

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی  
مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی  
مدیر نشریات علمی: سیدابوالفضل موسویان  
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد  
حروفچینی و صفحه‌آرایی: مریم بایه  
سر دبیر: دکتر عباس منوچهری  
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده  
مترجم: دکتر حسن آب‌نیک  
کارشناس: سید امید میررفیع

## هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر محمود کتابی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر حسین سلیمی، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبائی - دکتر محمدباقر حشمت‌زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر مسعود غفاری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه تهران - دکتر ابراهیم متقی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین‌الملل دانشگاه تهران - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس.

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (www.isc.gov.ir)، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (www.sid.ir)، بانک اطلاعات نشریات کشور (www.magiran.com)، بانک اطلاعات نشریات سیولیکا (www.civilica.com)، پایگاه مجلات تخصصی نور (www.noormags.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 پایگاه اینترنتی: 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 دوفصلنامه ارسال گردد.
- دوفصلنامه 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 (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۲۵). شیوه ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۱۹۷۴: ۲۲).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوه زیر پیروی شود:  
مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) «نام مقاله»، نام مترجم، نام نشریه، دوره یا سال، شماره.  
کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

## فهرست

- ۱..... **کشور خونت در وضع مدنی هابز: باز خوانی لویاتان**  
محمد علی توانا/ نفیسه اله دادی
- ۲۹..... **کشور از سیاست شناسی تا سیاست ورزی: هستی شناسی نسبت سیاست و امر سیاسی**  
فرامرز تقی لو
- ۵۳..... **کشور نسبت میان از خود بیگانگی و شهروندی در اندیشه «هربرت مارگوزه»**  
عباس منوچهری/ آزاده شعبانی
- ۸۱..... **کشور تأثیر عوامل سیاسی بر مناسبات اقتصادی ایران در دهه اول انقلاب**  
عباس حاتمی/ حسین مسعودنیا/ داود نجفی
- ۱۱۱..... **کشور بررسی تطبیقی اندیشه های هابز، لاک و راولز در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی**  
مختار نوری/ مجید توسلی رکن آبادی
- ۱۵۳..... **کشور اندیشه شناسی سیاسی الگوی نیازهای اساسی**  
مهدی مظفری نیا/ عباس منوچهری/ مسعود غفاری
- ۱۸۵..... **کشور تحلیل گفتمانی رابطه نظریه سیاسی و کنش سیاسی در یونان باستان**  
سید جواد امام جمعه زاده/ علی علی حسینی/ احسان کاظمی/ علیرضا آقا حسینی

## داوران این شماره

دکتر عباس منوچهری / استاد دانشگاه تربیت مدرس

دکتر فرشاد شریعت / دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)

دکتر بیژن عبدالکریمی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر محمدتقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران

دکتر ابوالفضل پاسبانی / استادیار جهاددانشگاهی تهران

دکتر محمد علی توانا / استادیار دانشگاه یزد

دکتر عبدالرسول حسنی فر / استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان

دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / استادیار دانشگاه تربیت مدرس

دکتر علی رنجبر کی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر سید محسن علوی پور / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دکتر حجت کاظمی / استادیار دانشگاه تهران

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۱-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## خشونت در وضع مدنی هابز: بازخوانی لویاتان

محمدعلی توانا\*

نفیسه الهدادی\*\*

### چکیده

«لویاتان» از نخستین متون فلسفه سیاسی مدرن است که می‌کوشد وضع مدنی قانونمند مبتنی بر جامعه بازاری و دولت بورژوازی را جایگزین وضع طبیعی سازد که در آن جنگ همه علیه همه برقرار است. حال این پرسش طرح می‌گردد: آیا وضع مدنی هابز عاری از خشونت است (پرسش)؟ به نظر می‌رسد گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی نه تنها پایان خشونت نیست، بلکه در کنار خشونت کنشگرانه آشکار، گونه‌های پنهان‌تر خشونت همچون خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین نیز تقویت می‌گردد (فرضیه). مقاله حاضر به منظور فهم و تحلیل گونه‌های خشونت در وضع مدنی هابز از چارچوب نظری «اسلاوی ژیزک» بهره می‌برد (چارچوب نظری). به نظر می‌رسد منشأ خشونت کنش‌گرانه، کنش‌پذیرانه و نمادین در وضع مدنی هابز را در چند عامل می‌توان جست‌وجو کرد: نخست اینکه هراس اجتماعی که از ذات شرور بشر متأثر شده است، همچنان در وضع مدنی تداوم می‌یابد؛ دوم اینکه در وضع مدنی هابز، شخص حاکم که دارای اقتدار برتر (حاکمیت مطلق) است، مستثناست؛ سوم اینکه شخص حاکم برای مهار خشونت افسارگسیخته وضع طبیعی به نیروی قانون، عرف و اخلاق متوسل می‌گردد که خود طردکننده، سرکوبگر و محدودیت‌ساز است. به بیان ساده، بخشی از شهروندان را به نفع بخشی دیگر طرد، سرکوب یا محدود می‌سازد (یافته‌ها). مقاله حاضر از روش هرمنوتیک متن - مؤلف‌محور بهره می‌برد (روش).

**واژه‌های کلیدی:** لویاتان، هابز، خشونت، وضع مدنی و وضع طبیعی.

tavana.mohammad@yahoo.com

n.allahdadi1370@gmail.com

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

\*\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

## مقدمه

شاید بتوان «لویاتان» هابز را نخستین متن فلسفی مدرن دانست که با تحلیل ذات بشر، دلایل عقلانی به نفع وضع مدنی قانونمند و معطوف به «صلح و امنیت» علیه وضع طبیعی «ددمنشانه، فلاکت‌بار، زشت، کوتاه و پر از تنهایی و ترس» ارائه می‌نماید. هابز دو ویژگی پایدار برای انسان در وضع طبیعی برمی‌شمرد که وی را به حرکت وامی‌دارد: یکی «عقلانیت» و دیگری «غریزه بقا». حاصل چنین مفروضاتی، پذیرش قرارداد اجتماعی است که در نتیجه آن، شهروندان «حق حکومت بر خود را» به یک شخص یا جمعی از اشخاص وامی‌گذارند، به شرطی که دیگران نیز چنین کنند (Hobbes, 1968: 227). بر این اساس دولت مقتدری شکل می‌گیرد که از امنیت پاسداری می‌کند (هابز، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

حال این پرسش طرح می‌گردد که آیا وضع مدنی مدرن هابز عاری از خشونت است؟ آیا گذار به وضع مدنی و تأسیس دولت اقتدارگرای مدرن در لویاتان هابز به معنای پایان خشونت یا لااقل مهار آن است؟ زیرا وضع مدنی مدرن مورد نظر هابز با طرح ایده‌هایی همچون انسان‌مداری، عقلانیت خودبنیاد، حاکمیت قانون، حق، قرارداد اجتماعی، آزادی، برابری و... مدعی پایان خشونت، لااقل منادی مهار آن بوده است (Pinker, 2001: ک.ک.).

فرض مقاله حاضر این است که در وضع مدنی هابز همچنان خشونت حضور دارد؛ با این تفاوت که خشونت بیشتر کنشگرانه، آشکار و افسارگسیخته وضع طبیعی تا حدود زیادی جای خود را به خشونت کنشگرانه حاکمانه و قانونی، خشونت کنش‌پذیرانه نظام‌مند و خشونت نمادین اخلاقی، عاطفی، توجیهی و زبانی می‌دهد.

مقاله حاضر از روش هرمنوتیک متن - مؤلف‌محور<sup>۱</sup> بهره می‌برد. از منظر «پل ریکور»، استقلال متن از مؤلف و کنار گذاشتن مؤلف از فرآیند تفسیر، سبب می‌شود متن، مبنای پاسخگویی به پرسش‌های مفسر قرار گیرد (ریکور، ۱۳۷۳: ۶۴)، اما در نظر گرفتن قصد و نیت مؤلف می‌تواند ما را به افق معنایی متن نزدیک سازد (Skinner, 1988: 29). بر این اساس مقاله حاضر می‌کوشد دلالت‌های معنایی متن لویاتان را در تعامل با نیت مؤلف آن - یعنی هابز - دریابد.

### چارچوب نظری تحقیق: خشونت و انواع آن

برای فهم خشونت و انواع و اقسام آن در متن لویاتان به چارچوب نظری چندجانبه نیاز است. به نظر می‌رسد نخستین گام، تعریف مفهوم خشونت است. البته خشونت، مفهومی با تعاریف متفاوت و پر ابهام است. می‌توان خشونت را از منظرهای روان‌شناختی، اجتماعی، حقوقی، سیاسی، اخلاقی و فلسفی تعریف نمود. مقاله حاضر بیشتر بر بعد فلسفی - سیاسی خشونت تأکید می‌نماید. شاید در ساده‌ترین معنا بتوان از منظر فلسفی - سیاسی، خشونت را گونه‌ای نیرو دانست که انسان را از درون یا بیرون تحت فشار قرار می‌دهد (فرایا، ۱۳۹۱: ۶).

البته این تعریف بسیار کلی است. در عین حال بیشتر نظریه‌پردازان بر وجه جسمانی و آشکار خشونت تأکید می‌کنند تا وجوه ذهنی و پنهان آن (Waddington et al, 2004: 149). به تعبیر دیگر اینان خشونت را گونه‌ای صدمه جسمی آشکار به دیگران یا خود می‌دانند. از سوی دیگر بخش مهمی از مطالعات در حوزه خشونت، بر ساختارهای رسمی متمرکز شده‌اند و معیار تمایز کنش خشونت‌آمیز از غیر خشونت‌آمیز را قانون می‌دانند. از منظر اینان، خشونت آسیب و صدمه‌ای است که به صورت غیر قانونی به شخص یا گروهی وارد می‌آید (Riedel & Welsh, 2002: 3).

همچنین بخشی از محققان بر نهادهای اجتماعی و مدنی تأکید می‌کنند و نسبت به خشونت اخلاقی و عاطفی بی‌توجه‌اند (Weiner, 1989: 37). علاوه بر این بخش مهمی از محققان بر «خشونت سیاسی صرف» متمرکز شده‌اند و آن را گونه‌ای تعارض و منازعه می‌دانند که در نتیجه آن، عده‌ای دست بالاتر را می‌گیرند و بر این اساس می‌توانند به مخالفان خویش آسیب برسانند یا ایشان را تهدید به آن کنند (گر، ۱۳۸۶: ۴۳۵). البته به نظر می‌رسد گستره خشونت را می‌بایست بیش از تعارضات سیاسی صرف دانست و شامل هرگونه شدت عمل علیه دیگری و حتی خود قلمداد نمود.

در عین حال شاید رابطه خشونت و قدرت نیز بتواند به وضوح مفهومی آن کمک کند. برای مثال آرنست، قدرت را قابلیت عده‌ای برای اقدام عملی در برابر دیگری و خشونت را بهره یکی از ابزار و ادوات موجود برای مقابله با همه می‌داند (آرنست، ۱۳۵۹: ۷۸). البته تمایز آرنست میان این دو مبهم است. در مقابل بومان، خشونت را همان رابطه

فرا‌دستی و فرودستی می‌داند که بر خصومت و نفرت مبتنی است و قانون، هنجار اجتماعی و اخلاق را زیر پا می‌گذارد و به دیگران آسیب می‌رساند (Bauman, 1995: 139). به نظر می‌رسد این تعریف، خشونت را بخشی از قدرت می‌داند و تاحدودی هم بر وجه آشکار و هم پنهان خشونت دلالت دارد، اما خشونت قانونی، اجتماعی و اخلاقی را نادیده می‌انگارد. شاید تمایزی که فوکو میان قدرت سرکوبگر و قدرت ارتقادهنده قائل می‌شود، بتواند تاحدی رابطه خشونت و قدرت را روشن‌تر سازد (میلر، ۱۳۸۴: ۱۰).

از منظر فوکو، قدرت تحمیل‌کننده و اجبارگر (چه به صورت آشکار و چه پنهان) نه تنها آزادی سوژه را محدود می‌سازد، بلکه امکان مقاومت وی را نیز کاهش می‌دهد، در حالی که قدرت پرورش‌دهنده نه تنها با گونه‌ای آزادی عمل همراه است، بلکه امکان امتناع را نیز درون خود مستتر دارد (فوکو، ۱۳۸۷: ۳۶۰). البته نباید فراموش کرد که از منظر فوکو، قدرت و آزادی، شرط ضروری یکدیگر هستند. بدین معنا خشونت تنها محدودکننده آزادی است و نه نابودکننده آن (Oksala, 2012: 4-5). بر این اساس شاید بتوان گفت که خشونت بیشتر بر وجه سرکوبگر قدرت ناظر است. به تعبیر فوکویی اگر قدرت را همه‌جایی بدانیم، خشونت ضرورتاً همه‌جایی نیست، بلکه روابطی را در برمی‌گیرد که در آن سرکوب، طرد، نادیده انگاشتن، محدودسازی و نابودی رخ می‌دهد. بدین معنا خشونت همان وجه منفی قدرت است که چه به صورت آشکار و چه پنهان، چه کنش‌گرانه و چه کنش‌پذیرانه، سوژه‌ها را شکل می‌بخشد، به انقیاد درمی‌آورد و از درون با خود همراه می‌سازد (فوکو، ۱۳۹۲: ۴۳).

اما انواع خشونت کدام است؟ شاید تمسک به تقسیم‌بندی اسلاوی ژیزک<sup>۱</sup> بتواند تاحدودی راه‌گشا باشد؛ زیرا ژیزک با ترکیب مباحث فلسفی و زندگی روزمره، پنج یا به تعبیر دیگر شش‌گونه خشونت کنش‌گرانه، کنش‌پذیرانه، نمادین، سیستمی - که خود ترکیبی از خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین است - خداپگانی و اسطوره‌ای را از هم متمایز می‌سازد.

### خشونت کنش‌گرانه

خشونت کنش‌گرانه<sup>۲</sup>، گونه‌ای خشونت آشکار است که کنش‌گران اجتماعی،

1. Slavoj Zizek  
2. subjective violence



دستگاه‌های انضباطی و سرکوبگر و یا جمعیت کهنه‌پرست اعمال می‌کنند و دارای فاعل مشخص و ملموسی است که از آن به‌مثابه ابزار بهره می‌برند (ژیژک، ۱۳۹۲: ۲۰). این خشونت را می‌توان در اخبار و خیابان‌ها به شکل جرم و جنایت، ترور، ناآرامی‌های مدنی و بین‌المللی مشاهده کرد (Packman, 2009:4). شاید بتوان خشونت حاکمانه چه در شکل دستگاه‌های امنیتی و پلیسی و چه در قالب مرجع قانون‌گذاری را برجسته‌ترین گونه خشونت کنشگرانه دانست؛ زیرا حاکم نه تنها قانون وضع می‌کند، بلکه دارای اقتداری برتر برای تصمیم‌گیری و مجازات است (فاستر، ۱۳۵۸: ۱۷۴)<sup>(۱)</sup>. در عین حال حاکم درباره جنگ - که نهایی‌ترین پیامد دشمنی است - تصمیم می‌گیرد (اشمیت، ۱۳۹۳: ۳۲) و بدین معنا کنشگر مضاعف خشونت است. البته عموم مردم نیز می‌توانند فاعل خشونت کنشگرانه باشند.

### خشونت سیستمی (نظام‌مند)

از نظر ژیزک، مشخصه خشونت سیستمی<sup>۱</sup>، نظام‌مندی و قاعده‌مندی آن است. به عبارتی خشونت سیستمی، نتیجه منطقی عملکرد ملایم و روان سیستم‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... است که معمولاً فاجعه‌بار است (T. Tennis, 2013: 5). برای مثال می‌توان سلطه نهاد‌های سرمایه‌داری را گونه‌ای خشونت سیستمی دانست که سبب استثمار و از خود بیگانگی سوژه می‌شود. به نظر می‌رسد ویژگی ذاتی خشونت سیستمی، نامریی بودن آن است (Van der Linden, 2012: 5-6). از منظر ژیزک، خشونت سیستمی حاصل ترکیب خشونت کنش‌پذیرانه و نمادین است.

### خشونت کنش‌پذیرانه

خشونت کنش‌پذیرانه شبیه همان فضای گفتمانی حاکم بر سوژه است که هم‌زمان وی را به عنوان فاعل و مفعول به کار می‌گیرد و نتیجه آن، پذیرش سرکوب خود و دیگری است. در واقع این خشونت همه‌جایی است و در زوایای پنهان ذهن کنشگر جای می‌گیرد و وی را از درون به فعالیت وامی‌دارد. به هر حال نمی‌توان این خشونت را به

---

1. systematic violence

افراد ملموس و نیات «شروارانه» آنها نسبت داد، بلکه این خشونت بی‌نام‌ونشان است (ژیژک، ۱۳۹۲: ۲۲). به تعبیر دیگر، این خشونت به گونه‌ای ناخواسته از سوی جامعه بر انسان‌ها تحمیل می‌گردد<sup>(۱)</sup>. بدین معنا این خشونت با گونه‌ای سرکوب پنهان همراه است و جایگاه سوژه را درون اجتماع مشخص می‌سازد و به وی هویتی از پیش تعیین‌شده می‌بخشد که نمی‌توان به آسودگی قالب آن را شکست.

ژیژک برای تبیین بیشتر مفهوم خشونت کنش‌پذیرانه<sup>۱</sup> می‌گوید: «این دشمن خارجی نیست که من را از دستیابی به هویت خودم بازمی‌دارد، بلکه هر هویتی در خود مسدود شده و با پیشامدی مشخص شده است و دشمن خارجی صرفاً بخش کوچکی از مسئله است» (Zizek, 1990: 256). در عین حال این نوع خشونت تاریخ‌مند است و در هر دوره قالب‌های ذهنی خاصی بر سوژه تحمیل می‌کند. البته با سر برآوردن سرمایه‌داری، خشونت کنش‌پذیرانه شکل تازه‌ای یافت؛ زیرا نظام سرمایه‌داری با محور قرار دادن سرمایه، نه تنها سایر ارزش‌های بشری را به حاشیه راند، بلکه ایدئولوژی خاص طبقه سرمایه‌دار را به عنوان عقل سلیم معرفی نمود و بدین‌سان سایر طبقات و گروه‌ها را به صورت عمدتاً پنهان به سوی خواسته‌های طبقه سرمایه‌دار سوق داد.

#### خشونت نمادین (توجیهی، عاطفی، اخلاقی، تقلیل زبانی)

خشونت نمادین<sup>۲</sup> همانند خشونت کنش‌پذیرانه، ذهن را نشانه می‌گیرد. این خشونت «آرام و پنهان» است و با هم‌داستانی کسی انجام می‌گیرد که هدف این خشونت قرار دارند (دورتیه، ۱۳۸۱: ۷). در واقع هنجارها و نمادهای اجتماعی از جمله اخلاق، زبان و عواطف اجتماعی، هدف اصلی این خشونت هستند. به تعبیر ساده، این خشونت از طریق سرمایه‌های نمادین عمل می‌کند و با افزایش سرمایه‌های نمادین، سلطه نیز افزایش می‌یابد<sup>(۳)</sup> (Bourdieu, 1986: 15).

خشونت نمادین را می‌توان به چهار گونه توجیهی، عاطفی، اخلاقی و زبانی تقسیم کرد. با ذکر مثال‌هایی از ژیزک می‌توان گونه‌های درونی خشونت نمادین را از هم

1. objective violence  
2. symbolic violence

بازشناخت. ژیزک درباره خشونت نمادین توجیهی می‌گوید که در لحظه سقوط هواپیما، جان کلام مکالمات تلفنی مسافرانی که می‌دانند اندکی بعد خواهند مرد، با نزدیک‌ترین خویشاوندانشان این خواهد بود: «دوست دارم». اینجا یک بدگمانی باقی است؛ آیا این‌طور نیست که در چنین لحظاتی، غریزه بقا باعث می‌شود به امیال خیانت شود؟ به تعبیر ژیزک، گفت‌وگوهای افراد در بستر مرگ یا اعتراف به عشق، قربانی کردن میل است (ژیزک، ۱۳۹۲: ۵۷-۶۰). این کنش، نمادین است، چون با امیال و احساسات توأم است و خشونت توجیهی است، چون خلاف آن چیزی است که تاکنون بوده است.

ژیزک در طرح‌ریزی خشونت نمادین عاطفی بیان می‌کند که میزان انزجار غریزی انسان از مشاهده شکنجه یک نفر با چشمان خود و شنیدن خبر بمبارانی که منجر به مرگ هزاران تن شده است، متفاوت است؛ اولی به شدت عاطفه را جریحه‌دار می‌کند، اما دومی، احساس عاطفی کمتری برمی‌انگیزد. بدین ترتیب همه انسان‌ها اسیر نوعی فریب عاطفی هستند؛ بدین علت که پاسخ‌های عاطفی همچنان مقید به واکنش‌های غریزی کهنی هستند که به صورت احساس هم‌دردی با درد و رنجی جلوه می‌کنند که فرد مستقیماً شاهد آن است (همان: ۵۲). بدین معنا خشونت نمادین عاطفی، گونه‌ای واکنش هیجانی و گاه نااندیشیده به ارزش‌زدایی از عقاید یک گروه خاص است.

از منظر ژیزک، یکی از مهم‌ترین گونه‌های خشونت نمادین، خشونت زبانی است؛ زیرا زبان، امر نام‌گذاری شده را ساده می‌کند و آن را به یک ویژگی واحد فرومی‌کاهد و با از بین بردن یکپارچگی اندام آن، برای اجزا و خواص آن استقلال ذاتی قائل می‌شود. برای مثال وقتی نام «طلا» را بر شیئی می‌گذاریم، به طرز خشونت‌باری یک فلز را از بافت طبیعی خویش بیرون می‌کشیم و رؤیاهای خودمان (درباره ثروت و قدرت) را بر آن بار می‌کنیم که هیچ ربطی به واقعیت بلافصل آن شیء ندارد (همان: ۷۵-۷۶). به بیان ساده نفس فروکاستن هر چیز به یک نماد، معادل مرگ و نابودی آن چیز است و در دل خود آستن خشونت است.

خشونت نمادین اخلاقی نیز در هنجارهای عرفی و مذهبی ریشه دارد. برای مثال اگر به کسی تعارف کنیم و انتظار داشته باشیم که وی آن تعارف را رد کند، اما در عمل بپذیرد، وضعیتی فاجعه‌بار رخ می‌دهد. اگر تعارف را پس بگیریم، نظم اجتماعی مبتنی

بر اخلاق را نادیده گرفته‌ایم و اگر پذیرای مهمان باشیم، آزادی خود را محدود ساخته‌ایم. در اینجا خرق عادت اجتماعی صورت گرفته است. در واقع عادت‌ها به دلیل شفافیت، میانجی و وسیله خشونت اجتماعی هستند (ژیژک، ۱۳۹۲: ۱۳۷-۱۳۹). در کل هنجارها و عادات اجتماعی به عنوان پدیده‌ای مثبت و قابل احترام نگریسته می‌شود و هرگونه تخطی از آنها مجازات می‌گردد.

### خشونت خدایگانی و اسطوره‌ای

البته ژيژک از خشونت خدایگانی<sup>۱</sup> و اسطوره‌ای<sup>۲</sup> هم نام می‌برد. وی این دو گونه خشونت را از «والتر بنیامین» وام می‌گیرد. از منظر بنیامین، خشونت خدایگان به جای برساختن قانون و مرز، ویرانش می‌کند؛ به جای اینکه به گناه و کفاره بینجامد، مسبب مجازات می‌شود؛ به جای تهدید کردن، برخورد می‌کند؛ مهم‌تر از همه به جای اینکه با خون‌ریزی بکشد، بدون خون‌ریزی، معدوم می‌کند. در مقابل، خشونت اسطوره‌ای مسبب خون‌ریزی است. در هر دو مورد قربانی کردن وجود دارد، اما در خشونت اسطوره‌ای، خون به زور گرفته می‌شود و زندگان مورد احترام نیستند. در واقع خشونت خدایگانی همواره مدعی است که به سود زندگان عمل می‌کند، اما خشونت اسطوره‌ای با قربانی کردن زندگان، فی‌نفسه ارضا می‌شود (بنیامین، ۱۳۸۸: ۳۴۳-۳۴۴).

با وجود تفاوت‌های یادشده، به نظر می‌رسد خشونت خدایگان و اسطوره‌ای، خود از باورهای عمومی ریشه می‌گیرد؛ این باورها یا از جانب خداوند سخن می‌گویند یا از جانب اسطوره‌ها. البته در این مقاله بیشتر به سه گونه خشونت کنشگرانه، کنش‌پذیرانه و نمادین در لویاتان پرداخته می‌شود و به دلیل ابهام بیش از حد در خشونت خدایگانی و اسطوره‌ای از آن صرف‌نظر می‌گردد.

### بررسی خشونت و انواع آن در وضع مدنی هابز

توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸)<sup>(۴)</sup> به منظور تنظیم روابط سیاسی و اجتماعی در آغاز عصر مدرن، کتاب لویاتان را به نگارش درآورد. در این اثر، شهروندان با یکدیگر قرار

---

1. divine violenc  
2. mythological violence

می‌گذارند تا بخشی از آزادی طبیعی خود در وضعیت طبیعی را به شخصی یا هیئتی از اشخاص (لویاتان) واگذارند و در عوض، لویاتان (دولت) بدان‌ها امنیت ببخشد. از این منظر وی در شکل‌گیری سنت لیبرالی، سهمی تعیین‌کننده دارد (هلد، ۱۳۸۴: ۸۳). بدین‌معنا وضع مدنی‌ای شکل می‌گیرد که دولت حافظ آن است. حال می‌بایست بر اساس چارچوب نظری پیش‌گفته بدین پرسش پرداخت: وضع مدنی هابز حاوی چه ویژگی‌هایی است و آیا خشونت از این وضع رخت بر بسته است؟

### وضع مدنی در لویاتان هابز

نقطه عزیمت هابز در تشکیل جامعه سیاسی، وضع طبیعی است که مشخصه آن، فقدان قدرت سیاسی است. از سوی دیگر، هابز در توصیف سرشت عمومی بشر می‌گوید: «یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری‌ناپذیری برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که تنها با مرگ به پایان می‌رسد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۳۸). این طرز نگرش هابز که ناشی از اوضاع نابسامان زمانه اوست، جنگ همه علیه همه در وضع طبیعی را مفروض می‌گیرد و راه برون‌رفت از این وضعیت را تشکیل دولت در قالب قرارداد اجتماعی معرفی می‌کند. بنابراین هدف غایی این دولت در درجه اول، حفظ بقای شهروندان و سپس تأمین رفاه آنان در وضع مدنی است.

در حالی که در دیدگاه هابزی، شهروندان به مثابه فرد تلقی می‌گردند، دولت مبتنی بر قرارداد به معنای «وحدت همگان در یک شخص است که به موجب عهد و پیمان همه با یکدیگر و گویی در عقد آن، هر کسی به دیگری می‌گوید: من حق خود به حکومت بر خویشان را به این شخص یا اشخاص وامی‌گذارم و همه اعمال او را جایز می‌دانم، به شرطی که تو نیز چنین کنی» (همان: ۱۹۲).

از پیامدهای فوری این نگرش می‌توان به دو گزاره اشاره کرد: نخست اینکه افراد طبق قرارداد اجتماعی به «اراده» یا «صدایی واحد» تبدیل می‌شوند که در قالب دولت متجلی می‌شود. دوم اینکه نوعی نظام نمایندگی در چارچوب حاکمیت طراحی می‌گردد که در آن مسئولیت اداره امور به عهده شخصی واحد گذاشته می‌شود (skinner, 2002: 206). به تعبیر دیگر لویاتان هابز، انسان مصنوعی است که هر چند قامتی بلندتر و

قدرتی بیشتر از انسان وضع طبیعی دارد، لیکن به خاطر نگرانی و دفاع از انسان و تأمین زندگی رضایت‌بخش‌تری ساخته شده است (بومر، ۱۳۸۰: ۴۳۵).

دولت هابز برای برقراری نظم در وضع مدنی، ابزاری در اختیار دارد که مهم‌ترین آنها، قانون و دستگاه‌های امنیتی است. بدین معنا در الگوی هابزی، قدرت از بالا بر مردم اعمال می‌شود. این قدرت در پیکره حاکم سامان می‌یابد و بر اساس قراردادی به حاکمیتی مطلق و تقسیم‌ناپذیر تبدیل می‌گردد (محمدیاری، ۱۳۹۱: ۴). با وجود این هابز معتقد است که مهم‌ترین قدرت حکمران، قدرت قانون‌گذاری است؛ اما حکمران باید از قوانین خداوند، قوانین طبیعی، عرف و سنت نیز پیروی کند (عالم، ۱۳۸۹: ۲۴۸). بنابراین هابز، قدرت و حاکمیت حاکم را به فراتر از قانون گسترش می‌دهد.

همچنین در وضع مدنی می‌بایست بخشی از آزادی‌های شهروندان در وضع طبیعی حفظ شود. البته هابز آزادی را نیز در چارچوبه حاکمیت مطلق تعریف می‌کند. از دیدگاه هابز، «انسان آزاد کسی است که در اموری می‌تواند با تکیه بر قوت و دانش خود عملی انجام دهد، بدون آنکه مانعی باشد، اما درباره برخورداری از آزادی‌های دیگر بستگی به قانون دارد. در مواردی که حاکم هیچ قاعده و قانونی تجویز نکرده باشد، اتباع آزادند تا به صلاح‌دید خود عمل کنند» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۲۴).

چنین نتیجه می‌شود که انسان‌ها در وضع مدنی به خاطر بی‌قدرتی ناشی از قرارداد اجتماعی و آزادی محدود به قانون و اراده حاکم با هم برابرند و تنها حاکم از این برابری مستثناست و همین امر سبب می‌گردد تا این برابری مانند وضع طبیعی منجر به جنگ نگردد. بدین معنا مهم‌ترین ویژگی‌های وضع مدنی هابز را می‌توان چنین برشمرد: پیمانی عمومی با عنوان قرارداد اجتماعی، حاکمیت دولت مقتدر، برابری همه شهروندان، امنیت عمومی، حاکمیت قانون حاکمانه، قانون طبیعی (از جمله قانون بقا و رفاه)، حق طبیعی (از جمله حق آزادی)، عقلانیت، رقابت میان شهروندان، وحدت سیاسی و فردگرایی (چاندوک، ۱۳۷۷: ۸۴).

### خشونت کنشگرانه در وضع مدنی

هابز در لویاتان، وضعیت طبیعی را از وضعیت مدنی جدا می‌سازد. در وضعیت

طبیعی، زندگی انسان با تنهایی، پلیدی، خشونت و کوتاهی همراه است. البته در دیدگاه هابز، بی‌قراری، جوهر حیات انسانی است. به تعبیر دیگر در جهان‌بینی هابز، در این سوی گور، آرامشی در کار نیست (آریلاستر، ۱۳۷۷: ۲۰۲).

در مقابل وضعیت مدنی هابز با گزاره‌ها و مفاهیمی همچون حاکم، دولت، آزادی، عدالت، قرارداد اجتماعی، قانون، امنیت و... تعریف می‌گردد. به نظر می‌رسد چنین مفاهیمی نه تنها با برتری‌ای که به نهاد حاکمیت می‌دهد، بلکه به دلیل ابتدای آن بر قدرت عریان می‌تواند واجد خشونت کنشگرانه باشد. هر چند هابز گزاره «انسان گرگ انسان است» را برای بیان روابط اجتماعی در وضع طبیعی به کار برد، چنین نگرشی به انسان در وضع مدنی نیز تداوم می‌یابد.

بر همین اساس در حالی که در وضع طبیعی آدمیان در آسیب رساندن به یکدیگر هم‌داستان هستند، یعنی «از نظر قدرت جسمانی، ناتوان‌ترین کس هم به اندازه کافی نیرومند است تا نیرومندترین کس را بکشد»<sup>(۵)</sup> (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۶)، در وضع مدنی نیز همگان می‌توانند کنشگر خشونت باشند؛ آنجا که احساس خطر کنند حق مقاومت برای همه محفوظ است حتی علیه دولت. بر همین اساس است که هابز می‌گوید: «بدین معنا در وضع مدنی نیز تمامی شهروندان، حق برابر برای سرپیچی از مجازات خواهند داشت» (همان: ۱۶۸). چنین برابری، همچنان به صورت بالقوه تمامی افراد را به عنوان کنشگر خشونت حفظ می‌کند.

شاید انگیزه چنین خشونتی را بتوان در میل برابر انسان به زندگی جست‌وجو کرد؛ همان میلی که به تعبیر ژیک همواره اجتماعی است؛ «میلی که هم از دیگری نشأت می‌گیرد و هم به سمت آن هدایت می‌شود» (ژیک، ۱۳۸۶: ۱۴). بر این اساس می‌توان گفت میل برابر انسان‌ها به زندگی، آنان را به سوی جنگی سوق می‌دهد که «جنگ ضرورت»<sup>(۶)</sup> یا جنگ بر سر منابع نام دارد (7: Thivet, 2008)؛ زیرا در اندیشه هابز، انسان‌ها فقط در مقابل حمله دیگران از خود دفاع نمی‌کنند، بلکه انگیزه‌های خودخواهانه، آنان را حتی در وضعیت‌های به ظاهر آرام، به کنش خشونت‌آمیز علیه دیگری ترغیب می‌نماید (وهاب، ۱۳۷۰: ۵-۶؛ سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۴).

خشونت ناشی از «برابری ذاتی» انسان‌ها، هم در وضع طبیعی و هم در وضع مدنی قابل مشاهده است، با این تفاوت که در وضع مدنی، انسان‌ها با قرارداد اجتماعی، نه تمام بلکه بخش قابل توجهی از حق استفاده مجاز از آن را به دولت «لویاتان» وامی‌گذارند، ولی اصل حق حیات را برای خود حفظ می‌کنند.

شاید بتوان از مفهوم حق<sup>۱</sup> در لویاتان نیز به صورت ضمنی گونه‌ای خشونت کنشگرانه استخراج کرد. البته در لویاتان، «حق» بیش از همه در انحصار دولت است. از آنجایی که دولت هابز دارای اختیارات مطلقه است، نه تنها حق اعلان جنگ دارد، بلکه مرجع غیریت‌سازی<sup>(۷)</sup> است. به این معنا که دولت، مرزهای ما با دیگران را مشخص می‌سازد و از این‌رو می‌تواند کشوری را به عنوان دشمن شناسایی کند. پس در وضع مدنی، خشونت‌ورزی حاکم امری معمول و مستثناست که فراتر از قرارداد و قانون است. هابز در این‌باره می‌نویسد: «در همه ادوار، صاحبان قدرت حاکمه، در حال رقابت دائمی با یکدیگر بوده‌اند که گویی سلاح برکشیده و چشمان خود را به یکدیگر دوخته باشند؛ یعنی اینکه دژها، پادگان‌ها و توپ‌هایشان در مرزهای کشور همسایه مستقر بوده، جاسوسانشان دائماً در سرزمین همسایگان ایشان فعالیت داشته‌اند؛ و این حالت، وضع جنگی است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۹).

همچنین هابز دربارهٔ دولت اکتسابی - که واجد سلطه پدران است - می‌نویسد: «در دولت اکتسابی، قدرت حاکمه به واسطهٔ قهر و غلبه به دست می‌آید...» (همان: ۲۱۰). بدین معنا دولت نه تنها در بیرون مرزهای خویش، بلکه درون مرزها نیز مجاز است از خشونت به عنوان ابزاری برای حفظ هویتش بهره ببرد. پس در وضع مدنی نیز فرامین حاکم در امور داخلی می‌تواند قلمرو آزادی شهروندان را محدود سازد. از این‌رو می‌توان گونه‌ای «آزادی ترس» را در وضعیت مدنی شناسایی کرد؛ زیرا همچنان در وضعیت مدنی، شهروندان در هراس از دست دادن آزادی به سر می‌برند (محمودی، ۱۳۷۲: ۲۶-۲۹). بدین معنا ترس می‌تواند نه تنها توجیه‌گر، بلکه محرک خشونت در وضع مدنی باشد. بر همین اساس است که هابز می‌گوید: «کسی که مورد حمله قرار گیرد، دچار ترس از مرگ فوری

---

1. Right



می‌شود و هیچ راه دیگری برای گریز از ترس نمی‌یابد جز آنکه فرد مهاجم را مضروب و مجروح سازد. حتی اگر وی را بکشد، کار او جرم نیست» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۷۷).

بنابراین هر گاه دولت از پاسداشت امنیت شهروندان عاجز بماند، همانند وضع طبیعی، این خود شهروندان هستند که می‌بایست جسم و جان خود را حفظ کنند. از فحوی متن لویاتان استنباط می‌شود که احساس ترس، بخشی از ذات سیاست است. هر چند در این نگاه، ترس از مرگ خشونت‌بار، پایه حفظ دولت و شهروندان آن است، تداوم‌بخش خشونت در وضع مدنی است (اسوندس، ۱۳۹۴: ۱۸۷-۱۹۰).

به نظر می‌رسد در مفهوم قرارداد اجتماعی نیز می‌توان خاستگاه‌های خشونت کنشگرانه را مشاهده کرد؛ زیرا هابز معتقد است که فقدان قدرت اجبارگر قوی سبب می‌شود «در وضع طبیعی صرف، کسی که (در قراردادی) نخست تعهد خود را انجام دهد، تنها خود را به دام دشمن خویش می‌اندازد و این کار با حق او مبنی بر صیانت از زندگی و وسایل حیات خویش مغایرت دارد (حقی که او هرگز نمی‌تواند واگذارد)» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۶۶). هر چند هابز مدافع حق صیانت ذات برای هر فردی است و قراردادی را که مبتنی بر سلب این حق است مردود می‌شمارد، به صورت ضمنی شهروندان را دشمن یکدیگر معرفی می‌کند. بدین معنا گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی، تغییری در روابط خصومت‌آمیز شهروندان ایجاد نمی‌کند.

در عین حال هابز به طور کلی در مبحث «قرارداد»، خشونت را پیش‌بینی می‌کند و می‌گوید: «عقد پیمانی مبنی بر اینکه آدمی از خود در مقابل عمل قهرآمیز با عمل مشابهی دفاع نکند، همواره باطل است. زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند حق استخلاص خود از خطر مرگ و جرح و حبس را واگذار کند و یا از آن چشم‌پوشد» (همان: ۱۶۸). بدین معنا هابز نه تنها احتمال وجود «عمل قهرآمیز» در وضع مدنی را یادآوری می‌کند، بلکه مقاومت در برابر عمل قهرآمیز را برای شهروندان - به عنوان یکی از طرف‌های قرارداد - مفروض می‌گیرد.

به نظر می‌رسد عدالت اجتماعی در وضع مدنی هابز نیز از دایره خشونت کنشگرانه بیرون نیست؛ زیرا هابز در لویاتان می‌گوید: «پیش از آنکه مفاهیم عدالت<sup>(۸)</sup> و بی‌عدالتی بتواند معنایی داشته باشد، می‌باید اجبارگری باشد تا همه آدمیان را به یک میزان به

واسطه ترس از کیفری که عظیم‌تر از فایده مورد انتظار از نقض پیمان است، به ایفای پیمان‌های خود وادار سازد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۷۱). از این منظر وجود اجبارگر، موجب توازن ترس می‌شود. در عین حال قدرت اجبارگر با تحمیل جریمه و مجازات‌ها یا تنبیه به خاطر شکست یا عدم هماهنگی با جامعه، انسان‌ها را وادار به هماهنگی با اصول کنش اجتماعی می‌سازد که به نفع همه اعضای جامعه است (گوتیر، ۱۳۷۷: ۸). وجود اجبارگر در اندیشه هابز بیانگر خشونت کنشگرانه‌ای است که تنها مرجع مشروع اعمال خشونت است.

همچنین خشونت کنشگرانه را می‌توان در مفاد قانون طبیعی هابز جست‌وجو کرد که در وضع مدنی همچنان برقرار است؛ زیرا هابز درباره هفتمین اصل قانون طبیعی خود متذکر می‌شود: «آدمیان در انتقام‌جویی‌ها<sup>(۹)</sup> می‌باید نه به شدت شرارت انجام شده در گذشته، بلکه به خیر و خوبی آینده نظر داشته باشند. این قانون ما را از مجازات آدمیان با هر قصد و نیت دیگری جز اصلاح شخص خطاکار و یا هدایت دیگران منع می‌کند» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۷۷).

چنین نگرشی شبیه مفهوم «بهنجارسازی» در اندیشه فوکو است که بر اساس آن، رژیم علوم انسانی از طریق سازوکارهایی تنبیهی و مراقبتی می‌کوشد سوژه‌ها را بهنجار سازد (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۲). البته این وجه را می‌توان خشونت کنشگرانه مثبت یا معطوف به آینده نیز قلمداد نمود که در مقابل خشونت صرف قرار می‌گیرد؛ خشونت‌تی که دارای ابعاد کاملاً سلبی و سرکوبگر است. شاید بر همین اساس است که هابز، انتقام‌جویی کور را مغایر با عقل می‌داند (هابز، ۱۳۸۷: ۱۷۷). در عین حال خشونت کنشگرانه در بحث امنیت نیز حضور مستمر دارد؛ زیرا هابز می‌گوید: «غایت اطاعت، امنیت است و امنیت هر جا یافت شود چه در سایه شمشیر خود آدمی و چه در ظل شمشیر دیگران، طبیعت، اطاعت از آن و سعی در حفظ آن را به آدمی حکم می‌کند» (همان: ۲۲۵).

همچنین در وضع مدنی هابز، هر چند حاکم حوزه خصوصی را به رسمیت می‌شناسد، در حوزه عمومی می‌کوشد هم‌شکلی و وحدت ایجاد کند (Hobbes, 1968: 38). بدین معنا با نادیده انگاشتن تفاوت‌های شهروندان (به‌ویژه از لحاظ فرهنگی) تا حدود زیادی اقلیت‌ها را سرکوب می‌کند. در کل به نظر می‌رسد ریشه خشونت کنشگرانه در لویاتان نه تنها ناشی از رسوب وضعیت طبیعی در وضعیت مدنی است،

بلکه ناشی از مفاهیم مدرنی است که اقتدار را به حاکمیت مطلق واگذار می‌کند. این حاکمیت مطلق نه تنها حق انحصاری در صدور قانون دارد، بلکه از روابط معمول شهروندان نیز مستثناست. از سوی دیگر هنوز راه اعمال خشونت شهروندان علیه هم و حتی علیه دولت باز است و آن زمانی است که شخص هستی خود را در خطر می‌بیند، یا دچار ترس اجتماعی می‌گردد، یا منبع قانون‌گذاری و حکمی برتر می‌یابد که چنین خشونتی را توجیه می‌کند.

### خشونت کنش‌پذیرانه در وضع مدنی هابز

به تعبیر ژیزک، خشونت کنش‌پذیرانه، پدیده‌ای تاریخی است (ژیزک، ۱۳۹۲: ۲۲)؛ بدین معنا که هر دوره حاوی سازوکارهای پنهانی است که بر سوژه‌ها حاکم می‌گردد و آنها را از درون به حرکت وامی‌دارد. البته ریشه این خشونت را می‌توان در پدیده‌های فراتاریخی - چه فردی و چه اجتماعی - نیز جست‌وجو نمود.

شاید بتوان گفت در لویاتان، اصلی‌ترین منبع فراتاریخی خشونت، در ذات بشر نهفته است که حتی گذار از وضع طبیعی نیز نمی‌تواند آن را تغییر دهد؛ زیرا ذات بشر همواره شرور باقی می‌ماند و صرفاً وضعیت مدنی می‌کوشد آن را مهار کند. بدین معنا اصل ترس دائمی و جنگ همه علیه همه حضور دارد؛ زیرا «جنگ تنها به معنی نبرد یا عمل جنگیدن نیست، بلکه برهه‌ای از زمان است که در آن اراده معطوف به منازعه از طریق نبرد به اندازه کافی آشکار باشد» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۵۸). دلیل نهایی منازعه دائمی و در عین حال پنهان و آشکار آدمیان، رقابت، ترس و طلب عزت (افتخار) است (همان: ۱۵۷).

بنا به روایت هابز، امیال و خواست فطری، انسان را در پیکار با هم‌نوعانش قرار می‌دهد (جونز، ۱۳۹۲: ۱۲۲). در وضع طبیعی، آدمیان ضرورتاً درگیر نزاع وقفه‌ناپذیری بر سر قدرت با یکدیگر هستند و به صورت مستقل از یکدیگر زندگی می‌کنند (استوتزل، ۱۳۶۳: ۴) و این قدرت و شانس است که امید آنها را برای زنده ماندن به حداکثر می‌رساند (Detlefsen, 2012: 16). اما در وضع مدنی، رقابت بر سر حیات، به رقابت بر سر ثروت و دیگر ارزش‌های سرمایه‌دارانه بدل می‌گردد.

هابز در این باره می‌گوید: «رقابت بر سر ثروت، شأن و حکمرانی و قدرت‌های دیگر، به

کشمکش، دشمنی و جنگ می‌انجامد؛ زیرا حربه هر رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۳۹). در واقع این گزاره هابز نه تنها مؤید پذیرش خشونتی آشکار (کنشگرانه) در روابط اجتماعی است، بلکه نشان‌دهنده این است که هم‌زمان شهروندان می‌توانند فاعل و مفعول خشونت باشند.

در عین حال در وضعیت مدنی هابز، ارزش‌های اجتماعی حاکم است که عمدتاً از نظام سرمایه‌داری و اشرافیت سال‌های آغازین عصر مدرن برآمده است. برای مثال هابز قدرت را به دو بخش ابزاری و طبیعی تقسیم می‌کند. منبع قدرت ابزاری، «ثروت، شهرت، دوستان و اقبال نیک الهی» و منبع قدرت طبیعی، «توانمندی بدنی، آداب‌دانی، عقلانیت، پیشه، سخنوری، بخشندگی و اصالت» است (Hobbes, 1968: 150).

چنین مفروضات سرمایه‌دارانه را می‌توان بر قوانین حاکم بر جامعه مدنی از جمله قانون مالیاتی مشاهده نمود که در آن چه فقرا و چه ثروتمندان برای حفظ امنیت می‌باید مالیات برابر بپردازند (هابز، ۱۳۸۷: ۳۰۸-۳۰۹)، در حالی که طبقه سرمایه‌دار از برقراری امنیت بیش از طبقات اجتماعی فرودست بهره می‌برد. البته در اندیشه هابز، نقش ذات بشر در شکل‌گیری وضع مدنی بیش از جوهر سرمایه‌داری است. بدین معنا شاید بتوان گفت که ذات شرور بشر و نظام سرمایه‌داری، جامعه مدنی رقابتی بنا می‌کند که در آن ارزش‌های مادی بر آن حاکمیت دارد. بدین معنا سبک و شیوه خاص زندگی را درون شهروندان نهادینه می‌سازد و هرگونه ارزش اجتماعی مغایر را سرکوب می‌کند. از این رو می‌توان گفت این جامعه است که خشونت را بر فرد تحمیل می‌کند و فرد بنا به وضعیت پایدار خشونت، آن را می‌پذیرد و به دیگران منتقل می‌کند. به تعبیر دیگر در حالی که در وضع طبیعی به جز خشونت کنشگرانه افسارگسیخته، هیچ ابزاری برای کنترل میل ذاتی انسان به خشونت وجود ندارد، در وضعیت مدنی به این منظور نهادهای مدنی بنا می‌شوند که خود تاحدود زیادی از حاکمیت نظام، قانون، عرف و اخلاق سرمایه‌دارانه ناشی می‌گردد. پس شهروندان نه تنها خشونت نظام‌مند دولتی را می‌پذیرند، بلکه خود به کنشگر چنین خشونتی بدل می‌گردند. بدین معنا می‌توان گفت که خشونت کنش‌پذیرانه، پدیده‌ای اجتماعی و همه‌جایی می‌گردد که سوژه را هم‌زمان

به عنوان فاعل و مفعول به کار می‌گیرد. بنابراین اگر در وضع طبیعی شاهد خشونت آشکار کنشگرانه هستیم، در وضع مدنی علاوه بر بعد آشکار خشونت، وجه پنهان آن نیز قابل لمس است.

نمونه‌های دیگر خشونت کنش‌پذیرانه در وضع مدنی هابز را در قانون توزیع زمین دولتی می‌توان مشاهده کرد که بر اساس آن: «به موجب (توزیع اراضی) شخص حاکم به شیوه‌ای که خود منطبق با انصاف و عدالت و خیر عمومی تشخیص دهد و نه بنا به تشخیص هر یک از اتباع یا شماری از آنها، قطعه‌ای زمین به افراد واگذار می‌کند». هابز سپس نتیجه می‌گیرد: «مالکیت اتباع نسبت به اراضی خودشان عبارت است از حق محروم کردن همه اتباع دیگر از استفاده از آنها. اما این حق موجب محرومیت حاکم نمی‌شود، چه مجمع حاکم باشد و چه پادشاه» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۴۳).

اینکه دولت مالکیت را برای شهروندان تعریف می‌نماید و مالکیت حریمی را تعیین می‌کند که سایر افراد غیر مالک را از دستیابی به آن محروم می‌کند، به گونه‌ای پنهان و ناخودآگاه، طردشدگی بخشی از شهروندان را در پی دارد که واجد توان اقتصادی، جایگاه اجتماعی و قدرت قانون‌گذاری به نفع خود نیستند. فراموش نشود که خود این ارزش‌ها بر منطق قدرت بنا شده است و بدین معنا ارزش‌های مغایر را یا نادیده می‌انگارد یا اینکه سرکوب می‌کند. از سوی دیگر این شخص حاکم است که انصاف و عدالت توزیعی را تعریف می‌کند و سایر صاحب‌نظران را از این حوزه حذف می‌کند. هر چند چنین نگرشی خود متضمن خشونت آشکار کنشگرانه است، اما از سویی دیگر به نوعی فرهنگ عمومی بدل می‌شود و شهروندان ناخودآگاه خود مجری آن می‌شوند.

همچنین هابز یادآور می‌شود: «همانند توزیع زمین در داخل کشور، حق تعیین اینکه اتباع وقتی به خارج از کشور می‌روند به چه مکان‌هایی بروند و چه نوع آسایشی را طلب کنند، متعلق به حاکم است» (همان: ۲۴۵). از این‌رو در جامعه مورد نظر هابز حتی مسافرت‌ها و نوع آسایش و آرامش مطلوب شهروندان را می‌بایست در ید قدرت حاکم جست‌وجو کرد. در این گزاره، نادیده انگاشتن سلايق در تعیین سفرها و سرگرمی‌ها، به شیوه‌ای کاملاً پنهان و درونی شده بر افراد عرضه می‌گردد. البته برای افراد در وضع مدنی هابز، این امکانات نوعی تحمیل نیست، بلکه امری عادی فرض می‌شود.

### خشونت نمادین در وضع مدنی هابز

خشونت نمادین از این حیث که ناشی از ذهن و روان انسان است، با خشونت کنش‌پذیرانه مشابهت دارد. همان‌گونه که پیشتر بیان شد، خشونت نمادین را می‌توان به کلامی (زبانی)، اخلاقی، عاطفی و توجیهی تقسیم کرد. شاید برجسته‌ترین گونه خشونت نمادین، خشونت زبانی باشد؛ زیرا همان اندازه که کاربر زبان را به کار می‌برد، زبان نیز وی را به کار می‌گیرد (هایدگر، ۱۳۸۷: ۲۸۲). پس می‌توان گفت زبان حاوی مفروضاتی است که غالباً به صورت ناخودآگاه بر سوژه تأثیر می‌گذارد.

هابز در لویاتان به مسئله زبان و قدرت توجهی خاص داشته است و در چارچوب قوانین طبیعی درباره زبان می‌گوید: «هیچ‌کس نباید از طریق کردار، گفتار، حالات چهره و یا حرکات خود نسبت به دیگری ابراز نفرت کند و یا او را تحقیر نماید» (هابز، ۱۳۸۷: ۱۷۷). همچنین هابز از کاربرد نادرست زبان شامل استفاده استعاره‌ای، چندپهلوی و... انتقاد کرده است. به نظر می‌رسد هابز از زبان انتظار بازنمایی امر واقع را دارد، همان‌گونه که ویتگنشتاین بعدها در نظریه تصویری زبان (در دوره اول حیات فکری خود) بدان پرداخت (Wittgenstein, 1969: 5).

یکی از نمونه‌های خشونت زبانی در وضع مدنی هابز، آنجاست که به بیماری‌های دولت اشاره می‌کند و در دفاع از قدرت مطلقه حاکم - آگاهانه یا ناآگاهانه - انجمن‌ها و احزاب را تحقیر می‌نماید و می‌نویسد: «انجمن‌ها به اصطلاح دولت‌های کوچک‌تری در شکم دولت بزرگ‌تر هستند و همچون کرم‌هایی هستند که در روده‌های انسان طبیعی یافت می‌شوند» (هابز، ۱۳۸۷: ۳۰۰). بدین‌سان با نامیدن انجمن‌ها به عنوان کرم‌های روده، نه تنها آنها را تحقیر می‌کند، بلکه نابودی آنها را نیز بخشی از حیات طبیعی جامعه می‌داند. نباید فراموش کرد که نام‌گذاری عموماً قراردادی و مبنی بر نسبت غیر ذاتی میان واژه و چیزهاست. از این‌رو هرگز نمی‌تواند بازتاب‌دهنده حقیقت پدیده‌ها باشد (Saussure, 2011: 68).

از سوی دیگر در وضع مدنی هابز، پول به مثابه نماد اقتصادی - اجتماعی، جایگاه محوری در اقتدار دولت می‌یابد. بر همین اساس هابز اعلام می‌کند: «ارزش سکه، به ماده‌اش نیست، بلکه به خاطر مهر و نشان کشوری است که روی آن منقوش است،

تحمل تغییر آب و هوا را ندارد و تنها در داخل مؤثر است و در آنجا نیز تابع تغییر قوانین است و می‌توان به موجب قانون، ارزش آن را به زیان فراوان آنان که پول دارند، کاهش داد» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۴۶). در اینجا پول به مثابه ابزاری در دستان دولت تصور شده است. در عین حال پول تنها عنوانی برای فلزی خاص نیست، بلکه نمادی اقتصادی است که عرصه روابط سیاسی و اجتماعی را شکل می‌دهد. بدین معنا میان نام پول و ماهیت فلزی خاص، پیوندی به ظاهر طبیعی و در اصل قراردادی ایجاد می‌گردد که تعیین‌کننده ارزش‌های اقتصادی، اجتماعی و به صورت خاص سیاسی است. به تعبیر دیگر نام سکه بازتاب‌دهنده ماهیت فیزیکی و شیمیایی فلزی خاص و یا حتی صرفاً اعتبار اقتصادی آن نیست، بلکه در نهایت قدرتی سیاسی است.

خشونت نمادین اخلاقی نیز در وضع مدنی هابز عموماً با تمایزگذاری میان خیر و شر خودنمایی می‌کند و اصل کلی حاکم بر آن طرد<sup>۱</sup> است. هر چند هابز اخلاق را اقلیمی فراسوی واقعیت روزمره زندگی بشر می‌داند که در آن زندگی در صلح و صفا و یکرنگی ممکن می‌گردد (نول اسمیت، ۱۳۷۷: ۷)، در عین حال وی بر این باور است که در سایه وجود حاکم مقتدر است که اخلاق عرفی شکل می‌گیرد و پایدار می‌ماند؛ زیرا هابز یادآوری می‌کند: «عمل واحدی که برخلاف قانون انجام شده باشد، وقتی با سوءاستفاده از قدرت، ثروت و یا ایادی و دوستان، برای مقاومت در مقابل مجریان قانون صورت گرفته باشد، جرم بزرگ‌تری است...» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۸۰).

در این عبارت، قانون معادل اخلاق فرض شده است و هرگونه تخطی‌ای از قانون عرفی، خلاف اخلاق اجتماعی تصور می‌شود. بدین معنا قانون‌شکنی از مصادیق نادیده انگاشتن عادات‌های قانونی‌شده در جامعه (یا همان اخلاق عرفی) است و ارتکاب به هر جرمی، بی‌احترامی نسبت به اراده قانون‌گذار و شخص حاکم است؛ همان‌گونه که هابز می‌گوید: «عدم اطاعت به معنی بی‌احترامی است» (همان: ۱۳۱). از این‌رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که خشونت نمادین، تحمیل‌کننده اطاعت‌هایی است که بر پایه باورهای اجتماعی درک می‌شود (Bourdieu, 1998: 103).

حتی خشونت نمادین اخلاقی را به صورت دیگر می‌توان در وضع مدنی هابز یافت؛

زیرا دولت در وضع مدنی نیازمند شورا است. هابز درباره تفاوت میان مشاوران خوب و بد در وضع مدنی می‌گوید: «کسانی که به شخصیت نماینده دولت نظرهای مشورتی می‌دهند، اغلب خود دارای غایات و اغراض و امیال خاص خویش هستند و هم اینها نظرهای ایشان را همواره مشکوک و فاقد حسن‌نیت می‌سازد» (هابز، ۱۳۸۷: ۲۵۰). از آنجایی که نظرهای مشاور بر تصمیم‌گیری شخص حاکم مؤثر است، اگر نظرهای وی مبتنی بر منافع و اغراض خود باشد، سبب گمراهی و انحراف تصمیم‌های حاکم و اخلاق در امر کشورداری می‌گردد. بدین معنا اخلاق در لایه زیرین همواره تحت تأثیر نیروهای قدرت بر ساخته می‌شود و امری اخلاقی می‌تواند در زمانی دیگر به واسطه تصمیم‌های شورا، غیر اخلاقی تلقی شود و بالعکس. به تعبیر دیگر امر اخلاقی و حتی ضد اخلاقی نه تنها نسبی است، بلکه توسط قدرت تعیین می‌گردد.

در بخش‌هایی از لویاتان می‌توان خشونت توجیهی دولت نسبت به اتباع را هم بازشناسی نمود، زیرا دولت همواره به دنبال توجیه قدرت مطلقه خویش است. از همین رو یکی از وظایف نماینده حاکمیت در وضع مدنی اینگونه بیان شده است: «به مردم باید آموزش داد که نباید به هیچ‌یک از اشکال حکومتی که در ملت‌های همسایه خود می‌بینند، بیش از حکومت خود، عشق و دل‌بستگی پیدا کنند و خواستار تغییر حکومت نشوند. زیرا رفاه و سعادت آدمیانی که تحت حکومت مجامع اشرافی یا مردمی قرار دارند، ناشی از حکومت اشرافی یا مردمی نیست، بلکه از اطاعت و فرمان‌برداری و همدلی اتباع ناشی می‌شود» (همان: ۳۰۴). می‌توان گفت در اینجا حاکم هابزی برای جلب اطاعت مطلق اتباعش، به توجیه علت رفاه سایر اشکال حاکمیت پرداخته است و آن را در فرمان‌برداری اتباع خلاصه نموده است.

همچنین مطلق بودن و تقسیم‌ناپذیری حاکمیت در وضع مدنی هابز می‌تواند گونه‌ای ترکیبی از خشونت را در پی داشته باشد، زیرا هابز اعتقاد راسخ داشت که حاکمیت، مطلق و تقسیم‌ناپذیر است، اما در بحث جانشینی پیش‌بینی نمود: «اگر پادشاه حقاً و قانوناً بتواند امر تعیین جانشین خود را به حکم عهد و پیمان و وصیت واگذار کند، در آن صورت آدمیان می‌توانند معترض شوند که بدان سبب ناراحتی بزرگی بر ایشان ایجاد می‌شود» (همان: ۲۰۹).



در این گفتار هابز، دو گونه خشونت ترکیبی قابل بازشناسی است؛ از یکسو، عدم اطاعت از قانون که خود بی‌احترامی محسوب می‌شود و در نتیجه با خود مجازات فیزیکی و طرد اجتماعی را به همراه خواهد داشت (خشونت نمادین اخلاقی و کنشگرانه)؛ از سوی دیگر اعتراض مردم نسبت به واگذاری حاکمیت به بیگانگان می‌تواند موجب برانگیختن احساسات میهن‌دوستانه آنان شود و حتی ممکن است منجر به جنگ داخلی و یا انقلاب گردد (خشونت نمادین عاطفی و کنشگرانه). از این‌رو می‌توان گفت خشونت نمادین هر چند همواره آشکار نیست، خود می‌تواند با خشونت کنشگرانه همراه باشد و به خون‌ریزی و کشتار بینجامد.

در کل چنین به نظر می‌رسد که خشونت نمادین در لویاتان بیشتر جنبه تجویزی دارد تا اجرایی؛ زیرا هابز مهم‌ترین ویژگی وضع مدنی را در قانون متجلی نموده است؛ قانونی که تلاش می‌کند افراد را مطیع حاکم گرداند و خشونت را به حداقل برساند، خود به‌مثابه توجیهی بنیادین برای کنترل شهروندان عمل می‌کند.

### نتیجه‌گیری

توماس هابز، یکی از مبدعان نظریه وضع مدنی در تاریخ اندیشه سیاسی مدرن است. وی این وضع را برای رهایی از خشونت لجام‌گسیخته وضع طبیعی طرح نمود. حال این پرسش پیش می‌آید که آیا گذار به وضع مدنی و تأسیس دولت اقتدارگرای مدرن، به منظور حفظ آن به معنای پایان خشونت یا لااقل مهار آن است؟ در پاسخ باید گفت که همان‌گونه که خود هابز نیز اشاره کرده است، سه عامل رقابت، ترس و طلب عزت (افتخار)، ویژگی پایدار کنش انسانی است؛ بدین معنا در وضع مدنی نیز تداوم خواهد داشت و هر چند به صورت قانونمند، منشأ تنش و درگیری میان شهروندان خواهد بود. بدین معنا شاید بتوان تفاوت خشونت ناشی از میل بشر در وضع طبیعی و مدنی را در وجود و عدم وجود قدرت اجبارگر (حاکم) دانست. در وضع مدنی، حاکم مقتدر به تعیین حدود قانون می‌پردازد و وظیفه شهروندان، اطاعت و فرمان‌برداری از چنین قانونی است. این سبب می‌گردد خشونت کنشگرانه همه‌جانبه وضع طبیعی، در وضع مدنی نیز در شخص حاکم تجلی یابد و حاکم به کنشگر مضاعف خشونت بدل گردد. یعنی در وضع مدنی این حاکم است که هم قانون وضع می‌کند و هم اجرا

می‌کند. بنابراین خشونت کنشگرانه در وضع مدنی در قدرت حاکمانه تجلی بیشتری می‌یابد، هرچند خشونت کنشگرانه وسیع وضع طبیعی را تا حدودی مهار می‌کند. اما در وضع مدنی فقط شاهد خشونت آشکار کنشگرانه نیستیم، بلکه شاهد گونه‌های پنهان‌تر خشونت نیز هستیم؛ خشونتی که کنشگر ملموس و مشخصی ندارد. شاید باز هم در وهله نخست بتوان خشونت کنش‌پذیرانه را هم در ذات بشر جست‌وجو کرد؛ زیرا هابز صفات شرارت، خودخواهی، زیاده‌طلبی و... را ذاتی بشر می‌داند. پس این صفات حتی در وضع مدنی نیز حداقل به صورت بالقوه وجود دارد و هر چند با کارویژه‌هایی مانند قانون، مجازات و پاداش دولت اقتدارگرا و اخلاق عمومی یا حتی مذهب تا حدودی مهار می‌شود، جای خود را به خشونت کنش‌پذیرانه‌ای می‌دهد که حاکم ضمانت‌بخش آن است. بدین معنا که شهروندان از درون، اصل قانون، مجازات و اخلاق دولتی را می‌پذیرند و در تمامی موارد، به جز آن زمان که حیات خود را در خطر می‌بینند، بدان ملتزم هستند. از سوی دیگر می‌توان خشونت کنش‌پذیرانه را به لحاظ تاریخی نیز بررسی کرد. برای مثال آنجا که حاکم هابز با تعریف مالکیت و تقسیم اراضی و حتی گزینش اماکن تفریحی برای شهروندانش از سویی میل و زیاده‌خواهی آنان را کنترل می‌کند، از سوی دیگر، نوعی خشونت پنهان کنش‌پذیرانه را شکل می‌دهد؛ زیرا به صورت ناملموس سبک زندگی و شیوه تولید آنان را هم محدود و هم تعیین می‌کند. در عین حال این چنین فرایندی ممکن است برای شهروندان، خشونت تلقی نگردد، اما آنان را به صورت ناآگاهانه، هم‌زمان به فاعل و مفعول خشونت (به معنای کنترل خود و دیگری) بدل سازد. به بیان ساده، در این موارد سوژه‌ها با تبعیت از قوانین، عرف و فرهنگ اجتماعی، نه تنها بر دیگران نظارت می‌کنند، بلکه چنین خشونتی را بر خود نیز می‌پذیرند.

همچنین در وضع مدنی هابز گونه‌های نمادین خشونت نیز قابل بازشناسی است که بیشتر جنبه تجویزی دارد و توسط قانون و اخلاق دولتی تضمین می‌شود. به بیان ساده‌تر، در وضع مدنی هابز، رفتار و ذهنیت شهروندان در برابر حاکم نه صرفاً بر اساس مناسبات قدرت، بلکه بر مبنای قانون و اخلاق مدنی تنظیم می‌شود. در واقع هابز، هنجارهای اجتماعی را به نفع حاکم بنا می‌کند. البته این هنجارها بیش از آنکه توسط قدرت عریان (خشونت کنشگرانه) تضمین شود، توسط قدرت نهفته در قانون و اخلاق عمومی حمایت می‌گردد. برای مثال بر اساس نظر هابز، عدم احترام به حاکم به منزله

بی‌احترامی است. بدین معنا اخلاق مدنی در وضع مدنی به یکی از چارچوب‌های تحدیدکننده شهروندان بدل می‌گردد و در عین حال ابزاری برای مهار و نظارت عده‌ای از مردم بر عده‌ای دیگر محسوب می‌شود. علاوه بر این، خشونت نمادین زبانی نیز در لویاتان حضور پررنگ دارد. شاید برجسته‌ترین آنها خشونت نمادینی است که با عنوان ارزش و اعتبار پول بر وضع مدنی اعمال می‌گردد.

در کل هابز سعی کرده است قدرت مطلقه حاکم را با وضع مدنی توجیه و تقویت نماید. این رهیافت از طریق غیر مستقیم و پنهانی به اتباع آموزش داده می‌شود. بنابراین توجیه قدرت و اعمال حاکم خود حامل خشونتی پنهان از نوع توجیهی است که خشونت نمادین عاطفی در وضع مدنی را هم تقویت می‌کند. برای مثال هابز به آنان که باورهای اخلاقی، عرفی، مدنی و مذهبی‌شان با گروه حاکم یکی است حق می‌دهد در صورت بی‌اعتنایی و یا بی‌حرمتی نسبت بدان باورها، واکنش نشان دهند. بدین معنا شهروندان در اعمال خشونتی که به نفع دولت است، آزاد هستند و در این زمینه دولت از دستگاه‌های ایدئولوژیک، مذهبی و اخلاقی برای توجیه چنین خشونتی بهره می‌برد. در واقع تمسک دولت به عاطفه و علاقه شهروندان، گونه‌های پنهان‌تر خشونت را توجیه می‌کند. در عین حال نظام آموزشی و فرهنگ عامه با تسخیر فضای جامعه مدنی، کنش‌ها و ذهنیت شهروندان را کنترل می‌کند و باورهای نظام‌مند درون آنان ایجاد می‌کند.

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت وضع مدنی هابز، عاری از خشونت نیست، اما با تأسیس لویاتان، خشونت افسارگسیخته وضع طبیعی را تا حدودی مهار می‌کند، اما گونه‌های پنهان‌تر خشونت را جایگزین آن می‌کند؛ خشونتی که ضرورتاً کمتر نسبت بدان آگاهی عمومی وجود دارد و تا حدودی کمتر مقاومت برمی‌انگیزد.

### پی‌نوشت

۱. اشمیت معتقد است: «اگر شخصی یا نهادی در یک نظام حکومتی قادر به تعلیق کامل قانون و سپس استفاده از نیروی فراقانونی برای به حالت عادی درآوردن اوضاع باشد، آن شخص یا نهاد، حاکم یا فرمان‌فرما نام دارد و بدین ترتیب هر نظم قانونی بر تصمیم وی مبتنی است و نه بر هنجار قانونی» (اشمیت، ۱۳۹۳ الف: ۸).
۲. برای مثال در مکتب مارکسیسم، کارگر نه بر مبنای بازار عرضه و تقاضا، بلکه بر مبنای

معادلاتی که سرمایه‌دار در ساختار درونی عرضه و تقاضا ایجاد کرده است، معنا می‌یابد و این وضعیتی است که از پیوند میان اقتصاد و سیاست درون نظام سرمایه‌داری شکل می‌گیرد و حاصل آن چیزی جز بردگی کارگر و انحصار قدرت و سیاست بورژوازی نیست (شریعت، ۱۳۸۵: ۲۱).

۳. قدرت نمادین، قدرتی که خشونت نمادین را در خود نهفته دارد و به صورتی غیر فیزیکی ایجاد سلطه می‌کند و فرد سلطه‌پذیر خود را ملزم به پذیرش تعهداتی در مقابل فرد ایجادکننده سلطه می‌بیند (نقیب‌زاده و استوار، ۱۳۹۱: ۱).

۴. بنا بر نظر معاصران هابز، وی فوق‌العاده ترسو بوده است، اما او مسلماً اندیشمندی شجاع و جسور به لحاظ فکری است. چاپ و نشر لویاتان آشکارا این ادعا را ثابت می‌کند. زندگی هابز، مدام در معرض خطر بوده است. شاید این علت ترس در وی بوده است (milton, 1993: 1).

۵. قهرمانان نیز قدرت جسمانی زیادی دارند، اما آنها هم در خواب به اندازه هر کس دیگری آسیب‌پذیرند. حتی وقتی هم که بیدار هستند، نمی‌توانند یک گلوله کوچک را دفع کنند. همه ما پوششی نرم و قابل نفوذ داریم. هر کسی می‌تواند ما را از پشت بزند. این حتی شامل حال مقامات سیاسی قدرتمندی هم می‌شود که بر ارتش‌های بزرگ فرمان می‌رانند. در این معنای خاص و ظریف است که هابز می‌گوید ما در قدرت برابریم (میسنز، ۱۳۸۵: ۶۳).

۶. «جنگ ضرورت»، اصطلاح مورد استفاده هابز نیست.

۷. غیریت‌سازی عبارت است از هر نوع تحمیل «احساس تعلق قوی و انحصاری به یک گروه که در بسیار از موارد می‌تواند احساس فاصله و واگرایی از گروه‌های دیگر را به همراه داشته باشد» (آمارتیا سن، ۱۳۸۸: ۳۳).

۸. به نظر هابز، عدالت اجرای تعهداتی است که فرد از روی نفع‌طلبی به اجرای آنها رضایت داده است. پس اساس عدالت، قرارداد است (بشیریه، ۱۳۷۵: ۱).

۹. انتقام پیش از هر چیز، تکانه‌آنی به واکنش نشان دادن است که با عواطفی چون خشم و غضب توأم است، به طور موقت یا لاقط لحظه‌ای مهار می‌شود و در نتیجه واکنش بدان به وقتی دیگر موکول می‌گردد. این به وقفه انداختن، معلول تأمل در این نکته است که واکنش آنی به شکست خواهد انجامید و نیز معلول احساس آشکار «ناتوانی» و «سترونی» ملزم با آن. از آن گذشته، انتقام به موجب ذاتش همواره با آگاهی از «مقابله به مثل» همراه است (شلر، ۱۳۸۸: ۴۰).

## منابع

- آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷) ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز آرن، هانا (۱۳۵۹) خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- آمارتیاسن (۱۳۸۸) هویت و خشونت (توهم و تقدیر)، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، آشیان.
- استوتزل، ژان (۱۳۶۳) روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران.
- اسوندس، لارس (۱۳۹۴) فلسفه ترس، ترجمه خشایار دیهیمی، چاپ چهارم، تهران، گمان.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۳ الف) امر سیاسی، ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی، تهران، ققنوس.
- (ب) (۱۳۹۳) الهیات سیاسی، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۵) «تاریخ اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی قرن بیستم، اندیشه‌های جان رالز (۲۵)»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۰۹-۱۱۰، صص ۳۶-۴۳.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۸) «نقد خشونت»، در: کتاب قانون و خشونت، به اهتمام مراد فرهادپور، امید مهرگان و صالح نجفی، چاپ چهارم، تهران، رخ داد نو.
- بومر، فرانکلین (۱۳۸۰) جریان‌های بزرگ در اندیشه غرب، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و غرب.
- جونز، وت (۱۳۹۲) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، چاپ هشتم، تهران، امیرکبیر.
- چاندوک، نیرا (۱۳۷۷) جامعه مدنی و دولت، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، تهران، مرکز دورتیه، ژان فرانسوا (۱۳۸۱) «پیر بوردیو انسان‌شناس، جامعه‌شناس»، ترجمه مرتضی کتبی، فصلنامه انسان‌شناسی، شماره ۱، صص ۲۲۵-۲۳۷.
- ریکور، پل (۱۳۷۳) زندگی در دنیای متن، شش گفت‌وگو، یک بحث، ترجمه بابک احمدی، تهران، مرکز.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۶) هنر امر متعالی مبتذل، ترجمه مازیار اسلامی، تهران، نی.
- (۱۳۹۲) خشونت، پنج نگاه زیرچشمی، ترجمه علی‌رضا پاک‌نهاد، چاپ چهارم، تهران، نی.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۶) «جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز، لاک، روسو»، پژوهش حقوق عمومی، شماره ۲۲، صص ۶۷-۹۸.
- شریعت، فرشاد (۱۳۸۵) «فلسفه سیاست، بورژوازی و غایت نظام سرمایه‌داری» از نگاه روسو و مارکس»، دانش سیاسی، شماره ۴، صص ۱۴۱-۱۶۴.
- شله، ماکس (۱۳۸۸) کین‌توزی، ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی، تهران، ثالث.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۹). تاریخ فلسفه سیاسی غرب (عصر جدید و سده نوزدهم)، چاپ سیزدهم، تهران، وزارت خارجه.
- فاستر، مایکل (۱۳۵۸) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، امیرکبیر.

- فرايا، هلن (۱۳۹۱) خشونت در تاريخ اندیشه فلسفی، ترجمه عباس باقری، چاپ دوم، تهران، فرزانه روز.
- فوکو، میشل (۱۳۹۲) مراقبت و تنبیه: تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، چاپ یازدهم، تهران، نی.
- (۱۳۸۷) «سوژه، قدرت»، در: کتاب فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، نویسندگان: هوبرت دریفوس و پل رابینو، ترجمه حسین بشیریه، چاپ هفتم، تهران، نی.
- گر، تد رابرت (۱۳۸۶) «خشونت سیاسی»، در: کتاب فلسفه و جامعه و سیاست، نوشته و ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، ماهی.
- گوتیر، دیوید (۱۳۷۷) «قرارداد اجتماعی به عنوان یک ایدئولوژی»، ترجمه علی‌اکبر عسگری، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، شماره ۵، صص ۹۲-۱۱۰.
- محمدیاری، معصومه (۱۳۹۱) «مقایسه قدرت در آرای هابز و فوکو»، اطلاعات حکمت و معرفت، سال هفتم، شماره ۱۱، صص ۵۸-۶۳.
- محمودی، سید علی (۱۳۷۲) «آزادی سیاسی و امنیت»، کیهان فرهنگی، شماره ۱۰۷، صص ۲۰-۲۲.
- میسنر، مارشال (۱۳۸۵) فلسفه هابز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- میلر، پیتر (۱۳۸۴) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش، چاپ دوم، تهران، نی.
- نقیب‌زاده، احمد و مجید استوار (۱۳۹۱) «بودیو و قدرت نمادین»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۲، شماره ۲، صص ۲۷۹-۲۹۴.
- نول اسمیت، پاتریک (۱۳۷۷) «دین و اخلاق»، پژوهش‌های قرآنی، ترجمه سید علی حقی، شماره ۱۳ و ۱۴، صص ۱۶۰-۱۸۹.
- وهاب، ولی (۱۳۷۰) «جنگ و صلح»، فرهنگ، شماره ۹، صص ۳۰۱-۳۵۲.
- هابز، توماس (۱۳۸۷) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۷) «نامه درباره انسان‌گرایی»، در: کتاب متن‌های برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، چاپ پنجم، تهران، نی.
- هلد، دیوید (۱۳۸۴) مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، چاپ سوم، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.

Bauman, Z (1995) Violence, Postmodern. In Z. Bauman (Ed.),  
Bourdieu, pierre (1986) "Litusion biographique in Actes", de La Recherche en  
Sciences sociales. volum 62.  
----- (1998) Practical reason, London: Politu Press.  
Dtlefsen, Karen (2012) "Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom,  
Education, and Woman", The Pennsylvania State University Press: pp 145-169.

- Hobbes, Thomas (1968) *Leviathan*, Ed. C.B Macpherson, London: Penguin Classics.
- Milton. P (1993) "Hobbes, Heresy and Lord Arlington", *History of Political Thought*, no 4.
- Oksala, Johanna (2012) "Foucault, Politics, and Violence", Notre Dame: Northwestern University Press.
- Packman, Carl (2009) *Towards a Violent Absolute: Some Reflections on Zizekian Theology and Violence*, *International Journal of Zizek Studies*, vol 3, no 1.
- Pinker, Steven (2001) *The better angels of our nature: Why violence has declined*, New York: NY: Viking.
- Riedel, M. & W. Welsh (2002) *Criminal Violence. Patterns, Causes, and Prevention*. Los Angeles, Roxbury Publishing Co, United States of America.
- Saussure, De. F (2011) *Course in General Linguistics*. Translated by: Wade Baskin, Edited by: Perry Meisel & Haun Saussy. Columbia University Press.
- Skinner, Q (1988) "Meaning and understanding in the history of ideas", *History and Theory* Vol 8, No 1.
- Skinner, Quentin (2002) *Visions of Politics (Hobbes and Civil Science)*, volum 3: Cambridge University Press.
- T. Tennis (2013) *Ethos and Ideology Of Knowledge Organization: toward Precepts for an Engaged Knowledge Organization*, Knowledge Organization. January.
- Thivet, Delphine (2008) *Thomas hobbes: A Philosopher Of War Or Peace*, *British Journal for the History Of Philosophy*.
- Van der Linden, H (2012) "On the Violence Of Systemic Violence: A Critique Of Slavoj Zizek", *Butler University*, Vol 15.
- Waddington, P.A.J., D. Badger & R. Bull (2004) *Appraising the inclusive definition of workplace 'violence'*. *British Journal of Criminology*, Vol 45.
- Weiner, N (1989) *Violent criminal careers and 'violent career criminals'*. An overview of the research literature. In N.A.
- Weiner & M.E. Wolfgang (Eds.) (1989) *Violent Crime, Violent Criminals*, Newbury Park, CA. Sage.
- Wittgenstein, Ludwig (1969) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness, London, Routledge & Kegan Paul.
- Zizek, Slavoj (1990) "Beyond Discourse Analysis", in *New Reflections on the Revolution of Our Time*, edited by Ernesto Laclau, (London: Verso, 1990), p 256.





دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۲۹-۵۲  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۸  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## از سیاست‌شناسی تا سیاست‌ورزی: هستی‌شناسی نسبت سیاست و امر سیاسی

فرامرز تقی‌لو\*

### چکیده

سیاست به مثابه «فلسفه» در فهم سنتی و به مثابه «علم» در معنای مدرن آن، امکان کسب معرفت عینی از امر سیاسی را به عنوان موضوع مطالعه خود مفروض داشته است. با این حال در دوران معاصر، اندیشه‌ورزی تأملی درباره نسبت نظریه و عمل در قلمرو سیاست، به این نتیجه رهنمون شده است که اندیشیدن درباره امور سیاسی با عمل کردن به صورت سیاسی یعنی با عمل معطوف به قدرت همراه است. بر این اساس پرسش اصلی مقاله این است که فهم ما از رابطه سیاست و امر سیاسی با نظر به نسبت امر هستی‌شناختی و امر سیاسی چگونه متحول شده است؟ فرضیه این است که در تحلیل هستی‌شناسی سیاسی، سیاست و امر سیاسی درگیر رابطه‌ای متقابل هستند که بر اساس آن، سیاست‌شناسی و سیاست‌ورزی به مثابه دو روی سکه متجلی می‌شوند. این رابطه از دو جهت بررسی شده است: اول از روزه نگاه به امر سیاسی از چشم‌انداز سنتی و مدرن به مثابه قلمروی خاص از موجودیت یا هستنده و دوم از جهت نگاه به امر سیاسی از چشم‌انداز هستی‌شناسی بنیادین در قالب اندیشه انتقادی معاصر که از پدیدارشناسی وجودی تا پساساختارگرایی نمود یافته است. در بررسی امر سیاسی به مثابه هستنده، مسائل مربوط به تفاوت‌های امر سیاسی با سایر امور اجتماعی اهمیت می‌یابد. در مقابل، امر سیاسی در وجه هستی‌شناختی بنیادین آن، ناظر بر مسائلی اساسی درباره چگونگی تکوین زندگی سیاسی از رهگذر تحول در نظر و عمل است. بدین ترتیب ضمن تمرکز بر تحلیل

هستی‌شناسی سیاسی به روشی تأملی یا انعکاسی که روشی ناظر بر تحلیل مسائل نظریه‌ها در سطح درجه دوم یا سطح فرانظری به مثابه یک چارچوب تحلیلی است، تأثیر تحول در فهم رابطه علم سیاست و امر سیاسی بر نحوه تحول سوژگی ما از حیث چگونگی بازنمایی امر سیاسی بررسی می‌شود. «خود» اندیشی انتقادی به مثابه محصول کاربست روش تأملی در تحلیل هستی‌شناسی سیاسی، بر ماهیت متحول فهم رابطه خود/دیگری به مثابه دلالت‌گر امر سیاسی آگاهی انتقادی می‌یابد و ضمن بازشناسی وجه سلبی سلطه و تخصص در آن، درصدد جست‌وجوی امکان‌های جدیدی از هستی سیاسی به صورت ایجابی است که دلالت بر هم‌فهمی، رهایی و مصالحه داشته باشد.

**واژه‌های کلیدی:** سیاست، امر سیاسی، هستی‌شناسی، خود، دیگری.

## مقدمه

غایت «فلسفه»<sup>۱</sup> یا «علم»<sup>۲</sup> سیاست در الگوی قدیم و جدید، کسب معرفت عینی از امور سیاسی با فرض جدایی فاعل و موضوع شناخت و تأثیرناپذیری آنها از همدیگر بوده است. اگر قدرت و روابط، ساختارها و نهادهای مربوط به قدرت را مدلول اصلی امر سیاسی<sup>۳</sup> و موضوع مرکزی «فلسفه» یا «علم» سیاست در نظر گیریم، فرض این بوده است که سیاست از امر سیاسی جدا و تأثیرناپذیر بوده و به ارائه دانشی عینی از حقایق و ارزش‌های سیاسی می‌پردازد. با این حال اندیشه‌ورزی انتقادی درباره ماهیت سیاست در دوران معاصر، این مفروضات را به چالش می‌کشد و از پیوند متقابل سیاست و امر سیاسی سخن به میان می‌آورد. بدین معنی که اندیشیدن درباره موضوعات یا امور سیاسی، خود با عمل کردن به صورت سیاسی یعنی ملازم با جانبداری عملی، ارزش‌داورانه، ایدئولوژیک یا معطوف به قدرت همراه بوده است، چنان‌که بر این اساس، سیاست و امر سیاسی را درگیر در رابطه‌ای متقابل می‌توان متصور شد که از مجرای آن هرگونه اندیشیدن و نظریه‌پردازی در قلمرو سیاست، خود هم‌زمان امری سیاسی و ملازم با تعهدی عملی، ارزشی، ایدئولوژیک یا معطوف به قدرت خواهد بود.

مفهوم «دانش»<sup>۴</sup> یا «علم» بنا به تلقی‌های مختلف از آن، برخی ویژگی‌های تعیین‌کننده همچون بازنمایی حقیقت، شمول، ثبات و اطلاق را با خود به همراه دارد، در حالی که عمل اساساً با ویژگی‌هایی همچون سمت‌گیری ارزشی، اعمال قدرت، اقدام، دگرگون ساختن و جهت دادن همراه است. اگر فلسفیدن، اندیشیدن، نظریه‌پردازی و هرگونه فعالیت مرتبط با مطالعه، تحقیق و تحلیل در علم سیاست به صورتی گریزناپذیر ملازم با عمل کردن به صورت سیاسی باشد، در این صورت می‌توان سیاست را هم‌زمان به مثابه علم و عمل متصور شد و از پیوند متقابل سیاست‌شناسی و سیاست‌ورزی سخن به میان آورد.

ارسطو تحت تأثیر افلاطون و مطابق با الگوی هستی‌شناسی خود، سیاست را به

- 
1. philosophy
  2. Science
  3. The political
  4. Knowledge

وجهی هنجاری همانند اخلاق در ردیف فلسفه یا علوم عملی قرار داده است و هدف یا غایت آن را از یکسو تبیین امور نیک و بد سیاسی در جوامع مختلف و تجویز هنجارها و ارزش‌های سیاسی همچون فضیلت، عدالت و سعادت دانسته است. از منظر وی، «پژوهنده‌ای که می‌خواهد بهترین شکل حکومت را بشناسد، باید نخست معین کند که بهترین و دل‌پذیرترین شیوه زندگی کدام است؛ زیرا تا هنگامی که این نکته مشخص نشود، طبیعت حکومت کمال مطلوب نیز ناشناخته خواهد ماند» (ارسطو، ۱۳۷۱: ۲۸۳).

در چشم‌انداز ارسطویی، سیاست به «علم» مطالعه اخلاق «عملی» مربوط به امور سیاسی و ناظر بر قدرت مربوط می‌شود که به مدد اندیشه عقلی، حقایق و ارزش‌های عینی، عام و مطلق آن کشف می‌شود و ما را در ساختن جامعه‌ای سیاسی مطابق با اصول عدالت و فضیلت راهنمایی می‌کند. این تصور افلاطونی - ارسطویی از امکان شناخت عینی اصول عدالت و فضیلت به واسطه قوه عقل در فلسفه سیاسی قدیم، جای خود را به شناخت عینی قوانین طبیعی حاکم بر رفتار سیاسی انسان‌ها از طریق اصول تجربه و مشاهده در قالب تصور جدید از علم سیاست در دوران مدرن از اندیشه ماکیاولی و هابز تا رابرت دال و دیوید ایستون داده است. در این برداشت مدرن تأکید می‌شود که واقعیت‌های تجربی چیزی درباره ارزش‌های عملی نمی‌گویند و از این‌رو میان واقعیت و ارزش یا نظریه و عمل در سیاست جدایی وجود دارد و این جدایی باید بر پایه اصل بی‌طرفی ارزشی در تحقیق علمی در ترسیم رابطه سیاست و امر سیاسی نمود یابد (Frohock, 1972: 7-8).

اندیشه پساتفیزیکی و پساتجربه‌گرای معاصر از پدیدارشناسی تا پساساختارگرایی با به چالش کشیدن فهم سنتی و مدرن از رابطه سیاست و امر سیاسی، چشم‌اندازی نوین در فهم ما از این مسئله می‌گشاید که در قالب آن، مرز میان سیاست و امر سیاسی رنگ می‌بازد. بر این اساس مسئله محوری مقاله حاضر این است که تحول در هستی‌شناسی چگونه بر فهم ما از ماهیت رابطه علم سیاست و امر سیاسی تأثیر گذارده و نسبت امر هستی‌شناختی و امر سیاسی در کنش‌های علم سیاست چیست؟

فرضیه‌ای که در پاسخ به این مسئله ارائه می‌شود این است که در تحلیل

هستی‌شناسی سیاسی<sup>۱</sup>، سیاست و امر سیاسی درگیر رابطه‌ای متقابل است که بر اساس آن سیاست‌شناسی و سیاست‌ورزی به مثابه دو روی سکه متجلی می‌شود. روش‌شناسی و چارچوب تحلیلی<sup>۲</sup> به کار گرفته شده در مقاله، روش تأملی یا انعکاسی<sup>۳</sup> به مثابه روشی ناظر بر تحلیل مسائل نظریه‌ها در سطح درجه دوم<sup>۴</sup> یا سطح فرانظری<sup>۵</sup> است که در مقایسه با سطح درجه اول<sup>۶</sup> که ناظر بر تبیین موضوعی خاص است، قرار می‌گیرد.

### نظر و عمل در تحلیل هستی‌شناسی سیاسی

فهم سیاست به مثابه نظریه و عمل و رابطه متقابل سیاست‌شناسی<sup>۷</sup> و سیاست‌ورزی<sup>۸</sup> ورزی<sup>۹</sup> در گرو فهم نسبت میان امر هستی‌شناختی<sup>۹</sup> و امر سیاسی است. ارسطو این پیوند میان امر هستی‌شناختی با امر سیاسی را در مقایسه انسان با سایر موجودات به مثابه «حیوان سیاسی»<sup>۱۰</sup> مورد تحلیل قرار می‌دهد. حیوان سیاسی با برخورداری از زبان و اندیشه به صورت «حیوان ناطق» متجلی شده و قادر به ایجاد تحول در شرایط زندگی سیاسی خویش است. همان‌گونه که اندیشه و زبان ماهیتی رابطه‌ای دارند، امر سیاسی نیز ماهیتی «رابطه‌ای»<sup>۱۱</sup> دارد و در رابطه میان انسان‌ها و جوامع سیاسی از جهت تأثیرگذاری و شکل دادن به سلسله‌مراتب یا توزیع موضوع محوری آن یعنی «قدرت»<sup>۱۲</sup> معنی می‌یابد. اگر محصول اندیشه حیوان سیاسی، گشودن امکان‌های مختلف هستی انسانی در ساحت‌های مختلف زندگی باشد که از جهت پیوند داشتن با رابطه قدرت از اهمیت سیاسی برخوردار می‌شود، در این صورت هرگونه تحول امر هستی‌شناختی با تحول امر سیاسی در پیوند خواهد بود. سیاست به مثابه کانون پیوند امر فلسفی و امر

1. Political Ontology
2. Analytical Framework
3. Reflective
4. Second Order
5. meta-theoretical
6. First Order
7. Politology
8. Political Practice
9. Ontological
10. Zoon Politicon
11. Relational
12. Power

سیاسی یا نظریه و عمل، عرصه فعلیت‌یابی امکان‌های بالقوه متنوع و متکثر تحقق وجودی انسان و جامعه سیاسی او بوده است.

در قالب اصول هستی‌شناسی ایده‌آلیستی سنتی، دانش سیاست یا به عبارتی دیگر «فلسفه سیاسی، کوششی است برای نشان دادن معرفت به امور سیاسی به جای گمان درباره آنها. امور سیاسی به دلیل ماهیتشان موضوع تأیید یا رد، انتخاب یا طرد و ستایش یا مذمت واقع می‌شوند. امور سیاسی به دلیل طبیعتشان خنثی نیستند، بلکه از آدمی، اطاعت، وفاداری، تصمیم یا قضاوت طلب می‌کنند. اگر انسان دعوت صریح یا ضمنی امور سیاسی را - مبنی بر اینکه آنها را در چارچوب خوبی و بدی یا عدالت و بی‌عدالتی مورد قضاوت قرار دهد - جدی تلقی نکند و آنها را با معیاری از خوبی و بدی محک نزند، نمی‌تواند آنها را همان‌طور که هستند، یعنی به منزله امور سیاسی درک کند» (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴).

مطابق با این چشم‌انداز، پژوهش عقلانی درباره امور سیاسی مستلزم درگیر شدن در مجادله‌ای عملی ناظر بر ارزش‌های سیاسی است که باید فراتر از ترجیحات و گرایش‌های شخصی افراد با توسل به یک قوه شناخت استعلایی<sup>۱</sup> حمایت شود. با این حال از آنجایی که مرز میان معرفت و گمان همواره با تحول در نگرش هستی‌شناختی دچار دگرگونی شده است، مجادله درباره چیستی حقیقت و ارزش سیاسی هم‌زمان وجهی نظری - عملی یافته است (Tuncel, 2012: 245-256).

طبیعت‌گرایی مدرن، فهم هستی‌شناختی افلاطونی از ایده‌آل متافیزیک و قابلیت عقل در شناخت حقایق نظری و عملی را به چالش کشید. این چالش ابتدا از حوزه مسائل علوم نظری همچون کیهان‌شناسی و فیزیک شروع و به مسائل علوم عملی یا اخلاقی کشیده شد (Treasure, 1985: 124). با استقرار باور طبیعت‌گرایانه و متزلزل شدن اعتماد نسبت به توانایی شناخت عقلی درباره طبیعت بود که در نتیجه آن، قابلیت‌های عقل در شناخت امور عملی یا نیک و بد سیاسی مورد تردید واقع شد. تصور شناخت عقلی از آرمان‌شهر و عدالت به مثابه حقیقت و خیر اعلای سیاسی که از افلاطون تا فارابی و اکویناس کانون پرسش سیاسی بود، جای خود را به شناختی فارغ از ارزش از

---

1. Transcendental

طریق مشاهده تجربی - استقرایی واقعیت‌های عینی به مثابه قوانین طبیعی حاکم بر رفتار فرد انسانی و جوامع سیاسی در نزد اندیشه‌وران سیاسی مدرنی چون نیکولو ماکیاولی و توماس هابز داد (Germino, 1967: 45-47).

بنا به یک تحلیل، «انقلاب مفهومی مدرن موجب فراموشی فهم سنتی و به‌ویژه ارسطویی از سیاست و عمل شده است. رشته علم سیاست زمانی نه تنها معطوف به مطالعه نظری چگونگی عملکرد نظام سیاسی بود، بلکه به مثابه یک رشته علمی برای خود دارای غایت یا هدف عملی ناظر بر دستیابی به زندگی خیر و عادلانه در جامعه سیاسی بوده است. در حالی که اکنون برای عالمان علوم اجتماعی مدرن این مفهوم از سیاست با وجود اصالت و الهام‌بخشی، نابجا و مجعول است؛ زیرا از نظر آنها، چنین مفهومی دلالت بر خلط میان واقعیت و ارزش و همچنین امر تجربی و امر هنجاری دارد که تفکیک میان آنها به صورت یک مفروض به تحولات علمی در مطالعه جامعه و سیاست شکل داده است» (Bernstein, 1976: xxii).

الگوی طبیعت‌گرایانه علم جدید با تکیه بر نوع متفاوتی از دریافت هستی‌شناختی از ماهیت انسان و جهان و نگرستن به نسبت علم سیاست و امر سیاسی از چشم‌انداز آن، به دنبال شناخت قوانین طبیعی عینی، عام، ثابت و ضروری حاکم بر امور سیاسی به مثابه موضوع علم سیاست مدرن، بدون هرگونه دخالت عملی و ارزشی که آن را ذهنی و شخصی تلقی می‌کرد، بوده است. تفکیک میان «هست<sup>۱</sup>» و «باید<sup>۲</sup>»، علم سیاست مدرن را در توجیه هدف و غایت عملی خود در اصلاح و دگرگونی سیاسی ناتوان می‌سازد و بدین ترتیب پیوند درونی میان سیاست و امر سیاسی گسسته می‌شود. «در حالی که طبیعت‌گرایی با وجود تأکید معرفت‌شناختی بر بی‌طرفی عملی و ارزشی، خود در یک جهت‌گیری کاملاً عملی و ارزشی به نفع فهمی از واقعیت «عینی» طبیعی حرکت کرده است. این واقعیت عینی در مقابل ارزش‌های اخلاقی «ذهنی» همچون مفهوم عدالت، آزادی، حقوق، سعادت و فضیلت به مثابه ترجیحات شخصی متکثری قرار داده شده است که مداخله آنها در تبیین یا تحلیل واقعیت امور سیاسی، مخل شناخت علمی در

---

1. Is  
2. Ought

نظر گرفته شده است» (Frohock, 1972: 7-8).

با این حال از آنجایی که تصور علم سیاست بدون هرگونه هدف یا غایت عملی و اخلاقی، ناممکن می‌نماید، استدلال می‌شود که ارزش‌های عملی و یا به عبارتی دقیق‌تر، ترجیحات ذهنی یادشده را می‌توان به شیوه‌ای سودانگارانه و با ارجاع به واقعیت‌های محسوس عینی همچون لذت و درد توجیه نمود و بدین ترتیب با شناخت قوانین طبیعی حاکم بر رفتار و ترجیحات سیاسی افراد و گروه‌ها و کاربست آن در سیاست‌گذاری کلان در قالب منطقی سودانگارانه، دگرگونی و اصلاح سیاسی را به وجه اخلاقی موجه ساخت. در نظریه لیبرالی، چنین چیزی بدین معنی بوده است که با شناخت و کاربست قانون کنترل و نظارت متقابل ناشی از طبیعت رقابت‌جویانه افراد، گروه‌ها و احزاب در قالب یک نظام اجتماعی، می‌توان به صورتی مکانیکی به اهداف ارزش‌های سیاسی در قالب اصول رقابت طبیعی میان انسان‌ها دست یافت (Dahl, 1963: 101-103).

با این حال وجود چنین تأکیده‌های عینیت‌گرایانه در تحلیل واقعیت‌ها و ارزش‌های سیاسی در قالب علم سیاست مدرن، طبیعت‌گرایی خود در نهایت متعهد به برخی از ارزش‌های سیاسی همچون اتمیسم و فردگرایی بوده است که در قالب منطق طبیعت‌گرایانه توجیه‌ناپذیر باقی می‌مانند. اینکه کنش‌ها و تعاملات در نظام‌های اجتماعی - سیاسی در تحلیل نهایی ناشی از عملکرد طبیعی اتم‌ها یا افراد «است» و «باید که اینگونه باشد»، نوعی ارزش‌داوری است که ضرورتاً با مبادی طبیعت‌گرایانه توجیه‌پذیر نیست و در نتیجه تأکید بر اتم‌نگاری و فردگرایی به مثابه خط قرمز عملی، ارزشی و ایدئولوژیک، در نهایت به یک باور هستی‌شناختی در دفاع از هویت «خود» طبیعی و اتمیستی در مقابل «دیگری»<sup>۲</sup> کل‌گرایانه و ایده‌آلیستی تبدیل می‌شود (Bernstein, 1976, 51-54).

همین مسئله درباره‌ی ایده‌آلیسم و ماتریالیسم دیالکتیک نیز با وجود تأکید آنها بر رابطه به‌هم‌پیوسته و جدایی‌ناپذیر واقعیت - ارزش و نظریه - عمل و در عین حال تأکید بر قابلیت‌های شناختی عقل تاریخی در فراهم نمودن شناختی کلی و هم‌زمان عینی از

---

1. Self  
2. Other



واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی صادق است. بدین معنی که آنچه در «تحلیل نهایی» به صورتی صرفاً ارزش‌داورانه از آن دفاع می‌شود، مفروض هستی‌شناختی ایده‌آلیسم و ماتریالیسم دیالکتیک است که از آن غالباً با عنوان کلیت‌گرایی تاریخی - اجتماعی در تحلیل و تبیین موضوعات اجتماعی و سیاسی یاد می‌شود (Agger, 1989, 193-207). همچنین پوپر، ۱۳۷۷: ۲۰-۲۴).

در اینجا نیز مسئله این است که آیا امر سیاسی را باید در قالب کلیت دیالکتیکی تاریخی - اجتماعی که دستاورد شناخت عقل تاریخی است در نظر بگیریم یا اینکه آن را در پیوند با موضعی صرفاً ارزشی و عملی که به تقویت کل‌گرایی در مقابل اتمیسم و فردگرایی منتهی می‌شود، تلقی کنیم؟ فراتر از همه، با نظر به متزلزل شدن تفکیک‌های معرفت‌شناختی سنتی و مدرن میان عینیت - ذهنیت درباره واقعیت‌ها و ارزش‌ها به واسطه ظهور هستی‌شناسی برساخت‌گرایانه در قالب جریان‌های اندیشه پساساختارگرایی، پراگماتیسم و پست‌مدرنیسم (لیوتار، ۱۳۸۴، ۵۰۱-۵۰۴؛ همچنین هیکس، ۱۳۹۴: ۲۷-۲۹)، امر سیاسی اکنون با صراحتی هرچه بیشتر و به روشنی به مثابه امری مرتبط با اراده و قدرت - در مقایسه با حقیقت ایده‌آلی یا واقعیت طبیعی - تحلیل می‌شود.

### امر سیاسی به مثابه هستنده<sup>۱</sup>

در تحلیل فرانظری نسبت سیاست و امر سیاسی، از دو جهت می‌توان به تحلیل رابطه میان هستی‌شناسی و امر سیاسی پرداخت. اول از جهت نگاه به امر سیاسی به مثابه قلمرو ویژه‌ای از موجودیت یا هستنده‌ای خاص که موضوع مستقیم یا درجه اول اندیشه و نظریه‌پردازی و یا به عبارت دیگر موضوع اندیشه در سطح «انتیک<sup>۲</sup>» در گونه‌های مختلف اندیشه‌پردازی سیاسی است و دوم از جهت نگاه به امر سیاسی از چشم‌انداز درجه دوم و یا به عبارت دیگر از منظر هستی‌شناختی<sup>۳</sup> که در مقایسه با مسائل معرفت‌شناختی درجه اول، ناظر بر مفروضات هستی‌شناسی سیاسی است. در بررسی امر سیاسی به مثابه یک موجودیت یا هستنده خاص سیاسی که در قالب

---

1. Entity  
2. Ontic  
3. Ontologic

نظریه‌های سیاسی مورد تحلیل یا تبیین قرار می‌گیرد، مسائل مربوط به تفاوت‌ها و مرزبندی‌های امر سیاسی با سایر امور اجتماعی در قالب الگوهای نظری مختلف و همچنین مسائلی که این تفاوت‌ها و قلمروها را به چالش کشیده یا دگرگون می‌سازند، اهمیت می‌یابد.

در مقابل، امر سیاسی در وجه هستی‌شناختی آن، ناظر بر مسائل بنیادین فرانظری از حیث رابطه مجادله‌های سیاسی با مواضع و مفروض‌های هستی‌شناختی و چگونگی بازتابش آن در نظریه‌های سیاسی است. امر سیاسی از این حیث میدان و عرصه مجادله، تعارض و یا تفاهم مواضع هستی‌شناختی بنیادین مضمون در نظریه‌ها درباره چگونگی شکل دادن به زندگی اجتماعی و سیاسی است. فلسفه سیاسی سنتی و علم سیاست مدرن ضمن مفروض داشتن امر سیاسی به مثابه قلمروی از موجودیت یا هستنده خاص و با یک مفروض فرانظری درباره هستی‌شناسی سوژه استعلایی، امر سیاسی را در ردیف سایر واقعیت‌ها و امور موجود، موضوعی برای مطالعه و تحقیق دانسته، به تبع آن سیاست را ناظر بر تحلیل، تبیین یا تفسیر امور سیاسی به مثابه وجهی از واقعیت اجتماعی در نظر می‌گیرد. با این حال وجه هستی‌شناختی امر سیاسی یا هستی‌شناسی سیاسی از آن جهت اهمیت می‌یابد که همواره فراتر از محدوده‌های یک الگوی نظری خاص در تحلیل، تبیین یا تأویل واقعیت موجود می‌رود، بلکه خود با فرارفتن از محدوده‌های نظری، درباره مبادی و مفروضات فرانظری به تأمل می‌پردازد.

در فهم امر سیاسی به مثابه موجودیت یا هستنده سیاسی که در قالب نظریه‌های سیاسی بازنمایی می‌شود، مقایسه میان تلقی‌های مختلف از امر سیاسی به مثابه موضوع نظریه سیاسی اهمیت می‌یابد. مسئله مورد مجادله در مطالعه امر سیاسی به مثابه موجودیت یا واقعیت سیاسی، تفکیک امر سیاسی از سایر جلوه‌های واقعیت غیر سیاسی همچون امر اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، هنری و... بوده است. معمولاً در قالب تقسیم‌بندی سنتی و مدرن، امر سیاسی در مقایسه با امر اقتصادی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی و... اساساً مرتبط با موضوعات و مسائل حوزه عمومی زندگی اجتماعی همچون دولت، حاکمیت، جنگ و صلح در نظر گرفته شده است (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲: ۱۰۳).

با این حال تحدید و فروکاست امر سیاسی به قلمرو امور حاکمیت و دولت در قالب نظریه‌های سیاسی با وجود عمومیت، محل بحث و اختلاف بوده است. چنان‌که بنا به یک تحلیل، «آدمی به ندرت تعریفی روشن از امر سیاسی می‌یابد. به طور معمول این واژه در معنای سلبی به کار می‌رود، در تقابل با ایده‌های گوناگون دیگر، برای نمونه در برابر نهادهایی چون اقتصاد و سیاست، سیاست و اخلاق، سیاست و حقوق و درون حقوق دوباره سیاست و حقوق مدنی و مانند اینها. به وسیله این تقابل‌های سلبی و معمولاً جدلی بسته به زمینه‌ها و شرایط عینی همواره ممکن است امری را به روشنی ترسیم کرد. به یک معنا «امر سیاسی» عموماً با «دولت» قرین است یا دست‌کم در پیوند با آن قرار دارد. از این‌رو دولت به عنوان چیزی سیاسی پدیدار می‌شود؛ سیاسی به معنای چیزی که مربوط به دولت است، چیزی که آشکارا یک تسلسل نابسندده است» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۰).

در قالب علوم اجتماعی مدرن همواره مسئله تفکیک امور سیاسی به مثابه حوزه موضوعی خاص مطالعه سیاست از موضوعات سایر شاخه‌های علوم انسانی و اجتماعی همواره محل بحث و مجادله بوده است. چنان‌که بنا به تحلیل برنشتاین، «درباره معنای «نظریه اجتماعی» و «نظریه سیاسی» همواره تا حدود زیادی سردرگمی زبانی و مفهومی که خود دلالت بر سردرگمی ماهوی دارد، وجود داشته است. عالمان جریان غالب علوم اجتماعی مدرن به تفکیک میان جامعه‌شناسی و علوم سیاسی پرداخته‌اند، ولی چنین تفکیکی مبتنی بر انواع متفاوتی از مؤلفه‌های مورد پژوهش یا موضوعات مورد بررسی در این حوزه‌های متفاوت بوده است. هر چند هر دو حوزه در صدد دستیابی به بلوغ علمی و نظریه‌های تبیینی با صورت‌بندی مناسب و قابل آزمون هستند، نمی‌توان تفاوت‌هایی ماهوی و قطعی را میان «امر اجتماعی» و «امر سیاسی» ترسیم کرد. از این‌رو من با اندیشمندانی همچون هانا آرنت و یورگن هابرماس موافق هستم که به بررسی تاریخ مفهوم «امر اجتماعی» و «امر سیاسی» پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که چگونه این مفاهیم نه تنها زمانی اساساً در اشاره به پدیده‌هایی کاملاً متفاوت به کار رفته‌اند، بلکه رشته‌های مطالعه‌کننده این پدیده‌ها نیز اهدافی متفاوت داشته‌اند» (Bernstein, 1976: xxi).

در هر صورت فهم سنتی و مدرن از امر سیاسی چه به شیوه‌ای اساساً هنجاری یا

صرفاً تبیینی در قالب فلسفه یا علم سیاسی، آن را محدود به حوزه مسائل دولت و حکومت در نظر می‌گیرد و قدرت را به عنوان مهم‌ترین عنصر امر سیاسی به مثابه ابزاری در دست حکومت‌ها برای اعمال اجبار یا خشونت مشروع بر جامعه به منظور دستیابی به نظم قانونی، امنیت و عدالت تلقی می‌کند. فلسفه سیاسی سنتی و مدرن یا نظریه سیاسی هنجاری از عصر افلاطون و ارسطو تا دوران معاصر، همواره معطوف به تحلیل هنجاری امر سیاسی و فهم آن به مثابه امر مربوط به حوزه عمومی، دولت و حکومت بوده است. نظریه سیاسی تبیینی در قالب برداشت مدرن از علم سیاست نیز امر سیاسی را مرتبط با امور عمومی یا حکومت و دولت در نظر گرفته و هدف نظریه سیاسی را مطالعه مسائل مربوط به دولت و حکومت معرفی کرده است.

مطابق با این برداشت، «اگر هدف اولیه علوم اجتماعی جدید را بررسی شیوه‌های سازمان‌دهی افراد در قالب نظام‌های اجتماعی جمعی در نظر گیریم، سیاست نیز به مثابه یک رشته دانشگاهی باید مطالعه چگونگی دستیابی به این سازمان‌دهی از طریق عاملیت حکومت در نظر گرفته شود. دولت به مثابه منبع صاحب حاکمیت نهایی در نظر گرفته می‌شود که قدرت اجبارکننده را در قالب یک قلمرو جغرافیایی مشخص اعمال می‌کند و نظریه سیاسی به مطالعه کنش‌ها و نهادهایی می‌پردازد که این قدرت به واسطه آنها اعمال می‌شود» (Gordon, 1991: 57).

کانون مشترک فهم ایده‌آلیستی نظریه سیاسی هنجاری در قالب فلسفه سیاسی و فهم تجربه‌گرایانه نظریه سیاسی تبیینی در قالب علم سیاست مدرن درباره امر سیاسی، فهم آن به مثابه حقیقت یا واقعیتی هستند در کنار سایر هستنده‌های اجتماعی و به مثابه موضوع مطالعه نظریه سیاسی با مفروض قرار دادن درکی ابزاری از قدرت و انحصار مشروع آن در دست دولت و نهادهای مرتبط با آن در مقابل جامعه بوده است. چنان‌که یکی از نویسندگان در یک تحلیل تطبیقی از مفروض‌های نظریه سیاسی افلاطون و هابز به عنوان دو نماینده برجسته سنت نظریه سیاسی غرب، تأکید می‌ورزد که مفروض مشترک نظریه سیاسی سنتی و مدرن در این کانون مشترک متمرکز شده است که «حقیقت وابسته به امری است که وجود و ماهیت آن به صورتی کاملاً جدا از کنش‌های معمول تعیین می‌شود. این مفروض وجودی درباره حقیقت را ویژگی پیشینی

هستی‌شناختی حقیقت نامیده‌اند. افلاطون و هابز به مثابه فیلسوفانی سیاسی، هر کدام به ترتیب از این فهم سنتی و مدرن حقیقت دفاع می‌کنند» (ر.ک: Man Ling Lee, 1997). بدین ترتیب به دست آوردن فهمی مورد اجماع از امر سیاسی به مثابه هستنده در سطح معرفت درجه اول یا موضوع مطالعه در نظریه سیاسی، از آن جهت که نظریه سیاسی باید به لحاظ مفهومی از سایر انواع نظریه‌های علوم اجتماعی تفکیک شود، اهمیت می‌یابد. نظریه سیاسی متضمن بحث و تحلیل درباره هرگونه موضوعی است که صفت سیاسی به آن بار می‌شود و صفت سیاسی نیز از آن جهت که نظریه معطوف به امر سیاسی از جهت تحلیل، تبیین، تأویل، نقد و یا داوری هنجاری آن است، به آن داده می‌شود (Taylor, 1967: 25-32 و همچنین های، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۲۸).

تحولات در فهم امر سیاسی به مثابه هستنده یا موضوع مطالعه در علم سیاست در قرائت‌های مختلف آن، دلالت بر این دارد که امر سیاسی از امر مرتبط با حوزه عمومی، حکومت و دولت گرفته تا انواع و جلوه‌های مختلف از روابط و ساختارهای مرتبط با قدرت در جامعه انسانی را شامل شده و گستره آن فراخ‌تر شده است. با این حال دگرگونی اساسی در فهم امر سیاسی آنجایی روی می‌دهد که برداشت‌های جدید از ماهیت قدرت و رابطه آن با دانش در قالب اندیشه‌هایی که از آنها معمولاً با عنوان پست‌مدرن و انتقادی یاد می‌شود، ماهیت، ابعاد و گستره امر سیاسی را فراتر از امور محدود مرتبط با حوزه عمومی یا حکومت و دولت برده است و امور دیگری را که زمانی غیر سیاسی تلقی می‌شد، در دایره امر سیاسی قرار داده است.

## هستی<sup>۱</sup> و امر سیاسی

در مقایسه با بررسی امر سیاسی به مثابه هستنده یا موضوع مطالعه نظریه سیاسی در سطح معرفت درجه اول یا انتیک، تحلیل امر سیاسی در سطح هستی‌شناختی و یا به عبارت دیگر سطح معرفت درجه دوم یا انتولوژیک، معطوف به اندیشه‌ورزی تأملی در جهت نقد و فرارفتن از محدوده‌هایی است که هستی‌شناسی‌ها یا فلسفه‌های خاص ایجاد کرده و نظریه‌های سیاسی برگرفته از آنها، نحوه‌ای خاص از زندگی سیاسی با نتایج

---

1. Being

عملی مرتبط با آن را موجب شده‌اند.

در تحلیل فرانظری امر سیاسی در سطح معرفت درجه دوم یا انتولوژیک است که می‌توان گفت هستی‌شناسی فلسفی بنا به ماهیت خود، به کنشی سیاسی تبدیل می‌شود. چنان‌که بر همین اساس، ژیل دلوز<sup>۱</sup> و فیلیکس گوتاری<sup>۲</sup> با تأکید بر رسالت سیاسی فلسفه، «فلسفه را عمل کردن بر ضد زمانه و لاجرم عمل کردن بر زمان و به سود زمانی که در پیش رو داریم در نظر می‌گیرند و بر آنند که فلسفه باید اتوپایی باشد، یعنی به صورت‌های جدید افراد و هویت جمعی و به عالمی دیگر و آدمی دیگر منتهی شود... بدین ترتیب است که فلسفه سیاسی می‌شود و در بالاترین حدی به انتقاد از زمانه خویش می‌پردازد» (پیتون، ۱۳۸۳: ۱۹ و ۳۶).

امر سیاسی در سطح هستی‌شناختی به نحوه هستی یا بودن سیاسی ما به تبع نحوه تلقی و صورت‌بندی ما از هستی فردی و اجتماعی اشاره دارد و اینکه چگونه اندیشه ما درباره هستی با موقع و موضع تاریخی - اجتماعی - سیاسی که در آن واقع شده‌ایم، در پیوند قرار می‌گیرد.

کارل اشمیت با تأکید بر فهمی رابطه‌ای از ماهیت امر سیاسی، دایره شمول و مدلول‌های امر سیاسی را وابسته به نوع چشم‌انداز هستی‌شناختی یا فرانظری، سیال و متحول در نظر می‌گیرد و مطابق با آن پیوندی متقابلاً تکوین‌کننده بین هستی‌شناسی و امر سیاسی برقرار می‌کند. «امر سیاسی باید بر پایه تمایزات اساسی خود قرار گیرد که نسبت به آن، هر عملی به معنای خاص سیاسی را بتوان شناسایی کرد. فرض کنیم که در حوزه اخلاق، تمایز نهایی میان خیر و شر در زیبایی‌شناسی میان زشت و زیبا و در اقتصاد میان سودآور و زیان‌آور باشد. آنگاه پرسش این است که آیا تمایزی خاص وجود دارد که به عنوان معیار ساده امر سیاسی و آنچه آن را می‌سازد قرار گیرد. سرشت این تمایز سیاسی به یقین متفاوت‌تر از آن دیگری‌هاست. این یکی مستقل از آنهاست و از این‌رو می‌تواند به روشنی سخن خود را بگوید. تمایز ویژه سیاسی که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را بتوان به آن فروکاست، تمایز میان دوست و دشمن است» (پیتون، ۱۳۸۳: ۵۵).

---

1. Gills Deleuze  
2. Félix Guattari

اگر بتوان گفت که قدرت و روابط قدرت به مثابه جایگاه تحقق امر سیاسی هم از یکسو تمایزات «خود-دیگری» یا به عبارت دیگر «دوست-دشمن» را درون نظام‌های معنایی یا گفتمان‌ها می‌آفریند و هم از سوی دیگر محصول روابط خود-دیگری بوده و در میان آنها اعمال می‌شود، در این صورت می‌توان گفت که قدرت و امر سیاسی هم از بعد هستی‌شناختی یا وجودی و هم از بعد جلوه‌های خاص و عینی امر موجود یا بعد ماهوی حائز اهمیت است.

در تحلیل اشمیت، «تمایز دوست - دشمن بیانگر بیشترین حد از شدت و حدت افتراق، پیوستگی و گسستگی است. این تمایزها می‌تواند به صورت نظری و عملی وجود داشته باشد، بی‌آنکه توأمان تمایزهای اخلاقی، زیبایی‌شناسی، اقتصادی یا غیره را به کار گیرد؛ نیاز نیست که دشمن در مقام رقیب اقتصادی ظاهر شود و حتی شاید مفیدتر باشد که با او از در مبادلات تجاری درآمد. با این حال او یک «دیگری»، یک غریبه است و این برای ماهیت آنچه هست کفایت می‌کند. یعنی به صورتی حاد به لحاظ وجودی چیزی متفاوت و بیگانه که در موارد اضطراری منازعه با آن ممکن است. این موارد نه می‌تواند با هنجارهای پیشینی عام مشخص شود و نه با داوری طرف سوم غیر ذی‌نفع و بنابراین بی‌طرف» (پیتون، ۱۳۸۳: ۵۶).

امر فلسفی یا هستی‌شناختی و امر سیاسی به صورت متقابلی همدیگر را شکل داده، تکوین می‌کنند. «امر سیاسی اساساً فلسفی است. با این حال نمی‌توان به سادگی گفت که امر سیاسی موضوعی در محدوده فلسفه است. امر سیاسی هم در محدوده فلسفه است و هم به محدوده‌های فلسفه شکل می‌دهد. پس اگر چنین باشد، در این حالت، به صورت بالعکس نیز درست خواهد بود که امر فلسفی توصیف‌کنندهٔ محدوده و هویت امر سیاسی است. این دقیقاً همان چیزی است که به مثابه «تعلق متقابلاً اساسی»<sup>۱</sup> یا ماهوی (و نه عرضی<sup>۲</sup> یا تاریخی) میان امر فلسفی و امر سیاسی از آن یاد می‌شود» (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1997, xvii).

همین پیوند ماهوی امر فلسفی یا هستی‌شناختی با امر سیاسی است که در تحلیل

---

1. Essential Co-Belonging  
2. Accidental

انتقادی دبیستگی از دیدگاه هایدگر درباره رابطه هستی‌شناسی بنیادین و امر سیاسی به چشم می‌خورد. بنا به تحلیل دبیستگی، «هر چند بنا به ادعای هایدگر، هستی‌شناسی بنیادین که صرفاً ناظر بر پرسش از هستی به معنای عام آن است، در مقایسه با هستی‌شناسی‌های ناحیه‌ای که نوع خاصی از هستی یا هستنده‌ها همچون روان‌هستندگان انسانی را در روان‌شناسی یا زندگی هستندگان انسانی در یک شهر خود بسامان (یا پلیس)<sup>۱</sup> را در سیاست‌شناسی<sup>۲</sup> مورد مطالعه قرار می‌دهد، از بنیاد با امر سیاسی نامرتب بوده، نباید تریبونی برای بحث در امر سیاسی باشد و از اولییتی که سنت برای طبیعت سیاسی انسان قائل شده، چشم پوشد. با این حال درباره غیر سیاسی بودن ظاهری طرح هستی‌شناسی بنیادین هایدگر چندان به آسانی نمی‌توان به توافق رسید. هر چند هستی و زمان هایدگر به راستی از عقاید و دیدگاه‌های سیاسی علی‌الظاهر خالی است و در سمت‌وسوی تحلیلی از هستی و طریقی که چیزها بر اساس نحوه‌ای که معنا می‌گیرند در برابر دازاین حضور می‌یابند، بر بعد تاریخی و اساساً جمعی یا اجتماعی اگزیزتانس انسان مقدم بر پرسش‌های مربوط به حالات سازمان‌بندی این هستی مشترک، معترف است. از این نظر می‌توان گفت که هستی و زمان ماقبل سیاسی است، در حالی که این «ماقبل» باید به طور کلی به عنوان وضع وجودی - زمانی امکان قلمرو سیاسی اندیشیده شود. بدین ترتیب در کتاب «هستی و زمان» آن طریقی که بعد جمعی یا اجتماعی زندگی اگزیزتانس انسان معین می‌گردد، زمینه‌ساز جهت‌یابی خاص و تعیین‌کننده‌ای به سوی مضمون‌پردازی ممکن امر سیاسی است. آیا این تحدید حدود امر سیاسی بر اساس مضمون‌پردازی هستی‌شناختی اگزیزتانس نبود که سیاست خاص هایدگر در دهه ۱۹۳۰ را مجاز داشت؟» (دبیستگی، ۱۳۸۱: ۵۱-۵۴).

هستی‌شناسی حتی اگر خود غیر معترف یا مغفول از جنبه سیاسی آن باشد، با امر سیاسی مرتبط است و از همین‌رو است که در تحلیل فرانظری، بحث درباره تأثیر چشم‌انداز هستی‌شناختی الگوهای مختلف نظریه سیاسی به‌ویژه از جهت رابطه حقیقت و سیاست بر چگونگی صورت‌بندی روابط قدرت در زندگی سیاسی، پیوند اساسی میان

---

1. Polis  
2. Politology



امر فلسفی و امر سیاسی را روشن می‌سازد. تحلیل هستی‌شناسی سیاسی به روش تأملی، بر ماهیت خود سوژه و چگونگی بازنمایی امر سیاسی از طریق سوژه و تأثیر دگرگونی ناشی از فهم سوژه نسبت به خویش در نحوه بازنمایی امر سیاسی دلالت دارد؛ چنان‌که به تحلیل آدریانا کواررو، «هر برساختی از نظم سیاسی به مثابه یک شکل خاص همراه با برساخت سوژه خویش است. این سوژه برای شهر آرمانی افلاطون اساساً یک فیلسوف است و برای شهر ارسطویی آنگونه که در کتاب «سیاست» وی می‌خوانیم، یک «انسان دمکراتیک‌تر»<sup>۱</sup> که تا آنجایی که «حیوانی عقلانی»<sup>۲</sup> است، به همان دلیل نیز «حیوانی سیاسی»<sup>۳</sup> است. در حالی که در مقام مقایسه، بنیان‌گذاران آموزه مدرن دولت، سوژه سیاسی را به مثابه یک فرد اتم‌وار، آزاد و برابر تصور می‌کنند. این دقیقاً فرد است که همچنان به عنوان مقوله‌ای بنیادین برای بحث معاصر درباره سیاست عمل می‌کند؛ هم برای مواضعی که بر فرد تأکید دارند و هم برای مواضعی که با فرد مخالف هستند، چه اینکه مخالفت از طریق درآمیختن فرد با گونه جدید هویت گسسته پست‌مدرن باشد و چه اینکه از طریق مستغرق ساختن فرد در جوهری جماعت‌گرایانه باشد. در هر صورت درست است که بگوییم از عصر یونان تا به امروز، برای هر شکل سیاسی که به وسیله یک نظریه تصور شده است، یک سوژه متناسب با آن وجود دارد. می‌توان فراتر از معنای صرفاً دکارتی اصطلاح «سوژه»، گفت که هر شکل سیاسی مستلزم رویکردی سیاسی به مسئله هستی‌شناسی است. به عبارتی دیگر، از آنجایی که سیاست بنا به هر فهمی از آن، امری معطوف به انسان‌هاست، هر برداشتی از سیاست موجب طرح مسئله هستی‌شناختی و به عبارتی دیگر هستی‌شناسی سیاسی می‌شود» (Cavarero, 2004: 60-61).

بر همین اساس است که شانتال موفه، عدم درک امر سیاسی در بعد هستی‌شناختی را موجب و عامل ریشه‌ای ناتوانی در تفکر سیاسی معرفی می‌کند. به نظر وی، «سیاست» یا علم سیاست و «امر سیاسی» اساساً بر پایه دو رهیافت کلی از همدیگر متمایز می‌شود.

- 
1. Anthropos
  2. Zoon Legon Hechon
  3. Zoon Politicon

علم سیاست با حوزه تجربی سیاست سروکار دارد و نظریه سیاسی (هنجاری) به مثابه حوزه فیلسوفانی که نه درباره واقعیت، بلکه درباره جوهره امر سیاسی پژوهش می‌کنند. اگر بخواهیم چنین تمایزی را به روش فلسفی بیان کنیم، می‌توانیم با وام‌گیری از واژگان هایدگر بگوییم که سیاست به سطح انتیک اشاره دارد، در حالی که امر سیاسی مربوط به سطح انتولوژیک می‌شود. این بدان معناست که سطح انتیک مربوط به کردارهای متنوع سیاست مرسوم است، در حالی که سطح انتولوژیک مربوط به شیوه‌ای است که جامعه [اساساً] تأسیس می‌شود» (موفه، ۱۳۹۱: ۱۵-۱۶).

یکی از مهم‌ترین تحولات فرانظری در نظریه سیاسی معاصر که نظریه‌پردازانی چون لاکلائو، موفه، بک و لوفور در آن دخیل بوده‌اند، تأکید بر جایگاه هستی‌شناختی امر سیاسی و در نتیجه این نکته بوده است که نمی‌توان امر سیاسی را به واقعیت سیاسی فروکاست. در این میان دیدگاه لوفور بسیار روشن‌تر است. وی دیدگاه مارکسیستی و صرفاً علمی از امر سیاسی را کافی نمی‌داند. از منظر وی، «مارکسیسم امر سیاسی را صرفاً روساختی تعریف می‌کند که بر سطح ظاهراً واقعی روابط تولید استوار است و به همین دلیل هیچ‌گونه ویژگی بنیادینی را برای امر سیاسی به رسمیت نمی‌شناسد. از سوی دیگر جامعه‌شناسی سیاسی و علوم سیاسی پوزیتیویستی نیز می‌خواهد واقعیات سیاسی را به صورت ویژه و جدا از واقعیات اجتماعی دیگر که به سطوح متفاوت اجتماعی تعلق دارد، تبیین کنند. مدعای این رویکرد آن است که می‌تواند واقعیت را عیناً به نحوی بازسازی کند که تمام عرصه‌های متنوع فوق را در برگیرد و به همین دلیل از درک این مسئله ناتوان است که خودش از درون حیات اجتماعی بیرون آمده و به لحاظ تاریخی و سیاسی مشروط شده است. در اینجا است که بحث ما درباره ساخت‌انگاری معنا می‌یابد. بنابراین امر سیاسی نه در آنچه فعالیت سیاسی می‌نامیم، بلکه در حرکت دوگانه آشکارسازی و پنهان‌سازی روش تأسیس جامعه برملا می‌شود. امر سیاسی به این معنا آشکار می‌شود که فرایندی که جامعه را نظم می‌بخشد و بخش‌های خود را یکدست می‌کند، به چشم می‌آید. همچنین به این معنا پنهان می‌شود که جایگاه سیاست‌ورزی (جایگاهی که در آن احزاب به رقابت می‌پردازند و عامل عام قدرت شکل می‌گیرد و بازتولید می‌شود) به صورت خاص تعریف می‌شود، در حالی که اصل سازنده

کل پیکربندی مخفی می‌ماند. بدین ترتیب واقعیت سیاسی بیهوده می‌کوشد هستی‌شناسی سیاسی امر اجتماعی را بزداید» (استورااکایس، ۱۳۹۲: ۱۴۳-۱۴۴).

امر سیاسی از آنجایی که وجهی هستی‌شناختی دارد و به هستی‌شناسی سیاسی در سطح فرانظری مربوط می‌شود، به شیوه‌ای تأملی و درجه دوم فهمیده می‌شود و از ماهیت خود نظریه‌های سیاسی و نحوه بازنمایی سیاست در قالب آنها پرسش می‌کند. بدین ترتیب فهم امر سیاسی در وجه هستی‌شناختی از محدوده تنگ نظریه فراتر می‌رود و درباره شرایط و زمینه‌های سیاسی ظهور آن سخن می‌گوید. چنان‌که به گفته کاوررو، «مطابق با سنت رایج، نظریه سیاسی متضمن نظریه‌پردازی درباره سیاست و یا به عبارت دیگر فروکاست سیاست در قالب اصول نظریه بوده است. با این حال ضرورت دارد که این مفروض را وارونه سازیم و به جای نظریه‌پردازی درباره سیاست از سیاسی‌سازی نظریه سخن به میان آوریم» (Cavarero, 2004: 60).

بدین ترتیب بحث در ماهیت امر سیاسی به مجادله‌ای اساسی تبدیل می‌شود. چنان‌که برخی از نظریه‌پردازان مانند هانا آرنت، امر سیاسی را به عنوان فضای آزادی و تأمل عمومی و عرصه عدم قطعیت، سیالیت، کثرت و پیش‌بینی‌ناپذیری معرفی می‌کنند؛ در حالی که برخی دیگر همچون موفه آن را به عنوان فضای قدرت، منازعه و «تخاصم»<sup>۱</sup> در نظر می‌گیرند.

موفه با تأکید بر تمایز امر سیاسی و سیاست، امر سیاسی را ناظر بر بعد «تخاصمی»<sup>۲</sup> می‌داند که عنصر قوام‌بخش و سازنده جوامع بشری است. هم‌زیستی بشر از نگاه وی در زمینه تضادی سازمان می‌یابد که امر سیاسی آن را فراهم می‌آورد (موفه، ۱۳۹۱: ۱۶). وی همچنین در تحلیل دیدگاه کارل اشمیت درباره مفهوم امر سیاسی بر این باور است که «یکی از بینش‌های اصلی اشمیت این تز اوست که هویت‌های سیاسی عبارتند از نوع خاصی از رابطه ما/ آنها؛ رابطه دوست/ دشمنی که می‌تواند از دل اشکال متنوعی از روابط اجتماعی سر برآورد. او با طرح ماهیت «رابطه‌ای»<sup>۳</sup> هویت‌های سیاسی، گوی سبقت

---

1. Antagonism  
2. Antagonistic  
3. Relational

را از جریان‌های اندیشه‌ای مانند پساساختارگرایی که بعدها بر منش رابطه‌ای هر هویتی تأکید کردند، می‌رباید. البته از نظر اشمیت برای اینکه رابطه ما/ آنها به رابطه سیاسی تبدیل شود، باید به شکل رابطه دوست/ دشمن تخصصی یا آنتاگونیسمی درآید. از آنجایی که آنتاگونیسم به مثابه عرصه فعلیت‌یابی امر سیاسی، مطابق با دیدگاه اشمیت، یک امکان همیشه حاضر است، امر سیاسی به وضعیت وجودشناختی ما تعلق دارد. امروزه به یمن تحولات نظری متأخر به‌ویژه اندیشه‌های پساساختارگرا در موقعیتی هستیم که می‌توانیم آنچه را اشمیت از آن دفاع کرده بود اما نتوانسته بود به شکل نظریه ارائه دهد، به نحو بهتری به نظریه تبدیل کنیم (موفه، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۳).

البته بی‌گمان خود اشمیت نیز در کتاب مهم دیگرش «الهیات سیاسی» (ر.ک: اشمیت، ۱۳۹۰) که در آن به استدلال درباره ریشه‌های دینی و الهیاتی مفاهیم سیاسی سکولار مدرن همچون حاکمیت، دولت و اقتدار حاکمانه می‌پردازد و از نقش انحصاری و نهایی حکمران اعم از پادشاه یا رئیس‌جمهور - به مثابه خداوند خالق و شارع - در تصمیم‌گیری و تعیین موارد استثنایی که مستلزم عمل فراتر از قانون موجود و محدوده‌های تعریف مستقر از دوست/ دشمن در جهت اعلام وضعیت اضطراری جنگ و صلح است، بر سیال و نفوذپذیر بودن مرز میان قانون و بی‌قانونی و همچنین رابطه میان درون (دوست) و بیرون (دشمن) تأکید می‌ورزد (ژبژک و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۱). بر این اساس می‌توان استدلال کرد که در نگاه اشمیت نیز امر سیاسی صرفاً ویژگی انتیک یا وجودی ندارد که امری قطعی، مسلم، ضروری و ازلی باشد که انسان - و در این زمینه به‌ویژه حاکم - را در محدوده‌های خود منحصر سازد، بلکه از ویژگی اساسی وجودشناختی یا انتولوژیک برخوردار است که دلالت بر پیوند بنیادین آن با قدرت و ماهیت اساساً فرارونده، سازنده و تکوین‌کننده آن دارد.

مطابق با چنین فهمی است که «اشمیت حاکمیت را نه بر اساس کارکردهای حقوقی و اجرایی هنجارمند آن، بلکه برحسب قدرت‌های غیر عادی و استثنائی‌اش تعریف می‌کند. حکمران کسی است که می‌تواند در زمان اضطرار، کل یا بخشی از قانون را به خاطر اعاده آن در نهایت و حفظ پولیس، به حال تعلیق در بیاورد. درست همان‌گونه که خداوند در معجزات، قوانین طبیعت را به حال تعلیق درمی‌آورد.

اگر اصل تقابل بین دوست و دشمن مبتنی بر خلوص مرزبندی بین درون و بیرون، فرض گرفتن تفاوت دقیق و قابل شناسایی بین «ما» و «آنها»ست، اصل مستثنی بودن حکمران متضمن منطق مکانی<sup>۱</sup> پیچیده‌تری است. آیا حکمران درون قانونی است که هر لحظه می‌تواند تصمیم به تعلیقش بگیرد یا بیرون آن؟ حاکمیت یک مفهوم «مرزی» است؛ مفهومی که هم به مرز دلالت دارد و هم به مرز مفهوم‌مندی. بر این اساس «امر سیاسی طی فرایندی ظاهر می‌شود که به نظر می‌رسد از یک طرف ویژگی‌های منطق صوری وحدت یا جدایی دو گروه یعنی دوستان و دشمنان را دارد و از طرف دیگر ویژگی لحظه‌های به شدت شخصی و وجودی «بازشناسی»، «فهم» و «داوری» برای سوژه‌های جزئی یا خاص دخیل را» (ژیژک و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۵-۲۷).

ژاک دریدا نیز در «سیاست دوستی»<sup>۲</sup> (۱۹۹۷) مطابق با قرائت پساساختارگرایانه خود از دیدگاه اشمیت درباره امر سیاسی، با وجود تأکید بر اینکه بدون تصور دوستان و دشمنان، احساس یک خود یا خویشتن امکان‌ناپذیر است، بر ماهیت اساساً ناپایدار تقابل دوست/دشمن اشاره دارد. «دریدا امکان لغزش و تعکیس معنی‌شناختی در تئولوژی سیاسی اشمیت را گوشزد می‌کند: دشمن می‌تواند یک دوست نیز باشد و دوست گاهی یک دشمن است. مرز بین آنها شکننده، نفوذپذیر و بحث‌انگیز است» (Derrida, 1997: 32).

## نتیجه‌گیری

در فرایند اندیشه درباره نحوه آگاهی از خود و دیگری به شیوه تأملی، فهم ما از امر سیاسی به مثابه موجودیت یا هستنده‌ای خاص در کنار سایر وجودها به عنوان موضوع فلسفه یا علم سیاست فراتر رفته و به فهم امر سیاسی در جایگاه هستی‌شناختی و نقش آن در تکوین و تعیین نحوه هستی ما در جهان در رابطه با دیگران رسیده است. تحلیل فرانظری با مددگیری از اندیشه و روش تأملی که همواره معطوف به فرارفتن سوژه از «خود» و بازاندیشی در رابطه «خود» و «دیگری» است، در تحلیل هستی‌شناختی امر سیاسی بر ماهیت سیال و دگرگونی‌پذیر رابطه دوست/دشمن یا خود/دیگری آگاهی

---

1. Spatial Logic  
2. Politics of Friendship

انتقادی می‌یابد و چه بسا در این سیالیت و تحول امر سیاسی است که دوست/دشمن و خود/دیگری بازتعریف می‌شود و «تخاصم» و دوگانگی دیروز به «تعامل» و یگانگی امروز تبدیل می‌شود.

با این حال نمی‌توان از نظر دور داشت که در این سیر تحول و دگرگونی و با تغییر فهم و آگاهی ما از خویشتن خویش که در فضایی گفت‌وگویی یا دیالکتیک به دست می‌آید، نوع و میزان تخصص در رابطه دوست/دشمن و خود/دیگری، تغییراتی اساسی می‌یابد. می‌توان گفت که هستی‌شناسی امر سیاسی هم‌زمان وجوه سلطه و رهایی و به عبارتی دیگر تخصص و مصالحه یا بندگی و آزادی را هم‌زمان در سیر تحول خود آشکار می‌سازد و از این‌رو اگر وجهی از امر سیاسی بنا به تحلیل اشمیت و موفه ویژگی تخصصی آن باشد، وجهی دیگر از آن نیز بنا به دیدگاه اندیشه‌ورانی چون هانا آرننت و یورگن هابرماس می‌تواند ویژگی مصالحه‌ای، گفت‌وگویی، رهایی‌بخشی، آزادی و خلق امکان‌های ایده‌آلی جدید در هستی‌شناسی در نظر گرفته شود؛ زیرا این «خود» نه همواره همانی خواهد بود که «خود» می‌پنداشت و نه آن «دیگری» آنی خواهد بود که به مثابه غیر تعریف می‌شد. هستی‌شناسی سیاسی آشکار می‌سازد که خود و دیگری چگونه از درون فرو می‌پاشند و از نو متولد می‌شوند و به روابط و ساختارهای جدیدی در هستی‌شناسی سیاسی شکل می‌دهند. تأمل انتقادی در ماهیت متحول «خود» و «دیگری» در تحلیل فرانظری امر سیاسی، تأملی سیاسی و در عین حال فلسفی است که نتیجه آن را باید به‌زیستی سیاسی در زیست جهان انسانی در نظر گرفت.

## منابع

- ارسطو (۱۳۷۱) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، علمی و فرهنگی.
- استاوراکاکیس، یانیس (۱۳۹۲) لاکان و امر سیاسی، ترجمه محمدعلی جعفری، تهران، ققنوس.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۱) فلسفه سیاسی چیست، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۰) الهیات سیاسی: چهار فصل درباره حاکمیت، ترجمه لیلا چمن‌خواه، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۹۲) مفهوم امر سیاسی، ترجمه سهیل صفاری، تهران، نگاه معاصر.
- پوپر، کارل (۱۳۷۷) جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی خوارزمی.
- پیتون، پال (۱۳۸۳) دلوز و امر سیاسی، ترجمه محمود رافع، تهران، گام نو.
- دبیستگی، میگل. د (۱۳۸۱) هایدگر و سیاست، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
- ژیژک، اسلاوی و دیگران (۱۳۹۲) همسایه: سه جستار در تئولوژی سیاسی، ترجمه فتح محمدی، زنجان، هزاره سوم.
- کاستلز، استفان و آلیستر دیویدسون (۱۳۸۲) شهروندی و مهاجرت، جهانی شدن و سیاست تعلق، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- لیوتار، ژان فرانسوا (۱۳۸۴) وضعیت پست‌مدرن: گزارشی درباره دانش، ترجمه کامران ساسانی، در: از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ویراستاری انگلیسی لارنس کهون و فارسی عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.
- موفه، شانتال (۱۳۹۱) درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخداد نو.
- های، کالین (۱۳۸۵) درآمدی انتقادی بر تحلیل سیاسی، ترجمه احمد گل محمدی، تهران، نی.
- هیکس، استیون آر. سی (۱۳۹۴) تبیین پست‌مدرنیسم: شک‌گرایی و سوسیالیسم از روسو تا فوکو، ترجمه حسن پورسفیر، تهران، ققنوس.

- Agger, Ben. (1989) Socio (onto)logy: A Disciplinary Reading, University of Illinois Press, Urbana and Chicago.
- Bernstein, Richard J. (1976) The Restructuring of Social and Political Theory, Methuen.
- Cavarero, Adriana. (2004) Politicizing Theory, Edited in What is Political Theory, by Stephen K. White and J Donald Moon, Sage Publication.
- Dahl, Robert, A. (1963) Modern Political Analysis, Prentice-Hall Inc.
- Derrida, Jacques. (1997) Politics of Friendship, Translated by George Collins, New York, Verso.
- Frohock, Fred M. (1972) Normative Political Theory, Syracuse University, Prentice-Hall. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Germino, Dante. (1967) Beyond Ideology: the Revival of Political Theory,

- University of Chicago Press.
- Gordon, Scott (1991) *The History and Philosophy of Social Science*, Routledge, London and New York.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancey. (1997) *Retreating the Political*, Routledge, London, New York.
- Man Ling Lee, Theresa. (1997) *Politics and Truth*, State University of New York.
- Taylor, Charles (1967) *Neutrality in Political Science*, edited in *Philosophy, Politics and Society* by Peter laslett and W G Runciman, Blackwell.
- Treasure, Geoffrey (1985) *The Making of Modern Europe 1648-1780*, Routledge, Taylor and Francis Group, London.
- Tuncel, Ahu. (2012) *The Ontology of Zoon Politicon*, *Synthesis Philosophica*, No 2 Maltepe University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Istanbul.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۵۳-۸۰  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۶  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## نسبت میان از خود بیگانگی و شهروندی در اندیشه «هربرت مارکوزه»

\* عباس منوچهری  
\*\* آزاده شعبانی

### چکیده

بسیاری از اندیشمندان سیاسی که دغدغه انسان و انسانیت را داشته‌اند، در جست‌وجوی رهایی بشر به نقد معضلات جامعه مدرن پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین معضلات جهان امروز، «از خود بیگانگی» است که موجب فرو کاستن شهروندی تباهی بشر می‌شود. «هربرت مارکوزه» از جمله اندیشمندانی است که به انتقاد از وضعیت از خود بیگانگی بشر پرداخته است. برای هربرت مارکوزه، تحقق یک جامعه بهتر، به رهایی سوژه‌ها وابسته است. از نظر مارکوزه، انسان‌های از خود بیگانه امروز، به صورت منفرد می‌زیند؛ زیرا همبستگی میان آنها به شکل مؤثری سرکوب شده است، اما این همبستگی اکنون شرط رهایی بشر است. او در نقد معضلات جامعه مدرن و در تقابل با از خود بیگانگی بشر، وضعیت بدیلی را به تصویر می‌کشد که مختصات شهروندی را دارد؛ شهروندی که به جای انفراد و انزوا و دوری‌گزینی از خویش، با «هم‌بودگی» و تعامل با دیگران، ارتباطی وثیق و ناگسستنی دارد.

**واژه‌های کلیدی:** شهروندی، از خود بیگانگی، هربرت مارکوزه، هانا آرننت.

manoocha@modares.ac.ir

\* نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

azadeh.shabani88@yahoo.com

\*\* دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس تهران

## مقدمه

اندیشمندان سیاسی از دیرباز تاکنون همواره بر آن بوده‌اند که با تبیین دقیق دلایل بروز معضلاتی که گریبان‌گیر جوامع انسانی است، منطبق بر ساختار فکری و در چارچوب باورهایشان، به ارائه راه‌کار و راه‌حل پردازند. یکی از مشکلاتی که انسان‌ها همواره درگیر آن بوده‌اند، «از خود بیگانگی» است. پیش از آنکه اندیشمندان مختلف به صورت مدون به تحلیل بیگانگی انسان از خود پردازند، این وضعیت انسانی ریشه در تاریخ داشته و در هر دوران و در هر شرایطی، نمودهای متفاوتی یافته است و براهین مختلفی در ارتباط با بروز آن مطرح شده است. در این رابطه اریک فروم می‌گوید که نخستین بیان مفهوم «از خود بیگانگی» در اندیشه غربی، در «عهد عتیق» و با مفهوم «بت‌پرستی»<sup>۱</sup> مطرح شد. «بت‌پرستی به این معنی است که بت‌ها ساخته دست خود انسان‌اند. آنها شیء‌اند و انسان به اشیا تعظیم می‌کند و آنها را می‌پرستد. به عبارت دیگر انسان خودش را به شیء تبدیل کرده و خلاقیتش و خصیصه‌های زندگی‌اش را به اشیا منتقل می‌کند» (فروم، ۱۳۸۵: ۶۶).

اما در تاریخ اندیشه سیاسی، بر این عقیده اتفاق نظر وجود دارد که هگل، نقطه عطف اندیشه‌ورزی در باب مفهوم از خود بیگانگی است. از نظر هگل، تاریخ انسان در عین حال تاریخ بیگانگی او نیز بوده است (همان: ۶۸). به باور هگل، اگر چیزی که از آن ما یا چیزی از ماست، به نظر خارجی و بیگانه برسد، «از خود بیگانگی» روی می‌دهد (مگی، ۱۳۷۲: ۳۱۷). بعدها مارکس با نقد رویکرد ایده‌آلیستی هگل، مفهوم «از خود بیگانگی» را در ارتباط با نقد واقعیت‌های جامعه سرمایه‌داری مطرح کرد و مفهوم «از خود بیگانگی» را ذیل عنوان «کار از خود بیگانه» بررسی کرد. وی معتقد است محصول کار در مقابل کار، به عنوان امری بیگانه و قدرتی مستقل از تولیدکننده (انسان) قد علم می‌کند (مارکس، ۱۳۸۲: ۱۲۵).

پس از هگل و مارکس، اندیشمندان مختلفی تحت تأثیر نوشته‌های این دو اندیشمند، در باب از خود بیگانگی به نظریه‌پردازی پرداخته‌اند که بی‌گمان اعضای

---

1. Idolatry

مکتب فرانکفورت و از آن میان، «هربرت مارکوزه» از جمله برجسته‌ترین نظریه‌پردازان از خود بیگانگی به شمار می‌روند که همچون «کارل مارکس»، ذیل عنوان نقد سرمایه‌داری و ساختار سلطه، به تبیین دلایل بروز از خود بیگانگی بشر پرداخته است.

مفهوم دیگری که در کانون توجه این مقاله قرار دارد و مرکز ثقل ملاحظات این پژوهش است، مفهوم «شهروندی» است. «شهروندی» به عنوان یک مفهوم و مقوله تئوریک، جایگاه خاصی در فلسفه سیاسی دارد. در هر یک از فلسفه‌های سیاسی کلاسیک تا مدرن و معاصر، صورت‌بندی تئوریک خاصی از «شهروندی» وجود دارد و متفکران مختلفی به بحث در این رابطه پرداخته‌اند. از اولین اندیشمندانی که به اندیشه‌ورزی در باب مفهوم شهروندی پرداخته‌اند می‌توان به ارسطو اشاره کرد. در نگاه ارسطو، انسان به حکم طبیعت، حیوانی سیاسی است. از این رو کسی که فارغ از این باشد، یا موجودی فراتر از انسان (خدا) و یا فروتر از انسان (حیوان) است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۰۹).

درواقع در دوران کلاسیک، شهروندی به معنای انجام تعهدات خویش در قبال سایر شهروندان مطرح شده است. اما در مقابل در شهروندی مدرن، شهروندان یک تعهد اولیه برای اطاعت از حاکمان دارند و محدودیت‌های فرمان‌برداری به خاطر اقتدار سیاسی حاکمان پدید می‌آید. حتی آنجا که حاکمیت به مثابه تفویض اختیارات به خود مردم مطرح شده است، آنها در نقش‌های حاکمیتی، صرفاً در بستر سیستم پیچیده‌ای از نمایندگی سیاسی و زیر سایه یک دستگاه اجرایی عمل می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که در دوران مدرن، شهروندی به صورتی منفعلانه وجود دارد (Burchell, 1995: 540-58) و همین مسئله سبب شده است که اندیشمندان مختلف با نقد ماهیت منفعلانه شهروندی مدرن، به بازتعریف شهروندی اصیل در بستر جوامع مدرن و معضلات آن بپردازند. از این میان هربرت مارکوزه به تبع نگرش نقادانه خود در تعریف شهروندی و صفات لازم و بایسته یک شهروند اصیل، مختصات ویژه‌ای را برمی‌گزیند و مقصود مقاله حاضر این است که با ابتدای بر این مشخصه‌ها، به نسبت‌سنجی میان دو مفهوم «از خود بیگانگی» و «شهروندی» بپردازد.

در واقع فرضیه مقاله این بوده است که در تقابل با بیگانگی انسان جامعه مدرن از خویش، وضعیت انسانی مطلوب در قالب شاخص‌های شهروندی قابل تحقق است و مقصود

مقاله این است که با تمرکز بر آرا و اندیشه‌های هربرت مارکوزه، به بررسی دو وضعیت انسانی پرداخته شود: «از خود بیگانگی» به عنوان وضعیت موجود و عاملی که به «شهروندی» به عنوان یک وضعیت مطلوب انسانی، آسیب زده است. در واقع با طرح اندیشه‌های مارکوزه در ارتباط با «از خود بیگانگی» و «شهروندی»، در درجه اول طرز تلقی و نگرش این اندیشمند در ارتباط با «از خود بیگانگی» انسان‌های مدرن مشخص شود و معلوم شود که مارکوزه، مشخصاً «شهروندی» را در چه چیزی می‌داند؟ و در درجه دوم در اندیشه او، چه نسبتی میان این دو مفهوم وجود دارد و «از خود بیگانگی» چگونه و به چه شکلی به «شهروندی» مطلوبی که مطرح می‌کند، خدشه وارد کرده است؟

هدف این مقاله، پاسخگویی به این پرسش نیست که مارکوزه چگونه می‌کوشد میان از خود بیگانگی و شهروندی ارتباط برقرار کند. بلکه وجه تمایز سؤال این پژوهش با این پرسش در این است که تلاش خواهد شد از طریق تحلیل اندیشه‌های مارکوزه، نسبت میان این دو مفهوم تبیین شود. اما در سؤال از چگونگی این نسبت، پاسخ حول محور دستگاه فکری و روش اندیشه‌ورزی این اندیشمند می‌چرخد.

### از خود بیگانگی در اندیشه هربرت مارکوزه

هربرت مارکوزه، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی و از اعضای برجسته مکتب فرانکفورت بود. مارکوزه مفهوم از خود بیگانگی را به منظور بازتاب رویه و روالی غالب در جامعه سرمایه‌داری صنعتی مدرن به کار می‌برد که در آن، آدمی از خویشتن بیگانه می‌شود. او همچنین آرزوی رهایی انسان تک‌ساحتی را در سر می‌پروراند و احتمال می‌دهد که «امتناع بزرگ» نیروهای حاشیه‌ای، کاتالیزوری برای ایجاد یک تغییر اجتماعی گسترده شود (Abromeit & Cobbe, 2004: 173).

مارکوزه در تبیین تک‌ساحتی شدن بشر، بر تمایز میان فرد و اراده جامعه تأکید بسیار دارد؛ زیرا مستحیل شدن فرد در جامعه، موجب تکوین و مانایی جوامعی می‌شود که در آنها، ضروریات سیاسی جامعه به آرمان‌ها و نیازهای فردی تبدیل می‌شود. این تمایزها، جهانی را ایجاد می‌کند که در آن اندیشه‌های فردی، خواسته‌ها و حتی تلقی

آنها از آنچه امکان پذیر است، با خواسته‌های سایر اعضای جامعه درمی‌آمیزد و بنابراین انسان به یک ساحت فرو کاسته می‌شود (Fox, 2006: 38).

انسان تک‌ساحتی، انسان تقلیل‌یافته‌ای است که در زنجیره نظام تکنولوژیک و ساختار سرمایه‌داری، وجودش از نیروها و توان‌های بالقوه تهی گشته و به یک ساحت فرو کاسته شده است. چنین انسانی به ظاهر آزادی‌های زیادی دارد، اما در واقع در بند چارچوب‌های تحمیلی نظام سرمایه‌داری است. همین گمان آزاد بودن موجب شده است که آدمی از بیگانگی خود، آگاهی پیدا نکند و چون آگاهی لازم در این زمینه را کسب نمی‌کند، به تبع اقدامی هم برای گشودن این چالش نخواهد کرد.

در این راستا مارکوزه معتقد است: «وقوف به از خود بیگانگی برای افرادی که از طریق زندگانی مادی و صوری خود با جامعه صنعتی پیوسته و متحد شده‌اند و ارضای خاطر خود را در برآوردن نیازهای موجود در این جامعه می‌دانند، کاری دشوار است. مسئله اتحاد فرد و جامعه، تصویری بی‌اساس نیست و تماماً مبتنی بر واقعیت است؛ واقعیتی که گسترش حالت از خود بیگانگی انسان‌ها را در یک جامعه صنعتی توجیه می‌کند و کاملاً جنبه عینی یافته است» (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۴۷).

در اندیشه هربرت مارکوزه، مفهوم «از خود بیگانگی» با کلیدواژه‌هایی چون کار، مصرف، تکنولوژی، تقلید و سرکوب، ارتباط مستقیم دارد که به شرح ذیل است:

### از خود بیگانگی و کار

ارتباط میان «از خود بیگانگی» و «کار» در جهانی که هستی اجتماعی انسان را به نیروی کاری در خدمت انباشت روزافزون پول توسط سرمایه‌داران تبدیل کرده است، اهمیت زیادی دارد. کاری که دیگر نه فعالانه است و نه در خدمت تعالی و سعادت بشر، بلکه صرفاً ابزاری برای مصرف بیشتر به حساب می‌آید و دیگر نمی‌توان به مثابه کنشی در خدمت تحقق پتانسیل‌های انسانی به تحلیل آن پرداخت، بلکه ارتباط وثیقی با «از خود بیگانگی» بشر یافته است. مارکوزه اظهار می‌کند که از خود بیگانگی، در کل جامعه گسترش یافته است و معتقد بود که این چالش را هم در عرصه کار و هم اوقات فراغت می‌توان ملاحظه کرد (Klinic, 2006: 79).

شرح مارکوزه درباره «از خود بیگانگی» و جامعه صنعتی از این استدلال مارکسیستی تبعیت می‌کند که انسان به صورت بالقوه تنها می‌تواند در یک جامعه آزاد از محدودیت‌ها و سرکوب‌های مادی و روحی شکوفا شود و خود را تحقق بخشد. نکته جالب توجه این است که برداشت مارکوزه از «از خود بیگانگی» در درجه نخست در جامعه صنعتی و محل کار تعریف شده است که این عقیده زمینه‌ای مارکسیستی دارد و مارکوزه به آن جنبه‌ای فرویدی نیز اضافه می‌کند. او مفهوم مارکسیستی از خود بیگانگی را غنا بخشید و بسیار تغییر داد و مفهوم شیء‌گشتگی را به واسطه افزودن جنبه‌ای روان‌شناختی به آن بسط داد. به اعتقاد مارکوزه، از خود بیگانگی تعیین‌کننده شخصیت افراد در دوران پساصنعتی است و در نهایت می‌توان اظهار کرد که او مفهوم فرویدی از خود بیگانگی را به ساختارهای تولیدی مارکسیستی پیوند داد و یک تئوری روان‌شناختی کامل ارائه کرد (Weinberg, 1970: 62-63).

به اعتقاد مارکوزه، در جوامع صنعتی پیشرفته، فرد در شرایطی زیست می‌کند که از خود بیگانگی بر زندگی‌اش سایه افکنده است و کنترل‌های اجتماعی، هم در زمان کار و هم اوقات فراغت، بر سراسر زندگی فرد چیره شده است. در نتیجه زمان کار، بنیان هستی از خود بیگانه را تشکیل می‌دهد. بنابراین در سیستم سرمایه‌داری، کار به عنوان یک فعالیت انسانی، به توانایی‌ها و خواسته‌های خود فرد هیچ بستگی‌ای ندارد، بلکه کار به عنوان پیش‌شرطی برای بقای فرد، موجودیت او را تداوم می‌بخشد (Klinic, 2006: 79). در جوامع سرمایه‌داری، کار نه تنها کالا تولید می‌کند، بلکه همچنین کارگر را نیز به عنوان یک کالا تولید می‌کند و کارگر به یک کالای ارزان‌تر نسبت به آنچه خودش تولید می‌کند تبدیل می‌شود و نه تنها کار متعلق به خود را از دست می‌دهد، از لحاظ فیزیکی و روحانی به صورت یک ماشین تقلیل می‌یابد، بلکه همچنین «خود» و انسانیت خود را نیز می‌فروشد (Marcuse, 2005 a: 92).

مارکوزه بر این باور است که: «کار رقابت‌آمیز و تفریحات یکنواخت، تمامی مظاهر منزلت، حیثیت، قدرت، مظاهر تبلیغاتی، نیرومندی جسمانی و دل‌ربایی، مظاهر زیبایی‌های عوام‌پسند - گرایش‌های شهروندان و وسایلی را که آنها برای دستیابی به یک بدیل در اختیار دارند: یعنی آزادی فارغ از استثمار - را نابود می‌کند. انطباق بیش از اندازه انسان با جامعه موجود، منجر به گسترش شیء‌گونگی می‌شود» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۲۹-۳۰).

### از خود بیگانگی و تکنولوژی

تکنولوژی به خودی خود در پیوند با از خود بیگانگی نیست؛ زیرا از نظر مارکوزه، «تکنولوژی» ابزار آزادی خواهی است، اما کاربردها و محدودیت‌های خاصی که در جامعه سرکوبگر دارد، آن را به ابزار سلطه مبدل می‌کند. تکنولوژی در قرن بیستم هر چند باعث افزایش روزافزون تولید شده است، در واقع انسان را به ضمیمه‌ای برای ماشین‌ها و تکنولوژی‌های جدید بدل ساخته است و هر چقدر که این پروسه تکنیکی شدن پیش می‌رود، ساحت‌های بیشتری از وجود آدمی، تابع منطق تکنولوژی می‌شود و آدمی در یک ساحت بی‌پایه و مضمحل، مستحیل می‌شود.

مارکوزه از این ارتباط نامیمون میان تکنولوژی و انسان انتقاد می‌کند. در جوامع امروز، وسایل فنی تولید و توزیع، یک ابزار صرف به حساب نمی‌آیند، زیرا در همگی شئون سیاسی و اجتماعی فرد، دخالت مستقیم دارند. از این رو بین نیازمندی‌ها و آرزوهای افراد با ضرورت‌ها و نیازهای جامعه، چندان رقابت و اختلافی موجود نیست و فرد در همه حال اسیر تحمیل‌های جامعه است. بنابراین می‌توان گفت که مفهوم از خود بیگانگی برای مارکوزه در پیوند تنگاتنگی با تکنولوژی قرار دارد. مفاهیم مرکزی در نظریه انتقادی مارکوزه در باب تکنولوژی مفاهیمی چون رهایی، شیء‌گشتگی، ظلم و ستم، کالایی شدن، از خود بیگانگی و... است (Kellner & et al, 2009: 145).

مارکوزه معتقد است که دیگر سخن از بی‌طرفی تکنولوژی میسر نیست و نمی‌توان مفهوم تکنولوژی را منحصراً درباره فرآیندهای فنی و صنعتی به کار برد. امروزه جامعه تکنولوژیک تنها یک جامعه محدود صنعتی به حساب نمی‌آید. جامعه تکنولوژیک عبارت است از سیستم حاکمیت و نفوذی که در همه شئون زندگی افراد، حتی در اندیشه و دریافتشان، نظیر امور فنی و صنعتی دخالت می‌کند.

### از خود بیگانگی و مصرف

به اعتقاد مارکوزه در جهان امروز، تولید و مصرف زیاد موجب شده است که انسان‌ها به وابستگی کالاها تبدیل شوند و این مشخصه جامعه‌های سرمایه‌داری و مصرفی است که موجب شده است انسان‌ها، احساس آرامش و سعادت خود را در مصرف بیشتر بیابند

که نتیجه آن، کار بیشتر است و چون کار نیز کاری خلاقانه و رهایی بخش به شمار نمی آید، پیوند میان «از خود بیگانگی» و «مصرف» مستحکم تر می شود. به باور مارکوزه، تکساحتی شدن می تواند به شکل مشابهی در همه حوزه های زندگی عمومی و خصوصی یافت شود. در جامعه صنعتی پیشرفته، انسان ها خودشان را در کالاهایشان می شناسند. آنها روح خود را در اتومبیلشان، مجموعه hi-fi، خانه اسپلیت و لوازم آشپزخانه شان می شناسند. امروزه بسیاری از سازوکارهایی که فرد را با جامعه اش پیوند می زد، تغییر کرده است و کنترل اجتماعی در قالب نیازهای جدیدی شکل گرفته که جامعه تولید کرده است (Kellner & et al, 2009: 163).

در واقع به باور مارکوزه، اتومبیل، دستگاه تلویزیون و لوازم خانگی، به خوی خود سرکوبگر نیست؛ اما این مصنوعات بر اساس الزامات مبادله های سودآور ساخته می شوند و به جزیی جدانشدنی از وجود مردم مبدل شده اند. از این رو مردم ناگزیرند بخشی از وجود خویش را در بازار بخرند (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۲۴) و اینگونه است که روابط انسانی، ذیل روابط میان اشیاء قرار می گیرد و این بت وارگی جهان کالایی شده که به نظر می رسد هر روز شدت بیشتری می یابد، تنها می تواند توسط زنان و مردانی از بین برود که در حال پاره کردن حجاب ایدئولوژیک و تکنیکی ای هستند که بر آنچه حقیقتاً در حال وقوع است سایه افکنده است؛ زنان و مردانی که به صورت منسجم و همبسته برای ساختن جهان خود می کوشند (Marcuse, 2001: 158).

### از خود بیگانگی و تقلید

مارکوزه در انتقاد از وضعیت موجود آگاهی بخشی وسایل جدید ارتباط جمعی، بر این عقیده بود که در شرایط سلطه جهانی، دانش و آگاهی به وسیله نظام اجتماعی جذب می شود و از آغاز به وسیله آن قوام می یابد. بنابراین آنچه نمود می یابد، انطباق و هماهنگی نیست، بلکه تقلید و یک نوع یکسان و متحدالشکل شدن فرد با جامعه است که در نتیجه نه تنها آگاهی فرد، بلکه تمامی میراث های فرهنگی و معنوی گذشته انسان و شیوه های سخن گفتن و اندیشیدن نیز صورت یکسان و یکپارچه ای می یابد. در واقع فرایند همانندسازی از طریق درونی کردن تقلید در وجود افراد صورت می گیرد و به



همین دلیل نیز در اندیشه مارکوزه، تقلید برای ایجاد یک بیان ضد دموکراتیک در باب تکنیک، نقش برجسته‌ای را ایفا می‌کند. مارکوزه معتقد است که فرآیند تقلید در فرد، درونی شده است و در میان یک جامعه فنی، از خود بیگانگی در شکل پیشرفته آن وجود دارد. بنابراین تقلید برای مارکوزه از خود بیگانگی‌ای است که دارد عینی می‌شود و از طریق قابلیت‌های خاص جامعه فنی، در دستیابی به اداره کامل فرایندهای کار، اخلاقِ هنجاریِ جامعه مصرفی را با کارِ سوژه‌ها پیوند می‌دهد. البته برای مارکوزه، آثار تقلید روی فرد در جامعه پیشرفته صنعتی، عواقب سیاسی بزرگ و شگرفی دارد (Kellner & et al, 2009: 135).

می‌توان گفت که ارتباط وثیق و استوار میان از خود بیگانگی و تقلید، به واسطه فرایند همانندسازی در جامعه سرمایه‌داری صورت می‌گیرد. جوامع صنعتی امروزی با استفاده از رسانه و تبلیغات، «مد» و «مصرف» را در مرکز تمایلات مردم قرار می‌دهند و از طریق فرآیند همانندسازی، ارزش‌های مطلوب و سودآور خود را به نیازهای بایسته و ضروری افراد مبدل می‌سازند و اینگونه است که تقلید در وجود افراد نهادینه می‌گردد و به واسطه تقلید از فرهنگ و نیازهای تحمیلی آن، انسان ضمیمه‌ای به مقلدی از خود بیگانه و در خدمت منافع صاحبان سرمایه قرار می‌گیرد.

### از خود بیگانگی و سرکوب

در اندیشه هربرت مارکوزه، ارتباط نزدیکی میان سرکوب و از خود بیگانگی وجود دارد. او بر دو مفهوم بنیادی تأکید دارد: سرکوبِ مازاد و اصل کارآمدی.

۱. سرکوب مازاد: محدودیت‌ها و قیدوبندهایی است که به واسطه تفوق اجتماعی ایجاد می‌شود. این نوع از سرکوب، از سرکوب بنیادی (که ضرورت دگرگونی‌غرایز برای تداوم نژاد بشر در تمدن است) متمایز شده است.
۲. اصل کارآمدی: شکل تاریخی متداول اصل واقعیت است.

این تمایزها به مارکوزه اجازه می‌دهد که چنین استدلال کند که تمدن پیشرفته، بعد از آسیبی که بیگانگی از طبیعت و سرکوب به انسان وارد می‌کند، به صورت منطقی امکان ایجاد تغییر و دگرگونی را فراهم نمی‌کند. بنابراین هدف مارکوزه، تبیین شرایط

تحقق جامعه‌ای است که در آن تجاوز و ظلم از بین خواهد رفت و خشنودی کامل از عمل دیده می‌شود. مارکوزه اذعان می‌کند که زندگی بشر، برخی از سرکوب‌ها را ایجاد می‌کند (سرکوب بنیادی) و بنابراین شکل خاصی از بیگانگی را ایجاد می‌کند؛ بیگانگی از آنچه به مثابه شکلی از هستی طبیعی (همچون ارضای فوری غرایز جنسی مثل حیوانات) ایجاد شده است. اما مفهوم سرکوب اضافی مارکوزه نوعی از خود بیگانگی را ایجاد می‌کند که خاص جوامع مدرن است (Biro, 2000: 245-246).

به تبع سرکوب مازاد، انسان‌ها دچار از خود بیگانگی مازاد می‌شوند. از خود بیگانگی مازاد یعنی از خود بیگانگی‌ای که به وسیله جامعه کنونی در راستای تمایل به حفظ و توسعه وضع موجود ایجاد می‌شود. این از خود بیگانگی مازاد، تشریح وضعیتی است که در آن صرفاً پیشرفت کمی صورت گرفته است. از خود بیگانگی مازاد، تمایز میان کاریدی و کار فکری را حفظ کرده است و منجر به پدید آمدن کار ویرانگر و غیر انسانی می‌شود و همچنین سرکوب منابع انسانی (منابع فنی، طبیعی و انسانی) را تقویت می‌کند (Marcuse, 2001: 198).

### شهروندی در اندیشه هربرت مارکوزه

در اندیشه هربرت مارکوزه، شهروندی تنها یک مفهوم حقوقی صرف نیست. همان‌گونه که در اندیشه‌های سیاسی کلاسیک و در تفکرات فلاسفه‌ای که به تبیین مفهوم شهروندی اصیل پرداخته‌اند، شهروندی تنها یک مفهوم حقوقی نیست و در پیوندی وثیق و عمیق با خودآگاهی بشر و رهایی اوست و همچنین در ارتباط با دیگری و در پیوند با جمع، معنا و مفهوم می‌یابد. در میان فلاسفه سیاسی نیز برخی آشکارا با استعمال لفظ شهروندی، مختصات آن را تبیین کرده‌اند و برخی نیز همچون هربرت مارکوزه، بدون اشاره صریح به این مفهوم به تبیین آن پرداخته‌اند (شاید به دلیل مصادره به مطلوب این مفهوم توسط اندیشمندانی که حقوق شهروندی را به منزله حقوق یک انسان منفرد و خودخواه تعریف می‌کنند که نه در خدمت رهایی او، بلکه موجب انزوا و انفراد و به بند کشیدنش به واسطه حقوقی چون ثروت‌اندوزی و تملک و مصرف‌زدگی می‌شود)<sup>(۱)</sup>.

به باور مارکوزه، شهروندان باید جامعه‌ای نو برپا کنند؛ جامعه‌ای که دارای روابط

تولید جدیدی باشد و شرایطی به وجود آید که تولید را بر بنیان نیازمندی‌های راستین و طبیعی انسان‌ها قرار دهد. در جامعه‌ای که باید از نو بنا شود، نیازهای عادی، دیگر مانع گسترش نیازهای والای بشر نخواهد بود و در محیط مساعدی، آزادانه پرورش خواهند یافت. مارکوزه معتقد است که شهروندان باید ضوابط جامعه کنونی را فرو ریزند و یک همکاری استوار در نهادهای طبیعی و اجتماعی پدید آورند. اینگونه است که زندگی شهروندان در جامعه جدید، هدف و غایت راستین خود را باز خواهد یافت و سعادت و نیکبختی، اصل حاکم بر این جامعه آزاد خواهد بود (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۲۰).

درواقع مارکوزه جامعه‌ای را طراحی می‌کند که در آن از تکنولوژی و علم، برای رهایی بشر استفاده می‌شود و در آن اولویت با صلح، خشنودی، خلاقیت و شادی و نه رنج و کار سخت است و یکی از جنبه‌های بنیادین آن، بالا بردن میزان رهایی بشر و روابط متناسب و موزون با طبیعت است. اعتقاد مارکوزه بر این است که ما باید کار از خود بیگانه را با اتوماسیون، در راستای فراهم آوردن نیازهایمان در هم آمیزیم و از زمان فراغتمان، برای پرورش پتانسیل‌های درونی‌مان استفاده کنیم تا بتوانیم آگاهی‌هایمان را رها سازیم و با سرکوب مبارزه کنیم (6: schlottmann, 2002).

### شهروندی و انقلاب ادراکی

مارکوزه در کتاب «گفتاری در باب رهایی» برای رهایی بشر از دام از خود بیگانگی، بر دو گونه انقلاب تأکید می‌کند: انقلاب ادراکی و انقلاب ساختاری. او می‌گوید: «جامعه مستقر موجود، ابزار ادراکی یکسانی را بر تمامی اعضای خود تحمیل می‌کند و جامعه (به‌رغم تمامی اختلاف دیدگاه‌ها، افق‌های فکری و زمینه‌های فردی و طبقاتی)، تجربه یکسانی را به همگان عرضه می‌دارد. در نتیجه قطع رابطه با تداوم پرخاش‌جویی و استثمار به معنی گسستن از احساساتی است که خود را با این جهان تطبیق داده است. عصیانگران امروز می‌خواهند چیزهای نو را به شیوه‌ای نو بنگرند، بشنوند و احساس کنند. اینان آزادسازی و رهایی را در گرو امحای ادراک معمول و مرسوم می‌دانند. هیروت<sup>۱</sup> به معنای رهانیدن خودی<sup>۲</sup> است که ساخته و پرداخته نظم موجود است، اما

1. trip  
2. ego

این رهایی، ساختگی و کوتاه است. با وجود این رهایی ساختگی و خصوصی به شکلی مضمّر، الزام آزادی اجتماعی را نوید می‌دهد. انقلاب باید در عین حال، انقلابی در ادراک نیز باشد که بازسازی مادی و معنوی جامعه را همراهی می‌کند و زمینه زیباشناختی تازه‌ای پدید می‌آورد» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۴۹).

مارکوزه تأکید می‌کند که بی‌گمان بهره‌مندی انسان‌ها از آزادی اقتصادی، سیاسی و فکری، اهمیت بالایی دارد و برای بهره‌مندی از آزادی اقتصادی باید از فشار قدرتها و مناسبات اقتصادی غالب رهایی یافت، تا بتوان به یک زندگی راستین دست یافت. بهره‌مندی از آزادی سیاسی، رهایی یافتن از سیاستی است که هیچ‌گونه نظارتی بر اجرای آن ندارند و بهره‌مندی از آزادی فکری، بازگشت تفکر انسان به سوی آزادی است (همان، ۱۳۸۸: ۴۰). به همین دلیل، طبقات تحت ستم باید خود را هم از خویشتن و هم از اربابانشان آزاد سازند (متیک، ۱۳۹۲: ۳۲)، زیرا انقلاب‌ها در وهله اول، از تنگدستی زاده نمی‌شوند، بلکه از نامردمی، بی‌زاری، اسراف و فراوانی در جامعه مصرفی و مقولاتی این‌چنینی نشأت می‌گیرند. به همین دلیل، خواست اصلی انقلاب‌ها در واقع یافتن هستی‌ای است که به‌راستی درخور انسان باشد و بنا کردن شکلی کاملاً نو از زندگی است. بنابراین می‌توان گفت که تغییری که در انقلاب‌ها روی خواهد داد، الزاماً فقط تغییری کمی نیست، بلکه بی‌گمان تغییری کیفی نیز خواهد بود (همان: ۳۱-۳۲).

تغییر برای مارکوزه، پایان دادن به استثمار و بهره‌گیری مادی و فکری از افراد است (خلیلی، ۱۳۸۹: ۲۱۵). این تغییر را فاعل انقلابی انجام می‌دهد و «فاعل انقلابی فقط در فراگرد خود تغییر می‌تواند پرورش یابد. فاعل انقلابی در عمل و در تکامل آگاهی و عمل پدیدار می‌شود» (مارکوزه و پوپر، ۱۳۹۳: ۲۹). در حقیقت نیاز به تغییر ریشه‌ای می‌باید از ذهنیت تک‌تک انسان‌ها، از هوش و عواطفشان و از رانه‌ها و غایاتشان برخاسته باشد (بنیامین و دیگران، ۱۳۸۸: ۶۱). به همین دلیل هم جنبش‌های رهایی‌بخش همواره پیوندی میان حوزه تغییرات شخصی، با حوزه تغییرات سیاسی ایجاد کرده‌اند و این پندی است که جنبش‌های اجتماعی جدید (جنبش‌های ضد سرمایه‌داری، ضد نژادپرستی، فمینیستی، زیست‌محیطی و چپ) از تاریخ خود آموخته‌اند (parker, 2007: 199).

### شهروندی و انقلاب ساختاری

به باور مارکوزه، سازمان‌دهی کنونی جامعه به واسطهٔ تحمیل اجتماعی کار غیر ضروری، قیدوبندهای غیر لازم برای تمایلات جنسی و نظام اجتماعی سازمان‌یافته بر مدار سود و بهره‌کشی، «سرکوب اضافه» تولید می‌کند و به همین دلیل هم او، پایان سرکوب و ایجاد جامعه‌ای جدید را ضروری دید و در این راستا بر نوع دیگری از انقلاب تأکید می‌کند که انقلاب ساختاری نامیده می‌شود. بی‌گمان نیاز به شرایط بهتر کاری، درآمد بالاتر و آزادی بیشتر، در چارچوب نظم موجود نیز می‌تواند برآورده شود. بنابراین آنچه شهروندان را مجبور به برهم زدن ساختار موجود در قالب انقلاب می‌کند، چیزی ورای این مسائل است که سبب می‌شود برای مردمی که همه‌چیز دارند، یا می‌توانند امیدوار باشند که در آینده خواهند داشت (مانند پوشاک مناسب، خوراک کافی، تلویزیون، خانه و...)، واژگونی نظم موجود، ضرورتی حیاتی باشد (متیک، ۱۳۹۲: ۲۹).

بی‌گمان برای مارکوزه، هدف از طغیان و انقلاب، واپس‌گرایی به دوران پیش از تمدن بشر نیست، بلکه بازگشت به زمان از دست رفته<sup>(۲)</sup> خیالی در زندگی واقعی بشر است؛ یعنی نیل به مرحله‌ای از تمدن است که آدمی در ضمن آن باید دریابد که سازمان‌دهی جامعه برای چیست و برای چیست؟ اینجاست که باید آدمی دریابد که آزادی و رهایی از حاکمیت کالا بر انسان، پیش شرط آزادی است (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۱۰۴) و به همین دلیل هم مارکوزه معتقد است که کار به واسطه انقلاب است که دیگر از خودبیگانه نیست (feenberg, 2005: 75).

### شهروندی و سوسیالیسم

شهروندی که مارکوزه تعریف می‌کند و بدیلی برای انسان بیگانه از خود محسوب می‌شود، تنها در یک جامعه سوسیالیستی می‌تواند تحقق یابد. البته سوسیالیسمی که مارکوزه مدنظر داشت با سوسیالیسم استالینیستی، بسیار متفاوت بود. برای مارکوزه، سوسیالیسم راستین بر پایه یک همبستگی راستین میان انسان‌ها تحقق می‌یابد. به باور مارکوزه، زندگی بشر تحت سیطره سرمایه‌داری، به طرز مهلکی از آزادی و فعالیت خلاقانه عاری شده است و بنابراین پتانسیل‌های انسانی بنیادین را سرکوب می‌کند و نیازهای انسانی اساسی را تحریف می‌کند. بی‌گمان نظریهٔ مارکسیستی کار و بیگانگی از

آن، به سمت تئوری سوسیالیسم و انقلاب سوق یافته و توجیه‌کننده آن است ( Marcuse, 2014: 31).

در واقع «سوسیالیسم به‌عنوان یک مسیر زندگی متفاوت (از لحاظ کیفی) از نیروهای تولیدی نه تنها برای کاهش زمان کار و کار از خود بیگانه استفاده خواهد کرد، بلکه همچنین سوسیالیسم از نیروی تولید برای ساختن زندگی، گسترش احساس و خرد و آرام کردن و فرونشاندن پرخاشگری، بهره‌مندی از هستی، رهاسازی احساس و خرد از سلطه عقلانیت و پذیرش خلاقیت در مقابل بهره‌گیری‌های سرکوبگرانه نیز بهره می‌گیرد» (Marcuse, 2005 b: 170).

مارکوزه همیشه از مفهوم جدیدی از سوسیالیسم سخن می‌گفت که صلح، لذت، سعادت، آزادی و بیگانگی با طبیعت را به عنوان مؤلفه‌های یک جامعه بدیل به ارمغان می‌آورد. تولید فرهنگ، روابط اجتماعی و نهادهای رهایی‌بخش (در چشم‌انداز رهایی‌او) نوعی کار غیر از خود بیگانه، روابط جنسی و جامعه‌ای هماهنگ را ممکن خواهد ساخت که «فوری» و سوسیالیست‌های تخیلی مطرح کرده‌اند (Marcuse, 2005 b: 33). در حقیقت برای مارکوزه، سوسیالیسم به مثابه تحقق خواسته‌های راستین بشری و نیروی محرک تاریخ معاصر است، اما با توجه به تحریف نظام‌مند افکار و اندیشه عموم که مارکوزه از آن سخن می‌گوید، باید انقلابی با تکیه بر آگاهی از نیازهای راستین بشر روی دهد که سرشت دروغین انسان را از او بزدايد و سرشت راستینش را به او بازگرداند.

### شهروندی و هنر

مارکوزه، ایده ادغام هنر و زندگی و غلبه بر از خود بیگانگی از طریق ائتلاف به سوی یک جامعه هماهنگ را پی‌ریزی کرد. مارکوزه در رساله‌اش درباره «نظریه روایی ادبی آلمان» اغلب از شورش‌های هنری به عنوان طرد آگاهانه جامعه بورژوازی و سیستم سرمایه‌داری صحبت می‌کند که اشکال پیشین زندگی را نابود کرده بود و موانع جدیدی را برای استیلا یافتن ایناسیون هنری ایجاد کرده بود (Marcuse, 2007: 13).

مارکوزه بر گرایش‌های متضاد در هنر و نقش ضد و نقیض آن در زندگی روزمره و انقلاب سیاسی تأکید دارد. او می‌گوید: «در وضعیتی که واقعیت فلاکت‌بار را تنها از راه

کنش سیاسی رادیکال می‌توان تغییر داد، پرداختن به زیبایی‌شناسی نیازمند توجه است» (بنیامین و دیگران، ۱۳۸۸: ۵۹). مارکوزه هنر را به عنوان یک وحدت اضداد هگلی می‌دید که هم ابعاد مثبت و هم ابعاد منفی را داشت؛ هم بخشی از واقعیت موجود و حافظ آن محسوب می‌شود و هم دور از واقعیت و در معارضة با آن است (Marcuse, 2007: 44).

هر چند این درست است که گرایش زیباشناختی جدی در اندیشه هربرت مارکوزه وجود دارد و در این رابطه می‌توان به کتاب «بعد زیباشناختی» مارکوزه اشاره کرد، مارکوزه هرگز به طور کامل به سمت هنر و زیبایی‌شناسی سوق نیافت. به عنوان مثال آخرین آثار او در اواخر دهه ۱۹۷۰ شامل سخنرانی‌هایی در باب سیاست و چپ جدید، نظریه مارکسیستی و فلسفه و همچنین سخنرانی‌هایی درباره هنر، سیاست و رهاسازی است. بنابراین تا پایان زندگی، برنامه مارکوزه، گسترش چشم‌اندازها و راه‌کارهای آزادسازی‌ای بود که با نظریه اجتماعی انتقادی، فلسفه، سیاست‌های رادیکال و بازتاب‌هایش بر هنر و تغییرات فرهنگی، درهم‌آمیخته است. تمام این اجزا هر چند گاه در تضاد باهم هستند، در آثار مارکوزه به عنوان یک کل، به نقد سلطه می‌پردازند و با چشم‌انداز رهایی و یک برنامه تغییر اجتماعی رادیکال همراه شده‌اند (Marcuse, 2007: 2-3).

مارکوزه که خود از فعالان وقایع دهه شصت بود، عقیده دارد که زبان نقد و اعتراض در دهه ۶۰ و ۷۰، زبان هنر بود. او در این مورد می‌نویسد: «وقتی تظاهرات جوانان علیه جنگ ویتنام را شاهد بودم و در آن شرکت داشتیم، وقتی می‌شنیدم که اشعار «باب دیلان»<sup>(۲)</sup> را می‌خوانند، حس کردم و البته به سختی بتوانم آن احساس را تشریح کنم که واقعاً این تنها زبان انقلابی باقی‌مانده در جهان امروز است» (همان: ۱۱۳). او عقیده دارد که: «عصیان‌کنندگان علیه فرهنگ حاکم، در عین حال علیه زیبایی‌های این فرهنگ، علیه شکل‌های بیش از حد متعالی، مجزاشده و منظم و هماهنگ می‌شورند» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۶۰)، زیرا هنر می‌تواند یک پتانسیل انقلابی داشته باشد (Marcuse, 2001: 153) و علیه توتالیتریسم جدیدی که به شکل یک پلورالیسم هماهنگ خود را نشان می‌دهد، وارد عمل شود؛ توتالیتریسمی که در آن، متناقض‌ترین اعمال و حقایق به شکل لاقیدی با همدیگر به صورت مسالمت‌آمیز زیست می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که هنر برای

مارکوزه یک «امتناع بزرگ» است. در واقع اعتراضی است علیه آنچه در حال رخ دادن است (Marcuse, 2007: 38).

به اعتقاد مارکوزه، «تغییر جهت دادن به روشن‌فکران و شکل کنونی تولید مادی مستلزم انقلاب در جهان سرمایه‌داری است. وجدان و آگاهی آزادشده انسان به تکامل علم و فناوری کمک خواهد کرد و آن را از قیدوبند خواهد رهانید، تا امکانات اشیا و افراد را در جهت حفظ و ارتقای زندگی کشف کند و تحقق بخشد. آگاهی رهاشده برای نیل به هدف، صورت و ماده را به خدمت خواهد گرفت. در آن صورت، تکنیک به هنر مبدل می‌شود و هنر، واقعیت را پدید خواهد آورد. تقابل میان تخیل و عقل، استعداد‌های برتر و فروتر و میان اندیشه‌های شاعرانه و اندیشه‌های علمی، بی‌اعتبار خواهد شد. واقعیتی نو پدید خواهد آمد که در پرتو آن، حساسیت نو با هوش علمی ترکیب می‌شود تا ارزشی زیباشناختی خلق کند» (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۳۶).

### نسبت میان از خود بیگانگی و شهروندی در اندیشه هربرت مارکوزه

ارتباط میان از خود بیگانگی بشر با مفهوم شهروندی در اندیشه هربرت مارکوزه آنجا برجسته می‌شود که مارکوزه هرگاه از وضعیت ناگوار بشر و از خود بیگانگی او سخن می‌گوید، به تبیین عصیان و طغیان و انقلاب به عنوان راه‌کارهایی عملی برای حل معضل بیگانگی بشر می‌پردازد. او می‌گوید که تمام واقعیات دردناکی که بیان شده، ضرورت دگرگونی عمیقی را در جامعه‌های معاصر اثبات می‌کند؛ تحولی که منجر به ایجاد اسلوب و شیوه‌های تازه‌ای برای زندگی بشر خواهد شد (همان، ۱۳۸۸: ۳۰).

برای مارکوزه، تحقق یک جامعه بهتر، به رهایی سوژه‌ها وابسته است (Always, 1972: 94)؛ زیرا مردمی که در نظام‌های سرمایه‌داری زندگی می‌کنند، از خود بیگانه، استثمارشده و انسانیت‌زدایی شده و فاقد صفات شهروندی هستند و هدف پراکسیس انقلابی غلبه بر همه اشکال از خود بیگانگی به منظور دستیابی به یک زندگی شایسته برای انسان است (Marcuse, 2014: 19). البته مارکوزه در «انسان تک‌ساحتی» برخلاف «گفتاری در رهایی» نسبت به امکان تحقق این دگرگونی بدبین‌تر شده است. او می‌گوید که وضعیت پیچیده جامعه امروز، انسان تک‌ساحتی را با دو فرضیه متضاد روبه‌رو خواهد ساخت:



۱. جامعه پیشرفته صنعتی معاصر، شایستگی آن را دارد که از هرگونه تغییر کیفی و سریع احتمالی در آینده ممانعت به عمل آورد.

۲. درون جامعه، نیروها و گرایش‌هایی شکل گرفته که به زودی جامعه موجود را منفجر خواهد ساخت.

مارکوزه معتقد است که هر دو راه‌حل محتمل هستند و به موازات هم پیش می‌روند. او معتقد است که هر چند راه‌حل نخست نفوذ بیشتری دارد، بعید نیست که وقوع حادثه‌ای، اوضاع را به سود معتقدان به فرضیه دوم تغییر دهد (مارکوزه، ۱۳۸۸: ۳۱).

اندیشه‌ی او بر نوع جدیدی از انسان و یک ساخت زیستی تمرکز دارد که با این عقیده او مرتبط شده است که قلمرو آزادی، علاوه بر یک تمایز کمی از جوامع موجود به یک تمایز کیفی نیز نیاز دارد و همین عقیده سبب می‌شود که مارکوزه قائل به بازسازی و اصلاح در نظام سرمایه‌داری نباشد و به انقلاب عقیده داشته باشد (Klinic, 2006: 88). برای تبیین چگونگی وصول به آزادی و نیکبختی و همچنین بالفعل ساختن توانایی‌های انسانی و حرکت در مسیری که از قهقرای از خود بیگانگی تا بهشت شهروندی توصیف شده است، می‌توان از مفهوم «امتناع بزرگ» مارکوزه وام گرفت؛ یک مفهوم چندبعدی و پیچیده که بر عصیان و اعتراض افراد به نظام سلطه و سرکوب موجود و عصیان هنری آوانگارد دلالت می‌کند که چشم‌انداز جهان دیگری را ترسیم می‌کند، یک جهان بهتر و اشکال فرهنگی جایگزین و اندیشه‌های مخالفت‌آمیزی که روش‌های غالب و مرسوم اندیشیدن و رفتار کردن را رد می‌کند (Marcuse, 2005b: 10).

به باور مارکوزه، گروهی می‌تواند نظام تولید موجود را واژگون کند و آن را دگرگون سازد که در خود، سوژه‌های انقلابی است. سوژه انقلابی «برای خود»، گروهی (گروه‌هایی) هستند که تقاضاهای حیاتی مبرمی برای انقلاب دارند و به مثابه یک هستی خودآگاه محسوب می‌شوند که از ستم و جوری که بر او وارد می‌آید آگاه است و در جست‌وجوی از بین بردن آن است. بنابراین دیگر از خود بیگانه نیست و یا در تلاش برای رهایی از بیگانگی است (Franks, 2000: 177). با توجه به اینکه بحران‌های محیطی و انسانی زمانه ما به یک جهت‌گیری مجدد رادیکال سیاسی و فلسفی نیاز دارد، مارکوزه در امتناع بزرگش، بر نظمی با سرکوب کمتر، هم برای انسان و هم برای طبیعت تأکید می‌کند (Schlottmann, 2002: 7).

اما فاعل این امتناع بزرگ کیست؟ آیا هر فردی می‌تواند به خودآگاهی برای امتناع نظم موجود دست یابد؟ بی‌گمان چنین شهروندی باید آزاد باشد. لازمه آزادی او، خودمختاری است و غایت آزادی، حقیقت است و آزادی را باید با حقیقت تعریف و تحدید کرد. آزادی یعنی خودمختاری خودفرمان و شرط توانایی تعیین زندگی و سرنوشت شخص را بیان می‌کند: توانایی تعیین چه باید کردها و چه نباید کردها، چرا باید تحمل کرد و چرا نباید. اما «فاعل این خودمختاری به هیچ‌رو هر فرد احتمالی و مشخصی نیست، بلکه فرد در مقام موجود انسانی است که می‌تواند در کنار سایرین آزاد باشد و مسئله امکان‌پذیر ساختن چنین هم‌نوایی و توافقی بین هر آزادی منفردی با آزادی دیگری، با مسئله یافتن مصالحه‌ای بین رقبا، یا بین آزادی و قانون، یا منافع فردی و عمومی، یا رفاه خصوصی و عمومی در یک جامعه استقرار یافته معادل نیست؛ بلکه مسئله آفریدن جامعه‌ای مطرح است که در آن دیگر آدمی توسط نهادهایی که خودفرمانی را در نطفه خفه می‌کنند، به بردگی کشانده نشود» (کانرتون، ۱۳۹۳: ۳۵۹-۳۶۰).

به اعتقاد مارکوزه، هر چند فرایند عینیت‌سازی را می‌توان به عنوان مستمسکی برای احتمال از خود بیگانگی در نظر گرفت، از خود بیگانگی خود به صورت تاریخی با روش تولید سرمایه‌داری تداوم یافته است و می‌توان تنها زمانی بر آن غلبه یافت که سرمایه‌داری منسوخ شده باشد (Marcuse, 2014: 29)؛ زیرا در جوامع سرمایه‌داری کنونی، الیناسیون به نقطه‌ای رسیده است که حتی آگاهی از «از خود بیگانگی» به شکل گسترده‌ای سرکوب می‌شود و در نتیجه افراد خود را تنها به واسطه دیگری شناسایی می‌کنند (Marcuse, 2001: 65).

مارکوزه معتقد است که «خود» به درون یک جامعه سرمایه‌داری افکنده شده است؛ جایی که بیگانگی از تولید، منشأ بی‌اصالتی است که در جامعه استیلا یافته است. او معتقد است که امروزه «اصالت»<sup>۱</sup>، وجه رادیکال یک امتناع انقلابی نسبت به جامعه موجود محسوب می‌شود (Feenberg, 2005: 3). در حقیقت جامعه صنعتی، شرایطی را برای به وجود آمدن از خود بیگانگی ایجاد کرده است که عینیت‌یافتگی را گسترش می‌دهد و این عینیت‌یافتگی جامعه فنی، کاملاً فرد را در خود می‌بلعد. به همین دلیل

---

1. Authenticity

برای مارکوزه ایجاد بدیلی برای جامعه تک‌ساحتی و آگاهی‌های خرسند<sup>۱</sup>، نیازمند یک دگرگونی رادیکال است (Kellner & et al, 2009: 141).

نظم بدیلی که مارکوزه مدنظر دارد، پیدایش هدف‌ها و ارزش‌های متفاوت و آرمان‌های تازه مردان و زنانی است که در برابر قدرت استثمارگر سرمایه‌داری جهانی و حتی در برابر اشکال و ابعاد پر از آسایش و تجلیات آزادمنشانه‌اش، مقاومت کرده و آن را نفی می‌کنند (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۱۱-۱۲)؛ زیرا امروزه نیازهای بشر در معرض خطر قرار دارند و البته فراتر از اینکه تأمین نیازهای فرد به دیگری آسیب نزنند، مسئله این است که انسان به گونه‌ای نیازهای خود را تأمین کند که به خودش هم آسیبی نرساند و به واسطه ارضای آرزوها و تمایلاتش، وابستگی به شبکه‌های استثمارگر را تشدید نکند که درازای ارضای نیازهایش موجب بردگی وی می‌شود. بنابراین باید محیطی جدید پدید آید که قرار نیست با پرخاشگری، ددمنشی و زشتی و پلیدی شیوه‌های دیرپای زندگی مدارا کند. «طغیان» جزء لاینفک محیط جدید است و تا اعماق طبیعت و کنه ذات او ریشه خواهد دوانید. عصیان‌کنندگان بر اساس این بنیاد تازه، هدف‌ها و راهبردهای مبارزه سیاسی را از نو تعریف خواهند کرد (همان: ۱۷). در واقع «در فراسوی محدودیت‌های جوامع مستقر، فضایی وجود دارد که هم جسمانی و هم ذهنی است و قلمرو آزادی در آن مشخص می‌شود (قلمرویی که با حیطة امروز آن متفاوت است). در این قلمرو، سخن از رهایی از آزادی‌های نظم استثمارگر است. این آزادی و رهایی، شرط اساسی ایجاد جامعه‌ای آزاد است؛ جامعه‌ای که ناچار به قطع رابطه تاریخی با گذشته و حال است» (همان: ۱۲-۱۳).

هربرت مارکوزه در کتاب «اروس و تمدن» می‌کوشید تا امکان سیاسی جدیدی را بنا کند و در این راستا به مخالفت با دیدگاه‌های زیگموند فروید پرداخت. پیش‌فرض کلی که فروید صراحتاً بیان کرد این بود که تمدن بر سرکوب بنا شده است. به این معنا که برای رشد تمدن، مردمان باید تا حد زیادی خواسته‌ها و تمایلات خود را زیر پا بگذارند. با این تعبیر، برای هیچ جامعه‌ای امکان ندارد تمام شهروندان خود را بدون نظارت به حال خود رها کند؛ زیرا خواسته‌های شهروندان سازش‌ناپذیرند و همه آنها قابل حصول نیست

و اگر بدون نظارت رها شود، جامعه را نابود خواهد کرد. مارکوزه در مقام مخالفت با این نظر می‌گوید که خیلی ساده می‌توان خواسته‌ها و تمایلات انسان امروز را ارضا کرد. موفقیت‌های اقتصادی حاصل در جوامع صنعتی می‌تواند افراد را آزاد و به حال خود بگذارد. بنابراین ارضای کامل خواسته‌های فطری با یک جامعه منظم هم‌زاد است (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۱۶۷).

مارکوزه در «اروس و تمدن» تلاش می‌کند دوگانگی بین عقل و احساس، تن و ذهن و در واقع دوپارگی سوژه و ابژه دکارتی را از بین ببرد، تا رهایی شکل گیرد و باید یک انقلاب کامل در شیوه ادراک و احساس بشر صورت گیرد و حواس انسان آزاد شود. در اروس، تن آزاد می‌شود و حواس در برابر خودکامگی عقل سرکوبگر قرار می‌گیرد. به باور مارکوزه، عقل و حس باید با هم میانجی یابند. عقل باید بازسازی شود. تفکر انتقادی و دیالکتیکی، محور مهم حس‌پذیری است. به نظر او، تعلیم زیباشناختی، باعث پرورش حواس می‌شود و نظریه و تعلیم زیباشناسی، مؤلفه‌های اصلی آزادی و تغییرات دگرگون‌کننده یا به عبارتی انقلاب هستند. در حقیقت به واسطه انقلاب، روش‌های آموزشی و مشرب‌های سیاسی حاکمی که بینش سیاسی انسان را محدود و تحریف می‌کنند، مضمحل و معدوم می‌شوند؛ زیرا آنها نوع نافذی از یک «شعور کاذب» به وجود می‌آورند که آدمی را از دستیابی به حقیقت راستین منفصل می‌کند. مارکوزه در کتاب «انسان تک‌ساحتی» می‌نویسد: تا جایی که به حقیقت مشخصی مربوط می‌شود، تفکر و رفتار، شعور کاذبی را القا می‌کند که به حفظ نظم کاذبی از واقعیات کمک می‌کند و بر آن منطبق است. این شعور کاذب در قالب ابزار تکنیکی حاکم بروز می‌کند که به نوبه خود، تولیدکننده این شعور کاذب‌اند.

به نظر مارکوزه، اینگونه کج‌بینی‌ها و شعور کاذب، پیامدهای سیاسی عمیقی دارند. آنها سلب‌کننده آزادی‌اند و راه تحقق استعدادهای انسانی را که با پیشرفت جوامع صنعتی امکان‌پذیر شده است، می‌بندند. وظیفه، آرزو و نوید نظریه‌های سیاسی این است که بشر را از کج‌بینی‌ها و پس از آن از چنبر نظام‌های اجتماعی سرکوب‌کننده نجات دهند. بینش خطیر عقلی که در نظریه‌پردازی‌های سیاسی نهفته است، نیرویی واژگون‌ساز است که بشریت را قادر می‌سازد آزادی واقعی را به دست آورد (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۲۶-۲۷).

مارکوزه جامعه‌ای نو برای آینده را طرح‌ریزی می‌کند که لازم‌ه‌اش انسانی نو با آگاهی و حساسیتی جدید خواهد بود. به نظر مارکوزه، تکنولوژی صرف‌نظر از مزایای آن، منجر به تداوم سلطه می‌شود. تنها انقلاب، آن هم انقلابی که تکنیک و تکنولوژی را در خدمت نیازها و هدف‌های انسانی آزاد درآورد، می‌تواند این پیوند مرگ‌بار را از هم بگسلد. مارکوزه، تغییراتی را که به بازگشت آزادی و اختیار انسان به عنوان مبدأ و اساس زندگی بشر منجر می‌شود و کار او را بر پایه نیازهای واقعی تنظیم می‌کند، به انقلاب اصولی و تاریخی تعبیر می‌کند. از نظر مارکوزه، این انقلاب به رهایی و آزادی انسان‌ها منجر می‌شود. انقلابی رهایی‌بخش که حامل آن، نیروهای غیر سرکوبگری است که جامعه موجود را برمی‌انگیزد. این مسئله کم‌وبیش تجسم امیدی است که رسالت تغییر و دگرگونی انقلاب را متوجه گروه‌هایی می‌داند که باید بازسازی مادی و معنوی جامعه را برای ایجاد یک زمینه زیبایی‌شناختی تازه را فراهم کند و بدین منظور بر «نظریه گروه‌های حاشیه‌ای» تأکید می‌کرد و خواستار یکپارچگی دانشجویان، اقلیت‌های قومی-نژادی، زنان و دیگران در قالب جنبشی رادیکال بود (خلیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۵-۲۰۷).

در نهایت می‌توان گفت که مارکوزه معتقد است که سیستم سرمایه‌داری مبتنی بر از خود بیگانگی، استثمار و ظلم و ستم فاجعه‌باری است که تنها به واسطه یک انقلاب تمام‌عیار می‌توان بر تضاد میان وجود انسانی و جامعه سرمایه‌داری فائق آمد. مارکوزه بر این باور است که دلیل آنکه به یک انقلاب تمام‌عیار نیاز است، هم به دلیل کار از خود بیگانگی است که بر تمامیت زندگی اثر گذاشته است و هم به دلیل نظام یکپارچه کار و اوقات فراغتی است که زیر سیطره سرمایه‌داری از خود بیگانه و سرکوب‌شده است (Marcuse, 2014: 32).

مارکوزه می‌گوید صحبت از ستیز میان دو حق است، حقی در برابر حقی دیگر، حق ایجابی، مدون و دارای ضمانت اجرایی در برابر حقی فرازجو و نفی‌کننده و فاقد ضمانت اجرایی. تعالی‌جویی، جزئی از عمق وجود انسان در تاریخ است و به منزله حق اصرار درباره وجود انسانی کمتر هم‌نوا، گناه‌کار و استثمارشده است. تا زمانی که جامعه حاکم برای ادامه حیات خود به استثمار و گناه نیازمند باشد، این دو حق ناگزیر باید به نحوی خشونت‌بار با یکدیگر در ستیز باشند (مارکوزه، ۱۳۸۰: ۸۶).

پل متیک در باب انسان تک‌ساختی مارکوزه می‌گوید: «انسان تک‌ساختی نمی‌تواند برای مدت‌زمان درازی دوام آورد. او با نخستین درهم‌شکستگی اقتصاد سرمایه‌داری از صحنه ناپدید خواهد شد، آن‌هم در حمام خونی که نظم سرمایه‌داری از هم‌اکنون برای وی فراهم کرده است. نظام سرمایه‌داری در اوج قدرت و توانایی بلامعارضش بی‌نهایت آسیب‌پذیر و شکننده است. راه‌گریزی به هیچ‌جا ندارد، جز گورستان. مرگ، یگانه راه برون‌رفت برای اوست. هر چند فرصت‌ها و امکان برای شورش و طغیان کم است، هنگام سپر انداختن نیست، نباید به شکست یا عدم موفقیت اعتراف کرد» (متیک، ۱۳۹۲: ۲۶).

### نتیجه‌گیری

در این پژوهش، اهتمام بر آن بود که پاسخی مناسب به این پرسش داده شود که هربرت مارکوزه، چه نسبتی میان از خود بیگانگی بشر و شهروندی برقرار کرده است؟ مفهوم از خود بیگانگی را معمولاً در سیر تاریخ اندیشه و نه در قالب مکاتب بررسی می‌کنند، زیرا این مسئله برای برخی از مکاتب اساساً مطرح نیست، چه رسد به اینکه به عنوان یک معضل و مسئله به بحث و بررسی درباره آن پردازند و در بررسی سیر تاریخی آن نیز به اندیشه‌های مدرن اشاره می‌شود (هر چند افرادی چون اریک فروم، بت‌پرستی در اعصار پیشین را نیز مصادیقی از از خود بیگانگی می‌شناسد؛ زیرا در چنین شرایطی، بشر به پرستش ساخته دست خود اقدام می‌کند).

در این زمینه معمولاً هگل و اندیشه‌های وی، به عنوان نقطه‌عطفی در نظر گرفته می‌شود؛ هر چند پیش از وی، اندیشمندانی همچون ژان ژاک روسو نیز کم‌وبیش به تبیین این مسئله پرداخته‌اند. درباره مفهوم شهروندی نیز در حقیقت شاید بتوان گفت که در سیر حیات بشر و در تاریخ اندیشه از یونان باستان به بعد و هر چقدر که به دوران مدرن و صنعتی نزدیک شده‌ایم، از مفهوم اصیل و عمیق شهروندی فاصله گرفته، انسان هرچه بیشتر، نه به واسطه خویش که به واسطه مصنوعات خود و یا تحت سیطره ساختارهای غالب، کسب هویت کرده است. همین مسئله موجب شد که اندیشمندان مختلفی در آستانه دوران مدرن خطر از خود بیگانگی بشر را گوشزد کرده، بعدها بسیاری از متفکران در بطن گم‌گشتگی خودِ اصیلِ انسانی و فاجعه انفراد و انزوای بشر،

با حسرت روزگاری را بازآفرینی کنند که در آن، انسانی را که خارج از شهر و به دور از هم وندانش بود، حیوان و یا خدا می دانستند!

پاسخ احتمالی‌ای که برای سؤال این پژوهش در قالب عنوان فرضیه در نظر گرفته شده، این بود که در تقابل با بیگانگی انسان جامعه مدرن از خویش، وضعیت انسانی مطلوب مارکوزه در قالب شاخص‌های شهروندی قابل تحقق است. همسو با این فرضیه، با تکیه بر اندیشه‌های هربرت مارکوزه در آثارش و همچنین شارحان اندیشه‌های وی، در وهله اول، متونی که درباره از خود بیگانگی و شهروندی بود، تحلیل و در وهله دوم، ارتباط میان این دو مفهوم بررسی شد.

با تکیه بر آثار هربرت مارکوزه، از سویی ارتباط میان از خود بیگانگی با مفاهیمی چون کار، تکنولوژی، سرکوب، مصرف و تقلید و از سوی دیگر ارتباط میان شهروندی با انقلاب ادراکی، انقلاب ساختاری، سوسیالیسم و هنر ارزیابی شد. بنابراین پس از مضمون‌شکافی دقیق این دو مفهوم، ارتباط میان آنها تبیین و تحلیل شد. هربرت مارکوزه بر این باور بود که در دنیای مدرن و در جوامع سرمایه‌داری، وجود آدمی به یک ساحت فروکاسته شده است. او عقیده دارد که در جوامع امروزی، وسایل تولید در خدمت نیازهای راستین بشر و رهایی او قرار ندارد و کاری که تمام زندگی فرد را اشغال کرده است، نه کاری فعال و رهایی‌بخش، بلکه کاری است که زندگی به فرد تحمیل کرده و او را به سوی از خود بیگانگی کشانده است؛ زیرا وسایل تولید و سبک کار کردن در دنیای مدرن، به هیچ عنوان در راستای صیانت از آزادی و اختیار فرد قرار ندارد، بلکه هرچه بیشتر آدمی را از خویش بیگانه می‌سازد.

مارکوزه در واقع از خود بیگانگی را معضل و مسئله انسان دوران مدرن می‌داند و در پی مطرح کردن اقدامی برای ایجاد یک وضعیت بدیل در راستای حل این معضل است. به اعتقاد مارکوزه، در جوامع صنعتی پیشرفته، فرد در شرایطی زیست می‌کند که از خود بیگانگی بر زندگی‌اش سایه افکنده و بر کار و مصرف و تفریح و خواست و آرزوهای او، تأثیرات نامطلوبی نهاده است و تلاش مارکوزه در این راستاست که افراد، خودشان را از بند خود و نیز کارفرماهایشان آزاد سازند.

مارکوزه استدلال می‌کند که سرمایه‌داری بعد از جنگ دوم جهانی، بر همه بحران‌های اقتصادی غلبه می‌یابد. اما دستیابی به این انبوهگی، معطوف به رهایی نیست،

بلکه برعکس به ایجاد «نیازهای کاذب» منتهی می‌شود. در واقع «جامعه تکنولوژیک»، سیستم حاکمیت و نفوذی است که در همه شئون زندگی افراد، حتی در اندیشه و دریافتشان، نظیر امور فنی و صنعتی دخالت می‌کند. این جامعه، جامعه‌ای بیمار است که در آن نهادها و روابط پایه‌ای و ساختارش چنان است که اجازه استفاده از منابع مادی و فکری موجود برای دستیابی به بیشترین میزان پیشرفت و ارضای نیازهای افراد را نمی‌دهد و فردی که به عنوان شهروند در این جامعه بیمار می‌زید، دچار از خود بیگانگی است و تغییر و دگرگونی برای حل معضل از خود بیگانگی و شیء‌گشتگی در چنین جامعه‌ای، یک ضرورت حتمی است. به همین دلیل هم شهروندِ مطلوبِ مارکوزه، شهروندی طالبِ عصیان، تغییر و برهم زدن وضع موجود و خواهان براندازی نظام سرمایه‌داری است؛ زیرا استثمار و سرکوب را جزء ذاتی نظام سرمایه‌داری می‌داند و از این رو قائل به اصلاحات نیست. شهروندِ مارکوزه برای رهایی خود از دام از خود بیگانگی باید علیه وضع موجود بشورد و تمام تابوهای موجود سلطه از جمله هنر، آداب و رسوم، هنجارها، الگوهای رفتاری و حتی زبان مرسوم را درهم بریزد.

ارتباط میان از خود بیگانگی بشر با مفهوم شهروندی در اندیشه هربرت مارکوزه آنجا برجسته می‌شود که مارکوزه هرگاه از وضعیت ناگوار بشر و از خود بیگانگی او سخن می‌گوید، به تبیینِ عصیان و طغیان و انقلاب به عنوان راه‌کارهایی عملی برای حل معضل بیگانگی بشر می‌پردازد. او می‌گوید که تمام واقعیاتِ دردناکی که بشر به آن دچار شده است و او را به یک ساحتِ ناچیز فرو کاسته است، ضرورتِ دگرگونی عمیقی را در جوامع معاصر اثبات می‌کند؛ تحولی که منجر به ایجاد اسلوب و شیوه‌های تازه‌ای برای زندگی بشر خواهد شد. برای مارکوزه، تحقق یک جامعه بهتر، به رهایی سوژه‌ها وابسته است. انسان‌های از خود بیگانه امروز به صورت منفرد می‌زینند، زیرا همبستگی میان آنها به شکل مؤثری سرکوب شده است. اما برای رهایی بشر، همبستگی میان شهروندان بسیار واجب و ضروری است. نظم بدیلی که مارکوزه مدنظر دارد، پیدایش هدف‌ها و ارزش‌های متفاوت و آرمان‌های تازه مردان و زنانی است که در برابر قدرت استثمارگر سرمایه‌داری جهانی و حتی در برابر اشکال و ابعاد پر از آسایش و تجلیات آزادمنشانه‌اش مقاومت کرده، آن را نفی می‌کنند و زمینه ظهور و بروز خود حقیقی انسان را فراهم می‌آورند.



در این میان آنچه مقصود این پژوهش بود، نقد وضع موجود و وضعیت نابسامانی است که انسان در آن گرفتار شده است؛ وضعیتی که سبب شده است آدمی از خود گریخته و در مصنوعات ساخته خویشتن و یا در خواست‌ها و تمایلاتی که گفتمان غالب به او تحمیل کرده است، از خویشتن بیگانه گردد. کوشش بر آن بود که تنها به بیان چالش‌ها و معضلات اکتفا نشود و در قالب اندیشه‌های یکی از برجسته‌ترین منتقدان جهان مدرن، به راه‌کار و راه‌چاره‌ای دست یافت. تلاش شد تا پس از توصیف و تبیین انسان بدین‌سان که هست، از انسان - آنگونه که باید - در قالب شاخص‌های شهروندی اصیل صحبت شود؛ زیرا اگر بخواهد اوضاع بدین منوالی که هست پیش رود، دیری نخواهد پایید که با حیرت و هراس از خود می‌پرسیم که «آیا تلاش من یکسر بر سر آن بود تا ناقوس مرگ خود را پرصدتر به نوا آورم؟!»<sup>(۴)</sup>.

به هر حال آن هنگام دیگر زمان مناسبی برای افسوس خوردن و حسرت و سرزنش نخواهد بود. می‌توان با ادبیات بکت به این سؤال چنین پاسخ داد و همین‌جا نه خاتمه، بلکه آغازی بر این بحث نهاد!

«بیا وقتمان را با این بحث‌های بیهوده تلف نکنیم. بیا تا فرصت هست، کاری بکنیم. هر روز به وجود ما احتیاج نیست. در واقع مشخصاً به وجود ما احتیاجی نیست. بقیه هم به یکسان با این قضیه خوب برخورد می‌کنند، اگر نگیم بهتر. این ناله‌های کمک که هنوز در گوش ما صدا می‌کند، خطاب به همه بشریت است. ولی در این مکان و در این لحظه خاص، همه بشریت خواه‌ناخواه ما هستیم. پس بیا قبل از اینکه دیر بشه، نهایت تلاشمان را بکنیم! بیا برای یک‌بار هم که شده، به بهترین وجهی نماینده این نژاد متعفن باشیم که تقدیری ظالمانه ما را بهش منتسب کرده!»  
(بکت، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

### پی‌نوشت

۱. همان‌گونه که «ماری گای» در کتاب «شهروندی در تاریخ اندیشه غرب»، از نظریه‌پردازانی نام می‌برد که برخی همچون ارسطو و هانا آرنست و... به صراحت از این مفهوم استفاده

کرده‌اند و برخی همچون کارل مارکس در قالب نقد و تحلیل‌های خاص خود، این مفهوم را تبیین می‌کنند.

۲. اشاره به کتاب «در جست‌وجوی زمان‌های از دست رفته» از مارسل پروست

۳. باب دیلان (۱۹۴۱): از شاعران و خوانندگان بسیار انتقادی در چند دهه اخیر بوده است که اوج کارهایش در دهه ۱۹۶۰ بود. شعرهای سیاسی و اجتماعی او تند و رادیکال و در نفی وضعیت موجودند. هربرت مارکوزه علاقه بسیاری به سروده‌های او داشت.

۴. از احمد شاملو

## منابع

- ارسطو (۱۳۶۴) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، خوارزمی.
- اسپرینگز، توماس (۱۳۹۲) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
- بکت، ساموئل (۱۳۸۰) در انتظار گودو، ترجمه علی‌اکبر علیزاد، تهران، ماکان.
- بنیامین، والتر و دیگران (۱۳۸۸) زیبایی‌شناسی انتقادی: گزیده نوشته‌هایی در باب زیبایی‌شناسی از بنیامین، مارکوزه و آدورنو، گردآورنده و مترجم امید مهرگان، تهران، گام نو.
- خلیلی، عبدالرسول (۱۳۸۹) هربرت مارکوزه (روشن‌بینی جوانان و جنبش دانشجویی)، تهران، چشمه.
- فروم، اریک (۱۳۸۵) سرشت راستین انسان، ترجمه فیروز جاوید، تهران، اختران.
- کانرتون، پل (۱۳۹۳) جامعه‌شناسی انتقادی (آدورنو، هابرماس، بنیامین، هورکهایمر، مارکوزه، نویمان)، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، کتاب آمه.
- مارکس، کارل (۱۳۸۲) دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه حسن مرتضوی، تهران، آگه.
- مارکوزه، هربرت (۱۳۸۰) گفتاری در رهایی، ترجمه محمود کتابی، آبادان، پرسش.
- (۱۳۸۸) انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.
- مارکوزه، هربرت و کارل پوپر (۱۳۹۳) انقلاب یا اصلاح (گفت‌وگو با کارل پوپر و هربرت مارکوزه)، ترجمه ه. وزیری، تهران، خوارزمی.
- متیک، پل (۱۳۹۲) نقد مارکوزه (انسان تک‌ساحتی در جامعه طبقاتی)، ترجمه مجید مددی، تهران، رشد آموزش.
- مگی، برایان (۱۳۷۲) آشنایی با فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- هوستی، آل. آر (۱۳۷۳) تحلیل محتوا در علوم اجتماعی و انسانی، ترجمه نادر سالارزاده امیری، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی.

- Abromeit, John & W. Mark Cobb (2004) Herbert Marcuse (A critical reader), published by Routledge.
- Always, Joan (1972) Critical Theory And Political Possibilities (Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas), Greenwood Press, London
- Biro, Andrew William (2000) denaturalizing ecological politics: alienation from nature from Rousseau to Marcuse, A thesis submitted to the Faculty of Graduate Studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, Graduate Programme in Political Science, York University, Toronto, Ontario.
- Burchell, David, (1995) The Attributes of Citizens: Virtue, Manners and the Activity of Citizenship, Economy and Society, volume 24, issue 4.
- Feenberg, Andrew (2005) Heidegger and Marcuse (the catastrophe and

- redemption of history), published by routledge, NewYork.London.
- Fox, lisa Courtney (2006) finding freedom: simone weil, Hannah arendt and Herbert Marcuse on post totalitarian politics, A thesis submitted to the faculty of the University of North Carolina at Chapel Hill in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in the Department of Political Science
- Franks, Benjamin (2000) Rebel Alliances: The Means and Ends of Contemporary British Anarchisms, Thesis submitted to the University of Nottingham for the degree of Doctor of Philosophy.
- Kellner, Douglas & Tyson Lewis, Clayton Pierce, and K. Daniel Cho (2009) Marcuse's Challenge to Education, Published in the United States of America by Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Klinic, dogan baris (2006) labor, leisure and freedom in the philosophies of Aristotle, karl marx and Herbert marcuse, a thesis submitted to the graduate school of social sciences of middle east technical university, M.A, Department of Philosophy, Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Ş. Halil Turan.
- Marcuse, herbert (2001) Towards a critical theory of society (Collected papers of Herbert marcuse), Edited by Douglas Kellner, Volume Two, published by Routledge.
- (2005a) Heideggerian Marxism, Edited by Richard Wolin and John Abromeit, uuniversity of nebraska press lincoln and london University of nebraska press lincoln and London.
- (2005b) the new left and the 1960s (collected papers of Herbert marcuse), volume three, edited by douglas kellner, published by routledge.
- (2007) Art and liberation (Collected papers of Herbert marcuse), Edited by Douglas Kellner, Volume Four, published by Routledge.
- (2014) Marxism, revolution and utopia (collected papers of Herbert marcuse), Volume Six, Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce, published by Routledge.
- Parker, jan (2007) revolution in psychology (Alienation to Emancipation), published by Pluto Press, London.
- Schlottmann, chris (2002) liberation and the great refusal: Marcuse's concept of nature, Thesis (B.A.), Bi-College (Haverford and Bryn Mawr Colleges). Dept. of German.
- Weinberg, Paul (1970) Herbert Marcuse and his attemp to reconcile marx and freud, Submitted to the Faculty of Graduate studies and Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts, McGill University.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۱۱۰-۸۱  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۱۶  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## تأثیر عوامل سیاسی بر مناسبات اقتصادی ایران در دهه اول انقلاب<sup>۱</sup>

\* عباس حاتمی  
\*\* حسین مسعودنیا  
\*\*\* داوود نجفی

### چکیده

تا دهه ۱۹۶۰ استدلال این بود که مقوله‌های اقتصادی، مقوله‌هایی صرفاً اقتصادی هستند، اما از دهه ۱۹۷۰ به این سو با شکل‌گیری مطالعات میان‌رشته‌ای، ادبیاتی پدید آمد که استدلال می‌کرد عوامل سیاسی بر مناسبات اقتصادی مؤثر عمل می‌کنند. این مقاله با تأسی از این ادبیات و با تمرکز بر دهه اول انقلاب، تلاش می‌کند نشان دهد چگونه پنج عامل سیاسی شامل انقلاب، جنگ، بی‌ثباتی‌های سیاسی، انشقاق سیاسی و در نهایت پایگاه اجتماعی دولت در دهه مزبور بر مناسبات اقتصادی مؤثر عمل نموده است. به همین منظور این مقاله نخست نشان می‌دهد که چگونه جنگ باعث کاهش درآمدهای نفتی دولت در این دهه شد. دوم مشخص می‌سازد که بی‌ثباتی ساخت سیاسی چگونه به کاهش سرمایه‌گذاری‌های خارجی در این دوره انجامید. سوم با تأکید بر انشقاق سیاسی آشکار می‌سازد که چگونه این عامل موجب عدم اجماع اقتصادی شد. در نهایت مشخص می‌سازد که پایگاه اجتماعی دولت انقلابی از طریق چه سازوکارهایی به پیدایش سیاست‌های اقتصادی مردم‌گرایانه کمک کرد. تمامی این یافته‌ها نشان می‌دهد که مناسبات اقتصادی در دهه اول انقلاب تا چه میزان تحت تأثیر عوامل سیاسی قرار داشته‌اند و الزامات آن را بازتاب بخشیده‌اند.

**واژه‌های کلیدی:** عوامل سیاسی، مناسبات اقتصادی، پایگاه اجتماعی دولت، بی‌ثباتی سیاسی و انشقاق سیاسی.

---

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری آقای داود نجفی است.

\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان

\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان

\*\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

A.hatami@ase.ui.ac.ir

Masoudn@ase.ui.ac.ir

d.d.najafi@gmail.com

## مقدمه

از منظر اقتصاد نئوکلاسیک، استدلال اصلی این است که مناسبات اقتصادی تحت تأثیر عوامل اقتصادی است و تحت تأثیر همین عوامل عمل می‌کند (حاتمی، ۱۳۸۹: ۱۶۵). تا دهه ۱۹۶۰ این ایده تفوق داشت، اما از دهه ۱۹۷۰ به این سو این ایده با چالش‌هایی روبه‌رو شد و در نهایت نگرش‌هایی سر برآورد که استدلال می‌کرد موضوعات اقتصادی به همان اندازه که تحت تأثیر عوامل اقتصادی قرار دارد، تحت تأثیر عوامل سیاسی نیز عمل می‌کند. اقتصاد سیاسی جدید که از دهه ۱۹۷۰ به این سو سر برآورده است، اساساً محصول چنین نگرشی است. هر چند بازگشت سیاست به اقتصاد، خصلت عمومی مطالعات اقتصادی بوده است که از دهه ۱۹۷۰ به این سو صورت گرفته، به نظر می‌رسد بسته به نوع نظام اقتصادی و سیاسی، این تداخل اقتصاد و سیاست می‌تواند تضعیف یا تقویت شود. برای مثال هر چند تداخل اقتصاد و سیاست در لیبرال دمکراسی کمتر دیده شده است، این تداخل بیشتر برای دولت‌های رفاهی دانسته می‌شود (Wallerstein, 1979: 312-315).

همچنین استدلال شده است که این تداخل در دولت‌های رانتیر به شکل کاملاً مشخصی برجسته است (Beblavi & Luciani, 1987; Beblavi, 1990). یعنی هر نوع تحلیل اقتصادی در این جوامع باید از منظر تحلیل‌های سیاسی صورت گیرد. تا آنجا که به ایران مربوط می‌شود، مرور ادبیات مربوطه نشان می‌دهد که دولت در ایران پس از انقلاب کمابیش دولتی با خصلت‌های رانتیر بوده است (حاتمی، ۱۳۸۶: ۱۶۰-۱۶۵؛ Maloney, 2015: 5-16) و همین خصلت، فهم مناسبات اقتصادی از منظر مناسبات سیاسی در ایران را ضرورتی مشخص بخشیده است.

با وجود این به نظر می‌رسد که بسته به نوع جامعه، نخست عوامل سیاسی متنوع و متفاوتی وجود دارد که بر اقتصاد مؤثر عمل می‌کند. دیگر اینکه این تأثیرگذاری همچنین می‌تواند به شیوه‌های متفاوتی صورت گیرد. اینها همان موضوعاتی هستند که مقاله به شکل مشخص، بررسی و تحلیل آن را در ایران واجد اهمیت می‌داند. بر همین اساس اولین پرسش مقاله این است که مهم‌ترین عوامل سیاسی که در دهه اول انقلاب بر مناسبات اقتصادی مؤثر عمل کرده‌اند یا آن را شکل بخشیده‌اند، کدامند؟ پرسش دوم نیز این است که این تأثیرگذاری سیاست بر اقتصاد در ایران دوره مورد بررسی به چه

شیوه‌هایی صورت گرفته است؟ به عبارتی دیگر، عوامل سیاسی چگونه و بر اساس چه سازوکارهایی بر مناسبات اقتصادی مؤثر ظاهر شده‌اند؟

بر همین اساس مقاله ابتدا به مباحث نظری می‌پردازد که به طور کلی نشان می‌دهد کدام عوامل سیاسی عموماً بر مناسبات اقتصادی مؤثر عمل می‌کند. سپس مقاله تلاش می‌کند نشان دهد که از میان این عوامل سیاسی، کدام یک در ایران دهه اول انقلاب بر مناسبات اقتصادی تأثیرگذار بوده است. در نهایت مقاله می‌کوشد به نوعی مشخص سازد عوامل سیاسی چگونه و بر اساس کدام سازوکار بر مناسبات اقتصادی ایران دهه مزبور مؤثر عمل کرده است.

پیش از آغاز بحث، توضیح یک نکته ضرورت دارد و آن اینکه در موضوع پژوهش، کتاب‌ها و مقاله‌های متعدد داخلی و خارجی منتشر شده است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به نوشته معروف و کلاسیک جهانگیر آموزگار (۱۹۹۳) با عنوان «اقتصاد ایران در دوران جمهوری اسلامی»، نوشته پروین علی‌زاده (۲۰۰۰) با عنوان «اقتصاد ایران»، کتاب سهراب بهداد و فرهاد نعمانی (۱۳۹۳) با عنوان «طبقه و کار در ایران»، «اقتصاد سیاسی ایران» تألیف سوزان مالون (۲۰۱۵)، «دولت و توسعه اقتصادی در ایران» نوشته محمدتقی دلفروز (۱۳۹۳)، «اقتصاد ایران در دوران جنگ تحمیلی» نوشته فرهاد دژپسند و رئوفی (۱۳۸۷) و «اقتصاد ایران در دوران دولت ملی» اثر فرشاد مؤمنی (۱۳۹۴) اشاره کرد.

اما تحقیقات بسیار اندکی مانند دو مقاله «دولت و اقتصاد در ایران پس از انقلاب» (۱۳۸۷) و «الگوی آونگی: چارچوبی برای تحلیل اقتصاد سیاسی ایران پس از انقلاب» (۱۳۸۵) هر دو اثر عباس حاتمی درباره زمینه‌های سیاسی مناسبات اقتصادی در مورد ایران پس از انقلاب نوشته شده است.

بنابراین وجه تمایز پژوهش حاضر با منابع پیشین، قرار دادن موضوع در متن ادبیات علوم سیاسی است. به همین دلیل منطبق و دلیل توجه و انتخاب برخی سنجه‌های اقتصادی و حذف برخی دیگر از متغیرها، رابطه مستقیم و مشخص‌تر آنها با مناسبات ساخت سیاسی است. به عبارت دقیق‌تر، درست است که سنجه‌ها و متغیرهای اقتصادی زیادی برای بررسی وجود دارد، اما لزوماً همه آنها منشأ و ریشه سیاسی مشخص و

پرننگی ندارند. به همین دلیل در این پژوهش تنها آن دسته از متغیرهای اقتصادی انتخاب شد که تحت تأثیر عوامل سیاسی قرار گرفته‌اند و لاجرم ریشه سیاسی برجسته‌تری داشته‌اند.

### مباحث نظری

مکتب نئوکلاسیک حداقل تا دهه ۱۹۶۰ به عنوان مکتب غالب در علم اقتصاد، اصرار داشت که اقتصاد از دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی و به‌ویژه علوم سیاسی جداست (حاتمی، ۱۳۸۹: ۱۶۵). اما از دهه ۱۹۷۰ به این سو، جریانی در اقتصاد شکل گرفت که مبین بازگشت سیاست به اقتصاد بود (Keech, 1991: 597-611). تحت تأثیر این جریان، «کنث گالبریت» تأکید کرد که امروزه بسیاری از موضوعات اقتصادی، سیاسی و بسیاری از موضوعات سیاسی، اقتصادی‌اند (باری، ۱۳۹۴: ۳۷).

بر اساس ادبیات موجود، عوامل متفاوتی قابل شناسایی است که از طریق آن عوامل سیاسی بر عوامل اقتصادی مؤثر ظاهر شده‌اند. اولین دسته از این عوامل، انقلاب‌ها هستند. معمولاً هر انقلابی، دوره‌ای از بحران اقتصادی را به همراه دارد. بحران‌های اقتصادی پس از انقلاب، نتیجه و پیامد درگیری و برخورد آشکار اجتماعی است. این ظهور اقتصادی، چیزی است که «تدا اسکاچپول» آن را بحران ساختاری پس از انقلاب می‌نامد (ر.ک: اسکاچپول، ۱۳۸۹).

شرایط انقلابی، امنیت سرمایه را به خطر می‌اندازد و کارکردهای دولت در حفاظت از مالکیت و تسهیلات فرآیند تولید را فلج می‌کند. این مشکلات، فرآیند تولید را مختل می‌کند و باعث بحران اقتصادی می‌شود. هرچه اقتصاد از نظر توسعه‌یافتگی سرمایه‌داری پیشرفته‌تر باشد، بحران اقتصادی پس از انقلاب گسترده‌تر و شدیدتر خواهد بود. زمانی که رژیم جدید بتواند نظم اقتصادی جدیدی مستقر سازد و فرآیند تولید بتواند بدون اختلال شروع به کار کند، بحران اقتصادی رخ نمی‌دهد. با این حال تعریف و استقرار نظم سیاسی جدید در جامعه پس از انقلاب، موضوع مبارزات سیاسی شدید است. این مبارزات و درگیری‌های سیاسی از یک طرف بازتاب‌دهنده منافع گروه‌های مختلف اجتماعی درگیر و گروه‌هایی که رژیم مدعی نمایندگی آنهاست و از طرف دیگر، تلاش رژیم برای حذف قدرت اقتصادی اعضا و گروه‌های وفادار به رژیم سابق از طریق بازسازی



اقتصادی است. مسیر حل این درگیری‌ها و جهت‌گیری‌های احتمالی رژیم جدید، بستگی به جهت توسعه و پیشرفت مبارزه و کشمکش سیاسی در دوره پس از انقلاب خواهد داشت (Behdad, 1995: 100).

بنابراین در چنین زمینه و متنی است که بحران‌های سیاسی و اقتصادی در شرایط پس از انقلاب ممکن است بررسی شود. بی‌ثباتی سیاسی نیز می‌تواند از دیگر عوامل مؤثر بر مناسبات اقتصادی باشد. بوزیر و مولدر (۱۹۹۹) درباره تأثیر بی‌ثباتی سیاسی بر مناسبات اقتصادی استدلال کرده‌اند. آنها تأثیر بی‌ثباتی سیاسی بر مناسبات اقتصادی را طی سال‌های ۱۹۹۴ تا ۱۹۹۷ در متن بحران‌های ضمنی بررسی کرده‌اند. نتایج تحقیق آنها حاوی مطالب مهمی بود. نخست آنکه بی‌ثباتی سیاسی تأثیر شدید و قوی بر مناسبات اقتصادی دارد، به‌ویژه در کشورهایی با زیرساخت‌های اقتصادی ضعیف و ذخایر کم. دوم اینکه متغیرهای سیاسی از جمله ثبات سیاسی، قدرت توضیح و پیش‌بینی بحران‌های اقتصادی را افزایش می‌دهد و سوم اینکه مناسبات اقتصادی به‌ویژه در دوره‌های متعاقب انتخابات و زمانی که نتایج انتخابات بی‌ثبات‌تر از هر زمان دیگری است، بیشتر خواهد بود (Bussier & Mulder, 1999: ر.ک).

همچنین در برخی از متون ادبیات اقتصاد سیاسی بر وجود رابطه میان پایگاه اجتماعی دولت و جهت‌گیری اقتصادی استدلال شده است (Douglas & Hibb, 1977: ر.ک). بر مبنای این استدلال‌ها، سیاست‌های اقتصادی دولت‌ها بازتابی از خواسته‌های طبقاتی است که پایگاه اجتماعی آنها را تشکیل می‌دهد. بنابراین نوعی تقارن میان پایگاه اجتماعی دولت‌ها و سیاست‌های اقتصادی آنها ترسیم شده است و دولت‌ها به کارگزاران و حاملان سیاست‌های اقتصادی تقلیل یافتند که پایگاه اجتماعی آنها ایجاب می‌کند. به این معنا، سیاست‌های اقتصادی در هیئت منازعه طبقاتی ظاهر می‌شود که در ساخت اجتماعی ساری و جاری است و واقعیت‌های این منازعه را منعکس می‌کند (حاتمی، ۱۳۸۹: ۱۶۳).

علاوه بر عوامل یادشده، یکپارچه نشدن و انشقاق ساخت سیاسی نیز می‌تواند از عوامل تأثیرگذار در شکل‌گیری مناسبات اقتصادی باشد. اساس این استدلال برگرفته از نظریه‌های مارکس درباره ماهیت دولت است. چنین برداشتی از نظریه‌های مارکس

مربوط به آثار اولیه مارکس مانند «نقد فلسفه حق هگل» و «هجدهم برومر لوئی بناپارت» می‌شود. بر این اساس دولت به جای آنکه ابزار سلطه طبقاتی باشد، عامل تعادل طبقاتی است. این تعبیر از دولت بعدها به تعبیر استقلال نسبی دولت در آثار مارکس معروف شد. از این منظر و از آنجا که دولت نه تنها ابزار سلطه طبقاتی یک طبقه بر طبقه دیگر نیست، بلکه برآیندی از منافع چند طبقه است. بنابراین می‌توان از آن به دولت غیر یکپارچه تعبیر کرد. بر اساس این تعبیر، دولت غیر یکپارچه نخست دولتی است که ابزار اعمال سلطه یک طبقه همگون بر سایر طبقات اجتماعی نیست. دوم به واسطه همین ویژگی، این دولت نه تنها مستقل و فارغ از منازعات طبقاتی‌ای که در ساخت اجتماعی در جریان است عمل نمی‌کند، بلکه خود کارگزار و عرصه وقوع این منازعات است و در نتیجه ساختاری منازعه‌ای و نامنجم دارد. سوم اینکه این دولت بر سر اتخاذ یک استراتژی واحد اقتصادی، کشمکش‌های درون نخبه‌ای زیادی را تجربه می‌کند و لاجرم به عرصه‌ای برای کنش‌های ناهماهنگ نیروهای سیاسی و اجتماعی تبدیل می‌شود (حاتمی، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

همه این استدلال‌های نظری به طور ضمنی و صریح بر این نکته تأکید دارند که مناسبات اقتصادی می‌تواند دلایل و ریشه‌های سیاسی داشته باشد. مقاله حاضر نیز همین خط فکری را درباره ایران پس از انقلاب پی می‌گیرد و به دنبال تحلیلی سیاسی از مناسبات اقتصادی است. در این راستا استدلال می‌شود که انقلاب ایران مانند دیگر انقلاب‌های مهم مانند انقلاب روسیه و چین، دوره‌ای از بی‌ثباتی و بحران اقتصادی را تجربه کرده است که از مؤلفه‌های کلیدی مطالعه اسکاچپل درباره این انقلاب‌ها بوده است. بدین‌سان این مباحث از منظر انقلاب‌ها، ارتباط میان ساخت سیاسی و اقتصادی را برجسته می‌سازد.

با وجود این بحث از رابطه میان ساخت سیاسی و اقتصادی را هم می‌توان به شکل کلی‌تر در استدلال‌های نظری آلتوسر (۱۹۷۷)، پولانزاس (۱۹۸۰) و دیگر مارکسیست‌های ساختارگرا نیز یافت که استدلال می‌کردند پویایی‌ها و ایستایی‌های ساخت‌های سه‌گانه سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک بر یکدیگر تأثیرگذار هستند. این اندیشمندان برخلاف اسکاچپول، بدون آنکه بر متغیر یا شاخص سیاسی خاصی مانند

انقلاب تأکید کنند، دست محققان را بازمی‌گذارند تا با توجه به بستر مورد مطالعه، عوامل سیاسی درهم تنیده با عوامل اقتصادی را شناسایی کنند.

با این حال این مقاله، ترکیبی از این نظریه‌ها را به عنوان مبانی نظری می‌پذیرد، زیرا باور دارد ایران دهه ۱۳۶۰ نخست دهه‌ای اساساً با رویه‌هایی انقلابی و متصل به انقلاب سال ۱۳۵۷ است. دوم اینکه با قبول اصل مکانمندی در مطالعات سیاسی (رک: تیلی و گودین، ۱۳۹۰) از دامنه اختیاری که شیوه تحلیل آلتوسر و پولانزاس فراهم می‌نماید بهره می‌گیرد، تا این عوامل سیاسی علی‌الحده را در مناسبات اقتصادی ایران جست‌وجو کنند. در نهایت مبانی نظری مزبور با نشان دادن درهم تنیدگی میان متغیرهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به ما این امکان را می‌دهد تا از مطالعات میان‌رشته‌ای برای ترسیم الگوی حاکم بر اقتصاد سیاسی ایران استفاده کنیم. بر مبنای استدلال‌های رهیافت میان رشته‌ای، سه عرصه مورد قبول کنش جمعی انسان‌ها یعنی عرصه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی یا فرهنگی - اجتماعی، عرصه‌های مستقل کنش اجتماعی به شمار نمی‌روند. آنها دارای منطقی مستقل و جدا از یکدیگر نیستند و مهم‌تر اینکه محدودیت‌ها، امکانات، تصمیم‌ها، هنجارها و موازین نیز چنان به هم گره خورده‌اند که هیچ الگوی مناسب تحقیقاتی را نمی‌توان یافت که بتواند متغیرها را بر مبنای مقوله‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی از هم جدا نموده، به طور ضمنی و با ثابت نگاه داشتن سایر متغیرها، تنها بر یک متغیر تأسیس یابد (Wallerstein, 1987: 314).

## عوامل سیاسی مؤثر بر مناسبات اقتصادی در ایران دهه اول انقلاب

### انقلاب و دگرگونی در مناسبات اقتصادی

به طور کلی و آنگونه که ادبیات انقلاب‌ها نشان می‌دهد، انقلاب‌های اجتماعی عموماً تحولات گسترده‌ای را در حوزه اقتصادی ایجاد می‌کنند (اسکاچپول، ۱۳۸۹، بشیریه، ۱۳۸۳، حاتمی، ۱۳۸۵). در شرایطی ممکن است این تحولات وجوه گسترده‌تری یابد. برای مثال زمانی که مناقشات نظری یا ایدئولوژیک بروز کند، این تحولات می‌تواند حتی به مناسبات اقتصادی بینجامد. آنگونه که برخی از مطالعات نشان داده است، ویژگی عمده سیاست‌های اقتصادی ایران در دهه اول انقلاب، عدم اجماع نظری و ایدئولوژیک مشخص در میان عناصر اصلی دستگاه سیاست‌گذاری است. در واقع چنین درگیری‌های

ایدئولوژیکی، ترسیم مهم‌ترین حدود میان خط پویای تحول اقتصادی ایران پس از انقلاب و دیگر انقلاب‌های مهم مانند انقلاب روسیه، چین و نیکاراگوئه است. در مقابل تجربه انقلاب ایران، این انقلاب‌ها در مقام مقایسه هر چند نه به طور کامل، بر اساس فلسفه‌های منسجم و یکپارچه از انقلاب به وقوع پیوستند (Saeidi, 1999: 798). این امر سبب شد که مسیر تحول و گذار اقتصادی پس از انقلاب در این کشورها تقریباً ثابت و هدفمند باشد؛ در حالی که در ایران، درگیری‌های مداوم نظری درباره ساختار اساسی حقوق مالکیت و نقش اقتصادی دولت، اجرای سیاست‌های اقتصادی منسجم را غیر ممکن کرد.

انقلاب مردمی سال ۵۷، تغییرات گسترده و همه‌جانبه‌ای در کل جامعه ایران ایجاد کرد. انقلاب، کارکرد عادی فعالیت‌های اجتماعی و روابط اجتماعی موجود را به‌ویژه در حوزه تولید گسست و کارکرد بسیاری از نهادهای بازار را مختل کرد. بلافاصله پس از انقلاب، دولت کارخانجات و مؤسسات مالی بزرگ را ملی اعلام کرد. دادگاه‌های انقلاب اسلامی، دارایی کسانی که مفسد فی‌الارض بودند را ضبط کرد. روستاییان مشتاق زمین، اراضی روستایی را تصرف کردند و فقرای شهری، آپارتمان‌های خالی از سکنه را اشغال کردند. شوراهای کارگری، کنترل بسیاری از شرکت‌ها و مؤسسات را به دست گرفتند و صاحبان سرمایه و املاک، دارایی‌های خود را به پول نقد و ارز تبدیل و آنها را روانه صندوق‌های امن بانک‌های خارجی کردند. در این میان، دولت گرفتار اختلاف‌های داخلی درباره جهت‌گیری بازسازی پس از انقلاب بود. تعریف و استقرار نظم اقتصاد اسلامی جدید تبدیل به موضوع منازعات سیاسی شدید هم در میان نیروهای اجتماعی و هم درون دولت شد. اقتصاد ایران در دام بحران اقتصادی پس از انقلاب افتاد یعنی بحرانی که بر اثر تغییر و تحولات سیاسی پس از انقلاب در فرایند تولید ایجاد می‌شود و گرفتار منازعات اجتماعی آشکار در مسیر بازسازی پس از انقلاب شد. در ایران، نبود برنامه انقلابی مشخص با تعریف نظم اقتصادی که انتظار می‌رفت جایگزین نظم می‌شود که از بین رفته و گسسته بود، بی‌ثباتی و بحران اقتصادی را طولانی‌تر کرد (Behdad & Nomani, 2002: 667).

طولانی شدن و تداوم بحران اقتصادی پس از انقلاب در ایران و ویژگی‌های خاص آن را می‌توان با بررسی برخی از عوامل و فاکتورهای خاص جامعه و انقلاب ایران بیشتر

توضیح داد. این عوامل عبارتند از:

۱. ویژگی مردم‌گرایانه قابل توجه جنبش انقلابی در دو قطبی کردن ساختار اقتصادی - اجتماعی ایران؛

۲. اهداف و برنامه‌های انقلابی و منافع طبقاتی بیان نشده و مفصل‌بندی نشده. توده جمعیت ایران، فقرای شهری، طبقه کارگر، روشن‌فکران، کارمندان دولتی، مالکان و بورژوازی به جز طبقات بالا با منافع متنوع و متغیر برای سرنگون کردن رژیم شاه بسیج شدند (ر.ک: Misagh, 1989, Keddie, 1981). کارگران روستایی و کشاورزان کوچک نیز در لحظه پایانی به جنبش انقلابی پیوستند. تا آن زمان، جنبش فاقد هرگونه برنامه مشخص یا اهداف تعریف‌شده به جز تقاضا برای پایان رژیم شاه و مشکلات و خرابی‌هایی که باعث آن شده، نبود. اهداف اقتصادی فقط به عنوان شعارهای سیاسی به صورت خودانگیخته و فوری در تظاهرات توده‌ای و پس از قیام، از طریق رقابت گروه‌های سیاسی مختلف بیان می‌شد. این شعارها از سوی جنبش‌های توده‌ای یا از طریق حکومت و سازمان‌های انقلابی‌اش، در جهت تلاش برای قبضه کردن و به انحصار درآوردن گروه‌های سیاسی رقیب استفاده می‌شد. به طور خلاصه، موضوع تعیین کردن اهداف انقلاب تا دوره پس از انقلاب به تأخیر افتاد و پس از آن، حکومت انقلابی دارای برنامه عمل مشخصی نبود.

۳. ابهام در ایدئولوژی و فقه اسلامی، تفسیرهای مختلفی درباره سازمان‌دهی اقتصاد در جامعه اسلامی به وجود آورد. این تفاسیر در ادبیات گسترده‌ای بازتاب یافت که به عنوان اقتصاد اسلامی شناخته می‌شود. فرمول‌بندی کردن مدل از سوی نظریه‌پردازان و روشن‌فکران مسلمان ایرانی برای سازمان‌دهی اقتصاد اسلامی و بنابراین منازعه درباره تفاسیر مختلف و متنوع از اسلام درباره موضوع اقتصاد، زودتر از مرحله نهایی جنبش انقلابی آغاز نشد (Behdad, 1994: 103). هسته مرکزی مناظره و منازعه در اقتصاد اسلامی درباره نقش دولت در اقتصاد و حدود حقوق مالکیت خصوصی بود (به‌داد، ۱۳۸۰: ۱۸۵-۲۱۱). تا زمانی که دولت غیر اسلامی بود، تناقض و تضاد در منازعات روشن‌فکری، غیر منطقی و نامربوط بود. اما زمانی که در ایران، دولت جدید اسلامی در نتیجه انقلاب مردمی و توده‌ای تحت نشان ایدئولوژی اسلامی مساوات - گرانه استقرار یافت، مشکل تبدیل به مسئله سیاسی به شدت بحرانی و انتقادی شد.

در غیاب برنامه اقتصادی، بازسازی اقتصادی پس از انقلاب، باید منتظر فرمول‌بندی مدل از سوی رژیم برای سازمان‌دهی اقتصادی می‌ماند. این مسئله به وضوح یک مسئله سیاسی است که منعکس‌کننده قدرت گروه‌های اجتماعی مختلف و خواست و تمایل کلی دولت نسبت به این گروه‌های اجتماعی است. به هر حال در حکومت اسلامی، حل این درگیری‌ها و منازعات اقتصادی باید در زمینه و متن فقه اسلامی اتفاق می‌افتاد. این عوامل ویژه انقلاب ایران، مناسبات اقتصادی پس از انقلاب را به شدت تحت تأثیر قرار داد.

### جنگ و کاهش درآمدهای نفتی

ادبیات رسمی زیادی درباره تأثیر جنگ بر مناسبات اقتصادی وجود دارد. بر مبنای استدلال‌های نظری و عملی ارائه‌شده در این حوزه، عملکرد اقتصادی در کشورهاییک جنگ شدید یا طولانی‌مدت را تجربه کرده‌اند، بسیار پایین است. همچنین جنگ، تأثیر منفی مستقیم (هم‌زمان) بر مناسبات اقتصادی کشور درگیر جنگ دارد (Koubi, 2005: 67-68).

جنگ به عنوان پدیده‌ای سیاسی ناشی از انقلاب بر اقتصاد ایران در دهه اول انقلاب تأثیر زیادی گذاشت. مهم‌ترین پیامد جنگ برای اقتصاد ایران، تخریب مهم‌ترین و ضروری‌ترین بخش اقتصاد کشور، یعنی صنعت نفت بود. خسارات وارده بر ظرفیت تولید و صدور نفت به سبب جنگ با عراق، یکی از دلایل اصلی کاهش قابل توجه درآمدهای نفتی بود. از دست دادن ظرفیت تولید و صادرات نفت به مراتب بیش از تخریب اقتصادی جنگ بود؛ زیرا نفت از سال ۱۳۵۲ و پس از افزایش قیمت آن در سال‌های ۱۳۵۷-۱۳۵۸ به دلیل سهم آن در تولید ناخالص داخلی و منبع اصلی ارز خارجی، به مهم‌ترین بخش اقتصاد تبدیل شده بود (Alnasrawi, 1986: 875).

بنا بر آمار اعلام‌شده، درآمدهای نفتی در سال ۱۳۶۶ حدود چهار درصد سال ۱۳۵۶ بود (Mazarei, 1996: 293) و صادرات نفت به پانصد هزار بشکه در روز کاهش یافت (Clawson, 1988: 373). کاهش صادرات نفت در اثر جنگ و در نتیجه کاهش درآمدهای نفتی، به کاهش رشد اقتصادی منجر شد. نرخ رشد اقتصادی در دوران جنگ به شدت کاهش یافت و به جز سال‌های ۶۱، ۶۲ و ۶۴، نرخ رشد اقتصادی تا پایان جنگ، ارقام

منفی را تجربه نموده است. میانگین نرخ رشد اقتصادی در این دوره ۲/۳- درصد در سال بوده است (Hakimian, 2007: 11). بنابراین چنان که مشهود است، مطابق استدلال-های نظری ارائه شده، رشد اقتصادی به عنوان یکی از مؤلفه‌های مناسبات اقتصادی در دهه اول انقلاب به شدت تحت تأثیر عامل سیاسی یعنی جنگ قرار داشته است.

یکی دیگر از مهم‌ترین و مؤثرترین عوامل در شکل‌دهی اقتصاد سیاسی ایران در دوره پس از انقلاب که به شدت متأثر از جنگ بود، مسائل مربوط به نفت، نوسانات قیمت نفت و کنترل دولت بر درآمدهای حاصل از صادرات نفت است. پس از انقلاب جمهوری اسلامی با مجموعه شرایطی مواجه شد که برای رشد اقتصادی آن، بسیار نامطلوب بود. این شرایط عبارت بود از انقلاب، تهاجم عراق و شرایط نامطلوب بازار بین‌المللی نفت که مجموعه این عوامل منجر به کاهش چشمگیر قیمت نفت و افزایش قابل ملاحظه نوسانات درآمدهای نفتی ایران شد. از سال ۱۳۵۲ و به‌ویژه در دوره پس از انقلاب، درآمدهای نفتی ایران نوسانات زیادی داشته است، به‌گونه‌ای که این نوسانات از نوسانات جهانی قیمت نفت بیشتر بوده است. به لحاظ کمی، طی دوره ۱۳۴۰-۱۳۹۰، نوسانات درآمدهای نفتی ایران سالانه ۴۵/۳ درصد بوده که در مقایسه با آن، نوسانات قیمت جهانی نفت سالانه ۲۰/۶ درصد در طی همین دوره بوده است (Mohades & Pesaran, 2013: 28).

نوسانات در قیمت نفت و درآمدهای نفتی، پیامدهای زیادی برای اقتصاد سیاسی ایران در دوره پس از انقلاب داشته است. اولین پیامد این بود که چنین نوساناتی بر رشد اقتصادی و انباشت سرمایه، تأثیر مستقیمی داشته است. پیش از انقلاب، اقتصاد ایران سالانه نه درصد رشد در شرایط واقعی یا به طور متوسط بیش از سه و نیم برابر سریع‌تر نسبت به دوره پس از انقلاب داشته است. رشد تولید ناخالص داخلی واقعی در طول دوره ۱۳۵۷-۱۳۵۸ به طور متوسط سالانه ۲/۵ درصد بوده است، در حالی که متوسط رشد سالانه ۱۰/۶ درصد در طول دوره ۱۳۴۰-۱۳۵۲ بوده است (جدول ۱).

علاوه بر این، نوسانات درآمدهای نفتی در دوره پس از انقلاب، تولید ناخالص داخلی را بسیار کاهش داد (جدول ۲). کاهش درآمدهای نفتی و سقوط قیمت‌های جهانی نفت در اواسط دهه ۱۳۶۰، هم‌زمان با افزایش تقاضا در منابع دولتی منجر به کسری بودجه قابل توجه و تشدید فشارهای تورمی شد. دولت برای تأمین کسری بودجه ناگزیر به

استقراض از نظام بانکی شد و بانک مرکزی نیز نقدینگی مورد نیاز را تأمین کرد. پیامد این وضعیت نیز اتخاذ سیاست پولی انبساطی از سوی دولت بود (Malony, 2015: 146).

جدول ۱- بررسی اجمالی رشد اقتصادی ایران ۱۳۴۰-۱۳۸۵

| سال     | میانگین | انحراف معیار |
|---------|---------|--------------|
| ۱۳۴۰-۵۲ | ۱۰/۶    | ۳/۵          |
| ۱۳۵۲-۵۶ | ۸/۰     | ۷/۶          |
| ۱۳۶۰-۶۸ | -۱/۳    | ۸/۹          |
| ۱۳۶۹-۷۲ | ۷/۵     | ۵/۴          |
| ۱۳۷۳-۷۸ | ۲/۸     | ۱/۹          |
| ۱۳۷۹-۸۵ | ۵/۴     | ۱/۷          |

(منبع: Hakimian, 2007: 11)

جدول ۲- درصد تغییر در تولید ناخالص داخلی و درآمدهای نفتی

| مرحله                 | سال     | تولید ناخالص داخلی<br>تغییر (%) | تولید ناخالص<br>داخلی غیر نفتی<br>تغییر (%) | درآمدهای نفتی<br>تغییر (%) |
|-----------------------|---------|---------------------------------|---|----------------------------|
| مرحله<br>رونق<br>نفتی | ۱۳۶۱-۶۲ | ۱۱/۸                            | ۸/۲   | ۰/۲                        |
|                       | ۱۳۶۸-۷۰ | ۱۰/۷                            | ۱۰/۳  | ۲۱/۰                       |
|                       | ۱۳۷۴    | ۶/۱                             | ۷/۱   | ۲۷/۶                       |
| مرحله<br>رکود<br>نفتی | ۱۳۸۰-۸۴ | ۵/۵                             | ۵/۸   | ۱۸/۸                       |
|                       | ۱۳۵۶-۵۹ | -۷/۸                            | -۰/۹  | -۹/۹                       |
|                       | ۱۳۶۳-۶۵ | -۳/۱                            | -۱/۷  | -۳۱/۱                      |
|                       | ۱۳۶۷    | -۵/۵                            | -۷/۸  | -۱۰/۱                      |
|                       | ۱۳۷۳    | ۰/۵                             | ۱/۸   | ۱/۹                        |
|                       | ۱۳۷۶-۷۷ | ۲/۸                             | ۳/۶   | -۲۷/۸                      |

(منبع: همان: ۲۰)

بنابراین بر مبنای داده‌های جداول بالا، شکی نیست که رابطه قوی و بلندمدتی میان نوسانات درآمدهای نفتی و رشد اقتصادی در هر دو دوره قبل و پس از انقلاب وجود دارد.



یکی دیگر از پیامدهای مهم اقتصاد سیاسی نوسانات قیمت نفت، تمایل دولت به دخالت در اقتصاد با انگیزه حل بحران‌های کوتاه‌مدت بود. بنابراین نقش دولت در دوره پس از انقلاب گسترش زیادی یافت و فراتر از تغییر توازن از مالکیت خصوصی به مالکیت دولتی بود (Hakimian, 2007: 13).

گسترش نقش دولت در اقتصاد به طور روزافزون به شکل مداخلات مستقیم در عملکرد بازارها نمود یافت. برای مثال مداخله دولت در کنترل ارز خارجی، حفظ سیستم نرخ ارزهای مختلف، کنترل نرخ سود و اعتبارات بانکی و کنترل مستقیم قیمت در تعداد زیادی از بازارها، نمونه بارزی از گسترش نقش اقتصادی دولت است. در نهایت مداخله‌های گسترده دولت در مناسبات اقتصادی منجر به سلطه اقتصاد دولتی در دهه اول انقلاب شد. سومین پیامد نوسانات قیمت نفت و درآمدها نفتی برای اقتصاد سیاسی ایران در دوره پس از انقلاب، شکل‌گیری سیستم سرمایه‌داری وابسته بود که در آن فعالیت بخش خصوصی، وابسته و متکی به حمایت فعال دولت شد (Mohades & Pesaran, 2013: 22). به عبارت دیگر بدون حمایت مالی دولت، بخش خصوصی امکان فعالیت و سرمایه‌گذاری اقتصادی نداشت.

#### بی‌ثباتی ساخت سیاسی و کاهش سرمایه‌گذاری‌های خارجی

«ثبات سیاسی و مناسبات اقتصادی عمیقاً به هم پیوسته هستند. رابطه میان ثبات سیاسی و مناسبات اقتصادی، اشاره به فرایندی دارد که در آن محیط باثبات سیاسی می‌تواند منجر به رشد اقتصادی یک کشور شود. به عبارت دیگر مخرج مشترک و ارتباط آشکار ثبات سیاسی و مناسبات اقتصادی، این واقعیت است که محیط پایدار جهت رشد و توسعه اقتصادی شکل می‌گیرد. در درجه دوم می‌توان استدلال کرد که رابطه ثبات سیاسی و مناسبات اقتصادی، رابطه‌ای متقابل و دو طرفه است، زیرا از یک طرف، عدم قطعیت در ارتباط با محیط بی‌ثبات سیاسی ممکن است سرمایه‌گذاری و سرعت توسعه اقتصادی را کاهش دهد و از سوی دیگر، عملکرد ضعیف اقتصادی ممکن است به ناآرامی‌های سیاسی و فروپاشی دولت منجر شود. بنابراین کاملاً مشخص است که وجود فضای سیاسی فرار در یک کشور از سرمایه‌گذاری و تجارت خارجی و توسعه اقتصادی جلوگیری می‌کند.

یکی از شیوه‌هایی که بی‌ثباتی سیاسی و مناسبات اقتصادی به طور مشخص به یکدیگر مرتبط می‌شود، در حوزه سرمایه‌گذاری است. در هر کشوری که ویژگی بارز فضای سیاسی آن قیام‌ها، شورش‌ها، ناآرامی‌های سیاسی و درجه بالایی از عدم قطعیت باشد، هیچ شرکت یا فردی اعم از داخلی و بین‌المللی، احساس اطمینان و امنیت برای ایجاد هر نوع سرمایه‌گذاری نمی‌کند، چون هیچ تضمین آشکاری برای تأمین امنیت سرمایه وجود ندارد و چنین سرمایه‌گذاری مخاطره‌آمیزی برخلاف هدف اصلی تجارت یعنی کسب سود است. در نتیجه وقتی سرمایه‌گذاران داخلی و خارجی از هرگونه سرمایه‌گذاری بزرگ در اقتصاد خودداری کنند، چنین وضعیتی، کل اقتصاد را تحت تأثیر قرار خواهد داد. علاوه بر این سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی نیز نقش مهمی در مناسبات اقتصادی ایفا می‌کند. در اینجا ارتباط میان ثبات سیاسی و سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی کاملاً مشهود است؛ زیرا که یک کشور با شرایط بی‌ثباتی بالا برای جذب سرمایه‌گذارانی که به دنبال بازارهای بین‌المللی برای سرمایه‌گذاری هستند، جذاب نخواهد بود. نتیجه این وضعیت، کاهش افراد شاغل و میزان گردش مالی پایین برای امور مالی است که برای تسهیل مناسبات اقتصادی بسیار مورد نیاز است» (Haksoon, 2010: 59-61).

عموماً انقلاب‌ها، نهادهای سیاسی پیشین را نابود کرده، تلاش می‌کنند تا نهادهای سیاسی جدیدی را جایگزین نمایند (بشیریه، ۱۳۸۳: ۵-۱). این فرایند در ادبیات انقلاب، فرایند نهادسازی یا ساخت‌سازی سیاسی نامیده می‌شود. بالتبع این فرایند اضمحلال و بازسازی از حیث سیاسی متضمن بی‌ثباتی‌های سیاسی عمده‌ای است. در این میان و آنگونه که ادبیات مربوط نشان می‌دهد، شاید هیچ‌چیز مانند بی‌ثباتی سیاسی برای ثبات اقتصادی مضر و زیان‌آور نباشد که نشانه آن، تکرار تغییر بی‌هدف و نامطلوب دولت است. تأثیر مخرب بی‌نظمی سیاسی به‌ویژه در مورد جوامع پس از انقلاب با یک اقتصاد سرمایه‌داری وابسته تشدید می‌شود که جامعه تجاری به سرعت احساس امنیت و میهن‌پرستی را از دست می‌دهد. مورد ایران نیز استثنا نیست. بی‌ثباتی سیاسی و فقدان اشتیاق در بخش جامعه تجاری از عوامل عمده محدودکننده رشد اقتصادی در ایران پس از انقلاب است. برای بازگشت اقتصاد به مسیر رشد، دولت انقلابی نیازمند کسب فوری ثبات سیاسی و اتخاذ تصمیم‌ها و سیاست‌های متهور و بی‌تردید است. اما در

عوض، دولت در ایران پس از انقلاب، خود را در میان رقابت مراکز متعدد قدرت یافت که در مقابله و مواجهه با مشکلات داخلی و بین‌المللی از جمله سیاست‌های اقتصادی، رویکردهای مغشوش و تدریجی اتخاذ می‌کردند (Amirahmadi, 1993: 21).

پس از انقلاب، بی‌ثباتی سیاسی عمدتاً به این دلیل رخ داد که به واسطه انقلاب از یک طرف نهادهای سیاسی و اقتصادی رژیم پیشین فروپاشیده بود و از طرف دیگر رژیم انقلابی، نهادسازی انجام نداده بود. بنابراین در اینجا منظور از بی‌ثباتی سیاسی آنگونه از بی‌ثباتی است که ساندرز آن را بی‌ثباتی سیاسی ناشی از تغییر رژیم می‌نامد (ساندرز، ۱۳۹۰: ۳۲۷-۳۲۰).

ماهیت بی‌ثباتی ساخت سیاسی و یا به عبارت دقیق‌تر ماهیت درگیری درون‌نخبگی در دهه اول انقلاب دائمی نبوده است؛ اما در طی سه مرحله مجزا اتفاق افتاده است. مرحله اول، دوره نخست‌وزیری بازرگان و ریاست‌جمهوری بنی‌صدر و متعاقب آن برکناری او، تقریباً فاصله میان بهمن ۱۳۵۷ و تیر ۱۳۶۰ را در برمی‌گیرد. در طول این دوره، مبارزه قدرت عمدتاً بین نیروهای سکولار و طبقات روحانی درون بلوک قدرت است. به طور کلی طی یک دوره نسبتاً کوتاه کمتر از شش ماه، روحانیون دولت سکولار بازرگان را به چالش کشیدند. تلاش بازرگان برای مصالحه و آشتی برای ادغام شورای انقلاب و دولت موقت از طریق معاوضه اعضای هر دو طرف به شکست انجامید.

در کانون اختلافات، قانون اساسی جمهوری اسلامی قرار داشت که ماهیت نظام سیاسی را مشخص و معین می‌کرد. این مرحله با شکست نیروهای سکولار و محرومیت آنها از مهم‌ترین نهادهای تصمیم‌گیری به پایان می‌رسد. مرحله دوم دوره تثبیت قدرت به وسیله نخبگان روحانی است که در طول آن مخالفت بین روحانیون و مخالفان آنها شامل لیبرال‌ها، دموکرات‌ها، سوسیالیست‌ها، سلطنت‌طلبان، ملی‌گرایان و... شدت یافت و به طور موقت تمام اختلاف‌های درون نخبگان روحانی فروکش کرد. ویژگی بارز این دوره، تنش میان بنی‌صدر و روحانیون درباره انتخاب نخست‌وزیر و پس از آن درگیری میان رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر درباره معرفی وزارت است. این دوره، دو سال میان تیر ۱۳۶۰ تا مرداد ۱۳۶۲ را در برمی‌گیرد.

در مرحله سوم، اختلافات درون روحانیون مجدداً بروز می‌یابد و به دنبال آن، دوره شدید مبارزه قدرت در پایان سال ۱۳۶۶ به اوج می‌رسد که با دخالت شخصی

بنیان‌گذار انقلاب در دی ۱۳۶۶ به نفع یکی از جناح‌ها، به پایان می‌رسد. این امر موقتاً به توقف درگیری انجامید، زیرا دخالت بنیان‌گذار انقلاب برای مصالحه و آشتی غیر عادی نبود. در اینجا پرسش اصلی این است که بی‌ثباتی سیاسی چه تأثیری بر مناسبات اقتصادی داشته است.

بررسی تحولات دهه اول انقلاب حاکی از تأثیر حاد بی‌ثباتی سیاسی بر میزان سرمایه‌گذاری در کشور است. این تأثیرگذاری در دو حوزه سرمایه‌گذاری داخلی (دولت و بخش خصوصی) و خارجی قابل بررسی است. تا سال ۱۳۵۸، سرمایه‌گذاری بخش خصوصی در ماشین‌آلات، ۲۳ درصد کاهش یافت و طی سال‌های ۱۳۶۵ تا ۱۳۶۸ حدود نصف سطح سال ۱۳۵۵ بود و سرمایه‌گذاری دولتی نیز طی این دوره حدود یک چهارم سطح سال ۱۳۵۵ بود. در مجموع بین سال‌های ۱۳۶۲ تا ۱۳۶۶، کل سرمایه‌گذاری ۵۶ درصد و به طور خاص سرمایه‌گذاری در ماشین‌آلات (اغلب وارداتی)، ۷۰ درصد کاهش یافت (Behdad, 2000: 104).

علاوه بر سرمایه‌گذاری داخلی، بی‌ثباتی سیاسی، جریان سرمایه‌گذاری خارجی در ایران را نیز تحت تأثیر قرار داده است. از زمان انقلاب با توجه به خروج میزان زیادی سرمایه خارجی، جریان سرمایه‌گذاری خارجی در ایران رو به کاهش و در نهایت منفی بوده است. در سال آخر حکومت پهلوی و هم‌زمان با پیروزی انقلاب، ایران حدود ۱/۵۷ میلیارد دلار سرمایه‌گذاری خارجی دریافت کرده بود؛ اما در نتیجه ناآرامی‌های سیاسی و سیاست‌گذاری دولت جدید، این سرمایه‌گذاری‌ها به کمتر از ۵۵۰ میلیون دلار در سال بعد کاهش یافت و در طول دوره ۱۳۵۸-۱۳۶۳، ارزش سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی ۱۷- میلیون دلار بود، در حالی که این مقدار به ۱۱۲- میلیون دلار در سال ۱۹۸۶ و ۳۸۰- میلیون دلار در سال ۱۳۶۵ رسید. در واقع هیچ سرمایه‌گذاری خارجی جدید یا عمده‌ای در دهه اول انقلاب به جز ۱۲ میلیارد ریال سرمایه‌گذاری مشترک ژاپن در حوزه پتروشیمی جنوب به دست نیامد (Amuzegar, 1993: 168).

بنابراین می‌توان استدلال کرد که در نتیجه بی‌ثباتی سیاسی، از یک طرف نگرش دولت نسبت به سرمایه‌گذاری خارجی در طول دهه اول انقلاب نامشخص و مبهم بوده و از طرف دیگر، فضای سیاسی کشور فرار و سیال بوده است. این وضعیت منجر به تعلل و در نهایت توقف سرمایه‌گذاری خارجی در دهه اول انقلاب شده است. همان‌گونه که

هاکسون استدلال می‌کند، میان بی‌ثباتی سیاسی و جریان سرمایه‌گذاری، رابطه مستقیمی وجود دارد. در این بخش با ارائه آمار و ارقام میزان سرمایه‌گذاری، نشان داده شد که چگونه عامل سیاسی (بی‌ثباتی) بر مناسبات اقتصادی (میزان سرمایه‌گذاری) در دهه اول انقلاب تأثیرگذار بوده است.

### انشقاق سیاسی و عدم اجماع اقتصادی

بر مبنای نظریه‌های ارائه‌شده در برخی از متون اقتصاد سیاسی، دولت‌هایی که درگیر جدال‌ها و منازعات درون‌نخبگی می‌شوند، در اتخاذ سیاست‌های اقتصادی منسجم و هماهنگ ناکام می‌مانند. در مباحث مربوطه به توسعه، چنین دولت‌هایی را اصطلاحاً «دولت‌های غیر یکپارچه» می‌نامند. ویژگی سیاسی این دولت‌ها، وابستگی طبقاتی و ویژگی اقتصادی عمده آنها، عدم اجماع نظر درباره جهت‌گیری و سیاست‌گذاری اقتصادی مشخص است (حاتمی، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

علاوه بر این‌گونه که ادبیات انقلاب‌ها نشان می‌دهد ائتلاف اولیه نیروهای انقلابی پس از پیروزی انقلاب عموماً سست یا از هم گسیخته می‌شود. زمانی که دشمن مشترک یعنی رژیم پیشین از میان برداشته شود، وجوه سلبی انقلاب به وجوه ایجابی تحول می‌یابد. این وجوه ایجابی بیشتر ناظر به نوع نهادسازی، ایدئولوژی، سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و موضوعاتی از این‌دست است که به تدریج به محل مناقشه نیروهای انقلابی تبدیل می‌شود. در ایران دهه اول انقلاب نیز نشانه‌هایی وجود دارد که مشخص می‌سازد پس از حذف مخالفان و تحکیم قدرت، علامت‌گذاری ایدئولوژیک، طبقاتی و اقتصادی درون‌نخبگان سیاسی بیشتر نمایان شد و دو رشته افکار و عقاید متمایز به طور آشکار ظهور کرد که هر یک با جایگاه‌های اجتماعی متفاوت و با استفاده از تفاسیر متعدد و متنوع از اصول اسلامی، موقعیت و موضع خود را توجیه می‌کردند. هر جناح به طور گسترده‌ای در مجلس، قوه مجریه و قضاییه و تمام دستگاه‌های دولتی دیگر در سطوح ملی، منطقه‌ای و محلی نماینده داشت.

جناح اول، نماینده منافع طبقات متوسط به بالا و بیشتر شامل تجار بازاری بود. ترکیب شرایط مطلوب به ارتقای موقعیت سیاسی و اقتصادی این طبقه پس از انقلاب کمک کرد. قطعی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین عامل در میان این شرایط، خلأ ایجادشده به

واسطه از بین رفتن لایه‌های بالای بورژوازی وابسته به خانواده سلطنتی بود که یا کشور را ترک کردند و یا اعدام شدند. جنگ با عراق و فقدان رقابت از بالا، این امکان را برای بازاری‌ها فراهم کرد که از تراکم فرصت‌ها طی دوره زمانی نسبتاً کوتاه استفاده کنند. در دوره دولت موقت بازرگان، منافع آنها به طور شایسته‌ای از سوی دولت موقت نمایندگی می‌شد. با اخراج بازرگان از بلوک قدرت، منافع اقتصادی آنها منطبق با احزاب محافظه‌کار در دنیای سرمایه‌داری بود. آنها طرفدار بازار آزاد و سیاست‌های لسه‌فری<sup>۱</sup> بودند. آنها مخالف دخالت دولت در امور اقتصادی و خواهان کاهش دخالت دولت به حداقل حفظ نظم و قانون بودند. آنها از دولت به خاطر ایجاد بی‌امنی برای سرمایه و فقدان سرمایه‌گذاری انتقاد می‌کردند. آنها معتقد بودند که هزینه‌های بیش از اندازه دولت ریشه تورم است (Amirahmadi, 1993: 115-120).

همچنین معتقد بودند که اقتصاد بازار اسلامی برنامه‌ریزی نشده و کاملاً مبتنی بر بخش خصوصی، بهتر می‌تواند به اهداف رشد، اشتغال، ثبات قیمت و عدالت اقتصادی دست یابد. دخالت دولت تنها باید در شرایط غیر عادی و ناهنجار به عنوان اقدام موقتی ضرورت یابد و باید حداقل دخالت مستقیم دولت حکم‌فرما باشد. به عبارت دیگر آنها خواهان دولت اسلامی قوی اما فقط در حوزه سیاسی و ایدئولوژیک بودند. معتقد بودند که حکومت اسلامی فقط باید ناظر بر عملکرد بازار باشد و مطمئن شود که قوانین اسلامی رعایت می‌شود و محیط امن و با ثبات فراهم کند که بخش خصوصی بتواند در آن عمل کند. مطابق با تفسیر آنها از قانون اسلامی، مالکیت خصوصی مطلق است و مسلمانان حق دارند با سرمایه خود تا زمانی که مخالف قرآن و سنت نباشد، هر کاری که دوست دارند انجام دهند. رهبران روحانی این جناح، اکثر روحانیون در رده‌های میانی قدرت و سخنگویان آنها مانند جلال‌الدین فارسی، آیت‌الله آذری قمی و اکبر ناطق نوری، وزیر سابق کشور بود. رییس‌جمهور نیز با نظرهای آنها همسو بود. ابزار ایدئولوژیکی آنها، روزنامه رسالت بود و معمولاً از آنها با عنوان گروه رسالت یاد می‌شد (Malek, 1988: 452).

جناح دوم، نماینده ایده‌آل‌ها و منافع خرده‌بورژوازی و طبقات متوسط به پایین بود. این گروه، کنترل نهادهای انقلابی مانند بنیاد مستضعفان و بنیاد شهید را در اختیار

1. Laissez-faire

داشت. آنها معتقد بودند که حکومت اسلامی باید برای بهبود و اصلاح اقتصاد بحران‌زده، نقش بزرگ‌تری در اقتصاد بازار ایران ایفا کند. آنها استدلال می‌کردند که برای حفظ بخش دولتی و عدالت اجتماعی، کنترل بیشتر دولت بر تجارت خارجی، سیاست‌های درآمدی از جمله کنترل قیمت و دستمزد و برنامه‌ریزی بیشتر دولتی، الزامی است. معتقد بودند که «فقه اسلامی سنتی» قدیمی شده و ناتوان از پاسخگویی به مشکلات پیچیده‌ی امروزی است. به عبارت دیگر آنها تأکید می‌کردند که فقیه باید احکام جدیدی معرفی کند و یا متناسب با آنچه اتفاق می‌افتد بر احکام قبلی مسلط شود. آنها از نظام اقتصادی ایده‌آل مورد نظرشان با عنوان «اقتصاد اسلامی مختلط» یاد می‌کردند و تأکید می‌کردند که کاملاً از سرمایه‌داری و سوسیالیسم متفاوت است. آنها در بلوک قدرت به وسیله نخست‌وزیر موسوی، آیت‌الله خوئینی‌ها، موسوی اردبیلی، صانعی و حجت‌الاسلام کروی نمایندگی می‌شدند. اما شاید با رهبرشان، هاشمی رفسنجانی بهتر شناخته شوند. تفسیر آنها از اقتصاد اسلامی این بود که مالکیت خصوصی مطلق نیست و باید در چارچوب محدودیت‌های عقلانی و معقول قرار گیرد (همان: ۴۵۵). هیچ توافقی درباره‌ی اینکه محدودیت‌های عقلانی و معقول تا چه اندازه مقرر شود، وجود نداشت. با این حال آیت‌الله طالقانی -یکی از ایدئولوگ‌های برجسته این جناح- ادعا کرده بود که هر گاه بین مالکیت فردی و حقوق جامعه درگیری منافع وجود داشته باشد، دومی همیشه در اولویت است (ر.ک: طالقانی، ۱۳۶۱).

بنابراین دوره ۱۳۶۰-۱۳۶۸ با ویژگی تشدید درگیرهای ایدئولوژیک بین حامیان رادیکال و لیبرال اصول اقتصاد اسلامی مشخص می‌شود. اما سؤال این است که انشقاق ساخت سیاسی چه تأثیری بر مناسبات اقتصادی داشته است. استدلال اصلی این است که انشقاق ساخت سیاسی باعث پیدایش دو مدل اقتصادی شد: اقتصاد دولتی و بازار آزاد. جناح رادیکال درون ساخت سیاسی یعنی دولت و مجلس، حامی مدل اول و شورای محافظه‌کار نگهبان، حامی مدل دوم در سیاست‌گذاری اقتصادی بود. این تقابل باعث شد که شورای نگهبان، تمام مصوبات اقتصادی مجلس را که ماهیت بازتوزیعی داشت، رد کند.

بنابراین از یکسو جناح رادیکال با تأکید بر فقه پویا، سیاست‌های اقتصادی دولتی را تصویب می‌کرد و از سوی دیگر جناح محافظه‌کار بر مبنای استدلال‌های فقه سنتی آنها

را رد می‌کرد. نمود بارز این تقابل، اولین طرح اقتصادی است که به مدت سه سال در شورای عالی اقتصاد و کابینه مورد منازعه دو جناح قرار داشت و به مدت دو و نیم سال در کمیسیون برنامه‌ریزی مجلس متوقف شده بود و در نهایت در سال ۱۳۶۵ کنار گذاشته شد.

بنابراین دیدگاه‌های متناقض جناح‌های رادیکال و محافظه‌کار درباره حدود مالکیت خصوصی و نقش اقتصادی دولت در یک اقتصاد اسلامی، شکل‌گیری سیاست منسجم اقتصادی در ایران پس از انقلاب را تضعیف کرده است و همچنین مانعی در جهت نقش دولت در برنامه‌ریزی اقتصادی بوده است. به عبارت دقیق‌تر، در اینجا مقاله با تأسی از ادبیات نظری مربوط به دولت غیر یکپارچه استدلال می‌کند که جدال‌ها و منازعات میان نخبگان سیاسی در دهه اول انقلاب، مانع از شکل‌گیری اجماع نظر عمومی درباره اتخاذ یک سیاست اقتصادی واحد همانند دولت‌های توسعه‌گرای یکپارچه شده است.

تقابل حامیان فقه پویا و سنتی درون ساخت سیاسی درباره موضوعات اقتصادی باعث شد که بسیاری از لویح و سیاست‌های اقتصادی نافرجام بماند. بنابراین روند شکل‌گیری سیاست‌های اقتصادی در ایران پس از انقلاب از طریق مبارزات مداوم حامیان لیبرال و رادیکال نظام اقتصادی اسلامی با مانع روبه‌رو شد و باعث شد که استقرار نظم اقتصادی جدید که در دوره پس از انقلاب برای گذار از بحران اقتصادی حیاتی است محقق نشود. پیامدهای عدم استقرار نظم اقتصادی جدید و نداشتن سیاست اقتصادی ثابت و یکپارچه پس از سال ۱۳۶۴ ظاهر شد؛ یعنی زمانی که کاهش درآمدهای نفتی، توانایی حکومت برای تدبیر مشکلات اقتصادی فوری را کاهش داد.

### پایگاه اجتماعی دولت انقلابی و سیاست‌های اقتصادی مردم‌گرایانه

از دهه ۱۹۷۰ به این‌سو، اقتصاددانان سیاسی تلاش کردند که ارتباط میان اقتصاد و سیاست را به شیوه‌هایی متعدد برقرار سازند. در این میان مطالعاتی به صورت مشخص سر برآورد که تلاش می‌کرد ارتباط میان اقتصاد و سیاست را از طریق پایگاه اجتماعی آن دولت نشان دهد. در این میان مطالعات تافت، هییز و داگلاس برجسته‌تر بود. به زعم آنها نخست سیاست‌های کلان اقتصادی کشور حسب چپ و راست بودن دولت، به شکل خاصی از هم متمایز می‌شد. دوم و به زعم هییز و داگلاس، دلیل این تفاوت در



سیاست‌های اقتصادی اساساً به دلیل تفاوت در پایگاه اجتماعی احزاب سیاسی یا تفاوت در پایگاه اجتماعی دولت مبتنی بر آن حزب بود (حاتمی، ۱۳۹۳: ۹).

هر چند انقلاب ایران دلایل اجتماعی و تاریخی متعدد و پیچیده‌ای داشت، به یک معنا می‌توان آن را حرکت جمعی یک ائتلاف گسترده مردمی متشکل از تمام طبقات اجتماعی در واکنش به اختلال‌های مهم در توزیع درآمد و تلاش برای تحقق بخشیدن به بازتوزیع ثروت در جامعه در نظر گرفت. از این‌رو جنبش انقلابی عمدتاً جنبشی مردمی، شهری و متشکل از طبقات و گروه‌های مختلف اجتماعی بود که تا اندازه‌ای با توسل به تفسیری مساوات‌گرایانه از اسلام به خود مشروعیت می‌بخشید. یکی از اهداف اولیه جنبش انقلابی، برقراری عدالت اجتماعی یا به عبارتی بازتوزیع درآمد و ثروت به نفع بخش‌ها و طبقات کم‌درآمد جامعه بود. ترسیم چنین هدفی طی جنبش انقلابی، رهبر اسلامی را قادر کرد تا حمایت طبقات اجتماعی را به صورت نامحدود و تا جایی که ممکن بود کسب کند. بنابراین تعهد جنبش انقلابی نسبت به برقراری عدالت اجتماعی برای فقرای روستایی و شهری، جذابیت بسیار داشت و مبنای حمایت آنها از جنبش انقلابی قرار گرفت. در جامعه‌ای که درآمد سرانه روستایی کمتر از نصف اقتصاد شهری بود، جایی که ده درصد ثروتمندترین خانوارهای شهری حدود چهل سنت از هر یک دلار درآمد شهری را دریافت می‌کردند و ثروتمندان، ثروت خود را به منفورترین و نخوت‌انگیزترین اشکال مصرف نشان می‌دادند، حکومت عدالت اقتصادی اسلامی هر آنچه ممکن بود باشد برای توده عظیمی از جمعیت جذابیت داشت (Behdad, 1989: 340).

همچنین تعداد زیادی از مالکان کوچک شهری و روستایی، مغازه‌داران و کارگران صنایع خود را از سوی شبکه‌های انحصاری که همواره در حال گسترش بودند، در خطر می‌دیدند و بنابراین احساس کردند که شعار عدالت اقتصادی اسلامی جذاب و اطمینان‌بخش است. بنابراین بخش عظیمی از طبقات متوسط و متوسط به پایین به دلیل داعیه‌های مساوات‌طلبانه و عدالت‌خواهانه حکومت اسلامی از آن حمایت کردند و به آن پیوستند. این طبقات پس از پیروزی انقلاب، پایگاه اجتماعی حکومت انقلابی را تشکیل دادند.

همان‌طور که در مباحث تافت، هیبز و داگلاس مطرح شد، یکی از عوامل اصلی در جهت‌گیری اقتصادی دولت‌ها، پایگاه اجتماعی آنهاست و دولت در ایران پس از انقلاب

نیز از این امر مستثنی نیست. بنابراین کاملاً طبیعی است که حکومت انقلابی نیز با در نظر گرفتن پایگاه اجتماعی خود، سیاست‌های اقتصادی را اتخاذ کند که حامی و حافظ منافع مادی پایگاه اجتماعی آن باشد. از آنجایی که پایگاه اجتماعی دولت انقلابی در میان طبقات متوسط و متوسط به پایین بود، سیاست‌های اقتصادی که در راستای حفظ منافع مادی این طبقات اتخاذ شد، از نوع بازتوزیعی بوده است. سیاست‌های بازتوزیعی به جای تمرکز بر رشد و توسعه اقتصادی، بازتوزیع ثروت در میان طبقات اجتماعی را در دستور کار خود قرار می‌داد. در اینجا استدلال اصلی این است که سیاست‌های بازتوزیعی منتج از پایگاه اجتماعی دولت، پیامدهای اقتصادی مهمی را به دنبال داشته است. به عبارت دقیق‌تر، پیامدهای سیاست‌های بازتوزیعی به شکل مشخص کسری بودجه، تورم و افزایش نرخ ارز در دهه اول انقلاب بوده است.

### کسری بودجه

جدول شماره (۳) نشان‌دهنده هزینه‌های دولت به عنوان درصدی از تولید ناخالص داخلی است و توضیح می‌دهد که دولت نقش کلیدی در استفاده از منابع موجود در طول دهه ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ داشته است. همچنین جدول یادشده، اهمیت کسری بودجه دولت را به عنوان درصدی از تولید ناخالص داخلی اندازه‌گیری می‌کند. کاهش پرداخت‌ها، ساده‌ترین راه جهت مقابله با بحران مالی است، زیرا افزایش مالیات به عنوان جایگزین کسری بودجه مستلزم اصلاح نظام مالیاتی است.

جدول ۳- هزینه‌های دولت و کسری بودجه به عنوان درصدی

#### از تولید ناخالص داخلی

|      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |       |
|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|-------|
| ۱۳۷۶ | ۱۳۷۵ | ۱۳۷۴ | ۱۳۷۳ | ۱۳۷۲ | ۱۳۷۱ | ۱۳۷۰ | ۱۳۶۹ | ۱۳۶۸ | ۱۳۶۷ | ۱۳۶۶ | ۱۳۶۵ | ۱۳۶۴ | ۱۳۶۳ | ۱۳۶۲ | ۱۳۶۱ |       |
| ۲۷/۶ | ۲۸/۰ | ۲۸/۸ | ۳۰/۳ | ۳۸/۲ | ۱۶/۷ | ۱۶/۶ | ۱۶/۹ | ۱۶/۰ | ۱۹/۴ | ۱۸/۹ | ۲۰/۲ | ۲۱/۵ | ۲۳/۵ | ۲۸/۴ | ۳۰/۶ | هزینه |
| ۲/۷  | ۸/۶  | ۳/۵  | ۴/۴  | ۷/۲  | ۱/۳  | ۲/۴  | ۱/۲  | ۴/۲  | ۹/۷  | ۷/۶  | ۹/۳  | ۳/۴  | ۴/۵  | ۶/۹  | ۶/۴  | کسری  |

(منبع: بانک مرکزی ایران، ۱۳۷۳)

ناکامی دولت در تعدیل فشارهای وارده ناشی از بی‌ثباتی در بازار نفت از طریق موازنه پرداخت‌ها و ظرفیت تولید داخلی منجر به افزایش تورم شد. بنابراین می‌توان استدلال کرد که تورم مالی عمدتاً در نتیجه کسری بودجه به وجود آمد که از سیاست‌های اقتصادی مردم‌گرایانه نشأت می‌گرفت (Saeidi, 2001: 226). دولت به طور گسترده‌ای از منابع بانک مرکزی برای تأمین مالی کسری بودجه استفاده کرد. در طول دوره ۱۳۵۳-۱۳۵۷، سهم منابع مالی داخلی یعنی وام و اعتبارات بانکی برای تأمین مالی کسر بودجه ۱/۲ درصد بود و پس از آن به شدت افزایش یافت و به ۷۴/۶ درصد و ۷۹/۷ درصد به ترتیب در طول دوره ۱۳۵۸-۱۳۶۰ و ۱۳۶۱-۱۳۶۴ رسید. این روند در سال‌های بعدی هم ادامه داشته و به ترتیب ۸۰/۳، ۹۵/۳ و ۹۹/۶ برای سال‌های ۱۳۶۶، ۱۳۶۷ و ۱۳۶۸ رسیده است (بانک مرکزی ایران، ۱۳۷۳). در طول دوره ۱۳۶۶-۱۳۷۱، بدهی دولت و شرکت‌های وابسته به آن بیش از سیزده برابر افزایش یافت و از ۱۴۳۵/۵ میلیارد ریال به ۱۹/۹۷۹ میلیارد ریال رسید. دلیل اقتصادی برای اعتماد به بانک مرکزی، ناتوانی دولت در استقراض از بازار سرمایه داخلی یا خارجی در بازار بین‌المللی بود (Rashidi, 1994: 66). وابستگی بانک مرکزی به دولت، دلیل دوم کسری بودجه بود. استقراض دولت از بانک مرکزی منجر به گسترش هم‌زمان پایه پولی در اقتصاد و نقدینگی در دسترس شد. در طول دوره ۱۳۶۶-۱۳۷۲، نرخ سالانه انبساط پولی ۲۵/۱ درصد بود و هنگامی که در سال ۱۳۷۵ به ۳۷ درصد افزایش یافت، دولت مجبور به اجرای سیاست‌های پولی انقباضی شد (بانک مرکزی ایران، ۱۳۷۶: ۸۱-۹۱).

### تورم

در نتیجه کسر بودجه، دو برابر شدن نرخ تورم یکی دیگر از ویژگی‌های اقتصاد مردم‌گرایانه ایران است (Saeidi, 2001: 227). میانگین نرخ تورم سالانه که به عنوان تغییر نرخ شاخص قیمت مصرف می‌شود، از ۱۳۵۰-۱۳۶۱، ۱۴/۳ درصد و حق‌الضرب آن ۱۲/۹ درصد و از ۱۳۵۸-۱۳۷۱، ۱۶/۴ درصد و در طول دوره ۱۳۶۱-۱۳۶۹ میانگین نرخ سالانه و نرخ رشد درآمد سرانه یارانه‌ها بر کالاهای مصرفی به ترتیب ۱۹/۵ درصد و ۱۵/۷ درصد بوده است (همان: ۲۲۸).

در طی سال‌های ۱۳۵۸-۱۳۶۰، میانگین رشد نرخ سالانه شاخص قیمت مصرف ۱۶/۸ درصد بود، در حالی که در طول سال‌های ۱۳۶۱-۱۳۶۴ به ۱۲/۷ درصد کاهش یافت، عمدتاً به این دلیل که میانگین سالانه نرخ کسر بودجه از ۱۹/۶ درصد به ۸/۸ درصد در همین دوره زمانی کاهش یافت. به هر حال دولت مقدار زیادی یارانه برای مواد غذایی پرداخت کرد و سعی کرد قیمت کالاهای اساسی را کنترل کند (بانک مرکزی ایران، ۱۳۷۳). اگر یارانه‌ها را کسر کنیم، نرخ تورمزدایی تولید ناخالص داخلی در سال ۱۳۷۱ به ۱۲۰۸ میلیون ریال می‌رسد. میزان تغییر در نرخ تورمزدایی تولید ناخالص داخلی طی دوره ۱۳۶۸-۱۳۷۲، ۲۳/۵ درصد بوده است (پسران، ۱۳۷۴: ۷۹). بین سال‌های ۱۳۶۸-۱۳۷۲ شاخص قیمت مصرف دو برابر شد و از ۳۲۳/۸ به ۶۲۸/۷ رسید و هر سال در مناطق شهری ۶۱ درصد افزایش داشته است (بانک مرکزی ایران، ۱۳۷۲) و در سال ۱۳۷۴ به بالاترین میزان از زمان انقلاب یعنی ۴۹/۴ درصد رسید (جدول ۴).

جدول ۴- نرخ رشد قیمت مصرفی و شاخص‌های قیمت عمده‌فروشی

|      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |                |
|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|----------------|
| ۱۳۷۶ | ۱۳۷۵ | ۱۳۷۴ | ۱۳۷۳ | ۱۳۷۲ | ۱۳۷۱ | ۱۳۷۰ | ۱۳۶۹ | ۱۳۶۸ | ۱۳۶۷ | ۱۳۶۶ | ۱۳۶۵ | ۱۳۶۴ | ۱۳۶۳ | ۱۳۶۲ | ۱۳۶۱ |                |
| ۱۷/۳ | ۲۳/۲ | ۴۹/۳ | ۳۵/۲ | ۲۲/۸ | ۲۴/۴ | ۲۰/۷ | ۹/۰  | ۱۷/۴ | ۲۸/۹ | ۲۷/۷ | ۲۳/۷ | ۶/۹  | ۱۰/۴ | ۱۴/۸ | ۱۹/۲ | شاخص قیمت مصرف |
| ۹/۹  | ۲۵/۱ | ۶۰/۱ | ۴۲/۴ | ۲۵/۳ | ۳۳/۴ | ۲۸/۱ | ۲۳/۹ | ۱۸/۴ | ۲۲/۰ | ۲۹/۷ | ۲۵/۱ | ۷/۳  | ۷/۶  | ۷/۸  | ۱۳/۸ | شاخص قیمت      |

(منبع: بانک مرکزی ایران، ۱۳۷۳)

### افزایش غیر واقعی نرخ ارز

افزایش غیر واقعی نرخ ارز رسمی، یکی دیگر از مشخصه‌های اقتصاد مردم‌گرایانه ایران است (Saeidi, 2001: 229). سه سیاست ارزی در طول دهه‌های ۱۳۶۰ و ۱۳۷۰ به اجرا گذاشته شد. رشد روزافزون نرخ ارز به دلیل حفظ ثبات نرخ ارز از سوی دولت در طول دهه ۱۳۶۰-۱۳۶۸ بود. افزایش توانایی دخالت دولت باعث ادامه این روند از طریق کنترل بر منابع اصلی درآمد ارزی خارجی شد. افزایش غیر واقعی نرخ ارز و همچنین آغاز سهمیه‌بندی ارز خارجی برای واردکنندگان با نرخ خاص، باعث شد که نرخ ارز در

بازار سیاه که در زمان انقلاب در سطح پایینی بود، به ۲۰۰ تا ۳۰۰ درصد در اوایل دهه ۱۳۶۰، ۵۰۰ تا ۶۰۰ درصد در اواسط دهه ۱۳۶۰ و ۲۰۰۰ درصد در اواخر دهه ۱۳۶۰ افزایش یابد (Karshenas & Pesaran, 1994: 158).

در طول دوره ۱۳۶۲-۱۳۶۸، رژیم نرخ ارز بر اساس سهمیه اجرا شد؛ هر چند برای صادرات، نرخ ارز ترجیحی<sup>۱</sup> متفاوت (یک دلار برابر ۳۵۰ ریال) به کار برده شد. با وجود این باعث ایجاد انگیزه در صادرکنندگان برای افزایش حجم صادرات نشد؛ زیرا آنها مجبور بودند که منابع حاصل از این کار را به قیمتی کمتر از بازار سیاه به دولت بفروشند. نرخ رسمی ارز برای تمام اقلام فقط از طریق صدور پروانه کسب که دولت صادر می‌کرد و اصطلاحاً شرکت‌های تولید و توزیع نامیده می‌شد، قابل اجرا بود. رژیم نرخ ارز بسیار سخت و انعطاف‌ناپذیر بود و نمی‌توانست در مقابل نوسانات حتمی قیمت نفت واکنش نشان دهد، به‌ویژه پس از سال ۱۳۶۴ (بانک مرکزی ایران، ۱۳۷۳).

در سال ۱۳۶۸ در آغاز برنامه تعدیل اقتصادی، سیستم چندنرخه ارز کنار گذاشته شد و برای ارز خارجی، سه قیمت متفاوت در نظر گرفته شد:

۱. نرخ رسمی که یک دلار برابر ۷۰ ریال برای واردات کالاهای مصرفی ضروری، پروژه‌های توسعه‌ای و اقلام نظامی و دفاعی قابل اجرا بود.
۲. نرخ رقابتی که یک دلار برابر ۶۰۰۰ ریال بود.
۳. نرخ شناور که یک دلار برابر ۱۴۶۰ ریال عمدتاً به مواد خام و کالاهای واسطه‌ای اختصاص داده می‌شد.

«این تغییر فوری در سیاست ارزی، منابع مالی زیادی در اختیار واردکنندگان و صادرکنندگان قرار می‌داد؛ به‌ویژه زمانی که نرخ تبادل ارز برای صادرات از یک دلار برابر ۳۵۰ ریال به ۸۰۰ ریال افزایش یافت. تحت این رژیم ارزی به واردکنندگان و صنعتگران نرخ ارز رقابتی اختصاص داده شد و به آنها اجازه داده شد محصولات و کالاهای خود را بر اساس قیمت بازار بفروشند. بنابراین این سیاست، کمک مالی مهمی برای کارآفرینان دولتی و سازمان‌های شبه‌دولتی و واردکنندگان ایجاد کرد و رقابت برای کسب منافع بیشتر تشدید شد.

تخمین دولت از درآمدهای نفتی که به دلیل آغاز جنگ خلیج فارس، چشم‌انداز

---

1. Preferential Exchange Rate

افزایش قیمت نفت را نوید می‌داد و ناتوانی بانک مرکزی در نظارت کردن بر گردش اعتبارات، منجر به انباشت بدهی‌های خارجی کوتاه‌مدت بین سال‌های ۱۳۷۰-۱۳۷۲ و تقویت و تحکیم آنها در سال ۱۳۷۳ شد. به دلیل کاهش قیمت نفت، بانک مرکزی از طریق مذاکره جهت پرداخت مجدد، دوباره برنامه‌ریزی کرد و اداره‌ای جهت نظارت بر بدهی‌های خارجی تأسیس کرد. این فرآیند، سطح کسری بودجه را افزایش داد، زیرا نرخ سود را به کمک‌های مالی قبلی (یارانه‌ها) اضافه کرد.

علی‌رغم هدف برنامه تعدیل اقتصادی جهت یکسان‌سازی نرخ ارز، دولت در سال ۱۳۷۳ به سیاست قبلی بازگشت و سیستم مبادله چندگانه در دهه ۱۳۷۰ همچنان باقی ماند و دو نرخ قانونی یعنی نرخ شناور و نرخ صادرات و واردات در بازار بورس تهران وجود داشت. با وجود این شکاف بین این نرخ‌ها و بازار آزاد دلار پس از دی ۱۳۷۲ گسترده‌تر شد که حاکی از افزایش بی‌سابقه پنجاه درصدی چاپ اسکناس و پس از آن افزایش بیش از پنجاه درصد در طول سال‌های ۱۳۷۳-۱۳۷۶ شد» (Baktiari, 1996: 228).

### نتیجه‌گیری

دولت در ایران پس از انقلاب، نوعی از بی‌ثباتی و متعاقب آن بحران اقتصادی را تجربه کرد که نوعی از بحران ساختاری پس از انقلاب است و به یک معنا خصلت عمومی تمامی انقلاب‌هاست. اینکه چرا بی‌ثباتی و بحران اقتصادی در ایران پس از انقلاب تداوم یافت و طولانی شد، از جنبه‌های مختلف قابل بحث است. اما مقاله حاضر با تأکید بر بخشی از ادبیات انقلاب به‌ویژه نظریه‌های اسکاچیل استدلال می‌کند که بی‌ثباتی و بحران اقتصادی پس از انقلاب از خصلت‌های عمومی دولت‌های انقلابی است و به این معنا وجوه ساختاری قابل توجهی دارد.

اما بحث اصلی مقاله این بود که مناسبات اقتصادی پس از انقلاب تا چه حد متأثر از مناسبات ساخت سیاسی بوده است. به عبارت دیگر مقاله تلاش کرد نشان دهد که در دهه اول انقلاب، نوع نظام سیاسی بر نوع عملکرد نظام اقتصادی تأثیرگذار بوده است. اکثر مطالعاتی که تاکنون درباره تحولات اقتصادی دهه اول انقلاب انجام شده است، با استفاده از الگوی نظری دولت رانتیر و پوپولیسم اقتصادی، تنها بر یک وجه از وجوه

مختلف ساخت سیاسی متمرکز شده و استدلال کرده‌اند که مناسبات اقتصادی تنها تحت تأثیر این ویژگی نظام سیاسی شکل گرفته است. اما مقاله حاضر با تمهیدات نظری که اسکاچپول، آلتوسر و پولانزاس مهیا ساخته بودند، نشان داد که علاوه بر این ویژگی نظام سیاسی، دیگر وجوه ساخت سیاسی از قبیل انقلاب، بی‌ثباتی سیاسی، انشقاق ساخت سیاسی و پایگاه دولت انقلابی بر عملکرد نظام اقتصادی مؤثر بوده است.

به عبارت دیگر هر چند الگوواره‌های پوپولیستی و دولت رانتیر، بینش سودمندی برای درک تحولات اقتصادی دهه اول انقلاب ارائه می‌کنند و اکثر قریب به اتفاق مطالعات انجام‌شده درباره تحولات اقتصادی دهه اول انقلاب از این دو مدل نظری استفاده کرده‌اند، مقاله حاضر علاوه بر تأیید توانایی نظریه‌های یادشده در تحلیل تحولات اقتصادی دهه اول انقلاب، مدعی است که می‌توان از الگوهای نظری دیگری نیز مانند مطالعات میان‌رشته‌ای در بررسی تحولات اقتصادی این دوره از تاریخ معاصر ایران استفاده کرد.

به عبارت دقیق‌تر، پژوهش حاضر اقتصاد سیاسی جمهوری اسلامی در دهه اول انقلاب را ذیل الگوی کلان مطالعات میان‌رشته‌ای صورت‌بندی می‌کند و بر این باور است که میان اقتصاد، سیاست و اجتماع در دهه اول انقلاب، رابطه‌ای متقابل و درهم تنیدگی روزافزونی وجود دارد و اقتصاد در شبکه‌ای از روابط سیاسی، اجتماعی و طبقاتی تنیده شده و در متن آن ساری و جاری است. این بیش از هر چیز بدان معناست که هیچ الگوی مناسب تحقیقاتی را نمی‌توان یافت که بتواند متغیرها را بر مبنای مقوله‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی از هم جدا نموده، به طور ضمنی و با ثابت نگاه داشتن سایر متغیرها، تنها بر یک متغیر تأسیس یابد.

بنابراین به نظر می‌رسد فرو کاستن تحولات اقتصادی دهه اول انقلاب تنها به یکی از مناسبات ساخت سیاسی یعنی پوپولیسم، نوعی تقلیل‌گرایی است و برای دست یافتن به نتایجی کامل‌تر و جامع‌تر باید تأثیر سایر وجوه ساخت سیاسی مانند انقلاب، جنگ، بی‌ثباتی‌های سیاسی و پایگاه اجتماعی دولت را نیز در تحلیل مناسبات اقتصادی مورد توجه قرار داد. در نهایت در پرتو چنین مطالعاتی شاید دیگر نظریه‌های صرفاً اقتصادی مرسوم که تاکنون از آنها برای تحلیل تحولات اقتصادی ایران پس از انقلاب استفاده می‌شد، خود را نیازمند بازبینی ببینند.

## منابع

- اسکاچپل، ندا (۱۳۸۹) دولت و انقلاب‌های اجتماعی، ترجمه مجید روئین‌تن، سروش، تهران.
- باری، کلارک (۱۳۹۴) اقتصاد سیاسی تطبیقی، ترجمه عباس حاتمی، چاپ دوم، تهران، کویر.
- بانک مرکزی ایران (۱۳۶۳) تحولات اقتصادی کشور بعد از انقلاب، تهران.
- بانک مرکزی ایران (۱۳۷۳) بررسی تحولات اقتصادی کشور طی سال‌های ۱۳۶۱-۱۳۶۹، تهران.
- بانک مرکزی ایران (۱۳۷۲-۱۳۷۶) گزارش سالانه تراز پرداخت‌های سال‌های ۱۳۷۲-۱۳۷۶.
- بانک مرکزی ایران، حساب‌های ملی ایران، طی سال‌های ۱۳۵۳-۱۳۶۶ و ۱۳۶۷-۱۳۶۹.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳) انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، دانشگاه تهران.
- بهداد، سهراب (۱۳۸۰) اقتصاد سیاسی برنامه‌ریزی اسلامی در ایران، در: کتاب ایران پس از انقلاب، تدوین هوشنگ امیراحمدی و منوچهر پروین، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، باز.
- بهداد، سهراب و فرهاد نعمانی (۱۳۹۳) طبقه و کار در ایران، ترجمه محمود متحد، تهران، آگاه.
- پسران، محمدهاشم (۱۳۷۴) برنامه‌ریزی و تثبیت اقتصاد کلان، مجله ایران نامه، شماره ۵، صص ۷۰-۹۲.
- تیلی، چارلز و رابرت گودین (۱۳۹۰) تحلیل سیاسی: با تکیه بر شرایط و زمینه‌ها، ترجمه رضا سیمبر، تهران، دانشگاه امام جعفرصادق<sup>(ع)</sup>.
- حاتمی، عباس (۱۳۸۵) الگوی آونگی و دولت در ایران، رساله دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۷) دولت و اقتصاد در ایران پس از انقلاب، فصلنامه سیاست، دوره ۳۸، شماره ۲، صص ۸۹-۱۱۸.
- (۱۳۸۹) سیکل تجاری سیاسی: استدلال‌های سیاسی برای بی‌ثباتی‌های اقتصادی، پژوهشنامه سیاست نظری، شماره ۷، صص ۱۴۳-۱۷۳.
- (۱۳۹۳) دولت در پیرامون و پیرامون در دولت، سندروهای درهم تنیدگی اقتصاد، سیاست و اجتماع در ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال هفدهم، شماره اول، صص ۷-۳۶.
- دژپسند، فرهاد و حمیدرضا رئوفی (۱۳۸۷) اقتصاد ایران در دوران جنگ، تهران، مرکز اسناد دفاع مقدس.
- دلفروز، محمدتقی (۱۳۹۳) دولت و توسعه اقتصادی: اقتصاد سیاسی توسعه در ایران و دولت‌های توسعه‌گرا، تهران، آگاه.
- ساندرز، دیوید (۱۳۹۰) الگوهای بی‌ثباتی سیاسی، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۱) اسلام و مالکیت، تهران، بی‌نام.
- مؤمنی، فرشاد (۱۳۹۴) اقتصاد ایران در دوران دولت ملی، تهران، نهادگرا.



- Alizadeh, Parvin (2000) *The Economy of Iran: The Dilemma of an Islamic State*, London. IB Tautis.
- Alnasravi, Abbas (1986) *Economic Consequences of Iraq-Iran War*, *Third World Quarterly*, vol 8, no 3. Pp869-895.
- Althusser. L. (1977) *For Marx*. London. Verso
- Amirahmadi. H (1993) *Revolution and Economic transition: the Iranian Experience*, state university of NewYork press, Albany
- Amuzegar. J. (1993) *Iran s Economic under Islamic Republic*. London. I.B.Tauris.
- Baktiari. B. (1996) *Parliamentary Politics in Revolutionary Iran: The Institutionalization of Factional Politics*, Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Beblavi, H. (1990) *The Rentier State in Arab World*, in *The Arab State*. edited by Luciani, G, California. University of California Press.
- Beblavi & Luciani. (1987) *Rentier State*. New York: CroomHelm Press.
- Behdad. S. (1989) 'Winners and losers of the Iranian revolution, a study in income distribution', *International Journal of Middle Eastern Studies*, 21 (3), pp 327-358.
- (1994) *production and employment in Iran: Involution and deindustrialization theses*. In T. Covill (ed). *The economy of Islamic iran: between state and Market*. Louvain. Belgium. Peeters.
- (1995) *Post Revolutionary economic crisis, in Iran after revolution*, edited by S. Rahnema & S. Behdad. London. I.B.Tauris.
- (2000) *From populism to economic liberalism: The Iranian predicament*, in *The economy of Iran*, edited by Parvin Alizadeh. London. I.B.Tauris.
- Behdad. S & Nomani. F. (2002) *Workers, Peasants and Peddlers: A study of labor stratification in post-revolutionary Iran*. *International journal of Middle East Studies*. Vol.34, No.4. pp 667-690.
- Bussiere. M.& Mulder. Ch. (1999) *Political instability and economic vulnerability*. IMF working paper. W p/99/46 available at: [www.imf.org](http://www.imf.org).
- Clawson, Patrick (1988) *Islamic Iran's Economic Politics and Prospects*, *Middle East Journal*, Vol. 42, No. 3, pp. 371-388.
- Douglas. A & Hibbs. JR (1977). *Political parties and Macroeconomic policy*, *The American political science Review*, Vol.1, No4.
- Hakimian, Hassan (2007) *Institutional change, policy challenges and Macroeconomic Performance: case study of Iran 1979-2005*, paper for the World Bank's Commission on Growth and Development, available at: [www.world bank.org](http://www.world bank.org).
- Haksoon, Kim (2010) *Political Sability and foreign direct Investment*, *International Journal of Economics and Finance*, Vol. 2, no 3.
- Karshenas. M. & M H Pesaran, (1994). 'Exchange rate unification, the role of markets and planning in the Iranian economic reconstruction', in T Coville (ed), *The Economy of Islamic Iran, Between State and Market*, Tehran: Institution Francais de Recherche en Iran, pp 141-175.

- Keddie. N. (1981) *The Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*. New Haven. Yale university press.
- Keech. W (1991). Politics, Economics and politics Again. *The journal of politics*. Vol.53, No3.
- Koubi, Vally (2005) War and Economic Performance, *Journal of Peace Research*, vol.42. no.1.
- Malek. M. (1988). Elite Factionalism in the post-Revolutionary Iran, *Journal of Contemporary Asia*. Vol 19. No 4.
- Maloney. S. (2015). *Iran s Political Economy since the Revolution*. Cambridge. Cambridge university press.
- Mazarei, Adnan (1996) The Iranian economy under the Islamic Republic: institutional change and macroeconomic performance (1979-1990), *Cambridge Journal of Economics*, 20, 289-314
- Misagh. P. (1989). *Social Origin of Iranian Revolution*. New York. Rutgers university press.
- Mohaddes, Kamiar and M.Hashem pesaran (2013) One hundred Years of oil income and Iranian Economy: A course or A blessing, *Cambridge Journal*, available at: [www.econ.com.ac.uk](http://www.econ.com.ac.uk)
- Poulantzas. N. (1980) *State, Power and Socialism*. London. Verso
- Rashidi. A. (1994). 'The de-privatization process of the Iranian economy after the Revolution of 1979', in T Coville (ed), *The Economy of Islamic Iran, Between State and Market*, Tehran: Institution Francais de Recherche en Iran.
- Saeidi, A. (1999) 'Sociological obstacles to development of a market economy in Iran', Royal Holloway, University of London.
- (2001) Charismatic Political Authority and Populist Economics in Post-Revolutionary Iran, *Third World Quarterly*, Vol. 22, No. 2, pp. 219-236.
- Wallerstien. I.M. (1987) World System Analysis, in Anthony Giddens and J.H Turner (eds.) *Social Theory Today*, Stanford, Stanford University Press.
- (1979) *The Capitalist world economy*. Cambridge university press. Cambridge.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۱۵۱-۱۱۱  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۲۸  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## بررسی تطبیقی اندیشه‌های هابز، لاک و راولز در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی

\* مختار نوری

\*\* مجید توسلی رکن‌آبادی

### چکیده

در پارادایم مدرن فلسفه سیاسی، ما با یک موقعیت فرضی با عنوان «قرارداد اجتماعی» مواجه‌ایم که از سوی هابز، لاک و روسو برای ترسیم منشأ مشروعیت جامعه سیاسی و مقوله‌های مختلف فلسفه سیاسی مانند امنیت و مالکیت به کار گرفته شده است. «جان راولز»، قرارداد اجتماعی را که تقریباً موضوعی منسوخ شده بود، بار دیگر در اواخر قرن بیستم احیا کرد. به نظر می‌رسد هدف از کاربست این موقعیت فرضی از سوی فلاسفه سیاسی، فراهم آوردن شیوه‌ای از «شناخت» درباره سیاست است. از این‌رو قرارداد اجتماعی را باید در مقام «توافقی فرضی» درک نمود. بنابراین مقاله حاضر در تلاش است تا به صورت تطبیقی جایگاه موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی را در اندیشه سیاسی «هابز» و «لاک» با اندیشه «جان راولز» در دوره معاصر - که خوانشی نوین از این موقعیت فرضی ارائه نموده - بررسی کند. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که هر چند هر سه اندیشمند مورد نظر را می‌توان از حیث روش‌شناسی، متفکرانی قراردادگرا (مدرن و معاصر) دانست، به کارگیری موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی در دستگاه فکری متفکران مدرن، جایگاه عمیق‌تری دارد، در حالی که این موقعیت برای جان راولز فقط یک ابزار بازنمایی است؛ زیرا راولز تلاش نکرده تا از این موقعیت همچون هابز و لاک برای توضیح چگونگی شکل‌گیری جامعه سیاسی و مشروعیت آن

---

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران  
nouri.mokhtar63@gmail.com  
\*\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران  
tavasoli@gmail.com

استفاده کند و تنها به دنبال توجیه عدالت بوده است. در ادامه، ضمن توجه به اهمیت موقعیت‌های فرضی در پارادایم فلسفه سیاسی غرب، تلاش می‌شود تا طرح فکری اندیشمندان مورد نظر را درباره شیوه و هدف آنها از کاربست قرارداد اجتماعی درباره مقوله‌هایی مانند امنیت، مالکیت و عدالت بیان نماییم. بدین منظور از روش پژوهش مقایسه‌ای در تطبیق اندیشه‌های مورد نظر بهره جسته‌ایم و ابزار گردآوری اطلاعات نیز کتابخانه‌ای است.

**واژه‌های کلیدی:** قرارداد اجتماعی، جامعه سیاسی، امنیت، مالکیت و عدالت.

## مقدمه

«عطش حریصانه برای نظریه‌های سیاسی، نشانه آن است که جامعه به وضع بدی

اداره می‌شود» (ادموند برک).

«جین همپتن» معتقد است که فلسفه سیاسی<sup>۱</sup> درباره جوامع سیاسی و چپستی آنها بحث می‌کند؛ یعنی اینکه جوامع سیاسی چه هستند، کدام صورت‌هایشان توجیه‌پذیرند و چه باید باشند. وظیفه فلسفه سیاسی، توصیف سطحی جوامع سیاسی نیست؛ بلکه فلسفه سیاسی می‌خواهد در عمیق‌ترین لایه دولت‌ها نفوذ کند و توجیه اخلاقی آنها را درک کند (همپتن، ۱۳۸۵: ۱۲).

از این منظر، «لئو اشتراوس<sup>۲</sup>» نیز فلسفه سیاسی را «نشان دادن معرفت به جای گمان در امور سیاسی می‌نامد» (اشتراوس، ۱۳۹۱: ۴). از نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی تلاشی برای دانستن سرشت نظم صحیح و نیک است. بنابراین فلسفه سیاسی به تنظیم نظراتی برای فهم ماهیت حکم و آمریت، اطاعت و تبعیت، ماهیت، ضرورت، غایت جامعه و دولت و علت و چگونگی تشکل انسان در اجتماعات، شرایط به‌زیستی انسان و غایات و ارزش‌های اساسی زندگی سیاسی به‌ویژه عدالت و آزادی می‌پردازد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳).

هر یک از فلاسفه سیاسی بر اساس تفسیر خاص خود از والاترین غایت و خیر سیاسی سخن گفته‌اند. برای مثال میزان تأمین خیر و مصلحت عامه در مقابل مصلحت خصوصی در اندیشه ارسطو، میزان تأمین نظم و امنیت در تفکر هابز، میزان تأمین حداکثر شادی برای حداکثر افراد در مکتب اصالت فایده و... هر یک معیار جداگانه‌ای برای تعیین شکل بهتری از حکومت هستند.

متن حاضر قصد داوری درباره شناسایی غایت سیاسی برتر را ندارد و تلاش خواهد کرد این نکته را به بحث بگذارد که چگونه فلاسفه سیاسی از عصر کلاسیک تا دوره معاصر از موقعیت‌های فرضی برای تبیین فلسفه سیاسی خود بهره گرفته‌اند. برخی فلاسفه سیاسی برای تبیین اندیشه خود رو به ترسیم نوعی موقعیت‌های خیالی یا به تعبیر ما، «موقعیت فرضی<sup>۳</sup>» آورده‌اند. می‌توان به «تمثیل غار» در اندیشه سیاسی افلاطون

---

1. Political Philosophy.  
2. Leo Strauss.  
3. Hypothetical situation.

اشاره کرد که تلاش نمود در پرتو این تمثیل یا موقعیت فرضی مرزهای دانایی و نادانی و مشروعیت حکومت «فیلسوف شاه» را توجیه نماید. از این رو طرح «جمهور» برای تأسیس آرمان شهر و به طور کلی سراسر فلسفه سیاسی افلاطون، تلاشی برای یافتن بهترین نظام سیاسی با هدف تأمین عدالت - یعنی فراهم کردن زندگی سعادت‌مند - برای شهروندان است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰).

اگر به کارگیری موقعیت فرضی در اندیشه سیاسی افلاطون را در چارچوب پارادایم کلاسیک فلسفه سیاسی غرب قرار دهیم، دوره‌های مدرن و معاصر فلسفه سیاسی غرب از چنین بهره‌ای بی‌نصیب نمانده‌اند؛ زیرا برخی اندیشمندان در این دوره‌ها کوشیده‌اند تا بار دیگر از موقعیت‌های فرضی برای تبیین اندیشه‌های سیاسی خویش بهره‌گیری کنند. این موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی است که در تاریخ فلسفه سیاسی غرب از اهمیت خاصی برخوردار است. نظریه قرارداد اجتماعی هم یک نظریه سیاسی درباره مشروعیت اقتدار سیاسی و هم یک نظریه اخلاقی درباره منشأ و یا مشروعیت ضوابط اخلاقی است. نظریه سیاسی اقتدار مدعی است که قدرت مشروع دولت باید برگرفته از رضایت کسانی باشد که تحت حکومت آن دولت هستند که شکل و محتوای این رضایت خود برگرفته از ایده یک قرارداد یا توافق دوجانبه است. نظریه اخلاقی قرارداد اجتماعی نیز مدعی است که ضوابط اخلاقی می‌بایست از مسیر ایده قرارداد یا توافق دوجانبه بگذرند.

هابز، لاک و روسو به عنوان متفکران قدیمی سنت قرارداد اجتماعی، این قرارداد را برای برقراری مرجعیت سیاسی و با هدف غلبه بر مشکلات زندگی در شرایط بی‌قانونی امری ضروری می‌دانستند. اما یک سنخ از نظریه‌های قراردادگرایی نیز درباره اخلاقی زیستن آدمیان در دوره معاصر رایج شده است. در کنار افرادی مانند «جیمز بوکانان» و «هارمان» می‌توان از «دیوید گوتیر» نام برد. اما مشهورترین نماینده قراردادگرایی در دوره معاصر، «جان راولز» است و هدف او این بود که نظریه‌ای در باب عدالت اجتماعی پی‌ریزی کند.

روش پیشنهادی راولز، تمسک به قراردادگرایی است. بر اساس این روش، مدعای وی این است که محتوای اصول عدالت محصول و نتیجه توافقی اجتماعی است که در میان افراد در موقعیت ویژه‌ای که او آن را «وضع نخستین» می‌نامد واقع می‌شود. اما در وضع

نخستین به‌راستی چه می‌گذرد؟ آنچه در وضعیت اولیه به وقوع می‌پیوندد، در درجه نخست یک گزینش است؛ یا دقیق‌تر بگوییم، یک انتخاب جمعی و توافقی میان طرفین است. آنچه طرفین انتخاب می‌کنند، اصول عدالت است (سندل، ۱۳۹۴: ۱۴۶).

نظریه راولز، اندیشه قرارداد اجتماعی کلاسیک را دوباره احیا کرد تا گم‌شده‌ی زمانه یعنی «اخلاق و سیاست» را با هم پیوند زند. پرسشی که اینک به ذهن متبادر می‌شود این است که «چرا موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی<sup>۱</sup> در مقام آزمونی برای مناسب بودن سیاست‌ها یا قوانین در اندیشه متفکران مورد بحث حاضر کاربرد دارد؟». پاسخ چنین پرسشی را بهتر از هر کسی دیگر باید از زبان «ایمانوئل کانت» شنید. او می‌گوید: «اندیشه قرارداد اجتماعی، روشی را که باید با مردم همچون غایتی «در خود» و نه صرفاً «وسیله» رفتار شود تصدیق می‌کند. آزمون قرارداد اجتماعی خط‌مشی‌های سیاسی، در نظر کانت راهی است برای تأمین این مسئله که هر عضو جامعه را به شکل فرضی در ارزیابی سیاست‌ها دخالت می‌دهد، به نحوی که منافع او و چشم‌اندازهایش به عنوان فرد محترم شمرده می‌شود» (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۳۵).

از این منظر، نویسندگان حاضر نیز معتقدند که اندیشمندانی چون هابز، لاک و راولز که اندیشه قرارداد اجتماعی را به کار گرفته‌اند، علی‌رغم کلیه تفاوت‌هایی که میان آنها در کاربست موقعیت یادشده وجود دارد، اندیشمندانی لیبرال محسوب می‌شوند که به طور کلی فرد را جدی می‌گیرند، زیرا هسته متافیزیکی لیبرالیسم، «فردگرایی<sup>۲</sup>» است (آربلاستر، ۱۳۸۸: ۱۹).

به هر حال موقعیت قرارداد اجتماعی باید تفسیر و تعبیر شود تا بتوان از آن در قبال موقعیت‌های اخلاقی یا سیاسی استفاده کرد. این تفسیر باید بتواند به دو پرسش پاسخ دهد. نخست، پرسش توافق بر سر چیست که پاسخ‌های احتمالی عبارتند از تعهد به رعایت حقوق افراد توسط دولت حاکم (هابز و لاک)، اصول عدالت (راولز) و دستیابی به توافق درباره موضوعی اخلاقی (گوتیر). پرسش دوم آن است که باید توافق را چگونه دانست: به عنوان یک توافق فرضی، یک توافق تاریخی واقعی یا یک توافق تاریخی

---

1. Social contract.  
2. Individualism.

تلویحی. اینگونه مسائل ما را به این پرسش کلی رهنمون می‌سازد که «در موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی تفاوت‌های میان اندیشه هابز و لاک با رویکرد جان راولز نسبت به این موقعیت چگونه قابل ارزیابی است؟».

در مقام فرضیه، ارزیابی ما این است که «هر چند هر سه اندیشمند از روش قراردادگرایی بهره برده‌اند، به نتایج متفاوتی دست یافته‌اند. بدین صورت که اندیشمندانی مانند هابز و لاک در ابتدا برای تعیین خاستگاه مشروعیت دولت و سپس برای تأمین حقوقی مانند امنیت و حق مالکیت برای شهروندان از قرارداد اجتماعی بهره گرفته‌اند، در حالی که هدف جان راولز از کار بست این موقعیت متفاوت بوده و صرفاً در پی طراحی اصول عدالت در جامعه لیبرالی معاصر بوده است».

راولز در کتاب «نظریه عدالت» می‌گوید: «نباید قرارداد اولیه را به معنای قرارداد برای ورود به یک جامعه خاص یا برپا کردن شکل خاصی از حکومت بگیریم» (Rawls, 1999: 19). در واقع هدف راولز، نشان دادن مشروعیت و مرجعیت جامعه سیاسی نیست؛ بلکه هدف اصلی او، پیشنهاد چارچوبی است که با آن می‌توان «داوری‌های سنجیده»<sup>۱</sup> درباره عدالت را به نحوی سامان داد که راهنمایی برای تصمیم‌گیری‌های سیاسی معاصر ما باشد. از این منظر می‌توان به روش‌شناسی متفاوت جان راولز با اندیشمندانی مانند هابز و لاک در سنت مدرن نیز پی برد. زیرا روش راولز هر چند در امتداد روش سنتی قراردادگرایی مطرح شده است، از «ستیز و سازش» هابزی عبور نموده و به «وظیفه‌گرایی» کانتی منتهی شده است. در رویکرد اخلاقی هابز که بی‌شبهت به سودمندگرایی نیست، خیر و نفع شخصی پایه رفتار فردی و اصل نفع همگانی بنیاد سامان سیاسی است. از این رو علت وجودی جامعه سیاسی و سازمان‌های مرتبط با آن فایده‌مندی و تنها توجیه دولت، فراهم کردن بزرگ‌ترین فایده یا خرسندی (امنیت) برای بیشترین افراد است (پولادی، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۹).

اما کانت یک وظیفه‌گرای قهار است و از همه کارهایی که مخالف وظیفه است، چشم‌پوشی می‌کند. بنابراین قاعده زرین اخلاق از این قرار است: «با دیگران چنان رفتار



کن که رضایت می‌دهی، در همان موقعیت، با تو همان گونه که رفتار کردی، رفتار شود» (Budde, 2007: 343). از نظر کانت، یک تصمیم وقتی اخلاقی است که نه صرفاً برای نتیجه یا رفع تکلیف، بلکه به انگیزه وظیفه‌شناسی انجام گرفته شود. از این‌حیث جان راولز در نظریه‌اش از عناصر اخلاق وظیفه‌گرای کانتی استفاده می‌کند و از این منظر اندیشمندی «نئوکانتی» است. از این‌رو دعوای بنیادی راولز آن است که اصول عدالت، اصولی است که بیشترین احتمال را برای ارتقای خوشبختی افرادی دارد که به خواست خود برای وصول به یک زندگی رضایت‌بخش با یکدیگر همکاری می‌کنند (کیس، ۱۳۹۲: ۲۰۷).

به هر صورت مقاله حاضر در تلاش است تا به صورت مقایسه‌ای، نحوه به کارگیری قرارداد اجتماعی را به عنوان یک وضعیت فرضی در فلسفه سیاسی اندیشمندان مدرنی مانند هابز و لاک و جان راولز در دوره معاصر تبیین کند. جست‌وجوی نویسندگان درباره موضوع حاضر بیانگر آن است که پژوهشی که به صورت مستقل این‌عنوان پژوهشی را به بحث گذاشته باشد، در اختیار نیست. به تعبیر دیگر، بررسی مقایسه‌ای دستگاه‌های فکری هابز، لاک و جان راولز در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی، کمتر مورد توجه محققان حوزه فلسفه سیاسی بوده و از این‌حیث می‌توان نوشتار پیش‌رو را دارای نوآوری در طرح چنین موضوعی دانست. به عبارت دیگر بررسی روشمند مسئله «قراردادگرایی» در اندیشه سیاسی مدرن و معاصر از مهم‌ترین موضوعاتی است که می‌تواند بیانگر بدیع بودن بحث حاضر باشد.

در ادامه پس از ذکر روش‌شناسی بحث که مبتنی بر «روش مقایسه‌ای» در شناخت اندیشه‌هاست، در دو بخش به شیوه به کارگیری قرارداد اجتماعی از سوی اندیشمندان مورد نظر و مراد آنها از کاربرد این موقعیت فرضی در توجیه عواملی چون منشأ شکل‌گیری دولت و مشروعیت آن، امنیت، مالکیت و عدالت در فلسفه سیاسی خواهیم پرداخت.

### روش‌شناسی پژوهش؛ روش مقایسه‌ای

برای بررسی هر پدیده و واقعیتی باید آن را در یک چارچوب روش‌شناختی یا قالب منسجم قرار داد تا بتوان موضوع مورد بحث را به صورت منسجم و سیستماتیک بررسی کرد و ارتباط میان بخش‌های مختلف آن را نشان داد. امروزه بحث روش‌شناسی

از مسائل مهم علم و فلسفه به شمار می‌آید. در علوم تجربی، معمولاً بیشتر از روش‌های تجربی و کمی برای رسیدن به هدف استفاده می‌کنند، در حالی که در علوم انسانی و اجتماعی از روش‌های عمدتاً کیفی و تفسیری بهره می‌گیرند.

«متدولوژی<sup>۱</sup>» یا روش‌شناسی به معنی روش، شیوه یا روال منطقی برای نیل به یک هدف یا رسیدن به شناخت تعریف شده است. روش، وسیله جهت دادن به معرفت آدمی است. به عبارت دیگر، روش مسیر درست اندیشیدن را به آدمی نشان می‌دهد. در این راستا «رنه دکارت» در چهارمین قاعده هدایت ذهن می‌گوید: «یافتن حقیقت، به روش نیاز دارد» (دکارت، ۱۳۷۲: ۱۷). مقصود او از روش، رعایت قواعد مشخص و ساده‌ای است که اگر کسی آنها را دنبال کند، هرگز امر خطا را حقیقی فرض نخواهد کرد و هرگز مجاهدت ذهنی خود را بر سر آرزو نخواهد گذاشت. وی همچنین در بیان اهمیت روش می‌گوید: «بهتر آن است که بدون روش، کسی اصلاً فکر جست‌وجوی حقیقتی نکند، زیرا محقق است که تحقیقات و مطالعات بدون نظم و درهم و برهم، نور طبیعی را مختل و ذهن را کور می‌سازد» (تاجیک، ۱۳۹۰: ۷۵). همچنین «فرانسیس بیکن» مدعی بود که «تفاوت‌هایی که میان عقول مشاهده می‌شود، ناشی از اختلاف آنها در روش است» (همان).

از گذشته تاکنون اندیشمندان به موضوع روش‌شناسی در مطالعات سیاسی توجه خاصی داشته‌اند. افلاطون، ارسطو، ماکیاول، منتسکیو، آگوست کنت، فوکو، دریدا و دیگران هر کدام روش‌های خاص خود را داشته‌اند. اما پژوهش صورت‌گرفته در این نوشتار با استفاده از «روش مقایسه‌ای<sup>۲</sup>» به سامان رسیده است.

روش مقایسه‌ای، یکی از کهن‌ترین روش‌های پژوهش در عرصه مطالعات سیاسی است؛ به گونه‌ای که ارسطو در کتاب «سیاست» برای تفکیک حکومت‌ها از این روش بهره برده است. ارزش روش مقایسه‌ای به گونه‌ای است که برخی از نظریه‌پردازان معاصر مدعی هستند که «اگر قرار بر شناخت شیوه عمل حکومت‌ها باشد، مقایسه نه تنها ارزشمند است، بلکه اجتناب‌ناپذیر است» (بلاند، ۱۳۷۸: ۲۲).

---

1. Methodology.  
2. Comparative method.

روش مقایسه‌ای را هم می‌توان برای بررسی نهادها و نظام‌های سیاسی و هم اندیشه‌های سیاسی در دوره‌های گوناگون تاریخی به کار برد. در هر دو مورد، اساس روش عبارت است از توجه به «همانندی‌ها و ناهمانندی‌هایی» که ممکن است در اوضاع و شرایط اجتماعی و سیاسی پدیده‌های مورد مقایسه وجود داشته باشد. مقایسه یکی از طبیعی‌ترین فعالیت‌های انسانی است؛ زیرا انسان دائم در حال مقایسه پدیده‌های مختلف با یکدیگر است. شناخت پدیده‌ها از طریق کشف شباهت‌ها و تفاوت‌های آنها با یکدیگر، بنیان روش مقایسه‌ای است. بنابراین به تعبیری مقایسه کردن یعنی انسان بودن. بی‌دلیل نیست که «لوی اشتراوس»، انسان‌شناس فرانسوی، ساختار ذهن انسان را بر منطق «دو دویی» استوار می‌داند که در اساس چیزی جز شناخت از طریق کشف شباهت‌ها و تفاوت‌ها نیست (کوثری، ۱۳۹۰: ۲۵۵).

به هر صورت به کارگیری روش مقایسه‌ای در مطالعه جوامع سیاسی، نظام‌های سیاسی، پدیده‌ها و اندیشه‌های سیاسی، اهمیت ویژه‌ای دارد، به طوری که در کشورهای پیشرفته، «نظام‌های سیاسی تطبیقی» به عنوان رشته‌ای مستقل به رسمیت شناخته شده است. اگر بخواهیم با ذکر یک نمونه بحث را انضمامی‌تر سازیم، می‌توان به پژوهش «کرین برنتون» (۱۳۶۲) در «کالبدشکافی چهار انقلاب» اشاره کرد که به صورت تطبیقی چهار انقلاب انگلستان، آمریکا، فرانسه و روسیه را با هم مقایسه کرده و به نتایج درخشانی از این حیث رسیده است.

از این منظر مقاله پیش رو نیز ضمن توجه به اهمیت روش مقایسه‌ای در مطالعات سیاسی، خواهد کوشید تا از این روش پژوهشی برای بررسی مقایسه‌ای جایگاه موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی در اندیشه سیاسی متفکرانی مانند هابز و لاک با جان راولز و صورت‌بندی مدعیات و مفاهیم اصلی آنها بهره‌گیرد. انتخاب روش همواره با یک موضع معرفت‌شناسانه همراه است. همان‌گونه که «دیواین فیونا» می‌گوید: «انتخاب روش باید با این دید صورت گیرد که آیا آن روش برای بررسی یک سؤال پژوهشی خاص مناسب است یا خیر» (فیونا، ۱۳۸۴: ۲۳۲). به نظر می‌رسد که روش مقایسه‌ای می‌تواند در درک همانندی‌ها و ناهمانندی‌های موجود میان اندیشمندان مورد نظر، نویسندگان را یاری نماید.

### قراردادگرایی در فلسفه سیاسی مدرن

مدعای اصلی در سنت مدرن قرارداد اجتماعی را می‌توان در این جمله خلاصه کرد که اجتماعات و نهادهای سیاسی نظیر دولت و قوانین آن، نشأت گرفته از یک توافق نخستین میان افراد در وضع پیشاسیاسی هستند و روایی‌شان هم ناشی از همین است. طرفداران نظریه قرارداد اجتماعی معتقدند که هدف اصلی این نظریه، فراهم آوردن توضیحی تاریخی نبوده است، بلکه هدف آن، فراهم آوردن «شیوه‌ای تفکر درباره سیاست» است. قرارداد اجتماعی را باید در مقام «توافقی فرضی» درک کرد (تلیس، ۱۳۸۵: ۷۸-۸۳).

کانت نیز می‌گوید: «ما به هیچ‌روی نیاز نداریم که فرض کنیم این قرارداد که مبتنی بر اتفاق اراده‌های همه اشخاص در یک ملت برای شکل دادن به اراده‌ای همگانی و مشترک در جهت قانون‌گذاری صحیح است، عملاً به شکل یک «واقعیت» وجود دارد... این قرارداد در واقع صرفاً یک «تصور عقلانی» است» (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۳۴).

بنابراین مشاهده می‌شود که آن دسته از اندیشمندان که در مقام طرفداری از اعتبار قرارداد اجتماعی برآمده‌اند، آن را به مثابه نوعی «توافق فرضی» تصور نموده‌اند. نویسندگان این نوشتار با فرض اینکه اندیشمندانی مانند هابز و لاک فیلسوف هستند و از سطح بالایی از انتزاع و تصویرسازی برای دستیابی به نظام صدق و حقیقت برخوردارند، توانسته‌اند این وضعیت فرضی را به تصویر بکشند تا بلکه بهتر بتوانند موضوعات مورد نظر خویش را صورت‌بندی نمایند.

### قراردادگرایی توماس هابز

توماس هابز<sup>۱</sup> (۱۶۷۹-۱۵۸۸) از جمله اندیشمندانی است که از وضعیت قرارداد اجتماعی برای صورت‌بندی اندیشه سیاسی خود استفاده کرده است. وی این موضوع را در کتاب «لویاتان» مطرح ساخت. اما قبل از هر موضوعی، ابتدا باید پرسید هابز را باید در کجا قرار داد؟ در بی‌زمانی، در نگاه رو به آینده یا در نگاه به گذشته؟

به لحاظ تاریخی چنان به نظر می‌رسد که هابز بر «آستانه مدرنیته» ایستاده بود و تحلیلی ارائه داد که به یکسان بر دو طرف خط فارق (میان سنت و مدرنیته) قابل اعمال بود.

---

1. Thomas Hobbes.

تحلیل او به اشکال سنتی بیان بازمی‌گردد، تا بتواند به جنبه‌هایی از جامعه‌ای که در حال شکل‌گیری است و هنوز نه مورد کاوش قرار گرفته و نه فهم شده است بپردازد. روزگاری که هابز در آن می‌زیست، روزگاری پرآشوب، متحول و پرتنش بود. حیات هابز نیز متأثر از این وضعیت اجتماعی، از ابتدا با نوعی اضطراب عجین شده بود. مقارن با این تحولات اجتماعی، تحولاتی عمیق در حوزه علم و معرفت حادث شده بود و عقل مدرن در پرتو انکسار به روش‌های جدید و گسست از بندهای الهیاتی در حال ظهور بود. اگر تجربه‌گرایی هابز در سرآغازهای فلسفه سیاسی مدرن را با پارادایم پیش از آن (فلسفه یونان و قرون وسطی) مقایسه کنیم، به گفته «بلوم» به نوعی «گسست‌شناختی» پی می‌بریم.

اما آنچه بیش از همه بلاواسطه در سال‌های بلوغ بر او اثر گذاشت، فرقه‌گرایی سیاسی و مذهبی روزافزون و به دنبال آن کشمکش میان چارلز اول و پارلمان بود که منجر به روی آوردن او به شکل جدیدی از نوشتار سیاسی در ۱۶۲۸ شد و پروژه‌ای را در ذهن هابز شکل داد که مهم‌ترین ثمره‌اش انتشار «لویاتان» در ۱۶۵۰ میلادی بود (بلوم، ۱۳۷۳: ۵۰۳؛ ادواردز، ۱۳۹۱: ۷۷).

کانون اصلی توجه هابز در لویاتان، نظر او درباره جنگ و صلح بود؛ یعنی این مسئله که آدم‌ها چرا با هم می‌جنگند و چگونه با هم در صلح و صفا می‌زینند. این مسائل برای او فقط مسائل جالب پژوهشی و آکادمیک نبود؛ زیرا او در انگلستان قرن هفدهم می‌زیست که گرفتار جنگ داخلی بود و به چشم می‌دید که چگونه شرارت و سببیت همه‌چیز را در کام خود فرو می‌برد. از این منظر شاید بتوان این گزاره را به طور جدی مطرح کرد که تفکر زاینده بحران است. این گزاره حداقل برای دوره مدرن تا عصر حاضر انکارناپذیر می‌نماید. بحران زمانه، هابز را به فکری عمیق فرو برده بود و در نظر او بنیانی‌ترین مشکل جامعه سیاسی انگلستان، «بحران اقتدار» بود. این بحران، افراد اندیشمند زیادی را در آن کشور برانگیخت تا درباره مشکلاتی که جامعه را به خطر انداخته بود، تعمق کنند. هابز برداشت خود را از بی‌نظمی جامعه‌اش در ابتدای کتابش با عنوان «بهیموث» آورده است که درباره علل جنگ داخلی انگلستان است (ر.ک: هابز، ۱۳۹۵).

با این وصف، برای ورود به ساحت تفکر سیاسی هابز می‌توان دو پرسش اصلی

طراحی کرد: اول اینکه از نظر هابز، چرا اصلاً دولتی باید وجود داشته باشد و این دولت چگونه به وجود می‌آید؟ پرسش دوم این است که چه نوع دولتی باید وجود داشته باشد؟ به نظر می‌رسد با یافتن پاسخ‌های مناسب برای این پرسش‌ها، هم می‌توان سرچشمه و منشأ شکل‌گیری دولت، هم هدف از به کارگیری موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی در اندیشه هابز را پیدا کرد.

مطالب بسیاری را در شرح و بسط زمینه‌های سیاسی و اجتماعی شکل‌گیری اندیشه سیاسی توماس هابز می‌توان ارائه کرد، اما چارچوب محدود مقاله حاضر، چنین مجال را به ما نمی‌دهد. از این‌رو ناگزیر خواهیم بود به صورت مستقیم به بررسی پرسش‌های دوگانه یادشده بپردازیم. بدین منظور ناگزیریم مباحث خود را با تحلیل مسئله «سرشت بشر» و به عبارت بهتر «انسان‌شناسی»<sup>۱</sup> هابز آغاز کنیم؛ زیرا میان دیدگاه هابز نسبت به سرشت انسان و ماهیت دولت، ارتباط تنگاتنگی وجود خواهد داشت.

به عقیده هابز، انسان موجودی خودپرست و خودمحور است. لذت‌ها و آرزوهای خاص خود را دارد و به هیچ نظم اخلاقی یا سیاسی تعلق خاطر ندارد. هابز در این‌باره می‌گوید: «یکی از تمایلات عمومی همه آدمیان را خواست و آرزوی مداوم و سیری‌ناپذیری برای کسب قدرتی پس از قدرت دیگر می‌دانم که تنها با مرگ به پایان می‌رسد» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۳۸).

به زعم هابز، نگاه انسان تحت تأثیر گزینه حفظ صیانت ذات به محیط اطرافش از منظر حفظ خود است و در این حالت تنها ملاک تعیین‌کننده برای رفتار انسان، نفع شخصی است. از نظر هابز در طبیعت و سرشت انسان، سه انگیزه اصلی وجود دارد که مایه کشمکش می‌شود: نخست رقابت، دوم عدم اطمینان و سوم افتخار. علت نخست انسان برای به دست آوردن سود بیشتر، دوم برای امنیت و سوم برای شهرت و نام‌آوری انسان را وادار می‌کند که به هم‌نوع خود بتازد. هابز معتقد بود که رقابت بر سر ثروت، شأن، افتخار و حکمرانی و قدرت‌های دیگر، به کشمکش، دشمنی و جنگ می‌انجامد؛ زیرا حربه رقیب برای رسیدن به آرزوی خویش، کشتن، منقاد ساختن، از میدان به در بردن یا راندن رقیب دیگر است (همان: ۱۳۹).

---

1. Anthropology.

از نظر هابز، نتیجه کار حالت جنگ تمام‌عیار است که در آن هر کس مدعی حقی بر همه چیزها بر این مبناست که هیچ‌چیزی نیست که در مبارزه برای بقا در برابر دیگران مفید نباشد. هر چند مختصر ذکر شد، ولی همین نکات مختصر بیانگر نگاه بدبینانه هابز به سرشت انسان است.

«مک فرسون»، اندیشمندی بود که از این مطالب بسیار آموخت، زیرا او گزارشی از هابز به دست داد که او را «ایدئولوژیست بورژوازی نوظهور» می‌خواند. بصیرت هابز از بازشناسی کهنگی جامعه دارای نظم و انتظام در دیدگاه سنتی فراتر می‌رفت و از مجموعه کاملاً تازه و خاصی از مفروضات درباره طبیعت بشر، یعنی «فردگرایی ملکی» در جامعه بورژوازی می‌آغازید. طبق نظر مک فرسون، تصویر هابز از «انسان طبیعی» را جامعه‌اش و شاید هم درک و دریافت شدید او از جنبه‌های برآینده آن جامعه که احتمالاً بر آن جامعه حاکم می‌شد، رنگ‌آمیزی می‌کرد (ادواردز، ۱۳۹۱: ۹۱).

اما گام دوم در اندیشه هابز، شناخت «وضع طبیعی»<sup>۱</sup> است. در پیش‌زمینه این وضعیت بشری، هابز دیدگاهی بدبینانه از وضع طبیعی که انسان پیش از پیدایش و تکوین دولت در آن زندگی می‌کرد، ارائه می‌دهد. نقطه عزیمت هابز در طراحی و سامان‌دهی جامعه سیاسی، تکیه بر وضع طبیعی یا وضع پیشاسیاسی است که در آن جامعه فاقد سازمان‌یافتگی و قدرت عمومی است. چون انسان‌ها طبق انگیزه‌های خودخواهانه عمل می‌کنند، در نتیجه وضع طبیعی به سرعت به وضعیت جنگی منتهی می‌شود؛ وضعیتی که در آن هر فرد خود را با دیگری در جنگ می‌بیند.

بر مبنای این ملاحظات می‌توان به قاعده توضیح‌دهنده رفتار آدمی در وضعیت طبیعی یعنی «حق طبیعی» دست یافت. تعریف این حق چنین است: «آزادی و اختیاری است که هر انسانی از آن برخوردار است، تا به میل و اراده خویش، قدرت خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار گیرد و به تبع آن هر کاری را طبق داوری و عقل خودش انجام دهد». در نتیجه تلاش برای کسب هرچه بیشتر قدرت، هر کس در معرض کشته شدن به دست دیگری است. از این‌رو در وضع طبیعی، «انسان گرگ انسان» است (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

---

1. State of nature.

البته در این باره که مقصود هابز از وضع طبیعی چیست، اختلاف نظرهایی وجود دارد. آیا وضع طبیعی به مثابه مرحله‌ای تاریخی وجود داشته یا آنکه وضع طبیعی، موقعیتی فرضی و به معنای نبود قدرت حاکمه و وضعیتی قبل از اجتماعی شدن است؟ به گمان هابز، زندگی مردم در وضع طبیعی بیان‌کننده وضع انسان پیش از ظهور تمدن و سازمان‌های سیاسی است که افراد در این حالت خوی اجتماعی ندارند و به شیوه درندگان (ددمنشانه و مکنت‌بار) زیست می‌کنند. به اعتقاد برخی صاحب‌نظران نظیر جان پلامناتز و مک فرسون، وضع طبیعی صرفاً فرضیه‌ای منطقی است نه تاریخی و مقصود حقیقی هابز این نیست که بشر به راستی در تاریخ گذشته خود، مرحله‌ای را به نام وضع طبیعی گذرانده باشد. بلکه او درصدد است درباره جامعه سیاسی و نظام اجتماعی مختل‌شده‌ای بحث کند که در آن به دلیل نبود قدرت سیاسی متمرکزی، امنیت و آسایش اتباع مورد تردید قرار گرفته است (نظری، ۱۳۸۴: ۲۷۳).

بنابراین در وضع طبیعی زندگی انسان در تنهایی، بی‌نوایی و کوتاهی می‌گذشت و هیچ درک درستی از عدالت و بی‌عدالتی وجود نداشت و زور و حيله‌گری، دو فضیلت اصلی دوران بود. خلاصه، وضع طبیعی بشر نزد هابز، تصویری بود از انسان بورژوازی که حذف همه نهادهای سیاسی و اجتماعی، او را بی‌حفاظ باقی گذاشته بود. او چنین تصور می‌کند که در وضع طبیعی، انسان‌ها به عنوان موجوداتی منازعه‌گر، در راستای صیانت نفس، ترس از مرگ و متأثر از گزینه به زیستن، در یک جنگ دائمی به سر می‌برند. نتیجه آنکه انسان‌های موجود در وضع طبیعی تحت تأثیر سه عامل رقابت، ترس و دستیابی به افتخار در مبارزهای دائمی برای کسب ثروت، قدرت و موقعیت به سر می‌برند.

اما هابز علی‌رغم دیدگاه بدبینانه‌ای که نسبت به سرشت انسان و وضع طبیعی دارد، رگه‌هایی از نگرش عقل‌گرایانه به انسان نیز دارد و مدعی است که همین عقلانیت موجبات خروج انسان از وضع ددمنشانه طبیعی را فراهم خواهد ساخت. در واقع هابز انسان را به عنوان موجودی ذی‌شعور که توسط غرائز و احساسات به‌ویژه غریزه «حفظ صیانت ذات» هدایت می‌شود، در نظر می‌گیرد. از این‌رو هابز تلاش برای حفظ خود را به عنوان «قانون طبیعی» رفتار انسان تلقی می‌کند. «قانون طبیعی حکم یا قاعده‌ای است که به واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست و



یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع می‌کند» (هابز، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

در واقع قوانین طبیعی، احکامی رفتاری هستند که با تعقیب منافع شخصی از همه سازگارتر از کار درمی‌آیند. بدین ترتیب هابز علی‌رغم نگرش بدبینانه‌ای که از سرشت انسان ارائه می‌دهد، آدمی را به عنوان کنشگری عاقل مورد شناسایی قرار می‌دهد و در اندیشه سیاسی خود، شرایط و امکان بهبود شرایط زندگی سیاسی و اجتماعی را پیش‌بینی می‌کند. پس علاج کار چیست؟

اینجاست که مرحله سوم اندیشه سیاسی هابز یعنی «قرارداد اجتماعی» ظهور می‌یابد. انسان‌ها برای دستیابی به یک زندگی امن درصدد برمی‌آیند از این اضطراب و ناامنی بیرون آیند. به نظر هابز، با تأسیس دولت از طریق «قرارداد اجتماعی»، وضعیت طبیعی و جنگ همه علیه همه خاتمه می‌یابد. بنابراین هابز برای تنظیم روابط اجتماعی درون جامعه متشکل از افراد خودمختار، ایجاد حکومت مقتدری به نام «لویاتان» را در قالب قرارداد اجتماعی ترسیم می‌کند که از یکایک افراد، حق وضع قوانین را سلب می‌کند تا این حق را به مرجعی فراتر از همه افراد واگذار کند. عنصر اساسی تشکیل دولت، انعقاد یک میثاق یا قرارداد و واگذاری اکثر حقوق یا آزادی‌های موجود در وضع طبیعی از سوی همگان به طرف سومی است که با این قرارداد قدرت حاکم می‌شود و از تمامی محدودیت‌ها فارغ و آزاد است.

هابز می‌گوید: «یگانه راه برپا کردن چنین «قدرت عامی» که بتواند از افراد در برابر هجوم بیگانگان و صدمه رساندن افراد به یکدیگر دفاع کند و بدین ترتیب آنان را چنان در امان دارد که بتوانند از دسترنج خویش و از مانده‌های زمین، خود را تغذیه و خرسند و خشنود کنند، این است که همه قدرت و توان خویش را به یک فرد یا به یک مجمع از افراد واگذار کنند و بدین ترتیب اراده همه آنان و کثرت خواست‌ها به یک اراده تقلیل یابد. این چیزی بیش از رضایت یا تفاهم و توافق است. این وحدت همه آنان در یک شخص واحد است که با بیعت هر کس با هر کس دیگر عملی می‌شود، چنان‌که گویی هر کس به هر کس دیگر می‌گوید من حق حکومت خویش را به این شخص یا این مجمع

وامی گذارم و او یا آنان را فرمانروا می‌دانم، به شرطی که تو هم حقات را به او واگذار کنی و به همین نحو همه اعمال او را روا بدانی» (همپتن، ۱۳۸۵: ۹۸-۹۹).

هابز می‌گوید حاکم می‌تواند یک تن یا چند تن باشد. اگر یک تن باشد حکومت را پادشاهی، اگر چند تن باشد و نه همه اشخاص، حکومت را آریستوکراسی و اگر همه اشخاص باشند، حکومت را دموکراسی می‌نامیم (همان: ۹۶).

وی با بررسی نقاط قوت و ضعف هر یک از حکومت‌ها، در نهایت به این نتیجه می‌رسد که بهترین نوع حکومت، حکومتی است که در آن قدرت حاکمه در اختیار حکمران مطلق یا لویاتان باشد. در واقع لویاتان، استعاره‌ای است برای اشاره به قدرت فائده‌ای که در نتیجه نوعی قرارداد از سوی خود مردم ظهور یافته است. از آنجایی که دلیل اصلی اقدام انسان‌ها به تأسیس دولت، میل آنها به زندگی در صلح و امنیت است، حاکم انتخابی باید برای تحقق این هدف به حد کافی از قدرت برخوردار باشد تا بتواند با هراسی که در دل انسان‌ها ایجاد می‌کند، اراده‌های آنها را به صورت واحد درآورد. از نظر هابز، این موضوع نه تنها نقض‌کننده حق تعیین سرنوشت خود توسط فرد نیست، بلکه تأیید ایده خودمختاری مطلق فرد است. در غیر این صورت تضمینی وجود ندارد که صلح و امنیت، یعنی هدف اصلی از تأسیس جامعه سیاسی یا دولت حاصل گردد. پس به نظر هابز، هدف غایی انسان‌ها از تشکیل دولت در قالب قرارداد اجتماعی در درجه اول حفظ خودشان و سپس تأمین رفاه بیشتر است؛ یعنی آنها می‌خواهند با این کار خود را از وضع مصیبت‌بار جنگی رهایی بخشند (توحیدفام، ۱۳۸۱: ۶۰).

در مجموع می‌توان اندیشه سیاسی هابز را در زمره اندیشه‌هایی دانست که با گسست «پارادایمیک» از اندیشه و مشروعیت سنتی، اندیشه خود را بر مبنای بنیان‌های جدیدی از مشروعیت سیاسی استوار ساخت که در آن فرد می‌تواند با بهره‌مندی از عقل و اراده خویش، سرشت و سرنوشت قدرت سیاسی را رقم بزند. به عبارت دیگر، هابز از موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی و شرایط موجود در وضع طبیعی استفاده می‌کند تا بتواند توضیح دهد مشروعیت سیاسی از کجا سرچشمه می‌گیرد. در فلسفه سیاسی هابز، قدرت سیاسی، موضوعی تأسیسی و ساختگی است با این مفهوم که «امر سیاسی»<sup>۱</sup>، ساخته و

پرداخته تدبیر و درایت انسانی است، تا اینکه برخاسته از مشروعیت الهی باشد. لئو اشتراوس با معرفی هابز به عنوان نویسنده‌ای «بر قله مدرنیته»، این نظر گسترده را با نیتی آشکارا ارزشی و هنجارین عرضه می‌کند. او می‌گوید: «نقش هابز، تباه‌کننده بود. اندیشه هابز، بخشی از ترک ارزش‌های معنوی به نفع اشتغال‌های صرفاً مادی بود. جای وظیفه را حق فردی گرفته بود و ارزش‌های آریستوکراتیک و فضیلت مدنی، با ارزش‌های مادی جهان بازاری به کناری زده شده بود» (ادواردز، ۱۳۹۱: ۹۰-۹۱).

اکنون با این دیدگاه که دغدغه اصلی هابز، شرح ماهیت فرمانروایی سیاسی و نقش آن در حفظ نظم اجتماعی است، سراغ تحلیل نتایج به دست آمده به پرسش‌های مطرح‌شده ابتدایی خواهیم رفت. از این منظر، در پاسخ به این پرسش که چرا اصلاً دولتی باید وجود داشته باشد و این دولت چگونه به وجود می‌آید، می‌توان اینگونه پاسخ داد که در اندیشه هابز برای تأمین صلح و امنیت و جلوگیری از جنگ و پرخاشگری میان انسان‌ها باید دولت یا جامعه سیاسی شکل گیرد. چنین دولتی نیز در اندیشه هابز در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی و حاصل توافق میان افرادی عاقل است که به این نتیجه دست یافته‌اند که برای جلوگیری از ناامنی و برون‌رفت از وضع طبیعی، دست به قراردادی اجتماعی بزنند و صلح اجتماعی را میان خود برپا نمایند.

اما پرسش دوم این بود که چه نوع دولتی باید وجود داشته باشد؟ در پاسخ می‌توان گفت که توماس هابز هر چند از سه نوع حکومت پادشاهی، آریستوکراسی و دموکراسی نام می‌برد، با بررسی نقاط مثبت و منفی هر یک از این سه نوع حکومت در تحلیل نهایی به این نتیجه می‌رسد که مناسب‌ترین نوع حکومت، حکومتی است که در آن قدرت اصلی در اختیار حکمران مطلق یا همان «لویاتان» باشد. در واقع لویاتان در دستگاه فکری هابز، استعاره‌ای است برای اشاره به قدرت برتری که حاصل نوعی قرارداد و از سوی خود مردم ظهور و بروز یافته است.

روی هم‌رفته می‌توان گفت که هابز اولاً برای تعیین خاستگاه شکل‌گیری دولت و سرچشمه مشروعیت آن و سپس تأمین هدف استراتژیکی چون امنیت از وضعیت قرارداد اجتماعی بهره گرفته است. او از یک حالت طبیعی فرضی که در آن هر کس به ناگزیر با دیگری در جنگ است، جامعه مدنی ساختگی خود را اقتباس می‌کند که در آن

حالت صلح از طریق اقتدار نامحدود ناشی از اجبار قدرت حاکم تأمین می‌شود. جامعه جدید برخلاف دیدگاه کلی‌گرا - ارگانیکستی قدیم، دارای شاخصه جزئی‌گرا و مبنای شکل‌گیری اندیشه «اتمستی»<sup>۱</sup> بود. غایت چنین نگره‌ای از سوی اصحاب قرارداد اجتماعی به‌ویژه توماس هابز بیان شد. به هر روی هابز به یک فردگرایی سرسخت نظر داشت که تجدد تمام‌عیارش نشانه جدایی قطعی فلسفه اجتماعی از میراث افلاطون و ارسطو برای جهان مسیحیت سده‌های میانه بود.

### قراردادگرایی جان لاک

جان لاک<sup>۲</sup> (۱۶۳۲-۱۷۰۴) در مقایسه با هابز، به خاطر خوش‌بینی غالب بر اندیشه‌اش، یک «لیبرال»<sup>۳</sup> تمام‌عیار محسوب می‌شود. وی هر چند در کاربست موقعیت قرارداد اجتماعی برای تعیین خاستگاه شکل‌گیری حکومت و سرمنشأ مشروعیت آن و تأمین نوعی هدف (مالکیت) در پرتو قرارداد اجتماعی با هابز هم‌داستان است، در جزئیات بحث دارای تفاوت‌هایی جدی با او است.

به طور کلی نظریه سیاسی لاک شامل دو اصل کلی است: اول تساهل و رواداری و دوم جدایی رابطه دین و دولت. وی این دو اصل را به نحوی مرتبط با هم در کتاب «در باب تساهل» مطرح کرده است. اندیشه جان لاک، بستر مضامینی چند است که سیمایی مشخص به لیبرالیسم انگلیسی بخشید. این اندیشه در درجه نخست متأثر از «ساخت اجتماعی»<sup>۴</sup> حاکم بر اوضاع سیاسی انگلستان و در درجه دوم در متن «خداپرستی و الهیات مسیحی» جای گرفته بود. چنان‌که «جان دان» در مطالعه درخشان خود نشان داده بود که آموزه لاک درباره حقوق طبیعی تنها در متن دریافت او از «قانون طبیعی» که بیان طبیعت الهی است، کاملاً قابل درک است. در واقع مشروعیت بخشیدن به حقوق مالکیت لیبرالی در متن «خداشناسی مسیحی» به عنوان خصیصه لیبرالیسم انگلیسی طی چند قرن پس از انتشار آثار سیاسی لاک، همچنان برجای مانده است

---

1. Atomistic.  
2. John Lock.  
3. Liberal.  
4. Social Structure

(گری، ۱۳۸۱: ۲۱).

جان دان تأکید می‌کند که اندیشه سیاسی لاک را فقط برحسب پایبندی‌های الهیاتی و مقدمات فلسفی او می‌توان درک کرد که هر یک از اینها هم برمی‌گردد به نحوه درک لاک از رابطه میان انسان و خدا. تأکید بیشتر بر این باور لاک است که خالق هستی از طریق قانون طبیعی، حقوق و وظایف را معین کرده است (کنیون، ۱۳۹۱: ۱۳۲). در واقع سکوی پرش جان لاک، «دین» است، زیرا می‌گوید: «خداوند با دادن قوه فهم به آدمی برای پیشبرد فعالیت‌هایش، آزادی اراده و آزادی عمل نیز به او اعطا کرده است» (تورن، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۸).

بنابراین مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی جان لاک در چارچوبی الهیاتی قابل فهم خواهد بود. یکی از مباحث بسیار جدی که درباره دستگاه فکری لاک مطرح است، چگونگی قرائت آثار و فهم نظریه‌های او است. مسئله این است که آیا لاک، اندیشمندی مدرن بود که عقایدش تأثیر زیادی در شکل‌گیری لیبرال دموکراسی و سکولاریسم داشت؟ و یا این تصویر رایج از او اشتباهی تاریخی است و باید وی را متفکری پروتستان با اندیشه‌ها و ریشه‌های الهیاتی قوی دانست؟ (De Roover & balagangadhara, 2008: 523).

این بحث، موضوعی قابل تأمل در شناخت دستگاه فکری جان لاک است که باید بیشتر بدان توجه شود. اما ما اکنون قصد پرداختن بدان را نداریم و به مسئله اصلی خویش می‌پردازیم. به هر ترتیب مهم‌ترین نوشته سیاسی جان لاک، «دو رساله درباره حکومت»<sup>۱</sup> است. لاک در این اثر بی‌همتای خود، اندیشه‌هایی را درباره حقوق فردی و حکومت مشروط پروراند که از آن زمان، اجزای بنیادینی برای نظریه‌های سیاسی لیبرالی به حساب می‌آید.

برای ورود به ساحت تفکر سیاسی لاک، دو پرسش بنیادین پیشین را مطرح می‌کنیم: اول اینکه از نظر لاک، چرا دولت باید وجود داشته باشد و این دولت چگونه پدید می‌آید؟ پرسش دوم اینکه از نظر لاک، چه نوع دولتی باید وجود داشته باشد؟ به نظر می‌رسد با یافتن پاسخ‌های مناسب برای این دو پرسش، هم می‌توان سرچشمه شکل‌گیری دولت و هم هدف از به کارگیری موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی

برای تأمین هدف اصلی مورد نظر جان لاک را پیدا کرد. از این رو بحث خود را با تحلیل «سرشت انسان» و به عبارت بهتر «انسان‌شناسی» لاک آغاز می‌کنیم.

نظریه سیاسی لاک به‌مانند نظریه سیاسی هابز، بر طبیعت بشر استوار است. اما تصور این دو فیلسوف از انسان با یکدیگر تفاوت فاحشی دارد. هابز، انسان را موجودی غیر اخلاقی و تابع خواست‌های غریزی می‌شمارد، اما لاک انسان‌ها را موجوداتی اخلاقی و تابع قانون اخلاقی و اجتماعی می‌داند. انسان هابز همه اعمال خود را به انگیزه لذات جسمانی و حیوانی انجام می‌دهد، در حالی که انسان لاک، ندای وظیفه را می‌شنود و به آن اعتنا می‌کند. انسان هابز کاملاً خودخواه است، در حالی که انسان لاک، موجودی نوع‌دوست است (جونز، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

آشکار است که جان لاک در نظام فکری خود نگاه خوش‌بینانه‌ای به انسان دارد و همین نگاه مثبت به انسان می‌تواند تأثیرات دموکراتیکی در اندیشه سیاسی وی داشته باشد. اما انسان مورد نظر لاک با چنین طبع و خصوصیات در وضع طبیعی زندگی می‌کرد و سپس به فکر تشکیل حکومت افتاد. از این رو جان لاک به عنوان یکی از مدافعان و مبلغان اولیه و پرنفوذ سنت قرارداد اجتماعی می‌گوید: «برای فهم درست قدرت سیاسی و چگونگی پیدایش آن از آغاز، باید ببینیم انسان‌ها در وضع طبیعی خود چگونه هستند» (Lock, 1997: 4).

از این منظر نیز وضع طبیعی مورد نظر لاک با وضع طبیعی هابز متفاوت است؛ زیرا به گمان لاک، انسان‌ها در وضع طبیعی در حالت جنگ دائمی یا ترس همیشگی از یکدیگر زندگی نمی‌کنند، بلکه آنها از لحاظ اخلاقی برابر هستند و آزادانه به هر آنچه مطابق قانون طبیعت است، عمل می‌کنند؛ یعنی هر فرد به لحاظ انسان بودنش از حقوقی برخوردار است، نه به سبب برتری در قدرت، ثروت و یا موقعیت. هر چند وضع طبیعی، وضعی پیشاسیاسی است، اما به گفته لاک در این وضع هم قانونی طبیعی حاکم است که با عقل و منطق کشف‌کردنی است و حکمش این است که همگان برابر و مستقل هستند و هیچ‌کس حق ندارد به زندگی، سلامت، آزادی یا اموال دیگری آسیب برساند (Lock, 1997: 6).

به عقیده لاک، وضع طبیعی وضع صلح، خیرخواهی، همیاری و نگاهبانی از یکدیگر

است، نه وضع دشمنی، کینه‌توزی، خشونت و رقابت، آنگونه که هابز ترسیم می‌کرد. در وضع طبیعی لاک، انسان از حقوق طبیعی زندگی کردن و داشتن آزادی و دارایی برخوردار است و هر کس ضمن ارزش گذاشتن بر حقوق ویژه خود، زندگی، آزادی و مالکیت دیگران را هم محترم می‌شمارد و آن را تکلیفی می‌داند که قانون عقل مشخص کرده است (عالم، ۱۳۸۱: ۱۹۱).

با این اوصاف، وضع طبیعی مورد نظر لاک، گرفتاری‌ها و دردهای خاص خود را دارد. در وضع طبیعی، هر فردی مسئول اجرای قانون طبیعی است و هیچ هیئت پذیرفته همگان وجود ندارد که به حل و فصل منازعات بپردازد. در نتیجه آزادی طبیعی هر شخصی در خطر و «ناامن» است. وضع طبیعی با این حساب و در این معنا، وضعی ناپایدار است. این وضع به سادگی به «وضع جنگ» انحلال می‌یابد که لاک آن را «وضع دشمنی و تخریب» توصیف می‌کند (تلیس، ۱۳۸۵: ۷۹-۸۰).

از این منظر به نظر لاک، انسان‌هایی که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند، با سه مشکل اساسی زیر روبه‌رو می‌شوند:

۱. قوانین به طور مشخص تعریف نشده هستند.

۲. هیچ اقتدار عمومی‌ای وجود ندارد که بر خورداری افراد از حقوق طبیعی را تضمین کند.

۳. هیچ داور شناخته‌شده مورد قبول عمومی وجود ندارد تا بتواند اختلاف بین مردم را حل و فصل کند (Lock, 1997: 351).

همین سمت و سوی بالقوه موجود در وضع طبیعی برای انحلال یافتن به وضع جنگ است که افراد را وامی‌دارد «قرارداد اجتماعی» شوند که با آن وضع سیاسی پدید می‌آید. انسان‌هایی که در وضع طبیعی زندگی می‌کنند، برای رهایی از این حالت بیمارگونه موافقت می‌کنند تا یک دولت یا جامعه مدنی به منظور حفظ و پاسداری از حقوق خود شامل حق زندگی، آزادی و دارایی - که لاک همه آنها را با عنوان «مالکیت»<sup>۱</sup> نام‌گذاری می‌کند - تأسیس کنند.

لاک در این راستا چنین می‌گوید: «هر چند انسان در وضع طبیعی حق آزادی دارد،

---

1. Property.

برخورداری از آن حتمی و مُسلم نیست و همواره در معرض تجاوز دیگران قرار دارد؛ زیرا همه مانند او سلطان‌اند و همه با او برابرند. از این‌رو در چنین وضعی، برخورداری از این دارایی، هیچ‌گونه تضمین و امنیتی ندارد. همین موضوع سبب می‌شود که انسان آن وضع را که قرین آزادی است، اما آکنده از هراس دائم است، ترک گوید و درصد برآید که به اجتماع دیگران بپیوندد تا در آن جان، آزادی و اموالش که من همه آنها را «مالکیت» می‌نامم، در پناه امنیت عمومی قرار گیرد» (Lock, 1997: 131).

لاک معتقد است که «اجتناب از وضع جنگ، یکی از دلایل عمده افراد برای وارد شدن در جامعه و ترک وضع طبیعی است؛ زیرا هر کجا که فرمانروایی هست، قدرتی روی زمین و مرجعی است که بتوان از آن داد خواست و خطر دوام جنگ از آنجا رخت برمی‌بندد» (تلیس، ۱۳۸۵: ۸۰).

ملاحظه می‌شود که از نظر لاک، دلیل اصلی اطاعت از دولت، حفظ مالکیت و حقوقی همچون حق حیات، آزادی و دارایی است. به عبارت دیگر اطاعت از دولت و مشروعیت آن به این خاطر است که دولت، مالکیت انسان‌ها را تأمین و تضمین می‌کند. البته توافق اجتماعی مورد نظر لاک، یک توافق همه با همه است که در آن کسی مستثنی نیست، زیرا مردم آن را بین خود منعقد می‌کنند. تحت این شرایط، افراد جامعه موافقت می‌کنند تا از قدرت اجرایی خود به سود اقتداری که از آن پس مسئول برقراری نظم اجتماعی است، دست بکشند. بنابراین انسان‌ها همه حقوق طبیعی خود را که در وضع طبیعی از آن برخوردارند، در وضع مدنی واگذار نمی‌کنند؛ بلکه آنها تنها یک جنبه از حقوق خود، یعنی «حق تفسیر و اجرای قانون طبیعی» یا تعیین حدود حقوق طبیعی را به دولت تازه تأسیس واگذار می‌کنند. بنابراین تأسیس دولت از نظر لاک، حاصل طبیعی پیدایش جامعه رقابتی و نشانه تکامل خرد نهفته در وجود انسان است. بر این اساس طبیعت عقلانی انسان، او را وادار می‌کند تا حقوق طبیعی یا مالکیتش (حق حیات، آزادی و اموال) را به وسیله قرارداد اجتماعی نهادینه کند (سبزه‌ای، ۱۳۸۶: ۷۹-۸۱).

آنچه جامعه سیاسی را به وجود می‌آورد و سبب برقراری آن می‌شود، چیزی نیست مگر توافق عده‌ای از انسان‌های آزاد که می‌توانند با اکثریت عددی خود شناخته شوند. فقط همین عامل می‌تواند بنیان‌گذار حکومت مشروع و مشروط باشد. شالوده کل قرارداد



اجتماعی که هدفش تضمین آزادی فردی بر اساس قانون است، مالکیت است؛ مالکیتی که به نظر لاک همیشه با آزادی پیوند دارد. به نظر لاک، آزادی با مالکیت فرد هم‌زاد است. آزاد بودن یعنی داشتن اختیارات عمل فردی، بدون اینکه کسی حق تجاوز و یا محدود کردن آن را داشته باشد. حق مالکیت از نظر لاک، نخستین حق است که بدون آن، سایر حقوق نیز پایدار نخواهند بود و وجود نخواهند داشت (کولتی، ۱۳۷۸: ۳۹).

اگر هابز در جست‌وجوی عقلانیت دولت و مشروعیت آن، عقلانیت حاکم مطلقه را اثبات کرد، لاک ضمن پذیرش طرح و پیش‌فرض‌های هابز، تغییراتی در آن داد که حاکم مطلق را به «حاکم مشروط» تبدیل کرد و غایت جامعه مدنی یا دولت را با محافظت از مالکیت مولد پیوند داد. بنابراین از نظر جان لاک، دلیل اصلی اطاعت از دولت و به تبع آن مشروعیت دولت، ناشی از آن است که دولت می‌کوشد مالکیت انسان‌ها را حفظ نماید. از نظر وی، هدف اصلی دولت، حفظ مالکیت است و مالکیت مقدم بر جامعه سیاسی است و از این‌رو دلیل اصلی مشروعیت دولت را باید در حمایت و حراست از حق حیات، آزادی و اموال و دارایی‌ها جست‌وجو کرد (پولادی، ۱۳۸۴: ۸۵-۱۱۶).

از این‌رو اندیشه سیاسی لاک در نحوه و شرایط قرارداد اجتماعی با هابز، تفاوت‌های اساسی دارد: نخست اینکه قرارداد اجتماعی هابز، عام و کلی بود، در حالی که قرارداد مورد نظر لاک، محدود است. دوم اینکه از نظر هابز، فرد همه حقوق خود را بدون هیچ‌گونه محدودیت یا شرطی واگذار کرد، در حالی که از نظر لاک، انسان‌ها فقط حق تفسیر و به اجرا گذاشتن قانون طبیعی را واگذار کردند. سوم اینکه از نظر لاک این حق به کل جامعه واگذار شده است، نه به یک شخص یا مجمعی از اشخاص که هابز معتقد بود. چهارم اینکه قرارداد مورد نظر لاک، پایان عملکرد قانون طبیعی یا حقوق طبیعی نیست، اما قرارداد اجتماعی هابز، حکمرانی حاکم را به جای قانون طبیعی می‌نشانند. هابز قرارداد بین مردم و حکومت را رد می‌کرد، زیرا نمی‌خواست بگوید که مردم با حکومت برابرند. اما استدلال لاک برعکس بود، زیرا او گفت حکومت با مردم برابر نیست، بلکه وظایفی نسبت به مردم دارد؛ حکومت باید کارگزار مردم باشد، نه طرف قرارداد اجتماعی مردم (عالم، ۱۳۸۱: ۱۹۲-۱۹۳).

با این توضیحات، سراغ تحلیل نتایج به دست آمده خواهیم رفت. بنابراین در پاسخ

به این پرسش که چرا اصلاً دولتی باید وجود داشته باشد و این دولت چگونه به وجود می‌آید، می‌توان اینگونه پاسخ داد که در اندیشه جان لاک، دولت یا جامعه سیاسی به منظور حراست و پاسداری از حقوق افراد شامل حق زندگی، آزادی و دارایی که لاک همه آنها را با عنوان «مالکیت» نام‌گذاری می‌کند، تأسیس می‌گردد. اما شکل‌گیری چنین دولتی در اندیشه لاک در پرتو موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی و حاصل توافق میان افرادی آزاد و عاقل است که به این نتیجه دست یافته‌اند که برای حفظ حقوق طبیعی خود دست به قراردادی اجتماعی بزنند و جامعه سیاسی را میان خود برپا نمایند. به عبارت دیگر، افراد قرارداد می‌بندند تا دولتی به قصد حفظ متقابل جان، آزادی و دارایی‌های خود پدید آورند.

اما در پاسخ به این پرسش که چه نوع دولتی باید وجود داشته باشد، می‌توان گفت که جان لاک هر چند از سه نوع حکومت دموکراسی، الیگارش و پادشاهی نام می‌برد، با بررسی نقاط مثبت و منفی هر یک از این سه نوع حکومت در تحلیل نهایی به این نتیجه می‌رسد که مناسب‌ترین نوع حکومت، حکومتی است که مشروط و محدود باشد. در مجموع می‌توان به این نتیجه رسید که جان لاک برای تعیین خاستگاه شکل‌گیری دولت و سرچشمه مشروعیت آن و تأمین هدفی چون مالکیت (جان و مال و آزادی) از موقعیت قرارداد اجتماعی بهره گرفته است. به نظر «آلن تورن»، آنچه اندیشه لاک را از هابز دور می‌کند این است که لاک این استدلال خالص سیاسی را نمی‌پذیرد که قراردادی که جامعه سیاسی را بنا می‌نهد، متکی بر ترس از خشونت و جنگ است. بلکه او از حقوق طبیعی، تعبیری اقتصادی به دست می‌دهد که آن را در برابر قدرت سیاسی، یا به صورت دقیق‌تر در برابر سلطنت موروثی قرار می‌دهد. این فکر، جایگاه لاک را در تاریخ اندیشه مبرز می‌کند؛ زیرا اندیشه فردگرایی را به مالکیت و ثروتی که بر کار مبتنی است، پیوند می‌زند و آن را به نظم عالم انسانی مستند می‌کند. در اندیشه لاک، سود و اخلاق به یمن وجود خداوند به هم می‌پیوندند (تورن، ۱۳۸۵: ۹۴-۹۶).

روی‌هم‌رفته می‌توان گفت که جان لاک به عنوان یکی از مهم‌ترین مؤسسان لیبرالیسم کلاسیک، نظام فکری مشحون از گزاره‌های الهیاتی دارد و هر تفسیر مناسبی از اندیشه سیاسی لاک باید پیچیدگی‌های آن را از نظر دور ندارد و با این پیچیدگی‌ها

کنار بیاید و از این‌رو به این مسئله تن در دهد که ساده‌سازی موضع لاک برای به دست دادن بازتفسیری روشن از آنچه منظور لاک بود، به ناگزیر منجر به تحریف می‌شود. با این وصف، تفسیری مجاب‌کننده از اندیشه لاک باید این دو مسئله اساسی را یعنی مسئله استخراج روایت مرجح او از یک رژیم مشروطه لیبرال و استخراج نظام توزیع اجتماعی که پایه در برابر طبیعی دارد، از نظر دور ندارد (کنیون، ۱۳۹۱: ۱۴۵). در ادامه در پرتو اندیشه جان راولز به کاربرد قرارداد اجتماعی در فلسفه سیاسی معاصر غرب می‌پردازیم.

### قراردادگرایی در فلسفه سیاسی معاصر

علی‌رغم آنچه گفته شد، متفکران مختلفی مانند هیوم، بنتام، اوستین، گرین، پولاک و دیگران از این ایده که دولت یا جامعه سیاسی، نتیجه‌ی قرار است که مردم در وضع طبیعی گذاشتند، انتقاد کرده‌اند. گرین آن را «افسانه»، بنتام آن را «جفجغه» برای سرگرمی و پولاک آن را یکی از موفق‌ترین و مهلک‌ترین «دغل‌بازی‌های سیاسی» نامیدند (عالم، ۱۳۸۱: ۲۰۵).

یکی از نخستین منتقدان قرارداد اجتماعی، فیلسوف اسکاتلندی، دیوید هیوم است. هیوم در نقد این قرارداد می‌گوید: «قرارداد اجتماعی، افسانه‌ای تاریخی بیش نیست. رویه زمین دائم در تغییر است؛ پادشاهی‌های کوچک بدل به امپراتوری‌های بزرگ می‌شوند؛ امپراتوری‌های بزرگ به پادشاهی‌های کوچک منحل می‌شوند؛ مهاجرنشین‌ها پدید می‌آیند؛ قبیله‌ها مهاجرت می‌کنند. آیا در همه این وقایع، چیزی جز زور و خشونت مشاهده می‌شود؟ این توافق و اجتماع داوطلبانه‌ای که این‌همه از آن سخن گفته می‌شود، پس کجاست؟» (تلیس، ۱۳۸۵: ۸۲).

همچنین «رونالد دورکین» در نقد قرارداد اجتماعی، این نکته را مطرح می‌کند که «قرارداد فرضی، شکلی رنگ‌پریده از قرارداد واقعی نیست، بلکه اصلاً قرارداد نیست» (سندل، ۱۳۹۴: ۱۲۸).

به دلیل انتقادهای فراوان به نظریه قرارداد اجتماعی، این نظریه سال‌ها مسکوت مانده بود، تا اینکه «جان روالز»، فیلسوف سیاسی معاصر آن را دوباره احیا نمود. بنابراین راولز احیاگر بحث قرارداد اجتماعی است، ولی از آن برای هدف خود بهره می‌گیرد.

همان‌طور که بیان شد، جان لاک از مدافعان اولیه این سنت می‌گوید که برای فهم درست قدرت سیاسی و چگونگی پیدایش آن باید ببینیم انسان‌ها در وضع طبیعی خود چگونه می‌زیستند. در حالی که راولز در مقابل وضع طبیعی، وضعیت فرضی دیگری را با عنوان «وضع نخستین»<sup>۱</sup> مطرح می‌کند. راولز عامدانه و آشکارا عزم می‌کند تا نوعی استدلال بسیار قدیمی را که قرن‌ها شیوه‌ای رایج بوده است احیا کند؛ هر چند این نظریه و استدلال پیش از انتشار نوشته‌های او به بوته فراموشی سپرده شده بود و عموماً آن را متعلق به موزه فلسفه می‌دانستند.

با این توضیحات باید توجه کرد که نظریه قرارداد اجتماعی راولز و شیوه بهره‌گیری وی از این موقعیت با رویکرد هابز و لاک در این زمینه تفاوت‌های مهمی دارد که مسئله اصلی مقاله حاضر نیز بر بررسی چنین تفاوت‌هایی استوار است و در ادامه در پرتو اندیشه راولز بیشتر به آن پرداخته خواهد شد.

### قراردادگرایی جان راولز

جان راولز<sup>۲</sup> (۱۹۲۱-۲۰۰۲) که یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه سیاسی قرن بیستم شناخته شده است، در بالتیمور آمریکا متولد شد و مدرک دکترایش را در سال ۱۹۵۰ از دانشگاه پرینستون در رشته فلسفه اخذ کرد و در سال ۱۹۶۲ به دانشگاه هاروارد رفت و تا پایان عمر عضو پیوسته این دانشگاه بود. راولز، آثار خود را زمانی منتشر کرد که نظام سیاسی در آمریکا در وضعیتی بحرانی به سر می‌برد. جنگ سرد بین دو اردوگاه سرمایه‌داری و سوسیالیسم در این زمان به اوج خود رسیده بود و آثار جنگ ویتنام نیز به درون جامعه آمریکا سرایت کرده بود. نافرمانی‌های مدنی و جنبش دانشجویی در این زمان، وضعیت بحران‌زده جامعه آمریکا را نشان می‌داد. در چنین موقعیتی راولز با احیای اندیشه سیاسی تلاش کرد راه‌حل جدیدی برای گذار از وضع موجود و بحران‌های پیش رو ارائه دهد. راولز از مدافعان سنتز اجتماعی - سیاسی معاصر است که دموکراسی لیبرال، اقتصاد بازار و دولت رفاه بازتوزیع‌کننده را با هم تلفیق می‌کند (لسناف، ۱۳۸۷: ۳۲۸؛ منوچهری، ۱۳۹۵: ۲۰۲).

1. original position.  
2. John Rawls.

اهمیت اندیشه راولز در اندیشه سیاسی معاصر بسیار زیاد است و تقریباً کتاب جدیدی در زمینه فلسفه سیاسی نمی‌توان یافت که ارجاعات متعددی به آثار راولز نداشته باشد. این ادعای «جاناتان ولف» که «فلسفه سیاسی امروزین جهان انگلیسی‌زبان از سال ۱۹۷۱، سال انتشار کتاب نظریه‌ای درباره عدالت راولز آغاز می‌شود» (Wolff, 1998: 118)، به نظر کاملاً درست می‌آید. با این تمجیدها، اگر با «تامس نیگل» هم‌سخن شویم که جان راولز «مهم‌ترین فیلسوف سیاسی قرن بیستم» است، بی‌گدار به آب نزده‌ایم (تلیس، ۱۳۸۵: ۲۷).

به هر صورت آثار جان راولز در فلسفه سیاسی معاصر، پدیده‌ای بسیار چشمگیر و حتی فوق‌العاده بوده است. جان راولز در سال ۱۹۷۱، کتاب «نظریه‌ای در باب عدالت» را منتشر کرد و با انتشار این کتاب، فلسفه سیاسی را متحول نمود. راولز نه تنها صحنه را برای بازنگری در مقیاس کلان در ماهیت عدالت آماده کرد، بلکه روح تازه‌ای در خود «فلسفه سیاسی» دمید که در نیمه نخست قرن بیستم در جهان انگلیسی - آمریکایی زار و نزار شده بود و مشرف به موت بود (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۳۲).

درباره تأثیر کتاب «نظریه‌ای درباره عدالت»، هیچ جای اغراق نیست. در سال ۱۹۷۴ یعنی فقط سه سال پس از انتشار این اثر، «رابرت نوزیک» که خود فیلسوف سیاسی برجسته‌ای است، درباره اهمیت کتاب راولز نوشت: «نظریه‌ای درباره عدالت، اثری قدرتمند، عمیق، ظریف، پردامنه و سیستماتیک در فلسفه سیاسی است که از زمان نوشته‌های جان استوارت میل تاکنون نمونه نداشته است. این اثر، چشمه جوشانی است از اندیشه‌های روشنایی‌بخشی که به هم تنیده شده‌اند و بدل به یک کل دل‌چسب و دلپذیر شده‌اند. اکنون فیلسوفان سیاسی یا باید در محدوده نظریه راولز، نظریه‌پردازی کنند یا باید توضیح دهند چرا چنین کاری نمی‌کنند» (Nozick, 1974: 183).

بنابراین آشکار است که اندیشه راولز، آثار و پیامدهای مهمی برای حوزه فلسفه سیاسی دارد. اما این نکته که جان راولز، فیلسوف سیاسی مهمی از نظر همگان است، بدین معنا نیست که آرای او مورد قبول همگان نیز هست؛ زیرا عده‌ای او را به خاطر نظریه‌هایش در باب عدالت ستوده‌اند و جماعت‌گرایانی همانند مک اینتایر، سندل، تیلور

و مایکل والزر از منتقدان پروژۀ فکری وی محسوب می‌شوند. با این اوصاف، نظریۀ عدالت راولز درباره برخی مفاهیم اساسی تنظیم شده است؛ مفاهیمی مانند «وضع نخستین»، «پرده جهل یا نادیده‌انگاری»، «انصاف» و «بی‌طرفی»، از مهم‌ترین مفاهیم پروژۀ فکری راولز محسوب می‌شود. راولز در تشریح و تحلیل موضوع عدالت، کار خود را با ارائه تقریری فرضی از وضع طبیعی شروع کرد که آن را وضع نخستین می‌نامد.

همان‌طور که گفته شد، راولز می‌گوید: «نباید قرارداد اولیه را به معنای قرارداد برای ورود به یک جامعه خاص یا برپاکردن شکل خاصی از حکومت بگیریم» (ر.ک: راولز، ۱۳۸۹). در واقع هدف راولز، نشان دادن مشروعیت اجتماعات سیاسی آنگونه که هابز و لاک مطرح ساختند، نبوده است. پیشتر توضیح داده شد که چگونه هابز و لاک سعی نمودند تا در پرتو موقعیت قرارداد اجتماعی، نخست خاستگاه مشروعیت دولت و سپس تأمین اهدافی مانند امنیت و حق مالکیت برای شهروندان را توجیه کنند. اما هدف اصلی راولز از طرح قرارداد اجتماعی تنها پیشنهاد چارچوبی مشخص برای عدالت است. می‌توان گفت که وضعیت بحران‌زده نظام سرمایه‌داری و جامعه لیبرال آمریکا در دهه ۱۹۷۰، راولز را واداشت تا راهی برای برون‌رفت از بحران پیدا کند که دارای جنبه‌های سیاست‌گذارانه نیز باشد. دولت رفاه که راه‌حلی برای اجتناب از تنش‌های اجتماعی در دهه ۱۹۳۰ بود، با بحران‌های ساختاری و کارکردی مواجه شده بود. در چنین وضعیتی و در حالی که در دهه ۱۹۵۰ مرگ اندیشه سیاسی، که مدعی ارائه راه‌کار برای معضلات اجتماعی بود اعلام شده بود، راولز با احیای اندیشه سیاسی و در پرتو نظریۀ عدالت خویش تلاش کرد راه‌حل جدیدی برای گذار از وضعیت موجود و بحران‌های پیش رو ارائه دهد (منوچهری، ۱۳۹۵: ۲۰۲).

بنابراین این نوع قراردادی که راولز آن را به کار می‌برد، توضیحی انسان‌شناختی نیست که همانند اندیشمندان مدرن این سنت درصدد توضیح و چگونگی پدید آمدن جوامع سیاسی باشد؛ بلکه قراردادگرایی جان راولز، شیوه‌ای برای نیل به عدالت در نظام سرمایه‌داری است که از بی‌عدالتی رنج می‌برد. از این‌روست که «مایکل سندل» در کتاب «لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت» بیان می‌کند که راولز، نظریه عدالتش را بر سنت قرارداد اجتماعی که پیشینه‌اش به لاک و روسو برمی‌گردد، بنا می‌نهد. سنگ پایه بنا این

است که اصول عدالت نتیجه یک توافق‌اند. بدین‌سان ما باید تصور کنیم کسانی که به همکاری اجتماعی می‌پردازند، به اتفاق یکدیگر در یک اقدام مشترک، اصولی را که باید حقوق و وظایف اساسی را تعیین کنند و تقسیم منافع اجتماعی را مقرر می‌کنند، برمی‌گزینند. اما راولز نیز مانند برخی از پیشینیان قراردادگرای خود، این توافق اولیه را قراردادی فرضی می‌داند، نه یک قرارداد تاریخی واقعی (سندل، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

بر مبنای اهداف اصلی پژوهش تاکنون باید دو نکته برای ما روشن شده باشد؛ نکته اول اینکه جان راولز برخلاف هابز و لاک از این موقعیت فرضی برای توضیح منشأ و مشروعیت جامعه سیاسی بهره نگرفته است و نکته دوم اینکه وی در چارچوب فلسفه سیاسی معاصر همانند هابز و لاک از موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی برای پیشبرد اهداف مورد نظر خویش و به طور مشخص طراحی و تشریح مسئله عدالت بهره‌برداری نموده است. از این‌رو در ادامه به بررسی نکته دوم خواهیم پرداخت و تا حد امکان این موضوع را واکاوی می‌کنیم.

### نظریه عدالت راولز

اهمیت جان راولز در حوزه فلسفه سیاسی معاصر غرب از این‌روست که توجه به «عدالت» از جانب یک متفکر لیبرال صورت گرفت و همین امر باعث شد او و اثر معروفش را پیشرفتی مهم در سنت لیبرالی و یا حداقل نوسازی آن به شمار آورند. تا زمانی که راولز نظریه عدالت را منتشر کرد، «سودمندگرایی» مفهوم غالب فلسفی بود. از مهم‌ترین اندیشمندان سودمندگرایی می‌توان به «بنتام» و «میل» اشاره کرد. هدف سودمندگرایان، به حداکثر رساندن سود در جامعه بود. از نظر «مارتا نوسباوم» - کسی که اخلاق سودمندگرا/ نتیجه‌گرا را اصل قرار می‌دهد - مسئله بنیادی اخلاق را چنین بیان می‌کند که «من چگونه می‌توانم شاد باشم؟». از این زاویه، اخلاق و خیر رسانیدن قسمی حالت روانی (یعنی خوشی و لذت) به حد اعلا دانسته می‌شود (نوسباوم، ۱۳۸۹: ۸۴).

از نظر سودمندگرایان مهم نبود که در موقع توزیع، عده کمی مالک بیشترین منابع و دارایی‌ها باشند و در مقابل اکثریت مردم تقریباً هیچ منبع و امکاناتی را در اختیار نداشته باشند. نظریه عدالت راولز واکنشی در مقابل این دیدگاه تلقی می‌شود. وی از

لحاظ سنت فلسفی تحت تأثیر کانت بود و کوشید تا از دیدگاهی کانتی، یکی از پیچیده‌ترین مسائل فلسفه سیاسی، یعنی مسئله عدالت را حل و فصل کند. از نظر راولز، عدالت نخستین، فضیلت نهادهای اجتماعی است، همچنان که صدق، فضیلت نظام‌های اندیشه است (راولز، ۱۳۸۹: ۳۲).

از نظر راولز، این امر مورد قبول است که آرمان عدالت هرگز نمی‌تواند به طور کامل تحقق یابد. اما تصور می‌شود که تلقی مناسب از عدالت توزیعی، حداقل به عنوان اصلی در وهله نخست، همین تلقی است و جامعه باید تلاش کند تا جایی که شرایط اجازه می‌دهد، آن را تحقق ببخشد (کیکس، ۱۳۹۲: ۲۰۲).

اما معنای «عدالت به مثابه انصاف» که مبنای نظریه عدالت راولز است، بدین شکل است: «انصاف به روش اخلاقی رسیدن به اصول عدالت مربوط می‌شود و عدالت به نتایج تصمیم‌گیری منصفانه». در نظر راولز، عدالت فضیلتی است که نظام‌های اجتماعی زمانی از خود بروز می‌دهند که قادر باشند برخی مسائل را - که راولز آنها را «مسائل عدالت» می‌نامد - به طریقی صحیح حل کنند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

راولز به عنوان فیلسوفی که در چارچوب مکتب لیبرال اندیشیده است، در پی طراحی طرحی نوین در حوزه عدالت در این مکتب فکری بوده است. همان‌طور که می‌دانیم، لیبرالیسم نظریه‌ای سیاسی است که به عنوان وجه سیاسی مدرنیته می‌گوید که دولت باید میان قرائت‌های گوناگونی که از زندگی خوب وجود دارد، بی‌طرف باشد و جانب هیچ‌یک از طرفین نزاع را نگیرد. به عبارت دیگر بر مبنای اندیشه لیبرال، از عدالت به دور است که دولت، استنباط خود را از اهداف درست و نادرست به شهروندانش تحمیل کند؛ زیرا با خود افراد است که دین خود، تفکر سیاسی خود و اهداف نهایی خود را انتخاب کنند. اما جان راولز به عنوان پرچم‌دار اندیشه لیبرال در دوره معاصر، در اثر خویش درباره اینکه چگونه یک جامعه عادل بر توافق بین تمام افراد استوار است، تقریری ارائه داد. وی بدین منظور قرارداد اجتماعی موجود در اندیشه هابز و لاک را با «خودآیینی» کانت درهم آمیخت. نظریه راولز از این حیث که به وضع طبیعی هابزی و دیگر نظریه‌های قرارداد محور شبیه است، نظریه‌ای قراردادگراست. استدلال و نظریه راولز از اندیشه قرارداد اجتماعی فرضی بهره می‌گیرد که آن را هم بر ماهیت فرمانروایی دولت



بر مردم اعمال می‌کند و هم بر ماهیت عدالت. راولز می‌گوید که هر اصل عدالتی را که از این فرایند توافق فرضی نتیجه می‌شود، باید بهترین درک و فهم قابل دفاع از عدالت دانست که برای ما قابل حصول است (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۳۳).

به هر شکل، راولز کار خود در این زمینه را با ارائه تقریری فرضی از «وضع طبیعی» شروع کرد که آن را «وضع نخستین» نامید. در وضع نخستین، افراد پشت پرده‌ای از جهل هستند. «پرده جهل»<sup>۱</sup> یا نادیده‌انگاری سازوکاری است که به کسانی که در پشت آن هستند اجازه نمی‌دهد چیزی از توانایی‌ها و جایگاه اجتماعی خود بدانند. افرادی که در پرده جهل هستند، از جنسیت، طبقه، دین، قومیت، تمایل جنسی، قابلیت‌ها، هوش، میزان جذابیت و سلامتی خود و خلاصه هر نوع اطلاعاتی که خبری از جایگاه آنها در جامعه می‌دهد، بی‌خبرند (ر.ک: راولز، ۱۳۸۹؛ وینستین، ۱۳۹۰: ۹۷-۹۸).

در واقع پرده جهل، شرایطی است که انسان‌ها بدون توجه به منافع و در پشت پرده جهل نسبت به امتیازها یا کمبودهای خود تصمیم می‌گیرند. به گفته وی، در آن شرایط انسان‌ها نه با توجه به منافع شخصی و نه از روی ضرورت برای حفظ منافع، بلکه به شکل بی‌طرفانه اصولی را وضع می‌کنند که می‌توان آن اصول را «اصول عدالت» نامید. کار افرادی که راولز آنها را در وضع نخستین تصور می‌کند این است که نهادهای جامعه را طراحی کنند. آنها تعیین می‌کنند چه نوع حکومتی بر آنها حکم براند و برای زندگی چه جور ساختارهای اجتماعی داشته باشند. از این‌رو راولز مدعی است که همه افرادی که در وضع نخستین قرار می‌گیرند، همواره اصول یکسانی را برای برپایی عدالت بخواهند گزید (ر.ک: راولز، ۱۳۸۹).

به هر حال جان راولز، جامعه را همچون نظامی تصویر می‌کند که متشکل از همکاری و تعاون افرادی است که هر یک تعریف خاص خود از خیر را دارند و بر این اساس، خیرهای متکثری در این جامعه قابل تصور است؛ در مقابل، بر محوریت «حقوقی» چون آزادی بیان، آزادی دین، برابری و عدالت اختلافی مشاهده نمی‌شود. افراد این جامعه، «خود»هایی هستند که پیش از ورود به جامعه شکل گرفته‌اند و امیال و غایات خاص خود را پی‌جویی می‌کنند. این غایات، محصول اراده فردی و انتخاب خود اشخاص

---

1. Veil Of Ignorance

هستند و بر این اساس نمی‌توان برای آنها «خیر»ی را که مستقلاً تعریف شده و سامان اجتماعی را هدایت می‌کند، متصور شد (براتعلی‌پور، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۲).

در چنین جامعه‌ای، تعریف خیر جمعی نیز تنها می‌تواند در سایه اولویت بی‌بدیل «حق بر خیر» تعریف شود. «فضیلت بنیادینی» که سامان اجتماعی بر مبنای آن قوام می‌یابد و تعریف خیرهای جمعی نیز بر اصول آن مبتنی است، «عدالت» است. ایده‌ای که جان رالز در تعریف از عدالت معرفی می‌کند، به نام «عدالت به مثابه انصاف»<sup>۱</sup> شهرت یافته است و مبتنی بر دو اصل کلی است. او می‌گوید هر انسانی که پشت پرده جهل قرار دارد، فارغ از اینکه چه کسی است، رضایت می‌دهد که با این دو اصل عدالت‌ساز بر او حکم رانده شود: اصل اول اینکه هر شخص باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام کلی آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برای همه سازگار باشد برخوردار گردد. اصل دوم اینکه نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم گردند که: الف) بیشترین منفعت را به کم‌بهره‌مندترین اشخاص برسانند، به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد؛ ب) مشاغل و مناصب تحت شرایط حاصله از برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد (Rawls, 2004: 15).

این اصول تضمین می‌کنند که حتی اشخاصی که کمترین نفع را از جامعه دریافت می‌کنند (فقیرترین افراد)، در جامعه‌ای زندگی می‌کنند که آن را زیر چتر حمایت خود خواهد گرفت. چنین جامعه‌ای بر پایه آزادی برابر، فرصت برابر و همچنین حمایت‌های اجتماعی و اقتصادی بنا شده است. پس راولز نه تنها از نابرابری‌هایی که به نفع همگان نیست پرهیز می‌کند، بلکه اساسی‌تر از آن، از همه اشکال آنچه شاید بتوان تفکر «کاستی» نامید، دوری می‌جوید. در واقع او خواستار نظام عدالتی است که با همه رفتاری یکسان و برابر داشته باشد و فرقی نکند استعدادهای طبیعی، امیدها و چشم‌اندازهای زندگی، مهارت‌ها، امکانات فطری، اعتقادات، قومیت یا جنس شخص چه باشد (همپتن، ۱۳۸۵: ۲۴۵).

در حقیقت جان راولز در نظریه عدالت خود این دو معیار را برای سنجش عادلانه بودن یا نبودن نهادهای مختلف جامعه از قبیل نظام سیاسی، ساختار اقتصادی، قوانین حقوقی، سیستم آموزش و پرورش، نحوه مالکیت منابع اقتصادی و ابزار تولید، نظام

---

1. Justice as Fairness

قضایی و دیگر نهادهای مهم و اساسی جامعه در نظر می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۴: ۱۸). «راولز مباحث مطرح‌شده خود در «نظریه عدالت» را اصولی عام و جهان‌شمول قلمداد می‌نمود که قابلیت پیاده‌سازی و عملیاتی شدن در تمامی جوامع را دارند. وی کوشید با نظریه خویش، نوعی رفورم و اصلاح را در لیبرالیسم انجام داده، این مکتب را به مثابه یک الگو مطرح سازد. بنابراین او به ارزش‌های لیبرالی به عنوان ارزش‌های عینی و جهان‌شمول می‌نگریست و به عنوان یک ایدئولوگ، ضمن جانب‌داری تئوریک از این مکتب تحت سیطره این ایدئولوژی بود و قصد داشت این مرام را با بازسازی خویش به عنوان الگویی نجات‌بخش و جهانی معرفی کند. در نتیجه او در نظریه خود، بی‌طرفی نظری و فلسفی را رعایت نکرد، بلکه آشکارا آن را در تناسب کامل با فلسفه لیبرالیسم و نگاه قالب در این رویکرد فلسفی به انسان و زندگی مطلوب اجتماعی قرار داد.

اما کم‌کم به نظریه عدالت راولز، انتقادهایی وارد شد که منجر شد راولز مباحث مربوط به عدالت را فقط به عنوان معیار برای جوامع دموکراتیک به کار برد و بیان نمود تنها جوامعی را که دارای ساختار دموکراتیک هستند می‌توان با اصول عدالت مورد نظر وی مورد سنجش قرار داد. نگاه متافیزیکی و اخلاقی راولز به مقوله عدالت با نقدهای بسیاری مواجه شد. از این‌رو او تحت تأثیر نقدهایی که از سوی اندیشمندان جماعت‌گرا همچون مک اینتایر، سندل، تیلور و والزر و اندیشمندان لیبرالی همچون رابرت نوزیک صورت گرفت، به تجدیدنظر در نظریه خود پرداخت و به تصویری از عدالت روی آورد که به لحاظ نحوه توجیه به شکلی متفاوت از نظریه عدالت منعکس در کتاب اصلی‌اش سامان یافته است. باید اشاره نمود که جماعت‌گرایان به عنوان مهم‌ترین منتقدان دستگاه فکری راولز، به جای «رهیافت استعلایی»<sup>۱</sup> و نگاه جهان‌شمول لیبرالیسم درباره فردگرایی، خردگرایی و عدالت بر رهیافت تاریخی و نگاه هرمنوتیکی تأکید می‌کنند» (Megann, 2004: 5).

راولز متأثر از انتقادهای یادشده، تلقی جدید خود از عدالت را «عدالت سیاسی» می‌نامد که در کتاب مهم دیگر او یعنی «لیبرالیسم سیاسی»<sup>۲</sup> تجلی یافته است و در

---

1. Transcendental.  
2. Political Liberalism.

جهت انطباق بیشتر با اصول لیبرالیسم است. راولز در نظریه‌ای در باب عدالت، نظرش را همچون نظریه عدالتی جامع عرضه کرد؛ حال آنکه در لیبرالیسم سیاسی عدالت انصافی کاملاً در قالب لیبرالیسمی سیاسی عرضه می‌شود. برای همین می‌توان گفت لیبرالیسم سیاسی، نظریه عدالتی است که برای یک موضوع خاص ساخته و پرداخته می‌شود؛ یعنی ساختار پایه‌ای جامعه‌ای دموکراتیک. راولز در اثر جدید خود نمی‌کوشد عدالت را در کل یا با توجه به همه حوزه‌های زندگی تعریف و تبیین کند، بلکه خودش را محدود به آن دسته از مسائل توزیعی می‌کند که پیش روی نهادهای عمده سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ای دموکراتیک است. علاوه بر این نظریه سیاسی عدالت راولز برگرفته از هیچ نظریه دینی یا فلسفی جامعی نیست و برحسب آنها صورت‌بندی نمی‌شود (ر.ک: راولز، ۱۳۹۲).

در واقع راولز تحت تأثیر سایه سنگین نقادی‌های پس از انتشار کتاب نظریه عدالت و تأملات فردی‌اش به تصویری از عدالت گرایید که هر چند به لحاظ محتوا و اصول، چندان تفاوتی با محتوای نظریه عدالت منعکس در آثار قبلی او نداشت، به لحاظ اهداف، کارکرد و نحوه توجیه، سامان تازه‌ای یافته بود. وی این تلقی جدید از عدالت را عدالت سیاسی یا تصور کاملاً سیاسی از عدالت نامید. بجاست یادآور شویم که در صورت‌بندی عدالت انصافی به صورت تصویری سیاسی، راولز دست به ترکیب ویژگی‌های اساسی عدالت انصافی نمی‌زند و مفاهیمی همچون وضع نخستین، پرده جهل و دو اصل عدالت به همان صورتی که تشریح شدند، حفظ می‌شوند. در واقع آنچه در لیبرالیسم سیاسی تغییر می‌کند یا وضوح بخشیده می‌شود، ماهیت نظریه عدالت راولز است. در لیبرالیسم سیاسی راولز، عدالت انصافی عمده‌اً از نظریه‌های فلسفی عمیق درباره طبیعت بشر پرهیز دارد. عدالت انصافی چون لیبرالیسمی سیاسی است، نیازی به نظریه «پس‌زمینه‌ای» ندارد؛ برعکس، عدالت انصافی می‌کوشد تصویری منسجم از عدالت را عرضه کند که اعتقادات جاافتاده شهروندان جوامع لیبرال - دموکرات را در بطن خود دارد (تلیس، ۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۴۰).

در نهایت می‌توان گفت که لیبرالیسم سیاسی از محدوده سنت تفکر دموکراتیک می‌آغازد و چنین نظریه‌ای می‌کوشد تا بحث‌های فلسفی را کنار بگذارد و می‌خواهد از مسائل مزمن پرهیز کند. پس پشتوانه لیبرالیسم سیاسی نه در نظریه‌های فلسفی، بلکه

در سنت لیبرالیسم است. چنین لیبرالیسمی برای روایی‌اش روی به طبیعت بشری یا خدا نمی‌آورد، بلکه روی به فرهنگ همگانی دموکراسی‌های مدرنی می‌آورد که این فرهنگ فراهم می‌آورد.

راولز در جمع‌بندی مفهوم نظریه عدالت سیاسی می‌نویسد: «وقتی می‌گویم تصویری از عدالت سیاسی، منظورم سه چیز است... اول اینکه چنان قالب زده شده است که صرفاً با ساختار پایه‌ای جامعه تطبیق داشته باشد؛ یعنی نهادهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی عمده آن در مقام یک طرح هماهنگ همکاری اجتماعی. دوم اینکه مستقل از هرگونه آموزه دینی یا فلسفی می‌شود و سوم اینکه برحسب اندیشه‌های سیاسی بنیادین، - چنان‌که در فرهنگ همگانی جوامع دموکراتیک مستتر است - ساخته و پرداخته می‌شود» (راولز، ۱۳۹۲: ۹۰-۹۳).

پس لیبرالیسم سیاسی همان تصور روزمره اشخاصی را اختیار می‌کند که عاملان آزادی و برابری هستند که توانایی لازم را برای همکاری کامل در مقام اعضای جامعه در همه زمینه‌های زندگی از جمله عدالت را دارند. ملاحظه کردیم که چگونه جان راولز از نظریه اولیه خود درباره عدالت به برداشت تازه‌تری از مباحث در این‌باره تغییر مسیر می‌دهد. اما ماهیت این تغییرات در اندیشه راولز هرچه باشد، هر چند به خودی‌خود قابل اهمیت و پیگیری هستند، در مدعای اصلی بحث ما چندان خللی وارد نخواهد کرد؛ زیرا دغدغه اصلی راولز در اثر متأخر خویش همچنان مسئله عدالت است و صرفاً می‌کوشد تقریر و صورت‌بندی نوینی از این موضوع در بطن جوامع لیبرال غربی ارائه کند. به تعبیر دیگر، عدالت همچنان مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفهوم در پارادایم فلسفه سیاسی دوره معاصر است که راولز با بیان کاملاً رسایی تلاش کرده است تا ابعاد و زوایای مختلف آن را تئوریزه و توجیه کند.

به هر صورت اندیشه و آثار راولز دفاعیه‌ای بی‌بدیل از اندیشه لیبرال است که نقطه عطفی در فلسفه سیاسی معاصر محسوب می‌شود. اینکه او به عنوان نماینده تفکر لیبرال در نظر گرفته شده، کاملاً بجا بوده است. تلاش راولز در تبیین مبانی اندیشه لیبرال، آخرین و عمیق‌ترین تأملات مربوط به دوره معاصر است. در واقع او تلاش نمود با توجه به عدالت، روح تازه‌ای در لیبرالیسم بدمد و برداشت‌های مادی‌گرایانه یا فایده‌گرایانه را

که اسلاف وی از عدالت داشتند، با قرار گرفتن در سنت کانتی اصلاح کند و طرحی نو دراندازد. راولز می‌خواست ملاحظات ویژه‌ای را که اصول عدالت با اخلاق پیدا می‌کند، به ما معرفی کند (راولز، ۱۳۸۹: ۱۰۰).

با این تفاسیر، درباره آثار و عقاید راولز بیش از اینها می‌توان گفت، زیرا آثار او پر و پیمان و پیچیده‌تر از مباحث مختصر حاضر هستند و نویسندگان امیدوارند که با ذکر خلاصه ارائه‌شده در این مقاله، از اهمیت فراوان این آثار نکاسته باشند. ماحصل آنچه را در مباحث یادشده مورد تحلیل واقع شده، می‌توان در جدول زیر مشاهده کرد:

| موضوعات<br>اندیشمندان | دولت مورد نظر         | منشأ مشروعیت دولت  | هدف از کاربرد<br>قرارداد اجتماعی |
|-----------------------|-----------------------|--|----------------------------------|
| توماس هابز            | دولت مطلقه و لویاتانی | قرارداد اجتماعی  | امنیت                            |
| جان لاک               | دولت مشروط و محدود    | قرارداد اجتماعی  | مالکیت                           |
| جان راولز             | دولت لیبرال           | عدم کاربرد قرارداد اجتماعی<br>در مشروعیت‌بخشی به<br>مرجعیت سیاسی | عدالت                            |

### نتیجه‌گیری

فلسفه سیاسی به عنوان یکی از زیرمجموعه‌های فلسفه عام محسوب می‌گردد که تأکید اصلی آن بر بایدها و نبایدهایی است که در عرصه امر سیاسی وجود دارد. به سخن دیگر، فلسفه سیاسی به عنوان دانشی هنجاری، دل‌نگران کیفیت زندگی جامعه سیاسی است. برخی از نظریه‌پردازان سیاسی برای تبیین بهتر اندیشه خود، رو به ترسیم نوعی موقعیت‌های خیالی یا فرضی آورده‌اند. به طور نمونه می‌توان به «تمثیل غار» در اندیشه سیاسی افلاطون یا تمثیل «زیربنا و روبنا» در نظام فکری کارل مارکس اشاره نمود که تلاش کرد اهمیت اقتصاد را به عنوان زیربنای فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی بشر در طول تاریخ نشان دهد. پارادایم فکری فلسفه سیاسی غرب سرشار از چنین تمثیل‌ها و موقعیت‌های فرضی است که از سوی اندیشمندان مختلف به کار گرفته شده است. در این میان در پارادایم مدرن فلسفه سیاسی، ما با یک موقعیت فرضی دیگر با

عنوان قرارداد اجتماعی مواجه‌ایم که از سوی اندیشمندانی مانند توماس هابز، جان لاک و ژان ژاک روسو برای ترسیم سرچشمه مشروعیت جامعه سیاسی یا تکلیف سیاسی و مقولات مختلف فلسفه سیاسی به کار گرفته شده است. قرارداد اجتماعی که نسبتاً موضوعی فراموش شده تلقی می‌شد، بار دیگر در قرن بیستم توسط یکی از مهم‌ترین و جریان‌سازترین فلاسفه سیاسی یعنی جان راولز احیا شد.

مدل قراردادگرایی آنگونه که بیان شد، بیشتر یک مدل فرضی و خیالی است تا یک حادثه‌ای که در مقطع مشخص زمانی و مکانی به طور واقعی رخ داده باشد. حال که این وضعیت فرضی است و غیر واقعی، پس اهمیت آن در چیست؟ پاسخ این است که این وضعیت برای آن است که ما بتوانیم شرایط را منصفانه پیش ببریم؛ زیرا چیزی که ما در این وضعیت انتخاب می‌کنیم، دیگران نیز آن را انتخاب می‌کنند.

از این رو نوشتار حاضر با توجه به اهمیت موقعیت قرارداد اجتماعی و کاربرد این موقعیت از سوی متفکران مهمی چون هابز، لاک و راولز، سعی نموده تا به صورت تطبیقی به بررسی شیوه و هدف از کار بست قرارداد اجتماعی در دستگاه فکری سه اندیشمند یادشده بپردازد. مسئله قابل تأمل برای نویسندگان این بوده است که آیا قراردادگرایی راولز مشابه همان رویکرد هابز و لاک است یا با آنها تفاوت‌هایی دارد؟

در پاسخ می‌توان گفت که متفکرانی مانند هابز و لاک از وضع طبیعی به عنوان ابزاری برای توجیه قرارداد اجتماعی بهره می‌جستند. قرارداد اجتماعی نیز راه‌حلی بود برای حل مشکل وظیفه سیاسی. وظیفه سیاسی، اموری مانند توجیه قدرت سیاسی، حوزه قدرت سیاسی، فلسفه اطاعت از قدرت سیاسی و مبنای اطاعت از قدرت سیاسی را در برمی‌گیرد. در واقع هابز و لاک ابتدا وضع جوامع را بدون حکومت (یعنی در وضع طبیعی) در نظر گرفتند، کاستی‌ها و عیوب آنها را نشان دادند و سپس نتیجه گرفتند که چون وضع طبیعی، وضعی قابل قبول نیست و آدمی نمی‌تواند در این وضعیت زیست کند، بنابراین افراد باید بر سر تشکیل یک حکومت به توافق برسند و حکومتی که در نتیجه توافق اعضای یک جامعه به دست می‌آید، برای آن جامعه مشروعیت و مرجعیت خواهد داشت. رالز نیز از وضع نخستین به عنوان یک ابزار برای توجیه اصول عدالت استفاده می‌کند. کانون بحث راولز این است که باید به «وضعیت‌گزینشی ایده‌آل»

برسیم، تا در آن بتوانیم اصول عدالت را انتخاب کنیم. این نکته نیز قابل ذکر است که ما در بیان مطالب درباره اندیشه سیاسی متفکران مورد نظر جانب ایجاز و اختصار را مدنظر داشتیم و از بسیاری از پیچیدگی‌ها گذر کردیم. با این وصف، یافته‌های این پژوهش مقایسه‌ای حاوی نکات ذیل است که نویسندگان تلاش می‌کنند در چارچوب مجموعه گزاره‌هایی مشخص، همانندی‌ها و ناهمانندی‌های دیدگاه‌های هابز و لاک را با جان راولز در چارچوب موقعیت فرضی قرارداد اجتماعی به نمایش بگذارند:

### همانندی‌ها

۱. هر سه متفکر مورد مطالعه در دو پارادایم مدرن (هابز و لاک) و معاصر (راولز)، اندیشمندانی لیبرال محسوب می‌شوند که سطح تحلیل آنها فرد است و هسته اصلی دستگاه فکری آنها، فردگرایی است.
۲. هر سه متفکر یادشده به لحاظ روش‌شناختی به عنوان متفکرانی قراردادگرا شناخته می‌شوند.
۳. هر سه متفکر مورد نظر از تمثیل و موقعیت فرضی برای تبیین مقوله‌های فلسفی خویش بهره گرفته‌اند؛ بدین صورت که هابز و لاک از تمثیل وضع طبیعی استفاده نموده‌اند و این موقعیت فرضی برای راولز، وضع نخستین و پرده جهل است.
۴. هر سه متفکر یادشده از تبیین یک وضعیت فرضی برای رسیدن به توافق بهره می‌گیرند و کوشیده‌اند وضعیت مطلوبی را به تصویر بکشند تا از گسترش بحران در جوامع خود جلوگیری کنند؛ زیرا هم جامعه انگلیسی عصر هابز و لاک و هم جامعه معاصر غربی راولز دچار بحران بوده و از نقیصه‌های مختلف (ناامنی و بی‌عدالتی) رنج می‌بردند. به تعبیر دیگر، مشاهدات فیلسوفان مورد نظر از بحران در ساخت اجتماعی جوامع خویش، آنها را به سمت راه برون‌رفت از بحران سوق داده است.

### ناهمانندی‌ها

۱. وضعیت مورد بحث فیلسوفان مدرن، وضعیتی عمدتاً تاریخی و ذهنی بوده، در حالی که وضعیت مورد استفاده راولز در دنیای معاصر و عینی‌تر است و به گونه‌ای طراحی شده که به تلقی خاصی از عدالت در جوامع سیاسی لیبرال منجر گردد.



۱. وضعیت مورد نظر فیلسوفان مدرن، وضعیتی اضطراری و نامطلوب بود، اما وضعیت مورد توجه راولز، وضعیتی آرمانی و مطلوب است. در وضع نخستین راولزی، انسان‌ها در یک شرایط خیلی مناسبی به سر می‌برند و از نعمت آزادی برخوردارند.

۲. توافقی که در شرایط و موقعیت راولزی به عمل می‌آید، عادلانه و مطابق اصول اخلاقی است. اما در وضع طبیعی، انسان‌ها از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در شرایط مساوی قرار ندارند و قدرت چانه‌زنی آنها متفاوت است. در چنین شرایطی، طبیعی است کسانی که قدرت چانه‌زنی بیشتری دارند، برنده خواهند بود و در تصمیم‌گیری‌ها بیش از سایر افراد اعمال نفوذ خواهند کرد. این در حالی است که در وضع نخستین راولز، این مشکل به دلیل برابری انسان‌ها از لحاظ اجتماعی، سیاسی و اقتصادی وجود ندارد و همگان برای تصمیم‌گیری از قدرتی یکسان برخوردارند.

۳. اندیشه‌های هابز و لاک عمدتاً خصلتی استعلایی و عمیقاً فلسفی دارند، در حالی که اندیشه راولز درباره عدالت در آثار متأخر او یعنی لیبرالیسم سیاسی از جنبه‌های فلسفی پرهیز می‌کند و از خصلتی پراتیک و سیاست‌گذارانه برخوردار می‌گردد. ولی راولز ضمن فیلسوف بودن، رگه‌هایی از خصلت جامعه‌شناختی را در اندیشه‌اش دارد و سعی دارد نظریه‌اش انضمامی‌تر و زمینی‌تر باشد.

در نهایت اینکه هدف، تلقی و چگونگی کاربست آنها از موقعیت قرارداد اجتماعی کاملاً متفاوت بوده است. اندیشمندانی مانند هابز و لاک برای تعیین منشأ مشروعیت دولت و سپس برای تأمین حقوقی مانند امنیت و حق مالکیت برای شهروندان از قرارداد اجتماعی بهره گرفته‌اند، در حالی که هدف جان راولز از کاربست این موقعیت صرفاً طراحی اصول عدالت در جامعه لیبرالی معاصر بوده است.

### پی‌نوشت

۱. پیتر برگر و توماس لاکمن از جمله نظریه‌پردازانی هستند که در کتاب «ساخت اجتماعی واقعیت» به مسئله جامعه‌شناسی معرفت می‌پردازند و این مدعای قابل توجه را مطرح می‌کنند که اندیشه هر اندیشمند تا حدود زیادی متأثر از شرایط اجتماعی زمانه است. از این منظر شاید بتوان میان اندیشه لیبرال لاک و شرایط اجتماعی و سیاسی آن روزگار انگلستان که به نسبت عصر هابز آرام‌تر شده بود، ارتباط برقرار کرد.

## منابع

- آریلاستر، آنتونی (۱۳۸۸) ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز ادواردز، الستر (۱۳۹۱) «هابز»، در: تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن، ویراسته الستر ادواردز و جولز تاونزند، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- اشتراوس، لئو (۱۳۹۱) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطیفی، تهران، خوارزمی.
- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۴) شهروندی و سیاست نوفضیلت‌گرا، تهران، مؤسسه مطالعات ملی.
- برینتون، کرین (۱۳۶۲) کالبدشکافی چهار انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۸۷) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی.
- بلاندل، ژان (۱۳۷۸) حکومت مقایسه‌ای، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- بلوم، و. ت (۱۳۷۳) نظریه‌های نظام سیاسی، ترجمه احمد تدین، تهران، آران.
- پولادی، کمال (۱۳۸۴) از دولت اقتدار تا دولت عقل، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۶) تاریخ اندیشه سیاسی غرب، تهران، مرکز.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰) پساسیاست؛ نظریه و روش، تهران، نی.
- تلیس، رابرت بی (۱۳۸۵) فلسفه راولز، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- توحیدفام، محمد (۱۳۸۱) دولت و دموکراسی در عصر جهانی شدن، تهران، روزانه.
- تورن، آلن (۱۳۸۵) نقد مدرنیته، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو.
- جونز، و. ت (۱۳۷۰) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، جلد دوم، تهران، امیرکبیر.
- دکارت، رنه (۱۳۷۲) قواعد هدایت ذهن، ترجمه دکتر منوچهر صانعی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
- راولز، جان (۱۳۸۹) نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی بحرانی و سید محمدکمال سروریان، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- (۱۳۹۲) لیبرالیسم سیاسی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، ثالث.
- سبزه‌ای، محمدتقی (۱۳۸۶) «جامعه مدنی به مثابه قرارداد اجتماعی: تحلیل مقایسه‌ای اندیشه‌های هابز، لاک و روسو»، فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست، سال نهم، شماره ۲۲، صص ۶۷-۹۸.
- سندل، مایکل (۱۳۹۴) لیبرالیسم و محدودیت‌های عدالت، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱) بنیادهای علم سیاست، تهران، نی.
- فیونا، دیواین (۱۳۸۴) «تحلیل کیفی»، در: روش و نظریه در علوم سیاسی، به اهتمام دیوید مارش و جری استوکر، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- کنیون، تیموتی (۱۳۹۱) «لاک»، در: تفسیرهای جدید بر فیلسوفان سیاسی مدرن، ویراسته الستر

- ادواردز و جولز تاونزند، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- کوثری، مسعود (۱۳۹۰) «روش مقایسه‌ای»، در: رهیافت و روش در علوم سیاسی، به اهتمام عباس منوچهری، تهران، سمت.
- کولتی، لوچو (۱۳۷۸) روسو و نقد جامعه مدنی، ترجمه حسن شمس‌آوری، تهران، مرکز.
- کیکس، جان (۱۳۹۲) علیه لیبرالیسم، ترجمه محمدرضا طاهری، تهران، علمی و فرهنگی.
- گری، جان (۱۳۸۱) لیبرالیسم، ترجمه محمد ساوجی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- لسناف، مایکل. ایچ (۱۳۸۷) فیلسوفان سیاسی قرن بیستم، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، ماهی.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا؛ روایتی دلالتی - پارادایمی از تفکر سیاسی، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
- نظری، علی اشرف (۱۳۸۴) «مفهوم قدرت در اندیشه سیاسی هابز»، فصلنامه سیاست، شماره ۶۹، صص ۲۶۱-۲۸۷.
- نوسباوم، مارتا (۱۳۸۹) ارسطو، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- واعظی، احمد (۱۳۸۴) جان راولز: از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی، قم: بوستان کتاب.
- وینستین، جک راسل (۱۳۹۰) فلسفه مک اینتایر، ترجمه کاوه بهبهانی، تهران، نی.
- هابز، توماس (۱۳۸۰) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- (۱۳۹۵) بهیموت یا پارلمان طولانی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- همپتن، جین (۱۳۸۵) فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

- Budde, Kerstin (2007) Rawls on Kant Is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian?, European Journal of Political Theory, vol. 6 no. 3 .
- De Roover. Jakob and Balagangadhara, S. N (2008) John Locke, Christian Liberty and the predicament of liberal Toleration, Political Theory, 36.
- Locke, John (1988) two treatises of government, Edited by: petter Laslett, cambridge university press.
- Megan, Michale (2004) Liberalism, Communitarianism and Neutrality, A Hegelian Critique of Contemporary Political Philosophy, Dublin University press.
- Nozick, Robert (1974) Anarchy, State, and Utopia, New York: Oxford university press.
- Rawls, John (1999) A Theory Of Justice, Cambridge: Massachusetts University Press.
- Rawls, John (2004) Justice as Fairness, In: Colin Farrelly (eds), Contemporary political Theory, London: Sage.
- Wolff, Jonathan (1998) John Rawls: Liberal Democracy Restarted, in April Carter and Geoffrey Stokes (eds), Liberal Democracy and its Critics, Cambridge: polity press.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۱۸۳-۱۵۳  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۳۰  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## اندیشه‌شناسی سیاسی الگوی نیازهای اساسی<sup>۱</sup>

مهدی مظفری‌نیا\*  
عباس منوچهری\*\*  
مسعود غفاری\*\*\*

### چکیده

شرایط توفیق و دلایل عدم توفیق استراتژی‌ها و برنامه‌های توسعه، از دغدغه‌ها و موضوعات مهم در قلمرو «مطالعات توسعه» بوده است. این مسئله به صورت‌های مختلفی تبیین شده است، از جمله از این منظر که میان کارآمدی استراتژی‌ها و برنامه‌های توسعه و نوع نظریه‌های توسعه که مبنای برنامه‌ریزی بوده‌اند، ارتباط وثیقی وجود دارد. بنا بر نظریه دلالتی - پارادایمی که رابطه میان «نظریه‌های توسعه» و «اندیشه سیاسی» را تبیین کرده است و نظریه توسعه را یکی از دلالت‌های کاربردی اندیشه سیاسی محسوب می‌کند، یکی از شرایط توفیق استراتژی‌ها و برنامه‌های توسعه می‌تواند به بنیاد اندیشگانی سیاسی نظریه‌های توسعه بازگردد. از این‌رو بررسی بنیاد اندیشگانی نظریه‌ها و برنامه‌های توسعه ضروری به نظر می‌رسد. در این مقاله، با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی نشان داده خواهد شد که بنیاد اندیشگانی سیاسی «الگوی نیازهای اساسی» که از مهم‌ترین الگوهای توسعه در دهه ۱۹۷۰ میلادی بوده است، بر اساس اصل

---

۱. این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده با عنوان «اندیشه‌شناسی سیاسی برنامه‌های توسعه در ایران» در دانشگاه تربیت مدرس است که ذیل آن، چهار الگوی رشد روستو، نیازهای اساسی، تعدیل ساختاری و توسعه انسانی، اندیشه‌شناسی شده است.

m.mozaffarinia@gmail.com

\* نویسنده مسئول: دکتری علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

manoocha@modares.ac.ir

\*\* استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

ghaffari@modares.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

«کمترین ضرر برای کمترین افراد» متناسب با اندیشه سیاسی «عدالت به مثابه انصاف» جان رالز است.

**واژه‌های کلیدی:** اندیشه سیاسی، نظریه توسعه، الگوی نیازهای اساسی، نظریه دلالتی - پارادایمی و فلسفه سیاسی جان رالز.

## مقدمه

دلایل عدم توفیق و شرایط توفیق استراتژی‌ها و برنامه‌های توسعه، از دغدغه‌ها و موضوعات مهم در قلمرو «مطالعات توسعه» بوده است. این مسئله به صورت نسبت فرهنگ و توسعه (Clammer, 2012؛ رفیع‌پور، ۱۳۷۹؛ سریع‌العلم، ۱۳۹۲)، اقتصاد سیاسی و توسعه (Seligson & Passé-Smith, 2013؛ Chang, 2003) بازار و توسعه (غنی‌نژاد، ۱۳۸۶)، نهادها و توسعه (North, 1990؛ عظیمی، ۱۳۹۱) و اداره امور عمومی و توسعه (هدی، ۱۳۸۸) تبیین شده است. همچنین این موضوع از منظر ارتباط کارآمدی استراتژی‌ها و برنامه‌های توسعه و نوع نظریه‌های توسعه که مبنای برنامه‌ریزی بوده‌اند، تبیین شده است (Hettne, 1995: 14-19; 2009: 125-135)، به‌ویژه پس از اینکه مطالعات توسعه از رویکرد تک‌رشته‌ای به چندرشته‌ای، میان‌رشته‌ای و فرارشته‌ای گذر کرده است (Sumner & Tribe, 2008: 66-68).

در این میان نظریه دلالتی- پارادایمی، یکی از چارچوب‌هایی است که می‌تواند عدم توفیق را از منظر رابطه میان نظریه‌های توسعه و اندیشه سیاسی تبیین کند. بر اساس این نظریه، شرایط توفیق استراتژی‌ها و برنامه‌های توسعه به بنیاد اندیشگانی سیاسی نظریه‌های توسعه ارجاع دارد؛ زیرا نظریه توسعه، یکی از دلالت‌های اندیشه سیاسی محسوب می‌شود (منوچهری، ۱۳۹۴: ۴-۷).

در مقاله حاضر که جزیی از پژوهشی کلان‌تر است، به «نسبت نظریه توسعه و اندیشه سیاسی در الگوی نیازهای اساسی<sup>۱</sup>» پرداخته شده و ربط تاریخی و ارزیابی امکان توفیق الگوی نیازهای اساسی برای وضع تاریخی ایران یا جامعه‌های دیگر مورد پرسش قرار نگرفته است و فرصتی دیگر لازم دارد.

«الگوی نیازهای اساسی»، ذیل پارادایم توسعه بدیل<sup>۲</sup> (Knutsson, 2009: 20)، نوعی واکنش در مقابل ناتوانی رشد اقتصادی متعارف در ریشه‌کنی فقر و نابرابری حاصل از آن در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی بود. از این‌رو کاهش مستقیم فقر و تضمین توسعه برای گروه‌های آسیب‌پذیر از طریق این الگو پیگیری می‌شد (Hettne, 1995: 175-206). بدین‌سان در دهه ۱۹۷۰ میلادی، الگوی «نیازهای اساسی» ظهور کرد که بر بنیادهای

---

1. The basic needs model  
2. Another Development

پایه‌ای یکسان توسعه مانند غذای کافی، آب پاک، سرپناه مناسب، اقدامات بهداشتی کارآمد، مراقبت‌های بهداشتی اولیه و حداقل آموزش ابتدایی تأکید می‌کرد (هانت، ۱۳۸۶: ۳۰۰). از این‌رو به جهت اهمیت الگوی نیازهای اساسی در برهه‌ای از تاریخ توسعه، این مقاله به فهم بنیاد اندیشگانی سیاسی آن می‌پردازد.

در این مقاله از روش تحلیلی- تطبیقی بهره گرفته شده است. بدین معنا که الگوی توسعه تجزیه و تحلیل می‌شود تا از طریق فهم ایده‌محوری و مرکزی آن در سامان سیاسی و تنظیم اجتماع، با اندیشه سیاسی متناسب (که آن ایده محوری از دلالت‌های هنجاری و راهبردی آن است) تطبیق داده شود. در هر دو سطح تحلیل و تطبیق نیز از روش تحلیل محتوای کیفی بهره برده می‌شود؛ زیرا تحلیل محتوای کیفی را می‌توان نوعی روش‌شناسی تحقیق در خدمت تفسیر محتوایی داده‌ها دانست (ر.ک: Mayring, 2000)؛ با این تفاوت که در تحلیل الگوی نیازهای اساسی، از روش تحلیل محتوای کیفی تفسیری و در تطبیق با اندیشه سیاسی متناسب، از روش تحلیل محتوای جهت‌دار بهره برده می‌شود. در کاربرد روش تحلیل محتوای جهت‌دار نیز از آنجا که باید علی‌الاصول تفسیر بر مبنای نظریه‌ای خاص رخ دهد (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰: ۲۴)، از نظریه دلالتی- پارادایمی که رابطه «اندیشه سیاسی» و «نظریه توسعه» را تبیین می‌کند، بهره برده شده است. بنا به این نظریه، «نظریه توسعه» از دلالت‌های کاربردی اندیشه سیاسی محسوب می‌شود و چهار گونه دلالت تاریخی- وضعیتی، بنیادین، هنجاری و راهبردی در آن مندرج است (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۴-۴۶). بدین‌سان این چهار گونه دلالت، مقولات تحلیل و تفسیر نظریه توسعه را شکل می‌دهند.

### اندیشه سیاسی و دلالت‌های آن

برای فهم بنیاد اندیشگانی سیاسی نظریه توسعه از نظریه دلالتی- پارادایمی (ر.ک: منوچهری، ۱۳۹۴ و ۱۳۹۵) بهره گرفته شده است. این نظریه که نسبت میان «اندیشه سیاسی» و «نظریه توسعه» را توضیح می‌دهد، می‌تواند مبنایی برای کشف اندیشه سیاسی نظریه‌ها و الگوهای توسعه باشد.



بنا به این نظریه، «اندیشه سیاسی» اندیشه‌ای است که وجه مشخصه آن، «هنجاری بودن» است؛ یعنی در پی معیاری برای خوب یا درست زیستن از طریق سامان و مناسبات نیک است. اندیشه سیاسی، با توجه به مشکلات و معضلات در عرصه عمومی و با شناخت و اتکا به میراث فکری جامعه، با دلالت‌های هنجاری خود برای مناسبات مطلوب اجتماعی معیار و ملاک می‌دهد و «وضعیتی مطلوب» یا «آنچه را که بهتر است در عالم واقع مستقر شود» ترسیم می‌کند. به یک معنی، اندیشه‌ورزی سیاسی همانا نوشتن تاریخ امکانی آینده است (منوچهری، ۱۳۹۴: ۱۹).

طرح سامان نیک حاصل منظومه گفتاری- عملی اندیشه سیاسی است. این منظومه شامل گزاره‌هایی منسجم و مرتبط است که به تفصیل وضع ممکن یا مطلوب و راه رسیدن به آن را ترسیم می‌کند. این گزاره‌ها، «دلالت‌هایی هستند که «بحران موجود» را تبیین، «خیر و مصلحت فردی و جمعی» را تعیین، «مناسبات مطلوب انسانی» را ترسیم و «الگوی اقتدار مناسب» را تمهید می‌کنند. بدین ترتیب بر اساس این دلالت‌ها می‌توان پارادایم‌های اندیشه سیاسی را فهم و شناسایی کرد (همان، ۱۳۹۵: ۴۴).

بدین ترتیب می‌توان گفت هر اندیشه سیاسی یک منظومه دلالتی مشتمل بر دلالت‌هایی است که هر یک به وجهی از امر سیاسی می‌پردازد و در نهایت این دلالت‌ها به صورت یک چارچوب مفهومی- نظری، یک مکتب سیاسی را شکل می‌دهند که چگونگی تحقق یک زندگی خوب را پردازش کرده است. هر اندیشه سیاسی بر اساس نظریه سیاسی دلالتی- پارادایمی، دربردارنده پنج دلالت است: تاریخی- وضعیتی، بنیادین، هنجاری، راهبردی و کاربردی (همان، ۱۳۹۴: ۴-۵).

دلالت اول، دلالت تاریخی- وضعیتی است. بنا به این دلالت، اندیشه‌ورزی سیاسی ابتدا با مواجهه متفکر با معضلات و یا بحران‌های موجود در زمینه و زمانه خود آغاز می‌شود و متفکر، معضل عمده جامعه را تبیین اجتماعی- تاریخی می‌کند؛ یعنی به «چرایی و چگونگی ایجاد شدن وضع موجود» پاسخ می‌دهد.

دومین دلالت، دلالت بنیادین است. نسبت «فرد و جمع» و «سعادت انسان و اجتماع»، مقوله‌های اصلی در این دلالت هستند که با دو هویت، یکی هویت انسانی و دیگری

هویت مشترک (دولت / عرصه عمومی) پیوند دارند.

سومین دلالت، دلالت هنجاری است. هر اندیشه سیاسی با دلالت‌های هنجاری خود برای مناسبات مطلوب اجتماعی معیار و ملاک می‌دهد، تا به مدد آنها یک «وضعیت مطلوب»، یا آن مناسباتی که برای زندگی مطلوب «بهتر» است، برقرار شود. از جمله هنجارهای شاخص در تاریخ تفکر سیاسی می‌توان از عدالت، آزادی، همبستگی، حق، گفت‌وگو، دوستی و وفاق نام برد. دلالت هنجاری با توجه به دلالت تاریخی - وضعیتی، که اوضاع موجود یا بحران‌ها را تبیین می‌کند و نیز با ابتنا به دلالت بنیادین که مبانی نظری و فکری را ارائه می‌کند، با عطف به دستیابی افراد جامعه به خیر و مصلحت فردی / جمعی آنها پردازش شده است.

چهارمین دلالت، دلالت راهبردی است. با دلالت راهبردی، متفکر سیاسی الگوی مطلوب یا مناسب برای اقتدار در جامعه را ترسیم می‌کند، تا دلالت بنیادین یعنی سعادت و مصلحت را از طریق دلالت‌های هنجاری محقق کند. دلالت راهبردی همان الگوی نظری اقتدار (نظریه‌های حکومت) است که با ابتنا به دیگر دلالت‌ها و برای تحقق دلالت بنیادین و تضمین آن توصیه می‌شود.

پنجمین دلالت در اندیشه‌های سیاسی، دلالت کاربردی - عملی است. دلالت‌های بنیادین و هنجاری در نهایت در مصلحت عمومی، قانون، رفاه و توسعه محقق می‌شود که دلالت کاربردی محسوب می‌گردد. بدین معنا که الگوهای نظم و تغییر اجتماعی، حاوی اندیشه سیاسی است. همچنین با توجه به وقوف تاریخی که در چرخش اخلاقی و بازگشت به اندیشه هنجاری در قلمرو مطالعات توسعه ایجاد شده است، می‌توان اندیشه سیاسی را طرح فکری برای نظریه توسعه محسوب کرد.

#### اندیشه‌شناسی سیاسی توسعه

همان‌گونه که مشخص شد، چهار دلالت اول اندیشه سیاسی در دلالت پنجم (دلالت کاربردی) مندرج است و دلالت کاربردی مبتنی بر دلالت‌های پیشین قوام می‌یابد. همچنین به سبب اینکه مشخصه اصلی اندیشه سیاسی، هنجاری بودن است، دلالت هنجاری و در درجه بعدی دلالت راهبردی، دلالت شاخص اندیشه سیاسی در تفکیک

پارادایم‌های اندیشه سیاسی است و از آنجا که این دلالت، معیار سامان نیک است، مفهوم محوری در تنظیم اجتماع انسانی و سامان سیاسی در این دلالت قوام می‌یابد (منوچهری، ۱۳۹۵: ۴۵).

از این‌رو بنا به نظریه دلالتی- پارادایمی، نخست برای کشف بنیاد اندیشگانی سیاسی نظریه توسعه یا «اندیشه‌شناسی سیاسی نظریه توسعه»، از آنجا که نظریه توسعه از دلالت‌های کاربردی اندیشه سیاسی محسوب می‌شود، باید چهار گونه دلالت تاریخی- وضعیتی (تبیین وضع موجود)، بنیادین (تبیین مؤلفه‌های بنیادین)، هنجاری (تصویر وضع مطلوب) و راهبردی (ارائه تجویزها) را که در آن مندرج است آشکار کرد. دیگر اینکه برای «اندیشه‌شناسی الگوهای توسعه»، پس از یافت و تحلیل ایده محوری الگوهای توسعه در تنظیم اجتماع و نظم سیاسی که همان مدلول دلالت هنجاری است، به اندیشه سیاسی آن دست می‌یازیم. سپس چهار دلالت اندیشگانی یادشده در آنها نشان داده خواهد شد تا بدین ترتیب اندیشه سیاسی پشتوانه نظریه توسعه تفصیل یابد.

دلالت تاریخی- وضعیتی اندیشه سیاسی معطوف به نظریه توسعه، به «چرایی و چگونگی ایجاد شدن وضع موجود» می‌اندیشد و به وضع توسعه (یا توسعه‌نیافتگی) در معنای تجربه تاریخی آن اشاره دارد. بدین معنا که هر نظریه و الگوی توسعه مستلزم فهم اندیشگانی از وضعیت تاریخی- اجتماعی است که در آن نظریه منعکس شده است و در قالب توصیفی از «وضعیت توسعه‌نیافتگی» یا «عقب‌ماندگی» آن را ارائه می‌کند.

مقوله‌های مفهومی که مبانی سازنده نظریه یا الگوی توسعه است، در دلالت بنیادین طرح می‌شود. این مقوله‌ها از بررسی الگوهای توسعه استخراج می‌شود. دلالت بنیادین که از ماهیت اجتماع و نسبت فرد و جمع و سعادت سخن می‌راند، معطوف به چرایی توسعه است؛ زیرا تبیین‌کننده ضرورت‌های بنیادین انسان و اجتماع است.

دلالت هنجاری معطوف به نظریه توسعه، در باب ترسیم تصویر آرمانی و مطلوب از توسعه است. از آنجا که نظریه توسعه، نظریه‌ای هنجاری (Ziai, 2007: 119) و در باب «زندگی خوب» (Crush, 2005: 262; Rist, 2008: 44; Nederveen Pieterse, 2010: 191) است، به واسطه دلالت هنجاری اندیشه سیاسی خود، امکان صورت‌بندی زندگی خوب را می‌یابد. از این‌رو روشن‌کننده چیرستی توسعه است. از آنجا که شاخص هر پارادایم

اندیشه سیاسی، دلالت هنجاری آن است، مدلول همین دلالت در نظریه توسعه ملاک تطبیق و یافت اندیشه سیاسی آن قرار می‌گیرد.

چگونگی توسعه با دلالت راهبردی اندیشه سیاسی در ارتباط است؛ زیرا با دلالت راهبردی، الگوی مطلوب یا مناسب برای اقتدار در جامعه را ترسیم می‌کند، تا دلالت بنیادین یعنی سعادت و مصلحت را از طریق دلالت‌های هنجاری مندرج در خود محقق کند. بدین‌سان دلالت راهبردی متضمن نحوه توسعه‌یافتگی است. دلالت راهبردی ذیل امکان‌های تاریخی طرح‌شده در دلالت هنجاری، نحوه تنظیم‌گری اجتماع را برای وصول به آن امکان‌ها طرح می‌کند. بنابراین چگونگی توسعه (نحوه دخالت دولت، نسبت بازار و دولت و جامعه مدنی) در دلالت راهبردی ارائه می‌شود. در واقع چگونگی انتقال به وضعیت توسعه‌یافتگی در این محور بحث می‌شود.

### الگوی نیازهای اساسی

در طول دهه ۱۹۷۰ میلادی، تفکر مدرنیزاسیون و موضوعی که مکتب وابستگی<sup>۱</sup> نیز در آن شراکت داشت - یعنی صنعتی شدن دولتی - به وسیله جنبش انتقادی مخالف با عنوان توسعه بدیل به چالش کشیده شد. نقطه عزیمت این انتقاد، تأکید بر مشکلات زیست‌محیطی - که آن را از تبعات توسعه رشدمحور مدرن محسوب می‌کردند - و حذف منافع و دیدگاه‌های گروه‌های خاص در فرایند توسعه بود (Knutsson, 2009: 19).

در امتداد این نقدها، مباحث هنجاری در باب جامعه خوب به میان کشیده شد که به این سبب، به نحوی می‌توان توسعه بدیل را تولد گرایش هنجاری و اوتوپایی در نظریه توسعه دانست. تفکر توسعه بدیل در واکنش به تجربه عملی توسعه (وضع نامساعد حاصل توسعه رشدمحور) و مبانی نظری آن (نگاهی اثباتی حاصل تقلیدی اروپامحورانه از تاریخ غربی به توسعه) شکل گرفت و از این‌رو می‌توان آن را دارای جهت‌گیری به سوی نیاز، بومی، خوداتکا و از نظر بوم‌شناختی، سالم و بی‌خطر تعریف کرد (هتته، ۱۳۹۲: ۲۰۹-۲۱۱). پارادایم توسعه بدیل را در چارچوبی می‌توان تعریف کرد: نیازهای اساسی، توسعه زیست‌محیطی، زنان و توسعه و توسعه بومی (Hettne, 1995: 175-206). بنابراین «الگوی نیازهای اساسی»، یکی از رویکردهای ذیل پارادایم توسعه

---

1. Dependency School

بدیل<sup>۱</sup> تعریف می‌گردد (Knutsson, 2009: 20).

الگوی نیازهای اساسی در شرایطی مطرح شد که کاربست و تجربه الگوهای رشد<sup>(۱)</sup> و نتایج مورد انتظار توسعه محقق نشد. در واقع نگرانی‌هایی که در مورد نابرابری روزافزون اقتصادی در جهان سوم در اواخر دهه ۱۹۷۰ و اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی وجود داشت، موجب شکل‌گیری رویکردهایی درباره تعیین اهداف و سیاست‌گذاری توسعه شد که بر محور نیازهای اساسی دور می‌زد (هانت، ۱۳۸۶: ۹۸).

بدین صورت که به‌رغم رشد بی‌سابقه و غیرمنتظره تولید ناخالص ملی<sup>۲</sup> در فرایند توسعه پس از جنگ جهانی دوم، برای نیروی کاری اشتغال کافی ایجاد نشد و فواید «رشد مداوم» به طور گسترده بین گروه‌های با درآمد پایین توزیع نشد (Streeten, 1995: 333-334). بدین ترتیب در اوایل دهه ۱۹۷۰ میلادی، تشخیص این شد که پیگیری رشد اغلب با افزایش نابرابری و فقر همراه است (هانت، ۱۳۸۶: ۲۹۸). بنابراین طبیعی بود که توجه از تولید ناخالص ملی و رشد، به اشتغال و توزیع درآمد و عدالت معطوف گردد (Streeten, 1995: 335-339).

رخداد بیکاری، نابرابری و فقر علی‌رغم رشد، سه مشکلی بر سر راه بود که تحقق آن توسعه را مورد تردید قرار می‌داد (هانت، ۱۳۸۶: ۲۹۴). پاسخ به هر کدام از این مشکلات، ایده‌ای جدید در توسعه را پیش آورد. در پاسخ به مشکل بیکاری، ایده اشتغال مطرح شد؛ ولی خیلی سریع معلوم شد که اشتغال هم واقعاً مسئله کشورهای در حال توسعه با شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی کاملاً متفاوت از جوامع مدرن نیست (Streeten, 1995: 336). بنابراین بحث توسعه به سمت بحث توزیع درآمد چرخید. اما گویی رشد با توزیع درآمد متناقض بود و در نهایت وقتی رشد با توزیع نابرابر دارایی‌ها و قدرت آغاز می‌شود، باز توزیع درآمدها و ریشه‌کن کردن فقر دشوارتر بود. (همان: ۳۳۸-۳۳۹).

بدین‌سان ایده توزیع مجدد درآمد به نفع فقرا به این دلیل که موجب کاهش رشد اقتصادی می‌شود، کنار گذاشته شد (هانت، ۱۳۸۶: ۲۹۸).

از این‌رو پس از بن‌بست «اشتغال»، آن‌طور که در کشورهای صنعتی تعبیر می‌شود و پس از محدودیت و نامربوط بودن برابری طلبی و باز توزیع، «نیازهای اساسی» گام منطقی

---

1. Another Development  
2. GNP

بعدی در تفکر توسعه بود. یعنی تفکر توسعه، رویکردهای رشد و برابری طلبی و بازتوزیع و اشتغال را آزموده است. در واقع هیچ فردی هرگز نمی‌خواهد برای تحقق عدالت اجتماعی و برابری، به او کمتر پرداخت شود و افراد واقعاً نسبت به برابری دل‌مشغولی ندارند و کاستن از نابرابری، امری انتزاعی است (Streeten, 1995: 339; Streeten, 2005: 11).

در این شرایط در اواسط دهه ۱۹۷۰، سازمان بین‌المللی کار<sup>(۲)</sup> و متعاقباً بانک جهانی، رویکرد نیازهای اساسی را منتشر کرد. این رویکرد قائل است که پروژه‌های توسعه باید اولویت را به افزایش رفاه فقرا از طریق تقویت غذا، آموزش، مسکن و بهداشت دهند (Moran, 1996: 217).

در واقع ایده‌های اساسی به معنای اولویت دادن به نیازهای اساسی حاصل آزمون دو ایده قبلی یعنی اشتغال و بازتوزیع درآمدها، مدعی عدم لزوم انتخاب میان برابری و رشد و در نتیجه رشد همراه با از بین بردن فقر بود (هانت، ۱۳۸۶: ۹۹). در واقع دو بعد الگوی نیازهای اساسی، اهمیت خاص دارند؛ یکی حل مشکل رشد و برابری که از پیش همراه مسئله توسعه بود و دیگری بازتعریف هدف توسعه که به شکل بلاواسطه‌ای مدنظر قرار گرفته بود. این الگو از طریق پرداختن به نیازهای اساسی، در واقع نه تنها کاهش فقر را در نظر داشت، بلکه مدعی تضمین تداوم رشد بلندمدت از طریق افزایش تقاضا و انگیزه سرمایه‌گذاری نیز بود (همان: ۳۰۹) و دیگر اینکه توجه به نیازهای اساسی در واقع تفسیری متمایز از اهداف بلاواسطه توسعه در اختیار قرار می‌دهد (همان: ۳۲۲)؛ بدین‌سان که تأمین نیازهای اساسی، شرط ضروری تحقق فرصت‌های لازم برای یک زندگی کامل به عنوان هدف توسعه است و در ثانی به عنوان حق انسانی جهان‌شمول، شرط ضروری برای یک زندگی شرافتمندانه است (همان: ۳۰۲-۳۰۵).

رویکرد نیازهای اساسی تأکید می‌کرد که افزایش درآمد برای کاهش فقر کافی نیست. آموزش همگانی، آب سالم، تنظیم خانواده، خدمات بهداشتی و سایر موارد به اقدام عمومی بستگی دارد. در ضمن نیازهای اساسی نیز همیشه خواهان درگیر شدن جامعه مشارکتی و نهادهای خودگردان در طراحی و اجرای پروژه‌ها و برنامه‌ها بوده است. بهترین روش مختصر برای توصیف نیازهای اساسی عبارت است از: درآمدها + خدمات عمومی + مشارکت (Streeten, 1995: 349).

بدین ترتیب نیازهای اساسی در چهار مقوله مشخص و سال ۲۰۰۰ میلادی به عنوان

تاریخ نهایی برای تأمین این نیازها عنوان شد. این چهار مقوله عبارتند از:

۱. حداقل نیازهای مصرفی خانواده یعنی غذا، مسکن و پوشاک.
۲. دسترسی به خدمات اساسی مثل آب آشامیدنی سالم، بهداشت، حمل و نقل، سلامت و آموزش و پرورش.
۳. دسترسی به شغلی با مزایای مکفی برای هر فردی که توانایی و تمایل به کار کردن دارد.

۴. تأمین نیازهایی که بیشتر ماهیتی کیفی دارند، مانند برقراری محیطی سالم، انسانی و دلپذیر و مشارکت عموم مردم در تصمیم‌گیری‌هایی که بر زندگی و آزادی‌های فردی آنان اثر می‌گذارد (ILO, 1976: 6-7).

البته فهرست سنتی از نیازهای اساسی فوری متشکل از غذا (شامل آب)، مسکن و پوشاک بود (Denton, 1990: 17)؛ اما بسیاری از فهرست‌های جدید بر سطح حداقلی از مصرف نیازهای اساسی تأکید می‌کند که غذا و آب و لباس و مسکن نیست، بلکه آموزش و بهداشت و سلامت هستند. نهادهای مختلف فهرست‌های مختلفی به کار می‌گیرند. رویکرد نیازهای اساسی به عنوان رویکردی مصرف‌محور توصیف می‌شود که بر «ریشه‌کنی فقر بسیار آسان است» تأکید می‌کند (Ghai, 1978: 16-18).

با توجه به ماهیت و دغدغه این رویکرد، رویکرد نیازهای اساسی<sup>۱</sup> یکی از رویکردهای اصلی برای اندازه‌گیری فقر قطعی در کشورهای در حال توسعه است. این رویکرد تلاش می‌کند تا حداقل منابع قطعی ضروری برای زندگی خوب فیزیکی درازمدت را که معمولاً به کالاهای مصرفی مصطلح‌اند، تعریف کند. خط فقر نیز به عنوان مقدار درآمد مورد نیاز برای تأمین این نیازها تعریف می‌شود (Jolly, 1976: 31-34). در این الگو، فقر اغلب با شاخص‌های کمی توصیف می‌شود. هر چند شاخص‌های کیفی مانند نیز برای معلوم کردن درک مردم از کیفیت زندگی و کیفیت خدمات به کار گرفته می‌شود (Lok-Dessallien, 2000:9).

### بنیاد اندیشگانی سیاسی الگوی نیازهای اساسی

توجه به فقر و کاهش آن و تفسیر آن در قالب تأمین نیازهای اساسی به عنوان ایده

---

1. The basic needs approach

مرکزی الگوی نیازهای اساسی، زاینده چند مؤلفه است که بررسی آن برای روشن شدن بنیاد اندیشگانی آن ضرورت دارد.

#### الف) توجه به زندگی کامل و جامعه خوب به عنوان غایت توسعه

رفع فقر که قرار بود طبق الگوی رشد از ثمرات توسعه (Rostow, 1960: 6) و مقدمه‌ای برای وصول به زندگی کامل باشد، طی دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی حاصل نشد (Streeten, 1995: 335-349) و از این‌رو در الگوی نیازهای اساسی به نحو مستقیمی ملاک توسعه قرار گرفت (Harris, 2000: 3). با ناامیدی از اینکه رشد به کاهش فقر برسد، این بار به واسطه کاهش فقر انتظار می‌رفت رشد و توسعه محقق گردد (همان: ۱۱). از این‌رو در الگوی نیازهای اساسی فرض بر این است که رویکرد «اولویت نیازهای اساسی» در توسعه، مبنای رشد سریع و پایدارتری می‌شود. گسترش یک بازار انبوه و همگن، احتمالاً سریع‌تر از سیاست انبساط تقاضا در گروه درآمدی بالاتر، موجب رشد بلندمدت و تحولات ساختاری می‌گردد. در نتیجه رشد همراه با از بین بردن فقر فراهم می‌گردد (هانت، ۱۳۸۶: ۹۹).

مفهوم نیازهای اساسی یادآور می‌شود که هدف توسعه، تأمین فرصت برای زندگی کامل همه افراد است که در دهه پیش (دهه ۶۰)، این دغدغه از خلال پیچیدگی تکنیکی ابزار، مانند نرخ رشد، تولید، بهره‌وری، پس‌انداز، سهم صادرات، سهم سرمایه، سهم مالیات و... به فراموشی سپرده شده بود. البته این بصیرت باعث نمی‌شود که نیازهای اساسی از ابزار غافل شود، بلکه آنها را بهتر در راستای غایت به کار می‌گیرد. بدین‌سان به تعبیر استریتن، نیازهای اساسی بازگوکننده دغدغه بنیادین توسعه است که انسان و نیازهای آن است (Streeten, 2005: 11). در واقع الگوی نیازهای اساسی بر این تأکید داشت که رشد بدون کاهش فقر، کیفیت زندگی را تغییری نمی‌دهد. از این‌رو به فقر توجهی دوباره کرد و تأمین نیازهای اساسی را در برنامه کاری خود گذاشت. در واقع الگوی نیازهای اساسی به غایت مهیا کردن شرایط «زندگی خوب و کامل» از رهگذر «تأمین نیازهای اساسی» طرح شد (Streeten, 1995: 349) و با نگرشی هنجاری ذیل پارادایم توسعه بدیل در پی جامعه خوب و سعادت‌مند بود (هتته، ۱۳۹۲: ۲۱۰).



ب) قضاوت درباره توسعه در وضعیت اغماض از شرایط واقعی درباره افراد جامعه فقر در شرایط و با اسباب متفاوتی ایجاد می‌شود و اقتضای عدالت و استحقاق نیز رعایت این گوناگونی است. پس با تأمین نیازهای اساسی، در واقع نوعی یکسان‌نگری در موضوع و متعلق «تأمین» نهفته است و باید به شرایط و چگونگی ایجاد فقر بی‌توجه بود. در واقع تأمین نیازهای اساسی یعنی برطرف کردن فقر بدون توجه به چرایی آن. اغماض از چرایی و چگونگی ایجاد فقر و مواجهه‌ای بی‌طرف در برخورد با فقر ناشی از طرح وضعیتی است که در آن انسان‌ها در مقابل پرسش «تأمین نیازهای اساسی زندگی» یا «عدالت و استحقاق» قرار می‌گیرند و در نهایت تأمین نیازهای اساسی‌شان را به عدالت ترجیح می‌دهند. در واقع همان‌طور که استریتن می‌گوید، پیش از طرح نیازهای اساسی در وضعیتی قرار می‌گیریم که باید میان چند هدف انتخاب کنیم و در مقام داوری و قضاوت هستیم و در نهایت انتخاب نیازهای اساسی را حاصل انصاف در برخورد با افراد می‌دانیم (Streeten, 1995: 349).

#### ج) توجه به توسعه به مثابه وضع نهایی

ایده تأمین نیازهای اساسی برای توسعه در شرایطی پیش کشیده شد که فواید و ثمرات توسعه که کاهش فقر از جمله آن است، ضرورتاً برای کسانی که به آن نیاز دارند حاصل نمی‌شود (Harris, 2000: 3). نیازهای اساسی نیز ترکیبی از سطح مناسب هم مصرف و هم خدمات ضروری است، مانند مراقبت بهداشتی یا آموزش ابتدایی (Abdul Aziz & et al, 2015: 40).

از این‌رو نیازهای اساسی به نحو مستقیم‌تر و بلاواسطه‌تری برای وصول به زندگی کامل، به عنوان هدف توسعه قرار گرفت. همچنین این رویکرد با حرکت از شاخص درآمد به سوی کالا، ورای انتزاعیاتی مانند پول، درآمد یا اشتغال به وضع انضمامی نزدیک می‌شود و از عمومیت و تجمیع به خاص شدن و توزیع گرایش پیدا می‌کند (Streeten, 2005: 12). بدین‌سان در الگوی نیازهای اساسی، وضع نهایی توسعه مد نظر قرار گرفته است؛ وضعی که به تأمین نیازهای اساسی و توجیه نابرابری به شرط تأمین نیازهای اساسی منجر شد.

#### د) توجه به کالا و مصرف در توسعه

در الگوی نیازهای اساسی، فرض بر این است که ثمره توسعه، مصرف است؛ مصرف کالا و تأمین نیازها. در حقیقت در این الگو، زندگی خوب در مصرف و جامعه آرمانی در جامعه مصرفی دیده می‌شود (همان: ۱۱-۱۳). صورت‌بندی اصلی رویکرد نیازهای اساسی اغلب در مفهوم نیازها برای مقدار حداقلی قطعی کالاهای ضروری مانند غذا، پوشاک و مسکن اتفاق می‌افتد. در این صورت در قالب ارزیابی کالامحور باقی می‌ماند و به پذیرش صورت بت‌وارگی کالا متهم می‌شود. هر چند موضوع ارزش به ندرت دارایی کالا است. حتی اگر دارایی کالا به عنوان ابزار ملاحظه گردد، سودمندی آن در تبدیل کالا به قابلیت مورد توافق است. هر چند سنجش دارایی کالا و درآمد، بهترین جانشین برای چیزهاست، متأسفانه به نظر می‌رسد جانشین خوبی برای بیشترین موارد نیست (Sen, 1989: 41-58).

#### ه) در نهایت توجه به وضع ضعیف‌ترین افراد جامعه و توجیه نابرابری

تأمین نیازهای اساسی افراد و رها کردن بیش از آن، مستلزم دو نکته در این الگو است؛ یکی توجه به حداقل احتیاجات همگان که معیار آن ضرورتاً ضرر ندیدن کمترین افراد است و دیگر اینکه در پرتو این «تأمین»، نابرابری موجه می‌گردد؛ زیرا تأمین حداقل نیازهای همه افراد، تضمین توسعه ضعیف‌ترین افراد است. به عکس آنچه در الگوی رشد مورد توجه است، یعنی بیشترین فایده بیشترین افراد. بنابراین توجه به از بین بردن فقر یعنی کمترین آسیب برای کمترین افراد (هتته، ۱۳۹۲: ۲۳۲-۲۳۳).

تأمین نیازهای اساسی در صورت‌بندی اولیه آن به خاطر خودش تعقیب می‌شود؛ یعنی تأمین حداقل میزان مصرف شخصی و امکان استفاده از خدمات اجتماعی که باید یک حق انسانی جهان‌شمولی تلقی شود که برای زندگی شرافتمندانه ضروری است و یک انتخاب را که از شرایط حادث و تجربی مستقل و بر مبنای انسان‌دوستانه و ایدئولوژیک استوار است به نمایش می‌گذارد. امروزه بسیاری از هواداران تأمین نیازهای اساسی، این مسئله را یک امر اخلاقی تلقی می‌کنند (هانت، ۱۳۸۶: ۳۰۵).

بنابراین همان‌گونه که در این الگو بدون التفات به چرایی و چیستی فقر، ناظر به وضع نهایی توسعه یعنی مصرف و کالا و توجه به وضع آسیب‌پذیرترین افراد با پذیرش

نابرابری، زندگی کامل و راه توسعه ترسیم می‌گردد، می‌توان مدعی شد که این الگو به لحاظ اندیشگانی بر فلسفه سیاسی جان رالز بنیاد دارد؛ زیرا در نظریه «عدالت به مثابه انصاف»<sup>۱</sup> رالز، جامعه بسامان و در پی خیر بر اساس شرط حجاب جهل<sup>۲</sup>، وضع نخستین<sup>۳</sup> و توافق بر نحوه سامان اجتماعی بر اساس عدم التفات به وضعیت واقعی و تاریخی، ناظر به وضع نهایی عدالت و کمترین ضرر برای کمترین افراد جامعه و پذیرش نابرابری صورت می‌یابد (رالز، ۱۳۹۰: ۴۳-۴۹).

بدین‌سان بر اساس پنج مؤلفه زیر یعنی:

۱. «توجه به زندگی کامل و جامعه خوب» به عنوان غایت و نقطه عزیمت نظریه توسعه، که همان جامعه بسامان و زندگی خوب به عنوان غایت و نقطه عزیمت اندیشه عدالت رالز است (همان: ۳۴).

۲. قضاوت درباره نحوه توسعه و سامان اجتماعی در «وضعیت پوشاندن واقعیت تاریخی» درباره افراد جامعه و قرار دادن آنها در وضعی فرضی مبتنی بر پرسش و توافق که در آن افراد درباره اصل سامان بخش اجتماع بدون توجه شرایط واقعی و استحقاق افراد تصمیم می‌گیرند (Streeten, 1995: 349)، که همان وضع نخستین و حجاب جهل رالز است که وضعی فرضی مبتنی بر پرسش و توافق است که در آن افراد درباره اصول عدالت در ورای حجاب غفلت تصمیم می‌گیرند (رالز، ۱۳۹۰: ۵۱؛ لاکوست، ۱۳۸۹: ۱۷۲).

۳. «توجه به کالا و مصرف به عنوان وضع نهایی توسعه‌یافتگی» که این وجه الگو، انعکاس رویکردی است که در اندیشه رالز به واسطه تعیین وضع عادلانه رقم می‌خورد که وضعیتی نهایی است و مبتنی بر خیر یا کالاست (سن، ۱۳۹۱: ۳۲؛ Nozick, 1974: 232-235؛ Vallentyne, 2011).

۴. «تأمین حداقل ضروری نیازهای انسان» که با اصل اول<sup>(۳)</sup> عدالت رالز در توزیع برابر حقوق پایه و خیرهای اولیه در تناسب است (رالز، ۱۳۹۰: ۴۷-۴۸).

۵. «توجه به وضع ضعیف‌ترین افراد جامعه و توجیه نابرابری» که مربوط به اصل دوم رالز است که متضمن کمترین ضرر برای کمترین افراد و توجیه نابرابری است (همان).

---

1. Justice as Fairness  
2. Veil of Ignorance  
3. Original Position

این الگو را در بنیاد اندیشگانی در تناسب با فلسفه سیاسی رالز می‌گرداند؛ زیرا در نظریه حجاب جهل رالز سامان خوب بر اساس عدم التفات به واقعیت تاریخی، ناظر به وضع نهایی عدالت، کمترین ضرر برای کمترین افراد جامعه و توجیه نابرابری برقرار می‌گردد (لاکوست، ۱۳۸۹: ۱۷۳-۱۷۴).

### دلالت‌های اندیشه سیاسی الگوی نیازهای اساسی

با فهم اجمالی فلسفه سیاسی جان رالز به عنوان متناسب‌ترین اندیشه سیاسی با بنیاد اندیشگانی نیازهای اساسی، اکنون بر اساس چارچوب نظری مختار، به فهم تفصیلی این تناسب پرداخته می‌شود.

### دلالت تاریخی - وضعیتی

همان‌گونه که در ظاهر این الگو نیز پیداست، توسعه‌نیافتگی در کمبود کالا و کاهش مصرف تعریف می‌گردد. در مقایسه با الگوی رشد روستو که عقب‌ماندگی با کمبود درآمد و توسعه‌یافتگی با درآمد بالا معنی می‌یابد، در الگوی نیازهای اساسی، عقب‌ماندگی با کمبود کالا تعبیر می‌شود. چنان‌که مشاهده می‌شود، الگوی نیازهای اساسی یک گام به غایت توسعه یعنی زندگی کامل نزدیک‌تر است، زیرا ناظر به مصرف کالاست؛ چیزی که در مرحله آخر الگوی رشد روستو به دست می‌آید. در حقیقت روستو، درآمد را برای مصرف کالا نیاز دارد و مصرف کالا نیز برای زندگی بهتر. بدین‌سان همان‌طور که لوئیس نیز اشاره دارد، الگوی رشد نیز در پی زندگی کامل است (Streeten, 1995: 333)، ولی از طریق زنجیره درآمد-مصرف. بدین‌سان کمبود درآمد امکان شکل‌گیری چرخه رشد و توانایی مصرف بیش از نیاز را منتفی می‌کند. درآمد بالا، وضع مطلوب و امکان و انگیزه پس‌انداز است و عامل حیات چرخه رشد. بنابراین عقب‌ماندگی در نظر روستو، حاصل سامان نیافتن جامعه حول محور درآمد و افزایش آن است (Peet & Elaine, 2009: 127-10; Rist, 2008: 95-97; Rostow, 1960: 4-10). در مقابل در الگوی نیازهای اساسی، به مصرف کالا تأکید دارد. اگر بتوان کالاهای ضروری را مهیا ساخت، گویا یک گام به غایت توسعه نزدیک‌تر شده‌ایم (Streeten, 1995: 341-342 & 349).

وضعیت نابسامان و ناهنجار از منظر الگوی نیازهای اساسی که در فقر و تأمین نشدن نیازهای اساسی تعریف می‌شود، در اندیشه سیاسی رالز درباره تأمین خیرها و کالاهای ضروری مورد تأکید است. جامعه بسامان و توسعه‌یافته در نظر رالز، جامعه عدالت‌پیشه است و هر چند شرط عدالت نیز توافق بر سر اصول عدالت و رعایت آن یعنی تأمین خیر اولیه و رعایت اصل تفاوت است، بدین‌سان به لحاظ کارکردی جامعه نابسامان، جامعه‌ای است که در آن کالای ضروری، تأمین نیست (رالز، ۱۳۹۰: ۶۷۶).

### دلالت بنیادین

#### الف) فرد و جمع

از سه جهت می‌توان الگوی نیازهای اساسی را فردگرایانه دانست و از این جهت با اندیشه رالز به عنوان بنیاد اندیشگانی سازگار است؛ اول نحوه اختیار و انتخاب نیازهای اساسی به عنوان طرحی برای توسعه که مبتنی بر درکی از انسان و غایتش شکل گرفته است که در نهایت غایت الگوی توسعه هم خواهد بود. در این الگو همان‌گونه که استریتن تأکید می‌کند، افراد نیازهای اساسی را بنا بر قضاوت و انتخابشان از آنچه انتظار دارند درباره‌شان رخ دهد و منافعشان حکم می‌کند که همان تأمین نیازهای اساسی باشد، انتخاب می‌کنند (Streeten, 1995: 339). از این‌رو این الگو مبتنی بر رویکردی قراردادگرایانه در وضع جامعه است، زیرا افراد توافقی در باب ضرورت و اولویت نیازهای اساسی می‌کنند.

این همان وضعیتی است که رالز در وضع نخستین پیش از ورود به اجتماع سیاسی با طرح پرسشی فلسفی برای افراد برای ساخت جامعه بسامان و یافت اصول عدالت ترسیم می‌کند که وضعی فردی و انتزاعی را می‌سازد. در چنین وضعی، افراد به دنبال بیشینه کردن منافع خود هستند (رالز، ۱۳۹۰: ۴۳).

جهت دوم فردگرایانه این الگو، ساخت این الگو است که مبتنی بر تأمین همگانی نیازهای اساسی است. بدین معنا که فارغ از اینکه این الگو حامل اصولی است که حاصل انتخاب افراد است، در درجه بعدی نیز معطوف به افراد است. این الگو بر احتیاجات حداقلی انسان برای ادامه زندگی‌اش توجه دارد و در نهایت نیز مسئله اصلی الگوی نیازهای اساسی، توجه به سطح زندگی فقیرترین افراد است. نیازهای اساسی به عنوان

طرح توسعه، متضمن تأمین نیازهای اساسی افراد به عنوان طریق کاهش فقر و وصول به زندگی کامل است و از این جهت نیز فردگرایانه است. در واقع در این الگو، فارغ از شرایط و تأمل دربارهٔ اجتماع سیاسی، صاحب حقوق اولیه دانستن انسان از مفروضات تأمین نیازهای اساسی است (هانت، ۱۳۸۶: ۳۰۵).

این صورت توزیع امکانات که بی‌توجه به شرایط است، مستلزم بنیادی اندیشگانی است که در آن انسان‌ها در توافقی با هم بدون در نظر داشتن آنچه واقعیت دارد و رخ خواهد داد، می‌پذیرند که حقوق مساوی یا تأمین خیرهای اولیه داشته باشند. از سوی دیگر، اندیشه رالز که وضعی فرضی می‌سازد که بر برداشت از عدالت تفاهم ایجاد می‌شود، متضمن تأمین افراد در حداقل نیازهایشان است. از این‌رو فردگرایی نهفته در الگوی نیازهای اساسی با این صورت که نیاز حداقلی افراد تأمین گردد و فقر از میان برداشته شود، در تبیین فلسفی از وضع نخستین و اصول عدالت رالز می‌تواند بنیاد یابد که ماهیتی فردگرایانه دارد. بنابراین تأکید بر تأمین نیازهای اساسی، همچنین تداعی اصل اول عدالت رالز است که ضرورت و اولویت تأمین حقوق افراد است.

جهت سوم به نحوه توزیع خیرات و منافع اجتماعی بازمی‌گردد که در الگوی نیازهای اساسی معطوف به فقیرترین افراد است و شاخص‌های سنجش آن، آمار مرگ و میر و سواد و... است. شاخص‌های اجتماعی که شامل نرخ سواد بزرگسالان، نرخ بقای کودکان و اطفال، امید به زندگی در بدو تولد و نرخ بیماری می‌شود و بازتاب کسب ثمره توسعه است و بر رفاه اثرگذار و از آن تأثیرپذیر است (Dasgupta, 1989: 22)، جملگی خاصیت فردگرایانه دارد. در حقیقت الگوی نیازهای اساسی برخلاف مفهوم درآمد در الگوی رشد که خصلتی تجمیعی دارد، خصلتی توزیعی دارد. الگوی نیازهای اساسی از آنجا که معطوف به فقیرترین افراد است، مستلزم کمترین ضرر به کمترین افراد است؛ یعنی همان اصل دوم نظریهٔ رالز که مبین مجوز نابرابری‌ها به شرط کمترین ضرر برای کمترین افراد بود (رالز، ۱۳۹۰: ۷۳).

در الگوی نیازهای اساسی بر مصرف تأکید می‌شود. این الگو در غایت خویش و در رویکردهای رفاه انسانی به انسان به مثابه ذی‌نفع توجه می‌کند (Abdul Aziz & et al, 2015: 40). با چنین وصفی از تلقی نیازهای اساسی از افراد، جامعه هیچ هویتی پیش از افراد نخواهد داشت و در نهایت متأخر از افراد و حاصل جمع افرادی خواهد بود که به

دنبال منافع خود هستند و با اصولی که (تأمین نیازهای اساسی) نظام اجتماعی خویش را سامان داده‌اند همکاری دارند؛ همان تلقی از فرد غیر اجتماعی که سندل از اندیشه رالز تعبیر می‌کند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۳۴-۳۵).

انتخاب نیازهای اساسی به عنوان معیار سامان اجتماعی مستلزم تلقی‌ای از انسان است که انسان پیش از ورود به سامان سیاسی وضعیتی فردی، پیش از اجتماع و فارغ از جایگاه اجتماعی و اهداف اوست؛ زیرا ضرورت نیازهای اساسی به هیچ‌یک از اینها وابسته نیست. نیازهای اساسی تنها در یک صورت می‌تواند ضرورت داشته باشد که انسان را فارغ از کیستی و چگونگی او در اجتماع هدف و غایت بدانیم. بنابراین در این الگو همانند اندیشه رالز، جامعه وضع قراردادی دارد که باید تابع اصولی باشد مبتنی بر غایی دانستن انسان. غایی دانستن انسان متضمن ملاحظه حقوق پایه برای انسان است که پیش از هر شرایطی بر او مترتب می‌شود. تقدم این حقوق است که ضرورت تأمین نیازهای اساسی را ایجاد می‌کند و در اندیشه رالز متضمن تأمین خیرهای اولیه است که عبارتند از حقوق، آزادی‌ها، فرصت‌ها و قدرت‌ها، درآمد و ثروت (همان: ۱۷۳) که تقریباً همان نیازهای اساسی الگوی نیازهای اساسی است که تأمین حداقل میزان مصرف شخصی و امکان استفاده از خدمات اجتماعی است که باید یک حق انسانی جهان‌شمول تلقی شود و برای زندگی شرافتمندانه ضروری است (هانت، ۱۳۸۶: ۳۰۵).

از این جهت جامعه موجودی انتزاعی خواهد بود که تنوع اشخاص با غایات متفاوت در آن در نظر گرفته می‌شود که اثر خود را در توجه به نیازهای اساسی نشان می‌دهد؛ همان‌گونه که تنوع افراد سبب توزیع منافع و خیرات و توجه به کمترین آسیب برای کمترین افراد در اندیشه رالز می‌شود (رالز، ۱۳۹۰: ۶۷).

#### ب) سعادت و رفاه

سعادت در الگوی نیازهای اساسی «زندگی کامل» است. همان‌گونه که استریتن می‌گوید، مفهوم نیازهای اساسی یادآور اهداف توسعه است که برای همه انسان‌ها فرصت زندگی کامل مهیا کند. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، این دغدغه در شاخص‌های ابزاری گم شده و بصیرت غایت توسعه فراموش شده است (Streeten, 1995: 346). زندگی کامل در پرتو تأمین نیازهای اساسی باید معنی شود. همان‌گونه که سن هم معترف است، در الگوی نیازهای اساسی سعادت با دارایی کالا به دست می‌آید (Clark, 2006: )

33). در حقیقت تأمین نیازهای اساسی، افراد را توانمند می‌سازد تا آنگونه که استریتن می‌گوید، آزادی انتخاب داشته باشند و آنگاه است که زندگی کامل فراهم می‌شود (Streeten, 1995: 333 & 341-342).

کاهش فقر از این‌رو دغدغه این الگو است که فقر انسان را ناتوان از پیگیری خیرها یا منافعی می‌کند و به گونه‌ای ابزاری، در کمبود نیازهای اساسی تجلی دارد (Lok-Dessallien, 2000: 11). از این‌رو در این الگو، تأمین نیازهای اساسی و کاهش فقر به واسطه آن، ملاک رفاه است و رفاه یا مصرف نیز ملاک توسعه (Dasgupta, 1989: 21). در حقیقت توسعه‌یافتگی شرایطی است که در آن جامعه به کاهش فقر برسد. اساساً توسعه، اضافه بر کسب درآمد، کاهش فقر نیز است. توسعه و سعادت زمانی مهیا می‌شود که افراد به واسطه تأمین نیازهای اساسی، توانمند شوند. حاصل آنکه جامعه به‌خودی‌خود خیری فارغ از خیر افراد ندارد که در شاخص‌های آن نیز روشن است (Streeten, 1981: 88).

در حقیقت خیر اجتماعی، خیر افراد است. از این‌رو جامعه حول کمترین ضرر و تأمین نیازهای اساسی سامان می‌یابد. همان‌گونه که پیداست با ملغی شدن اجتماع و اصالت فرد و انتفای خیر اجتماعی در الگوی نیازهای اساسی، سعادت وجه اجتماعی نخواهد داشت و تنها وجه فردی دارد و در رفاه مردم تعریف می‌شود و از سوی دیگر به احاله خیر به فایده، رفاه نیز از طریق کالا محقق می‌گردد (Dasgupta, 1989: 21). رفاه در این است که افراد بتوانند به واسطه درآمد بالا، کالاهای بیشتر از نیاز ضروری‌شان مصرف کنند. اما در تنظیم سیاست‌گذاری اجتماعی باید به حداقل‌ها و نیازهای اساسی توجه داشت تا این مهم در فرایند رشد محقق گردد (هانت، ۱۳۸۶: ۳۰۵).

بنابراین همان‌گونه که هانت نیز اشاره می‌کند، «هدف توسعه [در الگوی نیازهای اساسی] مهیا کردن فرصت‌های لازم برای دسترسی به یک زندگی کامل است و تأمین نیازهای اساسی، شرط ضروری تحقق چنین فرصت‌هایی به شمار می‌رود. همچنین این اجماع نظر وجود دارد که برای همه انسان‌ها، نیازهای روانی، فکری و فیزیکی مشترک بوده، تأمین آنها شرط ضروری تحقق یک زندگی سعادت‌مندانه است» (هانت، ۱۳۸۶: ۳۰۲).

در نظر رالز، جامعه سعادت‌مند جامعه‌ای است که بر اساس اصول عدالت تنظیم شده است و افراد در همکاری، منافع متقابلشان را پیگیری کنند (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۳۵)؛ همانند الگوی نیازهای اساسی که توسعه در توانمندسازی افراد از طریق تأمین نیازهای



ضروری، برای پیگیری نیازهای دیگر و منافعشان است (Streeten, 1995: 342-345). در واقع با تأمین نیازهای اساسی جامعه توسعه یافته یا سعادت‌مند مهیاست؛ همان‌طور که در اندیشه رالز با توافق بر اصول عدالت (که یکی از آنها تأمین خیرها و حقوق اولیه است) وارد جامعه سیاسی ایده‌آل می‌شویم که تأمین نیازهای اساسی ضرورت پیگیری نیازهای بعدی است (رالز، ۱۳۹۰: ۴۳). در حقیقت از آنجا که به سبب هویت مستقل افراد از غایات (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۴۷)، خیر مشترک وجود ندارد (همان: ۱۲۰)، در نتیجه به دلیل عدم خیر مشترک اجتماع سیاسی نیز منتفی می‌گردد (همان: ۱۲۴). از این‌رو سعادت اجتماعی نیز انتفا می‌یابد.

### دلالت هنجاری؛ خیر و حق

الگوی نیازهای اساسی مستلزم درکی از «خیر» و «حق» و نسبتی میان این دو است. خیر در رویکرد نیازهای اساسی با فقر، نیازهای اساسی، کالاهای اساسی و حتی مصرف‌گره می‌خورد و حق نیز با اولویت و ضرورت یافتن این نیازها برای رسیدن به زندگی کامل؛ زیرا تأمین نیازهای اساسی در صورت‌بندی اولیه آن به خاطر خودش تعقیب می‌شود. یعنی تأمین حداقل میزان مصرف شخصی و امکان استفاده از خدمات اجتماعی که حقی انسانی و جهان‌شمول و برای زندگی شرافتمندانه ضروری است و انتخابی را به نمایش می‌گذارد که از شرایط حادث و تجربی، مستقل و بر مبنای انسان‌دوستانه و ایدئولوژیک استوار است. زیرا در حقیقت تأمین نیازهای اساسی به مثابه امری اخلاقی است (هانت، ۱۳۸۶: ۳۰۵).

زندگی کامل از بستر کاهش فقر و فقر نیز از رهگذر تأمین نیازهای اساسی مرتفع می‌گردد؛ زیرا فقر، ناتوانی است و دامنه انتخاب گزینه‌ها توسط افراد را - که به تعبیر استریتن همان زندگی کامل است - به مخاطره می‌اندازد (Streeten, 1995: 341). اما در این الگو، فقر به نیازهای اساسی و کالاهای اساسی و به تعبیر سن، ابزاری تفسیر می‌شود (سن، ۱۳۹۱ الف: ۲۰۶). شاخص‌های رویکرد نیازهای اساسی نیز اغلب در دسته ابزاری قرار می‌گیرد، هر چند یک گام به غایت توسعه یعنی زندگی خوب نسبت به شاخص‌های درآمدی نزدیک‌ترند (Lok-Dessallien, 2000: 11).

در تلقی الگوی نیازهای اساسی، مصرف کالا به عنوان درونداد، آزادی‌های منفی به

عنوان محیط پس‌زمینه و رفاه افراد به عنوان برون‌داد توجه می‌شود. غذا، آب سالم، مسکن و دارو و بهداشت به عنوان درون‌داد تنها برای بقا لازمند. حتی شاخص‌های اجتماعی نظیر میزان جمعیت که دسترسی به آب دارند، تعداد دکتر و پرستار و تخت‌های بیمارستانی، تعداد مدرسه و... نیز برای سنجش میزان دسترسی به کالاها مورد توجه‌اند (Dasgupta, 1989: 21).

از این‌رو آمارتیا سن نقد می‌کند که نیازهای اساسی به نوعی در صورتی از بت‌وارگی کالا غلتیده است. هر چند معماران نیازهای اساسی و به عنوان مثال استریتن تصریح می‌کنند که نیازهای اساسی بر دارایی کالا تمرکز ندارد و در جهت فرصت‌های زندگی کامل و تأمین انسان و به‌ویژه محرومان و فقراست (Clark, 2006: 2). بدین‌سان هر چند رویکرد نیازهای اساسی نیز به کیفیت زندگی و زندگی خوب توجه دارد، با تأکید بر حداقل زندگی، به کالاها مربوط است (Sen, 1988: 11-19).

پس نیازهای اساسی آشکارا مفهومی ابزاری با تمام محدودیت‌هایش است، به گونه‌ای که ساخت زندگی با ابزار کالا بر عهده افراد است (Dasgupta, 1989: 23) و بدین‌سان تلقی ابزاری از خیر دارد (همان: ۲۶).

فارغ از کالایی دیدن، فردی دیدن خیر نیز از دیگر ویژگی‌های الگوی نیازهای اساسی است. در این الگو به افراد فارغ از انضمامیتشان نگریسته می‌شود. پس همچون اندیشه رالز برای آن خیر اجتماعی متصور نیست (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۱۱۶).

«حق» در این الگو آن چیزی است که خیر را ضرورت و اولویت و چارچوب بخشیده است. حق، «اولویت تأمین نیازهای اساسی» به عنوان ایده محوی این الگو برای تحقق زندگی کامل است. در واقع حق اولویت و ضرورت خیرهای اولیه برای تحقق غایت توسعه است. خیر در واقع برطرف کردن نیازهای اساسی افراد است و حق ضرورت و اولویت این خیرهاست.

طرح نیازهای اساسی، احساس فوریت را پیش می‌کشد. گویی حق تقدم دارد. ما می‌توانیم گوش دادن به قطعه‌ای از موسیقی یا خدمت به فرصتی اجتماعی را به تأخیر بیندازیم، ولی نمی‌توانیم مصرف آب را وقتی عطش است یا غذا را وقتی گرسنه است یا دارو را وقتی بیمار است، به تأخیر بیندازیم. برخی از کالاها و خدمات اجتماعی بر برخی

دیگر اولویت و تقدم دارند. با این حال مطمئناً انتظار نمی‌رود که اخلاق سیاسی توقف همه فعالیت‌ها را تا زمانی که نیازهای اساسی همه افراد برآورده شود، تقاضا کند (Dasgupta, 1989: 23).

در حقیقت ملاک قرار گرفتن کاهش فقر برای توسعه از رهگذر تأمین نیازهای اساسی نشان از «غایت بودن انسان» در این الگوست؛ زیرا هدف توسعه به طور مستقیم‌تری مورد توجه قرار گرفته و فارغ از شرایط فقر، از بین بردن فقر ملاک توسعه است. در این الگو فارغ از شرایط افراد، تأمین آنها ضرورت دارد، زیرا باید برای انتخاب توانا باشند. بدین‌سان انسان، غایت است.

از سوی دیگر توجه به فقر از خلال نیازهای اساسی به نحو توزیعی، حکایت از توجه به فرد به عنوان شخص است؛ زیرا تنها در صورت فرد بودن انسان، نیازی به توجه به «نیازها» نبود و تنها معیارهای جمعی همچون مجموع درآمد همانند آنچه در الگوی رشد وجود دارد، کفایت داشت. پس در الگوی نیازهای اساسی، خیر جنبه شخصی، فردی و کالایی می‌یابد. در نهایت درآمد سرانه بالاتر، تنها تضمینی برای کاهش فقر است. در واقع ضرورت دفاع از همه، ضرورت دفاع از یک فرد را ندارد؛ ولی ضرورت دفاع از یک فرد، ضرورت دفاع از همه را الزام دارد. از این‌رو در این الگو شاخص جمعی همچون «درآمد ملی» کفایت نمی‌کند. بنابراین به تبع نوع انسان‌شناسی، این الگو و تلقی از حق، خیر مفهومی هم فایده‌گرایانه و هم فردی خواهد داشت؛ همچون اندیشه رالز که خیر، مفهومی ابزاری (Sen, 1989: 41-58) و غیر اجتماعی (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۱۱۸) است. خیرهای اولیه رالز متضمن بیرونی، ابزاری و کالایی دیدن خیر است. همان‌وقت که رالز در جست‌وجوی جامعه عادلانه در پی طرح پرسش از وضع نهایی عدالت است و به دو اصل برای آنکه بنیاد جامعه باید بر اساس آن تنظیم گردد می‌رسد، خیر را نیز در صورت عینی آن مستقر کرده است و در نهایت به شکل کالاهای ضروری خود را تجلی می‌بخشد (Rawls, 1971: 60-65; Sen, 1989: 41-58).

بنابراین توجه به انسان در الگوی نیازهای اساسی بدون توجه به شرایط، توانمندی و حقوقش، مستلزم تلقی‌ای از انسان به عنوان غایت است. تنها غایت‌مندی انسان است که - در تفکر کانت و به تبع رالز مورد توجه است - می‌تواند متضمن توجه به انسان در سامان اجتماعی فارغ از شرایط او گردد. اگر انسان را به عنوان شخصیت‌های اخلاقی لحاظ کنیم،

آنگاه به طور بنیادی‌تر گزینشگران خودمختار غایاتند و این حق مطلق انسان است که با او به مثابه غایت و نه ابزار رفتار شود و آنچه درباره انسان مهم است توانایی بر تنظیم، پیگیری و اصلاح مفاهیم و برداشتش از خیر است. غایی دانستن انسان پیش از انتخاب هر هدف یا خیری، اقتضای حق است و در نتیجه تنظیم اجتماع بر اساس اصول مبتنی بر حق را الزام می‌کند. از سوی دیگر به دلیل فردگرایی و مستقل دانستن هویت افراد از غایات (مالهال و سوئیفت، ۱۳۸۵: ۴۰-۴۷)، خیر کلی وجود ندارد. هر چند همه دنبال خیرند، پیش از نظر به خیر باید تصمیم گرفت (همان: ۱۲۰). از این‌رو انتفای اجتماع سیاسی به دلیل انتفای خیر مشترک پیش خواهد آمد (همان: ۱۲۴) که حاصل وضعیت اولیه و بازتاب برابری و آزادی همه افراد در آن وضعیت است (همان: ۱۱۸).

### دلالت راهبردی؛ دولت و بازار

برخلاف الگوی رشد، روستو که رشد اقتصادی از طریق افزایش در تولید ناخالص ملی یا درآمد ملی سنجیده می‌شود، در الگوی نیازهای اساسی بر اساس خدمات عمومی، رشد و مشارکت سنجیده می‌شود (Streeten, 1995: 341). بدین معنی، هر چند الگوی نیازهای اساسی، الگوی رشد را رد می‌کند و بر این نقد استوار است که رشد لزوماً به ضعیف‌ترین افراد نفعی نمی‌رساند و در مقابل الگوی نیازهای اساسی توسعه برای ضعیف‌ترین گروه‌های اجتماعی را تضمین می‌کند، دلالت بر این ندارد که معطوف به قشر فقیر است، بلکه یک استراتژی توسعه اقتصادی- اجتماعی است (هتته، ۱۳۹۲: ۲۳۲-۲۳۳) و مدعی است که رشد را از طریق تأمین نیازهای اساسی محقق خواهد کرد (هانت، ۱۳۸۶: ۹۹).

بدین‌سان از آنجا که ساختار سیاسی و اقتصادی جامعه بر خدمات عمومی و توزیع فواید و مسئولیت در میان زندگی تأثیر می‌گذارد، به همین سبب تأمین نیازهای اساسی مستلزم وجود نوعی دولت است؛ زیرا نیازها مهم‌ترین نشانگرها برای هدایت سیاست‌گذاری عمومی هستند (Dasgupta, 1989: 24). دولت موظف است تا به شهروندان، دسترسی به مقدار کافی نیازهای اساسی را ضمانت دهد، ولی قرارداد اجتماعی به دولت اجازه نمی‌دهد جلوتر برود. وگرنه به آزادی منفی دست‌اندازی کرده است (همان: ۲۹). این نکته در تضمینات سیاستی الگوی نیازهای اساسی نیز پیداست؛

تأمین دست کم حداقل استاندارد زندگی برای همه و ارتقای برابری در فرصت‌های زندگی (هانت، ۱۳۸۶: ۳۱۳).

بنابراین تأمین نیازهای اساسی پای دولت را به میان می‌کشد و از سوی دیگر تضمین رشد همراه با تأمین نیازهای اساسی و حفاظت از اجتماع در برابر بحران‌هایی که رشد تولید می‌کند، متضمن نوعی دولت است که کنترل رشد و بازار را در دست داشته باشد (Knutsson, 2009: 21). بدین‌سان اقتضای الگوی نیازهای اساسی، نوعی دولت رفاه<sup>۱</sup> است که در آن تأمین و بهبود رفاه عمومی، وظیفه قانونی نهادهای قدرت است.

این تفسیر از دولت و نسبت آن با بازار، با اندیشه رالز در تناسب است. از نظر رالز، وظیفه دولت تنها تنظیم و برقراری قواعدی است که شهروندان را قادر می‌کند تا زندگی خود را به میل خود (خیر) بسازند. انطباق با چنین قواعدی حق شمرده می‌شود (Kekse, 1997: 6).

همچنین برای درک دولت در اندیشه رالز، نظریه عدالت وی باید پیش رو باشد؛ زیرا نگاه وی به دولت از دریچه اصول عدالتی است که مطرح کرده است (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۲۲-۱۲۳). این دو اصل مبنای توزیع خیرهای اولیه و بنا نهادن یک جامعه لیبرال و قضاوت درباره نهادهای موجود در جامعه و عملکرد و جهت‌گیری‌های دولت خواهد بود (Plant, 1991: 98). بنابراین در نظر رالز، دولت تنها تماشاگر صحنه روابط توزیع کالاها نیست، بلکه خود به صورت فعال برای تأمین عدالت عمل می‌کند. دولت باید آزادی و برابری شهروندان را تضمین کند و نظام توزیع عادلانه‌ای از کالاها را برقرار سازد که شهروندان برای پیگیری تلقی معقول خود از زندگی سعادت‌مندانه به آن نیاز دارند (Kekes, 1997: 4). از این‌رو دولت جایگزین بازار نیست، بلکه مکمل آن در معنای کنترل‌گر است. دولت رالزی یک دولت لیبرال است که برای تأمین رفاه شهروندان اقدام به دخالت در بازار می‌کند و به عبارت دیگر یک دولت رفاهی است و از طرح آزادی‌های مدنی به همراه حقوق اجتماعی-اقتصادی خاص شامل حق رفاه، آموزش و بهداشت حمایت می‌کند (Sandel, 1984: 4).

در نظر رالز، الگوی سیاسی مطلوب به واسطه دو اصل عدالت و لیبرال دموکراتیک خواهد بود (بشیریه، ۱۳۸۳: ۱۲۲) که ترکیبی از اقتصاد بازار و دولت رفاهی است. بازار نقش

مهمی در آن دارد، اما این دولت است که نقش تنظیم‌گری جامعه - به واسطه تنظیم قواعد همکاری اجتماعی - را برعهده خواهد داشت (پولادی، ۱۳۸۶: ۱۴۵).

### نتیجه‌گیری

بنا بر نظریه دلالتی - پارادایمی، «اندیشه سیاسی» حاوی پنج دلالت تاریخی - وضعیتی، بنیادین، هنجاری، راهبردی و کاربردی - عملی است، که نظریه توسعه از دلالت‌های کاربردی آن محسوب می‌شود و چهار گونه دلالت پیشین در آن مندرج است. بنابراین توفیق نظریه توسعه - در قالب الگوها و استراتژی‌ها - می‌تواند به مؤثر بودن بنیاد اندیشگانی سیاسی آن بازگردد که در گام اول در تناسب دلالت تاریخی اندیشه سیاسی با زمینه اجتماعی تاریخی کاربرد آن نظریه بازمی‌گردد.

از سوی دیگر، دلالت هنجاری اندیشه سیاسی که سامان بدیلی را برای «زندگی خوب» طرح می‌کند، می‌تواند قالبی برای طرح نظریه‌های توسعه بدیل باشد. بنابراین از منظر نظریه دلالتی - پارادایمی، «اندیشه‌شناسی سیاسی نظریه‌های توسعه» از دو جهت ضروری است؛ یکی برای فهم و نحوه به کارگیری و ارزیابی توفیق نظریه‌های توسعه و دیگری گشایش افق‌های جدید در نظریه توسعه.

در این مقاله با بهره‌گیری از روش تحلیل محتوای کیفی، به فهم بنیاد اندیشگانی سیاسی «الگوی نیازهای اساسی» که از مهم‌ترین الگوهای توسعه در دهه ۱۹۷۰ میلادی بوده است، پرداخته شد و ربط تاریخی اندیشه سیاسی آن و ارزیابی امکان توفیق الگوی نیازهای اساسی برای وضع تاریخی ایران یا جامعه‌ای دیگر مورد پرسش قرار نگرفته است و فرصتی دیگر لازم دارد.

برای تحلیل محتوای کیفی الگوی نیازهای اساسی، چهار گونه دلالت اول اندیشه سیاسی، مقوله‌های تحلیل و تفسیر آن برای کشف اندیشه سیاسی مندرج در آن قرار گرفت و با تحلیلی که از مقوله «نیازهای اساسی» به عنوان ایده مرکزی این الگو انجام گرفت، آشکار شد که الگوی نیازهای اساسی در بنیاد اندیشگانی خویش با اندیشه سیاسی جان رالز در تناسب است؛ زیرا کلید فهم الگوی نیازهای اساسی، در تحقق غایت خویش یعنی توسعه به مثابه «تأمین نیازهای اساسی» است.

بدین‌سان بر اساس پنج مؤلفه یعنی توجه به «زندگی کامل و جامعه خوب» به عنوان غایت توسعه، که همان «جامعه بسامان و خوب» اندیشه عدالت رالز است و قضاوت درباره توسعه در «وضعیت اغماض از واقعیت تاریخی»، که همان حجاب جهل وضع نخستین رالز است و «توجه به کالا و مصرف به عنوان وضع نهایی توسعه‌یافتگی» که با اصل اول عدالت رالز در تناسب است و در نهایت «توجه به وضع ضعیف‌ترین افراد جامعه و توجیه نابرابری» که مربوط به اصل دوم رالز است، این الگو را در بنیاد اندیشگانی در تناسب با فلسفه سیاسی رالز می‌گرداند؛ زیرا در نظریه حجاب جهل رالز، سامان خوب بر اساس بی‌توجهی به واقعیت تاریخی، ناظر به وضع نهایی عدالت، کمترین ضرر برای کمترین افراد جامعه و توجیه نابرابری برقرار می‌گردد.

### پی‌نوشت

۱. «نظریه و الگوهای رشد اقتصادی»، ذیل مکتب مدرنیزاسیون، جزء اولین الگوها و نظریه‌های توسعه است (Nederveen Pieterse, 2010: 105). این نظریه و الگو تا تحولات اخیر نظریه توسعه، نه تنها به صورت مستقل وجود دارد؛ بلکه به نحوه پیچیده‌ای در نظریه‌های بعدی نقد و به کارگیری شده است (Rist, 2008: 232; Nederveen Pieterse, 2010: 191 & 197). در میان نظریه‌های رشد، نظریه رشد روستو که در قالب کتابی با عنوان «مراحل رشد اقتصادی: یک بیانیه غیر کمونیستی» منتشر شد (Rostow, 1960)، شناخته‌ترین نقش و شراکت را در نظریه مدرنیزاسیون دارد (هتسه، ۱۳۹۲: ۹۵) که در دهه ۱۹۶۰ میلادی که مشهور به «اولین دهه توسعه» (United Nations, 1970) است، موجب تثبیت تفکر این دوره، یعنی «توسعه» به مثابه «رشد» شده است (Knutsson, 2009: 13). بنا به نظریه رشد، توسعه مترادف رشد اقتصادی است، زیرا توسعه زمانی محقق می‌شود که بیشترین درآمد حاصل شود تا آنگاه بیشترین افراد به درآمد بالا برسند. با این ملاحظه، تا زمانی که درآمد ملی افزایش نیابد، درآمد افراد در فرایندی خودکار افزایش نمی‌یابد (Nederveen Pieterse, 2010: 6). از این‌رو درآمد سرانه بالا بسته به درآمد ملی بالاتر است. توجه به رشد و پیشینه کردن درآمد ملی سبب می‌شود مسئله توزیع در این الگو مورد غفلت قرار گیرد (هانت، ۱۳۸۶: ۲۹۸).

2. ILO (1976) Employment, Growth and Basic Needs: A One World Problem, Geneva: International Labour Organisation.

۳. رالز دو اصل عدالت خود را اینگونه بیان می‌کند: «اصل اول: هر شخص باید از حقی برابر نسبت به گسترده‌ترین نظام آزادی‌های اساسی که با نظام آزادی برابر برای همه سازگار باشد برخوردار شود. اصل دوم: نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم شود که الف) بیشترین سود را به کم‌امتیازترین اشخاص برساند به گونه‌ای که با اصل پس‌اندازهای عادلانه سازگار باشد و ب) مشاغل و مناصب در شرایط حاصل‌شده از برابری فرصت‌ها، به روی همه باز باشد» (Rawls, 1971: 266).



## منابع

- ایمان، محمدتقی و محمودرضا نوشادی (۱۳۹۰) «تحلیل محتوای کیفی»، فصلنامه پژوهش، سال سوم، شماره دوم، پاییز و زمستان، صص ۱۵-۴۴.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نی.
- پولادی، کمال (۱۳۸۶) تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: قرن بیستم، تهران، مرکز.
- رالز، جان (۱۳۹۰) نظریه عدالت، ترجمه مرتضی بحرانی و سید کمال سروریان، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- رفیع‌پور، فرامرز (۱۳۷۹) توسعه و تضاد: کوششی در جهت تحلیل علل پیدایش انقلاب اسلامی و مسایل اجتماعی ایران، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- سربیع‌القلم، محمود (۱۳۹۲) عقلانیت و توسعه‌یافتگی ایران، تهران، فرزانه روز.
- سن، آمارتیا (الف) (۱۳۹۱) توسعه به مثابه آزادی، ترجمه محمدسعید نوری نائینی، تهران، نی.
- (ب) (۱۳۹۱) اندیشه عدالت، ترجمه احمد عزیزی، تهران، نی.
- عظیمی، حسین (۱۳۹۱) اقتصاد ایران؛ توسعه، برنامه‌ریزی، سیاست و فرهنگ (مجموعه مقالات و سخنرانی‌ها)، به کوشش خسرو نورمحمدی، تهران، نی.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۸۶) تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر، تهران، مرکز.
- لاکوست، ژان (۱۳۸۹) فلسفه در قرن بیستم، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت.
- مالهال استیون و ادم سوئیفت (۱۳۸۵) جامعه‌گرایان و نقد لیبرالیسم: گزیده اندیشه‌های سندل، مک اینتایر، تیلور، والزر، جمعی از مترجمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رویا (۱)، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.
- (۱۳۹۴) «نظریه سیاسی دلالتی- پارادایمی»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، شماره ۲۶، بهار ۱۳۹۴، صص ۱-۲۲، DOI:10.7508/isih.2015.26.001
- (۱۳۸۸) «نظریه سیاسی پارادایمی»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۶، تابستان و پاییز ۱۳۸۸، ۷۷-۹۵.
- هانت، دایانا (۱۳۸۶) نظریه‌های اقتصادی توسعه (تحلیلی از پارادایم‌های رقیب)، ترجمه غلامرضا آزاد ارمکی، تهران، نی.
- هتته، بیورن (۱۳۹۲) تئوری توسعه و سه جهان، احمد موثقی، تهران، قومس.
- هدی، فرل (۱۳۸۸) اداره امور عمومی تطبیقی، ترجمه سید مهدی الوانی و غلامرضا معمارزاده، تهران، اندیشه‌های گوهربار.

- Abdul Aziz, Sumayyah, Ruzita Mohd Amin, Selamah Abdullah Yusof, Mohamed Aslam Haneef, Mustafa Omar Mohamed & Gapur Oziev (2015) A Critical analysis of development indices, Australian Journal of Sustainable Business and Society Volume 01 No. 01 March 2015.
- Chang, Ha-Joon (2003) Rethinking Development Economics (Anthem Frontiers of Global Political Economy) 1st Edition, Anthem Press; 1st edition.
- Clammer, John (2012) Culture, Development and Social Theory: Towards an Integrated Social Development, Zed Books.
- Clark, David A. (2006) "The Capability Approach: Its Development, Critiques and Recent Advances" in The Elgar Companion to Development Studies, Cheltenham, Edward Elgar.
- Crush, Jonathan. (2005) Power of development. London: Routledge.
- Dasgupta, Partha (1989) Well-Being: Foundations, and the Extent of its Realization in Poor Countries, World Institute for Development Economics Research, September 1989.
- Denton, John A. (1990) Society and the official world: a reintroduction to sociology. Dix Hills, N. Y: General Hall. p.17. ISBN 0-930390-94-6.
- Ghai, Dharam (1978) "Basic Needs and its Critics". Institute of Development Studies 9 (4): 16–18. doi: 10.1111/j.1759-5436.1978.mp9004004.x.
- Harris, Jonathan M. (2000) Basic Principles of Sustainable Development, The Encyclopedia of Life Support Systems, Global Development and Environment Institute, Tufts University, June 2000 USA <http://ase.tufts.edu/gdae>
- Hettne, Björn (1995) Development theory and the three worlds: towards an international political economy of development (2. ed.), Harlow ; New York: Longman.
- Hettne, Björn (2009) *Thinking About Development*. London: Zed books
- ILO (1976) Employment, Growth and Basic Needs: A One World Problem, Geneva: International Labour Organisation.
- Jolly, R. (1976) The World Employment Conference: The Enthronement of Basic Needs. *Development Policy Review*, A9: 31–44. doi:10.1111/j.1467-7679.1976.tb00338.x
- Kekes, John (1997) Against Liberalism, New York: Cornell University Press.
- Knutsson, Benjamin (2009) The Intellectual History of Development: Towards a Widening Potential Repertoire, Perspectives, no. 13, April 2009. [www.globalstudies.gu.se/africastudies/forskning/publication](http://www.globalstudies.gu.se/africastudies/forskning/publication).
- Lok-Dessallien, R. (2000) Review of Poverty Concepts and Indicators. UNDP Social Development and Poverty Elimination Division (SEPED) Series on Poverty Reduction.
- Mayring, Philipp (2000) "Qualitative Content Analysis", Forum, Qualitative Social Research, 1(2), Volume 1, No. 2, Art. 20, <http://www.qualitative-research.net/fqs/>, 2015.
- Moran, Ernilio F. (1996) Goals and Indices of Development: An Anthropological Perspective, Transforming Societies, Transforming Anthropology. E. F. Moran (ed.) University of Michigan Press.

- Nederveen Pieterse, J. (2010) *Development Theory; Deconstructions/Reconstructions*. (2. ed.) London: SAGE Publications.
- North, Douglass C. (1990) *Institutions, Institutional Change and Economic Performance* (Political Economy of Institutions and Decisions), Cambridge University Press.
- Nozick, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*, New York: Basic Books.
- Peet, Richard & Hartwick, Elaine (2009) *Theories of Development: Contentions, Arguments, Alternatives*, (2E) The Guilford Press New York.
- Plant, Raymond (1991) *Modern Political Thought*, Oxford: Basil Blackwell.
- Rawls, John (1971) *A Theory of Justice*, Oxford University Press.
- Rist, Gilbert (2008) *The history of development: from Western origins to global faith*. London: Zed.
- Rostow, W. W. (1960) *The stages of economic growth: a non-communist manifesto*. Cambridge: Cambridge at the University Press.
- Sandel, Michael J (1984) *Liberalism and Its Critics*, New York University Press.
- Seligson, Mitchell A. & Passé-Smith, John T (2013) *Development and Underdevelopment: The Political Economy of Global Inequality*, 5th Edition, Lynne Rienner Publishers.
- Sen, Amartya (1988) *The Concept of Development*, *Handbook of Development Economics*, Volume L Edited by H. Chenery and T. N. Srinivasan, Elsevier Science Publishers B. V.
- (1989) "Development as Capability Expansion", *Journal of Development Planning* 19: 41–58, reprinted in: Sakiko Fukuda-Parr and A. K. Shiva Kumar (eds.) (2003), *Readings in Human Development*, Oxford University Press, pp. 3–16.
- Streeten, Paul (1995) *human development: means and ends. the pakistan development review*, 34: 4, 333-372.
- (1981) *First Things First: Meeting Basic Human Needs in the Developing Countries*. Published for the World Bank by Oxford University Press, New York.
- (2005) *Thoughts About Development: Which Are Mere Fads? Which Are Here to Stay?, "Which Way?" series; Controversies About the Future*, A Pardee Center Publication, Boston University.
- Sumner, Andy & Tribe, Michael (2008) *International Development Studies: Theories and Methods in Research and Practice*, London: SAGE Publications.
- United Nations (1970) *International Strategy for the Second United Nations Development Decade*, General Assembly Resolution 2626 (XXV), Retrieved. From <http://www.un.org/documents/ga/res/25/ares25.htm>.
- Vallentyne, Peter (2011) *Nozick's Libertarian Theory of Justice*, in *Anarchy, State, and Utopia — A Reappraisal*, edited by Ralf Bader and John Meadowcroft, Cambridge University Press, pp. 145 – 67.
- Ziai, A. (2007) *Exploring Post-development Theory and practice, problems and perspectives*. USA and Canada: Routledge.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶: ۲۱۹-۱۸۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۵

## تحلیل گفتمانی رابطه نظریه سیاسی و کنش سیاسی در یونان باستان

\* سید جواد امام جمعه‌زاده  
\*\* علی علی‌حسینی  
\*\*\* احسان کاظمی  
\*\*\*\* علیرضا آقاحسینی

### چکیده

رویکردهای رایج نظریه سیاسی را متهم به نادیده گرفتن واقعیت سیاسی، فاقد پروبلماتیک واقعی و بیشتر مشمول حیثیتی انتزاعی و متافیزیکی تفسیر می‌کنند. پژوهش حاضر مقابل این دیدگاه است و تلاش دارد نظریه سیاسی را درگیر و مشغول واقعیت سیاسی تفسیر کند. بدین منظور این پژوهش در نظر دارد درکی گفتمانی از نظریه سیاسی یونان باستان و رابطه آن با کنش سیاسی - به عنوان معیار و ملاک واقعیت سیاسی - ارائه دهد. نویسندگان بدین منظور ابتدا به تبارشناسی شرایط ظهور نظریه سیاسی در یونان باستان می‌پردازند. سپس با گزینش مفهوم پولیس به عنوان دال مرکزی نظریه سیاسی یونان باستان به تشریح چرایی مرکزیت و محوریت این مفهوم پرداخته می‌شود. در قسمت بعد تلاش می‌شود که رابطه گفتمانی پولیس با عناصر بنیادین نظریه سیاسی یونان باستان آشکار شود. در آخرین بحث به کیفیت و چگونگی رابطه نظریه سیاسی و کنش سیاسی در یونان باستان اشاره می‌شود. این پژوهش در فرآیند اثبات مدعای خود از مفروضات نظریه تحلیل گفتمان بهره می‌برد.

**واژه‌های کلیدی:** نظریه سیاسی، کنش سیاسی، یونان باستان، پولیس و تحلیل گفتمان.

javad@ase.ui.ac.ir

ali.alihosseini@ase.ui.ac.ir

e.kazemi.p@gmail.com

a.aghahosseini@ase.ui.ac.ir

\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان

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

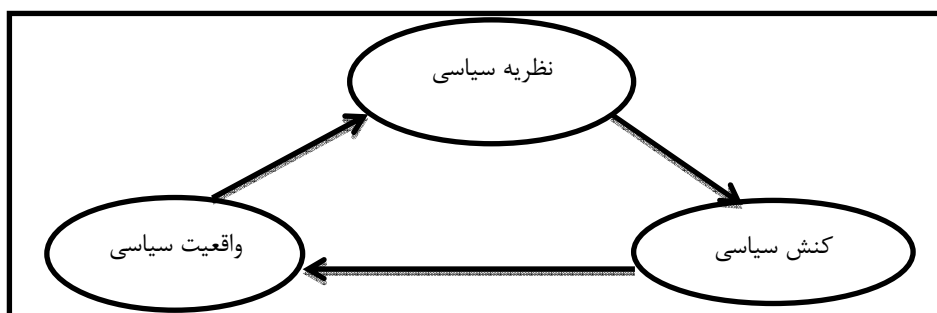
\*\*\* دکتری علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان

\*\*\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان

### مقدمه

لاکلاو و موفه اذعان می‌دارند که «تغییر از مارکسیسم به پسامارکسیسم نه فقط آنتیک بلکه انتولوژیکال است» (لاکلاو و موفه، ۱۳۹۲: ۹). این سخن لاکلاو و موفه در تحول نظریه سیاسی مارکسیسم را می‌توان به کلیت نظریه سیاسی به عنوان دانشی گفتمانی تسری داد و اینگونه استدلال کرد که تحول گفتمانی نظریه سیاسی، انتولوژیکال است. بدین ترتیب با تحول گفتمانی نظریه سیاسی، منطق معرفتی و کنشی آن هم تغییر می‌کند. از این منظر، در گفتمان‌های متفاوت نظریه سیاسی با استراتژی‌های یکسانی از کنش سیاسی مواجه نیستیم، بلکه به تناسب تحول در گفتمان نظریه سیاسی، شاهد تحول در استراتژی‌های کنش سیاسی نیز هستیم؛ زیرا شناخت‌های سیاسی مختلف از جهان به کنش‌های سیاسی مختلفی منجر می‌شود (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۲۴).

آنچه در اینجا اهمیت دارد، چگونگی شکل‌گیری نظریه سیاسی است. نظریه سیاسی از منظر گفتمانی در پاسخ به بحران واقعیت و بحران نظم شکل می‌گیرد. در واقع نظریه سیاسی، نظامی منسجم از ارزش‌گذاری‌ها، هنجارگذاری‌ها، غایت‌شناسی‌ها و دستور کارها برای برون‌رفت از وضعیت و موقعیت بحرانی است. از همین‌رو سوژه سیاسی برای معرفت‌یابی نسبت به بحران و از این طریق برای نظم‌دهی به بی‌نظمی‌ها و سامان‌دهی به نابسامانی به نظریه سیاسی رجوع می‌کند. در شکل زیر می‌توان تصویر دقیق‌تری از چگونگی شکل‌گیری نظریه سیاسی را نظاره کرد:



شکل ۱- فرآیند چگونگی شکل‌گیری و تحول در نظریه سیاسی

در این ترسیم نشان داده می‌شود که نظریه سیاسی از تصادم با واقعیت بحرانی تشکیل می‌یابد. سپس نظریه سیاسی دست‌مایه کنش سیاسی به منظور سامان‌دهی مجدد به واقعیت بحرانی قرار می‌گیرد. این فرآیندی است که در نهایت به تحول در خود نظریه سیاسی منجر می‌شود؛ زیرا نظریه سیاسی به عنوان الگویی گفتمانی به وسیله پراکتیک‌های گفتمانی حفظ و دگرگون می‌شود (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۴).

با تأکید بر اینکه نظریه سیاسی بر کنش سیاسی تأثیرگذار است، این پرسش مطرح می‌شود که تحول در استراتژی‌های کنش سیاسی چگونه قابل توجیه هست؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که بر اساس منطق حاکم بر نظریه گفتمانی، اگر نظریه سیاسی ماهیتی «گفتمانی» پنداشته شود، کنش سیاسی هم حیثیتی گفتمانی می‌یابد. به بیان دیگر کنش سیاسی، کنشی گفتمانی خواهد بود و از منطق گفتمانی حاکم بر آن پیروی و تبعیت خواهد کرد. از همین‌رو فوکو بر آن است که کنش‌های گفتمانی با آثار فردی منطبق نیست و از این آثار فردی فراتر است و اغلب شمار زیادی از آثار را وحدت می‌بخشد (تاجیک، ۱۳۹۰: ۲۶۵). بنابراین کنش سیاسی، کنشی گفتمانی است که از قواعد و احکام هر عصر پیروی می‌کند. این بدان معناست که استراتژی‌های کنش سیاسی با توجه به تحول گفتمانی نظریه سیاسی و از یک عصر به عصر دیگر تحول می‌یابد.

در ادامه بحث تلاش می‌شود تا منطق یادشده که پرده از رابطه میان نظریه، کنش و واقعیت سیاسی برمی‌دارد، در نظریه سیاسی یونان باستان به عنوان گفتمانی منحصربه‌فرد از نظریه سیاسی عملیاتی شود. بدین منظور ابتدا به تعریف و شرح مفاهیم پرداخته می‌شود. سپس درباره تبارشناسی شرایط ظهور نظریه سیاسی بحث می‌شود. در بخش سوم تلاش می‌شود با استخراج و مفصل‌بندی عناصر آشکار و پنهان نظریه سیاسی یونان باستان درباره یک دال مرکزی به درکی گفتمانی از نظریه سیاسی یونان باستان دست یابیم. در آخرین بحث این قسمت با شناسایی امر سیاسی و سوژه سیاسی در نظریه سیاسی یونان باستان به استراتژی‌های کنش سیاسی در نظریه سیاسی یونان باستان پرداخته می‌شود.

### تعریف مفاهیم

گفتمان: گفتمان در زبان‌شناسی سوسور به مجموعه‌ای از نشانه‌های مفصل‌بندی‌شده

و پیوند یافته اطلاق می‌شود؛ یک نظام معنایی که واژه‌ها و نشانه‌های آن در پیوند با هم مجموعه‌ای معنادار را موجب می‌شود (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۰). گفتمان در نظر فوکو تحلیلی از روابط متقابل «دانش و قدرت» در برساختن «حقیقت» است. از این منظر گفتمان، سامانه‌ای معنادار است که علاوه بر شیوه‌های اندیشیدن و قواعد آگاهی یافتن بر شیوه‌های کنش نیز بار می‌شود (کلانتری، ۱۳۹۱: ۱۲).

**نظریه سیاسی:** نظریه‌ها به‌خودی‌خود به وجود نمی‌آیند، بلکه محصول تعامل ذهن با واقعیت‌های ساختاری‌اند. به بیان دیگر نظریه‌ها یا به تعبیر لاکلائو، اسطوره‌های<sup>۱</sup> اجتماعی/سیاسی، ثمره بی‌قراری ساختاری‌اند. نظریه به نوعی بازنمایی و تبیین شرایط بی‌قرار اجتماعی است و در پی آن است که پاسخی مناسب به بحران‌ها و مشکلات موجود ارائه کند. بنابراین نظریه‌ها برای توضیح و فهم واقعیت و سامان دادن به نابسامانی‌ها پدید می‌آیند و در تعامل با واقعیت نیز رو به تکامل یا افول می‌روند. نظریه‌ها به بازسازی آرمانی فضای اجتماعی می‌پردازند و از راه مفصل‌بندی دوباره نیروها و نشانه‌های ناپایدار به دنبال ایجاد یک عینیت اجتماعی جدید هستند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۳).

مفهوم نظریه سیاسی در کنار مفاهیمی چون فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی که رقیب آن خوانده می‌شود، قرار می‌گیرد. با این حال این پژوهش در نظر ندارد با ورود به تفکیک‌گذاری میان این مفاهیم، بحث خویش از نظریه سیاسی را دچار نوعی تقلیل‌گرایی کند. از همین‌رو نظریه سیاسی را به مثابه نظامی منسجم از تفکر سیاسی می‌داند که واجد تاریخی طویل است. اما باید در نظر داشت که در طول تاریخ، ماهیت یکسانی نداشته است و با تحول‌های بنیادین روبه‌رو بوده است، به طوری که تعاریف و برداشت‌های گوناگونی از آن شده است. بر همین اساس این تعریف از نظریه سیاسی گزینش شده است که: نظریه سیاسی، بیشتر در قالب تلاشی نظام‌مند برای «تحلیل مفهومی» پدیده‌های سیاسی در نظر گرفته می‌شود. طبق این دیدگاه، نظریه سیاسی با تأملات نظام‌مند و توضیح معنای واژگان و مفاهیم سیاسی کلیدی پیوند خورده است (معینی‌علمداری، ۱۳۹۰: ۴).

---

1. Myth



امر سیاسی: درک مفهوم امر سیاسی زمانی ممکن خواهد که در مقابل مفهوم سیاست<sup>۱</sup> به بحث گذاشته شود. مفهوم سیاست در معنای کلاسیک خود اشاره به روابط سیاسی در سطح نهادها، احزاب، حکومت و دولت دارد. در اینجا سیاست معنایی تقلیل یافته می‌یابد که منازعه‌های سیاسی در سطح جامعه و منازعه‌های گفتمانی و اندیشگی را نادیده می‌گیرد. در حالی که امر سیاسی موضعی موسع‌تر، عمیق‌تر و پویاتر نسبت به روابط سیاسی و ماهیت جامعه سیاسی دارد. در واقع می‌توان گفت که سیاست در دل امر سیاسی قرار دارد و نسبت به آن، امر سیاسی کلیت و شمولیت بیشتری دارد. موفه<sup>۲</sup>، تفاوت این دو مفهوم را اینگونه شرح می‌دهد: «سیاست به سطح انتیک<sup>۳</sup> اشاره دارد، در حالی که امر سیاسی مربوط به سطح انتولوژیک<sup>۴</sup> می‌شود. به این معنی که سطح انتیک مربوط به کردارهای متنوع سیاست مرسوم است، در حالی که سطح انتولوژیک مربوط به شیوه است که در جامعه تأسیس می‌شود».

موفه بر همین مبنا، امر سیاسی را به عنوان فضای قدرت، منازعه و تخصم (آنتاگونیزم) و سیاست را مکانیزم سامان دادن به کردارها و نهادها تعریف و تفسیر می‌کند: «منظور من از امر سیاسی، بعد تخصم (آنتاگونیزم) است که به نظرم عنصر قوام جوامع بشری است؛ در حالی که سیاست، مجموعه‌ای از کردارها و نهادهاست که از طریق آن نظم ایجاد می‌شود. هم‌زیستی بشر در زمینه تضادی سازمان می‌یابد که امر سیاسی فراهم می‌کند» (موفه، ۱۳۹۱: ۱۶).

سوژه سیاسی: سوژه سیاسی اشاره به عاملان و کنشگران سیاست دارد. پژوهش حاضر، تحلیل گفتمانی از سوژه سیاسی را مدنظر قرار می‌دهد. سوژه سیاسی از این منظر نه پیکری دکارتی دارد که مداوم آزاد و خودمختار و تعیین‌کننده امور تلقی می‌شود و نه پیکری آلتوسری که در خیمه ساختارهای حصین گرفتار می‌آید. از این منظر، سوژه سیاسی در پیوند با گفتمان حیثیت و هویت می‌یابد، بدین نحو که گفتمان، خود محصول کنشگری سوژه سیاسی است. اما به محض عینیت یافتن گفتمان این

---

1. Politics  
2. Mouffè, Chantal  
3. Ontic  
4. Ontological

سوژه است که حیثیت و هیبت گفتمان را لاجرم بر تن می‌گیرد. در تحلیل گفتمانی، سوژه سیاسی به عنوان حیثیتی کنشگر و متعین سیاست زمانی بروز می‌یابد که گفتمان هژمون در معرض بی‌قراری قرار می‌گیرد. در شرایط بحرانی و بی‌قراری گفتمان هژمون است که سوژه سیاسی اقدام به کنش آزاد، خلاقانه و انتخاب‌گرانه در راستای معرفی گفتمان جدید به جامعه می‌کند.

**کنش سیاسی:** کنش سیاسی، اقدام «آگاهانه» و «استراتژیک» سوژه‌های سیاسی در یک شرایط و وضعیت سیاسی منحصر به فرد است (Hafman, 2007: 150). به بیان دیگر کنش سیاسی دارای سوییجهای هدفمند در راستای حمایت یا مقاومت در برابر یک وضعیت سیاسی خاص یا تحول در آن است. همچنین کنش سیاسی حکایت از «الگوها» و «استراتژی‌هایی» دارد که در راستای حمایت یا مقاومت در برابر یک وضعیت سیاسی خاص یا تحول در آن دارد. به بیان دیگر کنش سیاسی در وضعیت‌های سیاسی متفاوت، اشکال متفاوتی می‌یابد که از آنها با عنوان استراتژی‌های کنش سیاسی یاد می‌کنیم. از منظری گفتمانی، وقتی از استراتژی‌های متفاوت کنش سیاسی سخن می‌گوییم، در واقع با «کنش گفتمانی»<sup>۱</sup> مواجه هستیم. کنش سیاسی خود محصول «سوژگی سیاسی» است. به سخن دیگر، سوژه سیاسی با کنشگری سیاسی در راستای تثبیت یا ایجاد تحول در واقعیت سیاسی و گفتمان تفسیرگر و سامان‌دهنده واقعیت سیاسی دست به کنش می‌زند. از این جهت درک استراتژی‌های کنش سیاسی منوط به فهم شرایطی است که سوژه سیاسی در آن می‌زید.

### تبارشناسی شرایط ظهور نظریه سیاسی

مطابق ساخت نظری این پژوهش و برای درک شرایط ظهور نظریه سیاسی، جستاری هر چند کوتاه و مختصر در باب سیر تاریخ سیاسی یونان باستان ضروری است. مهم‌ترین بخش تاریخ سیاسی یونان باستان که در درک چگونگی ظهور نظریه سیاسی اهمیت دارد، گذار از نظام سیاسی موکنای به نظام دولت‌شهری بود که خود موجب ظهور اشکال جدیدی از اندیشیدن و شیوه‌های نوینی از مناسبات، روابط و همچنین

---

1. Discoursiv Action

نهادهای سیاسی بود.

قبل از ظهور پولیس<sup>۱</sup> یونانی، نظام سیاسی موکنای که مبتنی بر پادشاهی بود، قواعد زیست سیاسی یونانیان را تعریف می کرد. در دوره موکنای، حیات اجتماعی پیرامون قصر شاهی سامان می یافت. شاه موکنای در صدر سلسله مراتب نظامی و اداری قرار داشت و هر قدرتی در نهایت از او ناشی می شد. سقوط نظام موکنای منجر به فروپاشی شیوه‌ای حکومتی و نوعی از قدرت سیاسی با ظواهر و آثار خارجی آن شد که برآمد آن تحول در فضای سیاسی و همچنین تحول در انسان یونانی بود. این تحول سیاسی در درازمدت شرایط و مقدمات استقرار دولت - شهر و پیدایش اندیشه عقلی را به دنبال داشت. در واقع تحول از نظام پادشاهی موکنای به نظام دولت - شهری، بحرانی بود که جامعه یونانی را دستخوش تلاطم و دگرگونی کرده بود. این شرایط بحرانی فارغ از تحول در ساخت نظم سیاسی منجر به ظهور شکل جدیدی از تفکر و اندیشه شد که در آن استدلال عقلی مبنای تفحص و تفکر در باب مسائل و مشکلات جامعه یونانی قرار گرفت. در چنین شرایطی، به جای افسانه‌های مربوط به خلقت و آفرینش که با مناسک و آیین‌های شاهی و اسطوره‌های مربوط به حاکمیت در عصر موکنای پیوند داشت، اندیشه‌ای نو به وجود آمد که کوششی برای بنیاد نهادن نظم جهان بر مبنای تعادل، تناسب و برابری میان اجزای تشکیل دهنده عالم بود (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۶).

تفاوت گفتمان سیاسی حاکم بر نظام دولت شهری در یونان باستان نسبت به گفتمان نظام کهن و پهلوانی‌ای که بر زندگی سیاسی/اجتماعی یونان هژمونی داشت، به اندازه‌ای محسوس بود که برخی تفاوت دنیای دولت شهری یونان قدیم با دنیای پادشاهی پهلوانی را به اندازه تفاوت دنیای متعلق به دموکراسی مدرن با پادشاهی‌های قرون وسطی تفسیر می کنند (بِگِر، ۱۳۷۶، جلد اول: ۲۷).

بدین ترتیب با گذار از نظام موکنای به نظم دولت شهری، به تدریج در حیات اجتماعی یونانی، به جای شاه که در دنیای اسرارآمیز قصر خود از قدرتی نامحدود برخوردار بود، مناسباتی برقرار شد که آن را «سیاسی» خوانده‌اند و سرنوشت آن مناسبات، موضوع گفت‌وگویی همگانی و عمومی بود و اداره شهر از امور همگانی به

---

1. polis

شمار آمد. این تحول در فرآیندهای سیاسی یونان باستان منجر به ظهور و زایش خرد یونانی و فرارفتن از تفکر اسطوره‌ای شد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۷)؛ تحولی که سرانجام آن معطوف ساختن تفکر به انسان و ظهور نظریه سیاسی بوده است. در واقع این پژوهش محوریت یافتن انسان را به معنای آغاز ظهور نظریه سیاسی تلقی می‌کند. پرداختن به انسان و روابط انسانی به عنوان آغاز ظهور نظریه سیاسی تعریف می‌شود؛ زیرا قبل از ماهیت حکومت و نوع رابطه آن با جامعه و فرد به عنوان محور اساسی نظریه سیاسی، انسان و موقعیت و حیثیت آن در اجتماع سیاسی اهمیت دارد (Barker, 1918: 60-62).

برای ردیابی اولین نظام‌های فکری‌ای که در یونان باستان، انسان و در نتیجه سیاست را سرآغاز اندیشیدن قرار دادند، به تبارشناسی نظام‌های فکری یونان باستان می‌پردازیم. شرح نظام‌های فکری رایج در یونان باستان بدین معنا نیست که قائل به محتوای سیاسی برای آنها هستیم، بلکه برای تبارشناسی ظهور پروبلماتیک انسان و روابط انسانی بررسی می‌شوند.

پیش از ظهور تفکر سیاسی و متعاقب آن، پیش از ظهور نظریه سیاسی شاهد چند مرحله نظام فکری در یونان باستان هستیم. نخستین تفکر منسجمی را که در یونان باستان شکل گرفت، می‌توان در اشعار و سروده‌های هومری یافت؛ به گونه‌ای که یگر، هومر را نماینده آغازین فرهنگ یونانی می‌داند (یگر، ۱۳۷۶، جلد اول: ۸۵). بخش مهمی از سروده‌های هومری به توضیح طرز عمل جهان طبیعی<sup>۱</sup> اختصاص داشت. در چارچوب این سروده‌ها، سه جهان طبیعت، انسان‌ها و خدایان در هماهنگی نزدیک با یکدیگر به سر می‌بردند. با این حال گفتمان هومر به عنوان اولین گفتمانی که در باب کیفیت عملی جهان شکل گرفت، در تبیین جهان شمولیت تام ندارد و پاسخگوی همه پرسش‌های مطروحه بشر در باب جهان نیست (مکلند، ۱۳۹۳: ۲۰).

دومین نظام فکری‌ای که در یونان باستان رخ نمود، تفکر شاعرانه هزیود در باب جهان بود. هزیود برخلاف هومر که به تصویر جهان از بالا می‌پرداخت، به تصویر جهان انسانی از پایین نظر داشت. با این حال فلسفه هزیود هم همچون هومر، هنوز تفکر مبتنی بر اساطیر است؛ ولی این نظام اساطیری تحت رهبری عقل قرار دارد و به

---

1. Physis

تفسیری نو از خدایان کهن می‌پردازد و شخصیت‌هایی تازه نیز ابداع می‌کند (یگر، ۱۳۷۶، جلد اول: ۱۱۸-۱۰۷).

سومین نظام فکری متعلق به فیلسوفانی بود که به طبیعت جهان و دگرگونی‌هایش می‌پردازند. آنها سراسر هستی را در فلسفه با نظریه‌های طبیعی تبیین می‌کردند. این فیلسوفان طبیعت‌گرا بیش از هر چیز تحت تأثیر پیچیدگی ظاهری و غیر عقلانی بودن جهان بودند (عالم، ۱۳۹۰: ۲۲-۲۳).

فیلسوفان طبیعت‌گرا برخلاف هومر و هزیود در تلاش برای تعریف عقلانی پدیده‌ها و دگرگونی‌های طبیعی هستند. این فیلسوفان به عنوان نخستین اندیشمندان یونان، نظریه عقلانی جهان را جایگزین روایت اساطیری آن می‌کنند، اما طرح سه‌گانه ساختار کیهان‌شناسی اساطیری را نگه می‌دارند. چرخش فکری فیلسوفان طبیعت‌گرا در کلمه یونانی فیزیس<sup>۱</sup> (طبیعت) خلاصه می‌شود که در اصل معنای آغاز و روند و نتیجه فرآیندی را می‌دهد که تمام چیزها بدان‌گونه موجودیت پیدا می‌کنند. روی‌هم‌رفته این دانشمندان جملگی توضیحی عقلانی از جهان ارائه می‌دهند و این چرخش قاطعی در تاریخ اندیشه است (آدو، ۱۳۸۲: ۳۲)، اما همچنان انسان به عنوان کانون تفکر سیاسی محور بحث آنها نبوده است.

در همین اوان، واکنشی در مقابل تفکر مربوط به طبیعت صورت می‌گیرد و فلاسفه تفکرات خود را به سوی زندگی انسان معطوف ساختند. گاتری این مسئله را شورش اعتقادات عرفی در برابر خارج از دسترس بودن و ادراک‌ناپذیر بودن جهان بدان‌گونه که طبیعت‌شناسان آن را عرضه می‌کردند، تعریف و تفسیر می‌کرد (گاتری، ۱۳۸۸: ۹۱). این کاری است که سوفسطاییان انجام می‌دهند. در واقع پس از نخستین فیلسوفان یونان که در تلاش برای گشودن راز جهان طبیعت بودند، گرایشی به وسیله سوفسطاییان شکل گرفت که مرکز توجه خود را نه جهان طبیعت، بلکه شناخت تفکر و سرشت انسان قرار دادند (همان، ۱۳۷۵: ۲۰).

بدین ترتیب با ورود انسان به عنوان امرِ پروبلماتیکِ جهان - و نه خود جهان به عنوان امرِ پروبلماتیکِ آن‌گونه که طبیعت‌گرایان می‌دیدند - اولین رگه‌های نظریه سیاسی خودنمایی کرده است. در واقع با مرکز توجه قرار گرفتن انسان به عنوان پروبلماتیک

---

1. physis

فلسفی، نظریه سیاسی در اولین شمایل خود نمود پیدا می‌کند. همین توجه به انسان در سراسر تفکر یونان برای همیشه مسلط ماند. در حقیقت نقطه آغازی که سوفیست‌ها به مطالعات انسان‌گرایانه دادند، در اندیشه‌های سقراط و نوشته‌های افلاطون و ارسطو به نهایت خود می‌رسد. روی هم‌رفته سوفسطاییان با مرکز قرار دادن انسان و زیست سیاسی وی در نظام اندیشگی خود، نخستین قدم به سوی نظریه سیاسی را برداشتند (Barker, 1918: 60-62). در ادامه بحث ابتدا به توضیح معنا، کارکرد و حیثیت وجودی پولیس به عنوان دال مرکزی گفتمان حاکم بر نظریه سیاسی یونان باستان اشاره می‌شود. سپس به رابطه پولیس به عنوان عنصر ارجاع‌دهنده و معنابخش با سایر عناصر نظریه سیاسی پرداخته می‌شود و در نهایت با تعریف و توضیح گستره امر سیاسی و شناسایی سوژه سیاسی به اقتضات کنشی نظریه سیاسی یونان باستان اشاره می‌شود.

### پولیس؛ دال مرکزی نظریه سیاسی یونان باستان

تا اینجا درک شد که به تناسب گذار از نظام موکنای با تفکر اسطوره‌ای به نظام پولیسی با تفکر انسان‌محور نظریه سیاسی در شمایل نخستین خود نمود می‌یابد. در واقع ظهور پولیس تنها سمبل تحول در ساخت و روابط سیاسی نبود، بلکه نشانه تحول در شیوه‌های اندیشیدن نیز بود. تا قبل از ظهور پولیس، سیاست به عنوان امر همگانی مطرح نبود. با ظهور پولیس است که سیاست پدیده‌ای همگانی و مربوط به روابط انسانی می‌شود. در نتیجه در باب آن اندیشیدن آغاز می‌شود. در واقع نظم سیاسی مبتنی بر پولیس، شرایطی را فراهم می‌آورد که در آن مناسبات سیاسی شکل می‌گیرد. از همین رو موجودیت پولیس مشروعیت‌بخش و تعیین‌کننده سایر عناصری می‌شود که به زیست اجتماعی/سیاسی در نظام پولیسی نظم و معنا می‌بخشد. پولیس، شبکه معنایی برمی‌سازد که سایر عناصر نظریه سیاسی یونان باستان حول آن مفصل‌بندی می‌شود و به واسطه آن قراری گفتمانی می‌یابد.

از لحاظ ژئوپلیتیک، پولیس یک واحد سیاسی خودمختار است که شامل یک بخش مرکزی و سرزمین‌های مجاور خود است (Pomeroy, 2004: 61). همین مفهوم پولیس به بهترین وجه آرمان یونانی زندگی اجتماعی را نمایان می‌سازد. از این منظر، پولیس در یونان فقط مکان فیزیکی‌ای نیست که اقتضات زندگی جمعی را برطرف سازد، بلکه

محیط فکری، اقتصادی و اجتماعی است که به گونه‌ای تفکیک‌ناپذیر با اندیشه و حیات یونانی گره خورده، انسان یونانی بقا و کمال خود را صرفاً در آن می‌دانست (قادری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۱). در واقع پولیس تنها یک مکان و موقعیت جغرافیایی نبود، بلکه انتزاعی متافیزیکی و همچنین شکلی از «در جهان بودن نمادین» است (Cartledge, 2009: 13). پولیس را باید سازمانی از مردم دانست که گرد هم آمده، عمل کرده و سخن می‌گویند (قادری، ۱۳۸۸: ۱۶).

انسان یونانی خارج از پولیس به رسمیت شناخته نمی‌شد. به بیان دیگر به واسطه قرار یافتن در شهر است که هویت و حیثیت انسانی به خود می‌گیرد. رابطه و درهم‌تنیدگی انسان و پولیس به گونه‌ای است که ارسطو انسان را به موجودی در پولیس تعریف می‌کند؛ انسانی که تنها در پولیس هویت و خرد خود (وجه دیگر تعریف انسان به تعبیر ارسطو) را باز می‌یابد. به تعبیر ارسطو، کسی که به نحو طبیعی زیست اجتماعی در پولیس ندارد، انسان نیست، بلکه یا موجودی برتر از انسان است یا پست‌تر از او. در پولیس بودن به معنی سیاسی بودن و سیاسی شدن نیز می‌باشد، به گونه‌ای که یونانیان تصویری از زندگی بدون ملاحظات سیاسی در عرصه شهر نداشتند. اهمیت پولیس و مفهوم شهروندی در یونان به اندازه‌ای مهم بود که اعتبار هر آتنی به میزان مشارکت او در زندگی شهروندی و قبول مسئولیت در امور شهر، بستگی داشت. هر کس که به تأیید شهر رسید یا شهر بر او اعتماد داشت، به بالاترین افتخار ممکن دست می‌یافت؛ افتخاری که بالاتر از هر ثروت و قدرتی بود (قادری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

در نظر آرنست، پولیس صرفاً جایی نبود که یک حاکم در آن حکمرانی نماید؛ جایی نبود که عده‌ای انسان در پی هدفی مشترک و رفع یک نیاز یا فراهم کردن یک طرح مشترک جمع گردند؛ اجتماعی از همکاران یا دوستان صمیمی نبود؛ پولیس عرصه‌ای بود که جمعی از انسان‌ها برای نمایش فضیلت خود، در واقع برای تحقق هویت خود با نشان دادن تمایزات میان خود و دیگران ایجاد می‌کردند. پولیس فضایی برای ماندگاری یاد و خاطرات انسان‌های فضیلت‌مند بود. پولیس راه‌کاری برای مقابله با بی‌حاصلی عمل بود. اگر رنج با رفع نیاز بدن و کار با تغییر روی ماده خام ماندگار می‌شود، عمل انسانی و عنصر درونی آن یعنی هویت انسان نیز نیاز به عرصه‌ای برای ماندگاری و حفظ خویش

دارد. پولیس یونانی همین عرصه بود. شرط مؤثر بودن پولیس هم ماندگاری پولیس و فراهم کردن زمینه‌های اجتماع انسانی است. بر این اساس پولیس جهانی بود که در آن افراد برابر انسانی به دور هم جمع شده و به عمل می‌پرداختند (آرت، ۱۳۹۲: ۹۴).

در واقع پولیس، روحی بود که قوام‌دهنده، شکل‌دهنده و معنابخش زیست‌جهان انسان یونانی بود. پولیس همه زندگی انسانی و معنوی را در بر گرفته بود و تعیین‌کننده شکل هرگونه فعالیت ذهنی و اجتماعی بود. یگر، این بعد از حیثیت جهان‌شمول پولیس را اینگونه تفسیر می‌کند:

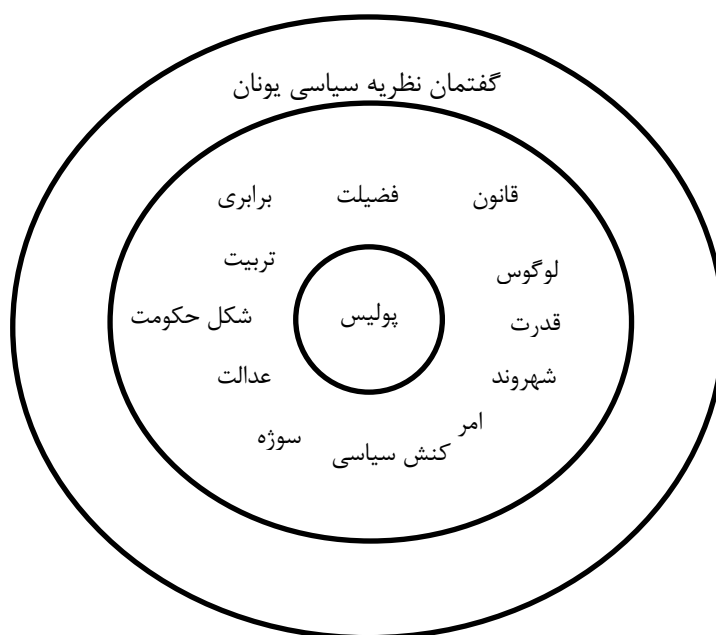
«در ادوار اولیه تاریخ، همه شاخه‌های زندگی ذهنی و معنوی از ریشه واحد زندگی جامعه می‌رویند؛ یا می‌توان گفت همه فعالیت‌های ذهنی و معنوی، جوی‌ها و رودهایی هستند که به دریایی مرکزی یعنی زندگی عمومی جامعه که در پولیس یا دولت‌شهر ممکن می‌شود، می‌ریزند و جهت و هدف خود را از آن می‌گیرند و همین دریا از طریق رگ‌های نامریی و زیرزمینی به سرچشمه‌های آنها مدد می‌رساند. بنابراین تشریح دولت‌شهر یونانی در واقع تشریح تمامی زندگی یونانی است» (یگر، ۱۳۷۶، جلد اول: ۱۳۲).

یگر در ادامه نفوذ عظیم پولیس در زندگی یکایک شهروندان را ناشی از این واقعیت می‌داند که خود پولیس صورت آرمانی عمومی داشت. پولیس، موجودی روحانی بود که همه محتواهای عالی زندگی انسانی را در خود گرد می‌آورد. پولیس، مجموعه همه شهروندان و همه جنبه‌های زندگی ایشان است: به شهروندان موهبت‌های فراوان می‌بخشد، ولی وظایف فراوان نیز به عهده آنان می‌نهد. شیوه فکر خود را با سخت‌گیری تمام به یکایک شهروندان تحمیل می‌کند و مهر مالکیت خود را بر پیشانی آنان می‌زند و منبع همه قواعد و معیارهای زندگی شهروندان است: هر عملی که به شهر زیان برساند، بد است و هر عملی که به شکوفایی آن یاری کند، نیک (یگر، ۱۳۷۶، جلد اول: ۱۷۱).

بنابراین پولیس، مأمنی بود که یونانیان در آن خویشتن را به مثابه سوژه‌ای فعال و سیاسی تعریف می‌کردند. در واقع پولیس، هویت‌بخش و حیثیت‌دهنده به شهروندان یا سوژه‌های سیاسی بود. به واسطه ظهور پولیس است که عناصری چون شهروند، قانون، عدالت، فضیلت، سیاست و امر سیاسی، سوژه سیاسی و کنش سیاسی معنا و مفهوم



می‌یابد. در حقیقت پولیس، ساخت و محتوای نظریه سیاسی یونان باستان را با رابطه برقرار کردن بین عناصری مجزا، کلیت و سامانی معنادار می‌بخشد. این مسئله‌ای است که اشتراوس نیز به آن اشاره می‌کند. از نظر اشتراوس آنچه بیش از همه می‌تواند ماهیت و محتوای تفکر سیاسی کلاسیک را بر ما آشکار سازد، ارتباط مستقیم این تفکر با زندگی سیاسی<sup>۱</sup> در پولیس است (Strauss, 1959: 78). در واقع تفکر سیاسی رایج در یونان باستان بر مدار پولیس می‌چرخد. نوئل اسولیوان هم در راستای گفته اشتراوس بر این اعتقاد است که نظریه سیاسی، در شکل آغازین و کلاسیک خود، مربوط به پولیس است (اسولیوان، ۱۳۸۸: ۲۵۱). از این جهت تفکر سیاسی در یونان باستان، ماهیتی «عملی» داشت. به بیان دیگر، تفکر سیاسی در یونان باستان به سیاست جاری در پولیس امعان نظر نشان می‌داد (Strauss, 1959: 71). روی هم رفته پولیس کانون گفتمانی نظریه سیاسی یونان باستان و مؤلفه‌های آن را تشکیل می‌دهد که در شکل زیر نشان داده می‌شود.



شکل ۲- شبکه گفتمانی نظریه سیاسی یونان باستان

## رابطه گفتمانی پولیس و مفاهیم بنیادین نظریه سیاسی یونان باستان

### شهروند

اولین عنصری که به واسطه مفهوم پولیس در نظریه سیاسی یونان باستان معنا می‌یابد، مفهوم شهروند<sup>۱</sup> است. انسان یونانی با قرار یافتن در شهر، ضمن پذیرش قواعد حاکم بر زیست سیاسی شهر به مثابه سوژه سیاسی برساخته می‌شود؛ به گونه‌ای که مباحثات به تعلق به یک دولت‌شهر برای یونانیان، امری بدیهی بود و نام کامل یک فرد یونانی از نام خود و نام پدر و نام شهرش تشکیل می‌یافت. آگاهی تعلق به یک دولت‌شهر برای انسان یونانی، همان ارزشی را داشت که آگاهی تعلق به یک ملت برای انسان امروزی دارد (یگر، ۱۳۷۶، جلد اول: ۱۷۰).

با وجود این نباید پنداشت که صرف سکونت داشتن در پولیس به معنی شهروند بودن است. در واقع شهروندی ناشی از سکونت در جایی معین همچون پولیس نیست. بلکه مصداق شهروند محض و مطلق کسی است که حق اشتغال به وظایف دادرسی، حق اظهارنظر و بحث در باب مهم‌ترین کارهای حکومتی - که اعضای شورای ملی را شامل می‌شود - دارد. بر همین اساس بیگانگان، بندگان، کودکان و سالخورده‌گان، شهروند نیستند. فارغ از این به تناسب نوع حکومت حاکم بر پولیس، معنا و مصداق شهروند نیز تغییر می‌کند. به عنوان مثال مصداق و گستره شهروند در حکومت دموکراسی متفاوت از الیگارشسی است (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۰۱).

بدین ترتیب شهروند بودن به معنی حق احراز فعالیت و بحث در باب مهم‌ترین مسائل پولیس بود. در واقع شهروند، سوژه سیاسی فعال در نظریه سیاسی یونان باستان است که مشروعیت کنش سیاسی را دارد. شهروند بودن به واسطه فن سخن ممکن می‌شد. در واقع شهروند با قرار یافتن در پولیس یا حوزه عمومی و به واسطه فن سخن به سیاست می‌پرداخت. از این جهت سخن میانجی رابطه شهروندی و سیاست و از این طریق میانجی شهروند و پولیس نیز بود. به گونه‌ای که سید جواد طباطبایی نخستین ویژگی شهر را امکان سخن گفتن و برتری آن بر سایر ابزار قدرت تعریف می‌کند:

«نخستین ویژگی پولیس، برتری سخن بر دیگر وسایل و ابزار اعمال

---

1. polites

قدرت بود. در یونان، سخن یا لوگوس بارزترین ابزار دستیابی به قدرت سیاسی و فرمان‌دهی و سلطه بر دیگران به شمار می‌آمد. سخن مانند گذشته واژه‌ها و اوراد مربوط به آیین‌ها و مناسک مذهبی نبود، بلکه مباحثه‌ای پرتعارض و تعاطی برهان بود. آنچه در آغاز در قلمرو آرخه یا فرمانروایی قرار داشت، اینک در حوزه فن سخنوری درآمده بود و بدین‌سان میان سخن و سیاست یا به سخن دیگر میان لوگوس و پولیس رابطه تنگاتنگ وجود داشت. سخن نخستین‌بار در شهر و درون رابطه سیاسی اهمیت پیدا کرد و در چنین شرایطی اهل خطابه، سوفسطاییان و آنگاه فیلسوفان یونانی، توجه خود را به سخن و گفتار معطوف و درباره قواعد و قوانین حاکم بر آن به پژوهش آغاز کردند» (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۰).

آنچه در نهایت امکان شهروند شدن و نیز امکان سخن به عنوان سیاست‌ورزی را ممکن می‌کرد، پولیس بود. در واقع پولیس به عنوان کلیتی گفتمانی که قواعد زیست سیاسی شهروندان را معین می‌کند، برای سامان دادن و طبقه‌بندی افراد به استراتژی حاشیه‌رانی و برجسته‌سازی روی می‌آورد. به این معنا که به هر فردی موقعیت خاصی می‌بخشد و برخی را به عنوان شهروند و به مثابه موجودیتی که حق رأی و تصمیم‌سازی در باب قواعد زیستی پولیس را دارد و برخی را به عنوان برده و بربر از دایره شهروندی طرد و خارج می‌سازد.

### قانون

پس از تشخیص و درک رابطه پولیس با شهروندان به عنوان سوژه‌های سیاسی، مسئله‌ای که پیش می‌آید، کیفیت قواعد حاکم بر رابطه خود شهروندان به عنوان اعضای پولیس است. بدین منظور، مفهوم قانون به کمک پولیس می‌آید. در واقع پولیس با استخدام قانون تلاش می‌کند شهروندان را به مثابه سوژه‌های سیاسی رام بر می‌سازد. ورنر یگر در این رابطه توضیح می‌دهد که «دولت‌شهر به زبان قانون سخن می‌گوید و قانون شاه مقتدری است که نه تنها مقصران را به پای حساب می‌کشد و قوی‌تران را از تجاوز به حقوق ضعیف‌تران باز می‌دارد، بلکه با قواعد خود، همه شئون زندگی را که

پیشتر تابع میل و اراده شخصی افراد بود، نظم می‌بخشد و حتی در جزییات زندگی خصوصی و رفتار اخلاقی شهروندان دخالت می‌کند» (یگر، ۱۳۷۶، جلد اول: ۱۷۱).

در واقع این قانون پولیس است که شهروند یا سوژه یونانی را به مثابه موجودی سیاسی برمی‌سازد. قانون مجموعه وظایف و حقوق متقابلی بود بین پولیس به عنوان یک سامان و موجودیت زنده و روحانی از یکسو و شهروندان از سوی دیگر. آنچه آدمی را به موجودی سیاسی مبدل می‌ساخت، وظیفه‌ای بود که به واسطه قانون بر عهده هر فردی نهاده می‌شد و این وظیفه عبارت بود از مشارکت فعال در زندگی عمومی جامعه و قبول تکالیف شهروندی‌ای که به کلی غیر از تکالیف مربوط به شغل و حرفه شخصی بود.

قانون، خمیرمایه و اکسیر نظم حاکم بر پولیس بود. یگر در این زمینه توضیح می‌دهد که در جریان تحول فرهنگ یونانی از آرمان اجتماعی اشرافی به پیدایی تصور فلسفی آدمی به عنوان فرد، قانون مهم‌ترین مراحل است و نظام‌های فلسفی اخلاق و تربیت، چه از حیث شکل و چه از لحاظ محتوا، یادآور نخستین ادوار قانون‌گذاری است. اینگونه نظام‌ها در فضای خالی تفکر محض پدید نمی‌آیند، بلکه چنان‌که فیلسوفان دوره باستان شناخته و متذکر شده‌اند، در جوهر تاریخی قوم ریشه دارند و این جوهر را به زبان اندیشه‌های کلی و مجرد ترجمه می‌کنند: قانون، کلی‌ترین و پایدارترین شکل معیارهای حقوقی و اخلاقی موروثی قوم یونان است. در مجموع می‌توان اینگونه درک کرد که قانون روح پولیس است. به بیان دیگر در پس تصویر دولت‌شهر مریبی با حصارهای محافظش، دولت‌شهر نامریبی پیداست که حصارش قانون است. از این جهت قانون با عملکرد خود به صیانت از ساختار و موجودیت پولیس می‌پردازد (همان: ۱۷۲).

### برابری

آنچه امکان بحث و مشارکت همگانی در فضای عمومی را به همه شهروندان می‌داد، مفهوم برابری بود. بدین معنا که بین شهروندان و از لحاظ جایگاه و نقش سیاسی برابری وجود داشت و هیچ‌کدام نسبت به دیگری برتری خاصی نداشتند. برابری شهروندان از ویژگی‌های پولیس بود، زیرا شالوده شهر بر دوستی استوار بود و دوستی جز در میان افراد برابر امکان‌پذیر نیست. درون پولیس، رابطه مبتنی بر سلسله‌مراتب، جای خود را به رابطه‌ای برابر و متقابل داد. شهروندان در قلمرو سیاسی خود را برابر می‌دانند. منظور از

برابری در گفتمان نظریه سیاسی یونان باستان، «برابری سیاسی» است؛ بدین معنا که شهروندان در حق اظهارنظر و مشارکت و تکالیف در امور پولیس برابر بودند و گفتار آنها به یک اندازه از اعتبار برخوردار بود. شهروندان به‌رغم اختلافی که در زندگی اجتماعی دارند، در قلمرو سیاسی خود را برابر می‌دانند. آنان همچون واحدهای جانشین‌شونده درون نظامی هستند که قانون آن تعادل و معیار آن، برابری است. برابری به معنای اشتراک همه شهروندان در اعمال قدرت سیاسی و تولید و توزیع آن بود. گفتمان و نظم پولیس نیز به گونه‌ای بود که قوام‌بخش اصل برابری بود و تعادلی میان قدرت همه افراد ایجاد می‌کرده و در برابر سرکشی آنان ایستادگی می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۱).

بدین ترتیب مفهوم برابری در گفتمان نظریه سیاسی یونان باستان با قدرت و گفتمان حاکم بر پولیس گره خورده است. برابری از یکسو منوط به حفظ ساختار و نظم پولیس بود و از سوی دیگر ثبات پولیس بستگی به حفظ برابری میان شهروندان داشت. از نظر ارسطو، «آنچه هر جامعه سیاسی را پایدار می‌دارد، برابری است. بدین معنا که همه مردم به تناوب در کار حکومت شرکت خواهند کرد. البته نفع و صلاح جامعه سیاسی نسبت به جایگاه و وظیفه محول‌شده به آنها اولویت دارد؛ زیرا صلاح جامعه سیاسی در این است که همیشه افراد ثابتی کار حکومت را در دست داشته باشند» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۴۲).

بدین ترتیب شهروندان در احراز قدرت سیاسی برابر نبودند، لکن همه در اینکه عضو جامعه سیاسی هستند، از حقوق برابر برخوردارند و هیچ‌کدام بر دیگری برتری ندارد. افلاطون در جمهوری با اشاره به تکالیف زن و مرد نسبت به پاسداری و صیانت از پولیس می‌آورد که: «وقتی که از برابری و اختلاف سخن گفتیم، منظورمان برابری به معنی مطلق و اختلاف به معنی مطلق نبود، بلکه تنها به برابری و اختلاف استعدادها برای انجام کارها توجه داشتیم» (افلاطون، ۱۳۵۳: ۲۳۷). از همین‌رو برابری با شایستگی در انجام امور و همچنین انجام تکالیفی که جنبه عمومی دارد و مربوط به پولیس است، هم‌خوانی دارد. به بیان دیگر مبنای برابری، استعداد افراد است.

### پایدیا (تربیت)

واژه پایدیا<sup>۱</sup> از کلمه یونانی پایدیوس<sup>۲</sup> به معنای تربیت کودک مشتق شده است (ضمیران، ۱۳۹۰: ۱۷). واژه‌ای که با مفاهیم دیگر از جمله پرورش یا تربیت کودک، تعلیم و آموزش، نظم و انضباط و اصلاح در ارتباط است (Lee, 2001: 11-12). پایدیا یا تربیت عبارت است از مجموعه‌ای از آموزش‌ها برای درونی کردن اشکالی از مواجهه با جهان، آنگونه که شکل خاصی از مناسبات، متناسب با روایت‌هایی از چیستی جهان را توجیه می‌کند (خالقی دامغانی و ملک‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۳۸).

هدف پایدیا یا نظام تربیت در یونان، پرورش شخصیت‌های برجسته پولیس بود. آنها بر این باور بودند که تنها پایدیا قادر است مردان برجسته را تربیت کند. پایدیای یونانی دارای غایتی بود آرمانی که آموزگاران، شاعران، هنرمندان و فلاسفه آن را سرلوحه تلاش‌های علمی، فرهنگی و فلسفی خود می‌شمردند. آرمان پایدیا در متن جامعه تحقق‌پذیر بود و هدف آموزش چیزی جز آموزش انگاره اجتماعی در گستره خرد نبود (ضمیران، ۱۳۹۰: ۱۸).

نزد افلاطون، مسئله تربیت به شکلی آشکار در خدمت سیاست قرار می‌گیرد. نظام سیاسی افلاطون بیش از هر چیز یک دستگاه عظیم آموزش و پرورش است که از یک طرف حاکمان با فضیلت حکومت‌داری تربیت می‌کند و از طرف دیگر مراقب است تا آن افق‌های ویژه معنایی که حکومت این نظام آموزشی را توجیه می‌کنند، از آسیب به دور بمانند (خالقی دامغانی و ملک‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۶۳).

مفهوم تربیت، نقش و جایگاهی ویژه در پولیس یونانی برای سامان‌دهی به امور انسان یونانی ایفا می‌کند. از این منظر تربیت، کلیتی چندبعدی بود که به رفتار و کنش و شیوه‌های اندیشیدن انسانی یونانی شکل می‌بخشید. رابطه پولیس و پایدیا از همین منظر قابل بحث است، بدین نحو که پولیس با قواعد منحصربه‌فرد خویش اقدام به تربیت شهروندان برای نقش‌آفرینی در موقعیت‌های متفاوت می‌کرد. پولیس و پایدیا، رابطه‌ای پیچیده‌ای دارند، بدین ترتیب که تحول در نظام تربیت از یکسو منجر به ظهور شکل جدیدی از دولت‌شهر می‌شود - به گونه‌ای که تحول از گفتمان اسطوره‌ای عصر

---

1. paideia  
2. paidos

موکنای به گفتمان عقلی دولت‌شهر را می‌توان نمودی از تحول در نظام تربیت عنوان کرد - و از سوی دیگر این قواعد دولت‌شهر است که خود بانی تحول در پایدیا یا شیوه تربیتی انسان یونانی می‌شود.

با ایجاد رابطه میان پولیس و پایدیا می‌توان به نسبت و پیوند میان تربیت و سیاست رسید. مطالعه در نسبت میان تربیت و سیاست به اولین تلاش‌های سیستماتیک ذهن انسانی برای تبیین مفهوم سیاست و اولین متون فلسفی درباره دولت بازمی‌گردد (خالقی دامغانی و ملک‌زاده، ۱۳۹۴: ۲۷).

از این منظر تربیت یک فرآیند خاص گفتمانی است، بدین معنا که خود محصول قدرت است و این قدرت است که به نوع خاصی از تربیت قوام می‌بخشد. با این حال این رابطه یک‌سویه قدرت و تربیت به همین منوال باقی نمی‌ماند و با قوام یافتن نهادهای سیاسی، این تربیت است که بقای قدرت و متعلقات آن از جمله دولت، نهادهای سیاسی، مشروعیت و اشکال اقتدار را حیثیت می‌بخشد. پولیس با تعبیه و نهادینه کردن نظامی خاص از تربیت به تربیت شهروندان و به انتقال مفاهیم و کنش‌های تربیتی - که حامل معنای خاص هستند - از یک عصر به عصر دیگر یاری می‌رساند.

#### قدرت

در طول تاریخ، قدرت<sup>(۱)</sup> همواره جایگاهی استراتژیک در نظریه سیاسی داشته است و از عناصر کلیدی نظریه سیاسی در هر دوره تاریخی به شمار می‌آید. نظریه سیاسی یونان باستان نیز به مفهوم قدرت در پولیس امعان نظر داشته است. اینکه مرزهای قدرت در نظریه سیاسی یونان باستان را چگونه می‌توان شناسایی کرد؟ یا قدرت در پولیس چگونه اعمال می‌شود؟ یا اینکه قدرت متعلق به چه کسی است و واجد چه استراتژی‌هایی است؟ ماهیت، پراکندگی و توزیع قدرت در پولیس به نحو منحصربه‌فردی است که با دوره‌های بعد از خود متفاوت است. ماهیت و چیستی قدرت و نیز چگونگی ساخت و توزیع قدرت با ساختار سیاسی پولیس، رابطه تنگاتنگ دارد.

قدرت در نظریه سیاسی یونان در حیطه عمومی و در شرایطی برابر اعمال می‌شد. نمود عینی قدرت در نظریه سیاسی یونان باستان در حیطه عمومی که محل سیاست‌ورزی و تصادم اراده‌های معطوف به قدرت بود، خود را نشان می‌دهد. هانا آرننت با تفکیک‌گذاری میان خانه و پولیس، حیثیتی سیاسی و گفتمانی به پولیس می‌بخشد و

قدرت سیاسی را وضع و موقعیت استراتژیکی مرتبط با پولیس عنوان می‌کند. حیطة پولیس، قلمرو آزادی و اعمال قدرت است و در مقابل خانه محل ضرورت و اعمال زور و خشونت. آرنت در این زمینه به ما می‌گوید:

«آنچه همه فیلسوفان یونانی فارغ از میزان مخالفتشان با حیات پولیس مسلم می‌گرفتند این بود که آزادی منحصرأ در حیطة سیاسی جای دارد و ضرورت در درجه اول پدیداری ماقبل سیاسی و مشخصأ سازمان خانگی خصوصی است و اعمال زور و خشونت در این قلمرو موجه است، زیرا اینها یگانه ابزار چیرگی بر ضرورت - فی‌المثل از طریق حکم راندن بر بردگان - و آزاد شدن هستند. چون همه انسان‌ها تابع و مقهور ضرورت هستند، حق دارند که نسبت به دیگران خشونت بورزند. خشونت، فعل ماقبل سیاسی رهنانیدن خویش از بند ضرورت زندگی به خاطر آزادی جهان است... حیطة پولیس، قلمرو آزادی بود و اگر رابطه‌ای میان خانه و پولیس وجود داشت، مسلم بود که چیرگی بر ضروریات و حوایج زندگی در خانه، شرط آزادی پولیس بود... آزادی جامعه است که مقتضی و توجیه‌کننده محدودیت اقتدار سیاسی است. آزادی در حیطة امر اجتماعی قرار می‌گیرد و زور یا خشونت به انحصار حکومت درمی‌آید» (آرنت، ۱۳۹۲: ۷۳).

بر اساس گفتارهای یادشده که از آرنت نقل کردیم، از آنجایی که پولیس محل آزادی و سوژگی سیاسی شهروندان آزاد است، محل اعمال و نمود قدرت نیز است؛ زیرا جریان قدرت، جزء لاینفک سیاست و امر سیاسی در جامعه است و برخلاف پولیس که محل و موضع قدرت است، خانه محل خشونت و زور به عنوان فعل ماقبل سیاسی است. به بیان دیگر پولیس محل امر سیاسی و از این طریق همچنین محل اعمال قدرت مشروع است و قدرت از این منظر، اراده تأثیرگذاری و مشارکت توسط شهروندان برابر در روندهای سیاسی پولیس است. هانا آرنت با تأکید بر تمایز میان خانه و پولیس، پولیس را محل و موضع قدرت سیاسی شهروندانی می‌داند که آزاد و برابر هستند. به بیان دیگر آزادی و برابری، شرط دارندگی قدرت سیاسی در پولیس است:



«وجه تمایز پولیس از خانه این بود که پولیس تنها «برابران» را می‌شناخت، حال آنکه خانه، کانون سخت‌ترین و شدیدترین نابرابری‌ها بود. آزاد بودن هم به این معنا بود که تابع و مقهور ضرورت زندگی یا فرمان دیگر نباشیم و هم به این معنا که خود فرمان‌نرانیم. آزاد بودن به این معنا که نه حاکم باشیم و نه محکوم. از این قرار، درون حیطة خانه آزادی وجود نداشت، زیرا رییس خانه حاکم آن فقط تا جایی آزاد محسوب می‌شد که می‌توانست خانه را ترک کند و وارد حیطة سیاسی شود که در آن همگان برابر بودند» (آرنت، ۱۳۹۲: ۷۴).

بدین ترتیب لازمه اعمال و نمود عینی قدرت، داشتن موضعی برابر در پولیس است. در واقع به حکم در پولیس بودن و ماندن (زیستن در پولیس) است که قدرت بالقوه - که آرنت بر وجوه عملی آن تأکید دارد - شکل بالفعل به خود می‌گیرد. از این‌رو قدرت و اعمال آن با ساخت سیاسی پولیس به معنی مشارکت برابر شهروندان در کار حکومت پیوند می‌یابد.

#### عدالت

بحث عدالت<sup>۱</sup> از جمله مباحثی است که در نظریه سیاسی یونان باستان مورد توجه فیلسوفان بوده است، به گونه‌ای که شاید بتوان بحث عدالت را مهم‌ترین پروبلماتیک فلسفه افلاطونی عنوان کرد، تا آنجا که می‌توان کتاب جمهور افلاطون را نظریه‌ای در باب عدالت تفسیر کرد. مسئله مهم در این قسمت از بحث، نه صرف توضیح محتوای عدالت در نظریه سیاسی یونان باستان، بلکه پیوند آن با پولیس مدنظر است.

در نظریه سیاسی یونان باستان، افلاطون مهم‌ترین فیلسوفی است که در باب عدالت نظرورزی کرده است. افلاطون، بحث خود در باب عدالت را از دو منظر پی می‌گیرد: نخست بحث اخلاقی درباره عدالت و دیگری بحث سیاسی درباره عدالت (کلوسکو، ۱۳۹۴: ۱۲۵). بحث اخلاقی افلاطون در باب عدالت از این قرار است که عدالت به همراه شجاعت، کنترل نفس و خرد، یکی از چهار فضیلتی است که اخلاق خوب را می‌سازد. فضیلت اخلاق خوب، کیفیت اخلاق افراد به صورت انفرادی و به صورت اجتماعی است. در

---

1. Dikaisoune

نتیجه عدالت یکی از اجزای تشکیل‌دهنده اخلاق فردی و اجتماعی است. اما باید توجه داشت که توسط اخلاق و نه حقوق است که هر دو شکل فردی و اجتماعی عدالت به هم متصل می‌شود (Barker, 1918: 177). افلاطون از بعد اخلاقی، عدالت را تعادل و توازن و یا نظم و سازگاری در بین عناصر متضاد تعریف و تفسیر می‌کند و مفهوم آن را با ارائه توصیفات معادلی از جامعه بشری و روح و شخصیت انسان توضیح می‌دهد (همان: ۱۸۳).

عدالت در مدینه فاضله افلاطونی، اصلی تمامیت بخش است که از یکسو میان طبقات پیوند ایجاد می‌کند و از سوی دیگر، مبنای وحدت گروه حاکم قرار می‌گیرد. در رساله جمهور، افلاطون از تحقیق درباره عناصر سازنده عدالت در یک فرد به سوی تلاش برای شناخت عناصر سازنده عدالت در کل اجتماع تغییر جهت می‌دهد (مکلند، ۱۳۹۳: ۸۱) و از همین جاست که بحث سیاسی افلاطون در باب عدالت شکل می‌گیرد. از این منظر عدالت، کوششی عقلانی در جهت پایان بخشیدن به تعارضات و تنش‌های اجتماعی و تعادل بخشیدن به نیروهای اجتماعی متضاد بود. این عدالت در نزد یونانیان به معنای صرف برابری عددی نبود، بلکه برابری مبتنی بر سلسله‌مراتب یا درجات بود که مفهوم اساسی آن همانا «تناسب» است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۲۲).

عدالت در بعد سیاسی خود است که با پولیس، پیوندی ناگسستنی می‌یابد. در واقع عدالت سیاسی به واسطه پولیس است که امکان تحقق می‌یابد. به عقیده افلاطون، عدالت علاوه بر آنکه جزئی از فضایل انسانی بوده، خصیصه‌ای است که مردمان را به روابط سیاسی به منظور تشکیل جامعه سیاسی وامی‌دارد (فاستر، ۱۳۶۱: ۵۲). به بیان دیگر، عدالت خصلتی است که در عین حال که انسان را خوب می‌سازد و او را اجتماعی می‌کند، اصلی‌ترین و اساسی‌ترین موضوع نظریه سیاسی افلاطون را تشکیل می‌دهد (همان: ۵۸). عدالت در نظر افلاطون، یک فضیلت سیاسی محوری است؛ چون شرط ادامه زندگی برای فرد عادل این است که به عدالت به شکلی گسترده عمل شود (مکلند، ۱۳۹۳: ۶۲).

ارسطو، عدالت را با مفهوم حد وسط تعریف و تفسیر می‌کند. از نظر ارسطو، سعادت خیر است، زیرا سعادت، غایت تمام اعمال انسان است و پس از اینکه «سعادت را فعالیت نفس مطابق با فضیلت دانست» (ارسطو، ۱۳۸۱: ۷۶)، به بررسی ماهیت فضیلت و انواع آن

(خرد، شجاعت، رعایت اعتدال و عدالت) می‌پردازد و از میان این فضایل، فقط عدالت را به علت ارتباط با «غیر»، «خیر خارجی» می‌داند؛ زیرا عادل آنچه را برای دیگران مفید است انجام می‌دهد. به این سبب است که عدالت به عنوان کامل‌ترین فضیلت، بلکه تمام فضیلت محسوب می‌شود و ضد آن، بی‌عدالتی است که همه رذیلت است. در تفاوت عدالت با فضیلت، او معتقد است که هر چند عدالت عین فضیلت است، ماهیت آن متفاوت است؛ به این معنی که از لحاظ ارتباط با دیگران، «عدالت» است و از لحاظ این که نوعی «ملکه محض» است، «فضیلت» محسوب می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۹۱).

بدین ترتیب می‌توان اینگونه پنداشت که عدالت در نظریه سیاسی یونان باستان، «میزان» و «معیاری» است که رابطه شهروندان با یکدیگر و رابطه شهروندان با پولیس را متعادل می‌سازد، به نحوی که آسیبی به اجتماع سیاسی و قواعد زیست سیاسی نرسد. در اینجا عدالت، استعاره است؛ استعاره از اینکه فرد در اجتماع سیاسی واجد موقعیتی است که عدول از آن به معنی انحراف در هدف اجتماع سیاسی است. در واقع عدالت به مثابه رشته پیوند اعضای پولیس یا جامعه سیاسی در کنار یکدیگر است، به گونه‌ای که بی‌وجود عدالت، حیثیت پولیس به مخاطره می‌افتد. اما آنچه اهمیت دارد این است که آن چیزی که عدالت را مشخص می‌کند، مجموعه قواعدی است که در پولیس جریان دارد. از این جهت پولیس، زیست سیاسی عادلانه را ممکن می‌سازد.

#### فضیلت

در تبارشناسی مفهوم فضیلت به حماسه‌های هومری می‌رسیم که معادل یونانی آن آرته<sup>۱</sup> است. آرته در حماسه‌های هومری بر مزایای انسانی دلالت می‌ورزد. از همین رو مردم عادی دارای آرته نیستند و اگر مردی از طبقه بالا دچار بندگی شود، زئوس نیمی از آرته او را می‌گیرد و در نتیجه دیگر همان شخص نیست که پیشتر بود. آرته، صفت خاص اشراف است. آرته تقریباً هیچ‌گاه به معنی سجایای اخلاقی یا روحی فهمیده نمی‌شود، بلکه در انطباق با شیوه فکر دوره باستان، این کلمه بیانگر نیرو و مهارت و چابکی مرد جنگی یا ورزشکار و علی‌الخصوص شجاعت پهلوانی است، آن هم نه به معنی

---

1. arete

امروزی به عنوان سنجیه اخلاقی جدا از نیرومندی تن، بلکه شجاعتی که همیشه متضمن نیروی جسمانی است (یگر، ۱۳۷۶، جلد اول: ۴۳).

در دوره‌های بعد از عصر پهلوانی و در دوره‌ای که نظام زیستی انسان یونانی از نظام کهن پادشاهی به نظام زیستی دولت‌شهری گذار کرد، فضیلت به عنوان یک مفهوم هم‌دچار تحول تاریخی می‌شود. در اینجا فضیلت دیگر به معنی صرف نیروی اشرافی و جسمانی نبود، بلکه با اخلاق پیوندی تنگاتنگ یافته بود. از همین جهت است که یگر، فضیلت را آرمان بنیادی تربیت یونانی عنوان می‌کند (همان: ۵۵).

این سخن از آن جهت اهمیت دارد که یگر، تربیت را بنیاد فرهنگ و اندیشه یونان باستان می‌داند. در واقع فضیلت از این منظر غایت بنیادی تربیت به عنوان فرآیندی تاریخی در یونان است. یعنی فضیلت، غایت زیستن در پولیس و غایت سیاست است. فضیلت خارج از پولیس امکان‌پذیر نیست. در حقیقت با زیستن در پولیس است که امکان فضیلت‌مندی انسان یونانی میسر می‌شود. خارج از پولیس نمی‌توان دستیابی به فضیلت را متصور بود. از این جهت می‌توان گفت دستیابی و دسترسی به فضیلت، غایت زیستن در پولیس و در نتیجه غایت نظریه سیاسی یونان باستان است.

### لوگوس

اسم یونانی لوگوس از کلمه «Lego» به معنی «من می‌گویم» مشتق شده است. در طول زمان این واژه، معانی مختلفی به خود گرفته است. اما دو معنای «عقل» به معنای اصل وحدت‌بخش جهان و «سخن» رایج‌تر است (Kerferd, 1972: 83-84). لوگوس در آغاز حضور گاهی به معنی آن نظم‌دهنده بزرگ کیهانی<sup>۱</sup> و آن عقل کل جهان و در برخی موارد دیگر به عنوان سخن به کار می‌رفته است (گلچین، ۱۳۹۳: ۱۴۴). آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که یونان باستان با ظهور نظام پولیسی از اسطوره یا میتوس به لوگوس به معنی عقل و سخن گذار می‌کند (کاسیرر، ۱۳۶۲: ۷۱-۷۲). با این حال معنایی که از لحاظ سیاسی می‌توان برای لوگوس مد نظر داشت، سخن است؛ زیرا سخن مبنای روابط سیاسی در نظام پولیسی تلقی می‌شد.

در نظام پولیسی برخلاف نظام پادشاهی کهن، روابط سیاسی منحصر در آرخه<sup>۲</sup> یا

1. Cosmos

2. arche

قلمرو فرمانروایی نبود، بلکه روابط سیاسی فرآیندی بود که همه شهروندان را در برمی گرفت. مبنای این روابط، لوگوس یا سخن - به عنوان محتوای عمده لوگوس - بود. سخن، بارزترین ابزار دستیابی به قدرت سیاسی و فرمان‌دهی و سلطه بر دیگران بود. برخلاف نظام کهن که در آن سخن، مجموعه‌ای از واژه‌ها و اوراد مربوط به آیین‌ها و مناسک مذهبی بود، در نظام پولیسی، سخن مباحثه‌ای پرتعارض و تعاطی برهان بود (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۰). شالوده لوگوس (سخن) و پولیس به هم تافتن عناصر، موضوعات و موجودات در یک قاب و چارچوب است. به بیان دیگر این دو مقوله در دو عرصه متفاوت به کاری یکسان مشغول هستند (یونسی، ۱۳۸۷: ۱۲).

لوگوس یا فن سخنوری، تنها ابزار دستیابی به قدرت نبود، بلکه مجموعه‌ای از روابط سیاسی بود. به بیان دیگر سخن قاعده دموکراتیک و قانونی سیاست بود. سیاست‌ورزی و قدرت سیاسی که در آغاز (در نظام سیاسی موکنای) در قلمرو آرچه یا فرمانروایی قرار داشت، اینک در حوزه فن سخنوری درآمد و بدین‌سان میان سخن و سیاست یا به سخن دیگر میان لوگوس و پولیس، رابطه‌ای تنگاتنگ ایجاد شد (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۲۰).

بدین ترتیب از آنجایی که سخن‌ورزی سیاسی در مکانی عمومی به نام آگورا شکل می‌گرفت، امکان سخنوری و روابط سیاسی مبتنی بر سخن به واسطه پولیس ممکن می‌شد. در واقع پولیس، شرایط سیاسی‌ای را فراهم می‌آورد که در آن امکان سخن‌ورزی سیاسی برای شهروندان برابر در یک مکان عمومی به وجود می‌آید. از همین‌رو لوگوس، بقای خویش را مدیون موجودیت پولیس است. به بیان دیگر ایجاد روابط سیاسی که مبتنی بر لوگوس یا سخن بود، به واسطه نهادهای سیاسی پولیس ممکن می‌شود. چنان‌که اگر بقای این نهادهای سیاسی با مخاطره روبه‌رو شود، امکان شکل‌گیری این روابط سیاسی و در نتیجه زیست سیاسی برابر شهروندان از میان می‌رود.

#### شکل حکومت

پرداختن به شکل و ساختار سیاسی حکومت، یکی از مباحث عمده در نظریه سیاسی یونان باستان است، به طوری که فیلسوفان مطرح یونان باستان در باب آن به پردازش بحث پرداختند و در این زمینه اظهارنظرهای بسیار داشتند. افلاطون ضمن تفکیک و طبقه‌بندی انواع حکومت در کنار توصیف آرمان‌شهر خویش که بر محور عدالت بنا شده است، بهترین حکومت و کمال مطلوب آن را مدنظر قرار می‌دهد. در واقع در نظر

افلاطون، بهترین حکومت، حکومتی است که در آن موازین عدالت سیاسی رعایت شود (عالم، ۱۳۹۰: ۹۵-۹۶).

افلاطون با توصیف پولیس متعالی که در آن موازین و روابط سیاسی بر اساس عدالت بنا شده است، به توصیف دولت جمهور یا آرمان شهر نیز می‌پردازد. در واقع بیان افلاطون در باب پولیس و شکل حکومت آن به طور موازی و هم‌راستا تعریف می‌شود که خود حکایت از رابطه پولیس و حکومت مطلوب دارد. پولیس، اجتماع سیاسی خودبسندگی است که حکومت ذیل آن در راستای سعادت‌مندی و فضیلت شهروندان حرکت می‌کند و اگر حکومتی از این مهم عدول کند، از حیز انتفاع و مشروعیت سیاسی خارج می‌شود. ارسطو هم به نحو ضمنی به رابطه پولیس و شکل حکومت امعان نظر نشان می‌دهد. در نظر ارسطو، پولیس سرچشمه خیر اصلی آدمی است و حکومت، عالی‌ترین نوع اجتماع و هدف آن خیر برین است. در واقع آنچه پولیس را به سمت خیر برین حرکت می‌دهد، حکومت است و اگر ماهیت حکومت مطلوب نباشد، پولیس در طریق خیر برین با مانع اساسی روبه‌رو می‌شود. از این منظر حکومت امری طبیعی است، زیرا نهایت و غایت هر اجتماع سیاسی، تشکیل حکومت به منظور وصول به خیر برین است. به بیان دیگر حکومت، پولیس را به سمت غایت خویش که خیر برین است، رهنمون می‌سازد (ارسطو، ۱۳۶۴: ۶). بدین ترتیب به محض شکل‌گیری پولیس، ساختارهای حکمرانی آن انسجام می‌یابد، به طوری که پولیس را بدون حکومت نتوان تصور کرد. در واقع حکومت متولی پولیس به منظور رهنمون کردن شهروندان به سمت سعادت‌مندی به عنوان غایت نظریه سیاسی یونان باستان است.

### امر سیاسی، سوژه سیاسی و کنش سیاسی در نظریه سیاسی یونان باستان

سه مفهوم امر سیاسی، سوژه سیاسی و کنش سیاسی که از بنیادی‌ترین مفاهیم نظریه سیاسی در یونان باستان است، از آن‌رو در کنار هم توضیح داده خواهد شد که نوعی درهم‌تنیدگی معنایی بین آنها وجود دارد. به عبارت دیگر دو مفهوم امر سیاسی و سوژه سیاسی در نظریه سیاسی یونان باستان، شبکه معنایی را برمی‌سازند که محصول و برآمد آن، کنش سیاسی و استراتژی‌های منحصربه‌فردی در این زمینه است. ماهیت و گفتمان سیاست‌ورزی که مشتمل بر مفهوم امر سیاسی و سوژه سیاسی است،

استراتژی‌های خاص و منحصر به فردی از کنش سیاسی را در هر دوره تاریخی از نظریه سیاسی ایجاب می‌کند. به بیان دیگر محصول سیاست گفتمانی نظریه سیاسی، کنش سیاسی گفتمانی خواهد بود. آنچه نباید از نظر دور داشت، بیان این نکته است که هر سه مفاهیم یادشده، حیثیت وجودی خود را از پولیس - به عنوان دال مرکزی نظریه سیاسی یونان باستان - می‌گیرند.

روایت‌های گوناگونی از چیستی امر سیاسی ارائه شده است. آنچه در روایت‌های گوناگون از امر سیاسی مشترک است، تلاش برای تشخیص و شناسایی محدوده سیاست و سیاست‌ورزی و نیز اینکه چیستی این سیاست و سیاست‌ورزی تا چه اندازه زیست اجتماعی/سیاسی سوژه سیاسی را در برمی‌گیرد. به عنوان مثال وقتی از چیستی امر سیاسی در نظریه سیاسی یونان باستان سخن می‌گوییم، منظور مرزها و محدوده‌های سیاست و سیاست‌ورزی است. به بیان دیگر پرسش از این امر می‌شود که بازی سیاسی تا کجا ادامه دارد و کجا بازی سیاسی از مرز امر سیاسی خارج می‌شود و شکل خشونت به خود می‌گیرد.

هانا آرنت از جمله فیلسوفانی است که به بحث امر سیاسی در یونان باستان توجه نشان می‌دهد. وی با تفکیک‌گذاری میان حیطه عمومی و حیطه خصوصی تلاش می‌کند امر سیاسی در یونان باستان را مسئله‌ای مرتبط با حیطه عمومی تفسیر کند. تفکیک‌گذاری بین حیطه عمومی و حیطه خصوصی در یونان باستان بیش از اینکه به جهت تقسیم نمودن حیات آدمی به دو حوزه مشخص باشد، برای صیانت از حوزه‌ای در زندگی است که مربوط به «امور عمومی» می‌شود؛ اموری که در نسبت میان انسان‌ها شکل می‌گیرد و با «جدایی» از حوزه خصوصی که مربوط به ضرورت‌های حیات فردی است، معنا می‌یابد (شیری، ۱۳۹۵: ۲).

ارسطو به صراحت در کتاب «سیاست» خود، آمیختگی حوزه خصوصی که در آن انسان به دنبال منافع مادی است، با حوزه عمومی را اشتباه می‌داند و آن را ناشی از عدم درک عمیق جامعه سیاسی دانسته و می‌نویسد:

«هدف جامعه سیاسی، اتحاد نظامی برای دفاع در برابر خطر و یا سوداگری و بازرگانی نیست؛ زیرا اگر این بود، مللی که با هم در کار بازرگانی شریکند و یا میثاق دفاع متقابل دارند، اعضای یک شهر می‌شدند؛

در حالی که اعضای یک جامعه سیاسی با خوبی یا بدی و عیب و حسن اجتماعی افراد آن کار دارند» (ارسطو، ۱۳۶۴: ۱۵۹).

این تأکید بر جدایی، به جهت اهداف کلی متفاوتی است که یونانیان برای این دو حوزه از حیات قائل بودند. در حوزه خصوصی که همان حوزه تدبیر منزل است، انسان قرار است به ضروریات زیستنش پاسخ گوید. از این جهت، تفاوتی میان انسان با حیوان نیست. اگر این ضرورت‌ها تأمین نشود، انسان به «تقلا» می‌افتد و از بین می‌رود. از منظر فیلسوفان بزرگ یونان، اگر فردی صرفاً به حوزه ضروریات زندگی اشتغال داشته باشد، نمی‌تواند شهروند باشد. شهروند کسی است که توانسته باشد از ساحت ضروریات حیات فراتر رود و دل مشغول امور عمومی گردد. یعنی به چیزهایی اندیشه کند و در اموری عمل کند که نسبتی با اولویتهای زندگی او ندارد و منفعتی اقتصادی از آن کسب نمی‌کند. توجه به حوزه عمومی، سبب آزادی انسان می‌گردد، نه صرفاً به این جهت که او آزادانه در امور مربوط به پولیس تصمیم می‌گیرد؛ بلکه قبل از آن، به این خاطر که او از بند ضروریات حیات فردی و خصوصی آزاد شده است و البته این آزادی، مقدمه ضروری برای وصول به «آن آزادی» است. مفهوم فراغت در سبک زندگی یونانی نیز در همین جا معنا می‌گیرد (شیری، ۱۳۹۵: ۳).

بدین ترتیب چپستی امر سیاسی رابطه‌ای تنگاتنگ با قواعد زیست سیاسی در پولیس دارد. در منطق زیستی پولیس، عبور از حیطه ضروریات زندگی خصوصی به حیطه امور عمومی به معنی گام نهادن به حوزه امر سیاسی است. در واقع حوزه عمومی، حوزه امر سیاسی است و سوژه با فارغ شدن از حوزه ضروریات زندگی و ورود به حوزه عمومی حیثیت و هویتی سیاسی به خود می‌گیرد. ظهور حیطه عمومی با ظهور پولیس یا دولت‌شهر مقارن بود. آرننت در این زمینه توضیح می‌دهد که برآمدن پولیس یا دولت‌شهر به این معنا بود که انسان علاوه بر زندگی خصوصی‌اش واجد نوعی زندگی دوم یعنی زندگی سیاسی<sup>۱</sup> شده است. اکنون هر شهروندی به دو نظام یا مرتبه وجودی تعلق دارد و تمایز مشخصی در زندگی‌اش میان آنچه از آن خود اوست و میان آنچه جمعی یا مشترک<sup>۲</sup> است، وجود دارد (آرننت، ۱۳۹۲: ۶۸).

1. bios politikos  
2. koinon



بدین ترتیب ظهور حیطة عمومی به عنوان حوزه امر سیاسی با تولد پولیس مقارن بود و مشخصه امر سیاسی که در حیطة عمومی پولیس جریان داشت، مبتنی بر عمل<sup>۱</sup> (در اینجا ما مفهوم عمل را مترادف با مفهوم کنش تلقی می‌کنیم) و سخن<sup>۲</sup> بود. به طور کلی هر چند در یونان، زندگی نظرورزانة متعالی تر از حیات عمل‌ورزانة تلقی می‌شد و عمل در برابر مسائل ماورایی پست انگاشته می‌شد، در عین حال فعالیت سیاسی مستقل از اقتضائات زندگی خصوصی و مادی به رسمیت شناخته شده بود (بردشا، ۱۳۸۰: ۲۱).

بدین ترتیب آنچه امکان زیست سیاسی و در نتیجه وقوع امر سیاسی و سوژگی سیاسی را موجب می‌شد، حیثیت و هیئتی به نام پولیس بود. در واقع سیاسی بودن مترادف با زیستن در پولیس تلقی می‌شد. به گونه‌ای که یونانیان تصویری از زندگی بدون ملاحظیات سیاسی در عرصه شهر نداشتند (قادری و دیگران، ۱۳۹۰: ۱۲۱). هانا آرنه هم به این مسئله توجه نشان می‌دهد و آن را اینگونه توضیح می‌دهد:

«سیاسی یا اهل مدینه بودن و زیستن در پولیس، به این معنا بود که تکلیف همه چیز از طریق سخن و اقناع معلوم می‌شد، نه از طریق زور و خشونت. در خودفهمی یونانی، واداشتن مردم به وسیله اعمال خشونت، دستور دادن به جای اقناع، شیوه‌هایی ماقبل سیاسی برای سلوک با مردم و مشخصه زندگی بیرون از پولیس، مشخصه خانه و زندگی خانوادگی بود که در آن رییس خانواده با قوایی بلامنازع و مستبدانه حکم می‌راند، یا مشخصه زندگی در امپراتوری‌های بربر آسیا بود که استبداد آنها بارها و بارها به سازمان خانواده تشبیه شده است» (آرنه، ۱۳۹۲: ۶۹).

بدین ترتیب درک یونانیان از سیاست با درک امروزی فرق کلی داشت. آنها سیاست را امری مربوط به اجتماع سیاسی<sup>۳</sup> می‌دانستند و بیرون از محدوده اجتماع سیاسی، معنایی برای سیاست قائل نبوده‌اند. در واقع در یونان باستان، سیاست زمانی معنا می‌یافت که شهروندان در حوزه اجتماع عمومی حضور می‌یافتند و در باب امور همگانی و مشترک که به منزله امر سیاسی تلقی می‌شد، تصمیم‌سازی می‌کردند (معینی علمداری، ۱۳۹۰: ۶). این تلقی از سیاست در دوران یونان باستان از آن‌رو است که در آن دوره اقتصاد

---

1. praxis  
2. logos  
3. Political Community

مناقشه و پروبلماتیک سیاست نبوده است، بلکه محدود به زندگی خصوصی شهروندان بود. در واقع اقتصاد و تأمین معیشت، مقدمه‌ای برای سیاست (به مثابه عرصه عمل) به شمار می‌رفت. به همین دلیل یونانیان باستان با جواز خشونت بر برده‌های خود، امور روزمره و معیشتی خود را از سر می‌گذراندند و برایشان فراغت جهت حضور در سیاست فراهم می‌شد. در اینجا مفهوم فراغت اهمیت می‌یابد. فاستر در توضیح مفهوم فراغت در یونان باستان می‌نویسد:

«در زمان ما بین فراغت و تفریح یکسانی فرض می‌شود و اینکه ارسطو می‌گوید باید بندگان کار کنند تا خدایگان فراغت یابند، به معنای تن‌آسایی آنان نیست. فراغت در نظر او استراحت نیست، بلکه نوعی فعالیت است. اما این فعالیت با کار کردن متفاوت است. کار کردن به عنوان وسیله برای رسیدن به برخی نتایج مطلوب صورت می‌گیرد...؛ اما فعالیت‌هایی دیگری وجود دارد که به خاطر خودشان انجام می‌شود. منظور از فراغت در قاموس ارسطو، فرصت اشتغال انسان به اینگونه کارهاست؛ تمام فعالیت‌های انسانی به جز کارهایی که برای ضرورت اقتصادی و مادی انجام می‌شود. در میان اینها، فعالیت سیاسی برای حکومت کردن رتبه اول را دارد» (فاستر، ۱۳۶۱: ۳۵۳).

در واقع فراغت به مثابه گذار شهروند از عرصه زندگی شخصی به زندگی عمومی است که محل و موضع سیاست‌ورزی بود. روی هم‌رفته فراغت لحظه فارغ شدن شهروند یا سوژه از حوزه ضروریات و حوائج روزمره و پرداختن به سیاست و اندیشیدن در باب سیاست است. بعد از فهم چیستی امر سیاسی، مسئله‌ای که لازم به تشریح آن است، کیفیت ظهور سوژه سیاسی و کنش سیاسی برآمده از آن است. در تحلیل گفتمانی نظریه سیاسی، هر گفتمان خاص از نظریه سیاسی، کنش سیاسی منحصر به فردی را رقم می‌زند. در نظریه سیاسی یونان باستان با توجه به ماهیت گفتمانی‌اش، سوژگی سیاسی را به نحو منحصر به فردی برمی‌سازد که متفاوت از دوره‌های تاریخی دیگر نظریه سیاسی است. در نظریه سیاسی یونان باستان، سوژه سیاسی با مفهوم «شهروند» شناخته شده است. مفهوم شهروندی با مکان گره خورده است؛ زیرا شهروند در موقعیت خانوادگی با موقعیت سیاسی روبه‌رو نیست، بلکه شهروند هنگامی سیاسی می‌شود که در مکان و

حیطه عمومی قرار گیرد. از این جهت سوژگی سیاسی در پیوندی مستحکم با منطق زیستی پولیس است. در منطق زیستی پولیس، وقتی شهروند در فضایی عمومی به نام آگورا قرار گیرد و به عمل و سخن پردازد، وارد حیطه امر سیاسی شده است. در نتیجه به مثابه سوژه سیاسی شناخته می‌شود. در واقع ورود به حیطه امر سیاسی، آغاز شکل‌گیری سوژه سیاسی است. سوژه سیاسی با ورود به عرصه امر سیاسی که فضای عمومی آگوراست، دست به کنش سیاسی می‌زند. در اینجا کنش ملازم با عمل و فن سخن است.

روی هم‌رفته نظریه سیاسی یونان باستان با مرکزکشی میان شهروند و غیر شهروند، اقدام به برساختن سوژه‌های سیاسی می‌کند. در واقع فرآیند شکل‌گیری سوژه سیاسی در نظریه سیاسی یونان باستان بدین ترتیب است که ابتدا شهروند از غیر شهروند متمایز می‌شود. در مرحله بعد، شهروند باید از حوزه خصوصی که تدبیر منزل است، بیرون بیاید و وارد فضای عمومی پولیس شود. در فضای عمومی پولیس است که شهروند به سوژه‌ای سیاسی تبدیل می‌شود؛ زیرا در اینجا شهروند بر سر امور همگانی و مشترکی که مربوط به اداره عمومی شهر است، تصمیم‌سازی می‌کند.

از این جهت سوژه سیاسی، شهروند فعال سیاسی میدان عمومی آگوراست که با عمل و فن سخن، سوژگی سیاسی یا امکان کنش سیاسی خویش را بر منصفه ظهور می‌رساند. در واقع شهروند یا سوژه با قرار یافتن در فضای عمومی پولیس، حیثیت و هویت سیاسی به خود می‌گیرد؛ زیرا از پرداختن به امر شخصی و خصوصی (تدبیر منزل) به امر مشترک و همگانی ورود پیدا می‌کند. بدین ترتیب کنش سیاسی محصول قرار یافتن سوژه سیاسی (عاملانی که از حق شهروندی برخوردارند) در قلمروی عمومی پولیس (میدان آگورا) به عنوان گستره امر سیاسی و بحث و تصمیم‌گیری بر سر امور مشترک است.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف فهم نظریه سیاسی یونان باستان و رابطه آن با کنش سیاسی نگاشته شد. نویسندگان با بهره‌گیری آزادانه از نظریه گفتمان تلاش داشتند درکی گفتمانی از نظریه سیاسی یونان باستان ارائه دهند. از همین‌رو با گزینش مفهوم پولیس

به عنوان دال مرکزی نظریه سیاسی تلاش شده است تا سایر مفاهیم بنیادین نظریه سیاسی یونان باستان را حول آن گرد آورد. بدین ترتیب با شرح موقعیت قانونی و مرکزی مفهوم پولیس، سایر مفاهیم را به نحوی مرتبط با ساخت گفتمانی پولیس تلقی کردیم. مفاهیمی همچون شهروند، قانون، عدالت، پایداری، برابری، فضیلت، لوگوس، شکل حکومت، قدرت، امر سیاسی، سوژه سیاسی و نیز کنش سیاسی، حول پولیس به عنوان دال مرکزی تجمیع می‌یابند. به بیان دیگر همه این مفاهیم، معنای خود را از پولیس می‌گیرند و در ارتباط با آن معنا و مفهوم می‌یابند.

بر اساس ساخت نظری پژوهش، نظریه سیاسی محصول کنشگری سوژه در واقعیت سیاسی است. بدین ترتیب که سوژه با کنش سیاسی به دگرگونی در واقعیت سیاسی اقدام می‌کند و سپس دگرگونی در واقعیت سیاسی خود منادی ظهور نظریه سیاسی می‌شود. کنش سیاسی از یکسو متأثر از نظریه سیاسی است و از سوی دیگر در شکل دادن به واقعیت‌های سیاسی تأثیرگذار است. به بیان دیگر با تمسک جستن سوژه از نظریه سیاسی، واقعیت‌های سیاسی حفظ می‌شوند، دگرگون می‌شوند و از نو ساخته می‌شوند. بر این اساس واقعیتی سیاسی به نام پولیس، محور نظریه سیاسی بوده است. به تعبیر اسولیوان، نظریه سیاسی در شکل آغازین خود مربوط به پولیس بود. از این جهت نظریه سیاسی در قالب جدید و جدا از اسطوره به دوره‌ای از زندگی در یونان برمی‌گردد که می‌توان آن را مقارن با ظهور پولیس در تاریخ یونان تعریف کرد. در واقع تحول از نظام امپراتوری به نظام پولیسی، نه تنها واقعیت سیاسی را دگرگون کرد، بلکه موجبات شکل‌گیری نظریه سیاسی در اولین شمایل خود شد.

شرایط زیست اجتماعی/سیاسی در پولیس از چند جهت سرچشمه اصلی پیدایش نظریه سیاسی و مفاهیم محوری آن بوده است. نخست بدین علت که شهر یک جامعه خودمختار بوده است که روابط بین شهروندانش نیازمند بررسی بوده است و دوم بدین علت که شهر از فرایند تکاملی گذر کرده است که طی آن مسائل و پروبلماتیک‌هایی به وجود می‌آید که موجبات جهش و رشد تفکر را فراهم می‌کند. در نهایت وجود هم‌زمان گونه‌های متفاوت شهرها، که هر کدام از هویت خود آگاه بودند، مقایسه بین این گونه‌های متنوع و جست‌وجوی یک مدل آرمانی را موجب می‌شد. با ظهور پولیس بود که برای نخستین بار در تاریخ بشر، اقشار وسیع مردم در زندگی سیاسی مشارکت و نقش‌آفرینی

کردند و نهادهای سیاسی پیشرفته‌ای را برای اداره زندگی جمعی فراهم آوردند. در پولیس در واقع انسان، زندگی تازه‌ای را بر پایه الگویی نو بنا می‌کند که می‌توان آن را زندگی آگاهانه نامید. انسان می‌خواهد کاملاً آگاهانه و یکسره آزاد از مرجعیت سنت زندگی خود را سامان دهد. این آگاهی به تدریج راه خود را در نظریه سیاسی بازمی‌کند، به طوری که افلاطون و ارسطو از الگوهای زندگی سیاسی پولیس در نظریه‌پردازی خود درباره نظام‌های حکومتی بهره زیادی برده‌اند (Barker, 1918: 6-7).

پیوستگی و درهم‌تنیدگی پولیس به عنوان واقعیت سیاسی با نظریه سیاسی یونان، همه مسئله این پژوهش نبوده است. بعد از درک این مسئله که نظریه سیاسی یونان باستان بر محور پولیس می‌چرخد، این مسئله را مطرح کردیم که نظریه سیاسی چگونه کنش سیاسی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ساخت گفتمانی پولیس، اشکال خاصی از کنش سیاسی را مشروعیت می‌بخشید و دامنه آن را محدود به ساحت گفتمانی خویش می‌کرد. بدین معنا که در نظریه سیاسی یونان باستان، پولیس به عنوان حیطه عمومی‌ای که در آن امر سیاسی در جریان است، با برساختن مفهوم شهروند اقدام به تشکیل سوژگی سیاسی می‌کند.

در واقع پولیس، تعریف و برداشت محدود و خاصی از شهروندی دارد که لزوماً همه اعضای پولیس را در بر نمی‌گیرد. با شناسایی و به رسمیت شناختن شهروندان، سوژگی سیاسی و در نتیجه امکان کنش سیاسی فراهم می‌شود. صرف شهروندی، کنش سیاسی را مشروعیت نمی‌بخشید، بلکه خروج از خانه و زندگی خصوصی و ورود به مکان عمومی که محل بحث و مشارکت سیاسی بر سر امور همگانی بود، آغاز کنشگری سیاسی بود.

از این جهت در نظریه سیاسی یونان باستان، کنش سیاسی اشاره به عمل و سخن در فضای عمومی آگورا دارد که محل سیاست و سیاست‌ورزی بود. در واقع در آگورا قرار گرفتن به معنی آن بود که قواعد کنش سیاسی خاصی تجویز می‌شد که خارج از آن قواعد، هر گونه عمل دیگر کنش سیاسی تلقی نمی‌شود. در نهایت آنچه قواعد و استراتژی‌های کنش سیاسی را تعیین می‌کرد، در وهله اول منطق زیستی پولیس و سپس منطق حاکم بر مکان عمومی پولیس یعنی آگورا بود.

## پی‌نوشت

۱. معادل یونانی قدرت، «power» و «dynamis» است.

## منابع

- آدو، پی‌یر (۱۳۸۲) فلسفه باستانی چیست؟ ترجمه عباس باقری، تهران، علم.
- آرنت، هانا (۱۳۹۲) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- ارسطو (۱۳۸۱) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم‌پور حسینی، تهران، دانشگاه تهران.
- (۱۳۶۴) سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، سپهر.
- اسولیوان، نوئل (۱۳۸۸) نظریه سیاسی در گذار (بررسی انتقادی)، تهران، کویر.
- افلاطون (۱۳۵۳) جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوشه.
- بردشا، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۰) پساسیاست؛ نظریه و روش، تهران، نی.
- حسینی‌زاده، محمدعلی (۱۳۸۹) اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه مفید.
- خالقی دامغانی، احمد و حمید ملک‌زاده (۱۳۹۴) «سیاست، پایدیا و دولت؛ امر سیاسی و بنیان بینادهنی آن»، فصلنامه دولت‌پژوهی، شماره ۲، صص ۱۳۵-۱۶۶.
- شیری، علیرضا (۱۳۹۵) «تأملی پیرامون جایگاه امر سیاسی در اندیشه مدرن» در: <http://www.sooremag.ir> تاریخ دسترسی: ۲۸/۶/۱۳۹۵.
- ضیمران، محمد (۱۳۹۰) افلاطون، پایدیا و مدرنیته، تهران، نقش جهان مهر.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۹۰) تاریخ سیاسی فلسفه غرب، جلد ۱، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، وزارت امور خارجه.
- فاستر، مایکل (۱۳۶۱) خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه محمدجواد شیخ الاسلامی، تهران، امیرکبیر.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸) ایران و یونان، فلسفه در لابه‌لای سیاست و در بستر تاریخ، تهران، نگاه معاصر.
- قادری، حاتم و دیگران (۱۳۹۰) «اندیشه آرمان‌شهری در جمهوری افلاطون؛ تفاوت‌ها و تمایزها»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره اول، صص ۱۱۷-۱۳۵.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۲) افسانه دولت، ترجمه نجف دریابندری، تهران، خوارزمی.
- کلانتری، عبدالحسین (۱۳۹۱) گفتمان از سه منظر؛ زبان‌شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی، تهران، جامعه‌شناسان.
- کلوسکو، جورج (۱۳۹۴) تاریخ فلسفه سیاسی دوران کلاسیک، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- گاتری، دلبلیو.کی.سی (۱۳۸۸) فیلسوفان یونان باستان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران، علم.
- (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه یونان، سوفسطاییان (بخش نخست)، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.
- گلچین، پژمان (۱۳۹۳) جدال عقل و اسطوره در یونان باستان، تهران، نگاه معاصر.

- لاکلانو، ارنستو و شانتال موفه (۱۳۹۲) هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، ترجمه محمد رضایی، تهران، نی.
- معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۰) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی)، تهران، دانشگاه تهران.
- مکلند، جان (۱۳۹۳) تاریخ اندیشه سیاسی غرب، از یونان باستان تا عصر روشنگری، ترجمه جهانگیر معینی علمداری، تهران، نی.
- موفه، شنتال (۱۳۹۱) درباره امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخداد نو.
- یگر، ورنر (۱۳۷۶) پایدیا، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد اول و دوم، تهران، خوارزمی.
- یورگنسن، ماریان و لوئیژ فیلیپس (۱۳۸۹) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- یونسی، مصطفی (۱۳۸۷) نسبت فلسفه سیاسی و فلسفه زبان افلاطون، تهران، رخداد نو.

- Barker, Sir Ernest (1918) Greek Political Theory, Plato and his Predecessors, London, university Paperbacks.
- Cartledge, Paul (2009) Ancient Greek Political Thought in Practice, Cambridge University Press.
- Haffman, John (2007) A Glossary of Political Theory, university press Ltd.
- Kerferd, G.B. (1972) "Logos", The Encyclopedia of Philosophy, ed. by Paul Edwards, Macmillan, vol, 5.
- Lee, T. Y. (2001) Education in Greek and Roman antiquity, Published By: Brill Academic Pub.
- Pomeroy, B (2004) A brief history of ancient Greece: politics, society, and culture, Published by Oxford University Press, Inc.
- Strauss, Leo (1959) What is Political Philosophy And other Studeis, The University of Chicgo press.