز حائز اهمیت است. برای مثال، اگر آزادی را به عنوان نبود مانع خارجی برای فعالیت در نظر بگیریم، پس می‌توان ثابت کرد که نه ترس و نه قوانین بازدارنده، محدودیتی برای آزادی محسوب نمی‌شوند و شهروندان به همان اندازه که در یک حکومت دموکراتیک آزادی دارند، در حکومت سلطنتی نیز به همان اندازه از آن برخوردارند (blau, 2008: 6). به همین ترتیب هابز، وجود آزادی بیشتر در یک دموکراسی را نسبت به حکومت سلطنتی انکار می‌کند؛ به گونه‌ای که احتمالاً منکر آن است که در حکومت دموکراتیک، شفافیت بیشتری نیز وجود دارد (Waldron, 2001: 464).

بنابراین معنای آزادی در نزد هابز، مقدمه‌ای برای توجیه حکومت مقتدر است. همچنین هابز به دلیل پذیرش مبانی عقلی برای دولت، قوانین حکومت خود را از دل مذهب استخراج نمی‌کند. به بیان ساده، هابز دولت مقتدر خود را بر مبانی عقلانی و سکولاریستی بنیان نهاد. از این‌رو مذهب و کلیسا هم باید تابع دولت باشند و نه حاکم بر آن. هابز، جمع شدن قدرت عرفی و دینی را نمی‌پذیرد و معتقد است که مذهب باید تابع سیاست و حکمران باشد و از دل احکام مذهبی نمی‌توان اصول سیاسی و حکمرانی را درآورد. به بیان ساده، هابز معتقد است که انسان‌ها به حکم عقل و آزادی - و نه آموزه‌های دینی - به تأسیس دولتی مطلقه حکم می‌دهند. زیرا هابز، وضعیتی را ترسیم می‌کند که در آن، همه مردم جمع می‌شوند و با یکدیگر عهد می‌بندند که حاکمی را مشخص کنند که از آن پس، بر آنها فرمانروایی کند (میلر، ۱۳۸۸: ۳۲). بنابراین عقل و رضایت خود مردم و نه هیچ حکم ماورایی و آسمانی است که آنها را به تشکیل دولت وادار می‌کند.

## حاکم مقتدر در اندیشه هابز

شاید کمی عجیب به نظر برسد، اما هابز از محدود متفکران مدافع دولتی مستبد است که برابری انسان‌ها را می‌پذیرد. عنصر اساسی در نظریه هابز، باور او به برابری میان انسان‌هاست. این برابری، برابری جسمی و ذهنی است که هابز آن را به وضوح نشان داده است. تحت این شرایط، ضعیف‌ترین فرد به دنبال از بین بردن قوی‌ترین است. به این دلیل که همه افراد در این مفهوم با هم برابرند. همه آنها تمایل بی‌پایانی برای ارضای خواسته‌های خود دارند. با توجه به کمبود کالاها و خدمات در جهت برآورده شدن این خواسته‌ها، رقابت و کشمکش برای کسب قدرت و تعارض، اجتناب‌ناپذیر است (Gric, 2007: 373).

به این معنا، هابز به برابری انسان‌ها معتقد است، اما رقابت و کشمکش بر سر منابع نایب و تلاش نوع انسان برای پیشی گرفتن از دیگری به دلیل سرشت قدرت‌طلب و خودخواه انسان‌ها، آنان را به جنگ علیه یکدیگر می‌کشاند. علاوه بر رقابت برای قدرت، علت عمده دیگر درگیری و کشمکش، ترس از مرگ و آسیب دیدن و میل به شکوه است. چنین تجزیه و تحلیلی از طبیعت انسان در صورت نبود دولت پدید می‌آید (Gric, 2007: 373). همان‌طور که بیان شد، تنها راه برای خروج از این وضعیت اسفناک و ایجاد امنیت، تشکیل یک دولت قوی و تام‌الاختیاری است که خود انسان‌ها، حکم به تأسیس آن را داده‌اند.

هابز، قوانینی را که به موجب آن، انسان‌ها در صدد بیرون آمدن از وضع طبیعی هستند، «حقوق طبیعی»<sup>۱</sup> می‌نامید. اما انسان‌ها با تعقل و دوراندیشی، همه حقوق طبیعی خود را به شخصی ثالث یعنی دولت واگذار کردند، تا در پناه آن ایمن باشند و برای این کار، قراردادی را میان خود وضع کردند. نظریه قرارداد اجتماعی هابز در واقع بیان‌کننده همین دوراندیشی انسان‌هاست. هابز می‌گفت هر چند شهروندان ملزم به اطاعت از دولت خود هستند، خود دولت تابع هیچ‌گونه تکالیف و الزامات متقابلی نیست. دلیل اصلی هابز برای محدود و مکلف نکردن دولت این است که وجود دولت، هر قدر هم سرکوب‌گر باشد، بر نبود دولت که سبب فرورفتن در هرج و مرج و وحشی‌گری می‌شود،

---

1. Laws Of Nature

هابز اعلام می‌کند که «وقتی اکثریت مردم با توافق و اجماع حاکم را معین کرده باشند، هرکس که در این امر اختلاف نظر داشته باشد، اکنون باید با بقیه موافقت کند؛ یعنی همه اعمال شخص حاکم را تأیید کند، وگرنه به حق به وسیله بقیه مردم نابود شود. پس حق اعلان جنگ و صلح به ملت‌ها و دولت‌های دیگر، یعنی داوری درباره اینکه اعلام جنگ در چه زمانی به مصلحت عموم است و چه میزان نیرو باید بدین منظور، گردآوری، مسلح و از نظر مالی تأمین شود، و نیز چه میزان پول از اتباع برای پرداخت مخارج جنگ اخذ گردد، ملحق به حق حاکمیت است» (هابز، ۱۳۸۴: ۱۹۷-۱۹۸). بنابراین تمامی اختیارات به پادشاهی مطلق اعطا می‌شود تا در قبال واگذاری اختیارات اتباع، نظم و امنیت را برقرار سازد. البته به این نکته باید توجه داشت که هابز اصرار دارد که «پادشاهان» برای اینکه هیچ‌گونه تخلفی از سوی آنان در وضعیت طبیعی صورت نگیرد، در برابر خداوند مسئول هستند، هرچند از نظر قوانین طبیعی نباید در برابر افراد تحت سلطه خود پاسخگو باشند (Lloyd, 2013: 5).

همچنین دولت مقتدر هابز، صرفاً توانایی راضی کردن امیال آیندگان را ندارد، اما توانایی این را دارد که فرای (بالای) سر دیگران قرار داشته باشد (Clark, 1995: 1). هابز با این توصیف از دولت، درصدد مقابله با عقاید قرون وسطایی و جلوگیری از جنگ‌های مذهبی است. بنابراین به دنبال پاسخی برای حل بحران جامعه است و به همین دلیل طرفدار سلطنت مطلقه است؛ اما سلطنتی که هیچ‌گونه جنبه قدسی و فرابشری ندارد و به همین دلیل، نظریات هابز با حقوق الهی پادشاهان کاملاً در تعارض است. در هر صورت فیلسوف ما معتقد است که افراد جامعه، صرف‌نظر از اینکه چه عقیده‌ای داشته باشند، تحت تسلط قدرت حاکمه هستند. هابز مدعی است که انسان‌ها، قدرت هیئت حاکمه را پدید آوردند و این قدرت تام‌الاختیار دولت، ناشی از عقلانیت خود انسان‌هاست که حقوق خود را یکسره واگذار کردند. این قدرت در اختیار حاکم است و امکان تغییر آن وجود ندارد. هابز می‌گوید: «قدرت حاکم را نمی‌توان بدون رضایت او به دیگری واگذار کرد. حاکم خود نمی‌تواند قدرت خویش را به عنوان غرامت و تاوان به دیگری انتقال دهد. هیچ‌یک از اتباع نمی‌تواند وی را به ارتکاب ظلم و ستم متهم کند. حق

۶۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴  
قضاوت درباره عقاید و افکار از آن اوست. او تنها قانون‌گذار است» (هابز، ۱۳۸۴: ۲۱۱).  
بنابراین تنها مرجع حل و فصل دعاوی، حکومت است و افراد جامعه در آن نقشی ندارند.

### کاربست روش مقایسه‌ای در بررسی دیدگاه‌های هابز و غزالی

همان‌طور که در روش‌شناسی تحقیق نیز بیان کردیم، روش مقایسه‌ای می‌تواند در زمینه برجسته‌کردن نقاط افتراق و اشتراک اندیشه‌ها، کمک فراوانی به ما کند. به همین سیاق نیز نویسندگان درصدد هستند تا با به کار بردن این روش در زمینه مشابهت‌ها و تفاوت‌ها در اندیشه هابز و غزالی، تفاوت نتایج دیدگاه‌های آنان را نشان دهند. ابتدا بهتر است به شباهت‌های دیدگاه این دو متفکر بپردازیم.

۱- هم هابز و هم غزالی در زمانه‌ای می‌زیستند که نیاز به پرورش دولتی مقتدر و یگانه بیش‌ازپیش احساس می‌شد. هابز در دوران ستیزهای مذهبی در انگلستان زندگی می‌کرد و از این‌رو فلسفه‌اش نیز آغشته به این تحولات است. در مقابل، غزالی نیز در دوره‌ای می‌زیست که تندباد ناشی از ستیزهای شیعی- سنی، عقلی- شرعی، فلسفی- کلامی و... به شدت اندیشه وی را به سمت پروراندن یک سلطان ذی‌شوکت سوق داد.

۲- هر دو متفکر، طبع روانی انسان را خواهان و هوادار ستیزه و جنگ با دیگر انسان‌ها تلقی می‌کنند و از این جهت نیاز به قدرتی را احساس می‌کردند که طبع خودخواهانه و شرور را فرونشاند. هابز برای رام کردن این طبع خودخواهانه، لویاتان را پیشنهاد می‌کند و غزالی نیز ادله فقهی- شرعی (البته وجوه اقتدارآمیز آنها) را با سلطنت اسلامی درهم می‌آمیزد و سلطانی ذی‌شوکت و مقتدر (اگر نگوییم دو لویاتان) را پیشنهاد می‌دهد.

۳. در قاموس فکری هر دو متفکر، «هیچ‌گاه دو پادشاه در یک اقلیم نمی‌گنجند» و به همین دلیل نیز اقتدار حاکم، مرز و حصار نمی‌شناسد. لویاتان هابز بر دریاها و خشکی‌ها، زمین و زمان مسلط است و از این‌رو تابع هیچ اقتدار دیگری نیست. در سوی دیگر، پنجه‌های مقتدر خلیفه به انضمام فقه و شرع در نزد غزالی، در حال سایه‌گستراندن بر تمامی آموزه‌های سیاسی- اجتماعی مسلمانان است.

۴- مشارکت مردم در تأسیس حکومت، تنها در مراحل آغازین و تأسیس دولت است

و پس از آن باید به دنبال حاکم بدونند. از این رو هیچ اقتداری فروتر و فراتر از حاکم وجود ندارد که قدرتش را تهدید کند. لویاتان هابز برای نجات انسان از ناامنی باید مقتدر باشد و سلطان ذی شوکت غزالی نیز دایر مدار قدرت و مرکزیت حکومت است. بدین ترتیب اگر قراردادی میان حاکم و محکوم و شرایطی هم برای حاکم وضع شده باشد، «تمثیلی» هستند، نه «احصایی».

۵. هر دو واقع‌گرا بودند و دغدغه مشروعیت داشتند. توماس هابز از نزدیک نظاره‌گر جنگ‌ها و تنش‌های داخلی انگلستان بود و غزالی در زمانه‌ای می‌زیست که خلفای عباسی با بحران مشروعیت و ظهور سلاطین در اطراف دارالخلافه مواجه بوده‌اند. بنابراین نظریه‌پردازی حول محور دولت مقتدر، دغدغه فکری هر دو اندیشمند بوده است. با این حال باید گفت علی‌رغم شباهت‌هایی که میان اندیشه هابز و غزالی وجود دارد، نقاط افتراقی نیز مشاهده می‌شود که همین نقاط افتراق، بیش از همه باعث شکل‌گیری مسیرها و نتایج متفاوتی در اندیشه آنان شده است. ابتدا باید گفت که هابز، تنها دل‌نگران ناامنی و بی‌ثباتی سیاسی و اجتماعی است و از این رو به دنبال اقتداری می‌رود که ثبات سیاسی و اجتماعی را به جامعه بازگرداند. اما غزالی، علاوه بر دغدغه ثبات و امنیت، دغدغه احیای شریعت را هم در ذهن می‌پروراند؛ زیرا غزالی با نزاع‌های بیشتری درگیر است و برای حل نزاع‌های فلسفی، فکری، سیاسی و امنیتی با نگاهی حسرت‌گونه به گذشته اسلام و عمل صحابه برمی‌گردد. از همین جاست که می‌توان تفاوت‌ها را پی گرفت. استدلال‌های هابز، نسبت چندان با دین و شرع ندارد، ولی استدلال‌های غزالی آمیخته با سنت اقتدارآمیز اسلامی است. هابز، اختیار مردم را به دست لویاتان می‌سپارد تا اوضاع سیاسی و اجتماعی آنها را سامان بخشد، اما غزالی دلسوزانه‌تر از هابز، هم اقتدار سیاسی و هم مرجعیت دینی را به دست حاکم می‌دهد، تا ضامن دین و دنیای مسلمین باشد. زیرا اساس نظریه سیاسی غزالی بر این اصل استوار است که حیات و مقاصد خلق، مجموع در دین و دنیاست و نظام دین جز از طریق نظام دنیا سامان نمی‌یابد (فیرحی، ۱۳۸۸: ۹۶).

به همین ترتیب جایگاه اتباع در اندیشه این دو متفکر (علی‌رغم اطاعت مطلقشان از حاکم)، تفاوت‌های زیادی با هم دارد. هابز برای اینکه اتباع را از ناامنی و بی‌ثباتی برهاند، به آنها آزادی می‌دهد تا بین وضعیت نامطلوب (وضع طبیعی) و مطلوب (سایه لویاتان)

دست به انتخاب بزنند و از همین رو است که به نظر هابز، در چنین حالتی هر یک از اتباع به موجب تأسیس دولت بدین شیوه، فاعل اصلی همه اعمال و احکام شخص حاکم مستقر است. پس هیچ یک از اعمال او نمی تواند آسیبی به هیچ یک از اتباعش برساند؛ و نیز هیچ یک از اتباعش نباید او را به ظلم و بی عدالتی متهم کند (هابز، ۱۳۸۴: ۱۹۵). بنابراین حاکم، نگهبان امنیت اتباع است که به حکم رضایت خود اتباع و برای رهایی از وضعیت هرج و مرج بدان رضایت دادند. اما در مقابل، اتباع مورد نظر غزالی آزادی مخصوصی ندارند؛ حاکم آنها از قبل تعیین شده است و ضرورتی ندارد که آزاد باشند تا حکومت تأسیس کنند، زیرا حکومت مطلوب در گذشته (خلفای راشدین) وجود داشته و تنها می بایست به شیوه پیشینیان عمل کرد. غزالی حتی اجماع را محدود به مجتهدان دینی می داند و آزادی عمل را در عرصه تأسیس حکومت، به کسانی غیر از اتباع واگذار می کند. به بیان ساده تر، تعریف نهایی غزالی این است که اجماع، توافق مجتهدان است که به صراحت در فتاوی آنان بیان شده است. بنابراین مردم عادی به طور صریح و ضمنی از دایره اجماع بیرون می افتند. در واقع در سراسر آثار غزالی، نوعی بدگمانی به توده مردم وجود دارد و انعکاس آن را در بحث او درباره تقلید و اجتهاد می توان دید. با این حال او معتقد است که فرد عامی باید به تقلید پناه برد (لمبتون، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

این موضوع بیش از هر چیز، ناشی از رویکرد متفاوت آنان به روان شناسی انسان است. غزالی، عقل بشر را ناقص در فهم دین و سیاست می داند و به همین دلیل نیاز به التفات بیش از پیش خلیفه دارند؛ اما هابز به طبع انسان خوش بین تر است، زیرا به آنها اعتماد دارد که با عقل خودشان، مسیر خود را تعیین کنند و با اراده خود تشکیل حکومت دهند. اما فشرده کلام غزالی این است که آنچه در شریعت آمده، مقدم بر رأی و نظر مردم است.

تفاوت بعدی این است که غزالی اصول سیاست عملی را واضح تر بیان می کند و کمتر به روان شناسی انسان ها می پردازد و حتی اصول جزئی حکمرانی را از دل منابع فقهی بیان می کند. در مقابل، هابز به ادله فلسفی برای توجیه دولت مقتدر خود می پردازد و به همین دلیل، بخش عمده نظریات خود را به روان شناسی و طبع قدرت طلب انسان ها درگیر می سازد. همان گونه که هرنگن می گوید، هابز به دلیل مطالعه و درگیر بودن با ساختار بشر، دشوار است به همان اندازه سیاست را مورد توجه قرار

دهد. اغراق‌آمیز نیست اگر بگوییم نمی‌تواند ساده‌ترین عناصر تشکیل‌دهنده سیاست را حل و بازسازی کند (Hurtgen, 1979: 56). به همین دلیل است که استدلال‌های هابز در حریری از توجیحات فلسفی پیچیده می‌شود، اما غزالی بدون نیاز به توجیحات فلسفی و عقلی، به شیوه حکومت‌داری پیشینیان استناد می‌کند تا سیاست عملی را پیاده کند.

همچنین هابز، کارگزاران سیاسی و اجتماعی را همان کسانی می‌داند که برای نبرد با دشمنان اتباع و بنا بر اختیار آنان به رهبری برگزیده شده‌اند و به همین دلیل، کسانی که خود اختیار دارند و یا به دیگران اختیار می‌دهند تا شیوه اطاعت و فرمان‌برداری از قدرت حاکمه را به مردم بیاموزند و به آنها درباره آنچه روا یا نارواست آموزش دهند و بدین‌سان ایشان را برای زندگی به شیوه‌ای خداپسند و صلح‌آمیز و برای مقاومت در برابر دشمن عمومی آماده‌تر سازند، کارگزاران عمومی هستند (هابز، ۱۳۸۴: ۲۳۹). هابز با توجیهی عقلانی، نقش مردم را به حاشیه می‌راند تا اختیارات حاکم را مقتدر و مطلق نشان دهد. از نظر هابز، برای جلوگیری از این وضعیت همیشگی، افراد باید حقوق خود را واگذار کنند و فقط از دولت تبعیت کنند. به عبارتی ساده‌تر، هابز به دفاع و ایجاد امنیت جسمی و جانی برای اتباع می‌اندیشد و از این‌رو تفاوتی ندارد که آنها در باطن (حوزه خصوصی) چگونه انسان‌هایی هستند.

در مقابل، روان‌شناسی غزالی مسیر متفاوتی می‌پیماید، زیرا از نظر غزالی، انسان دارای دو بعد است: یک بعد، بدن او و ظواهر آن است، یعنی آنچه از طریق چشم می‌توان مشاهده کرد و دیگری باطن او است، که آن را نفس، جان و دل می‌گویند و با چشم بصیرت می‌توان آنها را شناخت، نه با چشم ظاهر. شرف و ارزش انسان وابسته به بعد باطنی او است (غزالی، ۱۳۵۴: ۱۵). به همین دلیل است که غزالی، دل‌نگران بعد باطنی اتباع خود است. حاکم باید به اصلاح باطن مردمانش بیندیشد و از این‌رو هنگام مواجهه با مردم و یا به اصطلاح عوام، غزالی سعی بر آن دارد که مانع بیمار شدن این افراد و بیماری‌هایی که سر راه آنها کمین کرده، بشود. برای مردم عادی، تنها تأسی بر پیشینیان و صحابی در تدبیر امور خویش کافی است (قادری، ۱۳۷۰: ۱۹۲).

به عقیده نویسندگان اگر این ایده غزالی را ادامه دهیم، منجر به تسخیر حریم اتباع می‌شود؛ زیرا حاکم، هم رهبر معنوی و هم رهبر سیاسی مردمان است و از این جهت حدّ و مرزی برای دخالت او وجود ندارد. البته این را هم باید افزود که لویاتان هابز در زمینه

دخالت‌های ظاهری و بیرونی اتباع خود حد و مرزی نمی‌شناسد، با این تفاوت که لویاتان هابز نه تخصصی در امور شرعی دارد و نه چنین رسالتی را برای خود قائل می‌شود. در ادامه باید گفت که هابز، برابری انسان‌ها در تأسیس حکومت را می‌پذیرد. زیرا بر مبنای نظر روان‌شناسی هابز از طبع بشری، انسان‌ها برابر آفریده شده‌اند. از این رو فلسفه تأسیس دولت این است که جلوی تجاوز یکی به دیگری را بگیرد، زیرا در نظم طبیعی، به دلیل نبود اقتدار، تجاوز به ممنوعان به راحتی دیده می‌شود. هابز در این حالت، به انسان‌ها آزادی می‌دهد که برای رهایی از تجاوز به حقوق خود و ممنوعان خود، تشکیل دولتی مقتدر دهند، تا جلوی این تجاوز را بگیرند. بر همین اساس در اندیشه هابز، رابطه میان قدرت دولت و آزادی اتباع آن اهمیت یافت. از نظر وی، یکی از نخستین وظایف دولت این است که شخص را از تجاوز به حقوق عمل همشه‌ریانش بازدارد؛ یعنی وظیفه‌ای که با تحمیل قدرت قهری قانون، به صورت مساوی، نسبت به همه شهروندان ادا می‌شود (اسکینر، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۵).

این دیدگاه بیانگر آن است که هابز، به خاطر ایجاد امنیت و جلوگیری از تعدی و تجاوز، حکم به تأسیس دولت می‌دهد. اما وی توجیهی عقلانی و سکولار نسبت به دولت مقتدر خود دارد و هیچ‌گاه سعی نکرده از دین برای مقوم ساختن پایه‌های دولت خود بهره برد. هابز درباره دین معتقد است که دو گروه، تخم دین را آبیاری کردند: یک دسته کسانی که آن را طبق عقاید ساختگی خود پرورش داده‌اند؛ دسته دیگر آن تخم را طبق فرمان و راهنمایی خداوند رشد داده‌اند. اما هر دو گروه، تخم دین را بدین منظور پرورش داده‌اند تا پیروان خود را برای فرمان‌برداری، رعایت قوانین، حفظ صلح، احسان و نوع‌دوستی و جامعه مدنی هرچه آماده‌تر سازند (هابز، ۱۳۸۴: ۱۴۷). بنابراین هابز با استدلال‌های غیر دینی، راه خود را از سنت و منابع دینی جدا می‌کند. می‌توان گفت از نشانه‌های فلسفه سیاسی هابز، شکاف عمیق وی از نظریه‌های سیاسی یونان باستان و قرون وسطایی است (Grcic, 2007: 371).

اما در مقابل، غزالی دولت مقتدر خود را بر اساس دین بنا می‌کند که از این جهت، تفاوت عمده‌ای با دیدگاه هابز دارد. از نظر غزالی، سیاست انبیا سیاستی کامل است، هم از نظر عامل آن و هم از نظر دربرگیرندگی ابعاد ظاهری و باطنی انسان. توجه به سیاست انبیا، پیش‌فرض متشرعانه غزالی را نشان می‌دهد. اما در مرتبه بعد که سیاست



حکام، اعم از سلاطین، خلفا و ملوک را دربرمی‌گیرد، توجه وی نسبت به امر واقع سیاسی، اساس پذیرش‌های عمومی اهل سنت را یادآور می‌سازد (قادری، ۱۳۸۸: ۹۱). در چنین وضعیتی، غزالی نمی‌توانست به اتباع خود آزادی اعطا کند؛ زیرا راه شریعت و فقه به ساده‌ترین شکل، مسیر رسیدن به حاکم شرعی و دینی را نشان می‌دهد و از این‌رو نیازی به آزادی اتباع احساس نمی‌شود. حتی «اجماع» در اندیشه غزالی به اتباع نمی‌رسد و از این‌رو دیوار آهنین اولیگارشیک میان مجتهدین و اتباع، اندک آزادی نهفته در «اجماع» را از بین می‌برد. به این دلیل که در اندیشه امام غزالی، اجماع امت تا آن اندازه مبهم است که نتواند شامل اجماع سایر نسل‌ها شود. با این همه اجماع امت، در واقع یک جریان قانون‌گذاری نیست، بلکه فقط گواه بر این واقعیت است که آنچه به وسیله امت تصویب شده است، همان است که عملاً در شریعت مقرر گردیده است (شریف، ۱۳۶۵: ۲۶۰).

تفاوت دیگر این است که غزالی برخلاف هابز، بیشتر به تکالیف انسان‌ها از منظر شرعی می‌نگرد، اما توماس هابز به حقوق طبیعی انسان‌ها باوری عمیق دارد. البته باید گفت ایده حقوق طبیعی، چیزی نبود که هابز آن را کشف کند، زیرا بحث از حقوق طبیعی، از مدت‌ها پیش در یونان باستان نیز رواج داشت. اما این آموزه که همه انسان‌ها از حقوق «طبیعی» برخوردارند، در قرن هفدهم به عنوان بخشی از بحث‌های مربوط به محدودیت‌های قدرت پادشاه انگلستان، که هابز و لاک در آن سهیم بودند، قوت و اهمیت زیادی پیدا کرد (تنسی و جکسون، ۱۳۹۲: ۱۰۷).

در هر صورت استدلال نویسندگان این است که میان باور به اصول حقوق طبیعی و مخالفت با قدرت حاکم، همیشه نزدیکی‌ها و پیوندهایی یافت می‌شود و چنین پیوندی در سرشت حقوق طبیعی است که در بالای قدرت و حاکمیت بوده و بازدارنده و محدودکننده این قدرت است. می‌توان اینگونه استدلال کرد که به نظریه حقوق طبیعی به این دلیل که پایه‌ای عقلانی دارد، می‌توان انتقاد کرد و به مرور زمان آن را نقد و اصلاح کرد. بنابراین با گذشت زمان، بنیان آزادی‌های فردی و جامعه مدنی از دل آن درمی‌آید. از این‌رو انتخاب دین، خود یکی از حقوق اولیه آدمی است که به رسمیت شناخته شده است. یعنی بحث حقوق طبیعی وقتی مطرح است که به لحاظ مرتبه هنوز

بحث دین داشتن به عنوان یک اختصاص مطرح نیست؛ پیش از اینکه آدمی دین خاصی را برگزیند و به هر گونه وصف فرهنگی، اجتماعی و عقیدتی و جز آن متصف شود، یک سلسله حقوق بر او مترتب است (مردیها، ۱۳۸۹: ۱۸۶).

به همین دلیل است که نتایج مسیر اقتدارگرایانه هابز و غزالی متفاوت از آب درمی آید. هابز به حقوق هر انسان صرف نظر از دین، مسلک و باورهای مذهبی او اعتقاد دارد. همچنان که به آزادی افراد در انتخاب حاکم مقتدر و آن هم از روی عقل و اختیار حکم می کند؛ ولی ایده غزالی چنین حقوقی را در نظر نمی گیرد و هر چه هست، تکلیف و اطاعت از اوامر حاکم و شرع است، بدون اینکه حقوقی برای اتباع منظور شود.

بنابراین ایده هابز (علی رغم شکل عریان اولیه اش)، ارزش های نسبتاً مطلوبی در مقایسه با غزالی دارد. اول اینکه هابز با طرح چنین نظریاتی، سخت به دیدگاه های کلیسایی و قرون وسطایی حمله می کرد و هر چند نظریات او به یک حکومت اقتدارگرا می انجامید، هیچ گاه به دخالت دولت در امور خصوصی شهروندان رضایت نمی داد. در نظر هابز، نه تنها خوب و بد چیزهای ذهنی هستند، بلکه خصوصی نیز می باشند. یعنی چیزهایی را که خوب می نامیم، چیزهایی هستند که ما را جذب می کنند. هر اندازه من عقیده استواری داشته باشم که گاهی خیر شخصی خود را فدای چیز دیگری می کنم، چنین عقیده ای جز خطا و باطل چیز دیگری نیست (جونز، ۱۳۵۸: ۱۱۹).

دوم اینکه او معتقد بود که نمی توان بر اعتقادات خصوصی مردم نظارت کرد و کوشش در این راه بی فایده است. اعتقاد شخصی انسان به خداوند و رابطه او با خدا، موضوعی نیست که به حکمران مربوط باشد (عالم، ۱۳۸۸: ۲۶۱).

سوم اینکه از نظر هابز، ما به اقتدار سیاسی نیاز داریم، زیرا امنیتی را برایمان فراهم می آورد که به ما اجازه می دهد به دیگران اعتماد کنیم. در فضای اعتماد، مردم قادرند با یکدیگر همکاری کنند تا تمام مزایایی را که هابز در «وضع طبیعی» به نقصان آنها اشاره می کند، فراهم آورند (میلر، ۱۳۸۸: ۳۱). به نظر می رسد اعتماد هابز، اعتمادی به عقل انسان است که منشأ آن در باور وی به همان حقوق طبیعی است که از منظر این نوشتار، به دولتی مسئول در سده های بعدی انجامید. به عبارت ساده تر، جنس لویاتان هابز همانند کوه یخی است که به مرور زمان آب می شود، پنجه های سخت آن از بین

می‌رود، فرسوده می‌شود و به تعبیری می‌توان به آن نزدیک و نزدیک‌تر شد و در نهایت فرسایش آن را به نظاره نشست. لویاتان هیچ‌گاه سرشتی قدسی ندارد، پس ترس و عذاب برای انتقاد از آن معنایی ندارد. اما حاکم ذی‌شوکت غزالی را جرأت نزدیک شدن بدان نیست. جنس حاکم ذی‌شوکت از صخره‌های سخت است که نه تنها فرسایش نیافتند، بلکه در برخورد با حوادث مسلمین، سخت و سخت‌تر شده است. حاکم، نماینده شریعت است و انتقاد از او، عقوبت اخروی و دنیوی دارد.

در نهایت اینکه در مقام مقایسه می‌توان بیان کرد مسئله حقوق طبیعی از سوی هابز هر چند برای توجیه دولتی قوی بوده است، بعدها همین حقوق و درخواست این حقوق از سوی شهروندان، زمینه‌ساز طرح مسائلی همچون حقوق طبیعی بشر، آزادی‌های مدنی، برابری و... شد که در نهایت پایه‌گذار فکری نظام‌های دموکراتیک غربی گردید. اما در فلسفه سیاسی غزالی، چنین مفاهیمی جایگاه چندانی ندارند و انکار حقوق طبیعی، دست‌های قدرت حاکم یعنی دولت را در گذاشتن هرگونه قانون و مقرراتی که بتواند قدرتش را افزایش دهد، باز می‌گذارد و خواه‌ناخواه به خودکامگی مطلق می‌گراید (ابوالحمد، ۱۳۸۴: ۲۶۸).

می‌توان گفت انتهای لویاتان هابز، امیدوارکننده است، اما فرجام ایده غزالی، بازگشتی به لویاتان هابز است. زیرا غزالی، وظیفه حاکم را نه تنها رستگاری دنیایی مردم، بلکه رستگاری معنوی و اخروی آنها هم می‌داند. بنابراین در حکومتی که حاکم هم مسئولیت امور اخروی و هم دنیوی را در اختیار می‌گیرد، جایی برای طرح مسائلی همچون آزادی انتخاب، حقوق طبیعی و حقوق شهروندی مصون از دست‌اندازی دولت باقی نمی‌ماند. بدین ترتیب بحث «حقوق طبیعی» همچون رشته ناپیدایی است که از دوران هابز به ارث رسیده بود، تا پیام‌آور آزادی و برابری شهروندان در برابر دولت‌های مطلقه شود و ناخواسته به گسترش دموکراسی خواهی کمک کند؛ اما نظریات غزالی در پیوند با حوادث روزگار مسلمانان، سرشتی مقتدرانه‌تر پیدا کرد، اگر نگوئیم که حاکم غزالی همان لویاتان هابز است، با قدرتی مخفیانه و سلاحی پنهان‌تر.

## نتیجه‌گیری

در آخر می‌توان گفت تشابه ظاهری که در اندیشه‌های غزالی و هابز مشاهده می‌شود، نباید ما را از فهم تفاوت‌های نتایج آرای آنان دچار اشتباه کند. فلسفه غزالی در لفافه‌ای از ترکیب شرع - فقه و حاکم مقتدر پیچیده شده است که حاکم برخاسته از آن، نماینده خدا و از این‌رو مسئول سعادت دین و دنیای اتباع خود است. از این‌رو انتقاد از آن به منزله مقابله با شریعت تلقی می‌شود که هم دین و هم دنیای مردم را به خطر می‌اندازد. در اندیشه غزالی، تفکیک کارکردی میان شریعت و اصول حکومت مشاهده نمی‌شود و این موضوع، نتایج نظری گوناگونی دارد: اول اینکه حاکمیت خدا، رسول و حاکم در یک رابطه متداخل عمل می‌کنند. دوم، دست حاکم برای بیان هر حکم و قانونی باز است. سوم، حق تفسیر شریعت و اقتدار عالیه حکومتی، یکجا در اختیار سلطان ذی‌شوکت است و از این‌رو به هر نحوی می‌تواند اصول دین را تابع مصلحت‌طلبی سیاسی کند. چهارم، آزادی عمل مردم و قبض و بسط تئوریک شریعت، محصور در دایره‌ای است که حاکم اندازه آن را ترسیم می‌کند. پنجم، امکان جرح و تعدیل این نظریات به مرور زمان پیدا نشده است، زیرا پیوند اصول سیاسی با اصول دینی، نقد را به اطاعت، تکلیف را به حقوق و استدلال را به استطاعت تبدیل کرده است و نتیجه عملی این نظریات، بازتولید اقتدارگرایی در جامعه پساغزالی است که اقتدار سیاسی، وجه مشخصه آن است.

در مقابل، دولت اولیه هابز نیز در ابتدا مقتدر و بی حد و حصر عمل می‌کند، ولی نتایج عملی و نظری آن متفاوت از چیزی است که از اندیشه غزالی بیرون می‌آید. از مهم‌ترین نتایج نظری اندیشه هابز این است که پایه اصلی تشکیل دولت مقتدر، رضایت مردم است. مردم بنا بر رضایت خود، اختیاراتشان را واگذار کردند، تا در قبال آن امنیت حاصل شود. دوم اینکه وضع قرارداد از سوی مردم و خروج از ناامنی در وضع طبیعی، مستلزم پذیرش عقلانیت مردمان است، زیرا بدون عقلانیت، انسان توان تشخیص وضع مطلوب از نامطلوب را ندارد. سوم اینکه پایه‌های دولت از حقوق طبیعی و نه الهی تشکیل شده است. بنابراین نقد و جرح و تعدیل آنها، ارتباطی با موضوع دین ندارد. چهارم، شکل‌گیری لویاتان این پیام ضمنی را می‌دهد که اقدام به تشکیل آن، تنها برای خروج از

وضع طبیعی است و در صورت تأمین امنیت، شهروندان می‌توانند به مسائل دیگری نظیر آزادی‌های مدنی، حقوق خود در برابر دولت و امکان گذر از لویاتان بیندیشند. بنابراین معلوم می‌شود که اندیشه غزالی و هابز، به دلیل تفاوت در بنیان‌های فکری متفاوت، علی‌رغم شباهت‌های صوری به نتایج کاملاً متفاوتی می‌انجامد. جنس استدلال شرعی- فقهی (غزالی) با استدلال عقلی (هابز)، بیش از همه چیز این دو مسیر را از هم جدا می‌کند.

## منابع

- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۴) مبانی سیاست، چاپ دهم، تهران، توس.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۰) آزادی مقدم بر لیبرالیسم، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
- تسی، استیون. دی و نایجل جکسون (۱۳۹۲) مبانی سیاست، ترجمه جعفر محسنی دره‌بیدی، تهران، ققنوس.
- جونز، وت (۱۳۵۸) خداوندان اندیشه سیاسی (ماکیاول، بدن، هابز، لاک)، ترجمه علی رامین، تهران، امیرکبیر.
- جهانگلو، رامین (۱۳۸۴) حاکمیت و آزادی، چاپ دوم، تهران، نی.
- خاتمی، سید محمد (۱۳۸۰) از دنیای شهر تا شهر دنیا (سیری در اندیشه سیاسی غرب)، چاپ دهم، تهران، نی.
- زیباکلام، صادق (۱۳۸۸) ما چگونه ما شدیم؟ ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی در ایران، چاپ هفدهم، تهران، روزنه.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز دانشگاهی.
- طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۰) روش تحقیق در علوم سیاسی، تهران، قومس.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۸) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چاپ دهم، تهران، کویر.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۸) تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، چاپ دهم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- عنایت، حمید (۱۳۸۵) نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام، با تصحیح و مقدمه صادق زیباکلام، چاپ چهارم، تهران، روزنه.
- غزالی طوسی، ابوحامد محمد (۱۳۵۴) کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، چاپ دوازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- (بی‌تا) فضائح الباطنیه، تحقیق نادى فرج درویش، قاهره، الازهر.
- (۱۳۶۱) علم‌الدنی (الرساله‌الدینه)، ترجمه زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
- (۱۳۶۲) شک و شناخت (المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آیینه‌وند، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۶۴) احیاء علوم‌الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۶۷) نصیحه‌الملوک، به تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، هما.

فیرحی، داوود (۱۳۸۶) الاقتصاد فی الاعتقاد (میان‌روی در عقیده)، ترجمه و تعلیق پرویز رحمانی، تهران، حدیث امروز.

----- (۱۳۸۸) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ نهم، تهران، نی.

قادری، حاتم (۱۳۷۰) اندیشه سیاسی غزالی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

----- (۱۳۸۸) اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، چاپ نهم، تهران، سمت.

قائمی، علی (۱۳۶۸) روش تحقیق با تأکید بر مکتب‌شناسی، تهران، هما.

لائوست، هانری (۱۳۵۴) سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

لمبتون، آن.کی.اس (۱۳۸۰) دولت و حکومت در اسلام، سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم، ترجمه و تحقیق سید عباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، چاپ دوم، تهران، عروج.

محمدی وایقانی، کاظم (۱۳۸۲) امام محمد غزالی در جست‌وجوی حقیقت، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مردیها، سید مرتضی (۱۳۸۹) دفاع از عقلانیت (تقدم عقل بر دین، سیاست و فرهنگ)، چاپ سوم، تهران، نقش و نگار.

میلر، دیوید (۱۳۸۸) فلسفه سیاسی، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز.

هابز، توماس (۱۳۸۴) لویاتان، ویرایش و مقدمه از سی. بی. مکفرسون، ترجمه حسین بشیریه، چاپ سوم، تهران، نی.

هیوود، اندرو (۱۳۸۳) مقدمه نظریه سیاسی، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، قومس.

----- (۱۳۸۹) سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نی.

Blau, Adrian (2008) Hobbes failed political science, paper prepared for 5th annual workshops in political theory, Manchester university, 10-12 september.

Clarke, Antoine (1995) Hobbes theory of human nature; awarning to libertarians, libertarian alliance.

Curran, Eleanor (2010) blinded by the light of hohelf: hobbes notion of liberty, 1 jurrisprudece 85-104.

Grcic, Joseph (2007) Hobbes & Rawls and political power, etica and political/ethics, ix,2, pp.371-392.

Hurtgen, James R. (1979) Hobbes theo of sovereignty in leviathan, suny college, Fredonia, 55-57.

Lemetti, Juhana (2006) imagination and diversity in the philosophy of hobbes, to be publicly discussed, with the permission of the faculty of social sciences of the university of press.

Liod, S.A (2013) the modern state through a Hobbesian lense, university of southern California, prepared for UCLA political theory workshop, April 5.

Moosa, Ebrahim (2006) Ghazali and the poetics of imagination (Oxford); Oxford

university press.

Negretto, gabrial L. (2001) Hobbes leviathan. The irresistible power of a mortal god, analisi a diritto, a curadip. Comanducci R. guastini.

Waldron, Jeremy (2001) Hobbes and the principle of publicity, university of southern California and Blackwell publishers ltd.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۱۰۰-۷۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

## از تضاد طبقاتی تا شکاف گفتمانی:

### بازخوانی مارکسیسم کلاسیک از منظر پسامارکسیسم «لاکلائو» و «موفه»

\* سید حسین اطهری

\*\* سید صدرا حسینی

#### چکیده

هر نظام اندیشگی در طول تاریخ، تحولات و تطورات گوناگون یافته است. پیچیدگی جوامع سرمایه‌داری متأخر، مارکسیست‌های جدید را بر آن داشت تا به تجدید حیات جبهه مخالفین نظام سرمایه‌داری بپردازند. «لاکلائو» و «موفه» از جمله پسامارکسیست‌هایی هستند که در این راه تلاش می‌کنند. نقادی آنها از مارکسیسم کلاسیک، به علت ویژگی‌های متصلب و تحلیل‌های یک‌جانبه آن است. آنها با طرح مفاهیمی چون گفتمان، مفصل‌بندی، هویت‌های سیال، هژمونی و شکاف‌های گفتمانی سعی دارند یک‌جانبه‌گرایی اندیشه مارکسیسم کلاسیک را که در تعیین اقتصادی، هویت‌های طبقاتی، منازعات طبقاتی و شکاف‌های طبقاتی خلاصه می‌شد، به نحوی جبران کنند. این تحولات برای افزایش کارآمدی مارکسیسم در تحلیل جوامع پیچیده سرمایه‌داری متأخر است. پرسش اصلی این مقاله، چرایی و چگونگی تطور مارکسیسم ارتدکس به پسامارکسیسم لاکلائو و موفه است. از این‌رو قصد داریم تحولات اندیشه مارکسیسم کلاسیک به سوی پسامارکسیسم لاکلائو و موفه را بررسی کنیم. برای نیل به این هدف از روش تحلیل مقایسه‌ای مفاهیم سود خواهیم جست. به این منظور به بحثی درباره مرکز‌دایی از جامعه در اندیشه پسامارکسیسم خواهیم پرداخت که جایگزین موجبیت اقتصادی در شکل‌گیری نظم اجتماعی شده است.

athari@um.ac.ir

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

seyedsadra.hosseini@gmail.com

\*\* کارشناسی ارشد گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد

در ادامه به ایده تضاد خواهیم پرداخت که نقطه مشترک هر دو دیدگاه مارکسیسم و پسامارکسیسم است. مارکسیسم کلاسیک، سیاست را در ایده تضاد طبقاتی می‌نگریست که در کمونیسم نهایی، نزاع طبقاتی مرتفع می‌شد و یک جامعه بی‌طبقه حاصل می‌شد. اما پسامارکسیسم لاکلاو و موفه با اشاره به بی‌پایان بودن عرصه نزاع‌های سیاسی، تضاد را عنصر همیشگی جامعه می‌داند و تلاش سیاست دموکراتیک رادیکال را در حفظ این تضاد نشان می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** موجبیت اقتصادی، طبقه، گفتمان، مفصل‌بندی، شکاف طبقاتی و شکاف گفتمانی.

بیش از یک قرن از ظهور اندیشه «کارل مارکس» می‌گذرد و در این مدت تغییراتی بسیار در نظام اندیشگی او شکل گرفته است. تفاسیر مختلف و گاه متضادی، بنای اندیشه مارکس را متحول کرده است، اما پروژه مارکس در نقد نظام سرمایه‌داری و اندیشیدن به رهایی نوع بشر، مدت‌هاست در کانون بحث اندیشمندان مختلفی است که به نحوی از مارکس الهام گرفته‌اند. لاکلاو و موفه از جمله این اندیشمندانند که در اواخر قرن بیستم به بازاندیشی پروژه مارکسیسم پرداخته‌اند. چرخش‌های نظری در طول قرن بیستم و ظهور اندیشه‌هایی جدید، ابزاری بودند که این دو متفکر برای این پروژه فکری از آنها سود جستند. جهان پیچیده امروز که پیچیدگی آن هر روز بیشتر از دیروز می‌گردد، تجدیدنظر در اندیشه مارکس را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد.

از بن‌مایه‌های اندیشه مارکس چنین برمی‌آید که او انسان را موجودی منتزع از جامعه فرض نمی‌کرد و در تلاش برای تعریف او درون جامعه بود. از دید مارکس، گوهر انسان امری تجربی نیست که در هر فرد انسان نهفته باشد. در واقع خود گوهر انسان مجموعه مناسبات اجتماعی است (احمدی، ۱۳۷۹: ۷۷۷). در نظر مارکس، انسان در شرایط اجتماعی خویش تعریف می‌شود. مارکس، زندگی انسان را در جامعه به دو ساحت زیربنا و روبنا تقسیم می‌کرد. زیربنا شامل نیروهای تولید و مناسبات تولید بودند. کلیت مناسبات تولیدی، سازنده ساختار اقتصادی جامعه است که بر این مبنای ساختارهای سیاسی و حقوقی بنا می‌شود. تعیین‌کنندگی زیربنا نسبت به روبنا، سیاست را در سطح روبنا قرار می‌داد. مارکس، منازعه طبقاتی برای تغییر در مناسبات تولید را پیکاری سیاسی می‌دانست. از نظر او این آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آنها را تعیین می‌کند، بلکه وجود اجتماعی آنهاست که آگاهی انسان‌ها را تعیین می‌کند (همان: ۷۸۶).

«گرامشی» و «آلتوسر»، از تعیین‌کنندگی زیربنا در اندیشه مارکس انتقاد کردند. آنها به حدی از استقلال نسبی برای روبنا اعتقاد داشتند. البته در تحلیل نهایی باز هم اقتصاد بود که در نظر آنها عنصر تعیین‌کننده است. اهمیت یافتن مبارزه در روبنا، جامعه تعیین یافته توسط عوامل زیربنایی را تا حدودی مورد تردید قرار داد.

لاکلائو و موفه با طرح مفهوم گفتمان که در اندیشه «فوکو» بسط یافته، این ساحت دوگانه (زیربنا/ روبنا) را به سطح گفتمان ارجاع می‌دهند. از نظر آنها، گفتمان شرایط پیشینی وجود هر نوع معنایی است و معنای ساخته‌شده درون هر گفتمان، تعیین‌کننده تمام کنش‌های انسان است. گفتمان، کلیت ساختاردهی شده است که از عمل مفصل‌بندی ساخته می‌شود. گفتمان‌ها در واقع منظومه‌های معنایی هستند که در آنها نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با هم دارند، هویت و معنا می‌یابند. بنابراین معنا و فهم انسان همواره گفتمانی و نسبی است (هوارث، ۱۳۸۸: ۲۰۲). از این طریق و به اذعان آنها، انسان‌ها درون گفتمان وجود پیدا می‌کنند. با استفاده از همین مفاهیم، سیاست در اندیشه آنها به معنای مفصل‌بندی نشانه‌های مختلف برای کسب هژمونی و توقف موقت معناست.

آنها با طرح مفهوم گفتمان، هویت‌یابی یگانه و متصلب انسان در اندیشه مارکس را مرکزیت‌زدایی می‌کنند و آن را بر شالوده متکثر گفتمان بنا می‌نهند. گفتمان در نظر آنها امری متصلب نیست که ساختار آن را بتوان یک‌بار برای همیشه مشخص کرد. گفتمان، عرصه سیال نشانه‌هاست که تحت عمل مفصل‌بندی، هویت تازه‌ای پیدا می‌کند و در عمل هژمونی معنایی موقت به دست می‌آورد. این دیدگاه، عرصه معنا و درگیری‌ها بر سر تثبیت معنا را سیاسی می‌داند. از این‌رو موفه معتقد است: تخصص، عنصر قوام‌بخش جامعه است. هم‌زیستی بشر در زمینه تضادی سازمان می‌یابد که امر سیاسی فراهم می‌کند. سیاست عرصه منازعه بی‌پایان است؛ منازعه‌ای که در آن سوژه‌ها در تلاش برای کسب هویت‌های مختلف، به تولید و بسط معنا می‌پردازند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۶).

پسامارکسیست‌هایی همچون لاکلائو و موفه با تغییراتی گاه بنیادی در اندیشه مارکس، سعی در منطبق کردن آن با نیازها و شرایط روز دارند. در این مقاله قصد داریم تغییراتی را که لاکلائو و موفه در نظریه مارکس ایجاد می‌کنند، بیان کنیم. سؤال اصلی این پژوهش حول بررسی چگونگی چرخش‌های نظری اندیشه مارکسیسم به سوی پسامارکسیسم شکل می‌گیرد. لاکلائو و موفه با طرح مفهوم گفتمان و نقش آن در برساندگی امور اجتماعی، دیدگاه تعیین‌کنندگی یک‌جانبه جامعه در اندیشه مارکس را مرکزیت‌زدایی می‌کنند. آنها با اولویت‌بخشی به سیاست به جای ساختار اقتصادی، جامعه را عرصه تعیین‌یافته گفتمان‌های رقیب می‌دانند. همچنین مفهوم شکاف از

از تضاد طبقاتی تا شکاف گفتمانی: بازخوانی مارکسیسم ... / ۸۱  
دیدگاه لاکلائو و موفه، عنصر ذاتی هر جامعه است که برخلاف نظریه مارکسیستی قابل  
رفع نیست.

### مارکس، جامعه و موجیبت اقتصادی

مارکس، انسان را موجودی منتزع از جامعه فرض نمی‌کرد، بلکه موجودیت او را در  
تعلق به جامعه می‌پنداشت. از نظر او، انسان‌ها در تولید اجتماعی وجود خویش به  
گونه‌ای ناگزیر به روابط معینی وارد می‌شوند که مستقل از خواست و اراده آنهاست. این  
روابط، مناسبات تولید هستند که منطبق با مرحله معینی از تکامل نیروهای مادی  
تولیدی آنهاست. کلیت این مناسبات تولیدی، سازنده ساختار اقتصادی جامعه است. این  
مبنای راستینی است که بر رویش فراساختار حقوقی و سیاسی استوار می‌شود و به این  
فراساختار شکل‌های معینی از آگاهی اجتماعی مرتبط می‌شود. شیوه تولید زندگی  
مادی، فرآورد کلی زندگی اجتماعی، سیاسی و اندیشه‌گرایانه را مشروط [تعیین] می‌کند  
(احمدی، ۱۳۷۹: ۷۸۴).

همان‌طور که در تز ششم از تزهایی درباره فوئرباخ (۱۸۵۴) آمده است، گوهر انسان  
امری تجریدی نیست که در هر فرد انسان نهفته باشد. در واقع خود گوهر انسان،  
مجموعه مناسبات اجتماعی است (همان: ۷۷۶). اینکه انسان درون اجتماع و مناسبات  
تولیدی قرار دارد، حساب مارکس را از حساب کسانی که انسان را موجودی فراتاریخی و  
فرامادی در نظر می‌گیرند جدا کرد. در نظر مارکس، اقتصاددانان بورژوا، رایبسون  
کروزونه را که در جزیره‌ای تکوتنها به سر می‌برد، جانشین انسان اجتماعی کرده‌اند.

از نظر مارکس، تولید هم اساسی‌ترین و هم فراگیرترین فعالیت انسانی است. کار یا  
تولید انسان در نظر مارکس باید از فعالیت‌های زندگی سایر حیوانات متمایز باشد؛ زیرا  
متضمن نوع خاصی از آگاهی و هدفمندی است که رفتار حیوانی فاقد آن است (وود،  
۱۳۸۷: ۱۰۶). ویژگی متمایز دیگر کار یا تولید انسانی، استفاده از ابزار یا وسایل تولید  
است؛ چیز یا مجموعه‌ای از چیزها که کارگر میان خود و هدف کار قرار می‌دهد و  
هدایت‌کننده فعالیت او در جهت هدفش است. به نظر می‌رسد که تنها آدمیان می‌توانند  
به درستی درکی از مفهوم ابزار داشته باشند و از این‌رو ابزار بسازند یا از آن استفاده

کنند در حالی که آگاهی واضحی از این کار دارند؛ زیرا فقط آدمیان، مفهومی از فعالیت کاری خود دارند که از طریق آن می‌توانند آن را از فرایندهای طبیعی دیگر متمایز کنند و آگاهانه آن را با دیگر فرایندها قیاس کنند (وود، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

مارکس سخن از مردمی می‌گوید که در فرایند کار و تولید، فردیتشان یا ذات نوعی‌شان را فعلیت می‌بخشند و آن را اثبات هم می‌کنند. از آنجا که قوای ذاتی انسانی می‌تواند با اطلاع آگاهانه از اینکه این فعالیت معنادار و بالرش است، گسترش یابد، به کار گرفته شود و فعلیت یابد، فعلیت‌یافتن این قوا می‌تواند حکم ابراز اتکا به نفس مردان و زنان را هم داشته باشد. در واقع این عملی است که برای آنان معنی دارد، گاه به این دلیل که آنان از این طریق، منزلت خود به عنوان افراد و ارزش زندگی و انسانیتشان را هم به خود و هم به دیگران اثبات می‌کنند (همان: ۱۱۰).

تأکید مارکس بر کار و تولید اجتماعی به مثابه عنصری که موجودیت انسان را تعیین می‌کند، نشان‌دهنده دیدگاه مارکس درباره انسان اجتماعی و هستی اوست. شیوه تولید نباید صرفاً بازتولید هستی مادی افراد تلقی گردد، بلکه باید دانست که شیوه تولید شکل معینی از فعالیت این افراد، شکل معینی از ابراز وجودشان و شیوه زندگی آنها به شکل معینی است. افراد آنگونه‌اند که زندگی‌شان نشان می‌دهد. بنابراین چیستی آنها با اینکه چه تولید می‌کنند و چگونه تولید می‌کنند، مطابقت دارد. از این‌رو چیستی افراد وابسته به شرایط تولید مادی آنهاست (مارکس، ۱۳۸۹: ۲۸۸).

انسان‌ها در فرایند تولید جمعی به هویت خود دست می‌یابند و آن را بروز می‌دهند. اما این کار تحت شرایط یا مناسبات تولیدی رخ می‌دهد که از اختیار انسان‌ها خارج است و انسان‌ها آن را انتخاب نمی‌کنند. مارکس قائل به این نظر بود که نظام اقتصادی سرمایه‌داری، یعنی همان نظامی که اقتصاددان‌های کلاسیک آن را طبیعی و ناگزیر می‌دانستند، شکلی از خود بیگانگی از زندگی انسان است. اصطلاح از خود بیگانگی که ریشه آن در اندیشه هگل است، بدین معناست که در جامعه سرمایه‌داری، انسان وجود خویش را در فعالیت و آثار خود باز نمی‌شناسد و نسبت به خودش بیگانه می‌شود (آرون، ۱۳۷۰: ۱۸۷).

کارگران در نظام سرمایه‌داری مجبورند کار خود را - یعنی چیزی را که مارکس جوهر وجود آدمی می‌داند - به سرمایه‌دار بفروشند و سرمایه‌دار، کار آنها را به خدمت

انباشت بیشتر سرمایه می‌گیرد. در نتیجه تسلط سرمایه‌دارها بر کارگران بیشتر می‌شود. سرمایه‌دارها ثروتمند می‌شوند، در صورتی که دستمزدها به حداقل لازم برای زنده نگه‌داشتن کارگران کاهش می‌یابد. اما سرمایه‌داری با به فلاکت کشاندن طبقه عظیمی از مردم، نیروی مادی لازم برای سرنگونی خود را فراهم می‌کند (سینگر، ۱۳۸۹: ۹۰).

### جایگاه تضاد طبقاتی در مارکسیسم کلاسیک

مالکیت، عنصر اساسی در نظام اندیشه مارکس است. از دید مارکس، مالکیت خصوصی در نظام سرمایه‌داری به از خود بیگانگی انسان می‌انجامد. این از خود بیگانگی مبین تخریب هویت و هستی انسان است. سرمایه‌دار با مالکیت ابزار تولید، بخش عظیمی از تولید کارگر را به جیب می‌زند. تولیدی که در آن هیچ نقشی نداشته است. این مازاد تولید، به تولید مازاد ارزش یا همان ارزش افزوده منجر می‌شود که بر سازنده طبقات و منازعات طبقاتی است. ارزش اضافی در نتیجه کار اضافی پدید می‌آید. نکته مورد نظر در ارزش اضافی، ایجاد ارزشی است بیش از ارزشی که در فرایند تولید، هزینه و مصرف می‌شود. مفهوم ارزش اضافی مستوجب پدید آمدن مفهومی دیگر در اندیشه مارکس می‌گردد که استثمار نام دارد. استثمار، تحقق یا شکل ظهور مناسبات اجتماعی سلطه‌آمیز در قلمرو تولید مادی است (احمدی، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۸). هدف مارکس، القای مالکیت خصوصی و اجتماعی کردن ابزار تولید بود، تا از این طریق، ارزش افزوده که به مالک ابزار تولید تعلق می‌گیرد، موجب استثمار و تسلط طبقاتی نشود.

پیش‌فرض اصلی‌ای که مارکس در بحث از طبقه پیش کشید این است که شکاف طبقاتی هر جامعه انسانی، نتیجه مرحله‌ای از رشد نیروهای تولید است. به دنبال افزایش مازاد اجتماعی و با پیشرفت تقسیم کار اجتماعی، جامعه‌های انسانی در عمل به دو رده اصلی تقسیم شده‌اند، که با کلی‌ترین بیان می‌توان آنها را استثمارگر و استثمارشونده نامید. استثمارگران، ابزار تولید را که برای تولید به معنای کلی ضرورت تام دارد، در اختیار دارند و به همین دلیل، بیشترین سهم را از تولید مازاد مواد می‌برند، در صورتی که در این تولید نقش مستقیم و مهمی ندارند. استثمارشوندگان بیشتر کار می‌کنند و کمتر سهم می‌برند (همان، ۱۳۷۹: ۴۱۱). مارکس برای بازیافتن هویت اصیل انسان در

۸۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

جامعه، پیکار طبقاتی میان استثمارکنندگان و استثمارشوندگان را اجتناب‌ناپذیر قلمداد می‌کرد. او امید داشت که با خلع مالکیت خصوصی در نتیجه پیکار طبقاتی، جامعه‌ای بی‌طبقه حاصل گردد که دیگر روابط تولیدی نابرابر در آن حاکم نیست.

وقتی خصلت جمعی تولید کاملاً گسترش یابد، نیروی کار و تولید پرولتاریایی، پوسته مالکیت خصوصی و ایدئولوژی فردانگار بورژوازی را درهم می‌شکند. تفاوت پرولتاریا و طبقات خلاق گذشته در این است که طبقات گذشته، وحدت عین و ذهن نداشتند. وقتی پرولتاریا به خودآگاهی می‌رسد و ایدئولوژی کاذب آن رفع می‌شود، درمی‌یابد که جهان اجتماعی، پدیده‌ای مصنوع است و سهم خود را در این صنعت بازمی‌شناسد. در طبقه پرولتاریا، ذهن و عین وحدت می‌یابد، زیرا پرولتاریا تولیدکننده محصولات عینی و ذهنی جامعه خواهد بود (بشیریه، ۱۳۸۵: ۳۰-۳۲).

### سیاست و تضاد طبقاتی

زمانی که مارکس در مانیفست کمونیست، تاریخ تمام جوامع تاکنون موجود را، تاریخ مبارزات طبقاتی قلمداد می‌کند (مارکس و انگلس، ۱۳۸۶: ۲۷۶)، وجه سیاسی آن را از قلم نمی‌اندازد. از دید مارکس، افراد جداگانه تا جایی طبقه‌ای را تشکیل می‌دهند که نبرد مشترکی را علیه طبقه دیگر به پیش می‌برند، در عین حال که آنها تا سرحد دشمنی با یکدیگر به رقابت می‌پردازند. از سوی دیگر، طبقه به نوع خود در مقابل افراد، وجود مستقلی می‌یابد، طوری که افراد شرایط زندگی‌شان را از پیش تعیین‌یافته می‌یابند و بدین صورت موقعیت و تکامل شخصی‌شان را از طبقه خود دارند. بنابراین تابع آن می‌شوند (مارکس، ۱۳۸۹: ۳۵۱).

پس طبقه به معنای دقیق، نه مقولات اقتصادی صرف، بلکه نیروهای سیاسی هستند. از این‌رو کشمکش میان آنها، کشمکش سیاسی است. موضوع این کشمکش، تعیین روابط کلی تولید است و چنین کشمکشی بی‌شک سیاسی است. هر مبارزه طبقاتی، مبارزه‌ای سیاسی است و هر مبارزه سیاسی عمده، مبارزه‌ای طبقاتی است (بشیریه، ۱۳۸۵: ۳۸). هر جا کارگران همچون یک طبقه، با شناخت خود همچون یک طبقه و با آگاهی از نیروهای خود بکوشند طبقه‌های حاکم را وادار به عقب‌نشینی کنند، جنبش آنان سیاسی است (احمدی، ۱۳۷۹: ۴۲۴).



همگونی مبارزه طبقاتی و مبارزه سیاسی، نشان از رهایی‌بخش بودن هر مبارزه طبقاتی و به طبع سیاسی است. مارکس معتقد است که جنبش سیاسی طبقه کارگر به عنوان هدف نهایی خود، البته تسخیر قدرت سیاسی توسط کارگران را در بردارد. هر جنبشی که در آن طبقه کارگر به عنوان یک طبقه علیه طبقه‌های حاکم ظاهر می‌شود و بکوشد آنها را تحت فشار قرار دهد، جنبشی سیاسی است (احمدی، ۱۳۸۸: ۷۴). مارکس در جای دیگر از همبستگی پیکار طبقاتی و سیاسی سخن می‌گوید و بین پیکار طبقاتی و سیاسی، رابطه‌ای نزدیک متصور می‌شود. زیرا پیکار طبقاتی، همان امری است که سیاست را دقیق تعریف می‌کند و به آن شکل نامرئوم می‌دهد. مارکس معتقد بود که هرگز جنبشی سیاسی نمی‌توان یافت که در عین حال اجتماعی نباشد و سرچشمه‌اش در پیکار طبقاتی یافت نشود. به بیان مشهور، مانیفست هر پیکار طبقاتی، سیاسی است (مارکس و انگلس، ۱۳۸۶: ۲۸۷).

در دیدگاه مارکس، سیاست از شکاف طبقاتی ناشی می‌شود و در نتیجه شکاف طبقاتی است که نیروهای متعارض جامعه به سمت تضاد و درگیری سوق می‌یابند. این دیدگاه که سیاست از شکاف ناشی می‌شود، اشاره به ارتباط وثیق اندیشه مارکس و هگل دارد. مارکس، فرض هگل را مبنی بر اینکه تضاد، عامل حرکت است، مد نظر دارد. تضاد در نظر هگل سرچشمه هر نوع حرکت و ریشه هر نوع حیات است؛ زیرا در واقع جنبش و زندگی هر چیزی به همان اندازه است که در خود تضاد دارد (پی‌یتر، ۱۳۵۴: ۲۳۳).

جنبه دیگر دیدگاه مارکس درباره سیاست در وجه سرکوب‌گر و ایدئولوژیک سیاست نهفته است. آنجا که مارکس از پایان جامعه طبقاتی به مثابه پایان سیاست سخن می‌گوید، اشاره می‌کند که در کمونیسم یا جامعه بی‌طبقه، وجود دولت و مأموران سیاسی دیگر هیچ ضرورتی نخواهد داشت. آنجا قدرت سیاسی در میان نخواهد بود، زیرا قدرت سیاسی به طور خاص، چکیده رسمی تضادها در جامعه مدنی است و به کار سرکوب طبقه‌ای مبارز علیه طبقه حاکم می‌آید (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۱۶).

گرایش نویسندگان آغاز قرن نوزدهم آن بود که سیاست یا دولت را نسبت به نمودهای اساسی، که اقتصادی یا اجتماعی‌اند، نمودی فرعی بدانند. مارکس هم جزء این جنبش عمومی است. او نیز معتقد است که سیاست یا دولت، نسبت به آنچه در خود جامعه می‌گذرد، نمودهای فرعی‌اند. از این‌روست که وی قدرت سیاسی را مظهر

۸۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴  
اختلافات اجتماعی می‌داند. قدرت سیاست وسیله‌ای است که طبقه مسلط به یاری آن تسلط و استثمارگری خویش را حفظ می‌کند (آرون، ۱۳۷۰: ۱۶۲).

### سیاست و رفع تضاد طبقاتی

در جامعه بی طبقه‌ای که استثمار وجود نداشته باشد، وجود دولت نیز بلاموضوع است. نقادی سیاست از ایدئولوژی آلمانی آغاز می‌شود که شاید بتوان آن را نقادی جامعه‌شناسانه نامید. اینجا پندارهای سیاسی و فلسفی که استوار بر استقلال سیاست است، مورد انتقاد واقع می‌شود. این نقادی در چارچوب نقادی از ایدئولوژی و نظریه مارکس درباره تاریخ معنا یافت. نهادهای سیاسی، واقعیت‌هایی در سطح هستند و در ژرفای آنها مناسباتی مادی جای دارند که باید کشف شوند. در نتیجه روش‌های تحلیل سیاسی در توضیح جامعه ناتوان است و باید روشی یافت که در پس نهادهای سیاسی، نیروهای مادی در حال تکامل را می‌یابد (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۱۹).

در دیدگاه مارکس، شکاف طبقاتی عامل تحرک سیاسی است. به همین جهت در جامعه بی طبقه، نیازی به سیاست نیست. پرولتاریا برای برقراری روابط عادلانه در تولید به پیکار طبقاتی و به طبع سیاسی دست می‌زند، تا شکاف طبقاتی را مرتفع کند. همگونی شکاف طبقاتی و پیکار سیاسی، عنصری اساسی در تعریف سیاست در اندیشه مارکس است.

### پسامارکسیسم لاکلائو و موفه و مرکزیت‌زدایی از جامعه

لاکلائو و موفه با تغییراتی که در نظریه مارکسیسم ایجاد می‌کنند، به درکی جدید از وضعیت ساختاریافته جامعه دست می‌یابند؛ وضعیتی که دیگر در آن مسئله زیربنا یا همان اقتصاد به نفع مفهومی که به تبع از فوکو، گفتمان نام دارد کنار می‌رود. فرض اصلی هر رویکرد گفتمانی این است که صرف امکان تصور، دریافت حسی، اندیشه و عمل، بر ساختمان شدن حوزه معنادار معینی بستگی دارد که پیش از هرگونه بی‌واسطگی عینی، حضور دارد (لاکلائو، ۱۳۷۷: ۴۲).

دیدگاه فوکو در دوره دیرینه‌شناسی مبتنی بر همین فرض نظریه گفتمان قرار داشت. از دیدگاه فوکو، دیرینه‌شناسی تفحصی در ساختارهای نهان معرفت و دانشی است که شیوه تجربه ما در جامعه و در نهایت، نقش و هویت انسان را تعیین می‌کند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۴۱). نظام کلی معرفت در هر دوره‌ای، مجموعه‌ای ساختمند است که به امور و اشیا معنا می‌بخشد. به سخن دیگر صورت‌بندی معرفتی در هر عصری، ساختاری نهانی است که ساختارهای آشکار آگاهی در گفتمان‌های علمی مختلف را از پیش تعیین می‌کند (همان: ۳۴۲).

نظریه گفتمان لاکلاو و موفه بر آن است تا از همه امور اجتماعی برداشتی گفتمانی ارائه دهد. از این دیدگاه، امور اجتماعی به مثابه ساخت‌های گفتمانی قابل فهم هستند. در واقع همه پدیده‌های اجتماعی را می‌توان با ابزار تحلیل گفتمانی، تحلیل و بررسی کرد (سلطانی، ۱۳۸۷: ۷۰). گفتمان حوزه معنادهی و معناسازی است که تمام کنش‌ها در داخل آن معنا می‌یابد. معنای اجتماعی کلمات، گفتارها، اعمال و نهادها را با توجه به بافت کلی که این خود، بخشی از آن است، می‌توان فهمید. هر معنایی را تنها با توجه به عمل کلی‌ای که در حال وقوع است و هر عملی را با توجه به گفتمان خاصی که آن عمل در آن قرار دارد، باید شناخت (هوارث، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

فوکو پیشاپیش وجود شرایط تولید معنا را که قابل تقلیل به معنا نیست، مسلم فرض می‌کند. این حرکت به جدا شدن لایه یا طبقه‌ای از پدیده‌ها می‌انجامد که او آن را گفتمان می‌نامد. نظریه گفتمان به بررسی نقش اعمال و عقاید اجتماعی معنادار در زندگی سیاسی می‌پردازد. این نظریه، روشی را که نظام‌های معنایی طرز آگاهی‌یافتن مردم از نقش‌هایشان در جامعه را شکل می‌دهند، بررسی می‌کند و به تجزیه و تحلیل شیوه تأثیرگذاری این نظام‌های معنایی یا گفتمان‌ها بر فعالیت‌های سیاسی می‌پردازد. مفهوم گفتمان دربرگیرنده همه انواع اعمال سیاسی و اجتماعی است؛ از جمله نهادها و سازمان‌ها (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۹۵).

البته رویکرد گفتمان بر انکار واقعیت مادی و بیرونی امور و پدیده‌ها و یا تقلیل واقعیت به مفهوم آن، به شیوه‌ای ایده‌آلیستی مبتنی نیست، بلکه طبعاً واقعیات عینی، جامعه، نیروهای آن، کنشگران و سیاست واقعاً وجود دارند. در واقع تأکید نظریه گفتمان بر این

است که به هر حال معنای واقعیات اجتماعی و انسانی در چارچوب گفتمان‌ها مشخص می‌شود و هیچ معنا و واقعیت معناداری در خارج از عرصه گفتمان‌ها وجود ندارد.

لاکلائو و موفه با وام‌گیری از اصطلاحات زبان‌شناسی سوسور به تشریح نظریه گفتمان خود می‌پردازند. زبان از نظر سوسور، نظامی از نشانه‌هاست که در آن رابطه تفاوت، مبین معنای هر نشانه است. تمام واژه‌ها معنای خود را از تفاوت با دیگر واژگان اخذ می‌کنند. برای فهم معنای پدر باید به معنای مادر، خواهر و برادر پی برد. هر نشانه متشکل از یک صورت آوایی به نام دال و یک صورت مفهومی به نام مدلول است. دال و مدلول به دو روی یک کاغذ می‌مانند که با پاره شدن هر قسمتی از کاغذ، دال و مدلول شرایط خود را از دست نمی‌دهند. سوسور، معنای نشانه‌ها را از طریق قرار دادن آنها درون شبکه‌ای از نشانه‌ها که مجموعاً یک نظام را تشکیل می‌دهند، به دست می‌دهد. لاکلائو و موفه هم با بهره‌گیری از این نگرش سوسوری، با دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه به مخالفت برخاسته‌اند و ادعا کرده‌اند که هویت‌های سیاسی-اجتماعی، وجه رابطه‌ای دارند. بر اساس نگرش تقلیل‌گرایان مانند مارکسیسم کلاسیک، همه امور سیاسی، اجتماعی و فرهنگی به طبقه و در نهایت به ابزار تولید تقلیل می‌یابند. بنا بر چنین نگرشی می‌توان گفت که اقتصاد، هسته مشترک معنایی و زیربنایی همه پدیده‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. این، نوعی تقلیل‌گرایی است که لاکلائو و موفه با بهره‌گیری از اندیشه‌های سوسور با آن به مخالفت برمی‌خیزند. در حقیقت آنها نگرش مارکسیستی را مرکززدایی می‌کنند، بدین معنا که دیگر هیچ اصل پیشینی یا هیچ زیربنای تام و تمامی، موجودیت جامعه را یکجا و برای همیشه مشخص نمی‌کند. در واقع لاکلائو و موفه آن مرکز مشترک را که به همه پدیده‌های دیگر هویت و معنا می‌بخشد، از بین می‌برند (سلطانی، ۱۳۸۷: ۷۳).

اما لاکلائو و موفه، دیدگاه سوسور درباره زبان‌شناسی را با دیدگاه پساساختارگرایی پیوند می‌زنند و اشکالات دیدگاه ساختارگرایی را برنمی‌تابند. به اعتقاد لاکلائو، نظریه سوسور درباره نشانه، در نهایت نظریه‌ای ناهماهنگ است. زیرا اگر بین نظم دال و نظم مدلول، همسانی محض وجود داشته باشد (بنا بر تعبیر دو روی کاغذ)، در آن صورت از دیدگاهی صوری، این دو نظم از یکدیگر غیر قابل تمییز می‌شود. پس نمی‌توان قائل به

دووجهی بودن نشانه بود (لاکلاو، ۱۳۷۷: ۴۴). اگر دو وجه نشانه (دال و مدلول) از یکدیگر قابل تمییز نباشد، پس اشاره به دو وجهی بودن آن هم محلی از اعراب ندارد. آنها ایرادات نظریه سوسور را در سه نکته صورت‌بندی می‌کنند. نخست آنکه هر چند سوسور چنین استدلال می‌کند که هویت به تفاوت‌های کل سیستم زبان بستگی دارد، مطلبی درباره هویت خود سیستم ارائه نمی‌دهد. بنابراین هیچ‌گونه توضیحی درباره محدودیت‌های ساختار زبان‌شناسی یا زبان وجود ندارد. دوم اینکه مدل سوسور بر ویژگی‌های هم‌زمانی و نه در زمانی هویت زبان‌شناسی تمرکز می‌کند. از این رو توضیح او به جای اینکه پویا و تاریخی باشد، غیر پویا و غیر متحول شونده است. سوم اینکه مدل سوسور اجازه نمی‌دهد که معنای زبان‌شناسی یک مفهوم، مبهم و متکثر باشد. در مقابل، پساساخت‌گرایان معتقدند که چنین امکانی وجود دارد که در زبان، دلالت‌کننده‌ها از یک مدلول خاص جدا باشند (هورث، ۱۳۸۸: ۲۰۴).

### تضاد درون ماندگار جامعه و سیاست

از دید لاکلاو، جامعه دیگر تمامیتی نیست که قسمی منطق زیربنایی و درون‌زاد بدان وحدت بخشیده باشد و با توجه به خصلت امکانی و حادث‌شونده اعمال نهاد سیاسی، هیچ جایگاه برینی وجود ندارد که از آنجا یک حکم مطلق یا فرمان بی‌چون‌وچرا بتواند صادر شود (لاکلاو، ۱۳۸۵: ۱۱۴). مبهم و متکثر بودن معنا، به امکان ساخت معناهای متکثر می‌انجامد و همین معناهای متکثر، اساس نظریه سیاسی لاکلاو و موفه است. لاکلاو برای حل مشکلات دیدگاه سوسور، به نظریات پساساخت‌گرایانی همچون لکان، دریدا و بارت تمسک می‌جوید. «بارت» این مسئله را با طرح مفهوم متن متکثر یا بینامتنیت صورت‌بندی کرد. نظریه‌ای که در آن، دال‌ها را نمی‌توان دائماً به مدلول‌هایی خاص ارجاع داد، زیرا دال‌ها در تمام متون جابه‌جا می‌شوند. «لکان» هم با طرح مسئله منطق دال، یعنی لغزش دائمی مدلول زیر دال، به مخالفت با سوسور برخاست. و در نهایت جنبش ساختارشکنی، که «ژاک دریدا» ابداع کرده، بر آن است تا نشان دهد که عناصر عدم قطعیت رادیکال را می‌توان در تمام ترتیبات ساختاری پیدا کرد. او نشان داد

که ساختار نمی‌تواند مبنای انسجام خود را درون خود پیدا کند. طبعاً مورد اخیر مستلزم وجهی از نیروست که باید از خارج از ساختار عمل نماید (لاکلاو، ۱۳۷۷: ۴۶).

هدف دریدا، رفع ضعف‌های نظریه سوسور با واسازی تمایز مفهومی دقیق سوسور بین نوشته و گفتار و دال و مدلول و همچنین نقد کاربرد ساختارگرایی سوسور در علوم اجتماعی است. از نظر دریدا اگر غیر طردشده برای تعریف ماهیت ضروری است، پس خود غیر، بخشی از هویت آن را تشکیل داده است. بنابراین مفاهیم با غیر خود معنا می‌یابند و غیر، جزیی از هویت آنها تلقی می‌شود. در نظر دریدا، گفتمان‌ها نظام‌های زبانی ناتمامی هستند که نمایش یا بازی تمایزات آنها را تولید می‌کنند و نقش واسطه را برای فهم ما از جهان سامان می‌دهند. در عین حال باید توجه داشت که گفتمان‌ها برای بازنمایی جهان با محدودیت‌هایی روبه‌رو هستند. نشانه‌ها، تاریخی و وابسته به موقعیت و متن هستند و به همین دلیل نظام زبانی نمی‌تواند هویت نشانه‌ها و از این‌رو روابط میان نظریه‌ها، کلمات و اشیا را تثبیت کند. بنابراین تثبیت کامل معنا و رسیدن به یک نظام بسته گفتمانی، امکان‌پذیر نیست. بنابراین دریدا بر لزوم وجود یک غیر یا بیرون سازنده برای شکل‌گیری هویت تأکید می‌کند. هر ساختار گفتمانی برای ایجاد خود نیازمند یک غیر است. غیریت از نظر دریدا هم شرط امکان و هم شرط عدم امکان گفتمان‌ها محسوب می‌شود. غیر هر چند در شکل‌گیری ساختار گفتمانی نقش اصلی ایفا می‌کند، خود می‌تواند آن را متحول نماید. بنابراین هم انسجام و هم فروپاشی، ناشی از این غیر است (حسینی‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۸۵).

با طرح همین مسئله بود که نظریه تحلیل گفتمان به سمت سیاسی شدن بیش از پیش گام برداشت. زیرا مطابق نظریه ساختارگرایی سنتی مبتنی بر آثار سوسور، دال و مدلول مطابقت دارند و تکلیف معنا مشخص شده است. اما زمانی که فیلسوفان پس‌اساخت‌گرا، شکاف میان دال و مدلول را شکافی پرنشاندنی قلمداد کردند، ساختار از تمامیت خارج شد و معنا شروع به تکثیر کرد. با توجه به همین نکته می‌توان گفت هیچ مدلول برترینی وجود ندارد که دال را در عرصه گفتمان همراهی کند. ذکر این نکته به گشوده شدن عرصه معنا انجامید؛ عرصه‌ای که در آن درگیری بر سر معنا امری سیاسی است. دموکراسی رادیکال در مقام کوششی ناکام برای پرکردن آن شکاف ذاتی جامعه و

در عین حال همواره گشوده نگه داشتن آن است. یک جامعه سیاسی بدون تنش‌های سازنده و برطرف ناشدنی، ممکن نیست (لاکلائو و موفه، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

اما آیا گشوده شدن عرصه معنا یا شکسته شدن تمامیت ساختار توسط اندیشمندان پس‌ساخت‌گرا، ما را به سمت روی دیگر سکه تمامیت، یعنی هرج‌ومرج نمی‌کشاند؟ لاکلائو و موفه برای پاسخ بدین مسئله، مفهوم هژمونی را از گرامشی اخذ می‌کنند و با صورت‌بندی جدید آن به حل این مسئله مبادرت می‌ورزند. هژمونی عملی برای تثبیت موقت معنا درون گفتمان است.

مسئله محوری در تحلیل گفتمان، مشخص ساختن این موضوع است که چه چیزی وحدت و مبانی انسجام یک صورت‌بندی گفتمانی را تشکیل می‌دهد. نظم گفتمان را نمی‌توان به کمک خود گفتمان تبیین کرد، بلکه این کار باید به کمک نیرویی صورت گیرد که نسبت به ساختار آن تا حدودی بیرونی است. از نظر لاکلائو و موفه، هژمونی نظریه‌ای است درباره تصمیماتی که در عرصه‌ای غیر قابل تصمیم‌گیری اتخاذ می‌گردد. در نتیجه، آنگونه که ساختارشکنی نشان می‌دهد، عینیت و قدرت چنان درهم‌تنیده می‌شود که نمی‌توان آن دو را از هم جدا کرد. در قالب همین تعابیر بود که قدرت را نشانه و ردپایی حادث‌شده درون ساختار نام نهادند (لاکلائو، ۱۳۷۷: ۴۹).

هژمونی و گفتمان بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارند، به این معنا که عمل هژمونیک، منجر به شکل‌دهی مجدد گفتمان می‌شود و گفتمان نیز در مقابل، امکان مفصل‌بندی هژمونیک را فراهم می‌کند. حدود و مرزهای یک گفتمان خاص به وسیله دفع عناصر خارج گفتمانی که گفتمان مورد نظر را تهدید می‌کنند، تعیین می‌گردد. دفع چنین نیروی ستیزه‌گری، شرط ضروری اعمال هژمونیک مفصل‌بندی است (تورفینگ، ۱۳۸۲ الف: ۱۷۳).

### سیاست به مثابه ابقا و تداوم شکاف گفتمانی

در واقع لاکلائو و موفه از شکاف میان دال و مدلول به سود سیاست استفاده می‌کنند. این شکاف میان دال و مدلول است که حوزه معنا را به حالت تعلیق درمی‌آورد و امکان بی‌نهایت بازی زبانی را گشوده می‌انگارد. اگر طبق نظریه سوسور، میان دال و مدلول همسانی وجود داشت، دیگر امکان خلق معناهای جدید ممکن نبود. اما نکته‌ای

که باید بدان افزود این است که در نظر لاکلاو و موفه، این شکاف هیچ‌گاه پرشدنی نیست. پرشدن این شکاف به معنای پایان سیاست و معناست. این شکاف پرناشدنی مبین امتناع جامعه است که به آنتاگونیسم جامعه مشهور است. مطابق نظریه گفتمان، آنتاگونیسم بدین علت اتفاق می‌افتد که کسب یک نوع هویت کامل و بالفعل موجود توسط کارگزاران و گروه‌ها، امری ناممکن است. این بدین علت است که حضور دشمن در یک رابطه خصمانه، از کسب هویت توسط دوست جلوگیری می‌کند (هوارث، ۱۳۸۸: ۲۰۵). ویژگی مهم دموکراسی رادیکال عبارت است از شناسایی و مشروعیت‌منزعه و پرهیز از سرکوب آن به وسیله تحمیل نظم مقتدرانه (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۲: ۳۶).

به طور کلی بازتولید معنا و تغییر نحوه انتساب معنا، اعمال سیاسی هستند. نباید از سیاست در نظریه گفتمان، تعریف محدودی مانند سیاست به صورت حزبی آن ارائه کرد؛ بلکه برعکس، سیاست مفهوم گسترده‌ای است و به رفتاری اشاره دارد که طی آن، پیوسته امر اجتماعی را به گونه‌ای می‌سازیم که سایر شیوه‌ها را طرد می‌کند. کنش‌های ما مفصل‌بندی‌هایی تصادفی‌اند، یعنی عبارتند از معناهایی که به شکل موقت در قلمروی نامعین تثبیت شده‌اند و گفتمان‌های موجود و در نتیجه ساختارهای جامعه را بازتولید یا تغییر می‌دهند. لاکلاو و موفه، سیاست را سازمان‌دهی جامعه از طریق اعمال هژمونیک، به ترتیب خاصی می‌دانند که تمامی شکل‌های ممکن دیگر را طرد می‌کند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۷۲).

موفه معتقد است که سیاست، به‌ویژه سیاست دموکراتیک رادیکال، هرگز نمی‌تواند تعارض و اختلاف را برطرف کند. آنچه سیاست دموکراتیک رادیکال را متمایز می‌کند، فائق آمدن بر تقابل ما/ آنها نیست، بلکه شیوه متفاوتی است که این تقابل را پیش می‌کشد. بدین دلیل که فهم سیاست دموکراتیک رادیکال نیازمند شکلی از کنار آمدن با بعد تعارض‌آمیزی است که درون جامعه حضور دارد (موفه، ۱۳۸۵: ۴۹).

### گذار از مارکسیسم به پسامارکسیسم؛ چرخش‌های نظری و بازبینی‌ها

در این بخش سعی می‌کنیم نحوه گذار از مارکسیسم کلاسیک به پسامارکسیسم را بیش‌ازپیش روشن کنیم و وجوه افتراق و اشتراک آنها را بسنجیم. فهم چگونگی شکل‌گیری اندیشه پسامارکسیسم، بدون در نظر داشتن چرخش‌های اجتماعی و معرفتی



پایان قرن بیستم ممکن نیست؛ تغییراتی که آنها را چرخش پسامدرن می‌نامند. چرخش پسامدرن، اصطلاحی است که به دنبال وقوع جنبش‌های اجتماعی جدید و جنبش‌های دانشجویی در دهه ۱۹۶۰ مطرح شد و در هیچ کجا بیشتر از فرانسه، که در آن پسااختارگرایی رشد یافت، تماشایی و شدید نبود. طی جنبش‌های دانشجویی می ۱۹۶۸ فرانسه، دانشجویان و کارگران، دانشگاه‌ها، کارخانه‌ها و ادارات را اشغال کردند و عملاً دولت فرانسه را فلج نمودند. صبغه طبقاتی این جنبش برجسته بود، اما جنبه مهم‌تر آن، تلاش برای ترسیم شیوه‌های جدید زندگی و بحث درباره چگونگی پایان بخشیدن به انطباق با نظام بود که در شعارهایی نظیر «واقع‌گرا باشید و غیر ممکن را طلب کنید»، تجلی می‌یافت (نش، ۱۳۸۸: ۲۱).

در این راستا شکست مفاهیمی کلاسیک همچون موجیت اقتصادی و تحلیل طبقاتی بیش‌ازپیش روشن شد. زمانی که در ادامه جنبش‌های پسامدرن نیمه دوم قرن بیستم، اشکال مختلفی از ظهور هویت اجتماعی ظاهر شد، تحلیلگران مارکسیسم ارتدکس درمانده شدند. هویت‌های اجتماعی رنگارنگ در پرتو تعلقات ناهمسان طبقاتی دست به شورش‌هایی زدند که هیچ مشابهتی با نظریات مارکس نداشت. از این‌رو بازبینی و بازنگری در نظریات کلاسیک مارکسیسم در اولویت برنامه‌های تحلیلگران اجتماعی قرار گرفت؛ بازنگری‌ای که می‌بایست پاسخ روشنی به نحوه همسویی سوژه‌های اجتماعی فارغ از تعلقات طبقاتی می‌داد.

چرخش پسامدرن، امکان ایجاد یک هستی‌شناسی بنیادین را که بتواند آخرین مأوای حیات اجتماعی باشد، زیر سؤال می‌برد. این بدان معنی نیست که معنا و کنش اجتماعی هیچ اساس و پایه‌ای ندارد، بلکه یعنی خود این پایه، بی‌ثبات و تا حدی سازمان‌دهی نشده و منقسم است و در نهایت به شکل مگاکمی آید که بی‌نهایت بازی در آن اتفاق می‌افتد و تمام تلاش‌ها برای ایجاد هویت اجتماعی، به شیوه‌های موقتی تبدیل می‌شوند که درصددند هویت‌های سیاست پرورده را عینی و یا طبیعی جلوه دهد. این مگاکمی، بی‌نهایت بازی دارد و تمام دلالت‌ها باید آن را پیش‌فرض خود قرار دهند. لاکلائو و موفه نیز با یک روش ساختارشکنانه، مگاکمی را همان عدم قطعیت ساختاری مسائل اجتماعی در نظر می‌گیرند (تورفینگ، ۱۳۸۲: ۶۱).

سیاسی شدن هویت‌های مختلف که داعیه‌هایی غیر طبقاتی داشتند، تحلیل‌گران سیاسی را هر چه بیشتر به مفهوم زیربنا و روبنا و تعیین اقتصادی به مثابه تنها صورت‌بندی‌های حیات انسانی، مشکوک کرد. ابزار مفهومی مارکسیسم کلاسیک از جمله طبقه، شکاف طبقاتی، منازعه طبقاتی، زیربنا و روبنا، دیگر برندی سال‌های نخستین را نداشت. فروپاشی شوروی، دیگر تأییدی بر ناکارآمدی مفاهیم مارکسیست کلاسیک بود. در این میان و در لحظه‌ای که لیبرال‌ها پس از فروپاشی دیوار برلین ندای پایان تاریخ را سر می‌دادند، گروهی از پسامارکسیست‌ها با بهره‌گیری از مفاهیم نظری همچون: واسازی دریدا، دیرینه‌شناسی فوکو، روان‌کاوی لکان، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی سوسور و بارتز، دست به بازسازی مفاهیم نابسندۀ مارکسیسم کلاسیک زدند (تاجیک، ۱۳۸۵: ۳۰).

### از موجبیت اقتصادی تا مرکززدایی از جامعه

بررسی هویت‌های سیاسی‌شده غیر طبقاتی، ناکارآمدی مفهوم زیربنا و روبنا و اولویت سیاست را نشان می‌داد. به اعتقاد لاکلاو و موفه، واقعیت تاریخی پروژه سوسیالیستی که امروزه با چهره‌ای متفاوت بروز و ظهور یافته، با واقعیت تاریخی چند دهه پیش تفاوت زیادی دارد و تنها زمانی می‌توان تعهد و رسالت خود به عنوان یک متفکر و سوسیالیست را به انجام رساند که از همه تغییرات آگاه بود (همان: ۲۷). بر این اساس لاکلاو و موفه بر خصلت ضد کاپیتالیستی اندیشه‌های خود تأکید می‌کنند و با هرگونه تسلیم در مقابل سرمایه‌داری به بهانه‌هایی چون جهانی‌شدن مخالفند و همچنان از سوسیال دموکراسی دفاع می‌کنند. به عبارت دیگر هدف آنها تشکیل یک جبهه جدید علیه سرمایه‌داری است.

جایگزینی مفهوم گفتمان به جای تعیین‌کنندگی مناسبات تولیدی و ساختار اقتصادی در نظریه مارکس، یکی از تغییراتی بود که اساس پروژه سوسیالیستی را شامل می‌شد. از نظر لاکلاو و موفه، هیچ قانون عینی وجود ندارد که جامعه را به گروه‌های خاصی تقسیم کند. گروه‌های موجود در جامعه همواره محصول فرایندهای سیاسی و گفتمانی‌اند. آنها در نظریه اجتماعی‌شان با تلفیق دو مقوله زیربنا و روبنا در حوزه‌ای که

محصول فرایندهای گفتمانی واحدی است، ذات‌گرایی مارکسیستی و تقلیل‌گرایی آن را تعدیل می‌کنند. از نظر آنها نمی‌توان پیشاپیش تعیین کرد که چه گروه‌ها یا طبقاتی اهمیت سیاسی پیدا خواهند کرد. هویت‌های افراد محصول فرایندهای تصادفی و گفتمانی و به معنای دقیق کلمه، جزیی از کشمکش‌های گفتمانی‌اند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۶۷).

جابه‌جایی گفتمان به جای مفهوم زیربنا و ساختار اقتصادی با توجه به پیچیدگی‌های عصر جدید، به نظر اجتناب‌ناپذیر می‌آید. در مارکسیسم کلاسیک، ذات‌گرایی اقتصادی اصل وحدت‌بخش تمام حوزه‌های اجتماعی است و منطق تحولات تمام حوزه‌ها را مشخص می‌کند. از طرفی اقتصاد یک حوزه همگن و متجانس است که به‌وسیله پویایی‌های درونی خود اداره می‌شود (تورفینگ، ۱۳۸۲ الف: ۱۶۶). این ذات‌گرایی بیان‌کننده برتری‌های هستی‌شناختی طبقات بنیادی است و سیاست را به حوزه روبنا که اهمیت ثانوی دارد ارجاع می‌دهد.

### سیاست طبقاتی و سیاست گفتمانی

بر اساس نظریه لاکلاو و موفه، تلاش مارکسیسم ساختاری برای محدود کردن تأثیرات جبر اقتصادی با معرفی دیدگاه استقلال روبنا، برداشت سنتی از اقتصاد را دست‌نخورده باقی نگاه داشت. اقتصاد صرفاً برحسب ترکیب عناصر تعیین‌شده خاص تولید، توصیف می‌شود و از آن روی، تجرید کامل از رژیم‌های اقتصادی، واقعی درک و تصور می‌شود. اما برداشت پساساخت‌گرایان و به تبع لاکلاو و موفه، با برداشت ذات‌گرایی از اقتصاد ناسازگار است. پساساخت‌گرایان، گرایش به فهم سیاست به عنوان فراگیرترین بعد امر اجتماعی دارند. از این‌رو اقتصاد یک سپهر اجتماعی همگن که فاقد هر نوع آثار سیاسی باشد نیست، بلکه خود عرصه‌ای ناهمگن برای کشمکش‌های سیاسی است. لاکلاو و موفه در تلاش برای کسب فهمی غیر اقتصادگرایانه از اقتصاد هستند، فهمی که تقدم سیاست در سطح خود روبنا را مطرح می‌کند (همان: ۱۶۷).

لاکلاو معتقد است که دیدگاه مسلط در باب امر سیاسی در قرن نوزدهم، که از طریق گرایش‌های جامعه‌شناختی مختلف تا قرن بیستم تداوم پیدا کرد، امر سیاسی را بدل به زیرسیستم یا روساخت کرده بود که تابع قوانین ضروری جامعه به شمار می‌آمد.

این دیدگاه با پوزیتویسم به پیروزی رسید و نتایج متزاید و رسوب‌شده بیش از یک قرن زوال فلسفه سیاسی را تأکید کرد. امروز به عکس، ما به زدودن رسوب‌های امر اجتماعی و از نو فعال کردن آن از طریق بازگرداندن آن به سویه سیاسی تأسیس آن نیازمندیم. این فرایند رسوب‌زدایی در عین حال نوعی فرایند تمامیت‌زدایی از امر اجتماعی است (لاکلائو، ۱۳۸۵: ۱۱۴). درک گفتمانی از اقتصاد و ساخت جامعه و اولویت‌بخشی به سیاست، آنها را از درغلتیدن به دام ذات‌گرایی و تعیین‌گرایی یک‌جانبه جامعه رهانید. شباهت‌های مفهوم گفتمان با آن چیزی که مارکس آن را ایدئولوژی می‌دانست، نباید ما را به این اشتباه بیندازد که لاکلائو و موفه، روبنا را جایگزین زیربنا در اندیشه مارکس کرده‌اند. بلکه آنها در نظریه‌شان با تلفیق دو مقوله زیربنا و روبنا در حوزه‌ای که محصول فرایندهای گفتمانی است، ذات‌گرایی مارکسیستی را رد می‌کنند (بورگسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۶۷).

### شکاف طبقاتی و شکاف گفتمانی

اما نکته‌ای دیگر که درباره جامعه از نظر مارکس و گفتمان از نظر لاکلائو و موفه وجود دارد، مسئله شکاف است. به نظر مفهوم شکاف با تغییری اساسی، همچنان حفظ شده است. از نظر مارکس، شکاف طبقاتی و منازعه طبقاتی مبتنی بر رفع این شکاف، موتور محرک تاریخ است. همین شکاف مبنای شناخت سیاست در نظر مارکس بود. جالب اینجاست که شکاف طبقاتی در نظر مارکس، به مفهوم شکاف میان دال و مدلول در نظریه لاکلائو و موفه تبدیل می‌شود. در بخش قبل عنوان کردیم که شکاف میان دال و مدلول عامل شکل‌دهنده به سیاست و منازعات سیاسی است. این شکاف به امتناع جامعه در نظر لاکلائو و موفه می‌انجامد. منظور آنها از امتناع جامعه این است که جامعه به منزله یک هستی عینی، همواره تکمیل نشده و ناتمام است.

پیش از این شرح دادیم که چگونه پساساخت‌گرایان از مفهوم ساختار در سنت سوسوری که مدعی بود ساختار امری تمام و کمال است و در آن هر نشانه‌ای دارای رابطه‌ای روشن میان دال و مدلول خود است، انتقاد کردند. مفهوم گفتمان در عین اینکه حاکی از وجود ساختاری از نشانه‌ها بود که با یکدیگر رابطه‌ای افتراقی داشت، تأکید می‌کرد که ساختاربندی هرگز نمی‌تواند تمامی حالات ممکن در انتساب معنا را

بازآفرینی کند. همواره این امکان وجود دارد که یک گفتمان را مفصل‌بندی‌های دیگری که نشانه‌ها را به شکل متفاوتی - در قالب رابطه‌ای متفاوت بین دال و مدلول - به یکدیگر مرتبط می‌کنند، تضعیف کند. انتقادی که لاکلائو و موفه بر مارکسیسم وارد می‌کنند، دقیقاً به همین معناست. مارکس، جامعه را کلیتی عینی می‌داند که در آن عامل اقتصاد، طبقات متمایز و متخاصم ایجاد می‌کند؛ گروه‌هایی که روابط تثبیت‌شده‌ای با یکدیگر دارند. اما لاکلائو و موفه معتقدند که جامعه به منزله یک کلیت عینی که هر چیزی در آن موقعیتی ثابت داشته باشد وجود ندارد. جامعه همواره تا حدی ساختار داشته است، اما این ساختار صرفاً موقت بوده است. به عنوان مثال اگر مردم به طبقات مختلف تقسیم می‌شوند، به این دلیل نیست که جامعه به نحوی عینی و قطعی از این طبقات ساخته شده است، بلکه به این دلیل است که یک بست موقت وجود دارد که سایر شیوه‌های ممکن تقسیم‌بندی مانند جنسی و قومی را به حاشیه رانده است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۷۶).

تفاوت دیگر در نگرش مارکس و لاکلائو و موفه درباره مفهوم شکاف، رفع‌شدنی بودن آن در نظر مارکس و همیشگی بودن آن در نظر لاکلائو و موفه است. به تعبیری می‌توان گفت شکاف میان دال و مدلول در نظر لاکلائو و موفه بسیار حیاتی است. در نظر آنها شکاف میان دال و مدلول، برسازنده سیاست است و سیاست، مسئله‌ای ناتمام و امری گشوده. اما مارکس معتقد بود که در کمونیسم نهایی - که آخرین فرم‌اسیون اجتماعی در تاریخ است - دیگر نیازی به سیاست نیست، زیرا جامعه از طبقات عاری شده و جامعه بی‌طبقه نیازی به ابزاری برای سرکوب طبقات، آن هم با ابزار دولت و سیاست ندارد. اما موفه معتقد است که «باور به امکان اجماع عقلانی عام و جهان‌شمول، تفکر دموکراتیک را به مسیر غلطی کشانده است. وظیفه نظریه‌پردازان و سیاست‌مداران دموکراتیک - به جای اینکه بکوشند تا از طریق رویه‌های ظاهراً بی‌طرف، نهادهایی را طراحی کنند تا میان همه منافع و ارزش‌های متعارض آشتی ایجاد کند - این است که حوزه‌های عمومی پیکارگرایانه و متخاصمی را ایجاد کنند تا در آن انواع پروژه‌های سیاسی هژمونیک مختلف بتوانند با هم پیکار کنند. این تنها شرط دموکراسی رادیکال است» (موفه، ۱۳۹۱: ۱۱).

### نتیجه‌گیری

تقلیل‌گرایی مارکسیسم کلاسیک، پاسخگوی پیچیدگی‌های سرمایه‌داری متأخر نبود. دیدگاه یک‌جانبه‌گرایی با تأکید بر تعیین‌کنندگی اقتصادی نتوانست تغییراتی را که خصلت طبقاتی آنها به سمت خصلت‌های غیر طبقاتی اعم از نژادی، جنسی، نسلی، هویتی و فرهنگی می‌رفت، تحلیل کند. لاکلائو و موفه با در نظر گرفتن خصلت فوق‌العاده سیال و پویای جوامع متأخر، سعی در ارائه روشی جدید در تحلیل جامعه و بنیانی جدید برای احیای جبههٔ مخالفین نظام سرمایه‌داری دارند. آنها مفهوم گفتمان را به جای جامعهٔ متشکل از طبقات قرار می‌دهند، تا از این طریق بر خصلت پویای نظریهٔ خویش بیفزایند. فرض تشکیل جامعه تنها از طبقات، اشکال دیگر اجتماعی فرد را نادیده می‌انگارد.

برجسته‌ساختن سیاست از دیگر دستاوردهای نظریهٔ ایشان است؛ سیاستی که در اندیشهٔ مارکسیسم کلاسیک به سطح روبنا و جایگاهی فرعی تنزل پیدا کرده بود. جامعه در نظر لاکلائو و موفه، عرصهٔ تضاد و رویارویی گفتمان‌های رقیبی است که در تلاش برای معناداری به دال‌های شناور و سیال است. این تلاش، از نظر آنها مبتنی است بر شکاف میان دال و مدلول. از نظر آنها عرصهٔ معنا همواره گشوده است و تلاش برای بست موقت معنا، امری سیاسی است. پیش‌بینی مارکس دربارهٔ رفع تضادها و شکاف‌های طبقاتی در کمونیسم نهایی، کمونیست‌های بلشویک شوروی را بر آن داشت که جشن پایان تاریخ را در میانهٔ راه برگزار کنند و جامعهٔ خویش را جامعه‌ای بی‌طبقه و بدون شکاف و تضاد بخوانند. فروپاشی شوروی و برخاستن تضادهای جامعه‌ای که بدون تضاد فرض می‌شد، لاکلائو و موفه را نسبت به رفع تضادها، حتی در کمونیسم نهایی مشکوک کرد. از این‌رو آنان، تضاد را شرط اصلی هر جامعه و رفع تضادها و شکاف‌ها را غیر ممکن می‌دانند. تضادهای هر جامعه، امری حیاتی برای گشوده ماندن عرصهٔ سیاست در جهت کسب هویت‌های مختلف است. هویت‌هایی که تقلیل آنها تنها به صورت هویت طبقاتی، نادیده انگاشتن تلاش‌های انسان در جهت کسب هویت‌های متعدد و گاه متعارض است.

## منابع

- آرون، ریمون (۱۳۷۰) مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- احمدی، بابک (۱۳۷۹) مارکس و سیاست مدرن، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۸) واژه‌نامه فلسفی مارکس، تهران، مرکز.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۵) جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نی.
- (۱۳۸۶) عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- پی‌یتر، آندره (۱۳۵۴) مارکس و مارکسیسم، ترجمه شجاع‌الدین ضیائیان، تهران، دانشگاه تهران.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۲) «پسامارکسیسم به روایت لاکلاو و موفه»، فصلنامه گفتمان، شماره نهم، صص ۱۱-۳۴.
- (۱۳۸۵) «پسامارکسیسم و "پسامارکسیسم"»، دو فصلنامه پژوهشگاه علوم انسانی، شماره دوم، صص ۲۵-۴۵.
- تورفینگ، یاکوب (۱۳۸۲الف) «گسترش نظریه نئوگرامشینی گفتمان»، ترجمه رحمان قهرمانپور، فصلنامه گفتمان، شماره ۹، صص ۱۶۵-۱۸۵.
- (۱۳۸۲ب) «به سوی نوع جدیدی از نظریه‌پردازی پسامدرن»، ترجمه رحمان قهرمانپور، فصلنامه گفتمان، شماره ۷، صص ۵۱-۷۷.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۳) «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی»، مجله علوم سیاسی، شماره بیست و هشتم، صص ۱۸۱-۲۱۲.
- سلطانی، سید علی اصغر (۱۳۸۷) قدرت، گفتمان و زبان، تهران، نی.
- سینگر، پیتر (۱۳۸۹) مارکس، ترجمه محمد اسکندری، تهران، طرح نو.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی.
- لاکلاو، ارنستو (۱۳۷۷) گفتمان، ترجمه حسینعلی نوذری، فصلنامه گفتمان، شماره صفر، صص ۵۳۳-۵۳۹.
- (۱۳۸۵) واسازی، عمل‌گرایی، هژمونی، ترجمه شیوا رویگریان، مجله دیکانستراکشن و پراگماتیسم، تهران، گام نو.
- لاکلاو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۲) هژمونی و استراتژی سوسیالیستی به سوی سیاست دموکراتیک رادیکال، ترجمه محمد رضایی، تهران، ثالث.
- مارکس، کارل (۱۳۸۹) ایدئولوژی آلمانی، ترجمه پرویز بابایی، تهران، چشمه.
- مارکس، کارل و فردریک انگلس (۱۳۸۶) مانیفست کمونیست، ترجمه حسن مرتضوی، در: پانیچ، لئو و لیز، کالین، مانیفست پس از ۱۵۰ سال، تهران، آگه.
- موفه، شانتال (۱۳۸۵) واسازی، عمل‌گرایی و سیاست دموکراتیک، ترجمه شیوا رویگریان، در:

۱۰۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

دیکانستراکشن و پراگماتیسم، تهران، گام نو.

----- (۱۳۹۱) دربارهٔ امر سیاسی، ترجمهٔ منصور انصاری، تهران، رخداد نو.

نش، کیت (۱۳۸۸) جامعه‌شناسی سیاسی معاصر، ترجمهٔ محمدتقی دلفروز، تهران، کویر.

وود، آلن (۱۳۸۷) کارل مارکس، ترجمهٔ شهناز مسمی‌پرست، تهران، ققنوس.

هوارث، دیوید (۱۳۸۸) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمهٔ محمد حاجی یوسفی، تهران، مطالعات راهبردی.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹) تحلیل گفتمان، ترجمهٔ هادی جلیلی، تهران، نی.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۱۳۵-۱۰۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

## بررسی رابطه معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(ع)</sup> با تأکید بر اصل ولایت فقیه

\* مسعود بیات

\*\* داوود بیات

### چکیده

بی‌تردید اندیشه‌های سیاسی، برخی مبانی و چارچوب‌هایی دارد که بدون شناخت آنها، فهم درست آن اندیشه‌ها ممکن نخواهد بود. اندیشه سیاسی حضرت امام<sup>(ع)</sup> نیز از این قاعده مستثنی نیست. بنابراین نویسندگان در این مقاله می‌کوشند ضمن بازشناسی آن مبانی، تأثیرات آنها را در اندیشه سیاسی امام که تبلور آن در اندیشه ولایت فقیه ایشان تجلی یافته، بررسی کنند. به عنوان فرضیه، به نظر می‌رسد امام با توجه به مبنای عرفانی - اشراقی معرفت‌شناسی خود و به تبعیت از ملاصدرا، سیاست را در ذیل و ظلّ دیانت مندرج می‌داند و می‌کوشد چنان تعریفی از دیانت و کارویژه‌های آن عرضه دارد که سیاست را همچون بخشی از شرح وظایف خود پوشش دهد. نتیجه عملی این ترکیب، واگذاری حوزه سیاست عملی و کشورداری به علما و فقها در قالب «ولایت فقیه» است. از نظر امام، حاکم اسلامی باید عدالت را در قوی‌ترین شکل ممکن رعایت کند، زیرا عدالت شرط لازم و کافی حاکمیت و ولایت بوده و استبداد موجب سقوط از آن است. از این‌رو ایشان استبداد و دیکتاتوری را نفی می‌کند و بر ضرورت پاسخگویی حاکم در برابر آحاد ملت تأکید می‌نماید. در این نوشتار، روش فیش‌برداری و مطالعه کتابخانه‌ای در جمع‌آوری داده‌ها و روش توصیف و تبیین معرفت‌شناسانه و تفسیر اندیشه طبق ساختار و الزامات منطقی آن، که بخشی از رهیافت عقلانی است، به عنوان روش پژوهش به کار گرفته شده است.

**واژه‌های کلیدی:** معرفت‌شناسی، اندیشه سیاسی، امام خمینی<sup>(ع)</sup>، ولایت فقیه و عدالت.

masoud.bayat@znu.ac.ir

d.bayat-50@hotmail.com

\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه تاریخ، دانشگاه زنجان

\*\* دانشجوی دوره دکتری مسائل ایران، دانشگاه مفید

## مقدمه

اندیشه‌های سیاسی مبتنی بر مجموعه‌ای از مبانی معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و انسان‌شناسانه هستند، به نحوی که بدون شناخت آن مبانی امکان فهم دقیق اندیشه‌ها مشکل و شاید نامیسر شود. در این مقاله کوشش می‌شود کلیت اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(ع)</sup> در پرتو مبنای معرفت‌شناختی ایشان تبیین، و تعامل و تلائم سیاست و معرفت‌شناسی در دیدگاه ایشان تشریح شود.

در طول سال‌های پس از انقلاب و به‌ویژه دو دهه اخیر، شاهد اوج‌گیری مجادلات و مناظرات معرفت‌شناسانه در میان حوزویان و دانشگاهیان بوده‌ایم که این اوج‌گیری در هر دو دوره پیش و پس از انقلاب، متضمن یک نکته مهم و اساسی است و آن اینکه در هر دو دوره، ورود به مباحث معرفت‌شناسانه، خاستگاهی سیاسی و ایدئولوژیک داشته است؛ یعنی در دوره پیش از انقلاب، فراگیر شدن گفتمان مارکسیستی با مبنای «ماتریالیسم دیالکتیک» و به عنوان رقیب جدی اندیشه‌های اسلامی، زمینه توجه و تأمل در مبانی معرفت‌شناسانه را برای نقد و رد مدعیات حریف فراهم ساخت (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲-۱۳). و در دوره پس از انقلاب، رویارویی دو قرائت اصول‌گرایانه و نوگرایانه از اسلام و نحوه مواجهه با اندیشه لیبرالی، خاستگاه توجه به مباحث معرفت‌شناسانه بوده است.

همان‌گونه که می‌دانیم، بحث‌های معرفت‌شناسانه در تاریخ فلسفه و اندیشه‌پردازی اسلامی، جایگاه بالاصاله‌ای نداشته و در لابه‌لای مباحث دیگر مطرح شده است؛ اما این بدان معنا نیست که نمی‌توان از معرفت‌شناسی در تاریخ فکر اسلامی سخن گفت. بزرگ‌ترین و مهم‌ترین تقسیم‌بندی فکری در جهان اسلام، تقسیم‌بندی متفکران و فلاسفه به مشائیون و اشراقیون است که مبتنی بر تقسیم‌بندی معرفت‌شناختی است (رفیق‌دوست، ۱۳۷۵: ۵۷). یعنی مشائیون، عقل و برهان یقینی و اشراقیون دل و شهود عرفانی را راه نیل به حقیقت دیانت می‌دانند. امام<sup>(ع)</sup> را با توجه به مجموع مباحث می‌توان در دسته اشراقیون رده‌بندی کرد. نوع نگاه اشراقی امام هم بر کلام، هم فلسفه و هم فقه ایشان سایه گسترده است. در حالی که در میان علمای طراز اول و مدرسان عالی‌مقام معاصر حوزه علمیه قم و نجف و مشهد و... کسانی بودند که عرفان و فلسفه و به تعبیری، عقل و شهود را انکار و بر حجیت ظواهر تأکید می‌کردند.

با توجه به اینکه مبنای معرفت‌شناختی امام، عرفانی - اشراقی بوده و در پرتو حکمت متعالیه ملاصدرا به تحلیل هستی و به تبع آن انسان و جامعه می‌پردازد، از این‌رو درک معنای نبوت و امامت ذیل چنان تعریفی از ساحت معرفتی آدمی، کلید شناخت اندیشه سیاسی امام تلقی می‌شود. امام<sup>(۶)</sup> به تبعیت از ملاصدرا، سیاست را ذیل و ظل دیانت مندرج می‌داند و می‌کوشد چنان تعریفی از دیانت و کارویژه‌های آن عرضه دارد که سیاست را همچون بخشی از شرح وظایف خود پوشش دهد. از این‌رو در این مقاله ابتدا منظومه معرفتی امام و الزامات آن و سپس تأثیر آن الزامات بر شکل‌گیری اندیشه سیاسی امام و به‌ویژه تئوری ولایت فقیه بررسی خواهد شد.

بر اساس مطالعات صورت‌گرفته، تاکنون آثار متعددی نظیر کتاب‌های دانش، قدرت و مشروعیت در اسلام (فیرحی، ۱۳۷۸)، قرائت امام خمینی<sup>(۷)</sup> از سیاست (توحیدی، ۱۳۸۱)، عارض خورشید، مقدمه‌ای بر اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(۸)</sup> (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹)، بنیان مرصوص در بیان و بنان امام خمینی<sup>(۹)</sup> (جوادی آملی، ۱۳۷۵)، گذری بر اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(۱۰)</sup> (صادقی، ۱۳۷۹)، اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(۱۱)</sup> (فوزی، ۱۳۸۴) سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی<sup>(۱۲)</sup> (لکزایی، ۱۳۸۳) اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(۱۳)</sup> (جمشیدی، ۱۳۸۴) درباره امام نوشته شده است که ضمن تلاش‌های درخور تقدیر آنان، رویکرد مد نظر این نوشتار در آنها مشاهده نمی‌شود. در آثار یادشده، اشاراتی به برخی وجوه نظری و ابعاد معرفت‌شناختی اندیشه ایشان صورت گرفته، ولی رهگیری گام‌به‌گام ارتباط میان ساحت معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی انجام نشده است. در حالی که این تحقیق ردیابی سرچشمه این اصول در مبحث درجه دومی مانند معرفت‌شناسی امام را مدنظر داشته که به نظر می‌رسد در این حوزه یک خلأ بررسی وجود داشته باشد.

### مبانی نظری

چه آنانی که اندیشه را عامل و فاعل کلیدی تحولات و ساختارها می‌دانند و چه آنانی که اندیشه را اسیر ساختارها و عناصر دیگری می‌شمارند (مانند تاریخ‌گرایان، جامعه‌شناسی‌گرایان و روان‌شناسی‌گرایان)، در واقع همگی موضعی معرفت‌شناسانه ابراز داشته‌اند. رابطه ذهن و عین، رابطه پیچیده‌ای است و تاریخ مجادلات و تأملات فلسفی و

فکری، گواه آن است که محوری‌ترین و مهم‌ترین موضوع تفکر تاریخ فلسفه و فکر، بررسی چگونگی ارتباط میان ذهن و عین بوده است. ما بر این باوریم که میان معرفت‌شناسی و اندیشه سیاسی، رابطه‌ای معنادار وجود دارد و نوع نگاه به حوزه معرفت و ساحت شناخت آدمی، می‌تواند اندیشه سیاسی را به تبع خود تحت تأثیر قرار دهد.

نویسنده کتاب «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام»، با اشاره به اینکه «کسانی که به تفاوت مراتب عقل در اشخاص اعتراف می‌کنند، نتیجه منطقی و طبیعی آن را نیز می‌پذیرند و مردم را به عوام و خواص تقسیم می‌نمایند. تردیدی نیست که وقتی تفاوت مراتب عقل در اشخاص پذیرفته شود، تقسیم مردم به اهل ظاهر و اصحاب تأویل با مشکل روبه‌رو نخواهد شد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۱۱۳)، از این رو «تفاوت عقول» بحثی است در ساحت معرفت‌شناسی و فلسفه، و «تقسیم آدمیان به عوام و خواص» مسئله‌ای است مربوط به زندگی جمعی و حیات سیاسی انسان‌ها. این دو لایه از ساحت اندیشه و حیات آدمی، لایه‌هایی زبرین و زیرین بوده‌اند که عموماً لایه زبرین همواره بروز داشته و لایه زیرین پنهان و مستتر بوده است. در واقع رابطه آمریت- تابعیت در طول تاریخ، همواره متکی بر نوع نگاه معرفت‌شناسانه خاص است. حاکمان (و یا طبقه حاکم) برای استمرار حاکمیت خویش، توانایی ذهنی و شناختی محکومان را دست‌کاری می‌کنند؛ ایدئولوژی می‌سازند و به اسطوره‌ها متوسل می‌شوند. به تعبیر اسپریگنز، «پیگیری نظریه‌های سیاسی، امری عمیقاً شناختی و معرفتی است» (اسپریگنز، ۱۳۸۲: ۱۲۹). از این‌روست که باید برای فهم علل شکل‌گیری فلسفه سیاسی سقراط و افلاطون، به بحران به وجود آمده برای «عقل» یا «لوگوس» از جانب سوفسطاییان که به بریدن عقل از عالم و حقیقت متعالی منجر شد، توجه کرد؛ و نتیجه سیاسی این بحران که به تعبیر دیگر «انحطاط لوگوس و تعقل و توجه به جدل و خطابه» و «ارتکاب یک جنایت بزرگ» بود، یعنی مرگ سقراط (عبدالکریمی، ۱۳۷۶: ۳۹).

«پوپر»، تأثیر بدبینی معرفت‌شناسانه افلاطون در مقایسه با خوش‌بینی معرفت‌شناختی دکارت در تکوین فلسفه‌های مختلف حکومت را چنین توضیح می‌دهد:

«به این ترتیب، فلسفه افلاطون برای نخستین بار ما را از

شناخت‌شناسی خوش‌بینانه به شناخت‌شناسی بدبینانه می‌رساند. هر یک از این دو مفهوم، اساس یکی از دو فلسفه حکومت و دولت اجتماعی را بنا می‌نهد که کاملاً مغایر یکدیگرند: در یکسو فردگرایی ضد سنت‌گرا، ضد اقتدارگرا، انقلابی و آرمانی دکارت و در سوی دیگر سنت‌گرایی اقتدارگرا» (پوپر، ۱۳۷۹: ۳۴).

بنابراین می‌توان گفت که تاریخ نظام‌ها و اندیشه‌های سیاسی، به معنایی همان تاریخ شناسایی نظام‌های معرفت است. نظام‌های معرفت‌شناختی، البته نه به صورت عریان و واضح، بلکه به شکل مکنون و مخفی خود را در قالب نظام‌های سیاسی بازتولید کرده‌اند. نظام‌های سیاسی هم چیزی نیستند مگر صورت عملی‌یافته اندیشه‌های سیاسی. بر این اساس، یکی از راه‌های مهم شناخت نظام‌های سیاسی استقرار یافته، فهم مبنای معرفت‌شناختی اندیشه‌های سیاسی بانیان آن نظام‌هاست.

از این‌رو با پذیرش این آموزه نظری که معرفت‌شناسی، ارتباط وثیقی با اندیشه سیاسی دارد، می‌توانیم با بررسی دقیق رویکرد معرفت‌شناسانه امام<sup>(۵)</sup> و تحلیل الزامات منطقی چنان رویکردی نسبت به حوزه معرفت، اندیشه سیاسی ایشان را واکاوی و ارتباط این دو حوزه از معرفت بشری را در نگاه امام حلّاجی کنیم.

#### منظومه معرفتی حضرت امام<sup>(۵)</sup>

معرفت‌شناسی امام را باید ذیل مکتب معرفتی حکمت متعالیه ملاصدرا مطالعه کرد. از این حیث معرفت برتر، معرفتی است که محصول شهود متکی بر وحی (که خود، شهود متعالی انسان کامل است) باشد. وحی نه به عنوان رقیب قوای شناسایی آدمی، بلکه به عنوان مکمل آنها شناخته می‌شود که می‌کوشد نقص و ضعف و جهالت معرفتی آدمیان را مرتفع نماید. خداوند برای تکمیل فیض و لطف خویش بر آدمیان، از طریق ارسال رسل و انزال کتب (وحی و نبوت)، بی‌خبری آنها را از وسعت عالم وجود و غفلتشان از ساحت علوی و تعلقشان به نشئه‌ای دیگر گوشزد می‌کند. مبنای معرفت‌شناختی عرفانی - اشراقی امام را می‌توان از نوع نگاه ایشان به مقوله‌هایی چون چیستی علم، حقیقت، مراتب شناخت و منابع ادراک آدمی دریافت.

### نقص ساختاری معرفت آدمی (مجمل و نامکفی بودن معرفت حسی و عقلی)

سید جلال‌الدین آشتیانی در توصیف مقام حکمی و عرفانی امام<sup>(ع)</sup> می‌گوید: «آن مرد بزرگ، استاد مسلم در حکمت متعالیه و از اساتید مسلم در کتب عالیه سطوح علوم معقول بودند<sup>(۱)</sup> [که] الحق در صاحب ذوق یک نوع اهتراز روحانی و طرب قدسی و ملکوتی... ایجاد می‌نمود» (آشتیانی، ۱۳۶۸: ۴). وی همچنین امام را «یگانه مشعل فروزان علم توحید و معرفت ربوبی و استاد وحید در علم عرفان یعنی معرفت اسماء‌الله... علم توحید و ولایت و نبوت و شئون آن» (همان) می‌داند. او در ادامه، قولی از امام را درباره‌ی خداشناسی و درجات آن نقل می‌کند و نکته‌ای را گوشزد می‌نماید که از زاویه دید این نوشتار، قابل تأمل است: «یک درجه از معرفت، تحصیل علم به خداوند است از طریق موجودات محسوسه‌ای که جزء عجایب خلقت هستند و شتر از عجایب خلقت است. اگر معرفت انسان مادام‌العمر منحصر شود به معرفت به حق از طریق حیوان عجیب‌الخلقه و از طور محسوس به اطوار معقولات تجاوز ننماید و از عقال عقل خلاص نشود و مخاطب به این خطاب میرم نگردد که «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید»، او شترشناس است نه خداشناس» (همان).

در این فقره، امام صراحتاً متعرض مباحث معرفت‌شناسانه شده و حظ معرفتی انسان‌ها را محدود به حد شناخت و منبع ادراک آنها می‌کند. در این قول، قضاوتی درباره‌ی نقص و کمال منابع معرفت انجام شده و معرفت حسی در پایین‌ترین سطح معرفتی جای گرفته است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که حد وجودی انسان‌ها مبتنی بر حظ معرفتی آنها و آن نیز متکی به اعتبار منبع معرفتی است. از این مقدمه بسیار مهم معرفت‌شناختی می‌توان نکات مهم‌تر سیاسی استنتاج کرد.

توضیح مطلب از منظر امام اینگونه است که اگر سیاست به مثابه امری متعلق به ساحت حکمت عملی که متأخر و مبتنی بر حکمت نظری است، معطوف به زندگی انسان در اجتماع است، تنظیم رابطه میان آدمیان در زندگی جمعی و تشریح قواعد و قوانین مربوطه، مستلزم شناخت و احاطه بر کلیت وجود انسان و اجتماع است. از آنجایی که قانون کامل، قانونی است که تمامی ابعاد وجودی انسان و مصالح و مفاصد او را در

نظر گرفته، هیچ بعدی از ابعاد او را مغفول نگذارد و چون صرف احاطه بر علوم تجربی و طبیعی و حتی علوم عقلی و فلسفی، راهبر انسان به سوی آن مقصود اعلی نیست، بنابراین داشتن بینش برتر منبعث از شهود متکی بر وحی الهی، لازمه آگاهی از اسرار و اطوار وجودی انسان و به تبع، قانون‌گذاری و نیز اجرای آن در سطح اجتماع است. همان طوری که ملاحظه می‌شود، نقطه آغاز سیاست در این نوع نگاه، نقطه آغاز نبوت، و مرکز اتصال این دو سر آغاز، نکته‌ای است با عنوان «نقص ساختاری معرفتی انسان». لبّ کلام در تحلیل نظر امام<sup>(ع)</sup> آن است که انسان‌ها به واسطه ناآگاهی و اشراف نداشتن بر مصالح و مفاسد نوعیه خویش، محتاج هدایت و دستگیری از جانب خداوند هستند. بنا بر نظر متکلمین شیعه، خداوند انسان‌ها را آزاد و مختار آفریده است و نه مجبور، اما در برابر این آزادی و اختیار، تعهدات و تکالیفی نیز مقرر کرده و توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> ثواب و عقاب آنها را خبر داده است. به این ترتیب «برای کاستن از احتمال هرگونه خطا و فراموشی و عصیان از طرف انسان‌ها، بر خداوند واجب بود که رهبران معصومی را در بین آنها قرار دهد» (فیرحی، ۱۳۷۸: ۱۰۲). نوع نگاه به مسئله «خطا، جهل و عصیان» آدمی که در کانون استدلال‌های مرتبط با نبوت قرار دارد، می‌تواند اندیشه سیاسی را به شدت متأثر کند.

گفتیم که چنین تلقی‌ای از مسئله نقص معرفتی انسان‌ها، مبتنی بر نوعی نگاه معرفت‌شناختی است که طبق آن، حس و عقل آدمی، حجیت مطلق معرفتی نداشته و محتاج نور معرفتی نورانی‌تری از نور خویش است. منابع معرفت حسی و عقلی، شعاع خاصی از هستی را نورانی می‌کند و طبعاً توانایی نورافشانی بر ابعاد متعالی وجود را ندارد. از این رو می‌توان به این نتیجه رسید که به تناسب اطوار وجودی انسان، ما انواع و اطوار سیاست‌ها را خواهیم داشت. همان‌گونه که اطوار وجودی آدمی، رابطه‌ای طولی دارند، ساحت‌های مختلف سیاست نیز رابطه طولی دارند که گذر از مراحل ابتدایی به ابعاد عالی، مستلزم اتکا به منبع معرفتی متعالی‌تری است. شاید بتوان شکل‌گیری چنین تعالی‌نگری‌ای را در اندیشه امام که متأثر از حکمت متعالیه صدرایی است، با تفکیک میان وجود و ماهیت مرتبط ساخته و توضیح داد.

نگاه ماهیتی به جهان هستی، چیستی‌ها و تعین‌ها را اصیل فرض می‌کند؛ اما نگرش وجودی، تعین‌ها و چیستی‌ها را فرع، و اصل هستی را اصیل می‌داند. در پس تنوع حاصل از ماهیات و تعینات، آنچه جریان دارد، وجود است که مشترک میان تمامی موجودات است. اولی، چیستی را حقیقی و هستی را اعتباری می‌داند و دومی، هستی را حقیقی و چیستی را اعتباری فرض می‌کند. این تفاوت، در نگاه معرفتی اینگونه می‌تواند تحریر شود که چیستی‌ها توسط تمامی انسان‌ها و با استفاده از قوای معرفتی حس و عقل قابل‌شناسایی و دریافت هستند. اما وجود، آن امری است که ورای قوای شناسایی حسی و عقلی بشری است و با ابزار این قوا قابل حصول نیست. زیرا اگر قابلیت شناخت توسط حس و عقل را داشت، محدود و ممیز به مشخصات یعنی حس می‌شد. تفکر وجودی می‌گوید که مصادیق و جزئیات و تعینات موجود در عالم خارج، فی‌الواقع اعتباری هستند و وجود اصالت دارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۳۶) که به اشکال مختلف و الوان متعدد ظاهر می‌شود.

با توجه به اینکه ماهیت، ظل است و وجود ذی‌ظل، لاجرم ذی‌ظل بر ظل احاطه و اشراف و تسلط دارد و حکومت اصلی نیز در جهان، حاکمیت وجود به مثابه امری متعالی است. اثبات حاکمیت و قاهریت وجود بر ماهیت در اندیشه سیاسی، به اثبات وجود برتر آدمی در زندگی اجتماعی بر مختصات ماهیتی او منجر می‌شود.

طبق نظر امام، انسان با توجه به سعه وجودی خویش می‌تواند با اتصال به منبع و حیانی، به شهود حقایق و بواطن امور نایل آید و به سبب این احاطه علمی بر ذوات، تسلط وجودی نیز بر موجودات به دست آورد. در چنین نگرشی که مبتنی بر نگرش معرفتی ملاصدرا است، برخلاف دیدگاه معرفتی کانت - که بین ذات و پدیدار تفکیک قایل شده - امکان شناسایی ذات را نامیسر و شناخت را محدود و محصور به پدیدار می‌داند (نقیب‌زاده، ۱۳۶۴: ۲۴۴-۲۴۶). شناسایی امر متعالی با بهره‌مندی از شهود عرفانی و فیض ربانی ممکن و میسر است. از این‌روست که در تعریف حکمت گفته می‌شود که «صیورورها عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی و مشابهاً لنظام الوجود» (نصر، ۱۳۸۲: ۷).

با تأمل در این دقیقه می‌توان به راز این سخن پی برد که اذا فسد العالم فسد العالم. در معرفت‌شناسی امام این نکته حائز اهمیت است که ایشان ادراک و معرفت انسان‌ها را



به علت غوطه‌ور شدن در محسوسات، ناقص دانسته و بر این باور است که تا علم و ادراک به روئیت و ایمان مبدل نشود، آن علم، تأثیری در نورانیت انسان نخواهد داشت (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۸-۳۴۹). در این طرز تلقی، همان‌گونه که وجود غیر از تجلی نور الانوار چیز دیگری نیست، بنابراین محظوظ شدن از معرفت برتر، منوط به فیض الهی است. عالمی که مستعد پذیرش و دریافت حظّ بیشتری از علم است، توانایی اشراف و احاطه بر هستی‌های مادون را کسب خواهد کرد. این اشراف و تسلط، اعتباری و قراردادی نیست، بلکه حقیقی و ثبوتی است. هر چند حاکمیت یافتن چنین عالمی در صحنه سیاست و مدیریت، منوط به پذیرش و اقبال آدمیان است و اگر انسان‌ها حاکمیتش را معتبر ندانند، او حظّی از قدرت و حکومت نخواهد برد.

بی‌اطمینانی به قوای حسی و حتی عقل آدمی در طی طریق کمال و سعادت، اگر در عالم نظر به اثبات ضرورت شناخت شهود روحانی می‌انجامد، در حوزه سیاست به برتری عالمان دین بر سایر انسان‌ها منتهی می‌شود. دقت در مضمون گفته‌های زیر، صدق این مدعا را روشن‌تر می‌کند:

- «[خطاب به طلاب] شما که امروز در این حوزه‌ها تحصیل می‌کنید و می‌خواهید فردا رهبری و هدایت جامعه را برعهده بگیرید...» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۱۲).

- «اگر عالم منحرف شد، امتی را منحرف می‌کند» (همان: ۱۶).

- «آنگاه که از حوزه بیرون رفتید و در شهر یا محلی، رهبری ملتی را بر عهده گرفتید...» (همان: ۲۱).

- «گناه عالم برای اسلام و جامعه اسلامی خیلی ضرر دارد» (همان: ۱۵).

امام، طلاب و روحانیون حوزه‌های علمیه را رهبرانی می‌داند که پس از طی مراحل علمی و تهذیبی، ثبوتاً به مقام هدایت و رهبری نایل می‌شوند. از این‌رو وظیفه اهل علم را خیلی سنگین (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۱۴) و تحصیل علوم را مقدمه تهذیب نفس و تحصیل فضایل، آداب و معارف الهیه می‌شناسد (همان: ۲۰). ایشان ضمن نقد علم بدون تهذیب، به نقد علوم رسمی حوزه‌ها پرداخته و خلأ معارف الهی را گوشزد کرده و

می‌گوید: «چنین علمی که خداوند متعال نسبت به آن قدر اهتمام داشته که انبیا را مبعوث کرده است، اکنون در حوزه‌های ما رواجی ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۲۴). از این نظر نقد علوم رسمی، معنایی جز نقد عالمان رسمی نخواهد داشت.

### وحی و نبوت معرفت برتر

از جمله موضوعات مهمی که فهم آن مستلزم آگاهی از بنیان‌های معرفت‌شناختی امام بوده و تأثیر جدی و مستقیمی بر تکوین اندیشه سیاسی ایشان می‌نهد، بحث از نبوت و جایگاه آن در منظومه معرفتی و سیاسی ایشان است. امام در سخنرانی مورخ ۵۷/۸/۶ که در پاریس و در جمع ایرانیان ایراد شده، ضرورت و فلسفه بعثت انبیا را موکول و موقوف به بحث از حد ادراک انسان کرده<sup>(۲)</sup> و پس از توضیحاتی درباره تفاوت میان انسان و حیوان و شرح حد ادراک آدمی می‌گوید: «تمام قوای بشر را روی هم بگذارید، همین طبیعت را و خاصیت طبیعت را می‌تواند بفهمد... آن چیز را که بشر می‌تواند ادراک کند و حد ادراک طبیعی خودش هست، این است که عالم طبیعت را کشف کند» (همان، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۲۵-۲۲۶). سپس با استناد به این جهل و خطای ذاتی طبع بشر، نتیجه می‌گیرد که وحی لازم است (همان، ۱۳۷۸: ۱۱۲). می‌دانیم که اندیشه حکومت اسلامی در قالب ولایت فقیه، مبتنی بر آموزه «نیابت» و جانشینی است؛ یعنی جانشینی از امام معصوم<sup>(ع)</sup>، به تبع جانشینی از نبی خاتم<sup>(ص)</sup> در امر حکومت و سیاست.

پیش از ورود به مباحث بعدی، ذکر این نکته ضروری است که امام نیز همچون سلف خویش ملاصدرا، طرق دوگانه معرفت یعنی برهان و عرفان را در خدمت قرآن قرار می‌دهد (همان، ۱۳۸۱ الف: ۵). از این حیث، وحی بیانگر برترین و اصیل‌ترین حقیقت‌های وجودی است که از زبان آورنده وحی بازگو می‌شود. امام، قرآن را «سرچشمه علم رحمانی و فیض سبحانی» و به دور از «تصرف هوا و نفس اماره و دیو پلید شیطان» و مرکز همه عرفان‌ها و مبدأ همه معرفت‌ها می‌داند. در میان منابع معرفت، از نظر امام بی‌تردید وحی<sup>(۳)</sup> (همان، ۱۳۷۲ ب: ۴۲۶)، محکم‌ترین و متعالی‌ترین جایگاه را دارد. اینکه چرا وحی، چنین مقامی رفیع و منبع یافته و سیطره مطلق خویش را بر سایر منابع معرفتی گسترانیده، نیازمند توضیحاتی است که خواهد آمد.

### انسان کامل (نبی)، مظهر اتم معرفت و خلیفه قدرت الهی

از نظر امام<sup>(ع)</sup>، نبوت عبارت است از: «حقایقی را که در هویت غیبی نهان است، بر آیینه‌های صیقلی که استعداد آن را دارند که وجه غیبی در آنها برحسب استعدادشان از حضرت غیب نازل شده، به واسطه این فیض اقدس در آنها ظهور یابد، اظهار شود» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰: ۷۳). و در ادامه تصریح می‌نماید که: «اسم اعظم الله یعنی مقام ظهور در حضرت فیض اقدس و خلیفه کبری و ولی مطلق همان نبی مطلق است» (همان: ۸۳). امام در کتاب «چهل حدیث» و در شرح حدیث سی و هشتم که می‌فرماید: «همانا خداوند آفرید آدم را بر صورت خود» (همان، ۱۳۷۲: ب: ۶۳۱)، می‌گوید:

«بدان که ارباب معرفت و اصحاب قلوب فرمایند از برای هر یک از اسماء الهیه در حضرت واحدیت، صورتی است تابع تجلی به فیض اقدس در حضرت علمیه، به واسطه حب ذاتی و طلب مفاتیح غیب اللتی لایعلمها الا هو و آن صورت را «عین ثابت» در اصطلاح اهل الله گویند... و اول اسمی که به تجلی احدیت و فیض اقدس در حضرت علمیه و احدیه ظهور یابد و مرآت آن تجلی گردد، اسم اعظم جامع الهی و مقام مسمای «الله» است... و تعیین اسم جامع و صورت آن عبارت از عین ثابت انسان کامل و «حقیقت محمدیه<sup>(ص)</sup>» است» (همان: ۶۳۴-۶۳۵).

در کتاب «مصباح الهدایه»، توضیح بیشتر مطلب ارائه شده است. از نظر ایشان، از آنجایی که حقیقت غیبی اطلاقی برحسب حقیقتش ظهوری نیست، پس به ناچار از برای ظهورش، آیینه‌ای باید تا عکس او در آن آیینه منعکس شود، پس تعینات صفاتی و اسمایی، همگی آیینه‌های انعکاس آن نور عظیم و محل ظهور او می‌باشند (همان، ۱۳۶۰: ۵۴). بنابراین «نخستین اسمی که اقتضای لازم کرد، اسم اعظم الله بود که پروردگار و مربی عین ثابت محمدی در نشئه علمی بود. پس عین ثابت انسان کامل نخستین در نشئه اعیان ثابته بود به واسطه حب ذاتی که در حضرت الوهی بود؛ عین ثابت انسان کامل سر سلسله کلیده‌های دیگر خزائن الهی و گنجینه‌های پنهانی بود» (همان: ۶۰).

از آنجایی که انسان کامل یا حقیقت محمدیه مظهر اتم اسم اعظم است، باید «احکام ربوبی را به ظهور رسانده و حکومتی را که اسم اعظم بر دیگر اسما دارد و عین ثابت انسان کامل بر دیگران دارد، آن مظهر نیز بر اعیان خارجی داشته باشد. پس هر کس که بر این صفت باشد، یعنی صفت الهی ذاتی، او خلیفه در این عالم است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰: ۱۹۲). به همان سان که در عالم اسما و صفات، سیادت و ریاست متعلق به اسم اعظم بوده و خلافت الهی را یدک می‌کشد، در عالم اعیان خارجی (جهان محسوس)، انسان کامل (نبی و ولی)، حکومت و سلطنت دارد. به همین سبب امام می‌گوید: «پیامبر کسی است که با دو اسم الحکم و العدل ظهور» می‌نماید (همان: ۸۵). سبب شرافت و برتری «آدم» یا انسان کامل بر سایر موجودات، آن است که خداوند به او «تعلیم اسما»<sup>(۴)</sup> نموده و از روح خویش بر او دمیده<sup>(۵)</sup> و به قول مرحوم مطهری «خود خدا» شده است. زیرا «هر انسانی که کامل می‌شود، از خود فانی می‌شود و به خداوند می‌رسد» (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۶). این خداگونگی است که انسان کامل را به درجه‌اعلای وجود نایل می‌کند و ثبوتاً به «ولایت مطلقه» بر تمام عرصه هستی می‌رساند. همچنان که ابن عربی نیز انسان کامل یا نبی را «نایب حق در زمین» و «دلیل معرفت حق و واسطه تجلی الهی» می‌داند (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۴۳) که بدون او، فیض باری تعالی از هستی منقطع و «عالم تباه و خالی از معانی و کلمات می‌شود» (همان).

از نظر امام، انسان‌ها حریص و پیرو منافع و لذاپذ خویش‌اند و اگر حکومت تشکیل نشود، «تجاوز به حقوق دیگران» و «دست‌اندازی به حریم دیگران برای تأمین لذت و نفع شخصی» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ج ۳۸) تداوم خواهد یافت. جهل و خطای زایل ناشدنی آدمیان به علاوه بروز حس نفع‌پرستی و لذت‌جویی آنان به وضعیتی منجر خواهد شد که عدالت و سعادت منتفی گردد و البته آنان واجد چنان ظرفیتی نیز نیستند که بتوانند بر جهل و عصبان و نسیان فائق آمده و زندگانی توأم با صلح، سعادت و عدالت داشته باشند. نیاز انسان‌ها به این فضایل، زمینه ظهور نبی را فراهم می‌سازد. سیادت و حاکمیت نبی در این عالم، جلوه و ظهور سلطنت انسان کامل در سراسر دار وجود است.

ظهور نبی با دو اسم الحکم و العدل، به معنای تسخیر عالم سیاست و مدیریت زندگی اجتماعی توسط او و برای هدایت آدمیان به سمت سعادت و کمال است.

نوع نگاه معرفت‌شناختی امام بی‌تردید هم بر جهان‌شناسی و هم بر انسان‌شناسی ایشان تأثیرگذارده و در ضمن از آنها متأثر شده است. این تأثیر و تأثر در شکل نوعی دوگانه‌بینی در سراسر نگرش‌های امام مشاهده می‌شود. همان‌گونه که اخلاق از دوگانه خوب - بد سخن گفته و بار کاملاً ارزشی دارد، این ارزش‌گذاری به نوعی خود را در تمامی آموزه‌های ایشان به نمایش می‌گذارد. اگر در معرفت‌شناسی، دوگانه ادراک - ایمان (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۸۷) که مبتنی بر دوگانه عقل - دل است (و گاه به شکل دوگانه علم - شهود رخ می‌نماید)، کل ساحت شناخت‌شناسی امام را تحت سیطره خویش می‌گیرد، دوگانه انسان الهی - انسان حیوانی که متکی بر دوگانه‌بینی ذات آدمی (روح الهی - جسم مادی) است، انسان‌شناسی او را متأثر می‌کند. در ساحت هستی‌شناسی نیز دوگانه غیب - شهود و ماورای طبیعت - طبیعت را داریم. در تقابل‌های دوتایی، یکی از طرفین، متعالی و مقدس است و طرف دیگر، نامتعالی و واجد اخس اعتبار. این دوگانه‌بینی، گاه خود را در شکل تقابلی نور - ظلمت (شرق - غرب) به نمایش می‌گذارد.

در برخی از کلمات و عبارات امام می‌توان این نوع دوگانه‌بینی را میان شرق - غرب ملاحظه کرد. ایشان در جایی به تمامی انسان‌ها حتی بودایی‌ها [عالم شرق] سفارش می‌کند که مجتمعاً در برابر غرب بایستند و غرب‌زده نباشند (همان، ۱۳۶۱، ج ۱: ۳۸۴). و یا در جایی دیگر از نیرنگ سرازیرشده از سوی غرب یعنی استعمار و تکه‌تکه شدن کشورهای اسلامی [عالم شرق] سخن می‌گوید (همان: ۳۷۷). همچنین در تعبیری فلسفی و صریح، غرب را غرق در طبیعت دنیا می‌داند که ملتفت ماورای طبیعت نیست و پیشرفت او، بشر را به نیستی می‌رساند (همان، ج ۴: ۱۰). در جایی دیگر، قرآن و روحانیت را سد راه غرب و مانع منافع غرب می‌شناسد (همان، ج ۴: ۲۱۵). ایشان در یکی از صریح‌ترین اظهارنظرها می‌گوید: «شرق آفتاب دارد، کشورهای آفتابی است و غرب بی‌آفتاب است» (همان، ج ۵: ۳۲۵). در این تعبیر می‌توان رد پای نگرش حکمای پارس و اشراقیون را دید که بر نقش آفتاب به عنوان منشأ نور و پاکی و عامل تمایز شرق از غرب تأکید می‌کند. حتی امام از تعبیر غرب‌زدگی بهره برده و آن را مستند به سخن جلال آل

۱۱۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴  
احمد می‌کند و می‌گوید: «به اصطلاح آن آقا، غرب زده شدیم» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۱۰). و نتیجه این غرب زدگی را آن می‌داند که «مغز ما را گرفتند و جایش مغز دیگری گذاشتند که از همان غرب ارتزاق می‌کرد» (همان، ج ۹: ۷). زیرا غرب «حیوان بار می‌آورد» (همان، ج ۸: ۹۵). و «اخلاق را از بین می‌برد» (همان: ۸۰).

صریح‌ترین تعبیر امام در مقایسه غرب با «ظلمت» و «طبیعت» در این سخنان امام قابل ملاحظه است: «تمام ناروایی‌ها ظلمت است؛ تمام عقب‌افتادگی‌ها ظلمت است؛ تمام توجه‌های به عالم طبیعت، ظلمت است؛ همه غرب زدگی ظلمت است. اینها که توجهشان به غرب است، توجهشان به اجانب است، قبله‌شان غرب است و به غرب توجه دارند. اینها در ظلمت فرورفته‌اند. اولیایشان هم طاغوت است» (همان، ج ۹: ۴۶۰). در حالی که امام در چند جا تأکید می‌کند که «ما شرقی هستیم» (همان: ۱۰۸)، «شرق باید خود را بازیابد» (همان: ۴۶۳). و اینکه «فلاسفه غرب الآن هم محتاج این هستند که از فلاسفه شرق یاد بگیرند» (همان: ۳۹۴).

در زندگی جمعی و حیات سیاسی نیز می‌توان این دوگانه‌بینی را مشاهده کرد. همان‌گونه که مجردات بر محسوسات، غیب بر شهادت، نور بر ظلمت، وحدت بر کثرت، سیطره و سلطنت دارد، به همان‌سان روح آدمی بر جسمش و قلب او بر نفسش باید سیادت داشته باشد. نتیجه طبیعی چنین سیادتی در عرصه اجتماع و سیاست، آن است که باید وحدت حکومت بر کثرت مردمان، نور علم و عدالت حاکم الهی بر تاریکی جهل و عصیان آدمیان و سیاست متعالی و اخلاقی بر سیاست مادی و نفسانی غلبه و استیلا داشته باشد. با این اوصاف، نبی و یا انسان کامل حلقه اتصال این دوگانه‌هاست و شأن او، «محافظت از حدود الهی و پیشگیری از اطلاق طبیعت» است (همان، ۱۳۶۰: ۸۵ و ۱۳۷۲: ۱۷).

بدین ترتیب مقدمات معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و هستی‌شناختی اندیشه سیاسی مبتنی بر ضرورت حاکمیت انسان کامل، نبی، ولی و...، تأثیر خود را بر شکل‌گیری اندیشه امام<sup>(۵)</sup> بر جای نهاده و به موجب آن، پس از اینکه آخرین پیامبر الهی، صحنه حیات را ترک گفت، انسان‌های معرفی‌شده از سوی وی که اولیای دین و

اولی الامر هستند، به نیابت از او، این نزاع میان خیر و شر را رهبری می‌کنند و هدایت انسان‌ها را بر دوش می‌گیرند. در زمان غیبت آخرین ولی الهی، تکلیف این نبرد مهممل نمانده و عالمان عادل که بر نهج و روش آن انسان‌های کامل می‌زیند، مدیریت این مبارزه را در دست خواهند گرفت. تنها کسانی صلاحیت جلوس بر مسند حکومت و قضاوت میان انسان‌ها را دارند که مؤید به فیض الهی و منصور به لطف ربانی بوده باشند. این از آن‌رو است که باید قدرت در معرض ریاضت و تهذیب نفس قرار گرفته و پالایش شود، وگرنه منشأ فساد و طغیان خواهد شد: «ان الانسان لیطغی، ان راه استغنی»<sup>(۶)</sup>. قدرت و جاه‌طلبی و میل به برتری و تفوق بر دیگران، جزء جدایی‌ناپذیر خصال آدمیان است که اگر به مهمیز عقل و تزکیه مهار نشود، آدمی را به طغیان وامی‌دارد.

امام<sup>(۶)</sup> به شدت از علم غیر مذهب انتقاد می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۳) و عالم فاسد را فاسدکننده عالم می‌داند<sup>(۷)</sup>. طبعاً و به طریق اولی، صاحب قدرت نیز اگر مذهب و مزکی نباشد، فساد و تباهی در پیش خواهد گرفت. با این تفاسیر، جامعه نیز همچون انسانی است که اگر قوای غضبیه و شهویه‌اش تحت مهار عقل و در ظل تزکیه واقع نشود، به فساد و طغیان گرایش خواهد یافت. بنابراین باید در رأس مدینه، انسانی قرار گیرد که همچون مغز و قلب، قوای دیگر را تحت تابعیت و اطاعت خویش آورده و تحت هدایت الهی باشد. فارابی نیز بر این باور بود که این انسان، کسی است که مطلقاً نیازمند به ریسی دیگر نیست که بر او ریاست کند، نه در کلیات، نه در جزئیات و نه در هیچ امری از امور... و در هیچ امری نیازمند به کسی دیگر که او را راهبری و هدایت کند نباشد... [چنین انسانی، شخصی است که] نفس وی به عقل فعال پیوسته و فیوضات لازم را بلاواسطه می‌گیرد (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۹۲).

در اندیشه امام، کلیت بر جزئیت، برتری و اشراف دارد. از آنجایی که عقل بر حس برتری دارد، پس معقولات (کلیات) بر محسوسات (جزئیات) برتری دارند. بنابراین انسان کامل که شکل کلیت‌یافته انسان‌های جزئی است، بر دیگران شرافت و سیادت دارد. در این تلقی، از آنجایی که آئینه وجود انسان کامل، توان و ظرفیت انعکاس نور ذات، صفات و اسمای الهی را دارد، بنابراین قدرت که یکی از صفات جلال خداوندی است، در اختیار چنین انسانی قرار می‌گیرد و به نمایندگی از خداوند، صفت قدرت او را متجلی می‌سازد.

۱۱۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

این قدرت نیز به واسطه حظّ کاملی است که او از دریای وجود برده و آن هم مشروط و مسبوق به علمی است که به واسطه صفای باطن و پاکی نفس و به صورت فیض رحمانی دریافت داشته است.

نکته مهم از زاویه نگاه اندیشه سیاسی، توجه به این مطلب است که در دیدگاه امام، هر چند انسان کامل و مصداق اتم آن، نبی خاتم<sup>(ص)</sup> آئینه دار خلافت و سلطنت الهی در میان مردمان است، این سلطنت و حکمرانی با قهر و غلبه و استیلا محقق نمی شود. در هیچ یک از نوشته ها و گفته های امام، جواز توسل به خشونت و اتخاذ شیوه جباریت و قهاریت صادر نشده است. بنابراین وقتی نفی خشونت و غلبه برای تأسیس حکومت، طریقت یافت، به طریق اولی، این طریقت در زمان استقرار حکومت و تثبیت نظام سیاسی نیز تداوم می یابد. در حالی که در اندیشه سیاسی کلاسیک اهل سنت، استیلا و تغلب به عنوان یکی از شیوه های انعقاد خلافت و امارت به رسمیت شناخته شده است. برای مثال «ماوردی»، افضی القضاة بغداد و فقیه شافعی نامدار، انواع امارت را به امارت استکفا و امارت استیلا تقسیم می کند و امارت استیلا را آن نوع از امارت می شناسد که «خلیفه، حکم شخصی را که با زور به قدرت رسیده بود، تنفیذ می کرد» (لمبتون، ۱۳۷۴: ۱۷۸ و روزنتال، ۱۳۸۷: ۲۹).

### امامت، جانشین نبوت

نگاه ریشه ای امام به مقوله معرفت و به ویژه معرفت برتر متکی بر شهود نبوی، در تداوم منطقی خود به نقطه ای منتهی می شود که مرز تمایز میان اهل سنت و تشیع است. جانشینی امام، صرف جانشینی در امر مدیریت و تولیت جامعه و یا حفاظت از دین نیست؛ این موضوع، تداوم منطقی خطی از معرفت است که از آسمان وحی شروع شده و از طریق دل پیامبر به قلب امام متجلی شده است. همان گونه که می دانیم، «امامت» در مرکز گفتمان شیعه و در کانون توجهات متفکران سیاسی شیعه واقع شده است. در واقع امامت تداوم نبوت است اما در فرایندی دیگر (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۹۷-۹۸).

طبق حدیث معروف به «حدیث ثقلین»، پیامبر دو چیز گران بها یعنی قرآن و اهل



بیت را در میان مسلمانان به یادگار گذاشته که از یکدیگر جدانشدنی است. البته از نظر امام<sup>(۵)</sup>، در طول تاریخ «خودخواهان و طاغوتیان، قرآن کریم را وسیله‌ای کردند برای حکومت‌های ضد قرآنی، و مفسران حقیقی قرآن و آشنایان به حقایق را که سراسر قرآن را از پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> دریافت کرده بودند و ندای «انی تارک فیکم الثقلین» در گوششان بود، با بهانه‌های مختلف و توطئه‌های از پیش تهیه‌شده، آنان را عقب زده و با قرآن، در حقیقت قرآن را که برای بشریت تا ورود به حوض بزرگ‌ترین دستور زندگانی مادی و معنوی بود و هست، از صحنه خارج کردند و بر حکومت عدل الهی... خط بطلان کشیدند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۱۶۹-۱۷۰). سخنان امام، تأیید این گفته «کربن» است که «امام حامل و نگه‌دار حقیقت است که شریعت و تأویل قرآن هر دو را دربردارد، زیرا مفتاح کتاب در دست امامان است و در غیاب پیامبر تنها آنان از معنا و باطن کتاب خبر دارند» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۵۳).

تفاوت برداشت کربن از جایگاه «امامت» در اندیشه شیعه با برداشت امام<sup>(۵)</sup> در این است که او صرفاً از شأن مفتاحیت و تأویلیت امام سخن می‌گوید و امام خمینی علاوه بر آن، مقام سیاسی امامت را نیز مد نظر قرار می‌دهد. همچنین، امام خمینی<sup>(۵)</sup>، امامت را عین قرآن می‌داند و بر این نظر است که مخالفان، قرآن را با قرآن از صحنه خارج کردند. این بحث نیازمند موشکافی افزون‌تری است، تا شیوه و چگونگی استخراج اندیشه سیاسی مبتنی بر امامت از درون مبانی معرفتی آن تبیین شود. برای تحلیل موضوع، تجزیه آن به عناصر و اجزا و سپس ترکیب آنها ضروری خواهد بود. می‌دانیم که طبق حدیث متواتر ثقلین، قرآن ثقل اکبر است و اهل بیت، ثقل اصغر. در واقع ثقل بودن اهل بیت از آن روست که حامل و کاشف سر الهی و تأویلگر آیات خداوندی هستند. حال پرسش این است که مگر خود قرآن نفرموده که «ولا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین»<sup>(۸)</sup> و مگر نه آن است که شریعت محمدی<sup>(ص)</sup> که شامل مجموعه‌ای از اصول اعتقادی، اخلاقیات و به‌ویژه احکام عملی زندگی است که در قرآن بیان شده و مگر نه آن است که قرآن برای همه نازل شده، پس چه نیازی به تفسیر و تأویل توسط عده‌ای خاص و برگزیده است؟ و آیا شیعه می‌کوشد با تفسیر باطنی‌گرایانه دیانت و قرآن و

دادن وجوه مرموز به آنها، جا را برای امامان خویش باز کند؟

طبق آموزه‌های تشیع، علم امام نه از سنخ علوم رسمی و کسبی، بلکه محصول الهام و فیض الهی است. از سوی دیگر، امامان علاوه بر علم لدنی و ربانی از ویژگی عصمت نیز برخوردارند. در این طرز تلقی، باور این است که معارف انسانی و علوم کسبی، توانایی بازفهم رموز آیات الهی را ندارند و باید توان کشف و فهم آن نیز از جانب نازل‌کننده شریعت به فرد عطا شود. در اینجا نکته‌ای وجود دارد که ما را مجدداً به بحث‌های قبلی و ارتباط میان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی سوق می‌دهد. می‌دانیم که علم انسان کامل، معرفت کامل و از سنخ و جنس شهود و الهام و نه از جنس تحصیل و فراگیری اصطلاحات است. پیامبر<sup>(ص)</sup> در سیر معنوی و عروج روحانی خود به شهود تمامی حقایق که عقول آدمیان از فهم و دریافت آن عاجزند، نایل می‌شود. امام در جاهای مختلف و به کرات، بر این نکته که عقول (حتی فحول) آدمیان، توان باریابی به درگاه آن را ندارد، تأکید کرده است:

«کیفیت وحی از اموری است که غیر از خود رسول خدا و کسانی که در

خلوت با رسول خدا بودند یا اینکه از او الهام گرفته‌اند، کیفیت نزول وحی

را کسی نمی‌تواند بفهمد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۷: ۵۲).

و برای اینکه اثبات شود که مفاهیم قرآنی فراتر از تعبیر و معارف انسانی است، نکته زیر را مطرح می‌کند:

«مسئله بعثت، یک تحول علمی - عرفانی در عالم ایجاد کرد که آن

فلسفه‌های خشک یونانی را که به دست یونانی‌ها تحقق پیدا کرده و ارزش

هم داشت و دارد، لکن مبدل کرد به یک عرفان عینی و یک شهود واقعی

برای ارباب شهود. قرآن در این بعدش برای کسی تاکنون منکشف نشده

است» (همان: ۲۵۰).

امام در جمله‌ای دیگر به تصریح می‌گوید که «قرآنی که الآن در دست ماست، نازلۀ

هفتم قرآن است و این از برکات بعثت است» (همان: ۲۵۱). و این از آن روست که «بعد از

آنکه اتصال پیدا کرد مقام مقدس نبوی ولی اعظم با مبدأ فیض، به آن اندازه‌ای که قابل

اتصال بود، قرآن را نازل‌تاً و منزلتاً کسب کرد، در قلب مبارکش جلوه کرد و با نزول به مراتب هفت‌گانه به زبان مبارکش جاری شد» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۷: ۲۵۱). این بدان معنا می‌تواند باشد که قرآن در هر یک از عوالم علوی و غیبی، شأنی و مقامی دارد و به تناسب سعه وجودی و حظّ شهودی نبی، امکان دسترسی به مقامات بالاتر میسر می‌شود. و نیز این نکته را می‌توان دانست که قرآن برای اینکه در معرض فهم آدمیان قرار گیرد، باید از مقامات فوقانی متنزل و در سطح درک انسان‌ها متوقف شود.

در ادامه مباحث پیشین، باید به این نکته مهم پرداخت که طبق نظر امام، «انبیای سلف هم کشف داشتند و هم بسط» (همان: ۲۵۲-۲۵۳). اما کشف و بسط آنها اطلاق نداشت. از میان پیامبران بزرگ الهی، تنها حضرت محمد<sup>(ص)</sup>، «کشف و بسط تمام و تام داشت [و] خاتم شد و خاتم پیامبران گردید؛ یعنی به آن نحو که ممکن است حقیقت کشف شود، برای حضرت محمد<sup>(ص)</sup> کشف بود... لذا دیگر ممکن نیست کشف و بسط اتم از این باشد تا نبوت دیگری حاصل آید» (همان: ۲۵۳).

با این توضیحات معلوم شد که ماجرای وحی و نزول قرآن، محصول کشف تامی است که برای آخرین پیامبر الهی (انسان کامل) حاصل شده و بالاتر از آن برای کسی میسر و ممکن نیست. حقایق غیبی در جریان کشف پیامبر<sup>(ص)</sup> اخذ شد و در جریان ابلاغ آن، پس از تنزل از اطوار علوی به طور ملکی نازل و به زبان پیامبر<sup>(ص)</sup> جاری شده است. از این نکته می‌توان پی برد که کلمات و عبارات جاری شده بر زبان پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup>، هر کدام نشانه‌هایی از یک دنیا معنا و حقیقت هستند. چون کشف تام پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup>، کامل‌ترین شهود است؛ پس معیار و میزان شهود دیگران و نیز فهم آدمیان (از جمله فلاسفه و فقها) است. از اینجا می‌توان فهمید که فهم و افهام قرآن که نتیجه شهود تام نبی<sup>(ص)</sup> است، مستلزم طی طریقی است که پیامبر پیموده و چون هیچ انسانی نمی‌تواند به مرتبه‌ای برسد که کشف تام را درک کند مگر کسانی که توسط خود او به آن حقایق رهنمون شده‌اند، پس لازم می‌آید که انسان‌هایی مختار و برگزیده باشند تا با الهام از فیض نبوی و با اتصال به منبع معرفتی او، توان دریافت شهود او را حائز و حافظ آن اسرار ملکوتی در عالم ملک باشند.

از همین‌روست که امام، منصب خلافت و امامت پس از پیامبر را منصبی الهی شمرده و اظهار آن را بر پیامبر واجب می‌داند (سعیدی، ۱۳۸۲: ۹۲ و بهشتی، ۱۳۸۴: ۸۳) و تأکید می‌کند که معرفی این خلافت، چنان اهمیتی دارد که نادیده‌گرفتن آن موجب گسست نظام اجتماعی و اختلال در بنیاد نبوت و از دست رفتن آثار شریعت می‌شود، که ترک این تنصیب از زشت‌ترین زشت‌هاست (سعیدی، ۱۳۸۲: ۹۲). بنابراین علم خاصی که امام به واسطه فیض ربانی حاصل کرده، او را دایر مدار ماجرای تفسیر نصوص حاصل از شهود پیامبر<sup>(ص)</sup> می‌کند و اوست که صرفاً و انحصاراً می‌تواند مدعی باشد که اسلام‌شناس است:

«هیچ‌کس نمی‌تواند به جز علی بگوید که من اسلام‌شناسم. فقیه،

فقه‌شناس است، فیلسوف، معقولات را درک کرده، حکومت‌شناس، حکومت

اسلامی را فهمیده...» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۹: ۵۳۱).

بنابراین جایگاه امامت به مثابه جانشین نبوت، گام‌گذاران در مسیری است که همچون نبی اسلام با الهام از فیض الهی، هم موفق به کشف حقایق باطنی شود و هم بتواند در غیاب نبی، با توسل به آن نوع از معرفت متعالی، شریعت (قانون برتر خداوندی) را در جامعه مستقر کند.

### فقه، حامل شریعت عامل ولایت

امام بر این باور است که «علم فقه، مقدمه عمل است و اعمال عبادی خود مقدمه حصول معارف و تحصیل توحید و تجرید است و آن شعبه از علم فقه که در سیاست مدن و تدبیر منزل و تعمیر بلاد و تنظیم عباد است نیز مقدمه آن اعمال است که آنها دخالت تام و تمام در حصول توحید و معارف دارند» (همان، ۱۳۸۱ الف: ۱۰). از این فقره می‌توان دانست که دانش شریعت (فقه)، یگانه راه حضور اسلام و معارف اسلامی در جامعه مسلمین بوده و عالمان شریعت، حاکمان بر امت اسلامی در دوره غیبت معصوم هستند. تقدم فقه بر سایر دانش‌های دینی بدین معناست که دانشمندان فقه‌شناس در زندگی جمعی مسلمانان نقش بسیار پررنگ‌تری نسبت به دیگر علما خواهند داشت. از

آنجایی که ذات وجود آدمی همواره ثابت است، پس قواعد فقهی (شریعت) برای تمامی اعصار و امصار کارایی دارند؛ و اجتهاد معنایی جز این ندارد که مجتهدین و شرع‌دانان، اصول کلی اعلام‌شده از سوی شارع را بر موضوع‌ها و مصادیق منطبق و احکام جزئی را کشف و استخراج می‌نمایند (فیرحی، ۱۳۷۸ الف: ۲۹۱). از این دیدگاه در شریعت اسلامی، همه نیازهای انسانی لحاظ شده و به تعبیر امام، «فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۹۸). از این مقدمه، نتایج مهم سیاسی زیر به دست می‌آید:

۱. حیات سیاسی مسلمانان (حکومت، مشارکت سیاسی، جنگ و صلح و وضع مقررات و اجرا و...) تابعی از قواعد و احکامی است که فقه متکفل بیان آنهاست و به عبارت دیگر، تأسیس نظام سیاسی اسلامی در دوره غیبت از نقطه صفر شروع نمی‌شود، بلکه مسلمانان با منبعی سرشار از اصول، احکام و آموزه‌های رفتاری از پیش تعیین‌شده مواجه‌اند.

۲. حکومت اسلامی از «انسان دینی» و «انسان خوب» سخن می‌گوید و نه صرفاً «شهروند خوب». کتاب‌های اخلاقی امام، متکفل تبیین «انسان اخلاقی» مدنظر اسلام است؛ انسان‌هایی که رفتارهای اخلاقی را با اتکالی به نیات و حالات درونی اخلاقی و برای مقاصد اخلاقی و دینی انجام می‌دهند (توجه به پرهیز از نفاق و ریا و عجب و کبر و حسد... از این منظر صورت می‌گیرد) (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۲ ب).

۳. از آنجایی که قانون خوب نیازمند مجری خوب بوده و او نیز باید کسی باشد که قانون را به تمام و کمال بشناسد، پس مجری «تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور»، فقه‌شناسان هستند. فقها به عنوان کارشناسان و عالمان شریعت، کارویژه‌های نبوت و امامت را در عرصه حیات سیاسی و اجتماعی استمرار و تداوم می‌بخشند. این نیابت، رابطه مجتهد - مقلد را در زندگی فردی به رابطه آمریت - تابعیت در عرصه زندگی سیاسی تبدیل می‌کند.

۴. نخبه‌گرایی مکتوم و مضمحل در تئوری مجتهد - مقلد که مبتنی بر تقسیم عمودی عقول مسلمانان (فیرحی، ۱۳۷۸ الف: ۲۸۷) و تفکیک ایشان به دوگانه عالم - عامی است، اثرات بلافصل خود را بر شیوه تنظیم زندگی سیاسی مسلمانان بر جای می‌گذارد.

۵. آموزه این‌همانی دین و سیاست، نتیجه دیگر مباحث یادشده است. در این نگاه سیاست ماهیتاً نمی‌تواند غیر دینی باشد. اگر سیاست در معنای کلی هدایت آدمیان است، پس با دین که هدف نهایی‌اش اکمال نفوس انسان‌هاست، اتحاد و عینیت می‌نماید.

اجتهاد، گفتمان ویژه‌ای است که چونان دستگاهی به تولید و آفرینش احکام و قواعد زندگی و طبعاً زندگی سیاسی شیعه می‌پردازد؛ [و] نوعی فرایند فکری است که با گذر از نظام معنایی ایجاد شده، احکام مشروع و الزام‌آور برای زندگی سیاسی شیعه تولید می‌کند (همان: ۲۹۱). بنابراین اجتهاد به عنوان محصول دوره غیبت معصوم<sup>(ع)</sup>، می‌کوشد خلأ وجودی و دسترسی مستقیم نداشتن به منابع خطاناپذیر و زوال‌ناپذیر معرفت الهی (ائمّه) را جبران کند. از نظر امام، مجتهدان (فقها) در زندگی سیاسی مسلمانان نقش محوری دارند و این محوریت به سبب دانشی است که آنان پس از طی مراحل دشوار، موفق به تحصیل شده‌اند. از نظر ایشان فقه اسلامی واجد غنی‌ترین قوانین بوده (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۲۳۸)، اسلام را تاکنون حفظ کرده (همان، ج ۶: ۱۴) و باید به همان صورتی که بوده باقی بماند و حوزه‌ها بیشتر وقتشان را صرف فقه نمایند، زیرا فقه در رأس دروس است (همان، ج ۱۸: ۷۲). در عین حالی که امام به دانشمندان علوم دینی و حتی فقها هشدار می‌دهد که نگویند اسلام‌شناس هستند، لیکن تأکید می‌کند که «آنی که از همه بهتر می‌داند، همان است که فقه اسلام را می‌داند» (همان، ج ۸: ۵۳۱).

با وجود این، مجتهد با امام<sup>(ع)</sup> دو تفاوت اساسی دارد: اول اینکه دانش مجتهد، دانش کسبی و تحصیلی و لاجرم خطاناپذیر است؛ و دوم آنکه مجتهد معصوم نیست و محتمل است که دچار عصیان و نسیان و طغیان شود.

صلاحیت ثبوتی فقیه برای مدیریت سیاسی، هم از سوی سنت‌گرایان فقهی معتقد به عدم بسط ید فقیه در امور حکومتی و هم از سوی روشن‌فکران دینی و هم جریان‌ات

سکولار به چالش کشیده شده است. شاید بتوان عصاره کلام منتقدان را در دو مقوله «کارآمدی» و «مشروعیت» خلاصه کرد. از این منظر، فقیه به صرف فقاقت، صلاحیت و کارایی لازم را برای مدیریت امور پیچیده و مسایل متغیر جامعه مدرن امروزی ندارد؛ مسایلی که مسبوق به سابقه نبوده و در نصوص، اشاراتی به آنها نشده تا حکمی بر آنها بار شده باشد. نیز حصر حق حکومت به فقها، با موازین مردم‌سالاری و حق حاکمیت ملی تنافر داشته و بنیان مشروعیت آن زیر پرسش جدی است. امام در پاسخ به این نوع از اشکالات، نزاع فکری را به عرصه فراخ‌تر رابطه دین و سیاست کشانیده و بر اساس اعتقاد به تلازم و تلائم دین و سیاست در اسلام، ضرورت حکومت مبتنی بر فقاقت را اثبات می‌کند که در بخش‌های آتی به آن خواهیم پرداخت.

### سیاست و دیانت

مروری هر چند اجمالی بر گفته‌ها و نوشته‌های امام درباره مقولاتی نظیر سیاست، حکومت، قدرت، قانون و...، مؤید این نکته است که مفردات کلامی امام، آنگونه تعریف و چینش شده‌اند که بتوانند نظریه تداوم نبوت در قالب امامت و ولایت فقیه را توجیه و تکمیل کند. برای مثال، تعریف از سیاست و تبیین کارویژه‌های آن، چنان ارائه می‌شود که منطقاً امکان اندراج آن در ذیل مفهوم دین (اسلام) میسر و ممکن گردد. به عبارت دیگر، مبادی تصویری امام، زمینه را برای مبادی تصدیقیه به سهولت فراهم می‌سازد. زیرا اگر غیر از این بود، پرتنگ کردن ابعاد سیاسی اسلام در برابر ابعاد فردی و اخلاقی آن، حاصل نمی‌شد. حکم به اینکه «سیاست ما عین دیانت ماست»، گزاره‌ای است که برای اثبات شدن، مراحل چند را پشت سر گذاشته و مقدمات بسیاری را طی کرده است. در این تعبیر، سیاست علم کسب، حفظ و افزایش قدرت نیست. قدرت می‌تواند جزئی از آن کلیت مفهومی باشد، اما تمامیت آن نیست. «سیاست خدعه نیست، یک حقیقتی است، سیاست یک چیزی است که مملکت را اداره می‌کند؛ خدعه و فریب نیست. اینها همه‌اش خطاست. اسلام سیاست است، حقیقت سیاست است، خدعه و فریب نیست» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۱۲۵).

نکته دیگر اینکه سیاست در این معنا، جزء جدایی‌ناپذیر زندگی آدمی در صحنه این جهان است. انسان‌ها چه به صورت جمعی و چه فردی، محتاج هدایت و ارشادند و از آنجایی که انسان‌ها به صورت جمعی زندگی می‌کنند، پس سیاست نیز بخش‌گریزناپذیر زندگی جمعی انسان‌ها خواهد بود. با تعریفی که امام از چیستی و چرایی سیاست ارائه می‌کند، لاجرم غیر از پیامبران و اولیا، کس دیگری نمی‌تواند عهده‌دار چنان مسئولیتی باشد.

«سیاست این است که جامعه را هدایت کند و راه برد، تمام مصالح جامعه را در نظر بگیرد و تمام ابعاد انسان و جامعه را در نظر بگیرد و اینها را هدایت کند به طرف آن چیزی که صلاحشان هست، صلاح ملت هست، صلاح افراد است و این مختص انبیا است. دیگران این سیاست را نمی‌توانند اداره کنند. این مختص انبیا و اولیا است و به تبع آنها به علمای بیدار اسلام» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۳: ۴۴).

### تأثیر منظومه فکری امام<sup>(۵)</sup> بر اندیشه سیاسی ایشان

#### با تأکید بر اندیشه ولایت فقیه

بی‌تردید اوج اندیشه سیاسی حضرت امام در موضوع ولایت فقیه متبلور است. ولی همان‌طور که پیشتر اشاره شد، ولی فقیه فارغ از مصداق عینی آن با چارچوب ترسیمی ایشان از مراتب پیشین تفاوت‌هایی داشت که این دو تفاوت می‌تواند جایگاه مجتهد را در قیاس با شأن امام<sup>(۶)</sup> در حاله‌ای از تردید و ابهام قرار دهد. این همان نکته‌ای است که کربن با زبان دیگر و به‌طور جدی بدان پرداخته و آن را نوعی تناقض به شمار آورده است. از این زاویه، تشیع که بر محور معنای باطنی کتاب نهاده شده، چگونه می‌تواند شریعتی ظاهری و مستقر داشته باشد؛ شریعتی که «بیش‌ازپیش فقط سرگرم مسایل عملی موازین تشریحی و موارد اختلاف فقهی است و نسبت به هر چیزی که از مقوله فلسفه و حکمت عرفانی باشد بدگمان» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۴۵). از نظر کربن، مبارزه‌جویی فقهای تشیع و افزون شدن مدعاهای آنان، بی‌تردید به دوره‌ای برمی‌گردد که تشیع به مذهب رسمی و دولتی تبدیل شد و به خاطر چسبیدن به قدرت، وظایف تشریحی و



حقوقی برعهده گرفت.

نقل بخش‌هایی از سخنان کربن، از این‌رو صورت گرفت که نکته معرفت‌شناختی مستتر در این بحث‌ها عیان شود. می‌توان اصطلاح باطنی‌گرایی را به همان شهودگرایی حمل کرد و به این مطلب اشاره کرد که تلاش‌های فکری فقهای چون امام<sup>(۵)</sup> برای ارائه تفسیر عرفانی از نبوت و امامت که مبتنی بر نگاه معرفت‌شناسی عرفانی است، در نهایت به تفسیری کاملاً شرعی و فقهی منتهی می‌شود. با توجه به این امر که محل اختلاف شیعه با اهل سنت و جماعت آن است که طبق نظر تشیع، پس از پیامبر<sup>(ص)</sup>، تفسیر و تبیین آیات الهی و سنت نبوی محتاج حضور انسان‌های معصوم و ملهم از جانب نبی<sup>(ص)</sup> و آگاه به رموز نهانی آنهاست، پس چگونه می‌توان در دوره غیبت معصوم، عطای تفسیر باطنی از قرآن را به لقایش بخشید و جامعه را محتاج به تفسیر و تأویل حقیقی آنها ندانست؟ با این اوصاف، چه تفاوتی میان دوران حضور معصوم و نبود ایشان وجود دارد؟ آیا غیبت معصوم، نیاز حقیقی و واقعی به تأویل آیات و وحی الهی را رفع می‌کند؟ اگر صرف تشبث به شریعت و اجتهاد از اصول کافی باشد، پس چه نیازی به حضور مفسران معنوی و ملهمان از فیض نبوی و لطف ربانی است؟ اینها پرسش‌هایی است که از منظر معرفت‌شناسی امام قابل طرح و نیازمند بررسی و پاسخ‌یابی است.

چنین به نظر می‌رسد که امام در گذر از امامت به ولایت فقیه، یک گسست معرفتی - وجودی ایجاد می‌کند تا به واسطه آن، جایگاه دینی و سیاسی مجتهدان در زندگی سیاسی تبیین شود. این گسست معرفتی - وجودی بر مدار عبور از علم اعلی / انسان کامل به علم ادنی / انسان ناقص جریان می‌یابد. این گسست می‌تواند موقعیت واقعی و موجود فقها و مجتهدان را تثبیت و تحکیم کند. از این‌رو ایشان بر اهمیت نقش فقها در جامعه و در طول تاریخ تأکید نموده و می‌گوید: «اگر فقهای عزیز نبودند، معلوم نبود امروز چه علمی به عنوان علوم قرآن و اسلام و اهل بیت<sup>(ع)</sup> به خورد توده‌ها داده بودند» (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۲۷۴) و یا تأکید می‌کند که «علمای بزرگ اسلام در همه عمر خود تلاش نموده‌اند تا مسایل حلال و حرام الهی را بدون دخل و تصرف ترویج نمایند» (همان). ایشان همچنین کارویژه روحانیت را «مطالعه و تحقیق در بحث‌های اسلامی و

۱۲۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴  
شناختن فقه شیعه» دانسته (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۵: ۴۰۸) و از اعتقاد خویش به «فقه سنتی و اجتهاد جواهری» سخن گفته و تخلف از آن را غیر مجاز و اجتهاد را به همان سبک به رسمیت می‌شناسد (همان، ج ۲۱: ۲۸۹).

با وجود این در جای دیگر می‌گوید که اشتغال به یک علم باعث یک‌بعدی نگریستن و عدم ادراک چیزهای دیگر می‌شود که در این صورت صاحبان چنین معارفی، نه اصحاب برهان بلکه «اصحاب بیان» هستند. امام چنین عالمانی را «علمای ظاهر» (همان، ۱۳۸۱ الف: ۳۲۳) می‌نامد که از «علوم الهیه» و معرفت حقایق احتراز می‌کنند، زیرا طاقت آن را ندارند که «لب را از قشر، حقیقت را از صورت و معنا را از لفظ جدا کنند» و یکسره با اصل مطلب (حقایق و معارف) مخالفت می‌کنند. ایشان صریح‌ترین و روش‌شناسانه‌ترین نقد بر فقه و فقها را در جمله‌ای اینگونه بیان می‌کند:

«وقتی حضرت حجت (عج) تشریف آورد، احکامی غیر از اینها که ما با این اجتهادات ناقصه درست کرده‌ایم می‌آورد و غیر این اصل‌هایی است که ما جاری می‌کنیم و غیر این چیزهایی است که با ظنون مجتهدین درست می‌شود. «یأتی بکتاب جدید» چون به روش فقها نمی‌گوید» (همان، ۱۳۸۱ ب: ۳۹۵).

از این جملات می‌توان دانست که فقه نمی‌تواند مدعی کشف حقیقت اسلام شود، زیرا علم آن «ظنی»، اجتهادش «ناقص» و اصل‌هایش اعتباری است. با این اوصاف، دوره غیبت، دوره رضایت دادن به حداقل‌ها و قدر مقدورهاست. به همین سبب تفسیر باطنی از رابطه امت - امام در دوره حضور نبی (ص) و امام (ع)، جای خویش را به تبیینی فقهی از رابطه جامعه - فقیه در دوره غیبت معصوم (ع) می‌دهد. گذر از آن آرمان‌گرایی به این واقع‌گرایی، البته خود حدیث مفصلی است که باید به طور جدی درباره آن به بحث نشست. جباری در مقاله خود با نام «در حقیقت انقلاب»، البته از زاویه‌ای دیگر، مشابه چنین بحثی را پی گرفته است. از نظر وی، روی آوردن حضرت امام به تألیف کتب فقهی (پس از کتب عرفانی) می‌تواند بدین معنا باشد که ایشان پس از شهود و مکاشفه آن «اسرار ازلی و دریافت حقایق لم یزلی»، روی به خلق آوردند تا رفع حواجی و مشکلات ایشان

نمایند (جباری، ۱۳۸۲: ۱۰۹). بر این اساس، اسفار اربعه امام، با سفر چهارم که مشاهده توأمان وحدت و کثرت است، با هدایت مردم از ظلمات به جانب نور و از طریق «انتخاب زبانی متناسب با فهم عامه» تکمیل می‌شود (همان: ۱۱۲).

جایگزینی فقه با علم الهی در دوره غیبت، به این معنا نیست که امام، عالمان علم فقه و سایر علوم مرتبط را بدون هیچ نقدی رها می‌کند. تعریض‌ها و کنایه‌ها و نقدهایی که نسبت به علما (ظاهر) در کتب عرفانی و اخلاقی امام مشاهده می‌شود، بیانگر ناخرسندی ایشان از فضای رسمی حوزه‌های علمیه بوده است. در چهل حدیث می‌خوانیم «تا شنیدی فلان حکیم، یا فلان عارف، یا فلان مرتاض چیزی می‌گفت که به سلیقه شما درست نمی‌آید، با ذائقه شما گوارا نیست، حمل به باطل و خیال مکن. شاید آن مطلب منشأ داشته باشد از کتاب و سنت و عقل و شما به آن برنخورده باشید» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۱۳).

این سخنان نوعی ادعانامه علیه علمایی است که «علم ظاهر» خود را برتر از تمامی علوم دانسته و عالمان علوم خفیه را لعن و تکفیر می‌کنند و یا می‌توان گفت درد دل‌هایی است که از زبان شخص در معرض تهمت علمای ظاهر خارج شده است. از این‌رو امام با استناد به شهود یکی از شاهدان می‌گوید که در یکی از مکاشفات کشف شد که تخصص اهل نار که خدای تعالی اطلاع می‌دهد، «مجادله اهل علم و حدیث» است (همان: ۲۶). همچنین امام در شرح و توضیح احادیث مربوط به ریا (همان: ۴۸)، عجب (همان: ۶۳ و ۷۶)، کبر (همان: ۸۰-۸۳ و ۸۲-۹۲)، حسد (همان: ۱۱۲)، عصیبت (همان: ۱۴۶) و (۱۵۱)، و نفاق (همان: ۱۶۱-۱۶۲)، نقدهای تندی را علیه عالمان و متعلمانی که علمشان مخلصانه نبوده و مشوّب به انواع رذایل و مفسد اخلاقی است، وارد می‌کند.

بنابراین برای تفسیر چگونگی و یا دلیل گذار امام از آرمان‌گرایی به واقع‌گرایی مستتر در نظریه ولایت فقیه، می‌توان گفت که از نظر امام<sup>(۵)</sup> اولاً شریعت محمدی<sup>(ص)</sup> کامل‌ترین شرایع است و برنامه کامل زندگی فردی و سیاسی مسلمانان در آن موجود است؛ ثانیاً گذر از ظاهر به باطن و رسیدن به مرتبه سعادت انسانی، مستلزم عبور از شاهراه شریعت است؛ ثالثاً عالم به علم شریعت، فقها و مجتهدان هستند و از این‌رو در

اجرای احکام و قوانین و اعمال قدرت سیاسی و کنترل حکومت، بر دیگر اصناف عالمان دینی برتری و اولویت دارند<sup>(۹)</sup> (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ ج: ۶۰). امام می‌کوشد با افزودن قید عدالت و پرهیز از استبداد به صفات فقیه، خلأ سیر معنوی و عرفانی عالمان شریعت را پر کند. در قسمت بعد، جایگاه این دو عنصر به عنوان متمم معرفت در ساختار وجودی فقیه - حاکم بررسی می‌شود.

## عدالت و حاکمیت

همان‌طور که گفته شد، از نظر امام، امامت متکی بر دو رکن بنیادی است: علم لدنی - الهام الهی و عصمت. این دو ویژگی مکمل یکدیگرند و به همراه هم شرایطی پدید می‌آورند که دارنده آنها، صلاحیت ائصاف به صفت انسان کامل و نیز هادی و حاکم بودن انسان‌ها را خواهد داشت. در دوره محرومیت از فیض حضور معصوم<sup>(ع)</sup>، انسان‌هایی که بیشترین شباهت را به معصومین<sup>(ع)</sup> دارند، متصف به آن اوصاف خواهند بود. از دیدگاه امام، فقهای عادل به عنوان جانشینان ائمه برای سرپرستی امت اسلامی، کسانی هستند که «زهد دارند، آنهایی که از دنیا اعراض دارند، آنهایی که توجه به زرق و برق دنیا ندارند، آنهایی که دلسوز [اند] برای ملت» (همان، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۱۷۴).

عدالت به عنوان ملکه‌ای روحی و رفتاری باید تجسم عینی معارف ذهنی باشد. چه عدالت را حد وسط بدانیم، چه صراط مستقیم و چه وضع اندر موضع (جمشیدی، ۱۳۸۴: ۳۰۵)، در هر صورت عدالت مبتنی بر معرفت خواهد بود. در دیدگاه سیاسی امام، چون امر سیاسی از رأس هرم نظام سیاسی یعنی شخص حاکم جریان می‌یابد، از این‌رو توجه به تکوین و تثبیت ملکه عدالت در فرد حاکم، لاجرم به عدالت سیاسی و اجتماعی منجر خواهد شد. رسیدن به وضعیت مطلوب عدالت، مستلزم عبور از فرایند طولانی خودسازی و تهذیب نفس و ریاضت‌کشی است. ام‌الامراض در این دیدگاه، «حب دنیا» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ ب: ۱۲۰) است که اگر در نفس حاکم راسخ شده باشد، زمینه‌های زوال عدالت او را فراهم خواهد ساخت. عدالت نمی‌تواند مانند عصمت، استمرار و دوام داشته باشد و از این‌رو عالم و حاکم، هر آن در معرض سقوط به چاه ظلم و بی‌عدالتی قرار

دارند. اگر عدالت و تهذیب نفس نباشد، «علم، حجاب ظلمانی است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۱۷). و نتیجه انباشته شدن «اصطلاحات خشک» بدون «تقوی و تهذیب نفس»، «کبر و نخوت» (همان: ۲۰) خواهد بود. به همین سبب امام می‌گوید که «در روایت آمده که هفتاد گناه از جاهل آمرزیده می‌شود، پیش از آنکه یک گناه از عالم مورد آمرزش قرار گیرد» (همان: ۱۵) و «اهل جهنم از بوی تعفن عالمی که به علم خود عمل نکرده، متأذی می‌شوند» (همان) و به طلاب و روحانیون و تحصیل‌کردگان حوزه که رهبری و هدایت جامعه را برعهده خواهند گرفت، سفارش می‌کند که «از شما توقع است که وقتی از مرکز فقه رفتید، خود مهذب و ساخته‌شده باشید» (همان: ۱۲). امام نیک می‌داند که در نظام سیاسی مد نظر ایشان، فقها و تحصیل‌کردگان حوزه‌های علمیه، نقش کلیدی برعهده خواهند داشت و بدین سبب می‌کوشد جدایی‌ناپذیری «علم و عمل» یعنی «فقه و عدالت» را به انحای مختلف گوشزد کند.

### نفی خودکامگی

وقتی امام از «عالم جبار و متکبر» سخن می‌گوید و تأکید می‌کند که در این صورت «علمش باطل می‌شود» و آن را «بزرگ‌ترین خیانت» به «علم و معارف» می‌داند که «مردم را از حق و حقیقت منصرف می‌کند» (همان، ۱۳۸۱ الف: ۳۴۹-۳۵۰)، می‌توان چنین استنباط کرد که «عالم غیر مهذب»، همان «فقیه ناعادل» و «حاکم جائر» خواهد بود. از نظر ایشان، فقیه‌ای که به واسطه ارتکاب صغیره از عدالت ساقط می‌شود، صلاحیت ولایت و حاکمیت نخواهد داشت. از نظر امام چون احکام اسلامی عادلانه و حکیمانه است، وجود مجری عادل، نظام سیاسی عادلانه را ایجاد خواهد کرد؛ زیرا حاکم اسلامی عادل، قدرت را در جهت ایجاد عدالت اعمال خواهد کرد نه استبداد. از آنجایی که منشأ ظلم، قدرت فاسد است، بنابراین حاکم مصلح و عادل، زمینه عدالت فردی و اجتماعی را مهیا خواهد ساخت. رعایت عدالت از جانب حاکم اسلامی به معنای رعایت تعادل و نیز استحقاق‌ها در توزیع قدرت، ثروت و منزلت خواهد بود.

استقبال امام از آزادی افکار و عقاید و احزاب و مطبوعات با همین پیش‌زمینه معرفتی و بر این مبنا متکی است که منشأ عدل، حسن و قبح عقلی و ریشه آن، اختیار و عقل تشخیص‌گر آدمی است. اعتقاد به این نوع از هم‌ارزی و هم‌نشینی معرفت و فضیلت، قطعاً مدیون نگاه خاص معرفت‌شناسانه امام است که عدل را از «جنود عقل» و جور را از «جنود جهل» (موسوی خمینی، ۱۳۸۱ الف: ۱۴۷) می‌داند. تلازم میان عقل و عدل و نیز ظلم و جهل، در ساحت اندیشه به تلازم علم و آزادی و علم‌ستیزی و استبداد منجر خواهد شد. تلاش امام برای اثبات استبدادی نبودن حکومت اسلامی (امامت و ولایت فقیه)، ریشه در همین نگرش معرفتی دارد. در این رویکرد، بی‌عدالتی عالم، او را از علم ساقط می‌کند و به تبع، عالم حاکم را از مسند ولایت و حکومت به زیر می‌کشد.

### نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی امام مبتنی بر نوع خاصی از معرفت‌شناسی است که می‌کوشد نظریه ولایت فقیه را در تداوم منطقی اندیشه نبوت و امامت و در تعامل با نگرش ویژه به حوزه معرفت و حقیقت و شیوه کشف و تولید آن تبیین و تحلیل کند. از نظر امام، معرفت برتر، محصول شهود متکی بر وحی (شهود متعالی انسان کامل) است. البته وحی نه به عنوان رقیب قوای شناسایی آدمی، بلکه به عنوان مکمل آنها شناخته می‌شود که می‌کوشد نقص ساختاری معرفتی آدمیان را (که به جهت ناکافی بودن و اجمالی بودن معرفت حسی و عقلی است) مرتفع نماید. نقص معرفتی انسان‌ها ایجاب می‌کند که نیرویی خارج از این دایره، مسئولیت رفع خطا و نیز هدایت و اکمال نفوس آنها را برعهده گیرد که گفتیم این نقطه، محل تلاقی نبوت و سیاست در اندیشه سیاسی امام است. اندیشه سیاسی امام که در قالب ولایت فقیه عرضه شده، از دیدگاه مبنای معرفت‌شناسانه، صرفاً در چارچوب چنان بحثی از نبوت و امامت (انسان کامل) می‌تواند مطالعه و پیگیری شود. سیاست از نظر امام، شأنی از شئون نبوت و امامت بوده و انفکاک این دو از یکدیگر بی‌معناست. معنای سیاست در این طرز تلقی، اصلاح آدمیان و هدایت آنان به سوی مقاصد و اغراضی است که در خلقتشان مد نظر بوده است. به همین دلیل، جدایی حوزه سیاست از حوزه دیانت (نبوت و امامت) که در تجربه تاریخی غرب در شکل سکولاریسم

نمود یافته، در واقع جدایی امر واحدی است که وحدت نفس الامری دارد. امام نیز به تبعیت از ملاصدرا، سیاست را ذیل و ظل دیانت مندرج می‌داند و می‌کوشد چنان تعریفی از دیانت و کارویژه‌های آن عرضه دارد که سیاست را همچون بخشی از شرح وظایف خود پوشش دهد. نتیجه عینی و عملی این تلفیق و ترکیب، واگذاری حوزه سیاست عملی و کشورداری به علما و فقها است که در قالب «ولایت فقیه» تجلی می‌کند. البته معنای دیگر و ضمنی واگذاری سرنوشت دین و سیاست به اجتهاد و تفقه مجتهدان و فقها در دوره غیبت معصوم<sup>(ع)</sup>، آن است که عقل بشری می‌تواند با استمداد از وحی و استنباط از کتاب و سنت، امور عمومی و حاکمیتی را تولید و مدیریت کند. اگر در دوره معصوم<sup>(ع)</sup>، استمرار کارویژه‌های نبوت در فهم و تفسیر و تبیین معانی باطنی آیات، مستلزم بهره‌مندی از فیض الهی و ملکه عصمت است، در دوره غیبت، «عقل مستمد از وحی» و «نه منفصل از آن»، در چارچوب «مبانی دینی» و «عقلانیت عصر» و به تناسب «اقتضائات زمانی و مکانی»، آن کارویژه‌ها را تداوم می‌بخشد.

اصل اولویت و برتری «عمل بر نظر» و «حکمت عملی بر حکمت نظری» در معرفت‌شناسی امام بدین معناست که صرف بهره‌مندی از دانش دینی، بدون محظوظ شدن از تهذیب نفس و تزکیه روح، ضامن رستگاری نیست. از این‌رو در ساحت سیاسی نیز حاکم اسلامی باید عدالت را در ظریف‌ترین و شکننده‌ترین وضعیت رعایت کند. امام<sup>(ع)</sup>، عدالت را شرط لازم و کافی حاکمیت و ولایت شمرده و زوال آن را سبب سقوط از حاکمیت می‌داند. از این‌رو استبداد و دیکتاتوری و زورمندسالاری را نفی و بر ضرورت پاسخگویی حاکم در برابر آحاد ملت تأکید می‌کند.

توجه به دو عنصر مهم «اجتهاد» و «پذیرش مردمی» در اندیشه سیاسی امام، مفهوم قابل تأمل «مصلحت» را تولید می‌کند که گام بزرگی در نزدیک ساختن ایده حکومت دینی به دولت مردم‌سالار است. اینکه امام، «جمهوریت» را به عنوان شکل نظام سیاسی اسلامی در دوره غیبت پذیرفته است - حتی اگر از سر اضطرار و جبر زمانه بوده باشد - باز هم نافی اصالت و حجیت آن نیست؛ زیرا طبق مبنای معرفتی امام، اجتهاد مستمر

۱۳۲ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

مطابق با مقتضیات زمان و مکان، معنایی غیر از این ندارد که فقیه ذی شوکت، در تولیت زندگی سیاسی مسلمان، به تناسب اقتضائات عصر رفتار کند.

این اهتمام و انعطاف نسبت به دستاوردهای عقل بشری، ریشه در معرفت‌شناسی عرفانی - اشراقی امام دارد؛ زیرا طبق آن مبنا، نیل به باطن مستلزم گذر از ظاهر، رسیدن به حقیقت، محتاج عبور از شریعت و حصول مقام کشف و شهود حقیقت، مبتنی بر ادراک عقلی آن است. در این طرز گفتار، علوم و معارف اصطلاحی، حجاب‌های معرفت و حقیقت هستند، اما شهود حقیقت بدون ورود در حجب و آشنایی با آنها، میسر نخواهد بود. بدین ترتیب حجاب‌های ظلمانی و نورانی، در عین حالی که خاصیت مانعیت از حقیقت دارند، در ضمن نوعی اصالت و اعتبار دارند که بدون آنها، گذر به شاهراه حقیقت ممتنع خواهد بود. توجه امام به هم‌نشینی شریعت و طریقت و حقیقت، محصول آموزه معرفتی حکمت متعالیه است که در آن، عرفان و برهان و قرآن را در کنار و خدمت هم می‌بیند. ترجمان سیاسی این نکته مهم معرفت‌شناختی، به رسمیت شناختن حاکمیت فقها و مجتهدان در عرصه حکومت، و آزادی افکار و بیان صاحبان معرفت (حکما و عرفا و...) در عرصه اجتماع است.

### پی‌نوشت

۱. آیت‌الله جعفر سبحانی نیز در توصیف جایگاه بالای عرفان نظری و عملی امام می‌گوید: «اگر این مرد به دیگر مسائل نمی‌پرداخت و به اصطلاح در وحدت قدم می‌زد و از کثرت پرهیز می‌کرد، یکی از اساتید بزرگ عرفان می‌شد که می‌توانست افکار و آرای ایشان هم‌سنگ بزرگ‌ترین اساتید عرفان گردد. زیرا در این علم، ذوق سرشار و اندیشه بلندی داشت که تنها آگاهان این فن، از لطافت فکر وی باخبرند» (سبحانی، ۱۳۶۹: ۹).
۲. در بخش‌های زیر می‌توان بحث حد ادراکات انسان را دید: «رژیم‌های بشری به فرض اینکه صالح باشند... تا حدودی که دیدشان هست، انسان را پیش می‌برند، آنجا که نمی‌دانند، دیگر نمی‌توانند پیش ببرند» و «تمام آن چیزهایی که دست بشر به آن می‌رسد، همین حدود طبیعت و چیزهایی که با چشمشان می‌بینند و با ادراک ناقصشان درک می‌کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۰).



۳. البته از نظر امام علاوه بر وحی، در کلمات پیامبر<sup>(ص)</sup> و معصومین<sup>(ع)</sup>، «ادق معانی فلسفیه و غایت معارف اهل معرفت» گنجانیده شده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۴۲۶).
۴. «و علم آدم الاسماء کلها» (بقره/ ۳۱).
۵. «و نفخت فیه من روحی» (حجر/ ۲۱۹ و ص/ ۷۲).
۶. سوره مبارکه علق، آیات ۶ و ۷.
۷. اذا فسد العالم فسد العالم. این یک مطلب واضحی است که هر مقداری که سعه وجودی این عالم است، همان مقدار فاسد می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۲۴).
۸. سوره مبارکه انعام، آیه ۵۹.
۹. مثلاً علم به ملائکه، علم به اینکه صانع تبارک و تعالی دارای چه اوصافی است، هیچ‌یک در موضوع امامت دخالت ندارد. چنان‌که اگر کسی همه علوم طبیعی را بداند و تمامی قوای طبیعی را کشف کند یا موسیقی را خوب بلد باشد، شایستگی خلافت را پیدا نمی‌کند. نه به این وسیله بر کسانی که قانون اسلام را می‌دانند و عادل‌اند، نسبت به تصدی حکومت اولویت پیدا می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۶۰).

## منابع

قرآن کریم

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۶۸) «در رثای امام عارفان»، کیهان اندیشه، شماره ۲۴، خرداد و تیرماه، صص ۳-۷.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو، جلد دوم، چاپ دوم.

اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۵) تقریرات فلسفه امام خمینی<sup>(ع)</sup>، تهران، عروج.

اسپریگنز، توماس (۱۳۸۲) فهم نظریه های سیاسی، ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران، آگه.

بهشتی، سید احمد (۱۳۸۴) و حیانت و عقلانیت عرفان از دیدگاه امام خمینی(ره)، قم، بوستان کتاب.

پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۹) سرچشمه های دانایی و نادانی، ترجمه عباس باقری، تهران، نی.

توحیدی، علی اصغر (۱۳۸۱) قرائت امام خمینی از سیاست، پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی.

جباری، اکبر (۱۳۸۲) در حقیقت انقلاب، مجموعه آثار ۱۵، چکیده مقالات کنگره اندیشه های اخلاقی و عرفانی امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۴) اندیشه سیاسی امام خمینی<sup>(ع)</sup>، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) بنیان مرصوص در بیان و بنان امام خمینی قم، اسراء.

جهانگیری، محسن (۱۳۷۵) محی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.

دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹) عارض خورشید، تهران، خانه اندیشه جوان.

رفیق دوست، سعید (۱۳۷۵) فصول الحکمه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

روزنتال، اروین ای. جی. (۱۳۸۷) اندیشه سیاسی اسلام در سده های میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.

سبحانی، جعفر (۱۳۶۹) «جامعیت علمی و عملی امام خمینی»، کیهان اندیشه، شماره ۲۹، فروردین و اردیبهشت، صص ۳-۱۴.

سعیدی، حسن (۱۳۸۲) «ساحت ها و اسرار نبوت و ولایت از منظر امام خمینی»، پژوهش نامه متین، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۷۵-۹۴.

شایگان، داریوش (۱۳۷۱) هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.

صادقی، حجت‌الله (۱۳۷۹) گذری بر اندیشه سیاسی امام خمینی، قم، عصمت.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۶) تفکر و سیاست، تهران، علمی و فرهنگی.  
فارابی، ابونصر (۱۳۷۱) سیاست مدنی، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

فوزی، یحیی (۱۳۸۴) اندیشه سیاسی امام خمینی، تهران، دفتر نشر معارف.  
فیرحی، داوود (۱۳۷۸ الف) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نی.  
----- (ب۱۳۷۸) «مبانی فقهی و کلامی حزب در شیعه»، در کتاب مجموعه مقالات تحزب و توسعه سیاسی، جلد سوم، اسلام و تحزب، تهران، همشهری.  
لکزایی، نجف (۱۳۸۳) سیر تطور تفکر سیاسی امام خمینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

لمتیبون، آن. کی. اس (۱۳۷۴) دولت و حکومت در اسلام، ترجمه سید عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، عروج.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) انسان کامل، تهران، صدرا.  
----- (۱۳۷۶) مقالات فلسفی، تهران، صدرا.

موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۶۰) مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ترجمه سید احمد فهری، تهران، پیام آزادی.

----- (۱۳۶۱) صحیفه نور، جلد‌های ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۷، ۱۸، ۲۱، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

----- (الف۱۳۷۲) جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

----- (ب۱۳۷۲) چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.  
----- (۱۳۷۸) آیین انقلاب اسلامی، گزیده‌ای از اندیشه و آرای امام خمینی (ره)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

----- (الف۱۳۸۱) شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

----- (ب۱۳۸۱) امامت و انسان کامل، تبیان، دفتر چهل و دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

----- (ج۱۳۸۱) حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تبیان، دفتر چهل و پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نصر، سید حسین (۱۳۸۲) صدر المتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنچی، تهران، دفتر پژوهش نشر سهروردی.

نقیب‌زاده، میر عبدالحسین (۱۳۶۴) فلسفه کانت بیداری از خواب دگماتیسم، تهران، آگه.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۱۶۳-۱۳۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

## پیوند میان حجیت معنوی و اقتدار دنیوی در تفکر سنت‌گرایی: نقد و بررسی دیدگاه‌های سیدحسین نصر درباره حکومت دینی

حسین خندق‌آبادی\*

### چکیده

سابقه فعالیت‌های اجرایی سیدحسین نصر به عنوان یک دولتمرد سبب شده است که اندیشه او با سکولاریسم پیوند زده شود. اما بررسی سابقه وی در این زمینه جدا از میانی فکری وی که در اندیشه‌های اسلاف سنت‌گرایی ریشه دارد نیست. از جمله مؤلفه‌های اندیشه سنت‌گرایی ارتباط وثیق میان حجیت معنوی و اقتدار دنیوی است که پشتوانه اندیشه نصر درباره حکومت دینی است. به اعتقاد نصر، مطابق با آموزه‌های دینی و مخالف با اندیشه‌های غربی، نمی‌توان دست دین، به خصوص دین اسلام، را از عرصه حکومت کوتاه کرد. در این مقاله کوشیده شده است دلایل نظری مخالفت نصر با سکولاریسم، به معنای جدایی دین از عرصه حکومت، مطرح و بررسی شود و در عین حال نشان داده شود که چگونه نحوه تقریر این موضوع از جانب نصر موجب شده است که در ایران کسانی محمل‌هایی برای نفوذ سکولاریسم در اندیشه او بیابند و با وی مخالفت کنند.

**واژه‌های کلیدی:** سنت‌گرایی، سید حسین نصر، حکومت دینی، سکولاریسم و اسلام.

هر گونه بررسی اندیشه‌های «سید حسین نصر» بدون ارجاع به زمینه‌های فکری وی در اندیشه جاودان خردباوری<sup>(۱)</sup>، کامل و دقیق نخواهد بود. دکتر نصر خود به این آشنایی تصریح می‌کند، آنگاه که با راهنمایی «جورجیو دی سانتی‌یانا»، فیلسوف علم سرشناس ایتالیایی و استاد دانشگاه ام. آی. تی، با اندیشه‌های «رنه گنون» آشنا شد و پس از آن تمام عمر و فعالیت علمی خود را وقف این جریان کرد (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۶۴-۷۲). بنابراین در آغاز اجمالاً اشاره‌ای به این جریان فکری و جایگاه نصر در آن خواهیم داشت. در این مقاله می‌کوشیم پس از اشاره‌ای کوتاه به جریان سنت‌گرایی و مبانی فکری آن، با تأکید بر سه بحث معنای سنت، نظریه وحدت متعالی ادیان و نقد تجدد از نظر سنت‌گرایان، نشان دهیم که آنان از چه موضعی به سکولاریسم واکنش نشان می‌دهند. پس از آن به طور خاص با مراجعه به آثار مکتوب نصر، نسبت مرجعیت معنوی و اقتدار دنیوی در اسلام را از نظر وی بیان می‌کنیم و رأی وی درباره ساختار حکومت اسلامی، حکومت ولایت فقیه در ایران و انواع واکنش در برابر سکولاریسم و جدایی حجیت معنوی از اقتدار دنیوی در کشورهای اسلامی را بررسی می‌کنیم. در پایان می‌کوشیم با برابر هم نهادن سخنان دکتر نصر و شرایط سیاسی - اجتماعی ایران و مواضع منتقدان وی، دیدگاه وی را وضوح بخشیم و نشان دهیم که در واقع آنچه باعث شده منتقدان وی در ایران، محمل‌هایی برای نفوذ سکولاریسم در اندیشه نصر بیابند و با آن مخالفت کنند، نحوه تقریر این موضوع از جانب نصر بوده است، نه مبانی فکری او.

سابقه تاریخی سنت‌گرایی، به اعتباری به سابقه تاریخ بشری است؛ زیرا بر اساس ادعای خود سنت‌گرایان، مدعیات اصلی سنت‌گرایی، مجموعه حقایقی است که شمول تاریخی و جغرافیایی همه‌گیر دارد؛ یعنی همه انسان‌ها در همه مقاطع تاریخی و همه مناطق جغرافیایی بدان‌ها باور داشته‌اند، دارند و خواهند داشت. اما سنت‌گرایی یا جاویدان خردباوری با مساعی رنه گنون<sup>۱</sup> (۱۸۸۶-۱۹۴۷) و آناندا کومرسوامی<sup>۲</sup> (۱۸۷۷-۱۹۴۷) و فریتیوف شوان<sup>۳</sup> (۱۹۰۷-۱۹۹۸) هویت و موجودیت مستقلی یافت و

---

1. René Guénon

2. Ananda Coomaraswamy

3. Frithjof Schuon

اندیشمندان بسیاری را به خود جذب کرد (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۹۱-۳۹۲)<sup>(۳)</sup>.

اگر گنون، شارح و مفسر اصلی تعالیم مابعدالطبیعی و کومرسوامی، محقق و خبره بی‌بدیل هنر شرقی بود که شرح و بیان خویش از مابعدالطبیعه را با توسل به زبان صور هنری آغاز کرد، وظیفه تکمیل روند احیا و شرح و بیان تعالیم سنتی در دنیای معاصر به عهده شوان گذاشته شد، کسی که آثار وی، مجموعه مکتوبات سنت‌گرایانه دوران معاصر را به اوج خود رساند (نصر، ۱۳۸۰: ۱۹۴). از آن پس، کسان دیگری در ترویج این اندیشه در حوزه‌های گوناگون دینی، علمی و هنری پیشگام شدند؛ اندیشمندانی مانند تیتوس بورکهارت<sup>۱</sup>، مارکو پالیس<sup>۲</sup>، مارتین لینگز<sup>۳</sup> و ویتال پری<sup>۴</sup>. اینان ادبیاتی را شکل دادند که با پیوستن سید حسین نصر، بیش از پیش گسترش یافت و به محافل آکادمیک معرفی شد<sup>(۴)</sup>.

فعالیت‌های دکتر نصر در این زمینه را به دو بخش پیش از انقلاب و در ایران و پس از انقلاب و در خارج از ایران می‌توان تقسیم کرد. پیش از انقلاب، وی ضمن به عهده گرفتن مسئولیت‌هایی در دانشگاه تهران و دانشگاه آریامهر (صنعتی شریف کنونی)، بیشترین فعالیت خود را در این زمینه در انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران که به ابتکار وی<sup>(۵)</sup> در تهران تأسیس شد، پی گرفت. نصر، هدف اصلی از راه‌اندازی این انجمن را «احیای حیات فکری سنتی ایران اسلامی» می‌داند و برای این کار، این اقدامات را مدنظر قرار می‌دهد: «انتشار متون و تحقیقات مربوط به ایران پیش و پس از اسلام؛ شناساندن گنجینه‌های فکری ایرانی در قلمرو فلسفه، عرفان و مانند آن به جهان خارج؛ میسر ساختن پژوهش‌های گسترده و جامع در فلسفه تطبیقی؛ مطلع ساختن ایرانیان از سنت‌های فکری سایر تمدن‌ها هم در شرق و هم در غرب؛ ترغیب و تشویق رویارویی فکری با دنیای متجدد؛ و بالأخره بحث از مسائل مختلف پیش روی انسان متجدد از دیدگاه سنت» (نصر، ۱۳۵۴: ۳-۴).

پس از انقلاب، نصر همین فعالیت‌ها را در خارج از ایران در دانشگاه‌های تمپل، جورج

1. Titus Burckhardt
2. Marco Palis
3. Martin Lings
4. Withal Perry

۱۴۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

واشینگتن و هاروارد ادامه می‌دهد. وی، «بنیاد مطالعات سنتی» را به راه انداخت و نشریه‌ای با نام «سوفیا»، همچون نشریه‌ای که در ایران با نام «جاویدان خرد» منتشر می‌کرد، بنا نهاد و در سراسر دنیا به ایراد سخنرانی پرداخت و می‌پردازد و قریب به پنجاه کتاب و صدها مقاله نوشته است.<sup>(۶)</sup>

### مبانی فکری سنت‌گرایی

مبانی فکری اندیشه سنت‌گرایی، بهتر از همه در کتاب «سنت‌گرایی: دین در پرتو حکمت جاویدان» نوشته هری/ولدمدو یکجا مطرح شده است. از امتیازات آن این است که نظر تأیید «فریتیوف شوان»، از شاخص‌ترین اندیشمندان این جریان را به همراه داشته است، که خواننده را به آن ارجاع می‌دهیم. اما برای آنکه چندان از مبحث اصلی این مقاله دور نشویم و در عین حال از ریشه‌های فکری اندیشه سید حسین نصر غافل نشویم، در ادامه اشاره کوتاهی به سه بحث مرتبط با موضوع این مقاله، شامل معنای سنت، نظریه وحدت متعالی ادیان و نقد تجدد از نظر سنت‌گرایان خواهیم داشت.<sup>(۷)</sup>

«سنت» نزد سنت‌گرایان، حکمت بی‌زمان و تغییرناپذیری است که در دل همه تعالیم عظیم دینی نهفته است و بدین معنا، شأن علت نخستین یا نوعی واقعیت مصدری را دارد که در تار و پود کل عالم تنیده شده است.<sup>(۸)</sup> بدین لحاظ، سنت اصلی است بدیهی و به خودی خود معتبر که در مواجهه با آن، تنها فهم یا عدم فهم آن ممکن است. این حکمت بی‌زمان و بی‌صورت البته در طول زمان تجسم صوری نیز پیدا کرده است و در هیئت اسطوره‌ای یا دینی خاصی منتقل شده است (ولدمدو، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۵۵). به قول مارکو پالیس، «هرجا یک سنت کامل وجود داشته باشد لازمه آن وجود چهار چیز خواهد بود: یک منبع... «وحی»؛ یک جریان تأثیر یا «فیض» که از آن منبع سرچشمه می‌گیرد و بی‌وقفه از طریق مجراها و بسترهای متنوع منتقل می‌شود؛ یک راه «تحقق» که وقتی صادقانه و با ایمان کامل دنبال شود، فاعل انسانی را به مقام‌های پی‌درپی راه می‌برد که در آن مقام‌ها، وی قادر است حقایقی را که «وحی» ابلاغ می‌کند «فعلیت



بخشد»؛ و سرانجام تجسم صوری سنت در تعالیم، هنرها، علوم و دیگر عناصر که همه با هم در تعیین خصوصیت یک تمدن بهنجار دخیل‌اند» (اولدمدو، ۱۳۸۹: ۵۶)<sup>(۹)</sup>.

اما چگونه ممکن است که حقیقتی بی‌زمان و ثابت، این همه شکل متکثر به خود بگیرد؟ این نکته، ما را به آموزه مهم و کلیدی وحدت متعالی ادیان رهنمون می‌شود<sup>(۱۰)</sup>. همان‌طور که گفتیم، حقیقت بی‌صورت در طی زمان در قالب صورت‌های گوناگون تجسم می‌یابد و این کار از طریق «وحی» انجام می‌شود و چون این وحی، نوعی «صورت‌بندی کردن» آن حقیقت بی‌صورت است، نمی‌تواند با آن یکی باشد. بنابراین به دلیل آنکه امکانات صوری دیگر را طرد می‌کند، ناقص و جزئی است. در عین حال هر دین اصیل و راست‌آیینی، خودبسند است و هر آنچه را برای رستگاری انسان ضروری است دربر دارد. منظور از دین اصیل و راست‌آیین، دینی است که اولاً واجد تعلیمی باشد که میان حق و باطل، تمایزی اساسی برقرار سازد و ثانیاً راه و روشی برای تمسک به حق و زیستن طبق اراده خداوند عرضه کند. دین به این معنی با ظهور اسلام خاتمه یافته است (ر.ک: اولدمدو، ۱۳۸۹ و نصر، ۱۳۸۰).

اما منکر نمی‌توان شد که ادیانی که سنت‌گرایان، آنها را اصیل و راست‌آیین می‌دانند، گاه دین دیگر را به عنوان بدعت طرد می‌کنند. از نظر سنت‌گرایان، این امر از آنجاست که هر دین راست‌آیینی به دو شکل اصلی جلوه‌گر می‌شود: یکی ذاتی و دیگری صوری. شکل صوری آن، انطباق با یک صورت و حیانی است و شکل ذاتی آن، انطباق با حقیقت بی‌صورت؛ و این دو شکل است که گاه از بیرون مقابل هم قرار می‌گیرند. اینجاست که مسئله ظاهر و باطن پیش می‌آید. در قلمرو ظاهر، شاهد سنت‌های دینی متمایز و جدا از هم هستیم که هر یک به مجموعه‌ای از مؤلفه‌های صوری نشأت گرفته از یک «وحی» پایبند است. ورای قلمرو ظاهر، در قلمرو باطن، سنت‌های مختلف از ابزار گوناگون (مانند تعالیم باطنی، تشریف معنوی، سلوک معنوی و کشف) در «حقیقت بی‌صورت» به هم می‌پیوندند. در این دیدگاه، تفاوت‌های صوری ادیان کاملاً محترم دانسته می‌شود، زیرا رسیدن به قلمرو باطن تنها از طریق قلمرو ظاهر میسر است (نصر، ۱۳۸۰: ۱۸۰-۱۹۶).

اما تجددگرایی در نظر سنت‌گرایان چیزی است در حد یک بیماری معنوی که مانند نوعی بیماری مهلک و مسری، پیوسته در سراسر کره خاکی گسترش می‌یابد و

فرهنگ‌های سنتی را از بین می‌برد. نقد سنت‌گرایان به تجدد از منظر اصول مابعدالطبیعی برگرفته از وحی است. به تعبیری، نقدی است از منظر کیفی بر منظر کمی تجددگرایی. شناخت هر مرتبه از واقعیت، شناختی مشروع و حقانی است در صورتی که به آن مرتبه و در چارچوب حدود و ثغوری که روش و موضوع پژوهش خود آن معرفت برایش تعیین کرده است، مقید بماند و این امر به نوبه خود مستلزم قبول معرفتی دیگر با شیوه شناختی دیگر است؛ یعنی مابعدالطبیعه سنتی، که چون ماهیتی جامع‌تر دارد، حد و مرزهایی وضع می‌کند که آن معرفت می‌تواند به‌طور صحیح در محدوده آنها عمل کند. اما تجدد و علم منتسب به آن با اعلان استقلال خود از مابعدالطبیعه، از قبول مرجعی که حد و مرزی برای فعالیت مشروع قرار می‌دهد، سر باز زده است. این محدودیت‌های علم جدید را می‌توان در غفلت از مراتب بالاتر وجود و بحث آن درباره جهان مادی مشاهده کرد، چنان‌که گویی یک نظام مستقل واقعیت است (نصر، ۱۳۸۰: ۳۴۷-۳۴۹ و نیز ر.ک: نصری، ۱۳۸۴: ۱۳۶-۱۹۱).

سکولاریسم در نظر سنت‌گرایان دقیقاً در اشاره به همین غفلت و جدایی معنی می‌یابد. از این‌روست که سنت‌گرایان و در پی آنان، سید حسین نصر عقیده دارند که نه تنها اثرات، بلکه شالوده‌های تمدن مدرن را باید بی‌اعتبار دانست. او عقیده داشت که به علت نگرش بی‌خبرانه روحانیون نسبت به غرب و انتقادهای فریب‌آمیز مسلمانان مدرن‌شده‌ای که تنها برخی از افراد یا ویژگی‌های غرب را بد می‌شمارند، باید انتقاد بسیار مهم‌تری را علیه غرب طرح کرد. به باور او، هر چیزی کمتر از نقد کاملاً جامع تجدد و سکولاریسم، که دژ اسلام را از هر جهت تهدید می‌کند، یک استراتژی اشتباه‌آمیز است (بروجردی، ۱۳۸۶: ۱۹۸).

بنابراین سنت‌گرایی به این معنای عام که نظامی از اندیشه‌ها را ارائه می‌دهد که بر اساس آن، برنامه سیاسی یا اجتماعی خاصی توصیه می‌کند، به اعتقاد برخی، خود نوعی ایدئولوژی است. البته فرق سنت‌گرایی با سایر ایدئولوژی‌ها در این است که آنها بر فعالیت سیاسی متمرکز می‌شوند، اما سنت‌گرایی بر مابعدالطبیعه متمرکز است و موضع‌گیری‌های سیاسی آن، فعالیت فرعی محسوب می‌شود. با این حال و با دقت بیشتر، سنت‌گرایی یک ایدئولوژی است، بدان معنا که متضمن نظریه کم و بیش جامعی درباره جهان و جایگاه انسان در آن است؛ برنامه عامی را درباره جهت‌گیری و مسیر

سیاسی و اجتماعی تدوین می‌کند؛ خود را در میان یورش‌هایی که علیه آن می‌شود، زنده و پایدار می‌بیند؛ نه تنها درصدد متقاعد کردن پیروان خود، بلکه درصدد جذب طرفداران باوفا و صادق است و خواستار چیزی است که گاه از آن به تعهد تعبیر می‌شود؛ مخاطبان خود را همهٔ افراد می‌داند و علاوه بر آن، غالباً نقش خاص رهبری را به برگزیدگان می‌بخشد (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۲۵۱).

### نسبت مرجعیت معنوی و اقتدار دنیوی در اسلام از نظر نصر

دنیای غیر سکولار در نگاه سنت‌گرایان، دنیایی بود که در آن مرجعیت معنوی از اقتدار دنیوی جدا نبود و این دو همواره در یک فرد تجلی می‌یافت. در واقع حاکم بر امور دنیای مردم، چون از نوعی فرقهٔ معنوی برخوردار بود، حق حکومت بر آنان را داشت و این حق را با رعایت سلسله‌مراتب از حاکم مطلق الهی دریافت می‌داشت. مهم‌ترین کسانی که در میان سنت‌گرایان پیش از نصر در این باره صحبت کرده‌اند، رنه گنون و آناندا کوماراسوامی هستند که هر دو در دو کتاب مستقل اما با عناوینی تقریباً مشابه از پیوند مرجعیت معنوی و اقتدار دنیوی سخن گفته‌اند. جز اینکه گنون این مسئله را به‌طور عام بررسی کرده و کوماراسوامی، آن را در آرای هندوان نشان داده است<sup>(۱۱)</sup>. بررسی مضامین این کتاب‌ها را به خواننده وامی‌گذاریم و در ادامه، این مطلب را در آرای نصر بررسی می‌کنیم.

به نظر نصر، دشوارترین مشکلی که مسلمانان به لحاظ زندگی عملی خود با آن مواجه‌اند، مربوط به حوزهٔ سیاست است، که در نتیجهٔ از میان رفتن اکثر نهادهای سنتی سیاسی اسلامی و رخنه کردن برخی از انواع نهادهای حکومتی از غرب که با تعالیم شریعت اسلام سازگاری ندارد، پدید آمده است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵۲-۳۵۴). مهم‌ترین جلوهٔ این مسئله، چالش نحوهٔ مواجهه یا هم‌زیستی جهان اسلام با سکولاریسم است، زیرا به عقیدهٔ وی در حال حاضر سکولاریسم، دگماتیست‌ترین ایدئولوژی بسته، پردکننده و بدون تسامح است که همه چیز را در مسیر خود نابود می‌کند. در واقع دو نگرش هست، یکی معتقد به وجود جهان معنویت در ورای جهان مادی و دیگری معتقد به مادیت است که جایی برای هیچ سنت دینی باقی نمی‌گذارد (نصر، بی‌تا: ۲۶).

سکولاریسمی که مدنظر نصر است، همه شکل‌های آن را اعم از شکاکیت فلسفی، طبیعت‌گرایی و ماده‌گرایی دربر می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۳: ب: ۳۷۱). در این باب اولین بحثی که مطرح می‌شود، قلمرو دین است. بر اساس تعیین قلمرو دین می‌توان رابطه میان دین و سیاست و میزان ارتباط آنها را بررسی کرد. اگر قلمرو دین محدود به حوزه خصوصی باشد - همان‌گونه که جریان سکولار مطرح می‌کند - دین و سیاست ارتباطی با هم نخواهند داشت. اما اینکه در واقع دو مرجع متفاوت دینی و دنیوی وجود داشته باشد، به نظر وی جز در مسیحیت در بیشتر تمدن‌های دیگر سابقه نداشته است. امپراتور چین تا پیش از سقوط سلسله «چینگ»، پلی میان آسمان و زمین بود. او هم رهبر دین کنفوسیوس و هم رهبر دولت بود. امپراتور ژاپن تا زمانی که «مک آرتور» به تدوین قانون اساسی این کشور کمک کرد، فرزند خدای خورشید آیین شینتو و رکن اصلی این دین بود. در تمام تمدن‌های دیگر تنها یک مرجع واحد وجود داشت و فقط در غرب بود که دو مرجع در کار بود (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۴).

دومین نکته، فرق مهمی است میان دین مسیحیت که به سبب چشم‌پوشی از دنیا و شریعت‌گریزی‌اش به جولان سکولاریسم مجال می‌دهد و دین اسلام که در آن، بنا به نظری که هم به دنیا دارد و هم به آخرت، سکولاریسم مجال ظهور و بروز نمی‌یابد. دکتر نصر، بزرگ‌ترین آسیب مسیحیت را بی‌بهره بودن این دین از درون مایه قانونی (شریعت) می‌داند و این درست همان نقطه افتراق مسیحیت از اسلام است؛ یکی دین دنیاگریزی و رهبانیت و دیگری دین دنیامدار و متوجه زندگی روزمره آدمیان است. همین تفاوت در انگیزه‌ها و اختلافات در شرایط تاریخی و اجتماعی، عملکردها و نتایج مختلفی را به بار آورده است؛ به طوری که چه بسا در صحنه عمل و در واقعیت اجتماعی، آنچه در یک جامعه ممکن است آن را با اصل سکولار بودن جامعه در تضاد بدانند، در جامعه دیگر ممکن است سکولار انگاشته شود (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۱۹۲-۱۹۳).

مسیحیت اساساً دین محبت است. بنابراین هنگامی که معرفت دینی در باب حقیقت مورد تهدید علوم و فلسفه متجدد قرار گرفت، مسیحیت (مخصوصاً پس از محاکمه گالیله) به سادگی عقب‌نشینی کرد و گفت: این دین، دین محبت است و امور آن به وجدان مربوط می‌شود. اینکه جهان از چه چیز ساخته شده و طبیعت جهان فیزیکی از چیست، به ما ربطی

ندارد. اما در مقابل، اسلام مرزبندی قاطعی میان امر طبیعی و امر فوق طبیعی ترسیم نمی‌کند و بنا بر رسالت علمی‌ای که برای خود در نظر دارد، نمی‌تواند در برابر تهدیدهای فکری بی‌توجه باشد و به آنها پاسخ ندهد (نصر، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۴ و ۱۳۸۲: ۲۱۶-۲۱۷).

از این رو نصر معتقد است که ساختار و شاکله دین اسلام چنان است که هیچ مجالی به سکولاریسم نمی‌دهد و جالب اینجاست که هیچ اصطلاح ریشه‌داری در فارسی و عربی برای سکولاریسم وجود ندارد. به نظر وی، این امر خود گواهی است بر اینکه در تمدن سنتی اسلامی، هیچ جدایی میان ساحت دین و دنیا در کار نبود؛ زیرا شریعت اسلامی کیفیتی جامع و فراگیر دارد و کل زندگی انسان را دربرمی‌گیرد، به طوری که از دیدگاه اسلامی، هیچ حوزه‌ای بیرون از آن وجود ندارد. هر چند تحقق کامل چنین هدفی در جامعه بشری، به دلیل ضعف و نقصان اموری که همه آنها بشری است، آسان و شدنی نیست (نصر، ۱۳۸۵: ۴۳۴ و ۱۳۸۳: ۲۰۸).

شریعت اسلام، قانون الهی است که انسان باید در زندگی خصوصی و اجتماعی خود طبق آن عمل کند. شریعت، راهنمای عمل آدمی است که همه ابعاد آن را در حوزه فردی و حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دربرمی‌گیرد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۹۲). به تعبیر فنی‌تر، اسلام نه از یک حکومت خداسالار (تئوکراسی)، بلکه از یک حکومت قانون‌سالار (نوموکراسی) سخن می‌گوید، یعنی جامعه‌ای که تحت حکومت شریعت الهی است (همان: ۲۱۱).

نکته سوم، دامنه اصلاح‌گری در شریعت اسلام است که به نظر نصر، عرصه‌ای نیست که آدمی بتواند در آن دست‌درازی کند و با توجه به اصطلاحاً «مقتضیات زمانه»، دروازه آن را بر دخالت انسان و بنابراین سکولاریسم باز کند. نصر تأکید می‌کند که شریعت، پدیده‌ای فراتر از زمان و تاریخ است که آن را در هر وضعی می‌توان به کار بست. هر نسلی از جامعه اسلامی در هر وضعی باید در پی به کار بردن آموزه‌های شریعت باشد و نوآوری نسل‌ها نه به معنای بازسازی شریعت، بلکه به معنای اصلاح انسان‌ها و جامعه انسانی برای همسو شدن با شریعت است. بنابراین انسان باید خود را با خدا هماهنگ سازد، نه خدا خود را با انسان، و از آنان که به دنبال همسویی شریعت اسلامی با اقتضات زمانه‌اند باید پرسید که خود زمان باید پایه‌پای چه چیزی جلو رود؟ چه

قدرت‌ها یا نظام‌هایی وجود دارند که زمان‌ها را همچون خود مجبور به تغییر می‌کنند؟ در واقع اسلام اعتقاد دارد که شریعت باید عامل سازندهٔ زمان‌ها و هماهنگ‌کنندهٔ جوامع بشری باشد. انسان‌ها باید به دنبال زندگی بر طبق ارادهٔ خداوند - آنگونه که در شریعت وجود دارد - باشند و قوانین الهی را بر اساس الگوهای متغیر جوامع و طبیعت ناپایدار بشر تغییر ندهند. نابودکننده‌ترین کارها از دید نصر، اصلاح پیام آسمانی است. بله البته پیام دین را در هر روزگار بر پایهٔ زبان آن عصر باید بازگو کرد و بنا بر دستور قرآن، با هر امتی به «لسان» آن امت باید سخن گفت. اما سخن تازه گفتن دربارهٔ حقیقت جاویدان، چیزی است و دگرگون کردن آن بر پایهٔ خواسته‌های مردم زمانه، چیزی دیگر (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۱۹۶، ۲۲۶-۲۲۷ و ر.ک: ۱۳۸۳ ب: فصل ۱۰).

به نظر نصر، محدود کردن اسلام به قلمرو خصوصی و سکولار کردن هرچه بیشتر عرصهٔ اجتماع در جوامع اسلامی ممکن نیست عملی شود. چون باید پرسید که در این صورت، اجتماع را بر پایهٔ چه اصولی اداره خواهند کرد؟ در واقع به نظر نصر، برای سکولار شدن عرصهٔ اجتماع باید مبانی‌ای غیر از مبانی اسلامی جایگزین شود. کاری که در غرب دربارهٔ مسیحیت اتفاق افتاد و پایبندی به اخلاق مسیحی سست شد و مشکلات جدی دربارهٔ دلیل اخلاقی عمل کردن بدون توجه به توجیهات مسیحی پیش آمد. اما جوامع اسلامی هر اندازه هم که سکولار باشند، چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرند. از این‌رو وی می‌نویسد: «درست است که امکان دارد روحانیون از مسند قدرت کنار روند و بتوان دولت را بر پایهٔ صدای ملت بنیان گذاشت، اما به سبب نفوذ فراوان اسلام در میان توده‌ها، باز هم دولت بازتابندهٔ واقعیت اسلامی خواهد بود» (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۴۲).

سه نکته‌ای که تاکنون دربارهٔ میسر نبودن جدایی میان حجیت معنوی و اقتدار دنیوی و در واقع سکولار شدن دین اسلام از نظر نصر گفتیم، مربوط به مقام نظر بود؛ اما دکتر نصر از عامل دیگری در مقام عمل سخن می‌گوید که می‌تواند محل نفوذ سکولاریسم شود و آن تغییر در شیوهٔ زیست مسلمانان است. به نظر نصر، دشوارترین و عمیق‌ترین جایی که باید در باب آن تأمل شود، دربارهٔ شیوهٔ زیستی است که روزی تماماً بر مدار امر و نهی شریعت می‌گشت و اکنون چه بسیار سکولار شده است. وی ابراز شگفتی می‌کند از اینکه چطور در کشورهایی همچون برخی کشورهای عربی - که با

اینکه قوانینی جز قوانین شریعت به آنها راه یافته است - مفهوم قانون سکولار یا زندگی سکولار در مقام نظر همچنان به طرز خارق العاده‌ای با فکر اکثریت وسیع آنها، به استثنای افراد اندکی که سراپا غربی‌اند، همچنان بیگانه است و در عین حال در مقام عمل در شهرهای بزرگشان شاهد تعدی شیوه زیست مبتذل و خیره‌سرانه‌ای هستیم که مشخصه زندگی جوامع صنعتی سکولار است و این گرایش با شدت هرچه بیشتر طی چند دهه اخیر ادامه یافته است (نصر، ۱۳۸۳: ب: ۲۰۲-۲۰۳).

کسانی در کشورهای عربی هستند که خود را مسلمان می‌دانند - و اگر کسی آنان را غیر مسلمان قلمداد کند، شدیداً اعتراض می‌کنند - اما بارها شاهد نقض قوانین شریعت در مسائلی مانند زنا یا مشروبات الکلی از جانب آنها هستیم. به نظر نصر، فاصله گرفتن عرب متجدد از دین، همانند همتای ایرانی یا ترک او، بیشتر در اثر وسوسه ایجاد بهشتی زمینی و دروغین در اطراف خود بوده است، تا در اثر تلاش برای ایفای نقش الوهیت، همانند آنچه درباره یک فیلسوف لادری غربی دیده می‌شود (همان: ۲۰۳). نصر تصریح می‌کند: «خطری که متوجه اسلام است بیشتر از ناحیه کسانی است که چنان مستغرق در حیات حسی و مبتذل‌اند که جنبه قدسی حیات را که دین تعلیم می‌دهد، به کلی از یاد برده‌اند، نه از ناحیه فیلسوفان عقل‌گرایی که در دوران رنسانس، وحدت عالم مسیحیت را از میان بردند و اقتدار ایمان برای انسان‌ها را تضعیف کردند» (همان).

### ساختار حکومت اسلامی

اما نوع و ساختار این حکومت چگونه باید باشد؟ به نظر نصر، در اسلام مسئله این نیست که چگونه باید از اندیشه غربی جدایی دین از دولت الگو گرفت - زیرا در اسلام مسئله حکومت، مسئله‌ای سیاسی نیست، بلکه مسئله‌ای دینی است؛ چون همان‌طور که گفتیم، در اسلام دین هرگز به این معنا که «کار قیصر را به قیصر واگذار»، از مرجعیت سیاسی منفک نبوده است - بلکه مسئله این است که دولت چگونه و به چه طریق می‌تواند آیین تجلی اسلام و ارزش‌های اسلامی باشد (همان: ۳۵۰). به نظر نصر، در قرآن هیچ ساختار سیاسی خاصی ارائه نشده و تنها پاره‌ای اصول زیربنایی برای حکومت عرضه شده است، مثل اصل شورا. در واقع محور همه افکار و اعمال سیاسی در اسلام،

حکومت پیامبر در مدینه است، که در آن نیز اشاره‌ای به شکل خاصی از حکومت در نبود پیامبر نمی‌یابیم. فقط چیزی که قرآن و سنت بر آن تأکید دارند این است که قلمرو سیاست را نمی‌توان از قلمرو دین جدا کرد (نصر، ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۸۶).

وی معتقد است که هیچ کدام از الگوهای حکومت دینی در غرب را نمی‌توان بر جهان اسلام اطلاق کرد و خلافت سنتی در جهان اسلام نیز شباهتی به نظام پاپی ندارد. حکومت دینی به معنای حکومت طبقه روحانی در اسلام وجود ندارد، چون اساساً در اسلام، روحانی به معنایی که در مسیحیت، آیین هندو یا آیین بودا یافت می‌شود وجود ندارد و نزدیک‌ترین طبقه به روحانیون در جهان اسلام، علما هستند که آگاهان به شریعت و حافظان و مفسران آن به شمار می‌روند. در اسلام، سازمانی به نام کلیسا وجود ندارد و خبری از سلسله‌مراتب دینی نیست و همه هم‌رتبه روحانی‌اند؛ چون همه می‌توانند زن و مردی را تزویج کنند، در گوش کودکی شهادتین بخوانند و مراسم تدفین بجا آورند (همان، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۵).

آرمان اسلامی در واقع حاکمیت شریعت الهی است که بر مبنای آن هر قدرتی، از جمله قدرت سیاسی، از آن خداست. در عین حال، در طول تاریخ اسلام هیچ‌گاه حکومت خدا با حکومت طبقه روحانی همراه نبوده - جز در مورد ایران که در ادامه به آن می‌پردازیم - بلکه حکومت مجری شریعت بوده است. آنچه در طول تاریخ اسلام اتفاق افتاده، پیدایی ابتدا نهاد خلافت و سپس نهاد سلطنت نزد اهل سنت بوده است. اما شیعیان خلافت را در مقام نهادی سیاسی نپذیرفتند؛ ولی به نظر نصر، سلطنت را - چون شکلی از حکومت است که در دوران غیبت حضرت مهدی کمترین نقص را دارد - پذیرفتند و مشروعیت سلطان در شکل آرمانی‌اش به پاسداری آن از شریعت بوده است (نصر، ۱۳۸۳: ۱۸۶-۱۸۷؛ ۱۳۸۳ ب: ۲۴۳ و ۱۳۸۳ الف: ۲۱۰-۲۱۱؛ به بررسی این نکته در پایان مقاله خواهیم پرداخت). به اعتقاد نصر، حکومت نقش پررنگی در حوزه‌های اصلی مثل عدالت، بهداشت و تعلیم و تربیت، تا پیش از ظهور دولت‌های جدید اسلامی نداشته و این امور به بخش خصوصی و نهاده شده بود و تا جایی که با شریعت اصطکاک پیش نیاید، گستره پهنای برای مردم وجود داشت که به میل خود رفتار کنند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۸۸-۱۸۹ و ۱۳۸۶ الف: ۳۴-۳۵).



در جهان اسلام، هرگز استبداد دنیوی حاکمان را با آنچه فیلسوفان لادری غربی استبداد دینی می‌نامیدند، یکی ندانستند. نصر زنه‌ار می‌دهد که به صرف وجود اقلیت ناچیز در کشورهای مختلف اسلامی که خود را سکولار می‌خوانند و حقوق سیاسی را به معنای آزادی از حکومت استبدادی و نیز رفتن به سوی سکولاریسم به معنای غربی آن می‌دانند، نباید وضعیت کنونی جهان اسلام را با آنچه در تاریخ غرب رخ داد درآمیخت. به نظر نصر، یکی از بزرگ‌ترین اشتباهاتی که اندیشه سیاسی غرب درباره جهان اسلام دچار آن شده، دقیقاً همین اطلاق مقوله سکولار بر حوزه‌هایی است که در واقع این مقوله بر آنها قابل اطلاق نیست (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۸).

با این حال وی اعتراف می‌کند که امروزه حکومت بیشتر کشورهای اسلامی به دست رژیم دیکتاتوری است و در عین اینکه یکسره از مردم‌سالاری دم می‌زنند، معمولاً برای برخورداری از حمایت غرب، منافع غرب را بر منافع ملت خویش ترجیح می‌دهند و مردم مسلمانان کشورشان، همچون دوران گذشته، همچنان اسلام را وسیله‌ای برای محافظت از خویش علیه این استبداد دنیوی می‌دانند. از این‌رو نصر، پیش از وقایع اخیر در کشورهای اسلامی که بیداری اسلامی نام گرفت، پیش‌بینی می‌کرد که «اگر در جهان اسلام، مردم‌سالاری راستینی حاکم بود، تقریباً همه دولت‌های اسلامی سقوط می‌کردند، زیرا بیشتر آنها بازماندگان دوره استعمارند با دیدگاه‌های غربی که بر توده‌های مسلمانی حکومت می‌کنند که جهان‌بینی متفاوتی دارند» (همان: ۴۴۱-۴۴۲).

### حکومت ولایت فقیه در ایران

حکومت کنونی ایران به نظر نصر تنها حکومتی است که در طول تاریخ اسلام در آن حکومت خدا با حکومت طبقه روحانی همراه بوده است. اما ایرانیان نباید از این موضوع چنان سخن بگویند که گویی نخستین‌بار است که در این کشور، دین و سیاست باهم می‌آمیزند. به نظر وی، پادشاهان ایران پیش از انقلاب یکسره انسان‌های بی‌دینی نبودند، بلکه نگاهبانان دین بودند و حتی تا دوره پهلوی آنها را «ظل‌الله» می‌نامیدند. در قانون اساسی ۱۹۰۶ آمده است که سلطنت، موهبتی خداداد است. حتی پیش از انقلاب هم چنان نبود که علما بسان کلیسا، از پادشاه بسان دولت جدا باشند (همان: ۴۳۵-۴۳۶).

در ایران هم مثل کل جهان اسلام، مسئله جدایی حجیت معنوی و اقتدار دنیوی یا دین و دولت مطرح نیست، بلکه مسئله این است که چه کسی باید قدرت سیاسی را به دست بگیرد. با این حال به نظر نصر، حکومت روحانیون در ایران پدیده تازه‌ای است که تا پیش از این در تاریخ اسلام چنین چیزی پیشینه نداشت. در گذشته، حکومت طوایف متصوفه وجود داشت؛ مثلاً صفویه در ایران و سنوسیه در لیبی. اما هرگز در گذشته چه در عالم تسنن و چه در عالم تشیع دیده نشده است که روحانیون در مقام یک طبقه مستقیماً حکومت را به دست گرفته باشند (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۷ و ۱۳۸۳ د: ۱۸۷).

از سوی دیگر به اعتقاد نصر، اینکه در ایران بسیاری از مردم خواهان جدایی حجیت معنوی و اقتدار دنیوی یا دین از حکومت‌اند، الزاماً به معنای آن نیست که آنها خواهان سکولاریسم هستند، بلکه بیشتر خواهان کناره‌گیری روحانیون از مسند حکومت‌اند. از این رو پاکستان نیز جمهوری اسلامی است که در آن حکومت به دست نظامیان است و نه روحانیان و نمی‌توان گفت که در این کشور دین از حکومت جداست. حتی در ترکیه نیز که سردمداران آن مدعی ایدئولوژی سکولارند، بیشتر مردم هنوز هم عمیقاً دیندار هستند و در مقام مسلمان، دینشان نه تنها با زندگی خصوصی‌شان، بلکه همچنین با زندگی در عرصه اجتماعی سروکار دارد و از این رو کل جامعه، سکولاریسم تحمیلی از سوی دولت را نپذیرفته است (همان، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۹-۴۴۰).

نصر در دفاع از شیوه حکومت سلطنتی و تعریض به حکومت طبقه روحانی در ایران می‌نویسد: «مهم‌ترین نکته در اینجا نیز همان است که تعالیم سنتی اسلام را در باب سلطه سیاسی بشناسیم و باز هم آنچنان زیاده آرمان‌گرا و غیر واقع‌بین نباشیم که همچون اغلب موارد، آنچه را که نیمه‌خوب است، به امید دستیابی به یک بدیل کامل ویران کنیم، ولی دست آخر چیزی را به جای آن بنشانیم که خیلی کمتر از آن مورد نیمه‌خوب سابق، کامل است و بسیار کمتر از آن با ارزش‌های سنتی اسلامی سازگاری دارد» (همان، ۱۳۸۴: ۳۵۲-۳۵۴).

با این حال، نصر مقاله بلندی نوشت با عنوان «عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی» (۱۳۸۵) و در آن کوشید حرکت انقلاب آیت‌الله خمینی را در چارچوب عرفان اسلامی توضیح دهد. در این مقاله، نصر ضمن اشاره‌ای مختصر به

تاریخچه سنت عرفان نظری، به آثار آیت‌الله خمینی در حوزه عرفان نظری و جمعی که وی میان عرفان شیعی و عرفان ابن عربی کرده، توجه می‌دهد و کلید معمای ورود یک انسان اهل عرفان را به عرصه سیاست، بیش از هر چیز در مراحل سلوک معنوی و سفر آدمی از خلق به سوی حق و رجعت وی از حق به سوی خلق، که ملاصدرا در آغاز اسفار اربعه به آن پرداخته است، جست‌وجو می‌کند. وی در ادامه این تلقی را در فعالیت‌های «حسن البنا» (بنیان‌گذار جنبش اخوان المسلمین) و در عملکرد «ابوالعلا مودودی» (بنیان‌گذار جماعت اسلامی پاکستان) نیز قابل ردگیری می‌داند. بدین‌سان وی اهمیت سنت عرفانی را در شناخت تحولات گوناگون جوامع اسلامی، به‌ویژه ایران برجسته می‌کند.

گروهی این مقاله را بیانگر فاصله گرفتن نصر از آرای خود در باب حکومت ولایت فقیه تلقی کردند و گروهی نیز آن را عذر و بهانه‌ای از جانب نصر برای بازگشت به ایران دانسته‌اند و گروه دیگر، با توجه به تنگناهایی که برای ادامه فعالیت گروه‌های صوفیه در شهر مذهبی قم پیش آمده بود، آن را در راستای حمایتی از جریان‌های صوفیه به کمک توجه دادن به گرایش‌های عرفانی بنیان‌گذار حکومت ولایت فقیه تفسیر کردند. اما مقصود اصلی از این مقاله هرچه بود، به هر حال موضع نصر درباره حکومت «طبقه روحانیان» (و نه یک روحانی) ظاهراً همچنان پابرجاست.

### واکنش در برابر سکولاریسم و جدایی حجیت معنوی از اقتدار دنیوی

واقعیتی که نمی‌توان انکار کرد این است که به هر حال موج سکولاریسم وارد کشورهای اسلامی شده است و نصر معتقد است که چه به قصد پیشگیری در موضعی و چه به قصد درمان در مواضع دیگر، باید چاره‌ای اندیشید. با این حال در این زمینه آنچه پیچیدگی‌هایی هست که نمی‌توان برای واکنش در مقابل آنها، راهنمایی‌های ساده و کلی ارائه کرد؛ به‌ویژه به این دلیل که مسلمان امروزی به کشورهایی با نهادهای سیاسی بسیار متفاوت تعلق دارد و در اکثر این کشورها نهادها و روش‌های سیاسی اسلامی معمول نیست. نصر معتقد است که مهم‌ترین نکته در اینجا این است که تعالیم سنتی اسلام درباره مرجعیت سیاسی را با واقع‌بینی و به دور از آرمان‌گرایی بشناسیم (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵۲-۳۵۴).

در این راه، نخست باید تعالیم معتبر اسلامی را از عادات و آداب و رسومی که مربوط به هر کشور و قوم و فرهنگ است تمییز داد. در واقع بسیاری از حملات متجددان در غرب به نهادهای اجتماعی اسلام، حمله به نهادهای غیر جدیدی است که آنها را با اسلام یگانه می‌دانند، که ضمناً غیر مسلمانانی که در جوامع اسلامی زندگی می‌کنند نیز در این تصور با آنان شریک هستند. اما اندیشمند اسلامی نباید بار دفاع از این نهادها را، که به اقتضای زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی ظهور تاریخی تعالیم اسلامی ایجاد یا شکوفا شده‌اند، به عنوان تعالیم ثابت و معتبر اسلامی بر دوش گیرد. مثلاً از جمله مسائلی که در این زمینه مطرح است، مسئله پوشاندن موی زن‌هاست، که بی‌شک یک عمل یا عرف اسلامی است، ولی در عین حال یک عرف اجتماعی نیز هست که در میان مسیحیان و یهودیان شرق نیز دیده می‌شود. از این‌رو باید جنبه‌های متفاوت این مورد خاص را از یکدیگر متمایز کرد و صریحاً نشان داد که این عرف یا عمل هم بر سنت اسلامی مبتنی است و هم بر عرف اجتماعی؛ در حالی که برخی دیگر از جهات روابط اجتماعی میان مرد و زن صریحاً در قرآن و حدیث بیان نشده، بلکه در واقع عرف‌های اجتماعی بوده که مسلمانان و نیز اتباع سایر ادیان اخذ و جذب کرده‌اند (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵۴).

گام دوم، بررسی نهادهای سیاسی و اجتماعی بر اساس مبانی اسلامی و نه بر اساس انتقادهای جدیدی است که بر آنها وارد شده است؛ زیرا بیشتر این انتقادات بر مفروضات معینی درباره سرشت آدمی و فرجام کار انسان استوار است که هم به حسب واقع غلط‌اند و هم صریحاً با تعالیم اسلامی ناسازگارند. نمونه‌اش انتقادهای بی‌وقفه‌ای است که در دنیای متجدد - که این‌چنین ارزش‌های اخلاقی در آن از دست رفته - از اخلاقیات اسلامی می‌شود. حال آنکه این انتقادات از نگرشی به انسان نشأت گرفته‌اند که بر مذهب اصالت فرد، اومانیسیم، اصالت عقل خودبنیاد و عصیان بر ضد مرجعیت معنوی استوار است (همان: ۳۴۹-۳۵۱).

نصر تردید نمی‌کند که برای نهادهای سیاسی غرب که بر فکر دموکراسی مبتنی‌اند می‌توان از جهاتی امتیازاتی قائل شد؛ امتیازاتی که در بیشتر قسمت‌های جهان اسلام وجود ندارد و به جای آن، فزونی برخوردها و کشاکش‌های سیاسی به نحوی منفی بر همه جوانب زندگی اجتماعی تأثیر گذاشته و مردم، آزادی‌هایی را که در شریعت و نهادهای سنتی اسلامی برایشان ملحوظ بوده، از دست داده‌اند. با این حال معتقد است

که هرگز نباید به آسانی تسلیم این تصور شد که دموکراسی، که همانا در نهادهای سیاسی غرب متبلور شده است، به ویژه به همان شکل غربی‌اش، شکل آرمانی حکومت در همه جا است. زیرا دموکراسی یک روش است، نه یک نظام ارزشی؛ روشی مدیریتی که مشارکت حداکثری مردم را تأمین می‌کند. نصر توجه می‌دهد که مشارکت عمومی در حکومت، پیش از دوران جدید همواره در جهان اسلام برقرار بوده، اما این مشارکت از طرق دیگر، به جز انداختن رأی در صندوق‌ها اعمال می‌شده است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵۲-۳۵۳ و ۱۳۸۳: ۵۱۸۹). مثلاً در دوره عثمانی، در استانبول، سلاطین قدرتمندی حکومت می‌کردند و کمتر کسی ادعا کرده است که عثمانی‌ها، دموکراسی نداشته‌اند؛ در روستاها، مختارها (کدخداها) را سلطانی که در کاخ توپکاپی استانبول، قدرت را در اختیار داشت انتخاب نمی‌کرد، بلکه مردم بومی آنها را انتخاب می‌کردند. کل آناتولی به همین‌سان اداره می‌شد. به طور کلی در آن ادوار در عالم اسلام، نوعی دموکراسی داخلی و بسیار جدی وجود داشت. به نظر نصر، همین امر را می‌توان نقطه آغازین قرار داد و آن را در بُعدی وسیع‌تر عملی کرد، طوری که ضرورتی برای فدا کردن ارزش‌های اسلامی هم باقی نماند (همان، بی‌تا: ۲۶).

به هر حال نصر در این باره مجال بیشتری برای جهان اسلام می‌طلبد تا امکان انتخاب بایسته خود را بیابد و بتواند نهادهای سیاسی خاص خود را همساز و همسو با اصول اسلام و ساختارهای جامعه اسلامی برقرار کند. اما در حال حاضر بیشتر به سبب اعمال همان ملت‌هایی که از راه و روش‌های سیاسی چنین کشورهای مسلمانان انتقاد می‌کنند، به واقع چنین مجالی برای کشورهای مسلمان فراهم نیست؛ زیرا همه نهادهایی که ریشه در گذشته داشتند از بین رفته‌اند (همان، ۱۳۸۴: ۳۵۴) و حتی کشورهای اسلامی‌ای که در غرب، آنها را برای حکومت‌های سکولارشان می‌ستایند، تحمل فعالیت‌های دموکراتیک به سبک غربی را ندارند و چه بسا اگر این کشورها پایبند دموکراسی می‌بودند و مردم را در گزینش اولویت‌های حقیقی‌شان آزاد می‌گذاشتند، آنان حکومتی به مراتب اسلامی‌تر از حکومت کنونی‌شان برمی‌گزیدند؛ زیرا عمده مسلمانان، حتی در غربی‌ترین و مدرن‌ترین کشورها، می‌خواهند طبق شریعت زندگی کنند و آزادی و دموکراسی‌شان بر اساس فهمی باشد که خود آنها - و نه غربیان متجدد - از این مفاهیم و آرمان‌ها دارند (همان، ۱۳۸۳: ۱۸۹-۱۹۰ و ۳۴۸).

علی‌رغم این امر، نصر تردیدی ندارد که مسلمانان معاصر برخلاف غربیان متجدد، به سنتی تعلق دارند که هنوز کاملاً زنده است و فقط باید آن را جان تازه‌ای بخشید و اصول ثابتش را از نو به کار بست و از این رهگذر شرایطی پدید آورد که بتواند مسلمانان را از گرداب شک و دودلی نجات بخشد (نصر، ۱۳۸۳: ۶۴). نصر تصریح می‌کند که «اسلام با نیروهایی که در داخل و خارج جهان اسلام تحت لوای سکولاریسم، واقعیت این دین را منکر می‌شوند، لاجرم پیکار خواهد کرد. اما دربارهٔ اینکه نیروهای دین و سکولاریسم در صحنهٔ تاریخ عالم دقیقاً چگونه با هم پیکار خواهند کرد، فقط می‌توان گفت والله اعلم بالصواب» (همان، ۱۳۸۳: ۳۷۴).

### بررسی دیدگاه دکتر نصر

دربارهٔ سید حسین نصر، دیدگاه‌های ضد و نقیضی در ایران ارائه شده است<sup>(۱۲)</sup>. اما چه چیزی در آرای نصر وجود دارد که علی‌رغم این همه تأکید و تصریح او بر ضدیت با سکولاریسم و جدایی حجیت معنوی و اقتدار دنیوی، کسانی او را سکولار می‌دانند و یا لاف در افکار و یا اعمالش، مجالی برای بروز سکولاریسم می‌بینند؟ در ادامه می‌کشیم پاره‌ای از این موارد را، که احتمالاً نزد مخالفان وی پذیرفتنی نیامده است، برشماریم. اولین نکته، نظریهٔ وحدت متعالی ادیان است که در مقدمهٔ این مقاله، اشاره‌ای به جایگاه آن نزد سنت‌گرایان کردیم. دکتر نصر بنا بر اصل نظام سلسله‌مراتبی عالم، همهٔ ادیان اصیل را نشأت گرفته از حقیقه‌الحقایق می‌داند که بنا به اختلاف انسان‌ها و دوران، در قالب‌های گوناگون متجلی شده‌اند<sup>(۱۳)</sup>. اما اینکه همهٔ ادیان دارای حقیقت‌اند، به این معنی نیست که همهٔ آنها با هم برابرند و نیز به این معنی نیست که در عصر حاضر، همهٔ آنها برای رسیدن به نجات و رستگاری مناسب‌اند و سرانجام به این معنی هم نیست که برخی از ادیانی که قبلاً به متابعت از آنها دستور داده شده بود، ممنوع اعلام نشده باشند (لگنهاوزن، ۱۳۷۹: ۱۲۴).

این نکات که لبّ اعتراضات به کثرت‌گرایی ادیان نزد نصر را دربرمی‌گیرد، باعث شده است که کسانی تصور کنند در دیدگاه نصر، تقید به دین اسلام در برابر ادیان دیگر

وجود ندارد و این خود گامی به عقب برای شکستن انحصارگرایی اسلام است، که مجالی برای تقدس‌زدایی آن و در نتیجه آسان کردن راه ورود سکولاریسم فراهم می‌کند. دومین نکته این است که به نظر دکتر نصر، برای اینکه از کثرت ظاهری ادیان بتوان به حقیقه‌الحقایق راه برد، باید به سراغ بعد باطنی هر دین رفت که قلب هر دین است. این نکته را سید حسین نصر، بیش از هر جا در کتاب «قلب اسلام»، که در پی حوادث یازده سپتامبر نوشته، مورد توجه قرار داده است<sup>(۱۴)</sup>. نصر می‌نویسد:

«قلب دین همان دین قلبی است... درون همین دین قلبی است که باید حکمت جاویدان را یافت، که همچون گوهری در مرکز هر پیام الهی می‌درخشد... بر همگی ماست که به دنبال کشف دوباره قلب دین که همچنین دین قلبی به شمار می‌آید باشیم تا... از زندگی همراه با صلح و هماهنگی بر پایه حقایق جامع موجود در جاویدان خردی که مشترک میان همه سنت‌های دینی است برخوردار شویم... قلب هر دینی جز حق یگانه و جامعی که در قلب همه ادیان راستین جای دارد نیست و هم اوست که بنیاد دین قلبی را فراهم می‌آورد» (نصر، ۱۳۸۳: ۳۷۹-۳۸۰).

منظور نصر از دین قلبی و نقش آن در تحقق صلح جهانی این نیست که باید شرایع ادیان را حذف کرد. بلکه منظور آن است که با تأکید بر ابعاد شریعتی نمی‌توان میان ادیان، اتحاد و اتفاقی ایجاد کرد. تنها با تأکید بر ابعاد طریقتی ادیان است که می‌توان به صلح میان ادیان و دینداران امیدوار بود. هر آیینی، در عین حال که باید حفظ شریعت کند، باید در مواجهه با دیگر ادیان به بُعد طریقتی و باطنی دین، که نسبت به شریعت اهمیت بیشتری هم دارد و راه مفاهمه با دیگران را آسان می‌کند، توجه کند. روشن است که این سخن نه به معنای حذف شریعت، بلکه به معنای تأکید بر طریقت در کنار شریعت است. به بیان دیگر، تأکید بر طریقت در دین، تحمل شرایع را نسبت به یکدیگر آسان می‌کند و از خودمحوری شرایع که راه را بر ستیز و دشمنی هموار می‌کند می‌کاهد (بابایی، ۱۳۸۴: ۲۷-۳۶ و نصر، ۱۳۸۳: ۱۵۳-۱۵۵). اما به هر حال همین تأکید بر بعد باطنی برای تحقق صلح جهانی باعث شده است کسانی نگران شوند از اینکه گذر از

شرایع باعث آسیب به دعوی انحصاری بودن اسلام می‌زند و در نتیجه رخنه‌ای برای نفوذ کثرت‌گرایی و به دنبال آن نسبی‌گرایی و در پی آن سکولاریسم فراهم می‌کند. نکته سوم این است که در عین اینکه دکتر نصر تصریح می‌کند که در اسلام، دین از سیاست بیگانه نیست و دایره دین، تمام فعالیت‌های انسان را دربرمی‌گیرد و بر دینی بودن حکومت تأکید می‌کند، همان‌طور که اشاره شد، معتقد است اسلام هیچ الگوی حکومتی خاصی را توصیه نکرده است و به بهانه واقع‌گرایی، به نوعی نهاد خلافت و سپس سلطنت را نزد اهل سنت و شیعه پذیرفتنی می‌داند. اما چه بسا اهل سنت و شیعه در این امر اتفاق نظر داشته باشند که دست‌کم پس از خلفای چهارگانه، خلافت فاجعه‌ای کامل بوده است که در آن - هرچند به نام اسلام - همواره شهرت قدرت، برپایی امپراتوری و اسراف و تبذیر شخصی غلبه داشته است. اما ظاهراً نصر چنین فهمی از تاریخ اسلام ندارد<sup>(۱۵)</sup> و در مجموع حکومت‌های مبتنی بر حاکمیت سلاطین را می‌ستاید و در عین حال همه مفسد و فجایع اینگونه حکومت‌ها را به عنوان نقایصی که باید برای جلوگیری از خطر به قدرت رسیدن برخی از انواع حکومت‌های غربی نادیده گرفته شوند، ناچیز جلوه می‌دهد (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۲۵۲). نصر می‌نویسد:

«با نگاهی به تاریخ اسلام روشن می‌شود که پس از چهار خلیفه اول، امویان بیشتر شبیه حاکمان معمولی بودند. بعضی‌ها مثل یزید، حتی اصول شریعت را آشکارا در زندگی شخصی‌شان زیر پا می‌گذاشتند و بسیاری از آنها ستمگر بودند. اما فرق میان آنها و یک دیکتاتور امروزی این است که در دوره اموی به هر حال به نوعی و تا اندازه زیادی به شریعت عمل می‌شد، حال آنکه امروزه در بسیاری از مناطق برای نابودی شریعت تلاش می‌شود. پس از دوره اموی... با انحطاط و نابودی خلافت عباسی به دست هلاکوخان، حتی وحدت سیاسی نمادین اسلام نیز از میان رفت. اما در سراسر این تغییرات، علما و همچنین سلسله‌های صوفیه در اغلب سرزمین‌های اسلامی در پاسداری از شریعت... موفق بودند. بنابراین در همه این موارد، وحدت اسلام به مدد حفظ شریعت حفظ شد» (نصر، ۱۳۸۳ الف: ۲۱۱-۲۱۲).



این نوع نگاه به تاریخ سیاسی اسلام به نظر برخی، بدترین شکل سیاست ارتجاعی است (لگنهاوزن، ۱۳۸۲: ۲۵۲) و بنابراین راه بر مقایسه منتقدان و خرده‌گیری آنان بر کل پروژه حکومت دینی در برابر حکومت سکولار گشوده می‌شود.

نکته چهارم که در پی نکته پیشین است، تلقی حداکثری دکتر نصر از مفهوم حکومت دینی است. وی چنان دایره فراحی برای حکومت دینی در نظر می‌گیرد که مطابق با آن در غرب، حتی مثلاً حکومت انگلستان، که ملکه آن رهبر کلیسای انگلیس هم هست، حکومت سوئد که در آن کلیسای لوتری کلیسای رسمی کشور است و حکومت آلمان که در آن کلیساها رسماً از دولت کمک مالی می‌گیرند، به نوعی حکومت دینی تلقی می‌شوند؛ زیرا به نظر او، پادشاهی در هیچ تمدنی نمی‌تواند یکسره سکولار باشد. از سوی دیگر در جهان اسلام، پادشاهان ایران را یکسره نگاهبانان دین تلقی می‌کند، دولت مصر (تحت حکومت حسنی مبارک) را مطلقاً سکولار نمی‌داند، چون نه توانست شریعت را تغییر دهد و نه اینکه به ارزش‌های دینی بی‌احترامی کند و حتی انسان خودمداری مانند «جمال عبدالناصر»، پدر ناسیونالیسم جدید عرب را هم چهره‌ای کاملاً سکولار نمی‌داند، زیرا وی همواره از تعابیر اسلامی بهره می‌گرفت و از وحدت اسلامی دم می‌زد (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۴۳۵-۴۳۶ و ۴۳۸). این امر در واقع به دلیل آن است که وی به پیروی از تفکر اسلاف سنت‌گرایش، در ساحتی عام‌تر متوجه پیوند حجیت معنوی و اقتدار دنیوی است، که ظاهراً برقراری کلیتی از این رابطه نیز وی را قانع می‌سازد.

روشن است که چنین تصویری از حکومت دینی، معتقدان به آن و مخالفان سرسخت سکولاریسم در جهان اسلام را راضی نگه نمی‌دارد. همین مماشات سید حسین نصر با حکومت پادشاهی - که در نکته‌های سوم و چهارم آمد - و مخالفت او با حکومت ولایت فقیه در ایران - که در نکته پنجم خواهد آمد - دست‌آویز افراد بسیاری شد که به‌ویژه از موضع دفاع از حکومت ولایت فقیه، مشی عملی نصر را در این راستا مهم‌ترین دلیل سکولار بودن او بدانند و از آن تحذیر دهند.

نکته پنجم، موضع سید حسین نصر علیه حکومت ولایت فقیه ایران است. کسانی به نصر خرده گرفته‌اند و گفته‌اند که حکومت ایران پس از انقلاب درست بر اساس نفی اندیشه جدایی دین از سیاست پدید آمد و قانون اساسی کشور مطابق شریعت اسلام

پی‌ریزی شد و لاقلاً آرمان انقلاب این بوده است که احکام اسلامی را در تمام حوزه‌های فردی و جمعی، مبنای تصمیم‌گیری قرار دهد. اما در عین حال نصر، تحت لوای اینکه در اسلام، طبقه روحانیان و به طریق اولی حکومت روحانیان وجود ندارد، به تمجید از این حکومت حتی به عنوان جریانی ضد سکولاریسم روی نمی‌آورد. در واقع به نظر نصر، معنویت‌جویی جبری نه ممکن است و نه مطلوب، و احوال درونی فرد اهمیت بیشتری از افعال بیرونی او دارد و اینجا درست نقطه تمایز نصر از گرایش‌های بنیادگرایانه است (ر.ک: نصری: ۱۳۸۴). در مقابل، نصر صراحتاً می‌گوید که اگر سمت رسمی ریاست دفتر ملکه را - که چهارمین مقام مهم کشور به شمار می‌رفت - پذیرفت، به این دلیل بود که احساس می‌کرد تنها کسی بود که می‌توانست به درخواست علما، به ایجاد موقعیتی کمک کند که در آن آیت‌الله خمینی می‌توانست با شاه مصالحه کند و نوعی حکومت سلطنتی اسلامی برپا گردد که در آن علما نیز درباره امور کشور اظهار نظر کنند. اما ساختار کشور دچار تحول نشود (نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۸۷).

کسانی مثل دکتر عبدالعزیز ساشادینا معتقدند که انقلاب اسلامی ایران، تجلی اسلام اصول‌گراست. با این حال این اسلام به نظر نصر از شکل سنتی‌اش خارج شده، چون سیاسی و فعال شده و نظام سلطنتی را از بین برده است، والا چطور حمایت از فرح پهلوی با سنت سازگار است، اما حمایت از جمهوری اسلامی با سنت سازگار نیست؟ وی موضع دکتر نصر در این باب را شبیه آرای ابوحامد غزالی می‌داند که معتقد بود هرگز نباید بر ضد دولت فاسد و ظالم هم شورید، بلکه باید نزد خداوند دعا کرد تا هدایت شود (ساشادینا، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۸).

### نتیجه‌گیری

گذشته از نگرانی‌های نظری منتقدان نصر درباره آرای سنت‌گرایانه او، دو موضع عملی نصر (که در نکات چهارم و پنجم بالا آمد) سبب شده است که در کل مبانی فکری او در موضع‌گیری علیه سکولاریسم تردید شود. اما واقعیت این است که این تردید، دست کم بر پایه مبانی فکری نصر، جایگاهی ندارد. باید توجه داشت که اندیشه‌های نصر در چارچوب کلی اندیشه سنت‌گرایی معنا می‌یابد. در اینجا یک مبانی اصلی وجود دارد و آن اینکه در اندیشه سنت‌گرایی اساساً مجال برای دموکراسی، به

معنای غربی‌اش وجود ندارد و مهم‌ترین دلیلش این است که همان‌طور که در آغاز این مقاله اشاره شد، یکی از اصول پذیرفته‌شده این اندیشه، که از جمله حکمت‌های جاویدان هم به شمار می‌آید، یعنی در همه نظام‌های مابعدالطبیعی اصیل می‌توان از آن سراغ گرفت، نظام سلسله‌مراتبی عالم است که بر مبنای آن، قدرت تصمیم‌گیری و اعمال نفوذ حقی است که اولاً از آن خدا یا وجود مطلق است و پس از آن با رعایت سلسله‌مراتب به مادون او انتقال می‌یابد. در چنین نظامی سخن گفتن از دموکراسی که مطابق با آن قدرت از پایین به بالا تفویض می‌شود و یکسان دانستن رأی همه انسان‌ها، چه عامی و چه خاص، چه میان‌مایه و بلکه فرومایه و چه والا و فرزانه، نقض آشکار اصل سلسله‌مراتب و جانشینی کمیت به جای کیفیت است<sup>(۱۶)</sup>. این نکته‌ای است که رنه گنون، نیای فکری سید حسین نصر، به شدت تمام در سراسر کتاب معروف خود، «سیطره کمیت و علائم آخر زمان» به مقابله با آن پرداخته است (ر.ک: گنون، ۱۳۸۹: فصل‌های ۵ و ۶).

### پی‌نوشت

۱. Perennialism، عنوانی که برخی از افراد شاخص این جریان برای دوری از پاره‌ای از سوءبرداشت‌ها، بیشتر ترجیح می‌دهند. با این حال این جریان فکری، امروزه بیش از هر چیز با نام سنت‌گرایی<sup>۱</sup> شناخته شده است.
۲. برای آشنایی با نحوه شکل‌گیری این جریان و گسترش‌های بعدی آن در کشورهای گوناگون، ر.ک: خندق‌آبادی، ۱۳۸۳: ۷-۲۷.
۳. برای آشنایی بیشتر با این افراد و فعالان شاخص دیگر این جریان فکری، ر.ک: اولدمدو: فصل ۵ و نصر، ۱۳۸۰: فصل ۳.
۴. برای پرهیز از اطاله کلام، از اطلاعات مربوط به زندگی‌نامه سید حسین نصر و سیر جالب تغییر و تحولات فکری او صرف‌نظر می‌کنیم و خواننده را به این منابع ارجاع می‌دهیم: نصر، ۱۳۸۳ ب؛ ۱۳۸۵ الف و دین‌پرست، ۱۳۸۳.
۵. فکر تأسیس انجمن فلسفه در ایران، پس از عضویت نصر در مؤسسه بین‌المللی فلسفه در پاریس، به تشویق و ترغیب ریموند کلیبانسکی، رییس وقت آن مؤسسه شکل گرفت

۱۶۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴  
(نصر، ۱۳۸۵ الف: ۱۶۴-۱۶۵).

۶. برای فهرستی از مقالات و کتاب‌های وی، ر.ک: حسینی، ۱۳۸۶؛ Hahn & etal, 2001.
۷. برای آشنایی بیشتر با این مباحث و سایر مباحث مهم دیگر در اندیشه سنت‌گرایی، ر.ک: اولدمدو: فصل‌های ۶-۱۴؛ نصر، ۱۳۸۰: فصل‌های ۴-۱۰ و Quinn, 1984: Ch. 6-15.
۸. ویتال‌پری در کتاب مفصل خود، نمونه‌هایی از مصادیق این حکمت جاویدان را در متون مقدس و آثار و سخنان فرزندان ذیل ابواب متعددی دسته‌بندی کرده است، ر.ک: Perry, 2001.
۹. دربارهٔ ویژگی‌های انسان سنتی، ر.ک: نصری، ۱۳۸۴: ۳۹۸-۳۹۹.
۱۰. مهم‌ترین اثری که در تبیین این اندیشه نوشته شده، «وحدت متعالی ادیان» نوشته فریتیوف شوان است، ر.ک: Schuon, 1984.
۱۱. برای گزارشی از این دیدگاه‌ها، ر.ک: ارجینی: ۱۳۸۷.
۱۲. برای آشنایی با آرای دکتر نصر در این باب و نظریهٔ وحدت متعالی ادیان، ر.ک: نصر، ۱۳۸۰: فصل ۹؛ ۱۳۸۵ ب: فصل ۱ و اصلان، ۱۳۸۵.
۱۳. برای معرفی‌ای از این اثر، ر.ک: خندق‌آبادی، ۱۳۸۱.
14. Ananda Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*; Rene Guenon, *Spiritual Authority and Temporal Power*.
۱۵. به نظر می‌رسد مهم‌ترین و شامل‌ترین انتقاد به کل جریان سنت‌گرایی، از جمله دکتر نصر، این است که سنت‌گرایان به تصریح و تأکید از نگاه تاریخی به امور اجتناب می‌ورزند و می‌کوشند امور را اساساً و اولاً بر پایهٔ اصول مابعدالطبیعی تفسیر کنند.
۱۶. برای نقد مبانی فکری نصر، ر.ک: نصری، ۱۳۸۴.

## منابع

- ارجینی، حسین (۱۳۸۷) «تأملاتی در زندگی و اندیشه‌های سید حسین نصر»، معرفت، سال ۱۷، شماره ۱۳۱، آبان، صص ۱۴۵-۱۵۹.
- اصلان، عدنان (۱۳۸۵) پلورالیسم دینی، راه‌های آسمان، کثرت ادیان از نگاه جان هیک و سید حسین نصر، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نقش جهان.
- اولدمدو، کینت (۱۳۸۹) سنت‌گرایی، دین در پرتو حکمت جاویدان، ترجمه رضا کورنگ بهشتی، تهران، حکمت.
- بابایی، حبیب‌الله (۱۳۸۴) «نصر متأخر، نصر اسلام‌گرا، قرائتی رادیکال از اندیشه‌های سید حسین نصر بعد از یازده سپتامبر با تأکید بر کتاب قلب اسلام»، آیین پژوهش، سال ۱۶، شماره ۹۱، فروردین و اردیبهشت، صص ۲۷-۳۶.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۶) روشن‌فکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه‌روز.
- حسینی، حسین (۱۳۸۶) معرفت جاودان، تهران، مهرنیوشا.
- خندق‌آبادی، حسین (۱۳۸۱) «معرفی کتاب قلب اسلام»، عرفان ایران، ج ۱۴، تهران، حقیقت، صص ۱۲۱-۱۴۴.
- (۱۳۸۳) «میعادگاه‌های دیدگاه سنت‌گرایی» در «ترجمه و تحقیق ده مقاله پایانی کتاب منطوق و تعالی اثر فریتویف شوان»، رساله کارشناسی ارشد، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دین‌پرست، منوچهر (۱۳۸۳) سید حسین نصر دل‌باخته معنویت، تهران، کویر.
- ساشادینا، عبدالعزیز (مهر ۱۳۸۶) «گفت‌وگو با دکتر عبدالعزیز ساشادینا»، کیهان فرهنگی، سال ۲۴، شماره ۲۵۲، صص ۱۷-۱۸.
- گنون، رنه (۱۳۸۹) بحران دنیای متجدد، ترجمه حسن عزیززی، تهران، حکمت.
- لگنهاوزن، محمد (۱۳۷۹) اسلام و کثرت‌گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- (۱۳۸۲) «چرا سنت‌گرا نیستیم؟»، ترجمه منصور نصیری، خرد جاویدان، مجموعه مقالات همایش نقد تجدد از دیدگاه سنت‌گرایان معاصر، به کوشش شهرام یوسفی‌فر، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی و دانشگاه تهران، صص ۲۳۳-۲۶۶.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱) راهی به رهایی، تهران، نگاه معاصر.
- نصر، سید حسین (بهار، ۱۳۵۴) «سراغاز»، جاویدان خرد، سال اول، شماره ۱، صص ۷-۸.
- (۱۳۸۰) معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

- (الف) ۱۳۸۲) «اسلام و جهان، مصاحبه رومر تیلور با پروفسور سید حسین نصر»، ترجمه فاضل لاریجانی، چشم‌انداز ارتباطات فرهنگی، دوره جدید، شماره ۴، مهر، ص ۲۶.
- (ب) ۱۳۸۲) نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، چاپ دوم، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
- (الف) ۱۳۸۳) آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- (ب) ۱۳۸۳) اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- (ج) ۱۳۸۳) در غربت غربی، زندگی‌نامه خودنوشت دکتر سید حسین نصر، ترجمه امیر مازیار و امیر نصری، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- (د) ۱۳۸۳) قلب اسلام، ارزش‌های جاودان برای بشریت، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، حقیقت.
- (۱۳۸۴) جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، چاپ چهارم، تهران، طرح نو.
- (الف) ۱۳۸۵) در جست‌وجوی امر قدسی، گفت‌وگوی رامین جهاننگلو با سید حسین نصر، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران، نی.
- (ب) ۱۳۸۵) دین و نظم طبیعت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، نی.
- (ج) ۱۳۸۵) «عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی»، ترجمه انشاءالله رحمتی، حکمت و معرفت (ضمیمه روزنامه اطلاعات)، چهارم اسفندماه.
- (الف) ۱۳۸۶) اسلام سنتی در دنیای متجدد، ترجمه محمد صالحی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- (ب) ۱۳۸۶) «گفت‌وگویی دیگر با سید حسین نصر»، حسین توفیقی، هفت آسمان، شماره ۳۳، بهار، صص ۳۹-۸۲.
- (بی‌تا) «گفت‌وگوی دکتر سید حسین نصر با روزنامه زمان چاپ استانبول»، ترجمه منصوره حسینی و داوود وفاپی، به نقل از:  
[www.shia-today.com/fa/index.php?show=news&action=article&id=492](http://www.shia-today.com/fa/index.php?show=news&action=article&id=492);  
نصری، قدیر (۱۳۸۴) تضمینات سیاسی اندیشه سید حسین نصر، رساله دکتری رشته علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.

Coomaraswamy, Ananda (1994) *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, USA, Oxford University Press, Revised edition.

- Guenon, Rene (2004) *Spiritual Authority and Temporal Power*, Sophia Perennis, Hillsdale, NY.
- Hahn, L.E., R.E. Auxier, and L.W. Stone (Eds.) (2001) *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Library of Living Philosophers Vol. XXVIII, Chicago, Open Court.
- Perry, Whitall N (2001) *A Treasury of Traditional Wisdom*, Fons Vitae of Kentucky, Incorporated.
- Quinn, William W (1984) *The Only Tradition*, State University of New York Press.
- Schuon, Frithjof (1984) *The Transcendent Unity of Religions*, USA, Theosophical Pub. House.





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴: ۲۰۲-۱۶۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۶/۱۸

## تحلیل گفتمانی آپارتاید در اسرائیل

محمدحسن شیخ الاسلامی\*

صارم شیراوند\*\*

میلااد ادیب سرشکی\*\*\*

### چکیده

مقاله پیش رو با عبور از نظریات لیبرال و مارکسیستی، قصد دارد در پرتو تجزیه و تحلیل گفتمانی، ماهیت سیاست‌های آپارتایدی را در سال‌های ۱۹۴۸ تاکنون را در سرزمین‌های اشغالی بررسی کند. این مقاله بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که روند مفصل‌بندی و شکل‌گیری گفتمان آپارتاید در اسرائیل به چه صورت بوده است؟ فرضیه پژوهش عبارت است از اینکه گفتمان آپارتاید در اسرائیل در زمان مفصل‌بندی خود، از هم‌ارزی و هویت‌سازی از طریق اتکا به دین یهود به عنوان یک ابزار برای دستیابی به مصالح سیاسی خود بهره جست. این گفتمان در پی ایجاد یک نظام معنایی جدید از طریق پیوند هویت‌های مختلف در یک پروژه مشترک بوده است. بر این اساس نظم اجتماعی ایجاد شده از عناصر متفاوت و پراکنده تشکیل شده است. این عناصر متفاوت و پراکنده، متشکل از همان عناصر خارجی و نیروهای مهاجری هستند که در فلسطین سکنی گزیدند. در حقیقت صهیونیسم، هویت‌های شناور و عناصر رهاشده یهودی را با ایجاد مکانیزم‌های قدرت در جهت مشروعیت‌سازی و غیریت‌آفرینی برای تولید و ایجاد نظام معنایی و هویت در سرزمین‌های اشغالی منسجم کرده است.

**واژه‌های کلیدی:** آپارتاید، گفتمان، هویت، تجزیه و تحلیل فضای گفتمانی و پساصهیونیسم.

---

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه روابط بین‌الملل، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه

Mhsheikh@gmail.com

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد مطالعات اوراسیا، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه

Sarem\_Shiravand@yahoo.com

\*\*\* کارشناس ارشد مطالعات اروپا، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه

Milad.Adib@gmail.com

## مقدمه

واژه آپارتاید<sup>۱</sup> از نظر لغوی به معنای مجزا و جدا نگه داشتن است و در واقع به معنای سیستمی از تبعیض نژادی، مذهبی، قومی و جداسازی اجتماعی است که غالباً به وسیله طیف اکثریت (حاکم) نسبت به گروه اقلیت اعمال می‌شود. چنین نظامی غالباً با جداسازی فیزیکی و سرزمینی نژادها و محروم ساختن برخی از نژادها از منافع و خدمات عمومی شناسایی می‌شود. بر این اساس گفتمان<sup>۲</sup> آپارتاید در اسرائیل، اساس تبعیض نژادی سیستماتیک علیه فلسطینیان و حتی غیر فلسطینیان را تشکیل می‌دهد و اولویت را به انتقال اجباری فلسطینیان به خارج از مرزهای کشور می‌دهد و هدف آن، ریشه کن سازی حضور فلسطینیان در مرزهای فلسطین تاریخی است. آپارتاید اسرائیلی، گفتمانی است که بنیاد آن هژمونی سازی یهودیان حاکم بر اسرائیل در برابر فلسطینیان و غیر فلسطینیان است.

نقطه شروع این مطالعه را باید در فقر و ناتوانی دو سنت مارکسیستی و نوسازی لیبرال دانست که با تحلیل‌های خود هرگز نتوانستند عمق خشونت‌بار آپارتاید و تبعیض نژادی را ترسیم کنند. رویکرد مارکسیسم، گذشته از تنوع نگرش‌ها، به طور عمودی در جامعه به بررسی روابط طبقات می‌پرداخت و بر تقلیل‌گرایی طبقاتی تأکید دارد (Waltz, 1959: 69). در این سنت، اقتصاد موتور محرک تاریخ به حساب می‌آید که در آن در فرایند قهری تاریخ و تحولات درون ساختاری آن، آپارتاید و طبقه حاکم باید نابود می‌شد تا وضعیت برای جانشینی طبقه کارگر فراهم شود. در تحلیل‌های مارکسیستی، تقلیل‌گرایی طبقاتی آنچنان قدرتمندانه مطرح می‌شود که عناصر غیر طبقاتی مانند نژاد، قومیت و فرهنگ، نقشی حاشیه‌ای در سرنوشت جامعه ایفا می‌کند. به بیان دیگر، نژاد و قومیت در دیدگاه مارکسیست‌ها بی‌اهمیت نبود و این عناصر تا آنجا اهمیت داشت که می‌توانست نقش عمیق و تمام‌عیار اقتصاد و طبقات اجتماعی را تحت تأثیر قرار دهد و اجاره ندهد که با شفافیت، روند قهری تاریخ را پیگیری کرد (Wolpe, 1988: 26-27). همانند ضعف بنیادین دیدگاه‌های مارکسیستی باید گفت که نقش تعیین‌کننده

---

1. Apartheid  
2. Discourse

اقتصاد سبب می‌شود که محققان نوسازی به شکل جزم‌گرایانه معتقد شوند که بخش مدرن جامعه بر بخش سنتی غلبه می‌یابد و معلوم نیست که این روند غایت‌مندانه چگونه می‌تواند با عبور از گردنه‌ها و پستی‌ها و بلندی‌های گوناگون، مرگ آپارتاید را رقم زند و یک نظام دموکراتیک را ایجاد کند (Posel, 1983: 52-68).

در چنین فضایی است که حوزه‌های روبنایی مانند فرهنگ و ایدئولوژی و موارد مرتبط با این مفاهیم، در مناسبات اجتماعی نقش کلیدی‌تری می‌یابند. با این وصف، برای تحلیل آپارتاید در اسرائیل، این مقاله به سراغ تحلیل گفتمان می‌رود و شیوه پیدایش و مکانیزم‌های آن را بررسی می‌کند. نظریه گفتمان برخلاف سنت مارکسیسم و نوسازی که همواره در جست‌وجوی یک عامل تعیین‌کننده به نام اقتصاد در لایه‌های عمیق اجتماعی‌اند، خود را در سطح محصور می‌کند تا بتواند پدیده‌های اجتماعی را در سطح سیاست تحلیل کند.

این مقاله بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که روند مفصل‌بندی و شکل‌گیری گفتمان آپارتاید در اسرائیل به چه صورت بوده است؟ فرضیه پژوهش عبارت است از اینکه گفتمان آپارتاید در اسرائیل، در زمان مفصل‌بندی خود، از هم ارزی و هویت‌سازی از طریق اتکا به دین یهود به عنوان یک ابزار برای دستیابی به مصالح سیاسی خود بهره جست. این گفتمان در پی ایجاد یک نظام معنایی جدید از طریق پیوند هویت‌های مختلف در یک پروژه مشترک بوده است. بر این اساس نظم اجتماعی ایجاد شده از عناصر متفاوت و پراکنده تشکیل شده است. این عناصر متفاوت و پراکنده، متشکل از همان عناصر خارجی و نیروهای مهاجری هستند که در فلسطین سکنی گزیدند. در حقیقت، صهیونیسم هویت‌های شناور و عناصر رهاشده یهودی را با ایجاد مکانیزم‌های قدرت در جهت مشروعیت‌سازی و غیریت‌آفرینی برای تولید و ایجاد نظام معنایی و هویت در سرزمین‌های اشغالی منسجم کرده است. در این پژوهش، روش تحلیل بر اساس روش توصیفی-تحلیلی است.

### چارچوب تئوریک: نظریه تحلیل گفتمان لاکلا و موفه

در میان نظریات تحلیل گفتمان، نظریه این دو اندیشمند سیاسی، توانایی زیادی در تبیین پدیده‌های سیاسی و اجتماعی دارد (شیخ‌الاسلامی و شیراوند، ۱۳۹۲: ۸۵). در منطق گفتمان همواره دو مؤلفه اصولی در شکل‌گیری اولیه گفتمان‌ها مؤثرند: یکی عنصر رضایت که به افرادی دلالت دارد که علاقه‌مندند در ساحت گفتمان نزول کنند و نظام مشروعیت آن را بپذیرند؛ و دیگری قدرت که با آن، عناصری که به نوعی مناسبات مشروعیت و هژمونی را قبول ندارند، طرد و نفی می‌شوند. گفتمان‌ها می‌کوشند با اعمال قدرت بر یکدیگر پیروز شوند و از آنجا که پیروزی هیچ گفتمانی از پیش تعیین‌شده نیست، نقش اساسی قدرت در بقا یا سرعت نابودی گفتمان‌ها بیش‌ازپیش مشخص می‌شود (Faerchough, 2001: 46).

#### مفصل‌بندی<sup>۱</sup>

هر عملی که میان عناصر پراکنده ارتباط برقرار می‌کند، در واقع کنشی است میان دال‌ها و نشانه‌هایی که معنای آن تثبیت نشده است (عناصر) و چنان رابطه‌ای ایجاد می‌کند که هویت و معنای اولیه آنها تعدیل و دگرگون شده و هویتی جدید می‌یابند. در واقع گفتمان<sup>۲</sup>، پیکره نظام‌مندی است که از مفصل‌بندی عناصر<sup>۳</sup> و مفاهیم مرتبط حاصل می‌شود (Laclau & Mouffe, 1985: 105).

#### دال و مدلول

این دو مفهوم در نظریه لاکلا و موفه، نقش کلیدی و اساسی دارند. دال‌ها، نشانه‌ها و مفاهیم و نمادهایی انتزاعی یا حقیقی هستند که در چارچوب‌های گفتمانی خاص بر معانی خاص دلالت می‌کنند. معنا و مصداقی که دال بر آن صدق می‌کند، مدلول نامیده می‌شود. در واقع با دیدن مدلول، دال مورد نظر برایمان معنا می‌شود. دال مرکزی، نشانه‌ای است که سایر نشانه‌ها در اطراف آن نظم می‌گیرند. به عبارتی، نماد یا مفهومی است که سایر دال‌ها

- 
1. Articulation
  2. Discourse
  3. Elements

حول محور آن جمع و مفصل‌بندی می‌شوند. گفتمان، یک نظام معنایی منسجم است که هسته اصلی و مرکزی آن دال برتر است که نیروی جاذبه این هسته مرکزی، سایر نشانه‌ها را جذب می‌کند. در واقع در سایه مفصل‌بندی دال‌ها حول محوری دال مرکزی است که انسجام معنایی حاصل می‌شود (Laclau & Mouffe, 1985: 112).

### منازعه<sup>۱</sup>

در نظریه لاکلا و موفه، هویت همواره گفتمانی و در نتیجه تثبیت نشده است. آنتاگونیسم یا تنازع به هویت شکل می‌دهد. فهم نظریه گفتمان بدون فهم مفهوم ضدیت و غیریت ناممکن است. هویت یک گفتمان، صرفاً در تضاد با گفتمان‌های دیگر امکان‌پذیر است. خصومت و غیریت، یک عامل بیرونی است و باعث شکل‌گیری و انسجام گفتمان و در عین حال تهدید و فروپاشی آن می‌شود. خصومت به رابطه یک پدیده با چیزی بیرون از آن اشاره دارد که نقش اساسی در هویت‌بخشی و تعیین آن پدیده ایفا می‌کند. خصومت، عملکردی دوگانه دارد: از یک طرف مانع عینیت و تثبیت گفتمان‌ها و هویت‌هاست و از سوی دیگر، سازنده هویت و عامل انسجام گفتمانی است. بنابراین هویت‌ها، گفتمانی‌اند و موقعیت‌هایی هستند که درون گفتمان‌ها ایجاد می‌شود و در تمایز با غیر شکل می‌گیرند. از این‌رو ارتباطی و نسبی‌اند و هیچ‌گاه کاملاً تثبیت نمی‌شوند و همانند گفتمان‌ها تغییرپذیرند (Jorgensen & Philips, 2002: 43).

### منطق تفاوت<sup>۲</sup> و زنجیره هم‌ارز<sup>۳</sup>

منطق تفاوت، به خصلت متکثر جامعه اشاره می‌کند و بر تفاوت‌ها و تمایزهای میان نیروهای اجتماعی تأکید می‌کند و می‌کوشد تا از طریق تأکید بر تفاوت‌ها، زنجیره هم‌ارزی موجود را به هم بریزد. در اینجا است که مفهوم غیریت برجسته می‌شود. غیریت<sup>۴</sup> مفهومی است که ما را به منطق تفاوت رهنمون می‌شود. منطق یا زنجیره هم‌ارزی، منطق ساده‌سازی فضای سیاسی است. در عمل، مفصل‌بندی دال‌های اصلی با هم در

1. Antagonism
2. Logic Of Difference.
3. Chain Of Equivalence.
4. Otherness.

زنجیره هم‌ارزی ترکیب می‌شوند. این دال‌ها که نشانه‌های بی‌محتوا هستند، از طریق زنجیر هم‌ارزی با سایر نشانه‌هایی که آنها را از معنا پر می‌کند، ترکیب می‌شوند و در مقابل هویت‌های منفی دیگری قرار می‌گیرند که تهدیدکننده آنها به نظر می‌رسند (De-vos: 2003, 165). گفتمان‌ها از طریق زنجیره هم‌ارزی، تفاوت‌ها را می‌پوشانند. جامعه ذاتاً متکثر است. زنجیره هم‌ارزی، این تکثر و تفاوت‌ها را پوشش می‌دهد و به آنها نظم و انسجام می‌بخشد.

### بی‌قراری و تزلزل گفتمان

گفتمان‌ها و هویت‌ها به خاطر وجود خصومت و وابستگی به غیر متزلزل هستند. غیر هم شرایط امکان و ایجاد هویت را فراهم می‌آورد و هم آن را تهدید می‌کند و در معرض فروپاشی قرار می‌دهد. تزلزل و بی‌قراری‌ها، امکان ظهور سوژه‌ها و مفصل‌بندی‌های جدید را فراهم می‌کنند. به عبارتی به موقتی بودن گفتمان‌ها و عینیت‌های اجتماعی اشاره دارد. در بی‌قراری، هیچ غایتی نیست که تغییر را هدایت کند؛ فقط تصادف است و امکان. از این‌رو بی‌قراری به امکانی بودن و تصادفی بودن صورت‌بندی‌های اجتماعی نیز اشاره دارد. آزادی از دیگر دستاوردهای بی‌قراری است. هرچه تعیین‌کنندگی و جبر ساختاری کمتر باشد، آزادی بیشتر و حوزه فعالیت سوژه، وسیع‌تر خواهد بود (Laclau, 1990: 60).

### هژمونی<sup>۱</sup> و استیلا

لاکلا و موفه از انعطاف‌پذیری رابطه دال و مدلول استفاده می‌کنند و آن را با هژمونی پیوند می‌دهند. بدین شکل که اگر بر سر معنایی خاص برای یک دال در جامعه اجماع حاصل شود، به عبارت دیگر افکار عمومی معنایی مشخص را برای آن هر چند به طور موقت بپذیرد و تثبیت کند، آن دال هژمونیک می‌شود و با هژمونیک‌شدن دال‌های یک گفتمان، کل آن گفتمان هژمونیک می‌شود. تثبیت موقت هویت‌ها، اصل‌ترین کارویژه هژمونی در گفتمان است. هژمونی که غایت یک گفتمان محسوب می‌شود، حول این موضوع است که در عرصه سیاست و اجتماع، نیروی برتر چه کسی است. به عبارت دیگر کدام نیروی سیاسی درباره شکل‌های مسلط رفتاری در جامعه تصمیم خواهد گرفت و

---

1. Hegemony.

در مورد اینکه کدام تعاریف از دال‌ها و مدلول‌ها در جامعه مسلط باشد و در افکار عمومی چه معانی‌ای تثبیت شود (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۲۰۹).

### ظهور و گسترش گفتمان آپارتاید در اسرائیل

در تحلیل گفتمان همواره می‌توان روندی از پیدایش و گسترش و فروپاشی گفتمان را به تصویر کشید. در منطق گفتمان همواره دو مؤلفه اصولی در شکل‌گیری گفتمان‌ها مؤثر است: یکی عنصر رضایت که دلالت به افرادی دارد که علاقه‌مند هستند در ساحت گفتمان نزول کنند و نظام مشروعیت آن را بپذیرند و دیگری قدرت که با آن، عناصری که به نوعی مناسبات مشروعیت و هژمونی را قبول ندارند، طرد و نفی می‌شوند. گفتمان‌ها می‌کوشند با اعمال قدرت بر یکدیگر پیروز شوند و از آنجا که پیروزی هیچ گفتمانی از پیش تعیین‌شده نیست، نقش اساسی قدرت در بقا یا سرعت نابودی گفتمان‌ها بیش از پیش مشخص می‌شود. در منازعات سیاسی، گفتمانی پیروز می‌شود که به ابزار قدرت بیشتر دسترسی داشته باشد (Faerchlough, 2001: 46). شکل‌گیری هر هویت و جامعه‌ای محصول روابط قدرت است. برای اینکه جامعه‌ای بتواند خود را شکل و اندام بخشد، باید تصویری از «وحدت» ایجاد کند. «لفرت» به درستی عنوان کرده است که «مرزهای سیاسی»، نقطه آغاز فروپاشی و بسترساز ورود به گفتمان جدید است (Lefrot, 191-190: 1986).

از این منظر، آپارتاید در اسرائیل گفتمانی است که به ترسیم وحدت خود نیاز داشته و دارد و این مهم با کشیدن مرزهای سیاسی عملی شده است. گفتمان آپارتاید در اسرائیل بر اساس «مرزبندی نژادی» میان یهودیان و غیر یهودیان بنا شده است. درباره آپارتاید اسرائیلی باید به دو نکته مهم اشاره داشت: نخست اینکه آپارتاید، مرزهای سیاسی خود را با مجموعه‌ای از روشن‌فکران تعریف کرده است. دوم اینکه در گفتمان آپارتاید، لفظ «مردم» معنا و مفهومی جهان‌شمول یافته، تا در کنار «نژاد» بهتر بتواند مرزهای سیاسی یهودیان را از غیر یهودیان متمایز کند. روشن‌فکران انداموار یهود، گفتمان شکل‌گرفته را با مشروعیت‌سازی یهودیان غربی‌تبار (اشکنازی) علیه اعراب (مسلمان، مسیحی، دروزی) و یهودی‌های شرقی‌تبار (سفاردی) مفصل‌بندی کرده‌اند.

شفافتر باید گفت که بنیاد گفتمانی آپارتاید در فلسطین اشغالی، هژمونی‌سازی یهودیان اشکنازی در برابر غیر یهودیان و یهودیان سفاردی است. زمینه‌های مفصل‌بندی و شکل‌گیری هر نوع گفتمانی از جمله آپارتاید اسرائیلی را باید میان عناصر و هویت‌های پراکنده که معنای آنها تثبیت نشده، جست‌وجو کرد. در این باره پرداختن به مسائلی که زمینه‌ساز گفتمان آپارتاید است و سبب مفصل‌بندی گفتمانی و ایجاد پیکره نظام‌مندی از عناصر و مفاهیم مرتبط می‌شود، بسیار مهم است. از این منظر گفتمان آپارتاید اسرائیلی، حاصل تحولات اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی است که اتفاق افتاد. رواج افکار و تمایلات ناسیونالیستی، تولد دولت - ملت، آنتی سیمیتیزم، تفکر استعمار اروپایی و سنت تشکیل حکومت‌های محلی استعماری در آسیا و آفریقا، جزء عوامل مؤثر در شکل‌گیری گفتمان آپارتاید اسرائیلی بوده‌اند.

اما وجود عنصر خارجی (مهاجران یهود)، عامل اصلی در شکل‌گیری آپارتاید در اسرائیل بوده است. در واقع در گذشته و حال نیز مهم‌ترین هدف اسرائیلی‌ها، تسلط بر بیشترین بخش سرزمین فلسطین و استعمار آن با احداث شهرک برای یهودیان مهاجر است که دسته‌دسته از اواخر قرن نوزدهم وارد فلسطین شده‌اند. نخستین موج مهاجرت به فلسطین در سال ۱۸۸۳ با مهاجرت اشکنازی‌ها از اروپا در نتیجه یهودستیزی اروپایی‌ها آغاز شد و با ایده‌های ناسیونالیستی صهیونیسم بر مبنای عقاید سوسیالیستی موزس هس<sup>۱</sup> با عنوان بازخرید وطن ادامه پیدا کرد (آجرلو و حاج زرگرباشی، ۱۳۸۸: ۶۴). یهودیان زمین‌های زیادی را از عثمانی‌ها و مالکان عرب خریدند و پس از آن در این سرزمین‌ها، مراکز و آبادی‌های کشاورزی ایجاد کردند (Hiro, 1982: 59).

تئودور هرتسل<sup>۲</sup> (۱۸۶۰-۱۹۰۴) در سال ۱۸۹۶، کتابی با نام «دولت یهود»<sup>۳</sup> منتشر کرد و در آن، ایده یک کشور یهودی را مطرح کرد و با تلاش وی، کنگره جهانی صهیونیسم تشکیل شد (Quigley, 2005: 4). ایجاد جنبش صهیونیسم، موجب موج دوم مهاجرت به خاورمیانه شد (۱۹۰۴-۱۹۱۴) و بیش از ۴۰۰۰۰ یهودی به آن سرزمین مهاجرت کردند (Marshall, 2004: 101). در سال ۱۹۱۷، پس از قرارداد سایکس-پیکو،

---

1. Moses Hess  
2. Theodor Herzl  
3. The Jewish State



آرتور جی بالفور<sup>۱</sup>، وزیر امور خارجه بریتانیا اعلامیه‌ای منتشر کرد که در آن فلسطین به عنوان سرزمینی برای یهودی‌ها پشتیبانی شده بود (Gettleman and Schaar, 2003: 170). در سال ۱۹۲۰، فلسطین تحت قیمومیت بریتانیا قرار گرفت و مهاجرت یهودیان در موج سوم (۱۹۱۹-۱۹۲۳) (Fein, 1968: 23) و موج چهارم (۱۹۲۴-۱۹۳۱) (Sachar, 1996: 154) پس از جنگ جهانی اول ادامه یافت. هم‌زمان با یهودستیزی و گسترش نازیسم در اروپا، موج گسترده‌ای از مهاجرت به این سرزمین آغاز شد و سال ۱۹۳۲، آغاز موج مهاجرت پنجم بود (همان: ۱۸۸)؛ زیرا نسبت یهودیان از یازده درصد در سال ۱۹۲۲ به سی درصد در سال ۱۹۴۰ افزایش یافت. پیش از این، ۲۸ درصد از اراضی سرزمین فلسطین را یهودیان و یا سازمان‌های صهیونیست خریده بودند (همان) که منجر به اقدام بریتانیا شد. در سال ۱۹۳۹، بریتانیا «سند سفید»<sup>۲</sup> (گزارش دولت) خود را منتشر کرد و در آن مهاجرت یهودیان و زمین خریدن آنها را محدود کرد، که شاید یکی از دلایل آن، شورش اعراب در سال‌های ۱۹۳۶-۱۹۳۹ بوده است (Pappe, 2004: 118).

از دید انجمن‌های یهودی و صهیونیست‌ها، این اقدام بریتانیا، خیانت به اعلامیه ۱۹۱۷ بالفور بود. ضمن آنکه اعراب نیز از این تصمیم راضی نبودند و خواهان توقف کامل مهاجرت به این سرزمین بودند. اما این سند سفید، خط‌دهنده سیاست بریتانیا تا انتهای دوران قیمومیت خود بر آن سرزمین بود (آجرلو و حاج زرگر باشر، ۱۳۸۸: ۶۵). در نتیجه از مهاجرت بسیاری از یهودیان که از آزار نازی‌های آلمان به فلسطین فرار می‌کردند، ممانعت شد و آنها مجبور به بازگشت به اروپا شدند (Lilienthal, 2004: 40). در سال ۱۹۴۷، بریتانیایی‌ها ناامید از برقراری توازن میان مناسبات اعراب و یهودیان خود از مناسبات کنار کشیدند. برحسب طرح تقسیمی که سازمان ملل ارائه کرد، قرار بر این بود که سرزمین فلسطین بین اعراب و یهودیان تقسیم شود و بیت‌المقدس (اورشلیم) نیز محدوده تحت نظارت سازمان ملل قرار گیرد، تا از ایجاد برخورد ممانعت شود. اعراب با تشکیل حاکمیتی یهودی به هر شکل مخالف بودند و مخالفت خود را نیز اعلام کردند (Izzeddin & Hocking, 2006: 242).

---

1. J. Balfour  
2. White Paper

شورای ملی یهود، موجودیت اسرائیل را در ماه می ۱۹۴۸ اعلام کرد و از آن زمان، منازعه جدی میان اعراب و اسرائیل آغاز شد. اما از اعلام استقلال یهودیان شروع به هژمونی‌سازی گفتمان آپارتاید اسرائیلی علیه غیر یهودیان نمودند و همچنان سیل مهاجرت یهودیان در دوران پس از جنگ جهانی دوم و منازعات با اعراب ادامه داشت. با پایان جنگ سرد و فروپاشی شوروی، موج ششم مهاجرت به اسرائیل شکل گرفت که حدود یک میلیون نفر یهودی را از جمهوری‌های تازه استقلال‌یافته و اروپای شرقی به این سرزمین‌ها گسیل داشت (Singer & Grossman, 2003: 26). در چنین فضایی با شکل‌گیری دولت مهاجرنشین اسرائیل، یهودیان بنای تثبیت هویت خود را بر اساس زور و خشونت و با طرد احتمالات رقیب و دگرهای ایدئولوژیک خود یعنی بومیان فلسطین قرار دادند و دو عامل زمین و سیاست آپارتایدی تغییر بافت و جمعیت، به عنوان انگیزه اصلی اسرائیل برای پیشبرد اهداف خود، عمل کرده است.

باید اضافه کرد که نقش روشن‌فکران انداموار که نتیجه کوشش‌های سازمان جهانی در میان یهودیان جهان بود نیز اهمیت دارد. این نقش در تعیین سرنوشت و تاریخ جدید یهود، خود را به خوبی نشان داد. روشن‌فکران یهود، تاریخ گذشته خود را که تاریخ تبعید و شکنجه و آزار و اذیت بود، کنار زدند تا مجدداً ملتی را در قلمرو داوود به وجود آورند (Sachar, 1996: 61). باید اشاره کرد که در هر گروه اجتماعی، روشن‌فکرانی وجود دارند، اما به‌ویژه طبقات عمده اجتماعی و بالاخص طبقه حاکمه، گروه روشن‌فکران خاص خویش را دارد (روشن‌فکران انداموار). در عین حال هر طبقه یا گروه اجتماعی بالنده‌ای در پی جذب روشن‌فکران سنتی به سوی علایق خویش است. در صورتی که گروه روشن‌فکران انداموار تشکیل شده باشد، توانایی جذب در این باره افزایش می‌یابد. افزون بر این، روشن‌فکران انداموار طبقه حاکمه، کارگران فکری طبقه حاکم‌اند و برخی از کارویژه‌های طبقه حاکم را انجام می‌دهند.

بنابراین حضور روشن‌فکران انداموار در دستگاه قدرت نه تنها مانعی بر سر راه طبقه اجتماعی مسلط به شمار نمی‌رود، بلکه در اصل تداوم سلطه آن طبقه را تضمین می‌کند (Gramsci, 1971: 10-14). حتی فراتر از این نکته باید گفت که روشن‌فکران هر دوره، پاسخی به نابسامانی‌ها و فروپاشی‌های زمانه خود هستند. از این نگاه، روشن‌فکران مجموعه‌ای از رویدادهای جابه‌جا شده، عناصر، اشیا، کدها و ارجح‌ها و ارزش‌ها را در

بستری نوین تعریف می‌کنند و آنها را در یک سیستم معنادار سیاسی به هم می‌پیوندند (Dreyfus & Rebinow, 1982: 100; Robinow, 1984: 114).

درست است که رضایت عناصری که هویت خود را در نظام گفتمانی جدید تعریف می‌کنند، در شکل‌گیری هویت‌ها نقش اساسی دارند و قدرت، شرط لازم برای سرکوب غیریت‌هاست، اما قدرت نرم روشن‌فکران که تصویری از عالم و آدم می‌سازند که در آن افراد جامعه وارد گفتمان می‌شوند، بسیار اهمیت دارد (Norval, 1998: 10). از یک نکته نباید غافل شد و آن برپایی پروژه آپارتاید در اسرائیل است که نتیجه عملکرد روشن‌فکران بوده است.

### فضاهای گفتمانی آپارتاید در اسرائیل

آنچه پیش‌درآمد انسجام درون‌گفتمانی است، در تجزیه و تحلیل گفتمانی به مجموعه کوشش‌هایی که روشن‌فکران در عرصه به کارگیری واژه‌ها، ادبیات و خلق آنچه گفتنی است و به ذائقه کارگزاران سیاسی خوش می‌آید، فضای گفتمانی می‌گویند. هر فضای گفتمانی در رقابت با هم‌نوعان خود نه تنها «مردم» و «ملت» و «جامعه» را جهان‌شمول می‌کند، بلکه جهان‌شمولی این واژه‌ها را در نفی مجموعه‌ای از غیریت‌ها معنا و مفهوم می‌بخشد (Laclau, 1996: 54). هویت‌سازی و به تبع آن، هویت‌یابی کارگزاران سیاسی در عرصه گفتمانی، ریشه در نوع نگاه روشن‌فکران به رقیبان خود دارد. بی‌گمان روشن‌فکران هر فضای گفتمانی، فضای گفتمانی مقابل را مانع خودتحتقی خود می‌دانند. اینجاست که رویارویی و تقابل، اصل اساسی در میان فضاهای گفتمانی است. در رویارویی گفتمانی از یکسو، نقش پیش‌برنده قدرت در حذف و طرد رقیبان اهمیت دارد و از سوی دیگر، میزان رضایت هویت‌های شناور که موجودیت خود را به گفتمانی گره می‌زنند که احساس می‌کنند، به بهترین شکل می‌تواند پاسخگوی بحران هویتی آنها باشد (همان: ۵۵).

اکنون باید دید که در عرصه منظومه فکری یهودیان در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم چه فضاهای گفتمانی مطرح شد. با روشن شدن این فضاهای گفتمانی است که می‌توان روند جاگیری و پاگیری گفتمان آپارتاید را مشاهده کرد و آشکارا دید که چگونه از میان چندین فضای گفتمانی، یکی می‌تواند قاطعانه مرزهای هویت مورد نظر جامعه را

۱۷۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴  
ایجاد کند. با این وصف نباید تصور کرد که آپارتاید در تاریخ فلسطین توانسته است معنا و مفهومی روشن بیابد، بلکه این معنا و مفهوم همواره به صورت «مبهم» ادامه یافته است.

#### الف) فضای گفتمانی ملی‌گرایی سیاسی (صهیونیسم سیاسی)

یکی از این ملی‌گراها، «تئودور هرتسل» بود. بر اساس نظرات هرتسل، مسئله یهود بیش از اینکه مسئله‌ای مذهبی یا اجتماعی باشد، مسئله‌ای ملی است. او تنها راه‌هایی یهودیان از چنگال آنتی‌سیمیتیزم را مهاجرت به سرزمین موعود می‌دانست (Laqueur & Rubin, 1984: 111-112) که بر پایهٔ رسالت دینی که برای خود قائل بود، از مذهب یهود برای موفقیت این اندیشه و جذب یهودیان به آن استفاده کرد (Razzouk, 1970: 15). اندیشهٔ هرتسل متأثر از فلسفهٔ اروپایی اواخر قرن نوزدهم، به‌ویژه در آلمان بود که بر اساس داروینیسم اجتماعی دربارهٔ نژاد اصلح استوار بود. در واقع هرتسل، ناسیونالیسم نژادی آلمان را در قالب نژاد یهود، صورت تازه داد (Razzouk, 1970: 15-17).

این فضای گفتمانی به عنوان یک ایدئولوژی ماتریالیستی و سکولار، در تضاد آشکار با آموزه‌های سنتی دین یهود و شیوهٔ زندگی یهودیان در قرن‌های متمادی است. اما بنیان این ایدئولوژی همواره تلاش می‌کردند برای صهیونیسم، مبانی دینی پیدا کنند (Zameret, 1993: 2).

در افق گفتمانی ناسیونالیسم سیاسی، دو نکتهٔ مهم وجود دارد: نخستین نکته در غیریت‌سازی است که بازتابی از اندیشهٔ نخست‌زادگی و قوم‌برگزیده است. بر این اساس، بازگشت قوم برگزیده و تشکیل یک دولت یهود، ناشی از عملکرد عقل بشری نیست و این ریشه در خواست خداوند داشته و دارد و پایهٔ اصلی استدلال و اعتقاد رهبران سیاسی و فکری اسرائیل را دربارهٔ تعلق فلسطین به یهودیان تشکیل می‌دهد. دومین نکته، تأکید بر حق تاریخی و تعلق سرزمین فلسطین به قوم یهود است. بر این اساس ساکنان اصلی فلسطین، یهودیان قلمداد شده و غیر یهودیان هیچ‌گونه حق مالکیتی نسبت به این سرزمین ندارند و وارثان اصلی فلسطین، یهودیان هستند (Orlinsky, 1971: 9-56).

ملی‌گرایی با رویکرد جاودانه‌گرایی، مبتنی بر ادعای استمرار تاریخی است؛ یعنی گفته می‌شود این مردم چندین قرن وجود داشته‌اند و تاریخ آنها به گذشتهٔ دور

بازمی‌گردد، که این ادعا ممکن است خیالی یا واقعی باشد. کسب استقلال ملی و تشکیل کشور، اوج این تاریخ است. از این‌رو استفاده از کلماتی مانند «احیا» و «تولد دوباره» و علاقه به باستان‌شناسی و نیاکان رواج می‌یابد. ادعاهای منبعث از تاریخ، همچنین برای تعیین اینکه در یک جامعه چه چیز درست و یا نادرست است، استفاده می‌شود. وقتی مردمی می‌خواهند مشروعیت ادعاهای ملت دیگری را انکار کنند، امر رایجی است که ادعا شود آنها حقیقتاً یک ملت نیستند؛ یا از زمان‌های دور موجود نبوده‌اند؛ یا اگر وجود داشته‌اند، در جای دیگر بوده‌اند؛ یا عوامل قدرت‌های خارجی بوده و هنوز هم ممکن است باشند. تاریخ در چنین مقوله‌ای، عامل اصلی و در واقع همان چیز است (بیلیس و اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۰۱۰).

ملی‌گرایی، احساس جدید تعلق ایجاد می‌کند و بنابراین اصطلاح جامعه خیالی «بندیکت اندرسون»<sup>۱</sup> را به ذهن متبادر می‌کند که در آن، فرد خود را جزئی از آن جامعه می‌داند اما اعضای جامعه هیچ‌گاه یکدیگر را نمی‌بینند. گذشته، سنت، تاریخ، زبان، فرهنگ عامیانه، زمان حال را تعیین نمی‌کند، بلکه موادی را فراهم می‌کند که رهبران سیاسی و فکری استفاده می‌کنند. هر جا گذشته‌ای وجود نداشته باشد، سنت‌ها ابداع می‌شود. هیچ‌چیز لزوماً در این باره غلط نیست و ورای مزایای متعدد آن، ملی‌گرایی ممکن است اجتناب‌ناپذیر باشد، اما این احتمال باید مورد توجه قرار گیرد. طبق گفته یک مدرنیست، «این جادوی ملی‌گرایی است که احتمال را به سرنوشت تبدیل می‌کند» (همان).

بر این اساس، مهم‌ترین اقدام روشن‌فکران یهود را در صورت‌بندی اولیه هویت ملی یهودی در سال‌های اولیه تأسیس اسرائیل و پیش از آن، می‌توان در دست‌کاری مفهوم فضا - زمان و تلاش برای خلق فضا - زمان جدید دانست. مفهوم فضا - زمان و نقش آن در خلق هویت‌ها، در مطالعات جدید انتقادی در علوم انسانی، مورد توجه ویژه است. دو عنصر فضا (و عناصر مرتبط با آن نظیر مرز و سرزمین مادری) و زمان (و عناصر مرتبط با آن نظیر گذشته تاریخی، حافظه جمعی مشترک و...)، از اصلی‌ترین عناصر قوام‌دهنده مفهوم ملت، هویت جمعی و ملی است. خاطره زیست مشترک جمعی در یک سرزمین (فضا) در طول قرن‌های متمادی (زمان)، امکان هم‌زیستی در اکنون و داشتن هدف

---

1. Benedict Anderson

مشترک برای آینده را تسهیل می‌کند.

حتی اگر باشندگان یک سرزمین از اقوام و نژادهای مختلف باشند، خاطره جمعی زیست مشترک، قوامی است که آنها را در کنار هم نگه می‌دارد (zerubvel, 2004: 114-116). با توجه به این نکته است که تاریخ‌نگاری رسمی در سیاست‌های دولت-ملت‌سازی و ایجاد هویت جمعی مشترک، یکی از عناصر مهم دولت-ملت به شمار می‌آید. در این تاریخ‌نگاری رسمی، رابطه دانش و قدرت (به تعبیر پست‌مدرن‌ها) عیان است. یعنی قسمتهایی از تاریخ که مقوم دیدگاه یک گفتمان (در اینجا آپارتاید صهیونیستی) است، بزرگ‌نمایی می‌شود و برعکس، سایر قسمت‌ها که چندان موافق گفتمان نیست، کم‌رنگ‌تر شده و حتی به حاشیه رانده می‌شود. اغراق تعمدی درباره گذشته یا اکنون در سیاست‌گذاری‌های هویتی، برای قبولاندن آن به افراد جامعه صورت می‌گیرد. هر چند گفتمان حاکم، حامیان چنین رویکردی را تشویق و حمایت می‌کنند، مخالفان آن با تکنیک‌های مختلف قدرت به حاشیه رانده می‌شوند و یا به سکوت واداشته می‌شوند.

در فضای گفتمانی ناسیونالیسم سیاسی از تاریخ، در خلق انسان یهودی جدید و ایده‌آلی که قرار است در دل دولت یهودی اسرائیل ظهور کند و به آرام و دردهای مستمر تاریخ انسان یهودی پایان دهد، تبعید شدن یهودیان به دلیل کردارهای نادرست را نادیده گرفته و به جای آن از آینده اتوپیایی خبر می‌دهد که در آن یهودیان جهان زیر چتر دولت یهودی گرد هم آمده و وعده دین یهود درباره رهایی خود را از این طریق تحقق خواهند بخشید.

سطح خطاب گفتمانی، نکته بسیار دقیق دیگری بود که نقش اصولی در پیوند آپارتاید در اسرائیل ایفا کرده است. «مردم<sup>۱</sup>»، رمزی بود که باید در فضای جامعه مذهبی تکرار می‌شد تا در لایه‌های ذهنی آدمیان و «مردم» رسوب کند و ماندگار شود. بنابراین نباید فراموش کرد که گسترش روزافزون ناسیونالیسم یهودی در کنار دیگر وجه گفتمانی که همه «مردم» را مورد خطاب قرار می‌داد، عرصه و فضای جامعه را برای پی‌بندی و مفصل‌بندی نهایی آپارتاید آماده می‌کرد. فضای گفتمانی ملی‌گرایی سیاسی،

فضایی بود که آمیزه‌ای از مذهب یهودیت با روح ناسیونالیسم اروپایی بود که تبدیل به جهانی از واژگان شد که در جان و نهاد آدمیان یهودی وارد گردید و در کنار سایر فضاهای گفتمانی، دست به دست هم داد و بستر عملی تحقق آپارتاید را پس از تأسیس دولت اسرائیل فراهم کرد.

### ب) فضای گفتمانی جریان‌های دست راستی و بنیادگرای یهودی

یکی از این جریان‌های راست‌گرا، جنبش تجدیدنظرطلبان صهیونیست است. بیشتر اصول و آرمان‌های این جنبش در قالب اندیشه‌های بنیان‌گذار آن، «ژابوتینسکی»<sup>۱</sup> طرح و بررسی می‌شود که تا سال ۱۹۴۰، رهبری جنبش را به عهده داشت. او یکی از روشن‌فکران اندامواری است که به اصل وحدت ملی و همچنین ارزش و اهمیت افراد در سطح ملی معتقد بود و از این‌رو به کرات اظهار می‌داشت که افراد می‌باید آمال و اهداف شخصی خود را در چارچوب ایده‌آل‌های ملی قرار دهند. ژابوتینسکی به دموکراسی و تحقق آن پس از اجرای اهداف صهیونیستی معتقد بود و با نقد دیدگاه‌های مخالف، از دموکراسی به آن معنایی که خود درک کرده بود دفاع می‌کرد. در اندیشه ژابوتینسکی، ملت یهود نقش اصلی را بازی می‌کند. در نتیجه ایدئولوژی او از این نظر کاملاً صبغه ناسیونالیستی داشته، تمامی ویژگی‌های آن و از آن جمله نژادپرستی را دارد (افتخاری، ۱۳۸۰: ۳۳-۳۴).

اصول حاکم بر این جنبش به عنوان بخش عمده‌ای از مبنای تفکر راست در اسرائیل ماندگار بوده است:

۱. خارج نساختن شرق اردن از محدوده سرزمین قومی فلسطینیان. شرق اردن باید جزئی از دولت یهود باشد و بریتانیا به تعهدات خود مبنی بر تشکیل دولت یهودی در دو طرف رود اردن توجه داشته باشد.
۲. برخورد شدید با اعراب و پاسخ شدید به تظاهرات و فعالیت‌های مخالف آنها در اعتراض به طرح صهیونیستی و اعلام این مطلب که آنها جایی در دولت یهود ندارند.
۳. عدم ایجاد قید و بندهایی درباره مهاجرت به هر شکلی که باشد.

۴. اعتقاد به سیاست خرید زمین و تقاضای مصادره تمامی اراضی غیر مزروعی فلسطینیان و تشکیل ذخیره‌ای از اراضی و قرار دادن آن تحت اختیار جنبش صهیونیستی.

۵. اعتقاد به اصل تملک کلی صهیونیست‌ها نسبت به اراضی و تقاضای ایجاد مالکیت‌های کوچک (مؤسسه الدراسات الفلستینیه، ۱۳۸۲: ۲۱۴).

از طرف دیگر، «گوش‌آمونیم»<sup>۱</sup> به عنوان اصلی‌ترین جریان بنیادگرایی و راست‌رادی‌کال در اسرائیل، با رویکردی انقباضی نسبت به جامعه و جهان، خود را مجدد حیات صهیونیسم می‌داند. آنها در منشور اعلامی خود در سال ۱۹۴۷، هدف خود را چنین ترسیم کرده‌اند: هدف ما ایجاد نهضت عظیمی برای بیدارسازی مجدد یهودیان برای اجرای دقیق و کامل رهیافت صهیونیسم است... منشأ صهیونیسم عبارت است از سنن دیرپای یهودی و هدف غایی آن، رهایی کامل یهودیان و کل جهان است (Hebrew, 1: 1974). گوش‌آمونیم معتقد است که اسرائیل در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ دچار فرسودگی شدید و مرگ تدریجی شده است. بنابراین بحران یادشده باید از طریق فشار بر دشمنان بیرونی به‌ویژه اعراب کاهش یابد. از این‌رو یکی از نخستین و مهم‌ترین محور فعالیت راست‌گرایان رادی‌کال و بنیادگران اسرائیل، شهرک‌سازی برای سیطره بر کل سرزمین و تلاش برای اسکان دادن‌های غیر قانونی است. محور دوم فعالیت آنها، مخالف با هرگونه گفت‌وگو با فلسطینیان است. از دیگر ویژگی‌های جنبش گوش‌آمونیم می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. غیرستیزی شدید و مشروعیت‌سازی خود
۲. ظهور منجی را نزدیک دانسته و رژیم اسرائیل را نشانه ظهور می‌دانند و پیروزی این رژیم در جنگ علیه اعراب را رستگاری تلقی کرده و بر آنند که این پیروزی‌ها مرحله‌ای از تأسیس سلطنت الهی است که مقدمه تسخیر همه جهان است.
۳. تحمیل دین در همه عرصه‌های زندگی بر مردم و ابزاری کردن آن (احمدوند، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

گوش‌آمونیم، برداشتی کاملاً انقلابی و رادی‌کال از یهودیت دارد؛ زیرا معتقد است: «نه



هیچ صهیونیست غیر مذهبی وجود دارد و نه هیچ یهودی غیر صهیونیست». از این رو بر آن است که هرچه ستیزش گر باشید، یهودی تر هستید. گوش آموئیم با چنین قرائتی از دین، به نوعی دین را ابزاری و سیاسی کرد، به طوری که ناسیونالیسم را به معمایی دینی مبدل ساخت (همان). آنها جلوه‌های غیریت‌ستیزی و بیگانه‌ستیزی بسیاری از خود نشان می‌دهند و اغلب بر تبعیضات نژادی و داروینیسیم اجتماعی تأکید دارند. باید اذعان داشت که ایدئولوژی کلیه جریان‌ها و احزاب راست، برخاسته از تعصبات قومی مستمسک‌های مذهبی است که بر جهت‌گیری‌ها و موضع‌گیری سیاسی آنها و مشروعیت‌سازی و غیریت‌سازی توسط آنها تأثیر می‌گذارد. این احزاب به طور کلی معتقد به ضرورت و مشروعیت سکونت یهودیان در همه خاک فلسطین (ارض اسرائیل) و مخالف هرگونه عقب‌نشینی از آن هستند.

### گسترش عملی آپارتاید

آپارتاید، منفورترین واژه‌ای است که از بستر و متن آفریقایی جنوبی وارد ادبیات سیاسی جهان شد. واژه آپارتاید، نخستین بار در سرمقاله روزنامه دی بورگر<sup>۱</sup> استفاده شد که به حزب ملی آفریقایی جنوبی<sup>۲</sup> وابسته بود (الهی، ۱۳۶۸: ۱۱). این حزب تدوینگر سیاست آپارتاید در آفریقایی جنوبی بود (همان). هر چند امروز آپارتاید از بستر آفریقایی جنوبی به شکل خاص و قاره آفریقا به معنای عام رخت بر بسته است، منطقه خاورمیانه همچنان در این آتش می‌سوزد. آپارتاید به معنای «از هم جدا بودن» است، اما معنای آن را در خاورمیانه باید در متن جامعه مهاجرنشین اسرائیل بازشناسی کرد. با تشکیل اسرائیل در ۷۷ درصد سرزمین فلسطین، پس از جنگ‌های استقلال میان اعراب و اسرائیل در سال‌های ۱۹۴۸ و ۱۹۴۹، این کشور یهودی در خاورمیانه متولد شد و روند مهاجرت یهودیان به این کشور سرعت بیشتری یافت و اعراب و بومیان ساکن این مناطق به بیرون از مناطق اشغالی رانده شدند (الحسن، ۱۳۸۶: ۵۶).

در اسرائیل، مشکل بتوان فارغ از دل‌مشغولی تبعیض و نابرابری، سخنان رهبران

---

1. Day Bourger  
2. National Party Of South Africa

سیاسی را ارزیابی کرد. این تبعیض در نخستین نگاه در چهره نظام قوانین و مقررات این دولت ظاهر می‌شود. ویژگی عمده این قوانین آن است که در نگاهی سطحی، تبعیض آمیز به نظر نمی‌رسند، اما در تحلیلی عمیق، گستره تبعیض میان یهودیان و غیر یهودیان و غیرستیزی و طرد دیگران در آنها به سرعت آشکار می‌شود. اینگونه است که آپارتاید صهیونیسم در چارچوب روابط یهود - غیر یهود خود را مفصل‌بندی می‌کند و پوشش قانونی به خود می‌گیرد (ملک محمدی، ۱۳۷۸: ۴۲). افزون بر طرح‌های گوناگون برای یهودی‌سازی، کِنِسِت<sup>۱</sup> اسرائیل با الهام از گزارش‌ها و دیدگاه‌های روشن‌فکران، مجموعه‌ای از قوانین را تصویب کرده است که در حقیقت، شکل‌گیری آپارتاید را ممکن ساخته است.

برخی از مهم‌ترین قوانین نژادپرستانه علیه غیر یهودیان عبارتند از:

- ۱- **قانون بازگشت:** طبق این قانون، تمام املاک غیر یهودیان به نفع یهودیان و شهرک‌های صهیونیست‌نشین مصادره می‌شود. این قانون منشأ اصلی نژادپرستی اسرائیل است و از یهودیان سراسر جهان بدون توجه به فرهنگ و رابطه‌شان به سرزمین فلسطین دعوت به مهاجرت می‌کند. هدف از این قانون، یهودی‌سازی فلسطین است، در حالی که غیر یهودیان و اعراب از این حق محروم هستند.
- ۲- **قانون تابعیت:** طبق این قانون، هر یهودی که وارد اسرائیل شود، تابعیت اسرائیلی دریافت می‌کند و یک شهروند محسوب می‌شود. اما این قانون درباره وضعیت غیر یهودیان، اعراب و فلسطینی‌ها، حق تابعیت را ملزم نمی‌داند و آنها را از این حق محروم می‌کند. قوانین بسیار دیگری علیه غیر یهودیان و فلسطینیان تصویب شده است که مهم‌ترین آنها عبارتند از: قانون املاک فاقد سرپرست، قانون دخل و تصرف، قانون استملاک زمین، قانون مرور زمان (گوتیکلی، ۱۳۷۲: ۱۵۰-۱۵۵).

در اسرائیل، بنیاد مرزگذاری و غیریت‌سازی و سیاست‌های آپارتایدی بر اساس نژاد - مذهب است و اساسی‌ترین مقولات آن یهودی و غیر یهودی هستند. باید اذعان نمود که بنیاد این تمایز و سیاست‌ها در اسرائیل از دو مجرا تکوین و تقویت شده است:

۱. در بیانیه‌ها و اعلامیه‌های تأسیس جنبش صهیونیستی، به‌ویژه سازمان صهیونیسم جهانی، آژانس یهود برای سرزمین و صندوق ملی یهود ( Davis, 1987: 55).

۲. در متن قوانین مربوط به دولت اسرائیل در واقع همه‌چیز در جامعه اسرائیل، رنگ و لعاب قومی و نژادی خورده و قوم و نژاد برتر بر مبنای استنتاجی که از رهگذر رفتارهای ارزش داورانه از متون مذهبی صورت گرفته است، به عنوان مفهوم بنیادین آپارتاید اسرائیلی مورد تأمل قرار گرفته است (همان: ۵۸).

### مقاومت در برابر گفتمان هژمون

عمر گفتمان‌ها همواره موقتی و گذراست. آنچه می‌تواند روند دوران سروری را در مسیر سقوط هدایت کند، ظهور «حوادث یا وقایع سیاسی» است که عملکرد مرزبندی‌های سیاسی را تهدید می‌کند.

گفتمان‌ها در مرحله ظهور و مفصل‌بندی خود و به هنگام رشد، بسیار به فرایندهای سیاسی و اجتماعی نزدیک و بر آنها منطبق هستند. اما پس از آنکه مراحل رشد خود را طی کردند و به گفتمان مسلط تبدیل شدند، به تدریج بین آنها و فرایندهای سیاسی و اجتماعی فاصله می‌افتد و در پاسخ گفتن به الزامات ناشی از این فرایندها ناتوان می‌شوند. از این‌رو قدرت تأثیرگذاری خود را از دست می‌دهند و جای خود را به گفتمان رقیبی می‌سپارند که توان پاسخ گفتن به نیازهای جدید را دارد. فضای گفتمانی صهیونیسم در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم هماهنگ با تحولات سیاسی و اجتماعی، میان چندین فضای گفتمانی توانست قاطعانه مرزهای هویت مورد نظر جامعه یهودی را ایجاد کرده و به گفتمان هژمون تبدیل شود. در واقع در شرایطی که این گفتمان توان انطباق با فرایندهای سیاسی و اجتماعی را داشت، تنها گفتمان مورد قبول در بین یهودیان بود.

اما یادآوری این مسئله مهم است که شرایط اجتماعی همواره بی‌قرار است، گفتمان‌های مسلط همیشه با بحران‌ها و مشکلات اجتماعی دست به گریبان هستند؛ بحران‌هایی که سبب بی‌قراری و مفصل‌زدایی شده و مفصل‌بندی‌های هژمونیک را ناتوان

و ضعیف جلوه می‌دهند، پاشنه آشیل گفتمان‌ها هستند. در اینجا است که ناکارکردی گفتمانی که در شرف ظهور قرار می‌گیرد، ریشه در همین بحران‌ها و حوادث و وقایع جدید دارد که اغلب در چارچوب گفتمان حاکم جذب و حل نمی‌شود.

چنان‌که گذشت، هویت و بازسازی فضا - زمان در گفتمان آپارتاید اسرائیلی، مهم‌ترین اقدام روشن‌فکران برای صورت‌بندی گفتمان آپارتاید بوده است. فضای گفتمانی ملی‌گرایی سیاسی (صهیونیسم سیاسی) در قرن نوزدهم، به تبعیت از رشد روایت‌های کلان تاریخی (یا به تعبیر پسامدرن‌ها، فرا روایت‌ها)، روایتی از تاریخ اسرائیل ارائه کرد که دوران باستان را به دوران کنونی پیوند می‌زد و جهت‌گیری غایت‌انگازانه داشت. در این روایت، فضای گفتمانی صهیونیسم، روایت جدیدی را حول بازگشت یهودیان به سرزمین موعود که هنوز درباره مکان و فضای واقعی و تاریخی آن میان یهودیان اختلاف وجود داشت شکل داد که نوعی نگاه به آینده (زمان) محسوب می‌شد. ساختار نشانه‌شناختی روایت صهیونیستی از تاریخ یهودیان، متکی بر دو عنصر هولوکاست (یا کشتار جمعی یهودیان در اروپا) و تأسیس دولت یهودی اسرائیل است. در حالی که هولوکاست، اوج روایت افول‌گرایانه بود، تشکیل دولت اسرائیل، نشانه موفقیت صهیونیسم در تغییر مسیر تاریخ یهودیان بر اساس روایت پیشرفت‌گرایانه بود. بحث ایجاد و ساخت یک انسان جدید که مشخصه گفتمان‌های انقلابی است، بیشتر از هر مورد دیگر در علاقه‌مندی شدید گفتمان صهیونیسم به بریدن از دوران تبعید یهود مشهود است (Zerubvel, 2004: 116).

گفتمان صهیونیسم در تصویری که از انسان جدید یهودی در سرزمین اسرائیل ارائه می‌کند، یهودی در تبعید، انسانی دست‌کاری شده، بی‌ریشه، ترسو، پیر و مریض، تنها و بی‌دفاع در مقابل یهودآزاری تصویر می‌شود. انسان جدید اسرائیلی، جوان، باانگیزه، واقع‌نگر، امانت‌دار، مورد احترام و حاضر به دفاع از مردم خود تصویر می‌شود. به این ترتیب در سیاست‌های هویتی صهیونیسم، انسان منفی یهودی متعلق به گذشته می‌میرد و انسان جدیدی از دل آن بیرون می‌آید.

این فشار سنگین برای هویت‌زدایی از یهودیان تازه مهاجرت‌کرده، باعث بروز گسستی عمیق میان گذشته پیش از تشکیل اسرائیل و حال حاضر است. در حالی که همه اسناد و حافظه جمعی یهودیان، دال بر تنوع جامعه یهودیان و شیوه‌های زیست

متفاوت آنها در کشورهای مختلف داشت، صهیونیسم می‌کوشید روایتی همگون و یکدست از گذشته و آینده یهودیان ارائه دهد. در جامعه اسرائیل، بافت جمعیتی غیر از اشکنازی در پیوندهای دینی، در سایر اشکال هویتی نظیر اشکال هویت‌های نژادی، قومی، تمدنی، فرهنگی و اجتماعی بسیار متنوع است. بافت جمعیتی متنوع به همراه تناقضات موجود در عناصر تشکیل‌دهنده آن، مشکلاتی درباره مسئله هویت یهودیان اسرائیل به وجود آورده است. گفتمان صهیونیسم در راه ملت‌سازی و وطن‌سازی، این مشکل را حاشیه‌ای می‌دید؛ گفتمانی که بر ماهیت سکولار خویش تأکید داشت، با اعلام موجودیت سیاسی خود به عنوان کشور اسرائیل، صفت یهودی را برای کشور برگزید تا وطن بالقوه همه امت یهود سراسر جهان باشد. روشن‌فکران صهیونیسم بر این تصور بودند که زندگی مشترک زیر سایه یک کشور، جریان ادغام گروه‌های گوناگون یهودی را آسان خواهد کرد. اما تلاش آنان برای اسرائیلی کردن این گروه‌های متنوع، آن هم بر پایه معیارهای گروه مسلط (اشکنازی‌های سکولار غربی)، موجب تضاد بیشتر و کشمکش‌های فرهنگی، اجتماعی، طایفه‌ای، دینی، سیاسی و حتی نژادی و قومی شدید می‌شود؛ نظیر فرهنگ اجتماعی، سیاسی اشکنازی‌ها در مقابل سفاردی‌ها (ابوحسنه، ۱۳۸۱ الف: ۲۱-۲۲).

یکی از جدی‌ترین مسائل غیریت‌ساز در ساختار اجتماعی اسرائیل، انفکاک شهروندان عرب و یهود است که نمود بارزی از سیاست‌های نژادپرستانه است. بخش زیادی از جمعیت عرب، در آغاز تشکیل اسرائیل از سرزمین خود اخراج شدند و تعدادی نیز مشمول تابعیت و حق رأی اسرائیلی شدند که مطابق تعریف اسرائیل هرگز نمی‌توانستند عضو کامل و مساوی جامعه باشند و اینها اغلب به عنوان ستون پنجم نگریسته می‌شدند (Ghanem, 2001: 428).

بر اساس گفتمان حاکم صهیونیسم، هویت یهودی تنها هویت حاکم در سرزمین‌های اشغالی است و تصویر ذهنی یهودیان مبنی بر این است که فلسطینی حق زندگی در سرزمین موعود را ندارد. این انکار حقوق فلسطینی‌ها در سرزمین مقدس یهود، خود را به سه صورت نشان داده است: نخست، کاهش تا حد امکان جمعیت فلسطینی‌های مناطقی که تحت کنترل نژاد یهود قرار دارد. دوم، تشویق گسترش خانه‌های مسکونی و شهرک‌های یهودی‌نشین در سرزمین مقدس و تشویق فلسطینی‌های فاقد حق به ترک

۱۸۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۳۹۴

سرزمین خود، در حالی که باید جای آنها را یهودیان محق بگیرند. سوم، ناتوان کردن فلسطینی‌ها و غیر یهودیان از هر طریق، به‌ویژه ممانعت از پیشرفت اقتصادی و اجتماعی آنها بوده است (کامروا، ۱۳۸۱: ۲۱).

تبعیض و نابرابری‌های موجود، بستری بسیار مناسب برای شکل‌گیری هویت ضد یهودی است و بستری مناسب برای تقویت هویت قومی اعراب فلسطینی فراهم می‌کند. در سال‌های اولیه تأسیس دولت اسرائیل که بسیاری از فلسطینی‌ها از خانه و کاشانه خود اخراج شده بودند، فلسطینی‌های باقی‌مانده به ناچار در چارچوب مقررات سخت حکومت نظامی به زندگی خود ادامه می‌دادند و به ندرت می‌توانستند با هم ارتباط برقرار کنند. اما پس از سال ۱۹۶۶ که محدودیت‌های حکومت نظامی کم‌رنگ‌تر شد، ارتباط با غیر یهودیان بیشتر شده و بستر مناسب برای تقویت هویت قومی عرب‌ها فراهم شده بود. چالش هویتی با اسرائیل هم از موارد عمده برخورد میان اعراب و یهودیان محسوب می‌شود؛ زیرا جداسازی و تبعیض از عوامل زمینه‌ساز کسب خودآگاهی بیشتر و تقویت هویت مبتنی بر این خودآگاهی به حساب می‌آید (گل محمدی، ۱۳۸۲: ۶۵-۶۷).

درون ساختار اجتماعی اسرائیل، نوع دیگری از غیرستیزی وجود دارد که هر دو سوی این دگرسازی یهودی هستند. اشکنازی‌ها، یهودیانی که از غرب و به‌ویژه اروپا و آمریکا به اسرائیل آمده‌اند و سفاردی‌ها، یهودیانی هستند که از آسیا و آفریقا و به‌ویژه کشورهای عربی به اسرائیل مهاجرت کرده‌اند. هر چند شرقی‌تبارها مؤسسان و پیشتازان ورود به اسرائیل بوده‌اند، به تدریج دامنه نفوذ غربی‌تبارها گسترش یافت، به طوری که می‌توان گفت صهیونیسم سیاسی نوین، محصول تجربه تراژیک یهودیان اروپا بود (درايسدل و بلیک، ۱۳۷۰: ۲۷۷).

پایگاه اجتماعی و اقتصادی این دو گروه از یهودیان به لحاظ ساختاری متفاوت از هم است. موج اول مهاجران اروپایی، یهودیانی تحصیل‌کرده، شهرنشین لاییک و دارای زمینه‌های تخصصی و تمایلات پیشرفته سیاسی بودند، اما مهاجران شرقی، فقیر، با تحصیلات و مهارت کمتر و از نظر اجتماعی محافظه‌کارتر بودند (همان: ۲۷۸).

از نظر شرایط جمعیتی، تعداد فرزندان، وضع مسکن، آموزش عالی و... نیز وضع به همین گونه بوده است؛ یعنی سفاردی‌ها دارای مشاغل پست با درآمدهای کمتر و اشکنازی‌ها در رده‌های بالاتر با رفاه اجتماعی مناسب‌تر (شاهاک، ۱۳۶۷: ۱۵۵-۱۵۶).

صهیونیست‌ها در میان یهودیان هم نوعی تبعیض نژادی قائل هستند و یهودیان اشکنازی، موقعیت بالاتر و بهتری نسبت به سفاردی‌ها دارند که نمود بارز آن در حوزه آموزش و تحصیلات آکادمیک، سطح درآمد و زندگی و محل سکونت است. دیدگاهی که به شکاف میان این دو گروه دامن زده، بحران یهودیان غرب در درک شرق است. تضادی که «بن‌گورین»<sup>۱</sup> میان عرب و ارزش‌های اصیل یهودی قائل شده است، برگرفته از نگرش و تفکر اروپایی نسبت به ملت‌های دوره استعمار نوین است. در این دوره، غرب الگوی فرهنگی روشن‌فکری در جهان محسوب می‌شود؛ در حالی که شرق، بر پایه و اساس سنت محدود است. به این ترتیب نظریه‌پردازان اسرائیلی و اروپایی و روشن‌فکران انداموار یهودی در اروپا، معتقدند که آنچه باعث عدم ادغام و پذیرش این دسته از مهاجران در بافت و ساختار جدید اسرائیل و غیریت‌سازی آنها شده است، این است که مهارت‌های آموزشی و حرفه‌ای در میان آنها نبوده است. آنها شرق را فاقد ذات و هویت تاریخی می‌دانند که برخلاف غرب عقل‌گرایی جدید، قدرت درک و توان اداره خود را ندارند. نپذیرفتن هویت عربی و شرقی در مفصل‌بندی گفتمان صهیونیستی، بافت و ساختار اسرائیل، قطعاً با نپذیرفتن هویت شرقی یهود همراه بوده است و فرهنگ عبری فرهنگ حاکم و رایج است که از فرهنگ سفاردی‌ها فاصله دارد. بدین ترتیب عملیات جذب در اسرائیل از پایه هرم به بالا به نحوی که منجر به ادغام گروه‌های یهودی شرق در بافت اجتماعی اسرائیل شود، انجام نگرفت و به نوعی گفتمان حاکم با غیریت‌سازی، یهودیان شرقی را در زمره غیر محسوب کرده است و آنچه رخ داده است، این بوده که فرهنگ و موجودیت گروه نخست اسرائیلی‌ها (اشکنازی‌ها)، بر یهودیان شرقی که پس از تأسیس اسرائیل وارد سرزمین‌های اشغالی شدند، تحمیل شده است (تسیر، ۱۳۸۷: ۴۶).

شکاف دینی، یکی دیگر از علل و عوامل بحران و ایجاد مشکل در فرایند ملت‌سازی در اسرائیل است و عملاً رژیم اسرائیل را با بحران جدی روبه‌رو می‌کند. این شکاف آنقدر عمیق است که جنگ داخلی را به ذهن متبادر می‌کند (زیدآبادی، ۱۳۸۱: ۱۸۸). در مجموع یکی از عوامل اصلی وحدت و انسجام درونی گفتمان آپارتاید در اسرائیل، وجود دشمنی مشترک به نام اعراب بوده است. در واقع با مشروعیت‌سازی و غیریت‌سازی و

---

1. Ben-Gurion

انحراف توجهات به این غیریت، بر بحران‌های داخلی سرپوش گذاشته شده است. از همین رو پیش‌بینی می‌شود در صورت دستیابی اسرائیل به صلح با اعراب، شکاف دینی، جامعه اسرائیل را دچار تنش و بی‌ثباتی جدی کند.

ریشه‌های این شکاف و درگیری، هویت و ماهیت حکومت است. این درگیری رو به گسترش است، چون صهیونیسم از حل مشکل هویت و ماهیت حکومت عاجز است و بحث دموکراسی و یهودیت هنوز مورد اجماع قرار نگرفته است. علاوه بر این صهیونیسم در جمع‌آوری یهودیان پراکنده ناکام مانده است، به‌ویژه از سمت اروپای غربی و آمریکا مهاجرتی به سمت اسرائیل صورت نمی‌گیرد، بلکه روند مهاجرت‌ها معکوس شده است. بنابراین اسرائیل دیگر مرکز امتحان یهودیان نیست (ابوحسنه ب، ۱۳۸۱: ۱۱۶). با اینکه بنیان و اساس دولت اسرائیل نشأت گرفته از تفکر دینی و نژادی است و حول این دال مرکزی، دال‌های شناور مفصل‌بندی شده‌اند و یک نظام معنایی را تشکیل داده‌اند که همان گفتمان آپارتاید اسرائیلی است، دولت ادعای سکولار بودن دارد و بیشتر صهیونیست‌ها نیز اعتقاد عمیقی به اصول دینی ندارند. در مقابل، بخشی از اقلیت جامعه با تمسک به اصول دینی خواهان اجرای کامل این اصول در تمام سطوح جامعه هستند.

تناقض دیگری که در اسرائیل هست، تناقض جنگ و صلح است. تمام جریان‌های اسرائیلی روی برخی کلیات اشتراک نظر دارند، اما در جزئیات تعامل با فلسطین دارای اختلاف نظر هستند. اساساً دو طرف فلسطینی و اسرائیلی از همان ابتدا با نقض یکدیگر شروع به فعالیت کردند. برخی معتقدند که چون اسرائیل در میان گروه‌ها و کشورهای متخاصم قرار گرفته، نمی‌تواند به صلح بیندیشد و چنین است که جنگ تنها گزینه آن است. اما دیگرانی هم هستند که معتقدند اسرائیل بیش از آنکه در محاصره کشورهای متخاصم باشد، از همان آغاز تشکیل، خود رژیم متخاصم و کینه‌توز و تأسیس آن با جنگ و خون بوده است. یک شکاف سیاسی که درون جامعه یهودی از همان مراحل تأسیس اسرائیل تاکنون وجود داشته، اما در تحولات بیش از دو دهه اخیر بارزتر شده، شکاف سیاسی جنگ و صلح است. به این معنا که در تعامل با جزئیات مسئله فلسطین و رویارویی عربی و اسرائیلی شاهد جبهه‌گیری‌های سیاسی متفاوتی در اسرائیل و نسخه‌های متفاوت در تعامل با تبعات مسئله فلسطین و رویارویی عربی - اسرائیلی یا



فلسطینی - اسرائیلی بودیم. تعامل در جزییات به این معناست که در کلیات بخش عمده جامعه اسرائیلی غیر از فلسطینی‌ها یا همان غیر یهودی‌ها که صاحبان بومی این سرزمین هستند، اکثریت یهودی جامعه اسرائیل بر کلیات اجماع دارند، اما در قضیه صلح و در جزییات مربوط به تعامل در این مورد اختلاف دارند (جابری انصاری، ۱۳۹۰: ۵۱). مفهوم شکاف در جامعه اسرائیل از سال ۱۹۶۷، بیشتر در تصرف سرزمین‌ها و توسعه‌طلبی در جنگ شش‌روزه نمود یافت. تصویر اسرائیل به عنوان مجموعه‌ای از قبایل با هویت خاص که هر کدام منافع مربوط به خود را دنبال می‌کنند، بیانگر کثرت شکاف‌هاست. اقلیت عرب، دولت اسرائیل را به عنوان دولتی یهودی نمی‌پذیرد، برای یهودیان ارتدوکس قوانین مندرج در کتاب مقدس، هدفی اصلی محسوب می‌شود، تمایز میان یهودیان سفاردی و اشکنازی و بسیاری از مسائل دیگر که اسرائیل با آن مواجه است، همچنان اسرائیل را آستن نزاع‌های قومی و دینی کرده است. احزاب راست و چپ در قالب هویتی که برای خود تعریف کرده‌اند، سیاست‌های خود را در داخل و خارج دنبال می‌کنند. هویت مد نظر آنها دو چهره دارد: چهره داخلی آن به طبیعت دولت یهود و خصوصیات نژادپرستانه صهیونیسم و چهره خارجی آن به مرزهای دولت و رابطه‌شان با فلسطینیان، اعراب و بقیه جهان مربوط می‌شود.

### پساصهیونیسم<sup>۱</sup> گفتمانی در حال ظهور

گفتمان پساصهیونیسم، گرایشی ایدئولوژیک درون اسرائیل است که از حدود سال ۱۹۷۸، یعنی پس از آنکه اسناد جنگ ۱۹۴۸ بعد از یک دوره سی‌ساله از آرشیوهای محرمانه بیرون آمد، از محافل آکادمیک و دانشگاهی درون اسرائیل آغاز شده و برخی عرصه‌های دیگر را نیز دربرگرفت و در حال حاضر نیز در عرصه عملی سیاسی اسرائیل نمایان شده است (Pappe, 2004: 29-31).

«از این گفتمان که از نزاع اسرائیل - فلسطین در پایان جنگ سرد حاصل شده است، دو ابرقدرت در خلال جنگ سرد، اختلافات نژادی، منطقه‌ای و ملی برای تسلط کامل بر جهان بهره‌برداری کردند. بسیاری بر این باور بودند که در نظم نوین جهانی، این

---

1. Postzionism

منازعات منسوخ شده و خنثی می‌گردد. ادغام در بازار تجارت جهانی، نیازمند آزادسازی اقتصادی است. از این رو گفتمان پسا صهیونیسم به این نتیجه رسید که این امر موجبات توسعه لیبرال دموکراسی را فراهم می‌آورد. پیش‌بینی‌ها این بود که منازعات پایان یافته و در ادامه با ادغام رژیم صهیونیستی و خاورمیانه در جامعه جهانی، نیروی اجتماعی‌ای درون اسرائیل به وجود خواهد آمد که برای برقراری صلح و از بین بردن تبعیض موجود در این رژیم تلاش خواهد کرد. آنان اعتقاد داشتند که اگر این فرایند به خوبی پیش برود، اسرائیل به یک دولت سکولار دموکراتیک مبدل خواهد شد. این به رغم آگاهی آنان از ضدیت برخی حکومت‌ها با این موجودیت بود؛ از جمله حکومت‌هایی که گرایشات ملی و نئو ارتدوکسی داشتند.

از حدود دو دهه پیش که این جریان در اسرائیل ظهور و به تدریج رشد کرده، تردید و تشکیک در اصول و اهداف صهیونیسم را وجهه همت خود قرار داده است. شرایط غیربیت‌ساز و نژادپرستانه اسرائیل باعث این واکنش، به‌ویژه در حوزه آکادمیک شده است. گفتمان پسا صهیونیسم تاکنون به عنوان دیدگاهی منطقی‌تر نسبت به آینده در مراکز استراتژیک مطالعاتی، پژوهشی و فرهنگی در تل‌آویو، مناطق مجاور قدس و اطراف کیبوتس‌ها که به سرعت مبدل به مراکز تفریحی و فرهنگی می‌شوند، مطرح و گسترش یافته است. تأکید آن بر فضاهای گفتمانی چون سکولاریسم و جهانی شدن، جامعه را تا حدی قطبی نموده و به نوعی اکثریت خاموش را در انتخاب میان بابل عاصی یا قدس مقدس یعنی اسرائیل لیبرال دموکراتیک یا اسرائیل نژادپرست، مخیر می‌کند.

دیدگاه نژادپرستانه نسبت به گذشته، تعبیر ناسیونالیستی از حال و رویکرد حکومت دینی نسبت به آینده برای اکثریت اسرائیلی‌ها در اوایل قرن بیست و یکم به عنوان گزینه مطلوب‌تر مطرح است. جامعه اسرائیلی، راه سوم را در حالتی خوش‌بینانه، خیال‌پرداز و در نگاهی بدبینانه، فریبکار تلقی می‌کرده است. با بروز انتفاضه دوم، روایت دوم، روایت دولت صهیونیستی سنتی «ایهود باراک» برای شرح شکست قرارداد کمپ دیوید در آگوست سال ۲۰۰۰، به عنوان بهانه‌ای برای بروز ظهور دوباره خشونت در سرزمین‌های اشغالی به طور اساسی از جانب نئو صهیونیست‌ها، مطرح شد و مورد اقبال قرار گرفت. تأویل آنان از شرایط موجود از طریق طرفداران شارون و خود وی در

اسرائیل به عنوان قابل اجماع عمومی پذیرفته شد، زیرا راه حل دستیابی به امنیت، پذیرش و مصرف این نسخه تلقی می‌شد. در این راهکار، نوعی عقب‌نشینی به سمت راه حل غیر پایدار و کوتاه‌فکرانه حادث شد. اما به سختی می‌توان گفت که این وضع ناپایدار تا چه زمانی باقی مانده و استمرار خواهد یافت. بروز شکاف‌های درونی، پایه‌های این تعویق در منطق تصمیم‌گیری را متزلزل خواهد کرد. نمونه آن، حوادث یک سال و نیم پس از انتفاضه دوم است که بیانگر ظهور مجدد جناح چپ پسا صهیونیسم جنبش‌های ضد اشغالگری، امتناع سربازان از انجام خدمت در سرزمین‌های اشغال شده و تبلور سلول‌های اندیشه پسا صهیونیسم سیاسی در دانشکده‌ها و دانشجویان پردیس‌های دانشگاهی است. این پدیده، برتری رفتار صهیونیست‌ها و دریافت فلسطینی‌هایی را که در فرایند تصمیم‌سازی، دولت شارون را تأیید نموده و به پیش می‌بردند، از بین برد» (سهرابی و جنتی، ۱۳۹۳: ۲۲).

از علل و زمینه‌های شکل‌گیری پسا صهیونیسم می‌توان به این عوامل اشاره کرد:

۱. تحول هویت و احساس ملی در میان شهروندان فلسطینی (غیریت‌ها). ضرورت پذیرش «غیر» در نتیجه یک نگاه چندروایتی منبعت از آموزه‌های پسا صهیونیسم و تأثیر آن بر ذهنیت شهروندان فلسطینی. پسا صهیونیسم معتقد است که صلح در اسرائیل برخلاف ادعای نژادپرستان صهیونیست، دسترس ناپذیر نیست و تنها راه حفظ ثبات منطقه نیز نیل به صلح و ختم منازعه است.
۲. انتفاضه فلسطین و جنگ لبنان، اجماع پیشین صهیونیست‌ها مبنی بر حاکمیت و سیطره بر کل سرزمین و مردم را فرو ریخت؛ زیرا انتفاضه، عرصه نوینی از گفت و گوهای انتقادی میان طرفین منازعه را با هدایت اندیشمندان گشود. این مسئله، از یکسو موجب نارضایتی روشن‌فکران پسا صهیونیست به نحوه تاریخ‌نگاری صهیونیستی شد و از سوی دیگر آنها را نسبت به تضاد آشکار میان آرزوهای ملی صهیونیست‌ها و نابودی ملتی دیگر به نام فلسطین آگاه ساخت (Pape, 2004: 32).

گفتمان پسا صهیونیسم، مجموعه‌ای از افکار و اندیشه‌هاست که هم مبانی نظری گفتمان صهیونیسم را مورد سؤال قرار داده و سعی در نوعی شالوده‌شکنی دارد و هم در

عملکرد اسراییل به عنوان دولت صهیونیستی از جهت میزان انطباق با اصول اخلاقی و انسانی تشکیک کرده است. عده‌ای از اندیشمندان، پست‌صهیونیسم را تعریفی جدید از مفاهیم بنیادی نظیر مفهوم یهودیت، هویت ملی در اسراییل، ناسیونالیسم یهودی، مبانی مشروعیت دولت اسراییل و چگونگی ادارهٔ جامعه و ارتباط با محیط اطراف و نقش مذهب یهود در جامعهٔ دولت اسراییل قلمداد کرده‌اند. پست‌صهیونیسم با پست‌مدرنیسم مرتبط دانسته شده و پدیده‌ای نوظهور که هم‌زمان با پست‌مدرنیسم ظهور کرده، تلقی می‌شود. با چنین برداشتی، پست‌صهیونیسم در امتداد صهیونیسم و حتی نوع جدید صهیونیسم معرفی شده است. چنان‌که «بران‌دیس»، واژهٔ صهیونیسم پست‌صهیونیستی را به کار برده و نوشته است: «صهیونیسم، پاسخ یهودیان به آنتی‌سمیتیزم (سامی‌ستیزی) نبود، بلکه بیشتر از آن، پاسخ یهودیان به واقعیت‌های عصر مدرنیته بود. صهیونیسم مدرن، پاسخ جمعی یهودیان به مدرنیته محسوب می‌شود که طی آن کوشیدند تا از طریق ناسیونالیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم، تخصص‌گرایی، برنامه‌ریزی اقتصادی، نظامی‌گری و از این قبیل مسائل، جمعیتی با پیوندهای ملی تأسیس کنند. اما صهیونیسم پسا‌صهیونیستی، زبان، تفکر و ابزاری را فراهم می‌کند و به یهودیان اجازه می‌دهد که خود را با تغییرات ناشی از پست‌مدرنیته تطبیق دهند (Brandies, 1999: 70).

پست‌صهیونیسم در برخی انتقادات خود، روایت‌های صهیونیستی از یهودیت و تاریخ را رد می‌کند و قرائت صهیونیستی از دین را نمی‌پذیرد و صهیونیسم را یک ایدئولوژی ناسیونالیستی می‌داند که با برداشتی تقلیل‌گرایانه از دین، اندیشهٔ محدود، مادی و بخشی‌نگر ناسیونالیسم را جایگزین اندیشهٔ الهی و متعالی و جهان‌گرای دین یهود کرده است (Safran, 1987: 21).

از این‌رو صهیونیسم را انحرافی در یهودیت می‌داند که فراموشی مفاهیم ناب دین یهود و برداشت‌های نادرست و سخیف قومی و نژادی از آن را در پی آورده است. پسا‌صهیونیست‌ها، صهیونیسم را به دلیل گرایش‌های قوم‌گرایانه افراطی و نژادپرستی، نه تنها تحریف دین یهود، بلکه مخالف اصول اخلاقی و انسانی معرفی می‌کنند. از این‌رو صهیونیسم را چهره‌ای از نژادپرستی و میراثی از عصر جاهلیت می‌دانند. تصویب

قطعه‌نامه مجمع عمومی سازمان ملل متحد مبنی بر مترادف بودن صهیونیسم با نژادپرستی و آپارتاید در سال ۱۹۷۵، این دید را تقویت کرد (Avruch, 1998: 103).

علاوه بر این پست‌صهیونیسم در روایت صهیونیست‌ها از تاریخ هم تشکیک کرده‌اند و در واقع روایت تاریخی صهیونیسم را سندسازی تاریخی برای اثبات حقانیت و کسب مشروعیت خود تلقی می‌کنند و معتقدند به همین منظور است که مسائلی چون آزار یهودیان در جوامع غیر یهودی، بلاصاحب‌بودن سرزمین فلسطین هنگام مهاجرت یهودیان به آنجا و خریداری زمین‌های دارای مالک از مالکان آنها و خروج اختیاری فلسطینیان را به دروغ مطرح کرده‌اند، زیرا اینها اساس تشکیل دولت اسرائیل است، پساصهیونیسم با بی‌اعتبار کردن این روایات تاریخی نه تنها موجب نفی اسرائیل به عنوان یک پدیده تاریخی می‌شود، بلکه انکار صهیونیسم را هم در پی می‌آورد.

اصلاح‌طلبان نیز بر این باورند که صهیونیسم، یهود را از جنبه‌های مذهبی تهی کرده و تنها درصدد بازگشت به گذشته پرشکوه یهود است. بسیاری از اصلاح‌طلبان عقیده دارند که صهیونیسم با عملکرد خود باعث شده است که در وجدان یهودیان، اقامه شعائر صهیونیسم، جای خداوند و وفاداری به آن و حمایت از او را بگیرد. «الکساندر شندلر»، یکی از خاخام‌های اصلاح‌طلب می‌گوید: «یهود در حال حاضر تصور می‌کند که اسرائیل معبد آنها و رییس دولت آن، بزرگ خاخام‌های آن است». به علاوه، یکی از خاخام‌های دیگر، صهیونیسم را مانند گوساله طلایی توصیف کرده و می‌گوید: «در حال حاضر بت‌پرستی، جای واقعی و حقیقی را گرفته». مخالفان صهیونیسم در بعد مذهبی، کسانی هستند که یا لیبرال هستند یا کمونیست. آنها در این دیدگاه اشتراک نظر دارند که می‌توان مشکل یهود را در جوامع غرب، یا از طریق افزایش لیبرالیسم در جامعه یا از طریق قوانین اشتراکی و سوسیالیستی حل کرد. این گروه که صهیونیسم را رد می‌کنند، در جوامع غرب در اقلیت قرار دارند، اما روزبه‌روز رو به افزایش هستند. پساصهیونیسم به شکل دیگری هم ظهور کرده و آن اینکه برخی از یهودیان به این‌سو رفته‌اند که صهیونیسم به آنها مربوط نیست و مسئله‌ای است وابسته به شهرک‌نشینان صهیونیست یا برخی از یهودیان که به دنبال وطن جدیدی برای خود هستند. پس می‌توان گفت که بی‌توجهی به صهیونیسم، دیدگاه غالب یهودیان در جهان است و بسیاری از بزرگان

بافرهنگ و تحصیل کرده یهود در جهان، به این دیدگاه وابسته‌اند. به بیان دیگر، بسیاری از یهودیان جهان، دولت صهیونیستی را به عنوان حقیقتی موجود می‌پذیرند، اما گاهی به نقد ریشه‌ای دولت صهیونیسم روی می‌آورند؛ مثلاً برخی از ارتدوکس‌ها، دولت صهیونیسم را دولتی غیر مذهبی به شمار می‌آورند که در آن لامذهبی منتشر شده و شعائر دینی در آن به پا داشته نمی‌شود (کامروا، ۱۳۸۱: ۶۳). برخی یهودیان غیر مذهبی، اصلاح‌طلب و محافظه‌کار، آن را دولتی خشک مذهب می‌دانند که تعدد و تنوع را درون خود رد می‌کند و یهودیت ارتدوکس بر آن خیمه زده است. برخی از لیبرالیست‌ها نیز آن را دولتی می‌یابند که در بخش عمومی و دولتی برخی از سمبل‌ها و اصول خشک آن، کمونیسم تسلط دارد و دولت، سیاست دولت‌های نژادی و نژادپرست را دنبال می‌کند. برخی از چپی‌ها نیز آن را دولتی خودگرا بسان آمریکا می‌بینند که حول محور اقتصاد سرمایه‌داری در حال گردش است، یا رودرروی نظام فاشیستی جهان قرار دارد. همچنین بسیاری از یهودیان اعتقاد دارند که مفهوم صهیونیسم در مرکزیت اسرائیل نقش نداشته، و به جای آن، مفهوم مرکزیت دیاسپورا در حیات یهودیان مطرح است.

متفکران پساصهیونیسم با کمک رسانه‌ها به گزینه‌هایی اشاره کردند که معطوف به شکاف‌های یادشده است. موجودیتی قومی که در چارچوب بازسازی گذشته، هیچ توافقی را با جمعیت فلسطینی بر نمی‌تابد و حق برابری برای اعراب اسرائیلی نیز قائل نبوده و حتی عدالت اجتماعی برای محرومان اسرائیل را در نظر ندارد. این رویکرد که مورد توجه گفتمان پساصهیونیسم قرار گرفته، در آینده به شکاف‌های درونی دامن خواهد زد. این نژادپرستی در ارتباط وثیق و تنگاتنگی با تعابیر متصلب و انعطاف‌ناپذیر از یهودیت به عنوان رویکردی نژادپرستانه و حاوی تعصب نژادی است، که در حال حاضر نیز در اسرائیل شایع بوده است. حال آنکه اسرائیل بیشترین آمار اختلاف طبقاتی میان فقیر و غنی را در میان دنیای عربی و غربی دارد. به طور مثال تبعیض میان یهودیان سفاردی که از شرق به اسرائیل مهاجرت کرده‌اند، با یهودیان اشکنازی که از غرب مهاجرت کرده‌اند، ریشه در زمان‌های گذشته دارد. زمانی که اشکنازی‌ها به اسرائیل وارد شدند، به خاطر اینکه مرفه و ثروتمند بودند، یهودیان سفاردی را به چشم حقارت می‌نگریستند. آنها با ورود به اسرائیل، سازمان‌ها و مؤسسات آموزشی، اجتماعی و اقتصادی ویژه خود را برپا کردند و به تدریج سلطه سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را در

دست گرفتند و اکنون نیز چنین است. گزینه دیگر، جامعه مدنی است که رأی تاریخی متفکران پسا صهیونیسم را پذیرفته و خطاهای گذشته را با احتمالات ایجابی در آینده مرتبط می‌سازد. این گزینه شامل صلح پایدار در فلسطین اشغالی می‌شود، یعنی تشکیل یک دموکراسی واقعی بدون هیچ نوع تبعیض با جامعه‌ای طرفدار برابری حقوق شهروندی و حق رأی که به گروه‌های محروم و اقلیت‌های تحت سلطه، امید به آینده را اعطا می‌نماید. این می‌تواند یک قاعده برای اسرائیل در آینده دورتر برای موجودیت سیاسی جدید باشد که در طول رود اردن و دریای مدیترانه گستره یافته است؛ یعنی فلسطینی دموکراتیک و برابر برای تمامی شهروندان، صرف نظر از گرایش‌های قومی و مذهبی (سهرابی و جنتی، ۱۳۹۳: ۲۳).

«اما پسا صهیونیسم، هر چند پدیده‌ای در داخل اسرائیل است، یک بعد خارجی نیز دارد. این پدیده، تأثیرات زیادی بر یهودیان خارج از اسرائیل از جمله یهودیان منطقه خاورمیانه داشته، و روابط این یهودیان را با اسرائیل خدشه‌دار نموده است. نشانه‌های این امر را می‌توان در کنفرانس صهیونیستی «بال» در سوییس مشاهده کرد که در سال ۱۹۹۷ به مناسبت صدمین سال پیدایش صهیونیسم برگزار شد. در این کنفرانس، آبراهام بورگ، رییس آژانس بین‌المللی یهود و سازمان صهیونیسم جهانی در سخنرانی خود اعتراض کرد که به واسطه عملکرد نادرست دولت اسرائیل در حمله به لبنان و سرکوبی انتفاضه فلسطین، اندیشه صهیونیسم دچار بحران جدی شده است. یکی از خاخام‌ها نیز در کنفرانس بال (۱۹۹۷) در تأیید اعترافات آبراهام بورگ، چنین عنوان کرد که اسطوره صهیونیسم در حال احتضار است و یهودیان نمی‌توانند همه عملکرد اسرائیل را تأیید کنند.

یهودیان خارج از اسرائیل خواهان آن هستند که دولت اسرائیل به نظرات یهودیان احترام گذاشته و در رفتارهای نادرست خود تجدید نظر نماید، زیرا اگر بخواهد خودسرانه عمل کند، دیگر نیازی به مکتب صهیونیسم نیست. به عقیده آنها، باید در مکتب صهیونیسم تجدیدنظری صورت گیرد. بدین ترتیب عملکرد این بحران‌ها، فراگیر شدن پدیده پست صهیونیسم در میان اهالی این سرزمین است؛ همچنان که این پدیده به تمامی محافل مطبوعاتی و هنری و غیره کشیده شده است. این مسئله می‌تواند

موجب بروز کشمکش سیاسی- اجتماعی در داخل اسرائیل شود. پدیده پست‌صهیونیسم در تأثیرگذاری فرامرزی خود، موجب شده که در جهان عرب بسیاری از دانشگاهیان و نخبگان علمی به این امر توجه جدی نموده و پایان‌پذیری صهیونیسم و رهایی مردم مظلوم فلسطین از ظلم و ستم رژیم صهیونیستی را نوید دهند. هر چند برخی معتقدند که پدیده پست‌صهیونیسم، جریان فریبنده‌ای است که تنها به دنبال حل مشکل صهیونیسم است، نه مسئله فلسطین. در واقع باید اذعان داشت که گفتمان پسا‌صهیونیسم، در پی حذف کامل صهیونیسم نیست، بلکه این گفتمان روندی ایدئولوژیک و فرهنگی است که در پی تضعیف و کاهش خصلت‌های یهودی دولت اسرائیل است.

پسا‌صهیونیست‌های مثبت‌نگر بر موفقیت‌های گفتمان صهیونیسم در تشکیل یک دولت یهودی، رسمی کردن زبان عبری، داشتن یک اقتصاد پیشرفته و قابلیت دفاع از خود توسط خود اسرائیل تأکید می‌کند. آنها با نقش تاریخی گفتمان صهیونیسم مخالف نیستند، اما معتقدند که این گفتمان به اهداف خود رسیده، از این‌رو اسرائیل باید وارد دوران پسا‌صهیونیستی شود، که همان طبیعی شدن اسرائیل است. پسا‌صهیونیست‌های منفی‌نگر، مخالف گفتمان صهیونیسم بوده و فضای گفتمانی ناسیونالیسم صهیونیستی را به این علت که در عمل نژادپرستانه است و ماهیت استعماری دارد، رد می‌کنند (Ben-moshe, 2002: 313-315).

از انتقادات دیگر پسا‌صهیونیسم به صهیونیسم، نفی آن به عنوان الگوی کامل و راه نجات است؛ زیرا با گذشت بیش از شصت سال از تشکیل اسرائیل، نه تنها رفاه و امنیت و آرامش برای یهودیان محیا نشده، بلکه همواره درگیر جنگ بوده و خود را در خطر دیده‌اند. در حالی که یهودیان خارج از فلسطین پس از رهایی از شرایط پیش از جنگ جهانی دوم، در غرب به رفاه نسبی و آسایشی همچون سایر مردم غرب دست یافته‌اند. روشن‌فکران فضای گفتمانی پست‌صهیونیسم، ملت را مجموعه‌ای از افراد انسانی قلمداد می‌کنند که در یک سرزمین و تحت اداره و حاکمیت یک دولت هستند و در ساختن سرنوشتی مشترک نقش دارند. با این تعریف، تمام کسانی که در اسرائیل هستند (یهودی و غیر یهودی)، جزئی از ملت اسرائیل هستند، اما یهودیان خارج از اسرائیل



جزیی از این ملت نیستند و اینگونه مخالف برداشت نژادی صهیونیسم از ملت هستند که در تعریف مذهب، عامل قومیت و مذهب را فارغ از مکان و سرزمین اساس می‌دانند (Anvery, 1968: 173).

پساصهیونیسم، تغییری بنیادین و چرخشی در میان روشن‌فکران و متفکران یهودی و اسرائیلی است و با ظهور این فضای گفتمانی در آینده، در اندیشه‌ها و جامعه صهیونیستی گسستی عمیق ایجاد خواهد شد. فرایندهای سیاسی و اجتماعی جدید، نیازهای نویی را به وجود آورده که صهیونیسم توان برآوردن آنها را ندارد. از این‌رو پساصهیونیسم به عنوان گفتمان در حال ظهور می‌تواند بحرانی سخت برای اسرائیل ایجاد نماید و امنیت آن را تهدید کند.

اگر پویایی فرایندها و ایستایی گفتمان‌ها را مبنای تحلیل قرار دهیم، صهیونیسم به عنوان گفتمان مسلط، به تدریج قدرت و توان خود را در انطباق با فرایندهای سیاسی و اجتماعی از دست داده و در پاسخ گفتن به نیازها و ضرورت‌های جامعه اسرائیل ناتوان شده است. بنابراین گفتمان پساصهیونیسم به عنوان گفتمانی تازه امکان ظهور پیدا کرده است و در شرایطی است که با توجه به فرایندهای سیاسی و اجتماعی به عنوان یک گفتمان در حال ظهور، امکان و ظرفیت رشد و تبدیل شدن به گفتمان مسلط را دارد. در شرایط موجود جامعه اسرائیل، هر چند صهیونیسم همچنان فعال است و درون اسرائیل اندیشه و گفتمان مسلط محسوب می‌شود، اندیشه‌های پساصهیونیستی نیز به دلیل انطباقشان با شرایط جدید و فرایندهای سیاسی و اجتماعی نوظهور در اسرائیل گسترش یافته و با استدلال‌ها و شواهد محکم و مستند، ادعاهای صهیونیست‌ها را به چالش طلبیده‌اند. از این‌رو می‌توان گفت که گفتمان پساصهیونیسم، گرایش باز لیبرال است که در تلاش است تا مرزهای هویت اسرائیل را تغییر داده و همه «دیگران» را در شمول خود قرار دهد و در واقع روندی انتقال‌گرایانه دارد. در نتیجه در سطوح پایینی از تعارض محلی تغذیه شده و در سطح بالایی از تعامل اجتماعی جهانی قرار دارد. همچنین تعارض احساسات ملی‌گرایانه را برانگیخته و در برابر تعامل جهانی، مردم را به سوی همراهی با روند جهانی و بازنگری در گذشته سوق می‌دهد.

## نتیجه‌گیری

پیدایش آپارتاید و شکل‌گیری آن در اسرائیل، روندی لحظه‌ای و آنی نبوده است، بلکه زمینه‌های مفصل‌بندی و شکل‌گیری آپارتاید را باید میان عناصر و هویت‌های پراکنده که معنای آنها تثبیت نشده بود، جست‌وجو کرد.

عبور از نظم گفتمانی به یک ایدئولوژی خشونت‌بار، مستلزم زمان بوده است. در این میان نقش روشن‌فکران و جریان‌سازی آنها بسیار اهمیت داشته است. عملکرد مشترک و هم‌زمان حذف و طرد از یکسو و تفاوت و جداسازی از سوی دیگر، سبب گسترش و نفوذ آپارتاید در جامعه اسرائیل شده است.

فرضیه مقاله عبارت بود از اینکه گفتمان آپارتاید در اسرائیل، هنگام مفصل‌بندی خود، از هم‌ارزی و هویت‌سازی از طریق اتکا به دین یهود به عنوان یک ابزار برای دستیابی به مصالح سیاسی خود بهره جست. این گفتمان در پی ایجاد یک نظام معنایی جدید از طریق پیوند هویت‌های مختلف در یک پروژه مشترک بوده است. بر این اساس نظم اجتماعی ایجاد شده از عناصر متفاوت و پراکنده تشکیل شده است. این عناصر متفاوت و پراکنده، متشکل از همان عناصر خارجی و نیروهای مهاجری است که در فلسطین سکنی گزیدند. در حقیقت صهیونیسم، هویت‌های شناور و عناصر رهاشده یهودی را با ایجاد مکانیزم‌های قدرت در جهت مشروعیت‌سازی و غیریت‌آفرینی برای تولید و ایجاد نظام معنایی و هویت در سرزمین‌های اشغالی منسجم کرده است. در گفتمان آپارتاید اسرائیلی، مفصل‌بندی گفتمان حاکم حول دال مرکزی برتری نژادی یهود صورت گرفته است و هم‌زمان عملکرد غیریت‌سازی و هویت‌یابی در قالب حوزه‌های مستقل نژادی و تفکیک مناطق و غصب زمین‌های بیشتر توسط دیوار حائل و شهرک‌سازی‌های بسیار برای اسکان خودی و طرد دیگران، شرط تداوم آپارتاید تاکنون بوده است.

از طرفی با ریزش هویت‌ها از سطح دقایق گفتمانی، در حقیقت کفه فروپاشی‌های سیاسی تقویت می‌شود و عناصر رهاشده از نظام گفتمانی حاکم در تعقیب نوعی گفتمان جدید خواهند بود که خود را به آن شناسایی نمایند. بنابراین با توجه به بحران‌های جامعه اسرائیل و تهدید امنیت ملی آن، اگر برداشت‌های پسا صهیونیسم مبنای عمل قرار

گیرد و بتواند به گفتمان مسلط تبدیل شود، دولت یهودی اسرائیل جای خود را به دولتی دموکراتیک می‌دهد و در واقع مهر پایانی بر نژادپرستی و آپارتاید یهودیان علیه غیر یهودیان است. قرائت‌های پساصهیونیستی اسطوره‌های بنیادین تأسیس رژیم اسرائیل را متزلزل می‌کند، زیرا اسرائیل بر این اسطوره‌ها استوار است. از طرفی با توجه به شکاف‌های جامعه اسرائیل در زمان حال، فضای گفتمانی پساصهیونیسم، مفصل‌بندی‌های گفتمان آپارتاید اسرائیلی را به چالش جدی خواهد کشید و شکاف‌ها را عمیق‌تر خواهد کرد. اما ماندگاری گفتمان آپارتاید که با صهیونیسم رابطه مستقیم دارد، بسته به این است که در قیاس با پساصهیونیسم با توجه به این شکاف‌ها چقدر توانایی پاسخگویی به مسایل و مشکلات را دارد؟

## منابع

- آجرلو، حسین و روح الله حاج زرگرباشی (۱۳۸۸) «ایران و مسئله اسرائیل»، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، معاونت پژوهشی، صص ۵۸-۷۰.
- ابوحسنه، نافذ (۱۳۸۱ الف) کالبدشکافی جامعه صهیونیستی در فلسطین اشغالی، ترجمه محمدرضا حاجیان، تهران، اندیشه‌سازان نور.
- (۱۳۸۱ ب) دین‌داران و سکولارها در جامعه اسرائیل، ترجمه سید حسین موسوی، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- احمدوند، شجاع (۱۳۸۵) «رویکردی نظری به مفهوم بنیادگرایی با تأکید بر بنیادگرایی یهودی»، پژوهش‌نامه علوم سیاسی، سال اول، شماره ۲، صص ۱۱۰-۱۲۵.
- افتخاری، اصغر (۱۳۸۰) جامعه‌شناسی سیاسی اسرائیل، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- الحسن، عبدالله (۱۳۸۶) سیاست ترانسفر یا کوچ اجباری فلسطینیان در خدمت راهبرد وصول به اسرائیل بزرگ، تهران، اندیشه‌سازان نور.
- الهی، احمد (۱۳۶۸) آپارتاید و تبعیض نژادی، تهران، اندیشه‌سازان نور.
- بیلیس، جان و استیو اسمیت (۱۳۸۳) جهانی شدن سیاست، روابط بین‌الملل در عصر نوین، ترجمه ابوالقاسم راه چمنی و دیگران، جلد دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.
- تسیر (۱۳۸۷) «یهودیان پراکنده»، ترجمه احسان خدایی، ماهنامه مطالعات سیاسی، سال چهارم، شماره ۱۷.
- جبری انصاری، صادق حسین (۱۳۹۰) «اسرائیل بدون صهیونیسم بی‌هویت می‌شود»، ماهنامه تحلیلی علوم انسانی، مهرنامه، سال دوم، شماره ۱۶، آبان ماه، صص ۵۰-۵۸.
- درایسدل، آلاسدایر، جerald اچ بلیک، (۱۳۷۰) جغرافیای سیاسی خاورمیانه و شمال آفریقا، ترجمه دژه میرحیدر، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- زیدآبادی، احمد (۱۳۸۱) دین و دولت در اسرائیل، تهران، روزگار.
- سهرابی، محمد و احسان جنتی (۱۳۹۳) «پساصهیونیسم و آینده اسرائیل؛ فرصت‌ها و تهدیدها»، پژوهش‌نامه روابط بین‌الملل، سال هفتم، شماره ۲۷، پاییز، صص ۷-۲۶.
- شاهاک، اسرائیل (۱۳۶۷) صهیونیسم، نژادپرستی عریان، ترجمه اصغر تفنگساز، اصفهان، پرسش.
- شیخ الاسلامی، محمدحسن و صارم شیرواند (۱۳۹۲) «بررسی تطبیقی گفتمان آپارتاید در آفریقای جنوبی با اسرائیل»، فصلنامه تحقیقات سیاسی بین‌المللی، شماره ۱۶، پاییز، صص ۷۲-۹۲.
- کامروا، مهران (۱۳۸۱) نقش هویت‌های ملی رقابت‌جو در مناقشه فلسطینی‌ها و اسرائیلی‌ها، ترجمه

پروین جی، مطالعات منطقه‌ای اسرائیل‌شناسی - امریکاشناسی، فصلنامه مطالعات منطقه‌ای، شماره ۱۲، پاییز.

گوئی‌کلی (۱۳۷۲) مهاجرت و تابعیت در اسرائیل، ترجمه محمد صارمی، تهران، اندیشه.  
گل محمدی (۱۳۸۲) دولت یهود، ماهنامه سیاست بین‌المللی، تهران، سال سوم، شماره ۱۰.  
مارش دیوید و جری استوکر (۱۳۷۸) «روش و نظریه در علوم سیاسی»، تهران، گزارش‌های راهبردی مرکز تشخیص مصلحت نظام، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، شماره ۱۸، صص ۲۰۹.  
ملک محمدی، حمیدرضا (۱۳۷۹) ارتش اسرائیل، تهران، همراه.  
مؤسسه الدراسات الفلستینیه (۱۳۸۲) ساختار دولت صهیونیستی اسرائیل، ترجمه علی جنتی، تهران، مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر.

- Anvery, Uri (1968) *Israel without Zionism, A Plea for Peace in Middle East*, (New York and London, Macmillan.
- Avruch, Kevin (1998) *Political Judaism and Post Zionist Are*, [http, //www.Findartiles, com/mo411/nz-v47/21042651/p1/article.jhtml](http://www.Findartiles.com/mo411/nz-v47/21042651/p1/article.jhtml).
- Ben- moshe, Danny (2002) *Post- Zionism in the Olso Are and the Implications for the Diaspora*, *Israeles Studies*, Vol8, No.182. Autumn/Winter.
- Brandies, Eben (1999) *Post Zionist, Towards the Jewish Democratic State*, [http, // www.newhouseofisrael.com/rp-postzionism.htm](http://www.newhouseofisrael.com/rp-postzionism.htm)
- Daivis, Uri (1987) *Israel, an Apartheid state*, U.K, Zed book Ltd.
- De-vos, Gail (2003) *Discourse and Language*, McGraw-Hill.
- Dreyfus H.L and Robinow (1982) P. (eds). *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, and Robinow, P. (1984) *Foucault Reader*, Harmonds worth.
- Faerclough, Norman (2001) *Language and Power*, London, Longman, 2nd ed
- Gettleman, Marvin E, Schaar, Stuart (2003) *The Middle East and Islamic World Reader*, New York, Grove Press.
- Ghanem, A. (2001) *The Palestinian-Arab Minority In Israel, 1948-2000*, Albany, State University of New York Press.
- Gramsci, A (1971) *Selection from the prison notebooks*, trans, and eds. Q. Hoares G Smith London, Lowrence and Wishart.
- Hebrew (1974) *Gush Emunim, A Movement for Rejuvenation of Zionist Fulfillment*, A Gush Emunim early Pamphlet, n.d.
- Hiro, Dilip (1982) *Inside the Middle East*, New Yor, McGraw-Hill.
- Izzeddin, Nejla, Hocking, William Ernest (2006) *The Arab World, past, Present and Future*, Contributor William Ernest Hocking , Whitefish , MT, Kessinger publishing.
- Jørgensen, Marianne, Phillips, Louise (2002) *Discourse Analysis as Theory and Method*, SAGE Publications.
- Fein, Jerry (1968) *Israel: Pluralism and Conflict*, New York, Grove Press.

- Laclau, E (1985) *Hegemony and socialist strategy, Towards a Radical Democratic Politics*. London, Verso.
- (1990) *New Reflections on the Revolution of our Time*, London, Verso,
- (1996) *Emancipation*, London, Verse.
- Laqueur, Walter, Rubin, Barry (1984) *The Israel-Arab Reader, A Documentary History of the Middle East Conflict*, Duke University Press.
- Lefrot, C (1986) *The Political forms of modern society, Bureaucracy, Democracy and Totalitarianism*, Cambridge.
- Lilienthal, Alfred M (2004) *What Price Israel? 1953-2003*, West Conshohocken, PA, Buy Books on the web.
- Marshall, Edgar S (2004) *Israel, Current Issues and Historical Background*, Contributor, Edgar S. Marshall, New York, Nova Publishers.
- Norval, A (1998) *Deconstructing Apartheid*, verso.
- Orlinsky, Harry (1971) *Ancient Israel*, London, Cornell University.
- Pappe, Ilan (2004) *A History of Modern Palestine, One Land, Two Peoples*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Posel, D.L (1983) "Rethinking the Race – Class Debate", *Social Dynamic*, Vol.9. No.1.
- Quigley, Jhon B (2005) *The Case for Palestine, An International Law Perspective*, Durham, North Carolina, Duke University Press.
- Razzouk, Assad (1970) *Greater Israel, A Study in Zionist Expansionist Thought*, PLO, Research Center. Beirut.
- Sachar, Howard Morley (1996) *A History of Israel, From the Rise of Zionism to Our time*. New York, Knopf Publishing Group.
- Safran. Nadav (1978) *Israel, The Embattled Ally*, Cambridge and Mass. And London, The Belknap Press, Harvard University Press.
- Singer, David, Grossman, Lawrence (2003) *American Jewish Year Book 2003*, New York, N.Y, United Jewish Community.
- Waltz, K (1959) *Man, The State and War*, Columbia University Press, New York.
- Wolpe, Harold (1988) *Race, Class*, Paris, UNESCO.
- Zamaret, Zevi (1993) *Melting Pot in Israel, The: The Commission of Inquiry Concerning the Education of Immigrant Children During the Early Years of the State*, Berlin, SUNY Press.
- Zerubvel Yeal (2004) "The Mythological Sabra and Jewish Past, Trauma", *Memory and Contested Identities Studies*, Vol.7, Number 2.