

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی - پژوهشی

دوره جدید، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی  
مدیر نشریات علمی: سیدابوالفضل موسویان  
ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد  
کارشناس و صفحه آرا: مریم بایه

سر دبیر: دکتر عباس منوچهری  
دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده  
مترجم: دکتر حسن آبنیکی

## هیئت تحریریه

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

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

**مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.**

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

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷  
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲-۶۶۴۹۷۵۶۱-۲ نمابر: ۶۶۴۹۲۱۲۹  
نشانی اینترنتی: [j.Political@ihss.ac.ir](mailto:j.Political@ihss.ac.ir) پایگاه اینترنتی: [Political.ihss.ac.ir](http://Political.ihss.ac.ir)  
فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

قیمت: ۹۰۰۰۰ 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 (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۵). شیوه ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۱۹۷۴: ۲۲).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوه زیر پیروی شود:  
مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) «نام مقاله»، نام مترجم، نام نشریه، دوره یا سال، شماره.  
کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

## فهرست

- ۱ ..... **جایگاه جمهوریت در اندیشه سیاسی «محمدعلی فروغی»**  
روزبه پرهام / ایرج رنجبر
- ۲۹ ..... **تحول مفهومی «قانون» در فرایند تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**  
محمد کمالی زاده / امیر محمد سوری
- ۶۵ ..... **تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه بر دستیابی به مقام سیاسی**  
کیومرث اشتریان / طاهره مهرورزیان
- ۹۳ ..... **نقش قدرت، هم‌خیال‌سازی و افراطی‌گری در خلق هویت انسانی**  
فاطمه شاه‌رضایی / کیکاوس یاکیده
- ۱۳۹ ..... **«نوع‌عصیبت»؛ توسعه مفهوم عصیبت ابن‌خلدون با نگاه به روند شکل‌گیری گروه داعش**  
احمد مهربان دافساری / منصور میراحمدی
- ۱۷۳ ..... **رگه‌های استعمار در فلسفه کانت (با تکیه بر آراء اسپیوک)**  
صدیقه پورمختار / شمس‌الملوک مصطفوی / سید محمد مرندی
- ۱۹۹ ..... **خوانش آثار «داریوش شایگان» بر مبنای مفهوم سوژه بازگوش**  
محمد تابشیر / ابوالفضل شکوری
- ۲۲۳ ..... **تحول در جنگ‌های نیابتی در دوران بساجنگ سرد و مدل‌های آن برای رشته روابط بین‌الملل ...**  
حمیرا مشیرزاده / حسین رضوی
- ..... **واکاوی تحول مفهومی فلسفه سیاسی بر اساس دو مؤلفه حقیقت و قدرت در اندیشه اشتراوس،**  
آرنت و فوکو .....  
محمدباقر خرمشاد / محمداسماعیل نودری
- ۲۴۹ ..... **امتناع تفکر در فرهنگ دینی؛ نقد و نظری بر آرای «آرامش دوستدار»**  
سید محمد علی تقوی / فاطمه بائی
- ۲۲۷ ..... **سیر تطور «لذت» در اندیشه سیاسی کلاسیک**  
سید محسن علوی پور

## داوران این شماره

- دکتر الهه کولایی / استاد دانشگاه تهران
- دکتر سید علیرضا حسینی بهشتی / دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر بهاره سازمند / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر علیرضا صدرا / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
- دکتر مجتبی مقصودی / دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی
- دکتر قدیر نصری / دانشیار دانشگاه خوارزمی
- دکتر حسن آبنیکی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی
- دکتر احمد بستانی / استادیار دانشگاه خوارزمی
- دکتر عبدالرسول حسینی فور / استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان
- دکتر سیدمحمدعلی حسینی زاده / استادیار دانشگاه مفید قم
- دکتر علیرضا خسروی / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر ایرج رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه
- دکتر سید محسن علوی پور / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر سیدخدایار مرتضوی اصل / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی
- دکتر شروین مقیمی زنجانی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۱-۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## جایگاه جمهوریت در اندیشه سیاسی «محمدعلی فروغی»

روزبه پرهام\*

ایرج رنجبر\*\*

### چکیده

مسئله پژوهش حاضر، سنجش نسبت «سلطنت» و «جمهوریت» در اندیشه سیاسی محمدعلی فروغی است. تقابل سلطنت و جمهوریت به مثابه دو الگوی سیاسی متمایز برای تنظیم مناسبات و روابط قدرت در جامعه انسانی، یکی از دیرینه‌ترین منازعات فکری در گستره اندیشه سیاسی بوده است. فروغی با بینشی واقع‌گرایانه، اجتماع‌گریزی و نظم‌ناپذیری را جزء «طبیعت اولیه» انسان می‌داند؛ طبیعتی خشن و آلوده به غرایز مرگبار خودبینی و خودخواهی که جاه‌طلبی او جز در سایه نظم «سلطانی» و حاکمیت «شهریاری» زیرک و متظاهر، بی‌پایان می‌نماید. سلطنت، کمال مطلوب فروغی نبود، اما نگاه بدبینانه او به انسان از یکسو و شرایط اجتماعی و پریشانی سیاسی حاکم بر زمانه‌اش از سوی دیگر وی را به این درک سیاسی سوق داد که تنها با از بین بردن خمیرمایه و «طبیعت اولیه» انسان و جایگزینی آن با «طبیعتی ثانویه» در پرتو نظمی «سلطانی» است که زمینه برای نظم سیاسی مبتنی بر جمهوریت فراهم می‌شود. پژوهش حاضر با چنین درکی از نسبت سلطنت و جمهوریت در اندیشه سیاسی به بررسی جایگاه «دوگانه» مزبور در گستره اندیشه سیاسی فروغی می‌پردازد. این پژوهش با کاربردی چارچوب نظری «اسپریگنز» به این نتیجه می‌رسد که فروغی با مشاهده و تشخیص بحران و درد حاکم بر جامعه‌ای که در آن می‌زیست، نظم سیاسی سلطنت را به مثابه ضرورتی مبتنی بر مصلحت، مناسب حال جامعه ایران

---

\* کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرمانشاه، ایران rouzbeh.parham@yahoo.com

\*\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه، ایران

Iraj\_ranjbar79@yahoo.com

می‌دانست. اما شناخت عمیق وی از منطق حاکم بر مناسبات دوران جدید و ظهور  
نظمی نوآیین و مبتنی بر حاکمیت قانون، هنجار سیاسی مطلوب او را شکل  
می‌داد؛ هنجاری که به زعم وی برای جامعه‌ای که فاقد مؤلفه‌های اولیهٔ نظم  
سیاسی مبتنی بر جمهوریت است، جز به پریشانی و بی‌ثباتی سیاسی نمی‌انجامد.

**واژه‌های کلیدی:** سلطنت، جمهوریت، نظام سیاسی، فروغی و اندیشه سیاسی.

## مقدمه

تقابل نظام‌های سیاسی و الگوهای حکومتی، یکی از مهم‌ترین تقابل‌های فکری و فلسفی در میان روشن‌فکران ایرانی برای ایجاد بهترین «سامان سیاسی»، در یکصد سال اخیر بوده است. می‌توان گفت که نظام سیاسی «سلطنت مشروطه» و نظام سیاسی «سلطنت مشروعه»، جزء اولین تقابل‌های فکری در حوزه نظام‌سازی سیاسی در تاریخ معاصر ایران است. تقابلی که تنها از میزان تفاوت اختیارات سلطان در امور مملکت و جان و مال رعیت حکایت می‌کرد و نشانه دو نوع نظام سیاسی به لحاظ ماهوی متفاوت نبود؛ چرا که در افق نظام فکری انسان ایرانی غیر از «سلطنت»، الگوی حکومتی دیگری قابل تصور نبود.

در ادبیات علوم سیاسی، نظام سیاسی «جمهوری» در نقطه مقابل نظام سیاسی «سلطنت» قرار می‌گیرد. تقابل دو نظام یادشده به میزانی است که تحول یکی به دیگری به معنای تحول در تمامی ارکان زیست سیاسی و اجتماعی یک جامعه است. به همان میزان که نظام سلطنت بیانگر روابط سیاسی سنتی است، نظام جمهوری بیانگر نظامی جدید و نوآیین در حیات سیاسی یک ملت است. از این‌رو برای جامعه‌ای که از صدر تا ذیل آداب و رفتار اجتماعی آن متأثر از زیست‌جهانی سنتی است و زمینه‌های نظری و عملی ایجاد نظام‌های سیاسی نوآیین فراهم نیست، تجویز الگوی سیاسی مبتنی بر «جمهوریت» به معنای ایجاد نوعی «پیشانی سیاسی» در آن جامعه است. بدین‌سان تحول از یک نظام سیاسی به نظام سیاسی دیگر، نیازمند فاصله زمانی نسبتاً طولانی است؛ فاصله‌ای که در ادبیات علوم سیاسی به دوران «گذار» نام‌گذاری می‌شود؛ دورانی که برای مدیریت بحران‌های ناشی از تحول نظام‌های سیاسی به لحاظ ماهوی متفاوت و به لحاظ مبانی فلسفی و انسان‌شناسی متمایز، ضرورت دارد.

جامعه ایران در قرن نوزدهم میلادی به عنوان جامعه‌ای سنتی، هیچ تصویری از مؤلفه‌های نظام فکری عالم که جمهوریت یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های آن در حوزه نظام‌سازی سیاسی بود، نداشت. در چنین شرایطی و در وضعیت مواجهه ایران با نظام‌های فکری و سیاسی جدید در خلال نهضت مشروطیت، نحوه و شیوه مواجهه جامعه ایران با دنیای جدید مهم‌تر از نفس مواجهه بود. بنابراین روشن‌فکران ایرانی آگاه

به منطق دوران، نمی‌توانستند از این نکته غافل باشند. از جمله این روشن‌فکران می‌توان به محمدعلی فروغی اشاره کرد.

فروغی هم از منطق مناسبات جدید در جهان غرب آگاه بود و هم شرایط اجتماعی و سیاسی و روابط قدرت و نیروها در جامعه ایران را به خوبی می‌شناخت. آن آگاهی و این شناخت، وی را در جایگاهی قرار داده بود تا از تضاد درونی و ذاتی دو منطق متفاوت حاکم بر نظام سیاسی «جمهوریت» برخاسته از غرب و نظام سیاسی حاکم بر جامعه ایران به بصیرتی عمیق دست یابد.

مسئله پژوهش حاضر این است که دوگانه «سلطنت» و «جمهوریت» در نظام فکری محمدعلی فروغی را بررسی کند؛ زیرا وی نه می‌توانست نسبت به آزادی‌ها و قانون و تفکیک قدرت مستتر در ذات جمهوریت بی‌اعتنا باشد و نه نسبت به فقدان زمینه‌های فکری و اجتماعی لازم در ایران برای تحقق نظام نوآیین و بحران حاصل از آن بی‌تفاوت بماند. در این تحقیق برای نیل به مقصود از روش توماس اسپرینگز استفاده می‌شود تا با اتکا به مراحل چهارگانه وی، نظام فکری فروغی با دقت بیشتری مورد تحلیل قرار گیرد.

### پیشینه تحقیق

محمدعلی فروغی، شخصیتی چندبعدی در تاریخ معاصر ایران است. دل‌مشغولی‌های متنوع نظری و عملی از یکسو و پیشامدهای تاریخی و چرخش‌های سیاسی از سوی دیگر، وی را در وضعیتی معمایی قرار داده است. وی روشن‌فکری ایستاده در میانه «سنت» ادبی و فاخر ایران‌زمین و محمل انتقال عقاید فلسفی موقوم «مدرنیته» عصر روشنگری مغرب‌زمین و سیاست‌مداری بود که پیوندگاه میان دو فصل از تاریخ بود.

به موارد یادشده این نکته را نیز باید افزود که فروغی را می‌توان به اعتبار نقشی که در نهادسازی سیاسی و فرهنگی ایران در پی فروپاشی خاندان قاجار و برخاستن جنبش مشروطه‌خواهی داشت، «سیاست‌مداری مؤسس» و از جهت قرار گرفتن در شرایط تاریخی دو جنگ جهانی و اشغال کشور، سقوط سلسله قاجار، برآمدن خاندان پهلوی و بار دیگر سقوط رضاشاه و قدرت گرفتن محمدرضاشاه پهلوی، «سیاست‌مدار دوران



بحران» نامید. بدین‌سان شخصیت چندلایه و ایستادن در شرایط تاریخی دوگانه که غلبه هر یک از آن شرایط به تنهایی مستعد تعیین سرنوشت تاریخی ملتی کهن بود، محمد علی فروغی را به «متنی کلاسیک» و قرائت‌پذیر مبدل کرده که محل خوانش‌های متفاوت قرار گرفته است.

با وجود این اغلب آثار موجود درباره فروغی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد. تحقیقاتی که با برجسته نمودن سوئیته سیاست‌مداری و فعالیت‌های عملی وی سعی بر آن دارند تا نیات و اهداف فروغی در اتخاذ تصمیم‌های مهم تاریخی و دیپلماتیک را فاش نمایند و مطالعاتی که با تأکید بر بعد نظری و مساعی او در بازخوانی سنت ادبی، فرهنگی و تمدنی ایران‌زمین و انتقال مبانی فلسفی عصر تجدد مغرب‌زمین درصدد تعیین نقش و جایگاه فروغی در ایجاد «خودآگاهی ملی» هستند.

مطالعات دسته اول شامل تحقیقات علمی‌ای می‌شود که درباره کنش‌ها و مواضع سیاسی فروغی، یافته‌های مشترکی را ارائه نمی‌دهد. برخی از محققان با اندراج فروغی ذیل «واقع‌گرایی سیاسی» بر این نظر هستند که هدف فروغی از ورود به عرصه سیاست ایران، حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران، مدیریت بحران‌های سیاسی داخلی و خارجی آن و گام نهادن در مسیر نوسازی کشور بود. در این راستا می‌توان به اظهارات حبیب یغمایی و مجتبی مینوی اشاره کرد که در نهم آذر ۱۳۵۰ در روزنامه اطلاعات، فروغی را سیاست‌مداری صدیق و ایران‌دوستی تمام‌عیار معرفی می‌کند. همچنین رعدی آذرخی (۱۳۶۷) در مقاله «فروغی در فرهنگستان» و سید علی محمودی (۱۳۹۰) در مقاله «در تراز جهانی: تحلیل و ارزیابی اندیشه‌ها و سیاست‌ورزی‌های محمدعلی فروغی»، حفظ استقلال و تمامیت ارضی ایران و مدیریت بحران‌های سیاسی را مبنای انگیزه فروغی برای ورود به عرصه سیاسی قلمداد می‌نمایند.

محققانی دیگر در این دسته، یافته‌های خود را در خدمت تأیید فرضیه یادشده نمی‌دانند و بر این باور هستند که ورود فروغی به عرصه سیاست ایرانی، هدفی جز خدمت به استقرار و تحکیم سلطنت پهلوی و حمایت از سیاست‌های انگلیس در ایران و اقداماتی «ماسونی» نداشت. سید احمد کسروی (۱۳۵۷) در کتاب «دادگاه» و عباس

اسکندری (۱۳۶۱) در «تاریخ مفصل مشروطیت ایران» به تأکید فعالیت‌های فروغی را خیانت‌آمیز می‌داند که دل در گرو ارتقای ایران نداشت و فریدون جنیدی (۱۳۹۰) در مصاحبه‌ای با عنوان «فروغی شایسته تکریم نیست»، وی را فراماسون و نوکر انگلیس معرفی می‌کند.

به موازات تحقیقات یادشده، پژوهش‌هایی در ارتباط با وجه نظری و فلسفی فروغی انجام شده که البته این مطالعات نیز یافته‌های واحد و مشترکی ندارند. هر چند نسبت به پژوهش‌های وجه اول اتفاق نظر بیشتری را می‌توان در این مطالعات مشاهده کرد. تحقیقاتی در این راستا، با قرار دادن نام فروغی در کنار نام روشن‌فکرانی که نقش مهمی در ورود، گسترش و رواج فکر و علم جدید در ایران داشتند، بر جایگاه فروغی در روند پیدایش و رشد و گسترش تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری جدید تأکید دارند و معتقدند که وی چه در آثار اولیه تاریخی خود و چه در پاره‌ای از گفتارها و نوشته‌های بعدی‌اش به اهمیت تاریخ و خودآگاهی تاریخی در تربیت و بیداری ملت ایران تأکید دارند.

این دسته از مطالعات عمدتاً محمدعلی فروغی را به سبب فعالیت‌های ادبی و فرهنگی فراوانش برمی‌گزینند که او به واسطه آشنایی روشمند و حساب‌شده با فرهنگ و تمدن اروپایی می‌خواست تمدن غربی را به نحو مطلوب به ایران معرفی کند و به یاری دانش وافر خویش از تاریخ و ادبیات ایران درصدد آموزش درس وارستگی، آزادگی و انسان‌دوستی بود.

در این باره می‌توان از مقاله «در پی خودآگاهی تاریخی ایرانیان» نوشته داریوش رحمانیان (۱۳۹۰) نام برد که فروغی را به عنوان نقطه‌عطفی در بیداری تاریخی و خودآگاهی ملی ایران مورد اشاره قرار می‌دهد و همچنین احمد واردی (۱۳۹۴) در پایان‌نامه خود با عنوان «زندگی و زمانه محمدعلی فروغی»، وی را در زمره روشن‌فکران نسل دوم ایرانی قرار می‌دهد که نقش ممتازی در انتقال میراث فلسفی و معرفتی دنیای متجدد به ایران داشتند. چنگیز پهلوان (۱۳۸۲) در کتاب «ریشه‌های تجدد» ضمن بررسی رساله حقوق اساسی فروغی و نقش و جایگاه مهم وی در مدرسه علوم سیاسی و دانشکده حقوق، وی را یکی از مجاری انتقال میراث تجدد و اندیشه‌های جدید و فکر

قانون به ایران می‌داند.

البته در این دسته تحقیقات، برخی از محققان نام‌آشنایی ایرانی، درک فروغی از تاریخ و ادب ایران و همچنین تجدد غربی را ناقص می‌دانند و معتقدند که وی به دلیل دانش اجمالی در این باره و به‌ویژه در فهم برخی مباحث حقوق اساسی دچار مشکل بوده است. در این ارتباط می‌توان به سید جواد طباطبایی (۱۳۸۶) در کتاب «حکومت قانون» و در ذیل فصل پنجم اشاره کرد.

با بررسی اجمالی منابع و ادبیات تحقیق درباره فروغی، مقاله حاضر درصدد است تا فصل جدیدی از مطالعات درباره محمدعلی فروغی را به روی محققان بگشاید که در کنار پژوهش‌های دسته اول و دوم می‌توان از آن با عنوان «اندیشه سیاسی» فروغی یاد کرد. بدین معنا، بنا بر منطق درونی اندیشه سیاسی، فروغی درصدد «بازسازی نظامی آرمانی و خیالین» برای جامعه در حال «گذار» ایران بود که منطق عمل و مختصات فکری و ساختاری ایران زمانه او، فرصت طرح و تحقق آن را فراهم نمی‌کرد و در اندیشه او، طرح چنین «سامان سیاسی نیکی» به ابتدای وجه سیاست‌مداری وی، به مصلحت جامعه ایران آن زمان نبود.

### روش زمینه‌گرایی توماس اسپریگنز

زمینه‌گرایی و متن‌گرایی به عنوان دو شیوه فهم در مواجهه با متون و اذهان تاریخی در اندیشه‌شناسی سیاسی محسوب می‌شود که هر دو کوشش‌هایی جهت درک مفاهیم مندرج در یک متن بوده‌اند. بر اساس رویکرد زمینه‌گرا، برای شناخت یک متن باید به بستر یا زمینه آن مراجعه کرد. «اندیشه‌ها، واکنشی به شرایط زمانه خود هستند». برای درک و تفسیر متون باید آنها را در بستر تاریخی و اجتماعی‌شان قرار داد. این رویکرد درست نقطه مقابل رویکرد متنی قرار می‌گیرد. بر اساس متدولوژی قرائت زمینه‌ای، فهم هر متن بر اساس شرایط اجتماعی و تاریخی نگارش آن امکان‌پذیر است. علاوه بر این فهم متن مستلزم فهم زمینه‌ای است که در آن مؤلف، نوع کلمات و عبارات مناسب یک متن را انتخاب کرده است (روشن، ۱۳۸۷: ۲۱).

روش اندیشه‌شناسی اسپریگنز، یکی از شاخص‌ترین روش‌های شناخت فهم زمینه‌ای است که ما در این مقاله از آن بهره می‌بریم. به نظر می‌رسد که تقریباً تمام نظریه‌پردازان سیاسی از مشاهده بی‌نظمی در زندگی سیاسی آغاز می‌کنند. اکثر نظریه‌پردازان آثار خود را در زمانی نگاشته‌اند که جداً احساس می‌کردند جامعه‌شان دچار بحران است (اسپریگنز، ۱۳۹۲: ۳۹). توصیه‌هایی که برای یک تصمیم سیاسی مشخص ارائه می‌شود، وقتی منطقی و پر معنی است که پس از شناسایی مشکل، تشخیص علل آن و اینکه چه چیزهایی یک راه‌حل را تشکیل می‌دهد، ارائه شود. چهارمین جزء روند نظریه‌پردازی، یعنی تصویر جامعه احیاشده، به «جسم شناور» می‌ماند. بنابراین حتی اگر در مرحله ارائه نظریه سیاسی این نظم رعایت نشود، در روند جستار، ترتیب این مراحل همیشه به ترتیب زیر است:

۱. مشاهده بی‌نظمی

۲. تشخیص علل آن

۳. ارائه راه حل

۴. تصویر جامعه احیا شده

مراحل مختلف روند کاملاً با هم مربوط هستند، ولی کلیت یکپارچه‌ای را تشکیل نمی‌دهند (همان: ۴۱).

### کاربست روش

در بررسی دیده‌گاه‌های فروغی درباره «جمهوریت» و «سلطنت»، شخصیت مصلحت‌محور فروغی، حقیقت را در جمهوریت می‌بیند، اما واقعیت را در سلطنت می‌طلبد. فروغی در شرایط گذاری که بر جامعه ایران حاکم بود، نظم بخشیدن به جامعه را در پرتو سلطنت می‌دید. ما در پژوهش خود بر این باوریم که اندیشه محمدعلی فروغی برای حل مسئله ایران، دوگانه «سلطنت» و «جمهوریت» بود. «تبعیت اندیشه سیاسی از عینیت اجتماعی»، «اندیشه سیاسی در مقام پاسخ به مسائل زمانه» و «فهم اندیشه سیاسی از رهگذر بحران زمینه و زمانه اندیشمند سیاسی»، مفروضات قوام‌بخش

مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد. بدین معنا، ورود به لایه‌های زیرین فکر سیاسی صرفاً با اصالت بخشیدن به ذهن و اندیشه و تمرکز بر «متن» و غفلت از «زمینه» تولید اندیشه مقدور به امکان نخواهد بود.

نویسنده در این پژوهش، اندیشه سیاسی فروغی را پاسخی به بحران زمانه و ضرورت‌های اجتماعی جامعه ایران در سال‌های اشغال و آشفتگی سیاسی می‌داند و با اتکا به چارچوب نظری اسپریگنز د صدد است تا به «کشف ذهن» فروغی از نسبت میان «سلطنت» و «جمهوریت» در پرتو بحران زمانه‌اش بپردازد. اسپریگنز، فهم اندیشه و کشف ذهن اندیشمند سیاسی را منوط به رصد دقیق مراحل «مشاهده بحران»، «تشخیص درد»، «بازسازی نظم خیالین» و «ارائه راه‌حل» در نظام فلسفی وی می‌داند.

### مشاهده بحران

باید خاطرنشان ساخت که بر اساس الگوی کلی تغییر عمده در تاریخ ایران، سقوط دولت خودسر و مستبد، هرج و مرج و آشوب از پی دارد. جدیدترین پیشامد آن در جریان انقلاب مشروطه و پس از آن بود که به سرخوردگی عمومی از مشروطیت و از این رو استقبال از کودتای ۱۲۹۹ و پیامد آن منجر شد. این الگو در دهه ۱۳۲۰، با ظهور مجدد گرایش‌های هرج و مرج طلبانه و فروپاشنده، هم در مرکز سیاست و هم در ایالات، بار دیگر تکرار شد. اگر هرج و مرج تا حد قابل ملاحظه‌ای کمتر محسوس بود، عمدتاً ناشی از حضور فیزیکی و نفوذ چشمگیر متفقین در کشور بود (تابکی، ۱۳۹۳: ۵۸). پس از سقوط رضاشاه، قدرت‌های اشغالگر حدودی را برای هرج و مرج تعیین کرده بودند، چون منافعشان ایجاب نمی‌کرد که بی‌نظمی از حدی بیشتر شود. با این حال مقداری هرج و مرج هم شد (کاتوزیان، ۱۳۹۳: ۱۹).

در چنین شرایط بحرانی، فروغی به لطایف‌الحیل، جانشینی محمدرضا را به متفقین می‌قبولاند تا در بحرانی‌ترین روزهایی که بر ایران و ایرانیان می‌گذرد، کشور از هم نپاشد و قطعه‌قطعه نشود. او پیشنهاد سر ریدر بولارد، وزیر مختار انگلستان مبنی بر تغییر رژیم به نظام جمهوری با ریاست جمهوری خود را رد می‌کند، زیرا می‌اندیشد که این کار به

اغتشاش و درگیری می‌انجامد و شیرازه امور را در آتش سوزان اختلاف و چند دستگی از هم می‌گسلد. کار فروغی در شرایط حساس اخراج رضاشاه از قدرت و از کشور، اشغال ایران، ورشکستگی اقتصادی، ناامنی، شورش زندانیان، درگیری میان مردم و پاسبانان و مأموران دولتی، دشوارتر از آن بود که به سادگی قابل تصور باشد. اما او با یک طراحی پیچیده سیاسی چندوجهی، اوضاع آشفته را به تدریج مهار می‌کند و با مهارتی مثال‌زدنی، ایران را از درافتادن در هاویه هرج‌ومرج، کشمکش داخلی و جنگ و خونریزی بازمی‌دارد (محمودی، ۱۳۹۰: ۲۱۴).

خود فروغی هم پیشنهادی را که گفته می‌شد متفقین برای رهبری یک رژیم تازه در ایران به او کرده‌اند، نپذیرفت و در عوض با پرهیز از پیچیده کردن مسائل، رعایت نص قانون اساسی را برگزید (خاتمی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۵۱). اشغال نظامی ایران، دوران بسیار سختی را برای ایرانیان رقم زده بود. کشور در ورطه بحران فرو غلتیده بود و مردم به نان شب محتاج بودند و حتی دولتیان، حق رفت و آمد و سفر آزادانه در خاک ایران را نداشتند (محمودی، ۱۳۹۰: ۲۱۷). تهاجم به ایران در جنگ جهانی دوم تنها به اشغال نظامی کشور محدود نماند؛ بلکه با دخالت تام و تمام در همه امور مملکت توسط متفقین همراه شد، به گونه‌ای که آنها در همه امور کشوری و لشکری و حتی در حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جامعه ایران نیز دخالت می‌کردند (خاتمی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۴۸).

دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان به نکاتی از سخنرانی رادیویی فروغی اشاره دارد که قابل تأمل است. وی می‌گوید: «برخی سیاستمداران و ناظران مسئولیت‌شناس، مشکل اساسی کشور را ادامه حکومت استبدادی دولت و بی‌بندوباری جامعه می‌دانستند. فروغی با تجربه یک دهه هرج‌ومرج پس از انقلاب مشروطه و یک دهه حکومت مطلق و استبدادی رضاشاه، درک عمیقی پیدا کرده بود که در سخنرانی رادیویی طولانی او سه هفته پس از کناره‌گیری رضاشاه پیداست. او در آغاز، آزادی و شرایط وجود آن را تعریف کرد: از رنج و محنتی که در ظرف ۳۰-۴۰ سال گذشته به شما رسیده است، امیدوارم تجربه آموخته و معنی آزادی را دریافته باشید. در این صورت می‌دانید که معنی آزادی، این نیست که مردم خودسر باشند و هر کس هرچه می‌خواهد بکند. در عین آزادی، قیود و حدود لازم است. اگر حدودی در کار نباشد و همه خودسر باشند، هیچ‌کس آزاد

نخواهد بود و هر کس از دیگران قوی تر باشد، آنان را اسیر و بنده خود خواهد کرد. فروغی سپس به اصل موضوع، یعنی معنا و حدود حکومت قانون پرداخت: قیود و حدودی که برای خودسری هست، همان است که قانون می‌نامند. وقتی آزادی خواهد بود که قانون در کار باشد و هر کس حدود اختیارات خود را بداند و از آن تجاوز نکند. پس کشوری که قانون ندارد و یا قانون در آن مجری و محترم نیست، مردمش آزاد نخواهند بود و آسوده زیست نخواهند کرد... پس اولین سفارشی که در عالم خیرخواهی و میهن‌دوستی به شما می‌کنم این است که متوجه باشید که ملت آزاد آن است که جریان آموزش بر وفق قانون باشد... پس از آن، فروغی به دقت تفاوت مدرنیسم و شبه‌مدرنیسم را تعریف کرد و می‌گوید: «اصل تمدن این است که ملت تربیت داشته باشد و بهترین علامت تربیت داشتن ملت این است که قانون را رعایت کند». از این روشن تر نمی‌توان به برخورد شبه‌مدرنیستی با توسعه اجتماعی و اقتصادی اشاره کرد. اما در آن زمان، فوری‌ترین مشکل کشور، درگیری مخرب و هرج‌ومرج بود. به همین سبب فروغی تأکید کرد که مهم‌ترین ویژگی تجدد و حتی تمدن آن است که هم دولت و هم جامعه قانون را رعایت کنند» (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ۲۵۶).

فروغی می‌گوید: «ایران اول باید وجود پیدا کند تا بر وجودش اثر مترتب شود. وجود داشتن ایران وجود افکار عامه است. وجود افکار عامه بسته به این است که جماعتی ولو قلیل باشند، از روی بی‌غرضی در خیر مملکت کار بکنند و متفق باشند. اما افسوس، بس گفتم زبان من فرسود» (فروغی، ۱۳۸۷: ۷۹).

### تشخیص درد

با توجه به دیدگاه دکتر کاتوزیان که جامعه ایران را جامعه کوتاه‌مدت می‌داند و با توجه به سوابق تاریخی چرخه آزادی، دیکتاتوری و استبداد، هر زمان که مردم به آزادی نسبی دست پیدا کردند، دیری نپایید که دوباره دیکتاتوری و استبداد سر برآورد. در چنین شرایطی، «فروغی در خطابه تاج‌گذاری رضاشاه در اندیشه ایران بود». فروغی سپس شمه‌ای از تاریخ ایران را از آغاز تا دوران صفویه، در کمال ایجاز تصویر می‌کند، بدون آنکه نامی از سلسله قاجاریه ببرد. فروغی بدین‌سان به رضاشاه و بزرگان کشور

گوشزد می‌کند که به تاریخ ایران وقوف دارد و جایگاه شه‌ریاران ایرانی را می‌شناسد و آگاه است که هر یک و از جمله رضاشاه در چه مرتبه‌ای قرار دارند. پیداست که فروغی با خاستگاه اجتماعی، خلیقیات، روان‌شناسی و به‌ویژه خوی تند و خشن رضاشاه پهلوی به خوبی آشناست. او اکنون می‌رود که پادشاه ایران شود. در حالی که بدون تردید، با تکیه به همت و پایدردی ایرانیان در جنبش مشروطه‌خواهی به این مقام دست می‌یابد. ایران، قانون اساسی، مجلس شورای ملی، دستگاه قضا و دولت خود را از مشروطه دارد. این مشروطه بود که قدرت مطلق و بی‌حدوحصر شاه را به حدود قانون مقید کرد و حاکمیت را از آن مردم دانست و طومار خودکامگی و استبداد مطلق را درهم پیچیده و مقرر داشت که شاه نه فوق قانون است و نه برابر آن. شاه باید در چهارچوب قانون اساسی «سلطنت» کند و «حکومت» را به نمایندگان برگزیده ملت واگذارد (محمودی، ۱۳۹۰: ۲۱۷).

فروغی با فساد مالی و اداری در ایران به خوبی آشناست. او می‌داند که دربار همواره در درازنای تاریخ ایران، گرانیگاه تمرکز قدرت و از این‌رو تمرکز فساد و محور گردآمدن افراد فرصت‌طلب، سودجو، بی‌هنر پرمدعا و هرزه‌درا بوده است. پس عجب نیست که رضاشاه را از این خطر زنه‌ار بدهد و بگوید ملاک دولتمردی و خدمت‌گذاری، برخورداری افراد از دانش و تربیت و لیاقت و کفایت و پاک‌نهادی و درایت است، نه جا خوش کردن بی‌هنران، بی‌کفایتان، نالایقان و بی‌تدبیران در کرسی‌های قدرت (همان: ۲۱۸).

### ارائه راه‌حل

روشن‌فکران ایرانی از همان ابتدای قرن نوزدهم میلادی، از نظر نوع جهان‌بینی خود را متمایز از دیگر اقشار جامعه می‌دانستند. آنان جامعه ایران را جامعه‌ای راکد و سامان سیاسی آن را عقب‌تر از زمان تلقی می‌کردند و بهبود اوضاع جامعه و روزآمد ساختن سامان سیاسی آن را وظیفه خود می‌دانستند (قیصری، ۱۳۹۳: ۳).

«فروغی به عنوان سیاست‌مداری واقع‌گرا و باتدبیر کوشید حضور غیر قانونی و لجام‌گسیخته اشغالگران را در چهارچوب تعهداتی قانونی محدود کند. بر این اساس پیمان سه‌جانبه میان ایران، انگلستان و شوروی را به امضای طرفین رسانید. بر پایه این



پیمان مقرر شد در برابر همکاری‌های ایران با متفقین در طول جنگ، دو دولت یادشده از سوی استقلال و تمامیت ارضی ایران را تضمین کنند. از سوی دیگر متعهد شوند شش ماه پس از پایان جنگ جهانی دوم، نیروهای نظامی خود را از ایران خارج کنند. گرانی‌گاه سیاست‌ورزی فروغی، «واقع‌گرایی سیاسی» بود. او به عنوان سیاستمدار مؤسس دوران آغازین نوسازی ایران می‌کوشید با شناخت ظرفیت‌ها و تنگناها، در زمان مناسب، بهترین و ممکن‌ترین تصمیم‌ها را برای حفظ ایران و توسعه و آبادانی آن اتخاذ کند و به اجرا درآورد. دیدیم که بنیان‌های دولت مدرن البته نه در وجه مدرنیسم، بلکه در وجه نوسازی توسط او و هم‌اندیشان‌ش نهاده شد. او در ادامه کار خود به‌درستی اولویت را به حفظ تمامیت ارضی و استقلال ایران داد که با دستاویز قرارداد ۱۹۱۹ در خطر تجزیه از سوی انگلیسی‌ها بود.

سیاست او، سیاست ستیز و دشمنی با کشورها نبود. او در عین رفتن به مصاف شیر درنده استعمار در کنفرانس ورسای و خنثی کردن طرح تقسیم ایران، به دولتمردان ایران اندرز می‌دهد که به جای دشمنی با انگلستان، بکوشند از رابطه با این دولت برای کشور سود ببرند. فروغی در واقعه گوهرشاد، موضع مستقل انسانی و حقوق بشری خود را با عدم تأیید کشتار مردم نشان داد، هر چند بهای سنگینی در برابر آن پرداخت. او اموال و املاکی را که رضاشاه به زور غصب کرده بود، با تدبیری مثال‌زدنی، از شاه در حال فرار باز پس گرفت و به صاحبان اصلی آن برگردانید.

با سقوط رضاشاه، خلأ قدرت در کشور اشغال‌شده، خطر آشوب داخلی و تجزیه سرزمینی را به میان آورد. فروغی کوشید با اعمال سیاست‌های چندوجهی، هماهنگ و متوازن، جغد خطر را از بام ایران دور کند و به تثبیت یکپارچگی و امنیت ملی بپردازد. پیمان سه‌جانبه میان ایران، انگلستان و شوروی، حضور غیر قانونی ارتش‌های اشغالگر را در چهارچوب تعهدات قانونی محدود کرد تا استقلال و تمامیت ارضی ایران را به رسمیت بشناسند و با اتمام جنگ، خاک ایران را ترک کنند» (محمودی، ۱۳۹۰: ۲۱۷).

«فروغی سیاست‌مدار دوران بحران بود؛ زیرا در فضای توفان‌زده دو جنگ جهانی اول و دوم، با سقوط خاندان قاجار و برآمدن سلسله پهلوی به نخست‌وزیری رسید و بار دیگر با سقوط رضاشاه و به قدرت رسیدن محمدرضا پهلوی، در این مقام قرار گرفت. او در سه

دوره نخست‌وزیری، کوشید ایران اشغال‌شده و ضربه‌پذیر به واسطه خلأ قدرت سیاسی را سرپا نگاه دارد و از تجزیه کشور و فرو افتادن آن در هاویه هرج‌ومرج و وابستگی جلوگیری کند. هدف فروغی از ورود به عرصه سیاست ایران، حفظ تمامیت ارضی و استقلال کشور، مدیریت بحران‌های سیاسی داخلی و خارجی مربوط به ایران و گام نهادن در مسیر نوسازی کشور بود.

فروغی با مسئولیت‌شناسی آگاهانه، با همه وجود و استعداد در اندیشه خدمت به ایران بود و نه نزدیک شدن به کانون قدرت سیاسی، از سر شیفتگی به خاندان پهلوی یا به دنبال ریاست‌طلبی، زراندوزی و ارضای حس خودخواهی و شهرت‌طلبی. در آثار به‌جامانده از فروغی که در چند جلد انتشار یافته، واژگان ایران، تاریخ ایران، فرهنگ ایران، ادبیات ایران و مردم ایران، بیش از همه تکرار شده است. کارهای فکری فروغی، همه و همه حول محور ایران و ایرانیان و اعتلای کشور و مردم فراهم آمده است. فروغی از آن دسته از سیاست‌مداران بزرگ ایران بود که به درستی دریافته بود حکومت‌ها و رژیم‌ها می‌آیند و می‌روند. آنچه دیرپاست و برجا می‌ماند و باید اولویت و اهمیت حیاتی آن را دریافت و در حفظ آن با جان و دل کوشید و تن به هیچ‌گونه سازش و معامله‌ای نداد، سه چیز است: مردم ایران، سرزمین ایران و فرهنگ، دین و اخلاق ایرانی» (همان: ۲۱۹). این مرد بزرگ نه تنها جایگاه بلندی در دنیای سیاسی ایران داشت، ادیب و متفکر بزرگی نیز بود (اندیشه، ۱۳۹۳: ۱۰۵).

### تصویر جامعه احیاشده یا همان جامعه مطلوب

«سرآغاز تحول فکری روشن‌فکران ایرانی در سده بیستم با تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش آغاز شد که چگونه می‌توان عقلانیت و مدرنیته را به بهترین وجه با فرهنگ ایرانی تلفیق و ادغام کرد. محمدعلی فروغی را باید از نخبگان این گروه از روشن‌فکران شمرد. زندگی سیاسی و آثار قلمی او، شاید بیشتر از زندگی و افکار هم‌روزگاران و هم‌قرانانش، معرف سازش و آمیزش دو فرهنگ غربی و ایرانی به نظر می‌رسد. نوشته‌های سیاسی و فلسفی فروغی را می‌توان حاصل کوشش‌های جدی روشن‌فکران ایرانی برای آشنایی منظم و گسترده با سنت‌های فلسفی و سیاسی مدرن دانست.

وی به نسل دوم روشن‌فکران ایرانی تعلق داشت که خود در پرتو انقلاب مشروطیت در سال ۱۲۸۵ ش فرصت یافتند به گونه‌ای فعال‌تر در زندگی سیاسی جامعه سهیم شوند. هدف و امید فروغی آن بود که با تمرکز توان خود بر «اصلاحات از بالا»، شرایط مناسب در کشور برای بهره‌جویی از ارزش‌های مدرن و لیبرال فراهم آید. او برای تحقق چنین هدفی کوشید تا نه تنها اهداف و برنامه‌های سیاسی رضاشاه (۱۹۲۱-۱۹۴۲) را از راه مداخله و مشارکت در نهادهای گوناگون اداری و تصدی مناصب مختلف حکومتی، متأثر از اندیشه‌های خود سازد، بلکه از راه ترجمه و تألیف متون کلاسیک فرهنگ غربی و سخنرانی و مقاله‌نویسی، اندیشه‌های فلسفی، اقتصادی و سیاسی مدرن را به ایرانیان معرفی کند.

دوران پادشاهی رضاشاه، دوران دگرگونی‌های عمیق اجتماعی و فرهنگی بود. اندیشه‌ها و آرمان‌های غرب، که تا اواخر دوران قاجار به تدریج از راه سخنان و نوشته‌های سرآمدان فرهنگی و سیاسی به جامعه ایران راه یافته بود، سرانجام به دست دولتمردانی چون فروغی به ساحت آزمون و عمل رسید. در واقع این دگرگونی‌ها در چنان ابعاد و گستره‌ای بود که کم از دگرگونی‌های انقلابی نداشت. بن‌مایه آرمانی این دگرگونی‌ها، اعتقاد کامل به ضرورت تحقق مدرنیته از راه تضعیف قدرت سنتی و گسترده مذهب و روی آوردن به عقلانیت عملی بود. فروغی اما در عین باور به ضرورت ورود جامعه ایران به عرصه مدرنیته، اعتقادی ژرف به ارزش‌های فرهنگی و معنوی میراث ایران داشت» (جهانگلو، ۱۳۸۸: ۱۰۵).

فروغی در درآمد «پیام من به فرهنگستان» می‌گوید: «پس من چون دوستدار ایرانم و به ملیت ایرانی دلبستگی دارم و ملیت ایرانی را مبنی بر فرهنگ ایرانی می‌دانم و نمایش فرهنگ ایرانی به زبان فارسی است، نمی‌توانم دل را به زبان فارسی بسته نداشته باشم» (فروغی، ۱۳۸۷: ۱۰۱).

بر همین اساس هدفش ایجاد حکومتی نیرومند و متمرکز بود که بتواند در برابر دست‌اندازی غرب مقاومت کند و در همان حال جامعه ایران را بدون توسل به خشونت، به نوسازی و مدرنیته رهنمون شود. فروغی همانند اغلب روشن‌فکران نوگرای هم‌روزگار خود، رضاشاه را رهبری فرهنگ‌می‌دانست و توانایی پایان دادن به اوضاع نابسامان و پر مخاطره کشور پس از جنگ جهانی نخست را در او یافته بود. از همین‌رو و به امید

بیرون کشیدن ایران از ورطه هرج و مرج و تجزیه، از برنامه جامع اصلاحات پیشنهادی رضاشاه در خلال دو دوره نخست وزیری اش حمایت کرد. فروغی وظیفه روشننگری و آموزش هم‌میهنان خود را در کسوت استاد دانشگاه و نیز ریاست دانشکده علوم سیاسی در سال‌های ۱۹۰۸-۱۹۱۰ پی گرفت. نوشته‌ها و ترجمه‌های او در این سال‌ها عمدتاً درباره قوانین بنیادی و اساسی در کشورهای اروپای غربی بود. فروغی با اعتقاد به اصول روشننگری در فرانسه و به‌ویژه با شناختی که از آرای مونتسکیو داشت، بر اصل انفصال قوای حکومتی تأکید می‌ورزید (جهانبگلو، ۱۳۸۸: ۱۰۶).

فروغی در کتابی که با عنوان «حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت ملل» در سال ۱۹۰۷ در تهران منتشر کرد، چنین نوشت: «وظیفه دولت این است که حافظ حقوق افراد ناس، یعنی نگهبان عدل باشد. دولت از عهده انجام وظیفه خود برنمی‌آید، مگر اینکه به موجب قانون عمل کند. وجود قانون متحقق نمی‌شود، مگر به دو امر: اول وضع قانون و دوم اجرای آن. پس دولت دارای دو نوع اختیار است: یکی اختیار وضع قانون و دیگر اختیار اجرای قانون. هرگاه اختیار وضع قانون و اختیار اجرای آن در دست شخص واحد و یا هیئت واحد باشد، کار دولت به استبداد می‌گردد... بر این پایه دولت تنها زمانی قانونی است که این دو قوه آن از هم جدا و در دست دو گروه مستقل و جدا باشد (فروغی، ۱۳۸۴: ۲۲).

فروغی در فصل دوم همین کتاب درباره دو مفهوم آزادی و مساوات به بحث پرداخته است. درباره آزادی چنین می‌گوید: «آزادی عبارت است از اینکه شخص اختیار داشته باشد که هر کاری را که میل دارد بکند، به شرط آنکه ضرری به دیگران وارد نیابد» (همان: ۱۳۱).

در این زمینه او اشکال گونه‌گون آزادی، از جمله آزادی مطبوعات، آزادی مالکیت خصوصی، آزادی اجتماعات و آزادی آموزش و یادگیری و... را توضیح داده است. در زمینه برابری مردمان نیز می‌گوید که «مساوات عبارت از یکسان بودن حقوق عموم ناس است... و باید شامل مساوات در پناه قانون، مساوات در برابر دیوان عدالت و مساوات در شغل و مساوات در اخذ مالیات» باشد (همان: ۱۵۸).

چنگیز پهلوان در پیشگفتار ریشه‌های تجدد درباره رساله حقوق اساسی فروغی چنین نگاشته: «این رساله تا جایی که می‌دانم نه تنها نخستین متنی است که به زبان فارسی راجع به قانون اساسی به صورت آکادمیک نوشته شده است، بلکه از نظر برابرنهاده‌ها نیز نخستین متن در عرصه علوم حقوقی است. معادل‌گذاری‌های فروغی در آن زمان درخور توجه است و کوشش او در فارسی‌سازی زبان حقوق اساسی در غرب درخور ستایش» (پهلوان، ۱۳۸۲: ۱۶).

«اندیشه‌های فروغی در زمینه قانون اساسی، آزادی و برابری انسان‌ها، اثری قابل ملاحظه در آشنا کردن ایرانیان با اصول اندیشه‌های مدرن داشته است. در کسوت رئیس دیوان عالی تمیز در سال ۱۹۱۲ بود که فروغی شالوده نظام دادگستری نوین ایران را بر گرتة نهادهای قضایی اروپایی ریخت، روند بر کنار کردن روحانیون از محاکم را تسریع کرد و راه را بر تدوین قوانین مدنی و جزایی و آیین‌های دادرسی مدنی و کیفری گشود. فروغی با آگاهی بر این واقعیت نیز که نظام آموزشی و فرهنگی ایران تحت تأثیر و نظارت انحصاری روحانیون است، در بهار سال ۱۳۱۴ بنیاد فرهنگستان ایران را پی ریخت. نخستین رئیس آن شد و در دوران نخست‌وزیری نیز به عنوان عضو فعال در نشست‌های آن شرکت می‌کرد. در سخنرانی مشهوری که در فرهنگستان ایراد کرد و بعدها با عنوان پیام من به فرهنگستان به چاپ رسید، بر این نکته انگشت گذاشت که آن نهاد باید نقشی خردمندانه در هدایت جریان اصلاحات کشور ایفا کند؛ نه تنها از راه آشنا کردن ایرانیان با آثار ارزنده نویسندگان و سرایندگان بزرگ ایران، بلکه با تسهیل کار فراگیری بهتر زبان‌های خارجی و نیز ترجمه آثار کلاسیک تمدن غربی.

از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی که بگذریم، فروغی علاقه خاصی به فلسفه غرب و به‌ویژه آرا و اندیشه‌های افلاطون و دکارت داشت. در سال ۱۲۹۷ ش. وی نخستین اثر فلسفی خود را با عنوان «حکمت سقراط به قلم افلاطون» به چاپ رساند. چندی بعد، «گفتار در روش» دکارت را ترجمه کرد و در سال ۱۳۰۱ ش. آن را همراه با مقدمه‌ای مبسوط با عنوان «سیر حکمت در اروپا» انتشار داد. او در مقدمه این کتاب به تفصیل درباره تحولات تاریخی فلسفه در غرب سخن رانده است. این اثر را که در واقع نخستین اثر فلسفی غربی به

زبان فارسی بود، می‌توان معرف بنیاد فلسفی ارزش‌های مدرن و عقلانی مورد نظر فروغی برای سیاست در ایران دانست. در واقع به نظر می‌رسد که روشن‌فکرانی چون فروغی امیدوار بوده‌اند که از راه آموزش جوانان ایران و آشنا ساختن آنان با چشم اندازهای فلسفی مدرنیته که بر پایه گستره‌ای وسیع از شناخت علوم، سیاست، اقتصاد و فرهنگ استوار است، بتوانند مقدمات اصلاحات لازم در ایران را پدید آورند.

فروغی به نیکی می‌دانست که مدرنیته با تأکید بر عقل و خودباوری فلسفی انسان آغاز شده است. ترجمه‌های او از آثار دکارت و به‌ویژه تأکید او بر گفته مشهور فلسفی دکارت، «می‌اندیشم پس هستم»، به نظر او کوتاه‌ترین و درست‌ترین راه برای معرفی مفاهیم عقل و عقلانیت به اهل دانش و اندیشه در جامعه ایران بود تا به یاری آن بتوانند هر آنچه را در دسترس عقل نیست، باطل و بی‌ربط شمرند. ایمان و اعتقاد فروغی به ارزش‌های مدرن و عقلانیت علمی مطلق بود. در عین حال او یکی از معدود روشن‌فکران ایرانی زمانه خود بود که پیوسته و آشکارا می‌کوشید که بین ملت‌گرایی ایرانی و انسان‌گرایی مدرن، تعادلی مطلوب به وجود آورد» (جهانگلو، ۱۳۸۸: ۱۱۱).

فروغی در مقدمه چاپ اول «شش رساله (حکمت سقراط و افلاطون)» می‌نویسد: «... اگر در ازمنه سابق، یونان درخشان‌ترین سرچشمه علم و هنر بود، همان وقت ایران نیز بزرگ‌ترین نگهبان تمدن و تصفیه‌کننده اخلاق یا رواج‌دهنده انسانیت شمرده می‌شد و قبل از رومیان، مقتدرترین ناشر مدنیت به نظر می‌آمد؛ بلکه برخلاف دولت سخت و صلب روم، دولت و مملکت ایران همیشه از مراکز سلامت ذوق و لطف طبع و آثار علمی و هنری بوده است و چون زمان پستی روم و خاموشی مشعل یونان در رسید، از روزگار سلطنت انوشیروان تا استیلای مغول و تاتار، اقوام ایرانی گاهی به استقلال و زمانی در تحت لوای اسلامی، چراغ خود را از مشعل تابنده معرفت افروخته و گذشته از داشتن مقام اعلی در بسیاری از ذوقیات، خویشتن را در دوره اسلامی بهترین خلیفه یونانیان در علم و حکمت نشان داده است» (افلاطون، ۱۳۹۲: ۶).

«در نظر او، عشق به وطن نه تنها تبیینی با انسان‌دوستی در معنای وسیع کلمه ندارد، بلکه یکسره با آن سازگار است. نیز به اعتقاد او هرگز نباید وطن‌دوستی را بهانه‌ای برای دشمنی با دیگر مردمان قرار داد و یا بر تفاوت بین اقوام و ملل برای مقاصد سیاسی تأکید

کرد و بر آنها دامن زد. در باور او، وجه مشترک همه جوامع بشری در این است که هر یک در حد توانایی خود به نوعی رهرو مسیر ترقی و تعالی است. از آرای گوناگون فروغی در باب مقوله ملی‌گرایی و وطن‌دوستی چنین برمی‌آید که او بین هویت ملی ایرانیان و ارزش‌های دینی دیرینه آنان، پیوندی قابل ملاحظه می‌بیند. از سوی دیگر، این نیز مسلم به نظر می‌رسد که فروغی در ذهنیت خویش، انسانی آزادمنش، آزادی‌خواه و نوگراست و به زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه از منظری عقلانی می‌نگرد.

مجتبی مینوی، از هم‌دورگان و دوستان فروغی، او را انسانی جامع‌الاطراف، دانش‌دوست و فرهیخته می‌شمرد که نه تنها در سیاست، بلکه در علوم، ادبیات و فرهنگ و فلسفه دستی توانا و تبحری کم‌نظیر داشت. این تبحر به‌ویژه در مسائل سیاسی، از بن‌مایه‌ای آزادمنشانه و عمل‌گرا سرچشمه می‌گرفت. هر چند در دوران تصدی‌اش بر مقامات عمده سیاسی در دوران پهلوی، فروغی فرصت چندانی برای جامعه عمل پوشیدن به آرمان‌های انسانی و خردمندانه خود نیافت، با شفافیتی که در گفتمان سیاسی خود در دوران نخست‌وزیری داشت، نقشی مهم در ارتقای عقلانیت سیاسی در ایران ایفا کرد. نحوه ایفای مسئولیت‌های گونه‌گونی که فروغی در طول زندگی سیاسی و فرهنگی خویش بر دوش گرفت، نقطه‌عطفی در کشمکش دیرینه میان اندیشه‌های تمام‌خواه مذهبی از یکسو و موازین تفکر لیبرال مدرن و عقلانیت عمل‌گرا در ایران از سوی دیگر به شمار می‌آید. فروغی را باید همانند بسیاری از هم‌عصران او، حاصل همین کشمکش شمرد؛ کشمکشی که با توجه به نقش تاریخی که جامعه ایرانی در معادله بین قدرت سلطنت و روحانیت می‌پنداشته، اجتناب‌ناپذیر بوده است. تلاش فروغی و همانندان او، راه را بر پدیداری و گسترش ذهنیت سکولار و لیبرال در جامعه گشود و نخستین مرحله از آگاهی شهروندان ایران به ضرورت دستیابی به دستاوردهای فلسفی و سیاسی دنیای پیشرفته را بنیان نهاد» (جهانبگلو، ۱۳۸۸: ۱۱۲).

### بازگشت به صحنه سیاست و بحران شهریور ۲۰

مرزهای اندیشه متفکر سیاسی را باید با تحلیل مرزهای شرایط تاریخی و افق فکری وی مورد تفهم قرار داد. با این توضیح، سنجش نسبت سلطنت و جمهوریت در بستر

اندیشه فروغی را باید در ترسیم و ارائه تصویری از نسبت سلطنت و جمهوریت جست‌وجو کنیم که در متن جامعه ایرانی محل نزاع بود. بنابراین در این قسمت ابتدا به ارائه مختصری از بحران شهریور ۲۰ و سپس به سیر تاریخی نزاع سلطنت و جمهوریت در جامعه روشن‌فکری و غیر روشن‌فکری ایرانی می‌پردازیم تا زمینه بحث درباره نسبت‌سنجی این دو الگوی سیاسی در ذهن و ضمیر فروغی در مقام پاسخ و راه‌حل برای بحران‌های زمانه وی فراهم شود. بیش از شش سال به درازا کشید تا رضاشاه بار دیگر فروغی را فراخواند، اما زمانی که او را فراخواند، فروغی مهم‌ترین نقش را در سراسر زندگی سیاسی خود بازی کرد. سوم شهریور ۱۳۲۰ / ۲۵ اوت ۱۹۴۱ بود که ارتش‌های انگلیس و شوروی، بی‌طرفی ایران را با حمله به خاک این کشور و اشغال آن نقض کردند. دستاویز این حمله، اکراه رضاشاه از اخراج شهروندان آلمانی از ایران بود. اما انگیزه پنهان، تسلط بر راه‌آهن سراسری تازه‌ساز ایران و تأمین انتقال آسان محصولات تولیدشده آمریکایی مورد نیاز شدید اتحاد شوروی بود. این حمله، دشوارترین زمان در تاریخ جدید ایران به شمار می‌رفت. رضاشاه که از اقدام متفکین متحیر شده بود، به فروغی متوسل گردید (واردی، ۱۳۹۴: ۹۳).

چون گروه کوچکی که در موفقیت‌های سال‌های نخست سلطنت رضاشاه بسیار دخیل بودند، همه از میان رفتند و ایران از پویاترین چهره‌های سیاسی خود محروم شد، فقدان اینان نادرستی این نظریه را نشان داد که می‌گوید «افراد در شکل بخشیدن به رویدادها اهمیتی ندارند و نقش بارز را نیروهای بزرگ‌تر، خدایان یا دیالکتیک تاریخ صرفاً بازی می‌کنند». (غنی، ۱۳۷۷: ۴۲۳).

به دنبال وقایع اسفبار شهریور ۱۳۲۰، اوضاع و احوال مملکت به وضع عجیبی به هم خورد. ناامنی، شرارت، دزدی و یاغیگری در اطراف و اکناف ایران رونق گرفت. غالب شهرها و روستاها، امنیت و آسایش خود را از دست دادند. هر روز گزارش‌های وحشتناکی به گوش می‌رسید. اوضاع فارس آنچنان مغشوش و به‌هم‌ریخته بود که برای آنجا استاندار نظامی تعیین کردند (عاقلی، ۱۳۶۷: ۱۸۴).

با هجوم نیروهای انگلیس و شوروی در شهریور ۱۳۲۰ و فروریختن پایه‌های استبداد، نارضایتی‌های سرکوب‌شده شانزده‌ساله بیرون ریخت. هنگامی که افسران از



پایتخت گریختند و سربازان به روستاهای خود فرار کردند، رؤسای ایلات و عشایر هم که بسیاری از آنها به بهبود اوضاع امیدی نداشتند، از حوزه نظارت پلیس در تهران گریختند و به سوی دار و دسته‌های طایفه‌ای خود روانه شدند. سیاستمداران کهنه‌کار هم که در بازنشستگی‌های اجباری زخم‌هایشان را درمان می‌کردند، با شتاب به صحنه عمومی بازگشتند. رهبران مذهبی از کتابخانه‌های حوزه‌ها خارج شدند و وعظ و خطابه را از سر گرفتند. روشن‌فکران نیز که بیشترشان جوان‌تر از آن بودند که مشکلات و گرفتاری‌های سال‌های ۱۲۸۶-۱۳۰۴ را به یاد آوردند، به قصد ساختن کشوری جدید و با انتشار روزنامه، جزوه و تشکیل احزاب سیاسی با شور و شوق تمام وارد صحنه سیاست شدند. حتی نمایندگان چاپلوس و بوروکرات‌های متملق نیز جسارت به خرج دادند، عدم وابستگی خود را اعلام و ارباب سابق خود را متهم کردند. بدین ترتیب دوران سکوت، جای خود را به فریاد نمایندگان پرشور، روزنامه‌نگاران سرزنده و بانشاط، رهبران صریح‌اللهجه حزبی و تظاهرکنندگان ناراضی داد (آبراهامیان، ۱۳۸۶: ۲۰۸).

به جز برشمردن مشکلات امنیتی و دیپلماسی برای دولت فروغی، عمده‌ترین معضل دولت وی، در حوزه اقتصاد و تأمین معیشت مردم بود. کمبود شدید مواد غذایی و سایر کالاهای اساسی مانند قند، شکر، نفت و به‌خصوص نان، واقعیت دشوار زندگی در سراسر کشور گشته بود. واقعیت تلخی که هم‌زمان با اشغال ایران و ورود ارتش‌های متفقین به داخل کشور تشدید هم شده بود. نیاز نظامیان یادشده به مواد غذایی و سوخت و پول و... از عوامل تأثیرگذار در تشدید این روند بود؛ زیرا آنها سعی داشتند مطالبات خود را با ریال تهیه کنند که ارزش کمتری نسبت به ارز آنها داشته باشد تا هنگام تبدیل، ریال بیشتری دریافت کنند. دولت نیز بنا به خواست متفقین، ابتدا ارزش پول ایران را صد در صد کاهش داد، به طوری که نرخ برابری ریال و لیره استرلینگ از ۶۸ به ۱۴۰ ریال رسید تا جایی که کاهش ارزش ریال، درآمد صادراتی ایران و تراز پرداخت‌های آن را به شدت تحت تأثیر قرار داد و اثر مخربی بر اقتصاد مردم فقیر ایران برجا گذاشت (خاتمی و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۵۶).

### انعکاس نزاع تاریخی سلطنت و جمهوریت در ذهن و ضمیر فروغی

فکر جمهوری‌خواهی نزد برخی از اندیشمندان سیاسی ایران در قرن نوزدهم وجود

داشت اما کمتر کسی در آثار خویش به نحو مبسوط و مقتضی به آن پرداخت. بیشترین این اندیشمندان به قانون‌خواهی و نهایتاً مشروطه‌خواهی می‌پرداختند و این شاید به سبب آگاهی ژرف آنها از شرایط و اوضاع فرهنگی و سیاسی ایران در آن روزگاران بود، که به‌هیچ‌وجه آمادگی برای استقرار رژیم جمهوری نداشت (رحمانیان، ۱۳۷۹: ۱۱).

در سال‌های اشغال کشور و آشفتگی سیاسی، به کشف ذهن فروغی و نسبت میان «سلطنت» و «جمهوریت» در پرتو بحران زمانه‌اش می‌پردازیم. فروغی درباره محتوای روزنامه تربیت که پدرش منتشر می‌کرد، می‌گفت: «کم‌کم چشم و گوش مردم را به منافع و مصالح خودشان بازمی‌کند» (یغمایی، ۱۳۳۹: ۶۵-۶۶). هنگامی که در ۲۱ سالگی در دارالفنون به تدریس تاریخ و علم سیاست پرداخت، با اصول نظری علم سیاست آشنا شد و با تدریس تاریخ جهان و ایران به اوضاع جهان و کشور خویش آگاه‌گشت و با آگاهی‌ای که از فلسفه غرب داشت، در مدرسه سیاسی به تدریس حقوق بین‌الملل پرداخت.

فروغی در خاطرات روزانه‌اش به مطالعه هر روزه روزنامه‌های ایران و گاه خارجه و کتاب‌های ایرانی و خارجی اشاره می‌کند و با توجه به ارتباطات پدرش با رجال درجه اول مملکت، نسبت به آنچه در مملکت می‌گذشت، وقوف کامل داشت. در افکار فروغی، سلطنت خودکامه و مطلقه هیچ جایی ندارد؛ ولی از آنجایی که از فقدان دانش و آگاهی جامعه خویش آگاه بود، از همان ۱۷ سالگی که به عنوان مترجم وارد دستگاه ناصری شد، تا ۶۷ سالگی که از دنیا رفت، با احتساب شش سال خانه‌نشینی، حدوداً پنجاه سال در بطن حکومت بود و با تألیف و تدریس و سخنرانی از اوضاع جامعه خویش آگاه بود. در بندهای متعدد ماده ۱۳ آیین‌نامه لژ بیداری ایرانیان به تشریح فلسفه آزادی از راه کنفرانس‌های مفصل و مقالات مشروح به تمرین آزادمنشی و لیبرالیسم در جامعه و همچنین ترویج معارف و مدارس و تحصیل علوم و احیای زبان و ادب پارسی پرداخته، تا از آن درس آزادی و وطن‌پرستی بگیرند.

هنگامی که فروغی در کنفرانس صلح پاریس شرکت کرده بود و با کارشکنی‌های داخلی و خارجی مواجه بود، در نامه‌ای به یکی از دوستانش می‌گوید: «اگر ایران ملتی داشت و افکاری بود... چه فایده یک دست بی‌صداست. ملت ایران باید صدا داشته باشد. افکار داشته باشد. ایران باید ملت داشته باشد» (فروغی، ۱۳۸۷: ۷۴-۷۵).

با توجه به آشنایی‌ای که با زبان فرانسه و مطالعه کتاب‌های خارجی به‌ویژه فرانسه و مطالعه آثار فلاسفه غرب و تاریخ جهان داشت، نمی‌خواست وقایع انقلاب فرانسه در ایران اتفاق بیفتد و انتقال از سلطنت به جمهوریت با قتل و خونریزی و هرج‌ومرج همراه باشد. بلکه به شیوه مسالمت‌آمیز انتقال قدرت در انگلستان اعتقاد داشت که به شیوه‌ای دموکراتیک از پادشاهی به مشروطه رسیدند. پس از انقلاب فرانسه، ۱۶۰ سال طول کشید تا مردم‌سالاری بر این کشور حکم فرما شد. یا مجلس در انگلستان قدمتی چند صدساله داشت. اما این نهادهای گردهمایی شده از قوانین و مجالس اروپا با فرهنگ و دین و مذهب ما سازگاری نداشت. حداقل در کوتاه‌مدت نداشت.

از انقلاب مشروطه تا سقوط رضاشاه فقط ۳۵ سال می‌گذشت. بعضی‌ها اعتقاد دارند ای کاش به جای مظفردالدین شاه رؤف که فرمان مشروطیت را امضا کرد، شخص مستبیدی چون محمدعلی شاه پادشاه می‌بود تا مخالفت او بستری فراهم می‌کرد تا نهال نوپای مشروطیت به درختی تنومند تبدیل می‌شد و سپس در سایه‌سار آن برای تحقق آزادی و برابری برای همه مردم تلاش می‌شد.

فروغی مردمان جامعه خویش را به خوبی می‌شناخت و می‌دانست که از لحاظ تاریخی ایرانیان، شاه‌دوست هستند. اگر از ابتدای ایران باستان، حکومت را به شاهینی تشبیه کنیم، همیشه یک بال مغان، کاهنان و روحانیان و بال دیگر پادشاهان بودند. با ضرس قاطع می‌توانیم بگوییم که فروغی به پارادوکس سلطنت و جمهوریت در جامعه ایران اشراف داشت و اعتقاد داشت که با افزایش آگاهی و دانش مردم به مرور زمینه سلطنت مشروطه‌ای فراهم شود مشابه جمهوری‌های اروپا که در آن شاه فقط سلطنت کند، نه حکومت و حکومت در دست پارلمان باشد که همان نماینده آحاد مردم است. چیزی شبیه حکومت مشروطه سلطنتی انگلستان که سال‌ها بعد شادروان دکتر محمد مصدق، نخست‌وزیر ملی و مردمی و محبوب به آن اعتقاد داشت، ولی استعمار پیر بریتانیا و امپریالیسم جوان امریکا و مشتی مزدور داخلی و افراد فاسد خاندان سلطنتی و افراد وابسته به آنها نگذاشتند دموکراسی که در روح و ضمیر این مرد دموکرات بود، از قوه به فعل درآید.

فروغی، آینده‌نگری بس عمیق و ژرف داشت. نزاع تاریخی «سلطنت» و «جمهوریت»

دائماً ذهن مشغولی این دولتمردی بود که کشور را از بحران تجزیه و هرج و مرج نجات داد. شاید بتوانیم بگوییم که اگر فروغی از دست رضاشاه جان به در برد، به این دلیل بود که قدرت طلب و ریاست طلب نبود و غرور افضلی و اعلمی را در خود کشته بود. هیچ گاه دنبال مقام نبود؛ بلکه همیشه او را به پُست و مقام دعوت می کردند. هنگامی که در دوره دوم نخست وزیری خود نسبت به واقعه گوهرشاد اعتراض نمود، از کار برکنار شد و در زمان شهریور ۲۰ در پاسخ به اعتراض برادرش که چرا نخست وزیری را پذیرفتید، گفت مملکت به من احتیاج دارد، حتی اگر جان خویش را بر سر این کار بگذارم. پس از نخست وزیری بحرانی دوره سوم، خطاب به فرزنداناش گفت که این شش ماه نخست وزیری، عمر من را کوتاه کرد. یا هنگامی که پیشنهاد ریاست جمهوری خود را از جانب سر ریدر بولارد، سفیر کبیر بریتانیا در ایران رد می کند، نگران افتادن کشور در هاویه هرج و مرج بود؛ چون جمهوری با باورها و اندیشه ها و ضمیر فروغی تطابق داشت، اما با اوضاع و احوال جامعه و مملکتش تباین داشت و علی رغم میل باطنی اش به سلطنت رضایت داد.

کوتاه سخن اینکه فروغی با توجه به شرایط بحرانی جنگ جهانی دوم و اشغال کشور و نگرانی از خطر تجزیه کشور، به جد برای انسجام و وحدت ایران کوشید و برای حفظ، بقا و استحکام جامعه، رضایت به سلطنت نشان داد. فروغی جامعه را فاقد ظرفیت و بستر مناسب برای جمهوریت می دید و ثبات سیاسی کشور را در سلطنت کوتاه مدت و رهایی نهایی آن را در جمهوری می دید. فروغی به این امر واقف بود که بدون فراهم آمدن مقدمات لازم، گذار از نظام سلطنتی به جامعه مطلوب سیاسی مورد نظر وی (جمهوریت) امکان پذیر نیست. اول باید در نهادهای حکومتی جامعه از جمله دولت و مجلس تغییراتی حادث گردد. همچنین در ساختار اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جامعه تغییراتی ایجاد گردد تا انسان هایی آگاه، مطلع و مطالبه گر به وجود آیند و فرهنگ عمومی از طریق مطبوعات متحول گردد و اخلاق اجتماعی مشارکت جو نهادینه شود و شکوفایی اقتصادی ایجاد گردد و ملت - دولت پدید آید تا جامعه مهیای گذار گردد.

## نتیجه‌گیری

با اتکا به روش اسپریگنز در درک و فهم اندیشه سیاسی، محمدعلی فروغی پس از مشاهده بحران و نابسامانی در جامعه خویش، به اندیشه‌ورزی پرداخته است. بنابراین تبیین و فهم «بحران» زمانه فروغی و ترسیم مؤلفه‌ها و جغرافیای آن بحران، نقطه آغازین در فهم فرایند ذهنی و اندیشه‌ای این متفکر ایستاده در میانه سنت و تجدد است. وی در پرتو افق مفاهیم جدیدی که در عصر روشنگری و نظم مدرن، قدرت سیاسی را محدود نموده بودند، عمده‌ترین مسئله ایران را در «استبداد» و «سلطنت مطلقه» می‌دید.

فروغی با ابتنا به درک و تجربه سیاسی زیسته خود از مناسبات و روابط نیروها در ایران، راه‌حل‌گذار و انتقال‌جامعه ایران عصر خویش را در استقرار «سلطنت مشروطه» جست‌وجو می‌کرد. با این حال وی با توجه به درک عمیق خود از منطق مناسبات جدید در دنیای مدرن، نظم خیالین و مطلوب را نه در «سلطنت»، بلکه در نظام «جمهوری» ترسیم می‌نمود؛ نظمی که بنا بر ضرورت و مصلحتی که نه از ساحت روشن‌فکری، بلکه از وجه سیاست‌مداری وی برمی‌خاست، باید به تعویق می‌افتاد تا در پرتو نظام سلطانی مشروطه و در افقی دیگر شرایط ظهور پیدا می‌نمود.

به بیانی دیگر، هر چند فروغی جمهوری را بهترین شکل حکومت و تکامل‌یافته‌ترین نوع رژیم سیاسی می‌دانست، با این حال وی نیز مانند بسیاری از روشن‌فکران ایرانی که دل درگرو امنیت و اتحاد ایران داشتند، کشور را آماده پذیرش جمهوری نمی‌دید. بنابراین نظام سیاسی ضروری و نه لزوماً مطلوب فروغی برای جامعه ایران، گونه‌ای نظام مشروطه بود که می‌بایست با تدبیر عقلایی امور سیاسی توسط سلطانی محدود به حدود قانون اداره می‌شد. با این توصیف، اجتناب قاطعانه فروغی از پذیرش پیشنهاد نماینده انگلیس برای دگرگونی نظام سیاسی ایران از سلطنت به جمهوری با ریاست جمهوری خود او، قابل درک است.

با برکناری رضاشاه از قدرت و اشغال ایران توسط ارتش‌های انگلیس و شوروی، سه‌الگوی حکومتی احیای سلطنت قاجار و بازگشت ایران به تاریخ قبل از جنبش مشروطیت، تداوم سلطنت پهلوی با جانشینی محمدرضا شاه و دگرگونی عمیق سیاسی با انتقال الگوی

حکومتی سلطنت به جمهوریت به عنوان مدل‌های جایگزین در دستور کار قرار گرفت که محمدعلی فروغی با تلاش برای توجیه تداوم سلطنت مشروطه، خواست تاریخی خود را به کرسی نشاند؛ زیرا می‌اندیشید که «این کار به اغتشاش و درگیری می‌انجامد و شیرازه امور را در آتش سوزان اختلاف و چنددستگی از هم می‌گسلد».

مقاله حاضر چنین دریافتی را مبتنی بر اندیشه سیاسی فروغی می‌داند که نظم سیاسی خیالین و «سامان سیاسی نیک» را در نظام جمهوری می‌دید؛ اما منطبق در عمل و ضرورت مناسبات حاکم، سیاست‌مدار «دوران بحران» را به تجویز مدل سلطنت مشروطه وادار نمود؛ مدلی که مطلوب وی نبود، اما خواست واقع‌گرای سیاسی او را تأمین می‌کرد.

## منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۶) ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نی.
- اتابکی، تورج (۱۳۹۳) تجدد آمرانه جامعه و دولت در عصر رضاشاه، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.
- اسپریگنز، توماس (۱۳۹۲) فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه دکتر فرهنگ رجایی، تهران، آگه.
- اسکندری، عباس (۱۳۶۱) تاریخ مفصل مشروطیت ایران، تهران، غزل.
- افلاطون (۱۳۹۲) شش رساله، ترجمه محمدعلی فروغی، تهران، هرمس.
- اندیشه، لیلا (۱۳۹۳) زندگی و زمانه عباس اقبال آشتیانی، ترجمه جلال‌الدین افضل، تهران، نامک.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۸۲) ریشه‌های تجدد، تهران، قطره.
- جنیدی، فریدون (۱۳۹۰) «فروغی شایسته تکریم نیست»، مهننامه، شماره ۱۸، صص ۲۲۴-۲۲۲.
- جهاننگلو، رامین (۱۳۸۸) موج چهارم، ترجمه منصور گودرزی، تهران، نی.
- خاتمی، مسعود و دیگران (۱۳۹۲) «بررسی عملکرد دولت محمدعلی فروغی در نخستین ماه‌های اشغال کشور»، پیام بهارستان، دوره دوم، سال پنجم، شماره ۲۰، تابستان، ص ۲۵۶.
- رحمانیان، داریوش (۱۳۷۹) چالش جمهوری و سلطنت در ایران، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۰) «در پی خودآگاهی تاریخی ایرانیان»، مهننامه، شماره ۱۸.
- رعدی، آذرخشی (۱۳۶۷) فروغی در فرهنگستان، در: ذکاءالملک فروغی و شهریور ۱۳۲۰، به کوشش باقر عاقلی، تهران، علمی.
- روشن، امیر (۱۳۸۷) کوئنتین اسکینر و هرمنوتیک قصدگرا در اندیشه سیاسی، رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۱۴، تابستان ۱۳۸۷، دانشگاه شهید بهشتی، تهران.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۶) نظریه حکومت قانون در ایران، تهران، ستوده.
- عاقلی، باقر (۱۳۶۷) ذکاءالملک فروغی و شهریور ۱۳۲۰، تهران، علمی.
- غنی، سیروس (۱۳۷۷) ایران، برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها، ترجمه حسن کامشاد، تهران، نیلوفر.
- فروغی، محمدعلی (۱۲۸۴) حقوق اساسی یعنی آداب مشروطیت ملل، تهران، کتابخانه مجلس شورای ملی.
- (۱۳۸۷) مقالات فروغی، به کوشش محسن باقرزاده، جلد اول، تهران، توس.
- قیصری، علی (۱۳۹۳) روشن‌فکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران، هرمس.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۹۳) در جست‌وجوی جامعه بلندمدت، گفت‌وگوی کریم ارغنده‌پور با دکتر همایون کاتوزیان، تهران، نی.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۹۲) ایرانیان، ترجمه دکتر حسین شهیدی، تهران، مرکز.

- کسروی، احمد (۱۳۵۷) دادگاه، تهران، کسری.
- محمودی، سید علی (۱۳۹۰) «در تراز جهانی تحلیل و ارزیابی اندیشه‌ها و سیاست‌ورزی‌های محمدعلی فروغی»، مهر نامه، شماره ۱۸، صص ۲۱۳-۲۱۹.
- مینوی، مجتبی (۱۳۵۰) روزنامه اطلاعات، ۹ آذر، شماره ۱۳۶۶۰، ص ۵.
- واردی، احمد (۱۳۹۴) زندگی و زمانه محمدعلی فروغی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، نامک.
- یغمایی، حبیب (۱۳۳۹) مجله یغما، شماره ۱۴۲، صص ۶۵-۶۶.
- (۱۳۵۰) روزنامه اطلاعات، ۹ آذر، شماره ۱۳۶۶۰، صص ۵.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۶۴-۲۹  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۰۲  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## تحول مفهومی «قانون» در فرایند تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

محمد کمالی‌زاده \*

امیر محمد سوری \*\*

### چکیده

قانون اساسی جمهوری اسلامی به عنوان یک مفهوم و پدیده تأثیرگذار نیازمند بررسی تاریخی است تا بتوان به چرایی شکل‌گیری مفاهیم و عناصر تشکیل‌دهنده آن پی برد. مفاهیم و عناصری که از پیش از انقلاب و در نتیجه تحولات انقلاب از سویی و همچنین تلاش‌های فکری تدوین‌کنندگان با توجه به معضل عرفی‌سازی شکل گرفت. بزرگان انقلاب نه تنها مفهوم و اندیشه خاصی از قانون در ذهن نداشتند، بلکه درباره چگونگی تدوین قانون به درستی نیندیشیده بودند. به همین دلیل در زمان تدوین قانون اساسی با معضلات متعددی برای تنظیم‌بندهای کلیدی‌ای همچون مسائل حاکمیتی و حقوق ملت و آزادی‌های اساسی مواجه بودند. از این رو برای درک چرایی و چگونگی پدیده قانون اساسی در جمهوری اسلامی ایران هم باید به مفاهیم تاریخی و چگونگی شکل‌گیری آن توجه کرد و هم به مسئله نحوه عرفی ساختن قوانین در ایران نظر داشت. امری که با توجه به ذهنیت‌ها و نیت‌های تدوین‌کنندگان قانون اساسی جمهوری اسلامی و در پاسخ به مسائل زمانه شکل می‌گیرد.

**واژه‌های کلیدی:** قانون، قانون اساسی، ولایت فقیه، آزادی و جمهوری اسلامی ایران.

---

\* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی  
mohammadkamalizadeh@gmail.com  
\*\* نویسنده مسئول: دکتری علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی  
Amirsoori21@gmail.com

### مقدمه

قانون از الزامات دوران تجدد است. الزاماتی که با بحث عرفی شدن الهیات مسیحی و اصلاحات دینی و در پاسخ به نیازهای جامعه شکل گرفت. ایران در عصری که به مشروطه معروف شد، با این مسئله به دلیل بحران‌های اجتماعی و سیاسی دست به گریبان شد. روشن‌فکران و نخبگان سیاسی راه‌گریز ایران را قانون‌می‌دانستند، اما به دلیل وجود سنت دینی و نسبت قانون و مقتضیات عصر جدید با آن و چگونگی طی کردن فرایند عرفی‌سازی، مسئله‌ساز شد. پس از مشروطه تلاش‌های بسیاری صورت گرفت تا چگونگی تدوین مناسب قانون با توجه به مختصات اسلام توضیح داده شود. به همین دلیل توجه به این مهم نیازمند بررسی تاریخی است تا مشخص شود چه عناصری در مقوله قانون تا پیش از انقلاب اسلامی حائز اهمیت شد و چه شیوه‌ها و روش‌ها و اندیشه‌هایی در این قضیه برجسته شد.

تلاش‌های فکری‌ای که پیش از انقلاب و در برهه‌های حساس تاریخی صورت گرفته بود و همچنین فضای انقلاب باعث جهت‌دهی به مفاهیم قانون شد. در همین راستا بررسی مفاهیم کلیدی قانون اساسی جمهوری اسلامی همچون ولایت‌فقیه، ریاست‌جمهوری و آزادی تنها در پرتو تاریخ امکان‌پذیر است. برای فهم آنچه رخ داده و اینکه چرا برخی از عناصر در قانون پررنگ شده‌اند و یا با چنین هیبتی درآمده‌اند، باید به تاریخ آن و نحوه عرفی ساختن قوانین و از همه مهم‌تر ذهنیت تدوین‌کنندگان قانون اساسی توجه کرد. بهترین روش درک تاریخ، هرمنوتیک است. هرمنوتیکی که می‌تواند تمامی ابعاد و وجوه تاریخی مفهوم قانون و عناصر آن را مشخص سازد، هرمنوتیک قصدمندانه اسکینر است.

اهمیت این موضوع از آن‌روست که فهم درست قانون اساسی و مفاد آن به عنوان ستون فکری و عملی جمهوری اسلامی ایران به درک ما از تحولات و چگونگی شکل‌گیری روندها کمک می‌کند. البته به دلیل همین اهمیت، تحلیل‌های بسیاری حول این موضوع صورت گرفته است. تحلیل‌هایی که به دلیل در نظر داشتن نظریه‌ها و اندیشه‌های از پیش مشخص و عدم بازنمایی درست تاریخ نتوانسته‌اند تحلیل‌های درستی از ماهیت و چرایی شکل‌گیری مفاهیم قانون اساسی ارائه دهند. مفاهیمی

همچون ولایت فقیه و ریاست جمهوری، مفاهیمی هستند که پس از انقلاب و تصویب قانون اساسی، تفسیرهای بسیار متفاوتی از آن ارائه شد. تفسیرهایی که نه برخاسته از متن مذاکرات قانون اساسی، بلکه برخاسته از ذهنیت تفسیرکنندگان و نظریه‌هایی است که به آن باور دارند. چنین برداشت‌هایی حتی با اصل اهداف و آرزوهای انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ در ضدیت قرار می‌گیرد. البته برخی از این برداشت‌های متفاوت به واسطه نحوه قانون‌گذاری‌ای است که صورت گرفته است. به همین دلیل در این پژوهش تلاش می‌گردد تا به آنچه رخ داده و تفسیر درست از مفاهیم مندرج در قانون اساسی و نحوه عرفی شدن قوانین پرداخته شود.

به همین دلیل در این پژوهش به دنبال آن هستیم تا دریابیم فرایند عرفی شدن و اصلاح دینی، چگونه باعث شکل‌دهی به مفهوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران شد؟ عناصر مفهومی موجود در قانون اساسی چیست و دارای چه تاریخچه‌ای هستند؟ و مهم‌تر از همه اینکه چه برداشتی از مفاهیم اساسی در قانون اساسی وجود داشت که بر اساس آن انقلاب و آینده نظام ترسیم شد؟

### روش پژوهش: هرمنوتیک قصدمندانه

روش هرمنوتیک، یکی از مهم‌ترین روش‌های بررسی تاریخ است. هدف روش هرمنوتیک، پی بردن به فحوای متون و درک گفتارهاست، تا از این طریق بتوانیم به درک آنچه در گذشته رخ داده نایل آییم. اسلوب اسکینر، یکی از بااهمیت‌ترین روش‌های هرمنوتیک محسوب می‌شود. وی از نظر روش تاریخی و فکری متعلق به مکتب کمبریج است که بر نقش فاعلیت و اهمیت زمینه‌مندی را در پژوهش‌های تاریخی تأکید دارد. وی متأثر از استاد تاریخ کالینگوود بود که تاریخ و دغدغه‌ها و مسائل آن را به شکل سؤال و جواب می‌دید.

اسکینر کار خود را با نقد رویکردهای هرمنوتیک متن‌گرا و زمینه‌مند آغاز می‌کند. رویکرد متن‌گرایان بر این مبناست که معنا و اندیشه در خود متن قرار دارد و برای فهم معنا نیازی نیست که به فراتر از متن رفت. دلیل این رویکرد آن است که متن‌ها حاوی حقایق بی‌زمان هستند. رویکرد زمینه‌مند نیز هر چند از معایب رویکرد متن‌گرایان به

دور است، آنان نیز تنها به زمینه‌ها توجه دارند و قصدیت و نیت کارگزاران را مدنظر قرار نمی‌دهد (collini, 1985: 121).

وی بیان می‌دارد که هیچ‌کدام از این دو رویکرد نمی‌تواند به گونه‌ای دقیق هویت تاریخی یک متن معین را بازیابی کند؛ زیرا به نظر می‌آید هیچ‌کدام از آنها به اندازه کافی به این حقیقت ژرف توجه نمی‌کنند که مفاهیم را نباید صرفاً به عنوان گزاره‌هایی در نظر گرفت که معانی معینی به آنها تعلق دارد. مفاهیم را می‌بایست به عنوان سلاح (به پیشنهاد هایدگر) و یا به عنوان وسیله (به اصطلاح ویتگنشتاین) در نظر گرفت. در نتیجه برای فهم یک مفهوم ویژه و متنی که این مفهوم در آن قرار می‌گیرد، ما نه تنها نیازمند بازشناسی معنای اصطلاحاتی هستیم که برای تشریح مفاهیم به کار می‌بریم، بلکه همچنین باید بدانیم که چه کسی مفهوم مورد نظر را به کار می‌بندد و با کدام اهداف منطقی که در ذهن خود دارد، از آن مفهوم بهره می‌جوید (همان).

به همین دلیل اسکینر بیان می‌دارد که دل‌بستگی من به پرسش‌های تاریخی و درباره سیاست است و به‌ویژه من درباره پرسش‌هایی درباره آزادی، نمایندگی، مردم‌سالاری و دولت کار کرده‌ام. اما دیدگاه «نیچه‌ای» را می‌پذیرم که هیچ‌کدام از چنین پنداشته‌هایی نمی‌توانند به درستی درک شوند. آنها تنها تاریخ‌هایشان را دارند. اما اگر آنها تنها تاریخ‌هایشان را دارند، پس تنها راه فهمیدنشان از راه تاریخ است (skinner: 2002: 43).

اسکینر نه تنها به نویسندگان مطرح تاریخ و اندیشه‌های آنان در متن زمانه علاقه‌مند است، بلکه به مفاهیم برجسته‌ای که در تاریخ اندیشه در غرب وجود دارد، علاقه نشان می‌دهد؛ اینکه چگونه مفاهیمی شکل می‌گیرند و چگونه تفسیرهای متفاوتی از آن به وجود می‌آید و یا تفسیرهایی که پیش از آن وجود داشته است رنگ می‌بازد. در همین راستا مسئله تحول مفاهیم و واژگان‌ها و نحوه نضج گرفتن آنها برای اسکینر بسیار حائز اهمیت است. وی با بررسی دو مفهوم کلیدی «آزادی» و «دولت» به بررسی تاریخ فکری غرب می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه سنت‌های غربی شکل گرفته‌اند.

اسکینر می‌گوید در کتاب «آزادی مقدم بر لیبرالیسم» کوشیده‌ام فراز و نشیب یک مقوله در نظریه سیاسی آنگلو فن (سنت جامعه انگلیسی‌زبان) را ترسیم کنم؛ مقوله‌ای که

آن را برداشتی نئورومن یا نورومی از آزادی مدنی نامیده‌ام. نظریه نئورومن در جریان انقلاب انگلستان در نیمه قرن هفدهم سر برآورد و بعداً از آن برای حمله به الیگارشی حاکم بر بریتانیای قرن هجدهم بهره گرفتند. پس از آن برای دفاع از انقلاب برخاسته از سوی مهاجرنشینان آمریکا علیه تاج و تخت بریتانیا به کار رفت. اما نظریه نئورومن در قرن نوزدهم روز به روز از نظرها محو شد. پیروزی ایدئولوژیک یا مسلکی لیبرالیسم نظریه نئورومن را تا حد زیادی بی‌اعتبار کرد (اسکینر، ۱۳۹۰: ۱۵).

وی درباره اهداف پژوهشی خود در این زمینه بیان می‌دارد که اگر پژوهشگران کار خود را به درستی انجام دهند، برای آنها همین کافی است که غنای غالباً فراموش شده میراث معنوی ما را آشکار کنند و آنها را بار دیگر در معرض دید قرار دهند. در کتاب «آزادی مقدم بر لیبرالیسم» نیز من همین کار را انجام داده‌ام (همان: ۱۱۷).

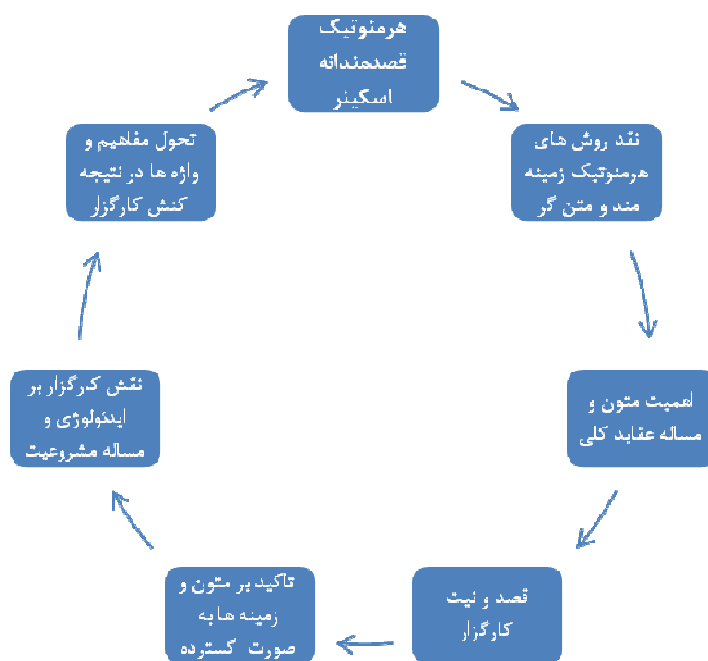
در کتاب «بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن» نیز توضیح می‌دهد که هدفم استفاده از متون نظریه سیاسی اواخر سده‌های میانه و اوایل عصر مدرن برای روشن ساختن مضمون تاریخی کلی‌تری بوده است. امیدوار بودم شمه‌ای از فرایندی را گزارش کنم که در ضمن آن، مفهوم مدرن دولت شکل گرفت. من از اواخر قرن سیزدهم آغاز کردم و داستان را تا پایان قرن شانزدهم پی گرفتم؛ زیرا سعی می‌کردم نشان دهم در این دوره بود که عناصر اصلی فرایافت مدرن دولت به طور محسوس به تدریج فراهم آمد. گذار تعیین‌کننده از ایده فرمانروایی که نگه‌دارنده کشور بود گرفت و به این ایده رسید که نظام حقوقی و قانونی دیگری برای دولت وجود دارد که فرمانروا موظف است رعایتش کند (همان، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۱-۱۲).

همچنین اسکینر با استفاده از روش هرمنوتیک قصدمندانه خود به آثار ماکیاوولی و هابز نیز توجه ویژه نشان می‌دهد و سعی می‌کند تا با بررسی هدف و قصد ایشان و بررسی آثار آنان در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، شناخت دقیق‌تری ارائه دهد. روشی که چرایی به وجود آمدن سوءبرداشت‌های متفاوت را مشخص می‌ساخت.

در روش اسکینر، چند شاخصه اصلی وجود دارد. اولین شاخصه، متون و مسئله عقاید است. برای وی متون اندیشه در حکم جواب‌های یک مسئله هستند و زمانی می‌توانیم به فهم آن نائل شویم که مسائل تاریخی را بازیابی کنیم. متون یادشده باید به

عنوان بخشی از گفت‌وگو مستمر شناخته شود، نه در یک فضای منفرد که البته این نیازمند بررسی زمینه‌های گسترده است. همچنین نباید بررسی متون با توجه به اندیشه‌ها و عقاید کلی محک بخورند، بلکه توجه به زمینه‌ها با بررسی گسترده متون و بازنمایی صحیح تاریخ ممکن است (اسکینر، ۱۳۹۳: ۹۲).

شاخص بعدی، قصد و نیت مؤلف است. اسکینر می‌گوید اساساً مایلیم که بدانیم مقصود مردم در کنش سخنوری، از آنچه می‌گویند چیست. آشکار است که به قصدیت دل بستگی دارم. اما به آن قصدیتی دل بستگی دارم که با آن مردم، زبان را به کار می‌برند و نه به آن رابطه ادعایی میان مقصود و معنا. من به این پندار دل بستگی دارم که متن‌ها کنش‌ها هستند. بنابراین من کاملاً به پرسشی متفاوت درباره قصدیت دل بستگی دارم. من علاقه‌مندم به اینکه گویندگان و نویسندگان از گفتن آنچه می‌گویند و یا می‌نویسند، چه در سر دارند. همان‌گونه که گفتم، علاقه‌مندی من اساساً به آنچه متن می‌کند است، یعنی به اجرا و عمل. به واقع تفاوت نه در «معنا» که در «کنش» است (skinner: 2002: 148).



## عرفی شدن

یکی از دلایل شکل‌گیری قوانین مدرن در غرب به دلیل فرایند عرفی شدن الهیات مسیحیت و باور به اداره جامعه از سوی مؤمنان بود؛ تغییری که مسئله قانون‌گذاری برای هدایت جامعه و توجه به مسائل مبتلابه را ضروری ساخته بود. جریانات فکری و تحولات سیاسی منجر به شکل‌گیری دنیای جدیدی شد که این امر را گریزناپذیر ساخته بود. عرفی شدن به مثابه یک فرایند در غرب را با کمک شاخصه‌های انتقال تدریجی «از ماوراءالطبیعه به طبیعت»، «از خدا به انسان» و «از ایمان به عقل» بهتر می‌توان شناخت. در این میان مسیحیت به مثابه یک دین، حاوی عناصر و زمینه‌های درونی مساعد برای عرفی شدن جامعه بود. این زمینه را باید در رویکرد آخرت‌گرا و مسئله تقابل در تفکر مسیحیان میان «طبیعت و ماوراءالطبیعه»، «انسان و خدا» و «عقل و ایمان» جست‌وجو کرد (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۲۹).

روند عرفی شدن به وسیله نخبگان فکری و سیاسی و در زمینه مسئله قانون‌گذاری صورت گرفت. آن هم با توجه به مختصاتی که مسیحیت داشت. کارل اشمیت بیان می‌دارد که دستگاه مفاهیم اندیشه سیاسی جدید به‌ویژه مفهوم حاکمیت که موضوع بحث اوست، از الهیات مسیحی سده‌های میانه گرفته شده و وجهی عرفی پیدا کرده است. او بیان می‌دارد که همه مفاهیم معنادار نظریه دولت جدید، وجه عرفی شده مفاهیم الهیات است. در نظر اشمیت، نظریه الهیات سیاسی از نظر تاریخی، خدای قادر متعال به قانون‌گذار متعال تبدیل شده، در حالی که از نظر ساختار مضمون مفاهیم اشمیت وضع فوق‌العاده در نظریه‌های حقوقی جدید را جانشین معجزه در الهیات می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۲۱-۱۲۳).

لویت در مقام تفسیر آثار هگل بیان می‌دارد که تاریخ جهان به عنوان تحقق عینی و وجه عرفی روح مسیحی، محل ظهور عدل الهی و تجلی خداوند در سیر عالم است. هگل تصور می‌کرد که با عرفی کردن ایمان مسیحی و شرح پادشاهی خداوند روی زمین به روح مسیحیت - یا چنان که خود او می‌گفت به واقعیت بخشیدن به روح - وفادار مانده است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۳۶).

عرفی شدن در مفاهیم الهیات مسیحیت به همراه تشکیل دولت و اصلاح دینی

صورتی جدی در غرب یافت. اما عرفی شدن در اسلام متفاوت بود. چنین مسئله‌ای، فعالیت‌های نظری نخبگان فکری مسلمان را با آنچه در مسیحیت بود متمایز می‌کرد.

اسلام‌گرایی در پی عرفی شدن است تا بر اساس تحولات و تغییرات و مقتضیات زمان و در چارچوب اجتهاد - به عنوان ابزار پیش‌بینی‌شده در اسلام - به مسائل و نیازها در دایره شریعت پاسخ دهد. عرفی شدن، روندی است که اسلام به دلیل داشتن ظرفیت‌های پذیرش آن در قالب مکانیسم‌هایی همچون اجتهاد و نقش مقتضیات زمان و مکان، از آغاز در اسلام حضور داشته (مسئله احکام امضایی) و به لحاظ این تغییرات، تأثیری بر ثبات دین نمی‌گذارد. پس تأثیر مقتضیات زمان و تحولات جامعه بر شکل و ظاهر دین است که خود دین هم آن را پذیرفته است (نصیری و دهقان، ۱۳۹۴: ۴۷-۴۸).

اسلام به واسطه داشتن رهیافت اندماجی در دین و اعتقاد به تلائم و تعاضد میان دوشقی‌های «طبیعت/ ماوراءالطبیعه»، «انسان/ خدا» و «عقل/ ایمان» از استعداد و قابلیت‌های بالایی برای مواجهه فعال با مسائل دنیای جدید و از جمله پدیده عرفی شدن و مدرنیته برخوردار است (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۲۹).

هر چند این مسئله در دین اسلام به صورت مشخص حضور و بروز داشته، روندی که طی شد تا نخبگان فکری اسلام به آن توجه کنند و اینکه چگونه این موضوع را حل و فصل کنند، بسیار حائز اهمیت است. به واقع مسیرهای متفاوتی برای عرفی شدن در نظر گرفته می‌شد؛ مسیرهایی که هر کدام حامیان فکری جدی‌ای داشتند.

نمود بارز مسئله عرفی شدن در قانون‌گذاری است. مسئله‌ای که ایران در دو مقطع تاریخی، یکی در مشروطه و دیگری در انقلاب اسلامی با آن مواجه بود. قانون‌گذاران تلاش بسیاری در جهت تعیین قانون بر اساس مقتضیات اسلام و مسائل روز داشتند. شیوه قانون‌گذاری و نحوه عرفی ساختن، محل بحث شده بود؛ بحثی که با توجه به مختصات دین و شرایط و دغدغه‌های فکری نخبگان و جامعه صورت گرفته بود. در هر دو مقطع زمانی، شیوه خاصی برای عرفی ساختن قوانین صورت گرفت که البته این مسئله در آینده نظامی که خلق می‌شد نیز تأثیرگذار بود.

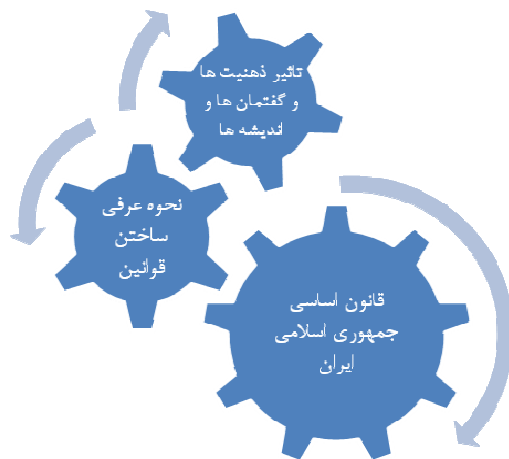
درباره جمهوری اسلامی، حجاریان بر این اعتقاد است که پدیده دولت دینی در عصر مدرن، مهم‌ترین عامل شتاب‌دهنده فرایند عرفی شدن است. حتی حجاریان پا را از این



فراتر می‌گذارد و ولایت مطلقه فقیه را به دلیل ویژگی‌هایی که دارد، در راستای تقویت پدیده عرفی شدن تلقی می‌کند (حجاریان، ۱۳۸۰: ۷۹).

همچنین به وجود آمدن مسائل مستحدثه فراوان در نظام بعد از انقلاب اسلامی و در نتیجه لزوم پاسخگویی به این مسائل در چارچوب مبانی و اصول فقهی، موجب ظهور تحولاتی هم در نظام حقوقی - فقهی و هم در ارکان و نهادهای نظام جمهوری اسلامی شد. مسائلی همچون به وجود آمدن مجمع تشخیص مصلحت نظام و یا مسئله بازنگری در قانون اساسی، با هدف روزآمد کردن سیستم و پاسخگویی به نیازهای جدید بود. در این زمینه می‌توان به توجه هرچه بیشتر علمای دین به عنصر مصلحت در اسلام اشاره کرد (نصیری و دهقان، ۱۳۹۴: ۱۶).

توجه به مسئله نحوه عرفی شدن قانون در جمهوری اسلامی از این بابت است که اولاً قانون اساسی تنظیم شده از سوی تحت تأثیر ذهنیت‌ها، گفتمان‌ها، شرایط سیاسی و اندیشه و آمال بود و از سوی دیگر متأثر از نحوه عرفی شدن قانون بود. اگر تنها اسکینر به بررسی شرایط و گفتمان‌های موجود در زمانه ماکیاوولی می‌پردازد تا نتیجه بگیرد چرا وی کتاب شه‌ریار را نوشته و با کتاب شه‌ریار می‌خواسته چه کاری انجام دهد، درباره قانون اساسی تنها نمی‌توان به قصدیت کارگزاران اصلی و گفتمان‌ها اشاره داشت؛ بلکه نحوه و چرایی عرفی ساختن قوانین که خود تحت تأثیر ذهنیت‌ها بوده، بر نحوه بیان قصد مؤلفان از تدوین قانون اساسی مؤثر بوده است.



### پیشینه تحقیق

تاکنون بررسی قانون اساسی جمهوری اسلامی با توجه به هرمنوتیک اسکینر صورت نگرفته است. در واقع پژوهشگران به این نپرداخته‌اند که تدوین‌کنندگان قانون اساسی و انقلابیون چه می‌خواست‌اند و چه کاری را با توجه به اندیشه‌های مطرح انجام داده‌اند و اینکه مفاهیمی همچون ولایت‌فقیه و آزادی، چرا اینگونه در قانون به وجود آمده‌اند. در برخی از آثار انجام‌شده به صورت مستقیم به گفتمان‌ها و منازعات قانون اساسی اشاره می‌شود. آثاری که تنها متن قانون اساسی و یا مشروح مذاکرات را بررسی و تلاش می‌کند تا از درون متن به چرایی شکل‌گیری قانون اساسی جمهوری اسلامی پی ببرد. روش پژوهشی مزبور را می‌توان هرمنوتیک متن‌گرا نامید. روشی که متن و نشانه‌ها و واژگان‌های متن، اهمیت دارد. در بیشتر این آثار، قانون اساسی با استفاده از نظریه‌های از پیش مشخصی همچون مدرنیته محک می‌خورد. به همین دلیل قانون اساسی جمهوری اسلامی را امری درگیر سنت و ناکام در تأمین حقوق ملت ارزیابی می‌کند و عرفی شدن قوانین را ناکام می‌داند. در این زمینه برخی از آثار با رنگ و بوی جدی ایدئولوژی نیز وجود دارد.

در کتاب «قانون اساسی ایران: سیاست و دولت جمهوری اسلامی» که اصغر شیرازی نوشته، به ابهامات بی‌پایان قانون اساسی در موضوعات مختلف اشاره شده است. وی در کتاب خود به ناسازگاری‌های موجود میان دین و دموکراسی در قانون اساسی می‌پردازد و بیان می‌دارد که تلفیق مناسبی از آن صورت نگرفته است (شیرازی، ۱۹۸۸). برخی از آثار جدی‌تر دیگری نیز وجود دارد که به بحث روشن‌فکران و گفتمان‌ها و زمینه‌های سیاسی در ایران اشاره می‌شود. در این آثار گاه قانون اساسی و گفتمان‌های فکری مؤثر را نیز بررسی می‌کند. روش ایشان را می‌توان هرمنوتیک زمینه‌مند نامید؛ روشی که ضمن بررسی قانون اساسی جمهوری اسلامی در دوران پس از انقلاب، گفتمان‌های روشن‌فکری و نحوه نضج گرفتن آنها را مورد توجه دارد. نمونه‌های برجسته در این زمینه، کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب» نوشته مهرزاد بروجردی (۱۳۸۴) که به سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی می‌پردازد و «تأملی درباره مدرنیته» نوشته میرسپاسی (۱۳۹۳) است.

در این آثار هر چند به زمینه‌ها و گفتمان‌های فکری پرداخته می‌شود، همچنان بحث قصد و نیت و ذهنیت تدوین‌کنندگان قانون اساسی نادیده گرفته می‌شود. در واقع همچنان فرایند عرفی شدن قانون در ایران از دیدگاه متفکران و تلاش‌های آنان در جهت مقابله با رقبا و تاریخچه مفاهیم نادیده گرفته می‌شود. در این روش نیز هر چند داعیه بررسی زمینه‌های فکری دارد، به دلیل بی‌توجهی به قصدیت مؤلفان و در نظر داشتن اندیشه تجدد به عنوان محکی اصلی برای قانون اساسی، خطاها و البته تفسیرهای مشابهی صورت می‌گیرد. به همین دلیل مفاهیمی همچون سنت و مدرنیته و یا مسائلی همچون آزادی را ثابت در نظر می‌گیرند؛ در حالی که مفاهیم در طول تاریخ از عناصر ثابتی تبعیت نمی‌کند.

یکی از نمونه‌های بارز این شیوه، بررسی فعالیت‌های سید جواد طباطبایی در تاریخ اندیشه در ایران است. طباطبایی در سراسر آثار خود بر دستیابی متفکران به مدرنیته تأکید دارد. وی به صورت مشخص بیان می‌دارد که مشکل اصلی در کارهای پژوهشی گذشته در تاریخ اندیشه ایران به فقدان دیدگاه نظری برمی‌گردد و تا زمانی که مشکل بنیادین دوران جدید تاریخ ایران یعنی مشکل امتناع اندیشه، امکان طرح نیابد، بی‌هیچ تردیدی وضع فرهنگ و تمدن ایرانی، راه هموار زوال و انحطاط مقاومت‌ناپذیر خود را همچون سده‌های گذشته ادامه خواهد داد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۹).

طباطبایی هر چند فعالیت‌های آیت‌الله نایینی و آخوند خراسانی را در دوران مشروطه برای عرفی شدن و نحوه قانون‌گذاری ارج می‌نهد، برای وی به دلیل آنکه نتوانسته‌اند جوهر مدرنیته و تجدد را درک کنند، به مثابه پیمودن مسیر تا میانه‌های راه است. حتی بحث آیت‌الله منتظری مبنی بر اجتهاد پویا را نیز به دلیل اینکه ناظر به عناصر تجدد نیست، ناکافی می‌داند. چنین نگرش‌هایی زمانی نیز که به متن قانون اساسی اشاره می‌کنند، به دلیل عدم مشاهده مدرنیته و مشاهده عناصر سنت، حکم به مهجور بودن و یا اقتداری بودن قانون اساسی جمهوری اسلامی می‌شود.



### مسئله مند شدن قانون

پس از شکست‌های ایران از روسیه و بحران سیاسی و اجتماعی که پس از آن شکل گرفت، ذهن بسیاری همچون عباس میرزا به علل عقب‌افتادگی ایران معطوف شد. چنین تلنگری، موجی از پژوهش‌های سیاسی و جنبش ترجمه برای شناخت تمدن غربی و لوازم و علل آن به راه انداخت. ریشه عقب‌افتادگی در استبداد دیده می‌شد، اما نظرهای مختلفی وجود داشت. برخی، بهره‌گیری از اندیشه‌های غربی و تمدن جدید را چاره راه می‌دانستند و برخی دیگر آن را یگانه راه گمراهی قلمداد می‌کردند. اکثر روشن‌فکران بر سر اهمیت قانون در پیشرفت تمدن غربی به توافق رسیده بودند و علل اصلی بدبختی ایرانیان را در بی‌قانونی می‌دیدند. اما چگونگی تنظیم قانون با توجه به عدم مخالفت آن با شرع، محل منازعه شد. بحثی که آغاز چگونگی عرفی شدن بود.

در دوران مشروطه، دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به قانون‌گذاری وجود داشت. برخی افراد اعتقاد به مدرنیته و تجدد داشتند و خواهان مدرن شدن ایران بودند. قانونی که باید بر مبنای اندیشه‌های مدرنیته تدوین گردد و از تمامی تجربیات غرب بهره‌مند شود.

و گروهی که پای در سنت داشتند، هرگونه قانون‌گذاری و لوازم آن را برنمی‌تافتند. نخبگان سیاسی به دنبال یافتن راه چاره‌ای برای حل ناسازگاری سنت و مدرنیته بودند. برخی از روشن‌فکران کوشیدند تا با تقلیل مفاهیم غربی به سنت دینی، مفاهیمی مدرن را مشروع جلوه دهند. برخی دیگر همچون آیت‌الله نایینی و آیت‌الله خراسانی در تلاش بودند تا نشان دهند که در دست گرفتن هرگونه حکومت در زمان غیبت هر چند جائزانه است، می‌توان به قدر مقدور اکتفا کرد. همچنین در این نگاه قانون‌گذاری در منطقه‌الفراغ جایز بود.

بدانجا ختم شد که تلاش‌های مشروطه‌طلبان، اولین تلاش در جهت عرف‌سازی و تنظیم قانون بود. تلاشی که در نهایت قانون‌گذاران بند دوم متمم قانون اساسی را ایجاد کردند تا طی آن نظارت بر قوانین را به عهده علمای دین بگذارند. بندی که به زعم آنان می‌توانست مشروعیت نظام مشروطه را تضمین کند.

### تحول در مفهوم قانون

سازوکارهای مشروطیت به دلیل ضعف در اندیشه و عمل سیاسی منجر به شکست شد. به همین دلیل اولین تلاش برای قانون‌گذاری و فرایند عرفی شدن قانون به شکست انجامید. چنین شکستی، فضای ذهنی نامناسبی را میان مشروعه‌خواهان و مشروطه‌طلبان ایجاد کرده بود. هر کدام از این گروه‌ها، دیگری را مسئول به شکست کشیده شدن آمال و آرزوهای مردم می‌دانستند. همچنین آشوب‌های سیاسی گسترده پس از مشروطه، زمینه‌ساز شکل‌گیری دولتی اقتدارگرا شد. رضاخان اجازه هرگونه تحرک فکری را گرفته و رکودی جدی در فضای فکری پس از مشروطه ایجاد کرده بود. یکی از شخصیت‌های مطرح دهه ۲۰، احمد کسروی و جنبش پاک‌دینی وی بود. مهم‌ترین وجه پروژه فکری او را بازاندیشی درباره دین و جامعه باید دانست (فیرحی، ۱۳۹۳: ۳۱). کسروی می‌گوید این اسلام، نام این دستگامی که با دست ملایان می‌گردد، نه تنها سودی ندارد، زیان‌های بزرگی نیز می‌رساند و مایه بدبختی می‌باشد (همان: ۴۳). حکمی‌زاده و اسرار هزار ساله نیز در اندیشه اصلاح دینی بود. محور سخن حکمی‌زاده، ناسازی فتوا و قانون، حاکمیت مجتهد و قانون موضوعه است (همان: ۴۷). هر چند در دوران مشروطیت باب گفت‌وگو باز بود و روشن‌فکران تلاش بسیاری برای

مشروع جلوه دادن مشروطه می‌کردند، فضای خشن دهه ۲۰ به عرصه نظر نیز راه یافته بود و هرگونه مصالحه‌ای ناممکن جلوه می‌کرد. لیبرال‌ها و سکولارها بر کهنگی قوانین اسلام در نتیجه عقب‌ماندگی نهاد روحانیت تأکید می‌کردند و بر به کارگیری تجربیات و ارزش‌های دوران جدید پافشاری داشتند. چنین اندیشه‌ای موجبات واکنش نهاد روحانیت شد. خالصی‌زاده و آیت‌الله خمینی از برجسته‌ترین چهره‌هایی بودند که در این مقطع صحبت‌های مخالفان را بی‌پاسخ نگذاشتند. روحانیون، جامعه مطلوب و آرمانی را جامعه‌ای دینی می‌دانستند که قوانین الهی بر آن حکم فرما باشد.

آیت‌الله خمینی در کتاب «کشف‌الاسرار»، پایه اصلی حکومت‌داری را قرآن و اسلام و قوانین آن می‌داند و این نگاه را با حمله به سنت و تمدن و قوانین غربی آغاز و آنان را نمونه توحش می‌داند. آیت‌الله خمینی هم به مسئله عقب‌ماندگی باور دارد، اما علت اصلی این عقب‌ماندگی را دور ماندن از حدود الهی و رعایت نکردن قوانین خداوند می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۲۷: ۶-۷).

اما مهم‌ترین بحث کتاب پس از قوانین الهی، بحث امامت و ولایت فقیه است. ایشان بیان می‌کند که حکومت مال فقیهان است؛ اما می‌گوید که نمی‌خواهیم بگوییم فقیه هم شاه و هم وزیر و هم نظامی و هم سپور است، بلکه می‌گوییم همان‌طور که یک مجلس مؤسسان تشکیل می‌شود و برخی افراد نالایق را بر مسند می‌نشانند، اگر یک همچون مجلسی از مجتهدین دین‌دار که هم احکام خدا را بدانند و هم عادل باشند تشکیل بشود و یک نفر را سلطان عادل کنند که از قانون‌های خدایی تخلف نکند و از ظلم و جور احتراز داشته باشد، به کجای این نظام مملکت برمی‌خورد (همان: ۱۸۵).

اگر در زمان مشروطه، قانون به عنوان ابزاری برای سامان دادن به امور نابسامان ایران و جلوگیری از استبداد قاجاری تعریف می‌شد، در دهه ۲۰ مفهومی گسترده و ابعاد متفاوتی پیدا کرده بود. تعاریف جدید از قانون نه تنها می‌توانست جلوی استبداد را بگیرد و باعث سامان‌دهی امور جامعه شود، بلکه گفتمانی که می‌توانست مشروعیت خود را برای قانون‌گذاری اثبات کند، در نهایت توانایی حکومت‌داری نیز داشت.

به هر حال در دوره دوم حکومت محمدرضاشاه، سرکوب‌های گسترده لیبرال‌ها، ملیون و چپ‌ها باعث شد میدان برای ظهور و تقویت گفتمان اسلام‌گرایان بازتر شود.

اسلام‌گرایان هر چند به کسروی‌ها به شدت حمله می‌کردند، می‌دانستند که نهاد روحانیت برای اینکه بتواند جایی در آینده سیاسی ایران داشته باشد و خلأ ایدئولوژیک را پر کند، نیاز به اصلاح در کارکردها و آموزه‌های خود دارد و راهبردهایی همچون ترور آنگونه که فداییان به آن باور داشتند، دیگر جوابگو نیست؛ هر چند بر این باور بودند که اصلاح باید از درون نهاد دین آغاز شود. تأکید بر روند اصلاح و همچنین باور به تغییر در رویکردهای دینی، فرایند عرفی شدن را تشدید کرد؛ فرایندی که نخبگان اسلامی از دهه چهل به بعد به صورت جدی‌تری به آن ورود کردند.

شروع بحث‌ها با فوت آیت‌الله بروجردی و خلأ ناشی از فقدان یک مرجع تقلید بزرگ شروع شد و مباحثاتی درباره ماهیت روحانیت و رهبری و نهادهای دینی تشیع آغاز شد. بحث‌ها و سخنرانی‌ها به صورت کتابی با عنوان «بحثی درباره مرجعیت و روحانیت» در زمستان ۱۳۴۱ به چاپ رسید. محتویات منتشرشده این سخنرانی‌ها نشان می‌دهد که آنان در پی اصلاح و نوسازی ساختار دستگاه روحانیت و نهادها و عملکردهای دینی آن بودند. این مهم درباره اجتهاد، مرجعیت و نهاد روحانیت مطرح شد. مسئله مرجعیت به این می‌پرداخت که چه کسی یا کسانی برای حکومت مشروع هستند. اجتهاد به این نکته توجه داشت که چگونه قوانینی برای اداره جامعه اسلامی لازم و مشروع است.

آیت‌الله مطهری در مقاله اجتهاد در اسلام به این نکته اشاره دارد که اجتهاد دیگر در فقه شیعه به معنای استخراج صرف از کتاب و سنت نیست؛ بلکه به معنای به کار بردن تعقل و تدبر در فهم ادله شیعه است که البته احتیاج به به کارگیری علوم و فنون مختلف دارد. پس اجتهاد مشروع عبارت است از به کار بردن کوشش و جهد بر مبنای تخصص فنی (طباطبایی و دیگران، ۱۳۴۱: ۴۰-۴۱).

علامه طباطبایی نیز می‌گوید که شریعت تنها متضمن مواد ثابت دین است و طرز حکومت با تغییر و تحول جامعه‌ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است. هر چند مسئله مهم این است که در جوامع اسلامی، سنت پیامبر باید اجرا شود و روش ولایت چندساله آن حضرت معمول گردد (همان: ۹۸).

اجتهاد به معنای استخراج قوانین از اسلام برای دنیای امروز با استفاده از فنون و علم روز بود. زمانی که بحث اصلاح در نهاد روحانیت مطرح بود، بحث اجتهاد نیز از

اولویت بیشتری برخوردار می‌شد. آن‌هم در پاسخ به کسانی که قوانین اسلام را مهجور می‌دانستند. بحث مهمی که در اصلاح دینی آغاز شده بود و مفهوم قانون را در دهه ۴۰ تغییر داده بود، باعث ورود روحانیت به عرصه‌های زندگی اجتماعی نیز می‌شد. این مسئله اینگونه تلقی می‌شد که علما، وظیفه تعیین قوانین اسلامی جدید برای مسلمانان با توجه به مسائل مبتلابه را دارند.

آیت‌الله خمینی در کتاب «ولایت فقیه» یا نامه‌ای از «امام موسی کاشف‌الغطا»، مجموعه‌ای از سیزده درس گفتار را در بهمن ۱۳۴۸ با همکاری شاگردانش به چاپ می‌رساند. ایشان این بار به صورت جدی‌تری به بحث ولایت فقیه و لوازم و الزامات آن ورود می‌کند. وی در مقدمه می‌گوید که ولایت فقیه نیازی به بحث ندارد و هر کسی که عقاید و احکام اسلام را حتی اجمالاً دریافته باشد، چون به ولایت فقیه برسد و آن را به تصور درآورد، بی‌درنگ تصدیق خواهد کرد. اما اینکه امروز ولایت فقیه چندان توجهی نمی‌شود و احتیاج به استدلال پیدا کرده، علتش اوضاع اجتماعی مسلمانان عموماً و حوزه‌های علمیه خصوصاً می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۳۶۰: ۶).

ایشان نقدی هم به شیوه قانون‌نویسی در مشروطه می‌کند و می‌گوید آنها می‌گفتند اسلام ناقص است و قوانینی برای اداره جامعه ندارد. به همین خاطر آنان مجموعه حقوقی بلژیکی‌ها را گرفتند و نقایص آن را با حقوق فرانسه و انگلیسی‌ها تکمیل کردند و برای فریب، بخشی از قوانین اسلام را داخل آن کردند (همان: ۱۲).

آیت‌الله خمینی، نوع قانون‌نویسی مشروطه را رد می‌کند و بعدها انقلاب و حرکت اجتماعی مردم را با آنچه در زمان ملی شدن نفت رخ می‌داد، متفاوت می‌داند. چنین تمایزگذاری‌ای که بعدها حمایت روحانیون دیگر را نیز با خود همراه می‌کند، نشان از تفاوت فکر و اندیشه اسلام‌خواهان با لیبرال‌ها و ملیون است. به هر حال گفتمان اسلام‌گرایان به صورت جدی‌تری به روند عرفی شدن کمک می‌کرد و راه‌های قانون‌گذاری را با توجه به مختصات اسلام نشان می‌داد. بعدها این مسئله را به صورت جدی‌تر نخبگان فکری مطرحی همچون آیت‌الله صدر پیگیری کردند.

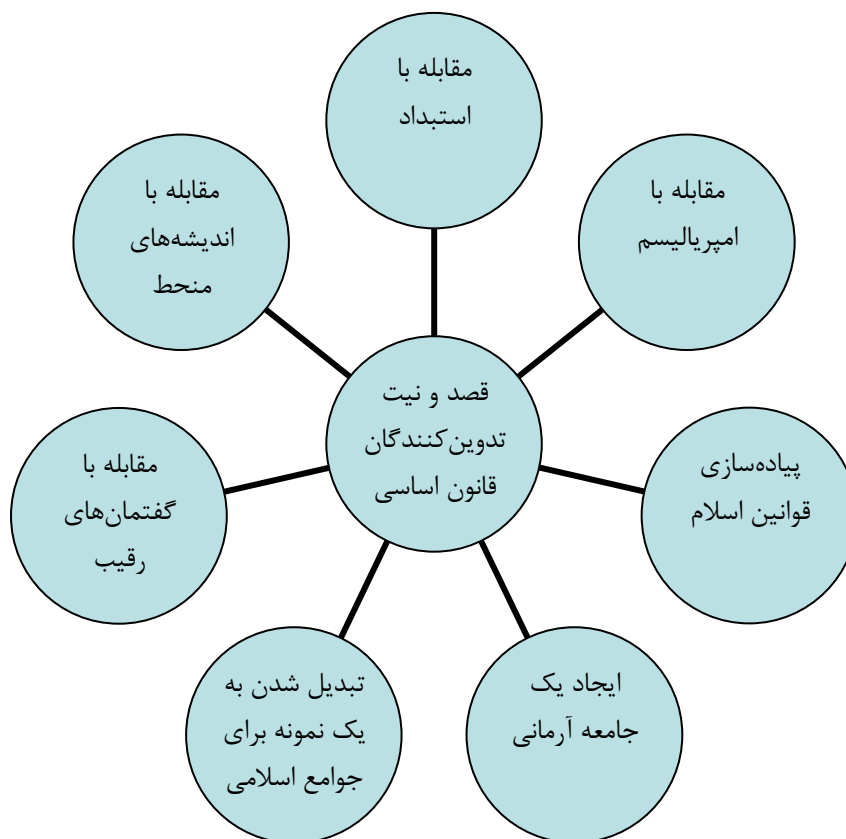
آیت‌الله صدر در مطلبی بیان می‌دارد که دولت یک پدیده اجتماعی اصیل در زندگی انسان است. ضوابط زندگی در جامعه توسط پیامبران و خدا ارائه شده و مردم یک امت



واحد هستند. پس از پیامبران، این مرجعیت دینی علماست که پیگیر وظایف آنان هستند. از سوی دیگر شریعت اسلام مصدر قانون‌گذاری است؛ مصدری است که قانون اساسی باید بر اساس آن استوار شود و همه قوانین جمهوری اسلامی نیز در پرتو آن وضع گردد. به همین خاطر اولاً تمام احکام شریعت که در فقه بدون هیچ ابهامی به عنوان حکم ثابت و دائمی شناخته می‌شوند و به نسبت رابطه آنها با زندگی اجتماعی، بخشی از قانون اساسی به شمار می‌روند. ثانیاً مواردی از شریعت که در آن بیش از یک نظریه اجتهادی می‌تواند وجود داشته باشد، از نظر قانون اساسی باید منطقه‌ای شناخته شود که وضع ثابت ندارد و می‌توان در آن از نظریه‌های اجتهادی گوناگون پیروی کرد. قانون اساسی به قوه مقننه امت، این حق را می‌دهد که یکی از اجتهادها را که بیشتر با مصالح عمومی تطبیق می‌کند، انتخاب کند. ثالثاً در مواردی که شریعت یک موضع‌گیری روشن و قاطع به شکل ایجاب و یا به شکل تحریم ندارد، قوه مقننه امت، قوانینی را که صلاح می‌داند وضع می‌کند، مشروط بر اینکه این قوانین مخالف قانون اساسی نباشد (صدر، بی‌تا: ۳۰-۳۱).

### مسئله قانون در جمهوری اسلامی

استبداد دوران پهلوی و وابستگی‌های محمدرضا شاه پهلوی به غرب، به‌ویژه بعد از کودتای ۲۸ مرداد، ذهنیت انقلابیون را نسبت به مسئله آزادی و استقلال حساس کرده بود. این مسئله در حالی بود که روند عرفی شدن که در نحوه قانون‌گذاری از بعد از مشروطه به بعد اندیشه نخبگان سیاسی را به خود مشغول کرده بود، پس از انقلاب نیز به دلیل تشکیل مجلس خبرگان قانون اساسی مجدداً مسئله‌ساز شده بود. این در حالی بود که رقابت‌های سیاسی نیز بر این مسئله تأثیرگذار بود. همچنین در فضای بعد از انقلاب و در نتیجه آشوب‌های سیاسی و امنیتی و همچنین برخی حمله‌هایی که دوباره نسبت به قوانین اسلام به وجود آمده بود، ترس این را در ذهن‌ها به وجود آورده بود که یک‌بار دیگر مردم در رسیدن به آرزوهای خود برای دستیابی به سعادت ناکام بمانند.



مجلس خبرگان قانون اساسی با پیروزی قاطع روحانیون و در میان آرزوها و آمال مختلف شروع به کار کرد. نمایندگان مجلس شور و شوق عجیبی داشتند و تلاش کردند تا ضمن دوری از اندیشه‌های غربی، اسلام و ارزش‌های آن را به عنوان اصول قانون اساسی بگنجانند. اما در ابتدا آنان باید به مسئله چگونگی عرفی شدن قوانین با توجه به بن‌مایه‌های فکری اسلام دقت می‌کردند. مسئله‌ای که می‌توانست شکل و شمایل آینده قوانین را مشخص سازد. عرفی شدن قوانین از دو پایه اصلی برخوردار بود که عبارت بود از جعل قانون بر پایه اجتهاد پویا.

#### الف) مسئله جعل قانون

بحث نحوه قانون‌گذاری و لزوم آن در مجلس وجود داشت، اما تدوین‌کنندگان با

مشکل تداخل قانون گذاری با شرع مقدس مواجه بودند. پیش از انقلاب، اسلام‌گرایان با هرگونه قانون گذاری مخالفت می کردند و آن را خلاف قوانین الهی ارزیابی می کردند. در همین زمینه آیت‌الله خمینی پیش از انقلاب بیان داشته بود که شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است. هیچ کس حق قانون گذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی توان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانون گذاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می دهد، مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه های مختلف در پرتو احکام اسلام، برنامه ترتیب می دهد و با این برنامه ها، کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می کند (موسوی خمینی، ۱۳۶۰: ۵۳).

اما در جمهوری اسلامی به دلیل وجود واقعیت های سیاسی و همچنین لزوم توجه به قوانین به عنوان اصل تأمین منافع و حاکمیت ملت، قوه مقننه مجدداً مورد بحث و بررسی قرار گرفت. به تدریج با بحث ها و نظریه هایی که مطرح شد، بر اهمیت قانون گذاری و عدم تداخل آن با نظر مشرع در منطقه الفراغ تأکید شد.

آیت‌الله سبحانی در تشریح اصل تصویب شده درباره قوه مقننه می گوید: «ما در اصل دوم تصویب کردیم حاکمیت و تشریح اختصاص به خدا دارد؛ یعنی غیر از خدا ما قانون گذار نداریم. به ما ایراد می گیرند که اگر غیر از خدا قانون گذاری نیست و تشریح به خدا اختصاص دارد، پس قوه مقننه معنایش چیست؟ برای اینکه آن اصل روشن شود و این اشکال رفع شود، عبارت را عوض کرده ایم و گفتیم که قوه مقننه که عهده دار تشخیص نیازها و تصویب و تنظیم مقررات و غیره. پس علت عوض کردن این جمله، این نبود که قوه مقننه را قبول نداریم، خیر، قوه مقننه را قبول داریم ولی نه به آن معنا که در کشورهای غیر اسلامی است که در حقیقت مجلس قانون گذار است، مشرع است، مجلس ما قانون گذار مشرع نیست، با توجه به قوانین اسلامی، طبق آن قوانین، نیازها را تشخیص می دهد و مقررات را تصویب می کند. قوه مقننه ما در این حدود است» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱: جلسه بیست و یکم).

تدوین کنندگان بحث تشریح قانون از سوی مجلس شورا را برداشتند و در کنار آن لزوم وجود قانون برای نظم بخشی به جامعه و سامان دهی به امور در تطابق با احکام

شرعی را تأیید کردند. همچنین پیش از این در اصل چهارم قانون اساسی تأکید کرده بودند که کلیه قوانین باید بر اساس موازین اسلامی باشد. ایشان قانون‌گذاری و اجتهاد را در مسائل مبتلابه جامعه اسلامی به شرط تطبیق با اصول ثابت اسلامی موجه و مشروع می‌دانستند. اما راه دستیابی به این قوانین را از طریق اجتهاد پویا می‌خواستند.

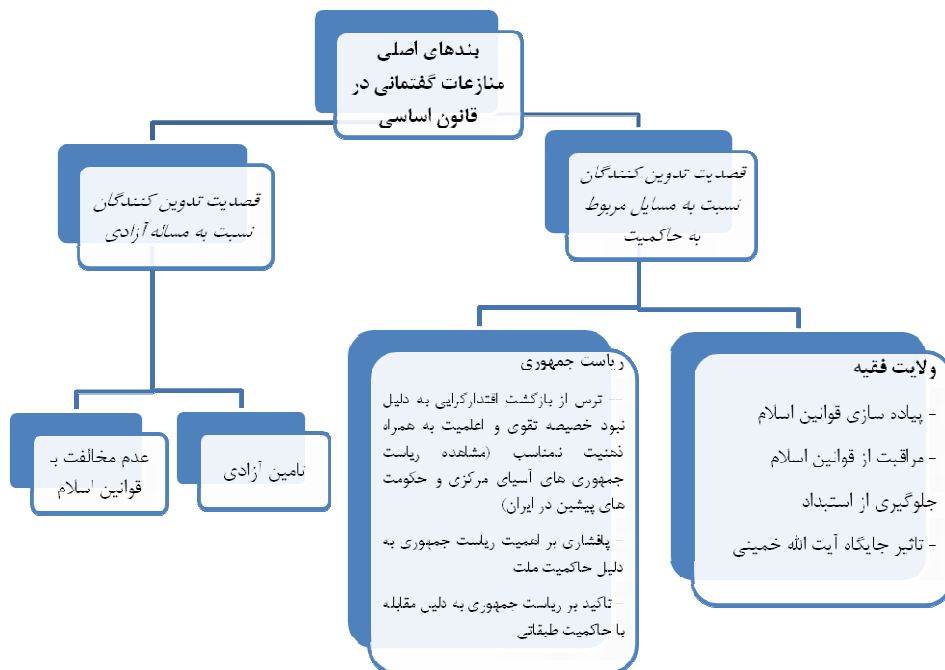
### ب) اجتهاد پویا

برداشتی که آیت‌الله منتظری و آیت‌الله بهشتی از انقلاب و ولایت‌فقیه ارائه می‌کردند، ریشه در اجتهادی داشت که به آن باور داشتند. آنان معتقد به اجتهاد پویا بودند. اجتهادی که هرچند پای در سنت دینی داشت، موارد مبتلابه جامعه را با درک مقتضیات دنیای مدرن استخراج می‌کرد و البته اختلاف‌هایی جدی نیز با اجتهاد انقلابی داشت. اجتهاد انقلابی‌ای که بدون درک درست از اصول اسلام به دنبال زیر و رو کردن همه‌چیز به بهانه دین و بدون توجه به مسائل روز بود.

آیت‌الله منتظری بیان داشت که «از این کلمه انقلابی وحشت دارم، برای اینکه از این لفظ سوءاستفاده می‌شود. به نظر من چون ما برخوردیم به افراد و دیدیم که یک قرآن و یک مفردات راغب می‌گذارد جلوی ما و در حالی که اصلاً به مطالب ادبیات عرب هم هیچ وارد نیست، تا موردی پیش می‌آید می‌گوید شما دگم هستید و شما مرتجع هستید و ما انقلابی فکر می‌کنیم و هر جوری دلشان می‌خواهد آیه‌های قرآن را سنجش می‌کنند. پس چه اشکالی دارد این جوری بنویسیم، اجتهاد زنده و مستمر متخصصان یا بنویسیم اجتهاد زنده و مستمر در فهم کتاب و سنت بر مبنای تخصص یا متخصصان. مسئله بر مبنای تخصص یا متخصصان باید باشد که بفهمانیم که اجتهاد هم مثل سایر امور یک معنای تخصصی است» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱: جلسه نهم).

تأکید بر اجتهاد مستمر فقیه جامع‌الشرایط پاسخی بود به روشن‌فکرانی که روحانیون را نسبت به دنیای مدرن ناآگاه تلقی می‌کردند. هر چند جوابی نیز به کسانی بود که دین را به صورت جزم‌اندیشانه و تنها در قالب ساده فقهی می‌دیدند. همچنین اجتهاد پویا به صورت علنی باب عرفی شدن قوانین و به کارگیری عرف و مقتضیات روز را باز می‌گذاشت. اما چگونگی عرفی کردن قوانین با توجه به موارد اصلی مورد اختلاف مسئله‌ساز بود. به

واقع ذهنیت‌ها و اندیشه‌هایی که نسبت به موضوعات مختلف و همچنین نگرش‌های متفاوت گفتمان‌ها وجود داشت، شرایط خاصی را به تنظیم قوانین می‌بخشید. اما دو پایه اصلی برای عرفی شدن قوانین تحت تأثیر ذهنیت‌ها و قصدیت نویسندگان بر روند تدوین قانون اساسی تأثیرگذار بود. این مهم درباره بندهای کلیدی بیشتر خود را نشان می‌داد. در ادامه به این نکته می‌پردازیم که چگونه قصدیت و نحوه عرفی شدن قوانین بر شکل‌گیری بندهای کلیدی و حل‌وفصل منازعات گفتمانی تأثیر داشته و در نهایت چگونه مفاهیم اصلی در قانون اساسی متبلور شده‌اند.



### ولایت فقیه

تدوین کنندگان قانون اساسی، مشکل اقتدارگرایی در جامعه را پست‌های بی‌ارزش دنیوی و انسان‌هایی می‌دانستند که منزه و عالم نیستند. به همین دلیل تلاش کردند تا با تغییر در شخصیت‌هایی که در پست‌ها می‌نشینند، مشکل اقتدارگرایی جامعه را

حل و فصل کنند. آنان مشکل را نه در ساختار، بلکه در وجود شخصیت‌ها می‌دیدند. در این میان روحانیون نه تنها شأن و جایگاه والایی را برای ولی فقیه قائل بودند، بلکه تمامی قوای حکومتی را زیر نظر وی می‌خواستند. چه کسی بهتر از فقیه که تمامی امور را به دست آن بسپارند و یک‌بار برای همیشه از شر مفسد قدرت خلاصی یابند. اما اگر اعضای مجلس خبرگان می‌پذیرفتند که آیت‌الله خمینی<sup>(۵)</sup> همان شخصی است که همه اصول عالی اخلاقی و فقهی را یکجا با هم دارد، این سؤال برای آنان مطرح بود که پس از ایشان چه باید کرد.

آیت‌الله منتظری در خاطرات خود می‌گوید که شخصیت معنوی امام و نفوذ گسترده ایشان در اعطای اختیارات وسیع به رهبری مؤثر بود (منتظری، ۱۳۹۰: ۲۵).

تدوین‌کنندگان قانون روبه‌روی خود، آیت‌الله خمینی را می‌دیدند و با قصد و نیت دادن جایگاهی در شأن وی به دنبال تنظیم اصل ولایت فقیه بودند. آنان می‌خواستند جایگاهی رفیع و متناسب با شخصیت ایشان که مقبولیت بالایی داشت، ایجاد کنند و البته که وی را منزله از هرگونه ناپاکی و خودخواهی و هوی نفس می‌دیدند. پس چه بهتر بود که همه اختیارات را به وی تفویض کنند و برای این اقدام خود جایگاهی بهتر از ولایت فقیه وجود نداشت. آنان که در اصل پنجم، اصل ولایت فقیه را تصویب کرده بودند، در واقع به جایگاه معنوی آیت‌الله خمینی رنگ قانونی داده بودند. از سوی دیگر اسلام‌گرایان که پیش‌نویس قانون اساسی را مطالعه کرده و دیده بودند که چه اختیارات گسترده‌ای را برای رئیس‌جمهوری که دارای صفت اسلام‌شناس و تقوا نیست قرار داده‌اند، به هراس افتاده بودند. هراس از این بابت که مبدا دوباره کشور را یاغیان تیغ به دست در اختیار گرفته و دیکتاتوری رضاخانی به راه بیندازند. از ترس رئیس‌جمهوری که معلوم نبود چه کسی باشد، به دامان ولایت فقیه پناه می‌بردند که اتقی و اعلم بود.

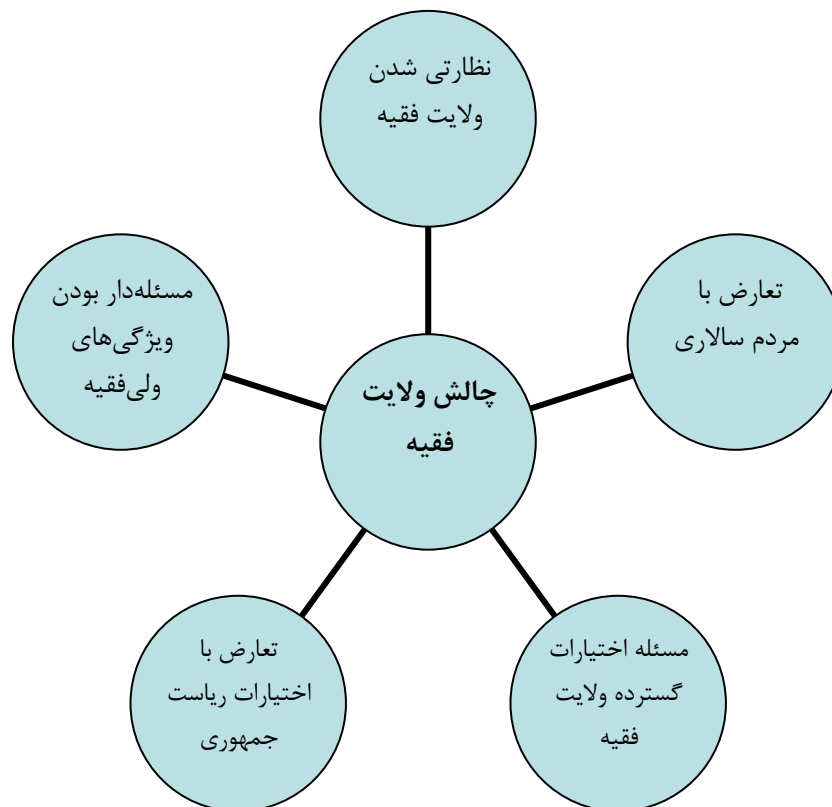
اما اسلام‌گرایان برای تنظیم قانون درباره ولایت فقیه به مشکل خورده بودند. این مسئله از چند جهت بود. اول بحث ضدیت ولایت فقیه با مردم‌سالاری و دوم نحوه اجرایی کردن آن. اسلام‌گرایان برای اینکه نشان دهند تمرکز قدرت در دستان یک شخص به معنای رد مردم‌سالاری نیست، بر دو نکته تأکید می‌کردند. اول اینکه شخص فقیه هر چقدر هم اعلم باشد، باید رجوع مردم به آن وجود داشته باشد. دومین استدلال که بیشتر آیت‌الله بهشتی بر آن تأکید داشت، بحث محدود شدن ملت پس از انتخاب

مکتب بود. اسلام‌گرایان با این دو استدلال تلاش می‌کردند بحث ضدیت ولایت فقیه با مردم‌سالاری را مرتفع کنند. هر چند گروه‌های فکری متعددی با چنین تفکری همساز نبودند. نکته دوم همچنان پابرجا بود. چگونه باید چنین فقیه جامع‌الشرایطی را یافت؟ و سؤال دوم اینکه ولی فقیه تا کجا اختیار دارد؟

به رغم دغدغه‌های بسیار به این سؤال پاسخ داده نمی‌شد که بالاخره چنین فقیه‌ی با این همه ویژگی برجسته را چگونه باید یافت. این در حالی بود که همچنان مسئله حد و حدود اختیارات ولی فقیه با توجه به شرایط رهبری‌ای که احتمالاً جامع‌الشرایط نباشد نیز مسئله‌ای اختلاف‌برانگیز شده بود. به‌ویژه زمانی که قرار بود فرماندهی کل قوا را نیز به رهبری بدهند. بازگذاشتن دست ولی فقیه در راستای تحدید کردن رییس‌جمهور بود که به معنای زیر پا گذاشتن خواسته‌ها و اراده عمومی از سوی جناح‌های دیگر لقب می‌گرفت. آیت‌الله مکارم شیرازی در مخالفت با این نحوه قانون‌گذاری گفت که «با این اصول اساساً آینده‌جمهوریت نظام زیر سؤال است. ما از نظر اسلامی دو وظیفه در این قانون اساسی داریم. اول اینکه قانونی بر ضد قوانین اسلام تصویب نشود. دوم اینکه رییس‌جمهور که در رأس تمام قدرت‌های اجرایی قرار دارد، اگر فقیه و مجتهد در مسائل اسلامی نیست، باید مأذون از طرف فقیه باشد. یعنی به عبارت کاملاً روشن وقتی رییس‌جمهور را مردم انتخاب کردند و رهبر پای آن صحنه گذارد، باید کارهای مملکت به دست او سپرده شود. اما اینکه رییس‌جمهور هم منتخب مردم و هم مورد قبول فقیه و رهبر باشد، باز هم کار دست او نباشد، معنی ندارد» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۲: جلسه چهل و یکم).

در نهایت مسئله اعطای فرماندهی کل قوا باعث جهت‌دهی به وظایف رهبری شد. نمایندگان که همواره درگیر میزان دخالت رهبری در امور اجرایی بودند، تلاش کردند این مسئله را با دادن نقش نظارتی به وی مرتفع کنند. نقش نظارتی نیز از طریق ایجاد شورا بود. آنان پس از اینکه در توجیه گروه‌های فکری درباره ویژگی‌های عالی‌رهبری ناتوان شدند و طریقه یافتن آن را پس از آیت‌الله خمینی نمی‌دانستند، تلاش کردند به مسئله نظارتی شدن رهبری از طریق ایجاد شوراها در دستگاه‌های اجرایی رضایت بدهند. درباره فرماندهی کل قوا قرار شد که به صورت مشترک میان رییس‌جمهور و نمایندگانی از

رهبری مسائل را پیش ببرند. به همین خاطر در جلسه چهل و سوم، تصمیم به تشکیل شورای عالی دفاع گرفتند. چنین شورایی برای اداره سازمان صدا و سیما نیز پیشنهاد شد. شورایی که با نمایندگانی از سوی رییس‌جمهور و رهبری تشکیل می‌شد.



### ریاست جمهوری

از زمانی که مجلس خبرگان شروع شد، اکثر قریب به اتفاق اعضا و گفتمان‌های مختلف نسبت به مقام ریاست جمهوری حساس بودند. آنان که دیکتاتوری‌های متعدد را دیده بودند، وحشتی گسترده از این مقام داشتند. آنان راه تنظیم قانون برای ریاست جمهوری با توجه به وجود ولایت فقیه را نمی‌دانستند. ترس از قدرت‌گیری بی‌حساب رییس‌جمهور و تبدیل شدن آن به دیکتاتوری مسئله‌ای نبود که تنها ذهن اسلام‌گرایان

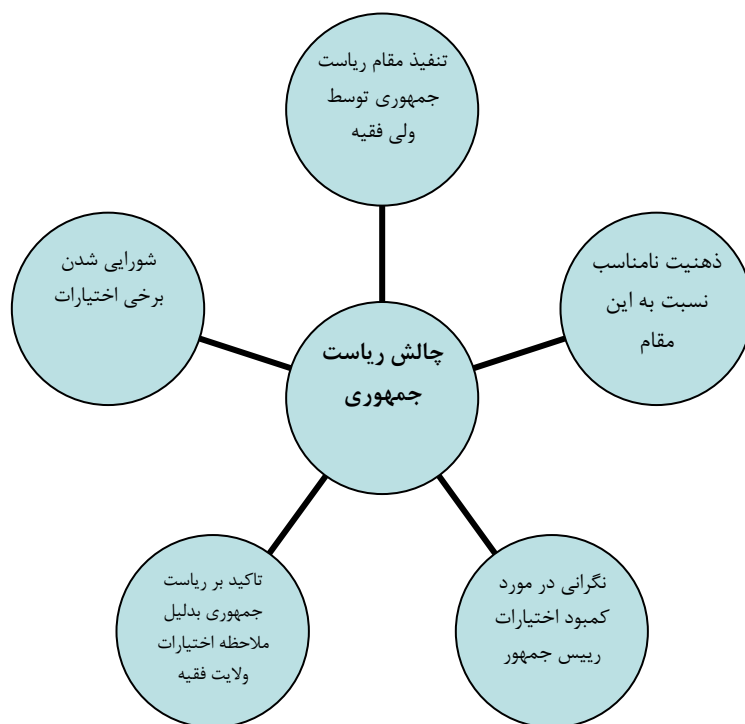


را به خود مشغول دارد، بلکه دغدغه فکری گفتمان‌های لیبرال و ملیون نیز بود. علت اصلی بدبینی اسلام‌گرایان به خاطر ترس از اقتدارگرایی و فساد احتمالی رییس‌جمهور به دلیل نداشتن صفاتی همچون صفات ولی‌فقیه بود. همچنین آنان که تجربه مشروطه، پهلوی و حکومت‌داری مصدق را دیده بودند، از مقام ریاست‌جمهوری بیشتر نگران بودند. آیت‌الله منتظری منتقد همیشگی اصل ریاست‌جمهوری بود. وی در خاطرات خود می‌نویسد که اختیارات وسیعی در پیش‌نویس برای رییس‌جمهوری در نظر گرفته بودند. از جمله آن اختیارات وسیع می‌توان به اصل ۸۹، ۹۵، ۱۲۷ و ۱۴۰ پیش‌نویس اشاره کرد. این اصول به اضافه موارد دیگری همچون اصل ۹۰ و اصل ۸۴ و ۹۳ نشان می‌داد که این پست دارای اختیارات بالایی بود که زمینه دیکتاتوری را فراهم می‌آورد. وی ادامه می‌دهد که با توجه به شرایط ابتدای انقلاب که هنوز طعم تلخ استبداد فراموش نشده بود، همه از پدید آمدن یک قوه اجرایی مستبد وحشت داشتیم و لذا تلاش بیشتر نمایندگان مجلس خبرگان بر این قرار گرفت که از قدرت قوه مجریه کم شود و به قدرت رهبری که در آن زمان در شخصیت امام تبلور می‌یافت، اضافه گردد (منتظری، ۱۳۹۰: ۲۶-۲۷).

آیت‌الله منتظری در جلسه مجلس خبرگان درباره اصل ۱۸ قانون اساسی گفت که ما اگر اینجا بنویسیم و تصویب کنیم که «اعمال قوه مجریه از طریق رییس‌جمهور و نخست‌وزیر»، تمام قدرت اجرایی را داریم می‌دهیم به رییس‌جمهور و زبردست‌هایش یعنی به این معنا که رییس کل قوا، رییس‌جمهور خواهد بود. بنابراین یک چنین رییس‌جمهوری که تمام اختیارات اجرایی کشور دست او باشد که مهم‌ترین آن ارتش است، این یک دیکتاتوری و قلدری در آینده برای ما درست می‌کند که از قلدرهای سابق هم بدتر است. آن وقت خری که بالای بام بردیم، نمی‌توانیم بیاوریم پایین (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱: جلسه بیست و دوم).

ملیون و لیبرال‌ها که خود در ابتدا از مقام ریاست‌جمهوری و امکان قدرت‌گیری بیشتر آن هراس داشتند، وقتی با جو مجلس و تلاش روحانیون و اسلام‌گرایان برای خلاصه کردن قدرت در مقام رهبری مواجه شده بودند، دست به توجیه و نگاه‌داشت مقام ریاست‌جمهوری کردند. آنان در ادامه مجلس تلاش کردند تا این مقام را از حالت تشریفاتی یا بی‌اثر شدن نجات دهند. این در حالی بود که این ذهنیت به صورت جدی در

مجلس وجود داشت که حفظ و پاسداشت مقام ریاست‌جمهوری به معنای نگه‌داشت جمهوری نظام است. در نهایت تدوین‌کنندگان قانون اساسی به تنفیذ مقام ریاست‌جمهوری توسط رهبری و تأکید بر مسئله موازنه قوا با نظارت رهبری توافق کردند. مهم‌ترین اعتراض را به دیدگاه‌های آیت‌الله منتظری، بنی‌صدر داشت. ایشان گفت که «ما در تصویب این قانون اساسی که تا اینجا آمدیم، همه‌جا بر اساس موازنه عمل کردیم، موازنه قوا. یک وقت برای رهبری قرار بود اختیارات معین کنیم. آقای منتظری می‌فرمودند که ممکن است رییس‌جمهوری الدنگ از آب درآید. حالا می‌خواهیم برای نخست‌وزیر اختیارات معین کنیم. دوباره رییس‌جمهور ممکن است قرم پف از آب در بیاید. به این ترتیب قانون اساسی تصویب کردن ما را مواجه می‌کند با تناقضاتی که علی‌الدوام باید با آن برخورد بکنیم» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۲: جلسه چهل و هفتم).



## آزادی

تدوین‌کنندگان قانون اساسی با ابهام دیگری به نام «آزادی» مواجه بودند. هر چند برای آنان آزادی از مسائل جدی بود، ایشان باید درباره آزادی و تزامم آن با قوانین اسلام می‌اندیشیدند. در بحث آزادی‌ها، این مسئله مطرح بود که آیا رسانه‌ها، نویسندگان و متفکران در بیان اندیشه‌های خود آزاد هستند یا خیر؟ اگر آزاد هستند، این آزادی تا کجا می‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا حق تظاهرات و راهپیمایی وجود دارد؟ هیچ شخصیتی در مجلس خواهان محدود شدن آزادی‌ها نبود، بلکه چالش اصلی بر سر حد و حدود آزادی‌ها بود.

آیت‌الله بهشتی به صورت موجز حیطه اختلاف نظر را روشن می‌کرد و بیان می‌داشت: «مثلاً کسی آمده کتابی نوشته که اصلاً سیستم جمهوری اسلامی، سیستم بدی است. می‌خواهیم بدانیم بر طبق این اصل قانون اساسی باید جلوی کتاب او را بگیرند یا نه؟». آیت‌الله باهنر در مقام پاسخ می‌گفت خیر. آیت‌الله باهنر می‌گوید: «اگر چنانچه عنوان قیام و اقدام دارد به صورتی که می‌خواهد اصل سیستم را به هم بزند، این البته اشکال دارد ولی اگر به صورت اظهار نظر و بیان عقیده باشد، وقتی که ما اول نوشته‌ایم - نشر افکار و عقاید - حتی ممکن است کسی عقیده خودش را که عقیده‌اش غیر دینی است بیان کند و می‌خواهد عقایدش را بگوید، او یک طرز تفکر اجتماعی، فلسفی، سیاسی دارد و بیان می‌کند» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱: جلسه بیست و پنجم).

آیت‌الله باهنر و کمیسیون تنظیم‌کننده این اصول، بحث آزادی عقیده و بیان و نشر افکار را امری پسندیده و مطلوب ارزیابی می‌کند و تنها عمل سیاسی به معنای آشوب و براندازی را جایز نمی‌دانستند. اما نحوه تنظیم این اصول از دو بعد مورد قبول نبود. اول اینکه برخی زیر سؤال بردن اندیشه‌های نظام و اسلام را مورد قبول نمی‌دانستند و برخی دیگر از طرز قانون‌نویسی‌ای که در مجلس مرسوم شده بود که با زدن قیود مختلف آن را اسلامی و مشروع بدانند، انتقاد می‌کردند.

همین بحث‌ها دقیقاً درباره احزاب و تشکلات صورت گرفت. آیت‌الله بهشتی مجدداً با توجه به جو جلسه و مسائل مطرح شده گفت که «این سؤال مطرح است که در نظام

اجتماعی جمهوری اسلامی، بیان مطالب ضد اسلام و نوشتن اینگونه مطالب و اینکه دور هم جمع شوند و بحث و گفت‌وگو بکنند، آیا این کار ممنوع است یا نیست؟ و اگر حاکمیت و تمامیت ارضی را نقض نکند، ممنوع است؟». آیت‌الله بهشتی ادامه می‌دهد که «وقتی پیش‌نویس تهیه می‌شد، بر این پایه بود که گفتن و اظهارنظر کردن درباره کلیه مسائل فکری آزاد است، به شرط آنکه منجر به نقض و تزلزل و درهم شکستن اساس جمهوری اسلامی نشود». در همین مورد قائمی از اعضای تنظیم‌کننده این اصل بیان داشت که نظر گروه ما هم همین است (همان: جلسه بیست و ششم).

در اصل سی و یکم گفته می‌شد تشکیل اجتماعات و راهپیمایی به شرط آنکه ضد اسلام و امنیت نباشد، آزاد است و مقررات مربوط به نظم راهپیمایی و اجتماع در خیابان‌ها و میدان‌های عمومی به موجب قانون معین می‌شود. در این اصل بحث بر سر توطئه بودن یا نبودن اجتماعات و راهپیمایی‌ها می‌شد، اما بسیاری بر آزاد بودن ماهیت آن نیز تأکید داشتند. هر چند آیت‌الله مشکینی می‌گفت صحبت توطئه نیست، بلکه ما می‌خواهیم بگوییم علیه مبانی اسلام و ضد اسلامی نباشد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱: جلسه بیست و هشتم).

در جواب صحبت‌های آیت‌الله مشکینی، آیت‌الله بهشتی گفت: «یعنی می‌خواهید بگویید در راهپیمایی‌ها و اجتماعات بر ضد اسلام حرف نزنند یا می‌خواهید بگویید بر ضد اسلام و مبانی اسلامی قیام نکنند؟». آیت‌الله مشکینی گفت: «اجتماع و راهپیمایی بر ضد مبانی اسلام نباشد». آیت‌الله بهشتی در پاسخ بیان داشت: «یعنی اگر در جایی کسی علیه اسلام سخنرانی می‌کند و مردمی هم که آنجا هستند گوش می‌کنند و بعد هم متفرق می‌شوند، این را نظرتان این است که منع کنند یا آزاد باشد؟». آیت‌الله مشکینی گفت: «بلی ما می‌خواهیم این را منع کنیم». آیت‌الله بهشتی گفت: «معلوم می‌شود اینجا دو نظر وجود دارد؛ یک نظر اینکه راهپیمایی و اجتماع آزاد باشد و یک نظر اینکه باید محدود باشد» (همان: جلسه بیست و هشتم).

بر سر تمام بندهایی که به آزادی مرتبط بود، همین چالش یکسان میان جمهوریت و اسلامیت پیش می‌آمد. به تدریج تدوین‌کنندگان تنها مسیر مطلوب را ایجاد قیود

مختلف بر بندهای قانون اساسی می‌دانستند. هر چند اعتراضاتی وجود داشت. بنی‌صدر در مخالفت با این اصل و شیوه قانون‌نویسی گفت که «به نظر به تدریج در حال حرکت به سمت استبداد هستیم. آن پیش‌نویس یک متن روشن و واضحی است در این زمینه، شما آوردید یک اموری را اضافه کردید که اینها بسیار کش‌دار بوده و معلوم نیست ابتدا و انتهایش کجاست. مثلاً «فاش کردن اسرار نظامی» و یا «استقلال تمامیت ارضی» یا «موجب گمراهی مردم باشد» اینها معلوم نیست چه ضابطه‌ای دارد» (همان: جلسه بیست و پنجم).

آیت‌الله میرمراذهی با لحن تمسخرآمیزی گفت: «اگر قرار باشد در کنار هر اصلی مثل غذاهای فرنگی، گوجه‌فرنگی و خیار شور بگذاریم، در مورد تمامی اصول هم این کار را بکنید و قیودی از جهت اسلامی و غیره بگذارید» (همان: جلسه بیست و هشتم).

در نهایت هر چند این قبیل قوانین مربوط به آزادی‌ها به کمیسیون‌ها برمی‌گشت، تدوین‌کنندگان قانون اساسی راهی جز زدن قیود مختلف به قوانین نیافتند. آنان تنها با اصلاحاتی قوانین را مجدد به صحن علنی مجلس برای رأی‌گیری آوردند. نحوه عرفی ساختن قانون درباره مسائل آزادی بسیار ابهام‌برانگیز شده بود؛ زیرا قیدهای مختلف در این مورد هرآینه این فرصت را فراهم می‌کرد تا اصل آزادی به وسیله دولت‌ها مخدوش شود. هر چند تدوین‌کنندگان به واقع خواهان حفظ آزادی‌های اساسی ملت بودند.

### راه‌های بدیل

تدوین‌کنندگان قانون اساسی تصمیم گرفته بودند مسیر مشروطه را برای تنظیم و عرفی کردن قانون طی نکنند. آنان مسیر دیگری را رفتند. مسیری که گنجاندن ولایت‌فقیه و تلاش برای اجرای قوانین اسلام در کنار برقراری حاکمیت ملت و آزادی‌ها بود. البته این مهم با تغییر شخصیت‌های سیاسی دیده می‌شد. اما آنان می‌توانستند مسیرهای دیگری را نیز طی کنند. مسیرهایی که تأکید بیشتر بر ساختارسازی داشتند، یا به آن اهمیت کمتری دادند و یا اینکه به دلیل ذهنیت‌های نامناسب و درگیری‌های سیاسی نادیده گرفته شد.

یکی از این موارد، مسئله شوراها بود. مسئله‌ای که آیت‌الله طالقانی از دهه ۴۰ به بعد

مطرح کرد و در مجلس خبرگان نیز مورد توجه بود. اصل ۶ قانون اساسی درباره شوراها بود. در این اصل اشاره می‌شود که «در جمهوری اسلامی، شورا یکی از مبانی اساسی امور جامعه هست و امر هم شوری بینهم». اما به این اصل به صورت جدی نگاه نشد و ساختاری برای اجرایی ساختن آن تعبیه نگردید. تنها زمانی که تدوین‌کنندگان قانون اساسی با مسئله چگونگی تعیین وظایف ولایت‌فقیه و ریاست‌جمهوری با ابهام مواجه شدند، تلاش کردند تا با ایجاد نمایندگانی از این دو مقام حکومتی، مشکل را حل و فصل کنند و به بیان خود امور کشور را به صورت شورایی به پیش ببرند.

اما درباره مسائل دیگر حتی بحث شورایی شدن به این صورت هم نتوانست امکان وقوع بیابد. تدوین‌کنندگان قانون اساسی درباره چگونگی یافتن ولی‌فقیه با این همه ویژگی به مشکل خورده بودند و بحث شورایی شدن ولایت‌فقیه را مطرح کردند. به دلیل وجود شخصیت آیت‌الله خمینی نمی‌توانستند به این مسئله رضایت بدهند.

مقدم مراغه‌ای در جلسه مجلس خبرگان قانون اساسی گفت: «رهبر احتیاج به خصائصی دارد. گاهی می‌شود که همه خصائص لازم یا با حد نصاب لازم در وجود یک شخص مشخص است. طبعاً همان فرد رهبر است و گاهی هم هست که در وجود یک شخص این خصائص نیست و با انضمام افراد متعدد به هم می‌توانیم بگوییم این سه نفر و یا این پنج نفر جمعاً آن خصائص لازم را دارند. اینجاست که مسئله شورا مطرح می‌شود» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۲: جلسه سی و نهم).

بنی‌صدر درباره مسئله شرایط معتقد بود که اگر بعضی صفات نباشد، اصلاً رهبر نیست و فقیه جامع‌الشرایط نیست. آیت‌الله یزدی در جواب بیان داشته بود که «مسئله حد نصاب مطرح است. مسئله رهبری در جایی مطرح می‌شود که دو نفر، سه نفر عنوان فقاقت و عنوان صفات - هر چه گفتید - داشته باشند. اما اگر یک نفر همه اینها را داشته باشد، دیگر نیازی به شورا نیست». البته آیت‌الله بهشتی معتقد بود که شورایی شدن باعث تقویت بحث ولایت‌فقیه نیز خواهد بود (همان: جلسه سی و نهم).

بحث شورایی شدن ولایت‌فقیه مطرح بود و آن را به صورت پاسخی به مخالفان می‌دیدند که امکان جمع شدن این همه ویژگی را در یک فرد ناشدنی تلقی می‌کردند. اما این بحث در جامعه ایران سال ۱۳۵۸ که آیت‌الله خمینی از چنان مقبولیت بالایی

برخوردار بود، امکان پذیر نبود.

در همین زمینه آیت الله منتظری بر این باور بود که «اگر فرض کردیم یک نفر امتیاز داشته باشد و دیگران در عرض او نباشند، شورا قرار دادن که معنی ندارد. شورا در صورتی است که یک نفر ممتاز نباشد. اما اگر یک نفر شاخص باشد و البته آن شاخص هم بدون شور کارها را انجام نمی دهد. ولی نمی شود یک نفری که امتیاز دارد و همه مردم از او تقلید می کنند، دو نفر دیگر را در عرض او قرار بدهیم» (همان: جلسه چهارم).

البته آیت الله منتظری هر چند شورایی شدن را به دلیل جایگاه برتر آیت الله خمینی نمی پسندید، شورایی شدن را برای مقام ریاست جمهوری که بسیار از آن گله مند بود، بسیار می پسندید. وی می گفت برای مقام ریاست جمهوری باید یک شورایی باشد و این شورا هم در عین حال باید تحت نظر رهبر مذهبی کار کند. آن رهبری که ولایت فقیه را که ما تصویب کردیم، در دست دارد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱: جلسه بیست و دوم).

در واقع در اواخر مجلس راه حل شورایی شدن نه تنها به عنوان یک راه حل مدنظر قرار نمی گرفت، بلکه ابزاری شده بود که به وسیله آن هر جناح تلاش می کرد تا جناح مقابل را با توسل به آن تحت تأثیر قرار بدهد و قدرت و امکانات آن را محدود سازد. همین نگرش ها، ذهنیت ها و قصدیت متضاد تدوین کنندگان که باعث شده بود مسئله شورایی شدن به کنار گذاشته شود، عیناً برای مسئله موازنه قوا نیز مطرح شد. اسلام گرایان و ملیون هر کدام به شیوه خاصی به این مهم نگاه می کردند و در نهایت نتوانستند بر سر اجرایی کردن آن به توافق برسند.

ترس از قدرت گیری بی حساب رییس جمهور و تبدیل شدن آن به دیکتاتوری مسئله ای بود که ذهن تمامی نخبگان سیاسی را به خود مشغول داشته بود. اما ملیون راه مقابله با مقام رییس جمهور را تفکیک قوا می دانستند تا از این طریق اهرم هایی برای مهار آن پیش بینی شود. از سوی دیگر اسلام گرایان مسئله را جور دیگری می فهمیدند. آنان که خواهان دادن همه اختیارات به رهبری و بردن تمامی مسائل مملکتی در زیرمجموعه آن بودند، با تفکیک قوا مخالفت کرده، آن را ناقض اسلامیت نظام ارزیابی می کردند.

آیت در بحث ریاست جمهوری به نقد مسئله موازنه قوا پرداخته بود و گفت که

«می‌گویند قوا از هم منفک و جدا هستند. ما یک قوه رهبری یا ولایت فقیه را در اصول قبلی قائل شده‌ایم، تصویب هم کرده‌ایم و خودبه‌خود به عنوان یک قوه جداگانه خواهد آمد. ولی معنای آن این نیست که در سایر قوا نقش آن ذکر نشود؛ چون در همه پیشنهادهایی که اینجا آمده، همه خواسته‌اند قوه رهبری بیاید. منتها بعضی اشاره کرده‌اند که قوه رهبری را جداگانه بیاورید. آن خواهد آمد و جزء این اصول هست. ولی مفهوم آن این نیست که نقشی که در قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه دارد، ذکر نشود» (همان: جلسه پانزدهم).

### نتیجه‌گیری

چگونگی تدوین قوانین و نحوه عرفی ساختن قوانین در ایران مسئله‌ساز بوده است. این مسئله نه تنها تحت تأثیر فعالیت‌های فکری نخبگان و روشن‌فکران بود، بلکه فضای سیاسی و منازعه‌گفتمانی در شکل دادن به آن مؤثر بوده است. در مشروطه، نحوه عرفی ساختن قوانین اسلام با ایجاد بند دوم متمم قانون اساسی و دادن اختیارات به علما حادث شد. اما برهم خوردن مناسبات مشروطه و بر سرکار آمدن دیکتاتوری پهلوی و همچنین شکل‌گیری فضای نااطمینانی بین روشن‌فکران و علمای دینی، راه و روش مشروطه‌خواهان را برای تنظیم قانون نامطلوب می‌ساخت. این در حالی بود که فضای سیاسی ایجادشده در پیش از انقلاب اسلامی، اهمیت تأکید بر مقابله با استبداد و امپریالیسم و همچنین برپایی قوانین اسلام را به عنوان تنها بدیل ممکن و مطلوب برای دستیابی به سعادت بیشتر ساخته بود.

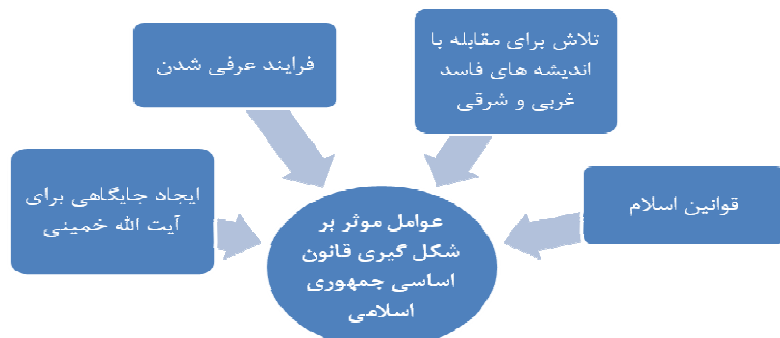
علمای دینی که از دهه ۴۰ به بعد تلاش‌های فکری جدی‌ای را برای چگونگی عرفی ساختن قوانین آغاز کرده بودند، بر ولایت فقیه و اجتهاد پویا به عنوان دو ستون اصلی فکری پافشاری داشتند. این مهم از آن رو بود تا هم پاسخی به منتقدانی باشد که اسلام و قوانین آن را برای اداره جامعه ناکافی می‌دانستند و هم اینکه بتوانند با تأکید بر این موارد، جامعه را به سمت اسلام هدایت کرده، آن را از لوٹ وجود استبداد و دنیاخواهی و فساد برهانند.

در زمان تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی، دو پایه اصلی برای عرفی شدن



قوانین یعنی جعل قانون و اجتهاد پویا شکل گرفت. اما هم درباره سازوکار این مهم اندیشیده نشده بود و هم اینکه وجود ذهنیت‌ها و قصدیت تدوین‌کنندگان درباره موضوعات کلیدی، راه تدوین قانون را با چالش مواجه کرده بود. در واقع بدون توجه به آنچه تدوین‌کنندگان می‌خواستند انجام دهند و اینکه چگونه این مهم را انجام داده‌اند، درک قانون اساسی ایران مشکل است.

تدوین‌کنندگان که ترس از دست رفتن مجدد آمال و آرزوهای انقلاب را داشتند و تمام مشکل را در وجود انسان‌های ناپاک و ناآگاه به قوانین الهی می‌دانستند، همه قدرت و اختیارات را برای ولی فقیه می‌خواستند. این مهم باعث می‌شد که بحث حاکمیت ملی خدشه‌دار شود. به همین دلیل تلاش کردند تا با نظارتی کردن ولی فقیه و شورایی شدن برخی از اختیارات ریاست جمهوری و تنفیذ آن، مشکل را حل و فصل کنند. هر چند این مسئله استخوان لای زخم باقی ماند و همواره بیم تداخل وظایف و تضاد بین آن دو می‌رفت. درباره قوانین مرتبط با آزادی و به دلیل ترس از زیر پا گذاشتن قوانین اسلام باعث شد که تدوین‌کنندگان به سمت گذاشتن قیود مختلف حرکت کنند. عرفی سازی‌ای که ابهامات را درباره مسئله آزادی و چگونگی تأمین آن بیشتر ساخت. در شکل زیر عوامل مؤثر بر نحوه شکل‌گیری قانون اساسی را مشاهده می‌کنیم.



توجه به قوانین جمهوری اسلامی بدون فهم روندی که طی کرده و بدون توجه به آنچه بزرگان انقلاب می‌خواستند انجام دهند، منجر به سوءبرداشت‌های متعددی همچون اقتداری دیدن نظام و یا نادیده گرفتن حاکمیت ملت می‌شود. همین مسئله باعث شده است که تفسیرهای متعددی از قانون اساسی از فردای تصویب آن صورت گیرد. هر چند بخشی از این سوءبرداشت‌ها و مشکلات به دلیل عدم تنظیم مناسب و نحوه عرفی ساختن

قوانین است. بزرگان انقلاب اندیشه‌های بزرگی داشتند، همچون اسلاف خود در مشروطه درگیر چگونگی عرفی ساختن و منازعه همیشگی سنت و مدرنیته شدند و راهی که انتخاب کردند تحت تأثیر ذهنیت‌ها و برداشت‌هایی بود که از مسئله قدرت و راه‌های حل مشکل اقتدارگرایی و چگونگی رسیدن به سعادت در اختیار داشتند.

## منابع

- اسکینر، کوینتین (۱۳۹۰) آزادی مقدم بر لیبرالیسم، مترجم فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
- (۱۳۹۳) بینش‌های علم سیاست، جلد اول: در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۸۴) روشن‌فکران ایرانی و غرب، سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فروزان روز.
- حجاریان، سعید (۱۳۸۰) از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، عرفی شدن دین در سپهر سیاست، تهران، طرح نو.
- دهقان نصیری، سارا و یدالله دهقان (۱۳۹۴) نقش عرفی شدن در تحول فقه سیاسی شیعه (پس از انقلاب اسلامی)، تهران، هوشمند تدبیر.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۱) عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، باز.
- صدر، سید محمد باقر (بی‌تا) الاسلام یقود الحیاه، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴) جلسه اول تا سی و یکم، جلد اول، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، آذر.
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴) جلسه سی و دو تا پنجاهم، جلد دوم، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، آذر.
- صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۶۴) جلسه پنجاه و یکم تا شصت و هفتم، جلد سوم، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، آذر.
- طباطبایی، سید محمد حسین و دیگران (۱۳۴۱) بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴) ابن خلدون و علوم اجتماعی: وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران، طرح نو.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲) تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا، از نوزایش تا انقلاب فرانسه، جلد ۱، تهران، نگاه معاصر.
- فیرحی، داود (۱۳۹۳) فقه و سیاست در ایران معاصر، تحول حکومت داری و فقه حکومت اسلامی، تهران، نشر نی.
- منتظری، حسینعلی (۱۳۹۰) انتقاد از خود، قم، انتشار در سایت اینترنتی آیت‌الله منتظری.
- موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۲۷) کشف الاسرار، تهران، کتاب‌فروشی علمیه اسلامیه.
- میرسپاسی، علی (۱۳۹۳) تأملی در مدرنیته ایرانی، بحثی درباره گفتمان‌های روشن‌فکری و سیاست

مدرنیزاسیون در ایران، ترجمه جلال توکلیان، تهران، ثالث.

Collini, stefan (1985) What is Intellectual History?, History Today, Volume 35 Issue 10 October.

shirazi, Asghar (1988) "The Constitution of Iran: Politics and the State in the Islamic Republic" translated by john okane.

Skinner, quentin (2002) "Moral principles and social change" in Vision of Politics, Vol. I: Regarding Method, Cambridge: Cambridge University Press.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۶۵-۹۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه بر دستیابی به مقام سیاسی

کیومرث اشتریان\*

طاهره مهرورزیان\*\*

### چکیده

در جوامع مختلف برای کسب قدرت به مثابه مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عنصر در زندگی سیاسی-اجتماعی، همواره رقابت‌ها و کشمکش‌های جدی وجود داشته و افراد به طرق گوناگونی برای رسیدن به قدرت با هم رقابت می‌کنند. سرمایه اجتماعی بازیگران می‌تواند در تعیین نتیجه نهایی رقابت بسیار مؤثر باشد و هرچه داوطلبین و بازیگران عرصه رقابت از ارتباطات شبکه‌ای و در نتیجه حمایت شبکه‌های جمعی بیشتری برخوردار باشند، می‌توانند حمایت گروه‌ها و شبکه‌های صاحب نفوذ و قدرت را جلب کرده و امکان دستیابی به مقام سیاسی برای آن‌ها بیشتر فراهم خواهد بود. مسئله اساسی مقاله حاضر، چگونگی تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه بر دستیابی به مقام سیاسی بوده، روش تحلیل مورد نظر در اینجا روش توصیفی و تحلیلی است.

**واژه‌های کلیدی:** مقام سیاسی، سرمایه اجتماعی شبکه، شبکه‌های جمعی، تحلیل شبکه و ارتباطات.

ashtarian@ut.ac.ir

\* دانشیار گروه سیاستگذاری عمومی، دانشگاه تهران

\*\* نویسنده مسئول: دانش آموخته دوره دکتری علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی

t.mehrvarzian@gmail.com

## مقدمه

اساساً قدرت و دستیابی به آن یکی از مباحث مهم جامعه‌شناسی سیاسی بوده و تبیین عوامل و فاکتورهای مؤثر بر آن همواره مدنظر اندیشمندان بوده است. در جوامع مختلف برای کسب قدرت به مثابه مهم‌ترین و تأثیرگذارترین عنصر در زندگی سیاسی-اجتماعی، همواره رقابت‌ها و کشمکش‌های جدی وجود داشته و افراد به طرق گوناگونی برای رسیدن به قدرت با هم رقابت می‌کنند. دستیابی به مقام سیاسی<sup>(۱)</sup> در واقع حکایت از نوعی کسب قدرت دارد که با مفاهیمی چون مشارکت و گزینش سیاسی پیوند دارد. مشارکت سیاسی<sup>۱</sup>، درگیر شدن فرد در سطوح مختلف فعالیت در نظام سیاسی از عدم درگیری تا داشتن مقام رسمی سیاسی است. می‌توان برای مشارکت سیاسی سلسله مراتبی قائل شد که در این صورت پایین‌ترین سطح مشارکت واقعی، رأی دادن در انتخابات و بالاترین سطح آن داشتن مقام سیاسی است.

مایکل راش<sup>۲</sup> این سلسله‌مراتب را چنین عنوان می‌کند: «داشتن مقام سیاسی یا اداری، جست‌وجوی مقام سیاسی یا اداری، عضویت فعال در یک سازمان سیاسی، عضویت فعال در یک سازمان شبه‌سیاسی، مشارکت در اجتماعات عمومی، تظاهرات و...، عضویت انفعالی در یک سازمان سیاسی، عضویت انفعالی در یک سازمان شبه‌سیاسی، مشارکت در بحث‌های سیاسی غیر رسمی، اندکی علاقه به سیاست، رأی دادن، عدم درگیری در سیاست» (راش، ۱۳۷۷: ۱۲۳ و ۱۲۶).

داشتن مقام سیاسی که بالاترین رده مشارکت سیاسی محسوب می‌شود، مورد نظر بحث حاضر است. فردی که در رده‌های مختلف مشارکت سیاسی قرار دارد و واجد شرایط (شرایطی مانند سن، جنس، تحصیلات، محل اقامت و...) است، می‌تواند به رده ماقبل آخر در سلسله‌مراتب مشارکت سیاسی وارد شود و در جست‌وجوی دستیابی به مقام سیاسی باشد و به عنوان «داوطلب» خود را معرفی نماید. اما برای عبور از واجد شرایط بودن به داوطلب شدن، افراد نیاز دارند که از برخی ویژگی‌ها مانند «داشتن آمادگی روانی و شخصیتی و انگیزه و بلندپروازی کافی» برخوردار باشند (همان: ۱۵۳).

---

1. Political Participation  
2. Michael Rush

پس از اینکه فرد خود را به عنوان داوطلب معرفی کرد، حال زمان آن فرا می‌رسد که توسط مردم انتخاب شده، یا توسط مقامات رسمی برای سمتی منصوب شود. چون علاوه بر داوطلبان که خود را به عنوان کاندیدای بالفعل برای کسب یک مقام معرفی کرده‌اند، ممکن است افراد واجد شرایطی به عنوان کاندیدای بالقوه برای احراز سمتی مطرح باشند. در هر صورت پس از کاندیدا شدن افراد باید فرایند گزینش صورت گیرد تا آنها بتوانند به مقام سیاسی دست یابند.

گزینش سیاسی<sup>۱</sup>، فرایندی است که به وسیله آن افراد، مقامات رسمی را در نظام سیاسی به دست می‌آورند (راش، ۱۳۷۷: ۱۴۴). گزینش سیاسی در دو حالت زیر قابل تحقق است:

۱. گزینش فرد داوطلب می‌تواند در جریان انتخابات و از طریق اخذ رأی مردم صورت گیرد که در این حالت فرد داوطلب در معرض گزینش‌های اولیه مانند تأیید صلاحیت برای ورود به عرصه انتخابات و یا تأیید و حمایت شدن توسط احزاب و گروه‌ها قرار می‌گیرد. این مورد بیشتر درباره کاندیداها و داوطلبان نمایندگی مجلس مصداق پیدا می‌کند.

۲. گزینش فرد واجد شرایط و یا داوطلب از جانب مقامات رسمی برای احراز یک سمت سیاسی می‌تواند انجام شود. در این حالت ممکن است فرد واجد شرایط خود برای احراز یک سمت سیاسی داوطلب شده و یا از جانب گروه‌ها، افراد با نفوذ به عنوان گزینه پیشنهادی مطرح شود.

بنابراین در بحث حاضر، گزینش سیاسی به مفهوم انتخاب و انتصاب فرد داوطلب و یا فرد واجد شرایط توسط مردم، احزاب و گروه‌ها و یا مقامات رسمی و سیاسی بوده، شکل گزینش سیاسی مورد نظر در این پژوهش، «انتخاب» و «انتصاب» است. پس از تأیید صلاحیت و گزینش‌های اولیه، داوطلبان و گزینه‌های مورد نظر وارد عرصه رقابت می‌شوند. هر بازیگر حداقل سه نوع سرمایه را به این عرصه می‌آورد:

۱. سرمایه مالی که شامل پول در دست، سپرده‌گذاری در بانک، سرمایه‌گذاری قابل پرداختی و خطوط اعتباری است.

۲. سرمایه انسانی که شامل ویژگی‌های طبیعی فرد مانند جذابیت، سلامتی، هوش

و ظاهر و مهارت‌هایی که فرد به دست آورده است، از جمله آموزش‌های رسمی و تجربه‌های شغلی و... است.

۳. سرمایه اجتماعی که به معنای داشتن رابطه با دیگر بازیگران است. بدین معنا که فرد با دوستان، همکاران و سایر افراد ارتباطاتی دارد که از طریق آنها به موقعیت‌هایی برای بهره‌برداری از سرمایه انسانی و مالی خود دست پیدا می‌کند. این موقعیت‌ها شامل ارتقای شغلی، شرکت در پروژه‌های مهم، دستیابی مؤثر به تصمیم‌های مهم و مانند اینهاست (Burt, 1992: 8).

ورود به هر رقابتی نیازمند منابع مالی است، به‌ویژه برای تبلیغات، تهیه و تدوین برنامه‌ها توسط تیم پشتیبان و در معرض دید گزینشگران قرار دادن آنها و... متناسب با نوع رقابت، منابع مالی می‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ای را در رقم خوردن نتیجه گزینش ایفا کند. همچنین ویژگی‌های فردی داوطلب مانند ظاهر و فیزیک، سن، جنس، میزان تحصیلات، نحوه برخورد، فن بیان، نحوه برقراری ارتباط با گزینشگران، توانایی و تجربه‌های موفق کاری و نحوه ارائه آنها، در تصمیم‌گیری کسانی که گزینش سیاسی را انجام خواهند داد، بسیار مؤثر است. اگر جمع موارد یادشده باعث ایجاد حس «اعتماد»<sup>(۳)</sup> نسبت به داوطلب در گزینشگران شود، احتمال انتخاب شدن فرد بسیار بالا می‌رود.

یکی از مواردی که در انتخاب داوطلبان تأثیر بسزایی دارد، میزان اعتمادی است که گزینشگران نسبت به آنها دارند. هرچه گزینشگران نسبت به توانایی و تعهد داوطلب یا گزینه پیشنهادی اعتماد بیشتری داشته باشد، احتمال گزینش آنها بیشتر خواهد شد. معمولاً اگر فرد داوطلب یا گزینه پیشنهادی توسط افراد و گروه‌های معتمد و بانفوذ مورد حمایت و تأیید قرار گرفته و بر توانمندی‌های آنها تأکید شود، بهتر و بیشتر می‌تواند اعتماد گزینشگران را به خود جلب کرده، رأی بیشتری را کسب کند. البته باید توجه داشت که بخش عمده‌ای از این شناخت، حمایت و تأیید، حاصل داشتن روابط شبکه‌ای و عضویت در گروه‌های مختلف است. بنابراین باید گفت سرمایه اجتماعی بازیگران می‌تواند در تعیین نتیجه نهایی رقابت بسیار مؤثر باشد و هرچه داوطلبان و بازیگران عرصه رقابت از ارتباطات شبکه‌ای و در نتیجه حمایت شبکه‌های جمعی بیشتر برخوردار باشند، امکان دستیابی به مقام سیاسی برای آنها بیشتر فراهم خواهد بود.



### پیشینه پژوهش

از مواردی که در دستیابی به مقام سیاسی می‌تواند مؤثر باشد، داشتن ارتباطات و عضویت افراد در شبکه‌های جمعی است که در برخی از کتاب‌ها و مقاله‌ها به آن اشاره شده است. در این زمینه می‌توان به کتاب «گذار از بحران جانشینی»، نوشته انوشیروان احتشامی (۱۳۸۵) اشاره کرد. وی در این کتاب عنوان می‌کند که عضویت در مراکز و نهادهای بنیادین قدرت در ایران، راه مستقیمی را به بالاترین درجه‌های قدرت سیاسی ایجاد می‌کند. داشتن پیوندهای اجرایی با نهادی که از قدرت مؤثری برخوردار است، به عنوان مزیت شغلی محسوب می‌شود. این نهادها، افراد مرتبط با خود را ارتقا داده، آنها را برای ایفای نقش در سایر مراکز اجرایی حمایت می‌کنند.

در ادبیات تحلیل شبکه نیز به این مسئله اشاره شده است. از جمله در کتاب «درآمدی بر روش شبکه‌های اجتماعی»، نوشته هنمن و همکارش (۱۳۹۳) بیان شده است که کنشگرهایی که روابط بیشتری با سایر کنشگرها دارند، می‌توانند دارای موقعیت‌های بهتری باشند.

آنچه مورد نظر مقاله حاضر است، تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه در دستیابی به مقام سیاسی است. هر چند در این زمینه کار مستقلی به چشم نمی‌خورد، در باب سرمایه اجتماعی که بخشی از موضوع مورد نظر مقاله حاضر است، آثار بسیاری به رشته تحریر درآمده که می‌توان به کتاب مجموعه مقالات «مدیریت و سرمایه اجتماعی» نوشته رضا صالحی امیری و همکاران (۱۳۸۷) اشاره کرد. در این کتاب مفهوم و عناصر سرمایه اجتماعی و راه‌های سنجش آن بیان شده است.

صالحی امیری و اسماعیل کاووسی (۱۳۸۷) همچنین در کتاب «سرمایه اجتماعی»، ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌های اندازه‌گیری سرمایه اجتماعی را تحت عناوین شاخص‌های اجتماعی (اعتماد، مشارکت، روابط اجتماعی و...)، سیاسی (امنیت، حزب، نهادهای عمومی و...)، فرهنگی (ارزش‌ها، دین، ایدئولوژی و...) و اقتصادی (هزینه سازمان و ارزش سازمانی) مطرح می‌کنند. میرطاهر موسوی و علی‌پور (۱۳۹۱) نیز در کتاب «مفهوم سرمایه اجتماعی»، مفهوم، نظریه‌پردازان و الگوهای سنجش سرمایه اجتماعی را بیان کرده‌اند.

درباره سرمایه اجتماعی شبکه می‌توان از کارهای سوسن باستانی و همکارانش نام

برد. آنها در برخی از پژوهش‌های خود به بحث شبکه‌های اجتماعی و حمایت‌هایی که این شبکه‌ها می‌توانند به افراد ارائه دهند پرداخته‌اند. به عنوان نمونه سوسن باستانی و همکارش (۱۳۸۶) در مقاله «سرمایه اجتماعی شبکه و جنسیت، بررسی ویژگی‌های ساختی، تعاملی و کارکردی شبکه اجتماعی زنان و مردان در تهران» تأکید دارند که تعاملات اجتماعی از عناصر بنیادین هر جامعه بوده، بر اساس دیدگاه شبکه، روابط و پیوندها به عنوان سرمایه اجتماعی محسوب می‌شوند و فرد از طریق آنها به منابع و حمایت‌های موجود در شبکه دسترسی می‌یابد.

همچنین خدیجه سفیری و همکارانش (۱۳۹۲) در مقاله «سنجش رابطه حمایت شبکه‌های اجتماعی غیر رسمی و رضایت شغلی زنان در شهر اردبیل»، در باب شبکه‌های اجتماعی عنوان می‌کنند که مسئله اصلی در دیدگاه شبکه، روابط است و واحد تشکیل‌دهنده ساخت جامعه، شبکه‌های تعاملی‌اند. ساخت اجتماعی به عنوان یک شبکه، از اعضای شبکه و مجموعه‌ای از پیوندها که افراد، کنشگران یا گره‌ها را به هم متصل می‌کند، تشکیل شده است. نقطه تمرکز دیدگاه شبکه این است که به جای توجه و تأکید بر کنشگران و ویژگی‌های فردی آنها به عنوان واحد تحلیل، به ساختار روابط بین این کنشگران توجه دارد. یکی از مزایای این شبکه‌ها، حمایت‌هایی است که از اعضای خود به عمل می‌آورد. این حمایت‌های اجتماعی عبارتند از: حمایت‌های ابزاری، عاطفی، اطلاعاتی و ارزیابی. تقسیم‌بندی دیگری که از این حمایت‌ها شده است، حمایت‌های مشورتی، مصاحبتی و عملی است. بر اساس دیدگاه تحلیل شبکه، اندازه شبکه و فراوانی تماس بر میزان حمایت اجتماعی تأثیرگذار است.

در پژوهش‌های خارجی توجه ویژه‌ای بر تأثیر سرمایه اجتماعی بر فعالیت‌های سیاسی به چشم می‌خورد. به عنوان نمونه ویون لاوندز<sup>۱</sup> (۲۰۰۴) در مقاله «سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی زنان»، به کارایی مفهوم سرمایه اجتماعی در تحلیل تفاوت‌های مشارکت سیاسی زنان و مردان با توجه به سیاست‌های محلی و حکمرانی در بریتانیا اشاره دارد. در واقع این مقاله درصدد است تا به این پرسش پاسخ دهد که «آیا (نوع و میزان) سرمایه اجتماعی می‌تواند تفاوت الگوهای درگیری در عرصه‌های سیاسی

---

1. Vivien Lowndes

زنان و مردان را توضیح دهد<sup>۱</sup>». پاسخ پژوهش به سؤال یادشده، یک «بله» محتاطانه است و یافته‌های آن حاکی از این است که زنان تقریباً مانند مردان از سرمایه اجتماعی برخوردارند. ولی سرمایه اجتماعی زنان از الگوی متفاوتی برخوردار بوده، احتمالاً کمتر صرف فعالیت‌های سیاسی رسمی شده است. شکل سرمایه اجتماعی زنان به نحو بارزتری شبکه‌های خاص محلی با ارتباطات غیر رسمی را در برمی‌گیرد. زنان احتمالاً بیش از مردان از سرمایه اجتماعی به عنوان منبعی برای ایجاد تعادل در تقاضاهای متناقض خانه و کار و برای حفاظت از سلامت و رفاه خود و خانواده‌شان بهره می‌برند.

همچنین دیس براو<sup>۱</sup> (۲۰۱۴) در رساله خود با عنوان «شبکه و مدیران اجرایی زن»، به اهمیت و تأثیر شبکه‌ها در پیشرفت و ترقی زنان در سمت‌های اجرایی پرداخته است. وی معتقد است که در دنیای کسب و کار بسیاری موافقند که برای پیشرفت حرفه‌ای وجود شبکه ضرورت دارد. شبکه می‌تواند شامل پیوستن به سازمان‌های حرفه‌ای، معاشرت در خارج از دفتر و یا ایجاد و حفظ تماس‌های خارجی باشد.

با عنایت به موارد یادشده می‌توان گفت که تفاوت مقاله حاضر با پژوهش‌های صورت گرفته در این است که این مقاله بر سرمایه اجتماعی شبکه و تأثیر این سرمایه در دستیابی به قدرت سیاسی توسط افراد تأکید دارد که در پژوهش‌های انجام شده این تأکید به چشم نمی‌خورد.

اساساً یکی از عواملی که در ارتقای جایگاه افراد مطرح می‌شود، داشتن ارتباطات شبکه‌ای و برخورداری از حمایت این شبکه‌ها در ارتقای جایگاه و موقعیت سیاسی-اجتماعی افراد و گزینش آنهاست. فرض مقاله حاضر این است که «معرفی و مورد حمایت قرار گرفتن داوطلبان (و گزینه‌های مورد نظر) توسط شبکه‌های جمعی می‌تواند احتمال کسب پست‌های سیاسی را برای آنها افزایش دهد».

برای بررسی فرضیه یادشده می‌توان از نظریه «سرمایه اجتماعی شبکه»<sup>۲</sup> که عمدتاً برگرفته از نظریه‌های «نان لین»<sup>۳</sup> و «رونالد برت»<sup>۴</sup> است، بهره گرفت و با استفاده از الگوی

---

1. Kristin A. Disbrow  
2. Social Capital Network  
3. Nan Lin  
4. Ronald S. Burt

مورد نظر نان لین و نظرات رونالد برت به الگوی مناسبی برای بحث حاضر دست یافت. روش تحلیل مورد نظر در اینجا روش توصیفی و تحلیلی است.

### نظریه سرمایه اجتماعی شبکه

نظریه سرمایه اجتماعی شبکه حاصل به هم پیوستن نظریه‌های سرمایه اجتماعی<sup>۱</sup> و تحلیل شبکه‌ای<sup>۲</sup> است<sup>۳</sup>. مفهوم سرمایه اجتماعی را به طور کلی می‌توان منابعی تعریف کرد که میراث روابط اجتماعی‌اند و کنش جمعی را تسهیل می‌کنند. این منابع که از طریق اجتماعی شدن حاصل می‌شوند، در برگیرنده اعتماد، هنجارهای مشارکتی و شبکه‌هایی از پیوندهای اجتماعی هستند که موجب گردآوردن افراد به صورتی منسجم و باثبات در داخل گروه به منظور تأمین هدفی مشترک می‌شوند (موسوی و علی‌پور، ۱۳۹۱: ۱۳-۱۵). ایده محوری سرمایه اجتماعی، وجود پیوندها، همکاری، اعتماد متقابل و ارتباطات میان اعضای یک شبکه اجتماعی است. در واقع سرمایه اجتماعی، کنش‌های اجتماعی را تسهیل می‌کند و هزینه تعاملات و دستیابی به اهداف را کاهش می‌دهد (آذری و امیدوار، ۱۳۹۱: ۱۸۷-۱۸۸).

سرمایه اجتماعی، یکی از انواع سرمایه در کنار سرمایه اقتصادی، سرمایه فرهنگی و... محسوب می‌شود که فرد از طریق آن به منابع و حمایت‌های موجود در گروه‌های مختلف و شبکه‌ها دسترسی می‌یابد. در واقع پیوندهای گوناگون، حمایت‌های اجتماعی متنوعی را برای فرد فراهم می‌سازد. به عبارت دیگر با تنوع روابط اجتماعی، افراد به حمایت‌های متنوعی دست می‌یابند که آنها را برای رویارویی با مشکلات روزمره و نیل به امتیازهای گوناگون توانا می‌سازد (شارع‌پور و آرمان، ۱۳۹۳: مقدمه و ۱۱).

نظریه پردازان درباره سرمایه اجتماعی، تعاریف متفاوتی را ارائه کرده‌اند. به عنوان نمونه از نظر بوردیو<sup>۴</sup>، سرمایه اجتماعی از تعهدات و ارتباطات اجتماعی به وجود می‌آید که در شرایط خاصی می‌توان آن را به سرمایه اقتصادی تبدیل کرد. همچنین پاتنام<sup>۴</sup> معتقد است که سرمایه اجتماعی به مشخصه‌های سازمان اجتماعی مانند اعتماد،

---

1. Social Capital  
2. Network analysis  
3. Bourdieu  
4. Putnam

هنجارها و شبکه‌ها اشاره دارد که هماهنگی و همکاری برای کسب سود متقابل را تسهیل می‌کند. فوکویاما<sup>۱</sup> نیز سرمایه اجتماعی را یک هنجار غیر رسمی می‌داند که موجب ارتقای همکاری بین دو یا چند فرد می‌شود و از نظر ولکاک<sup>۲</sup>، سرمایه اجتماعی شامل آگاهی، اعتماد و هنجارهای نهفته در شبکه‌های اجتماعی است. برت معتقد است که سرمایه اجتماعی از روابط میان دوستان، همکاران و به طور کلی از ارتباطات عمومی شکل می‌گیرد و موجب ایجاد فرصت‌هایی برای فرد به منظور استفاده از سرمایه مالی و انسانی‌اش می‌شود (موسوی و علی‌پور، ۱۳۹۱: ۱۶-۱۹). از نگاه نان لین، سرمایه اجتماعی یک سرمایه‌گذاری در روابط اجتماعی از سوی افراد است که از این طریق آنها به منابع نهفته در شبکه‌ها و روابط اجتماعی دسترسی می‌یابند (Lin, 1999a: 35-39).

با مرور تعاریف مختلف مشخص می‌شود که در تعاریف عملیاتی سرمایه اجتماعی بر مؤلفه‌هایی مانند عضویت در شبکه‌ها، تعامل اجتماعی میان افراد، هنجارهای اجتماعی، اعتماد میان افراد، مشارکت اجتماعی، همیاری، حمایت اجتماعی، همکاری بین افراد، انسجام اجتماعی، شرکت در فعالیت‌های جمعی و آگاهی تأکید شده است. سرمایه اجتماعی مورد نظر در این مقاله بر مبنای تعاریف نان لین و رونالد برت است که مبتنی بر عضویت در شبکه‌های جمعی، سرمایه‌گذاری در روابط اجتماعی از سوی افراد، بهره‌گیری و بسیج منابع و حمایت‌های شبکه‌ها و روابط در راستای رسیدن به مقام سیاسی (به عنوان هدف مورد نظر) است.

بر مبنای نگاه برت و نان لین، سرمایه اجتماعی به منابع در دسترس در شبکه‌های جمعی اشاره دارد. این به معنای گره خوردن ایده سرمایه اجتماعی با تحلیل شبکه‌ای یا تلقی شبکه‌ای از سرمایه اجتماعی است. بدین مفهوم سرمایه اجتماعی، تراکم منابع بالفعل یا بالقوه‌ای است که با در اختیار داشتن شبکه بادوامی از روابط کم و بیش نهادینه‌شده مبتنی بر آشنایی یا شناخت دوطرف ایجاد می‌شود. بر این اساس حجم سرمایه اجتماعی یک فرد به اندازه شبکه پیوندهایی که او می‌تواند به نحو مؤثری بسیج کند و به میزان و حجم سرمایه‌ای بستگی دارد که تحت تصرف یک فرد یا حتی تحت مالکیت کل مجموعه افرادی است که او با آنها پیوند برقرار کرده است (ابوالحسنی و عطار،

---

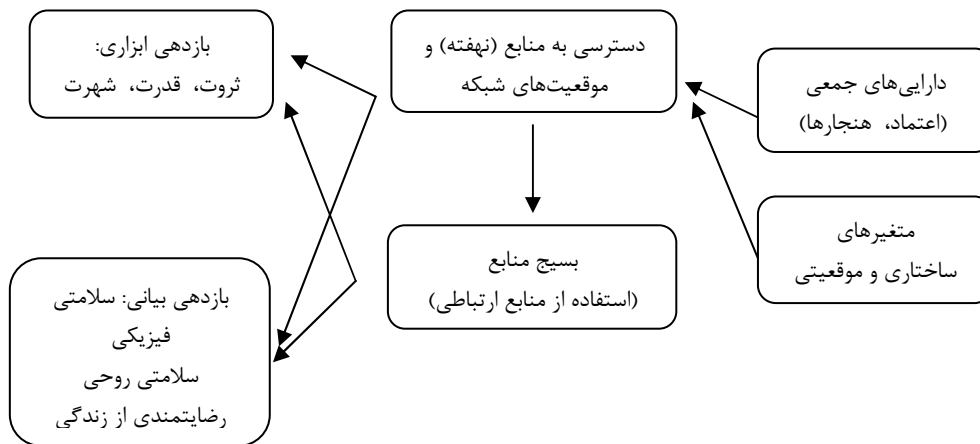
1. Fukuyama  
2. Volkak

۱۳۹۲: ۱۴۵). سرمایه اجتماعی شبکه که به شبکه روابط، حمایت‌ها و منابع در دسترس اطلاق می‌شود، بر منابع ابزاری و حمایتی متنوع و موجود در شبکه که با سرمایه‌گذاری افراد در روابط اجتماعی و دستیابی به پیوندهای اجتماعی به دست می‌آید، متمرکز است (توسلی و امانی کلاریجانی، ۱۳۹۱: ۹۱).

در مجموع رویکرد شبکه‌ای به سرمایه اجتماعی را می‌توان چنین خلاصه کرد: سرمایه اجتماعی، دارایی مهم موجود در چارچوب ارتباطاتی است که میان افراد برقرار شده است. این چارچوب شبکه نامیده می‌شود (ابوالحسنی و عطار، ۱۳۹۲: ۱۴۶). به عبارت دیگر سرمایه اجتماعی، نوعی سرمایه‌گذاری در روابط اجتماعی با انتظار بازگشت سود است که این سود می‌تواند دستیابی به مقام سیاسی باشد.

### نظریه سرمایه اجتماعی شبکه نان لین

نان لین، سرمایه اجتماعی را «سرمایه‌گذاری در روابط اجتماعی با عایدی‌های (منفعت‌های) قابل انتظار» می‌داند. بدین مفهوم که افراد برای کسب منفعت وارد روابط متقابل و شبکه‌سازی می‌شوند (Lin, 1999a: 30-31). نان لین برای بیان تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه در کسب منافع و تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه بر موقعیت‌های کسب‌شده، الگوهای ۱-۳ و ۲-۳ را طراحی کرده و به تبیین آنها می‌پردازد. وی با بهره‌گیری از الگوهای یادشده به تبیین رابطه دسترسی فرد به منابع شبکه و بهره‌برداری از این منابع برای رسیدن به اهداف خود می‌پردازد. به نظر نان لین، دستیابی به منابع شبکه برای رسیدن به هدف یا سود لازم است، ولی کافی نیست؛ زیرا فرد باید منابعی را که در دسترس دارد، در جهت رسیدن به هدف خود بسیج نماید. به عبارت دیگر صرف عضویت در شبکه و داشتن ارتباطات مختلف برای رسیدن به هدف کافی نیست و پس از آنکه فرد به عضویت شبکه درآمد، لازم است از منابع شبکه (سرمایه اجتماعی در دسترس) برای رسیدن به هدف خود استفاده کرده، سرمایه‌های اجتماعی را در فرایند کسب سود و موقعیت بسیج نماید (سرمایه اجتماعی بسیج‌شده) (Lin, 1999 a: 41).



شکل ۱- الگوی ۱-۳- مدل‌سازی کسب سود و بازدهی سرمایه اجتماعی شبکه

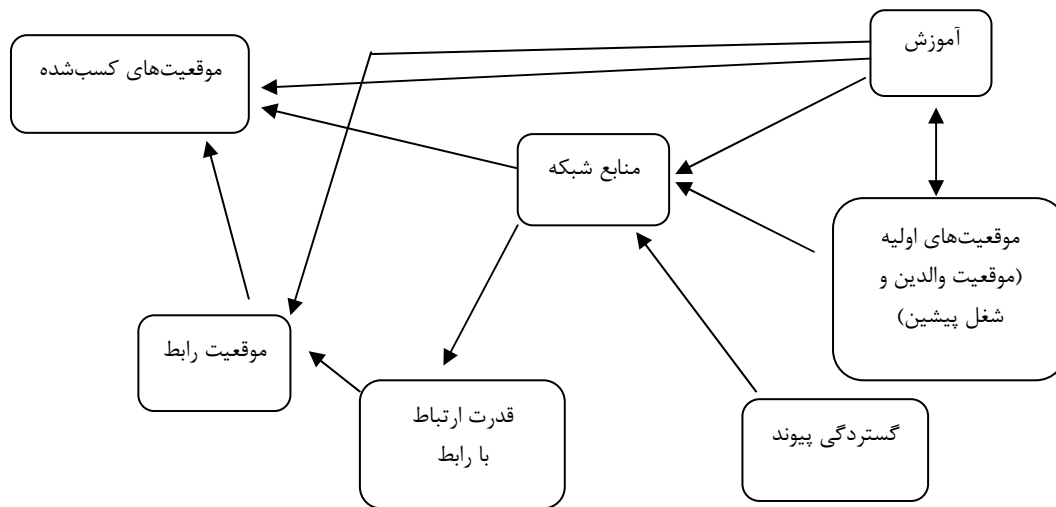
منبع: (Lin, 1999 a: 41)

نان لین در مدل ۱-۳، فرایند بهره‌گیری از سرمایه اجتماعی شبکه برای رسیدن به سود و بازدهی را نشان می‌دهد. این مدل شامل سه دسته از متغیرهایی است که در بهره‌گیری از سرمایه اجتماعی شبکه مؤثر است.

دسته اول، پیش شرط‌ها و پیش‌درآمدهای سرمایه اجتماعی هستند؛ یعنی دارایی‌های جمعی که شامل هنجارها و ارزش‌های مورد قبول فرد بوده، عواملی در ساختار اجتماعی و موقعیت هر فرد که تسهیل‌کننده یا محدودکننده سرمایه‌گذاری در سرمایه اجتماعی است. بدین مفهوم که افراد درون ساختار به مثابه اشغال‌کنندگان موقعیت‌های متفاوت در لایه‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی قرار دارند که این متغیرها می‌توانند بر قوت یا ضعف سرمایه اجتماعی اولیه افراد تأثیر گذارند.

دسته دوم بیانگر عناصر سرمایه اجتماعی، شامل منابع نهفته در شبکه (انواع حمایت‌ها) و بسیج این منابع در جهت رسیدن به هدف است. فرد با عضویت در شبکه به منابع موجود در آن دسترسی یافته و در صورت تمایل و توانایی می‌تواند از آن منابع برای رسیدن به هدف خود استفاده کند. مسئله مهم این است که هرچه منابع نهفته بیشتری در دسترس باشد، این منابع بهتر می‌توانند در کنش‌های مورد هدف از سوی افرادی که عضو شبکه هستند، بسیج شوند (Lin, 1999 a: 41). اینجا فرایندی به نام «دسترسی و استفاده از سرمایه اجتماعی» وجود دارد که روند بسیج سرمایه اجتماعی را نشان می‌دهد. بدین مفهوم که عضویت در شبکه و داشتن ارتباطات، منابع موجود در

شبکه (انواع مختلفی از حمایت‌ها) را در دسترس فرد قرار می‌دهد. ولی صرف در اختیار داشتن منابع کافی نیست و برای رسیدن به دستۀ سوم که سود و بازدهی است، لازم است فرد منابع در دسترس خود را بسیج کرده، مورد بهره‌برداری قرار دهد. دستۀ سوم نشان‌دهنده بازدهی‌های احتمالی سرمایه اجتماعی است. فرایندی که دستۀ دوم (سرمایه اجتماعی) و دستۀ سوم (نتایج) را به هم مرتبط می‌سازد، بیانگر فرایندی است که در آن سرمایه اجتماعی، بازدهی و سود تولید می‌کند. در اینجا مدل مشخص می‌کند که عناصر سرمایه اجتماعی (دسترسی و بسیج منابع شبکه)، مستقیم یا غیر مستقیم بر سرمایه (منابع) اقتصادی، سیاسی و اجتماعی (و موقعیت سیاسی) فرد و یا آسایش فیزیکی، روحی و رضایت از زندگی وی تأثیر می‌گذارد (Lin, 1999 a: 36-41). نان لین، نتیجه و سودی را که از بسیج منابع شبکه حاصل می‌شود، ذیل دو عنوان «بازدهی در کنش ابزاری» و «بازدهی در کنش بیانی» مطرح می‌کند. به نظر وی کنش‌های ابزاری، بازدهی‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را که فرد تاکنون از آنها بی‌بهره بوده، در پی خواهد داشت (همان: ۳۹). در حالی که در کنش‌های بیانی، بازدهی به معنای حفظ منابع به دست آمده است، مانند سلامتی فیزیکی، سلامتی روحی و رضایتمندی از زندگی (همان: ۳۶).



شکل ۲- الگوی ۳-۲- تأثیر سرمایه اجتماعی بر موقعیت‌های کسب‌شده

منبع: (Lin, 1999 b: 471)



نان لین در مدل ۲-۳، رابطه میان منابع شبکه‌های جمعی و کسب موقعیت را مورد توجه قرار می‌دهد که به فرضیه مقاله حاضر بسیار نزدیک است. همان‌طور که در این مدل مشخص است، استفاده از نفوذ فرد رابط در فرایند کسب موقعیت، سرمایه اجتماعی بسیج‌شده تلقی می‌شود. در هر شبکه‌ای، افرادی بانفوذ قرار دارند و در صورتی که فرد بتواند به این افراد نزدیک‌تر شده و روابط مناسبی را با آنها برقرار کند، می‌تواند از حمایت‌های مختلف این افراد (به عنوان رابط) در مسیر دستیابی به هدف خود استفاده نماید<sup>(۴)</sup>.

فرض نان لین این است که فرد با توانمندی‌هایی که از طریق آموزش به دست آورده و تجربه‌ای که به واسطه شغل و فعالیت‌های پیشین و موقعیت والدین خود داشته، وارد شبکه‌ای از روابط می‌شود. وی متناسب با توانمندی‌ها و تجربیات خود می‌تواند به روابط و منابع مختلف و متنوعی در شبکه دسترسی یابد. از جمله این منابع، نزدیکی به افراد بانفوذ و تأثیرگذار شبکه (رابط) است. اگر فرد بتواند قدرت و نفوذ رابط خود را در راستای رسیدن به هدف (مانند کسب مقام سیاسی) بسیج نماید، احتمال دستیابی وی به موقعیت بهتر، بیشتر خواهد شد. از این‌رو «موقعیت رابط» همراه با «آموزش و موقعیت‌های اولیه» فرد می‌تواند تأثیر مهم و قابل توجهی بر موقعیت‌های اکتسابی (مانند مقام سیاسی) بگذارد.

نان لین این بخش را در «الگوی سرمایه اجتماعی بسیج شده» توضیح می‌دهد. طبق این الگو در پاسخ به این سؤال که چرا با وجود سطح دسترسی مشابه به منابع نهفته برای افراد یک شبکه، برخی از آنها نسبت به سایرین بهتر می‌توانند منابع را در کنش‌ها بسیج کنند، می‌توان گفت که داشتن ارتباط با یک فرد بانفوذ یا نزدیکی به یک موقعیت مهم و استراتژیک، این تفاوت را ایجاد می‌کند. در واقع افرادی که در این نقاط هستند و یا در نزدیکی یک موقعیت استراتژیک (رابط با نفوذ) قرار دارند، بهتر قادر خواهند بود منابع نهفته (حمایت‌های شبکه و رابط) را در راستای رسیدن به هدف خود بسیج کنند و شانس دسترسی این افراد به مقامات سیاسی بیشتر خواهد شد.

طبق آنچه گفته شد، به اعتقاد نان لین، سرمایه اجتماعی شبکه می‌تواند به عنوان منابعی تعریف شود که در ساختار اجتماعی جا گرفته است و قابل دسترسی بوده،

می توان آنها را در راستای فعالیت‌های هدفمند بسیج کرد. با این تعریف، مفهوم سرمایه اجتماعی شبکه در برگیرنده سه جزء است:

- منابع جای گرفته یا نهفته در شبکه (جنبه‌های ساختاری)
- دستیابی افراد به منابع شبکه (فرصت)
- استفاده یا بسیج این منابع از سوی افراد در راستای فعالیت‌های هدفمند (Lin, 1999a: 35).

### سنجش و اندازه‌گیری سرمایه اجتماعی شبکه

درباره سنجش آن با دو رویکرد مواجه هستیم. رویکرد اول برای سنجش سرمایه اجتماعی در شبکه به دنبال سنجش «منابع نهفته شبکه» است. نان لین برای سنجش سرمایه اجتماعی شبکه، این رویکرد را مطرح می‌کند. به نظر وی برای اندازه‌گیری سرمایه اجتماعی شبکه افراد لازم است به اجزای سرمایه اجتماعی شبکه (منابع نهفته، دسترسی و بسیج منابع شبکه) توجه شود. در این رویکرد، منابع نهفته (یا جاگرفته) در شبکه‌های جمعی به عنوان عنصر اصلی سرمایه اجتماعی دیده می‌شود. بنابراین ارزیابی‌ها نسبت به منابع ارزشمندی (مانند ثروت، قدرت و منزلت) است که فرد در شبکه‌ها و پیوندها به آنها دسترسی می‌یابد. چنین سنجشی متناسب با دو چارچوب صورت می‌گیرد:

- منابع شبکه<sup>۱</sup>: ناظر بر منابع نهفته در شبکه و بیانگر منابع قابل حصول شبکه است.

- منابع ارتباطی<sup>۲</sup>: ناظر بر منابع نهفته در ارتباط‌هاست که به عنوان یاری‌کنندگان در کنش‌های ابزاری (مانند جست‌وجوهای شغلی) مورد استفاده قرار می‌گیرد و بیانگر منابع بسیج‌شده در کنش‌های ابزاری است (همان: ۳۶).

نان لین معتقد است که شواهد محکم و متقنی دال بر این مسئله وجود دارد که هم «منابع شبکه» و هم «منابع تماس»، به طور ایجابی بر خروجی فعالیت‌های ابزاری همچون جست‌وجوهای شغلی، پیشرفت‌های شغلی و کسب یک موقعیت تأثیرگذار است (همان: ۳۶-۳۷).

---

1. Network resources  
2. Resources Contact

در این رویکرد باید مشخص شود که شبکه و افراد بانفوذی که در شبکه وجود دارند، تا چه میزان می‌توانند از عضو شبکه خود حمایت‌های مالی، اطلاعاتی، توانمندسازی، توصیه‌ای و مشروعیت‌بخشی و... انجام دهند و یا برای کسب یک موقعیت سیاسی برای وی با مقامات تصمیم‌گیر و گزینشگران لابی کنند. در این رویکرد، منابع و حمایت‌هایی که به صورت بالقوه در دسترس عضوی از شبکه وجود دارد و آن دسته از منابع شبکه که توسط فرد برای رسیدن به هدف بسیج شده و مورد بهره‌برداری قرار گرفته‌اند، اندازه‌گیری می‌شود. به عنوان مثال برای دستیابی به مقام سیاسی، مصادیق بسیج منابع می‌تواند «قرار گرفتن نام فرد در فهرست انتخاباتی احزاب و گروه‌ها» و یا «معرفی شدن فرد به عنوان گزینه مناسب» باشد. در این دو حالت مشخص می‌شود که فرد از حمایت‌های شبکه برای دستیابی به مقام سیاسی استفاده کرده است.

رویکرد دوم بر «موقعیت افراد در یک شبکه» به عنوان معیار سنجش سرمایه اجتماعی متمرکز است. رونالد برت بر موقعیت‌های شبکه به عنوان کلید دستیابی به سرمایه اجتماعی تأکید دارد. بدین مفهوم که از طریق تشخیص موقعیت‌های گره‌های فردی، امکان ارزیابی اینکه موقعیت فرد چقدر به موقعیتی استراتژیک همچون یک ارتباط ویژه و مهم، نزدیک یا دور است (جایی که ساکنش دارای یک مزیت رقابتی در دستیابی احتمالی به اطلاعات بیشتر، متنوع‌تر و ارزشمندتر است)، وجود دارد. قدرت پیوندها (همبستگی‌ها) نیز ارزیابی‌ای نسبتاً مشهور از موقعیت به لحاظ مفهومی است و بیان می‌کند که شبکه به لحاظ مفید بودن یک پل (ارتباطی) است (Lin, 1999a: 36). استدلال این رویکرد این است که ارتباطات و یا دسترسی به ارتباطات، بازدهی فعالیت‌ها را تسهیل می‌کند. تأکید برت بر مفهوم ارتباطات (پل‌ها) در قالب مفاهیم «حفره‌های ساختاری و محدودیت‌هایش» به اهمیت نزدیکی فرد به موقعیت و روابط بااهمیت در شبکه اشاره دارد.

سرمایه اجتماعی، موقعیت‌های کسب‌شده فرد را مانند موقعیت شغلی، قدرت (نفوذ) و کاریابی (سرمایه‌گذاری) در صنایع خاص را افزایش می‌دهد. این روابط پس از آنکه سابقه خانوادگی و آموزش مدنظر قرار گیرد، پابرجا خواهند ماند. برت و دیگران نشان دادند که پیشرفت‌ها و پاداش‌های اقتصادی نیز برای افراد در سازمان‌ها و موقعیت‌های

استراتژیک در شبکه‌های غیر رسمی افزایش می‌یابد. به نظر می‌رسد آنهایی که به حفره‌های ساختاری یا ارتباط‌ها نزدیک‌ترند (بنابراین محدودیت‌های ساختاری کمتری دارند)، بازدهی‌های بیشتری کسب خواهند کرد. قاعدتاً به این دلیل که چنین موقعیت‌هایی برای افراد فرصت‌های بهتری برای دسترسی به سرمایه در سازمان فراهم می‌آورد (Lin, 1999a: 37-43). بنابراین دسترسی و استفاده از منابع شبکه‌ای تا حدی به وسیلهٔ وضعیت قرار گرفته در ساختار سلسله‌مراتبی و استفاده از پیوندهای ضعیف‌تر تعیین می‌شود (Lin, 1999b: 135).

درباره اهمیت و نوع رابطه‌ای که فرد برای خود ایجاد می‌کند، باید به «قدرت پیوندهای ضعیف»<sup>۱</sup> که مورد تأکید گرانوتر<sup>۲</sup> است، اشاره کرد. نان لین و رونالد برت نیز مانند گرانوتر بر اهمیت پیوندهای ضعیف تأکید دارند و معتقدند که بهره‌گیری از پیوندهای ضعیف، احتمال رساندن فرد را به موقعیت‌های بالاتر بیشتر فراهم می‌سازد (همان: ۴۷۰). گرانوتر در باب قدرت پیوندهای ضعیف می‌گوید که پیوندهای ضعیف، ارتباطات و اتصالات بهتری با محیط‌های اجتماعی مختلف فراهم می‌آورند، چون معمولاً افرادی را که به لحاظ اجتماعی مشابه نیستند، با هم ارتباط داده، همانند پلی هستند که افراد متفاوت را به هم پیوند می‌دهند. هر چند پیوندهای قوی امکان دسترسی به منابع بیشتر را در مواقع بحرانی فراهم می‌سازند، پیوندهای ضعیف احتمال برقراری ارتباط آسانی را در فاصله‌های اجتماعی بیشتر امکان‌پذیر ساخته، دسترسی به افراد بیشتری را موجب می‌شود (باستانی و ذکریای سراجی، ۱۳۹۱: ۴۰).

می‌توان گفت پیوندهای قوی که معمولاً بین خویشاوندان، دوستان، همکاران و... وجود دارد، حمایت‌های مختلفی را درون شبکه به دنبال خواهد داشت و همبستگی گروه را تقویت خواهد کرد. اما بر مبنای فرضیه «قدرت پیوندهای ضعیف» گرانوتر، پیوندهای ضعیف‌تر احتمالاً موجب شکل‌گیری ارتباطاتی می‌شود که فرد را به محفل‌های اجتماعی دیگری پیوند می‌دهد و به اطلاعات مختلف و جدیدی که در محفل‌های نزدیک به وی وجود ندارد، دست پیدا خواهد کرد و چنین اطلاعاتی مطمئناً برای فرد مفید خواهد بود (Lin, 1999b: 469).

---

1. The strength of weak ties  
2. Mark Granovetter

در واقع پیوندهای ضعیف‌تر با اعضای خارج از گروه باعث تسهیل در گردش اطلاعات و موفقیت اعضای گروه می‌شود. در این تلقی از سرمایه اجتماعی، بر شبکه‌های ارتباطی میان افراد متفاوت تأکید زیادی می‌شود (ابوالحسنی و عطار، ۱۳۹۲: ۱۴۵). هرچه تعداد ارتباطات فرد با افراد مختلف از شبکه‌ها و گروه‌های متنوع بیشتر باشد، فرد از شبکه ارتباطی با سود بیشتری برخوردار است؛ زیرا ارتباطات متنوع با افراد از شبکه‌های مختلف و ناهمسان به اطلاعات مختلف و منابع متنوع‌تری منجر می‌شود و در نتیجه فرد به سود بیشتری دست می‌یابد. بنابراین می‌توان گفت هرچه پیوندهای ضعیف و ارتباطات برون‌گروهی فرد با شبکه‌های متعدد و متنوع‌تر بیشتر باشد، احتمال دستیابی به مقام سیاسی توسط فرد داوطلب و یا گزینه پیشنهادی بیشتر خواهد شد.

رونالد برت در همین زمینه معتقد است که از آنجا که رقابت در جامعه کامل (در رقابت کامل هر بازیگر در میان انتخاب‌ها، آزادی مطلق دارد) نیست و بازیگران در عرصه یک رقابت ناکامل (انتخاب در انحصار بازیگر یا بازیگران مسلط است و هر بازیگر توسط بازیگر مسلط به روابط و منابع دست می‌یابد) به رقابت می‌پردازند، بنابراین افرادی که به منابع قدرت، موقعیت‌های پرسود و حمایت بازیگران مسلط دسترسی بیشتری داشته باشند، از امکان برنده شدن بیشتری برخوردارند. بازیگران، سرمایه‌های خود را وارد عرصه رقابت می‌کنند و با توجه به نحوه سرمایه‌گذاری در شبکه‌های ارتباطی، ساختار شبکه بازیگران و موقعیت ارتباطات بازیگران در عرصه ساختار اجتماعی ممکن است از مزیت رقابتی در جهت به دست آوردن میزان بالاتری از منفعت در سرمایه‌گذاری بهره‌مند شده، در رقابت پیروز شوند و یا برعکس (Burt, 1992: 7).

هر چند رویکردهای مبتنی بر «منابع نهفته در شبکه» و «موقعیت افراد در شبکه» که نان لین و رونالد برت مطرح کرده‌اند، در اندازه‌گیری سرمایه اجتماعی شبکه بسیار بااهمیت است، به طور کامل به عناصر سنجش سرمایه اجتماعی شبکه نمی‌پردازند. بنابراین لازم است برخی عناصر دیگر از جمله خصوصیات سه‌گانه ساختی (سایز، تراکم و ترکیب)، تعاملی (شیوه تماس، صمیمیت و دوام رابطه) و کارکردی (انواع حمایت‌ها) (آذری و امیدوار، ۱۳۹۱: ۱۸۷-۱۸۸) را در نظر بگیریم.

از منظری دیگر می‌توان سرمایه اجتماعی شبکه را بر مبنای خصوصیات سه‌گانه شبکه مورد سنجش قرار داد؛ خصوصیات ماند:

الف) خصوصیات ساختی شامل اندازه شبکه (بزرگی، کوچکی و دامنه ارتباطات فرد)، تراکم و یا پراکندگی شبکه (بررسی نوع روابط از نظر گستردگی و ضعیف و قوی بودن پیوندها و روابط) و ترکیب و ساختار بندی شبکه (نوع چینش و مدیریت روابط) مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اندازه و تراکم شبکه بسیار مهم است، زیرا هرچه اندازه شبکه ارتباطی بزرگ‌تر و تراکم آن کمتر باشد، ارتباطات گسترده‌تر و در نتیجه امکان دسترسی به منابع و منافع بیشتر می‌شود. از نظر برت، منافع اطلاعاتی و ارتباطی یک شبکه بزرگ و متنوع (دارای ارتباطات غیر زائد) از منافع یک شبکه کوچک و یکنواخت بسیار بیشتر است. البته وی اشاره می‌کند که شبکه بزرگ و یکنواخت نیز هزینه‌بر است و مطلوب نیست. در واقع وی معتقد است که «اندازه شبکه آمیخته از خوبی‌ها و بدی‌هاست؛ زیرا افزایش اندازه شبکه بدون توجه به تنوع (افزایش ارتباطات غیر زائد)، شبکه را در مسیرهای مهمی می‌تواند ناتوان سازد. بنابراین می‌توان گفت آنچه مهم است، تعداد «ارتباطات غیر زائد» است که منجر به شبکه ارتباطی پراکنده (با تراکم کمتر) می‌شود. با فرض دو شبکه مساوی از نظر اندازه، آن یکی که ارتباطات غیر زائد بیشتری دارد، منافع بیشتری تولید می‌کند» (محمدی کنگرانی، ۱۳۸۹: ۱۶-۲۰).

به نظر برت، سرمایه اجتماعی در اختیار داشتن منابع ارتباطی و ساختار ارتباطی در شبکه است و ارتباطات بیشتر می‌تواند به معنی زودتر و بیشتر در معرض اطلاعات ارزشمند قرار گرفتن و ارجاعات بیشتر باشد. اما صرفاً افزایش تعداد ارتباطات و بزرگ‌تر بودن اندازه شبکه ارتباطی مهم نیست. آنچه اهمیت دارد، «تعداد ارتباطات غیر زائد»<sup>(۵)</sup> است. در واقع ارتباطات غیر زائد منجر به شبکه پراکنده با روابط متنوعی می‌شود که اطلاعات بیشتری تولید می‌کند و ارتباطات زائد، شبکه متراکم با روابط مشابه و اطلاعات یکسان را سبب می‌شود (Burt, 1992: 12, 17-18). بنابراین هرچه ارتباطات غیر زائد و متنوع افراد بیشتر باشد، می‌توانند از حمایت و پشتیبانی بیشتری برای رسیدن به مقام سیاسی بهره‌مند شوند.

برت، ارتباط میان «حفره‌های ساختاری» با شدت و ضعف سرمایه اجتماعی را نیز

---

1. The number of non-redundant communications

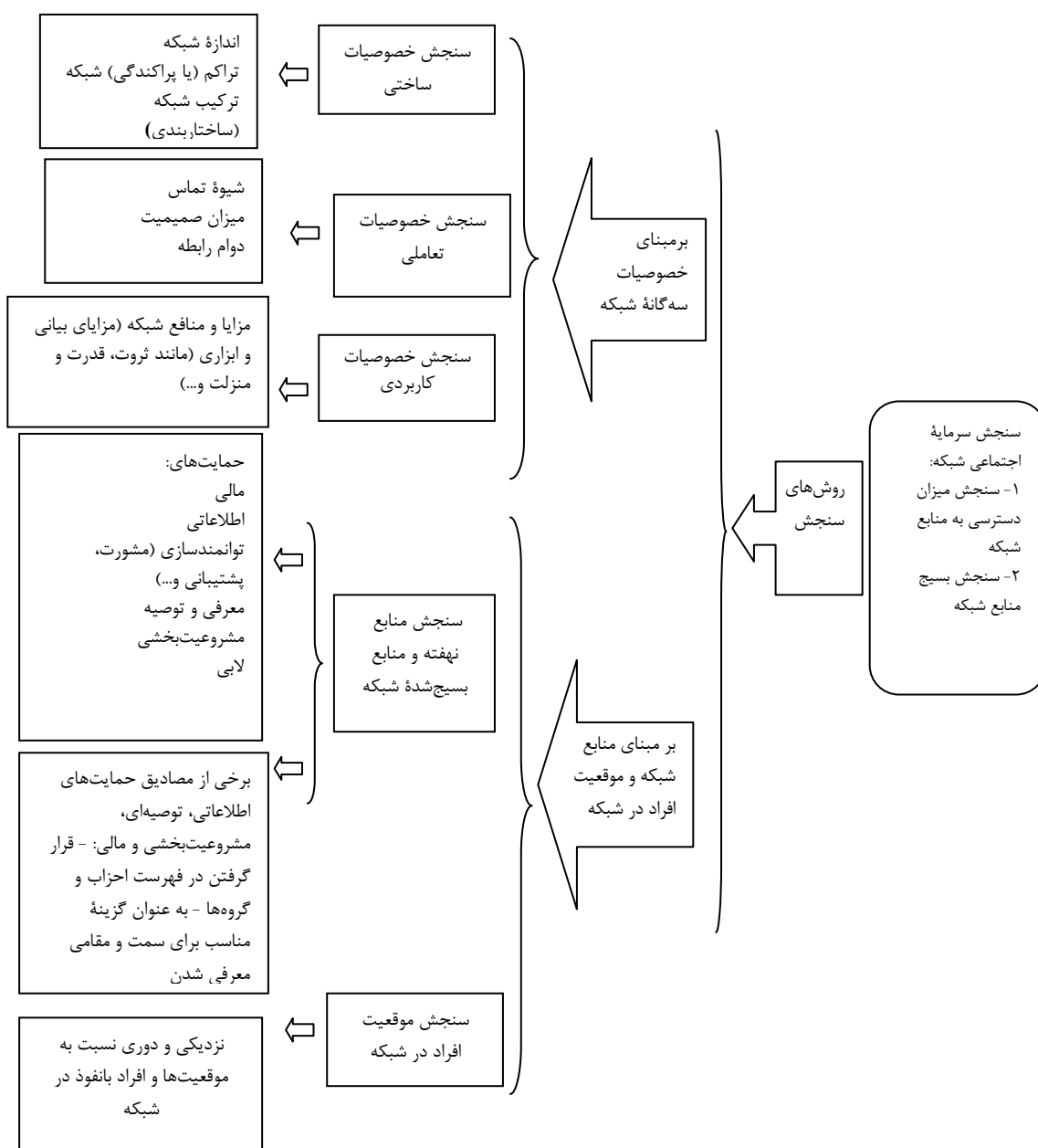
تحلیل کرده است. او حفره‌های ساختاری را جدایی میان تماس‌های غیر زائد می‌داند. به عبارت دیگر اگر امکان ارتباط میان گره‌های (افراد) دو شبکه وجود داشته باشد، اما این ارتباط برقرار نشود، شکاف‌هایی در ساختار اجتماعی به وجود می‌آید که وی آنها را حفره‌های ساختاری می‌نامد. به نظر وی، میزان سرمایه اجتماعی نسبتی با قدرتمندی پیوندها و ارتباطات ندارد؛ بلکه قوت سرمایه اجتماعی به پر کردن حفره‌های ساختاری (برقراری ارتباط در جایی که امکان ایجاد ارتباط غیر زائد وجود دارد، ولی کسی این ارتباط را برقرار نکرده است) بستگی دارد. در واقع شناسایی حفره‌های ساختاری و موقعیت‌هایی که در آنها امکان برقراری ارتباط غیر زائد وجود دارد، برای فردی که درصد سرمایه‌گذاری و استفاده از منابع شبکه و روابط برای رسیدن به مقام سیاسی است، بسیار اهمیت دارد.

افراد باید به ساختاربندی شبکه و روابط خود توجه و دقت کافی داشته باشند، زیرا بازیگران در شبکه‌ای که خوب ساختاربندی شده باشد، نرخ سود بالاتری به دست می‌آورند. یک بازیگر باید توجه کند که چه کسانی را وارد شبکه ارتباطی خود کند و چگونه شبکه خود را ساختاربندی نماید تا حداکثر سود و رسیدن به موقعیت‌های بالا را به دست بیاورد. حتی اگر شبکه ارتباطی به وی به ارث رسیده باشد و خود فرد شبکه را ایجاد نکند، می‌تواند ساختاربندی شبکه ارتباطی خود را اصلاح نماید، تا با دستیابی به حفره‌های ساختاری به بیشترین ارتباطات غیر زائد دست یابد (Burt, 1992: 7-20).

ب) خصوصیات تعاملی مبتنی بر نوع و شیوه تماس فرد با اعضای دیگر شبکه است. نوع تعاملات فرد با دیگران بر مبنای اینکه در زمان‌های اداری یا غیر اداری نیز با آنها تماس دارد، شکل تماس‌ها به صورت حضوری، تلفنی، ایمیلی، از طریق شبکه‌های مجازی و... است، رسمی یا صمیمانه بودن روابط، داشتن مراودات خانوادگی، دوستانه، اداری و... طولانی و بادوام بودن و یا کوتاه بودن رابطه و... در میزان سرمایه اجتماعی شبکه فرد تأثیرگذار خواهد بود.

ج) خصوصیات کاربردی شبکه معطوف به منافع و مزایای مادی و معنوی‌ای است که شبکه برای فرد فراهم می‌آورد و عموماً شامل انواع حمایت‌هایی است که شبکه از فرد به عمل می‌آورد.

با توجه به موارد مطرح‌شده می‌توان مدل سنجش سرمایه اجتماعی شبکه طبق مدل

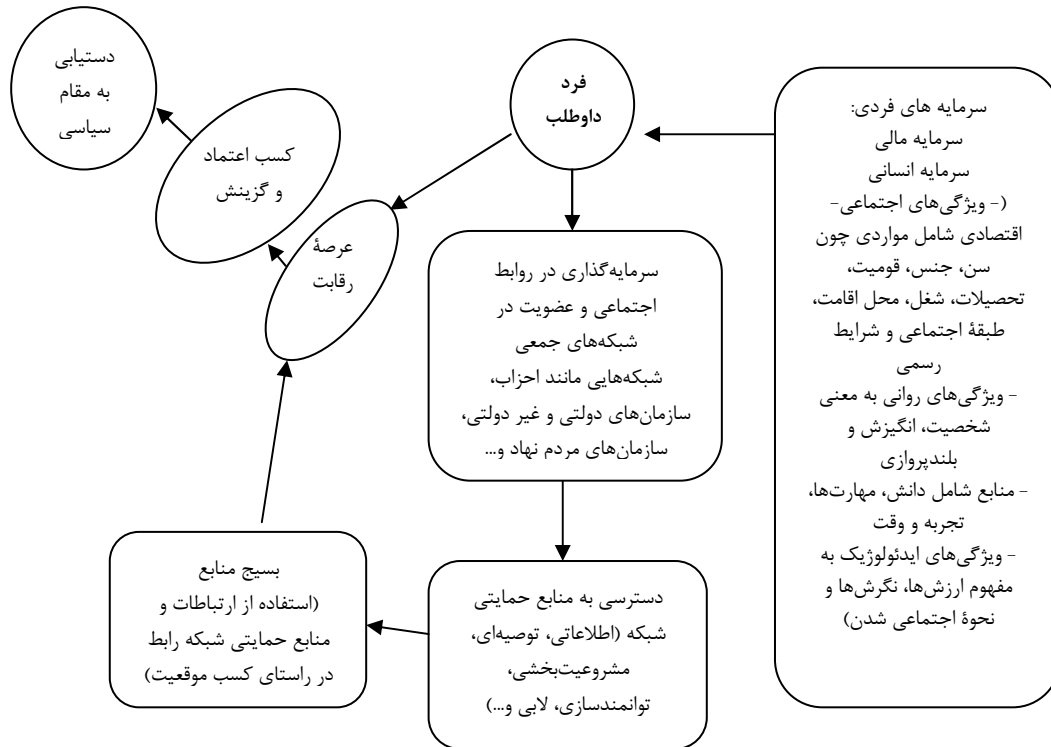


شکل ۳- مدل ۳-۴- مدل سنجش سرمایه اجتماعی شبکه



### الگوی تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه در کسب مقام سیاسی

با توجه به الگوهایی که نان‌لین برای بیان چگونگی بسیج و بهره‌گیری از سرمایه اجتماعی طراحی کرده است و نظریات رونالد برت درباره تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه در کسب منفعت و سود، برای تبیین تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه در ارتقای جایگاه سیاسی افراد به سطوح مقامات سیاسی می‌توان الگوی زیر را طراحی کرد:



شکل ۴- نمودار ۳-۳- تأثیر سرمایه اجتماعی شبکه بر کسب مقام سیاسی

طبق الگوی یادشده می‌توان گفت فرد داوطلب (فردی که قصد کسب مقام سیاسی را دارد یا کسی که به عنوان گزینه مطلوب برای دستیابی به مقام سیاسی مطرح می‌شود) با برخی سرمایه‌های اولیه که عبارتند از سرمایه‌های مالی و انسانی شامل مواردی چون سن، جنس، قومیت، تحصیلات، شغل، دانش، مهارت‌ها، تجربه، طبقه

اجتماعی، ویژگی‌های روانی (شخصیت، انگیزش و بلندپروازی) و ویژگی‌های ایدئولوژیک (ارزش‌ها، نگرش‌ها و نحوه اجتماعی شدن) وارد عرصه رقابت می‌شود. در صورتی که داوطلب بتواند «اعتماد» گزینشگران را جلب کند، می‌تواند مورد گزینش قرار گرفته، در رقابت پیروز شود. اعتماد و اطمینان به معنای این است که گزینشگران پیش‌بینی کنند فرد مورد نظر زمانی که به مقام سیاسی دست یافت، چگونه که مورد انتظار است رفتار می‌کند. در واقع رابطه میان حمایت سیاسی و اعتماد، دوطرفه و مستقیم است (ردادی، ۱۳۹۰: ۵۸ و ۱۷۱). اما از آنجا که گزینشگران برای اعتماد نیاز به شناخت مناسبی از فرد مورد گزینش دارند، بنابراین وی باید بتواند خود را به نحو مطلوبی به گزینشگران معرفی کند و به آنها بشناساند. یکی از راه‌های شناخته شدن، عضویت در شبکه‌های مختلف و داشتن ارتباطات وسیع، گسترده و متنوع است.

این شبکه‌های جمعی علاوه بر داشتن نسبت فAMILI، دوستی و همکاری با افراد بانفوذ، شامل احزاب و گروه‌های سیاسی، سازمان‌های دولتی و غیر دولتی، انجمن‌ها و سازمان‌های مردم‌نهاد، گروه‌های مذهبی، فرهنگی و علمی، دانشگاه‌ها و... می‌شوند. البته باید توجه داشت که منابع و حمایت‌های شبکه‌های یادشده مشابه نیست و نوع و اندازه منابع آنها متفاوت است.

هرچه عضویت فرد در شبکه‌های یادشده بیشتر بوده، ارتباطات فرد داوطلب گسترده‌تر و به موقعیت‌های استراتژیک و بانفوذ (قدرت و موقعیت رابط) در این شبکه‌ها نزدیک‌تر باشد، وی بهتر و بیشتر می‌تواند به منابع حمایتی شبکه و رابط دسترسی داشته باشد. اما صرف دسترسی به منابع حمایتی کافی نیست و لازم است که داوطلب منابع در دسترس خود را در جهت دستیابی به مقام سیاسی بسیج کند و شبکه به طور فعال از وی برای دستیابی به مقام سیاسی حمایت و پشتیبانی نماید. مصادیق این حمایت‌ها ممکن است در اختیار گذاشتن اطلاعات مهم و باارزش، معرفی و توصیه، مشروعیت‌بخشی، توانمندسازی، لابی و... باشد:

- جریان اطلاعات<sup>۱</sup>: این شبکه‌ها می‌توانند اطلاعات غنی و سودآوری را در اختیار افراد قرار دهند. اما از آنجا که اطلاعات در میان حوزه‌های رقابتی به طور یکسان منتشر نمی‌شود و محدودیت‌هایی در میزان اطلاعات وجود دارد، لازمه دستیابی به اطلاعات

---

1. Flow of information

این است که فرد اولاً در جاهایی که بخش‌های مفیدی از اطلاعات احتمالاً ارائه می‌شود، ارتباطاتی را ایجاد کرده باشد و ثانیاً این ارتباطات جریان قابل اطمینان و قابل اعتمادی از اطلاعات را برای وی فراهم کنند.

با توجه به محدودیت میزان اطلاعاتی که هر کسی می‌تواند تهیه کند، شبکه یک وسیلهٔ غربالگری مهم است؛ زیرا برخی از افراد شبکه، اطلاعات را پردازش کرده، توجه اعضا را به اجزای کلیدی و مهم اطلاعات جلب می‌کنند. بدین ترتیب اعضای شبکه با دریافت زودتر اطلاعات نسبت به اتفاقات قریب الوقوع هوشیارتر خواهند بود. بنابراین می‌توان گفت که ارتباطات در شبکه جریان اطلاعات را تسهیل می‌کند و برای فرد اطلاعات مفیدی درباره فرصت‌ها و انتخاب‌ها فراهم می‌سازد (Lin, 1999a: 30-31). از این‌رو هرچه فرد از ارتباطات غیر زائد بیشتری برخوردار بوده، با تعداد بیشتری از شبکه‌های یادشده در ارتباط باشد، می‌تواند به اطلاعات متنوع‌تری دسترسی داشته و از آنها در جهت رسیدن به اهداف خود استفاده نماید.

- **توانمندسازی<sup>۱</sup>**: عضویت افراد در این شبکه‌ها و داشتن ارتباطات می‌تواند تجربهٔ فعالیت‌های گروهی و سازمانی را که لازمهٔ ارتقای شغلی است، برای اعضای شبکه به همراه داشته باشد. ضمن اینکه آنها می‌توانند از ارتباطات و شبکه‌های خود در جهت تقویت دانش و بهبود اخذ تصمیم بهره بگیرند و همواره از نظرهای مشورتی و پشتیبانی‌های علمی شبکه برخوردار باشند.

- **معرفی و توصیه<sup>۲</sup>**: اعضای شبکه می‌توانند با دریافت توصیه‌نامه یا معرفی‌نامه از این شبکه‌ها و رابطان خود به موقعیت‌های شغلی و ارتقای مقام دست یابند. برخورداری از سرمایه اجتماعی و پشتیبانی شدن فرد به وسیلهٔ رابطان و شبکه، به سازمان و عواملش این اطمینان را می‌دهد که فرد یادشده می‌تواند منابعی فراتر از سرمایهٔ شخصی‌اش در سازمان ارائه دهد که بخشی از آن می‌تواند برای سازمان مفید باشد (همان: ۳۱).

- **مشروعیت‌بخشی<sup>۳</sup>**: فراتر از معرفی و توصیه، این شبکه‌ها می‌توانند نقش مشروعیت‌بخشی نیز برای برخی از اعضا ایفا کنند. ارائهٔ اطمینان و تأیید شایستگی یک

---

1. Empowerment  
2. Recommendation  
3. Legitimation

فرد به عنوان عضوی از گروه اجتماعی که در علایق و منابع مشابهی سهیم هستند، نه تنها حمایت عاطفی، بلکه تصدیق و تأیید عمومی نسبت به عملکرد وی را نیز فراهم می‌سازد. اگر شخص بانفوذی از برتری‌های فردی که در رقابت برای کسب یک موقعیت قرار دارد با افراد تصمیم‌گیرنده سخن بگوید و از وی به نیکی یاد کند، به نوعی مشروعیت وی تأیید شده، امکان بردن رقابت توسط او بسیار زیاد می‌شود (Burt, 1992, 15). بنابراین می‌توان گفت به نفع کسی سخن گفتن، تأثیر مشخصی در فرایند تصمیم‌گیری درباره وی به همراه دارد (Lin, 1999a: 41). بنابراین هرچه تعداد ارتباطات فرد با شبکه‌ها و افراد ذی‌نفوذ بیشتر باشد، احتمال موفقیت وی بالاتر خواهد رفت.

- لابی<sup>۱</sup>: گاهی حمایت این شبکه‌ها از فرد فراتر از معرفی و توصیه ساده است و شکل پیچیده‌تری به خود می‌گیرد. شبکه‌ها از امکانات و ارتباطات خود در جهت معرفی فرد به عنوان گزینه مطلوب برای یک سمت خاص استفاده کرده، از طرق مختلف برای اقناع فرد یا افراد انتخاب‌کننده تلاش می‌کنند. همچنین شبکه‌ها می‌توانند ضمن کمک به شناخته شدن فرد، فضا سازی لازم را در جهت ایجاد نگاه مثبت به فرد و توانمندی‌های وی به وجود آورند. برای رسیدن به این هدف، شناسایی و جلب نظر مراکز نفوذ و پاسخ به ابهام‌ها و شبهه‌های موجود درباره توانمندی فرد مورد نظر ضرورت دارد.

بنابراین وقتی فرد توسط شبکه‌ها و افراد بانفوذ و معتمد به گزینشگران معرفی و توصیه شده و توانمندی و تعهد وی مورد تأیید قرار گیرد، آنها راحت‌تر به فرد داوطلب اعتماد کرده، وی را انتخاب می‌کنند. به عنوان نمونه اگر فردی حمایت همزمان چندین شبکه و گروه مورد وثوق گزینشگران را داشته باشد، می‌تواند مورد اعتماد تعداد بیشتری از گزینشگران قرار گیرد و شانس انتخاب شدن بیشتری را خواهد داشت. پس می‌توان گفت برای دستیابی به مقام سیاسی علاوه بر منابع اقتصادی و ویژگی‌های شخصیتی، برخورداری از سرمایه اجتماعی که از طریق عضویت در شبکه‌های جمعی به دست می‌آید، نقش بسزایی ایفا می‌کند.

## نتیجه‌گیری

---

1. Lobby

هر فرد برای دستیابی به موقعیت یا مقام سیاسی با سه سرمایه مالی، انسانی و اجتماعی وارد عرصه رقابت می‌شود که هر یک می‌تواند در پیروزی فرد بسیار تأثیرگذار باشد. اما در صورتی که افراد از سرمایه مالی و انسانی تقریباً مشابهی برخوردار باشند، کسانی که از حمایت‌های شبکه‌های جمعی و یا حمایت افراد بانفوذ در یک شبکه (به عبارت دیگر از سرمایه اجتماعی بیشتر و متنوع‌تری) برخوردار باشند، در عرصه رقابت از شانس برنده شدن بیشتری برخوردار خواهند بود؛ زیرا می‌توانند از حمایت‌های شبکه‌هایی که در آنها عضویت دارند، برخوردار شوند و برای دستیابی به مقام سیاسی از این حمایت‌ها استفاده کنند. اساساً در انتخاب گزینشگران سیاسی، عنصر اعتماد نقش بسزایی را ایفا می‌کند و معمولاً گزینشگران به دلیل نداشتن شناخت کافی نسبت به توانمندی و تعهد داوطلبان و گزینه‌های مورد نظر به سختی می‌توانند به آنها اعتماد کنند. اما زمانی که شبکه‌ها، گروه‌ها و یا افراد بانفوذ و معتمد از یک داوطلب و یا گزینه مورد نظر حمایت کرده، بر صلاحیت وی تأکید کنند، گزینشگران بهتر می‌توانند به وی اعتماد کنند و به پشتوانه شناختی که نسبت به حامیان وی دارند، او را برای سمت سیاسی انتخاب کنند.

به طور کلی شبکه‌ها می‌توانند در توانمندسازی اعضای خود مؤثر باشند و با انجام کارهای گروهی، بالا بردن اعتماد به نفس و دادن اطلاعات بارز به اعضای خود، آنها را برای حضور در عرصه رقابت توانمندتر سازند، از آنها برای پیروزی در رقابت حمایت کنند و در صورت نیاز برای انتخاب شدن اعضای خود لابی و رایزنی‌هایی را با گزینشگران انجام دهند و حتی پس از انتخاب شدن یکی از اعضای شبکه به عنوان مقام سیاسی، شبکه می‌تواند برای انجام بهتر مسئولیت به وی کمک کرده، از او پشتیبانی‌ها و حمایت‌های مختلفی را به عمل آورد.

### پی‌نوشت

۱. بر مبنای ماده ۷۱ قانون مدیریت خدمات کشوری، سمت‌های ذیل مدیریت سیاسی محسوب شده، به عنوان مقام شناخته می‌شوند: رؤسای سه قوه، معاون اول رییس‌جمهور، نواب رییس‌مجلس شورای اسلامی و اعضای شورای نگهبان، وزراء، نمایندگان مجلس شورای اسلامی و معاونان رییس‌جمهور، استانداران و سفرا و معاونان وزراء.

۲. The Trust اعتماد به هنجاری اطلاق می‌گردد که در یک اجتماع از رفتار منظم، صادقانه و همکاری‌جویانه مبتنی بر هنجارهای مشترک برمی‌خیزد (همس و تونکیس، ۱۳۸۷: ۱۰۳).
۳. کتاب حفره‌های ساختاری<sup>۱</sup> رونالد برت، تأثیر زیادی بر درهم تنیده شدن سرمایه اجتماعی و تحلیل شبکه‌ای داشت (ابوالحسنی و عطار، ۱۳۹۲: ۱۴۲).
۴. موقعیت‌های ویژه‌ای که برت از آن به عنوان حفره‌های ساختاری نام می‌برد.
۵. ارتباطات غیر زائد، ارتباطاتی هستند که منجر به ارتباط با افراد مختلف و در نتیجه اطلاعات متنوع می‌شود، ولی ارتباطات با افراد یکسان که دارای اطلاعات مشابه هستند، ارتباطات زائد است.

## منابع

- آذری، غلامرضا و تابان امیدوار (۱۳۹۱) «بررسی نقش شبکه‌های اجتماعی مجازی بر سرمایه اجتماعی»، فرهنگ و ارتباطات، سال دهم، شماره ۶، صص ۱۸۱-۲۰۹.
- ابوالحسنی، رحیم و سعید عطار (۱۳۹۲) «تحلیل شبکه‌ای، سرمایه اجتماعی و حوزه سیاست درآمدی بر رویکرد شبکه‌ای»، فصلنامه سیاست، دوره ۴۳، شماره ۲، صص ۱۳۹-۱۵۷.
- احتشامی، انوشیروان (۱۳۸۵) گذار از بحران جانشینی، ترجمه زهره پوستین‌چی و ابراهیم متقی، تهران، قومس.
- باستانی، سوسن و فاطمه ذکریایی سراجی (۱۳۹۱) «تفاوت‌های جنسیتی در سالمندی: شبکه‌ها و حمایت‌های اجتماعی»، مسائل اجتماعی ایران، سال سوم، شماره ۱، صص ۳۳-۵۷.
- باستانی، سوسن و مریم صالحی هیکویی (۱۳۸۶) «سرمایه اجتماعی شبکه و جنسیت، بررسی ویژگی‌های ساختی، تعاملی و کارکردی شبکه اجتماعی زنان و مردان در تهران»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۰، صص ۶۳-۹۵.
- توسلی، غلامرضا و ام‌الله امانی کلاریجانی (۱۳۹۱) «تحلیل و بررسی ابعاد سرمایه اجتماعی شبکه در شبکه‌های اجتماعی مجازی با تأکید بر تئوری شبکه، مطالعات رسانه‌ای»، سال هفتم، ش ۱۸، صص ۸۹-۹۹.
- سفیری، خدیجه و دیگران (۱۳۹۲) «سنجش رابطه حمایت شبکه‌های اجتماعی غیر رسمی و رضایت شغلی زنان در شهر اردبیل»، نشریه زن در توسعه و سیاست، دوره ۱۱، شماره ۲، صص ۲۵۳-۲۷۴.
- شارع‌پور، محمود و فاطمه آرمان (۱۳۹۳) بررسی تفاوت‌های جنسیتی در سطوح مختلف سرمایه اجتماعی (مطالعه موردی: شهر تهران)، مطالعات توسعه اجتماعی-فرهنگی، دوره سوم، شماره ۱، صص ۹-۲۷.
- صالحی امیری، رضا و اسماعیل کاووسی (۱۳۸۷) سرمایه اجتماعی، تهران، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- صالحی امیری، رضا و همکاران (۱۳۸۷) مدیریت و سرمایه اجتماعی (مجموعه مقالات)، تهران، پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.
- راش، مایکل (۱۳۷۷) جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، سمت.
- ردادی، محسن (۱۳۹۰) نظریه اعتماد سیاسی با تأکید بر گفتمان اسلامی، تهران، دانشگاه امام صادق. محمدی کنگرانی، حنا (۱۳۸۹) تحلیل شبکه‌ای، روشی جدید برای حل مسائل مدیریتی و سیاستی در راستای توسعه صنعتی، فصلنامه توسعه تکنولوژی صنعتی، شماره ۱۴، صص ۲۳-۳۴.

موسوی، میرطاهر و پروین علی‌پور (۱۳۹۱) تأملی بر نظریه سرمایه اجتماعی در جامعه‌شناسی، تهران، جامعه‌شناسان.

همس، لزی و نران تونکیس (۱۳۸۷) اعتماد و سرمایه اجتماعی، ترجمه محمدتقی دلفروز، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

هنمن، روبرت الف و مارک ریدل (۱۳۹۳) درآمدی بر روش شبکه‌های اجتماعی، ترجمه حنا محمدی کنگرانی و الهام محمدی، تهران، دانشگاه هرمزگان.

Burt, Ronald S (1992) *Structural Holes The Social of Competition*, Cambridge: Harvard University Press.

Disbrow, Kristin A. (2014) *Networking and Women Executives*, Undergraduate Honors Thesis, Advisor: Dr. Phillip Daves, The University of Tennessee Honors Thesis Projects.

Lin, Nan (1999a) *Social Networks and Status Attainment*, *Annu. Rev. social.* 25.

----- (1999b) *Building A network Theory of Social Capital*, Dept. of Sociology, Duke University.

Lowndes, Vivien (2004) *Getting On or Getting By? Women Social Capital and Political Participation*, *BJPIR*, Vol 6.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۱۳۷-۹۳  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۰۸  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## نقش قدرت، هم‌خیال‌سازی و افراطی‌گری در خلق هویت انسانی

فاطمه شاه‌رضایی\*  
کیکاووس یاکیده\*\*

### چکیده

این مقاله برای پاسخ به پرسش «نقش قدرت و افراطی‌گری در خلق هویت انسانی چیست»، بر این فرضیه استوار گشته که افراطی‌گری به عنوان یکی از شیوه‌های اعمال قدرت، واکنش فرد یا افراد منقاد قدرت در جهت بازپس‌گیری هویت خویش است. در این پژوهش که با رویکرد کیفی و تکیه بر روش‌های تفسیری صورت گرفته، شخصیت و هویت انسان از منظر اندیشمندان حوزه فلسفه، سیاست، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تطبیق با ماهیت دازاین از نگاه «هایدگر» بررسی شده و دو گونه متفاوت و هم‌زمان هویت برای هر فرد شناسایی شده است که به آنها نام «هویت موجود» (به مفهوم آنچه فرد توسط آن شناسایی و تعریف می‌گردد) و «هویت ممکن» (به مفهوم هویت تصویرشده در ذهن فرد و دیگر هویت‌های قابل تصور برای هر فرد) داده‌ایم. با بررسی دازاین که بر پایه آشکاری خودش می‌فهمد، ضرورت تطبیق هویت موجود و ممکن در زیست او مورد توجه قرار گرفته، با تمرکز بر نقش قدرت و شیوه‌های اعمال قدرت در پرتو این هدف، پروسه‌ای از اعمال قدرت برای امکان-ابزارسازی دیگران به قصد تطبیق هویت موجود و ممکن اعمال‌کننده قدرت رخ می‌نماید که آن پروسه را «هم‌خیال‌سازی» (به مفهوم روند دخالت، تغییر و تعیین آرزوها و در پی آن اهداف و خواست‌های افراد با شیوه‌های مختلف در اشکال آگاهانه و ناآگاهانه و در نظر آوردن دیگران تنها به عنوان ابزاری برای فراهم‌سازی شرایط حصول خواست‌ها، اهداف و آرزوهای خود، نهاد خود، گروه خود، جامعه خود و...) می‌نامیم.

---

\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال  
f.shahrezaei@yahoo.com  
keikavoos.yakideh@gmail.com

\*\* پژوهشگر فلسفه

نامیده‌ایم. منقادِ «هم‌خیال‌سازی» که برای بازپس‌گیری هویت ممکن خود و به انقیاد کشاندن دیگران به واکنش‌های افراطی مبادرت می‌کند، در حوزه‌های گوناگون زیست‌دازاین پیگیری شده است تا اطراف هجوم‌برنده به هویت دازاین در زیست‌کنونی به منظور قابل محاسبه و پیش‌بینی‌پذیر کردن دازاین مشخص شده، عوارض و اسباب افراطی‌گری نمایان گردد و بستری برای چاره‌اندیشی فراهم آید.

**واژه‌های کلیدی:** دازاین - انسان، هویت، قدرت، هم‌خیال‌سازی و افراطی‌گری.

## مقدمه

امروزه بسیار بیش از گذشته واژه‌های افراط‌گرا، تندرو، بنیادگرا و تروریست در یک آشفتگی معنایی به عنوان معرفی برای دیدگاه‌ها و شیوه‌های خواهان دگرگونی‌های سریع در نظام‌ها و ساختارهای اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی موجود، از نشریه‌ها و محافل خبری به گوش و چشم می‌آید. همچنین از سوی دیگر با تعریف هم‌پوشان انقلابی‌گری مواجه هستیم. اسکاچپول<sup>۱</sup> در تعریفی مشابه، انقلاب‌های اجتماعی را تحولات پایه‌ای و سریع دولت و ساختارهای طبقاتی می‌داند (Skocpol, 1979: 4).

افراط‌گرایی، یکی از شیوه‌های شناخته‌شده اعمال قدرت توأم با خشونت است؛ خشونت‌تی که می‌توان تاریخ آن را «تا مرگ قابیل رصد کرد» (ر.ک: نصری، ۱۳۹۴ الف) که گاه توسط گروه‌های کوچک مخالف قدرت حاکم برای ضربه زدن به بدنه اصلی قدرت، ایجاد نامنی، اعلام حضور یا سایر اغراض سیاسی به کار گرفته می‌شود و گاه توسط نیروهای امنیتی قدرت‌های حاکم یا کانون‌های ثروت به منظور حذف مهره‌های کلیدی مخالف یا رقیب، به عنوان مسیری کوتاه و اقدامی فوری و کم‌هزینه استفاده می‌گردد.

در حال حاضر شیوع این شیوه اعمال قدرت به‌ویژه با روش انفجار انتحاری، امنیت و در پی آن مؤلفه‌های مرتبط را در سطح جهانی متأثر ساخته است و شهروندانی از جهان‌شهر نیز که در معرض مستقیم ناامنی حاصل نیستند، مشمول احساس ناامنی شده‌اند. اگر این پدیده با تاریخ دیرینه را بیماری فرض کنیم، مبتلای خود را به وضعیت بحران رسانده و اندیشمندان حوزه‌های مختلف علوم انسانی را به تکاپو و چاره‌اندیشی واداشته است. هر چند به نظر می‌رسد که به دلیل اهمیت رویدادهای مرتبط اجتماعی و تأثیرات آنی آنها بر زندگی بشر، تمرکز اندیشمندان برای چاره‌جویی اغلب بر افراط‌گرایان بوده و افراطی‌گری مغفول این رویکرد است؛ آنچه در این پژوهش تلاش می‌شود مورد توجه قرار گیرد.

## طرح مسئله

مقاله حاضر برای پاسخ به این سؤال که نقش قدرت و افراطی‌گری در خلق هویت

---

1. Theda Skocpol

انسانی چیست، بر این فرضیه تکیه می‌کند که افراطی‌گری به عنوان یکی از شیوه‌های اعمال قدرت، واکنش فرد یا افراد منقاد قدرت در جهت بازپس‌گیری هویت خویش است و در شکل مزمن خود می‌تواند هسته مرکزی برخی برساخته‌های انسانی باشد. در این مسیر پرسش نخست این است که آیا افراطی‌گری متعلق شناسایی قرار می‌گیرد؟ زیرا بدون تعیین این امر، امکان مطالعه هدفمند درباره فرد، جامعه، قوم، نژاد، پیروان یک مذهب و آیین و... میسر نیست. به نظر می‌رسد تشخیص دقیق مرز اعتدال و افراط، شرط ضروری بررسی است و با مراجعه به فردی که افراط‌گرا خوانده می‌شود، تعیین مرز افراطی‌گری امری منطقی و مجاز نیست و نمی‌توان او را به دلیل گذشتن از حدی که به واسطه جایگاه خود او مشخص شده است، افراط‌گرا دانست. از سوی دیگر اگر پذیرفته شود که مرز اعتدال را عرف، سنت و فرهنگ هر جامعه مشخص می‌کند، تنها موضوع از فرد به جامعه موکول شده است، زیرا مجدداً واسطی لازم می‌آید که مرز اعتدال در فرهنگ‌های گوناگون را هم‌عرض کند تا ضرورت تعریف طیف افراط‌گرایی در فرهنگ‌ها منتفی شود. اگر فرض شود این حد و مرز مشخص است، باید امکانات تعریف چه، چرا و چگونه فراهم آید و باب گفت‌وگویی منطقی باز شود، به نظر می‌رسد چنین اسبابی فراهم نیامده است.

اگر در جهت ساده‌تر شدن موضوع، سخاوتمندانه از خشونت‌های گفتاری که گاه مصداق کنش است و خشونت‌های رفتاری می‌توان گذشت و حدود را محدود به کشتار افراد غیر مسلح ساخت - که اغلب سعی می‌شود اینگونه عنوان گردد - به ناچار باید مرز مسلح بودن و نبودن به گونه‌ای شفاف مشخص شود. برای گسترش افق دید و روشن شدن ابعاد مسئله و تنگناهای پیش رو، با استفاده از یک مثال فرضی از منظر یک فرد محکوم به افراط‌گرایی که دست به خشونت مسلحانه زده است، به موضوع نظر می‌کنیم. در صورتی که این شخص افراط‌گرا در محکمه‌ای فرضی برای دفاع از خود چنین طرح مسئله کند که: اگر فرد با سلاح سرد، فردی با سلاح گرم را به قتل برساند، یا فردی با ضربات مشت، مرگ فرد مسلح به سلاح سردی را رقم بزند، با توجه به اینکه سلاح ابزاری است در ادامه تکاملی خواست که امکان اعمال قدرت را افزایش می‌دهد و هر یک از اعضای بدن به مثابه ابزار انتقال نیرو قابل ارزیابی است، مرز مسلح بودن و نبودن به تعیین چگالی استخوان، عضله و وزن کشیده نمی‌شود؟ اگر شخص مسلح در پرتو

وحشت ایجادشده از سلاح، بدون استفاده از آن اعمال خشونت کند، یا اگر وحشت ایجادشده به واسطه یک نشان، رنگ، لباس یا به پشتوانه جمعیتی مسلح یا غیر مسلح پیدا و پنهان باشد، چه اقدامی صورت گرفته است؟

اگر فرد افراط‌گرای فرضی، در ادامه مدعی شود که امروزه دیکتاتوری اکثریت گمراه در جنگی نابرابر، امکان زندگی اصیل را در جهان سلب کرده است. روح، روان و جسم هیچ‌کس از تهاجم جنگ‌افزارهای جنگ نرم این دیکتاتوری در امان نیست. دیکتاتوری اکثریت عواید و فواید آنچه را تمدن می‌خواند، در اختیار گرفته و عوارض و عواقب آن بر دوش بی‌بهره‌گان از عواید و فواید است و خط اعتدال و افراط را بر اساس دارایی، توانایی و خواست خود تعریف می‌کند. آنان که شما افراد غیر مسلح قربانی می‌خوانید، تأمین‌کنندگان هزینه‌های این جنگ، رباط‌های کارگر بیماری هستند که با مرگ رها می‌شوند. اگر فرد افراط‌گرا، دفاعیه خود را با ارجاع به این گفته سارتر پایان دهد که معتقد بود «کشتن یک اروپایی با گلوله مانند این است که با یک تیر دو نشان بزنیم... بجا می‌ماند یک انسان مرده و یک انسان آزاد» (آرنت، ۱۳۹۴: ۳۲)، پاسخ ما به فرد افراط‌گرا چه می‌تواند باشد؟ آیا باید تعریف زندگی اصیل، تهاجم، منابع مالی، رباط و بیماری به مدعی تفهیم شود؟ یا در بن‌بست گفت‌وگویی منطقی، ناگزیر باید قوانین شتابزده سخت‌گیرانه (افراط‌گرایانه) برای ایجاد وحشت از ارتکاب افراط‌گرایی وضع شود یا جست‌وجوی روان‌شناسانه و همه‌گیر آغاز گردد؟

در این پیچیدگی توجه به یک نکته مهم است که آیا کنترل یا درمان افراط‌گرایان، درمان و کنترل پدیده افراط‌گرایی است؟ یا تمرکز بر افراط‌گرایان، بانی غفلت از افراط‌گرایی می‌گردد؟ یا به عبارت دیگر، افراط‌گرایی به مثابه شیوه‌ای انسانی که به وسیله پیش‌داشت، پیش‌دید و پیش‌دریافت معنا می‌شود، مغفول نمی‌ماند؟ و این امر باعث تحریف پدیده‌ای پوشیده نمی‌شود؟

با توجه به صورت‌بندی اجمالی پدیده پیچیده یادشده، دو حوزه مختلف برای جست‌وجو نمایان می‌شود. در حوزه نخست، افراط‌گرا به مثابه انسان - ابژه<sup>۱</sup>، متعلق شناسایی محقق به مثابه انسان - سوژه<sup>۱</sup> قرار می‌گیرد و در حوزه دوم، افراطی‌گری به

مثابه یک امکان - ابزار در ناحیه انسان سنجیده، آشکار و به فهم درمی‌آید. به دیگر سخن، در حوزه اول با بررسی یک شیوه انسانی، هدف محقق می‌شود و در حوزه دوم با بررسی انسان، یکی از امکان - ابزار زیست او یعنی افراط‌گرایی خصلت‌نمایی می‌گردد که در این مقاله رویکرد دوم را مد نظر قرار خواهیم داد.

برای بررسی افراطی‌گری، در گام نخست موضوع «انسان» و «قدرت» پیش رو است. به عبارت دیگر افراطی‌گری به عنوان شیوه‌ای از اعمال قدرت در زیست انسانی نمایان می‌گردد و صورت اولیه مسئله این پژوهش، به شکل نقش قدرت در زیست انسان آشکار می‌شود. پژوهش درباره «انسان» به عنوان هدف موقت اول، راه را برای بررسی هدف موقت دوم «نقش قدرت در ناحیه انسان» باز کرده، امکان بروز مسئله این پژوهش در شکل اصلی خود یعنی «نقش قدرت و افراطی‌گری در خلق هویت انسانی» فراهم می‌آید.

با توجه به اینکه نحوه نگرش در پژوهش حاضر به موضوع پرسش یعنی «انسان»، برای تبیین پاسخ برای مخاطب پرسش یعنی «انسان»، با تکیه بر یافته‌ها و تعاریف مارتین هایدگر<sup>۲</sup> از «انسان - دازاین» استوار می‌گردد، «انسان» به عنوان هستنده‌ای که اعمال قدرت می‌کند و مورد اعمال قدرت واقع می‌شود، هم‌زمان هم متغیر مستقل و هم متغیر وابسته این پژوهش است. برای دوری از پیچیدگی در یک تفکیک زمانی مجازی، انسان را در اشکال مختلف اعمال‌کننده قدرت - فرد، گروه، نهاد و... - به عنوان متغیر مستقل و در اشکال مختلفی که مورد اعمال قدرت واقع می‌شود، به عنوان متغیر وابسته شناسایی می‌کنیم.

این پژوهش با رویکرد کیفی و تکیه بر روش‌های تفسیری و بهره از منابع کتابخانه‌ای برای گردآوری اطلاعات صورت گرفته است و از آنجا که هر جست‌وجویی نیازمند هدایتی است که در دسترس باشد (هایدگر، ۱۳۹۳: ۹)، از اندیشه‌ها، نظریه‌ها و یافته‌های حوزه‌های مختلف علوم انسانی (فلسفه، سیاست، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی) به عنوان آنچه هایدگر شیوه‌های غنی تعبیر انسان (همان: ۲۳) می‌خواند، وام‌دار و سپاسگذار برای راهنمایی و درستی‌سنجی این پژوهش بهره برده‌ایم.

- 
1. Subject
  2. Martin Heidegger

## پیشینه و ادبیات تحقیق

پیشینه درازآهنگ این پدیده مناقشه‌برانگیز علوم انسانی در حوزه قدرت، از کتاب مقدس تا مدیریت ریسک در روابط بین‌الملل، از روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تا حقوق و فلسفه، از حق افلاطون<sup>۱</sup> و لویاتان<sup>۲</sup> هابز تا نظریه‌های قدرت هانا آرنست<sup>۳</sup> و فوکو<sup>۴</sup>، ناخودآگاهی فروید<sup>۵</sup>، دیگری بزرگ لکان<sup>۶</sup>، روح جمعی یونگ<sup>۷</sup>، همبستگی مکانیکی دورکیم<sup>۸</sup>، همسازی میلتن روکیچ<sup>۹</sup>، نوسازی انعکاسی گیدنز<sup>۱۰</sup> و بک<sup>۱۱</sup>، خشونت پنهان ژیزک<sup>۱۲</sup> و کین تیزی ماکس شلر<sup>۱۳</sup> و بسیاری دیگر گسترده است.

برخی از صاحب‌نظران، چرایی پدیده افراط‌گرایی را فقر اقتصادی و فرهنگی در یک قوم، نژاد، آیین و مسلک یا «فرروماندگی دولت مرکزی، عقب‌ماندگی فقهی و صنعت خشونت» (ر.ک: نصری، ۱۳۹۴ ب) عنوان می‌کنند که یادآور این جمله هانا آرنست است که «هرگونه کاستی در اقتدار به معنای دعوت به خشونت‌گری است» (آرنست، ۱۳۹۴: ۱۹۳).

عبدالامیر نبوی در توضیح ویژگی‌های نسل سوم القاعده بیان می‌دارد: «ذهن آنها به شدت اسطوره‌ای و غیر تاریخی است. یعنی چندان به دنبال واقعیت‌های تاریخی نیستند و نگاه به شدت اسطوره‌ای به گذشته جهان اسلام دارند» و تأکید می‌نماید: «داعش، نماد تحولات واقعی اقتصادی و اجتماعی داخل عراق و سوریه است» (ر.ک: نبوی، ۱۳۹۳).

داوود فیرحی، یکی از عوامل اصلی افراط‌گرایی را انسدادهای سیاسی می‌داند (ر.ک: فیرحی، ۱۳۹۲) و معتقد است که داعش، بیماری ذاتی خاورمیانه است (ر.ک: فیرحی، ۱۳۹۳). اسلاوی ژیزک در کتاب «خشونت»، با اشاره به شعر «دومین ظهور» ویلیام باتلر ییتس

1. Plato
2. Thomas Hobbes
3. Hannah Arendt
4. Michel Foucault
5. Sigmund Freud
6. Jacques Lacan
7. Carl Gustav Jung
8. Emile Durkheim
9. Milton Rokeach
10. Anthony Giddens
11. Ulrich Beck
12. Slavoj Žižek
13. Max Ferdinand Scheler

- «بهترین‌ها فاقد هرگونه اعتقادی هستند و بدترین‌ها آکنده از شوری آتشین» - بیان می‌دارد که بهترین‌ها (یا همان لیبرال‌های رنگ‌پریده) قادر نیستند به طور کامل درگیر شوند و بدترین‌ها (یا به عبارتی بنیادگرایان) گرفتار خشک‌اندیشی نژادپرستانه، مذهبی و جنسیت‌گرایانه، پرشور هستند (ژیژک، ۱۳۹۶: ۹۴). هر چند در جای دیگری از کتاب خود اعتقاد راسخ بنیادگرایان را زیر سؤال برده، اظهار می‌دارد: «بنیادگرایان تروریست هم در اعماق وجودشان اعتقاد راستینی ندارند. طغیان خشونت‌بارشان برهانی است بر این ادعا. تروریسم بنیادگرایان ریشه در اعتقاد تروریست‌ها به برتری خودشان و میل به پاسداری از هویت فرهنگی - مذهبی‌شان در برابر یورش تمدن مصرف‌گرای جهانی ندارد. مشکل بنیادگرایان این نیست که آنها را پست‌تر از خودمان می‌دانیم؛ بلکه این است که آنها خودشان به طور پنهانی خویش را پست‌تر می‌دانند» (همان: ۹۵).

آمارتیا سن<sup>۱</sup> معتقد است که «نظریه‌های اخیر درباره برخورد تمدن‌ها به شدت متکی به به تفاوت‌های مذهبی به عنوان خصوصیت محوری فرهنگ‌های متفاوت بوده است» (سن، ۱۳۹۵: ۱۰۳) و «نیروی عقلانی سیاست غرب در درگیری با آنچه در واژگان آشفته سیاست جهانی معاصر «تروریسم اسلامی» نامیده می‌شود، به طور کامل و اساسی بر هدف کوشش برای تعریف - یا بازتعریف - اسلام تمرکز یافته است» (همان: ۴۳). او همچنین ضمن اشاره به بدرفتاری قدرت‌های غربی در خاورمیانه در دهه‌های گذشته بیان می‌دارد که «هر چند فقر و تا حدی احساس بی‌عدالتی جهانی ممکن است منجر به فوران فوری خشونت نشود، قطعاً ربط‌هایی وجود دارد که در طی دوره‌ای بلندمدت عمل می‌کند که می‌تواند تأثیر بسیار مهمی بر احتمال وقوع خشونت داشته باشد» (همان: ۲۱۵).

آلن بیرو<sup>۲</sup> ریشه‌های افراط‌گرایی اسلامی را هویتی، تاریخی، فرهنگی و ایدئولوژیک می‌داند (بیرو، ۱۳۸۰: ۲۲۲). سعید عبدالملکی نیز فرد گروه داعش را دچار عقده‌های روانی می‌داند (عبدالملکی، ۱۳۹۶: ۱۶).

هر چند این نظرها صائب است، آیا ساخت جهانی تک‌فرهنگ در تعریف اعتدال و اقتصادی بی‌طبقه امکان‌پذیر است؟ در وهله نخست به نظر می‌رسد اصلاحات فرهنگی،

---

1. Amartya Sen  
2. Alain Birou



سنتی، اقتصادی و سیاسی که منجر به افزایش آرامش روانی جامعه می‌شود، هر چند به عنوان راه‌کاری درازمدت مناسب می‌نماید، این رویکرد هم به دلیل حضور قشرهای مختلف با اقتصاد، فرهنگ و حتی دین و مذهب متفاوت گرد گروه افراطی موسوم به «داعش<sup>۱</sup>» با چالشی جدی مواجه است.

### نقشه پژوهش

از آنجا که انسان، سازنده شیوه‌های زیست خود و شیوه‌های زیست انسانی، سازنده انسان است و اسباب درک افراطی‌گری شناخت قدرت و شناخت قدرت، مستلزم شناخت کاربر قدرت یا همان انسان است، مد نظر قرار دادن چند نکته ضروری است: «پدیده‌شناسی» نه متعلق تحقیقاتش را مشخص می‌کند و نه عنوان محتوای عینی این تحقیقات را خصلت‌نمایی می‌کند. این واژه فقط از چگونگی نمایش دادن و رفتار با آنچه در این علم باید بررسی شود، خبر می‌دهد (هایدگر، ۱۳۹۳: ۴۶).

«ماهیت» دازاین در اگزستانسش قرار دارد. بنابراین خصلت‌هایی که می‌توان از این هستنده بیرون کشید، خصوصیات «فراستی» هستنده‌ای فرادستی که چنین و چنان «می‌نماید» نیستند، بلکه همیشه نحوه‌های ممکن هستی آن‌اند، نه چیزی بیشتر. هر چنان - هستن این هستنده نخست هستی است» (همان: ۵۸).

با این توجه، پژوهش حاضر مسیر ذیل را پشت سر خواهد گذاشت:

**انسان - دازاین:** شخصیت و هویت انسان از منظر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی با ماهیت «دازاین - انسان» از نگاه هایدگر بررسی و تطبیق می‌شود تا در پرتو شباهت‌های موجود این نگاه‌های متفاوت، اهمیت فردیت در ناحیه زیست دازاین آشکار شود و امکان حصر شیوه‌های انسانی ذیل یک تعریف در گام بعدی میسر گردد.

**دازاین - فردیت:** کندوکاو فردیت دازاین، امکان تعریف دو گونه از هویت که ما آنها را «هویت موجود» و «هویت ممکن» نامیده‌ایم، فراهم می‌آورد و سؤال فرضی «انسان‌ها با شیوه‌های گوناگون در زیست خود دل‌مشغول چه هستند» صاحب پاسخ «دل‌مشغول

---

1. ISIS (Islamic State of Iraq and the Levant)

تطبیق هویت موجود با هویت ممکن خود هستند» شده و شیوه‌های انسانی حصر می‌شود.

**دازاین - لویاتان:** قدرت به مثابه امکان - ابزار امکان‌ها در ناحیه دازاین، برای تطبیق هویت موجود با هویت ممکن در زیست او یعنی در محدودیتی نامشخص به واسطه مرگ بررسی می‌شود و با خصلت‌نمایی شتاب و اضطراب، دازاین در شکل دازاین - لویاتان به عنوان کاربر قدرت رخ می‌نماید.

**دازاین - هم‌لویاتانی:** با رصد نخستین شیوه اعمال قدرت دازاین در چارچوب خانواده، هویت در شرایطی نمود می‌یابد که آن را با نام «هویت موجود کمکی» مشخص و معرفی کرده‌ایم و پروسه شکل‌گیری و ساخت هویت موجود کمکی را که با هدف امکان - ابزارسازی دیگران برای تحقق تطبیق هویت موجود با هویت ممکن فرد یا افراد اعمال قدرت‌کننده صورت می‌گیرد، «هم‌خیال‌سازی» نامیده‌ایم. رصد زیست دازاین از کودکی تا نوجوانی را با اشاره‌ای گذرا نادیده گرفته، توجه را معطوف به مرحله نوجوانی به عنوان نقطه عطف هویت‌جویی و رفتارهای افراطی و انقلابی ساخته‌ایم و این امر از خانواده تا جامعه و در فرهنگ و سنت و شیوه‌های گوناگون اعمال قدرت برای هم‌خیال‌سازی در این حوزه‌ها و در سطوح مختلف پی‌گرفته خواهد شد و دازاین به عنوان کاربر قدرت، به عنوان لویاتان کوچک آشکار می‌شود.

**لویاتان - دازاین:** نهاد دولت به عنوان یک برساخته انسانی، در الگوی بررسی هویت موجود و ممکن دازاین قرار داده می‌شود تا امکان کندوکاو و شیوه‌های زیست دازاین در ابعاد گسترده‌تر قدرت فراهم آید. ساختار کلی این نهاد، نحوه «هم‌خیال‌سازی» در سطح کلان را بر ملا کرده و ضمن روشن‌تر کردن شیوه‌های «هم‌خیال‌سازی» دازاین در سطح خردتر، هم‌خیال‌سازی در سطح جهانی را در حوزه دید قرار می‌دهد.

**لویاتان - هم‌لویاتانی:** پس از بررسی هم‌خیال‌سازی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، هم‌خیال‌سازی در حوزه اقتصاد تعمیم‌دهنده این مبحث خواهد بود که به عنوان نمونه شرکت‌های فراملیتی مورد بررسی اجمالی واقع می‌شود.

**تیمارداری بیماری:** با مشخص شدن هجمه همه‌جانبه برای تسخیر هویت ممکن دازاین با عنوان هم‌خیال‌سازی، توجه به نهادهای کوچک قابل رصد که در انقیاد و انضباط حداکثری اداره می‌شود، راهنمای ما برای نمایان‌سازی عوارض هم‌خیالی

می‌گردد. در همین راستا، شرایط زیست انسان تحت هجوم امروزی بررسی و به زیست گلخانه‌ای تشبیه شده، افراطی‌گری به مثابه واکنشی از سر هویت‌جویی دازاین در زیست انسانی آشکار می‌گردد.

## انسان - دازاین

شاید بتوان در نظر آورد که هویت هر فرد به منزله تعیین حدود او است. اما این مرزها از چه اهمیتی برخوردار است؟ انسان در زیست خود نیازمند طراحی سؤال‌هایی است که منجر به دریافتن یافته‌ها یا امکان‌سنجی خویش به مثابه پاسخ به آن پرسش‌ها گردد. دازاین (انسان) همیشه خودش را بر پایه یک امکان خودش که خودش باشد یا خودش نباشد می‌فهمد (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۸). دازاین هستنده‌ای است که در این هستنش فهم‌کنان با این هستن رابطه دارد (همان: ۷۱). این روند فهم‌کنانی و نو به نو شدن، نیاز امکان‌سنجی خویش، بانی مراجعه مداوم به سؤال‌های هویتی «چه هستیم، که هستیم و چگونه هستیم» می‌گردد و این ارجاع مکرر در مسیر فهم و تغییر پی‌درپی و گسترش یافته‌ها، منجر به دریافت تفاوت پاسخ از سوی خود - فردی و درونی - و پاسخ دیگران - جمعی و بیرونی - با هم‌پوشانی بسیار می‌گردد.

در شکل بیرونی، پایه‌های شکل‌گیری هویت را عوامل جغرافیایی، تاریخی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی تشکیل می‌دهد. اما با توجه به فرد و درون، از نگاه زیگموند فروید<sup>۱</sup> با «تطبیق» و «قبول» هویت مواجه می‌شویم؛ عاملی که احساسات کودک را با خودش تطبیق می‌دهد. از نگاه فروید در مرحله اول، کودک به بلع خیالی ساینرین در کالبد خود می‌پردازد. در مرحله دوم، مطلوب از دست رفته است و جایگزینی خیالی در خود و برای خویش می‌یابد. در مرحله سوم، تفکیک و تقلید خصوصیات ساینرین در دستور کار قرار می‌گیرد (اسون، ۱۳۹۴: ۴۰-۴۱).

به عبارت دیگر فهم کودک از خود در «طرح‌افکنی» یا جذب خیالی روی می‌دهد و در گام بعد، در نبود مطلوب، جانشین خیالی در «طرح‌افکنی» متجلی و در مرحله سوم، تقلید خصوصیات دیگران آغاز می‌شود. در وهله نخست، «طرح‌افکنی کودک از خود»

---

1. Sigmund Freud

پیش از امکان اجرا - که بیابد یا نیابد - ظهور می‌یابد. دازاین «از طریق فهمیدن به مثابه افکندن طرح خویش بر خودینه‌ترین مقصر هستن و از طریق گفتار به مثابه خموشی تقویم می‌شود» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۳۷۷).

از نگاه یونگ<sup>۱</sup>، اجزای تشکیل‌دهنده هویت عبارتند از: حس، تفکر، مکاشفه، احساس، من - اراده، خاطرات، تداعیات ذهنی، تأثرات، جلوه‌های ناگهانی، ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی (یونگ، ۱۳۹۴: ۱۳۶). در نگاه یونگ هم به نظر می‌رسد تداعیات ذهن و جلوه‌های ناگهانی به مثابه ارزیابی، امکان‌سنجی و فهم یا به عبارتی فهم فهمیدن، معبری به «طرح‌افکنی» باز می‌کند. از نگاه لکان، با من آرمانی، برون‌فکنی ذهن و درونی‌سازی بیرون در حیث خیالی مواجه هستیم. من آرمانی، تصویر خودساخته از آرزومندی فرد از خود در نقطه مطلوب و رضایت خود از خود عیان می‌گردد. به باور او، حیث خیالی نحوه‌ای از وجود است (کلرو، ۱۳۹۴: ۵۱ و ۸۵). «من مطلوب، هسته اصلی حیث خیالی است. تصویری است اغراق‌آمیز که فرد از وجود خود ساخته و مبتنی بر آرزومندی اوست. ذات من مطلوب در تفاخر و بسندگی است» (مولی، ۱۳۹۳: ۱۶۹).

در این رویکرد نیز مجدداً با شباهت حیث خیالی با «طرح‌افکنی» و شباهت رضایت با قبول هویت در اندیشه فروید مواجه می‌شویم. اریک اریکسون<sup>۲</sup> این روند را به هشت مرحله روان - اجتماعی تقسیم می‌کند. یکی از این مراحل، «انسجام هویت در برابر سردرگمی نقش: بحران هویت» است که «خودانگاره‌مان را تشکیل می‌دهیم. یعنی ادغام عقایدمان درباره خود و درباره اینکه دیگران چه تصویری از ما دارند» (شولتز و شولتز، ۱۳۹۴: ۲۷۹).

در نظریه اریکسون هم خودانگاره اساس تشکیل هویت می‌گردد که تداعی‌کننده «طرح‌افکنی» دازاین برای فهم خودینه‌ترین امکان است. کارل راجرز<sup>۳</sup> معتقد است که خودانگاره قسمتی از میدان پدیداری است که از باورهای درباره خودمان تشکیل می‌شود و برای هر کس منحصر به فرد است. او معتقد به خود واقعی و خود ایده‌آلی است

---

1. Carl Gustav Jung

2. Erik Erikson

3. Carl Rogers

که بر امیدها و آرزوها استوار است (گنجی و گنجی، ۱۳۹۳: ۷۶۶-۷۶۷). گیدنز نیز هويت فرد را چیزی تفویض شده به او نمی‌داند؛ بلکه فرد را ناگزیر از خلق هر روزه هويت دانسته، آن را بازتابی از زندگی‌نامه پذیرفته شخص می‌داند (گیدنز، ۱۳۷۸: ۸۱-۸۳).

آیا باید به این خلق هويت تنها به عنوان یک ضرورت روانی درونی وابسته به فهم نظر داشت، یا ریشه‌هایی بیرونی نیز بر آن متصور است؟ با توجه به وجه سلبی تعاریفی این‌چنین از هويت، به شکلی باقی‌مانده «آنچه من نیستم، من هستم» عریان می‌شود. به عبارتی آنچه من نیستم، مرزبندی توأم با نمایانگری اجتماعی و اجتماعی شدن هويت‌جو است و اجتماعی شدن با مرزهای متعدد «ما نیستم»‌های دیگر، بر اساس فردیت مفصل‌بندی و به فهم درمی‌آید.

تا این مرحله رویکرد پژوهش حاضر به انسان مشخص شد و تلاش گردید اهمیت طرح‌افکنی و رابطه آن با خلق هويت از منظر اندیشمندان متفاوت بررسی شود و هويت نه به مثابه ابزار طبقه‌بندی و شناسایی انسان، بلکه به دلیل ماهیت انسان که بر پایه خودش با هستی مرآمده دارد و «فهم هستی، خود یک تعیین هستن دازاین است» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۷) و بر پایه خودش، خود را امکان‌سنجی، شناسایی و فهم می‌کند، مورد توجه قرار گیرد تا راه برای تفکیک دو گونه مرتبط و متفاوت هويت در گام بعدی هموار شود.

### دازاین - فردیت

برای تقرب به ذهن و درک چالش هويت‌جو و اولویت و اهمیت فردیت، اگر به تحلیل وضعیت دوقلوهای همسان رجوع شود، مؤلفه‌ها و عوامل هویتی یکسان است و حتی نام‌ها اغلب به اشتباه خوانده می‌شود. من نیستم‌ها و من هستم‌ها و نمایانگری اجتماعی کمابیش یکسان است و پاسخ تمایزجویی برای دوقلوهای همسان در شرایط عدم تمایز به «مخلوق هویتی» در حیث خیالی و طرح‌افکنی از خودینه‌ترین امکان خود ارجاع داده می‌شود. اما در شرایطی چنین یکسان، چه میزان امکان شباهت و یکسانی «طرح‌افکنی» وجود دارد؟ اگر فرض شود هر دو برابر خواستی واحد و در یک زمان، با مقاومتی مشابه روبه‌رو شوند و تنها ابزارشان برای تغییر وضعیت، گریه کودکانه باشد، احتمال هم‌زمانی به‌کارگیری ابزار اعمال قدرت یا گریه و خستگی و ناامیدی از آن بسیار اندک است. به

همین واسطه، تغییر خواست و در پی آن طرح‌افکنی با اختلاف زمانی اتفاق می‌افتد که دلیل این اتفاق در مجموع تفاوت روحیه خواننده می‌شود؛ اما هر دو با ناکارآمدی ابزار اعمال قدرت - گریه - مواجه شده‌اند. به تعبیر هایدگر، فرادست‌بودگی در ابزار دردستی ناکارآمد اعلام حضور می‌کند (هایدگر، ۱۳۹۳: ۹۹).

با توجه به اینکه از نظر هایدگر، شناخت محصول در دست‌سازی فرادست است و رفتار پراتیکی فاقد نگرش نیست (همان: ۹۴)، اگر از دوقلوها خواسته شود دو سطل پر آب را از نقطه «الف» به نقطه «ت» برای خاموش کردن آتشی ببرند و در نقطه «ب» هم‌زمان دسته سطل‌ها از محل اتصال خارج شود، در ناکارآمدی سطل آب، در فرادست‌بودگی، امکان‌های متعددی برای طرح‌افکنی پدیدار است. عطف توجه به زمین، آب، سطل، مسیر باقی‌مانده، مسیر طی‌شده، آتش و... به تفاوت‌ها در طرح‌افکنی دامن زده، انتخاب‌های گوناگون امکان‌های متفاوت را فراچنگ می‌آورد و این امر تمام شئون زیست به مثابه فهمیدن را متأثر می‌کند و تعیین‌کننده میزان تأثیرپذیری دوقلوها از عوامل هویتی به‌ویژه مؤلفه‌های فرهنگی و به طبع آن نوع و میزان تأثیرگذاری آنها بر مؤلفه‌های فرهنگی خواهد بود. به عبارت دیگر میزان مقبولیت و عدم آن و نوع نمایانگری اجتماعی متعاقب شکل‌گیری فردیت بروز می‌یابد.

با تأکید بر پذیرفتن این نظر که یادآور قبول «هویت» فروید و رضایت «من آرمانی» لکان نیز هست، به عنوان آنچه دیگران می‌بینند، در فاصله با «آرمان من» قرار داریم. پذیرفتن چیزی به واسطه نپذیرفتن چیز یا چیزهایی که به واسطه طرح‌افکنی و فهم به کار بسته می‌شود، در حیثه آزاد گریزناپذیری از انتخاب، پذیرش را به اشکال موقتاً قطعی، قطعاً موقت و ناگزیر (تحمیل‌شده) می‌نمایاند و نقش آن در زیست هر روزه انسان، در دل مشغولی دازاین - «چیزی را تولید کردن، مواظب و مراقب چیزی بودن، به کار بردن چیزی، چیزی را ترک و به حال خود رها کردن چیزی، بر عهده گرفتن، به انجام رساندن، جویا شدن، پرس‌وجو کردن، نظر کردن، گفت‌وگو کردن، تعیین کردن» (همان: ۷۶) - با توانستن‌ها و ناتوانستن‌های پیدا و پنهان شکل می‌یابد.

این شکل‌بندی از توانستن‌ها و ناتوانستن‌های پیدا و پنهان، از سویی مقوم تفاوت تصویر فرد از خود و تصویر دیگران از فرد است و از سوی دیگر، توانستن‌ها از صافی

«پذیرفتن» اریکسون و «قبول» فروید می‌گذرد و در «من آرمانی» ساکن حیث خیالی لکان، طرح‌افکنی از خودینه‌ترین امکان‌هایدگر آشکار می‌شود و ناتوانستن‌ها اغلب به آنچه توجیه شکست می‌نامیم، در سطحی دیگر می‌مانند. از آنجایی که «من آرمانی» در حد‌اعلای خود جایی برای شکست و ناتوانی نیست، ناتوانستن‌ها در پروسه خلق هویت فردی به شکل پیروزی‌های ممکن در طرح‌افکنی از خود نقش می‌بندد. «آن چیزی که دزاین در هستن‌توانستنش هنوز آن نیست، به نحو اگزستانسیال آن هست. فقط چون هستی «آنجا» تقویمش را از طریق فهمیدن و خصلت فرافکننده آن دریافت می‌کند و چون همانی هست که می‌شود، یا نمی‌شود، می‌تواند در حال فهمیدن به خود بگوید: «بشو آنچه هستی!» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۹۵).

به این ترتیب می‌توان گفت مخلوق هویتی فرد که از نحوه‌های ممکن هستن خود به نحو اگزستانسیال در طرح‌افکنی فهم می‌شود، آزادانه به هویتی شکل می‌دهد که در «آنجا» آشکار می‌شود که می‌توانیم آن را «هویت ممکن» بنامیم. هویت ممکن با فاصله از «آرمان من» قرار می‌گیرد. هویت شکل‌دهنده آرمان من، نه مخلوق که محصول شرایط و امکانات و محیط است و حاصل زیست، توانستن‌ها و ناتوانستن‌ها، سائق‌ها و .. است و رو به گذشته دارد که می‌توانیم آن را «هویت موجود» یا «اینجا» بنامیم. «واژه Da طبق دلالت مأنوس آن، هم به «اینجا» و هم به «دور» [یا آن‌سو] ارجاع دارد» (همان: ۱۷۷) و sein به هستن.

هویت موجود به دلیل پوشیدگی برخی ناتوانستن‌ها و هر آنچه اسرار فردی می‌نامیم، امکان ایفای نقش‌های گوناگون و جعل هویت را دارد و تمایلات زیستن در حد مقدور در هویت ممکن را به نوعی به نمایش می‌گذارد. از سوی دیگر هویت موجود با ارسال توانستن‌ها در غالب عوامل و مؤلفه‌های کلی هویتی معنا می‌شود و ناتوانستن‌ها که در مخلوق هویتی یا هویت ممکن با تحریف و به شکل توانستن آشکار می‌گردد، بر هویت ممکن تأثیر می‌گذارد. اگر مؤلفه‌های خانواده، زبان، دین و آیین، نژاد، سرزمین، ایدئولوژی، سنت‌ها، ارزش‌ها، باورها، رفتارها و دانش و فنون در تشکیل هویت موجود

نقش دارند، مؤلفه‌های حیطة ممکن نیز در گستره موسع هستن و در تشکیل هویت ممکن نقش دارند.

به عبارتی می‌توان گفت هویت انسان از فردیت و موجودیت تا حد حیطة ممکن گسترده است و هر تغییر در حوزه ممکن و موجود، سامان‌مندی آن را به چالش می‌کشد. «ماهیت» دازاین در اگزستانسش قرار دارد. بنابراین خصلت‌هایی که می‌توان از این هستنده بیرون کشید، خصوصیات «فراذستی» هستنده‌ای فراذستی که چنین و چنان «می‌نماید» نیستند، بلکه همیشه نحوه‌های ممکن هستی آن‌اند، نه چیزی بیشتر. هر چنان - هستن این هستنده نخست هستی است. از این‌رو عنوان «دازاین» که این هستنده را با آن نشان می‌دهیم، نه بر چیستی آن مانند میز، خانه، درخت، بلکه بر هستی آن دلالت دارد» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۵۸).

به عبارتی می‌توان گفت پروسه تشکیل هویت دازاین، روند تحقق بخشیدن به آنچه محقق است می‌باشد؛ یعنی تطبیق هویت موجود با هویت ممکن. می‌توان اینگونه در نظر آورد که انسان در خود مسافری است از مبدأ موجود به مقصد ممکن موجود در طرح‌افکنی خویش.

از سوی دیگر این گستردگی در حوزه موجود و ممکن از منظری دیگر نیز اهمیت فردیت را آشکار می‌سازد. عرصه پذیرفتن‌ها و ناپذیرفتن‌های موجود و ممکن، زیست در اضطراب بحران انتخاب است و جهانیت سیال جهان، به اضطراب انتخاب دامن می‌زند. با توجه به اینکه هر انتخاب، جریان هماهنگ باورها، نگرش و رفتارها - مشابه نظریه همسازی‌شناختی میل‌تون روکیچ - را به چالش می‌کشد و هر توانستن - ناتوانستن، ساخت و خلق هویت موجود و ممکن را دچار دگرگونی می‌سازد و انسان - دازاین ناگزیر از ایجاد هماهنگی مجدد است، فردیت به مثابه تحدید و تعیین‌کننده دایره خواست‌ها و حذف و در علی‌السویگی قرار دادن برخی امکان‌ها، با کاهش تعدد انتخاب‌ها از اضطراب انتخاب می‌کاهد. «دازاین همواره پیشاپیش در حقیقت و ناحقیقت است. راه کشف کردن تنها در... [تشخیص از راه فهم] یعنی در متمایز ساختن این دو راه به وسیله فهم و انتخاب یکی از آن دو به دست می‌آید» (همان: ۲۸۸-۲۸۹). به عبارتی فردیت به مثابه محدودکننده دایره خواست‌هایی است که از عرصه موجود تا گستره ممکن پراکنده



شده‌اند و می‌توان این تقلیل را در ارتباط آنچه اعتدال روانی می‌نامیم، پراهمیت دانست و اختلال فردیت را از عوامل افزایش عدم اعتدال و نابسامانی‌های هر فرد شمرد. تا این مرحله تلاش شد «هویت موجود» با مؤلفه‌های جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی و «هویت ممکن» با مؤلفه‌های نحوه‌های ممکن هستن، خواست‌ها و آرمان‌ها در گستره ممکن تفکیک و شناسایی شده، ربط و نسبت آنها و چگونگی متأثر ساختن یکدیگر مشخص گردد، تا در پرتو این شناخت، هویت انسان نه به مثابه ابزار طبقه‌بندی و شناسایی، بلکه به عنوان «ابزار فهم» او یا به عبارت دقیق‌تر «فهم - ابزار» او یا دستگاهی مفهومی که انسان به واسطه آن درک خود از جهان و درک خود از خود را سامان‌بندی می‌کند و فهم حاصل را به خود به مثابه فهمنده نسبت می‌دهد و به این طریق با خود و جهان مرادده دارد، آشکار شود. از آنجایی که هر انسان می‌خواهد بشود آنچه در حوزه ممکن خود هست، «بشو آنچه هستی» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۹۵). تطبیق هویت موجود و ممکن به عنوان هدف انسان نمایان شده، چیزها، امکان‌ها، طرح‌افکنی‌ها و نحوه‌های زیست هر روزه او توسط این دستگاه مفهومی اولویت‌بندی می‌گردد. به عبارت دیگر دایره خواست‌ها به معنای همه آن چیزهایی که در ناحیه توجه قرار می‌گیرند و دایره نخواست‌ها به معنی همه آن چیزهایی که از ناحیه توجه خارج و حذف می‌شوند و دایره همه آنچه مورد بی‌توجهی و در علی‌السویگی در زیست روزمره انسان قرار می‌گیرند، در این دستگاه مفهومی یعنی «هویت موجود و ممکن» به منزله بنیان فردیت‌گزینش، ارزشیابی، تعیین و اولویت‌بندی می‌شود و در راستای تطبیق «هویت ممکن و موجود» به فهم درمی‌آید. اما تطبیق هویت موجود و ممکن یا تحقق آنچه محقق است، به معنای استفاده از امکان‌ها به مثابه ابزار شکل‌دهنده هویت، عامل وابستگی دازاین به قدرت و شیوه‌های به کارگیری آن است.

### دازاین - لویاتان

گیدنز، قدرت را توانایی انسان برای مداخله و ایجاد تغییرات در جهان یا حفظ وضعیت موجود آن می‌داند (Giddens, 1984: 14). از نگاه فوکو «باید پذیرفت که قدرت دانش را تولید می‌کند... باید پذیرفت که قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت

دارند» (فوکو، ۱۳۹۶: ۴۰)، به بیانی دیگر می‌توان گفت قدرت یک ابزار تولیدی است. «هستی ابزار همیشه مستلزم کلیتی ابزاری است که در آن، این ابزار همین ابزاری می‌تواند باشد که هست. ابزار ماهیتاً «چیزی از برای...» است... آلت دست‌شوندگی مقوم کلیتی از ابزار است... ما نوع هستی ابزار را که در آن خودش خودش را آشکار می‌کند، در دست‌بودگی می‌نامیم» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۹۲-۹۳).

به باور گیدنز، قدرت یک منبع نیست. منابع واسطه‌هایی هستند که از طریق آنها قدرت در زندگی روزمره به کار گرفته می‌شود (Giddens, 1984: 16). به عبارتی در دست‌سازی فرادست به منزله آشکارسازی قدرت پوشیده در امکانات و بهره‌مندی از آنها است. برای توجه به دامنه گستردگی قدرت در حوزه امکان می‌توان به قاب فناوری رجوع کرد و قدرت مسحورکننده انفجار اتمی به معنای آشکارسازی قدرت محصور در اتم را در نظر آورد. «دازاین به مثابه فهمیدن، هستی‌اش را بر امکان‌ها فرامی‌افکنند» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۹۸).

با این رویکرد می‌توان گفت دازاین، هستی‌اش را بر قدرت‌ها فرامی‌افکند. به عبارت دیگر انسان با به کار بستن قدرت موجود در هر امکان به عنوان ابزار، چیزی برای... به فهمیدن جهان و خودینه‌ترین امکان خود که خودش باشد، مبادرت می‌کند. «عرصه فرافکنی»<sup>(۱)</sup> است که بر پایه آن چیزی به مثابه چیزی فهمیدنی می‌شود» (همان: ۲۰۲).

برای تطبیق هویت ممکن به مثابه هستن - توانستن با هویت موجود به مثابه بشو آنچه هستی، به کارگیری قدرت به مثابه در دست‌سازی فرادست ضرورت می‌یابد. به بیانی دیگر تحقق آنچه محقق است، ضرورت فهم انسان است. ضرورت فهم دازاین هستنده‌ای که از خود پیش است. از این منظر هر یک از عوامل و مؤلفه‌های هویتی به عنوان انباشت قدرت در دست به مثابه امکان ابزار چیزی برای... است. «مناسبات قدرت، دانشی ممکن را موجب می‌شود و دانش، اثرهای قدرت را تداوم می‌بخشد و تقویت می‌کند. بر اساس این واقعیت - مرجع، مفهوم‌های گوناگونی پی‌ریزی شده و حوزه‌های تحلیل مجزا شده‌اند: روان، ذهنیت [سوپرژکتیویته]، شخصیت، آگاهی و...» (فوکو، ۱۳۹۶: ۴۲). به عبارتی می‌توان گفت خواست قدرت به معنای خواست هویت است و خواست

هویت، خواست فهم خود است و شیوه‌های متفاوت اعمال قدرت، شیوه‌های متفاوت هویت‌جویی است.

این امکان - ابزار یا قدرت، تابع زمان و زمینه‌ای است. «حال حاضر از آینده و بودگی خودینه‌اش برمی‌جهد، تا بگذارد دازاین فقط از بیراهه آن به اگزستانس خودینه بیاید. سرچشمه «برجهیدن» حال حاضر، یعنی سقوط در گم‌شدگی، خودِ زمان‌مندی نخستینی و خودینه‌ای است که هستنِ پرتاب‌شده به سوی مرگ را ممکن می‌سازد» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۴۳۸).

در این شرایط، زیست انسان یعنی مجال فهم، به واسطه مرگ، پروسه‌ای محدود و نامشخص است. از همین‌رو شتاب‌زدگی برای دانستن معنا بدیهی است. امری که به اضطراب انتخاب در کوتاه‌ترین زمان ممکن دامن می‌زند. معنا یافتن به واسطه یافتن معنا در محدودیت نامشخص، انسان را وامی‌دارد تا به فوریت پدیده‌ها را نه تنها معنا، بلکه برای پرهیز از مرور دوباره معانی، آنها را تبدیل به «گد» کند. انسان شتاب‌زده قطعیت خواه می‌گردد. ولی در سیالیت جهان، پدیده‌ها چون واژگان «در محورهای جانشینی و هم‌نشینی» (ر.ک: Saussure, 2011) در روابط پیچیده امکان‌های چیزی برای چیزی، معنا گریزند. در این وضعیت، استفاده از ابزار قدرت برای ساخت جهانی قطعی، ثابت و قابل شناسایی - سوپژکتیو: چیزی که به اختیار سوژه است (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۹۴) - رویکرد مناسب شتاب‌زدگی است.

در این رویکرد که جایی برای ندانستن‌ها وجود ندارد، نوعی ساده‌انگاری، جهان‌بینی سیاه و سفید و رگه‌های افراط پنهان است. در این شرایط، وضعیت انسان از کاربر «امکان» به واسطه قدرت، به کاربر «قدرت» به واسطه امکان تغییر می‌کند. به عبارت دیگر «زندگی قدرت است» به «قدرت زندگی است» مبدل می‌شود (این جابه‌جایی ترسیم‌کننده نگاهی ایدئولوژیک است). در این تبدیل زیستن به زیسته شدن به واسطه تبدیل ابزار به هدف، لویاتان کوچک متولد می‌شود که نه در پی کشف معنای خود، بلکه در پی تغییر پیرامون برای ساخت معنایی برای خود است.

لویاتان کوچک - دازاین دارای تمامی خصایل و ویژگی‌های لویاتان بزرگ - دولت است. او نیز مدعی ضرورت تأمین امنیت، بقا، کمال و سعادت است که همانا قدرت است و اعمال قدرت برای دستیابی به قدرت در اشکال مختلف بروز می‌کند؛

«کیفرکننده، پاداش‌دهنده، اقناع‌گر» (گالبرایت)<sup>۱</sup>، «اقتدارگر، سلطه‌طلب، قهار» (آرنت)، «ناظم، مسلط، شبان» (فوکو). اگر سیاست را علم به کارگیری قدرت بدانیم، لویاتان کوچک از آنان که اعمال قدرت او را مشروع بدانند دفاع می‌کند، سیاست‌های داخلی و خارجی، برنامه‌های کلان و دوربرد، میان‌برد و برد کوتاه دارد، متحد یا متفق، دوست یا دشمن می‌شود، در گفتمان‌های متفاوت از اقتصاد تا قانون‌گذاری می‌لغزد، روابط دیپلماتیک به معنای بیان خواست‌های خود را تعقیب می‌کند و خواهان نفوذ در پیرامون خود و تبدیل شدن به هژمون است.

در این گام تلاش شد مفصل‌بندی قدرت به فهم - ابزار انسان یا «نظام هویت موجود و ممکن» و ضرورت و نیاز به قدرت به مثابه امکان - ابزاری برای تطبیق «هویت موجود و هویت ممکن» نمایان گردد و قدرت اهمیت خود را برای در دست‌سازی فرادست در زیست‌دازاین، هستنده‌ای که هستی‌اش را بر قدرت‌ها فرامی‌افکند، آشکار کند. همچنین این روند فهم، یا به عبارتی تطبیق هویت‌ها با به کارگیری قدرت در زمان «محدود» زندگی به واسطه مرگ که قطعاً فرامی‌رسد و به دلیل نامعلومی زمان وقوع آن «نامشخص» است، به عنوان عامل شتاب‌زدگی در شیوه‌های استفاده از قدرت و شتاب‌زدگی به مثابه عامل رویکرد «سوپرکتیو» انسان به امکان‌های هر روزه خود شناسایی شد و انسان - دازاین در شکل دازاین - لویاتان یا کاربر شتاب‌زده قدرت نمایان گردید.

### دازاین - هم‌لویاتانی

در این بخش، بررسی هویتی دازاین را در قلمرو عمومی در شکل «هستن - با» پی می‌گیریم. دازاین در ضرورت شتاب برای حصول معنا، در چنبر پیچیده مداوم در تغییر روابط پدیده‌ها با نخستین گریه‌ها، کاربر امکان - ابزار قدرت است. امکانی که حتی پیش از مرحله انطباق هویت از نگاه فروید و پیوند احساسات او به شخص معین آزموده می‌شود. لویاتان کوچک، اولین قدم‌ها را در عرصه کمابیش بدون تداخل خواست دیگر هم‌بودها برمی‌دارد و حکومت توتالیتار مشروع او با ابتدایی‌ترین ابزار اعمال قدرت - گریه

---

1. John Kenneth Galbraith

- با قدرت اداره می‌شود. اما این دولت، مستعجل است. انضباط و انقیاد برای بودن به مثابه آنچه والدین در هویت ممکن خود از فرزند خود طرح افکنده‌اند و به شکل «هویت موجود کمکی» به عنوان ابزاری برای تطبیق هویت موجود و ممکن والدین به کار گرفته می‌شود؛ زیرا والدین هر یک خود را مالکِ همسر و فرزندِ چنان می‌دانند که در هویت ممکن خود طرح افکنده‌اند و این امر باعث بروز روندی است که به تدریج قلمرو کودک را عاریتی می‌سازد و اعمال قدرت در اشکال انضباط، نمایش اقتدار، قهر و اقصای جای لبخندهای رو به آینده والدین را می‌گیرد. در ادامه والدین را با خواست مشترک واحد در نظر می‌گیریم و تلاش آنها یا دیگر اعضای خانواده را برای تبدیل یکدیگر به هویت‌های موجود کمکی که خود محل کندوکاوی دیگر است، در نظر نمی‌آوریم. مطابق باور فوکو، «هر یک از ما به عنوان کسانی تصویر می‌شویم که یاد گرفته‌ایم نظارت، سخت‌گیری و طبقه‌بندی را مسئله‌ای عادی بدانیم» (هیندس، ۱۳۹۰: ۱۳۵).

این نظارت و سخت‌گیری و یا استمداد از این هویت‌های کمکی در والدینی که در تطبیق هویت موجود و ممکن خود را فرومانده می‌یابند، به نظر بیشتر به چشم می‌آید. کودک به میزان گردن نهادن در چارچوب قابل محاسبه نظم و تجهیز خود برای تطبیق با هویت ممکن والدین، مشمول کیفر و پاداش می‌شود. در پژوهش حاضر این پروسه تحمیل هویت فرد به دیگری را «هم‌خیال‌سازی» به مفهوم روند دخالت، تغییر و تعیین آرزوها و مترتب آن اهداف و خواست‌های افراد با شیوه‌های مختلف در اشکال آگاهانه و ناآگاهانه و در نظر آوردن دیگران تنها به عنوان ابزاری برای فراهم‌سازی شرایط حصول خواست‌ها، اهداف و آرزوهای خود، نهاد خود، گروه خود، جامعه خود و... می‌نامیم.

والدین به واسطه قدمت زیست خود، آشنایی و آگاهی‌های بیشتر در استفاده از امکان - ابزار قدرت، اعمال قدرت و تحمیل هویت را خیرخواهانه و مشروع می‌دانند. جان لاک کودکان را تحت سلطه قانون عقل ندانسته، آنها را فاقد عقل راهنما، خواست، اراده و آزادی می‌داند و قدرت پدر و مادر را بر فرزندان که به جای آنها بیندیشند و به جای آنها اراده کنند، وظیفه والدین می‌شمارد (لاک، ۱۳۹۲: ۱۱۸-۱۱۹).

در فرهنگ ما، موصوف و صفت «کودک بی‌خیال» می‌تواند گواه این رویکرد - آگاهانه یا ناآگاهانه - باشد. سرعت فراگیری و کثرت فراگرفتنی در زیست کودک، یا به عبارتی

سرعت در دست‌سازی آنچه برای والدین در دستی است، هویت موجود و ممکن کودک را مدام در پی هر تغییر حتی به ظاهر جزئی، دچار تغییرات بنیادی و بزرگ می‌کند. این تغییرات بنیادی و انقلابی در شکل سریع و بی‌توجه به پیرامون در هویت کودک، به تصور والدین از بی‌خیالی و بی‌هویت ممکن بودن کودک دامن می‌زند و آموزش، انقیاد، انضباط و تنبیه به مثابه نجات کودک از ندانستن لحاظ می‌شود. به باور فوکو «پرورش بدن، شناختی از فرد به دست می‌دهد؛ کارآموزی و یادگیری فنون، شیوه‌های رفتار را پدید می‌آورد و کسب مهارت‌ها با تثبیت مناسبات قدرت درهم می‌آمیزد» (فوکو، ۱۳۹۶: ۳۷۰).

از نگاه فوکو در افرادی که تحت فرآیند انضباطی قرار می‌گیرند، شناخت متغیرهای توانایی، چالاکی، مهارت و استمرار امکان‌پذیر گشته، در نتیجه ویژگی‌ها قابل تشخیص، ارزیابی و محاسبه می‌گردد (همان: ۱۸۲). به درستی شناخته شدن و قابل محاسبه بودن به نوعی قابل پیش‌بینی بودن را در خود مستتر دارد و این نکته بسیار حائز اهمیت است؛ زیرا صحبت درباره انسان به منزله هستنده‌ای است که برای فهم خود و جهان طرح می‌افکند و انگیزه طرح‌افکنی و فهم او ناشناختگی است. به بیانی دیگر، خود شناخته شده در جهان شناخته شده فاقد انگیزه‌ای قدرتمند برای کشف و فهم است. در چنین شرایطی، انگیزه رفع ناشناختگی تا سطح انگیزه رفع نیاز شناخته شده تقلیل می‌یابد؛ زیرا تنها در شرایطی می‌توان انسان را قابل پیش‌بینی در نظر آورد که مبدأ به منزله هویت موجود او و مقصد به منزله هویت ممکن او، دارای تعریفی از پیش تعیین شده و ثابت باشد که به معنای برخورد سوپژکتیو با انسان است و این وضعیت قابل محاسبه بودن و هویت کمکی والدین بودن در مرحله انسجام هویت در برابر سردرگمی - تشکیل خودانگاره - اریکسون، از سوی نوجوان به چالشی جدی کشیده می‌شود. اریکسون اظهار می‌کند که «نوجوانی فاصله بین کودکی و بزرگسالی و وقفه روان‌شناختی ضروری است که فرصت و انرژی لازم را به فرد می‌دهد تا نقش‌های مختلف را ایفا کرده، با خودانگاره‌های متفاوت زندگی کند» (شولتز و شولتز، ۱۳۹۴: ۲۷۹).

آنچه انسجام در برابر سردرگمی یا تشکیل خودانگاره و بحران نوجوانی خوانده می‌شود، به نظر بیش از آنکه یک چالش درونی باشد، بیرونی است. هدف این انقلاب، تغییر جایگاه نوجوان از هویت مکمل تحت انقیاد به جایگاه استقلال هویتی موجود و

ممکن و انقیاد و نظم‌پذیر ساختن والدین است. عدم پذیرش والدین در تلبیس دلوایی‌های آمده از حیطة ممکن به معنای عدم پذیرش پایان تصور بی‌خیالی و هم‌خیالی کودک است و سرکوب انقلاب نوجوان و خواست به رسمیت شناخته شدن هویت ممکن او و تأیید تغییرات مداوم آن، آتش انقلاب را به تمامی مظاهر نظم می‌کشد. «کنش اساسی خشونت برای صیانت از نفس است» (آرنت، ۱۳۹۴: ۹۲).

در چنین شرایطی، نوجوان از تمامی شیوه‌های پوشیده اعمال قدرت که متحمل بوده است، برای بازپس‌گیری حیطة ممکن خود و هم‌خیال‌سازی والدین به عنوان تنها شکلی از مالک هویت خود بودن یعنی دیگران را به انقیاد کشیدن که از والدین آموخته است، به صورت عریان بهره می‌گیرد، تا نظم موجود را برهم زند. این انقلاب، خواست تغییر بنیادی و فوری در نهاد خانواده تا پذیرفته شدن هویت ممکن نوجوان با تصور تمامی کاستی‌ها و تغییرات مداوم آن از سوی والدین، سردرگم و بدون راه‌حل به نظر می‌رسد و پذیرش والدین به معنای قبول یک خودمختاری در خانواده و پذیرش نوجوان از نظم‌ناپذیری والدین، پروسه‌ای تدریجی است که متضمن پایان مناقشه نیست؛ بلکه آغاز پروسه هم‌خیال‌سازی دوسویه‌ای است که قدرت اقماعی و در حد ممکن دیپلماسی در دستور کار قرار می‌گیرد و استفاده از قدرت فرهنگ و سنت از سوی والدین برای «هم‌خیال‌سازی» نوجوان، به این جدال سمت و سوی اجتماعی- فرهنگی می‌دهد.

فرهنگ، گنجینه آفرینندگی بشر است (کلاکن و کلی، ۱۹۴۶، به نقل از آشوری، ۱۳۹۳: ۴۹). هایک<sup>۱</sup> «سنت را که بین گزینه و عقل قرار دارد، مهم‌ترین منشأ ارزش‌های انسانی تلقی می‌نماید. سنت‌ها در قالب فرهنگ وجود دارند. به سخن دیگر فرهنگ، مجموعه‌ای از سنت‌های کم و بیش هماهنگ و منسجم است. هایک می‌گوید: فرهنگ نه طبیعی است و نه مصنوعی. نه به صورت «ژنتیک» انتقال می‌یابد و نه به صورت عقلانی ایجاد می‌شود. فرهنگ عبارت است از: انتقال قواعد رفتاری تعلیم داده شده‌ای که هیچ‌گاه اختراع نشده‌اند و کارکرد آنها معمولاً برای افرادی که از آنها تبعیت می‌کنند ناشناخته است... به عقیده هایک، سنت یعنی آداب و رسوم و قواعد رفتاری تقلیدشده، بر عقل تقدم تاریخی و منطقی دارد» (غنی‌نژاد، ۱۳۸۱: ۱۳۳-۱۳۴).

1. Friedrich Hayek

به تعبیری می‌توان گفت که فرهنگ با تقدم تاریخی، اعمال قدرت در گذشتگان به امید پیگیری هویت‌های ممکن - خیال - به صورت هم‌خیالی توسط آیندگان است؛ میراثی قدرتمند که حسن را در قبال قبول قبح عرضه می‌کند. اما این گنجینه آفرینندگی که بر عقل تقدم تاریخی دارد، در مقابل هر نوآوری و آفرینندگی به مثابه تغییر در خیال، با قدرت می‌ایستد. به عنوان مثال این ایستادگی می‌توان به باور نیاکانی سکون زمین مطابق با نظریه بطلمیوس و عبارت‌های «خورشید طلوع کرد» یا «خورشید غروب کرد» به جای عبارت صحیح «زمین خورشید را طلوعانید» اشاره کرد که امروزه همچنان به کار گرفته می‌شود.

به عبارتی بخشی از فرهنگ، همچون نرم‌افزاری است محترم شمرده شده که ارتباط عقلانی خود را با سخت‌افزارهای مرتبط با خود در طول زمان از دست داده است. استفاده والدین از این ابزار اعمال قدرت برای نفوذ و هم‌خیال‌سازی نوجوان، یا به تعبیر دیگر این رویکرد محافظه‌کارانه در مواجهه با انقلاب یا بازپس‌گیری تمامیت خود توسط نوجوان، به شکل تقابل فرهنگی در برابر خلق هویت ممکن نوجوان بروز می‌کند و این امر غالباً نوجوان را جذب خرده‌فرهنگ‌های هم‌سو با مشخصه بارز نظم‌ستیزی می‌کند که در آن پذیرفته و به رسمیت شناخته شود. عموماً در مقطع این انقلاب‌ها، والدین مطابق با نظر اریکسون در دوره «زاینده‌گی در برابر رکود» (شولتز و شولتز، ۱۳۹۴: ۲۸۱) هستند؛ یعنی گرایش فعالانه به آموزش نسل بعدی دارند. اما آموزش‌ها به معنای راه‌کارها و روش‌های اندیشه‌ورزی و عمل، اغلب به صورت تعریف هدف اندیشه‌ورزی و عملکرد سویه تبلیغاتی دارند و به نوعی اعمال قدرتی انضباطی در جهت هم‌خیال‌سازی از سوی نوجوان قلمداد شده، آتش انقلاب در شکل آموزش‌ستیزی جلوه‌گر می‌شود. این وضعیت، امکان گروه‌سازی و تقویت خرده‌فرهنگ در تقابل با فرهنگ مسلط را فراهم می‌آورد و این تقابل به شکل تأکید نوجوانان در به کارگیری نشانه‌ها و روش‌های فرهنگ دیگر دیده می‌شود. این گروه‌های نوجوان در راه دستیابی به استقلال هویتی، تمامی ویژگی‌های بارز انقلابی‌گری را در خود دارند، مانند صمیمیت‌ها و خشونت‌ها، قطعیت‌خواهی، ساده‌انگاری، جهان‌بینی سیاه و سفید، کم‌خرد پنداشتن مخالفان، سازندگی‌ها و ویرانگری‌های کم‌اندیشه و مانند هر خرده‌فرهنگ و جریان انقلابی، هویت



بصری در آنها از اهمیت ویژه‌ای در حد قداست برخوردار است و ارائه زیبایی‌شناسی متفاوت با عرف و اجتماع به منزله به چالش کشیدن تمامی منابع هنجارگذار اجتماعی - حقوق، اخلاق، دین و مذهب، آداب و رسوم، عرف و عادت، زیبایی‌شناسی و مصلحت‌اندیشی - است.

با افزایش میزان استقلال به معنای به رسمیت شناخته شدن نسبی در خانواده و به موازات آن، جایگاه نوجوان در گروه انقلابی خود، اعتدال روانی و احساس امنیت روانی افزایش می‌یابد و تطبیق هویت موجود و ممکن یا تحقق آنچه محقق است، رفته‌رفته در اولویت قرار می‌گیرد؛ امری که نیازمندی به امکان - ابزار قدرت پنهان و آشکار فرهنگ، جامعه و خانواده را آشکارتر می‌کند و گرایش‌های محافظه‌کارانه به تدریج جای انقلابی‌گری را می‌گیرد. اگر در قدم‌های اولیه برای تطبیق هویت موجود و ممکن به دلیل فاصله بسیار یا نبود شرایط مناسب برای بهره‌گیری از قدرت، سرخوردگی و احساس تطبیق‌ناپذیری عارض شود، انقلابی‌گری مزمن می‌گردد یا به روایت اریکسون، «سردرگمی نقش زمانی است که فرد از جایگاه خود در جامعه مطمئن نیست و نمی‌تواند نقش مشخصی را انتخاب کند و به این ترتیب سایکوسوسیال موراتوریوم<sup>۱</sup> را تا زمانی نامحدود تمدید می‌کند» (گنجی و گنجی، ۱۳۹۳: ۳۵۰).

به عبارتی می‌توان گفت که نوجوان اگر موفق شود نقشی مورد پذیرش جامعه را برگزیند و انقلابی‌گری مزمن نشود، سهم عمده‌ای از حق خلق آزادانه هویت ممکن خود را به خانواده و فرهنگ عامه واگذار کرده است. «فاصله‌مندی، میان‌مایگی و هم‌سطح‌سازی به مثابه شیوه‌های هستن کسان، مقوم چیزی هستند که ما آن را عمومیت (یا قلمرو عمومی) می‌نامیم. قلمرو عمومی هر شیوه تعبیر از جهان و دازاین را کنترل می‌کند و همیشه حق دارد... عمومیت همه چیز را تاریک می‌کند و آنچه را بدین‌گونه پوشانده شده، به عنوان چیزی آشنا و در دسترس‌پذیر برای همگان قلمداد می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۷۰-۱۷۱).

به عبارتی پاسخ منفی فرهنگ و سنت به خلق هویت ممکن با ویژگی‌های جدید در چارچوب خود، اولین و عمده‌ترین «هم‌خیال‌سازی» را در پرتو خواست قدرت هویت‌جوی

---

1. Psychosocial moratorium

جدید رقم می‌زند. ولی این سطح از هم‌خیالی تنها برای حضور در جامعه کافی است و بهره‌مندی از امکانات ویژه قدرت نیاز به تأییدهای دیگر دارد. هر چند از سوی فرد با ورود به جامعه و نیاز به قدرت برای تحقق تطبیق در جهان سیال پدیده‌ها، در تداخل خواست‌های قدرت دیگر همبودگی‌های قطعیت‌خواه قرار می‌گیرد، از دیگر سو هم‌خیالی ایجادشده در سطوح اولیه، امکان اشتراک با دیگران و استفاده مشترک از قدرت را فراهم می‌آورد.

به نظر آرنست، «قدرت قابلیت‌های انسانی نه تنها برای عمل، بلکه برای اتفاق و اشتراک در آن است» (آرنست، ۱۳۹۴: ۷۰) و اقدام مشترک، نیازمند هدفی مشترک و در پی آن هم‌خیالی در سطح دیگری است. «فاصله‌مندی متعلق به باهم - هستن متضمن آن است که دازاین به مثابه با یکدیگر - هستن هر روزه در انقیاد دیگران قرار داشته باشد. او خودش نیست. دیگران هستی‌اش را از او ربوده‌اند. دیگران به دلخواه خود امکان‌های هستی هر روزه دازاین را در اختیار گرفته‌اند» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۶۹). از سوی دیگر در شتاب‌زدگی خاص محدودیت نامشخص زیست در جهان سیال، در فراگیری و کاریست استراتژی قدرت (Foucault, 1987: 130)، تغییر مداوم هویت موجود و هویت ممکن دائم در معرض تهاجم هم‌خیال‌سازی، اضطراب انتخاب، تخمین و تشخیص میزان موفقیت در تحقق تطبیق موجود و ممکن، وابستگی دیگری را به دیگران رقم می‌زند.

از نظر لکان، انسان نیازمند به رسمیت شناخته شدن از سوی دیگران است (هومر، ۱۳۸۸: ۴۵). اگر به رسمیت شناخته شدن را با مسامحه دیده شدن به معنای تحسین شدن بپذیریم، هر یک از افراد دیگر همچون آینه‌ای می‌توانند منعکس‌کننده وضعیت تطبیق هویت موجود و ممکن فرد باشند، امکان نوعی از آیینگی<sup>(۳)</sup> که در سایر امکان‌ها یافت نمی‌شود. این آینه‌های نامی، انسان - آینه‌ها، با توجه و تحسین باعث افزایش میزان امید در فرد پیگیر تطبیق می‌شوند، اما آنها معطوف هویت ممکن خود تنها شباهت‌های با هویت خود را می‌توانند مورد توجه قرار دهند یا تحسین کنند، زیرا فهم آنچه در سیر تطبیق هویتی آنها در ناحیه توجه نیست، برای آنها فاقد ضرورت و دشوار است و این امر با توجه به نیازهای زیستی اولیه دازاین، بانی هم‌خیال‌سازی در سطحی عمیق‌تر می‌شود. این همه پراکندگی هویت ممکن دازاین در کسان، به شباهت‌های روزافزون هویت فرد منجر می‌شود و با سرکوب فردیت به منزله ویژگی‌های منحصر به فرد

به مثابه امکان - ابزار رسیدن به هدفی منحصر به فرد که در پرتو آن فرد خود را از دیگران متمایز می‌کند و فهم خود را به آنچه متمایز شده نسبت می‌دهد، مرزهای هویتی را نامشخص، عمومی و همگانی می‌سازد.

«خواستنی» آرام‌شده تحت هدایت کسان بر خاموشی گرفتن هستن به‌سوی هستن<sup>۱</sup> توانستن دلالت نمی‌کند، بلکه صرفاً تغییر وجه آن است. در این صورت هستن به سوی امکان‌ها غالباً خود را به مثابه آرزو کردن صرف نشان می‌دهد. دازاین در آرزو هستی‌اش را بر امکان‌هایی فرامی‌فکند که نه فقط در دلمشغولی دست‌نیافته می‌ماند، بلکه تحقق آنها حتی متصور و مورد انتظار هم نیست. برعکس غلبه فراپیش - خود - هستن در وجه آرزوی صرف عدم فهم امکان‌های واقعی را به همراه می‌آورد» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۵۶-۲۵۷).

به عبارت دیگر می‌توان گفت این روند هم‌خیال‌سازی که از ابتدایی‌ترین روزهای زندگی آغاز می‌گردد، در تمامی ابعاد زیست اجتماعی دازاین گسترش می‌یابد. هویت ممکن مخلوق، بدل به هویت ممکن عاریتی و نیاز به قدرت برای تحقق تطبیق به مثابه فهمیدن برای دازاین، به نیاز قدرت برای تحقق تطبیق با هویتی عاریتی همگانی تبدیل می‌شود و فهم در حیطه تقلید گرفتار می‌ماند. این تقلید به گرایشی دامن می‌زند که «دازاین در حالی که کور شده است، همه امکان‌هایش را در خدمت گرایش می‌گذارد» (همان: ۲۵۷) و گرایش به سوی زیسته شدن است که جای کشش به سوی زیستن را می‌گیرد» (همان: ۲۵۷-۲۵۸).

در این قسمت به بررسی دازاین - انسان در قلمرو عمومی پرداخته شد و جایگاه آغازین انسان در خانواده، روند هم‌خیال‌سازی او با والدین به وسیله والدین و تبدیل انسان - دازاین کوچک به هویت موجود کمکی به معنای انسانی که هویت ممکن او غصب شده است، مد نظر قرار گرفت و افراطی‌گری در مقطع نوجوانی به عنوان شیوه اعمال قدرت با خواست به رسمیت شناخته شدن هویت ممکن مخلوق خود، شناسایی شد و به فرهنگ به مثابه بستر تشکیل هویت به عنوان تحدیدکننده‌ای دیگر در مسیر خلق آزادانه هویت ممکن و در عین حال ابزاری نیرومند برای تحقق هویت‌های ممکن مطابق با خود، به اجمال نظر شد. از سوی دیگر به دلیل ضرورت تخمین فاصله هویت موجود خود - قابل شناسایی برای دیگران - و هویت ممکن خود - قابل شناسایی برای

خود - به معنای تخمین میزان تحقق موفقیت و درک موقعیت، انسان - دازاین در شکل گرفتار و نیازمند دیگران به مثابه آیینه‌های نمایان‌کننده موقعیت او آشکار گردید. گرفتار به جهت آنکه دیگران - آیینه‌ها - تنها قادر به دیدن، بازنمایی، توجه و تحسین آن چیزهایی هستند که در دل مشغولی هر روزه و دایره ممکن آنها موجود است.

به عبارتی بهای استفاده از امکان دیده شدن در آیینه دیگران، چیزی شبیه دیگران بودن به معنای هم‌خیال آنها بودن است که این نیز به منزله تحدیدی دیگر در تقابل با خلق آزادانه هویت ممکن در ناحیه دید قرار گرفت. می‌توان گفت واکنش افراط‌گرایانه برای بازپس‌گیری هویت ممکن به مفهوم استقلال تعیین هویت ممکن آنگونه که خواست فرد است، در شرایط نیاز به دیده، شناسایی و تحسین شدن، سرکوب شده و ناخشنودی از تقلیل خواست به صورت چیزی شبیه دیگران بودن، در شکل ناخشنودی‌ها، خشم‌ها و... - در نخواستن چیزهایی که ناگزیر از خواستن است - در چارچوب قابل محاسبه سود و زیان هر روزه انسان - دازاین بروز و ظهور می‌یابد. این همه به معنای تحریف مسیر و روند فهم انسان است. اگر با مسامحه مجنون را دارای بی‌نظمی در مکانیزم فهم به معنای عدم مفصل‌بندی مناسب و بدون تضاد با پدیده‌های پیرامونی فرض کنیم و عاقل را صاحب مکانیزم فهم منسجم و بدون تضاد هستی‌شناختی و مجموعه باورها بدانیم، آدمی ناگزیر از هماهنگ کردن دانش، باورها و رفتار خود همواره در مرز جنون زیست می‌کند. با این توجه می‌توان در نظر آورد که تحریف روند فهم انسان - دازاین، به ورطه جنون کشاندن او است.

### لویاتان - دازاین

بررسی هویت دولت از منظر این پژوهش این امکان را فراهم می‌آورد تا بررسی عملکرد دولت، بانی آشکاری دازاین در عرصه گسترده‌تر قدرت گردد. دولت چیزی جز ساختار سیستماتیک ایده‌ها نیست (Steinberger, 2004: 21). به عبارتی می‌توان گفت این ایده‌های ساختارمند انسانی در غیاب انسان تن به آشکارگی نمی‌دهد. دولت به عنوان اداره‌کننده امور اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، دفاعی و فرهنگی یک نهاد است و هر نهاد، راه‌کاری انسانی برای دستیابی به هدف یا اهدافی است که از توانایی فرد خارج

است و پیش‌شرط لازم آن، هدف یا اهداف مشترک گروهی انسان است؛ گروهی که صرف نظر از تفاوت‌ها، ناگزیر باید هم‌خیال باشند. به تعبیر دیگر هر نهاد، وظیفه تحقق و تطبیق هویت موجود و ممکن هر فرد را به صورت جمعی دارد و این هماهنگی به طور طبیعی در مقابل خواست فردیت می‌ایستد و ایجاد این هماهنگی نیازمند نوعی مداخله در زیست افراد به معنای چگونگی فهم آنهاست. از نگاه ونت<sup>۱</sup>، دولت به معنای یک موجودیت واقعی جمعی پیکروار است که می‌توانیم ویژگی‌های انسانی چون هویت، منافع و نیت‌مندی را به آن نسبت دهیم (ونت، ۱۳۹۲: ۳۱۲-۳۱۳).

نهاد دولت - ملت هم مشمول تمامی عوامل و مؤلفه‌های هویتی همچون هم‌دازایی‌های تشکیل‌دهنده آن، ناگزیر از تعیین مرزهای خود و کسب هویت است. برتران دو ژوونل<sup>۲</sup> هم در کتاب قدرت می‌گوید: «جنگ به عنوان یکی از فعالیت‌های دولت‌ها نمایان می‌شود که مربوط به ماهیت آنهاست» (آرنت، ۱۳۹۴: ۵۸). از سوی دیگر هر نهاد انسانی همچون دازاین در پی اهداف دست‌نیافته‌ای است که در طرح‌افکنی صاحبان آن تحقق می‌یابد و این تحقق اهداف متصور هنوز دست‌نیافته، هویت ممکن آن نهاد را شکل می‌دهد و دارای موجودیتی است از توانایی‌ها و ناتوانایی‌های پیدا و پنهان که از مقبولیت مطلق برخوردار نیست و هویت موجود، هر نهاد را که ناگزیر در چارچوب فرهنگی مشخص شکل گرفته است، مشمول زیستی تاریخمند و در پی آن دچار عارضه شتاب‌زدگی می‌سازد.

هر نهاد در تداخل خواست‌ها و طرح‌افکنی دیگر نهادها قرار دارد و معنا یافتن به واسطه یافتن معنا - حتی اگر تنها انباشت ثروت بدون اعتبار و قدرت لحاظ شود - در جهانیت سیال پدیده‌ها و روابط، آن را نیز همچون دازاین شتاب‌زده وامی‌دارد با بهره‌گیری هرچه بیشتر از قدرت در راه تطبیق هویت موجود با هویت ممکن خود، در تلاش برای فهم خودینه‌ترین امکان که خودش «نهاد» باشد، با برخوردی قطعیت‌خواه و سوپژکتیو - «چیزی که به اختیار سوژه است» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۹۴) - به امکان‌های

---

1. Alexander Wendt  
2. Bertrand de Jouvenel

تشکیل‌دهنده خود به مثابه امکان‌های در دست در وهله نخست و امکان‌های فرادست مورد نیاز برای تحقق تطبیق هویت موجود و ممکن خود، ثبات بخشد.

قانون‌گذاری به منظور ایجاد نظم اجتماعی و... به مثابه ایجاد امکان «قدرت شبانی»<sup>۱</sup> (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۱۶-۴۱۹)، باید اهم ثبات بخشیدن و هسته اصلی نهاد دولت را برای شناخت خودپینه‌ترین امکان - دولت - فراهم آورد. به گونه‌ای می‌توان آن را به تعبیر فروید از مکانیسم هویت کودک، که احساسات او را به شخص معین پیوند می‌دهد که مرحله نخست برای کودک به معنای بلع یا جذب خیالی دیگران در کالبد خویش است (اسون، ۱۳۹۴: ۴۰-۴۱) تشبیه کرد.

برای نهاد دولت - ملت این جذب و بلع خیالی، جذب و بلع ساکنان قلمرو در هویت ملی نمود می‌یابد. به عبارتی هویت ملی، هویت منتخب یک دولت است که به ساکنان یک قلمرو جغرافیایی خاص اطلاق می‌شود و نمایان می‌کند ربط و نسبت ساکنان درون مرزهای جغرافیایی یک دولت - ملت چیست. ارتباطی که میان مالیات‌دهندگان و تأمین‌کنندگان امنیت خلاصه نمی‌شود، زیرا گردشگران و تجار نیز مشمول تأمین امنیت و پرداخت مالیات می‌شوند. این مفصل‌بندی پیچیده میان دولت - ملت پیش از هر چیز پذیرش گونه‌ای از هویت را آشکار می‌کند؛ هویتی منتخب نظام - دولت که در شکل‌های مختلف آن، ملت سهم متفاوتی در تعریف آن هویت دارد. این هویت می‌تواند با طیفی از گسست اسطوره‌ای، تاریخی، قومی، نژادی، زبانی و... همراه باشد که در یک سوی طیف، حکومت‌های توتالیتر و در سوی دیگر مردم‌سالاری‌ها قرار می‌گیرند.

این هویت منتخب که به دلیل نوع شکل‌گیری مرزهای جغرافیایی هر کشور دارای قوام یکسان در تمامی گستره کشور نیست، وظیفه ایجاد تعریفی مشترک و یکسان از افراد و ایجاد عرق و علقه نسبت به یک جغرافیای خاص و به واسطه آن جغرافیا میان افراد به عنوان هم‌وطن را دارد. در واقع به معنای فهم مشترک و یکسان از یک واحد جغرافیایی اعتباری است و با نسبت دادن هویت فرد به یک مکان مشخص، گستره ممکن یا حیطه هویت ممکن را تحدید می‌کند. به عبارتی هویت ممکن گرفتار محدودیت‌های مکانی می‌شود. از این‌رو می‌توان مهاجرت را ناامیدی از تحقق تطبیق

هویت موجود و ممکنِ تحدیدشده در جغرافیای مشخص در نظر آورد. در نهایت این ایجاد عرق، فهم مشترک و اتحاد به معنای خواستِ واکنش سریع و هماهنگ است که وظیفه‌اش افزایش میزان اقتدار - اقتدار حامل اطاعت و احترام بی‌چون و چراست (آرنت، ۱۳۹۴: ۷۲) - در پرتو اتحاد بوده، به معنای واکنش سریع و هماهنگ بدون اندیشه برای حفظ مرکز - دولت - همچون واکنش‌های شرطی‌گریزی بدن دازاین است که آن را در برابر خطر حفظ می‌کند و این پروسه به معنای شناخت نیست و نباید تلقی شود، بلکه تعریف اجزای تشکیل‌دهنده بر اساس خواست است. دولت با تعریف ارائه‌شده، صاحب ملت خیالی می‌شود؛ ملتی که با هویت ملی تعریف شده، مطابق است. این امر بی‌شبهت به مرحله دوم رشد در اندیشه فروید نیست. به عبارتی کودک در پی آن خواهد بود که جانشینی خیالی در وجود خود و برای خود پیدا کند و تلاش برای تطبیق، با ابزار متفاوت پیگیری می‌گردد و اما در مرحله سوم مورد نظر، کودک به تقلید یکی از خصوصیات دیگران می‌پردازد (اسون، ۱۳۹۴: ۴۰-۴۱).

به عبارتی می‌توان گفت در این مرحله، دولت خود را در آینه دیگر دولت‌ها جست‌وجو می‌کند و نیاز به رسمیت شناخته شدن در جامعه جهانی و استفاده از قدرت مستتر در آن اولویت می‌یابد. همان‌گونه که انسان - دازاین با اطلاق نام‌های دوستِ من، مادر من و... سهم‌خواهی هویتی می‌کرد، نهادها نیز نسبت به دوستان و دشمنان خود بر اساس هم‌خیالی واکنش نشان می‌دهند. برای نهاد دولت، به رسمیت شناخته شدن و بهره‌مندی از قدرت اعتبار به معنای پذیرفتن و پذیرفته شدن در جامعه بین‌الملل است؛ پذیرشی که آثار آن در هسته اصلی نهاد دولت - قانون‌گذاری - و متعاقب آن هویت و در نهایت در هر هویت ملی بروز و ظهور می‌یابد. این شبیه‌سازی و به‌ویژه پروسه پذیرش فرهنگ جامعه جهانی را همچون جدال نوجوان برای به رسمیت شناخته شدن هویت ممکن مخلوق خود در خانواده و جامعه، در نظام‌های نوپا می‌توان با شفافیت بیشتری رصد کرد و حتی جنگ‌طلبی دولت‌ها را نیز می‌توان به شرایط آشفته نوجوان تشبیه کرد؛ شرایطی که می‌تواند مزمن شود.

با پذیرش نهاد دولت در جامعه جهانی، مبارزه هم‌خیال‌سازی در اشکال مختلف پیگیری می‌گردد. اتحادها، اتفاق‌ها، جنگ‌ها، صلح‌ها، وابستگی‌ها و همبستگی‌های

متقابل در پرتو «هم‌خیال‌سازی» صورت می‌پذیرد و در این جدال آینه‌های بزرگ - دولت‌ها - مردمان جهان‌شهر با هویت‌های از پیش تعیین‌شده الصاقی، خرده‌روایت‌های کم‌اهمیت «بی‌خیال» - که در آن بی‌اندیشه و فهم نیز مستتر است - فرض می‌شوند؛ هویت‌های ساخته‌شده کمکی که تنها در ضرورت‌هایی که نقش مؤلفه‌های قدرت را دارند به آنها مراجعه می‌شود.

از نگاه فوکو شکلی از قدرت اشخاص را تبدیل به سوژه می‌کند. سوژه دارای دو معنا است؛ تبدیل به سوژه دیگری شدن با کنترل جسمی و وابستگی و گره خوردن به هویت خود با وجدان و یا دانایی خود، که هر دو معانی، شکلی از اعمال قدرت و و در اختیار گرفتن را نشان می‌دهد (Foucault, 1982: 781).

از سوی دیگر دستیابی به هر هدفی نیازمند برنامه‌ریزی و تعیین استراتژی بلندمدت، جامع و فراگیر است. نهاد دولت نیز برای تعیین استراتژی خود نیازمند شناخت دقیق کنش‌ها و واکنش‌ها، شرایط و امکانات داخلی و خارجی است. اما شناخت دقیق هستنده‌های دائماً در تغییر، در مسیر تطبیق هویت موجود و ممکن، در جهانیت سیال و پیش‌بینی آنها در زیست طبیعی امری در حد ناممکن دشوار است. هر چند قوانین ملی، هویت ملی و هر آنچه مزین به این صفت می‌شود، به مثابه اقدامی برای هم‌خیال‌سازی، دامنه طرح‌افکنی دزاین را محدود می‌سازد، همچنان حیطة آزادی برای تفاوت و فردیت‌جویی ذاتی انسان برای تبیین مرزهای خود، فراخ‌تر از یک طرح‌افکنی واحد است. تنها به شرطی که افراد یک جامعه صاحب طرح‌افکنی واحد باشند، یا هم‌خیال‌های متحدالشکلی که در وضعیت‌های متفاوت موجود، خواست ممکن مشترک و یگانه‌ای را پی بگیرند، امکان پیش‌بینی کنش‌ها و واکنش‌ها و متعاقب آن، طراحی استراتژیک فراهم‌تر است. به عبارت دیگر شبان‌ها با ارائه تعریفی دقیق از هویت ممکن مطلوب، آخرین حیطة آزادی افراد را هدف می‌گیرند. این پروسه هم‌خیال‌سازی برای دستیابی به اهداف، به وسیله جنگ‌افزارهای قدرت نرم تا حد ممکن توسط رسانه‌ها یا به قول هانا آرنت، «باورآفرینان پنهان» (آرنت، ۱۳۹۴: ۵۳)، تبلیغات، آموزش و در صورت نیاز با استفاده از تشویق‌ها و گاه نیروی «قهری» در دو سطح داخلی و خارجی پی‌گرفته می‌شود. اهمیت شناخت دیگر دولت‌ها نیز عامل مقوم تلاش برای هم‌خیال‌سازی آنهاست و در دو جهت



هم‌خیال‌سازی نهاد دولت و مردم قلمرو آن نهاد با توجه به تأثیرات متقابل بر یکدیگر دنبال شده و از سوی دیگر هر آنچه مزین به صفت جهانی است، می‌تواند مقوم این هم‌خیال‌سازی در سطح جهانی باشد.

از دیدگاه مارکوزه<sup>۱</sup> در کتاب «انسان تک‌ساحتی»، تفکر به سوی آزادی گرفتار وسایل ارتباط جمعی شده است. خواست، میل و آرزوی انسان امروز به واسطه فریب‌کاری وسایل ارتباط جمعی و تبلیغات، تجویز و تحمیل شده و ذهن او مسخ این خدعه می‌پندارد که آزادانه زندگی می‌کند؛ در صورتی که آنچه افراد نیاز می‌پندارند و یا تصویری که از خوشی، آسودگی، دوست یا دشمن دارند، توسط بنگاه‌های تبلیغاتی به آنها القا شده و در میان شباهت‌های صوری عمومی، از خود بیگانه زیست می‌کنند (مارکوزه، ۱۳۶۲: ۴۰-۴۵).

گرایش دازاین به سقوط در میانگی، هم‌خیالی و مسخ را عالم‌گیر می‌سازد. «دازاین نه فقط گرایش دارد که در جهاننش که در آن است، سقوط کند و خودش را در پرتو نوری که از همین جهان می‌تابد تعبیر کند، بلکه در همان حال به سنتی که آن را کمابیش آشکارا درک می‌کند نیز تسلیم شود. این سنت او را از رهبری [زندگی] خویش، چه در پرسیدن و چه در برگزیدن، خلاص می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۹-۳۰).

در این گام تلاش شد چگونگی پروسه هم‌خیال‌سازی توسط «نهادها» یا برساخته‌های انسان - دازاین، امکان توجه و زمینه رویکرد کلان به موضوع را فراهم آورد تا در پرتو آن بتوان متصور شد که برساخته‌های انسانی نیز از مکانیزم فهم انسان - موجود، ممکن - تبعیت کرده، مستثنی نیستند. هست‌نهادها نیز به واسطه انسان، تاریخمند و در بستر یک فرهنگ، شتاب‌زده و به مثابه امکان - ابزار تجمع قدرت برای تطبیق هویت موجود و ممکن گروهی بوده، این هست به واسطه تحریف و تغییر هویت تشکیل‌دهندگان آن در جهت متحدالشکل کردن آنها قوام می‌یابد. همچنین تبلیغات و آموزش‌ها با تعیین هدف اندیشه‌ورزی، تعیین عملکرد و الصاق نسبت‌ها، به دلیل سهم‌خواهی هویتی مستتر در آنها می‌تواند عوارضی در مکانیزم فهم دازاین، با تحریف و تغییر هویت موجود و ممکن به جا گذاشته و سامان‌بندی دستگاه فهم دازاین و سرچشمه انگیزه حیات او را دچار اختلال کند. اما این همه به معنای خواست آنارشی نیست؛ بلکه تنها توجه دادن به

1. Herbert Marcuse

عوارض تحدید و تعریف هویت بوده تا بتوان به میزان مجاز و ضروری این تحدیدها دست یافت.

### لویاتان - هم‌لویاتانی

این هم‌خیال‌سازی انسان در خانواده، جامعه، فرهنگ و نهاد دولت خلاصه نمی‌شود. هر نهاد انسانی در ابعاد خود کمابیش به میزان تمرکز قدرت چنین نقشی را ایفا می‌کند. برای بررسی هم‌خیال‌سازی در بعد اقتصادی می‌توان شرکت‌های فراملیتی را مورد توجه قرار داد. شرکت‌های فراملیتی که «به مثابه کارگزاران اصلی جهانی شدن» (گریفیتس، ۱۳۹۰: ۲۸۴) انتظار می‌رود با ایجاد وابستگی متقابل برای جهانی شدن در راستای «صلح پایدار» (ر.ک: Kant, 1917) گامی بلند باشند، بر خلاف شرکت‌های ملی که سرنوشتی گره‌خورده به اقتصاد یک کشور دارند و تحت تأثیر موانع تعرفه‌ای و غیر تعرفه‌ای و همچنین ترفندهای مالی بازار ارز شناور هستند، در شرایطی که سرمایه‌گذاری خارجی به عنوان نشانه اقتصاد سالم به اولویت دولت‌ها درآمده است، با استفاده از برون‌بوم و بهشت مالیاتی<sup>(۳)</sup>، تریمز (موافقت‌نامه ضوابط تجاری سرمایه‌گذاری) و با توجه به نیازهای خود، کارگران یا مواد اولیه در دسترس و حفظ اسرار بانکی، جغرافیای خود را انتخاب می‌کنند.

به بیان گریفیتس تنها «۶۰۰ شرکت چندملیتی بزرگ... روی هم بیش از ۲۵ درصد تولید ناخالص داخلی جهان» (گریفیتس، ۱۳۹۰: ۶۵) را به خود اختصاص داده‌اند. با توجه به گزارش توسعه انسانی (۱۹۹۰) سازمان ملل متحد و محدودیت دامنه مردم‌سالاری ناشی از توسعه (همان: ۳۲۸)، تشدید نابرابری ثروت و خدمات جهانی و فقر برای اقتصادهای در حال توسعه ارمغان این شرکت‌ها قلمداد می‌شود. با توجه به اینکه «خشونت ساختاری» (همان: ۴۷۴) می‌تواند مستتر در اقتصاد به یک جامعه تحمیل شده، مانع پرورش شخصیت، خودشکوفایی و پاسخ مناسب به نیازهای روان‌شناختی، بوم‌شناختی، اقتصادی و معنوی افراد آن جامعه شود، خشونت ساختاری را می‌توان ارمغان این شرکت‌ها دانست. این شرکت‌ها نیز همچون دولت‌ها، قوانین داخلی خود را تدوین می‌کنند، کیفرها و پاداش‌هایی تعیین کرده، برای پیگیری خواست‌ها، آرمان‌ها و

---

1. Perpetual Peace

طرح‌افکنی هویت خود دیپلمات‌هایی را آموزش می‌دهند و در راستای اعتلا و ارتقای پرچم و نشان در قلمرو سرزمینی فراملیتی خود، به سیاست‌گذاری - هر چند به ظاهر تنها اقتصادی - می‌پردازند.

فراملیتی‌ها نیز ناگزیر از برنامه‌ریزی‌های کلان برای تطبیق هویتی خود هستند و شناخت سرزمینی فراملیتی با مؤلفه‌های هویتی گوناگون، در حد ناممکن در شتاب‌زدگی تاریخ‌مندان دشوار است. از همین‌رو با ثروت و سرمایه و به کارگیری جنگ‌افزارهای قدرت نرم با توجه به دیپلماسی عمومی، به دخالت در تعریف هویت‌های ممکن و هم‌خیال‌سازی در سطح جهانی روی می‌آورند. «دیپلماسی عمومی را می‌توان حاصل سازگاری و انطباق میان اقدامات بازیگران دولتی و غیر دولتی، ارزش‌های سیاست خارجی و اولویت دولت دانست» (هادیان و احدی، ۱۳۸۸: ۹۷-۹۸). دزاین در سقوط و میانگی، جهان آرزومندی خود را مطابق با ارزش‌هایی می‌سازد که به واسطه تبلیغات اغواگر دولت‌ها و نهادهای گوناگون، در گرایش عمومی و سنتی که او را از رهبری خویش، چه در پرسیدن و چه در برگزیدن خلاص می‌کند، القا شده است.

### تیمارداری بیماری

این تهاجم همه‌جانبه هدفمند و هوشمند تلبیس‌شده به ماهیت دزاین برای هم‌خیال‌سازی، مقوم «کسان»<sup>۱</sup> و نابودکننده تفاوت‌ها و مرزهای فردیت، منجر به نوعی زیست مضطرب شتاب‌زده می‌شود. اضطرابی نه به واسطه گزینش‌ها برای فهم زندگی، بلکه اضطرابی که حاصل از رقابت همگانی ساخت زندگی بر اساس طرح‌های از پیش تعیین و تحمیل شده در محدودیت نامشخص است. همگانی به معنای یکسان گشتن خواست‌ها و هویت‌های ممکن، فارغ از مطابقت خواست‌ها و نیازها، شرایط، امکانات و محیط به مثابه امکان - ابزار تحقق هدف به رقابتی دامن زده است که هر فرد با امکان - ابزار متفاوت ناگزیر از رقابت با تمام بشریت به دلیل تشابه هویت‌های ممکن گشته است. این نوع زندگی را می‌توان «زیست گلخانه‌ای» نامید.

طرح‌افکنی دزاین، جای خود را به رقابت برای پیگیری آرزوهای از پیش تعیین‌شده

زیر سقف کوتاه گلخانه داده است. این گرایش دازاین که او را از زیستن محروم ساخته و به شکل زیسته شدن ادامه می‌دهد، در عمومیت دایره خواست هر فرد در تشابه حداکثری با دیگر افراد قرار داشته، به همین واسطه، کمابیش هیچ‌کس خارج از محدوده رقابت فرد نیست. ساکنان هم‌خیال زمین که امکانات یکدیگر را ربه‌ده‌اند، تحت شرایط نیاز و اجبار، «کین‌توزانه» (ر.ک: شلر، ۱۳۹۲) برای تحصیل برتری در نظام ارزشی تعریف‌شده، تنها واکنش می‌کنند و به اعتقاد مانفرد اس. فرینگز<sup>۱</sup>، «همه احساس‌های مربوط به کین‌توزی مستلزم کنش‌های بین‌الذنهانی فعالانه یا منفعلانه «مقایسه کردن» خود با دیگران‌اند؛ خاصه با آنانی که احساس کین‌توزی ندارند» (همان: ۲۶). این رقابت، شتاب‌زدگی به واسطه مرگ را تشدید کرده، هر فرد در آن رباينده خواست‌های افراد دیگر قلمداد می‌شود.

اگر با رابرت مرتن<sup>۲</sup> همدل باشیم که اعتقاد دارد «جوامع صنعتی جدید بر توفیقات مادی در زندگی تأکید دارند» (صدیق سروسناتی، ۱۳۸۷: ۴۴) و بپذیریم که این امر پارادیم عصر حاضر است، می‌توان این زیست گلخانه‌ای را به یک کشتی دزدان دریایی تشبیه کرد که با هدف کسب ثروت در شکل سازمانی و قانونمند و حتی دارای نوعی دموکراسی - ملوانان حق داشتند در تصمیمی جمعی ناخدا را به جزیره‌ای تبعید کنند - در یک کشتی می‌زیستند و عوارض اینگونه از زیست را مورد شناسایی قرار داد. در مقیاس کوچک، در اشکال مختلف زندگی سازمانی و نظام‌مند همچون گروه‌های نظامی و... به دلیل تهاجم شدید به هویت و فردیت افراد، تعیین اهداف، تعریف روش مجاز و صحیح دستیابی به هدف و شکل مورد قبول ارتباط با افراد و...، غالب نشانه‌های افراطی‌گری را همچون خشونت‌های گفتاری و رفتاری، ساده‌انگاری، قطعیت‌خواهی، جهان‌بینی سیاه و سفید، ادعای تفوق اخلاقی نسبت به دیگران، برهان‌های نابسنده برای ادعاها، برچسب و انگ زدن به دیگران، شرانگاری مخالفان و منتقدان، استدلال و برهان با توسل به ارباب، دفاع از استانداردها و الگوهای دوگانه، ترور شخصیت، شناسایی هویت خود بر اساس هویت دشمنان و تمایل به تعریف هویت گروهی (ر.ک: Wilcox, 1987)

1. Manfred S. Frings  
2. Robert Merton

می‌توان مشاهده کرد.

به نظر بدیهی می‌رسد هرچه شکل زندگی گلخانه‌ای بشر تقویت شود، ویژگی‌های افراطی‌گری با شدت و حدت بیشتری نمایان می‌شود و نیاز به مصرف الکل، مخدرها، داروهای مخدر و قانونی لحاظ کردن گونه‌هایی از مخدرها افزایش می‌یابد و حتی می‌توان در این راستا به برخی سازمان‌های به شدت نظام‌مند که هویت و فردیت افراد در آن بازتعریف می‌شود، اشاره کرد.

در این نوع از زیست، شتاب‌زدگی، انقلابی‌گری و خواست تغییرهای بنیادی فوری بدون در نظر گرفتن تبعات آن در جریان است و حل هر مشکل در تعارض با مسائل دیگر، خود به مشکل جدید و جدی‌تری تبدیل می‌شود. اگر بپذیریم به دلیل کمابیش همگانی بودن واکنش انقلابی نوجوانان به شرایط، محیط و امکانات، واکنش طبیعی دازاین به اختلال در فهم خود یک مسئله هویتی است، افزایش افراطی‌گری در گستره زندگی بشر به دلیل هجمه همه‌جانبه به هویت او فهم‌پذیر می‌گردد. این تهاجم به دازاین که «خودش را به طریقی و با نوعی آشکاری در هستنش فهم می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۷)، تنها هجوم به هویت به منزله ابزار شناسایی و یا پیش‌بینی و... نیست، بلکه باید حمله به معنا یافتگی، فهم و تعبیر دازاین که «همیشه خودش را... بر پایه یک امکان خودش که خودش باشد یا خودش نباشد» می‌فهمد (همان: ۱۸) قلمداد کرد. این جنگ علیه نوع آشکاری هستنده‌ای است که هستنش را از طریق آشکاری فهم می‌کند و هم‌خیال‌سازی را می‌توان پروسه‌ای دانست که تعریف از پیش تعیین شده سودجویانه‌ای را جایگزین فهم دازاین از خودینه‌ترین امکان و زندگی‌اش می‌کند و فرآیند آن «بیگانگی» است.

زیست زیر سقف کوتاه گلخانه، نابودی فردیت و شرکت در رقابتی سخت که تنها در چارچوب همان رقابت معنادار است، همچون تمامی مسابقات برساخته انسانی و حتی پیروزی و استقرار در رؤیا که نیازمند کسب است و نه فهم، نه تنها نمی‌تواند پاسخی محصل برای هستنده‌ای که فهم‌کنان هست باشد، بلکه می‌توان آن را مقوم پوچی و بیگانگی دانست. در این رقابت، بازندگان بر اساس توانستن‌ها و ناتوانستن‌ها و دارایی و نادارایی محاسبه نمی‌شوند. توانایی اقتصادی، فرهنگی و... افراد بر اساس نیازهای آنها و

یا حتی فاصله با خط پیروزی ملاک نیست، بلکه بازندگان بر اساس دریافت و قضاوت خود و در انعکاس آینه‌های همبود ارزیابی می‌شوند. در این زیسته شدن که هدف، تطبیق هویت موجود با هویت ممکن «عاریتی» و عمومی است، «عمومیت همه چیز را تاریک می‌کند و آنچه را که بدین‌گونه پوشانده شده است، به عنوان چیزی آشنا و دسترس‌پذیر برای همگان قلمداد می‌کند» (هایدگر، ۱۳۹۳: ۱۷۱) و این ناآشنایی پوشیده جهان که تلبیس آشنا شده است، در حاضرسازی منتظرانه حضور دارد.

به تعریف هایدگر، حاضرسازی منتظرانه «حساب نکردن روی... وجهی از به حساب آوردن چیزی است که نمی‌توان آن را در چنگ نگاه داشت. چنین چیزی فراموش نمی‌شود، بلکه به گونه‌ای نگاه داشته می‌شود که دقیقاً در نامناسب بودگی‌اش دردستی باقی می‌ماند» (همان: ۴۴۷).

به عبارت دیگر آنچه را آلبر کامو<sup>۱</sup> به مثابه «بیگانگی با جهان» (ر.ک: Camus, 2012) می‌نامد، یا امر عبث، که انسان را وامی‌دارد با مهم‌ترین پرسش فلسفی‌اش، اینکه آیا زندگی ارزش تحمل رنج زیستن را دارد، مواجه شود (ر.ک: Camus, 2000)، در زیست گلخانه‌ای در «حاضرسازی منتظرانه» دوشادوش دازاین در زیسته‌شدن حاضر است؛ آنچه از نگاه هانا آرنه، «بی‌ریشه شدن» (ر.ک: Arendt, 1973) نام گرفته است. از نگاه کامو تا زمانی که می‌توانیم جهان را حتی با دلایل بد برای خود تفسیر کنیم، جهان آشناست و در لحظاتی که فهم جهان دچار اختلال می‌شود، جهان بیگانه، سرد و تاریک می‌گردد و خودکشی پاسخ به بازماندگی از فهم جهان است (ر.ک: Camus, 2000).

به عبارت دیگر هم‌خیال‌سازی با جایگزینی هویتی عاریتی و ایجاد رقابتی که تنها در خود معنادار است، در فهم دازاین اختلال ایجاد می‌کند و او را به مرز عدم هرگونه تعلق به جهانیت جهان، بیگانگی می‌کشاند. دازاین گمشده تنها در آرزومندی زیست دارد، «آرزوکردن تغییر وجهی اگزستانسیال از خود - فرافکنی فهمنده‌ای است که در پرتاب‌شدگی سقوط کرده، منحصرأً به خیال‌بافی درباره امکان‌هایش بسنده کند. این خیال‌بافی امکان‌ها را مسدود می‌کند: آنچه در خیال‌بافی آرزومندان «آنجا» است، به

---

1. Albert Camus

«جهان واقعی» تبدیل می‌شود (هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۵۷).

دازاین بیگانه با خودینه‌ترین امکان خود، با احساس بازماندگی از تطبیق هویت موجود با هویت ممکن عاریتی، در مرگ فردیت و رقابت کین‌توزانه، اگر از انقلاب ساخت هویت و کسب استقلال ناامید شود، می‌تواند به خیل بیماران بیماری شایع قرن «افسردگی» یا خیل مصرف‌کنندگان مخدرها بپیوندد؛ یا هست خود را در چیزی از چیزها چون خوراک، پوشاک، روابط جنسی، ورزش، دانش و... برای گریختن از پاسخ بازماندگان به امر عبث - خودکشی - تقلیل دهد؛ یا می‌تواند در حرکتی افراطی خودکشی را به مثابه انتقام از خودینه‌ترین مقصر بودن - خود - یا انتقام از ربایندگان امکان‌های بودنش برگزیند. انتقام از دیگران نیز سطحی از انتقام از خود را مستتر دارد و به منزله قبول کاستی خود و تبعات آنچه در اشکال مجازات و... بروز می‌کند است. به تعبیر دیگر، دازاین ناتوان در فهم خویش، در گرایش به فهم ترک خویش زیست می‌کند. «خودینه‌ترین امکان ناوابسته، پیشی‌ناگرفتنی است. هستن به سوی این امکان به دازاین مجال می‌دهد بفهمد که ترک خویش به مثابه نهایی‌ترین امکان اگریستانس پیش روی او ایستاده است [یا عاجل است]» (همان: ۳۳۸-۳۳۹).

در چنین شرایطی، دازاین آماده برای کشتن و کشته شدن می‌تواند قربانی خود یا نحله‌های فکری یا کسانی باشد که حتی با نظام‌های فکری توهمی و غیر عقلانی قادرند علت بیگانگی او را به شخص یا گروهی با عنوان دشمن نسبت دهند و با ترسیم هویت ممکن جعلی دیگری، راه رسیدن به آن را در جلیقه انفجاری گروه‌های افراطی خلاصه کند یا در این وضع، دازاین می‌تواند گرفتار گروه‌های کوچک کوچه و خیابان با هویت تحمیلی دیگری که می‌پندارد انتخاب اوست، زیست کند یا به عنوان قربانی خدایان در زندگی باستانی بشری جلوه‌گر شده یا خلبان رهاکننده بمب اتمی بر فراز شهری یا خلبان کامی‌کازه باشد، یا در همسایگی ما در خشم و انقلاب فروخورده غرق شده، همسر و کودک خویش را به قتل برساند، قاتل کودکان دبستانی شود یا مهاجران را گلوله‌باران کند.

### نتیجه‌گیری

برای پاسخ به این پرسش که نقش قدرت و افراطی‌گری در خلق هویت انسانی

چیست، با تکیه بر این فرضیه که افراطی‌گری به عنوان یکی از شیوه‌های اعمال قدرت، واکنش فرد یا افراد منقاد قدرت در جهت بازپس‌گیری هویت خویش است، بررسی مجدد شخصیت، هویت و ماهیت انسان - دازاین منجر به توسع تعریف هویت انسان در اشکال «هویت موجود» و «هویت ممکن» گردید و مؤلفه‌های هر هویت در حیطه موجود و ممکن، هم‌پوشانی و چگونگی تأثیرگذاری و تأثیرپذیری هر کدام بر یکدیگر در حوصله مقاله شناسایی شد.

به عبارتی می‌توان گفت شاخص‌های دستگاه فهم دازاین در دو بخش هویت موجود و هویت ممکن و مؤلفه‌های آنها حصر گردید. از این منظر، روند فهم در تلاش برای تطبیق این دو هویت در پی خواست بنیادی نسبت دادن فهم به آنچه می‌فهمد و شناخت خود به مثابه فهمنده، روند ترجمه‌باشندگی است و هر چیز بر پایه این دو هویت در وجه سلب یا ایجاب فهم می‌گردد. از همین‌رو ضرورت تطبیق این دو هویت بر پایه نیاز پاسخ به پرسش‌های هویتی «چه هستیم، که هستیم و چگونه هستیم؟» در زیست دازاین که بر پایه یک امکان که خودش باشد یا نباشد می‌فهمد و می‌تواند به خود بگوید «بشو» آنچه «هستی»، مشخص گردید. هویت انسان نه به منزله ابزار شناسایی یا طبقه‌بندی و غیره، بلکه به مثابه فرآیند فهم دازاین که بر پایه اگزستانسش و نوعی آشکاری در هستنش فهم می‌کند، مورد بررسی قرار گرفت.

در ادامه، هر امکان در ناحیه دازاین به مثابه امکان - ابزار قدرت (قدرت برای...) مورد توجه واقع شد و نیاز به قدرت به منزله سوخت برای پیمایش روند تطبیق هویت‌های موجود و ممکن، به منزله فهم فهم خود و پیرامون شناسایی شد. نقش قدرت در هستن - توانستن دازاین یا تطبیق هویت موجود با هویت ممکن در مجال فهم، یا محدودیت نامشخص زیست او به واسطه مرگ برای به کارگیری امکان‌ها مشخص شد و اضطراب انتخاب انتخاب و شتاب‌زدگی در سیالیت جهان به مثابه قطعیت‌خواهی و سایر صفات افراط‌گرایی مستتر در آن، ریشه‌های خود را نمایان کرد.

به عبارتی خواست تغییر موجود و تبدیل آن به یکی از ممکن‌ها در شیوه شتاب‌زده به کارگیری قدرت و برخورد سوپژکتیو و قطعیت‌خواهی به واسطه مجال محدود نامشخص زندگی، در دامنه دید قرار گرفت. در این شتاب‌زدگی برای تطبیق هویت‌ها در



تداخل خواست دیگر همبوده‌ها، تمایل دازاین برای امکان - ابزارسازی دیگران یا تبدیل آنان به هویت‌های موجود کمکی در جهت تطبیق هویت موجود و هویت ممکن خود، پروسه‌ای را بر ملا کرد که آن را «هم‌خیال‌سازی» نامیدیم و شرایطی در زیست او مورد توجه قرار گرفت که دازاین هویت‌جو، در مواجهه با هویت موجود کمکی بودن، به گونه‌ای واکنشی به افراطی‌گری به منزله ضرورت یافتن راهی برای پاسخ به پرسش‌های هویتی خود روی می‌آورد.

همچنین برای تشخیص میزان و چگونگی هجمه «هم‌خیال‌سازی» به هویت دازاین در جهان امروز، هم‌خیال‌سازی در خانواده، جامعه، فرهنگ، اقتصاد و سیاست به اجمال بررسی و عوارض زیست دازاین در جهان امروز در «بیگانگی» خلاصه گردید و آشکار شد که به دلیل نیاز به برنامه‌ریزی برای دستیابی به هدف - آنچه در ممکن است - و ضرورت امکان‌سنجی و پیش‌بینی امکان - ابزار در راستای تحقق هدف، در اشکال دانسته یا نادانسته در سطوح متفاوت از فرد تا...، تلاش برای تغییر، تحریف، تعیین و تثبیت هدف انسان - دازاین به منظور قابل پیش‌بینی و محاسبه گشتن یا هم‌خیال‌سازی او در جریان است و همچنین رصد شد که برای تحقق این امر، از ابزار انضباطی تا نام‌گذاری در اشکال سخت و نرم استفاده می‌شود. این همسان‌سازی هویت‌های ممکن که به معنای بی‌فردیتی است، می‌تواند در مقابل خلاقیت و نوآوری ایستاده، زیست‌بوم را به میدان رقابتی تبدیل کند که آن رقابت، شتاب‌زدگی به واسطه مرگ را تشدید می‌کند و تشدید شتاب‌زدگی به معنای به کارگیری امکان - ابزار قدرت در شکل شتاب‌زده‌تر، قطعیت‌خواه‌تر و...، بنیاد افراطی‌گری است.

به عبارت دیگر فهم انسان از خود و جهان به واسطه فراقکنی و آشکارسازی، پروسه‌ای هویت‌ساز است و اختلال در این پروسه که «هم‌خیال‌سازی» نام گرفت، باعث بروز افراطی‌گری می‌گردد. هر چند افراطی‌گری می‌تواند به واسطه معادله سود و زیان و بهره‌مندی از قدرت با تقلیل خواست و انحراف فهم کمابیش پوشیده بماند، در شرایط بحران هویتی و بیگانگی انسان در جهان امروز، افراطی‌گری هر آینه می‌تواند در شکل انتقام‌جویانه بروز کند و نباید به گروه‌های افراط‌گرا به عنوان تربیت‌کنندگان افراط‌گرا

توجه شود، بلکه باید تنها به عنوان متمرکزکنندگان افراط‌گرایان مد نظر قرار گیرند؛ زیرا کارخانه تولید افراط‌گرا، نحوه زیست‌تحمیلی انسان کنونی است. بدیهی است مفهوم «هم‌خیال‌سازی» در این پژوهش به مثابه رویکردی نظری، برای خروج از حد توصیف و رسیدن به سطحی هنجارساز در تقابل با ناهنجارسازی‌های محصول خود، نیازمند پیمودن مسیر طولانی و جزءنگر در تمامی ابعاد زیست انسان و تعیین میزان، چگونگی و دامنه تخریب در حوزه‌های گوناگون است. به باور نویسندگان این مقاله تا زمانی که بشر بر شیوه زیست کنونی اصرار می‌ورزد، افراطی‌گری در اشکال شناخته و ناشناخته گسترش می‌یابد. هر چند این نگاه نباید به منزله نادیده گرفتن ارزش‌ها و محاسن زیست کنونی تلقی شود، همان‌گونه که امروز ادراکی مناسب‌تر نسبت به محیط‌زیست و تبعات آسیب به آن حاصل شده است، شاید هنگام آن رسیده باشد که به زیست انسان در ناحیه انسان توجه و احترام بیشتری گذاشته شود و حق ذاتی دزاین، توسعه‌یافته‌تر از حقوق بشر کنونی بازتعریف گردد؛ به‌گونه‌ای که بتواند حجم هجوم به حوزه فهم انسان را به بهانه‌های اقتصاد، سیاست، امنیت و فرهنگ در حد ممکن کاهش دهد.

#### پی‌نوشت

۱. برای آگاهی بیشتر ر.ک: هایدگر، ۱۳۹۳: ۲۸۷.
۲. با مرحله آیینی طرح‌شده در نظریه لکان مترادف نیست.
۳. برای آگاهی بیشتر ر.ک: گریفیتس، ۱۳۹۰: ۲۱۸-۲۱۹.

## منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۴) خشونت و اندیشه‌هایی درباره سیاست و انقلاب، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۳) تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ، تهران، آگه.
- اسون، پل لوران (۱۳۹۴) واژگان فروید، ترجمه کرامت موللی، تهران، نی.
- بیرو، آلن (۱۳۸۰) فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۹۶) خشونت (پنج نگاه زیرچشمی)، ترجمه علی‌رضا پاکنهاد، تهران، نی.
- سن، آمارتیا (۱۳۹۵) هویت و خشونت، توهم تقدیر، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، پایان.
- شله، ماکس (۱۳۹۲) کین‌توزی، ترجمه جواد گنجی و صالح نجفی، تهران، ثالث.
- شولتز، دوان. پی و سیدنی الن شولتز (۱۳۹۴) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، ویرایش.
- صدیق سروسستانی، رحمت‌الله (۱۳۸۷) آسیب‌شناسی اجتماعی، تهران، سمت.
- عبدالملکی، سعید (۱۳۹۶) «عوامل روان‌شناختی و شخصیتی افراد در شکل‌گیری پدیده افراط‌گرایی و خشونت‌طلبی (مطالعه موردی: گروهک تروریستی داعش)»، مجله تخصصی علوم اسلامی، فقه، فلسفه و الهیات، شماره ۲۵، جلد ۱.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۸۱) درباره هایک، تهران، نگاه معاصر.
- فوکو، میشل (۱۳۸۹) تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- (۱۳۹۶) مراقبت و تنبیه، تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۲) «افراط‌گرایی و تقابل شیعه- سنی چالش پیش روی جهان اسلام»، دیپلماسی ایرانی (میزگرد)، قابل دسترس در: <http://www.irdiplomacy.ir/fa/page/1916356>
- (۱۳۹۳) «همایش اعتدال و افراط، ایران در منطقه»، پژوهشکده مطالعات استراتژیک خاورمیانه (سخنرانی)، قابل دسترس در: <http://demo.cmess.ir/View/tabid/127/ArticleId/2458.aspx>
- کلرو، ژان پیر (۱۳۹۴) واژگان لکان، ترجمه کرامت موللی، تهران، نی.
- گریفتیس، مارتین (۱۳۹۰) دانشنامه روابط بین‌الملل و سیاست جهان، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی.
- گنجی، حمزه و مهدی گنجی (۱۳۹۳) نظریه‌های شخصیت، تهران، ساوالان.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸) تجدد و تشخص، جامعه و هویت در عصر جدید، ترجمه ناصر موفقیان، تهران، نی.
- لاک، جان (۱۳۹۲) رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نی.

مارکوزه، هربرت (۱۳۶۲) انسان تک‌ساحتی، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، امیرکبیر.  
موللی، کرامت (۱۳۹۳) مبانی روان‌کاوی فروید - لکان، تهران، نی.  
نبوی، عبدالامیر (۱۳۹۳) «همایش اعتدال و افراط، ایران در منطقه»، پژوهشکده مطالعات استراتژیک خاورمیانه (سخنرانی)، قابل دسترس در:  
[http://www.cmess.ir/Page/View/137/137](http://demo.cmess.ir/View/tabid/127/ArticleId/2458/>.asp</a><br/>نصری، قدیر (۱۳۹۴ الف) «افسانه دفن خشونت»، پژوهشکده مطالعات استراتژیک خاورمیانه، قابل دسترس در: <a href=)  
----- (۱۳۹۴ ب) «جهل مقدس»، پژوهشکده مطالعات استراتژیک خاورمیانه، قابل دسترس در:  
<https://www.cmess.ir/Page/View/117/117>  
ونت، الکساندر (۱۳۹۲) نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.  
هادیان، ناصر و افسانه احدی (۱۳۸۸) «جایگاه مفهومی دیپلماسی عمومی»، فصلنامه روابط خارجی، سال اول، شماره ۳، صص ۸۵-۱۱۷.  
هایدگر، مارتین (۱۳۹۳) هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.  
هومر، شون (۱۳۸۸) ژاک لاکان، ترجمه محمدعلی جعفری و سید ابراهیم طاهایی، تهران، ققنوس.  
هیندس، باری (۱۳۹۰) گفتارهای قدرت، از هابز تا فوکو، ترجمه مصطفی یونسی، تهران، شیرازه.  
یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۴) انسان در جست‌وجوی هویت خویشتن، ترجمه محمود به‌فروزی، تهران، جامی.

Arendt, Hannah (1973) *The Origins of Totalitarianism*, Harvest Books.

Camus, Albert (2000) *Myth of Sisyphus*, Translated by Justin O'Brien, Penguin Classics.

----- (2012) *The Stranger*, Translated by Matthew Ward, New York, Vintage Books.

Foucault, Michel (1987) *The ethic of care for the self as a practice of freedom, an interview with michel foucault on January 20, 1984*. Translated by J. D. Gauthier, S.J. *Philosophy Social Criticism*, Volume 12, issue 2-3, pp.112-131. Available at: <https://static1.squarespace.com/static/57472ded62cd94c83384aab3/t/5822369059cc68997103274c/1478637201626>

----- (1982) *The Subject and Power*, *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, pp. 777-795. Available at: <http://www.unisa.edu.au/Global/EASS/HRI/foucault-the-subject-and-power.pdf>

Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society, outline of the theory of structuration*, University of California Press.

Kant, Immanuel (1917) *Perpetual Peace, A Philosophical Essay*, translated with Introduction and Notes by M. Campbell Smith, with a Preface by L. Latta, London, George Allen and Unwin.

- Saussure, Ferdinand (2011) *Course in General Linguistics*, Translated by Wade Baskin, Edited by Perry Meisel and Haun Saussy, Columbia University Press.
- Skocpol, Theda (1979) *States and Social Revolutions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Steinberger, Peter J. (2004) *The Idea of the state*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wilcox, Laird (1987) What is political «extremism»? , *voluntaryist*, issue 27. Available at: [http://voluntaryist.com/articles/issue27/what is political extremism/#.WdkKIVuCypo](http://voluntaryist.com/articles/issue27/what_is_political_extremism/#.WdkKIVuCypo).



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۱۷۲-۱۳۹  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۲۵  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## «نوعصیت»؛ توسعه مفهوم عصیت ابن خلدون با نگاه به روند شکل‌گیری گروه داعش

\* احمد مهربان دافساری  
\*\* منصور میراحمدی

### چکیده

همبستگی و انسجام درونی شبکه‌های سلفی - جهادی از پاره‌ای جهات شبیه به همبستگی خونی و خاندانی در جوامع قبیله‌ای است. این امر هر چند معادل عینی پیوند خونی و خاندانی در زندگی قبیله‌ای نیست، از برخی جهات یادآور مفهوم «عصیت» ابن خلدون است. به همین دلیل با وجود برخی شباهت‌ها نمی‌توان این مفهوم را برای تحلیل شکل‌گیری گروه تروریستی داعش و شبکه‌های مرتبط با آن که از تنوع نژادی و زبانی قابل ملاحظه‌ای برخوردارند، به کار بست. علاوه بر این شماری دیگر از ویژگی‌های این گروه از جمله استفاده آن از رسانه‌های اجتماعی و ساختار شبکه‌ای آن مختص جوامع جدید است و به نظر می‌رسد مفهوم قدیم «عصیت» قادر به تبیین همه ابعاد آن نیست. پژوهش حاضر با تجزیه مؤلفه‌های عصیت یعنی پیوند خونی، مذهب و اقتدار و بررسی تحول و پویایی آنها در جریان شکل‌گیری و همبستگی گروهی داعش، امکانات ارائه تحلیلی نوخلدونی در این زمینه را بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: عصیت، سلفی، جهادی، داعش، خلافت و نوعصیت.

a\_mehraban@sbu.ac.ir  
m\_mirahmadi@sbu.ac.ir

\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی  
\*\* استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی

## مقدمه

گستره وسیع عضویت در گروه‌های سلفی و تکفیری را نمی‌توان به راحتی توضیح داد. اتباع کشورهای مسلمان با درجات مختلف رشد اقتصادی-اجتماعی (پاکستان فقیر، عربستان ثروتمند و اندونزی و مالزی در حال صنعتی شدن)، اقلیت‌های مسلمان در کشورهای غیر اسلامی (مثل چینی‌ها)، مهاجران مسلمان در کشورهای غربی، دورگه‌ها (حاصل ازدواج مهاجری مسلمان با فردی غربی) و از همه جالب‌تر نومسلمانان بومی کشورهای غربی که از طریق دعوت‌گران سلفی به اسلام گرویده‌اند، در این گروه‌ها دیده می‌شوند. طبق گزارش سازمان ملل متحد، اتباع بیش از صد کشور در گروه داعش عضویت دارند و شمار جنگجویان خارجی از نیمه سال ۲۰۱۴ تا مارس ۲۰۱۵ (خرداد تا اسفند ۱۳۹۳) رشدی ۷۱ درصدی داشته است (<http://hosted.ap.org>).

این گروه‌ها- به طور ویژه داعش و قبل از آن القاعده- با وجود تنوع خاستگاه و پراکندگی قومی، نژادی و زبانی اعضا از انسجام گروهی زیادی برخوردارند. از نظر عقیدتی نیز هر چند اندیشه‌های ایشان (به‌ویژه عقاید تکفیری) از سوی علمای شیعه و اکثر علمای مذاهب اهل سنت مردود اعلام شده، دست‌کم ظواهر امر از همبستگی و تعهد مستحکم اعضا و پیروان به گروه و آرمان آن حکایت می‌کند.

این تحقیق با انتخاب پدیده یادشده به عنوان نقطه عزیمت، در پی آن است که ویژگی‌های فوق را با اقتباس از مفهوم «عصبیت» ابن خلدون تحلیل کند. اما به نظر می‌رسد عصبیت در معنای قدیم یا خلدونی آن به تنهایی قادر به توضیح همه ابعاد و ویژگی‌های این گروه‌ها نیست. سخن از گروه‌هایی است که با وجود تأکید بر بازگشت به صدر اسلام و سلف صالح از اینترنت و شبکه‌های اجتماعی استفاده می‌کنند؛ از درون جوامع غربی عضوگیری می‌کنند و بیشتر از مذهب به نوعی ایدئولوژی متکی‌اند و از همه مهم‌تر عصبیت خونی و خویشاوندی قبیله‌ای خاص آنها را متحد نکرده است، اما در عین حال به کلی هم از عصبیت خاندانی هم غفلت نکرده و از ضرورت جعل نسب قریشی برای خلیفه خودخوانده داعش فروگذار نکرده‌اند. بنابراین می‌توان انتظار داشت که بررسی پیوندها و روابط درونی این گروه به ترسیم قرائتی جدید و امروزی از مفهوم عصبیت منجر شود.



از اين رو پژوهش حاضر تنها به کاربست و پياده‌سازي عصبيت بر موضوع يادشده نمي‌پردازد؛ بلکه سعی بر اين است که از اين رهگذر به مفهوم جديدي از عصبيت يا به عبارتي «نوعصبيت» برسيم. بنا بر اين پرسش اصلي اين تحقيق اين است که مفهوم عصبيت چه امکانات و محدوديت‌هايي در توضيح شکل‌گيري، انسجام و همبستگي دروني گروه‌هاي سلفي و تکفيري و گرايش برخي شهروندان جوامع اسلامي و مسلمانان ساکن غرب به اين گروه‌ها دارد؟ فرضيه تحقيق عبارت است از اينکه مفهوم عصبيت ابن خلدون قادر به توضيح همه ابعاد اين روند نيست، ليکن مي‌توان مؤلفه‌هاي امروزي آن را مشخص کرد و به چارچوبي نظري و مفهومي براي تحليل علل شکل‌گيري و انسجام دروني گروه‌هاي يادشده دست يافت.

اين پژوهش به چهار بخش تقسيم مي‌شود. مفهوم عصبيت کانون اين پژوهش را تشکيل مي‌دهد. از اين رو پس از بررسي پيشينه پژوهش، اين مفهوم از منظر ابن خلدون مطرح و ويژگي‌هاي روش‌شناختي آن بررسي مي‌شود. بخش دوم به بررسي اصل بازگشت به گذشته طلایي به عنوان سنگ بنای جهان‌بینی و ایدئولوژی گروه‌هاي سلفي و تکفيري اختصاص دارد. در بخش سوم، راهبرد سياسي اين گروه‌ها يعني احياي خلافت به عنوان ساختار سياسي مطلوب بررسي مي‌شود. بخش چهارم نيز تأثير رسانه‌ها، اينترنت و شبکه‌هاي مجازي بر روند شکل‌گيري و تحول اين گروه‌ها تجزيه و تحليل خواهد شد. تلاش بر اين است که در هر محور، امکانات و محدوديت‌هاي عصبيت در مفهوم‌سازي روندها و تحولات مربوط ارزيابي شود، تا در نهايت فرضيه پژوهش مبني بر نابسندگي عصبيت و امکان تحول آن مورد ارزيابي قرار گيرد. مقاله با نگاهی به شاخص‌هاي مفهومي «نوعصبيت» به پايان مي‌رسد.

### پيشينه پژوهش

تا به امروز تلاش‌هاي متعددي براي کاربست نظريه‌ها و مفاهيم خلدوني در تحليل پديده‌هاي اجتماعي معاصر صورت گرفته است. تا آنجا که به دغدغه اصلي اين پژوهش مربوط مي‌شود، بايد آثار دو پژوهشگر را مورد توجه ويژه قرار داد: فرید العطاس و اکبر احمد. العطاس در کتاب «ابن خلدون» از مجموعه بنیان‌گذاران تمدن اسلامي دانشگاه

آکسفورد، زندگی و اندیشه ابن خلدون را در سه مرحله جوانی و آموزش، زندگی سیاسی و زندگی علمی بررسی می‌کند و نگرش بدیع وی نسبت به جامعه را مورد واکاوی قرار می‌دهد، تا توضیحی برای چرایی «جدید» بودن علمی که او بنیاد گذاشته ارائه دهد. العطاس این علم جدید را تجربه‌گرا و ماتریالیستی می‌داند که حاوی روش‌شناسی جدیدی است. او همچنین این روش‌شناسی را درباره یهودیان مدینه در زمان حیات پیامبر<sup>(ص)</sup> به کار بسته و یافته‌های خود را مطرح می‌کند.

اما کتاب دیگر العطاس با عنوان «Applying Ibn Khaldun: the Recovery of a

Lost Tradition in Sociology» (۲۰۱۴) به این مسئله می‌پردازد که چگونه می‌توان از منظری خلدونی، نگاهی دیگرگونه به تاریخ جهان انداخت و چگونه می‌توان درباره شکل‌گیری دولت حول مفهوم «عصبیت» به بازاندیشی پرداخت؟ العطاس در پاسخ به این پرسش‌ها از کاربست‌های غیر چالشی نظریه ابن خلدون (همچون مورد یهودیان مدینه) فراتر رفته و تاریخ بعد از وفات ابن خلدون را با روش‌شناسی خلدونی مطالعه می‌کند که حاصل این تلاش، بازنگری ظهور، دولت‌سازی و زوال دودمان‌های عثمانی و صفوی بر مبنای عصبیت است. از نکات برجسته تحلیل خلدونی العطاس در این مرحله، حفظ استقلال مفهومی و روشی نسبت به شیوه تولید آسیایی مارکس و همبستگی مکانیک دور کهیم است.

العطاس در فصل پایانی کتاب تلاش می‌کند روش‌شناسی خلدونی را به دولت‌های معاصر عربی نیز گسترش دهد. او در تحلیل دولت‌های عربستان سعودی و سوریه نشان می‌دهد که نظریه تغییر چرخه‌ای دودمان‌ها از یکسو در پی تأثیر نیروهای خارجی و از سوی دیگر به واسطه نبود دودمان‌های معارض نه تنها تعدیل می‌شود، بلکه ممکن است کاملاً مختل گردد. از نظر وی، مانع اصلی تبدیل شدن ابن خلدون به مدلی برای تحلیل جوامع معاصر اسلامی، مانع «نهادی» است. لیکن این امر به معنی عدم امکان کاربست نظریه‌های وی در چارچوب جوامع اسلامی نیست و می‌توان این نظریه‌ها را برای مطالعه روابط قدرت و جامعه در این جوامع به کار بست. وی معتقد است که می‌توان مکتبی نوخلدونی برای تاریخ‌نگاری یا جامعه‌شناسی در سایه تلفیق نظریه و روش ابن خلدون با نظریه‌هایی همچون نظام-جهان والرشتاین تأسیس کرد.

از این منظر، پژوهش حاضر در واقع به دنبال عملی کردن این توصیه فرید العطاس است؛ لیکن هدف اصلی آن نه لزوماً ایجاد مکتبی جدید و نوخلدونی، بلکه سنجش امکانات و محدودیت‌های این مفهوم در کاربست آن بر پدیده‌ای معاصر و گمانه‌زنی درباره امکان تحول این مفهوم است که به نوبه خود می‌تواند به مثابه گامی آغازین در جهت دستیابی به مدلی نوخلدونی تلقی شود.

اما یکی از شاخص‌ترین تلاش‌ها در جهت توسعه مفهوم عصبيت در جهان امروز به کتاب «Islam under siege: Living dangerously in a post-honor world» اثر اکبر احمد (۲۰۰۳) اختصاص دارد. احمد معتقد است که ما وارد دنیایی جدید یا جهانی پساشرافت<sup>۱</sup> شده‌ایم. جهان پساشرافت جایی است که در اثر توسعه و تغییرات سریع، ساختارهای جوامع سنتی در معرض فروپاشی قرار گرفته‌اند و گروه‌های جمعیتی مجبور به جابه‌جایی شده و در همراهی با گروه‌های دیگر یا در میان آنها زندگی می‌کنند. این امر باعث می‌شود که در برابر مشکلات ناشی از هم‌زیستی با دیگران به سوی مدارا نکردن و ناپردباری کشیده شوند که این ناپردباری از طریق خشم ابراز می‌شود (Ahmed, 2003: 14-15).

این مردمان تصور می‌کنند که با هتک شرافت دیگران می‌توانند از عزت و شرف خود که به نظرشان در معرض تهدید قرار گرفته است، محافظت کنند. هندوها مساجد مسلمانان را ویران کرده، آنها را مورد آزار قرار می‌دهند؛ طالبان مجسمه‌های مورد احترام بودائیان را تخریب می‌کنند؛ در غرب، کتاب مقدس مسلمانان و شخصیت پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> در رسانه‌ها مورد اهانت و تمسخر قرار می‌گیرد و تظاهر به مسلمان بودن ممکن است موجب طرد و تحقیر شود. در مقابل در جهان اسلام هم شخصیت‌های تأثیرگذاری همچون سید قطب، تصویری غرق فساد و فحشا از غرب ارائه می‌دهند. در این شرایط، برداشت‌های سنتی از شرافت که به انجام اعمال خوب و پیگیری انگیزه‌های اصیل مبتنی است، زیر سؤال می‌رود. این عقب‌گرد به برداشت‌های افراطی از شرافت و انتقام حتی در جوامع توسعه‌یافته نیز دیده می‌شود. از نظر احمد، دلیل و علامت دنیای پساشرافتی که در آن زندگی می‌کنیم، همین نسخه جدید عصبيت است که وی آن را

---

1. Post-honor

عصبیت حاد<sup>۱</sup> می‌نامد. عصبیت حاد که نسخه‌ای تحریف‌شده، جنون‌آمیز و اغلب خطرناک از عصبیت است، بر وفاداری اغراق‌آمیز و حتی وسواسی به گروه، انحصارگرایی سفت و سخت و تلفیق یا یکسان‌انگاری قبیله و خدا مبتنی است.

به عقیده احمد طی قرن بیستم، عصبیت (به معنای کلاسیک) در جهان اسلام همواره رو به افول بوده است. پس از استقلال کشورهای اسلامی در میانه این قرن، در حالی که انتظار می‌رفت این کشورها قوی‌تر و منسجم‌تر شوند، شاهد افت توان و انسجام این کشورها بوده‌ایم. توسعه سیاسی با دامن زدن به تأسیس دولت - ملت‌های جدید، ایجاد منازعات درونی، انقلابات، جابه‌جایی جمعیت و کشتار انسان‌ها، جوامع اسلامی را شقه کرد و خانواده‌ها را درهم شکست. همچنین عواملی مانند شهرنشینی مفرط، انفجار جمعیت، مهاجرت به غرب، شکاف فقیر و غنی، فساد فراگیر و سوء مدیریت زمامداران، بحران هویت و تصاویر اغواکننده ارسالی از غرب از سایر عواملی هستند که موجب تخریب عصبیت در جوامع اسلامی شده‌اند (Ahmed, 2003: 79-82).

روی هم رفته با مطالعه فصول کتاب «اسلام در محاصره» می‌توان عوامل کلی انهدام عصبیت را در موارد ذیل فهرست کرد: سرکوب مسلمانان در جوامعی که در اقلیت زندگی می‌کنند (مثل هندوستان)، تحمیل برداشتهای تنگ‌نظرانه و سخت‌گیرانه از سوی مدعیان حکومت اسلامی (مثل حکومت طالبان)، حکومت پلیسی و سرکوب در رژیم‌های اقتدارگرا و شکست عمومی رهبران جهان اسلام در زمینه ایجاد عدالت و توازن و رشد دانش در جوامع خود.

احمد در تلاش برای شناخت جهان امروز یا فهم دنیایی که دیگر مفهوم شرافت در آن جایی ندارد، به عصبیت حاد می‌رسد و آن را به مثابه بیماری یا انحرافی در نظر می‌گیرد که جوامع اسلامی را مبتلا کرده و حتی به جوامع غیر مسلمان (یهودیان شهرک‌نشین، شبه‌نظامیان صرب، برخی گروه‌های مهاجرستیز در غرب و گروه‌های افراطی هندو) نیز سرایت کرده است. بنابراین در تفکر احمد، پدیدار شدن عصبیت حاد بیانگر تحولی در مفهوم عصبیت نیست، بلکه نشانه‌ای است از فروپاشی و زوال عصبیت در جوامع اسلامی (همان: ۹۰). البته پیش‌فرض وی این است که تمامی مناسبات و

---

1. Hyper-asabiyya

شالوده‌های جوامع سنتی در نتیجه تغییرات سریع جهانی تضعیف شده‌اند. بر این اساس با توجه به اینکه عصبيت مفهومی است برآمده از دانش سیاسی سنتی مسلمانان که روابط قدرت را در جوامع اسلامی تا سده‌های ۱۴ و ۱۵ میلادی و دورانی که قبایل عمده‌ترین نیروهای اجتماعی فعال در حوزه سیاسی بودند بازنمایی می‌کند، تضعیف عصبيت نه تنها غریب و پیش‌بینی‌نشده نیست، بلکه با گذشت بیش از پانصد سال از دوران حیات ابن خلدون، این توقع طبیعی است که جوامع اسلامی از روابط قدرت آن دوران عبور کنند.

با وجود این احمد در این کتاب و پیش از آن در مقاله‌اش (۲۰۰۲) در تلاش برای یافتن یک پارادایم پساخلدونی، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا می‌توان نظریه‌های ابن خلدون را در تمدن‌های غیر اسلامی به کار بست؟ در شرایطی که زندگی قبیله‌ای و بدوی - به صورتی که ابن خلدون تشریح کرده است - دیگر وجود ندارد، آیا اصولاً می‌توان این نظریه‌ها را حتی در جوامع اسلامی قابل اطلاق دانست؟ به نظر می‌رسد این پرسش، مهم‌ترین چالشی است که در برابر هرگونه تلاش برای کار بست نظریه‌های ابن خلدون در جوامع امروزی و پدیده‌های اجتماعی معاصر قرار می‌گیرد.

در دیدگاه ابن خلدون، عصبيت با گذار از زندگی بادیه‌نشینی به زندگی شهرنشینی به تدریج رو به ضعف می‌نهد و در نهایت به وسیله عصبيت‌های نوظهور دیگر دفع می‌گردد. بنابراین حال که خاستگاه اغلب نیروهای سلفی و تکفیری جوامع شهری کشورهای اسلامی و جوامع مهاجرپذیر غربی است، اصولاً نباید با عصبيت نیرومندی مواجه باشیم. به عبارت دیگر به کارگیری مفهوم عصبيت به عنوان متغیری تأثیرگذار در شکل‌گیری این افکار و سازمان‌ها، تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد. در برابر این تناقض‌نما باید توجه داشت که از یک طرف گذار از بدویت به حضارت در اندیشه ابن خلدون نه فقط به معنی کوچ یا مهاجرت، بلکه به معنی فتح و گشایش شهر به دست نیروهای بدوی دارای عصبيتی نیرومندتر از شهرنشینان است که به سلطه کوچ‌نشینان بر شهریان (تحول در قدرت سیاسی) منتهی می‌شود. بر همین اساس پس از گذشت سه نسل (چهل ساله) از شهرنشینی بدویان، آنها نیز به کاستی‌های شهرنشینی دچار شده و نیروی عصبيتشان افول می‌کند.

بنابراین مهاجرت‌های فردی یا خانوادگی مسلمانان به اروپا در قالب نظریه ابن‌خلدون نمی‌گنجد، بلکه این مهاجرت‌ها در روندی معکوس - و در فرایندی که در ادامه بیان خواهد شد - خود مایه تشدید عصبیت نیز می‌شود. از طرف دیگر دست‌کم درباره بسیاری از مهاجران به کشورهای غربی می‌توان شرایط اجتماعی - اقتصادی منجر به مهاجرت آنان را با آن دسته از ویژگی‌هایی که در نگاه ابن‌خلدون منجر به شکل‌گیری عصبیت نیرومند در جوامع بدوی شده است، مقایسه و معنایی امروزی از بادیه‌نشینی (عمران بدوی) استخراج کرد.

### عصبیت

از نظر ابن‌خلدون، عصبیت همراه با دیانت یکی از عوامل اساسی تشکیل‌دهنده دولت و مهم‌ترین مفهوم در علم عمران او به شمار می‌رود. عصبیت مایه نیرو گرفتن قبیله یا قوم است که سیر تحول آن در نهایت به فرمانروایی و تشکیل دولت ختم می‌شود. عنصر اصلی و تعیین‌کننده عصبیت در نظر ابن‌خلدون، پیوند خویشاوندی است و عنصر دین و عقیده، نقشی مکمل در آن دارد. از این منظر نه تنها دولت‌سازی، بلکه صرف دعوت دینی نیز بدون تکیه بر عصبیت خویشاوندی به سرانجام مطلوب نمی‌رسد. چنان که در صدر اسلام هم پیوند خونی (قریش) نقش پررنگ‌تری داشت. لیکن در گروه‌های معاصر مدعی بازگشت به اسلام، پیوند عقیدتی نسبت به پیوند خونی اولویت یافته است و از این نظر مفهوم عصبیت (دینی) همچنان این قابلیت را دارد که درباره این گروه‌ها به کار بسته شود. لیکن علاوه بر عدم محوریت عصبیت خویشاوندی، مؤلفه‌هایی در عصبیت داعش وجود دارد که آن را از عصبیت دینی مورد نظر ابن‌خلدون متمایز می‌سازد. پژوهش حاضر در ادامه با مطالعه این مؤلفه‌ها به گمانه‌زنی درباره امکان تحول در الگوی خلدونی عصبیت و ارائه مفهومی جدید از عصبیت است.

### مفهوم عصبیت

مفهوم عصبیت، محور اصلی نظریه‌های اجتماعی ابن‌خلدون به شمار می‌آید. تمدن‌سازی به عنوان موضوع اصلی علم عمران در فرایند گذار از بادیه‌نشینی (بدویت) به شهرنشینی (حضارت) صورت می‌گیرد و عصبیت، نیروی محرکه اصلی در این فرایند

است. از نظر ابن خلدون عصبيت در طبع بشر ريشه دارد. انسان ذاتاً سرکش و عصيانگر است و رسيدن به اهداف مشترک، از آنجا که مستلزم سلسله مراتب و واداشتن شماری از مردم به همراهی و همیاری است، در ذات خود منازعه برانگيز بوده، از اين رو نیازمند اعمال اقتدار و سلطه است (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۲۴۱).

اما پديداری عصبيت در اشکال ابتدایی آن از طريق پیوند خونی و وابستگی خاندان ها به يکديگر يا پیوندهای ديگر - مثل ولا (هم پیمانی) و حلف (هم سوگندی) - به وجود می آید. حلف و ولا، رابطه ای همچون پیوند خونی ایجاد می کنند و تعرض به يک هم پیمان موجب واکنش هم پیمانان ديگر وی می شود (همان: ۲۴۳).

انسان ها به واسطه سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به حاکم یا نیروی فرمانروایی احتیاج دارند که آنان را از تجاوز به حقوق يکديگر بازدارد و آن نیروی حاکمه ناگزير باید در پرتو نیروی عصبيت بر مردم غلبه یابد. بنابراین عصبيت با ایجاد سازمان دهی و تمرکز قدرت از چارچوب طایفه و قبیله فراتر می رود و به منبع هرگونه داعیه در کسب قدرت سیاسی تبدیل می شود. وقتی عصبیتی شکل گرفت، دارندگان آن به منزلتی که به آن دست یافته اند، بسنده نمی کنند و درصدد افزایش قدرت خود برمی آیند؛ عصبيت توسعه می یابد و مرحله به مرحله پیش می رود تا به تشکیل دولت برسد (نصری نادر، ۱۳۷۴: ۱۱۲).

از اين رو «هدفی که عصبيت بدان متوجه است، به دست آوردن فرمانروایی و کشورداری است» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۲۶۴). هر چند عصبيت از نظر ابن خلدون مشروط به قدرت و غلبه است، در عين حال زور به تنهایی قادر به ایجاد يک عصبيت اصیل نیست (Qadir, 2013:1224). از اين جهت عصبيت متضمن حق اطاعت و فرمانبرداری برای دارندگان آن است، زیرا نبود آن موجب تشديد منازعات اجتماعی و در نهایت هرج و مرج خواهد شد.

در تفکر اجتماعی ابن خلدون، دین و عصبيت نیز رابطه پیچیده ای دارند. دین با تضعیف رقابت های درونی در بين اعضای يک عصبيت و تقويت روحیه ایثار و جان فشانی، خوداتکایی گروه را افزایش می دهد و به گروه های کوچک امکان می دهد در مقیاسی بزرگ تر ظاهر شوند. دین از سودمندترین اجزای تشکیل دهنده عصبيت به شمار

می‌رود، به طوری که هیچ عامل دیگری به اندازه دین قادر به تقویت و تحکیم عصبیت نیست. با وجود این دین جایگزین عصبیت خویشاوندی نمی‌شود (Qadir, 2013: 1222). بر این اساس عصبیت غیر دینی قابل تصور است، اما دعوت دینی بدون عصبیت انجام نمی‌پذیرد. حتی پیامبران نیز با اتکا بر حمایت عشیره و قبیله خود در جهت ابلاغ و ترویج پیام الهی تلاش کرده‌اند (نصری نادر، ۱۳۷۴: ۱۳۱-۱۳۲).

از نظر ابن خلدون، مهم‌ترین ویژگی‌های زندگی بدوی که عصبیت را به وجود می‌آورند، عبارتند از: تهیدستی و محدودیت منبع درآمد (در برابر درآمد بیشتر و رفاه شهرنشینان)، دشواری بیش از حد زندگی به گونه‌ای که بقای فرد بدون یاری اطرافیان و خویشاوندان غیر ممکن باشد و دلاوری و توانایی افراد به دفاع از خود (در برابر اتکای شهرنشینان به نیروهای انتظامی). در حال حاضر مناطق اندکی در کره زمین وجود دارد که شاهد حضور همزمان سه ویژگی یادشده باشد، لیکن این امکان وجود دارد که شرایطی مشابه شرایط یادشده در جغرافیای شهری برای برخی افراد و گروه‌ها به وجود آید.

در حال حاضر اکثر مهاجرانی که در بانلیو<sup>۱</sup>ها یا حومه‌های فقیر و بدنام شهرهای مهاجرپذیر اروپایی زندگی می‌کنند، از شرایط تحمل‌ناپذیر و به مراتب خطرناک‌تری گریخته و -اغلب طی سفری غیر قانونی و بسیار پرخطر- به امید زندگی بهتر به اروپا مهاجرت کرده‌اند. مهاجرانی که در کشورهای مبدأ خود حتی با وجود حضور در جغرافیای شهری، به تعبیر لرنر (۱۳۸۳) «چادرنشینان شهری» محسوب می‌شدند که در حومه‌های خطرناکی همچون «شهر مردگان»<sup>(۱)</sup> سکونت داشتند. این شرایط به نوبه خود موجب انگیزه و اراده برای خطر کردن و دل بردن از موطن و مأوایی بود که اگر هم به معنی دقیق کلمه مصداق بادیه و بدویت نبوده باشد، در برابر رؤیای مهاجرت به جوامع صنعتی، مرفه و امن اروپایی غیر قابل تحمل‌تر از بدویت جلوه می‌کرد. مهاجرت به‌ویژه در اروپای پس از جنگ و نیازمند نیروی کار، برای کسانی که با چنین شرایطی مواجه بودند نه تنها با هر منطقی توجیه‌پذیر بود، بلکه واجب جلوه می‌کرد.

### تحول عصبیت

برای گمانه‌زنی درباره امکان تحول مفهوم عصبیت می‌توان سه عنصر اصلی

---

1. Banlieue



تشكيل دهنده آن - پيوند خونی، مذهب و رياست (اقتدار) - را در شرايط يادشده قرار داد و معانی جديد آنها را بررسی کرد. پيش از طرح بحث توجه به اين نکته خالی از فايده نيست که هر چند عصبيت دينی، ظرفيت زيادی برای توضيح پديده داعش دارد، به نظر می رسد اين مفهوم به تنهایی قادر به تبیین همه ابعاد همبستگی گروهی داعش نبوده، عصبيت اين گروه به کلی تهی از مؤلفه های خونی و خویشاوندی نيست.

پيوند خونی در ميان اعراب و به درجات گوناگون در ميان اغلب مسلمانان بسيار پايدار است و حتی با مهاجرت به آن سوی دنيا هم تضعيف نمی شود (Patai, 2002: 99). با وجود اين در غياب قبیله یا خاندان و زمانی که محمل اين پيوند به خانواده تک هسته ای (مهاجر) محدود شود، پویایی اين پيوندها نیز دگرگون می شود. به عنوان مثال اگر فرزند مؤنث یک خانواده مهاجر در کشوری غربی با مردی غریبه و غير مسلمان روابط خارج از ازدواج برقرار کند، یا اگر به خاطر پوشش اسلامی خود مورد آزار و اذيت قرار گیرد، در شرايطی که قوانين عرفی جامعه میزبان از نظام اخلاقی و هنجاری مهاجران حمايت نمی کند، پدر به تنهایی و بدون حمايت «مردان قبیله» چگونه می تواند از ناموس و شرافت خانوادگی خود دفاع کند؟ آن هم در شرايطی که امور اخلاقی از اين دست، برای مردان عرب - و بسياری از مسلمانان - آن قدر اهميت دارد که در نگاه ناظر غربی همچون عارضه ای<sup>۱</sup> جلوه می کند که کل اخلاقیات عرب حول محور آن می گردد و عفت اعضای مؤنث خانواده (به ویژه دختر و خواهر)، دغدغه ای دائمی یا اشتغال فکری و سواس گونه ای است که عزت نفس مردان خاندان به آن وابسته است (همان: ۱۰۲). تضادهای فرهنگی از اين دست همراه با تعارضات اخلاقی و قانونی موجب بیگانگی مهاجران با جوامع میزبان و جست و جو برای يافتن یا بازسازی پيوندها و محيط اجتماعی حمايتی می شود.

شواهد زيادی وجود دارد که بر شکل گیری نگرش کلی منفی در ميان جوامع مهاجر مسلمان در غرب دلالت می کند. طبق پيمایشی در سال ۲۰۰۶، اکثریت مسلمانان مقیم چهار کشور اروپایی (آلمان، فرانسه، بریتانیا و اسپانیا)، جوامع میزبان خود را به مثابه «دشمن مسلمانان» درک می کنند یا تصور می کنند که به خاطر مسلمان بودن،

---

1. syndrom

برخوردهای ناخوشایندی را تجربه کرده‌اند (<http://pewglobal.org>). این امر به درک آنان از خود به عنوان جامعه‌ای مجزا و جداافتاده از جوامع میزبان دامن می‌زند.

در چنین بستر اجتماعی، احساس نیاز به تأسیس گروه‌های حمایتی (یا جوامع مهاجر) با ایجاد شبکه‌هایی از روابط و حمایت‌های متقابل همراه می‌شود. لیکن فشار ناشی از عدم تجانس فرهنگی با جوامع میزبان و احساس طرد و بیگانگی در این جوامع که گاه تا نسل‌های دوم و سوم مهاجر تداوم می‌یابد، ممکن است موجب برجسته شدن بیش از حد روابط غیر رسمی (همچون خویشاوندی و دوستی) در میان این گروه‌ها شود.

منطبق نبودن الگوی داعش و جریان‌های جهادی با مدل خلدونی عصبیت خویشاوندی، واقعیتی است آشکار که نیاز به اثبات ندارد. لیکن این به معنی فقدان هرگونه عنصر خویشاوندی در عصبیت گروه‌های جهادی نیست. به عبارت دیگر شالوده و بنیاد این گروه‌ها برخلاف مدل خلدونی بر عصبیت خویشاوندی استوار نشده است. از این رو می‌توان استدلال کرد که عصبیت خویشاوندی دیگر در سطح کلان، نقشی در ایجاد همبستگی درونی داعش ندارد و سازمان این گروه حول محور عصبیت خویشاوندی قبیله یا طایفه‌ای خاص شکل نگرفته است. اما این نوع عصبیت در میان سلول‌های تروریستی که در کشورهای غربی، حملات تروریستی ترتیب می‌دهند و همچنین در میان گروه‌های کوچک پیکارجویان خارجی که به سرزمین‌های جهادی مهاجرت می‌کنند - در مقیاسی کوچک‌تر - همچنان وجود دارد.

تقریباً همه پژوهشگران و متخصصان افراط‌گرایی و تروریسم بر نقش محوری پیوندهای خویشاوندی و دوستی در شکل‌گیری سلول‌ها و گروه‌های کوچک افراطی تأکید دارند. به عنوان مثال الیویه روآ (۲۰۱۷) به شمار قابل توجه روابط خویشاوندی و دوستی‌های اغلب قدیمی و صمیمانه در این گروه‌ها اشاره می‌کند. جالب اینکه در بسیاری از موارد، رابطه دوستی و عضویت در گروه از طریق ازدواج با رابطه خویشاوندی درهم می‌آمیزد. آنهایی هم که به سرزمین جهادی مهاجرت می‌کنند، اغلب با همراهی همسر و فرزند اقدام به این کار می‌کنند و در صورتی که در میدان نبرد کشته شوند، مسئولیت فرزندان‌شان به داعش می‌رسد. به عقیده وی، شمار بالای روابط خانوادگی در میان افراطیون نه تصادف، بلکه پدیده‌ای است «سیستماتیک» و در راستای آموزه‌های

داعش که برخلاف القاعده، مهاجرت و جهاد خانوادگی را تبلیغ می‌کند. مارک سجمن (۲۰۰۸) نیز با تأکید بر نقش محوری روابط خویشاوندی و دوستی و روابط صمیمانه بین اعضای گروه‌های افراطی بر شکل‌گیری احساس وفاداری و تعلق خاطر عمیق درون گروهی به موازات احساس نفرت نسبت به جوامع میزبان یا کشورهای غربی تأکید می‌کند. این شرایط ممکن است با افزایش فعالیت احزاب راست افراطی و جریان‌های مهاجرستیز در کشورهای غربی تشدید شود. بنابراین عصبيت خویشاوندی در سطوح خرد همچنان در کار ایجاد همبستگی مؤثر است.

عصبيت خویشاوندی تنها به سطح خانواده هسته‌ای و سلول‌ها و گروه‌های خرد محدود نمی‌شود و طوایف و عشایر منطقه را نیز در برمی‌گیرد. برای درک این موضوع باید قدری به عقب برگشت و «سیاست قبایلی» القاعده در مناطق قبایلی افغانستان و پاکستان را به یاد آورد. هم طالبان و هم القاعده در مناطق قبایلی پاکستان و افغانستان برای ایجاد اتحاد و ائتلاف با نیروهای محلی از سازوکار «بیعت» استفاده می‌کردند. بدین ترتیب قبایل محلی با توجه به آداب و رسوم قبایلی، پناهگاه و محل امنی برای فعالیت‌های اسامه بن لادن فراهم ساختند و طالبان با توجه به همین قواعد از تسلیم بن لادن به آمریکایی‌ها استنکاف ورزید (Scheuer, 2011: 124, 233).

علاوه بر این هرگونه حمله به این مناطق به‌ویژه اگر به کشته شدن اعضای قبایل منجر می‌شد، عصبيت خویشاوندی قبایل را علیه نیروهای ائتلاف بسیج می‌کرد که این امر به نوبه خود به اتحاد آنها با جهادیون و تقویت آرمان جهاد بین‌المللی کمک می‌کرد. این الگو با توجه به تجربه «شوراهای بیداری» در عراق مورد استفاده القاعده عراق و داعش قرار گرفت. شوراهای بیداری نیروی شبه‌نظامی متشکل از عشایر اهل سنت عراق بود که با حمایت مالی و نظامی آمریکا به کمک دولت عراق شتافت و تا سال ۲۰۱۰، بدنه اصلی نیروهای القاعده عراق را متلاشی کرد و از کلیه مناطق شهری عراق بیرون راند (Gerges, 2017: 96).

در همین مقطع همزمان با اضمحلال القاعده عراق، جزوهای در بین حلقه‌های جهادی منتشر شد که به تحلیل دلایل این افول و چگونگی بازگشت به صحنه می‌پرداخت. یکی از توصیه‌های استراتژیک این جزوه، لزوم یادگیری از تجربه «شوراهای بیداری» و اتحاد با قبایل سنی و جذب آنها در «دولت اسلامی» از طریق اختصاص سهمی

از غنائم جنگی به آنها بود (McCants, 2016: 81-2).

پیش از این نیز جزوهای با عنوان «مدیریت توحش»، که در فضای مجازی منتشر شده و به عنوان مانیفست داعش شناخته می‌شود، بر لزوم جلب همکاری و عصبيت قبایل در مناطق تحت نفوذ آنها تأکید می‌کرد. در این جزوه آمده است که «وقتی به قبایلی برمی‌خوریم که دارای عصبيتند، نباید از آنها بخواهیم که عصبيت خود را رها کنند. بلکه باید آن را جذب و تبدیل به احسن کنیم. ... بهتر است که مسیر این عصبيت را طوری تغییر دهیم که برای خدا باشد. مخصوصاً وقتی که آنها حاضرند در راه شرافت و اصولی که بدان معتقدند، جانفشانی کنند» (Naji, 2006: 112).

این رویکرد در عمل به یکی از پایه‌های استراتژی داعش برای توسعه ارضی و تثبیت موقعیت خود در مناطق قبایلی عراق و سوریه بدل شد. حدود یک سال پس از اعلام تشکیل «دولت اسلامی»، شماری از سران قبایل عمده عراقی از رمادی، موصل و فلوجه در تابستان ۲۰۱۵ برای نخستین بار به طور رسمی با ابوبکر البغدادی اعلام بیعت کردند. هرچند نباید این نکته را از نظر دور داشت که برخی از این اتحادها نه به خاطر باور به ایدئولوژی سلفی-جهادی، بلکه به خاطر انتخاب‌های تاکتیکی سران قبایلی بود که درگیر رقابت‌های درونی و محلی خودشان بودند (Gerges, 2017: 263-264).

علاوه بر این پیشتر هم گزارش‌هایی درباره تشدید اقدامات داعش برای جلب همکاری قبایل عراق و سوریه، به‌ویژه پس از جدایی آن از جبهه النصره منتشر شد. سیاست داعش در این زمینه عبارت بود از حفظ استقلال داخلی قبایل، جبران همکاری از طریق سهم کردن در عایدات مالی و وعده و وعید درباره اعطای مناصب اداری، به‌ویژه به چهره‌های جوان و جویای نام قبایل (www.theguardian.com). به نظر می‌رسد همکاری یا عدم مقاومت برخی از قبایل اهل سنت در برابر داعش از روی اضطرار یا ترس بوده و نباید در این زمینه اغراق شود؛ با وجود این نمی‌توان همکاری داوطلبانه شماری از قبایل عراق و سوریه با داعش را انکار کرد که این امر به نوبه خود به معنی تداوم نقش آفرینی عصبيت خویشاوندی در سطوح میانی سازمان داعش است. بدین معنی عصبيت خویشاوندی صرفاً به شکل خرده‌عصبيت‌های خانوادگی و عشیره‌ای، در بین بخش‌هایی از نیروهای میدانی داعش همچنان وجود داشته و به تقویت همبستگی

درونی آن کمک می‌کند.

عنصر مذهب نیز نقش خاص خود را در شکل‌دهی به این عصبيت جديد ایفا می‌کند. در حال حاضر در اروپا، مسلمانان به گروه‌های متفاوت و متنوعی تقسیم می‌شوند. آنها به دلایلی مختلف، موطن اصلی خویش را ترک کرده‌اند؛ برخی به دلایل سیاسی، عده‌ای به دلایل مذهبی و برخی نیز به خاطر مشکلات اقتصادی. همچنین برخی از آنها به تازگی وارد اروپا شده‌اند و شماری دیگر به نسل دوم یا سوم مهاجر تعلق دارند یا حاصل ازدواج شهروندی غربی با مهاجری مسلمان هستند. علاوه بر اینها شمار رو به رشد شهروندان کشورهای غربی را که به اسلام تغییر دین می‌دهند نیز باید در نظر گرفت. قدر مسلم شماری از مسلمانان یادشده، رویکردی سکولار به مسائل سیاسی و اجتماعی دارند یا نسبت به مسائل هویتی و مناقشه‌برانگیز بی‌اعتنا هستند. لیکن می‌توان استدلال کرد که برای آن عده از این مسلمانان که با عنوان اسلام‌گرای افراطی شناخته شده و به لحاظ مذهبی و سیاسی فعال بوده و برای شبکه‌سازی و سازمان‌دهی نیروهای اسلام‌گرا تلاش می‌کنند، مذهب به عنصر اصلی هویت‌ساز تبدیل شده است. در حالی که جوامع مهاجر در کشورهای غربی معمولاً با ملیت پیشین مهاجران مشخص می‌شوند، این گروه از مهاجران کشورهای اسلامی نه با ملیت کشور مبدأ، بلکه با دین خود شناخته می‌شوند. به طور خاص پس از حملات یازده سپتامبر و آغاز «جنگ علیه ترور»، مذهب به عنوان پایه‌ای برای تعریف هویتی جدید بر اساس تمایز بین مسلمان و کافر شکل گرفت و با استقرار مذهب به جای ملیت، دیاسپورای اسلامی در قالب موجودیتی متمایز در اغلب کشورهای مهاجرپذیر غربی شکل گرفت (<http://www.quilliamfoundation.org>). بر اساس نظرسنجی مؤسسه پیو<sup>۱</sup> در سال ۲۰۰۶، اکثریت مسلمانان مقیم آلمان، بریتانیا و اسپانیا، هویت مذهبی خود را مقدم بر هویت ملی (ملیت جدید) خود تلقی می‌کردند و در فرانسه این نسبت با کسانی که خود را پیش از مسلمان بودن، فرانسوی می‌دانستند، تقریباً برابر بود (<http://pewglobal.org>). همچنین در نظرسنجی دیگری در سال ۲۰۰۷ در آمریکا این نسبت ۴۷ درصد بود که البته در میان جوانان ۱۸ تا ۲۹ ساله مسلمان به ۶۰ درصد می‌رسید (<http://pewresearch.org>). هر چند هواداران عقاید افراطی در بیشتر نظرسنجی‌ها و داده‌های آماری حائز اکثریت نیستند، واقعیت این است

1. Pew

که عصبیت نزد عقایدی است که بر تمایز و تقابل تأکید می‌ورزند. به بیان دیگر عصبیت حول محور حاملان اصلی این عقاید متمرکز می‌شود و سایر مهاجران بسته به میزان وفاداری حلقه‌های بعدی جامعه مهاجر (حامیان مالی یا رسانه‌ای، هواداران میانه‌رو یا غیر فعال و اعضای بی‌اعتنا) را تشکیل می‌دهند.

شاید به لحاظ عددی، اکثریت با کسانی باشد که عقاید معتدل یا حتی سکولار دارند و مایل به جذب و همسان شدن در موطن جدید خود باشند، لیکن این افراد به علت فقدان عصبیت نیرومند، برای گسترش عقیده خود به لحاظ اجتماعی و سیاسی فعال نمی‌شوند و اگر به لحاظ اجتماعی کاملاً غیر فعال نباشند، احتمالاً به صورت انفرادی و در قالب احزاب و سازمان‌های اجتماعی موجود فعالیت می‌کنند. اما در طرف مقابل دیدگاه معتقد به دشمنی با وجود قلت عددی، به سازمان‌یابی و تشکیل می‌پردازد و با دست زدن به اقدام تروریستی، عصبیت خود را بر کل دیاسپورا اسلامی تحمیل می‌کند. در چنین شرایطی، سایرین با وجود عدم گرایش به عقاید افراطی، در برابر فعالیت نیروهای افراطی وادار به سکوت یا حتی همراهی منفعلانه می‌شوند. این امر با واکنش نیروهای امنیتی به تروریست‌ها و رفتار پرخاشگرانه گروه‌های راست افراطی و مهاجرستیز، ایستادگی در برابر عصبیت افراطیون را برای بخش‌های معتدل‌تر دیاسپورا دشوارتر می‌سازد. واقعیت این است که بخش اندکی از جمعیت مسلمانان اروپایی به صورت اعضای رسمی در جنبش‌ها و شبکه‌های افراط‌گرای اسلامی حضور دارند، اما با وجود شمار اندک، نفوذ زیادی در تعیین مباحث و موضوعات مورد توجه مسلمانان اعمال می‌کنند و خواه‌ناخواه به دیدگاه بخش اعظم مسلمانان درباره مسائل سیاسی اجتماعی شکل می‌دهند (<http://www.pewforum.org>).

در این شرایط تعریف هویت بر اساس تمایزگذاری مسلمان/ کافر حتی برای مسلمانانی که در فعالیت‌های تروریستی و نشر عقاید افراطی مشارکتی ندارند نیز اگر پذیرفتنی نباشد، دست‌کم با اعتراض و مخالفت جدی روبه‌رو نمی‌شود و از این‌رو همبستگی یا به عبارت بهتر عصبیت بخش بزرگی از دیاسپورا اسلامی همچنان متوجه هم‌کیشان (هر چند افراطی و تروریست) خویش می‌شود<sup>(۲)</sup>. پیامد این نگاه را می‌توان در اساسنامه ۱۹۹۱ منسوب به اخوان المسلمین شاخه آمریکا که از قرار معلوم محرمانه بوده، در عملیات اف بی آی کشف شده است (Lebl, 2014: 117) مشاهده کرد.

نویسنده این اساسنامه، فعالان اخوان را نه مهاجر، بلکه مقیم<sup>۱</sup> می‌داند و معتقد است اقامت مسلمانان در آمریکا، فرایند جهادی-تمدنی<sup>۲</sup> تمام‌عیاری است که هدف اصلی آن حمایت از تأسیس دولت اسلامی در هر مکان ممکن است و اعضای اخوان المسلمین باید بدانند که کارشان در آمریکا نوعی جهاد بزرگ است تا تمدن غربی را از درون و با دستان خویش و [سایر] باورمندان محو و تخریب کنند، طوری که از بین برود و دین خدا بر همه ادیان دیگر پیروز گردد (Muslim Brotherhood, 1991: 4).

عنصر سوم در بررسی فرایند تحول مفهوم عصبيت، عنصر رهبری یا اقتدار است. العطاس معتقد است که اقتدار فراتر از ریاست (قبیله) است و رییس زمانی می‌تواند مردم را وادار به اطاعت از فرامین خود کند که از اقتدار لازم برای این کار برخوردار باشد. بنابراین فقط اقتدار است که حق حکمرانی ایجاد می‌کند و فرمان‌های حاکم را از ضمانت اجرایی (کاربرد زور) برخوردار می‌سازد. بدین معنی «اطاعت اعضای قبیله از رییس به واسطه عصبيت است که پیش‌شرطی برای کسب اقتدار به شمار می‌آید» (Alatas, 2014: 23).

اکبر احمد، گذار به عصبيت حاد را در چارچوب عنصر اقتدار چنین توضیح می‌دهد که در عصری که شرافت معنای خود را از دست داده است، رهبران اجتماعات و گروه‌ها با تلفیق شرک‌آمیز قبیله و خدا، استراتژی مؤثری اتخاذ می‌کنند: از عزت و شرف گروه به نام خدا دفاع می‌شود. اما این امر به نوبه خود موجب تولید عصبیتی جنون‌آمیز می‌شود که به تعبیر احمد، همان عصبيت حاد است (Ahmad, 2003: 162).

هر چند گروه‌های سلفی و تکفیری از تقدس به شیوه‌ای شبیه به آنچه احمد می‌گوید بهره می‌برند، در میان این گروه‌ها - به‌ویژه پس از قتل بن‌لادن - رهبر یا شخصیت کاریزماتیک ظهور نکرده است. بن‌لادن با استفاده از تجاربی که از تأسیس شبکه‌های تأمین مالی مجاهدین افغان و فعالیت‌های اقتصادی در کنیا، سودان و یمن کسب کرده بود، القاعده را نه به صورت سازمانی متمرکز، بلکه به صورت شبکه‌ای پیچیده، غیر متمرکز و چندملیتی با اعضای از بیش از شصت کشور طراحی کرد (بریزار و داسکیه، ۱۳۸۱: ۹۰-۹۸). القاعده به واسطه ساختار شبکه‌ای، استفاده از فناوری و ارتباط

---

1. Settler  
2. Civilization-Jihadist

آزاد درون گروهی و بین گروهی، اتکای چندانی به رهبری واحد ندارد. علاوه بر این اشغال افغانستان و سقوط امارت طالبان باعث تمرکززدایی و پراکندگی بیشتر این ساختار در مقیاسی جهانی شد (U.S. Department of State, 2003:7-8). با آغاز زندگی مخفیانه بن لادن و با محدود شدن ارتباطات وی مشخص شد که شبکه بدون رهبری واحد و فرهمند می تواند به حیات خود ادامه داده، حتی گسترش یابد.

یکی از دلایل این امر، ظهور مبلغان و ایدئولوگ های بانفوذ جهادی همچون انور العولقی<sup>(۳)</sup> بود که با انتشار انواع پیام های جهادی و حتی دستورالعمل ساخت بمب های خانگی هم به ایدئولوژیک شدن جریان جهادی و هم به تکثیر و توسعه سلول های جهادی خودگردان و تروریست های منفرد کمک می کردند. بدین ترتیب القاعده از یک طرف تفکر به نوعی ایدئولوژی تبدیل شد و از طرف دیگر به صورت شبکه ای پیچیده، منعطف و پویا درآمد (عباس زاده، ۱۳۸۹: ۱۵۶).

به همین دلیل کشته شدن بن لادن برای جریان جهادی، بیشتر ضربه ای نمادین و روانی بود و پس از او، ایمن ظواهری نیز نتوانست در برابر رهبران و سازمان دهندگان محلی شبکه های جهادی، اقتدار عالی و متمرکز اعمال کند و تا پیش از ظهور داعش عملاً به چیزی شبیه به خلفای اسمی عباسی در مصر تبدیل شد. این خلیفه ها که پس از سقوط بغداد به دست مغولان به مصر رفته بودند، عملاً تحت کنترل سیاسی ممالیک مصر بودند و ممالیک از عصبیت قریشی آنها برای کسب مشروعیت استفاده می کردند. توفیق ممالیک در اعمال این سیاست سبب شد سلاطینی از نقاط مختلف جهان اسلام برای کسب مشروعیت و دینی جلوه دادن سلطنت خود، به بیعت و اطاعت از این خلفای اسمی تظاهر کنند (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۶۲). بنابراین شماری از گروه های جهادی با وجود اعلام بیعت و وفاداری به سازمان مرکزی القاعده در برخی امور محلی بنا به صلاح دید خود عمل می کردند. مشاهده بیعت ابزاری زرقاوی با بن لادن به موازات تداوم اعمال خودسرانه وی در عراق (که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد) نشان می دهد که «اسمی» شدن رهبری با مرگ بن لادن و رهبری ظواهری شروع نشده و شروع آن به اواخر دوران حیات شخص بن لادن برمی گردد.

با ملاحظه گروه داعش به نظر می رسد رهبری فرهمند یا متمرکز جای خود را به شبکه ای گسترده از واعظان، مبلغان، فعالان اینترنتی، حامیان مالی و سازمان دهندگان



لجستیکی داده است و رهبری بیشتر از آنکه رهبری سیاسی باشد، مذهبی و مبتنی بر آموزه است و بیش از آنکه از نظر توانایی‌های سازمان‌دهی یا ویژگی‌های شخصیتی منبع عصبيت باشد، خود محصول عصبيت است. به همین دلیل است که سرکرده داعش تا مدت‌ها پس از آغاز فعالیت به عنوان رهبر القاعده عراق در سال ۲۰۱۰ ناشناس ماند و به شیخ نامریی معروف شد (<http://www.bbc.com>).

در سال ۲۰۱۲- زمانی که برای ادغام با جبهه النصره وارد عمل شد- نامش در میان گروه‌های جهادی بر سر زبان‌ها افتاد و در آوریل ۲۰۱۳ (فروردین ۱۳۹۲) هنگامی که گروه «دولت اسلامی» به سوریه حمله کرد، پیام صوتی وی در اینترنت منتشر شد و تشکیل گروه «دولت اسلامی عراق و شام» را اعلام کرد (<http://www.memri.org/>). اما اولین حضور تصویری وی در رسانه‌ها در تیر ماه ۱۳۹۳- ایراد خطبه در مسجد موصل- بود. پس از آن هم فقط در موارد معدود- بیشتر به منظور بی‌اثر کردن شایعه کشته شدن- پیام‌های کوتاهی از او منتشر شد که می‌تواند نشانه نمادین شدن اقتدار رهبری در این گروه‌ها باشد.

### اصل بازگشت به گذشته طلایی

اصل بازگشت به گذشته ناظر بر تفکری است که موجب تحول در مفهوم عصبيت می‌شود. این اصل از ویژگی‌های اساسی گروه‌های سلفی و تکفیری است و جفری کاپلان<sup>۱</sup> که جریان‌ات جهادی پس از مرگ بن‌لادن را با عنوان موج جدید تروریسم بین‌المللی تحلیل می‌کند، ایجاد قومیت یا جامعه قبیله‌ای جدید در قالب مدلی برای تأسیس مجدد یک «عصر زرین» گمشده را از ویژگی‌های اساسی و جدایی‌ناپذیر این گروه‌ها می‌داند (Kaplan, 2010: 48).

سراغاز اصل بازگشت به گذشته به تفکر سلف‌گرایی و ایده بازگشت به قرآن و سنت ابن تیمیه بازمی‌گردد. او معتقد بود که اسلام راستین در گذر زمان به اضافات، خرافات و بدعت‌هایی آلوده شده است و باید با بازگشت به سنت راستین پیامبر<sup>(ص)</sup> به بدعت‌زدایی و پالایش دین پرداخت (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۱۸۰). اندیشه ابن تیمیه هر چند نسبت به خط

1. Jeffrey Kaplan

اصلی اندیشه سیاسی اسلامی رادیکال به نظر می‌رسد، در چارچوب قواعد فقه سیاسی اهل سنت جای دارد و از چارچوب اندیشه دینی فراتر نمی‌رود. با استفاده از تعبیر خلدونی (۱۳۶۹) می‌توان افکار وی را دعوتی دینی تلقی کرد که در پی آن است که عصبیت تضعیف‌شده مسلمانان را از طریق دعوت مجدد به اصل دین احیا کند و با استقرار مجدد دین در قلب مسلمانان، آنان را به منظور دفاع در برابر تهاجم خارجی گرد هم آورده، به عصبیت دینی مجهز کند.

در دوران معاصر حسن البناء - بنیان‌گذار اخوان المسلمین - نیز که با این خط فکری قرابت دارد، بر بازگشت بی‌قید و شرط به کتاب خدا و سنت پیامبر تأکید می‌کند. اما اندیشه بازگشت به گذشته نزد جریان‌های سلفی و تکفیری امروزی دارای مبانی معرفت‌شناختی خاصی است که آن را به یک ایدئولوژی مدرن شبیه می‌کند. سید قطب، چهره شاخص این ایدئولوژی به شمار می‌آید.

حیات فکری قطب شامل چندین دوره می‌شود، لیکن آثار فکری متأخر وی - به‌ویژه کتاب «معالم فی الطريق» - حاوی الهام‌بخش‌ترین افکار وی برای جریانات جهادی و سلفی - تکفیری است. اندیشه قطب بر پایه سه مفهوم اساسی جاهلیت، حاکمیت و جماعت قرار دارد. جاهلیت بر انکار کلی فرایندهای حاکم بر جهان و جاهلی بودن آن دلالت دارد. حاکمیت مبنی بر ضرورت طراحی جامعه آرمانی بر پایه حاکمیت الهی و رجعت به بنیادهای اصیل اسلام (قرآن و سنت) است و جماعت دال بر ضرورت تشکیل گروهی پیشتاز برای جهاد به منظور تحقق حاکمیت الهی در جامعه جاهلی است (میراحمدی، ۱۳۸۵: ۱۸۱).

اما وجه اصلی جهان‌بینی قطب، نگرش اساطیری اوست که تصویری بهشت‌آیین و مبرای از گناه از دوران حیات پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین ارائه کرده، تکرار تمام و کمال فرایند شکل‌گیری آن را به مثابه هدف «ایدئولوژی اسلامی» تعریف می‌کند. او همه جوامع غیر مسلمان و کشورهای اسلامی را مصداق جاهلیت جدید می‌داند و معتقد است که تنها راه تشکیل مجدد جامعه اسلامی، تکرار آیینی واقعه هجرت است. تصویری که قطب از غرب نشان می‌دهد، مخدوش و غرق فساد و الحاد است و وعده فروپاشی قطعی آن جزء مکمل اسطوره‌سازی وی درباره جامعه اسلامی آرمانی است که به عقیده وی به صورت ناگزیر (و در پاسخ به این فروپاشی محتمل) تشکیل می‌شود. قطب با بیانی

استعاری از مفاهیم دینی همچون جماعت، جاهلیت، حاکمیت و جهاد، صورت‌بندی ایدئولوژی خود را کامل می‌کند (میراحمدی و مهربان، ۱۳۸۷: ۱۹۰-۱۹۳). افکار قطب با وجود ظواهر دینی، از مرزهای اندیشه دینی فراتر می‌رود و در قواره ایدئولوژی مدرنی ظاهر می‌شود که در برخی موارد بیش از آنکه به حاکمیت اسلام در جهان معاصر معطوف باشد، گویی صرفاً به دنبال بازگشت به گذشته به مثابه آرمان و هدفی در خود است. از منظر عصبيت به نظر می‌رسد قطب تلاش می‌کرد با استفاده از ایدئولوژی اسلامی، دعوت دینی زمان پیامبر<sup>(ص)</sup> را شبیه‌سازی کند. بنابراین ایدئولوژی خود را در انتزاع از شرایط زمان و مکان مفصل‌بندی کرد که در نهایت اندیشه وی را به سوی ظاهرگرایی، گذشته‌پرستی و اسطوره‌پردازی سوق داد. از طرفی اسطوره‌سازی و تغییر شکل گزاره‌های دینی در قالب مفاهیم ایدئولوژیک و استعاری با هدف حاکم کردن دین در جامعه (از طریق بازگشت به گذشته) گویای عدم امکان بسیج سیاسی از طریق امکانات موجود در عصبيت کلاسیک (پیوند خونی، مذهب و اقتدار) است. استفاده از شیوه‌های بیانی و محرک‌های سیاسی- عقیدتی به شیوه‌ای مدرن در ایدئولوژی قطب بیانگر استقرار ایدئولوژی به جای مذهب است و هر چند این ایدئولوژی ظاهراً مذهبی است، صرف استفاده از شیوه‌های بیان و بسیج ایدئولوژیک گویای تحولی است که از این منظر در مفهوم عصبيت رخ داده و اصل بازگشت به گذشته گویای ویژگی شکلی این تحول است. بنابراین اگر عصبيت کلاسیک با دین تقویت و تکمیل می‌شد، عصبيت جدید را باید با ایدئولوژی- به معنای مدرن کلمه- همراه دانست. علاوه بر این عصبيت قدیم نگاه به آینده دارد و پویایی آن تا زمانی است که به دنبال کسب و توسعه قدرت است. پس از آن که دوران شکوه و عظمت سپری شد، عصبيت رو به افول می‌گذارد. در حالی که نوعصبيت نگاه به گذشته دارد و یکی از محرک‌های اصلی آن نوستالژی دوران صدر اسلام (و دوران شکوفایی تمدن اسلامی) است. بر این اساس منابع قدرت سیاسی و بسیج اجتماعی در عصبيت جدید از گذشته سرچشمه می‌گیرد.

### اصل احیای خلافت

از نظر ابن خلدون، «خلافت در حقیقت جانشینی از صاحب شریعت به منظور نگهداری دین و سیاست امور دنیوی وابسته به دین است» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۳۶۵). در

اندیشه سیاسی کلاسیک اهل سنت برای خلافت شروطی قائل شده‌اند و یکی از این شرایط نسب قرشی است. منبع این شرط حدیثی<sup>(۴)</sup> از پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> است که در ماجرای سقیفه مورد استناد مهاجران قرار گرفت و در نهایت از سوی انصار پذیرفته شد. ابن‌خلدون، حکمت و مقصد این شرط را نه در تبرک انتساب به خاندان پیامبر یا الزامی دینی، بلکه در عصبیت می‌داند:

«هرگاه موضوع را از طریق آزمایش و تجربه و تحلیل مورد کنجکاوی قرار دهیم، هیچ علتی به جز در نظر گرفتن عصبیت نخواهیم یافت، چه به وسیله آن نگهبانی و حمایت و توسعه‌طلبی حاصل می‌شود و اختلاف و پراکندگی مردم درباره دارنده این منصب به علت داشتن عصبیت از میان می‌رود... زیرا قریش، گروه مهم قبیله (مضر) و ریشه اصلی آن قبیله به شمار می‌رفتند و خداوندان غلبه و استیلا از مضر بود و به سبب فزونی عدد و عصبیت و شرف در میان همه گروه‌های قبیله مضر ارجمندی و عزت داشتند و همه تازیان نیز بدین پایه آنان اعتراف داشتند و در برابر استیلا و چیرگی آنان فروتنی می‌کردند و اگر امر خلافت به دسته دیگری جز آنان اختصاص می‌یافت، به سبب مخالفت تازیان دیگر و نافرمانی آنان اختلاف کلمه روی می‌داد» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۳۷۴).

بنابراین در تأسیس خلافت، عصبیت خصیصه‌ای است که به واسطه آن می‌توان مردم (و گروه‌های اجتماعی مستعد منازعه درونی) را به سوی اهداف مشترک هدایت کرد. در ادامه ابن‌خلدون بر این اساس که شارع احکام را به نسل یا عصر یا امت خاصی اختصاص نداده است، نتیجه می‌گیرد که شرط کفایت رهبری و خلافت جامعه اسلامی همان عصبیت است. به همین جهت شرط می‌کند که «امام یا خلیفه باید از قومی برگزیده شود که دارای عصبیتی نیرومند باشد. بدان‌سان که عصبیت او بر دیگر عصبیت‌های همزمانش برتری و تفوق یابد تا دیگران را به پیروی از خود وادارد...» (همان: ۳۷۵). اما هنگامی که شرایط تاریخی دیگرگون شود، «امر خلافت و امامت در هر کشور و ناحیه‌ای به کسی تعلق می‌یابد که در کشور خود دارای عصبیت نیرومندی باشد و دیگر عصبیت‌ها را زیر تسلط و سیطره خود درآورد» (همان).

در شرایط حال حاضر دنیای اسلام، بحث احیای خلافت ادعایی است که نظر مساعد توده‌های اهل سنت را به خود جلب می‌کند. بسیاری از چهره‌های سرشناس سیاسی در نقاط مختلف جهان اسلام - از مالزی تا ترکیه - خلافت را به عنوان نماد شکوفایی تمدن اسلامی ستوده‌اند و خلفای راشدین در بین تمامی مذاهب و گرایش‌های اهل سنت همواره مورد احترام بوده و هستند. تجربه نه‌چندان موفق دولت‌های ملی در غالب کشورهای اسلامی در دوران معاصر، جلوه و جایگاه خلافت را تقویت کرده است.

در پایان قرن بیستم جهان اسلام، دوران استعمار و پس از آن دیکتاتوری‌های نظامی و رژیم‌های نوساز و اقتدارگرا را بدون دستاورد چشمگیر و چشم‌اندازی امیدوارکننده پشت سر گذاشت. در عین حال فرایند دولت - ملت‌سازی هم در بسیاری از کشورهای تازه‌تأسیس اسلامی با ناکامی مواجه شد. در واکنش به این تجربیات، ایده وحدت اسلامی و نفی مرزها و موجودیت‌های سیاسی برآمده از تقسیمات استعماری مطرح شد و تعریفی سیاسی از امت اسلامی ارائه شد که به نوبه خود تعریف امنیت/ تهدید و هویت/ دگر برای امت اسلام را ایجاب می‌کرد (مهربان، ۱۳۹۲: ۱۷۵). با شکل گرفتن ایده امت اسلامی و تعاریف یادشده، از نظر جهادیون تنها ساختار سیاسی مشروع برای امت اسلامی، خلافت است که تنها نظام ممکن برای اجرای قوانین شریعت به شمار می‌آید.

احیای خلافت، بخشی جدایی‌ناپذیر از ایدئولوژی گروه‌های سلفی و تکفیری به شمار می‌آید. لزوم خلافت به عنوان تنها راه اجرای شریعت و تنها ساختار سیاسی مشروع برای جامعه اسلامی، ویژگی مشترک تمامی جریان‌های سلفی است و چیزی که افکار و عمل سیاسی این گروه‌ها را با هم متفاوت می‌سازد، نحوه دستیابی به این ساختار سیاسی است. در دوران معاصر، اخوان‌المسلمین یکی از جریان‌های فکری - سیاسی تأثیرگذاری بود که ایده احیای خلافت را - به عنوان هدفی بعید - مطرح کرد. بنیان‌گذاران این سازمان با وجود نفی مرزهای ملی و سیاسی میان جوامع اسلامی، تجدید حیات اسلام را در گروی احیای فوری خلافت نمی‌دانستند و خلافت را آرمانی نمادین تلقی می‌کردند که گویای اتحاد کشورهای اسلامی بود، لیکن به علت مرزهای استعماری و تقسیم ملت‌ها عملاً غیرممکن شده بود (Pankhurst, 2013: 66).

به همین دلیل برنامه سیاسی اخوان‌المسلمین با وجود پذیرش خلافت به عنوان

هدف نهایی بر پیگیری ایده حکومت جهانی اسلام در چارچوب پارادایم دولت-ملت متمرکز شد. بر این اساس کسب استقلال سیاسی، «مرحله‌ای» است که باید پیش از دستیابی به اتحاد سیاسی اسلام یا تشکیل امت واحده طی شود؛ زیرا تا زمانی که اشغال و استعمار خارجی ادامه دارد، نمی‌توان از تشکیل امت واحده سخن گفت و متحد شدن ملت، پیش‌نیاز ضروری اتحاد امت است. «تنها در این صورت است که خلافت به مطالبه‌ای واقع‌گرایانه تبدیل می‌شود و به مثابه مُهر تأیید نهایی بر میثاق وحدت ملتها عمل می‌کند» (Pankhurst, 2013: 79).

ایده احیای خلافت نزد جریان‌های جهادی همچون القاعده متأثر از همین رویکرد «مرحله‌ای» اخوان است و از این‌رو تأسیس مجدد آن، هدفی فوری نیست. در این چشم‌انداز ابتدا امارت‌هایی غیر متمرکز و مستقل در بخش‌های مختلف جهان اسلام تشکیل می‌شود. این امارت‌ها با فراهم کردن زمینه‌های فکری و لجستیکی به تشکیل امارت‌های دیگر کمک می‌کنند، تا کل جهان اسلام تحت حاکمیت شبکه‌ای از امارت‌های اسلامی قرار گیرد و در نهایت با به هم پیوستن این امارت‌های اسلامی، خلافت اسلامی متحد و یکپارچه در کل جهان اسلام مستقر می‌شود (Zabel, 2007: 5). به همین جهت حکومت طالبان در افغانستان خود را «امارت اسلامی طالبان» می‌نامید و گروه‌های جهادی که از نقاط مختلف جهان اسلام با بن‌لادن بیعت می‌کردند، به نام امارت خوانده می‌شدند. این امر بیانگر تقدس خلافت و ویژگی آرمان‌شهری آن نزد این گروه‌هاست.

ویژگی آرمان‌شهری خلافت و تلاش برای احیای آن که در قالب جهاد جلوه‌گر می‌شود، عصبیت خاص خود را تولید می‌کند که با عصبیت دینی ابن‌خلدون تفاوت‌هایی دارد. از منظر ابن‌خلدون، گروهی که از نیرومندترین عصبیت برخوردار باشد، در شرایط مناسب قادر به دولت‌سازی خواهد بود. در شرایطی که این عصبیت جنبه دینی هم داشته باشد، نظام سیاسی در قالب خلافت شکل می‌گیرد که مصداق سیاست شرعی است. حال آنکه برای داعش، نفس احیای خلافت ابزاری است برای ایجاد عصبیت. احیای خلافت، اصلی است که خود در نیروهای مستعد انگیزه می‌دمد و عصبیتی جدید تولید می‌کند که برای تداوم جهاد مورد نیاز است. از این‌رو کارکرد نسب قرشی خلیفه جدید (ابوبکر بغدادی) با کارکرد نسب قریشی در زمان پیامبر<sup>(ص)</sup> و خلفای راشدین به

کلی متفاوت است. به همین دلیل است که در تضاد با مفهوم قدیم عصیت، خلافت وی از ریاست بر عشیره و قبیله خودش شروع نشده، بلکه برعکس اعیان عشایر قرشی و البویدری از قرار معلوم تنها «پس از اعلام برپایی خلافت» (عطوان، ۱۳۹۵: ۵۲) با وی بیعت کرده‌اند و اساساً نقش تعیین‌کننده‌ای در قدرت‌گیری و خلیفه شدن وی ایفا نکردند. علاوه بر این اعلام خلافت مدتی پس از تصرف قلمرو صورت گرفت. قلمرو در معنای قدیم عصیت به مثابه بسط جغرافیایی قدرت خلیفه بود، لیکن در حال حاضر خلیفه پس از ایجاد قلمروی ارضی ظاهر می‌شود.

برای نیروهای سلفی و تکفیری، حفظ قلمروی سرزمینی بدون خلیفه بسیار دشوار به نظر می‌رسد. اما جلب نظر و حمایت توده‌های اهل سنت با تبیین مزایای «ساختار شبکه‌ای و بی‌نیاز از رهبری متمرکز»، چندان آسان نیست. همان‌طور که در نامه ایمن ظواهری به ابومصعب زرقاوی (Zawahiri, 2005: 6) آمده است، عدم جلب حمایت توده مردم، «امارت» را در برابر هجوم خارجی آسیب‌پذیر می‌سازد. بنابراین جهادیون باید دوایر متعددی از حامیان، همکاران و همدستان گرد خود ایجاد کنند و تحت هیچ شرایطی از توده مردم فاصله نگیرند (<http://fas.org>).

در چنین شرایطی اصل احیای خلافت می‌تواند پایگاه اجتماعی مؤثری برای گروه سلفی - تکفیری ایجاد کند: قرار گرفتن یک «اولوالامر قرشی» در رأس قدرت که اطاعت از وی همچون اطاعت از خدا و رسول واجب باشد و این خلیفه با شعار «وا اسلاما» به جنگ کفار و رافضیان برود (فیرحی، ۱۳۸۲: ۲۶۳-۲۶۴).

بنابراین چنین نمادی برای ایجاد قدرت سیاسی و حفظ قلمرو ضروری به نظر می‌رسد، با وجود این چنین خلیفه‌ای برخلاف خلفای راشدین محصول عصیت نیست، بلکه خود ابزار ایجاد و بسیج عصیتی جدید است. کارکرد دیگر چنین خلیفه‌ای در ایجاد امکان بیعت برای گروه‌های هم‌پیمان در سایر نقاط جهان اسلام است. ضرورت پیروی از مناسک بیعت (که در راستای اصل بازگشت به گذشته صورت می‌گیرد) مستلزم آن است که شخصی به عنوان خلیفه مجسم‌کننده کالبد قدرت باشد تا گروه‌های جهادی در سایر مناطق جهان اسلام از طریق آیین بیعت با داعش متحد شوند تا شک و تردیدی درباره غلبه عصیت این گروه بر سایر گروه‌های جهادی باقی نماند.

ایده دومرحله‌ای القاعده مبنی بر تشکیل امارت‌های مستقل و جداگانه در نقاط مختلف جهان اسلام در مرحله اول و به هم پیوستن این امارت‌ها و تشکیل خلافت در مرحله بعد، در مرحله اجرا، ناکارآمدی خود را نشان داد. قدرت طالبان در افغانستان یک امارت بود، اما در عین حال امارت‌های شکل گرفته در سایر مناطق جهان اسلام همچون نمایندگی یا شعبه القاعده عمل می‌کردند و بن‌لادن با وجود بیعت این امیران محلی هرگز از عنوان خلیفه استفاده نکرد. این امر البته مشکلات خاص خود را به همراه داشت. به عنوان مثال زرقاوی در عراق هر چند رسماً امیر القاعده در آن کشور به شمار می‌رفت، برنامه‌های خود را به‌رغم مخالفت سران القاعده به اجرا گذاشت و بن‌لادن با ملاحظاتی همچون پرهیز از علنی کردن اختلافات و تقویت جبهه دشمن (http://www.farsi.ru/doc/9417.html)، تمایل به جذب اعضای اردنی و فلسطینی از طریق وی (McCants, 2016: 8) یا صرفاً برای حفظ و ایجاد پایگاهی برای القاعده در عراق (Gerges, 2017: 77)، علی‌رغم انتقادات خصوصی از طرد علنی وی خودداری کرد. به هر تقدیر اشغال عراق توسط آمریکا، افکار عمومی عراق را به سمت مقاومت و مقابله با اشغالگری سوق داد و زرقاوی با سوار شدن بر موج تبلیغات ضد آمریکایی در بین جهادیون، شهرت و محبوبیت کسب کرد (همان: ۶۸). در فضای مساعدی که برای فعالیت القاعده در عراق به وجود آمده بود، شیعه‌کشی زرقاوی با برانگیختن واکنش شیعیان منجر به افراطی شدن اهل سنت عراق شد (گلوبین، ۱۳۹۳: ۳۰).

توفیق عملی این استراتژی در تحریک عصبیت اهل سنت به نوبه خود فرایند‌گذار فکری از سلفی‌گری القاعده به تکفیرگرایی داعش را تسهیل کرد. با قدرت‌گیری داعش و موفقیت این گروه در ایجاد و حفظ قلمرو و نادیده گرفتن تقاضای ظواهری مبنی بر عدم مداخله در امور سوریه، عصبیت از القاعده به داعش منتقل شد. در نهایت با اعلام تشکیل خلافت اسلامی و اجرای عملی اصل احیای خلافت اکثر گروه‌های جهادی فعال در کشورهای اسلامی با خلیفه جدید اعلام بیعت کردند.

### رسانه، اینترنت و شبکه‌های اجتماعی: تجدید حیات امت

در این مقاله به دو روند اشاره شد که هر کدام محصول بحران‌ها و تحولات مختص خود بوده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد در بزنگاهی تاریخی به هم می‌رسند: از یک طرف



شکل‌گیری دیاسپورای اسلامی یا امت مهاجر در غرب و از طرف دیگر قالب‌ریزی ایده امت اسلامی در چارچوبی از جنس دولت-ملت که متضمن تعریف غرب به مثابه دگر‌هویتی و تهدید ژئوپلیتیک بود. آنچه این دو را به هم می‌رساند، امکانات رسانه‌ای و جوامع مجازی است که در پرتو انقلاب ارتباطات فراهم شده است.

در حال حاضر گروه‌های متعدد مذهبی به صورت علنی یا زیرزمینی در حال تبلیغ و دعوت در جوامع غربی‌اند و به واسطه تساهل و آزادی مذهبی که در این کشورها وجود دارد، از فعالیت آنها ممانعت نمی‌شود. این آزادی به حدی است که در برخی موارد از موعظه و تبلیغ فراتر رفته و تا تشکیل گشت‌های یونیفورم‌پوش پلیس شریعت در برخی از شهرهای آلمان و چند کشور اروپایی دیگر پیش رفته است (The Guardian: 21 Nov 2016).

اغلب این گروه‌ها با تعریف جامعه هدف مشخص، به تبلیغات و جذب نیرو مشغول‌اند. مساجد به‌ویژه در کشورهایی مثل فرانسه و بریتانیا که شمار مهاجران نسل دوم و سوم زیاد است، به عنوان مکان‌های آسیب‌پذیر شناخته می‌شود. هر چند اکثر امامان و هیئت امنای این مساجد فاقد گرایش‌های افراطی هستند، فعالان افراط‌گرا با حضور مداوم در صفوف نماز، افراد مستعد را شناسایی کرده، بعد از نماز و ترک مسجد با آنها ارتباط شخصی برقرار می‌کنند و پس از ایجاد صمیمیت و جلب اعتماد، اهداف سیاسی خود را در قالب آموزه‌های مذهبی به آنها القا می‌کنند (Hussain & Saltman, 2014: 62).

زندان‌ها هم یکی از مکان‌های مناسب برای جذب افراد ناراضی، زخم‌خورده و خشونت‌طلب است و در حال حاضر روند گرایش به افراط‌گرایی در میان زندانیان مسلمان در بریتانیا و فرانسه رو به رشد است. جالب آنکه گرایش به رادیکالیسم در میان کسانی که در زندان به اسلام تغییر دین داده‌اند، نسبت به مسلمانانی که در زندان افراطی می‌شوند، بیشتر است؛ زیرا آگاهی از هویت و وفاداری گروهی، تجربیات جدید و خوشایندی هستند که باعث سرسپردگی بیشتر این افراد به مبلغان افراط‌گرایی می‌شود (همان: ۶۷).

علاوه بر این حجم عظیمی از وب‌سایت‌ها و شبکه‌های اجتماعی در غرب وجود دارد که همگی مدعی ارائه اسلام راستین هستند و شناختن پایگاه‌های قابل اعتماد از سایت‌های مروج نفرت و ترور بسیار دشوار شده است (Scott, 2005: 150). باید به اینها

مجموعه فعالان مستقل رسانه‌ای یا خبررسان<sup>۱</sup> را نیز اضافه کرد که بدون ارتباط تشکیلاتی و صرفاً به خاطر هم‌سویی ایدئولوژیک از طریق اینترنت به انتشار اخبار، تصاویر و موعظه‌های افراط‌گرایانه می‌پردازند. این خبررسانان به‌ویژه پس از اشغال عراق در اینترنت فعال شده و در حال حاضر بار عمده خبررسانی درباره سوریه و عراق بر عهده آنهاست و فعالیت آنها، حمایت اخلاقی و سیاسی زیادی برای گروه‌های جهادی فراهم می‌آورد (Carter & et al, 2014: 15).

پخش بیانیه‌ها، نطق‌ها و موعظه‌های افراطی در مقیاسی وسیع و جهانی، علاقه و حمایت باورمندان را برمی‌انگیزد و تصاویر کلیشه‌ای منفی که در رسانه‌های غربی از اسلام و مسلمانان ارائه می‌شود، نه تنها باور افراطیون را تضعیف نمی‌کند، بلکه برعکس افراد حاشیه‌نشین و زخم‌خورده جوامع غربی را نسبت به این گروه‌ها کنجکاو و علاقه‌مند می‌سازد. به عنوان مثال اغلب جهادیون اروپایی اولین بار از طریق برنامه‌های مستند تلویزیونی یا اخبار با افراط‌گرایی آشنا می‌شوند (Hussain & Saltman, 2014: 72). شماری از آنها راهی سرزمین‌های جهاد می‌شوند و برخی دیگر در محل سکونت خود به طراحی و اجرای حملات تروریستی انفرادی می‌پردازند که گرگ‌های تنها<sup>۲</sup> یا تروریست‌های منفرد نامیده می‌شوند. اغلب حملات این افراد به صورت مسلحانه است و در صورت استفاده از مواد منفجره، آموزش‌های خود را از اینترنت دریافت می‌کنند (Pantucci, 2011: 34).

علاوه بر این اینترنت نقش شتاب‌دهنده را نیز ایفا می‌کند. عملیات آنها پوشش خبری وسیعی دریافت می‌کند و تصاویر و پیام‌های ویدئویی آنها توسط خبررسانان به اشتراک گذاشته می‌شود. این امر از یک طرف توجه سایر افراد مستعد را جلب می‌کند و از طرف دیگر در افراد مستعدی که در اکناف سرزمین‌های اسلامی دغدغه احیای عظمت گذشته را دارند، نوعی احساس پیوند و سرنوشت مشترک را فعال ساخته، به آنها انگیزه می‌دهد که به سرزمین‌های جهادی عزیمت کنند. این گروه‌ها به همین علت از نمایش صحنه‌های گردن‌زنی، زنده‌سوزی و اقسام خشونت عربیان استفاده می‌کنند، زیرا دور تسلسلی از خشونت ایجاد می‌کند و این نمایشگری به نوبه خود به تکثیر باورهای

---

1. disseminator  
2. Lone wolves

سلفی و افراطی کمک کرده، از طریق تحریک و جذب افراد مستعد، نیرو و عصبيت گروه را افزایش می‌دهد.

تا پیش از گسترش اینترنت و شبکه‌های مجازی، افکار و جنبش‌های اسلام‌گرا عمدتاً در چارچوب دولت‌های ملی محدود می‌ماندند؛ اما با ظهور این امکان بستری پدید آمد که از خلال آن، این جنبش‌های مجزا به طریقی غیر از رسانه‌های رسمی از وجود و فعالیت یکدیگر باخبر شدند و به طریقی غیر از مجاری تحت نظارت دولت‌های ملی و رسانه‌های رسمی با یکدیگر ارتباط برقرار کردند. علاوه بر این نظارت‌ناپذیری و آزادی موجود در فضای مجازی، امکان اجتهاد فراگیر، تفسیر به رأی و نفرت‌پراکنی را برای فعالان جهادی فراهم ساخت (<http://neeloofar.org>). امتی جدید در فضای مجازی شکل گرفت که تا زمانی که در این فضا فعال بود و فقط بر مناسک مذهبی یا احکام عبادی تأکید می‌کرد، مصداق قبایل پست‌مدرن یا اجتماعات خیالی به شمار می‌آمد (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۴۴۲).

لیکن با اضافه شدن آموزش‌های نظامی و صدور احکام جهاد، گذار از امت مجازی به دنیای واقعی آغاز شد و با تصرف قلمرو در سوریه و عراق و اقماری در سایر مناطق بحران‌زده، عصبيت لازم برای اجرای ایده امت جهانی اسلام در دنیای واقعی فراهم شد. جنبش‌های جهادی و کارزارهای اینترنتی برای تشکیل امت جهانی اسلام مصداق عصبيتند، زیرا از نظر ابن خلدون، عصبيت خصیصه‌ای است که به واسطه آن می‌توان مردم و نیروهای اجتماعی را به سوی هدف مشترک هدایت کرد (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۳۷۴). بنابراین رسانه‌های اجتماعی و اینترنت علاوه بر نقش شتاب‌دهنده، ابزاری عمده هم در شکل‌گیری ابتدایی ایده امت در فضای مجازی و هم در گذار به دنیای واقعی و ایجاد قلمرو سرزمینی به شمار می‌آیند. در حال حاضر نیز رابطه‌ای دیالکتیکی میان دنیای واقعی و فضای مجازی وجود دارد که در قالب فعالیت خبررسانان، جذب نیروهای جدید و حتی جذب زنان و دختران علاقه‌مند در قالب «جهاد نکاح» به تداوم حیات این امت جدید کمک می‌کند.

## نتیجه‌گیری

در بررسی عناصر مختلف عصبيت ملاحظه شد که عصبيت خویشاوندی - برخلاف

الگوی خلدونی- در سطح کلان صرفاً عملکردی نمادین دارد. ادعای قریشی بودن خلیفه خودخوانده داعش صرفاً تلاشی برای مشروعیت‌سازی در قالب اصل احیای خلافت و بازگشت به گذشته است و در بهترین شرایط فقط کارکردی روانی در جذب نیرو از جهان عرب و کشورهای اسلامی خواهد داشت. پیوند خونی و خویشاوندی در حال حاضر پایه و اساس شکل‌گیری این گروه نیست. لیکن در عین حال شاهد ظهور مجموعه جدیدی از خرده‌عصبت‌های خویشاوندی در سطوح میانی (قبایل و عشایر) و خُرد (گروه‌های خویشاوندی و دوستی) هستیم که به انحای مختلف با عصبت دینی و گروه ترکیب شده، آن را تقویت می‌کند. در این ترکیب جدید، عصبت دینی پایه و اساس شکل‌گیری و دولت‌سازی گروه است و عصبت خویشاوندی، نقش مکمل آن را ایفا می‌کند. درست برعکس الگوی خلدونی که در آن پیوند خویشاوندی عنصر لازم بود و مذهب نقش مکمل را ایفا می‌کرد.

ارزیابی عنصر اقتدار نیز گویای آن است که در حالی که در الگوی خلدونی، عصبت رهبری و اقتدار از بالا به پایین بود و در کالبد رییس قبیله (سلطان یا خلیفه)، طایفه و قبیله وی و قبایل هم‌پیمان آنها جلوه‌گر می‌شد، در عصبت جدید، این آموزه گروه و ساختار شبکه‌ای آن است که با به حداقل رساندن آسیب‌پذیری و به حداکثرسانی انعطاف، منبع واقعی اقتدار گروه به شمار می‌آید. رییس یا خلیفه بر مبنای همین آموزه به مثابه تجسم شخصی اقتدار بر ساخته شده و برای بیعت به پیروان معرفی می‌شود. نکته جالب اینکه خرد شدن یا توزیع عصبت خویشاوندی با ساختار شبکه‌ای گروه سازگار بوده، گویای وجود روابط متقابل کارکردی در گروه است. اصل بازگشت به گذشته نیز از مبانی آموزه‌ای گروه و بیانگر جهان‌بینی آن است. عنصر اصلی عصبت در معنای قدیم، عنصر خویشاوندی بود و آینده را مد نظر داشت، اما عصبت جدید مبتنی بر آموزه است و به گذشته نظر دارد.

روی هم رفته ایده جدید عصبت یا «نوعصبت» بر مبنای پیوند فضایی میان اعضا (به‌ویژه از طریق فناوری ارتباطات)، ایدئولوژی گذشته‌گرا و غرب‌ستیز و اقتدار آموزه‌ای- شبکه‌ای مفهوم‌سازی می‌شود. آموزه‌های افراطی و گذشته‌گرا در شبکه‌های مجازی به جریان افتاده، از طریق بازنشر یا هم‌رسانی رادیکال‌تر می‌شوند و این روند به نوبه خود

همبستگی فضایی میان اعضا و گروه‌های هم‌پیوند را افزایش می‌دهد. تصرف قلمرو و دعوت به مهاجرت به آن، بازتاب مکانی این پیوند فضایی است و همان‌طور که در عملکرد داعش ملاحظه می‌شود، به محض از دست دادن قلمرو، اولویت گروه از دشمن نزدیک به دشمن دور تغییر کرده، سلول‌های خودمختار و تروریست‌های منفرد به جای مهاجرت به سرزمین جهاد به طراحی و اجرای حملات تروریستی و انفرادی در کشورهای غربی می‌پردازند. علاوه بر این جریان یادشده همواره آمادگی آن را دارد که در نقاط بحران‌زده جهان اسلام- به ویژه آنجا که «دشمن نزدیک» در دسترس است- قلمروی را تصاحب کرده، دولت‌سازی کند.

### پی‌نوشت

۱. از زاغه‌های بدنام اطراف قاهره.
۲. به عنوان مثال در یک پیمایش، ۲۷ درصد شهروندان مسلمان بریتانیایی با اخراج افراطیونی که نفرت و خشونت را ترویج می‌کردند، مخالف بودند. ر.ک:  
<http://www.danielpipes.org/blog/2005/07/more-survey-research-from-a-british-islamist>
۳. الأئمة من قریش.
۴. درباره گستره عملکرد و نفوذ انور العولقی ر.ک: (Brachman and Alix N. Levine, 2.11: 25-45).

## منابع

- ابن خلدون، محمد عبدالرحمان (۱۳۶۹) مقدمه، جلد ۱، چاپ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- بریزار، ژان شارل و گیوم داسکیه (۱۳۸۱) بن‌لادن: حقیقت ممنوع، تهران، آگاه.
- جلائی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی (۱۳۸۷)، نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، تهران، نی.
- عباس‌زاده، مهدی (۱۳۸۹) القاعده پس از ۱۱ سپتامبر (با تأکید بر عراق)، فصلنامه سیاست مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۲، تابستان، صص ۱۵۱-۱۷۰.
- عطوان، عبدالباری (۱۳۹۵) تولد اهریمن: عوامل پیدایش دولت اسلامی عراق و شام، ترجمه فاروق نجم‌الدین، تهران، علمی و فرهنگی.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۲) قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، چاپ سوم، تهران، نی.
- گلوین، جیمز (۱۳۹۳) داعش، خطری که چندان جدی نیست، ترجمه بابک واحدی، ماهنامه اندیشه یویا، شماره ۲۰، مهر، صص ۲۹-۳۰.
- لرنر، دانیل (۱۳۸۳) گذر جامعه سنتی: نوسازی خاورمیانه، ترجمه غلام‌رضا خواجه سروی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مهربان، احمد (۱۳۹۲) پاکستان، بحران دولت ملی و افراط‌گرایی مذهبی، فصلنامه مطالعات خاورمیانه، شماره ۷۲، بهار، صص ۱۵۱-۱۷۸.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۵) مقایسه ویژگی‌های معرفت‌شناختی جریان‌های فکری-سیاسی معاصر در جهان اسلام، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۸، زمستان، صص ۱۷۵-۲۰۲.
- میراحمدی، منصور و احمد مهربان (۱۳۸۷) ایدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال، فصلنامه پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۱۳، زمستان، صص ۱۷۵-۲۱۲.
- نصری نادر، آلبرت (۱۳۷۴) برداشت و گزیده‌ای از مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.

- Ahmed, Akbar S. (2002) Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West Today, Middle East Journal, Vol. 56, No. 1 Winter, pp. 20-45 available at: <http://www.jstor.org/stable/4329719>.
- (2003), Islam under siege: Living dangerously in a post-honor world, Cambridge: Polity.
- Alatas, Syed Farid (2014) Applying Ibn Khaldun: the Recovery of a Lost Tradition in Sociology, London: Routledge.
- Brachman, Jarret M. and Alix N. Levine, (2011) "You Too Can Be Awlaki!" Fletcher Forum 35, no.1.
- Carter, Joseph A., Maher, Shiraz & Neumann Peter R. (2014) Measuring Importance and Influence in Syrian Foreign Fighter Networks, London: The international centre for the study of radicalization and political violence. Available at: [www.icsr.info](http://www.icsr.info).

- Gerges, Fawaz (2017) *ISIS: A History*, Princeton: Princeton University Press.
- Hussain, Ghaffar and Erin Marie Saltman (2014) *Jihad Trending: A Comprehensive Analysis of Online Extremism and How to Counter It*, London: Quilliam. Available at: <https://preventviolentextremism.info/jihad-trending-comprehensive-analysis-online-extremism-and-how-counter-it>.
- Kaplan, Jeffrey (2010) *Terrorism's fifth wave: A theory, a conundrum, and a dilemma*. Perspectives on terrorism, Vol 2, No 2. Available at: <http://www.terrorismanalysts.com/pt/index.php/pot/article/view/26/html>
- Lebl, Leslie S. (2014). The EU, the Muslim Brotherhood and the Organization of Islamic Cooperation, *Orbis*, 57, no 1, 101-119. Available at: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0030438712000804>.
- McCants, William (2016) *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*, New York: St. Martin's Press.
- Muslim Brotherhood (1991) *An Explanatory Memorandum on the General Strategic Goal for the Group in North America*, Muslim Brotherhood. Available at: <http://www.investigativeproject.org/documents/misc/20.pdf>.
- Naji, Abu Bakr (2006) *The Management of Savagery: The Most Stage through Which the Umma Will Pass*, transl. William McCants, John M. Olin Institute for Strategic Studies at Harvard University, <https://azelin.files.wordpress.com/2010/08/abu-bakr-naji-the-management-of-savagery-the-most-critical-stage-through-which-the-umma-will-pass.pdf>.
- Pankhurst, Reza (2013) *The Inevitable Caliphate? A History of the Struggle for Global Islamic Union, 1924 to the Present*, London: C. Hurst and Co.
- Pantucci, Raffaello (2011) *A typology of lone wolves: Preliminary analysis of lone Islamist terrorists*, London: The international centre for the study of radicalization and political violence. Available at: [www.icsr.info](http://www.icsr.info).
- Patai, Raphael (2002) *The Arab mind*, revised ed, New York: Hatherleigh.
- Qadir, Heena (2013) *Sociological insights of asabiyyah by Ibn Khaldun: An inevitable force for social dynamism*, *International Journal of Recent Scientific Research*, Vol. 4, Issue, 8, pp.1220- 1224. Available at: [http://www.recentscientific.com/sites/default/files/Download\\_600.pdf](http://www.recentscientific.com/sites/default/files/Download_600.pdf).
- Roy, Olivier (2017) *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*, trans. Cynthia Schoch, London: C. Hurst and Co.
- Sageman, Marc (2008) *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Scheuer, Michael (2011) *Osama bin Laden*, Oxford: Oxford University Press.
- Scott, Jamie S (2005) "Da'wa in the West: Islamic Mission in American Form" Ch. 8 in Scott, Jamie S, and Griffiths Gareth (eds), *Mixed messages: materiality, textuality, missions*. New York: Palgrave Macmillan.
- U.S. Department of State (2003) *National strategy for combating terrorism* Available at: [https://www.cia.gov/news-information/cia-the-war-on-terrorism/Counter\\_Terrorism\\_Strategy.pdf](https://www.cia.gov/news-information/cia-the-war-on-terrorism/Counter_Terrorism_Strategy.pdf).
- Zabel, Sarah E (2007) *The military strategy for global jihad*, The U.S. Army War College research project. Available at: <http://oai.dtic.mil/oai/oai?>

- verb=getRecord&metadataPrefix=html&identifier=ADA469587.
- Zarqawi, Ayman (2005) Zawahiri's Letter to Zarqawi [English translation], U.S. Department of State Archive, July available at: <https://ctc.usma.edu/harmony-program/zawahiris-letter-to-zarqawi-original-language-2/>
- The Guardian (2016) 'Sharia police' street patrols did not violate law, German court rules, November 21 available at: <https://www.theguardian.com/world/2016/nov/21/germany-sharia-police-court-ruling>.
- <http://hosted.ap.org/dynamic/stories/accessed> April 2, 2015.
- <http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf> p. 3, accessed March 8, 2015.
- <https://www.theguardian.com/world/2014/oct/26/isis-exploits-tribal-fault-lines-to-control-its-territory-jihadi> accessed October 29, 2014.
- <http://www.quilliamfoundation.org/wp/wp-content/uploads/publications/free/muslim-communities-between-integration-and-securitization.pdf> accessed 25 November, 2014.
- <http://pewglobal.org/reports/pdf/254.pdf> pp. 3-4, accessed March 8, 2015
- <http://www.pewresearch.org/files/old-assets/pdf/muslim-americans.pdf> p. 31 accessed March 2, 2015.
- <http://www.pewforum.org/files/2010/09/Muslim-networks-full-report.pdf> p. 9 accessed December 28, 2014.
- <http://www.bbc.com/news/world-middle-east-27801676> accessed November 26, 2014.
- <http://www.memri.org/report/en/0/0/0/0/0/7119.htm> accessed at March 14, 2015.
- [http://fas.org/irp/news/2005/10/letter\\_in\\_english.pdf](http://fas.org/irp/news/2005/10/letter_in_english.pdf) accessed at January 7, 2015.
- <http://www.farsi.ru/doc/9417.html> accessed March 11, 2015.
- <http://neelofar.org/critic/124-article/787-090493.html> accessed November 2, 2015.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۱۹۸-۱۷۳  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۴  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## رگه‌های استعمار در فلسفه کانت (با تکیه بر آراء اسپیک)

صدیقه پورمختار\*  
شمس‌الملوک مصطفوی\*\*  
سید محمد مرندی\*\*\*

### چکیده

یکی از عوامل موفقیت استعمار در سرزمین‌های مستعمره خود، علاوه بر گزینه نظامی، استفاده هوشمندانه از فنون بلاغت و سخنوری بوده و از این رو مأموریت متمدن‌سازی اروپایی بر اساس فرهنگ به عنوان سخنوری پایه‌گذاری و از طریق ادبیات و فلسفه قرن هجدهم و نوزدهم دنبال شده است. «امانوئل کانت»، فیلسوف بزرگ قرن هجدهم آلمان، در کتاب «نقد قوه حکم» خود که بخش اول آن فلسفه ذوق (مبحث زیبا و والا) و بخش دوم آن به غایت‌شناسی اختصاص دارد، سوژه‌ای را معرفی می‌کند که تحت شرایط خاصی به درک زیبایی، والایی و غایت‌مندی نائل می‌شود؛ اما از آنجایی که از نظر کانت چنین درکی متعلق به همگان نیست، این پرسش فراروی منتقدان قرار می‌گیرد که آیا می‌توان گفت سوژه‌کانتی در نقد سوم، نشانی از نژادگرایی و استعمار در خود دارد؟ مقاله حاضر بر اساس آرای «گایاتری چاکراورتی اسپیک»، منتقد و اندیشمند مشهور حوزه مطالعات پسااستعماری، به بررسی و پاسخ این پرسش می‌پردازد. اسپیک بر این اعتقاد است که نظرهای کانت در دو مورد دارای نژادگرایی و استعمار است؛ یکی در تحلیل والایی که می‌گوید انسان خام به دلیل آنکه آموزش دیده و

\* دانشجوی دکتری فلسفه هنر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

s.pourmokhtar@yahoo.com

\*\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه فلسفه هنر، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

sh-mostafavi@yahoo.com

mmarandi@ut.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه تهران

بافرهنگ نیست، والایی را تنها به عنوان مفهومی دهشتناک درک می‌کند و دوم در بحث غایت‌شناسی که بومیان استرالیایی را فاقد فاعلیت انسانی می‌داند. بنابراین سوژه‌شناسی جهان‌شمول یا انسان‌کانتی به تمامی بشریت رجوع نمی‌کند، بلکه تنها به سوژه آموزش دیده بورژوازی مردِ دوران روشنگری اروپا که بخشی از اصول عقلانی گسترش امپریالیسم را فراهم کرده است، توجه نشان می‌دهد.

**واژه‌های کلیدی:** اسپیوک، کانت، استعمار، والایی و غایت‌شناسی.

## مقدمه

از نظر ای.اس هورن‌بای<sup>۱</sup>، واژه استعمارگرایی از ریشه رومی «Colonia» گرفته شده که به معنی «مزرعه» و یا «محل اسکان» است و اشاره به رومی‌هایی دارد که در سرزمین‌های دیگر ساکن شده‌اند، اما همچنان حقوق شهروندی خود را حفظ کرده‌اند. او «استعمارگرایی» را چنین تعریف می‌کند:

«اسکان در یک کشور جدید... گروهی از افراد که در یک مکان جدید ساکن می‌شوند، اجتماعی را تشکیل می‌دهند که با سرزمین در ارتباط است. این اجتماع متشکل از ساکنان اصلی و فرزندان و جانشینان آنها است، تا زمانی که ارتباطشان با سرزمین پدری حفظ شود» (Hornby, 2000: 228).

مارگارت کوهن در کتاب «نظریه‌های سیاسی استعمارزدایی»، استعمارگرایی را تسلطی می‌داند که فرد یا گروهی را مطیع فرد یا گروه دیگر قرار می‌دهد. کوهن، یکی از مشکلاتی را که بر سر راه تعریف استعمارگرایی وجود دارد، سختی تمییز آن از امپریالیسم می‌داند؛ زیرا اغلب این دو واژه به عنوان مترادف استفاده می‌شود. استعمارگرایی هم مانند امپریالیسم در برگیرنده کنترل سیاسی و اقتصادی بر یک منطقه وابسته است. اما با ریشه‌یابی هر کدام از این واژه‌ها می‌توان به تفاوت آنها پی‌برد. واژه استعمار Colony از کلمه لاتین Colonus به معنی «کشاورز» می‌آید. استعمارگرایی معمولاً به معنای انتقال یک جمعیت به منطقه‌های جدید است که در آن تازه‌واردان مانند ساکنان اصلی آن سرزمین زندگی می‌کنند، در حالی که وفاداری خود را به سرزمین اصلی‌شان حفظ نموده‌اند. امپریالیسم از ریشه لاتین Imperium به معنی «امر کردن» است. در نتیجه امپریالیسم، راه و روشی برای اعمال قدرت بر دیگری است که می‌تواند از طریق اسکان، حکومت مستقل و یا هر شیوه کنترل غیر مستقیم صورت گیرد (Kohn, 2014: 18).

مشروعیت استعمارگرایی، دغدغه قدیمی فلاسفه سیاسی و اخلاقی در غرب بوده

---

1. A.S Hornby

است. حداقل از زمان جنگ‌های صلیبی و مبارزات قاره آمریکا، نظریه‌پردازان سیاسی با مسئله آشتی میان عدالت و قانون طبیعت با اعمال قدرت حکومت‌های اروپایی بر غیر غربیان مواجه بوده‌اند. در قرن نوزدهم که تنش بین تفکر لیبرال و استعمار بالا گرفت، تسلط اروپا بر بقیه جهان به اوج خود رسیده بود. عجیب آن است که در همان زمان، در حالی که بسیاری از اندیشمندان از اصول تساوی و برابری حمایت می‌کردند، در عین حال از استعمارگرایی و امپریالیسم نیز دفاع می‌کردند. یکی از راه‌های آشتی این اصول به ظاهر متضاد، «مأموریت متمدن‌سازی» بود که پیشنهاد می‌کرد که یک دوره کوتاه‌مدت مستعمرگی و یا قیمومیت سیاسی برای جوامع «نامتمدن» لازم است تا آنها بتوانند به جایی برسند که از آزادی خود دفاع کرده، خودشان بر سرزمینشان حکومت کنند (Kohn, 2014: 24).

عصر روشنگری از نظر ای‌اچ ابرامز<sup>۱</sup>، مجموعه‌ای از جریان‌های تجربی و عقلی گوناگون است که از اواخر قرن هفدهم در اروپای غربی آغاز شد و در قرن هجدهم به کمال رسید. شالوده عصر روشنگری، رویکرد این جهانی به زندگی است که طی رنسانس در هنر، دین، سیاست و علوم طبیعی شکل گرفت. این نهضت در انگلستان، افکار فرانسیس بیکن و جان لاک و ویلیام گودوین، در فرانسه دکارت تا دیدرو و در آلمان از لایب نیتز تا امانوئل کانت را در برمی‌گرفت. آغاز فلسفه روشنگری را باید از انگلستان جست‌وجو کرد و سپس از آنجا به فرانسه و آلمان راه یافت.

ابرامز، جوهره اصلی این نهضت را اعتقاد به خرد انسانی به منزله حلال همه مشکلات او می‌داند. بر این اساس عقل سلیم سبب می‌شود تا تیرگی جهل و خرافات و تعصبات از بین برود و انسان بر تجربه و آزمایش اعتبار کند و به واسطه حقایق تجربه‌شده به قوانین کلی دست یابد تا در سایه آن به سعادت برسد (Abrams, 2009: 96).

اصطلاح «پسااستعمارگرایی» گاهی با خط فاصله «پسا-استعمارگرایی» و گاهی بدون خط فاصله نوشته می‌شود. هیچ قاعده خاصی در استفاده از این دو اصطلاح - با و یا بدون خط فاصله - وجود ندارد، اما اغلب کلمه‌ای که دارای خط فاصله است، به شرایط زندگی پس از دوران استعمارگرایی اشاره دارد، در حالی که اصطلاح بدون خط فاصله به

---

1. A.H.Abrams

تئوری‌ای اشاره دارد که این شرایط را توصیف می‌کند.

پسااستعمارگرایی از نظر مورگیلبرت همانند پسامدرنیسم و پساساختارگرایی دارای اصولی انتقادی منحصر به خود است که ارائه تعریفی روشن و واضح از آنها سخت به نظر می‌رسد. این نظریه به تجارب استعمارگرایی و گذشته و حال آن در لایه‌های مختلف فرهنگی می‌پردازد. پسااستعمارگرایی معمولاً به مباحثی چون برده‌داری، مهاجرت، سرکوب و مقاومت، تبعیض، نژادپرستی، جنسیت و... در حوزه مطالعاتی رشته‌هایی چون تاریخ، فلسفه، مردم‌شناسی و زبان‌شناسی می‌پردازد. از این‌روست که حوزه مطالعاتی پسااستعمارگرایی بسیار وسیع و گسترده است (Bart-Moore, 1997: 5).

هلن گیلبرت معتقد است که این واژه اغلب بد فهمیده می‌شود و به عنوان مفهومی موقتی و به معنای دوران بعد از از بین رفتن استعمار است و یا دورانی که از لحاظ سیاسی با نام روز استقلال خوانده می‌شود که یک کشور از سلطه کشور و یا کشورهای دیگر خارج شده است. استعمار به فراتر از محل‌های سکونت سیاسی تجاوز می‌کند. تأثیراتش بر زبان، آموزش، مذهب، هنر و به طور روزافزون بر فرهنگ عمومی سایه می‌افکند. با این توصیفات، تئوری پسااستعماری باید پاسخی باشد به چیزی بیش از ساختاری زمانی صرف پس از استقلال و یا حتی کمی بیشتر پرداختن به تجربیات پراکنده امپریالیسم (Gilbert, 1996: 15).

لیلا گاندی، پسااستعمارگرایی را یک حرکت تاریخی - تحلیلی می‌داند که با عوامل سیاسی برانگیخته شده است و به دنبال آن است که تسلط‌های مادی، تاریخی، سیاسی - فرهنگی، آموزشی و استدلالی را برچیند. به عنوان یک گفتمان انتقادی، پسااستعمارگرایی اثری در بافت و همچنین یک استراتژی در خوانش است. از لحاظ تئوری، این گفتمان بر دو سطح استوار است: تلاش برای بازکردن پسااستعماری که در برخی بافت‌های خاص محکم شده‌اند و ساخت‌شکنی و برملا ساختن هر ساختار که با قدرت استعماری بنیان نهاده شده است (Gahandi, 1998: 28, 42).

لورنس فیلیپس، اصطلاح پسااستعماری را وضعیت افراد و نواحی‌ای می‌داند که توسط کشورهای امپریالیستی به‌ویژه کشورهای غربی تحت استعمار قرار گرفته‌اند. مطالعات پسااستعماری به آرا و عقاید فردی که تا قبل از آن، استعمار غرب آنها را در حاشیه قرار داده و یا محکوم به سکوت بودند، اهمیت و اعتبار می‌دهند، که در این

صورت نقدی اساسی بر پیش‌فرض‌های غربی در زمینه فرهنگی و نژادی وارد می‌سازد (Phillips, 2003: 299).

در میان منتقدان و نظریه‌پردازان پسااستعمارگرایی، نام سه تن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است: ادوارد سعید<sup>۱</sup>، هومی کی. بهابها<sup>۲</sup> و گایاتری چاکراواتی اسپیک<sup>۳</sup>. ادوارد سعید به نوعی پایه‌گذار این نظریه شناخته می‌شود. به ویژه با انتشار کتاب «شرق‌شناسی»<sup>۴</sup>، این اهمیت چند برابر شد. هومی بهابها، چهره دیگر مطالعات پسااستعماری معاصر است که با ابداع مفاهیم کلیدی چون تقلید، تفاوت، تردید و پیوند معتقد است که ملت‌هایی که مستعمره شده‌اند، در مقابل استعمارگران مقاومت می‌کنند. او همچنین با تأکید بر دیدگاه‌های روان‌کاوانه در نظریه‌های خود معتقد است که استعمارگر و مستعمره، هر دو در تعامل با یکدیگر از کنش‌هایی بهره می‌گیرند که از ناخودآگاه آنها برخاسته است. هر دو رابطه برای اثبات خود به وجود یکدیگر نیازمند هستند (Fischer, 2011: 71).

خانم اسپیک هم از نظریه‌پردازان پسااستعمارگرایی است که بیشتر در زمینه زنان جهان سوم فعالیت می‌کند. آنچه در این مطالعه با عنوان فمینیسم پسااستعماری مورد بررسی قرار می‌گیرد، نقد و بررسی دیدگاه‌های او در این حوزه است.

فمینیسم پسااستعماری<sup>۵</sup> از نظر اتو گیسون، زیرشاخه‌ای از فمینیسم است که معتقد است فمینیسم غربی تنها بر تجارب زنان در فرهنگ‌های غربی تأکید دارد. این دیدگاه در جست‌وجوی راهی است که نژادپرستی و تأثیرات بلندمدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی زنان غیر سفید و غیر غربی را در جهان استعمارگرایی از بین ببرد. در بستر این دیدگاه‌ها، سوپه دیگری هم به چشم می‌خورد و آن جنبه جهان‌شمولی نظریه‌های فمینیسم غربی و ارتباط آن با زنان جهان سوم است که بر این اساس چنین مسئله‌ای مطرح می‌شود که چگونه فمینیسم غربی به مسائل مربوط به زنان به اصطلاح جهان سوم پرداخته و چه جایگاهی برای آنان تعریف کرده است؟ (Qauyson, 2000: 87). این

1. Edward Said
2. Homi K. Bhabha
3. Gayatri Chakravorty Spivak
4. Orientalism
5. Postcolonial Feminism

مسائل دغدغه‌های اصلی فمینیسم پسااستعماری است. این نظریه همچنین به بحث درباره نظریه‌های بومی و سایر حرکت‌های فمینیستی جهان سوم و تطبیق آنها با فمینیسم غربی می‌پردازد.

گویاتری چاکراورتی اسپیکر، یکی از چهره‌های شاخص نقد پسااستعماری و به‌ویژه فمینیسم پسااستعماری، در مطالعات خود بیش از همه چیز به فرودستان<sup>۱</sup> توجه دارد و در میان آنان به زنان فرودست عنایت ویژه دارد؛ زیرا از نظر او، آنان دوچندان مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و به حاشیه رانده شده‌اند. اسپیکر به طور ویژه مدعیات فمینیسم غربی مبنی بر جهان‌شمول بودن و سخن گفتن از جانب همه زنان را مورد پرسش قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که شرایط واقعی مادی، اقتصادی، تاریخی و کشمکش‌های زنان جهان سوم، اغلب مورد غفلت فمینیسم غربی بوده است. این بازاندیشی، این پیش‌فرض را به چالش می‌کشد که همه زنان از نظر عدالت اجتماعی یکسان هستند و بر اهمیت توجه به تفاوت‌های نژادی، طبقاتی، مذهبی، شهروندی و فرهنگی زنان تأکید دارد.

اسپیکر هر چند متأثر از اندیشمندان نقد فمینیستی از جمله آرای لوئیس اریگاره<sup>۲</sup> (فمینیست، زبان‌شناس، روان‌شناس و نظریه‌پرداز فرهنگی بلژیکی) و الن سیکسو<sup>۳</sup> (فمینیست، شاعر، نویسنده و منتقد ادبی فرانسوی) است، با این حال نقطه تمرکز بحث ذات‌گرایی را از دغدغه‌های تفاوت جنسیتی بین زن و مرد به تفاوت‌های فرهنگی بین زنان جهان سوم و زنان جهان پیشرفته جابه‌جا کرده و به طور کلی معتقد است که فمینیسم غربی در طول تاریخ با پروژه گسترش امپریالیسم هم‌دست بوده است.

تمرکز بر مسیر اندیشه و تحصیلات اسپیکر بیانگر تعهد بلندمدت به مطالعات انتقادی- ادبی در کنار مسئولیت‌های سیاسی و دانشگاهی است. او در سال ۱۹۴۲ در کلکته هندوستان به دنیا آمد و در دانشگاه کلکته به تحصیل پرداخت. دو سال پس از فارغ‌التحصیلی برای تحصیل در مقاطع کارشناسی‌ارشد و دکترا به آمریکا مهاجرت کرد. تحصیلات تکمیلی‌اش را در دانشگاه کرنل در رشته ادبیات تطبیقی با راهنمایی پل دمان<sup>۴</sup> (نظریه‌پرداز و منتقد ادبی بلژیکی) گذراند. اولین کتاب او بر اساس رساله

1. Subaltern

2. Luce Irigaray (۱۹۳۰ -)

3. Hélène Cixous (۱۹۳۷ -)

4. Paul de Man (1919-1983)

دکترایش درباره اشعار ویلیام باتلر ییتس<sup>۱</sup> (شاعر و نمایشنامه‌نویس بزرگ ایرلندی) بود که کمی با تحقیقات پسااستعماری بعدی‌اش تفاوت داشت. هر چند در این کتاب انتقادی و تاریخی، اسپوک شیوه‌ای توصیفی را اتخاذ کرده بود، پیش از آن درگیر مسئله تأثیر استعمار و تحمیل ارزش‌های بیگانه بر فرهنگ‌های بومی شده بود. پژوهش‌ها و فعالیت‌های اسپوک پس از اتمام تحصیلاتش با موفقیت‌های زیادی از جمله دریافت جوایز متعدد و گرفتن پست‌ها و سمت‌های دانشگاهی همراه شد.

روش تئوریک اسپوک در ارتباط با مطالعات پسااستعماری به طور وسیعی با انتشار کتاب دومش یعنی «ترجمه درباره نوشتارشناسی» اثر ژاک دریدا شناخته شد. این ترجمه مقدمه‌ای بود که به جای پیشگفتار دریدا قرار گرفت و علاقه اسپوک به دریدا و شالوده‌شکنی<sup>۲</sup> به ویژه مفهوم «نوشتن بر اساس نقاط کور»<sup>۳</sup> را به خوبی نشان می‌داد. مقدمه اسپوک به عنوان مقاله‌ای انتقادی با بیشتر تحقیقات پسااستعماری اولیه<sup>۴</sup> او مطابقت داشت و بین شالوده‌شکنی و تئوری پسااستعماری پیوند برقرار می‌ساخت. اولین مجموعه از مقالات او در کتاب «در جهان دیگر: مقالاتی در باب سیاست فرهنگی»<sup>۵</sup> (۱۹۸۷) به چاپ رسید.

اسپوک در مهم‌ترین مقاله خود با نام «آیا فرودستان می‌توانند سخن بگویند؟»<sup>۶</sup> با بهره‌گیری از نقدهای فمینیسم، مارکسیسم و مطالعات فرودستان، با بیان بسیار دقیق دیدگاه‌های خود می‌گوید که سلسله‌مراتب اجتماعی - سیاسی استعماری در حیطه پسااستعماری بازتولید شده‌اند و اینکه موضوعات فرودستان - افرادی که خاص نیستند و قدرت را هم در دست ندارند - نمودی غیر هوشمندانه و یا صدایی از بطن خودشان ندارند. وی در مقاله مهم دیگر خود، «سه متن از سه زن و نقد امپریالیسم»<sup>۷</sup> (۱۹۸۵) با نگاهی به رمان‌های جین ایر<sup>۸</sup>، دریای بزرگ سارگاسو<sup>۹</sup> و فرانکشتاین<sup>۱۰</sup> به خوانشی

1. William Butler Yeats (۱۸۵۶-۱۹۳۹)
2. Deconstruction
3. Blind Spots
4. In other world: Essays in cultural Politics
5. Can the Subaltern Speak?
6. Three Women's Texts and a Critique of Imperialism
7. Jane Eyre
8. Wide Sargasso Sea



فمینیستی و ساختارشکنانه می‌پردازد و معتقد است که ادبیات انگلیسی قرن‌های هجدهم و نوزدهم، اصول زیربنایی امپریالیسم را به شکلی هوشمندانه در خود دارند و هدف این شیوه در ادبیات، مأموریت متمدن‌سازی است که در این آثار ادبی نمود یافته است.

### سبک اسپیکر در نقد

اسپیکر به خاطر نوشتن متون نظری به‌هم‌پیوسته و دشوارنویسی شهرت دارد. حامیان او بر این عقیده‌اند که ویژگی‌های خاص و ناپایدار نوشته‌های او مقاومتی استراتژیک در مقابل مبنانگرایی و بسته بودن در مقابل افکار استبدادی است (تفکری که مدعی است دیگری را پیش از اینکه با فرد و یا فرهنگ دیگری مواجه شود، می‌شناسد). مخالفان اسپیکر معتقدند که سبک نوشتاری او باعث سردرگمی و اشتباه می‌شود. این نقد بر سبک نوشتاری او وارد است؛ زیرا اسپیکر به شیوه‌هایی منحصر به فرد درباره نظریه‌پردازان و فیلسوفان قرن بیستم برای ارائه نظراتش می‌نویسد که این سبک نوشتار به‌ویژه در کتاب «نقدی بر خرد پسااستعماری: به سوی تاریخچه حضور پنهان» مشهود است.

مقاومت در مقابل یکسان‌سازی، جنبه‌ای اساسی در شیوه اسپیکر در مطالعات ادبی است. مقاله و مصاحبه به خاطر حالت موقتی و باز بودن، شیوه خاص او در ارائه نظراتش است. اسپیکر، دیدگاه‌های خود را در زمینه مطالعات پسااستعماری و نشان دادن بی‌اعتنایی غرب نسبت به غیر غربیان اغلب به زبانی دشوار و سبکی پیچیده ارائه کرده است. از نظر اسپیکر، واضح‌گویی و شفاف‌گویی از ویژگی‌های نظام‌های استعماری است که سعی می‌کنند انسان‌ها را به اسارت بکشند. از دید او، «نثر ساده انسان را می‌فریبد» و در نتیجه همین ساده‌نویسی، شیوه و راهبردی آگاهانه و هوشمندانه است که هدف آن درگیر کردن خواننده در بحث‌های انتقادی است که طی آن چگونگی درک متون مختلف در دوران استعمار میسر می‌شود (Morton: 2003: 6).

بی تردید پل دومان، استاد اسپیکر و از برجسته‌ترین حامیان ساختارشکنی، در آغاز روش انتقادی اسپیکر بسیار مؤثر بوده است. دومان معتقد است که نقد ادبی به معنی تفسیری واحد از یک متن نیست، بلکه در هر متنی «نقاط کوری» وجود دارد که همواره

به صورت اجتناب‌ناپذیری به خوانش‌های نادرست می‌انجامد. مقدمهٔ خلاقانهٔ اسپوک بر کتاب «دربارهٔ دستورشناسی»، نمونه‌ای از این تأثیر است.

از این‌رو محور اصلی این پژوهش را این پرسش تشکیل می‌دهد که آیا رگه‌های نژادگرایی و استعمار در نقد قوه حکم وجود دارد؟ فرضیه پژوهش هم بر این اساس استوار است که می‌توان رگه‌های از نژادگرایی را در زمینهٔ والایی و غایت‌شناسی بررسی کرد. هدف از انجام پژوهش حاضر، پاسخ به پرسش مطرح‌شده و بررسی صحت و سقم فرضیهٔ تحقیق به شیوهٔ توصیفی-تحلیلی با استفاده از منابع و ابزار کتابخانه‌ای است. با توجه به این موارد، پژوهش حاضر ابتدا به بررسی تحقیقات صورت‌گرفته دربارهٔ موضوع پژوهش پرداخته است. در ادامه، مبانی نظری پژوهش با معرفی اسپوک و مطالعات پسااستعماری آغاز شده و به بررسی نقد سوم کانت و رگه‌های استعمار در آن پرداخته شده و در بخش والایی و غایت‌شناسی نقد سوم مورد بررسی قرار می‌گیرد.

### پیشینه پژوهش

پل گیلن و دیمینا گُش<sup>۱</sup> (۲۰۰۷) در کتاب خود «استعمارگرایی و مدرنیته» به ارتباط بین این دو پدیده در جهان پرداخته‌اند. نویسندگان این کتاب معتقدند که استعمارگرایی و مدرنیته به مدت پنج قرن عمیقاً فرهنگ جهان را شکل داده‌اند. نویسندگان در این کتاب نشان می‌دهند که چگونه استعمارگرایی و مدرنیته، زندگی ملت‌های تحت استعمار را تغییر می‌دهند. این کتاب با رویکردی انتقادی و با توجه به تاریخ جهان و مطالعات پسااستعماری، به بررسی آوارگی و سرگردانی ملت‌ها می‌پردازد که در نتیجه تجاوز، برده‌داری، تعهدات دوجانبه و مهاجرت روی داده است.

«استعمارگری روشن‌گرانه: روایت‌های تمدن و سیاست‌های امپریالیستی در عصر خرد»، کتابی است اثر دایمین ترایکر<sup>۲</sup> (۲۰۱۷) که به نظریه پسااستعماری و محدودیت‌های آن می‌پردازد. این کتاب با تأکید بر کارگزاران امپریالیستی و روایات پیشرفت آنان و همچنین بیان اهداف و خط‌مشی‌های سیاسی، در پی آن است تا به این

---

1. By Paul Gillen, Devleena Ghosh  
2. Damien Tricoire

پرسش پاسخ دهد که آیا عصر روشنگری به استعمارگری سال‌های ۱۷۶۰ تا ۱۸۲۰ حیات بخشیده و باعث آن شده است. نویسنده در این کتاب تأکید می‌کند که اندیشمندان بیشتر جنبه‌های فلسفی، ادبی، تاریخی را در ارتباط با رابطه استعمارگری و روشنگری مورد توجه قرار داده‌اند. اما نویسنده این کتاب علاوه بر اینکه عصر روشنگری را یکی از عوامل مؤثر در ظهور استعمارگرایی دانسته، دلیل اصلی آن را اهداف و مقاصد سیاسی می‌داند.

کاترین فلیکشو و لی‌وای پی<sup>۱</sup> (۲۰۱۴)، نویسندگان کتاب «کانت و استعمارگرایی: دیدگاه‌های انتقادی و تاریخی»، موافقان و مخالفانی درباره دیدگاه‌های نژادگرایانه امانوئل کانت را گرد هم آورده است. مقالاتی چون «در باب استفاده اصول غایت‌شناختی در فلسفه<sup>۲</sup>» (۱۷۸۸) نمونه‌ای است که به طور ضمنی از دیدگاه‌های نژادگرایانه حمایت کرده است.

برناسکنی در این ارتباط شک داشته و معتقد است که فلسفه کانت، اصلاحات نژادگرایانه را در خود دارد، ولی زمانی که نژادگرایی علمی<sup>۳</sup> هنوز در آغاز راه بوده است (Bernasconi, 2002: 145). از نظر ایز، این گرایش کانت در طبقه‌بندی نژادهای انسان‌ها، بزرگترین توجیه است (Chuckwudi Eze, 1997: 129). برخی دیگر از منتقدان و مفسران کانت هم نژادگرایی را در آرای کانت پذیرفته‌اند اما معتقدند که این گرایش، تأثیر عمیقی در نظریه اخلاقی و فلسفه انتقادی کانت نداشته است (Hill & Boxill, 2001: 449). کلینگلد<sup>۴</sup> (۲۰۱۲) هم در اثرش، «کانت و جهان‌وطنی» معتقد است که کانت، تفکر نژادگرایی خود را از دهه ۱۷۹۰ تغییر داد و به همین دلیل است که به عنوان یکی از قهرمانان جهان‌وطنی باقی مانده است.

در موارد بالا، ارتباط نژادگرایی و استعمار در دیدگاه‌های کانت در مقاله‌ها و نوشته‌های او بررسی شد. اما در این مقاله به نقد مهم او در حوزه هنر و زیبایی‌شناسی پرداخته می‌شود. نقد قوه حکم، نقد سوم از نقدهای سه‌گانه کانت است که به امر زیبا،

---

1. Katrin Flikschuh and Lea Ypi  
2. 'On the Use of Teleological Principles in Philosophy'  
3. Scientific racism  
4. Kleingeld

امر والا و غایت‌شناسی می‌پردازد.

استیفن مورتن در کتاب خود به نام «گایاتری چاکراورتی اسپیوک» (۲۰۰۷) به تشریح نظریه‌های اسپیوک در قالب آثار او می‌پردازد. مورتن، بحث خود را از شیوه کار اسپیوک آغاز می‌کند و در هر فصل به بررسی آثار او می‌پردازد. از نظر مورتن، اسپیوک مصرانه کوشیده است تا نظریه انتقادی غربی را وادارد تا انواع امروزی ستم و نابرابری سیاسی اقتصادی و اجتماعی را در تفکرات خود به حساب آورد و همین کوشش است که تفکر اسپیوک را مشخصاً جالب و ارزشمند می‌سازد.

### پردازش تحلیلی موضوع

از نظر استیفن مورتون<sup>۱</sup>، استعمار بریتانیا در هندوستان در قرن نوزدهم نمی‌توانست با نیروی نظامی موفق شود. آنها با به کار بردن هوشمندانه بلاغت و سخنوری توانستند نخبگان طبقه متوسط هندوستان را متقاعد کنند که فرهنگ و حکومت بریتانیا برتر و بهتر از هر نوع فرهنگ و حکومتی است. بنابراین آنان با استفاده از سلاح سخنوری و نه استفاده مستقیم از گزینه نظامی توانستند بر هندوستان تسلط یابند. در نتیجه فرهنگ به‌ویژه فلسفه و ادبیات بنیان بلاغی پیشروی استعمار غرب را مهیا ساختند (Morton, 2003: 113).

اسپیوک در آثار خود به خوانش متون کلیدی دوران روشنگری در غرب می‌پردازد و با برجسته‌سازی فنون سخنوری و بلاغت در این آثار سعی در اثبات این ادعا دارد که این متون با صناعات ادبی و بلاغی به‌کاررفته در آنها در خدمت توسعه امپریالیسم بوده‌اند. از جمله این خوانش‌ها می‌توان بر نقد او به اندیشه فیلسوف آلمانی، امانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) اشاره کرد که در کتاب «نقد خرد پسااستعماری: به سوی تاریخچه حضور پنهان» منتشر شده است.

او در خوانش خود، فلسفه را در خدمت استعمار دانسته، فلسفه انتقادی کانت را توجیه عقلانی استعمارگرایی برای مأموریت متمدن‌سازی می‌داند. از سوی دیگر اسپیوک، آثار فلسفی قرن هجدهم و نوزدهم را «زیربنای امپریالیسم» می‌خواند و معتقد است که این آثار در خدمت امپریالیسم بوده‌اند. از این‌رو اسپیوک در خوانش خود

---

1. Stephen Morton

از آثار ادبی و فلسفی قرن‌های هجدهم و نوزدهم به‌ویژه کانت، هگل<sup>۱</sup> (فیلسوف اواخر دوران روشنگری) و مارکس<sup>۲</sup> (فیلسوف، اقتصاددان، جامعه‌شناس) سعی بر این دارد تا این زیربناها را ردیابی کند؛ زیرا از نظر اسپیکر، گفتمان پسااستعماری در میراث انتقادی تفکر روشن‌فکری اروپایی به‌ویژه در آثار کانت، هگل و مارکس پیچیده شده است (Spivak, 1999: 12). هدف اصلی اسپیکر در سرتاسر کتابش، بررسی جایگاه و موقعیت مردم جهان سوم و مستعمره‌ها - که اسپیکر آنان را آگاهان بومی می‌نامد - است و همچنین بی‌توجهی غربیان به آنها در آثارشان را نشان می‌دهد.

اسپیکر در بخش اول کتابش به بررسی ظهور و کنار گذاشتن آگاه بومی در متون مهم فلسفه غرب، کانت، هگل و مارکس می‌پردازد. وی می‌خواهد خوانندگان بتوانند پیچیدگی ساختاری میان جایگاه خود و دیگران را کشف کنند. به زعم اسپیکر، این متون هنوز هم اصول و منطق سرمایه‌داری و به دنبال آن امپریالیسم را دیکته می‌کنند. از نظر اسپیکر در این سه نظام فلسفی بزرگ آگاه بومی مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته و طرد شده است:

«هدف من، بررسی شکل آگاه بومی از طریق شیوه‌های مختلف است:

فلسفه، ادبیات، تاریخ، فرهنگ. خیلی زود این بررسی نشان داد که سوژه استعماری خودش را جدای از آگاه بومی می‌داند. از سال ۱۹۸۹ من متوجه شدم که یک سوژه پسااستعماری خاص از نو در حال نشانه‌گذاری سوژه استعماری است و در حال نزدیک شدن به جایگاه آگاه بومی است» (همان: ۱۰).

### نقد اسپیکر بر کانت

هدف اصلی اسپیکر در کتاب «نقد خرد پسااستعماری»، یافتن چگونگی کنار گذاشتن آگاه بومی در آثار فیلسوفان بزرگی چون کانت، هگل و مارکس است. متن کلیدی و مهمی را که اسپیکر در ارتباط با خوانش کانت بررسی می‌کند، نقد قوه حکم (۱۷۹۰) است. از نظر اسپیکر، نقدهای سه‌گانه کانت، بازنمایی فرهنگی ظرفیت مرد

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

2. Karl Marx (1818- 1883)

غربی را برای داوری زیبایی‌شناسی نشان می‌دهد. اما در نقد سوم است که کانت برای رسیدن به هدف خود یعنی بازنمایی مرد غربی، آگاه بومی را کنار می‌گذارد. اغلب منتقدان ادبی، نقد سوم کانت را برای بحث زیبایی و والایی مورد توجه قرار می‌دهند. در خوانش دقیق اسپیک، مسئله زیبایی‌شناسی به اخلاق یعنی موضوع نقد دوم کانت ارتباط یافته، هر دو موضوع زیبایی‌شناسی و اخلاق به مردم‌شناسی مرتبط می‌شوند. اسپیک مشخصاً اعلام می‌دارد که خوانش او از نقد قوه حکم کانت، «بدخوانی»<sup>۱</sup> است. در واقع شرط خوانش اسپیک این است که «فلسفه رونوشتی در خدمت نقالی تاریخی بوده و خواهد بود. بنابراین فلسفه انتقادی کانت، توضیحی عقلانی در نقش مأمور متمدن‌ساز برای استعمارگرایی است» (Spivak, 1999: 9).

همسو با مفسرانی چون هاوارد کی گیل که معتقد است «نیروی داوری به تنهایی یک فهم فلسفی باز و گشاده نیست، بلکه خاصیت‌های متناقضی دارد و قابلیت آن را ندارد که بتوان درباره آن اندیشید» (Caygill, 1989: 57)، اسپیک خاطر نشان می‌کند که زیبایی‌شناسی که زیربنای سیستم فلسفی کانت را تشکیل می‌دهد، نمی‌تواند با اصطلاحات نظام‌مند منطق فلسفی‌اش کنار بیاید (Spivak, 1999: 13).

اسپیک در خوانش ساختارشکنانه خود از کانت معتقد است که پروژه امپریالیسم یعنی مأموریت متمدن‌سازی و یا به قول اسپیک، «انسان‌سازی»<sup>۲</sup> از قرن هجدهم آغاز شد؛ بر این مبنا که «دیگری در فلسفه روشنگری» به عنوان «وحشی» تلقی می‌شد. منظور اسپیک از مأموریت متمدن‌سازی این است که امپریالیسم، سوژه اروپایی را به قیمت بی‌تمدنی و دریند بودن آگاه بومی، به عنوان متمدن و آزاد قلمداد می‌کرد.

«... جریان ناشناخته‌ای که آگاه بومی نامیده می‌شود، برای متون بزرگ

هم بسیار ضروری است و هم از سوی آنان کنار گذاشته شده است» (همان: ۴).

برای بررسی نقد اسپیک مبنی بر بی‌توجهی به آگاهان بومی، نخست باید روشن شود که اسپیک چگونه از اصطلاح «کنارگذاشتن»<sup>۳</sup> استفاده می‌کند. او این اصطلاح را از روان‌شناسی تحلیلی ژاک لکان<sup>۱</sup> (پزشک، فیلسوف و روانکاو برجسته فرانسوی) اخذ کرده

1. Misunderstanding

2. Soul Making

3. Foreclosure

است. این فرایندی دو مرحله‌ای است که شامل ارائه به سوژه و سپس نپذیرفتن از سوی سوژه است. لکان در کتاب «زبان روان‌شناسی تحلیلی»، کنار گذاشتن را نپذیرفتن دال اصلی می‌داند که منجر به دور شدن دال از نظم نمادین سوژه می‌شود. کنار گذاشتن به شکلی از دفاع روانی اشاره دارد که نپذیرفتن تأثیر را در برمی‌گیرد (همان).

لکان معتقد است که سرکوب به سادگی و کاملاً نمی‌تواند ناپدید شود، بلکه تنها پنهان می‌شود. در نتیجه این دال کنار گذاشته‌شده در امر واقع<sup>۲</sup> باقی می‌ماند. امر واقع از دید لکان نمی‌تواند معنا بپذیرد و این یعنی نمی‌تواند سوژه باشد که بازنمایی و یا نمادپردازی شود. امر واقع به غیر ممکن متعلق است (Sean, 2005: 54). بر این اساس آگاه بومی به طور نمادین از نام انسان<sup>۳</sup> فیلسوفی چون کانت کنار گذاشته می‌شود. بنابراین آگاه بومی متعلق غیر ممکن است، زیرا دیگر نمی‌تواند چیزی را بازنمایی کند. برای اثبات اینکه کانت، آگاه بومی را کنار می‌گذارد، اسپیکر دو مرحله را طی می‌کند. اول انتخاب دو نمونه و مثال از نقد قوه حکم و دوم به چالش کشیدن آنها خارج از بافت فلسفی. نمونه اول، «انسان خام»<sup>۴</sup> در بحث والایی است و دومین نمونه، نام‌گذاری این انسان خام در بخش غایت‌شناسی با نام‌های نیوهلندر بومی استرالیایی و فیوگو ساکنان بومی تیرایگو در آمریکای جنوبی است. اسپیکر این نام‌ها را متعلق به آگاه بومی می‌داند و به این نتیجه می‌رسد که آگاه بومی در اثر کانت کنار گذاشته و مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته است.

### والایی و انسان خام در نظر کانت

اسپیکر، خوانش خود را از آثار کانت با تعریفش از مفاهیم کلیدی فلسفه کانت آغاز می‌کند: «نقد عقل محض کانت، عملکرد عقلی را ترسیم می‌کند که طبیعت را به صورت نظری فهم می‌کند. نقد عقل عملی، عملکرد اراده معقول را ترسیم می‌کند و نقد قوه حکم، بازی مفاهیم طبیعت با مفاهیم مربوط به آزادی را ممکن می‌سازد» (Spivak, 1999: 10).

1. Jacques Lacan (1901-1981)

2. Real

3. Name of Man

4. Raw man

بر این اساس از نظر اسپیوک، بین عقل محض و عقل عملی رابطه‌ای آشتی‌ناپذیر وجود دارد. سوژه‌شناسی اخلاق‌گرا به ساختارهای عقلانی وابسته است. کانت در نظر داشت تا این تناقض را از طریق نقد قوه حکم و با استفاده از مفهوم والایی<sup>۱</sup> برطرف سازد. از نظر کانت، والا دو نوع است: والای ریاضی و والای پویا. «والای ریاضی، عینی از طبیعت است که تصورش ذهن را وادار می‌کند دسترس‌ناپذیری طبیعت را به مثابه نمایش ایده‌ها تعقل کند» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۸۸). یا در جایی دیگر والا را اینگونه توصیف می‌کند: «والا آن چیزی است که در قیاس با آن، هر چیز دیگری کوچک است» (همان: ۱۶۴) و به گونه‌ای کامل‌تر: «والا چیزی است که صرف توانایی تعقل کردن آن، قوه‌ای از ذهن را نشان می‌دهد که از هر معیاری حسی فراتر می‌رود» (همان: ۱۶۵). کانت والای ریاضی را چنین تعریف می‌کند: «آنقدر بزرگ که مقایسه‌شدنی نیست و تنها خودش است... اگر چیزی را والا بنامیم، مشاهده خواهیم کرد که مجاز نیستیم معیاری متناسب با آن را در خارج از آن جست‌وجو کنیم؛ بلکه این معیار را صرفاً باید در خود آن بجوییم» (همان: ۱۶۴).

اندیشیدن به والایی با تصور دست‌یافتنی نیست، زیرا تصور متعلق به ظاهر است. بنابراین از دید کانت، والایی در طبیعت بکر قابل جست‌وجو است، نه در آثار هنری؛ زیرا در هنر، شکل و اندازه با اهداف انسانی تعیین می‌شوند.

بنابراین والا نه در هیچ‌یک از اشیای طبیعت، بلکه در ذهن ما جای دارد تا جایی که بتوانیم آگاه شویم که طبیعت درونی و بنابراین از طبیعت بیرون خود (تا آنجا که بر ما نفوذ دارد) برتریم. پس هر چیزی که چنین احساسی را در ما برانگیزد، نظیر قدرت طبیعت که نیروهای ما را فرامی‌خواند (هر چند از روی مسامحه) والا خوانده می‌شود (همان: ۱۸۳-۱۸۴).

از نظر کانت طبیعت می‌تواند والای پویا قلمداد شود، زیرا باید به مثابه برانگیزاننده ترس تصور شود که زندگی و سلامت ما را تهدید می‌کند. اما این ترس، تسلط بر ذهن بشری را نشان نمی‌دهد. ما احساس می‌کنیم از طبیعت برتر هستیم، زیرا با اندیشیدن می‌توانیم بر مشکلات فائق آییم. این حس برتری، بخشی از طبیعت بشر است، اما این

---

1. Sublime



باید پیشرفت کند (کانت، ۱۳۷۷: ۱۱۶ و ۱۲۱). بنابراین کانت پیشنهاد می‌کند که «میل به این تعیین در طبیعت ما نهفته است؛ در حالی که تکامل و پرورش این قوه الزاماً به عهده خود ما باقی می‌ماند» (همان: ۱۸۱). این به ظرفیت انسان بستگی دارد که بر ترس طبیعت و داوری والایی غلبه کند که این منجر به آزادی می‌شود. برای درک بهتر، کانت به تفاوت میان امر زیبا و والا می‌پردازد:

«اول امر زیبا در طبیعت، با صورت شیء ارتباط دارد که عبارت از محدودیت یا کرانمندی است. در مقابل، امر والا در شیء فاقد صورت نیز یافت می‌شود، از این جهت که در آن یا به سبب آن، عدم محدودیت یا ناکرانمندی در ذهن نمایش پیدا می‌کند، ولی تمامیت آن نیز تعقل می‌شود. پس زیبا را می‌توان نمایش یکی از مفهوم‌های نامتعیین قوه فهم انگاشت و والا را نمایش یکی از صور معقول نامتعیین قوه عقل. دوم مهم‌ترین تفاوت و فرق ذاتی والا و زیبا مسلماً این است که زیبایی طبیعی از نظر صوری غایتی دارد که شیء به واسطه آن به نظر می‌رسد از پیش با قوه داوری ما سازگار شده باشد. اما چیزی که می‌انگیزد، ممکن است از حیث صوری با مقصود و غایت در داوری ما مخالف باشد، با قوه مصوره ما ناسازگار باشد و به اصطلاح از قوه تخیل ما تجاوز کند...» (همان: ۱۵۷-۱۵۸).

مرد خام در توضیح کانت از والایی نمایان می‌شود که منوط به ارتباط بین دو بخش از ذهن یعنی متخیله و عقل است. والا، نوعی از بزرگی است که فقط با خودش مساوی است. از اینجا نتیجه می‌شود که والا را نه در اشیای طبیعت، بلکه فقط در ایده‌های خودمان باید جست‌وجو کنیم. به عنوان مثال اندیشیدن به بی‌نهایت که مطلقاً بزرگ است، نیازمند آن است که ذهن انسان فراتر از حسیت فکر کند؛ یعنی از همه حسیتی که وابسته به متخیله است، بالاتر رود. چون والایی فراتر از معیار حسی است و متخیله از داوری آن عاجز است. آنچه که ما به عنوان والایی داوری می‌کنیم، یک ابژه نیست، بلکه «حالت ذهنی خود ما در تخمین ابژه را والا داوری می‌کنیم» (همان: ۱۷۲).

ابژه طبیعی تنها چیزی است که این حالت ذهن ما را برمی‌انگیزد و تنها عقل است

که می‌تواند ایده‌الایی را در بی‌نهایت دریافت کند. به همین دلیل است که احترام به ابژه طبیعت، احترام به ذهن انسان می‌شود. بنابراین داوری والا منجر به الم می‌شود. برای ناکافی بودن متخیله، اما همچنان باعث لذت می‌شود، زیرا عقل را تعالی می‌بخشد. همان‌گونه که کانت می‌گوید: «این امر از آنجا ممکن است که همان ناتوانی خاص ذهن آگاهی از یک نیروی نامحدود همان ذهن را مکشوف می‌سازد و ذهن فقط به وسیله ناتوانی می‌تواند درباره‌ی دومی به نحو زیباشناختی داوری کند» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۷۷).

در بخش مربوط به والای پویا، کانت معتقد است که طبیعت به عنوان والای پویا در نظر گرفته می‌شود، زیرا می‌تواند به عنوان برانگیزاننده‌ی ترس، زندگی و سلامتی ما را تهدید کند و باعث شود که قدرت ما در مقابل آن مقاومت کند. با این حال ترسی که به واسطه‌ی قدرت طبیعت ایجاد می‌شود، بر ذهن انسان تفوق نمی‌یابد. ما احساس می‌کنیم که از طبیعت برتریم، زیرا می‌اندیشیم که می‌توانیم بر موانع طبیعی غلبه کنیم. نیرویی که احساس می‌کنیم بر طبیعت برتریم، بخشی از طبیعت بشری است، اما باید «تکامل و پرورش» یابد. بنابراین کانت پیشنهاد می‌کند:

«میل به این تعیین [احساس والایی] در طبیعت ما نهفته است؛ در

حالی که تکامل و پرورش این قوه الزاماً به عهده خود ما باقی می‌ماند. و

در این امر، حقیقتی نهفته است علی‌رغم هر یقینی که انسان بتواند با

گسترش تأملش از ناتوانی بالفعل کنونی خود داشته باشد» (همان: ۱۸۱).

کانت در نقد قوه‌ی حکم بیان می‌کند که اساساً انسان‌های فرهیخته و آموزش‌دیده هستند که می‌توانند درباره‌ی زیبایی و والایی داوری کنند. از نظر کانت، اشیای زیبای بی‌شماری در طبیعت وجود دارد که می‌توانیم حکم هر کس درباره‌ی آنها را با حکم خودمان هماهنگ بدانیم. اما در خصوص حکم درباره‌ی والا در طبیعت نمی‌توانیم به این سادگی هماهنگی دیگران را به خود وعده دهیم؛ زیرا به نظر می‌رسد برای حکم کردن درباره‌ی خصلت ممتاز اشیای طبیعی نه فقط پرورش بسیار بیشتر قوه حاکمه زیبایی‌شناختی، بلکه پرورش بیشتر قوای شناخت لازم است.

استعداد ذهن برای احساس کردن والا مستلزم قابلیت ذهن است برای پذیرش

ایده‌ها؛ زیرا در همان عدم تکافوی طبیعت با آنها (ایده‌ها) و بنابراین فقط با پیش‌فرض

گرفتن آنها و کوشش قوه متخیله برای استفاده از طبیعت به مثابه شکل‌واره‌ای برای آنها است که چیزی که برای حسیت ما وحشتناک، اما با این حال جذاب است، باید یافت شود. جذابیت آن به واسطه قهری است که عقل بر حسیت اعمال می‌کند. در واقع بدون رشد و تکامل ایده‌های اخلاقی چیزی که ما، یعنی کسی که در اثر آموزش آماده شده‌ایم، آن را والا می‌خوانیم، برای آدم عامی فقط وحشتناک جلوه می‌کند. اما هر چند حکم درباره‌ی والا در طبیعت بیش از حکم درباره‌ی زیبا به پرورش نیازمند است. در ابتدا به وسیله پرورش ایجاد نشده و همچنین به طریقی صرفاً قراردادی به جامعه وارد نشده است، بلکه شالوده آن در طبیعت انسان نهفته است؛ حتی در آن طبیعتی که همانند فهم سلیم می‌توانیم آن را به هر کس نسبت دهیم و از او متوقع باشیم؛ یعنی در تمایل به احساس نسبت به ایده‌های عملی یعنی به امر اخلاقی (کانت، ۱۳۷۷: ۱۸۴-۱۸۵).

اسپیک با اشاره به نقل قول بالا، حکم درباره‌ی والا در طبیعت را نیازمند آموزش می‌داند، نه اینکه با آموزش ایجاد می‌شود. از نظر او، «اگر با این آموزش بیگانه باشید، آموزش دیدن در این فرهنگ امکان ندارد» (Spivak: 1999: 12). از نظر اسپیک، قول کانت در ارتباط با رسیدن به انسانیت مطبوع از طریق فرهنگ تناقض‌گونه است: «در واقع بدون رشد و تکامل ایده‌های اخلاقی چیزی که ما - یعنی کسی که در اثر آموزش آماده شده‌ایم - آن را والا می‌خوانیم، برای آدم عامی فقط وحشتناک جلوه می‌کند» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۸۵). آنچه در این عبارتها، آموزش‌ندیده ترجمه شده است، در متن کانت، *der rohe Mensch* است. اسپیک اصرار دارد که این واژه باید مرد خام ترجمه شود؛ عبارتی که از نظر اسپیک شامل انسان وحشی و ابتدایی بوده و او آن را آگاه بومی می‌خواند. اسپیک معتقد است که آگاه بومی از برنامه رسیدن به آزادی کنار گذاشته شده است، زیرا کانت ادعا می‌کند فردی که از لحاظ فرهنگی آماده نباشد، والایی برای او دهشتناک جلوه می‌کند و چون این فرهنگ از نظر اسپیک همان فرهنگ غرب است و چون آگاه بومی با آن بیگانه است، نمی‌تواند به والایی دست یابد (Spivak, 1999: 12).

مثال کانت از این مرد آموزش‌ندیده، دهقان ساوایاردی<sup>۱</sup> ساکن بخشی از فرانسه در کوه‌های آلپ است، که کانت آن را از سوسور اخذ کرده است. چون این دهقان برای

---

1. Savoyard

درک والایی آموزش دیده نیست، این فرد بی تأمل، همه علاقه‌مندان به کوه‌های پوشیده از یخ را دیوانه می‌خواند. اسپیکر معتقد است که این دهقان ساده‌دل را می‌شد با صفتی چون بیسواد توصیف کرد، به جای اینکه گفته شود از نظر آموزش و فرهنگی - و از نظر اسپیکر فرهنگ غربی - آماده نیست.

کانت درباره والای ریاضی چنین می‌گوید: «احساس المی است ناشی از عدم توافق تخمین زیبایی‌شناختی بزرگی توسط قوه متخیله با تخمین همان بزرگی توسط عقل و در عین حال موجد لذتی است ناشی از مطابقت همین حکم بر تکافو نکردن بزرگ‌ترین قوه حسی ما با ایده‌های عقلی، تا جایی که تلاش به دنبال این ایده‌ها برای ما یک قانون است» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

اسپیکر اعلام می‌دارد که چگونه «احساس والایی در طبیعت» یک تمثیل مخفی است (Spivak, 1999: 11). به عبارت دیگر طبیعت از قدیم دلیل احساس ترس سوژه انسانی از والایی است. کانت در بخش ۲۷ از نقد قوه حکم این تمثیل را می‌ستاید، اما از آن به «تدلیس آشکار» تعبیر می‌کند، که به وسیله آن احترام به ابژه طبیعت در ذهن خود ما جانشین برتری ایده انسانی می‌شود و این امر برتری تعیین عقلی قوای شناختی ما را بر بزرگ‌ترین قوه حسیت ما مشهود می‌سازد (کانت، ۱۳۷۷: ۱۷۴).

از طریق عملکرد سخنوری این تدلیس است که کانت عظمت والا را تعریف می‌کند. دلیل آنکه عملکرد سخنوری برای اسپیکر مهم است، این است که موضوع فرضی سوژه اخلاقی کلی و پیشینی کانت را به چالش می‌کشد. در بخش ۵۹ از نقد قوه حکم، کانت چنین بحث می‌کند که «زیبا نماد خیر اخلاقی» است. اسپیکر با پررنگ کردن اصل سخنوری بحث کانت، این ادعای کانت را زیر سؤال می‌برد که داوری زیباشناختی اصل فراحسی اخلاق را آشکار می‌سازد: «دستیابی ما به اخلاق از طریق سخنوری و مخفیانه صورت می‌پذیرد» (Spivak, 1999: 12). در حالی که برای کانت مماثلت بین داوری زیباشناختی و اخلاق تنها روندی از درک اصل فراحسی اخلاق است، اما از نظر اسپیکر، شباهت بین زیباشناسی و اخلاق در نقد قوه حکم است که اصل قانون اخلاقی را می‌سازد. همین اصل سخنوری داوری زیباشناختی است که تقسیم‌بندی جغرافی سیاسی سوژه

انسان کانتی را می‌سازد. در «باب جهت حکم درباره والایی در طبیعت» نقد قوه حکم بخش ۲۹ کانت می‌گوید: «استعداد ذهن برای احساس کردن والا مستلزم قابلیت ذهن است برای پذیرش ایده‌ها». پس ظرفیت برای پذیرش ایده‌ها و احساس‌های اخلاقی نزد کانت از طریق طبیعت و از نظر اسپیکر «تنها از طریق فرهنگ [آموزش] انجام می‌پذیرد. از دیدگاه اسپیکر، یکی از روش‌هایی که در نقد سوم کانت می‌تواند به عنوان تفسیر فلسفی برای استعمارگرایی به کار رود، استفاده موضوعی آن از عقل بر پایه سوژه یا فاعل شناسای سفیدپوست، مرد و اروپایی بورژواست. کانت در نقد قوه حکم از تجربه و دانش سوژه انسانی به عنوان تمثیلی برای توضیح مشکلات شناخت‌شناسی استفاده می‌کند. اسپیکر آن را «تاریخ و جغرافیای پنهان سوژه در متن کانت» می‌داند (Spivak, 1999: 16). در نتیجه اسپیکر، هم کسانی را که در تقسیم‌بندی مردم‌شناختی نظام فلسفی کانت هستند و هم افراد خارج از این سیستم را ارزیابی می‌کند.

در اینجا است که متفاوت‌سازی جغرافیای سیاسی سوژه کانتی آشکار می‌شود. کانت پیشنهاد می‌دهد که پذیرش ایده‌ها و احساس اخلاقی در همه انسان‌ها قرار دارد. با این حال ارزش این ادعا با گفته بعدی کانت کم‌رنگ می‌شود: «در واقع بدون رشد و تکامل ایده‌های اخلاقی، چیزی که ما - یعنی کسانی که در اثر پرورش آماده شده‌ایم - آن را والا می‌خوانیم، برای آدم عامی فقط وحشتناک جلوه می‌کند» (کانت، ۱۳۷۷: ۱۸۵).

اسپیکر بر کلمه roh (در زبان آلمانی نقش صفتی دارد) در متن اصلی کانت تأکید می‌کند که معمولاً «بیسواد» ترجمه می‌شود و در اثر کانت هم به کودکان و فقرا ارجاع دارد و هم به افراد ذاتاً آموزش‌ناپذیر یعنی زنان ارجاع دارد و هم انسان خام که به معنی انسان وحشی و اولیه است (Spivak, 1999: 13). همین وحشتناک جلوه کردن والا برای آدم عامی است که از نظر اسپیکر منتج به این مسئله می‌شود که طبقه‌بندی طبیعت انسانی که نیروی دآوری زیباشناختی را می‌سازد، کلی نیست، بلکه از نظر فرهنگی مختص به اروپاست. به گفته وی، «غیر ممکن است که با این فرهنگ آمیخته شویم، اگر ماهیتاً با آن بیگانه باشیم» (همان: ۱۲). از نظر اسپیکر این اصطلاح به آگاه بومی اشاره دارد. آگاه بومی از متن برنامه‌ریزی شده برای رسیدن به آزادی خارج شده است؛ زیرا کانت تأکید می‌کند فردی که از نظر فرهنگی آمادگی ندارد، والایی را وحشتناک

می‌بیند. اسپیکو معتقد است که فرهنگ در متن کانت تنها به فرهنگ غرب اشاره دارد که کانت آن را از سایر فرهنگ‌ها جدا می‌سازد.

به گفته اسپیکو از آنجا که آزادی از طریق توانایی انسان برای داوری والایی بدون ترس از آن به دست می‌آید و چون این امر از طریق فرهنگ (آموزش) امکان‌پذیر است، متن کانت بهانه‌ای برای تصحیح اشتباه انسان خامی که والایی را وحشتناک می‌بیند ارائه می‌دهد تا او را متمدن سازد و بتواند به آزادی دست یابد. به عبارت دیگر ارتباط بین سوژه غربی و آگاه بومی - کسی که هنوز سوژه نشده - بر پایه تأیید قبلی استوار است که اشتباه اول باید از طریق مأموریت متمدن‌سازی اصلاح و تصحیح شود:

«این اشتباهی که انسان خام می‌کند، از طریق خود فرهنگ باید

درست شود. هر چند حد چنین پروژه‌ای (پروژه تصحیح اشتباهات آگاه

بومی) قبلاً ارتباطی خاص بین فرهنگ تولیدی و طبیعی برقرار شد. یکی

از نتایج ایدئولوژیکی این ارتباط اعتقاد بر این است که مأموریت فرهنگی

امپریالیسم‌هی‌چگاه حقیقتاً موفق نخواهد شد، اما با این حال باید دوباره

شروع شود» (Spivak, 1999: 14).

### نقد اسپیکو بر غایت‌شناسی کانت

اسپیکو نمونه دوم کنار گذاشتن آگاه بومی را در نظرهای کانت از تحلیل داوری غایت‌شناسی می‌آورد که کانت، «امکان غایت‌مندی در طبیعت و صانع جهان» را بررسی می‌کند. در بحث کانت، دلیل غایی طبیعت یا وجود خدا نمی‌تواند توسط سوژه انسانی شناخته و یا تشخیص داده شود؛ زیرا پاسخ به این پرسش‌های شناخت‌شناسانه متعلق به حوزه فراحسی است که کانت آن را حوزه استعلایی می‌نامد. در نتیجه «حکم باید در یک حوزه فراحسی فرض شود که تمامی شکل‌های غایت‌مندی در طبیعت و همچنین همه فعالیت‌های غایت‌مندی در سوژه را تحت لوای خود قرار دهد» (کانت، ۱۳۷۷: ۳۲۱).

خوانش ساختارشکنانه اسپیکو از کانت به دلیل فراحسی فرض غایت‌شناسی ختم نمی‌شود. با اشاره به بخش ۲۶ نقد قوه حکم، اسپیکو بیان می‌دارد که آنچه کانت در غایت‌شناسی آورده است، با مثال بومیان استرالیایی و مردی از قبیله تیرافیوگو بحث قدری

پیچیده می‌شود. کانت از این دو مثال استفاده می‌کند تا به بحث خود که هدف غایی طبیعت فراتر از قوانین فیزیکی طبیعت قرار گرفته، قوت ببخشد. کانت بیان می‌دارد: «... اگر فرض سازمانی را نادیده بگیریم و چیزی جز نسبت‌های غایی بیرونی را لحاظ نکنیم، نظیر اینکه چگونه علف برای حیوان و چگونه حیوان برای انسان به عنوان وسیله بقایش لازم است و مشاهده نکنیم که چرا ضروری است انسان‌ها وجود داشته باشند، نمی‌توانیم ببینیم چرا مردم باید وجود داشته باشند (سؤالی که اگر ساکنان نیوزلند و فیوگو را به خاطر داشته باشیم، پاسخ به آن چندان آسان نیست). در این صورت هیچ غایت مطلق پیدا نمی‌کنیم، بلکه تمام این نسبت‌های غایی مشروط به شرطی همواره واپس‌رونده‌تر در خارج از جهان‌نگری فیزیکی - غایت شناختی قرار دارد. اما در این صورت چنین چیزی دیگر غایتی طبیعی نیست، زیرا نباید آن را (یا کل نوع آن را) به عنوان محصولی طبیعی لحاظ کرد» (کانت، ۱۳۷۷: ۳۳۹).

استفاده ضمنی کانت از نیو هلندر و فردی از تیرادل فیوگو ممکن است همسو با نقد اسپیکر باشد که اینها «ابژه‌های موقتی» هستند تا نمونه‌ای برجسته در بحث کانت. در واقع این مثال‌ها برای دیدگاه فلسفی وسیع کانت به کار می‌روند که هیچ مفهومی برای اندیشیدن به انسان به عنوان بخشی از طبیعت در نظر گرفته نشده است، اگر ما بخواهیم اصل فراحیسی طبیعت را مدنظر داشته باشیم. با این حال برای اسپیکر، تنزل بومیان استرالیایی در گروه‌بندی طبیعی، نمونه‌ای است از آنچه کانت انسان را در بحث والای خود خام می‌خواند: «ما در اینجا به اصول امپریالیسم مثل یک بحث طبیعی برمی‌خوریم تا محدودیت‌های شناخت فرهنگی بشر را نشان دهیم» (Spivak, 1999: 26). در نتیجه انسان خام در نقد قوه حکم به مثابه تأثیری از مردم‌شناختی بین انسان‌های متمدن و عامی فهم می‌شود.

در بخش والایی در نقد سوم وحشت، یک انسان خام پیشینه‌ای بر سوژکتیویته عقلانی بود؛ انسان خام هنوز نامی ندارد. اما در بخش غایت‌شناسی یعنی بخش دوم نقد سوم، کانت این انسان خام را نام‌گذاری می‌کند: نیو هلندر یا بومی استرالیایی و یا فردی

ساکن تیرادل فیوگو و نشان می‌دهد چگونه آنان بدون هیچ ارجاعی به چیزی فراحسی مثل مفهوم انسان نمی‌تواند به آسانی تصمیم بگیرد پس چرا واجب است که وجود داشته باشند.

اسپیوک بخش غایت‌شناسی نقد قوه حکم را نوزایی پیش‌فرض‌هایی از امپریالیسم می‌داند. از نظر او اگر کانت به نیوهلندر یا بومی استرالیایی، نعمت «سخن گفتن» را اعطا می‌کرد، شاید می‌توانست از آن به خوبی نگه‌داری کند. بنابراین در اینجا می‌توان اصول امپریالیسم را «به عنوان بحث طبیعی برای نشان دادن حدود شناخت انسان آموزش‌دیده» مشاهده کرد. در نتیجه اسپوک نظر خود را چنین اعلام می‌دارد: «نکته این است که نیوهلندر یا فرد ساکن تیرادل فیگو نمی‌توانند سوژه سخن گفتن و یا داوری در نقد کانت باشند» (Spivak, 1999: 26).

### نتیجه‌گیری

آگاه بومی به طور سنتی در قوم‌نگاری برای مردمان بومی استفاده می‌شود که اطلاعاتی درباره جوامع شرقی برای قوم‌شناسان غربی تهیه می‌کنند. اسپوک این اصطلاح را برای نشان دادن فردی حاشیه‌ای که از گفتمان فلسفی غرب کنار گذاشته شده است، به کار می‌برد. او با خوانش خود از سه نظام فلسفی کانت، هگل و مارکس سعی دارد تا جایگاه آگاه بومی در این نظام‌ها را بررسی کند و نشان دهد که چگونه این فیلسوفان، آگاه بومی را مورد بی‌اعتنایی قرار داده‌اند.

به زعم اسپوک، کانت در نقد قوه حکم در دو قسمت آگاه بومی را کنار گذاشته است؛ یکی در تحلیل والایی که انسان خام را به دلیل آنکه آموزش‌دیده و بافرهنگ نیست، در نتیجه والایی برای او تنها مفهومی دهشتناک است، دوم در بحث غایت‌شناسی که بومی استرالیایی یا مردی از تیرادل فیگو را فاقد فاعلیت انسانی معرفی می‌کند. سوژه شناسای جهان‌شمول کانت یا انسان کانتی به تمامی بشریت رجوع نمی‌کند، بلکه تنها به سوژه آموزش‌دیده بورژوازی مرد دوران روشنگری اروپا ارجاع دارد. بنابراین انسان خام و آموزش‌ندیده که اسپوک او را آگاه بومی می‌خواند، نادیده گرفته می‌شود. سپس اسپوک نتیجه می‌گیرد که این روش فلسفی کانت درباره والایی به



اصول بنیادین امپریالیسم ربط پیدا می‌کند. از نظر او این اصول به حقایق بدیهی اطلاق می‌گردد که امپریالیسم غرب آن را اساس برحق‌نمایی خود می‌داند. بنابراین طبق تحلیل اسپیکر، تعریف محدود و اروپامحور کانت از سوژه شناسا، بخشی از اصول عقلانی گسترش امپریالیسم را فراهم کرده است.

از دید اسپیکر، نحوه نگرش کانت به سوژه، این پرسش را به ذهن متبادر می‌کند که اگر سوژه شناسای اخلاق‌گرا برای درک خود از والایی نیازمند فرهنگ باشد، پس تکلیف سایر سوژه‌های شناسا که به فرهنگ و یا اخلاقی که مدنظر کانت است دسترسی ندارند، چیست؟ در نتیجه اسپیکر معتقد است که بذره‌های مأموریت متمدن‌سازی توسط فلسفه روشنگری پاشیده شد و تأثیر آن در ادبیات دوره‌های بعد به بار نشست.

## منابع

کانت، ایمانوئل (۱۳۷۷) نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نی.

- Amrams M.H. (2009) *A Glossary of Literary Terms*. New York: Wadsworth Cengage Learning.
- Bart- Moore, Gilbert. (1997) *Postcolonial Theory Contexts, Practices, Politics* London · New York: Verso.
- Bernasconi, Robert (2002) 'Kant as an Unfamiliar Source of Racism'. In *Philosophers on Race*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Caygill, H. (1989) *Art of Judgement*. Oxford, UK: B. Blackwell.
- Chuckwudi Eze, Emmanuel. (1997) 'The Color of Reason: The Idea of «Race» in Kant's Anthropology', *Postcolonial African Philosophy*. Oxford: Blackwell, pp: 103–140.
- Flikschuh, Katrin and Ypi, Lea (2014) *Kant and Colonialism: Historical and Critical Perspectives*, Oxford: Oxford University Press.
- Fischer-Tiné, Harald (2011) *Postcolonial Studies*. European History Online.
- Gahandi, Leela (1998) *Postcolonial theory: A Critical Introduction*. Columbia University press.
- Gayatri Chakravorty Spivak (1999) *A Critique of Postcolonial Reason: Towards History of the Vanishing Present*, Cambridge: Harvard University press.
- Gilbert, Helen (1996) *Postcolonial Drama: Theory, Practice, Politics*. London: Routledge.
- Gillen, Paul. Ghosh, Devleena (2007) *Colonialism & Modernity*. Sidney: Unsw Press.
- Hill and Boxill (2001) 'Kant and Race'. In *Race and Racism*. Oxford University Press.
- Hornby, A.S (2000) *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.
- Kleingeld, Pauline (2012) *Kant and Cosmopolitanism*. Cambridge University Press.
- Kohn, Margaret (2014) *Colonialism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/colonialism/>
- Morton, Stephen (2007) *Gayatri Spivak*. Cambridge: Polity.
- Morton, Stephen (2003) *Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge.
- Phillips, Lawrence (2003) *Encyclopedia of Postmodernism*. London: Routledge.
- Quayson, Ato (2000) *Post colonialism: Theory, Practice, or Process*. Poility Press.
- Sean, Homer (2005) *Jacques Lacan*. London: Routledge
- Tricoire, Damien (2017) *Enlightened Colonialism: Civilization Narratives and Imperial Politics in the Age of Reason*.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۲۲۲-۱۹۹  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۸  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## خوانش آثار «داریوش شایگان» بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش

محمد تابشیر\*  
ابوالفضل شکوری\*\*

### چکیده

رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت، تاکنون فراز و نشیب‌های زیادی را به خود دیده است. اندیشمندان ایرانی نیز مانند اندیشمندان غربی، تلاش فکری خود را معطوف به ارائه راه‌حلی برای مسئله رابطه ذهنیت و کلیت نموده‌اند. در پژوهش حاضر، به بررسی راه‌حل «داریوش شایگان» برای این مسئله پرداخته شده است. بدین منظور ابتدا گونه‌های انسان‌شناختی ترسیم‌شده و به نمایش درآمده در آثار او مورد اشاره قرار گرفته‌اند. ادامه پژوهش به بازخوانی آثار شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش و به منظور روشن کردن راه‌حل او برای مسئله رابطه ذهنیت و کلیت اختصاص یافته است. سوژه بازیگوش، سوژه‌ای است که دوپارگی خود را می‌پذیرد و آگاهانه و بازیگوشانه آنها را به یکدیگر پیوند می‌زند. شایگان هر چند به ذهنیت، خودمختاری کامل نمی‌دهد، او را در کلیت نیز محو نمی‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** سوژه بازیگوش، داریوش شایگان، مدرنیت، کلیت و ذهنیت.

---

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

tabashirmohammad@gmail.com

a.shakoori@modares.ac.ir

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

## مقدمه

داریوش شایگان را می‌توان یکی از مهم‌ترین اندیشمندان معاصر ایران دانست. آثار این اندیشمند تاکنون به انحای مختلف توسط محققان مورد خوانش قرار گرفته است. برای مثال فرزین وحدت در کتاب «رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت» از سه شایگان طرفدار تسلیم مطلق فردیت و ذهنیت به کلیت، شایگان مروج ذهنیت مدرن و شایگان دارای موضع معتدل سخن می‌گوید. در کتاب «مونیسیم و پلورالیسم» که به اهتمام بیژن عبدالکریمی گردآوری شده است، هر یک از نویسندگان از چشم‌انداز خود به کتاب افسون‌زدگی جدید پرداخته‌اند. علی‌اصغر حق‌دار در کتاب «داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی»، ضمن بازخوانی آثار شایگان، آنها را در افق اندیشه خود قرار می‌دهد و تفسیری نو از آنها ارائه می‌دهد.

محمد منصور هاشمی در کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید»، آثار او را به سه دوره تقسیم می‌کند و به بازخوانی انتقادی آنها دست می‌زند. مهرزاد بروجردی در کتاب «روشن‌فکران ایرانی و غرب»، اندیشه‌های شایگان را ذیل گفتمان بومی‌گرایی دانشگاهی بررسی می‌کند. حسین کاجی در کتاب «کیستی ما» معتقد است که می‌توان همه آثار شایگان را زیر جدال سنت و مدرنیته خلاصه نمود. سید جواد طباطبایی در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» به دو وجه امتناع اشاره می‌کند و آثار شایگان را مهم‌ترین نماینده یکی از این وجوه، یعنی خیال‌اندیشی در حوزه اندیشه می‌داند. علی میرسپاسی در کتاب «روشن‌فکران ایران: روایت‌های یأس و امید»، اندیشه‌های شایگان را ذیل عنوان فردیدیسم و سنت ضد روشنگری ایران بررسی می‌کند. سروش دباغ در مقاله «داریوش شایگان، نقد ایدئولوژی و گفت‌وگو در فراسوی تاریخ»، از پیوند زدن معنویت سنتی بر تن مدرنیته در کتاب افسون‌زدگی جدید انتقاد می‌کند.

در پژوهش حاضر سعی شده است تا آثار داریوش شایگان به گونه متفاوتی مورد بازخوانی قرار گیرد. این بازخوانی توسط مفهوم سوژه بازیگوش و در پرتو مسئله رابطه کلیت و ذهنیت<sup>(۱)</sup> صورت می‌گیرد. آثار شایگان طبق چنین خوانشی، محل ظهور، رشد

و شکوفایی انسانی است که ما نام سوژه بازیگوش بر آن نهاده‌ایم؛ سوژه‌ای که در همه آثار او حاضر است و سبب پیوستگی اندیشه‌های او می‌گردد.

### روش‌شناسی پژوهش

فهم که در علوم انسانی به عنوان هدف خوانش دانسته می‌شود، در صورتی به دست می‌آید که محقق، مسلح به روش باشد و خوانشی روشمند را در پیش گیرد. در خوانش آثار هر اندیشمندی می‌توان روشی بیرونی یا درونی را برگزید. منظور از روش بیرونی، بهره بردن از مفاهیم اندیشمندان دیگر برای قابل فهم کردن آثار یک اندیشمند است. اما روش درونی، حاصل تأمل در آثار خود نویسنده و برگرفته از اندیشه خود او است. در این روش، برای فهم آثار یک اندیشمند، از مفاهیم برآمده از آثار خود آن اندیشمند استفاده می‌شود. در پژوهش حاضر، روشی درونی انتخاب شده است. در آثار شایگان می‌توان با سه تیپ فکری یا گونه انسان‌شناختی مواجه شد: انسان غربی، انسان شرقی و انسان بینابین<sup>(۲)</sup>. بررسی چستی هر یک از این گونه‌ها، روش خوانش آثار شایگان را برای ما فراهم می‌آورد.

### انسان غربی

شایگان در کتاب‌های اولیه خود، یعنی «آسیا در برابر غرب» و «بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی»، به شرق و غرب تنها به عنوان دو منطقه جغرافیایی مجزا از هم نمی‌نگرد. او در واقع معتقد است که «غرب گذشته از منطقه جغرافیایی، یک جهان‌بینی هم هست که بر دو هزار و پانصد سال تاریخ تکیه دارد. شرق که در آن شناسایی بیشتر حضور ناشی از معرفت اشراقی است، یک نحوه وجود است. هر انسانی هم شرق خود را دارد، هم غرب خود را» (شایگان، ۱۳۸۸ الف: ۹۷). اگر هر انسانی هم شرق خود را داشته باشد و هم غرب خود را، نمی‌توان اشراق را جزء ذاتی و همیشگی تمدن‌های آسیایی دانست و انسان غربی را انسانی دانست که در غرب جغرافیایی زندگی می‌کند. همین دید فراجغرافیایی و سیال و تاریخی دیدن هویت است که هر چند شایگان معتقد است که «انسان‌ها در اعماق وجود خود وابسته به مأوای خویش باقی خواهند ماند» (همان: ۹۶)،

به نظر او، «هر چند خانه‌های وجود غربی و ایرانی اختلاف دارند، هر دو از یک سرچشمه جاری شده‌اند و گفت‌وگو واقعاً گفت‌وگو نخواهد شد، مگر آنکه در این سطح صورت گیرد» (شایگان، ۱۳۸۸ الف: ۹۷).

انسان غربی، نگاه متفاوتی به سه مقوله طبیعت، خدا و جامعه، به عنوان مصادیق کلیت دارد که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد. شایگان معتقد است که در عصر جدید «برای نخستین بار در تاریخ بشر، رابطه انسان با خدا و طبیعت از بن زیر و رو می‌گردد و این دگرگونی عمیق از جانب مغرب زمین به سوی ما می‌آید» (همان: ۱۵). شایگان با الهام از اندیشه‌های هایدگر و هگل، تاریخ دو هزار و پانصدساله اخیر غرب را تاریخ فراموشی وجود و آگاه شدن سوژه به خود می‌داند. بنابراین سوپژکتیویته و فرمانروای جهان شدن انسان که با دکارت شکل فلسفی آشکاری به خود گرفته بود، نه نقطه آغاز، «بلکه نقطه ختام مرحله‌ای است که دو هزار و پانصد سال از تاریخش می‌گذرد» (همان: ۲۱). این تاریخ به خودیابی فزون خواه نفس بیش از حد متورمی منتهی شد که در برابر طبیعت و خدا قد علم می‌کند و طبیعت را به تدریج دنیوی و مبدل به شیء می‌گرداند و آن را استثمار می‌کند. شایگان این نفس متورم را در اندیشه‌های متفکران غربی متعددی دنبال می‌کند. به نظر او، این من متورم در کوگیتوی<sup>(۳)</sup> دکارت و مونداهای<sup>(۴)</sup> لایب نیتس، تا مختاریت اراده نزد کانت و اراده معطوف به قدرت<sup>(۵)</sup> نیچه و من محض اشتینر که هر نوع مشارکتی را طرد می‌کند، به خوبی دیده می‌شود.

شایگان در کتاب «آسیا در برابر غرب» ضمن بحث از نیهیلیسم و تاریخ تفکر غربی، به طبیعت و نحوه رویارویی انسان غربی با آن پرداخته است. او سیر تفکر غربی را سیری نزولی می‌داند و نام نیهیلیسم<sup>۱</sup> بر آن می‌نهد. نیهیلیسم در نظر او چهار جنبه دارد: دنیوی کردن عالم، طبیعی کردن انسان، اسطوره‌زدایی از زمان و فنی کردن تفکر. انسان غربی به طبیعت به عنوان شیء می‌نگرد و تجاوز به آن را سرلوحه کار خود قرار می‌دهد. دنیوی کردن عالم که شایگان از آن به عنوان نزول از صور جوهری به مفهوم مکانیکی نام می‌برد، «سلب کلیه کیفیات مرموز و صفات جادویی از طبیعت است که آن را همچون موجودی زنده، مستقل، خودرو می‌نمایانده است. این سیر نزولی طبیعت را به بعد

---

1. Nihilism

هندسی و عینیت اشیا بدل می‌کند و در آن به جز خزانه‌ای از نیروهایی که می‌توان به کالاهای مصرفی تبدیل کرد، چیزی دیگر نمی‌یابد» (شایگان، ۱۳۸۸: ۴۷). تفکر انسان غربی، فنی است و وقعی به شناخت شهودی نمی‌نهد و از تجربه و عقل جزئی بهره می‌برد. پیش از این اشاره شد که با دنیوی شدن تفکر غربی و ظهور سوپژکتیویته، نگاه و نحوهٔ رویارویی انسان غربی به خدا نیز تغییر پیدا کرد. «برای دکارت، خدا تصور وجود کاملی است که فیلسوف از کوگیتو قیاس می‌کند، ضمن اینکه خدا ضامن وجود موجودات عالم خارج است. برای اسپینوزا، خداوند همسان با طبیعت است. با کانت، خدا بر فراز عالم قرار می‌گیرد و به نظامی اخلاقی تحویل می‌شود. روند این به حاشیه رفتن خدا با نیچه کامل می‌گردد و او از مرگ خدا سخن می‌گوید و توجه را به ابرمرد خلاق جلب می‌کند» (همان: ۷۳). بنابراین با اومانیسسم<sup>۱</sup> غربی و سوپژکتیویته، انسان به جای خدا می‌نشیند و خود را محور کائنات می‌شمرد.

به نظر شایگان، با تبدیل شدن انسان‌های غربی به سوژه‌هایی محض و تنها، بی‌خاطره و حافظه و گسسته از سنت خود، آنها مجبور گردیدند تا در عرصه اجتماعی، نظام مدنی را جایگزین نظام مذهبی نمایند. جوامع غربی، سلسله‌مراتب شئون انسانی را از میان برد و به جای آن آرمان حکومت قانون، دموکراسی، آزادی، حقوق بشر و یکسان بودن همه در مقابل قانون را نهاد. شایگان هم‌صدا با متفکرانی همچون نیچه، گنون و ای گاست، جنبه همترازکننده دموکراسی و آرای عمومی را مورد نقد قرار می‌دهد و نتیجه آن را پدید آمدن انسان توده‌ای بی‌ریشهٔ طالب رفاه و مصرف می‌داند؛ «انسان فرومایه‌ای که می‌خواهد همه‌چیز را یکسان کند و ارزش‌های متوسط خود را بر همگان تحمیل نماید (همان: ۷۹).

### انسان شرقی

شایگان در دهه ۴۰ و قبل از ورود به عرصه روشنفکری کشور در سیطره کششی قرار داشت که او را به سوی نوعی خلوت‌گزینی و کناره‌جویی کامل از جهان بیرون کشاند. او در این دوره توانست نحوه زیستی که ما نام انسان شرقی را بر آن نهاده‌ایم

---

1. Humanism

تجربه کند، اما بعد مدتی، گذر و سفر را به توقف ترجیح داد. او خود می‌گوید «در آن تجربه باقی نماندم چون نمی‌توانستم بمانم. خیلی سعی کردم اما نتوانستم (شایگان، ۱۳۹۱ الف: ۱۱۸).

او با کتاب «آسیا در برابر غرب» وارد عرصه روشن‌فکری کشور شد و رئوس کلی انسانی شرقی را ترسیم نمود. شایگان در آثارش از این انسان با عناوین دیگری همچون فرزانه مرد نیز نام می‌برد. مرد فرزانه در نظر او فراسوی تضادها قرار دارد، زیرا او «کسی است که بین میتوس و لوگوس یعنی اسطوره و عقل، یک نوع همبستگی می‌بیند و این دو را دو وجه یک حقیقت می‌داند» (همان، ۱۳۷۵: ۲۱). این انسان‌ها، «انسان‌هایی هستند وارسته و در روزگار کنونی کمیاب که نقش اجتماعی هم ندارند» (همان، ۱۳۸۹ ب: ۱۴۷).

به نظر شایگان، تفکر انسان شرقی، عرفانی است و تفکر عرفانی متکی بر شناخت شهودی و اسطوره‌ای است. بدین خاطر، حقیقت برای او نوعی کسب و اکتساب نیست، بلکه «رفع و کشف حجاب است» (همان، ۱۳۸۸ الف: ۷۴). این تفکر برخلاف تفکر فنی انسان غربی، امور را به حال خود می‌سپرد و در آنها تصرف نمی‌کند. همچنین «از چیزها فاصله نمی‌گیرد، بلکه در آنها غوطه می‌زند» (همان، ۱۳۸۸ ب: ۲۴۰). به خاطر دارا بودن این خصیصه، «تفکر شرقی و آسیایی، سیر تحول از فوسیسیس<sup>(۶)</sup> به اراده معطوف به اراده را نپیماید» (همان: ۲۳۹).

برای مثال «برای چینی‌ها، طبیعت جنبه جادویی و سحرآمیز داشت. نظام طبیعت در نظر آنها صحنه شکوفایی بی‌چون و چرای تائوی ازلی بود و انسان به تصرف در طبیعت نمی‌پرداخت، بلکه خود را در آن رها می‌کرد تا حیات درونی خویش را با حرکت کل طبیعت همگام گرداند. این رهایی در هماهنگی کلی همان چیزی است که در نظام اخلاقی و شناسایی چینی به صورت بی‌عملی، در هند به صورت عمل بی‌منظور و در اسلام به صورت رضا و توکل جلوه می‌کند. طبیعت هرگز در نظر شرقی‌ها به صورت انبار نیروهای خفته درنیامد؛ یعنی انباری که بتوان به تدریج ذخایرش را استخراج و به کالاهای مصرفی مبدل ساخت. طبیعت، موجودی زنده و جادویی بود مانند فوزیس در فلسفه کهن یونانی» (همان، ۱۳۸۸ الف: ۶۴)؛ زیرا طبیعت در نظر انسان شرقی، «میدان



بازتاب نیرویی همه‌جاگیر و نامریی و در نتیجه همه ذرات هستی از جماد تا انسان از برکت فیض آن بهره می‌برند» (شایگان، ۱۳۸۸: ب: ۲۳۰).

خدا برای انسان شرقی، بدهتی بی‌واسطه است و به صورت تجلیات قدسی آن مطلقاً دیگر تجلی می‌کند و انسان حضورش را در حالاتی ژرف مانند خوف، درد و سکوت می‌آزماید. چنین خدایی، خدایی محاسبه‌گر یا خارج از جهان نیست، بلکه طبیعت عرصه ظهورش و جهان و انسان مظهر آن است. انسان شرقی «انسانیت خود را نه بر مبنای وجود خود، بلکه از ارتباط با این وجود برتر دارد» (همان: ۱۵۱).

نظام اجتماعی و سیاسی هماهنگ با انسان شرقی، نظامی سلسله‌مراتبی و مبتنی بر ارزش‌های اشرافیت و روحانیت است. «اساس این نظام مبتنی بر مرجعیت و اطاعت است» (همان: ۱۴۲) و مقام هر انسانی در آن با تکیه بر وظایف و تکالیفی که دارد، مشخص می‌گردد و روابط انسان‌ها با هم، روابطی عاطفی و مبتنی بر حریم و حیاست. برخلاف فردیت، خودرأیی و خودنمایی انسان غربی، برای انسان شرقی، کلیت، هماهنگی با دیگر اعضای جامعه و ترجیح دیگری بر خود اهمیت بیشتری دارد. چون فردیت بی‌اهمیت است، شخصیت و منیت در هیچ‌یک از تجلیات فرهنگ شرقی حضور ندارد.

### انسان بینابین

به نظر شایگان، برخورد غرب و شرق باعث تغییر موقعیت و ماهیت ما شده است. «در جواب سؤال ما کجا هستیم؟»، شایگان از دوره برزخ نه این و نه آن و یا «دوره فترت ناآگاهانه» سخن می‌گوید (کاجی، ۱۳۷۸: ۸۴) و در پاسخ به سؤال از چیستی ما، «بر مفهوم موتاسیون<sup>۱</sup> تأکید می‌کند: «ما در شرف موتاسیون هستیم». «در زیست‌شناسی به هر چیزی که ارتباطی مستقیم با سلسله علل قبلی ندارد، موتاسیون گویند» (همان).

دوران فترت، محصول توهم مضاعف است. زمانی که جوامع شرقی با غرب و تجلیاتش روبه‌رو شدند، چنان شیفته فناوری و ظواهر تمدن غربی شدند که بدون توجه به ماهیت تکنیک، دچار این توهم شدند که می‌توانند از یکسو تفکر فنی غرب را مهار

کنند و از سویی دیگر هویت فرهنگی خود را حفظ کنند. شایگان غرب‌زدگی و از خودبیگانگی را دو وجه این توهم می‌داند. غرب‌زدگی یعنی جهل و ناآگاهی نسبت به ماهیت واقعی تمدن غرب و بیگانگی از خود، از دست دادن امانت است. این امانت همان میراث کهن ماست. بدین ترتیب دوره فترت پدید می‌آید. در این دوره «راه ما هم به کانون تفکر غربی بسته است و هم به کانون تجلیات خاطره قومی» (شایگان، ۱۳۸۸: ۸۷). از دل این وضعیت برزخی که ناشی از عدم تعلق به دو کانونی است که پیشتر ذکر کردیم، موتاسیون بیرون می‌آید. موتاسیون‌ها در همه عرصه‌های جوامع در حال گذار حضور دارند. شایگان، رد پای آنها را در چهار قلمرو انسان‌شناسی، تفکر، هنر و رفتارهای اجتماعی دنبال نموده است.

در قلمرو انسان‌شناسی، ما شاهد انسانی هستیم که نه مانند انسان شرقی فرزانه است و نه مانند انسان غربی یک حیوان ابزارساز، بلکه یک موتاسیون و چیز تازه‌ای است و هر چند به دو انسان یادشده شباهت دارد، هیچ‌کدام از آنها نیست. او نسبت به طبیعت، خدا و جامعه رفتاری دوگانه دارد. فکر چنین انسانی، «بی‌محمل، هنرش بی‌جایگاه و رفتارش ناهنجار است» (همان: ۱۵۸). تفکر این انسان، نه از خاطره ازلی نهفته در سنت بهره می‌گیرد و نه متکی بر «توانایی خلاق عقل که همان فکر انتقادی و تحلیلی باشد» (همان) است.

در زمینه رفتار و آداب نیز شاهد نابهنجاری‌های زیادی در جامعه‌ای هستیم که این انسان در آن زندگی می‌کند. این ناهنجاری به این دلیل است که حریم و حیا در چنین جامعه‌ای از بین رفته است و هیچ‌چیز دیگری جایگزین آن نشده است. این امر سبب می‌شود در عرصه روابط اجتماعی با اختلاط و وقاحت بسیاری روبه‌رو باشیم.

### انسان ایدئولوگ

شایگان از چندین نوع انسان بینابینی سخن می‌گوید. زمانی که انسان موتاسیونی پا به عرصه تفکر می‌نهد، به انسان ایدئولوگ تبدیل می‌شود. ایدئولوگ دست به درهم آمیختن ناآگاهانه دو الگوی معرفتی متضاد می‌زند. شایگان به این عمل پیوند ناآگاهانه، غرب‌زدگی ناآگاهانه می‌گوید. غرب‌زدگی ناآگاهانه، نوعی از غرب‌زدگی است که «در آن،

شخص تفتن ندارد که معتقداتش قویاً ملهم از آموزه‌های غربی است. اما با وجود این به خیال خود برای نجات و احیای سنتی که بدان باور دارد و فروگوفتن مکاتب غربی از آموزه‌های غربی مدد می‌گیرد» (دباغ، ۱۳۸۹: ۴). این عمل از طریق روکش کاری صورت می‌گیرد. ایدئولوگ که چشم خود را بر واقعیات جاری بسته است، پوششی سنتی بر این واقعیات می‌کشد. شریعتی، نمونه کامل یک ایدئولوگ است.

تفکر شریعتی «در معنای کامل کلمه، تفکری ایدئولوژیک است که در آن، همه نقایص ذاتی ساختار ایدئولوژیک تشخیص داده می‌شود» (شایگان، ۱۳۸۹ الف: ۲۳۸). همچنین «تفکر او مثال نمونه‌وار خلط چارچوب‌های فرهنگی است» (همان: ۲۴۰). او به کمک انسان‌های موتاسیونی اطرافش، واقعه‌ای سیاسی را سامان دادند که طالب جمع دو عالم متضاد بود. در انقلاب اسلامی ایران، دو پدیده کاملاً متضاد کنار یکدیگر نشستند. به نظر شایگان «این دو اصطلاح، یا این دو جهان - انقلاب و اسلام - هیچ خویشاوندی هستی‌شناختی با هم ندارند. هر کدامشان در کهکشانی دیگر سیر می‌کنند. نقطه‌های مرجع و نیز محوری که به دورش می‌گردند، رنگ و بوهای متفاوت دارند و دارای ارزش‌های مختلفی هستند» (همان: ۲۱۷).

#### انسان تفکیک‌گر<sup>(۷)</sup>

هر چند تفاوت اینگونه انسان‌شناختی با انسان غربی بسیار اندک است، نباید از یاد برد که این انسان، فرزند دوران گذار است. این انسان همچون انسان ایدئولوگ، زاده وضعیت بینابینی است و دچار دوپارگی است. اما برخلاف این انسان از تجزیه و تحلیل ترسی ندارد و با خصلت تفکیک‌گری‌ای که دارد، دو ساحت هستی‌ای را که در آنها حضور دارد، از هم تفکیک می‌کند و با این کار، دوپارگی خود را مهار می‌کند. او از هر نوع اختلاطی می‌گریزد و به هر نوع پیوندزنی بدبین است و کارش را ساختارشکنی، تجزیه کردن و شکستن مفاهیمی می‌داند که ریشه در دو جهان متفاوت دارند و در قالبی ناسازگار با هم جمع شده‌اند.

به نظر شایگان، «مسئله اساسی ما تنش بین عقل و اسطوره است» (همان، ۱۳۸۱: ۱۱) و ما هنوز اسطوره‌ای می‌اندیشیم. روشن‌فکر در چنین وضعیتی پا به عرصه فکری کشور

می‌گذارد. او برخلاف ایدئولوگ که «خرد را دوباره اسطوره‌ای می‌کند» (شایگان، ۱۳۸۹: ۱۴۶)، هرگز «اسطوره نمی‌سازد، بلکه او را نقد می‌کند» (همان). از آنجا که «کار اصلی روشن‌فکر، طرح کردن مسائل، با فاصله نگریستن، درک واقعیت‌ها، تحلیل و جدایی، خانه‌تکانی مفاهیم، شناخت گسست‌ها، آنالیز و کزیتیک<sup>۱</sup> است» (همان، ۱۳۷۵: ۲۲)، تفکیک اسطوره و عقل برایش مهم است. به نظر او، این دو دارای حوزه‌های متفاوتی است. روشن‌فکر به واقعیت، بیشتر از دنیای درون اهمیت می‌دهد و بدین لحاظ به انسان غربی شباهت دارد، اما مثل او ضد دین نیست. او تنها با دینی مخالف است که ادعای سامان دادن به امور دنیوی را داشته باشد و این وجه تمایز او با انسان ایدئولوگ است. او علاوه بر دینی کردن دنیا با دنیوی کردن دین و اسطوره‌ای کردن خرد نیز مخالف است. او معتقد است که «باید عناصر را در جای خود قرار داد. هم میتوز و هم لوگوس در وجود انسان موجودند، ولی باید در فضای خودشان مستقر باشند» (همان، ۱۳۹۱: ۷). او انسانی تک‌بعدی نیست. تفاوت او با انسان شرقی در این است که او اهل الهام نیست، بلکه اهل انتقاد است.

### پیوندزن بازیگوش

به نظر شایگان، فروپاشی همه انتولوژی<sup>۲</sup>‌های سابق و دستگاه‌های فکری جهان‌شمول توسط فلسفه‌های انتقادی قرن ۲۰، موجب پدید آمدن مفهوم شبکه در زمینه‌های مختلف شده است. «شبکه در کلیه سطوح یعنی در سطح فرهنگ، هویت، دانش، تفسیر و بالأخص در زمینه علم و فناوری منعکس است» (همان، ۱۳۸۰: ۲). در ساحت فرهنگ شاهد ظهور چندگانگی فرهنگی هستیم. این چندگانگی، موجبات ظهور انسانی با هویت چهل‌تکه و تفکر سیار را فراهم آورده است. در ساحت معرفت، فلسفه به هرمنوتیک<sup>۳</sup> تبدیل شده است و در عرصه رسانه‌ها موجب ظهور اینترنت و مجازی‌سازی شده است. انسان پیوندزن بازیگوش محصول چنین وضعیتی است.

---

1. Critic  
2. Ontology  
3. Hermeneutics

این انسان نیز مانند دو انسان قبلی، زاده وضعیت بینابین است، با این تفاوت که در عصری که این انسان می‌زید، وضعیت بینابینی، حالتی جهان‌شمول یافته و غرب را نیز در برمی‌گیرد. وجه تشابه او با انسان ایدئولوگ، در خصلت پیوندزنی اوست؛ اما برخلاف انسان پیوندزن ایدئولوگ که پیوندزنی‌اش به اختلاط منجر می‌گردد و «با سرهم‌بندی کردن ایدئولوژیک، مخلوط‌های منفجرکننده درست می‌کند» (شایگان، ۱۳۷۲: ۶۴)، او به مرقع‌سازی بازیگوشانه دست می‌زند. «این پیوندزنی از تعدد انتخاب‌های ما ناشی می‌شود؛ انتخاب‌هایی که به ما از عوامل فرهنگی مختلف رسیده است. این نوع سرهم‌بندی با هدف غنی و زیباسازی زندگی ما صورت می‌گیرد» (همان). این مرقع‌کاری، گونه‌ای بازی است که امکان ترکیب عناصر گوناگون برخاسته از فرهنگ‌های مختلف جهان را در اختیار ما می‌گذارد، تا جهانی رنگارنگ از آن خود خلق کنیم و شهر فرنگی با منظره‌های گوناگون بسازیم (همان، ۱۳۸۸ ج: ۳۸۳).

انسان پیوندزن بازیگوش، توانایی‌اش محدود به «عالم مرقع‌کاری که در آن ارتباط‌ها در سطح افقی روی می‌دهند» (همان: ۲۷۱) است و ایجاد ارتباط عمودی برای او مشکل است؛ زیرا در «چنین مرحله‌ای دیگر به مرقع‌کاری و سرهم‌بندی نمی‌پردازیم. دیگر نه کولاژی در میان است و نه مونتاژی. دیگر در حوزه اختلاط نیستیم، بلکه به عالم دیگری وارد شده‌ایم» (همان: ۳۸۴). همچنین عرصه پیوندزنی این انسان، تنها عالم هنر است، نه عرصه تفکر؛ زیرا شیوه خلاقیت در تفکر معکوس هنر است. «در حیطة تخیل و هنر، این التقاط اغلب آثاری بسیار غنی به بار می‌دهد که ماهرانه با وهم و جادو درمی‌آمیزند. اما در قلمرو تفکر، اگر آگاهانه با آن برخورد نشود، قوه نقد را فلج خواهد کرد؛ زیرا در این قلمرو، وظیفه تفکر عکس آن چیزی است که در زمینه تخیل به ثمر می‌رساند» (همان: ۲۱۰).

#### سوژه بازیگوش

تا اینجای پژوهش، شکل‌های مختلفی از رابطه کلیت و ذهنیت که در آثار شایگان ترسیم شده بود، مورد اشاره قرار گرفت. مسئله‌ای که در چنین مواقعی محقق را درگیر خود می‌کند، نظر خود شایگان در باب این رابطه است. برای فهم نظر او در این باب،

ابتدا باید به این سؤال پاسخ داده شود که اگر شایگان جزء هیچ‌یک از سه تیپ فکری‌ای که خود ترسیم نموده است نیست، به راستی او کیست؟ پاسخ به این سؤال، منوط به فرارفتن از سطح محتوا و توجه به شکل و زمینه آثار او است.

کتاب «افسون‌زدگی جدید» از این جهت می‌تواند به ما بسیار کمک کند. محتوا و شکل این کتاب، ما را به سوی تیپ فکری دیگری می‌کشاند که ما نام سوژه بازیگوش بر آن نهاده‌ایم<sup>(۸)</sup>. چهار ویژگی اصلی این سوژه، سیاریت تفکر و چهل تکه گی هویت، سرهم‌بندی، با بیست دهان سخن گفتن و سیاسی بودن است. از آنجا که این انسان همچون انسان پیوندزن بازیگوش، زاده دنیای چند فرهنگی است، همچون او دارای هویت چهل تکه و تفکر سیار است. سفر و جابه‌جایی، کار همیشگی این انسان است. سرهم‌بندی و پیوند زدن، خصلت دیگر این انسان است. او از این جهت با انسان پیوندزن ایدئولوگ و انسان پیوندزن بازیگوش شباهت دارد، اما او پیوندزنی را به صورت آگاهانه نه تنها در عرصه شعر و ادبیات، بلکه در عرصه تفکر هم اجرا می‌کند. بنابراین اندیشیدن برای او کاری جز گزینش نظرهای متفکران مختلف، خاصه متفکران غربی و دوختن آنها به هم نیست. به عبارتی دیگر اندیشیدن برای او، چیزی جز هنر خیاطی نیست.

ویژگی دیگر این انسان، با بیست دهان سخن گفتن اوست. این ویژگی، مهم‌ترین ویژگی انسان بازیگوش است. شایگان از این ویژگی ضمن بحث از دیدرو<sup>۱</sup>، در انتهای کتاب «افسون‌زدگی جدید» بحث نموده است. به نظر او، دیدرو نماینده وجه بازی‌گونه عصر روشنگری و پیام‌آور بینش چندصدایی از دنیاست. شیوه نگارش او، «محتوای برنامه‌ای است که هدفش، دریافتن تمامی امکانات کشف و بازگویی است. یعنی از طریق نوشتار، همان کاری را بکند که طبیعت انجام می‌دهد؛ یعنی امتحان کردن دائمی شکل‌های جدید» (شایگان، ۱۳۷۲: ۶۹).

این شیوه نگارش، متفرق و ایجادکننده تناقض است. با بیست دهان سخن گفتن، نوعی هنرمندی و بازیگری در نقش‌های متعدد و متفاوت، بدون یکی شدن با آن نقش‌هاست. سوژه بازیگوش، آگاهانه به بازی آینه‌های متقاطع تن در می‌دهد و «انوار آینه‌های متعدد درون من را روی یکدیگر بازمی‌تاباند. او نشان می‌دهد که این آینه‌ها در

---

1. Denis Diderot

هر لحظه از وجود من، هم‌زمان حاضرند و سبب می‌شوند که من در آن واحد با بیست دهان سخن گوید» (شایگان، ۱۳۸۸ج: ۴۴۸). شایگان - چنان‌که دیدرو در کتاب «هنرپیشه کیست» می‌گوید: من دو نقش بازی می‌کنم و دو گانه‌ام (دیدرو، ۱۳۶۱: ۴) - در آثارش با دو زبان سخن می‌گوید و در دو نقش بازی می‌کند.

منظور ما از سیاسی بودن سوژه بازیگوش بدین معناست که او برخلاف انسان فرزانه و حکیم، کاملاً متوجه پیامدهای اجتماعی و سیاسی نظریه‌هایش است و نظریه‌هایش در تعامل با این قلمرو شکل می‌گیرد. برای مثال می‌توان به تغییر دیدگاه‌های فلسفی و سیاسی شایگان پس از وقوع انقلاب اسلامی ایران اشاره کرد. علت تحول دیدگاه‌های شایگان در پس از انقلاب، به درستی در ارتباط با انقلاب اسلامی ایران است (خدابنده لو، ۱۳۶۹: ۵۹۳).

بعد دیگر این سیاسی بودن، با توجه به گرایش شایگان به نوعی پراگماتیسم و تن ندادن به اونتولوژی خاصی آشکار می‌گردد. بیژن عبدالکریمی معتقد است که این تن ندادن به یک حقیقت بنیادین و نهایی، دلایل عملی دارد. این دل‌نگرانی و هراس که مبدا قائل شدن به یک حقیقت نهایی، ما را به لحاظ نظری به سوی نظام‌های تئولوژیک یا ایدئولوژیک و به لحاظ عملی به سوی نظام‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی توتالیتر و وحدت‌گرا سوق دهد (عبدالکریمی، ۱۳۸۳: ۱۱۵). سوژه بازیگوش، بدین خاطر همچون رورتی<sup>۱</sup>، جهان فلسفه و شناخت فلسفی را از حوزه دموکراسی متمایز می‌داند (میرسپاسی، ۱۳۹۲: ۶۷) و در جدال حقیقت و دموکراسی، از دومی جانب‌داری می‌کند. در ادامه با تکیه بر مفهوم سوژه بازیگوش، به بازخوانی آثار شایگان پرداخته خواهد شد.

### خوانش آثار داریوش شایگان

شایگان در کتاب «بحران معنویت سنتی» در گفت‌وگو با علی‌اصغر حق‌دار، کتاب «آسیا در برابر غرب» را کتابی شلوغ توصیف نموده که رگه‌های مختلفی در آن است. همین وجود رگه‌های مختلف است که سید جواد طباطبایی را بدان جا کشانده است که این کتاب را «عرصه تداخل و تعارض دو سطح تحلیل بداند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۲). به نظر

---

1. Richard Rorty

او، روشن‌فکرانی مثل شایگان «در برابر امکان تجدد در اندیشه غربی با بازگشتی به سنت، تفسیری ایدئولوژیکی از سنت را به عنوان شیوه امکانی از نوعی متفاوت، اما در خلاف جهت تجدد عرضه کردند» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰) و تفسیر تجددستیز از سنت او، «نوعی تسویه حساب با تجدد نوپای ایرانی بود، اما در اصل غربی و غرب‌زده یعنی ناشی از جهل به ماهیت اندیشه جدید غربی بود» (همان).

به نظر او، «نویسنده آسیا در برابر غرب یکسره به تحلیل بیرونی روی کرده و به طرح دیدگاهی پرداخته که او را از دیدگاه طرح مشکل دوره گذار و امتناع تأسیس اندیشه تجدد، دور و به جریان تجددستیزی، نزدیک کرده است» (همان: ۴۴). این خصایص یعنی تداخل سطوح آگاهی و غرب‌زدگی ناآگاهانه، دو ویژگی مهم انسان ایدئولوگ است که طباطبایی، شایگان آسیا در برابر غرب را مصداقی از آن می‌داند.

هر چند سخن سید جواد طباطبایی در باب ایدئولوگ دانستن نویسنده «آسیا در برابر غرب» قابل تأمل است، سخن او در باب حضور هم‌زمان دو سطح تحلیل و دو دیدگاه در این کتاب، به‌درستی ایراد شده است. در این اثر ما شاهد دو شایگان هستیم: شایگانی که دغدغه معنویت دارد و شایگانی که از زاویه مسئله دوران گذار به امور می‌نگرد. این دو دغدغه فردی و اجتماعی، دو چشم‌انداز متفاوت برای نگرستن به واقعیت به وجود می‌آورند. بدین خاطر شایگان در این کتاب در یک‌زمان با دو زبان سخن می‌گوید؛ زمانی که او واقعیت را از روزه مسئله معنویت می‌نگرد، سخنانی را مطرح می‌نماید که با سخنان او در زمانی که واقعیت را در پرتو مسئله دوران گذار می‌بیند، کاملاً متفاوت است. این دویارگی در سه سطح مشکل‌یابی، علت‌یابی و راه‌حل‌یابی قابل شناسایی است.

شایگان نخست مسئله خود را به صورت هبوط معنویت، صورت‌بندی مفهومی می‌کند و تاریخ غرب و شرق را بر اساس این مفهوم مورد بازخوانی قرار می‌دهد. بدین خاطر تاریخ و اندیشه غرب بدان جهت مورد تأمل قرار می‌گیرد که سبب‌ساز بحران معنویت شده است و وضعیت کنونی شرق از آن جهت که در آن، معنویت در حال افول است، مورد توجه قرار می‌گیرد. دغدغه درونی شایگان در این دوره بر نحوه نگاه او به



غرب تأثیر می‌گذارد و او سیر تاریخ و اندیشه غرب را از زبان کسانی بازگو می‌کند که از بحران معنویت در غرب سخن گفته‌اند. او سیر تفکر غربی را مطابق نظر متفکرانی چون نیچه و هایدگر، سیر نزولی می‌داند و نام نیهیلیسم بر آن می‌نهد. یکی از نتایج نیهیلیسم در نظر شایگان، سقوط معنویت است. از آنجا که نیهیلیسم، روندی جهان‌گستر دارد و شرق را نیز درنوردیده است، موجب هبوط معنویت شرقی نیز شده است.

بنابراین از زاویه دید شایگانی که دغدغه معنویت دارد، مسئله و مشکل غرب و شرق هر دو بحران معنا و هبوط معنویت است. اما زمانی که شایگان از زاویه مسئله دوران گذار به وقایع می‌نگرد، مشکل را در جایی دیگر می‌بیند. این شایگان برخلاف شایگان نخست، به برخورد غرب و شرق از آن جهت که موجب هبوط معنویت شده نمی‌نگرد، بلکه به وضعیتی که با این برخورد پیش آمده، توجه می‌کند. مشکل در نظر این شایگان، وضعیت بینابینی و اختلاط مفاهیم، مغشوش شدن اذهان و ایجاد موتاسیون در عرصه‌های مختلف است.

علت مشکل هبوط معنویت و اختلاط در نظر شایگان هر دو برخورد با غرب است. اما همان‌طور که گفته شد، برای شایگان یک این برخورد از آن جهت مهم است که موجب از بین رفتن پیوند انسان‌های شرقی با مبدأ وجود شده است و برای شایگان دو مشکل، نه ناشی از این برخورد، بلکه به دلیل عقب‌ماندگی این انسان‌ها از غرب است. به نظر او «اگر این چنین گرفتار این مفاهیم هستیم، علتش این است که غافلگیر نیز شده‌ایم و غافلگیری ما در این مورد ناشی از بیگانگی با جریانی است که بی‌آنکه بدانیم از کجا برخاسته و به کجا می‌انجامد، چون آواری بر سر ما فرو می‌ریزد» (شایگان، ۱۳۸۸: ب: ۴۴). بنابراین مشکل در اینجا، غافلگیری و عدم شناخت است، نه خود پدیده برخورد غرب و شرق.

راه‌حل شایگان نخست برای بحران معنویت، مقاومت در برابر مدرنیته و جوهره آن، یعنی نیهیلیسم است. این مقاومت از طریق بازگشت به هویت فرهنگی و معنویت فرهنگی خودمان میسر است. ما باید میراث درخشان گذشته خود را پر و بالی دوباره بدهیم. وظیفه ما «در این وضعیت، پاسداری از هویت و خاطره ازلی و میراث در برابر هجوم تفکر غربی، حفظ جوهره هویتی و بار امانت و وفاداری کامل به آن و به عبارتی حفظ آسیا در برابر غرب است» (خرمشاد، ۱۳۸۹: ۲۰).

راه حل شایگان برای جوامع در حال گذار، «انتخاب و ترغیب شیوه تحلیلی و انتقادی است و دلیلش این است که تفکر انتقادی و تحلیلی می‌تواند راه خود را باز کند و چه بسا آن دیگر را نیز دریابد. ولی تذکر فقط در متن خود موجه و زنده است و نیاز به موطن ندارد و خارج از فضای شکوفاننده آن، عاجز است. فکر انتقادی و تحلیلی، بند نافی را که به خاطره قومی پیوسته است، می‌برد و از این رو آزاد است و گستاخ و متکی به نفس» (شایگان، ۱۳۸۸ ب: ۱۰۷). به نظر او، ما در چنین وضعیتی باید دست به خانه‌تکانی بزنیم. بدین معنا که «مفاهیم فرهنگی مختلف را در متن خود قرار دهیم و عدم سنخیت برخی از آنها را نشان دهیم و از اختلاطی که امروز بین مفاهیم شرقی و غربی به وجود آمده و اذهان را مغشوش ساخته، مردم را آگاه سازیم» (همان: ۳۲۸). بنا بر چنین دیدی است که شایگان، فصلی به نام تاریک‌اندیشی جدید را به انتهای کتاب «آسیا در برابر غرب» می‌افزاید و در آن هرگونه تجدید ناآگاهانه سنت را مورد نقد قرار می‌دهد.<sup>(۹)</sup>

آثار نوشته‌شده شایگان در آنچه به عنوان دوره دو فکری او شناخته می‌شود، دارای دو سطح تحلیل نیست و او در این آثار بیشتر از زاویه مسئله دوران گذار به وقایع می‌نگرد. او در این آثار به تعلیق مسئله معنویت دست می‌زند و حتی زمانی که در کتاب «هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» به این مسئله اشاره می‌کند، آن را مشکل غرب می‌داند. بنابراین مشکل جوامع غیر غربی در نظر شایگان، اختلاط مفاهیم و اسکیزوفرنی<sup>۱</sup> فرهنگی است و مشکل جوامع غربی، بحران معنویت است. توجه نکردن شایگان به مسئله معنویت و تعلیق این مسئله در این دوره، دلایل عملی و سیاسی دارد. مشکل شایگان در این دوره، التقاط است. علت این التقاطها، برخورد جوامع سنتی با مدرنیته است. در این دوره نیز او به این برخورد از زاویه مفهوم غافلگیری می‌نگرد. شایگان برای این بی‌خبری و غافلگیری، از مفهوم تعطیلات تاریخ استفاده کرده است. به نظر شایگان، «بیش از چهار قرن است که ما مردمان تمدن‌های آسیایی و آفریقایی در تعطیلات تاریخ به سر می‌بریم. ما همین که بنای معابد فکری‌مان را به سبک گوتیک به پایان رساندیم، دست از کار کشیدیم و به تماشای آن ایستادیم. زمان را چنان در فضا

---

1. Schizophrenia

متبلور ساختیم که توانستیم دیرزمانی دست از هر کوششی برداریم و فارغ از هرگونه پرسشی در بیرون زمان زندگی کنیم» (همان، ۱۳۸۹ الف: ۲۶۸).

ویژگی اصلی این دوران، غفلت و بی‌خبری بود؛ بی‌خبری از تحولاتی که در آن سوی شرق در حال اتفاق افتادن بود. زمانی که تمدن‌های شرقی، آخرین خشت تمدن خود را گذاشتند و محو دیدن آن شدند، در گوشه دیگری از جهان یعنی غرب، تمدنی دیگر سر برآورد. این تمدن سبب‌ساز تحولات عظیمی چون رنسانس، اصلاحات مذهبی، انقلاب صنعتی و انقلاب‌های مردمی شد که جوامع شرقی هیچ‌کدام از آنها را تجربه نمودند. برخورد با غرب به این بی‌خبری و غفلت پایان داد و انتهای تعطیلات خوش ما را اعلام نمود. در چنین وضعیتی ما خود را در برهوتی یافتیم «که نه به سرزمین نیاکانمان می‌مانست و نه به آب و خاک ارباب جدیدمان» (شایگان، ۱۳۸۹ الف: ۲۷۲).

شایگان علت عقب‌ماندگی ما را به گردن غرب و مدرنیته نمی‌اندازد. این عقیده او در این جمله او کاملاً پیداست: «این رسم روزگار است: کسی حق را به غایبان نمی‌دهد و هر که به خواب است، قسمتش به آب است. آری ما مقصر بودیم، زیرا به میعادگاه تاریخ نرسیده بودیم» (همان). از آنجا که شایگان، مسئله معنویت را مشکل جوامع غربی می‌داند، در باب علت این مشکل در دوره دوفکری خود اشارتی نمی‌کند.

شایگان، راه‌حل غلبه بر اسکیزوفرنی و اختلاط مفاهیم را تفکیک‌گری و نقادی می‌داند. در نظر او، ما باید دوپارگی خود را مهار کنیم. اسکیزوفرنی مهارشده بدین معناست که چون «ما ناگزیر از اسکیزوفرنی هستیم، حال که ناگزیر هستیم آن را بپذیریم و بگوییم که ما می‌توانیم در هر دو زمان باشیم» (همان، ۱۳۸۲: ۵)، پس باید بدان تن داد و دوپارگی خود را پذیرفت و سعی بر مهار آن نمود. راه‌حل مسئله اسکیزوفرنی، از بین بردن آن نیست، چون چنین امری ممکن نیست، بلکه آگاه شدن بدان است. «اسکیزوفرنی زمانی خطرناک می‌شود که ناآگاهانه مسحور اسکیزوفرنی بشوید و آن را زیر سؤال نبرید. اگر نسبت به آن آگاه شویم، به ما امکانات بیشتری می‌دهد» (همان، ۱۳۷۵: ۱۰). راه‌حل بحران معنویت نیز که در نظر شایگان مسئله غربی‌هاست، این است که این جوامع «از لاک اروپامدارانه‌اش به در آید» (همان، ۱۳۷۳: ۴۳۸).

دوره سوم اندیشه شایگان، در کتاب «افسون زدگی جدید» صورت‌بندی شده است. این اثر جایی است که سوژه بازیگوش در آن به شکوفایی خود می‌رسد و بیشتر خصایص خود را به نمایش می‌گذارد. در این اثر همچون کتاب «آسیا در برابر غرب»، دو سطح تحلیل و دو شایگان وجود دارد. ردپای شایگان متوجه مسئله دوران گذار را که خصلتی محتاط به خود گرفته، می‌توان در همه فصول این کتاب دنبال نمود. از نگاه او، تحولات معاصر در زمینه فرهنگ، هویت، معرفت و رسانه‌ها، زمینه را برای ارتباط افقی فرهنگ‌ها و سرهم‌بندی فراهم کرده است. اما شایگان به خطرات این وضعیت، همچون قوم‌مداری، ایجاد دوپارگی و ایجاد آگاهی کاذب نیز اشاره می‌کند. به نظر او، ارتباط افقی ممکن است به خلق ترکیب‌های عجیب و غریب منجر شود و هیولاهای ترسناک بیافریند. بنابراین سرهم‌بندی تنها در عرصه هنر مناسب است. این شایگان متأثر از وضعیتی که در آن قرار دارد، به جهان‌شمولیت ارزش‌های مدرنیته تأکید دارد.

در این اثر، شایگان دارای دغدغه اصالت و معنویت دوباره ظاهر می‌شود. شایگان در دوره دوفکری خود، مسئله معنویت و گذر از سوژه‌محوری را وظیفه غربی‌ها می‌داند و معتقد بود که تا زمانی که غرب بستری برای توجه به وجه دیگر چیزها فراهم نیاورد، عکس‌العمل غیر غربی‌ها جز به وجود آوردن آگاهی کاذب و مخلوط‌های بی‌معنا، ثمری نخواهد داشت. به نظر او، تحولات معرفتی و عینی جهان معاصر، سبب متذکر شدن تفکر غربی شده است و این امر از غرور انسان غربی کاسته و زمینه را برای شنیده شدن صدای فرهنگ‌های دیگر فراهم نموده است. بنابراین زمینه برای توجه به معنویت فراهم شده است.

حضور این شایگان را می‌توان در همه فصول کتاب «افسون‌زدگی جدید» یافت. چندگانگی فرهنگی برای او از آن جهت مهم است که موجب شنیده شدن صدای فرهنگ‌های سنتی شده است. همچنان که توجه او به مجازی‌سازی از جهت ارزش یافتن تخیل در آن است؛ تخیلی که در معرفت‌شناسی سنتی جایگاه والایی دارد. توجه به تبدیل فلسفه به هرمنوتیک نیز از آن جهت دارای اهمیت است که این امر سبب تعریف جایگاهی برای معارف مرتبط با اقلیم‌های دیگری از هستی همچون عرفان در شناخت رسمی معاصر شده است. اما جایی که حضور این شایگان آشکارتر است، فصل آخر این کتاب است. او در این فصل که «قاره گمشده روح» نام دارد، پیوندزنی

بازیگوشانه و ارتباط افقی فرهنگ‌ها را کافی نمی‌داند و ما را به کشف دوباره این قاره و گذار به آن سوی آینه فرامی‌خواند.

اختصاص فصلی از کتاب «افسون‌زدگی جدید» به عرفان، انتقادهایی را از سوی اندیشمندان در پی داشته است. به نظر علی‌اصغر حق‌دار، در این کتاب «باز همان حالت نوستالژیک نسبت به سنت عرفانی» (حق‌دار، ۱۳۷۸: ۳۴)، ایده‌های شایگان را آفت‌زده کرده است. محمدتقی قزلسفلی، محمدمنصور هاشمی و سروش دباغ نیز معتقدند که شایگان معنویتی متناسب با دنیای مدرن در ذهن ندارد و «مبادی و مبانی عرفان باید از صافی آموزه‌های مدرن گذشته باشند» (دباغ، ۱۳۸۹: ۱۰).

در پاسخ به چنین انتقادهایی قابل ذکر است که فصل «قاره گمشده روح» و دعوت به گذر از ارتباط افقی به ارتباط عمودی را نمی‌توان سخن نهایی شایگان در کتاب «افسون‌زدگی جدید» دانست. عرفان در این کتاب، جایگاهی برتر ندارد و تنها یک تکه از چهل تکه وجود اوست و نشان از ردپا و جای کوچ دارد که دیگر نیست، چون او همواره در سفر است<sup>(۱۰)</sup>. هدف او از سفر، یافتن مأوا یا خانه‌ای نیست، زیرا او اصالت خود را نه با در خانه بودن، بلکه با حرکت و سفر نشان می‌دهد؛ «زیرا پس از بودن و پس از حرکت است که اصالت یا عدم اصالت آشکار می‌شود» (گروه فلسفه مرکز، ۱۳۸۱: ۱۰۹).

### نتیجه‌گیری

مسئله پژوهش حاضر، نحوهٔ رویارویی داریوش شایگان با مدرنیته بود. بدین منظور ضروری بود آثار شایگان مورد خوانش دوباره واقع شود که بررسی گونه‌های انسان‌شناختی مطرح در آثار او یعنی انسان غربی، انسان شرقی و انسان بینابین و به‌ویژه مفهوم سوژه بازیگوش، این امکان را برای ما فراهم ساخت.

در انسان غربی، ما شاهد مغلوب شدن و به حاشیه رفتن کلیت توسط ذهنیت هستیم. این غلبه در سطح طبیعت به صورت استثمار طبیعت، در سطح خدا به صورت مرگ خدا و خود بنیاد شدن و در سطح جامعه به صورت حاکم شدن دموکراسی و آزادی‌های فردی ظاهر می‌گردد.

در انسان شرقی، ما شاهد مغلوب شدن و به حاشیه رفتن ذهنیت توسط کلیت هستیم. این غلبه در سطح طبیعت به صورت هماهنگ شدن با طبیعت، در سطح خدا به صورت مظهری از وجود برتر بودن و در سطح جامعه به صورت جزئی از سلسله مراتب بودن ظاهر می‌گردد.

انسان بینابین، وضعیتی نوسانی دارد. بدین خاطر نمی‌توان وضعیت آن را با عنوان غلبه ذهنیت یا کلیت صورت‌بندی نمود. او میان فرشته بودن و دیو شدن در نوسان است. طبیعت برای او موجودی زنده نیست، ولیکن هنوز به شیء محض تقلیل نیافته است. خدای برای او هنوز نمرده است، ولیکن در حال احتضار است و در سطح اجتماعی و سیاسی از سلسله مراتب و حریم و حیا خبری نیست، ولیکن نظام مدنی و قانون به جای آن ننشسته است.

انسان ایدئولوگ، خواهان حفظ کلیت و ذهنیت است و این کار را از طریق اختلاطشان به سرانجام می‌رساند، غافل از اینکه با این کار خود، نه توانسته است کلیت را حفظ نماید و نه حق ذهنیت را بدان بدهد. انسان تفکیک‌گر در حوزه شخصی خویش، یک کلیت‌گرا و در حوزه عمومی، یک ذهنیت‌گراست. انسان پیوندزن بازیگوش نیز هر چند برخلاف انسان تفکیک‌گر، ترسی از پیوندزنی این دو مقوله در قلمرو هنر ندارد، در رابطه کلیت و ذهنیت، در نهایت مانند این انسان عمل می‌کند.

آثار داریوش شایگان، انسان دیگری را نیز به نمایش می‌گذارند که ما نام آن را سوژه بازیگوش نهادیم. او را نمی‌توان انسان شرقی یا فرزانه به شمار آورد. تفاوتش با این انسان در آن است که هر چند مانند انسان فرزانه، اهل الهام و دارای دغدغه معنویت است، تجربه مدرنیت، او را اهل انتقاد و اجتماعی و سیاسی تر نموده است. او انسان ایدئولوگ، تفکیک‌گر و پیوندزن بازیگوش نیز نیست. او دویارگی خود را می‌پذیرد و آگاهانه و بازیگوشانه آنها را به یکدیگر پیوند می‌زند. او در حالی که سخت مشغول بازی است که برای او هدفی جز خودش ندارد، بر بازیگری خود واقف است و در حین این بازیگری، اندیشه‌اش شکل می‌گیرد. سوژه بازیگوش هر چند سوژه است، سوژه‌ای خودمختار و محض نیست. او خود را جمعیتی از دیگران می‌داند. بازیگوشی و در حرکت بودن چنین انسانی از سویی سبب می‌شود او در خود نماند و مطلق نگردد و از سوی دیگر در دیگری متوقف نشود و خود را فراموش نکند. دعوت شایگان در آثارش به نظریه خاصی نیست،

بلکه به حالتی از بودن است که در آن حالت، دنیای مدرن و دنیای سنتی و ذهنیت و کلیت، بدون اینکه در هم فروروند، آگاهانه به یکدیگر پیوند می‌خورند.

### پی‌نوشت

۱. فرزین وحدت در کتاب «رویاریوی فکری ایرانیان با مدرنیت» (۱۳۸۲) نشان داده است که تلاش اندیشمندان مطرح آلمانی همچون کانت، هگل، مارکس و هابرماس، در واقع تلاشی برای حل مسئله ذهنیت‌گرایی بود. به نظر او می‌توان تلاش روشن‌فکران ایرانی را نیز تلاشی برای حل این مسئله دانست. خوانش آثار شایگان در پرتو مفهوم سوژه بازیگوش به خوبی نشان خواهد داد که این سوژه در واقع راه‌حل ویژه اندیشمندی ایرانی در تعدیل ذهنیت است.
۲. این سه گونه انسان‌شناختی، قابلیت اطلاق بر سه دوره فکری‌ای را که محققان برای اندیشه شایگان قائل‌اند، ندارد؛ زیرا اینها صرفاً تیپ‌های ایده‌آلی‌اند که شایگان برای فهم واقعیت ترسیم کرده است. بنابراین شکل خاصی را که کلیت و ذهنیت در هر یک از این گونه‌ها به خود می‌گیرند، نمی‌توان شکل مدنظر شایگان دانست.
۳. کوگیتو، اشاره به جمله معروف دکارت، یعنی می‌اندیشم پس هستم، دارد.
۴. موناخ در فلسفه لایبنیتس، به معنای همان جوهر است. موناخ در نظر او، واحدی منفرد، بخش‌ناپذیر و روحانی است.
۵. اراده معطوف به قدرت، اشاره به این عقیده نیچه دارد که ماهیت حیات به طور کلی و به تبع آن انسان، اراده معطوف به قدرت است.
۶. فوسیس، کلمه‌ای یونانی و به معنای طبیعت است.
۷. روشن‌فکر را می‌توان مهم‌ترین مصداق انسان تفکیک‌گر دانست.
۸. در پاسخ به این سؤال که این سوژه، ریشه در کجا دارد، می‌توان به زمینه فکری شایگان، در دوران جوانی‌اش اشاره کرد. فلسفه و ادبیات هند و فرانسه در پدیداری، رشد و شکوفایی سوژه بازیگوش، نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. از سویی آغاز کار شایگان، دو کار تحقیقی در باب هند و ترجمه «بهاگاواد‌گیتا» است. بازی در فلسفه هند، مفهومی بنیادی است و به کار خدا اشاره دارد. از سوی دیگر، دوره جوانی شایگان توأم با علاقه‌مندی به ادبیات و هنر سپری شده است و ریلکه، یکی از شاعران مورد علاقه او است. به نظر او، ریلکه در اشعار فرانسوی‌اش، بوستان‌ها و رباعی‌های واله و به‌ویژه در گل‌های سرخ، سرانجام به نوعی آرامش و صفای کیهانی، یک نوع دریافت بازی بودن

جهان دست می‌یابد. ریلکه در آخرین مرحله آثارش از آن شاعرانگی که تنها و تنها از تفکر ناب برمی‌آید، فرامی‌رود و به خداگونه کردن انسان بازیگوش دست می‌یابد: یعنی به آرامشی که شعر معاصر اروپایی کمتر به آن رسیده است (شایگان، ۱۳۷۴: ۵۹). بنابراین هر چند شایگان بازیگوشانه از اشاره به مبانی نظری نظریه خویش، مبنی بر امکان چرخش‌های اونتولوژیک که زمینه پیوند دنیای مدرن و دنیای سنت را فراهم می‌آورد، خودداری می‌کند، می‌توان حدس زد در صورت وجود چنین مبانی‌ای، این مبانی ریشه در هند و فرانسه دارد.

۹. اگر در جست‌وجوی سخن نهایی کتاب «آسیا در برابر غرب» باشیم، این فصل بیشتر از دیگر فصول بازگوکننده آن است.

۱۰. شایگان در کتاب «مونیسیم و پلورالیسم» معتقد است که می‌توان در عرفان‌های غیر مذهبی، مبنایی نظری برای چرخش‌های اونتولوژیک یافت. این امر نشان می‌دهد که عرفان را صرفاً نباید بخشی از انتخاب روبه‌روی سوژه بازیگوش، بلکه مبنای تعیین‌کننده او نیز دانست. اما از آنجا که عرفان مدنظر شایگان، عرفانی غیر مذهبی است، خود را ملزم به الوهیت یا یک کانون معنابخش نمی‌کند. سوژه بازیگوش از عرفانی دفاع می‌کند که یا مثل بودیسم در باب خدا سکوت کرده باشد، یا همچون عرفان وحدت وجودی در آن تمایز میان انسان و خدا از بین برود، که انتخاب شایگان به نظر می‌رسد بودیسم باشد. این امر نشان می‌دهد که عرفان سوژه بازیگوش در ارتباط تنگاتنگی با سیاست شکل می‌گیرد.



## منابع

- حقدار، علی اصغر (۱۳۸۲) داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی، تهران، کویر.
- خداینده‌لو، فرهاد (۱۳۶۹) «نگاهی به دو سوی آینه، بازبینی دیدگاه‌های یک نویسنده ایرانی درباره مشکل جهان سوم»، ایران‌نامه، شماره ۳۲، صص ۵۸۹-۶۰۹.
- خرمشاد، محمد باقر (۱۳۸۹) «روشن‌فکران ایرانی و مسئله هویت در آینه بحران»، تحقیقات فرهنگی ایران، دوره سوم، شماره ۲، صص ۲۷-۶۰.
- دباغ، سروش (۱۳۸۹) «ترنم موزون حزن، داریوش شایگان، نقد ایدئولوژی و گفت‌وگو در فراتاریخ»، مجله مهرنامه، شماره ۶، صص ۱-۱۱.
- دیدرو، دنی (۱۳۶۱) هنرپیشه کیست، ترجمه احمد سمیعی، تهران، چاپخانه سپهر.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۲) «چندگانگی فرهنگی»، گفتگو، شماره ۲.
- (۱۳۷۳) هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایران، ترجمه باقر پرهام، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۷۴) زیر آسمان‌های جهان، ترجمه نازی عظیمیا، تهران، فرزانه روز.
- (۱۳۷۵) «اسطوره، ایدئولوژی، حقیقت»، راه نو، شماره ۱۲، صص ۱۸-۲۶.
- (۱۳۸۱) «فصل فکر؛ چهره به چهره با شایگان»، کتاب هفته، شماره ۱۱۴، صص ۱۰-۱۳.
- (۱۳۸۲) «روزنه‌ای به وجه دیگر واقعیات»، همشهری، شماره دوم.
- (۱۳۸۸ الف) بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۸ ب) آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۸ ج) افسون‌زدگی جدید، هویت چهل‌تکه و هویت سیار، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، فرزانه روز.
- (۱۳۸۹ الف) آمیزش افق‌ها، تدوین و ترجمه محمدمنصور هاشمی، تهران، فرزانه روز.
- (۱۳۸۹ ب) «روشن‌فکری نبود، تقدیس چهل بود»، ماهنامه مهرنامه، سال اول، شماره نهم، صص ۱۴۴-۱۵۲.
- (۱۳۹۱ الف) «زائر شرقی در غربت غربی»، اندیشه پویا، سال اول، شماره سوم، صص ۱۱۶-۱۲۵.
- (۱۳۹۱ ب) «پایان تعطیلات تاریخ، ایدئولوژی شدن سنت»، نشریه شرق، شماره ۱۳۰۷، صص ۵-۱۴.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴) ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران، طرح نو.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۳) مونیسیم یا پلورالیسم؛ واکاوی هستی‌شناسی یک نظریه اجتماعی، تهران،

یادآوران.

کاجی، حسین (۱۳۷۸) کیستی ما از نگاه روشن‌فکران ایرانی، تهران، روزنه.  
گروه فلسفه مرکز بین‌المللی تمدن‌ها (۱۳۸۱) روشن‌فکری در ایران، گفت‌وگوی تمدن‌ها و روشن‌فکری، تهران، توسعه.  
میرسپاسی، علی (۱۳۹۲) دموکراسی یا حقیقت، تهران، طرح نو.  
وحدت، فرزین (۱۳۸۲) رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۲۴۷-۲۲۳  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## تحول در جنگ‌های نیابتی در دوران پسا جنگ سرد و مدلول‌های آن برای رشته روابط بین‌الملل

حمیرا مشیرزاده\*  
حسین رضوی\*\*

### چکیده

جنگ نیابتی به عنوان جنگی که در آن عملیات جنگی به کنشگرانی احاله می‌شود که به نمایندگی یا به نفع کنشگران دیگر عمل می‌کنند، از پدیده‌های رایج در روابط بین‌الملل محسوب می‌شود که دانشوران روابط بین‌الملل از ابعاد مختلف به آن توجه داشته‌اند و به دلیل تفاوت‌هایی که با جنگ‌های متعارف دارد، توجه رشته روابط بین‌الملل را به طور خاص جلب کرده است. اما تأثیر این پدیده بر رشته روابط بین‌الملل به صورت نظام‌مند بررسی نشده است. استدلال اصلی این مقاله آن است که هم خود این جنگ و هم تغییراتی که در این پدیده در دوران پس از جنگ سرد شکل گرفته، باعث شده زمینه برای ظهور تغییرات مفهومی و نظری در رشته روابط بین‌الملل فراهم شود. به علاوه تفاوت‌های میان دو دوره نشان می‌دهد که چگونه جنگ نیابتی نوین بسیاری از مفروضات پایه جریان اصلی روابط بین‌الملل را به چالش می‌کشد که از آن جمله می‌توان به آثار ناشی از تکثر کنشگران درگیر در جنگ، کمرنگ شدن مرز میان داخل و خارج، و سطوح تحلیل درهم‌تنیده اشاره کرد. همچنین تنوع رویکردها در تبیین جنگ نیابتی نشان می‌دهد که چگونه این پدیده برای نظریه‌های اصلی روابط بین‌الملل حداقل به شکلی بالقوه، زمینه‌ای نوین برای غنای بیشتر نظری فراهم ساخته است.

**واژه‌های کلیدی:** جنگ، جنگ نیابتی، رشته روابط بین‌الملل، کارگزاران جنگ نیابتی و دولت حامی.

hmoshir@ut.ac.ir  
hussein.razavi77@gmail.com

\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه روابط بین‌الملل، دانشگاه تهران  
\*\* دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل، دانشگاه علامه طباطبایی

## مقدمه

رشته روابط بین‌الملل<sup>۱</sup> پیوسته تحت تأثیر عوامل مختلفی تحول یافته است. عوامل مؤثر در تحول رشته روابط بین‌الملل گسترده‌اند؛ اما یکی از موضوعات تجربی تأثیرگذار بر رشته روابط بین‌الملل در چند دهه اخیر، جنگ نیابتی بوده است. جنگ نیابتی<sup>۲</sup> که در آن یک کنشگر/ طرف بنا به درخواست کنشگر/ طرف سوم که در درگیری حضور ندارد وارد جنگ می‌شود (Bar-Siman-Tov, 1984: 272)، یکی از انواع شایع جنگ‌های مدرن محسوب می‌شود.

البته در تمامی دوره‌های تاریخ، نشانه‌هایی از وجود جنگ نیابتی وجود دارد اما از سال ۱۹۴۵ میلادی این نوع جنگ به شکل قابل ملاحظه‌ای در جهان نمود یافته است. در دوران جنگ سرد در غیاب جنگ مستقیم میان ابرقدرت‌ها، جنگ به کنشگران منطقه‌ای انتقال یافت و سازوکار حمایت ابرقدرت‌ها بدون دخالت مستقیم در آن به فراگیر شدن جنگ نیابتی انجامید (Timothy, 2009: 13).

جنگ کوبا و آفریقای جنوبی در نبرد کیتو کوانواله<sup>۳</sup> (منطقه‌ای در نواحی جنوبی آنگولا) (George, 2005: 62-65)، جنگ کره شمالی (جمهوری خلق دموکراتیک کره) و جنوبی (جمهوری کره) از سال‌های ۱۹۴۶ تا ۱۹۵۰ میلادی (Malkasian, 2001: 12-14)، جنگ اعراب و اسرائیل در بازه زمانی ۱۹۴۸ تا ۱۹۸۴ (Kinsella & Tillema, 1995: 312-)، جنگ مجاهدین در افغانستان با شوروی در سال‌های ۱۹۷۹ تا ۱۹۹۰ میلادی (Fielden & Goodhand, 2001: 7-8)، نمونه‌هایی از تعداد گسترده جنگ نیابتی ایالات متحده و شوروی علیه یکدیگر است. جنگ نیابتی شوروی، ایالات متحده و هم‌پیمانان آنها علیه جمهوری اسلامی ایران در جنگ ایران و عراق (Segal, 1988: 961-962; Sick, 1989: 239-241)، نمونه‌ای خاص در دوره جنگ سرد قلمداد می‌شود که در آن هر دو ابرقدرت به نفع یک طرف وارد می‌شوند.

اما روابط بین‌الملل در دوره پس از جنگ سرد شاهد تحول در جنگ نیابتی به‌ویژه در کنشگران (هم حامیان جنگ و هم کنشگران مجری جنگ) و محیط جنگ بوده است. منطقه‌ای شدن جنگ‌های نیابتی در دوره جدید از وجوه برجسته این نوع از

---

1. International Relations

2. Proxy War

3. Cuito Cuanavale

جنگ‌ها محسوب می‌شود. در این دوره می‌توان به برخی از این جنگ‌ها اشاره کرد: جنگ‌های نیابتی سودان و اوگاندا (۲۰۰۴-۱۹۸۹) با حمایت از شورشیان داخلی یکدیگر (Prunier, 2004: 359)، جنگ نیابتی پاکستان و عربستان سعودی علیه حکومت مرکزی افغانستان در بحران ۱۹۹۲ (Rubin, 1997: 284)، جنگ ۲۰۰۶ حزب‌الله لبنان با رژیم صهیونیستی به مثابه نمودی از جنگ نیابتی بین ایران، سوریه و رژیم صهیونیستی (El-Hokayem, 2007: 35) جنگ نیابتی منطقه‌ای از سوی کنشگران منطقه‌ای و فرمانطقه‌ای در بحران داخلی سوریه از ۲۰۱۱ به بعد (Sottimano, 2016: 9) و در نهایت جنگ نیابتی روسیه با غرب و به‌ویژه دولت مرکزی اوکراین با حمایت از جدایی‌خواهان دونتسک و لوهانسک در شرق اوکراین (Heinsch, 2015: 228-229; Kalb, 2015: 165-167).

توجه علمای روابط بین‌الملل به پدیده جنگ‌های نیابتی و مطالعه موارد متعددی از این جنگ‌ها با توجه به تحول این پدیده در دوران پساجنگ سرد، این سؤال را پیش می‌آورد که تحول جنگ‌های نیابتی بر رشته روابط بین‌الملل چه تأثیراتی داشته است. آثار زیادی درباره جنگ‌های نیابتی در رشته روابط بین‌الملل وجود دارد، اما تعداد اندکی از آنها به ارتباط جنگ نیابتی و رشته روابط بین‌الملل پرداخته‌اند و آن نیز همراه با تمرکز بر یکی از پیامدهای خاص این جنگ‌ها بوده است. به عنوان نمونه، دنیل کریگ به نقش کنشگران غیر دولتی در جنگ‌های نیابتی و نقش روزافزون آنها در دوره پس از جنگ سرد در آفریقا پرداخته (Craig, 2010: 4-6) است. اندرو مامفورد، تعامل میان کنشگران دولتی و غیر دولتی در جنگ‌های نیابتی را برجسته ساخته است (Mumford, 2013b: 45). در نهایت مارتین لوییس کلاوسن با به‌تصور کشیدن بحران اجتماعی و اقتصادی، انزوای سیاسی احزاب یمنی از جمله حوثی‌ها و فرقه‌گرایی داخلی از یکسو و جنگ نیابتی ایران و عربستان و فرقه‌گرایی مذهبی منطقه‌ای، به موضوع پیوستگی داخل و خارج پرداخته است (Clausen, 2015: 16).

اما تعداد بی‌شمار جنگ‌های نیابتی به همراه تعداد زیاد پژوهش در قالب مقاله‌ها، کتاب‌ها و گزارش‌های راهبردی درباره جنگ‌های نیابتی، این انتظار را به وجود می‌آورد که تأثیر تغییرات در جنگ‌های نیابتی و گسترش آنها در دوران پس از جنگ سرد باید در ابعاد وسیع‌تری رشته روابط بین‌الملل را تحت تأثیر قرار داده باشد. دعوی اصلی این مقاله آن است که جنگ‌های نیابتی در دوران پساجنگ سرد منجر

به زمینه‌سازی برای تحولات مفهومی و نظری شده است که به یک اعتبار می‌توان گفت رشته روابط بین‌الملل را پیچیده‌تر کرده است. به عبارت دیگر آنچه در اینجا اهمیت دارد، مدلولات یا تضمینات<sup>۱</sup> و به بیانی دیگر پیامدهای ضمنی این پدیده برای رشته روابط بین‌الملل است. همان‌گونه که در بالا اشاره شد، یکی از منابع تحول در رشته‌های علمی و از جمله در روابط بین‌الملل، رویدادهای بیرونی و تجربی هستند که مطالعه ماهیت آنها و تحولاتشان نه تنها در جهت فهم و تبیین آنهاست، بلکه به شکل ضمنی موجب تغییراتی در مفاهیم، مفروضات، نظریه‌ها و نگرش‌های رشته هم می‌شود. این تغییرات هر چند صراحتاً و با هدف ایجاد تغییر نیستند، لاجرم پیامدهای ضمنی خود را دارند که در بلندمدت می‌تواند عمق و غنای بیشتری به رشته ببخشد.

برای بررسی جنگ‌های نیابتی و تحولات آنها و نیز تضمینات آنها برای رشته روابط بین‌الملل، روش مورد استفاده در این پژوهش در وهله نخست، تحلیل متون بود. دهه‌ها اثر مربوط به جنگ‌های نیابتی در دوره قبل و بعد از جنگ سرد بررسی و تجزیه و تحلیل شده‌اند. این متون شامل کتاب‌ها و مقاله‌ها و گزارش‌های تحقیقاتی درباره جنگ‌های مختلف نیابتی در دهه‌های اخیر است که مورد مطالعه قرار گرفتند و با استفاده از تحلیل کیفی محتوای این متون، مفاهیم مورد استفاده در آنها برای توصیف و توضیح جنگ‌ها و تعاریفی که از این مفاهیم شده است، واریسی شد و نکات تحلیلی که بار نظری داشتند شناسایی شد. سپس با استفاده از روش مقایسه‌ای، دستاوردهای مفهومی و نظری آثار در دو دوره جنگ سرد و پس از آن، مورد مقایسه قرار گرفت. همان‌گونه که خواهیم دید، مشخص شد که چگونه در دوره بعد از جنگ سرد به تبع دامنه بیشتر و خصوصیات جدید این جنگ‌ها، هم این مفهوم و مؤلفه‌های آن مورد بازبینی قرار گرفته‌اند، هم برخی از مفروضات رشته روابط بین‌الملل به چالش کشیده شده‌اند و هم تلاش رهیافت‌های مختلف برای تبیین این پدیده، زمینه را برای نظریه‌پردازی درباره پدیده جنگ نیابتی فراهم ساخته است.

در ادامه پس از بررسی اجمالی تعاریفی که از جنگ نیابتی صورت گرفته است، مدلولات مفهومی (به شکل ارائه تعاریف جدید از مؤلفه‌های جنگ نیابتی یا ظهور

---

1. implications

مفاهیم جدید در چارچوب مطالعات و تحقیقات در زمینه این جنگ‌ها) و نظری این جنگ‌ها (در قالب تکرر کنشگران، سطوح تحلیل و رویکردهای تبیینی) بررسی می‌شود.

### چیستی جنگ نیابتی

جنگ نیابتی، یکی از پدیده‌های شایع روابط بین‌الملل است. از آنجایی که این نوع از جنگ، فهم رایج در رشته روابط بین‌الملل را از برداشت مرسوم جنگ در جهان مدرن که بر مبنای آن جنگ‌ها صرفاً بین دولت‌ها اتفاق می‌افتند دور می‌سازد، لازم است در وهله نخست بتوانیم به شناختی از این نوع جنگ برسیم. از نظر لغوی واژه نیابت<sup>۱</sup> در فرهنگ آکسفورد به معنای صلاحیت یا قدرت انجام عملی به نفع دیگری و واژه مرکب جنگ نیابتی با در نظر گرفتن درگیری‌های دوره جنگ سرد درگیری غیر مستقیم قدرت‌های بزرگ با یکدیگر تعریف شده است (Oxford Dictionary).

اما از نظر اصطلاحی، نگرش‌های متفاوت موجب تعاریف مختلف درباره جنگ نیابتی شده است. لاومن اشاره می‌کند که تشویق مردم کشور «ب» از سوی کشور «الف» برای جنگ با کشور به منزله جنگ نیابتی است (Loveman, 2002: 30). دویچ، جنگ نیابتی را اینگونه تعریف می‌کند: «جنگ نیابتی، درگیری بین‌المللی بین دو قدرت خارجی در خاک کشور سوم است، به طوری که آن درگیری به صورت جنگ داخلی بروز می‌کند. در چنین حالتی کشورهای خارجی از منابع، سربازان و حتی سرزمین آن کشور به عنوان ابزاری برای دستیابی به اهداف و راهبردهای خارجی بهره می‌گیرند» (Deutsch, 1964: 102).

دائر از کلیدواژه مداخله برای توصیف جنگ نیابتی استفاده می‌کند. محور این تعریف، مداخله نظامی غیر مستقیم برای تأثیرگذاری بر درگیری داخلی است (Dunér, 1981: 353). از منظر منطق، سود و هزینه جنگ نیابتی در صورتی که هزینه آن از مزایای آن کمتر باشد، نوعی جنگ ارزان<sup>۲</sup> است. هزینه‌ها آن چیزی است که یک دولت هنگام حمایت از عامل نیابتی متحمل می‌شود و مزایای آن چیزی است که دولت در قبال آن حمایت به دست می‌آورد. هزینه‌ها و مزایای آن می‌تواند محسوس و نامحسوس باشد

1. proxy  
2. cheap war

(Groh & Tyrone, 2010: 4).

در نهایت نورتون به سازوکار حمایتی در جنگ نیابتی تأکید دارد. در نظر وی، جنگ نیابتی شامل دست‌کم یک حامی و یک عامل نیابتی است، به طوری که عامل نیابتی، جنگ خود را برای حامی خود انجام می‌دهد (Thornton, 2015: 866). از تعاریف یادشده چنین برمی‌آید که جنگ‌های نیابتی از دو جزء کلی کنشگران و روابط تشکیل شده است. سه نوع کنشگر در فرایند جنگ‌های نیابتی درگیر می‌شوند: اولین دسته که در فرایند جنگ مستقیماً دخالت نمی‌کنند، کنشگر حامی<sup>۱</sup> / ضامن<sup>۲</sup> اصلی<sup>۳</sup> / خارجی<sup>۴</sup> / پشتیبان<sup>۵</sup> نامیده می‌شود. دومین کنشگر، کارگزار جنگ است که نایب<sup>۶</sup>، عامل<sup>۷</sup>، جانشین<sup>۸</sup> و مؤکل<sup>۹</sup> نام دارد. کنشگر سومی که جنگ علیه آن اعمال می‌شود، آماج<sup>۱۰</sup> یا دولت آماج<sup>۱۱</sup> نامیده می‌شود (Bapat, 2006: 215; Salehyan: 2008: 709; Stein, 1980: 496, 515; Salehyan et al, 2011: 795).

علاوه بر کنشگران، پایه دیگر تشکیل‌دهنده جنگ نیابتی، رابطه میان حامی و عامل نیابتی است. رابطه نیابتی مقدم بر جنگ نیابتی است. حامی دارای منابع و علاقه‌مند به برپایی جنگ است، اما از شرکت مستقیم و مسئولیت‌پذیری در جنگ خودداری می‌کند. برعکس عامل نیابتی، فعالانه در جنگ درگیر است. روابط میان حامی و نایب می‌تواند نامعلوم، سری و یا حتی آشکار باشد. همچنین انگیزه‌ها، منافع و تهدیدات آنها می‌تواند همسو، متفاوت و حتی متضاد باشد. با وجود این آنها در داشتن دشمن واحد مشترکند. حامی با ارائه کمک مادی به عامل نیابتی، عمل جنگ را به آن احاله می‌کند. این کمک نیز در اشکال متفاوتی است (Loveman, 2002: 32). به نظر می‌رسد حساس‌ترین بُعد روابط نیابتی، موضوع کنترل باشد. تلاش حامی در روابط نیابتی، کنترل عامل نیابتی

- 
1. supporter
  2. sponsor
  3. principal
  4. external
  5. patron
  6. proxy
  7. agent
  8. surrogate
  9. client
  10. target
  11. target state



است. هاینسچ در این باره به موضوع کنترل کلی<sup>۱</sup> در مقابل کنترل مؤثر<sup>۲</sup> اشاره دارد (Heinsch, 2015: 341-343).



شکل ۱- الگوهای رایج جنگ نیابتی

منبع: (Brewer, 2011: 142)

هر چند الگوهای مختلفی از جنگ‌های نیابتی وجود دارد، می‌توان در شکل (۱) کنشگران و روابط نیابتی موجود در جنگ‌های نیابتی را تشخیص داد. در نتیجه می‌توان گفت که جنگ نیابتی، نوعی درگیری غیر مستقیم میان کنشگران حامی با بهره‌گیری از عاملان نیابتی است، به طوری که حامی از کارگزار پشتیبانی (مادی، غیر مادی) کرده، کارگزار یا به نیابت از آن کنشگر یا به نفع آن وارد درگیری می‌شود. در این بین حامی نسبت به کارگزار، کنترل کلی دارد و هر دو کنشگر دارای دشمن مشترک هستند.

### مدلول‌های مفهومی جنگ نیابتی

نخستین دسته از مجموعه تأثیرات جنگ نیابتی بر رشته روابط بین‌الملل، مدلول‌های مفهومی است. از آنجایی که جنگ نیابتی خود پدیده‌ای متحول است، تأثیر تحول این پدیده بر مجموعه عناصر توصیف و تبیین‌کننده آن نیز مشهود است. مفاهیم جنگ نیابتی و شاخص‌سازی روابط نیابتی، مهم‌ترین موضوعات مورد بررسی در این بخش‌اند. محور بخش مفاهیم در درجه اول به استخراج آنها از میان متون مربوط به جنگ‌های نیابتی و در درجه دوم، طبقه‌بندی مفاهیم بر اساس تحول ایجادشده در آنها می‌پردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که پدیده جنگ نیابتی باعث تحول مفاهیم موجود از نظر

1. Overall Control  
2. Effective Control

معنایی در رشته و از سوی دیگر ظهور مفاهیم جدید شده است. شاخص‌سازی روابط نیابتی نیز به تشخیص این نکته می‌پردازد که چه رابطه‌ای باید میان کنشگران برقرار باشد تا بتوان آن را رابطه نیابتی نامید. در آثار مربوط به جنگ نیابتی، جنبه‌های پراکنده‌ای از مؤلفه‌های روابط نیابتی قابل تشخیص است؛ اما در دوره جدید، تدقیق در شاخص‌سازی روابط نیابتی، عوامل مختلفی را شامل می‌شود.

### مفاهیم اصلی جنگ نیابتی

ظهور جنگ نیابتی و تلاش‌هایی که در رشته روابط بین‌الملل برای تبیین آن صورت گرفته، باعث ورود برخی از مفاهیم به مطالعات دانشگاهی این رشته شده است. با مرور آثار دوره جنگ سرد و پس از جنگ سرد درمی‌یابیم که در کنار مفاهیم بدون تغییر جنگ نیابتی (نیابت<sup>۱</sup>، حمایت خارجی<sup>۲</sup>، حامی - پیرو<sup>۳</sup> و آماج/ دولت آماج<sup>۴</sup>) که از نظر معانی و نوشتاری در متون هر دو دوره جنگ سرد و پساجنگ سرد، معانی نسبتاً واحدی را داشته‌اند<sup>(۱)</sup>، مفاهیم جنگ نیابتی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول مفاهیمی هستند که در هر دو دوره وجود داشته، اما معانی آنها متحول شده و معانی جدیدی به خود گرفته‌اند و دسته دوم شامل مفاهیمی می‌شود که جدیداً در تحلیل‌های جنگ‌های نیابتی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین نتیجه قابل حصول از این بخش، تکثر مفاهیم و معانی برای تبیین این پدیده است.

### بازمفهوم‌سازی

اولین دسته از مفاهیم در گذر زمان معنای پیشین خود را از دست داده یا علاوه بر حفظ معنای پیشین، خصوصیات جدیدی به خود گرفته‌اند. مفهوم نایب از مهم‌ترین مفاهیمی است که در آن تحول معنایی صورت گرفته است. در دوره جنگ سرد این مفهوم بیشتر به دولت‌های منطقه‌ای اشاره دارد که به نیابت از ابرقدرت‌ها در جنگ‌ها وارد می‌شوند (Dunér, 1981: 353). در جنگ شش روزه، از مفهوم نایبان برای توصیف سوریه، مصر و اسرائیل استفاده شده است که به نیابت از شوروی و ایالات متحده آمریکا

---

1. proxy  
2. external support  
3. patron-client  
4. target state/target

وارد جنگ با هم شده بودند (Hahn, 2007: 19). در دوره جدید، دامنه شمول مفهوم نیابتی با تأکید بر بهره‌گیری دولت‌ها (به‌ویژه ایالات‌متحده آمریکا) از شرکت‌های نظامی امنیتی و خصوصی<sup>۱</sup> به عنوان نیابت تغییر کرده است (Tonkin, 2011: 48).

مفهوم پیرو نیز همین شرایط را دارد. دولت‌های پیرو در دوره جنگ سرد، قدرت‌های دولتی کوچک‌اند. در جنگ ویتنام و کامبوج (۱۹۷۷)، شوروی و چین عملاً با حمایت از دولت‌های پیرو خود یعنی ویتنام و کامبوج، جنگ نیابتی را بین خود ایجاد کردند (Bellows, 1979: 14-15). با تغییر نظام دوقطبی به چندقطبی، ایالات‌متحده و شوروی دیگر توان حفظ موضع امپراتوری و حمایت از جنگ نیابتی علیه دولت‌های پیرو دشمنان خود را ندارند (Carey, 2012: 1). البته در دوره جنگ سرد نیز در برخی موارد کنشگران غیر دولتی در کنار کنشگران دولتی منطقه‌ای نیز جزء عوامل نیابتی بودند. در جنگ داخلی آنگولا (۱۹۷۵ میلادی)، شوروی به جنبش خلق برای آزادسازی آنگولا<sup>۲</sup> و کوبا از لحاظ تسلیحاتی و مشاوره نظامی کمک می‌کرد (George, 2005: 302-303). اما در دوره پساجنگ سرد این وضعیت دچار تحول شده است؛ زیرا در بسیاری از موارد نیابتی به جای کشورها، تنها کنشگران نظامی غیر دولتی هستند.

مفهوم حامی خارجی نیز در دسته مفاهیم بازسازی‌شده قرار می‌گیرد. ولنتا از مفهوم حامی خارجی برای توصیف رابطه نیابتی بین شوروی، موزامبیک و زامبیا و جنبش‌های شبه‌نظامی آزادی‌بخش از جمله سازمان خلق آفریقای جنوب غربی<sup>۳</sup>، اتحادیه آفریقایی ملی‌گرایان زیمبابوه<sup>۴</sup> و اتحادیه آفریقایی خلق زیمبابوه<sup>۵</sup> در مقابل رابطه نیابتی میان ایالات‌متحده آمریکا و آفریقای جنوبی استفاده کرده است (Valenta, 1978: 31). اما در دوره جدید، از این مفهوم برای توصیف جنگ نیابتی پاکستان و ایران در افغانستان استفاده شده است (Maass, 1999: 68).

مفهوم جانشین از مفاهیمی است که در هر دو دوره در اشاره به عاملان جنگ‌های نیابتی به کار رفته، اما مصادیق این مفهوم دچار تحول شده است. در دوره جنگ سرد، انتقال تسلیحات از ایالات‌متحده آمریکا به ایران در دوره پهلوی و مشاوره نظامی و

1. Private Military and Security Company
2. Popular Movement for the Liberation of Angola
3. South West Africa People's Organization
4. The Zimbabwe African Nationalist Union
5. The Zimbabwe African People's Union

تسلیمات شوروی به ویتنام، مصر و سوریه بدون حضور رسمی آن کشورها اهمیت نیروهای جانشین را در راهبرد آن دو کشور برجسته می‌سازد (Towle, 1981: 25). در عصر حاضر، جنگ سایبری یکی از راهبردهای نیابتی تلقی می‌شود. در این نوع جنگ به جای انتقال تسلیمات، رایانه‌ها و سرورهای رایانه‌ای در اختیار عوامل نیابتی قرار می‌گیرند، به طوری که این نوع از جنگ، جای نیروهای جانشین کشور حامی را گرفته است (Mumford, 2013a: 43-44).

### ظهور مفاهیم جدید

دومین دسته مفاهیمی هستند که فقط در آثار جنگ‌های نیابتی دوره پساجنگ سرد به کار رفته‌اند. مفهوم تفویض<sup>۱</sup>، یکی از مفاهیم جدیدی است که مورد توجه آثار متأخر جنگ‌های نیابتی است. بدیهی است که این مفهوم، مفهومی حقوقی است که در انتقال از مباحث کاملاً حقوقی به فضایی کاملاً غیر حقوقی دچار تعدیل شده است. در اینجا این بحث مطرح است که اجرای جنگ در عصر جدید، از دولت‌ها به شورشیان احاله داده شده است (Salehyan, 2010: 493). روتا، خشونت روس‌ها در اوکراین را به دلیل اینکه از نیروهای نیابتی برای دخالت در آن بهره گرفته‌اند، خشونت تفویضی<sup>۲</sup> می‌نامد (Rauta, 2016: 93).

مفهوم کارگزار/ عامل<sup>۳</sup>، مفهوم جدید دیگری است که برای توصیف کنشگری که وظیفه انجام جنگ را به طور مستقیم برعهده دارد، به کار می‌رود. در فرهنگ آکسفورد، کارگزار به معنی شخصی است که به نفع شخص یا گروهی دیگر عمل می‌کند (Oxford Living Dictionary). در بحران افغانستان (۱۹۹۲-۱۹۹۶)، مفهوم کارگزار برای شبه‌نظامیان طالبان به کار می‌رفت. در این بحران، پاکستان برای به قدرت رسیدن طالبان تلاش می‌کرد و در مرحله بعد حفظ آنها در قدرت، محور تلاش‌های آن بود. پس از حمله امریکا نیز تداوم دادن به فعالیت طالبان در کنار ایجاد ارتباط با حلقه حقانی<sup>(۳)</sup>، محور عملیات نیابتی پاکستان در افغانستان بوده که ناشی از ترس پاکستان از نفوذ هند

---

1. delegation  
2. delegative violence  
3. agent

در افغانستان و فعالیت این کشور به نفع نیروهای مخالف طالبان تلقی می‌شود (Lynch, 2015: 125-131).

### شاخص‌سازی برای روابط نیابتی

یکی دیگر از تحولات در حوزه مطالعه جنگ نیابتی، تلاش برای تعیین شاخص برای متغیرهای اصلی مرتبط با این مفهوم است که بیانگر اهمیت آن برای رشته و تلاش برای علمی ساختن تحقیقات و مطالعات است. شاخص‌سازی برای مفاهیم به معنای آن است که مؤلفه‌های مفهوم مشخص می‌شود و دامنه تعریف با تعریف عملیاتی آن تدقیق می‌شود. دانشکده مطالعات صلح و تعارض دانشگاه اوپسالا در قالب برنامه جامعی با عنوان «برنامه داده‌های درگیری اوپسالا»<sup>۱</sup> اقدام به شاخص‌سازی روابط نیابتی کرده است. در این برنامه<sup>(۲)</sup> از مفهوم «حمایت خارجی» به جای رابطه نیابتی برای توصیف درگیری‌ها استفاده می‌شود. اما همان‌طور که اشاره شد، حمایت خارجی یکی از مفاهیم کلیدی در آثار مرتبط با جنگ‌های نیابتی است. متغیرهای تحلیلی این برنامه که داده‌های بحران‌ها از سال‌های ۱۹۷۵ تا ۲۰۰۹ را شامل می‌شود، در بردارنده این موارد می‌شود: در چه سالی، در کدام بحران، کدام کنشگر یا کنشگرانی، چه نوع حمایت‌هایی را به کدام کنشگر یا کنشگرانی اعطا کرده‌اند (UCDP External Support Dataset). روند حمایت خارجی، تنوعی از انواع حمایت‌های خارجی را در برمی‌گیرد که در ذیل ده مقوله طبقه‌بندی شده است. شاخص‌های مربوط به روابط نیابتی در جدول (۱) آمده است.

جدول ۱- شاخص‌های روابط نیابتی بر اساس داده‌های UCDP

شماره	حمایت‌های خارجی	شماره	حمایت‌های خارجی
۱	تدارک سربازان	۶	کارشناسان آموزشی
۲	دسترسی به سرزمین	۷	تأمین منابع مالی و اقتصادی
۳	زیرساخت‌های جاسوسی و نظامی	۸	اطلاعات
۴	تسلیمات	۹	اشکال دیگر حمایت
۵	تدارکات مادی	۱۰	اشکال نامشخص حمایت

منبع: (Croicu et al., 2011: 15-17)

به این ترتیب جنگ نیابتی، مجموعه‌ای از مفاهیم را با خود به رشته روابط بین‌الملل آورده است که نگاه سنتی به جنگ و روابط بین‌الملل را تغییر می‌دهد و در تلاش برای تدقیق در مطالعات درباره این جنگ‌ها نیز تعریف عملیاتی و شاخص‌سازی برای رابطه نیابتی وارد مطالعات بین‌المللی شده است.

### مدلول‌های نظری جنگ نیابتی

جنگ‌های نیابتی علاوه بر مدلول‌های مفهومی، حائز مدلول‌های نظری برای رشته روابط بین‌الملل نیز بوده است. از مهم‌ترین این مدلول‌ها می‌توان به چالشی اشاره کرد که در برابر مفروض‌های بخشی از جریان اصلی نظری در روابط بین‌الملل و به طور خاص واقع‌گرایی و نولیبرالیسم ایجاد می‌کند. در اینجا به این چالش‌ها می‌پردازیم.

### تکثر کنشگران در مقابل دولت‌محوری و روابط بین آنها

دولت‌محوری از ویژگی‌های جریان اصلی نظری در روابط بین‌الملل و به‌ویژه واقع‌گرایی است. این دولت‌محوری در نوواقع‌گرایی، نهادگرایی نولیبرال و نیز مکتب انگلیسی عملاً با تأکید بیشتر بر قدرت‌های بزرگ همراه بوده است. با وجود اهمیت کنشگری دولت‌ها، آنچه در بحث‌های مربوط به جنگ نیابتی دیده می‌شود، توجه روزافزون به انواع کنشگرانی است که نه تنها دولت‌های کوچک‌تر، بلکه کنشگران غیر دولتی مختلفی را در برمی‌گیرد.

از یکسو نقش کنشگران منطقه‌ای در جنگ‌های نیابتی دوره پساجنگ سرد برجسته است؛ زیرا دولت‌های منطقه‌ای از راهبرد جنگ نیابتی برای پیشبرد اهداف سیاست خارجی خود استفاده می‌کنند؛ از سوی دیگر بایستی به اهمیت کنشگران غیر دولتی در جنگ نیابتی توجه کرد. هر چند تأکید بر کنشگران غیر دولتی، موضوع کاملاً جدیدی نیست و در نظریه‌های مختلف روابط بین‌الملل از جمله فراملی‌گرایی، نظریه نظام جهانی و نظریه انتقادی به اهمیت کنشگری آنها در روابط بین‌الملل توجه شده است (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۹۱: ۳۲-۳۳، ۳۵-۳۷، ۶۰، ۲۰۹ و ۲۳۶)، نقش آنها را برعکس نظریه‌های یادشده که عمدتاً

بر اهمیت کنشگران غیر دولتی در سیاست ملایم یا پایین<sup>۱</sup> تأکید دارند، باید در سیاست حاد یا بالا<sup>۲</sup> جست‌وجو کرد. در جنگ‌های نیابتی، جنگ به کنشگران غیر دولتی احاله می‌شود که همین موضوع اهمیت کنشگری آنها را در روابط بین‌الملل نشان می‌دهد.

کنشگران مختلفی در جنگ‌های نیابتی دوره پساجنگ سرد درگیر هستند. به تعدادی از این موارد می‌توان اشاره کرد: در بحران ۲۰۱۱ سوریه، نقش دولت‌های منطقه‌ای چون عربستان، اردن، قطر، ترکیه، کویت در برپایی جنگ نیابتی علیه سوریه برجسته است (Hokayem, 2014: 65-66; Marshall, 2016: 183). جنگ نیابتی پاکستان علیه هندوستان در مناقشه جامو و کشمیر از دهه ۱۹۹۰ با حمایت آن کشور از شبه‌نظامیان آموزش‌دیده پاکستانی، حزب المجاهدین، جبهه آزادی‌بخش جامو و کشمیر<sup>۳</sup> و حرکت الانصار در جریان است (Kanwal, 1999: 56-59). جنگ نیابتی سودان و اوگاندا صرفاً به عوامل نیابتی ارتش آزادی‌بخش مردم سودان<sup>۴</sup> و گروه مقاومت لُرد<sup>۵</sup> در خاک یکدیگر ختم نشد. جنبه دیگری از این جنگ در خاک همسایه غربی آنها، کنگو، با حمایت سودان از جبهه آزادی‌بخش کرانه غربی نیل<sup>۶</sup>، ارتش آزادی‌بخش مسلمانان اوگاندا<sup>۷</sup>، جنبش متحد دموکراتیک<sup>۸</sup>، نیروهای متحد دموکراتیک<sup>۹</sup> و حمایت اوگاندا و رواندا از اتحاد نیروهای دموکراتیک برای آزادی<sup>۱۰</sup>، ارتش میهن‌پرستان رواندا<sup>۱۱</sup> و نیروی دفاع از مردم اوگاندا ادامه یافت (Eriksen, 2005: 1104; Prunier, 2004).

سازوکارهای حمایت نظامی کنشگران منطقه‌ای از کنشگران غیر دولتی از جمله حمایت پاکستان از حزب اسلامی، حرکت ملی اسلامی و طالبان، حمایت روسیه از جمعیت الاسلام و حرکت ملی اسلامی، حمایت ازبکستان و تاجیکستان از حرکت ملی اسلامی، حمایت ایران از حزب وحدت و جمعیت اسلامی، حمایت هندوستان از جمعیت

1. Low Politics
2. High Politics
3. The Jammu and Kashmir Liberation Front
4. Sudan People's Liberation Army
5. Lord Resistance Army
6. West Nile Bank Liberation Front
7. Uganda Muslim Liberation Army
8. Allied Democratic Movement
9. Allied Democratic Forces
10. Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération
11. Rwandese Patriotic Army

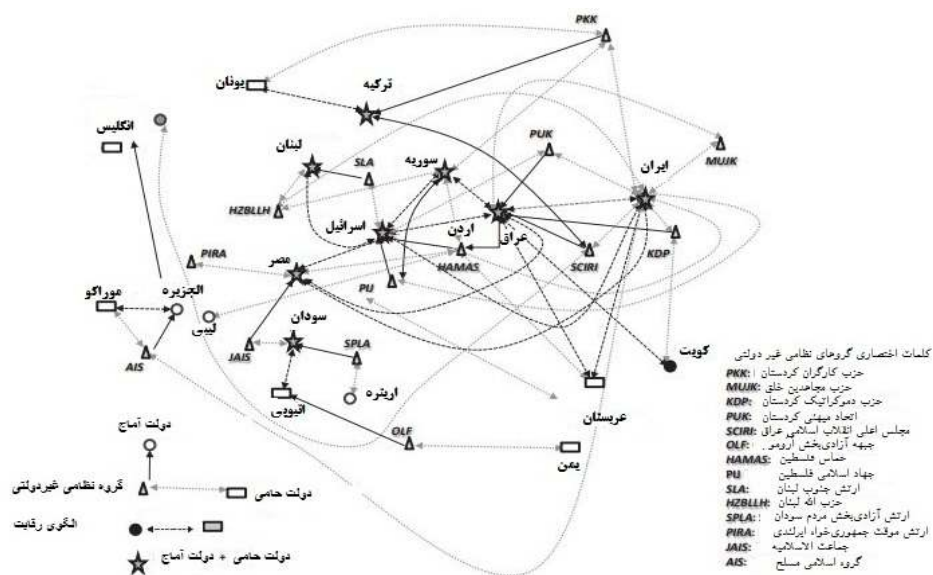
اسلامی و حمایت‌های عربستان از حزب اتحاد اسلام و طالبان، نشانه‌های روابط نیابتی درهم‌تنیده در جنگ داخلی ۱۹۹۲ افغانستان است (Khalilzad, 1995; Khalilzad & Byman, 2000: 66-67; Rubin, 1997: 286; Rashid, 1996).

در دهه ۱۹۹۰ سوریه با حمایت از حزب کارگران کردستان / پ.ک.ک به نوعی وارد جنگ نیابتی علیه ترکیه شد. این وضعیت با ارسال تسلیحات توسط ایالات متحده به باقی پ.ک.ک، حزب دموکراتیک کرد<sup>۱</sup> و یگان مدافع خلق<sup>۲</sup> شروع‌کننده جنگ نیابتی در در شمال سوریه است (Thornton, 2015: 872, 876). این موارد تنها تعداد اندکی از کنشگران درگیر در ده‌ها جنگ نیابتی است که در جهان روابط بین‌الملل به وقوع می‌پیوندد.

در کنار دولت‌ها، کنشگران غیر دولتی نیز نقش حامی جنگ‌های نیابتی را بر عهده دارند. نقش آفرینی این گروه‌ها برعکس دولت‌ها که انگیزه‌های راهبردی و ژئوپلیتیکی دارند، مبتنی بر احساسات مذهبی، نگاه‌های ایدئولوژیکی و پیوندهای قومی است (Byman et al., 2001: xiv). جوامع دور از وطن<sup>۳</sup>، نقش مهمی در حمایت‌های خارجی از شورشیان داخل مرزها به دست آورده‌اند. آنها نقش مهمی در حمایت از شورشیان تامیل در سریلانکا، چریک‌های عراق در ترکیه و سازمان آزادی‌بخش فلسطین داشته‌اند. نقش پناهندگان<sup>۴</sup> نیز کمتر از این نیست. پناهندگان کارن<sup>۵</sup> به اتحاد ملی کارن<sup>۶</sup> در برمه کمک می‌کردند. افغانی‌های پناهنده به پاکستان در شکل‌گیری و حمایت از طالبان بسیار مؤثر بوده‌اند. گروه‌های چریکی نیز سهم زیادی در آموزش و اعزام نیرو برای شورشیان داخلی داشته‌اند، مانند حمایت جبهه میهن‌پرستی ملی لیبیا از جبهه انقلابی و متحد<sup>۷</sup> سیرالئون (همان: ۵۵-۷۴).

- 
1. Partiya Yekitiya Demokrat
  2. Yekineyen Parastina Gel
  3. Diaspora
  4. Refugees
  5. Karen refugees
  6. The Karen National Union
  7. Revolutionary United Front





شکل ۲- ساختار شبکه‌ای از گروه‌های نظامی غیر دولتی

و دولت‌های آماج در خاورمیانه ۱۹۹۳

منبع: (Maoz & San-Akca, 2012: 728)

روابط درهم‌تنیده میان کنشگران در جنگ‌های نیابتی، رشته روابط بین‌الملل را به سمت پیچیدگی سوق داده است. در جنگ‌های نیابتی، کنشگران منطقه‌ای دولتی و کنشگران نظامی غیر دولتی، الگوی روابط چندسطحی را به نمایش می‌گذارند. برخی از کنشگران حامی، برخی آماج و برخی دیگر کارگزار جنگ هستند. حاصل این روابط تکثر و پیچیدگی است (شکل ۲).

برخی از کارگزاران جنگ نیابتی به واسطه کمک‌های فرامرزی توانسته‌اند تحولات زیادی به وجود بیاورند. طالبان در جنگ داخلی افغانستان بین سال‌های ۱۹۹۲ تا ۱۹۹۶ با حمایت پاکستان و کشورهای عربی توانست تبدیل به حکومت شود (Rashid, 1996: 60). پس از شکست‌های متعدد دولت‌های عرب در مقابل اسرائیل از سال‌های ۱۹۴۸، حزب‌الله در خاک لبنان توانست به افسانه شکست‌ناپذیری اسرائیل در جنگ ۲۰۰۶ پایان دهد (El-Hokayem, 2007: 35). شبه نظامیان جنبش آزادی‌بخش مردم سودان با

حمایت‌های اوگاندا در سال ۲۰۱۱ واحد جدید سودان جنوبی را تشکیل دادند (Ylönen, 466: 2014). در بحران یمن، حوثی‌ها توانستند با پیشروی خود در مارس ۲۰۱۵، از یک کنشگر نظامی غیر دولتی تبدیل به کنشگر دولتی شوند (Iqbal, 2015: 61).

به این ترتیب فرارفتن از دولت‌محوری و اجتناب از تمرکز بر قدرت‌های بزرگ از ویژگی‌های جنگ‌های نوین نیابتی ناشی می‌شود که به توجه به کنشگران مختلف اعم از دولتی و غیر دولتی منجر می‌گردد. از یکسو قدرت‌های بزرگ جهانی و از سوی دیگر قدرت‌های منطقه‌ای به عنوان کنشگران دولتی مورد توجه هستند و از سوی دیگر، گروهی از کنشگران مانند جنبش‌های اجتماعی، گروه‌های قومی، نیروهای مذهبی و حتی کارتل‌ها و شرکت‌ها و... به عنوان کنشگران غیر دولتی در زمینه جنگ‌های نیابتی دیده می‌شوند و این به معنای آن است که جنگ‌های نیابتی بیش از پیش پارادایم دولت‌محور سنتی روابط بین‌الملل را به چالش کشیده است.

#### کدر شدن مرز میان داخل و خارج و سطح تحلیل درهم‌تنیده

بحث تمایز میان داخل و خارج از مفروضات برخی از نظریه‌های مهم روابط بین‌الملل و به طور خاص واقع‌گرایی است. اینکه نبود یا ضعف روابط اجتماعی در سطح بین‌الملل در تضاد آن با داخل قرار دارد، اینکه قلمرو داخل، قلمرو روابط قوی اجتماعی و شکل‌گیری مناسبات اخلاقی است، اینکه آنا‌رشی سطح بین‌الملل در تضاد با سلسله‌مراتب موجود در روابط داخلی است و اینکه قلمرو بین‌الملل، قلمرو ناامنی و داخل قلمرو امنیت است، در آثار کسانی چون مورگنتا (۱۳۷۵)، والتس (۱۹۷۹) و وایت (۱۳۸۵) بیان شده است. اما در مقابل برخی از نظریه‌های روابط بین‌الملل از جمله وابستگی متقابل، نظریه انتقادی و پس‌اساختارگرایان این تمایز را تا حد زیادی زیر سؤال برده‌اند (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۹۱: ۵۳-۵۱، ۶۱، ۱۵۸، ۲۴۰-۲۳۹، ۲۷۱-۲۷۳): تأثیر جنگ نیابتی بر موضوع داخل و خارج چیست؟

وجود جنگ‌های نیابتی جدید به گونه‌ای بازتولید آنا‌رشی بین‌المللی در داخل دولت است و نمی‌توان به آسانی قلمرو داخلی را از قلمروی خارجی متمایز دانست. از یکسو نظم و امنیت مورد انتظار در جوامع دستخوش این جنگ‌ها دیده نمی‌شود و از سوی دیگر، عوامل و نیروهای بیرونی در شکل‌گیری و تحولات این جنگ‌ها مؤثر هستند.

بسیاری از کشورهای که با جنگ‌های داخلی تبدیل شده به جنگ‌های نیابتی روبه‌رو هستند، در قاره آفریقا قرار دارد. عناصر داخلی در این کشورها برای ماندن در قدرت، شورش‌های مدنی را به سمت مرزها هدایت می‌کنند تا با ناامن ساختن کشورهای همسایه، مسائل سیاست داخلی را سامان ببخشند. کشور سودان برای رفع مشکلات داخلی از جمله فعالیت گروه‌های شورشی در دارفور، مشکلات اقتصادی، ساختار نابسامان سیاسی با حمایت از جانجاوید<sup>۱</sup> و اتحاد نیروها برای دموکراسی و توسعه<sup>۲</sup> از راهبرد جنگ نیابتی علیه کشور چاد حمایت کرده است (De Maio, 2014: 35, 38-39).

جنگ‌های نیابتی با تأکید بر نقش پناهگاه‌های شورشی، نفوذپذیری مرزهای ملی و نسبی شدن حاکمیت دولت‌ها را برجسته ساخته است. باید اشاره کرد که حاکمیت دولت‌ها به واسطه مرزها که یکی از مهم‌ترین نهادهای نظام بین‌الملل مدرن هستند، قوام یافته است. در جنگ‌های داخلی، دولت توان زندانی کردن، سرکوب و بازداشت، انهدام و حذف هرگونه اختلال‌گری را بنا بر اقتدار عالی خود دارد. اما عناصر شورشی با درک الگوهای دوستی و دشمنی بین دولت‌ها برای جلوگیری از سرکوب در سرزمین دولت‌های همسایه به ایجاد پناهگاه برای مقاصد مختلف (تجدید نیرو، سربازگیری، تدوین عملیات و...) می‌پردازند. ورود دولت آماج به خاک کشور میزبان از یکسو احتمال درگیری نظامی را بین دو کشور افزایش می‌دهد و از سوی دیگر بسیار هزینه‌بر خواهد بود. حمله اوگاندا برای تعقیب ارتش مقاومت لرد در خاک سودان بسیار هزینه‌بر بود و حمله اسرائیل در ۱۹۸۲ برای تعقیب سازمان آزادی‌بخش فلسطین در خاک لبنان با شکست اسرائیل پایان یافت (Salehyan, 2007: 219, 221-223).

موضوع حاکمیت و جنگ نیابتی اخیراً درباره جنگ نیابتی شرق اوکراین نیز مورد توجه واقع شده است. دخالت غیر مستقیم روسیه در جمهوری‌های خودمختار لوهانسک و دونتسک با حمایت از عناصر شورشی، تأمین تسلیحات و فرستادن مشاور نظامی منجر به ایجاد جنگ نیابتی روس‌ها با دولت مرکزی اوکراین شده است (Kalb, 2015: 165-). به صورت کلی نوع مداخله روس‌ها در شرق و جنوب اوکراین، نقض درونی حاکمیت<sup>۳</sup> تلقی شده است که هدف آن ایجاد منطقه سیاسی حائل

1. Janjawid

2. The Union of Forces for Democracy and Development

3. inward sovereign defection

حائل از طریق حمایت از گروه‌های شورشی است (Rauta, 2016: 94, 102-103). بسط چنین مباحثی در رشته روابط بین‌الملل نشان می‌دهد که جنگ نیابتی، یکی از پدیده‌های مهم عصر حاضر است که چالش بزرگی برای حاکمیت دولت پدید آورده است. مباحث مربوط به سیاست داخل و خارج در جنگ‌های نیابتی با موضوع سطح تحلیل، ارتباط تنگاتنگی دارد. در این راستا این مسئله مطرح است که جنگ‌های نیابتی در چه زمینه‌ای ایجاد می‌شوند و تداوم می‌یابند؟ اصولاً برای درک پیچیدگی‌های سیاست بین‌الملل معمولاً از سه سطح تحلیل فرد، سطح داخلی (دولت یا جامعه) و نظام بین‌الملل استفاده می‌شود. سطح فردی با تصمیم‌گیرندگان منفرد یا رهبران دولت‌ها سروکار دارد؛ سطح داخل، علت رویدادها را در نظام داخلی دولت‌ها جست‌وجو می‌کند؛ سطح نظام نیز تمرکز خود را بر نظام بین‌الملل و منطق حاکم بر آن به عنوان نیروی اصلی علی قرار می‌دهد (Nau, 2009: 5-6). فرض بر این است که جدا کردن سطوح تحلیل به سازمان‌دهی تفکر کمک می‌کند و می‌توان به تصویر مناسب‌تری از واقعیت بین‌المللی دست یافت.

درباره جنگ‌های نیابتی باید اذعان کرد که تبیین این جنگ‌ها از یک سطح تحلیل واحد به دشواری امکان‌پذیر است؛ زیرا جنگ‌های نیابتی، زمینه‌های محلی و بین‌المللی دارند (Mumford, 2013b: 11). با توجه به اینکه در دوره جدید، جنگ‌های نیابتی در قالب جنگ‌های داخلی، مخاصمات مسلحانه داخلی و بحران‌های داخلی رخ می‌دهد، بهترین راه رفع این مشکل این است که متناسب با زمینه‌های بروز محلی و فرامحلی جنگ‌های نیابتی و همچنین روابط پیچیده جنگ‌های نیابتی، سطح تحلیل پیچیده‌تری مورد توجه قرار گیرد.

همین موضوع، مدل‌های قابل توجه دیگری را از ناحیه جنگ‌های نیابتی برای رشته روابط بین‌الملل ایجاد کرده است. جنگ‌های نیابتی دوره پس از جنگ سرد، هر چند معنای راهبردی خود را (معنای غالب جنگ نیابتی در دوره جنگ سرد) برای کنشگران فرامحلی حفظ کرده است، عامل‌های متنوعی که بیشتر آنها عوامل داخلی‌اند (یعنی هم آن بُعد از سطح داخلی که با عنوان سطح اجتماعی می‌شناسیم و هم سطح دولت)، در ایجاد چنین جنگ‌هایی در دوره جدید نقش داشته‌اند. نابسامانی‌های داخلی در ابعاد مختلف آن از جمله تکثر قومی، حکومت اقلیت، محدودیت حقوق شهروندی،

توزیع نابرابر ثروت، تورم، افول اقتصادی و به تبع اینها نارضایتی بخش‌هایی از جامعه در شکل‌گیری شرایط منتهی به جنگ نیابتی مؤثر است و دخالت کنشگران منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای در بحران‌های داخلی، یکی از جنبه‌های جنگ نیابتی را به نمایش می‌گذارد (Lister, 2015: 19-30).

بنابراین با قرار گرفتن بیشتر جنگ‌های نیابتی در قالب جنگ‌های داخلی، متغیرهای داخلی در ایجاد و تشدید جنگ‌های نیابتی، نقش گسترده‌ای ایفا می‌کنند. همین موضوع علاوه بر کدر ساختن تمایز میان داخل و خارج، تفکیک بین سطوح تحلیلی داخل و خارج را نیز دشوار می‌کند. همه این متغیرها به گونه‌های مختلف به لزوم به هم پیوستگی سطوح تحلیل در تبیین جنگ‌های نیابتی اشاره دارند. پیش از این در روابط بین‌الملل، جیمز روزنا پیوستگی دو سطح ملی و بین‌المللی را با مفهوم «نظام‌های نفوذپذیر» بیان کرده بود که در آن تخصیص ارزش‌ها در داخل تحت تأثیر وقایع بیرون و اثرگذار بر آن است (سیف‌زاده، ۱۳۶۸: ۱۸۰-۱۸۴). درباره جنگ‌های نیابتی نیز نه تنها پویای‌های تصمیم‌گیری، بلکه پویای‌های اجتماعی و سیاسی، جملگی از وقایع خارجی تأثیر می‌پذیرند و به نوبه خود آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

#### تلاش برای تبیین ظهور جنگ نیابتی

هر چند هنوز در حوزه نظریه‌پردازی درباره جنگ نیابتی در رشته روابط بین‌الملل کار جدی صورت نگرفته است، پژوهش‌هایی که در زمینه جنگ‌های نیابتی وجود دارد، گاه بدون اینکه مستقیماً و صراحتاً وارد این عرصه شود، از علل و عواملی نام برده یا آنها را مورد واکاوی قرار داده که در ظهور این نوع جنگ مؤثرند. می‌توان گفت این عوامل تلاش برای زمینه‌سازی برای نظریه‌پردازی در این حوزه است. برجستگی برخی از این علل، مؤید این نکته است که پدیده جنگ نیابتی، دیدگاه‌های نظری مختلفی را در این رشته به خود مشغول ساخته است. می‌توان مجموعه این تلاش‌ها را در قالب چهار رهیافت نظری حاکم در رشته روابط بین‌الملل (برگرفته شده از دهقانی فیروز آبادی، ۱۳۹۴) به صورت کلی مورد اشاره قرار داد:

۱- رهیافت قدرت‌محور: در این رهیافت که بیشتر به نظریه واقع‌گرایی تهاجمی

نزدیک است، تأکید بر قدرت دولت‌ها در ایجاد جنگ‌های نیابتی بر اساس توانمندی‌های مادی دارد. در این رویکرد صرفاً نظامی-امنیتی، مهم‌ترین محور مباحث بیشتر متوجه قدرت دولت حامی است. به نظر می‌رسد نقش کنشگرانی که نهاد جنگ به آنها احاله شده، در حاشیه است. دلایل اصلی ظهور جنگ‌های نیابتی در رهیافت قدرت‌محور را می‌توان در چند مورد خلاصه کرد؛ اعمال قدرت<sup>۱</sup>: دولت‌ها به واسطه کنشگران غیر دولتی روند اعمال قدرت را در روای مرزهای خود اعمال می‌کند. تضعیف و بی‌ثبات ساختن (کشور) همسایه<sup>۲</sup>: دولت‌ها به صورت ملموس به واسطه یک کنشگر دیگر، ناامنی را در کشور دیگر ایجاد می‌کنند. تغییر رژیم<sup>۳</sup>: گاه کنشگران حامی با قصد براندازی، از کنشگران غیر دولتی (به زبان بیمن، تروریست‌ها) حمایت می‌کنند (Byman, 2005: 37-39).

۲- رهیافت امنیت‌محور: در این رهیافت که مورد تأکید واقع‌گرایان تدافعی است، دلایل ظهور جنگ نیابتی مانند رهیافت قدرت‌محور بر اساس مؤلفه نظامی-امنیتی تبیین می‌شود و همچنین تأکید بر نقش‌آفرینی اصلی دولت‌ها در قالب کنشگران حامی دارد؛ اما با این تفاوت که در این رویکرد، ظهور جنگ‌های نیابتی به علت تأکید بر ثبات و امنیت دولت حامی است. یکی از تلاش‌های مربوط به این رهیافت، ارائه تبیینی از ظهور جنگ نیابتی و معمای امنیت<sup>۴</sup> است. افزایش قدرت دولت‌ها به واسطه وجود آناارشی باعث ایجاد هراس در کنشگران دیگر و تصور کمبود امنیت در آنها می‌شود. واکنش دولت‌ها به این وضع، شرایط پیچیده و بغرنجی از افزایش قدرت از سوی یکدیگر است (Jervis, 1978: 178-179).

در همین چارچوب، رهبرانی که از قدرت نظامی دولتی احساس هراس می‌کنند، اگر به این اعتقاد رسیده باشند که کنشگران دیگری نیز با آن دولت دارای تضاد منافع هستند، به آزادسازی نظامی و حمایت مالی از کنشگران دارای منافع مشترک می‌پردازند و با پذیرش آن کنشگران، جنگ نیابتی بین آنها آغاز می‌شود (Mumford, 2013b: 42-).<sup>۴۳</sup> همچنین ظهور جنگ نیابتی می‌تواند ناشی از تأمین امنیت داخلی<sup>۵</sup> دولت‌ها نیز

1. Projecting power
2. Weaken and destabilize a neighbor
3. Changing a regime
4. Security Dilemma
5. internal security

باشد. در این صورت تلاش دولت، تأمین ثبات خود به واسطه سرکوب مخالفان از طریق عوامل نیابتی است (Byman et al, 2001: 35).

۳- رهیافت منفعت‌محور: این رهیافت به علت تأکید بر سود اقتصادی ناشی از جنگ‌های نیابتی و همچنین دوری از زیان‌های ناشی از جنگ‌های مستقیم، به دیدگاه‌های لیبرال نزدیک است. کنشگران جنگ در این دیدگاه مانند دیدگاه قدرت‌محور و امنیت‌محور عقلانی‌اند و به دنبال بیشینه ساختن سود و کمینه ساختن زیان هستند. اما فرق این رهیافت با دو رهیافت یادشده در این است که عقلانیت در این رهیافت شامل کنشگران غیر دولتی نیز می‌شود. همچنین در رهیافت حاضر به جای توجه به روابط صرفاً دولتی به روابط بین کنشگر حامی و کارگزار و محیط بین‌الملل نیز می‌شود. البته باید اشاره کرد که سود و هزینه در این رهیافت صرفاً مادی نیست. علاوه بر هزینه‌بر بودن جنگ تمام‌عیار، اجتناب از واکنش‌های بین‌المللی در قالب تحریم‌های جهانی، تهدید صلح و امنیت نظام بین‌الملل، محکومیت، ائتلاف بین‌المللی علیه آن کشور و نیز عامل نامشروع برای مردمان دولت، آماج همگی زیان‌های جنگ‌های مستقیم است؛ در حالی که پشت پرده بودن روابط بین دولت حامی و عوامل نیابتی، احتمال اتفاق نظر جامعه بین‌الملل و واکنش‌های منفی آن نسبت به دست داشتن آن دولت در ایجاد جنگ را منتفی می‌کند و نیز مشروعیت دولت حامی را نزد مردم دولت آماج حفظ می‌کند (Salehyan, 2010: 304-305).

امروزه تحقق منافع ملی از طریق جنگ به دلیل فناوری‌های نظامی مرگبار، انتشار تسلیحات کشتار جمعی، اقتصاد درهم‌تنیده جهانی، ترس از طرد شدن از سوی جامعه جهانی و حتی مقاومت از سوی مردمان خود دشوار شده است. به عبارت بهتر منسوخ شدن جنگ، راه را برای ظهور این پدیده باز کرده است (Loveman, 2002: 35-38).

۴- رهیافت معنای‌محور: توجه این رهیافت کم و بیش سازه‌انگاران بر انگاره‌های غیرمادی و اساساً فرهنگی است که به رفتار کنشگران جنگ نیابتی جهت می‌دهد. کنشگران دولتی و غیر دولتی زیادی در هستی‌شناسی این رهیافت مورد تأکید است. نکته جالب توجه این است که عقلانیت محاسبه‌گر دولت‌ها تحت تأثیر عوامل یادشده قرار می‌گیرد و تعدیل می‌شود. برخی از نویسندگان در کنار دلایل مادی ظهور جنگ

نیابتی صریحاً بر عواملی مانند حمایت از هم‌مذهبان<sup>۱</sup>، حمایت از هم‌قومان<sup>۲</sup> و ایدئولوژی<sup>۳</sup> نام می‌برند (Byman et al., 2001: 36-39). برخی دیگر در بررسی جنگ نیابتی خاصی در یک منطقه جغرافیایی به عوامل غیر مادی اشاره دارند. به طور نمونه حمایت غیر مستقیم روس‌ها از مردمان شرق اکراین در جمهوری‌های خودمختار لوہانسک و دونتسک به دلیل نزدیکی زبانی و قومی با روسیه عنوان می‌شود (Marten, 2015: 190). رویکردهای متفاوت تبیینی به پدیده جنگ نیابتی نشان می‌دهد که دلایل متفاوتی می‌تواند در ظهور جنگ‌های نیابتی مؤثر باشد. هر یک از این دیدگاه‌ها، بخشی از واقعیت موجود در جنگ‌های نیابتی را برجسته می‌سازد. همچنین رویکردهای نظری با توضیح این پدیده، توان تبیینی خود را به منصفه ظهور می‌رسانند که حاصل آن تعدد رویکردهای نظری در مطالعه این پدیده است.

### نتیجه‌گیری

تحول در جنگ‌های نیابتی در دوران پساجنگ سرد و انعکاس آن در تحقیقات و مطالعات در این زمینه، رشته روابط بین‌الملل را تحت تأثیر قرار داده، اما از موضوعاتی است که کمتر به شکل مستقیم به آن پرداخته شده است. در این مقاله، مدل‌های جنگ نیابتی برای رشته روابط بین‌الملل از نظر مفاهیم، روابط بین‌کنشگران، سطح تحلیل و واحدهای تحلیل بررسی شد. همان‌گونه که اشاره شد، تحول این مؤلفه‌ها از سادگی به سمت پیچیدگی، لاجرم رشته روابط بین‌الملل را نیز به سمت پیچیدگی بیشتر سوق می‌دهد.

مدل‌های مفهومی به موضوع مفاهیم کلیدی جنگ نیابتی و روابط نیابتی اختصاص یافت و تحول ایجادشده در آنها به واسطه پدیده جنگ نیابتی بررسی شد. دیدیم که تکثر معانی و ظهور مفاهیم جدید و همچنین شاخص‌سازی برای روابط نیابتی، مهم‌ترین مدل‌های مفهومی جنگ نیابتی برای رشته روابط بین‌الملل است. بدیهی است که مفاهیم متعددی برای توصیف و تبیین این پدیده به وجود آمده یا بازتعریف شده است

- 
1. Support Coreligionists
  2. Support Co-Ethnics
  3. Ideology



که بیانگر پیچیده‌تر شدن تحلیل و تبیین آن است. همچنین نشان داده شد که چگونه ماهیت جنگ نیابتی در دوران پساجنگ سرد، بخشی از مفروض‌های نظری پایه در روابط بین‌الملل را هم به چالش می‌کشد.

در شرایطی که کنشگری واحدهای غیر دولتی در حوزه مسائل اقتصادی - اجتماعی، دهه‌هاست مطرح شده، اما در حوزه جنگ همیشه به نظر می‌رسید که دولت‌ها، واحدهای اصلی کارگزاری هستند. اما تجربه جنگ‌های نیابتی در چند سال اخیر، اهمیت روزافزون کنشگران غیر دولتی و نیز قدرت‌های کوچک را نشان می‌دهد. همچنین از آنجا که پدیده جنگ‌های نیابتی اساساً ناشی از درهم‌تنیدگی کنشگران داخلی و خارجی و تعاملات در سطوح مختلف و نیز تأثیر و تأثرات میان‌سطحی و نیز به زیر سؤال رفتن دوگانه پایه در جریان اصلی روابط بین‌الملل (یعنی امنیت داخلی در برابر ناامنی و آنارشی بین‌المللی) است، مفروض‌های اصلی روابط بین‌الملل را که به ساده‌سازی در مطالعه آن نیز کمک می‌کنند، بیش از پیش به چالش می‌کشد. بخشی از مدل‌های نظری جنگ‌های نیابتی، مدل‌های تبیینی است که رویکردهای مختلفی را از رشته روابط بین‌الملل در برمی‌گیرد که به تبیین چرایی ظهور جنگ‌های نیابتی از منظرهای مختلفی پرداخته‌اند.

به این ترتیب پدیده جنگ‌های نیابتی به واسطه تأثیرگذاری در به وجود آمدن مفاهیم متنوع، کنشگران گسترده، سطح تحلیل درهم‌تنیده و روابط پیچیده بین کنشگران و همچنین دیدگاه‌های تبیینی متفاوت بر رشته مطالعاتی روابط بین‌الملل و به طور خاص مطالعات جنگ، نظم و ثبات تأثیر گذاشته و آن را به سمت پیچیدگی سوق داده است.

### پی‌نوشت

۱. برای اطلاع بیشتر از مفهوم نیابت به: Mumford, 2013b: 13; Bar-Siman-Tov, 1984: 263, 265, مفهوم حمایت خارجی به Metz, 1989: 270; Salehyan et al., 2011: 709 مفهوم حامی پیرو به Slim, 2014: 65 و مفهوم دولت آماج به Stein, 1980: 484; Fuller, 1991: 60; Stern, 2000: 116 رجوع شود.

۲. یکی از گروه‌های موجود در افغانستان

۳. این برنامه در قالب نرم‌افزار اکسل با عنوان UCDP External Support Dataset تهیه شده و با مراجعه به آدرس اینترنتی زیر قابل دسترسی است: <http://ucdp.uu.se/downloads>

## منابع

سیف‌زاده، سید حسین (۱۳۶۸) نظریه‌های مختلف در روابط بین‌الملل، تهران، سفیر.  
مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۱) تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.  
مورگنتا، جی. هانس (۱۳۷۵) سیاست میان ملت‌ها: تلاش در راه قدرت و صلح، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.  
وایت، مارتین (۱۳۸۵) «چرا هیچ‌گونه نظریه بین‌المللی وجود ندارد؟»، در: ماهیت و هدف نظریه روابط بین‌الملل، به کوشش اندرو لینکلینتر، ترجمه لیلا سازگار، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

- Bapat, N. (2006) "State Bargaining with Transnational Terrorist Groups." *International Studies Quarterly*, 50 (1): 213-229.
- Bar-Siman-Tov, Y. (1984) "The Strategy of War by Proxy." *Cooperation and Conflict*, 19 (4): 263-273.
- Bellows, T. (1979) Proxy War in Indochina. *Asian Affairs*, 7 (1):13-30.
- Brewer, C. G. (2011) "Peril by Proxy: Negotiating Conflicts in East Africa." *International Negotiation*, 16 (1): 137-167.
- Byman, D. (2005) *Deadly Connection, States that Sponsor Terrorism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Byman, D., Chalk, P., Hoffman, B., Rosenau, W., & Brannan, D. (2001) *Trends in Outside Support for Insurgent Movements*. California: Rand Corporation.
- Carey, H. (2012) *Privatizing the Democratic Peace: Policy Dilemmas of NGO Peace-building*. United Kingdom: Palgrave Macmillan.
- Clausen, M. L. (2015) "Understanding the Crisis in Yemen: Evaluating Competing Narratives." *The International Spectator*, 50 (3): 16-29.
- Craig, D. (2010) "State Security Policy and Proxy Wars in Africa." *Strategic Insights*, 9(1): 3-29.
- Croicu, M. C., Höglbladh, S., Pettersson, T., & Themnér, L. (2011) *UCDP External Support Project Primary Warring Party Dataset Codebook*. Department of Peace and Conflict Research, Uppsala University. 1-20.
- De Maio, J. L. (2014) "Plausible Deniability: Proxy Wars in Africa." *Fletcher Sec. Rev.*, 1 (2): 35-40.
- Deutsch, Karl W. (1946) "External Involvement in Internal Wars." In *Internal War: Problems and Approaches*. Edited by Harry Eckstein. New York: Free Press of Glencoe: 100-110.
- Dunér, B. (1981) "Proxy Intervention in Civil Wars." *Journal of Peace Research*, 18 (4):353-361.
- El-Hokayem, E. (2007) "Hizballah and Syria: Outgrowing the Proxy Relationship." *The Washington Quarterly*, 30 (2): 35-52.
- Eriksen, S. S. (2005) "The Congo War and the Prospects for State formation: Rwanda and Uganda Compared." *Third World Quarterly*, 26 (7): 1097-1113.

- Fielden, M., & Goodhand, J. (2001) "Beyond the Taliban? The Afghan Conflict and United Nations Peacemaking." *Conflict, Security & Development*, 1 (03): 5-32.
- Fuller, G. (1991) "Moscow and the Gulf War." *Foreign Affairs*, 70 (3): 55-76.
- George, E. (2005) *The Cuban Intervention in Angola, 1965-1991: from Che Guevara to Cuito Cuanavale*. New York: Frank Cass.
- Groh, T. L. Tyrone, L (2010) *War on the Cheap? Assessing the Costs and Benefits of Proxy War*. Washington, DC.
- Hahn, P. L. (2007) "The Cold War and the Six Day War: US Policy towards the Arab-Israeli Crisis of June 1967." In *The Cold War in the Middle East: Regional Conflict and the Superpowers 1967-73*. Edited by N. J. Ashton, New York: Routledge.
- Heinsch, R. (2015) "Conflict Classification in Ukraine: The Return of the Proxy War." *International Law Studies*, 91 (361): 323-360.
- Hokayem, E. (2014) "Iran, the Gulf States and the Syrian Civil War." *Adelphi Papers*, 54(447-448): 39-70.
- Iqbal, Khalid. (2015) "Yemen Crisis and Pakistan: A Holistic Overview." *Policy Perspectives*, 12 (2): 61-80.
- Jervis, R. (1978) "Cooperation under the Security Dilemma." *World Politics*, 30 (2): 167-214.
- Kalb, M. (2015) *Imperial Gamble: Putin, Ukraine, and the New Cold War*. Washington, D.C.: Brookings Institution Press.
- Kanwal, G. (1999) "Proxy War in Kashmir: Jihad or State Sponsored Terrorism?" *Strategic Analysis*, 23 (1): 55-83.
- Khalilzad, Z. (1995) "Afghanistan in 1994: Civil War and Disintegration." *Asian Survey*, 35 (2): 147-152.
- Khalilzad, Z., & Byman, D. (2000) "Afghanistan: The Consolidation of a Rogue State." *Washington Quarterly*, 23 (1): 65-78.
- Kinsella, D., & Tillema, H. (1995) "Arms and Aggression in the Middle East: Overt Military Interventions, 1948-1991". *The Journal of Conflict Resolution*, 39 (2): 306-329.
- Lister, C. R. (2015) *The Syrian Jihad: Al-Qaeda, the Islamic State and the Evolution of an Insurgency*. New York: Oxford University Press.
- Loveman, C. (2002) "Assessing the Phenomenon of Proxy Intervention." *Conflict, Security & Development* 2 (3): 29-48.
- Lynch III, T. F. (2015) "After ISIS: Fully Reappraising US Policy in Afghanistan." *The Washington Quarterly*, 38 (2): 119-144.
- Maass, C. D. (1999) "The Afghanistan Conflict: External Involvement." *Central Asian Survey*, 18 (1): 65-78.
- Malkasian, C. (2001) *The Korean War*. Oxford: Osprey Publishing.
- Maoz, Z & San- Akca, B. (2012) "Rivalry and State Support of Non- State Armed Groups (NAGs), 1946-2001." *International Studies Quarterly*, 56 (4): 720-734.
- Marshall, A. (2016) "From Civil War to Proxy War: Past History and Current Dilemmas." *Small Wars & Insurgencies*, 27 (2): 183-195.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۲۴۹-۲۹۰  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۱۶  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## واکاوی تحول مفهومی فلسفه سیاسی بر اساس دو مؤلفه حقیقت و قدرت در اندیشه اشتراوس، آرنست و فوکو

محمدباقر خرمشاد\*

محمداسماعیل نوزری\*\*

### چکیده

تاکنون تقریرهای گوناگونی در باب ماهیت فلسفه سیاسی عرضه شده است و پنداشت واحدی در باب سرشت فلسفه سیاسی در میان متفکران وجود ندارد. مقاله حاضر نیز درصدد پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان وجود تعبیرها و پنداشتهای متفاوت در باب چیستی و ماهیت فلسفه سیاسی را توضیح داد؟ فرضیه این مقاله آن است که دگرگونی و تحول معنایی مفاهیم بنیادین حقیقت و قدرت در چارچوب الگوهای متفاوت پارادایمی و نسبت متفاوتی که ذیل پارادایم‌های گوناگون میان دو مفهوم یادشده برقرار می‌شود، سبب شکل‌گیری تعبیرهای گوناگونی در باب ماهیت فلسفه سیاسی شده است. جستار حاضر کوشیده تا با اتخاذ رویکرد متن‌گرا و با سود جستن از تحلیل مقایسه‌ای، ماهیت فلسفه سیاسی را در پرتو دو مفهوم بنیادین حقیقت و قدرت از جنبه انضمامی در اندیشه اشتراوس، آرنست و فوکو تحلیل کند. با این هدف، نشان داده‌ایم که در اندیشه اشتراوس، وجود حقیقتی استعلایی مفروض دانسته شده است. در اینجا قدرت، ابژه فلسفه سیاسی تلقی می‌گردد و فلسفه سیاسی به مثابه دانشی عقلی در نقش گفتارهای حقیقت‌ظاهر می‌شود. اما «آرنست»، حقیقت را از حیطة امر استعلایی به درون حوزه عمومی و حیطة مفاهمه بین‌الذهانی

---

\* نویسنده مسئول: استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی<sup>(۱)</sup> mb.khorramshad@gmail.com  
\*\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی<sup>(۲)</sup> ismael\_nozari@yahoo.com

می‌کشاند. بنابراین قدرت با سیاست گفت‌وگویی پیوند می‌خورد و فلسفه سیاسی از حیطه فعالیت صرف ذهنی به حیطه کنش عملی کشانده می‌شود. در اندیشه «فوکو» اما قدرت به مثابه پدیده‌ای مویرگی در پس هر معرفت سیاسی نهفته است و فلسفه سیاسی در نقش ابزاری در خدمت توجیه مناسبات قدرتی عمل می‌کند که معطوف به بساختن یک رژیم حقیقت است.

**واژه‌های کلیدی:** حقیقت، قدرت، فلسفه سیاسی، اشتراوس، آرنست و فوکو.

## مقدمه

فلسفه سیاسی را در عام‌ترین تعریف ممکن می‌توان «تأملات عام و کلی در باب حقیقت امر سیاسی» دانست. هر چند بنا بر الگوی کلاسیک، فلسفه سیاسی عبارت است از کوششی نظام‌مند برای فهم «حقیقت امور سیاسی» از رهگذر طرح احکام عام و انتزاعی که به واسطه سود جستن از «بن‌مایه‌های هنجارین و تجویزی»، تصویری از نظم مطلوب سیاسی ترسیم می‌کند (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۳-۵).

تعریف اجمالی یادشده، مرزها و دامنه شمول مفهوم فلسفه سیاسی را از پاره‌ای از مفاهیم مشابه متمایز می‌سازد. برای نمونه فلسفه سیاسی را می‌توان از یزدان‌شناخت، کلام و الهیات سیاسی که معطوف به کاربست مقولات فلسفی در راستای دفاع از باورها و اعتقادات دینی است و از این‌رو درون‌مایه‌ای کاملاً مذهبی دارد، متمایز ساخت. همچنین فلسفه سیاسی از حیث داشتن گزاره‌های هنجارین و صورت‌بندی نظم آرمانی از علم سیاست مدرن که آرمان و هنجارهای اخلاقی را به نفع توصیف غیر ارزش‌گذارانه واقعیت در پرتو می‌نهد، یا آن را با توجه به واقعیت موجود و در پرتو روندهای عینی فهم می‌کند، متمایز است. هر چند مرزهای معنایی و هویت متمایز فلسفه سیاسی به مثابه یک مفهوم تجریدی را می‌توان بر پایه برخی کیفیت‌های مشخص آن از مفاهیم مشابه تفکیک کرد، آنگاه که کاربست عملی فلسفه سیاسی در پژوهش‌های معاصر را مورد توجه قرار می‌دهیم، باز هم شاهد برداشت واحدی در باب مضامین و سرشت فلسفه سیاسی در میان فلاسفه و متفکران سیاسی نیستیم و همچنان تعابیر گوناگونی درباب ماهیت و چیستی فلسفه سیاسی در میان نحله‌های گوناگون فکری مشاهده می‌شود.

جستار حاضر نیز به دنبال پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان وجود این تعبیرها و پنداشت‌های متفاوت در باب ماهیت فلسفه سیاسی را توضیح داد؟ تاکنون از منظرهای گوناگون، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده شده است. برای نمونه یکی از چشم‌اندازهای رایج بر آن است که فلسفه سیاسی را در چارچوب پویایی‌های کنش سیاسی در ظرف حیات سیاسی و اجتماعی مورد بررسی قرار دهد و از این منظر تعدد تعابیر و پنداشت‌ها درباره ماهیت فلسفه سیاسی اغلب در پرتو شکل‌گیری معرفت در متن رقابت‌ها و منازعات سیاسی و در خارج از فضای اندیشه و متن معرفت سیاسی

درک می‌شود و تلاش بر این است که نقش و اثر تحولات اجتماعی و تاریخی بر معرفت سیاسی فهم گردد. گاه تعدد تعبیر از چشم‌اندازی سوپراکتیو به نقش خلاقانه افراد و متفکران و یا نیت آنها نسبت داده می‌شود و تلاش بر این است تا سهم عقل محض در برساختن معرفتی ناب یا حیث روان‌شناسانه مؤلف مورد بررسی قرار گیرد.

در این جستار اما پاسخ به این پرسش را در قالب فرضیه‌ای متفاوت به شرح ذیل دنبال می‌کنیم: دگرگونی و تحول معنایی مفاهیم بنیادین حقیقت و قدرت در چارچوب الگوهای متفاوت پارادایمی و نسبت متفاوتی که ذیل پارادایم‌های گوناگون میان دو مفهوم یادشده برقرار می‌شود، سبب شکل‌گیری تعبیرهای گوناگونی در باب ماهیت فلسفه سیاسی شده است. در اینجا تعدد برداشتها درباره ماهیت فلسفه سیاسی را نتیجه تحول مفهومی - نه به معنای یک تسلسل تاریخی، بلکه به مفهوم تحول پارادایمی - درک کرده‌ایم و می‌کوشیم تا مفاهیم بنیادین شکل‌دهنده فلسفه سیاسی را در پیوند با نظم آرمانی و گزاره‌های هنجارین که شاخص اصلی فلسفه سیاسی و تمایزبخش آن از علم سیاست است، به بحث بگذاریم و سرشت فلسفه سیاسی و تحول مضامین هنجارین آن را از حیث انضمامی و از رهگذر تحلیل مقایسه‌ای مفاهیم حقیقت و قدرت و نسبت میان آنها در اندیشه لئو اشتراوس، هانا آرنت و میشل فوکو مورد بحث قرار دهیم.

اهمیت مقاله حاضر در گردآوری پاره‌ای از داده‌ها در باب اندیشه سه فیلسوف سیاسی معاصر نیست، بلکه اهمیت آن در منقح ساختن رابطه و نسبت میان مؤلفه‌ها و داده‌هایی است که شاید پاره‌ای از این مؤلفه‌ها پیشتر به شکل پراکنده و با اهداف پژوهشی متفاوت در پژوهش‌های پیشین مورد بحث قرار گرفته‌اند، اما اینک در این جستار در ارتباطی منطقی و با در نظر گرفتن یک نسبت نظری انسجام‌بخش در کنار یکدیگر و در پاسخ به پرسشی مورد بحث قرار گرفته‌اند که ناظر بر یک پروبلماتیک در حیطه مطالعات فلسفه سیاسی در ایران است.

به سخن دیگر، «اهمیت» بحث حاضر که پژوهشی در حوزه فلسفه سیاسی غرب است، در واقع ربطی وثیق با «ضرورت» انجام این تحقیق دارد که معطوف به یک خلأ مطالعاتی در زمینه سازمان‌دهی نظری رساله‌های پژوهشی با مضمون فلسفه سیاسی در ایران است. نبود برداشتی واحد در باب چیستی فلسفه سیاسی و حتی گونه‌شناسی آن،



وجود برداشت‌های متعدد و گاه متعارض در باب محتوای فلسفه سیاسی بومی و خلط تعابیر و مصادیق گوناگون حول مفهومی واحد و به‌ویژه الزامات ناشی از تحمیل یک چشم‌انداز خاص نظری به فلسفه سیاسی بومی سبب می‌شود که جهت‌گیری نظری در این پژوهش‌ها اهمیت فراوان پیدا کند و اینجاست که پژوهشگر باید تمهید نظری پژوهش خود را در ارتباط با مؤلفه‌های اصلی برسازنده فلسفه سیاسی از حیث نظری و متناسب با متعلق تحقیق تعیین کند<sup>(۱)</sup>. مقاله حاضر نیز تمهیدی نظری در پاسخ به این خلأ مطالعاتی در حوزه فلسفه سیاسی محسوب می‌شود.

### چارچوب مفهومی

چارچوب مفهومی مقاله حاضر بر اساس رویکردی متن‌گرا به فلسفه سیاسی به جای رویکرد زمینه‌گرا و نیز بر پایه پذیرش پاره‌ای از بصیرت‌های برگرفته از مبانی «تاریخ انگاره» به‌ویژه تأکید اساسی آن بر «مفاهیم بنیادین موجد و برسازنده اندیشه سیاسی» استوار گشته است. در عین حال چارچوب این مقاله بر درکی همزمانی و غیر تاریخی به فلسفه سیاسی به جای رویکرد درزمانی و تاریخی و سرانجام پذیرش قواعد صورت‌بندی پارادایمی و سرمشق‌های فکری و نظری هر عصر به جای کاربست موقعیت‌های زمینه‌مند اجتماعی - اقتصادی و سیاسی مبتنی است.

نخست آنکه در این مقاله فهم ماهیت فلسفه سیاسی را بر بنیاد پاره‌ای از مفروض‌های نظری رویکرد «تاریخ انگاره» بنا کرده‌ایم که به‌ویژه با اندیشه‌ها و آرای آرتور لاجوی و جورج بوآس شناخته می‌شود. رویکرد تاریخ انگاره بر این مفروض اساسی متکی است که فهم اندیشه‌ها در تاریخ با تکیه بر مفاهیم بنیادینی امکان‌پذیر است که در چارچوب قواعد صورت‌بندی فرهنگی هر عصر شکل می‌گیرند، محتوای مشخصی پیدا می‌کنند و به دوره‌های بعد انتقال می‌یابند و در این نقل و انتقال بازتفسیر می‌شوند و در تلفیق یا ترکیب با یکدیگر با محتوای متفاوت در چارچوب قواعدی دیگر ادامه حیات می‌دهند (Lovejoy, 1936: 7-8). از این‌رو در نظر لاجوی و محققان تاریخ انگاره، این مفاهیم بنیادین هستند که اندیشه‌ها را شکل می‌دهند. لاجوی، فیلسوف آمریکایی و مؤلف کتاب «زنجیره بزرگ وجود» کوشیده ایده معینی را ذاتاً و بر پایه منطق ذاتی خود

آن تحلیل کند. وی مفهوم ملاً (فعلیت یافتن کلیه قوا در عالم امکان) را مورد توجه قرار داد که برای نخستین بار در رساله تیمائوس افلاطون از آن سخن به میان آمده و سپس در الاهیات مسیحی و بعد در قالب مفهوم بیکرانگی کیهان به کیلر و سپس اسپینوزا منتقل شده و سرانجام در اندیشه لایبنیتس در هیئت اصل جهت کافی ظاهر می‌شود (هیوز، ۱۳۷۶: هجده). در نظر لاجوی، این مفاهیم بنیادینند که اندیشه را می‌سازند. این مفاهیم می‌توانند مقوله‌های عام فلسفی، دینی، ادبی و هنری باشند که اغلب برگرفته از تجربیات زیسته مردمانند که در چارچوب قواعد صورت‌بندی پارادایم‌های مسلط زمانه درک می‌شوند. محققان تاریخ‌نگاره اغلب مفاهیم مجردی را انتخاب می‌کنند و می‌کوشند تا با بررسی اجزا و شناخت مؤلفه‌های معنایی و تحول مضمونی آن به شناختی در باب اتمسفر فرهنگی یا درکی ویژه از آن مفهوم دست یابند (Lovejoy, 1936: 7).<sup>(۳)</sup>

در این مقاله اما به دنبال درک سیر تحول تاریخی ماهیت فلسفه سیاسی و بررسی کل تبار و پیشینه آن در یک روند دیرپای تاریخی نیستیم. بالعکس برآنیم تا با اخذ این بصیرت اساسی از مباحث تاریخ‌نگاره، مبنی بر اینکه «مفاهیم بنیادین» برسازنده اندیشه و فلسفه سیاسی هستند، برشی هم‌زمانی (نه درزمانی) از ماهیت فلسفه سیاسی در چارچوب سه پارادایم و سرمشق فکری ارائه کنیم. از این‌رو ماهیت فلسفه سیاسی بر پایه مفاهیم بنیادین برسازنده‌اش را درون یک چارچوب پارادایمی فهم می‌کنیم. پارادایم عبارت است از الگوهای تفحص، سرمشق‌های فکری و مجموعه قواعد صورت‌بندی و چارچوب مفهومی انتظام‌بخشی که فضایی برای ادراک و توصیف پدیده‌ها در اختیار محققان و اندیشمندان می‌نهد (چالمرز، ۱۳۸۵: ۱۱۹).

در این مقاله برخلاف الگوی پارادایمی کوهن که ناظر بر حیطه علوم طبیعی است و امکان شکل‌گیری وفاق میان شاخه‌های گوناگون علوم اجتماعی و انسانی و شکل‌گیری پارادایم را نمی‌پذیرد (سید امامی، ۱۳۸۶: ۴۴)، نخست بر امکان تکوین پارادایم‌های عام نظام‌بخش در حیطه علوم انسانی تأکید داریم و دوم تکوین یک پارادایم را لزوماً به معنای نفی و بی‌اعتباری مفروضات پارادایم پیشین نمی‌دانیم.<sup>(۳)</sup> برای نمونه پارادایم سنتی و کلاسیک در اینجا به معنای گسست زمانی از پارادایم مدرن، بی‌اعتباری مفروض‌های آن و معرف عصری سپری‌شده نیست، بلکه سرمشقی فکری و الگوی نظری

تفحص مبتنی بر مفروض‌های مشخص است که متفکران معاصر نیز می‌توانند با پذیرش آن مفروض‌ها و چارچوب قواعدش، در عرض پارادایم مدرن و پسامدرن اندیشه‌ورزی کنند. بنابراین پارادایم‌ها لزوماً در چارچوب یک پیوستار تاریخی از حیث طولی تعریف نمی‌شوند، بلکه می‌توانند در عرض یکدیگر به حیات خود ادامه دهند (منوچهری، ۱۳۹۴: ۱۳-۱۴).

بنابراین نمایندگانی را از سه پارادایم یادشده برگزیدیم که همگی معاصر یکدیگرند و از حیث زمانی تقریباً در یک مقطع زمانی می‌زیسته‌اند، اما از حیث مبانی فکری، به سرمشق‌ها و الگوهای پارادایمی متفاوتی تعلق خاطر دارند. از این‌رو چارچوب مفهومی یادشده بر این نکته نیز تأکید دارد که محتوای مفاهیم بنیادین اندیشه صرفاً در محدوده یک فرایند زمانی و تاریخی دستخوش دگرگونی مضمونی و معنایی نمی‌شود، بلکه تعدد برداشت‌ها در باب ماهیت فلسفه سیاسی و تحول معنایی و مفهومی آن را باید در چارچوب قواعد صورت‌بندی مسلط و پذیرش الگوهای متفاوت فکری نیز جست.

درک فلسفه سیاسی و ماهیت آن را می‌توان در چارچوب دو رویکرد کلی‌تر نظری بررسی کرد. رویکرد نخست، رویکرد زمینه‌گرا، مضمون‌گرا و تاریخی است که درک اندیشه یا فلسفه سیاسی را درون بستر و زمینه شکل‌گیری‌اش مورد بررسی قرار می‌دهد و برای اندیشه سیاسی به مثابه متن، شأن مستقل فرازمانی و مستقل از بستر اجتماعی و سیاسی قائل نیست. از این منظر، اندیشه‌ها در بستر زمان و مکان ساخته می‌شوند و مبانی‌شان در چارچوب اقتضائات و محدودیت‌ها و فرصت‌های برخاسته از عوامل اجتماعی - اقتصادی و مناسبات سیاسی متغیر شکل می‌گیرد. بنابراین درک اندیشه‌ها نیز تنها در متن شرایط و بستر اجتماعی و تاریخی تکوینشان قابل فهم است. مکفرسون، جرج سابایان، اوکشات، مک ایلین و... از قائلین به درکی زمینه‌مند و موقعیت‌مند در شکل‌گیری اندیشه و فلسفه سیاسی‌اند (گوپتا، ۱۳۷۹: ۶۳۰).

در نقطه مقابل رویکرد زمینه‌گرا، رویکرد متن‌گرا و تحلیلی قرار دارد که قائل به شأنی مستقل برای اندیشه به مثابه متن است و درک متن را بی‌نیاز از ارجاع به زمینه‌های اجتماعی - تاریخی و انگیزه‌های مؤلف می‌شمرد. همچنین رویکرد متن‌گرا بر این نکته تأکید دارد که اندیشه سیاسی را می‌توان فراتر از شرایط تکوین عصر و زمانه‌اش و تنها با اکتفا به امکانات درون خود اندیشه فهم کرد و به معنای مضمور و نهفته در آن طی فرایندی گفت‌وگویی پی برد (کوزنزهی، ۱۳۸۵: ۲۰۳-۲۰۴). جان پلامانتز،

لئو اشتراوس، بلوم و اندرو هیکر از جمله نمایندگان این رویکردند (گوپتا، ۱۳۷۹: ۶۳۰). برای نمونه لئو اشتراوس بر این باور است که فلسفه سیاسی خصلتی غیر تاریخی دارد و عبارت است از تلاشی برای پی بردن به ماهیت نظم نیکو و هنجارین سیاسی؛ هنجارهایی که فرازمانی‌اند و درک آنها نیازی به فهم شرایط تاریخی و اجتماعی ندارد (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۲۷).

باید به این نکته اساسی نیز اشاره کرد که زمانی که از مفهوم فلسفه سیاسی سخن به میان می‌آوریم، الگویی مدنظر قرار می‌گیرد که در وهله نخست و علی‌الاصول متضمن «معرفتی عقلانی در باب حقیقت و ماهیت امر سیاسی» است، اما در عین حال و در گام بعدی، واجد «احکام هنجارین و ارزشی» به مثابه معیار داوری در باب حیات سیاسی نیک و نظم مطلوب سیاسی نیز هست. طبعاً این معنا در تباین با علم سیاست قرار می‌گیرد که در جست‌وجوی دانش عینی، بر «هست» به جای «باید» و بر واقعیت به جای ارزش تأکید می‌کند و مدعی دستیابی به دانش عینی بر پایه داده‌های کمیت‌پذیر، نتایج تعمیم‌پذیر و قابلیت پیش‌بینی بالاست (هیوود، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۷).

در این مقاله از آنجا که به دنبال نشان دادن تحول مفهومی فلسفه سیاسی هستیم، افزون بر حقیقت امر سیاسی به مثابه «مفاهیم بنیادین»، طبعاً عنصر هنجارین فلسفه سیاسی را نیز مورد بحث قرار می‌دهیم؛ هرچند این گزاره‌های هنجارین را به صورت تابعی از تحول مفاهیم بنیادین و در چارچوب تلقی جدیدی از «حقیقت امر سیاسی» مورد بررسی قرار می‌دهیم و از این‌رو احکام هنجارین و ارزشی را به منزله برآیند منطقی مبانی و مبادی عام‌تری در نظر گرفته‌ایم که مفهوم فلسفه سیاسی بر آن مبتنی است. بنابراین فضیلت و هنجارهای مندرج در فلسفه سیاسی را در متن نسبت متغیر مفاهیم بنیادین و تابع تحول مفهومی این مفاهیم درک کرده‌ایم. تحول گزاره‌های هنجارین، درون‌مایه مضمونی فلسفه سیاسی را تعیین می‌کند و دگرگونی مفهومی آن را نیز به خوبی بازتاب می‌دهد. تحول مفاهیم فلسفه، سیاست و اخلاق در مجموع به شکل‌گیری تعبیرهایی جدید در باب ماهیت فلسفه سیاسی منتهی می‌شود.

در این مقاله، رویکردی متن‌گرا اختیار کرده‌ایم. رویکرد متن‌گرا، مرزهای تحقیق حاضر را تعریف و تحدید می‌کند و مبتنی بر چهار گزاره کلیدی است: نخست آنکه درک

ماهیت فلسفه سیاسی و تلقی‌های گوناگون از آن را در پرتو بستر اجتماعی-سیاسی متحول، روابط و مناسبات سیاسی مؤثر بر تکوین فلسفه سیاسی مورد بررسی قرار نمی‌دهیم. دوم آنکه فهم فلسفه سیاسی را به نیت مؤلف فرو نمی‌کاهیم. سوم آنکه معرفت یادشده را به واسطه قرائت متن و درک انسجام فلسفه سیاسی، «به مدد امکانات درونی خود متن» بر پایه «مفاهیم بنیادین» و بصیرت‌های برگرفته از تاریخ اندیشه و انگاره فهم می‌کنیم. سرانجام آنکه این درک از متن را در چارچوبی همزمانی و نه در زمانی بررسی می‌کنیم و تحول مفاهیم بنیادین را نیز بر چارچوب بینش پارادایمی استوار کرده‌ایم.

### روش تحقیق

در این مقاله از حیث روشی از تحلیل مقایسه‌ای سود می‌جوییم و می‌کوشیم تا داده‌های گوناگون را از متن اندیشه‌های اشتراوس، آرنست و فوکو بر محور دو مفهوم بنیادین حقیقت و قدرت و نسبت میان این دو گردآوری کنیم و ماهیت متمایز فلسفه سیاسی را بر اساس مقایسه این داده‌ها با یکدیگر مورد بحث قرار دهیم.

### پیشینه تحقیق

با وجود انتشار پژوهش‌های گوناگون در باب فلسفه سیاسی و تلاش فراوان محققان ایرانی، پژوهش‌ها درباره فلسفه سیاسی در مقام یک حوزه پژوهشی و مطالعاتی متمایز و کارآمد همچنان در مراحل نخستین خود قرار دارد. بی‌سبب نیست که پژوهش‌های مختلف در این زمینه همچنان ناظر بر صورت‌بندی روش‌شناسی و بسط امکانات نظری برای فهم روشمند و درک عمیق‌تر فلسفه سیاسی بوده است. در این زمینه می‌توان به پاره‌ای از آثار پژوهشی اشاره کرد که اغلب در پاسخ به این خلأهای مطالعاتی به رشته تحریر درآمده‌اند.

برای نمونه، عباس منوچهری در آثار و نوشته‌های خود کوشیده تا درکی روشمند و منسجم در راستای معرفی ماهیت فلسفه سیاسی و روش‌شناسی‌های مناسب برای درک آن ارائه کند. آثار وی در زمره نخستین کاربست‌های جدی روش‌شناسی پارادایمی در تحلیل فلسفه سیاسی به شمار می‌رود. دکتر منوچهری در مقاله «فلسفه سیاسی در روایتی

پارادایمی» (۱۳۷۸)، گونه‌شناسی‌ای توصیفی از نحله‌های فلسفه سیاسی و همچنین در مقاله «نظریه سیاسی پارادایمی» (۱۳۸۸) بر محور «مفاهیم هنجارین» فلسفه سیاسی، گونه‌شناسی کارآمد و جدیدی از نحله‌های فلسفه سیاسی عرضه کرده است.

افزون بر این منوچهری و رنجبر (۱۳۸۹) کوشیده‌اند تا بر پایه مقوله نسبت در اندیشه ارسطو، رابطه میان قدرت و فلسفه سیاسی در اندیشه فوکو و اشتراوس را نسبت‌سنجی کنند. رنجبر اصولاً بر این باور است که موضوع محوری فلسفه سیاسی اشتراوس برخلاف عالم پسانپچه‌ای، فضیلت‌مندی و تکیه بر عقل است، نه قدرت. نوآوری اصلی و محوری این مقاله نیز تکیه بر رابطه تقدم یا تأخر قدرت نسبت به فلسفه سیاسی است.

همین بصیرت اساسی در مقاله رضا نجف‌زاده (۱۳۹۶) که محوریت تقدم قدرت بر حق را در اندیشه اسپینوزا با تکیه بر امر مشترک و انبوه خلق به بحث گذارده است، نیز به چشم می‌خورد.

در مقاله حاضر اما این امر بر مدار هدف پژوهشی متفاوتی در خدمت فهم یک «تحول مفهومی» در فلسفه سیاسی بر پایه «دگردیسی مفاهیم بنیادین» قرار گرفته و کوشش شده تا با «گردآوری منابعی جدید» و به‌ویژه با بررسی «اندیشه آرنست» در چشم‌انداز مدرن افزون بر دو چشم انداز کلاسیک و پسامدرن، «تطور مضمونی فلسفه سیاسی» را از حیث تحول «گزاره‌های هنجارین آن» مورد توجه قرار دهد. همچنین در این مقاله از بصیرت‌های نظری مندرج در مقاله‌های منوچهری به‌ویژه از حیث صورت‌بندی چارچوب نظری و برخی نکات سودمند مرتبط با اندیشه متفکران مورد بحث سود جست‌ه‌ایم. اما در چند موقف اصلی به قرار ذیل، چشم‌انداز متفاوتی ترسیم کرده‌ایم: نخست تلاش برای کاربست متن‌گرایی بر پایه «مفاهیم بنیادین اندیشه» در پیوند با رویکرد پارادایمی، تکیه بر مفاهیم حقیقت و قدرت در نسبت با امر هنجارین، تلاش برای ارائه یک فهم انضمامی‌تر، پرداختن دقیق‌تر به اندیشه سه متفکر معاصر و سرانجام اهداف پژوهشی متفاوت.

بحرانی و علوی‌پور (۱۳۹۱) در مقاله‌ای دیگر با عنوان «پارادایم‌شناسی تعامل اندیشه سیاسی و فرهنگ» با بازخوانی سیر تحول فلسفه سیاسی و گونه‌شناسی می‌کوشد تا

سهم فلسفه سیاسی در شکوفایی فرهنگ را بررسی کند. صادق حقیقت (۱۳۹۲) در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی» در تلاش است تا چشم‌اندازی جدید به فهم اندیشه و فلسفه سیاسی بگشاید که راه میانه‌ای از میان رویکردهای متن‌گرا و زمینه‌گرا باشد.

قزلسفلی (۱۳۹۳) نیز افزون بر انتشار آثار گوناگون در باب فلسفه سیاسی که ناظر بر گونه‌شناسی و معرفی نحله‌های فلسفه سیاسی و سیر تاریخی تطور فلسفه سیاسی غرب بوده است، در مقاله‌ای با عنوان «فلسفه سیاسی در عصر جهانی» نیز می‌کوشد با سود جستن از نظریه هنجاری انتقادی به این سؤال پاسخ دهد که کدام تعبیر از فلسفه سیاسی در زمینه و بستر جهانی شدن، کارآمدی بیشتری دارد؟

افزون بر مقاله‌های یادشده که از وجه انتزاعی بیشتری برخوردارند و ناظر بر مبانی نظری و مفهومی در باب فلسفه سیاسی هستند، بخشی از مطالعات فلسفه سیاسی نیز معطوف به تک‌نگاری‌هایی در باب فلاسفه سیاسی کلاسیک و مدرن بوده است. شمار این تک‌نگاری‌ها و مقاله‌های پژوهشی حول اندیشه آرنست و اشتراوس (که محور بحث این مقاله است) کمتر و درباره اندیشه فوکو بیشتر بوده است. برای نمونه، کچویان و زائری (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «ده گام اصلی روش‌شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ» با اتکا به آرای میشل فوکو کوشیده مراحل ده‌گانه یک تحقیق تبارشناسانه را استخراج کند. یا در باب آرنست، یونسی و تدین‌راد (۱۳۸۸) در مقاله‌ای کوشیده‌اند تا مفهوم عمل را محور فلسفه سیاسی آرنست و پیونددهنده سیاست و اگزیستانسیالیسم معرفی کنند.

پژوهش‌های یادشده واجد نکات مثبت فراوانی به‌ویژه از حیث بازنمایی علائق و دغدغه‌های نوین مطالعاتی پژوهشگران ایرانی‌اند. این مطالعات همچنین نشان‌دهنده این امر است که محققان ایرانی به خوبی به کمبودها و کاستی‌های روشی‌شناختی و فقدان چارچوب‌های نظری مؤثر برای شناخت فلسفه سیاسی آگاهی یافته‌اند و می‌کوشند تا بصیرت‌های نظری جدیدی در این زمینه تولید کنند.

به‌رغم این تلاش‌های ارزشمند، پژوهش‌های یادشده اغلب دچار ضعف‌ها و کاستی‌هایی هستند. نخست آنکه این پژوهش‌ها از حیث انضمامی به سمت مطالعات موردی و

پژوهش‌های تطبیقی مقایسه‌ای حرکت نکرده‌اند. این کاستی حتی در پژوهش‌هایی که باید به مدد مطالعات مقایسه‌ای و تطبیقی میان فلسفه سیاسی غرب و اسلام پلی بزنند، نیز به چشم می‌خورد. حجم عمده‌ای از مباحث نظری در باب فلسفه سیاسی همچنان از صبغه و سرشتی انتزاعی برخوردار است. نوعی مواجهه تفننی یا عدم نیاز نسبت به مباحث فلسفه سیاسی غرب در میان پژوهش‌های یادشده مشاهده می‌شود. محور اصلی و اساسی مطالعات موردی و تک‌نگاری‌ها نیز بیشتر با هدف معرفی اندیشه اندیشمندان غربی نگاشته شده‌اند و کمتر در ارتباط با و معطوف به درک ماهیت فلسفه سیاسی‌اند. این پژوهش‌ها به‌ویژه در مطالعات انضمامی قادر به کاربست موفق مباحث نظری و مفهومی نبوده‌اند و نوعی فاصله میان تفکر مفهومی و واقعیت عینی در این پژوهش‌ها مشاهده می‌شود. سرانجام آنکه در اغلب این پژوهش‌ها، تصورات متفاوت و گاه خلط‌های مفهومی در باب مفاهیم سیاسی، مرزهای این مفاهیم و تمایز میان آنها وجود دارد که گاه ریشه آن به تلقی‌های متفاوت از این مفاهیم در چارچوب گفتمان‌های گوناگون بازمی‌گردد. تقریباً همه این پژوهش‌ها خود را بی‌نیاز از ارائه پیشینه تحقیق دیده‌اند و جایگاه خود را در میان شبکه پژوهش‌های فلسفه سیاسی در ایران تعریف نمی‌کنند.

مقاله حاضر تا حد امکان می‌کوشد تا با رفع این کاستی‌ها و خلأهای مطالعاتی، به واکاوی در اندیشه سه متفکر معاصر با رعایت تناسب میان نظم نظری و درک انضمامی و با هدف پاسخ به پرسشی در باب ماهیت فلسفه سیاسی و نه صرفاً معرفی اندیشه چند اندیشمند بپردازد.

### لئو اشتراوس و رهیافت کلاسیک به فلسفه سیاسی

مراد از فلسفه سیاسی کلاسیک، آن دسته از نحله‌های فلسفه سیاسی و سرمشق‌های فکری و الگوهای تفحص است که نخست در عصر پیشامدرن پدیدار شدند؛ عصری که از سده پنجم پیش از میلاد در یونان باستان آغاز شد و تا گسترش مسیحیت و ابتدای دوران نوزایی ادامه یافت (ر.ک: اشتراوس، ۱۳۹۳).

فصل مشترک این فلسفه‌های سیاسی به‌رغم تفاوت‌ها، عبارت است از حقیقت‌مداری، فضیلت‌گرایی، سعادت‌گرایی و خیراندیشی شکل‌گرفته در چارچوب بینش سلسله‌مراتبی کیهان/خدا محور و مبانی معرفت‌شناسی قیاسی و انسان‌شناسی نخبه‌گرای متناظر با آن.



یکی از اندیشمندان نوکلاسیک که خواستار بازگشت به بینش مندرج در فلسفه سیاسی پیشاتجدد و احیای دیدگاه و الگوی فکری آن در جامعه مدرن معاصر است، لئو اشتراوس متفکر نوافلاطونی آلمانی تبار بوده است که می‌کوشید خاستگاه و ریشه نیهیلیسم و بحران معنوی غرب و پیامدهای فاجعه‌بار دو جنگ جهانی را با استناد به گذر فلسفه سیاسی کلاسیک به مدرن و دگردیسی نامبارک مفهوم حقیقت در فلسفه سیاسی مدرن و لاجرم استحاله فلسفه سیاسی کلاسیک طی سه موج تجدد بررسی کند (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۴۱). وی در مقام یکی از برجسته‌ترین منتقدان فلسفه سیاسی مدرن کوشید تا پیشرفت‌گرایی، تاریخ‌گرایی، عقل‌مدرن، پوزیتیویسم، نسبی‌باوری و نیهیلیسم برخاسته از متن تجدد را به بوته نقد بکشد.

نقطه عزیمت اشتراوس در بحث درباره فلسفه سیاسی، حقیقت است که کانون اصلی هر تأمل فلسفی محسوب می‌شود. اشتراوس موضوع فلسفه را جست‌وجوی حقیقت واحد، ابدی و کلی می‌داند. کار فلسفه، مشاهده حقیقت فراتاریخی و اصول تغییرناپذیری است که در نهاد انسان و اشیا تعبیه شده است. اساساً فلسفه سیاسی، جست‌وجو برای کشف حقیقت کلی و کاوشی عقلانی برای یافتن حقیقت امر سیاسی و جست‌وجوی معرفتی یقینی و همیشه معتبر است (بشیریه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۵۳).

استنتاج حق طبیعی که نقطه اوج فلسفه سیاسی شمرده می‌شود، تلاشی بود در راستای رسیدن به معیاری برای داوری درباره حقیقت ارزش‌ها و آرمان‌های جوامع گوناگون و همچنین فهم حقیقت و طبیعت زندگی خوب. به این ترتیب از همان آغاز در کتاب حقوق طبیعی و تاریخ، شاهد پیوند میان دو مقوله حقیقت و حقوق طبیعی هستیم؛ آنجا که اشتراوس در پاسخ به دعاوی تاریخ‌گرایان درباره تعدد پنداشت‌ها در خصوص ماهیت حق طبیعی و حقیقت آن، ناگزیر از عرضه درکی از حقیقت می‌شود که بنابر آن، تعدد پنداشت‌ها و گمان‌ها لازمه دستیابی به حقیقت شمرده می‌شود: «فلسفیدن عبارت است از اینکه از جهان پنداشت به جهان شناخت یا به جهان حقیقت برسیم و در این راه از پنداشت‌های موجود مدد بگیریم» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۴۳).

به باور اشتراوس، سقراط فلسفه را نوعی گفت و شنود می‌نامید که مستلزم «توجه به پنداشت‌ها و گمان‌های دیگران و رسیدن به حقیقت از خلال آنها بود» (همان: ۱۴۳).

پنداشت‌ها، واجد حقایقی نسبی‌اند و تنها پس از طی فرایند گفت و شنود دوستانه و غربالگر است که حقیقت ناب رفته‌رفته رخ می‌نمایاند: «حقیقت موجود در پنداشت‌های متناقض، حقیقتی نسبی است و حقیقت تام و جامع همان است که ما پس از بحث و فحص در پنداشت‌ها، سرانجام در همان مفهوم کلی بدان رسیده‌ایم. پس پنداشت‌های جاری در حکم پاره‌هایی از حقیقتند، پاره‌های آلوده‌ای از حقیقت ناب» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۴۳-۱۴۴).

بنابراین گوناگونی پنداشت‌های جاری در باب حقوق و عدالت و استمرار آن در تاریخ اندیشه سیاسی، نه تنها با وجود حقوق طبیعی یا با فکرت عدالت منافاتی ندارد، بلکه یکی از شرایط لازم آن است و نشان‌دهنده وجود حقیقتی است مستقل (بشیریه، ۱۳۸۷، ج ۲: ۲۵۸). در نظر اشتراوس، استنتاج حق طبیعی هر چند به پنداشت‌های متعارض انجامیده، این امر با رسالت فلسفه سازگار است؛ زیرا فلسفه اساساً نه به معنی تملک حقیقت، بلکه جست‌وجوی حقیقت است (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۴).

تلاش برای کسب معرفت درباره امر سیاسی و زندگی فضیلت‌مند، در گرو فعالیت عقلانی و لاجرم گمان درباره ماهیت امر سیاسی است و تعدد پنداشت‌ها و باورها در باب مؤلفه‌های حق طبیعی از ضرورت‌های استنتاج حق طبیعی و فلسفه سیاسی شمرده می‌شود. فلسفه به عنوان جست‌وجوی حکمت، جستاری است برای معرفت جهان‌شمول، یعنی برای معرفت به کل: «اگر چنان معرفتی هم‌اکنون در اختیار بود، اصلاً جست‌وجو ضرورت پیدا نمی‌کرد. فلسفه ضرورتاً بعد از ظن و گمان نسبت به کل حاصل می‌شود» (همان). تلاش برای نزدیک شدن به این حقیقت تام، مابه‌ازایی در حیات انسانی دارد و انسان‌ها ذاتاً میل به کسب معرفت درباره ماهیت خیر اعم از معرفت به زندگی خوب یا جامعه خوب دارند؛ زیرا جامعه خوب همان سعادت کامل سیاسی است و اساساً «اگر این جهت‌گیری به سوی معرفت به خیر تصریح شود و اگر انسان‌ها هدف صریح خود را کسب معرفت نسبت به زندگی خوب و جامعه خوب قرار دهند، فلسفه سیاسی پدیدار می‌شود» (همان: ۲).

حق طبیعی به منزله فلسفه سیاسی، ملاک هنجارین و معیار حقیقتی در اختیار می‌نهد تا در پرتو آن بتوان در باب ارزش‌ها و آرمان هر جامعه‌ای در قیاس با جامعه خویش داوری کنیم. این معیار را نمی‌توان در نیازهای جوامع متفاوت یافت؛ زیرا آن

جوامع، نیازهای متعددی دارند که با یکدیگر ناسازگارند. مشکل برخاسته از تعارض نیازهای اجتماعی را نمی‌توان حل کرد، مگر بر پایه شناختمان از حقوق طبیعی و تلاش برای نزدیک شدن به معیارها و حقیقت زندگی فضیلت‌مند (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۹). بنابراین با حرکت از مقوله حقیقت به تعریف فلسفه سیاسی می‌رسیم. فلسفه سیاسی بنا بر تعریف اشتراوس، عبارت است از کوشش برای نشان دادن معرفت به ماهیت امور سیاسی به جای گمان درباره آنها (همان، ۱۳۸۷: ۵). اساساً تمایز میان طبیعت و قرارداد از عصر کلاسیک به این‌سو خود‌گویای تلاشی برای جست‌وجوی حقیقت از متن پنداشت‌ها و گمان‌های جمعی بوده است (همان: ۳۰).

اما چه نسبتی میان حق طبیعی و قدرت وجود دارد؟ اشتراوس در بحث از چگونگی شکل‌گیری حق طبیعی نشان می‌دهد که سپیده‌دم تکوین فلسفه با کشف طبیعت همراه بوده است و تا زمانی که انسان طبیعت را درنیافته بود، حقوق طبیعی نیز شناخته نشده بود: «عهد قدیم که می‌شود گفت اصل موضوعه بنیادی‌اش، نفی ضمنی فلسفه است، طبیعت نمی‌شناسد... کشف طبیعت مقدم بر کشف حقوق طبیعی است» (همان، ۱۳۹۳: ۱۰۱-۱۰۲).

تا پیش از آغاز فلسفه و کشف طبیعت، «خوی و روش» که همان رفتار ویژه هر چیز محسوب می‌شد، معادل مفهومی طبیعت بود و خوی افراد و شیوه‌های زندگی گروهی، خوی اعلا و نیکو شمرده می‌شد. طبق دیدگاه پیشافلسفی، سنت نیاکان که برکشیده خدایان بودند، به منزله نوعی خوی نیکو تلقی می‌شد. پیامد منطقی این بینش آن است که «باب طرح هر پرسشی را از پیش می‌بندد؛ زیرا هر پرسش در باب چیزهای نخست و خوی نیکو حتی پیش از آنکه مطرح شود، جواب داشت و این جواب تابع مرجعیت و اقتدار الهی و نیاکان بود» (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

چنان‌که ملاحظه می‌گردد، اشتراوس به نخستین اشکال قدرت، با عنوان مرجعیت اشاره می‌کند. این اقتدار یا مرجعیت در جوامع باستانی، عین قانون است که با خوی و عادت کهن تفاوتی ندارد و سبب می‌شود که نطفه هرگونه تفکر عقلانی برای کسب معرفت به حقیقت امر خوب خفه شود. تا زمانی که مرجعیت‌های یادشده که معیار صدق در جامعه را تعریف می‌کنند، تضعیف نشوند، «نه مشکل چیزهای نخست و مشکل

خوی نیکو را می‌توان پیش کشید، نه فلسفه‌ای می‌تواند در کار باشد، نه کاری در جهت کشف طبیعت صورت می‌گیرد. به همین دلیل مادام که مرجعیت قدرت مورد سؤال و ایراد نیست، مفهوم حقوق طبیعی نمی‌تواند پیدا شود» (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۰۴).

اشتراوس، دو نمونه بسیار روشنگر از افلاطون را نقل می‌کند و نشان می‌دهد که اعتراض به مرجعیت قدرت و یا تعلیق آن برای پی بردن به حقوق طبیعی، اهمیت فراوان دارد. در کتاب «جمهور»، بحث در باب حقوق طبیعی آنگاه شکل می‌گیرد که سفالوس پیر از صحنه خارج می‌شود تا برای خدایان قربانی تقدیم کند. غیبت عنصر مرجعیت و اقتدار خانه، لازمه آغاز جست‌وجو درباره حقوق طبیعی است.

یا در کتاب «قوانین»، شنوندگان پابه‌پای مینوس، پسر شاگرد زئوس که قوانین الهی اهالی کرت را برایشان آورده بود، یکی از شهرهای کرت را ترک می‌کنند تا به غار زئوس برسند. پایان کتاب «قوانین» به بحث در باب موضوع اصلی کتاب «جمهور» اختصاص دارد و این می‌رساند که «حقوق طبیعی - یا فلسفه سیاسی در اوج خود - جای غار زئوس را می‌گیرد. اگر سقراط را مظهر این جست‌وجو در طلب حقوق طبیعی بگیریم، رابطه این روش با مرجعیت قدرت را می‌توانیم به شرح زیر بیان کنیم: در جماعتی که قوانین الهی بر آن حاکم است، بحث جدی درباره این قوانین و بنابراین بررسی انتقادی آنها در حضور جوانان... اکیداً ممنوع است. در حالی که می‌بینیم سقراط در باب حقوق طبیعی سخن می‌گوید و این یعنی که پیش از آن در باب اعتبار قوانین نیاکان و قوانین الهی تردید کرده است» (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

ملاحظه می‌گردد که در نظر اشتراوس، فلسفه سیاسی در شرایط فقدان و تعلیق قدرت در شرایط پیشافلسفی آغاز شد و قدرت به موضوع فلسفه سیاسی بدل گردید. همچنین اشتراوس تأکید می‌کند که فلسفه و به‌ویژه فلسفه سیاسی افزون بر شرایط تکوینشان، در ادامه و در صورت «پیروی کردن از مرجعیت، هویت خود را از دست می‌دهند. فلسفه به اینسان به ایدئولوژی، یعنی به دفاعیه‌ای از یک نظم اجتماعی معین یا در حال پیدایش، یا به یزدان‌شناخت و فقه تبدیل می‌شود» (همان: ۱۱۰-۱۱۲).

طبیعت تنها زمانی معیار قرار گرفت که فلسفه، مرجعیت سنت نیاکان را متزلزل و عقل و فهم بشری، طبیعت را کشف کرد. افزون بر این اشتراوس این نکته را نیز متذکر

می‌شود که مرجعیت قدرت، در نتیجه تناقض‌های درونی ترک برداشته و افقی برای کشف طبیعت می‌گشاید. در جهان باستان، پذیرفتن وجود قوانین متعدد دینی که در تضاد با یکدیگرند، دشواری‌هایی ایجاد می‌کرد. این امر افراد را به سوی تلاش برای یافتن معیار صدقی از درون تشته‌ها و رای مرجعیت رهنمون می‌ساخت (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۰۶). تنها پس از کشف مفهوم طبیعت بود که مفهوم نخستین خوی، به طبع یا طبیعت و از سوی دیگر به قرارداد تجزیه می‌شود و میان فوزیس یا طبیعت و نوموس یا قانون تمایزی شکل می‌گیرد (همان: ۱۱۰).

اما این پرسش به میان می‌آید که اشتراوس از قدرت چه معنایی را مراد می‌کند؟ اشتراوس ضمن برشمردن دو دسته از اصول سیاسی که فلسفه سیاسی بدان‌ها می‌پردازد، به قدرت نیز اشاره می‌کند و آن را در کنار اصول دیگری همچون قوانین، آمریت و نهادها، وظایف و حقوق، شرایط، رفتارها، تصمیم‌ها، برنامه‌ها، آمال و آرزوها و آدمیان به عنوان عاملان فعال یا موضوع‌های رفتار سیاسی می‌نشانند و آنها را ذیل ماهیت مقوله‌های سیاسی دسته‌بندی می‌کند (همان، ۱۳۸۷: ۷۳).

بنابراین اشتراوس، قدرت را مقوله متمایز سیاسی در کنار سایر مقوله‌های سیاسی تصور می‌کند. قدرت به مثابه چیزی قابل تملک، موضوع رقابت و تلاش گروه‌های سیاسی برای تصاحب و تملک است و همین مسئله، پرسش‌های اساسی فلسفه سیاسی را تعیین می‌کند. «تعارضات واقعی میان گروه‌هایی که در جامعه سیاسی برای کسب قدرت مبارزه می‌کنند، موجب بروز این سؤال می‌شود که کدام گروه باید حکومت کند، یا چه مصالحه و توافقی باید راه‌حل این تعارضات قرار گیرد. به عبارت دیگر کدام نظم سیاسی باید بهترین نظم اجتماعی تلقی شود» (همان: ۸۴-۸۵).

البته مراد اشتراوس آن نیست که در پس فلسفه سیاسی، قدرت نهفته است و برای مثال فیلسوف، نماینده منافع یکی از این گروه‌های معارض است؛ بلکه فلسفه سیاسی مقوله‌ای است مستقل از قدرت و هدف آن در نهایت آن است که «این مباحثات سیاسی را که ویژگی اساسی و بنیادین شهروندان خوب، نه متعصب بود، حل و فصل کند و آن را در سایه (شناسایی) نظم که بیشترین تناسب را با ضروریات تعادل آدمی دارد، انجام دهد» (همان: ۹۳). هر چند بر اساس کتاب «جمهوری»، تحقق بهترین نظام در عالم واقع،

منوط به ترکیب شدن فلسفه سیاسی و قدرت است که به طور طبیعی متمایل به دور شدن از یکدیگرند؛ واقعه‌ای که امکان تحقق آن نامحتمل دانسته شده است و تحقق عینی الگوی آرمانی حیات فضیلت‌مند سیاسی و تأسیس بهترین نظام سیاسی متکی بر تقدیر و شانسی خارج از اراده انسان است (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۳۹ و ۱۴۲).

اشتراوس در بحث درباره فلسفه سیاسی، «اراده به قدرت» را در مفهومی سلبی در برابر فضیلت‌مندی و عامل افول آن در گذر به تجدد معرفی می‌کند. فلسفه سیاسی و تفکر اصیل در باب امر سیاسی زمانی شکوفا می‌شود که قدرت و مرجعیت نیاکانی تعلیق شود و اساساً تصور قدرت و اراده معطوف به قدرت به مثابه بنیان فلسفه سیاسی در حکم تهی ساختن فلسفه از گوهر حقیقت‌مدار آن و نابودکننده فضیلت متناظر با حقیقت است؛ زیرا صدور احکام ارزشی و هنجارین در باب الگوی بهترین نظم آرمانی متناسب با حیات عملی و طرح مقوله‌های سعادت و عدالت، تنها از طریق حیاتی که به تفکر و فلسفه اختصاص دارد و متضمن فرارفتن از باورهای عموم و معطوف به غایتی استعلائی است، امکان‌پذیر می‌گردد (همان: ۹۴).

چنین است که تصور اراده به قدرت و تقدم آن بر فلسفه و تفکر، چنان‌که در اندیشه نیچه به اوج می‌رسد، به واسطه بی‌ارزش شدن همه ارزش‌ها و هنجارهای غایی و نیهیلیسم فراگیر، اسباب زوال فلسفه سیاسی را فراهم می‌کند و آن را به تبارشناسی اخلاق فرو می‌کاهد. اشتراوس می‌نویسد: «اندیشه» نیچه که در پی دستیابی به تغییر در ارزش‌گذاری همه ارزش‌هاست، با این واقعیت توجیه می‌شود که ریشه این خواست نیچه نیز بالاترین میل به قدرت است. میلی بالاتر از میل به قدرتی که منشأ تمام ارزش‌های پیش از خود بود». از این منظر، اراده به قدرت نیچه، آفریننده ارزش‌ها، آرمان‌ها و بنیان‌گذار نظامی سلسله‌مراتبی ناظر بر منقاد ساختن دیگران و مقدم بر تفکر و خردورزی است و به بهترین نحو در فاشیسم متجلی شده است و به یک کلام، اراده به قدرت جایگزین عقل گشته است: «انتقاد نیچه از عقلانیت جدید یا ایمان جدید به عقل نمی‌تواند فراموش شده یا نادیده گرفته شود» (همان: ۱۶۰-۱۶۳).

اشتراوس میل به قدرت را موج سوم روندی معرفی می‌کند که طی آن، تجدد و فلسفه سیاسی مدرن از سنت و فلسفه سیاسی کلاسیک گسسته شد و ارتباط میان

سیاست، اخلاق و قانون طبیعی طی این سه موج زوال از هم گسست. موج نخست با ماکیاوولی آغاز شد و با بیکن و هابز، اسپینوزا و لاک ادامه یافت. موج دوم به ایده اراده عمومی روسو بازمی‌گردد که در اندیشه کانت و هگل تداوم یافت و موج سوم، اوج تاریخ‌گرایی است که با اندیشه نیچه و هایدگر شناخته می‌شود (اشتراوس، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۶۳) که هر کدام به نحوی، حقیقت را به محاق فراموشی کشانده‌اند و بدین‌سان فلسفه سیاسی را از گوهر حقیقت‌مدار، غایت‌اندیش و فضیلت‌محور خود تهی کرده، سبب‌ساز شکل‌گیری تعبیری نوین از نسبت میان حقیقت، قدرت و فلسفه سیاسی شدند که برای بشر مصیبت‌بار بود.

### هانا آرنت و رویکرد مدرن و انتقادی به فلسفه سیاسی

پارادایم مدرن بر بنیاد هستی‌شناسی مبتنی بر نگرش ریاضی‌گونه به جهان، معرفت‌شناسی استوار بر عقل و تجربه و شکاکیت مستمر و انسان‌شناسی متکی بر فاعلیت انسان و اومانسیسم مبتنا یافته است. این مبانی پارادایمی به شکل‌گیری انواع نحله‌های فلسفه سیاسی انجامید که عمدتاً بر درکی در زمانی از پدیده‌ها استوار بودند و حق‌مداری، آزادی و تاریخ را به جای فضیلت‌گرایی و خیراندیشی فلسفه‌های سیاسی کلاسیک نشاندهند و در عین حال شک‌اندیشی عقل مدرن حتی نسبت به مبانی خود به شکل‌گیری انواع نحله‌های انتقادی مدرن انجامید.

اندیشه‌های هانا آرنت، نمونه‌ای از شک‌اندیشی به مبانی فلسفه سیاسی مدرن و نقد آن از درون، ضمن التزام به چارچوب کلی آن است. برداشتی که آرنت از فلسفه سیاسی عرضه کرده است، مبتنی بر تلقی ویژه‌ای از تعبیر حقیقت و قدرت است که حول دوگانه نظر و عمل سامان یافته است. آرنت به مدد دوگانه یادشده، نخست به نقد سنت فلسفه سیاسی کلاسیک و مدرن می‌پردازد و سپس در کتاب «وضع بشری»، الگوی خود مبنی بر سیاست آرمانی را حول مفهوم حوزه عمومی و بر محور کنش خلاقانه انسانی و برتری آن بر نظر ارائه می‌کند. البته آرنت متأخر در ادامه تأملات خویش، در کتاب «حیات ذهن»، تلقی خود درباره سنت فلسفی را بسط داده است و نگاهی مثبت‌تر به تفکر درون‌نگر فلسفی داشته است.

آرنت در وضع بشر به دنبال ارتقای جایگاه کنش به منزله والاترین سویه معنابخش

حیات انسانی در برابر تفکر فیلسوفانه است که به باور او همواره در سایه برداشت‌های حقیقت‌محور قرار گرفته و در محاق فراموشی افتاده است. وی به منظور نقد فلسفه سیاست مدرن و کلاسیک و همچنین طرح‌ریزی منظومه سیاست آرمانی خویش، نخست ناگزیر از ترسیم ابعاد گوناگون کنش انسانی در تاریخ است و می‌کوشد تا هر شق از کردار انسانی را با تلقی‌های رایج از فلسفه سیاسی واقعاً موجود پیوند دهد. به این منظور، وی کردار انسانی و زندگی عمل‌ورزانه را به سه دسته زحمت، کار و کنش تقسیم می‌کند.

زحمت، آن شکل از کردار انسانی است که در خدمت رفع ضرورت‌های حیاتی و تأمین نیازهای مادی همچون خوراک و پوشاک و تداوم بقاست. انسان در عین حال موجودی آفرینشگر است که به فعالیت هنری می‌پردازد. این ویژگی آفرینشگری در کار نمایان می‌شود. کار، مرحله‌ای عالی‌تر از زحمت است و فعالیت‌هایی را در برمی‌گیرد که به تغییر طبیعت و سلطه بر آن و خلق تمدن منتهی می‌گردد. اما کنش، عالی‌ترین جلوه وضع بشری است که بدون واسطه اشیا یا مواد در میان انسان‌های برابر و متمایز جریان می‌یابد و متناظر است با وضع بشری تکثر انسانی که به تجربه مشترک و ارتباط با دیگران بازمی‌گردد و شالوده زندگی سیاسی بر پایه مشابهت و تمایز میان انسان‌ها را پی‌می‌ریزد. از آنجا که انسان‌ها با یکدیگر برابرند، می‌توانند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و چون هویت‌های متمایزی دارند، در مقام انسان‌های متمایز و صاحب هویت‌های متکثر با یکدیگر گفت‌وگو می‌کنند (آرنت، ۱۳۹۲: ب: ۴۳-۴۴؛ بردشا، ۱۳۸۰: ۱۸-۱۹).

هر یک از این سه جزء کردار انسانی در تقسیم‌بندی آرنت، با اشکالی از فلسفه‌های سیاست معاصر پیوند دارند و یا اشکال ایده‌آل حیات انسانی را رقم می‌زنند. زحمت و کار متعلق به حوزه خصوصی و به تعبیر آرنت، شکل‌دهنده امر اجتماعی‌اند که سلطه فراگیرش بر همه شئون انسانی، همواره با اشکالی از خشونت ملازم بوده است. زحمت و کار، بازنمای وضعیت ماقبل سیاسی است. اما کنش، امری ملازم و همبسته حوزه عمومی و برسازنده سیاست آرمانی به شمار می‌رود (آرنت، ۱۳۹۲: ب: ۷۳، ۱۹۴ و ۴۳۹).

آرنت آنگاه که به حیطة نظرورزی می‌پردازد، به ناگزیر درگیر مسئله حقیقت می‌شود و تلقی خود را از فلسفه در پیوند با سیاست واقعاً موجود در تاریخ تبیین می‌کند. وی بر این باور است که سنت فلسفی، تعبیری از حقیقت قابل کشف و کلی عرضه کرده که زمینه‌ساز بروز بسیاری از فجایع قرن بیستم بوده است. آغاز این تعبیر در دسرساز از



حقیقت به افلاطون بازمی‌گردد که مشروعیت دوکسا را نپذیرفت و به دنبال معیار متعالی حقیقت رفت. افلاطون در تمثیل غار، جهان پدیداری را سایه‌های روی دیوار می‌خواند که واقعیت کمتری از قلمرو جوهرها و عالم ایده‌ها دارد. افلاطون برای نخستین بار تفاوت میان عقیده و حقیقت را نشان می‌دهد و قلمرو نظرورسی را از قلمرو سیاست جدا می‌کند و به فعالیت نظرورزانه، حقایق عالم مثل مقام بالاتری از عمل سیاسی می‌بخشد. آرنست اما بر این باور بود که حقیقت، مقوله‌ای غیر قابل دستیابی است و طبق متافیزیک سنتی، حقیقت به محض اینکه به زبان آورده شد، بی‌درنگ به پنداشته‌های گوناگون تبدیل می‌گردد، مورد پرسش قرار می‌گیرد، دوباره صورت‌بندی می‌شود و به گمان تقلیل می‌یابد (آرنست، ۱۳۹۲ الف: ۳۱۰-۳۱۱؛ صدیبا، ۱۳۹۱: ۵۱-۵۲).

افزون بر این حقیقت، خواه حقیقت فلسفی و خواه حقیقت امر واقع با امر سیاسی در تضاد قرار دارند، هر چند در سطوحی متفاوت. «حقیقت عینی با امر سیاسی در پایین‌ترین سطوح امور بشری تضاد می‌یابد؛ درست همان‌طور که حقیقت فلسفی افلاطون در سطح به‌طور چشمگیر بالاتری از عقیده و توافق با امر سیاسی تضاد پیدا می‌کند» (آرنست، ۱۳۹۲ الف: ۳۴۶).

همچنین از منظر سیاست، حقیقت همواره متضمن عنصری از اجبار است. «همه حقیقت‌ها، نه تنها انواع گوناگون حقیقت عقلی، بلکه حقیقت امور واقع نیز به شیوه‌ای که مدعی اعتبار می‌شوند، با عقیده در ستیز قرار می‌گیرند. هر حقیقتی درون خود دربردارنده عنصری از اجبار، نوعی ادعای الزام‌آور اعتبار است» (همان: ۳۱۳). آرنست این نکته را نیز می‌افزاید که درک حقیقت مستلزم کناره‌گیری از جهان نموده‌ها و اجتماع انسانی است و تجربه فیلسوف درباره امر جاودانه که بالاترین غایت زندگی نظرورزانه شمرده می‌شود، در خارج از قلمرو امور بشری و تکثر انسان‌ها رخ می‌دهد. حال آنکه سیاست ذاتاً امری مربوط به جهان نموده‌ها و اعراض است، نه مقوله‌ای متعلق به جهان دیگر (همان، ۱۳۹۲ ب: ۵۷؛ بردشا، ۱۳۸۰: ۱۵۴). بنابراین دغدغه‌های فیلسوف و کارگزار سیاسی اساساً با یکدیگر تفاوت دارد.

آرنست براین باور بود که افلاطون با دوگانه کردن هستی و نموده‌ها، نوعی دوگانگی میان اندیشه و عمل برقرار می‌کند و این دوگانگی به همه اندیشه‌های سیاسی بعدی نیز

تسری پیدا کرد. افلاطون با این کار، به حیات فلسفی شأنی عالی‌تر از سیاست بخشید و شأن مستقل سیاست و کنش‌ورزی را در برابر نظرورزی فیلسوفانه فروکاست و با این کار، سیاست نه هدفی فی‌نفسه که ابزاری برای اهداف دیگر شد. «ستیز میان حقیقت و سیاست از نظر تاریخی از دو شیوه متضاد زندگی پدید آمد: شیوه زندگی فیلسوف... و شیوه زندگی شهروند. در برابر عقیده‌های پیوسته در حال تغییر شهروند درباره امور بشری... فیلسوف، حقیقت چیزهایی را می‌نهد که در ذات خود ابدی بودند... به این ترتیب عقیده محض که با توهم یکسان شمرده می‌شد، ضد حقیقت گشت. تند و تیزی سیاسی این ستیز در واقع در کم ارج دانستن عقیده بود؛ زیرا عقیده و نه حقیقت، جزء پیش‌شرط‌های الزامی کل قدرت سیاسی است» (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۴-۳۵۰-۳۴۸، ۲۰۰۹). (peeters, 2009: 348-350)

به باور آرنت، حیطة امر سیاسی از افلاطون تا مارکس، عرصه برتری نظر بر عمل بوده است. مارکس هر چند کوشید تا رابطه میان نظر و عمل را واژگون سازد، زحمت یا آن وجهی از عمل را جلوه برتر حیات انسانی دانست که در سلسله‌مراتب کنش انسانی در پایین‌ترین مرتبه قرار می‌گیرد و ویرانگر حوزه عمومی و ملازم ضرورت و خشونت است. نشان دادن زحمت بر جایگاهی رفیع در خدمت توجیه خشونت و خوار شمردن آزادی در تاریخ قرار گرفت و غلبه بر زحمت تنها در پرتو انقلاب پرولتاریایی میسر تلقی گردید (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۱۷۱-۱۶۷؛ پدرام، ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۰۴). آرنت چشم‌انداز استعلایی برای نظرورزی و نیز این باور را که تاریخ مولد معنایی جامع هدایتگر کنش آدمیان است، مردود شمرد.

نقد آرنت بر فلسفه سیاسی غربی، وی را ملزم می‌ساخت تا الگوی جدیدی از سیاست آرمانی عرضه کند. وی بازگشت به حوزه عمومی را پیشنهاد کرد که قلمرو کنش‌های مشترک انسانی است و نمونه تاریخی این الگوی آرمانی را در آتن باستان می‌توان سراغ گرفت. سیاست که کنش میان انسان‌ها در حوزه عمومی است، عرصه پنداشت‌ها و اعراض است که در برابر حقیقت افلاطونی قرار دارد. در سیاست اصیل، علائق مشترک انسانی و کنش آنها و گفت‌وگوهای جمعی و اقناعی‌شان به دور از منافع حوزه خصوصی، جای حقیقت افلاطونی را می‌گیرد؛ زیرا کنش انسانی در ارتباط با اشیا در حوزه عمومی رخ نمی‌دهد، بلکه در ارتباط با سایر انسان‌ها صورت می‌گیرد که امری

اقناعی است و طبعاً نشانی از حقیقت افلاطونی ندارد.

از نظر آرنت، حوزه عمومی و حیطة امر سیاسی به معنای کشف حقیقتی در پس امر سیاسی نیست که فیلسوفی از برج عاج استعلایی خود آن را بیابد. شناخت «حقیقت» و «بود» که در عصر مدرن، کانت آن را غیر قابل دسترس دانسته بود، در نظر آرنت جای خود را به اجماع بین‌الاذهانی دائماً نوبه‌نو شونده و پیش‌بینی‌ناپذیر در حیطة حوزه عمومی می‌دهد که در پیوند با کنش انسانی معنا می‌یابد. سیاست حوزه دوکسا و محصول گفت‌وگوهای اقناعی است. اما فلسفه سیاسی از افلاطون تا مارکس، فلسفه سیاست ذهن‌گرا مبتنی بر حقیقت امر کلی و تراویده از حوزه خصوصی و امر اجتماعی بوده؛ فلسفه‌ای که به تفکیک نظر و عمل انجامیده و سیاست ملازم با خشونت است و نه سیاست و قدرتی در معنای متکثر و ناظر بر خیر مشترک. به یک کلام، آرنت قائل به تقدم سیاست بر حقیقت است و حقیقت تابع حوزه عمومی و کنش انسانی و از این‌رو فلسفه نمی‌تواند شأن مستقل سیاست را زائل نماید. کنش انسانی در حوزه عمومی، عرصه‌ای بین‌الاذهانی را می‌سازد که نتیجه تکثر و مناسبات بین‌فردی فارغ از ضرورت‌هاست. چنان‌که در یونان باستان می‌توان پولیس را به منزله حوزه عمومی تلقی نمود. پولیس همان دولت‌شهر از حیث جا و مکان فیزیکی‌اش نیست، بلکه پولیس سازمان مردم است که از دل عمل کردن و سخن گفتن مشترک ایشان سر بر می‌آورند، حال هر جا که می‌خواهند باشند (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۳).

حال این پرسش را می‌توان طرح کرد که قدرت در اندیشه آرنت، چه تعریف و جایگاهی دارد؟ آرنت، تعریفی بدیع از قدرت ارائه کرد که تفاوت اساسی با تعریف فلاسفه سیاسی از قدرت داشت و به خوبی توانسته بود آن پنداشت از قدرت را که مترادف توتالیتاریانیسم و امپریالیسم بود، به صورت درکی متکثر از قدرت آفریننده و خلاق دگرگون سازد که اینک با مفهوم حوزه عمومی در سنت یونانی پیوند می‌یافت و محتوای هنجارین و فضیلت‌مند فلسفه سیاسی در اندیشه آرنت نیز در همین حیطة نهفته است (Brunkhorst, 2006: 131).

آرنت، سیاست در حوزه عمومی را با قدرت مرتبط می‌سازد و آن را از خشونت، زور و اقتدار متمایز می‌کند. قدرت با خشونت تفاوت ماهوی دارد. «قدرت تنها در جایی به فعل

درمی‌آید که گفتار و کردار ترک همراهی نکرده‌اند؛ در جایی که کلمات توخالی و کردارها وحشیانه نیستند؛ در جایی که از کلمات نه برای پوشاندن نیات، بلکه برای منکشف کردن واقعیت‌ها استفاده می‌کنند و کردارها نه برای خشونت و تخریب، بلکه برای برقرار کردن روابط و خلق واقعیت‌های تازه به کار می‌روند» (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۵).

قدرت امری متکی به کنش افراد متکثر و اجماع میان آنهاست، اما خشونت متکی به ابزار است، نه تعدد افراد (همان: ۳۰۷). قدرت متناظر است با توانمندی انسان نه فقط برای عمل، بلکه برای عملی متفق. قدرت هیچ‌گاه مایملک فرد نیست، بلکه متعلق به گروه است (Entreves, 2001, 78). در مقابل تکثر که ویژگی حوزه عمومی و سیاست اصیل است، خودکامگی قرار دارد که متناظر با خشونت و انزواست. «مونتسکیو دریافت که ویژگی بارز خودکامگی ابتدای آن بر انزواست؛ بر انزوای خودکامه از اتباع خویش و انزوای اتباع از یکدیگر به واسطه هراس و بدگمانی نسبت به هم» (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۰۸). تاریخ فلسفه سیاسی شاهد ارائه الگوهایی از جامعه بوده است که همگی‌شان از الگوی دارندگان مالکیت لاک تا جامعه درگیر فرایند بهره‌برداری هابز، جامعه مبتنی بر تولیدکنندگان مارکس، جوامع مصرفی کنونی و جوامع کمونیستی، خشونت را در انحصار دولت قرار داده‌اند (همان: ۷۳).

آرنت پنداشت رایج از مفهوم قدرت به منزله خشونت را در چارچوب امر اجتماعی گنجانده است که مقوله‌ای متعلق به حوزه خصوصی است. قدرت امری اقتاعی و هدفی فی‌نفسه است، نه پدیده‌ای مبتنی بر خشونت صرف و ابزاری برای رسیدن به هدف (Entreves, 2001, 78-79). به باور آرنت، پنداشت رایج از قدرت به مثابه خشونت با تفکرات فلسفی فلاسفه‌ای همانند افلاطون ارتباط دارد. افلاطون با برقراری دوالیسم فلسفی مبتنی بر نظر و عمل، سبب‌ساز شکل‌گیری نوعی رابطه سلطه می‌شود که مشتمل بر فرمان دادن از طریق دانستن و فرمان‌برداری به واسطه عمل کردن است. به گفته آرنت، از آن هنگام که افلاطون، ساختن و کار را به جای کنش نشانده و سیاست را به ابزاری برای رسیدن به غایتی که برتر تلقی می‌شود تقلیل داد، بنیانی ریخته شد که مفهوم سیاست برحسب درست کردن و فرآوردن تفسیر گردید. این رابطه‌ای ملازم با خشونت و گریزی از آزادی است (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۳۴).

بنابراین آرنت به مدد عنصر فضیلت‌مندی برخاسته از کنش انسانی خلاق و آفریننده در قلمرو عمومی، فلسفه سیاسی مدرن را به بوته نقد می‌کشد. نقدی که ناظر است بر دگرگونی مفهوم قدرت به خشونت، انتقال سیاست و آزادی از حیطة امر سیاسی به قلمرو اجتماعی و حوزه خصوصی، تقدم نظر بر عمل و همچنین نگاه به سیاست نه به مثابه هدفی فی‌نفسه ارزشمند، بلکه به منزله ابزاری برای رسیدن به اهدافی دیگر (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۳۸).

سیاست مقوله‌ای است برخاسته از عمل جمعی افراد کنشگر که بنیاد آن بر گفت‌وگوی جمعی و اقناعی استوار است. آرنت نشان داد که علائق حوزه خصوصی در جهان مدرن به صورت امر اجتماعی درآمده‌اند و بر حوزه سیاست چیره شده‌اند. امر اجتماعی که پیش از آن وجهی از زندگی خصوصی بود، سیاست آرمانی را به محاق فرو برد و سبب شد که انسان از جهان برساخته میان انسان‌ها و از خودش بیگانه شود. به این ترتیب قلمرو کار و زحمت، جای برابری شهروندی و آزادی حوزه عمومی را گرفت و حکومت نخبگان به منزله سیاست اصیل شناخته شد (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۳۳-۳۳۰؛ Franek, 2014:298-299).

به این ترتیب مقوله فضیلت اخلاقی در اندیشه آرنت، بازگشتی است به فضیلت ارسطویی برای طرح‌اندازی سیاست آرمانی که در ظرف تفکر مدرن بازتعریف شده است و گزاره‌های هنجارینی که مضمون فلسفه سیاسی را شکل می‌دهد، درون حوزه عمومی با مفهوم کنش خلاقانه انسانی و مفاهیم بین‌الذهانی بلاواسطه افراد و نفی خشونت پیوند خورده و تعریف می‌شود. این پنداشت از حوزه عمومی از مفهوم زهدباوری مسیحی فاصله می‌گیرد و اخلاق دیگر نه به مثابه آداب و رسومی که از طریق سنت متصلب شده است و بر مبنای توافقات اعتبار دارد و مشمول مرور زمان می‌شوند، بلکه به منزله آمادگی بخشودن و بخشیده شدن، آمادگی عهد بستن و بر سر عهد ماندن، تکیه‌گاهی به جز اراده نیک ندارد. این هنجارهای اخلاقی نه از قوه‌ای برتر و خارج از حیطة عمل، بلکه «مستقیماً از اراده معطوف به هم‌زیستی با دیگران در هیئت عمل کردن و سخن گفتن برمی‌خیزند» (آرنت، ۱۳۹۲ الف: ۳۵۸).

آرنت در وضع بشری، تصویری بدبینانه از فلسفه و حقیقت فلسفی در نسبت با سیاست ارائه کرده است: حقیقت اجبارکننده است، اما سیاست اقناع‌کننده. حقیقت

متکی بر یقین است، اما سیاست قلمرو آفرینش دائماً نوبه‌نو شونده و حیطه‌ای است متکی بر پنداشت و گمان. فلسفه و سیاست ناسازگارند، زیرا فلسفه سنتی، مبتنی بر الگوی کار است. اما محاکمه آئین در دهه ۶۰، آرنست را متقاعد کرد که اندیشیدن مجرد و مستقل از جهان نموده‌ها برای اخلاقی عمل کردن ضروری است. آرنست در وضع بشری معتقد بود که معرفت نظری، حقیقت و قوه اجبارآمیز مضمحل در آن به نابودی آزادی می‌انجامد. هدف او در وضع بشری، دفاع از آزادی قلمرو سیاسی نسبی‌گرایانه تحت هدایت عقیده در برابر داوری‌های مطلق حقیقت‌مدارانه بود (بردشا، ۱۳۸۰: ۲۰۲).

اما حال پرسش این بود که اگر نتوان حقیقت را وارد سیاست کرد، چگونه می‌توان به داوری توتالیتریانیسم نشست و از فردی انتظار داشت که خلاف عقاید اجتماع عمل کند؟ بنابراین مسئله داوری اخلاقی، آرنست را واداشت تا تلقی جدیدی از حقیقت و فلسفه سیاسی عرضه کند، تا به واسطه آن، در پاسخ به این مسئله جدید بتوان نسبت نظر و عمل را از نو منقح و بازسازی نمود (Entreves, 2001: 107-108).

به باور آرنست، این درست است که انسان‌ها به معیار مطلق و واحد شناختی دسترسی ندارند، اما باید درباره جهانی که در آن زندگی می‌کنند، داوری کنند. در غیاب هر بنیان شناختی برای اعتبار بخشیدن به دعاوی حقیقت، ما باز هم گریزی از داوری نداریم و از این‌رو ناگزیریم به نحوی از جهان عمل فاصله بگیریم. او که در وضع بشر تأکید داشت که تفکر فلسفی و حقیقت‌گرایی آن، مستلزم نفی جهان نموده‌ها و کناره‌گیری از جهان طبعاً به معنای مسئولیت‌گریزی متفکر است، عاقبت تاحدودی متقاعد شد که تفکر و نه اجماع بین‌الادھانی حوزه عمومی، شرط «داوری» درست در سیاست است (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۳۵ و ۲۰۵). هر چند این امر همچنان به معنای تقدم نظر بر عمل یا فلسفه بر سیاست نبود و به این معنا هم نبود که می‌توان چیزها را جدا از عملی که به جهان انسانی بنیاد می‌بخشد، فهم کرد (همان: ۲۰۸).

### میشل فوکو و رویکرد پسامدرن به فلسفه سیاسی

پارادایم پسامدرن مبتنی بر هستی‌شناسی ویژه‌ای است که امکان نمایش واقعیت یا حقیقت را نفی می‌کند و تنها بازنمایی واقعیت را ممکن می‌داند و بازنمایی نیز امری

وابسته به زبان و نشانه‌هاست. بنابراین حقیقت تنها در چارچوب زبان و تاریخ ساخته می‌شود (قزلسلی، ۱۳۸۷: ۱۷۴؛ وارد، ۱۳۸۷: ۱۴۰). معرفت‌شناسی پسامدرن بر نسبی‌گرایی، بنیان‌ستیزی و رد قطعیت در مبانی معرفتی استوار است و از حیث انسان‌شناسی، پسامدرن قائل به انحلال سوژه شناساست. فلسفه سیاسی نیز در پارادایم پسامدرن به دلیل نفی واقعیت و حقیقت‌گریزی، جوهرستیزی و نسبی‌گرایی، عدم قطعیت در مبانی شناختی، نفی عقلانیت و مرجعیت عقل مدرن و انحلال سوژه شناسا به روایتی غیر عقلانی تبدیل می‌شود (حقیقی، ۱۳۸۷: ۵۷).

یکی از مهم‌ترین نمایندگان اندیشه پسامدرن، میشل فوکو است که تلقی متفاوتی از حقیقت، قدرت و فلسفه سیاسی عرضه کرده است. قدرت در اندیشه فوکو مقدم بر حقیقت و دانش محسوب می‌شود که فوکو در چارچوب مباحث تبارشناسی در دو اثر متأخر خود «مراقبت و تنبیه» و «تاریخ جنسیت» بدان پرداخته است. کانون بحث فوکو در تبارشناسی بر درکی از نسبت قدرت، معرفت و حقیقت استوار است که با تلقی‌های کلاسیک و مدرن اعم از برداشت مارکسیست‌ها و فمینیست‌ها و اومانیست‌های لیبرال از قدرت، تمایزی اساسی و بنیادین دارد؛ زیرا این جریان‌ها، قدرت را صرفاً شکلی از سرکوب‌گری می‌دانند، اما فوکو، قدرت را پدیده‌ای مولد و نه صرفاً سرکوبگر معرفی می‌کند (میلز، ۱۳۹۲: ۶۲).

برخلاف اومانیست‌های لیبرال که قدرت را نوعی مایملک، یا بازداشتن کسی از انجام دادن کاری تعریف می‌کنند و نیز برخلاف نظریه‌پردازان مارکسیست که مناسبات اقتصادی را تعیین‌کننده مناسبات قدرت می‌دانند، فوکو قدرت را به مثابه چارچوب کلی روابط اجبارآمیز در زمانی خاص و در جامعه‌ای خاص تعریف می‌کند (Peci et al, 2009: 382). قدرت از منظر فوکو، امری رابطه‌ای و برآمده از صورت‌بندی مناسبات و گفتمان‌های خاص است و به صورت وضعیت پیچیده استراتژیک و چندگانگی روابط نیروها مفهوم‌پردازی می‌شود (میلز، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰). این مناسبات نیروها به منزله بازی‌هایی هستند که از طریق مبارزه‌ها و رویارویی‌های بی‌وقفه، دگرگون یا تقویت می‌شوند. بنیان متغیر و نابرابر مناسبات نیروها، وضعیت‌های ناپایدار قدرت را به وجود می‌آورند. قدرت را باید موقعیتی استراتژیک دانست. «قدرت نهاد نیست، ساختار نیست، نوعی قدرت‌مندی

نیست که برخی از آن برخوردار باشند. قدرت نامی است که به یک موقعیت استراتژیک پیچیده در جامعه‌ای معین اطلاق می‌شود» (فوکو، ۱۳۹۳ الف: ۱۰۸-۱۰۹).

وی قدرت را یک زنجیره یا شبکه و نظامی از روابط تصور می‌کند که در سرتاسر جامعه در میان پرکتیس‌های روابط اجتماعی مختلف گسترده است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۳۶-۳۷). قدرت پخش است و از این‌رو فن‌آوری‌های قدرت را نمی‌توان و نباید به نهادهای سیاسی و یا یک کنشگر خاص محدود کرد (ضمیران، ۱۳۸۹: ۱۵۷؛ Rouse، 2005: 1-6) قدرت، ثروت مایملک یک فرد یا گروه یا طبقه نیست، بلکه در سرتاسر پیکره اجتماعی پخش و گسترده شده است و به صورت یک زنجیره عمل می‌کند (اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۰۴).

«فوکو در جمع‌بندی ویژگی‌های قدرت، پنج ویژگی مهم قدرت را برحسب شکل، سطح، اثر، جهت و پیامد معرفتی آن برشمرده است:

۱. قدرت چیزی نیست که تصاحب شود، به دست آید یا تقسیم شود، چیزی که نگه داشته شود یا از دست بگریزد. قدرت از نقاط بی‌شمار و در بازی روابطی نابرابر و متغیر اعمال می‌شود.
۲. روابط قدرت در وضعیتی بیرونی نسبت به دیگر انواع روابط (فرایندهای اقتصادی، روابط دانش و روابط جنسی) قرار ندارد، بلکه روابط قدرت درون ماندگار آنهاست.
۳. قدرت از پایین می‌آید. مناسبات متکثر نیرو که در ابزار تولید، خانواده‌ها، گروه‌های محدود و نهادها شکل می‌گیرد، شالوده و بنیادی هستند برای تأثیرگذاری‌های بعدی بر کل کالبد اجتماعی.
۴. روابط قدرت نیتمند و در عین حال غیر سوپژکتیوانند.
۵. هر جا قدرت وجود دارد، مقاومت هم وجود دارد» (فوکو، ۱۳۹۳ الف: ۱۰۹-۱۱۱).

حال می‌توان به جایگاه حقیقت در منظومه اندیشگی فوکو پرداخت و نسبت آن را با قدرت تعیین کرد. تبارشناسی اساساً با ایده حقایق ابدی و جهان‌شمول در تعارض است. تبارشناسی فوکو تلاشی است برای تحلیل چگونگی حکومت آدمیان بر خویش و بر دیگران با استقرار نظام‌های حقیقت و تحلیل چگونگی شکل‌گیری گفتمان‌های مدعی



حقیقتی که موجب مشروعیت نظام‌های عقلانیت و کردارهای برخاسته از آنها می‌شوند (اسمارت، ۱۳۸۵: ۹۴).

به باور فوکو، حقیقت نه ذاتی یک پاره‌گفتار است و نه کیفیتی انتزاعی و استعلایی است که انسان‌ها در پی تصاحب آن باشند. او حقیقت را چیزی کاملاً مادی و این‌جهانی می‌داند: «حقیقت متعلق به این جهان است... هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خود را، سیاست‌های کلی حقیقت خود را دارد و آن انواع گفتمان‌هایی است که آن جامعه در دامن خود می‌پروراند و آنها را وامی‌دارد که نقش حقیقت را ایفا می‌کنند. سازوکارها و شواهدی که شخص را قادر می‌سازند گزاره‌های حقیقی را از گزاره‌های کاذب و راه‌های اثبات هر یک را تمیز دهد» (میلز، ۱۳۸۸: ۲۸؛ فوکو، ۱۳۸۸: ۳۹۳).

فوکو مدعی است که دسترسی به حقیقت مطلق ممکن نیست و حقیقت یک برساخته گفتمانی است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۳). به جای حقیقت، باید به تعداد گفتمان‌ها از رژیم‌های حقیقت سخن گفت. فوکو در آثار دوره دیرینه‌شناسی، حقیقت را سیستمی متشکل از رویه‌های تولید، قاعده‌مند کردن و اشاعه گزاره‌ها به شمار می‌آورد. او در آثار دوره تبارشناسی بر این باور است که حقیقت در نظام‌های قدرت ریشه دارد. از آنجا که دسترسی به حقیقت ممکن نیست، پرسش از صدق و کذب نیز چیزی بی‌حاصل است و آنچه اهمیت دارد، فرایندهای برساخته شدن گفتمان‌هاست که احساس حقیقت را به وجود می‌آورند (همان: ۳۸).

فوکو از حقیقت با عنوان اراده معطوف به حقیقت نام می‌برد که مقصود از آن مجموعه روال‌های طردی است که نقششان، تثبیت تمایزهای میان گزاره‌های درست و نادرست است. هر جامعه‌ای برای خود یک رژیم حقیقت دارد که افراد مقتدر آن را برمی‌سازند و جامعه در کل آن را می‌پذیرد (Goswami, 2014: 15؛ میلز، ۱۳۹۲: ۱۲۳). قدرت با اراده معطوف به حقیقت، به برساختن نظام حقیقت در قالب علوم انسانی و اجتماعی می‌پردازد و هرگونه فعالیت کنترلی را در لوای این نظام حقیقت سامان داده، بدین طریق سوژه‌هایی سرب‌راه و مطیع می‌آفریند (کلانتری، ۱۳۹۱: ۱۲۳).

فوکو، قدرت را منشأ حقیقت و معرفت به شمار می‌آورد. قدرت نمی‌تواند بدون بهره‌جستن از نوعی اقتصاد گفتار مبتنی بر صدق فعالیت نماید (شرت، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۱۹). به نظر فوکو، مقوله حقیقت با قدرت عجین است و درک آن بدون شناخت سازوکارها و

قواعد قدرتی که اغلب به حقیقت منتسب می‌شود، ناممکن است. حقیقت به واسطه فن‌آوری‌های قدرت درون‌گفتمان‌ها ساخته می‌شود و قدرت جز از طریق تولید حقیقت اعمال نمی‌شود. حقیقت، مقوله‌ای است که از سوی روال‌ها و نهادهای مختلف حمایت مادی می‌شود که می‌کوشند تا گزاره‌هایی را که خود غلط می‌شمرند، طرد کنند و گزاره‌هایی را که درست می‌شمرند، رواج دهند (میلز، ۱۳۹۲: ۹۹-۹۸).

به این ترتیب هر جامعه‌ای رژیم حقیقت خاص خود و سیاست‌های متناظر با آن را دارد: نوع گفتاری که آن جامعه تأیید می‌کند و به منزله حقیقت رواج می‌دهد، سازوکارهای تشخیص گزاره‌های صادق از گزاره‌های کاذب، شیوه‌هایی که دستیابی به صدق را ارزشمند جلوه می‌دهند و بالاخره موقعیت کسانی که گفتارشان معیار صدق شمرده می‌شود (Weir, 2008:373-374؛ دریفوس و رایینو، ۱۳۸۵: ۲۰۷).

اساساً رژیم حقیقت بازنمای روابط قدرت و معرفت در هر جامعه است و قدرت در پیوند با معرفت گفتمانی، رژیم حقیقت را می‌آفریند. به نظر فوکو، حقیقت، سوژه‌ها و روابط میان سوژه‌ها در گفتمان خلق می‌شوند و هیچ راهی برای عبور از گفتمان و رسیدن به حقیقتی راستین‌تر وجود ندارد (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۸۹: ۴۳). به یک کلام، فوکو به حقیقت فراگیر، جهان‌شمول و از پیش موجود اعتقاد ندارد. حقیقت کشف‌شدنی نیست، بلکه ساختنی است. حقیقت برساخته قدرت در متن گفتمان‌ها و امری نسبی و محلی است (Goswami, 2014: 9-11).

حال با شناخت چشم‌انداز فوکویی به قدرت و حقیقت، می‌توانیم به بررسی نسبت میان قدرت و دانش و به طور مشخص نسبت میان قدرت و فلسفه سیاسی بپردازیم. تبارشناسی نشان می‌دهد که چگونه اعمال قدرت، فضاهایی ایجاد می‌کند که درون آنها، دانش شکل می‌گیرد. مکانیسم‌های قدرت مدرن در سده‌های هفدهم و هجدهم پیدا شدند و از طریق نظام‌های مراقبتی و شبکه اجبارهای مادی بر بدن‌ها اعمال گردیدند. فوکو این قدرت را قدرت انضباطی می‌نامد که پیدایش و اعمال آن با پیدایش دستگاه‌های دانش و تکوین علوم انسانی پیوند داشته است (دریفوس، ۱۳۸۵: ۲۶).

مجازات به عنوان فناوری قدرت، مجموعه‌ای از گفتمان‌های علمی به همراه آورد. تشخیص، طبقه‌بندی، تعیین انواع مجازات و شناخت خصال مجرمان و روحیات آنها موجب پیدایش حوزه تازه‌ای از دانش یعنی آناتومی سیاسی بدن یا علوم انسانی شد.

نظام حبس و زندانی که در سده هجدهم ظاهر شد، با توسعه اشکال دانش همراه بود و خود به عنوان دستگاه دانش پدیدار گردید. پیدایش نهاد زندان به عنوان شکل اصلی مجازات، با توسعه فناوری انضباطی قدرت و اشکال دانش متناظر با آن ارتباط داشت (دریفوس و رایبنو، ۱۳۸۵: ۲۷؛ اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۶۶).

فوکو از دو منظر متفاوت به بررسی چگونگی اعمال قدرت و نسبت آن با فلسفه سیاسی پرداخته است. وی نخست به دغدغه اصلی فلاسفه سیاسی کلاسیک که بر محور فلسفه حق شکل گرفته، می‌پردازد. از این منظر، قدرت متعلق و ابژه شناخت فلسفه سیاسی محسوب می‌شود و فلسفه حق، مقوله‌ای متمایز از قدرت سیاسی دانسته می‌شود که می‌کوشد دامنه و حدود اعمال قدرت را تعریف یا تحدید کند و فیلسوف سیاسی از موضع حقیقتی استعلایی و با تکیه بر گفتارهای فلسفه حق به نقد وضع موجود می‌پردازد.

اما مسئله را به گونه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد: کدام مناسبات و روابط قدرت، گفتارهای حقیقت تولید می‌کنند؟ کدام مناسبات قدرت به صورت‌بندی و اعمال قواعد حق در تولید گفتارهای حقیقت یاری می‌رسانند؟ پرسش یادشده، رابطه‌ای معکوس را بین فلسفه سیاسی و قدرت برقرار می‌سازد و بر آثار و نتایج حقیقتی تأکید می‌کند که در متن این روابط قدرت تولید می‌شود و صور قدرت را بازتولید می‌کند. فوکو به این مسئله می‌پردازد که تولید فلسفه سیاسی یا گفتارهای حقیقت در خدمت استقرار، استحکام و تداوم مناسبات قدرت عمل می‌کند: «هیچ اعمال ممکن قدرت بدون نوعی اقتصاد گفتارهای حقیقت که از طریق و بر اساس این همبستگی به وجود آمده باشد، وجود نتواند داشت. ما تابع تولید حقیقت از طریق قدرت هستیم و نمی‌توانیم جز از طریق تولید حقیقت، اعمال قدرت کنیم» (فوکو، ۱۳۷۰: ۳۲۸-۳۲۷).

فلسفه حق، توجیه‌گر اعمال قدرت است و این معنا را در اندیشه فوکو در رابطه با مفهوم حاکمیت به روشنی می‌توان دید. فوکو نشان می‌دهد که در جوامع غربی از سده‌های میانه به این‌سو، اندیشه و فلسفه حقوقی در رابطه با قدرت، همواره برحسب الگوی حاکمیت و قدرت سلطنتی تعریف و بر محور آن شکل گرفته است. فوکو بر این باور است که دستگاه قضایی در جوامع غربی، یعنی گفتمان حق، ابتدا در خدمت پیکربندی قدرت مطلق بود که در مقام پادشاه جمع می‌آمد. در سده‌های میانه،

سلطنت در پیکارهای محلی فتودال‌ها، همچون داوری عمل می‌کرد که قادر است خشونت را پایان دهد و با صورت‌بندی مسائل حقوقی، نهاد سلطنت را پذیرفتنی جلوه می‌داد (فوکو، ۱۳۷۴: ۳۲۹-۳۳۰؛ Foucault, 2003: 24-26).

این مجموعه حقوقی به صورتی توسعه یافت که بعدها حد و مرزهایی برای مشروعیت اعمال قدرت پادشاه وضع کند. گفتمان حق به ناپیدا شدن سلطه ذاتی قدرت به منظور قانونی جلوه دادن آن انجامید و حقوق مشروع سلطنت و اجبار قانونی اطاعت از آن را مشروعیت بخشید. فوکو کوشید تا روابط قدرتی را که گفتمان حق پنهانشان کرده است، عیان سازد (Rouse, 2005: 6-9؛ اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۱۰۳). قدرت انضباطی نیز که در سده‌های بعد شکل گرفت و از ابزار عمده استقرار سرمایه‌داری صنعتی بود، به همین نحو، دستگاه‌های دانش خود را آفرید که با گفتمانی که قواعد را حاصل اراده حاکم می‌پندارد، مغایرت دارد (Foucault, 2003: 35؛ فوکو، ۱۳۹۴ الف: ۲۳۵-۲۶۳؛ ضمیران، ۱۳۸۹: ۱۵۹).

فوکو به روشنی تلقی فلاسفه سیاسی کلاسیک را مبنی بر تعلیق قدرت به منزله شرط تکوین دانش فلسفی سیاسی مردود می‌شمرد: «باید از تمامی آن سنتی دست کشید که این تصور را ایجاد می‌کند که دانش تنها در آنجایی می‌تواند وجود داشته باشد که مناسبات قدرت در تعلیق‌اند و دانش صرفاً بیرون از حکم‌ها و اقتضاها و منافعش می‌تواند توسعه یابد... باید پذیرفت که قدرت و دانش مستقیماً بر یکدیگر دلالت دارند» (فوکو، ۱۳۹۳ ب: ۳۹-۴۰).

فوکو حتی آنگاه که به بررسی عوامل شکل‌گیری جامعه مدنی و نقش قدرت در تکوین آن می‌پردازد، نقش قدرت را مقدم بر ساختار حقوقی توجیه‌گر آن معرفی می‌کند و قرارداد یا فلسفه حق را فرع بر قدرت تلقی می‌نماید. پرسش فوکو این است که قدرت چگونه به جامعه مدنی‌ای منتهی می‌شود که به نحوی نقش خودبه‌خودی قرارداد اجتماعی را ایفا می‌کند؟ به باور وی، درون جامعه مدنی تصمیم‌ها در گروه‌های دست‌چین‌شده‌تر اتخاذ می‌شود. بنابراین از آنجا که برخی از افراد در جامعه مدنی از اقتدار برخوردارند و برخی دیگر می‌توانند بر آنها اقتدار داشته باشند، می‌توان نتیجه گرفت که: «واقعیت قدرت مقدم است بر حقی که آن را مستقر، توجیه، تحدید یا تقویت می‌کند. قدرت پیش از تنظیم، تفویض یا استقرار حقوقی آن وجود دارد... بنابراین

نمی‌توان گفت که انسان‌ها منزوی بودند، سپس تصمیم گرفتند قدرت را تشکیل دهند... تقریباً این تحلیلی بود که در قرن هفدهم و در ابتدای قرن هجدهم ارائه شد» (فوکو، ۱۳۹۴: ۴۰۶-۴۰۸).

سرانجام اینکه گزاره‌های هنجارین و اخلاقی در اندیشه فوکو به صورت ابزاری ترسیم شده‌اند که نقش مهمی در توجیه و پنهان ساختن روابط سلطه دارند و مهم‌تر آنکه هنجارها در پیوند با تکنیک‌های انضباطی عمل می‌کنند که غایتشان معطوف به تربیت سوژه‌های رام، مطیع و سر به راه است. به نظر فوکو، «قدرت هنجار از رهگذر انضباط‌ها پدیدار شد» و از سده هجدهم به بعد، قدرت بهنجارساز به قدرت‌های دیگر همچون قدرت قانون، گفتار، متن و سنت افزوده شد. هنجارمندی به منزله اصلی اجباری در آموزش جا گرفت و در تشکیلات پزشکی، به رواج هنجارهای عمومی بهداشت انجامید (همان، ۱۳۹۳: ۲۱۳ و ۲۳۰) که کارکرد اصلی آن تربیت افراد بود.

اساساً انضباط به واسطه آمیزه‌ای از «نظارت سلسله‌مراتبی و احکام معطوف به بهنجارسازی» از طریق کنترل اجتماعی بر بدن‌ها، قرنطینه، مجازات‌های قضایی، سراسربین، طرد و سرکوب عمل می‌کند و این دو در فن اصلی قدرت انضباطی یعنی معاینه با هم ترکیب می‌شوند (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۵: ۲۵۵-۲۷۳). نظارت اجتماعی و هنجاری با هدف تولید سوژه‌های بهنجار، زمانی میسر می‌شود که قدرت انضباطی علوم انسانی و دانش را در قالب رژیم حقیقت سازمان می‌دهد. «لحظه امکان‌پذیر شدن علوم انسانی، لحظه‌ای است که فناوری نوین قدرت و کالبدشناسی سیاسی دیگری از بدن به کار بسته شد» (فوکو، ۱۳۹۳: ۲۳۱ و ۲۴۱؛ دریفوس و رابینو، ۱۳۸۵: ۲۱۵-۲۲۱).

در باب گفتمان حق و نظریه حقوقی - سیاسی حاکمیت نیز که مبتنی بر قانون‌گذاری، معرفت حقوقی، سازمان حق عمومی و تفویض آن به دولت بوده است، پشتوانه‌ای مقوم از قدرت و اجبارهای انضباطی وجود داشته که این دستگاه‌های دانش را برای تحقق رویه‌های هنجارین انقیادساز باز تولید می‌کرد (فوکو، ۱۳۹۰: ۷۹-۸۰). هنجارهایی که بر ساخته قدرت بوده است و در قالب رژیم‌های حقیقت و نظام‌های دانش و علوم انسانی، قلمرو ابژه‌ها را سازمان داده و سوژه‌های نوینی برمی‌سازد و به‌ویژه از طریق دستگاه دانش و علوم انسانی، رفتار سوژه‌ها را با این هنجارها منطبق می‌کند (همان، ۱۳۹۳: ۳۷۱-۳۷۲).

## نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تا ماهیت فلسفه سیاسی را در پرتو نسبتی که میان حقیقت و قدرت ذیل سه پارادایم کلاسیک، مدرن و پسامدرن برقرار می‌گردد، از جنبه انضمامی در آرا و اندیشه‌های نمایندگان سه پارادایم یادشده - اشتراوس (نماینده فلسفه سیاسی کلاسیک)، آرنت (مدرن انتقادی) و فوکو (پسامدرن) - مقایسه کنیم. در این مقاله نشان دادیم که مفهوم حقیقت در اندیشه لئو اشتراوس، حقیقتی قابل کشف و استعلایی است و هدف فلسفه، جست‌وجوی حقیقت است. فیلسوف سیاسی می‌کوشد تا از رهگذر فعالیت عقلانی به حقیقت امر سیاسی نزدیک شود و آن را از میان کثرت پنداشتها بازشناسد.

جست‌وجوی حقیقت در اندیشه آرنت از نومن به فنومن و جهان پدیدارها انتقال می‌یابد و آرنت می‌کوشد که پیچیدگی مفهوم حقیقت در حوزه عمومی را بر اساس دو مفهوم نظر و عمل نشان دهد و حقیقتی که فیلسوف در برج عاج استعلایی با دور ماندن از حوزه عمومی جست‌وجو می‌کند، به بوته نقد بکشد.

حقیقت در اندیشه فوکو به رژیم حقیقت و امری برساخته تبدیل می‌شود که محصول سامانه‌های دانش/ قدرت است؛ پدیده‌ای مادی و این‌جهانی است که معیار صدق در هر جامعه در مقطعی از تاریخش شمرده می‌شود.

قدرت در اندیشه اشتراوس مبتنی بر تلقی کلاسیک است و به مثابه پدیده‌ای قابل تملک تصویر می‌شود که در اختیار پاره‌ای از افراد قرار می‌گیرد و امکان دور ماندن و فرارفتن از آن و همچنین امکان وجود حیطة‌ای مستقل از آن وجود دارد. آرنت، قدرت را از خشونت متمایز می‌کند و آن را در پیوند با منطق گفت‌وگویی و درون حوزه عمومی مورد توجه قرار می‌دهد. قدرت بر مفاهیم بین‌الذهانی استوار است و با تحقق شرایط گفت‌وگو، سیاست آرمانی رقم می‌خورد. سرانجام فوکو بر کیفیت مویرگی، فراگیر، پخش و پراکنده و خرد قدرت تأکید می‌کند و آن را در همه‌جا حاضر می‌بیند.

با این تلقی از حقیقت و قدرت، فلسفه سیاسی چگونه تعریف می‌شود؟ در نظر اشتراوس، تلاش برای نزدیک شدن به حقیقت امر سیاسی و تمییز آن از دوکسا و پنداشته‌های متعارض در گرو وجود منطقه‌الفراغی است که در شرایط اعتراض به مرجعیت قدرت، تعلیق و یا دور ماندن از آن فراهم می‌شود و شرط ضروری برای تکوین فلسفه سیاسی است. در اینجا قدرت، متعلق و ابژه فلسفه سیاسی تلقی می‌گردد و فلسفه سیاسی

به مثابه دانشی عقلی در نقش گفتارهای حقیقت ظاهر می‌شود که راه‌کارهایی برای نقد قدرت و یا سازوکارهایی برای تحقق جامعه ایده‌آل و مطلوب عرضه می‌کند.

آرنت اما می‌کوشد تا فلسفه سیاسی را از حیطة فعالیت صرف ذهنی به حیطة کنش عملی بکشاند. فلسفه سیاسی دیگر صرفاً فعالیتی نظری به شمار نمی‌رود، بلکه با کنش عملی در حوزه عمومی پیوند یافته است. هر چند آرنت در بررسی مورد آیشمن و اندیشه هایدگر، سطحی از دوری‌گزینی فیلسوف از حوزه عمومی را به رسمیت می‌شناسد، همچنان بر پیوند میان فلسفه سیاسی با قدرت گفت‌وگویی و سیاست آرمانی تأکید می‌ورزد.

سرانجام در اندیشه فوکو، قدرت که از حیث ماهیت، امری پراکنده و فراگیر است، وجود هر معرفت سیاسی را مشروط می‌سازد. قدرت و معرفت در اندیشه فوکو، پیوندی ناگسستنی دارد. بنابراین قدرت سیاسی نزد فوکو برخلاف اندیشه اشتراوس، هیچ‌گاه تعلیق نمی‌شود و هر معرفتی نیز نقش و اثر مناسبات قدرتی را بر خود دارد. از این‌رو فلسفه سیاسی و گفتمان حق نیز در پیوند با روابط قدرت شکل می‌گیرد و در نقش ابزاری در خدمت توجیه روابط و مناسبات قدرت عمل می‌کند که معطوف به بساختن یک رژیم حقیقت است. به این ترتیب حقیقتی استعلایی ورای سامانه‌های قدرت/دانش وجود ندارد و حقیقت و معیار صدقی را در خارج از گفتمان‌ها نمی‌توان یافت.

سرانجام باید به گزاره‌های هنجارینی اشاره کرد که محتوا و درون‌مایه فلسفه سیاسی را شکل می‌دهد. در اندیشه اشتراوس، فضیلت و هنجارها نقش عمده‌ای در ترسیم وضع مطلوب و الگوی آرمانی سیاست دارند و درک حقیقت امر سیاسی به مثابه فعالیتی عقلانی، مقوله‌ای منتزع از ارزش‌گذاری بر حیات سیاسی نیست، زیرا غایت حیات سیاسی، سعادت‌گرایی و خیراندیشی است و فیلسوف تنها با فرارفتن از حیات سیاسی به سوی افقی استعلایی امکان درک عقلانی حقیقت امر سیاسی را با هدف ترسیم نظم ایده‌آل و آرمانی پیدا می‌کند، حال آنکه «اراده به قدرت»، گوهر ارزشی و هنجارین فلسفه سیاسی را از محتوا تهی می‌سازد.

در اندیشه آرنت نیز فضیلت اخلاقی در پیوند با کنش انسانی و حوزه مفاهمه بین‌الذہانی تعریف می‌شود و محتوای آن نیز برخاسته از متن کنش آزادانه انسانی و نه

مبتنی بر سنت‌ها و قراردادهای متصلب است و در عین حال فضیلت اخلاقی برخاسته از کنش، نقطه مقابل خشونت و سرکوبگری امر اجتماعی است. سرانجام هنجارها و احکام ارزشی در نظر فوکو، برخاسته از فنون انضباطی قدرت است که در پیوند با دانش و نظام‌های حقیقت، سوژه‌های رام و مطیع تربیت می‌کند.

چنان‌که می‌بینیم، تعاریف گوناگون و متفاوت نمایندگان سه پارادایم کلاسیک، مدرن و پسامدرن از حقیقت و قدرت به شکل‌گیری تعبیری متفاوت از فلسفه سیاسی با درون‌مایه و مضامین هنجارین متفاوتی منجر می‌شود و جایگاه، ماهیت و کارکردی متفاوت به فلسفه سیاسی می‌بخشد و سرانجام نقش، جایگاه و اولویت دو مؤلفه حقیقت، قدرت در ارتباط با فلسفه سیاسی ذیل سه پارادایم مورد بحث به شکلی متفاوت بازتعریف می‌شود. به این ترتیب شاهد تحول معنایی و مفهومی فلسفه سیاسی در چارچوب سه پارادایم و سرمشق فکری متفاوت هستیم. یافته‌های تحقیق حاضر را در جدول زیر دسته‌بندی کرده‌ایم:

فوکو	آرنت	اشتراوس
<p>رژیم‌های حقیقت‌جانشین حقیقت می‌شود. حقیقت قابل کشف و از پیش موجود نفی می‌شود. حقیقت‌گفتاری و برساخته روابط قدرت و مناسبات اجتماعی است.</p>	<p>حقیقت کانتی؛ تأکید بر فنومن و پدیدار به جای نومن بود.</p>	<p>حقیقت استعلایی و قابل کشف است. حقیقت در کثرت دوکسا نهفته است و جمع حقایق جزئی نهفته در گمان‌هاست. فلسفه، هنر گفت و شنود و راه کسب معرفت از متن پنداشت‌ها و گمان‌هاست.</p>
<p>قدرت پخش، پراکنده، موربگی است. همه‌جا هست و تعلیق نمی‌شود. قدرت و معرفت درهم تنیده‌اند. قدرت به مثابه کثرت مناسبات نیروهاست و خلاق و آفریننده محسوب می‌شود، نه صرفاً سرکوبگر. قدرت نیت‌مند و غیر سوپزکتیو است و از پایین می‌آید.</p>	<p>قدرت متمایز از خشونت و امر اجتماعی است. قدرت برخاسته از سیاست گفت‌وگویی و آرمانی است. قدرت امری مربوط به افراد متکثر است، حال آنکه خشونت مقوله‌ای فردی و مرتبط با ابزار و ضرورت است. قدرت در پیوند با کنش خلاقانه انسانی و مفاهیم بین‌الذهانی تعریف</p>	<p>قدرت امری قابل تملک، قابل انتقال و قابل تعلیق است. (مفهوم سنتی قدرت)</p>



<p>هنجارها خود برخاسته از قدرت هستند و با تولید دستگاه‌های دانش و نظام‌های حقیقت، سوژه‌های رام و مطیع تربیت می‌کند.</p>	<p>می‌شود. فضیلت برخاسته از سنن و قراردادهای نیست، بلکه ارزش‌هایی که فلسفه سیاسی بر آن مبتنی است، از دل مناسبات آزادانه بین‌افردی خارج می‌شود. بنابراین درک هنجارها فی‌نفسه مبتنی بر حرکت به سوی حیطة‌ای استعلایی نیست، بلکه با سیاست اصیل، کنش مفاهمه‌ای بین‌الذهانی و حوزه عمومی پیوند می‌خورد و مستلزم نفي خشونت است.</p>	<p>غایت حیات سیاسی معطوف به سعادت است. فضیلت‌گرایی مبتنی بر ترسیم افق آرمانی نظم سیاسی است. درک هنجارهای حیات سیاسی مطلوب، مستلزم فرارفتن از حیات سیاسی به سوی افقی استعلایی است. هنجارها محدوده قدرت را تعریف می‌کنند.</p>
<p>فلسفه سیاسی و گفتمان حق در پیوند با روابط قدرت و در متن مناسبات اجتماعی شکل می‌گیرد و در نقش ابزاری در خدمت توجیه مناسبات قدرت عمل می‌کند که معطوف به برساختن یک رژیم حقیقت است. فلسفه سیاسی در پرتو دیرینه‌شناسی دانش و تبارشناسی قدرت و حقیقت فهم می‌شود.</p>	<p>فلسفه سیاسی گفتارهای سیاست دموکراتیک در پیوند با کنش عملی و مفاهمه بین‌الذهانی در حوزه عمومی است و نه فعالیت صرفاً نظری در پیوند با ضرورت و امر اجتماعی، پیوند میان فلسفه سیاسی با قدرت گفت‌وگویی و سیاست آرمانی که عرصه خلاق کنش‌های انسانی است.</p>	<p>فلسفه سیاسی به مثابه گفتارهای حقیقت و دانش عقلی است. درک حقیقت امر سیاسی و تمایز آن از پنداشتها در گرو تعلیق موقت قدرت و ایجاد خلأ در مرجعیت قدرت است. در این صورت فلسفه در خدمت نقد قدرت قرار می‌گیرد.</p>

### پی‌نوشت

۱. برای نمونه اگر هدف بررسی و مطالعه تطبیقی فلسفه سیاسی فارابی یا سنت‌گرایانی همچون گنون با متجددان مسلمان نظیر سروش و مجتهد شبستری یا طباطبایی باشد، این مطالعه در وهله نخست نیازمند مشخص کردن رویکرد نظری نویسنده به فلسفه سیاسی و همچنین روشن ساختن نسبت مقوله‌های کلیدی برسازنده فلسفه سیاسی و

آشنایی با درک و دریافت اندیشمندان یادشده از مقوله‌های عام‌تر بنیادینی است که به فلسفه سیاسی آنها خصلتی ویژه می‌بخشد و کاربست هر چشم‌انداز نظری به فلسفه سیاسی این اندیشمندان، نتایج متفاوت و متعارضی به دنبال خواهد داشت. یکی از نتایج اغلب رایج که به سبب کاربست و تحمیل چشم‌اندازی ناسازگار با واقعیت فلسفه‌های سیاسی بومی حاصل می‌شود، آن است که این نحله‌های خاص و متفاوت فلسفه سیاسی به مثابه مقوله‌هایی خلاف‌آمد عادت، طرد و نفی شده و در سایه روایت غالب مدعی جهان‌شمولی به حاشیه رانده می‌شوند. بنابراین مطالعه گونه‌های فلسفه سیاسی در ایران مستلزم بررسی نسبت میان مؤلفه‌های کلیدی مؤثر بر فهم فلسفه سیاسی ذیل پارادایم‌های گوناگون و اتخاذ یک رویکرد و جهت‌گیری عام نظری است که مبتنی بر درک تعبیرهای گوناگون از چیستی فلسفه سیاسی باشد و هر تعبیر نیز به نتیجه‌ای مشخص در فهم یا تبیین اندیشه سیاسی خاصی می‌انجامد و الزامات مشخصی در پی دارد.

۲. رویکرد تاریخ‌انگاره یا فکر با عنایت به کارآمدی آن برای شناخت مباحث دینی و سنت اسلامی و به‌ویژه درک تحول معنایی و مضمونی مفاهیم بنیادین شکل‌دهنده اندیشه اسلامی به تدریج وارد مباحث مطالعات کلام اسلامی نیز شده است، هر چند کاربست آن در حوزه مطالعات فلسفه سیاسی هنوز مورد توجه جدی قرار نگرفته است. برای آگاهی از این مطالعات می‌توان به دو پژوهش ذیل اشاره کرد که یکی به واکاوی رابطه علم کلام و تاریخ فکر در مطالعات شیعه‌شناسی پرداخته و دیگری تحول مفهوم سنت را در متن مکاتب فکری و فقهی مورد بحث قرار داده است (ایزدی و مهمان‌نواز، ۱۳۹۱: ۵۹-۸۲؛ گرامی و قندهاری، ۱۳۹۲: ۱۳۹-۱۷۱).

۳. چنان‌که برای نمونه هم شاهد حضور بینش ساینتیستی و علم‌گرای مدرن هستیم و هم الگوی عرفانی سلسله‌مراتب تشکیکی وجود و حضور یکی لزوماً موجب نفی و بی‌اعتباری مفروضات دیگری نشده است.

## منابع

- آرنت، هانا (۱۳۹۲ الف) میان گذشته و آینده؛ هشت تمرین در اندیشه سیاسی، ترجمه سعید مقدم، چاپ دوم (اول ناشر)، تهران، دات.
- (۱۳۹۲ ب) وضع بشر، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس.
- اسمارت، بری (۱۳۸۹) میشل فوکو، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، کتاب آمه، تهران، چاپ دوم.
- اشتراوس، لئو (۱۳۸۷) فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۹۳) حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، تهران، آگاه.
- ایزدی، مهدی و علی مهمان‌نواز (۱۳۹۱) «جریان‌های فقهی سده دوم هجری و اثر آنها بر تحول مفهوم سنت»، صحیفه مبین، شماره ۵۲، پاییز و زمستان، صص ۵۹-۸۲.
- بحرانی، مرتضی و سید محسن علوی‌پور (۱۳۹۱) «پارادایم‌شناسی تعامل اندیشه سیاسی و فرهنگ»، دوفصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، شماره نوزدهم، صص ۱۲۷-۱۵۱.
- بردشا، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷) تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ لیبرالیسم و محافظه‌کاری، ج ۲، چاپ هشتم، تهران، نی.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۸) سپهر عمومی، روایتی دیگر از سیاست، نظریات آرنت و هابرماس، تهران، یادآوران.
- چالمرز، آلن (۱۳۸۵) چیستی علم؛ درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، چاپ هفتم، تهران، سمت.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۲) «تاریخ عقاید، تاریخ فکری و مطالعات سیاسی»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره چهاردهم، پاییز و زمستان، صص ۱۴۳-۱۶۳.
- حقیقی، شاهرخ (۱۳۸۷) گذر از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا، چاپ چهارم، تهران، آگاه.
- دریفوس، هیوبرت ال و پل رابینو (۱۳۸۵) میشل فوکو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نی.
- سیدامامی، سید کاووس (۱۳۸۶) پژوهش در علوم سیاسی؛ رویکردهای اثبات‌گرا، تفسیری و انتقادی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- شرت، ایون (۱۳۸۷) فلسفه علوم اجتماعی قاره‌ای، هرمنوتیک، تبارشناسی و نظریه انتقادی از یونان باستان تا قرن بیست و یکم، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- صدریا، مجتبی (۱۳۹۱) نقدی مدرن بر مدرنیته؛ هانا آرنت و بستر فلسفی سیاست، ترجمه خورشید نجفی، تهران، نیلوفر.

- ضمیران، محمد (۱۳۸۹) میشل فوکو، دانش و قدرت، چاپ پنجم، تهران، هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۷۰) قدرت انضباطی و تابعیت، در: قدرت، فر انسانی یا شر شیطانی، به کوشش استیون لوکس، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی،
- (۱۳۷۴) حقیقت و قدرت، ترجمه بابک احمدی، در: کتاب سرگشتگی نشانه‌ها، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، مرکز.
- (۱۳۹۰) باید از جامعه دفاع کرد، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، رخداد نو.
- (۱۳۹۳ الف) اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ نهم، تهران، نی.
- (۱۳۹۳ ب) مراقبت و تنبیه؛ تولد زندان، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ دوازدهم، تهران، نی.
- (۱۳۹۴ الف) تئاتر فلسفه؛ گزیده‌ای از درس‌گفتارها، کوتاه‌نوشت‌ها، گفت‌وگوها و...، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چاپ چهارم، تهران، نی.
- (۱۳۹۴ ب) تولد زیست‌سیاست؛ درس‌گفتارهای کلژدوفرانس ۱۹۷۹-۱۹۸۷، ترجمه رضا نجف‌زاده، چاپ چهارم، تهران، نی.
- فلسفی، محمدتقی (۱۳۸۷) ماهیت پارادایمی اندیشه سیاسی، بابلسر، دانشگاه مازندران.
- (۱۳۹۳) «فلسفه سیاسی در عصر جهانی»، راهبرد، سال بیست و سوم، شماره ۷۲، پاییز، صص ۵۳-۷۶.
- کچوئیان، حسین و قاسم زائری (۱۳۸۸) «ده گام اصلی روش شناختی در تحلیل تبارشناسانه فرهنگ؛ با اتکا به آرای میشل فوکو»، راهبرد فرهنگ، شماره هفتم، پاییز، صص ۷-۳۰.
- کلانتری، عبدالحسین (۱۳۹۱) گفتمان از سه منظر زبان‌شناختی، فلسفی و جامعه‌شناختی، تهران، جامعه‌شناسان.
- کوزنزهوی، دیوید (۱۳۸۵) حلقه انتقادی؛ ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، روشنگران و مطالعات زنان.
- گرامی، محمدهادی و محمد قندهاری (۱۳۹۲) «واکاوی رابطه کلام و تاریخ فکر در مطالعات شیعه‌شناسی»، مطالعات تاریخ اسلام، سال پنجم، شماره ۱۸، صص ۱۳۹-۱۷۲.
- گوپتا، دامیانتی (۱۳۷۹) اندیشه سیاسی و تفسیر، معضل پیچیده تفسیر، در: پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، ترجمه حسینعلی نوذری، تهران، نقش جهان.
- منوچهری، عباس (۱۳۷۸) «فلسفه سیاسی در روایتی پارادایمی»، فصلنامه نامه فرهنگ، دوره هفتم، شماره ۳۲-۳۳، بهار، صص ۴۴-۵۱.
- (۱۳۸۸) «نظریه سیاسی پارادایمی»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ششم، تابستان و پاییز، صص ۷۷-۹۳.

- (۱۳۹۴) «اندیشه سیاسی به مثابه دانشی میان‌رشته‌ای، روایتی دلالتی - پارادایمی»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، دوره هفتم، شماره دو، بهار، صص ۱-۲۲.
- منوچهری، عباس و ایرج رنجبر (۱۳۸۹) «نسبت فلسفه سیاسی و قدرت در اندیشه سیاسی لئو اشتراوس و میشل فوکو»، فصلنامه سیاست، دوره چهل، شماره دو، تابستان، صص ۳۰۷-۳۱۸.
- میلز، سارا (۱۳۸۸) گفتمان، ترجمه فتاح محمدی، چاپ دوم، زنجان، هزاره سوم.
- (۱۳۹۲) میشل فوکو، ترجمه مرتضی نوری، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۶) «قدرت و امر مشترک، تقدم قدرت بر حق در فلسفه سیاسی اسپینوزا»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، دوره جدید، شماره بیست و یکم، بهار و تابستان، صص ۲۰۱-۲۲۸.
- وارد، گلن (۱۳۸۷) پست‌مدرنیسم، ترجمه قادر فخر رنجبری و ابودر کرمی، چاپ دوم، تهران، ماهی.
- هیوز، استیوارت (۱۳۷۶) هجرت اندیشه اجتماعی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۹) سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نی.
- یورگنسن، ماریان و لوییز فیلیپس (۱۳۸۹) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.
- یونسی، مصطفی و علی تدین‌راد (۱۳۸۸) «سیاست و اگزستانسیالیسم، بررسی رویکرد هانا آرنست به مفهوم «عمل»»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، دوره جدید، شماره ششم، تابستان و پاییز، صص ۹۵-۱۲۲.

- Brunkhorst, Hauke (2006) The productivity of power: Hannah arendt's renewal of the classical concept of politics, *Revista de Ciencia Política*, Vol. 26, No. 2, pp. 125-136: (<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32426207>).
- Entreves, Maurizio Passerin D' (2001) *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, London and Newyork: Routledge (Taylor and Francis elibrary).
- Foucault, Michel (2003) "Society Must Be Defended" Lectures at the College De France 1975-1976, ed. Arnold I. Davidson and Trans. David Macley (New York: Picador).
- Franek, Jakub (2014) Arendt and Foucault on Power, Resistance and Critique, *Acta Politologica*, Vol.6, No.3, 294-309.
- Goswami, Sribas (2014) Michel Foucault: Structures of Truth and Power, *European Journal of Philosophical Research*, 2014, Vol. (1), N. 1: DOI: 10.13187/ejpr.2014.1.8. [www.ejournal17.com](http://www.ejournal17.com)
- Lovejoy Arthur o. (1936) *The Great Chain of the Being*, Cambridge, Harvard University Press.
- Peci, Alketa. & Marcelo Vieira & Stewart Clegg (2009) Power, Discursive Practices and the Construction of the "Real", Volume 7, Issue 3, pp.378-387.
- Peeters, Remi (2009) *Truth, Meaning and The Common World: The Significance*

- and Meaning of Common Sense in Hannah Arendt's Thought-Part One, Ethical Perspectives, Vol.16. No.3, 337-359.
- Rouse, Joseph (2005) Power/Knowledge, Division I Faculty Publications. Paper 34. <http://wescholar.wesleyan.edu/div1facpubs/34>
- Weir, Lorna (2008) The Concept of Truth Regime, Canadian Journal of Sociology, Vol.33, N.2 .

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۲۹۱-۳۲۵  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۴/۲۴  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## امتناع تفکر در فرهنگ دینی؛ نقد و نظری بر آرای «آرامش دوستدار»

\* سید محمد علی تقوی

\*\* فاطمه بائی

### چکیده

«آرامش دوستدار»، مشکل اصلی جامعه ایران را «ناپرسایی» توصیف می‌کند و علت آن را نیز فقط یک چیز می‌داند: «فرهنگ دینی». بدین ترتیب «ممتنع بودن اندیشیدن در فرهنگ دینی» تز کانونی در آرای اوست. او البته ادعا می‌کند که ناپرسایی و علت آن، یعنی حاکمیت فرهنگ دینی در ایران، محدود به دوره حضور اسلام نمی‌شود، بلکه به ایران باستان بازمی‌گردد. این نظر جنجالی، او را به چهره‌ای نام‌آشنا در محیط روشن‌فکری ایران تبدیل کرده است. در این مقاله، به ارزیابی آرای وی با استفاده از اندیشه‌های ریچارد رورتی، فیلسوف پست‌مدرن آمریکایی پرداخته می‌شود که دو برداشت مضیق و موسع از عقلانیت را در برابر هم قرار می‌دهد و به نقد نگرش مضیق نسبت به عقلانیت می‌پردازد. پرسش اصلی این مقاله آن است که نظرهای دوستدار در قالب کدام برداشت از عقلانیت قرار می‌گیرد. با بررسی آثار دوستدار به نظر می‌رسد که درک او از عقلانیت در قالب برداشت مضیق از این مفهوم قرار می‌گیرد؛ نگرشی که هرچه را خارج از چارچوب آن قرار گیرد، بیرون از دایره عقلانیت تلقی می‌کند. کلان‌روایت دوستدار از تاریخ فرهنگی ایران مبتنی بر تعمیم‌های گسترده و فاقد معیاری است که ظرافت‌ها و پیچ‌وخم‌های این فرهنگ را نادیده می‌گیرد. او چون فرهنگ اسلامی و ایرانی را به زعم خود فاقد بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی می‌داند، انبوه پرسش‌های دیگری را که در قالب الگوی او نمی‌گنجد، به هیچ می‌انگارد.

smataghavi@um.ac.ir  
fatemebaee@yahoo.com

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

در حوزه سیاست، دوستدار نوعی از رابطه میان دین و دولت را که از دوران هخامنشیان بر ایران مسلط بوده است، مقوم حاکمیت فرهنگ دینی می‌داند و البته چنان سیطره‌ای برای این فرهنگ قائل است که گریز از آن و گذار به جامعه‌ای توسعه‌یافته با معیارهای مورد پذیرش وی ناممکن می‌نماید.

**واژه‌های کلیدی:** دوستدار، ایران، عقلانیت، امتناع تفکر و دین‌خویی.



## مقدمه

آرامش دوستدار در محافل فکری ایران، چهره‌ای سرشناس است. وی این نام‌داری را بیش از هر چیز وام‌دار نقد تند و گزنده خویش از بنیادهای فرهنگی جامعه ایرانی است. او علت همه معضلات اجتماعی و سیاسی ایران را «بحران فلج‌کننده ناپرسایی» می‌داند که در نهایت ریشه در «حاکمیت فرهنگ دینی» در تاریخ ایران از آغاز تاکنون دارد. آنچه توجه بسیاری از صاحب‌نظران را به دوستدار جلب کرده، تکان‌دهندگی آثار اوست؛ آثاری که با زبانی پرخاشگرانه نگاشته شده‌اند. در تاریخ هزار و چندصد ساله اندیشه فلسفی و سیاسی این سرزمین، آنان که از زیر تیغ تیز قلم او جان سالم به در برده‌اند، از عدد انگشتان یک دست فراتر نمی‌روند.

آرای آرامش دوستدار از این منظر نیز شایسته توجه است که رگه‌هایی از آن را در اندیشه‌ورزی‌های دیگر متفکران ایرانی نیز می‌توان سراغ گرفت؛ حتی آنان که انتظار نمی‌رود سر سوزنی با دوستدار اشتراک نظر داشته باشد. برای مثال رضا داوری اردکانی همانند دوستدار از «بی‌مسئله‌گی جامعه ایرانی» سخن می‌گوید و می‌افزاید: «ما در اینجا مسئله نداریم، بلکه گرفتاری و سرگردانی و دردسر داریم و به دور خویش می‌چرخیم و در بسیاری موارد از گرفتاری و سرگردانی خود بی‌خبریم» (داوری، ۱۳۹۱: ۱۸۸).

بسیار جدی‌تر از او و در حوزه اندیشه سیاسی، سید جواد طباطبایی از زوال اندیشه سیاسی و انحطاط تاریخی در ایران سخن می‌گوید. گویی مسئله‌ای را که بسیاری از اندیشمندان و روشن‌فکران ایرانی به صورت گذرا مورد اشاره قرار داده‌اند، دوستدار تا منتهی‌الیه مفهومی آن بسط داده و توضیحی تاریخی و فرهنگی برای آن ارائه می‌کند. همین امر ضرورت واکاوی دیدگاه‌های وی را دوچندان می‌سازد.

اهمیت آرای دوستدار تنها به حوزه تفکر فلسفی در ایران محدود نمانده و بیش از آن، مورد توجه متفکران سیاسی و اجتماعی و به‌ویژه کسانی که به رابطه دین و دولت در ایران پرداخته‌اند، واقع شده است. اما بیشترین توجه به مفاهیمی که دوستدار مطرح کرده، در آثاری دیده می‌شود که به بحث گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن در ایران می‌پردازند. دوستدار مدعی یافتن بنیادی‌ترین علت عقب‌ماندگی جامعه ایرانی است که در عمق تاریخ این کشور ریشه دارد. این عامل یگانه، چنان جایگاهی در شاکله فرهنگ

ایرانی دارد و ریشه آن چنان در ژرفنای تاریخ فرهنگی ایران تنیده شده است که دوستدار فقط در حاشیه آثار خود، آن هم با بدبینی و نومیدی، از امکان برون‌رفت فرهنگ ایرانی از چنبره تسلط آن سخن می‌گوید (ر.ک: دوستدار، ۱۳۸۴).

تصویری که دوستدار از نگون‌بختی تاریخی فرهنگ ایرانی ارائه می‌کند، جز با جراحی عمیق و وسیعی میسر نمی‌شود که خود او هم تردید دارد که فرهنگ ایرانی از آن جان سالم به در برد. این وجوه از اندیشه دوستدار موجب شده است که پژوهشگران سیاسی و اجتماعی علاقه‌مند به مباحث نظری سنت و مدرنیته و به‌ویژه کسانی که از زاویه عقلانیت و استلزامات عقل مدرن به این مباحث می‌نگرند و نیز محققانی که مباحث عینی‌تر مربوط به عقب‌ماندگی جامعه ایرانی و راه خروج از آن را دنبال می‌کنند، آرای دوستدار را قابل اعتنا و بحث بدانند. پژوهش‌های عمیق اندکی درباره رویکرد جامعه ایرانی نسبت به غرب و مدرنیته وجود دارد که اشاره‌ای به آثار و نظریه‌های دوستدار یا نظریه‌های ملهم از آن نداشته باشند<sup>(۱)</sup>.

در این مقاله، به ارزیابی آرای دوستدار با استفاده از اندیشه‌های «ریچارد رورتی»، فیلسوف پست‌مدرن و نوپراگماتیست آمریکایی پرداخته می‌شود. وی دو برداشت مضیق و موسع از عقلانیت را در برابر هم قرار می‌دهد و مانند سایر اندیشمندان پست‌مدرن به نقد نگرش مضیق نسبت به عقلانیت می‌پردازد.

پرسش اصلی این مقاله آن است که نظرهای دوستدار در قالب کدام‌یک از این دو برداشت از عقلانیت قرار می‌گیرد. فرضیه پژوهش آن است که درک دوستدار از عقلانیت در قالب برداشت مضیق از این مفهوم قرار می‌گیرد؛ نگرشی که هرچه را خارج از چارچوب آن قرار گیرد، بیرون از حوزه تفکر و عقلانیت تلقی می‌کند. در این مقاله، پس از بیان پیشینه پژوهش، چارچوب نظری و روش پژوهش، نمایی کلی از اندیشه دوستدار ارائه شده است. سپس با روش تجزیه و تحلیل مفهومی به تفسیر و سنجش آرای وی به وسیله شاخص‌هایی که رورتی درباره دو نوع برداشت از عقلانیت ارائه کرده، پرداخته می‌شود.

### پیشینه تحقیق

درباره دیدگاه‌های آرامش دوستدار، آثار زیادی در داخل و خارج کشور منتشر شده است. نادر سعیدی، استاد جامعه‌شناسی کالج کارلتون، در مقاله‌ای با عنوان «نقد و

بررسی کتاب درخشش‌های تیره (نوشته آرامش دوستدار) (۱۳۷۴) به بررسی و نقد کتاب وی می‌پردازد. او اشاره می‌کند که آثار دوستدار، خواننده را به اندیشیدن وامی‌دارد و از این منظر کمیاب و ستودنی است. اما به عقیده وی، افراط دوستدار در نقد فرهنگ ایرانی، در نهایت به نفی یکپارچه مظاهر فرهنگی و تمدنی جامعه ما منجر شده است. ناصر اعتمادی در مقاله‌ای با عنوان «در جسارت اندیشیدن» (۱۳۸۴)، به نقد فلسفی و تاریخی نظرهای دوستدار پرداخته است. داریوش آشوری نیز در مقاله «چیرگی بر دین خویی» (۱۳۸۴)، نظریه دوستدار را دارای «بار عاطفی سنگین و زبان بی‌تاب پرخاشگرانه» خواند. به عقیده آشوری، دیدگاه دوستدار ناشی از دل‌سوختگی است، اما از نظر شناخت و تحلیل، گرفتار فروکاستگری بی‌اندازه گشته، تا جایی که مفهوم «دین‌خویی» را به مفهومی ساده‌انگارانه، خام و شتابزده بدل ساخته است.

سید جواد طباطبایی در کتاب «جدال قدیم و جدید» (۱۳۸۷)، بخش‌هایی از نظرهای دوستدار را مطرح کرده و او را به نوعی دین‌ستیزی بدوی متهم می‌نماید که آثارش از فقدان روش رنج می‌برد و سپس با طعن خطاب به او می‌گوید: «پرخاش‌جویی، سخت‌گیری و تعصب، خامی است و طیره عقل» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰). طباطبایی اخیراً نیز در مقاله‌ای با نام «گفتار در شرایط امتناع» (۱۳۹۶)، دوستدار را به پریشانی ذهن و زبان و منفی‌بافی متهم کرده و «نظریه امتناع تفکر» وی را به مثابه «دعوت به خودکشی جمعی» دانسته است.

محمد رضا نیکفر در مطلبی پنج قسمتی با نام «در نقد آرامش دوستدار» (۱۳۸۹)، ابعاد مختلف اندیشه دوستدار مانند بحث روزمرگی و دین‌خویی را مورد کاوش قرار داده و از زبان او بیان می‌دارد که هرگونه تلاش جامع فرهنگی و سیاسی برای احیاگری در ایران به بازتولید سرگشتگی و نادانی می‌انجامد. نیکفر ضمن غیر تاریخی خواندن این نظر، رویکرد دوستدار را نخبه‌گرایانه توصیف می‌کند.

قدیر نصری و مهدی روزخوش (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «گونه‌شناسی نظریه‌های انحطاط در آرای چهار فیلسوف معاصر ایرانی» بیان می‌دارند که دوستدار با نقد رادیکال و نیچه‌ای بر نهاد دین، «سیطره تاریخی تفکر دینی» بر حیات را عامل انحطاط می‌داند.

این مقاله، مقایسه‌ای است میان نظرهای داوری، طباطبایی، سروش و دوستدار درباره مفهوم انحطاط اجتماعی ایرانیان.

یکی از جدیدترین و مفصل‌ترین آثار درباره نظرهای دوستدار را هومن قاسمی در کتاب «روشن‌فکری: آگاهی کاذب و ایدئولوژی» (۱۳۹۶) ارائه داده است. قاسمی در بخشی از فصل چهارم کتاب به بررسی ریشه آرای دوستدار در اندیشه غربی می‌پردازد و برای نمونه مفهوم دین‌خویی وی را متأثر از مبحث «ذات دینی» مطرح‌شده توسط نیچه در کتاب «آن سوی خیر و شر» می‌داند. قاسمی بر آن است که دوستدار، درک دقیقی از مفاهیم اندیشه مدرن غربی ندارد.

حقیقت آن است که علی‌رغم نگارش آثار بالا، نظرهای دوستدار که قرائت‌های گوناگون و بسیط یا پیچیده آن ذیل عناوین مختلف در جامعه ما همچنان مطرح است، مستلزم بررسی و نقدهای بسیار بیشتری است. پژوهش حاضر در عین حال که در حد میسر از بیشتر آثار ذکرشده در بالا بهره برده، کوشیده است تا از زاویه‌ای متفاوت به آرای دوستدار بنگرد. بررسی جامع آثار دوستدار و انتخاب دیدگاه ریچارد رورتی به عنوان چارچوب نظری و سنجش آرای دوستدار بر مبنای دو رویکرد متفاوت به عقلانیت که از معرفت‌شناسی رورتی استنباط می‌شود، وجوه متمایز این پژوهش است.

### چارچوب نظری

در این پژوهش از «معرفت‌شناسی» ریچارد رورتی، فیلسوف نوپراگماتیست آمریکایی به عنوان چارچوب نظری بهره گرفته می‌شود. پست‌مدرنیسم در مقام یک نگرش فلسفی، مدرنیسم را به قطعیت‌گرایی، ذات‌گرایی و ابتدا بر ابرنظریه‌های جهان‌شمول و دوگانه‌سازی‌ها متهم می‌کند و معتقد است که اندیشمندان مدرن با ارائه یک الگوی واحد و مسلط، نخست زمینه حذف خرده‌فرهنگ‌های حاشیه‌ای و نیز فرهنگ‌های غیر غربی از دایره عقلانیت را فراهم کرده و سپس حق تصمیم‌گیری سیاسی را از آنها ستانده‌اند. این برداشت نادرست از عقلانیت به دلیل بی‌توجهی به نقش زبان و فرهنگ در شکل‌گیری اندیشه‌ها میسر شده است. رورتی همانند سایر اندیشمندان پست‌مدرن، منتقد سنت معرفت‌شناسی غرب است که از دوران کلاسیک تا عصر مدرن به تبیین

مفهوم عقلانیت پرداخته و به زعم وی، برداشتی محدود از این مفهوم ارائه نموده است. در مقابل، وی برداشت گسترده‌تری از عقلانیت را ارائه می‌نماید که به باور وی، درک درست‌تری از معرفت بشری را در بردارد.

در سنت معرفت‌شناسی غرب، معرفت برترین ویژگی آدمی و وجه ممیزه انسان از سایر موجودات است و هیچ تردیدی درباره جایگاه مرکزی خرد به عنوان امری عینی و صلاحیت‌دار نیست (هیکس، ۱۳۹۱: ۲۲). رورتی این جایگاه رفیع را زیر سؤال می‌برد و می‌نویسد: «قوای احساسی آدمی همانند قوه هم‌دردی یا دوستی، اهمیتی کمتر از قوه درک ندارند» (تقوی، ۱۳۸۷: ۹۹). او تأکید می‌کند معیاری وجود ندارد که بر اساس آن، معرفت یا فلسفه در صدر فعالیت‌های انسانی قرار گیرند، بلکه اتفاقاً اموری چون هم‌زیستی، مدارا، همبستگی و خلاقیت نسبت به اندیشیدن محض و تفلسف در اولویت هستند.

در سنت معرفت‌شناسی مسلط، صدق و کذب گزاره‌ها برحسب تطابق با واقعیت بیرونی آزمون می‌شود و حقیقت عبارت است از بازتاب ذات امور. اما در رویکرد ضد بازنمایی‌گرایانه رورتی، صدق و کذب باورها را باید در توافق بین‌الذهانی جست‌وجو کرد و نه در بازنمایی واقعیت. از این دیدگاه، زبان نیز ابزاری است برای سازگاری با محیط زیست انسانی و نه بازنمایی واقعیت (اصغری و سلیمانی، ۱۳۸۸: ۳۰). رورتی، مفهوم حقیقت را به «توجیه» فرو می‌کاهد؛ توجیه برای جامعه‌ای که فرد خود را بدان متعلق می‌داند. در این چارچوب، عقلانیت چیزی بیش از همبستگی با جامعه خود نیست (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

عینیت‌باوری و جهان‌شمول‌گرایی، یکی دیگر از ویژگی‌های سنت غالب در معرفت‌شناسی غرب است. «ابژکتیویسم، عقیده راسخی است به اینکه برخی قالب‌ها یا چارچوب‌های غیر تاریخی همیشگی وجود دارد که توسط آنها می‌توانیم در نهایت به تعیین ماهیت عقلانیت، معرفت، حقیقت، واقعیت، خوبی یا درستی دست پیدا کنیم» (ملایری، ۱۳۹۱: ۳۱۰). مدرنیته متضمن فراروایت‌هایی است که نوعی برداشت خطی، جبری و غیر قابل مقاومت از پیشرفت را در تاریخ بشریت به سمت یک مقصد واحد ارائه می‌نمایند (نوذری، ۱۳۸۸: ۱۶۱). در مقابل، اندیشمندان پست‌مدرن، توضیح بی‌طرفانه تجربه‌های عاری از پیش‌فرض را انکار می‌کنند (معینی علمداری، ۱۳۸۹: ۱۲۵). در برداشت دوم از عقلانیت که از سوی آنان مطرح می‌شود، مراد از این کلمه بیشتر امر معقول است

تا روشمند. رورتی معتقد است که «این امر، توهمی بیش نیست که بپنداریم که مجموعه پایداری از سنجه‌های غیر تاریخی عقلانیت وجود دارد که «فیلسوف» یا معرفت‌شناس می‌تواند آنها را کشف کند» (برنشتاین، ۱۳۸۶: ۵۸).

در برداشت مدرن از عقلانیت، «نمونه ایده‌آل عقلانیت، عملکرد دانشمندی است که پیش از آغاز کار نسبت به آنچه می‌تواند فرضیه‌اش را باطل کند، آگاهی دارد» (رورتی، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۶). این در حالی است که رورتی ادعا می‌کند که نمی‌توان به یک روش پیشینی برای دست یافتن به حقیقت متوسل شد (آذرنگ، ۱۳۹۰: ۱۲).

ویژگی دیگر سنت معرفت‌شناسی غرب، بنیان‌گرایی است که بر اساس آن، مفاهیم و ایده‌های اخلاقی و سیاسی باید بر مبانی ثابت و جاودانه فلسفی بنا شده باشند. شرط صدق یک گزاره، مبتنی بودن آن بر رشته‌ای از باورهای صادق است که در نهایت بر باوری «خود - توجیه‌گر» مبتنی‌اند (رورتی، ۱۳۹۰: ۴۴۹). مخالفان اصلی بنیان‌گرایی، طرفداران نظریهٔ انسجام هستند که معتقدند می‌توان به یک مجموعه از گزاره‌ها علم پیدا کرد، بدون آنکه در میان آنان، گزاره‌های خود - توجیه‌گری وجود داشته باشد. آنچه ملاک است تنها درهم تنیدگی گزاره‌هاست (اکرمی و محمودی، ۱۳۸۸: ۴۹-۵۰). درستی و نادرستی یک جزء از باورها، از سایر باورها گرفته می‌شود. رورتی در مقام فیلسوفی با تمایلات ضد بنیان‌گرایانه، معتقد است که مبانی فلسفی یا در نهایت غیر عقلایی هستند یا غیر قابل اثبات. او اعتبار ارزش‌های اخلاقی را نه در بنیان‌های فلسفی که در کارآمدی آنها جست‌وجو می‌کند. ارزش‌های اخلاقی در نظر او ارزشمندند، تنها به این دلیل که منجر به تسهیل زندگی و هم‌زیستی انسان‌ها می‌شوند.

## روش پژوهش

روش پژوهش در این تحقیق، «تجزیه و تحلیل مفهومی»<sup>۱</sup> یا «توضیح مفهومی»<sup>۲</sup> است. این روش که ریشه آن به مکالمات افلاطون و آثار ارسطو بازمی‌گردد، بیشتر در بررسی‌های فلسفی و پدیدارشناسی به کار برده می‌شود، اما در سایر رشته‌ها نیز استفاده می‌شود. در قرن بیستم، بحث‌های راسل درباره منطق و نظرهای ویتگنشتاین درباره

---

1. conceptual analysis  
2. conceptual elucidation

کاربرد معمولی زبان بر اهمیت این روش افزود. در این روش، هدف نخست درک مفاهیم انتزاعی است. بنابراین پرسش‌هایی مانند اینکه عدالت چیست یا حقیقت کدام است، بر پایه درک مفاهیم مربوط به آن پاسخ می‌یابد. در وهله دوم، ارتباط آن مفهوم یا ایده با سایر مسائل فلسفی بررسی می‌شود. برای مثال در جمهوری افلاطون، مفهوم عدالت در چارچوب دولت ایده‌آل توضیح داده می‌شود. شناخت مفاهیم فلسفی برای درک مباحث دینی، هنری و حتی علوم اجتماعی و طبیعی حائز اهمیت است (Botes, 2002: 23-27).

### طرح آرای دوستدار: مسئله «بی‌مسئله‌گی»

آرامش دوستدار در آثار خود مباحث چالش‌برانگیزی را درباره ریشه معضلات دامنگیر جامعه ایرانی مطرح کرده و مشکل اصلی این جامعه را «ناپرسایی» می‌داند؛ مسئله جامعه ایرانی آن است که «مسئله» ندارد. با تشخیص بیماری «بی‌مسئله‌گی» در فرهنگ ایرانی، او سپس به جست‌وجوی علت می‌پردازد.

### امتناع تفکر در فرهنگ دینی

تشخیص دوستدار از علت مشکل ناپرسایی در فرهنگ ایرانی یک چیز است: «فرهنگ دینی». در همین راستا، «ممتنع بودن اندیشیدن در فرهنگ دینی» تبدیل به تز کانونی آرای او می‌شود (دوستدار، ۱۳۹۱: ۷۸). به نظر می‌رسد درک موضع دوستدار در سایر حوزه‌ها نیز در پرتو فهم این تز که بر محال بودن اندیشیدن در فرهنگ دینی دلالت دارد، میسر می‌شود. در واقع او تلاش می‌کند که میان «فرهنگ دینی» و «امتناع تفکر»، رابطه علی برقرار سازد؛ رابطه‌ای که بر اساس آن فرهنگ دینی، مطلقاً علت و ممتنع بودن تفکر، مطلقاً معلول محسوب شود (همان، ۱۳۸۳: ۲۹). دوستدار البته ادعا می‌کند که ناپرسایی و علت آن، یعنی حاکمیت فرهنگ دینی در ایران، محدود به دوره حضور اسلام نمی‌شود، بلکه ریشه‌های آن به ایران باستان بازمی‌گردد. او می‌گوید: «فرهنگی که سرآغازش را زرتشت با نام اهورامزدا (= سرور دانا) نشاندار ساخته... و پس از زادن و پروراندن پیامبری چون مانی و خصوصاً انقلابی دینی و اجتماعی چون مزدک، کارش... به جایی می‌رسد که

رسولی از... قوم... سامی می‌آید و با داغ لاله‌الاله، سرنوشتش را مهر و موم می‌کند، چگونه می‌توانسته بغرنج داشته باشد و اساساً بغرنج بفهمد؟... کسانی چون فارابی و ابن‌سینا، یعنی نواغ فکری ما، به بهترین وجه ثابت می‌کنند که ما نه بغرنج و پرسش می‌شناخته‌ایم و نه به اندیشیدن فلسفی راه یافته‌ایم... برای آنکه اینها هر پرسشی را هنوز از اندیشه یونانی نگرفته، در پندار و یقین اسلامی مسخ، یعنی ناپرسیدنی، دینی کرده‌اند... با وجود این پیش‌تازان... پرسیدن هر اندیشه‌ای و اندیشیدن هر پرسشی با و در «تفلسف» غیر ممکن شده است» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۲۴۴-۲۴۵).

بدین ترتیب دوستدار مدعی است که فرهنگ ما با پنداری دینی پا به عرصه وجود گذاشته و زرتشت نقطه آغاز آن بوده است. به عقیده وی، «زرتشت به ادعای خود، مانند هر پیامبر دیگر، از حقیقتی سخن می‌گوید که او را اهورامزدا نیوشیده و در رویایی مشابه به کرات دیده است. وی این حقیقت را یزدانی می‌نامد، یزدانی در پندار دینی یعنی ناکاویدنی و ناپرسیدنی» (همان، ۱۳۸۳: ب: ۱۱۵). در حقیقت دوستدار پندارهای زرتشت را مسئول پیدایش فرهنگ دینی در ایران می‌داند.

هر چند دوستدار، فرهنگ دینی را علت مطلق ناپرسیایی و فقدان اندیشه در تمدن ایرانی می‌خواند، وی گاهی عوامل سیاسی را هم در این امر دخیل می‌داند. او با یادآوری نقش قاطع هخامنشیان در بنیان‌گذاری شهریاری الهی «به معنای شهریاری یزدان گزیده»، معتقد است که زرتشتیان و هخامنشیان دو نیروی ناهم‌دین و مستقل از یکدیگرند که اولی با ساختار پیامبری خود و دیگری با نظام شهریاری‌اش، سرشت دینی این فرهنگ را تعیین بخشیده‌اند (همان: ۱۲۳).

جمع‌بندی دوستدار از واکاوی تاریخ ایران چنین است: «با سرچشمه‌ای چنین ملتهب از قدسیت و آبستن از تجلی و میانجی الهی، ... ما محکوم بوده‌ایم دینی باشیم و دینی بمانیم. همه ادیان ایرانی قهراً در یک چیز مشارک و مکمل یکدیگر بوده‌اند: در مستولی ساختن پندار دینی بر سراسر فرهنگ ایران» (همان: ۱۲۵). به اعتقاد وی، در چنین بستری، ظهور اسلام مانند خون تازه‌ای بود که در رگ‌های فرهنگ دینی ما جریان یافته



و به آن جانی نو بخشید. فرهنگ دینی ما، «با در زرتشتیت مردن و در اسلام باز زیستن»، عمر دوباره می‌یابد. اینکه در این سرزمین زمینه رشد و گسترش اسلام فراهم شد نیز ناشی از اعتقادات دینی دیرپای ایران باستان است (دوستدار، ۱۳۸۳: ۸۸-۹۵).

دوستدار معتقد است که این وضعیت حتی در دوران مدرن نیز علی‌رغم همه ادعاهای روشن‌فکران معاصر ایرانی (و کسانی چون آخوندزاده و آل‌احمد) ادامه یافته است و ما در صد و پنجاه سال اخیر نیز برخلاف آنچه وانمود کرده‌ایم، همچنان گرفتار ناپرسایی و نیندیشیدن بوده‌ایم (همان، ۱۳۷۷: ۱۳)، ضمن آنکه هر قدر رویداد فرهنگی ما به زمانه کنونی نزدیک‌تر شده، بر ورزیدگی خود در هنر نیندیشیدن افزوده است (ر.ک: همان، ۱۳۹۳ الف). از این‌رو بحران نپرسیدن و نیندیشیدن به مراتب بیش از بزرگان ما درباره خود ما صادق است. «آنچه از آغاز مشروطیت تاکنون، یعنی در نیمه دوم تاریخ نوین ما در سطح برتر جامعه نوشته و گفته‌ایم، در اساس از حد نقد اجتماعی و اخلاقی وقت تجاوز نکرده و نگاه ما را از مرز وقایع روز و زمانه فراتر نبرده است» (همان، ۱۳۷۷: ۱۰).

بدین ترتیب دوستدار تأکید می‌کند که فرهنگ دینی، مسئله‌ای نیست که صرفاً به مسلمان بودن مرتبط باشد، بلکه به معنای جلوه‌هایی است که بسیار پیش از آن در کشور ما شکل گرفته و دارای استیلا بی‌رقیب بوده است؛ به گونه‌ای که می‌بایست تمامی ادبیات، شعر و فلسفه‌مان را نیز جزء آن بدانیم. به عقیده دوستدار، در نتیجه داشتن چنین پیش‌زمینه‌ای، افراد صرف‌نظر از اینکه زرتشتی، مسیحی یا بهایی باشند، همه در وضعیت مشابهی به سر می‌برند (همان، ۱۳۸۳ الف)<sup>(۳)</sup>. وی تأکید دارد که آنچه از دینی بودن در دوره کنونی فرهنگ ما مراد می‌کند، با مؤمن و متدین بودن در نهاد یکی است، اما برحسب ظاهر می‌تواند ضد آن نیز باشد. به سخن دیگر، فرد ممکن است در ظاهر باورهایی غیر دینی و مثلاً مارکسیستی داشته باشد، ولی عمیقاً در فرهنگ دینی غوطه‌ور باشد (همان، ۱۳۷۷: ۲۵۷).

با توجه به آنچه گفته شد، دوستدار معتقد است که مفهوم دین‌خویی الزاماً با دین در شکل تاریخی و متداولش ارتباطی ندارد. اما اگر پارسایی را خودداری از طرح اندیشه‌ها و پرسش‌های ناباب و نامتعارف برای جامعه بدانیم، دین‌خویی در منشأ خود بدان می‌رسد. یعنی فرد دین‌خو همواره نیاز به تکیه‌گاه و مرجعی دارد که نقش آب‌سخور معنوی آن را

بازی می‌کند و از نزدیک شدن به خطوط قرمز و پرسش‌های ناسازگار با دستورالعمل‌های حاکم بر جامعه پرهیز می‌نماید. در واقع «دین‌خویی، آن رفتار و کردار درونی است که خصیصه‌ای عمده از اصل دینی را همچنان حفظ کرده، بی‌آنکه بر منشأ این خصیصه واقف باشد. این خصیصه عبارت است از دریافتی بیگانه به پرسش و دانش از امور» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۴۳-۴۴).

بدین ترتیب دوستدار با ارائه تعریفی خاص از «دینی بودن» از معنای مرسوم آن بسیار فراتر می‌رود و در نهایت درباره فرهنگ ایرانی اینگونه داوری می‌کند: «اگر فرهنگ دینی آن باشد که از اعتقاد، یعنی از وابستگی به آن حقیقت «ناپرسیدنی و ناکاویدنی» بر می‌خیزد، حقیقتی که به آن معنا می‌دهد و آن را در تجلیات گوناگونش موجه می‌کند، فرهنگ ما از آغاز تاکنون دینی بوده است» (همان، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۱۵).

### روزمرگی

دوستدار در مسیر پردازش مشکلات جامعه ایرانی به طرح مفهوم دیگری با عنوان «روزمرگی» می‌پردازد. به عقیده او، روزمرگی را در معنای دقیق کلمه می‌بایست سرنوشت تمام انسان‌ها دانست، زیرا چیزی نیست جز زندگانی عادی و معمولی؛ یعنی «آنچه از مادیت و معنویت مصرف‌پذیر و سازمان‌یافته پایه مشترک برای زندگانی یک جامعه می‌شود... مردم از اشتغال به کار، تفریح و نشست و برخاست گرفته تا ارزیابی‌های اجتماعی و برآوردهای سیاسی‌شان در چنین مخرج مشترکی که زندگانی عادی و معمولی باشد، به هم می‌رسند» (همان، ۱۳۷۷: ۴۹). البته این امور عادی محدود به مسائل محسوس و ملموس نیست، بلکه امور ذهنی را نیز شامل می‌شود. به طور مثال اینکه هر فرد عقیده‌ای درباره وقایع روز داشته باشد، اینکه نداند عقایدش بر اساس چه عوامل ناشناخته‌ای به وجود آمده و نسبت به امکاناتی که برای دستیابی به حقایق رویدادها وجود دارند ظنن نشود، همه اموری عادی هستند و به همان نسبت همگانی و اینها همه یعنی اسارت در چنگال روزمرگی (همان: ۵۰).

از نظر دوستدار، «آدم روزمره آن است که خارج از میدان نفوذهای حاضر و نیازهای

محیط بر زندگانی‌اش، نمی‌داند و نمی‌اندیشد» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۵۰). روزمرگی یعنی «همگانگی تکراری و چیره بر فکر و ذکر»، که یکنواختی زیستی را به دنبال می‌آورد و باعث می‌شود فرد از منظر روحی و ذهنی در جمع، همانند دیگران باشد. این امر فقدان فردیت و نیندیشیدن را به ارمغان می‌آورد. از دیدگاه دوستدار، مادام که کار روزمرگی تنظیم حیات جمعی و حفظ فرد در آن باشد، قابل تأیید است. اما آنجا که وارد حوزه فرهنگ می‌شود، چون قلمرو خود را با چنین نقض غرضی ترک نموده، علت وجودی‌اش را از دست می‌دهد. «در جریان‌های فرهنگی جوامع، روال روزمره آسان و فراوان به چنین قلب ماهیتی دچار می‌گردد، یعنی به «اندیشیدن» برای حفظ آنچه بوده و هست دست می‌زند. از جمله خصوصاً در آن جوامعی که مانع رشد شخصیت و مخل تشخیص فردی هستند... چیزی که در اینگونه جوامع هرگز جوانه نخواهد زد، نخواهد روید و نخواهد پرورد، فردیت و شخصیت و مآلاً توان اندیشیدن، تاب ذهنی و انضباط روانی است. به این ترتیب هر یک از ما به مثابه نمونه‌ای جزئی از کلیت فرهنگمان از آغاز بی‌خویشتن و وابسته، یعنی تهی از خویش و پر از «دیگری» بار می‌آییم» (همان: ۵۲-۵۴).

هر جامعه‌ای دارای قواعد نوشته و نانوشته‌ای است که به طور روزمره توسط همه اعضا رعایت می‌شود. این وضعیت درباره غرب نیز صدق می‌کند. اما در سطوح بالای فرهنگی، تفاوت اروپاییان با ما این است که آنها بیشتر در خلوت خود به مسائل جدی و بغرنج‌ها می‌پردازند، نه در «وراجی جمعی درباره آنها»؛ و از روزمرگی خارج می‌شوند. انسان می‌تواند در تنهایی و در اندیشیدن خارج از روزمرگی از هر قانونی فراتر رود. اگر چنین نشود، «نتیجه آن خواهد بود که آدم حتی پرداختن به مسایل ظاهراً بغرنج را همان جور انجام می‌دهد که کار روزمره‌اش را می‌کند» (ر.ک: همان، ۱۳۸۳ الف).

## غرب

در مقابل فرهنگ دین‌خوی ایرانی، دوستدار زبان به تحسین تمدن غربی می‌گشاید. او فرهنگ یونانی را پدیده‌ای منحصر به فرد در میان سایر فرهنگ‌ها می‌داند، زیرا هم‌زمان برخوردار از هنر، تراژدی، کمدی، دانش در صورت تجریدی اصولی آن و فلسفه بوده

است. یونانیان در فراگیری دانش، از سایر اقوام و داشته‌هاشان بهره برده‌اند، اما امتیازشان در این بوده که از آنچه دانش نبوده، دانش ساخته‌اند. نیچه معتقد است که این یادگیری ویژه یونانیان است، یعنی «یادگیری بارور». «بارآوری در آموختن در اینجا یعنی آموخته‌های جزئی را به یک مخرج اصولی و کلی رساندن و به آنها شمول بیشتری دادن. از این پنج زمینه یعنی هنر، تراژدی، کمدی، دانش و فلسفه، هیچ‌یک نسبت به دیگری اصل یا فرع نبوده است. همه آنها با هم، در کنار هم و احیاناً در تضاد با هم، کلیت فرهنگ یونانی را می‌ساخته‌اند. از دوره هومانسیم و رنسانس به بعد در همه این زمینه‌ها فقط اروپاییان شاگردان واقعی یونانیان بوده‌اند» (دوستدار، ۱۳۸۳: ب: ۲۴۹). تنها اروپاییان توانسته‌اند با بهره‌گیری از داشته‌های یونانیان، آنچه را فراگرفته‌اند، عمق ببخشند و بگسترانند. بنابراین در مقام شاگرد صرف باقی نماندند (همان). دوستدار مدعی است که فرهنگ اروپایی، شناسنده، متصرف و سازنده است و ضمن متحول کردن دانش یونانی و فراهم آوردن میدان عملی نو برای آن، همواره در حال دگرگون ساختن خود نیز می‌باشد (همان، ۱۳۸۷: ۶۲).

چنان‌که مشاهده می‌شود، دوستدار در میان تمامی فرهنگ‌های جهان در دوره‌های تاریخی مختلف، تنها تمدن یونان باستان و سپس غرب امروزی را توانا بر پرسش و برخوردار از شناخت واقعی می‌داند. او غرب را کانون تمام ملزومات برای بقای تمدن و فرهنگ در سراسر جهان برمی‌شمارد و هیچ جامعه‌ای را بی‌نیاز و مصون از آن نمی‌داند. هر جامعه‌ای که بخواهد از رکود و پوسیدگی خود جلوگیری کند، نیازمند فرهنگ غرب است. به عقیده او، «قطع نظر از آسیب‌های نابخشودنی و جبران‌ناپذیری که [غرب] در طی تاریخش به اقوام دیگر وارد آورده... پایه‌ای‌ترین، مهم‌ترین و بهترین اثرها را در هر زمینه‌ای، تمدن و فرهنگ غربی پدید آورده است و همچنان می‌آورد. انکار نمی‌توان کرد که فرهنگ غربی همه جا حضور دارد... [یعنی] هم در تمدن و هم در فرهنگ بر همه جا احاطه دارد و خودش عیناً به این دلیل که محاط نمی‌شود، تسخیرناپذیر می‌ماند» (همان: ۹-۱۰). این تسخیرکنندگی و تسخیرناپذیری غرب همه‌جانبه است: از پژوهش و کشف و اختراع تا هر آنچه کارآیی انسان را به سرحد امکان برساند (همان: ۱۰). اما آنچه ما تاکنون در برابر غرب از خود نشان داده‌ایم، از نظر دوستدار در سه صورت

قابل تلخیص است. یا خودمان را از غرب و دانشش بی‌نیاز دانسته‌ایم؛ یا تلاش کرده‌ایم معجونی بسازیم از آنها و خودمان؛ یا به ندای استشراقی چند متفکر غربی گوش داده و آن را با بانگ اندیشه غرب اشتباه گرفته‌ایم و در پی این ندا در تخیلاتمان از کانون فلسفه غرب سر در آورده‌ایم (دوستدار، ۱۳۷۷: ۸۶). به باور دوستدار، ما ناگزیریم از فرهنگ غرب بیاموزیم. اما معنی آموختن این نیست که چون گذشتگانمان به نشخوار آثار غربی و تکرار بپردازیم و امر بر ما مشتبه شود که توانسته‌ایم محتوای فرهنگ غربی را وارد فرهنگمان کنیم. خواندن آثار غربی‌ها نباید موجب این سوءتفاهم بزرگ شود که مانند آنها می‌اندیشیم و با آنان مسائل مشترک داریم؛ زیرا ما صرفاً «ریزه‌خواران و نشخوارکنندگان مائده‌های فرهنگی این تمدنیم و نه حتی شاگردان و یادگیرندگان شیوه آنان در اندیشیدن» (ر.ک: همان، ۱۳۹۳: ب).

خواندن آثار بزرگ، گامی پرهیزناپذیر در مسیر آموختن است؛ اما آنچه ما باید از غرب فراگیریم، نه وارد کردن علوم انسانی برای مصرف عمومی، که شناختن روش و ممارست بر اندیشیدن و استقلال در این امر است. «هرگاه فرهنگ دینی و ناپرسنده ما بتواند با آموختن از فرهنگ غربی رفته‌رفته بیندیشد و شناخت به معنی جست‌وجوی چرایی و چگونگی را محور حیات‌اش کند، طبعاً دیگر آن نخواهد بود که تاکنون بوده است. البته آنگاه خویشاوند ذهنی و فرهنگی غرب خواهد شد» (همان، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹).

دوستدار معتقد است که در غرب، روشن‌فکران به مسائل و دردهای جامعه خود می‌پردازند؛ اما اندیشمندان ما کارشان پروراندی فرهنگ و جامعه خودی از غذای روحی و ذهنی غرب است، آن هم برای پاسخگویی به نیازهای کاذبی که ساخته و پرداخته خودشان است (همان: ۱۶).

به عقیده دوستدار، ما چنان خود را به فرهنگ غربی وابسته ساخته‌ایم که مسائل غرب را مسئله خود می‌پنداریم. به این ترتیب زبان ما به جای آنکه زبان فرهنگمان و مسائلش باشد، مسئولیت آوردن بار فرهنگ غربی را به فرهنگ ما بر دوش می‌کشد (غافل از آنکه آدم خویش‌شناس نمی‌تواند دیگرشناس شود). او تأکید دارد که ما چون فرهنگ نیندیش و ناپرسا داریم، زبانمان نیز زبان اندیشنده نیست و در حد اندیشه‌نمایی باقی مانده است. این زبان که در هزار سال گذشته «هم‌نواخت و هم‌گون» باقی مانده،

زبان روشن‌فکری ما نیز هست، که اگر نبود، روشن‌فکری ما اهل اندیشیدن می‌شد و به جای چشم دوختن به فرهنگ غربی تلاش می‌کرد مشکل‌اندیشه‌نمایی زبان را در فرهنگ خود بشناسد و درک می‌کرد که زبان ما، درست مانند خودمان، سازنده و آفریننده نبوده و نیست، بلکه صرفاً زبان تأثیر پذیرفتن و واکنش نشان دادن است (دوستدار، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۳). دوستدار عقیده دارد که خلأ تشخیص ما که ناشی از گرفتاری ما در بند روزمرگی است، با «تشبه بوزینه‌ای به اروپاییان» و «دستبرد زدن به کالاهای فرهنگ غرب» پر نخواهد شد (همان، ۱۳۷۷: ۵۴).

### ارزیابی آرای دوستدار

پس از واکاوی آرای دوستدار، در این قسمت به ارزیابی و نقد آنها می‌پردازیم. ابتدا لازم است یادآوری شود که آثار او از عدم انسجام و بی‌نظمی رنج می‌برد. برای نمونه، مسئله زبان یا غرب به ناگاه در میان سایر مباحث به میان کشیده شده و در قالب تک‌جمله‌ها یا در نهایت یک بند به سرعت از آنها عبور می‌شود، بدون آنکه پردازش کافی درباره آنها صورت گیرد. این عدم انسجام، نقد منظم نظریه‌های وی را دشوار می‌سازد. به علاوه در بسیاری موارد، طرح نشدن دلایل قانع‌کننده برای ادعاها و صرفاً تکرار پرحرارت آنها، و جاهت علمی آرای وی را زیر سؤال برده و آنها را صرفاً به درد دل‌هایی پرخاشگرانه، و نه یک تحلیل جامع و علمی تبدیل کرده است. با این حال همچنان می‌توان آثار و آرای دوستدار را از زوایای مختلفی تحلیل کرد. در این تجزیه و تحلیل مفهومی تلاش خواهد شد تا از اندیشه ریچارد رورتی بهره گرفته شود.

### نگرش دکارتی به معرفت

چنان‌که پیشتر دیدیم، نکته محوری در نظرهای دوستدار، پیوندی است که میان ناپرسایی به عنوان مشکل بنیادین فرهنگ ایرانی و دین‌خویی به عنوان علت آن برقرار می‌کند. به سخن دیگر، به باور او، فرهنگ دینی سبب ناممکن شدن تفکر در جامعه ایرانی شده است. در اینجا بهتر است بکشیم تا منظور وی از این نکته محوری را به تفصیل دریابیم، چنان‌که او خود نیز یادآور می‌شود که گام نخست در درک منظور او از

ممتنع بودن تفکر در فرهنگ دینی، رمزگشایی از واژه‌های به کار برده‌شده در این تعبیر است. او تأکید می‌کند که واژه «امتناع» را نباید به معنای عرفی آن یعنی «سرباز زدن از» در نظر گرفت؛ بلکه معنای فلسفی و منطقی آن یعنی غیر ممکن و محال بودن، مد نظر است (دوستدار، ۱۳۸۳: ۱۴). پس منظور دوستدار از امتناع، در اینجا فقط این نیست که فرهنگ دینی موجب کندی روال اندیشیدن، نازل بودن سطح اندیشه یا اندکی پرسش‌ها در جامعه ایرانی شده است؛ بلکه در معنای فلسفی و مطلق امتناع، سبب نبود محض اندیشه و پرسش شده است.

حال ضروری است دریابیم که دوستدار از واژه «تفکر» چه معنایی را قصد می‌کند. او در ابتدا اشاره می‌کند که مراد از تفکر، چیزی جز اندیشیدن نیست و سپس یادآور می‌شود که نخستین شرط تفکر در این معنا، آگاهی نسبت به حدود توانایی ذهنمان است. دوستدار، اندیشیدن را کوششی ذهنی می‌داند برای یافتن پرسش‌ها و بغرنج‌ها و دستیابی به پاسخ آنها؛ پاسخ‌هایی که در بسیاری موارد، آخرین نخواهند داشت (همان: ۱۶-۱۸) و تأکید می‌کند که «اندیشه جدی در هر زمینه‌ای آن است که با پرسش جوینده در بغرنج‌ها تحقق می‌یابد و در مقابل هیچ‌چیز و هیچ‌کس عقب نمی‌نشیند» (همان، ۱۳۷۷: ۱۵۲).

بدین ترتیب مشخص می‌شود که به زعم وی، دست‌کم دو نوع اندیشه وجود دارد: جدی و غیر جدی. اندیشه جدی آن است که «در مقابل هیچ‌چیز و هیچ‌کس عقب نمی‌نشیند» و در واقع این نوع اندیشه است که او آن را شایسته نام تفکر می‌داند. منظور دوستدار از اندیشه‌ای را که در مقابل هیچ‌چیز یا هیچ‌کس عقب نمی‌نشیند، باید در مقایسه‌ای که میان «تفکر» و «اعتقاد» صورت می‌دهد دریافت. او این دو را در برابر هم قرار داده و نافی یکدیگر می‌داند؛ زیرا «اعتقاد» در وهله نخست اعتقاد به کسی یا چیزی است. برای مثال یک آرمان، رهبر سیاسی، فرقه و... که نقش تکیه‌گاه حیاتی را در پیچیده‌ترین معنایش ایفا می‌کند:

«اعتقاد در مکانیسم خود عبارت از وابستگی درونی و رفتاری ما به

پندارهایی است که به عللی بر ما مستولی و مآلاً برای ما حیاتی

می‌گردند. پندار مستولی... هرگز معروض پرسش نمی‌شود، بلکه به همین

سبب قواعد پرسش را در میدان نفوذ خود ممتنع می‌کند. پندار مستولی، به این علت که استیلایش بدیهی تلقی می‌گردد و مقبول همگان است، حقیقت خوانده می‌شود... من اعتقاد مبتنی بر این حقایق و فرهنگ زاده به آن را دینی نامیده‌ام. برخلاف اعتقاد، تفکر بر هیچ حقیقتی، به این معنا که آن حقیقت بتواند تفکر را در مورد خود ناپرسا کند، نه از پیش مبتنی است و نه از پس... جویندگی تفکر، چون به هیچ فرمانی سر نمی‌نهد، هرگز پایان نمی‌یابد» (دوستدار، ۱۳۸۳: ۱۱۳-۱۱۴).

بنابراین مشاهده می‌شود که تعریف دوستدار از اعتقاد عبارت است از: «پنداری که معروض پرسش نمی‌شود». حقیقت آن است که چنین تعریفی از اعتقاد چندان مرسوم نیست و معمولاً در زبان فارسی این واژه به طور کلی برای باورهای پذیرفته‌شده به کار می‌رود، اعم از آنکه با تحقیق و کاوش به دست آمده باشند (مانند اعتقاد به برخورداری افراد از حقوقی معین) یا آنکه به صورت ایمانی و بدون کاوش، پذیرفته شده باشند (مانند آنچه مد نظر دوستدار است).

در تعریف مرسوم، اعتقاد می‌تواند معروض پرسش شده باشد، بالقوه قابل پرسش باشد یا اصلاً مورد پرسش واقع نشده باشد. با این حال تعریف وی از اعتقاد را می‌توان به صورت قراردادی پذیرفت. اما مشکل عمده در بحث دوستدار آن است که وی معتقد است که در فرایند تفکر، هیچ امری را نمی‌توان بدون پرسش وا گذاشت، مگر آنکه نام تفکر را از روی آن برداریم. چنین برداشتی از تفکر الگوی دکارتی، اندیشه را تصویر می‌کند که بر اساس آن، هیچ نقطه ثابتی را در اندیشه نمی‌توان متصور شد، همه چیز قابل پرسش است و ما تا نقطه «من فکر می‌کنم، پس هستم» باید به عقب بازگردیم.

این تصویر از اندیشه امروزه بسیار مورد نقد قرار گرفته است و به‌ویژه اندیشمندان پست‌مدرن معتقدند که تفکر در خلأ صورت نمی‌گیرد، بلکه ما با ملاحظه انبوهی از پیش فرض‌های اثبات‌نشده به اندیشیدن می‌پردازیم. رورتی می‌گوید: «یک مسئله فلسفی» محصول پذیرش ناخودآگاهانه مجموعه‌ای از پیش فرض‌هاست» (Rorty, 1979: xii). او در جای دیگری می‌نویسد: «در دفاع از لیبرال‌دمکراسی یا هر نظریه سیاسی و اخلاقی دیگر، گریزی از «دور» نیست» (Rorty, 1993: 118).



دوستدار به سیاقی دکارتی می‌پندارد که می‌توان پیش‌فرض‌ها را به کناری نهاد و بدون تکیه‌گاه، به پرسیدن پرداخت و در مسیر اندیشیدن گام برداشت (دوستدار، ۱۳۸۳: ۱۱۳-۱۱۴). اما اندیشمندان پست‌مدرن همانند رورتنی نشان داده‌اند که معرفت آدمی را گریزی از پیش‌فرض‌ها نیست. به اعتقاد او، ما آدمیان چاره‌ای جز این نداریم که از نقطه‌ای که تصادفاً در آن قرار گرفته‌ایم شروع کنیم، آن هم «در پرتو آنچه به طور اتفاقی می‌دانیم... می‌توانیم بخشی از نظرها، عقاید و تمایلات خود را تغییر دهیم، اما این کار را تنها با اتکا بر بخش دیگری از نظرها و عقایدمان انجام می‌دهیم که آنها را پذیرفته‌شده تلقی پنداریم» (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۵).

رورتنی تأکید می‌ورزد که «هر فلسفه‌ای، پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده عدیده‌ای دارد و اثبات هر ادعایی با ارجاع به مقدماتی صورت می‌گیرد که بسیاری از آنها مفروضاتی پیشاپیش پذیرفته‌شده تلقی می‌شوند» (همان، ۱۳۸۸: ۳۷). بنابراین برخلاف ادعای دوستدار در پیروی از دکارت، فرایند کاوش را نمی‌توان از نقطه صفر و با ذهنی خالی آغاز کرد. این نکته نشان می‌دهد که برداشت دوستدار از فرایند اندیشیدن چقدر خام و غیر واقع‌بینانه است.

همین نکته را در نقد برداشت دوستدار از «اندیشه جدی» به مثابه اندیشه‌ای که «در مقابل هیچ‌چیز و هیچ‌کس عقب نمی‌نشیند» نیز می‌توان مطرح کرد. این نظر که اندیشه جدی در مقابل هیچ‌چیز، که طبیعتاً استدلال منطقی و واقعیت بیرونی را نیز در برمی‌گیرد عقب نمی‌نشیند، پندار خامی است که شاید در ابتدا تصور شود شمه‌ای از اغراق کردن‌های اوست تا تعلق خاطرش به معرفت‌شناسی دکارتی را نشان دهد. ولی حقیقت آن است که او این مدعا را بسیار جدی پنداشته و به شیوه‌های مختلف تکرار می‌کند. به عنوان نمونه، یکی از دلایلی که دوستدار برای تز محوری خود یعنی امتناع تفکر در فرهنگ دینی می‌آورد، این است که پرسش در بینش دینی هیچ‌گاه پرسش نبوده، زیرا پرسش واقعی از نادانستگی برمی‌خیزد، حال آنکه در بینش دینی، پاسخ‌ها از پیش داده شده است، به این دلیل که بینش دینی وابسته به کلام قدسی است و قدسیت کلام قبل از هر چیز در این امر نهفته است که پاسخ‌ها را از پیش بداند (دوستدار، ۱۳۸۱: ۱۷).

اگر آنچه بینش دینی را از تفکر بودن ساقط می‌کند صرفاً آن باشد که پاسخ‌ها از پیش داده شده‌اند و شما تنها کافی است که آنها را استخراج کنید، چنین وضعیتی در مورد همه علوم، دست‌کم با برداشت پوزیتیویستی نیز صادق است. زیرا در این برداشت، وظیفه پژوهشگر کشف حقایقی است که از پیش وجود دارند و به دلیل همین موجودیت است که می‌توان صحت و سقم اندیشه را با آنها محک زد. دوستدار تنها در یک صورت می‌تواند بر ادعای خود تأکید ورزد و آن هم در صورتی که مدعی باشد معرفت سازه‌ای اجتماعی بیش نیست و حقیقت را باید خلق کرد و نه کشف. البته سیاق آرای او چنین نظری را بر نمی‌تابد.

نگرش دکارتی و تک‌ساحتی دوستدار از معرفت را در برداشت انتزاعی او از فرایند شناخت نیز می‌توان استنباط کرد. او ضمن تأکید بر جایگاه پرسنده‌خویی و سبب‌جویی یونانیان به عنوان عامل اصلی پایه‌گذاری دانش و علم در آن سرزمین، معتقد است که دانش زمانی حاصل می‌شود که انسان در مقام شناسنده از هر نوع وابستگی به موضوع شناسایی رها شود. البته در اینجا حتماً مقصود دوستدار انقطاع از امور نیست، بلکه رها شدن از سلطه امور، برای دستیابی به شناخت نسبت به آنهاست. او معتقد است که دانش روالی برخلاف طبیعت انسانی است و مخترع این روال غیر طبیعی، یونانیانند. زیرا روال آن است که انسان در پی رفع نیازهای زیستی‌اش باشد، زمین برایش حکم مرکز را داشته باشد و خورشید به گرد آن بچرخد و آسمان هم بر فراز آن. اما به محض آنکه اعتبار این تصورات از بین برود و قراردادی بودن آنها آشکار شود، با روال غیر طبیعی روبه‌رو می‌شویم که مبتنی است بر دانستن (دوستدار، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۹). بگذریم از این پرسش که چرا به نظر دوستدار طبیعی‌تر آن است که «زمین... حکم مرکز را داشته باشد و خورشید به گرد آن بچرخد». در نظر متفکران پست‌مدرن برای شناخت یک پدیده-موضوع نه باید و نه می‌توان از «هر نوع وابستگی» به آن رها شد. تفکیک میان فاعل شناسا (سوژه) و موضوع شناسایی (ابژه) ناممکن است. به علاوه به اعتقاد رورتی، شناختی که به این روش انتزاعی حاصل شود، هیچ سودی در برنخواهد داشت (Rorty, 1998: 3). از نظر رورتی، دانستن نه تنها امری غیر طبیعی نیست، بلکه به عکس، رفتاری است مانند سایر رفتارهای طبیعی و حتی زیستی ما مانند خوردن، عشق ورزیدن و تطابق با محیط (همان: ۴۸).

نگرش دوستدار به شناخت همانند بیشتر علاقه‌مندان به اندیشه مدرن، نگرشی فردگرایانه است، فرایندی که طی آن فرد بدون هیچ‌گونه وابستگی به دیگران به اندیشه پرداخته، به شناخت دست می‌یابد. بنابراین چنان که دیدیم، در تمجید اروپاییان و تفاوت ایشان با روشن‌فکران ایرانی می‌گویید که آنها بیشتر در خلوت خود به مسائل جدی و بغرنج‌ها می‌پردازند، نه در «وراجی جمعی درباره آنها» (ر.ک: دوستدار، ۱۳۸۳ الف).

شاید آماج اصلی دوستدار در این سخن آن دسته از روشن‌فکران ایرانی باشد که بیشتر به لفظ‌پردازی‌های فخرفروشانه و هنرنمایی در جماعات علاقه‌مندند تا به اندیشیدن جدی و عالمانه. با این حال به نظر می‌رسد که در عمق اندیشه او این تلقی وجود دارد که عقل فردی به طور مستقل و جدا از جمع قادر به درک و تعقل است. این در حالی است که در نگرش پست‌مدرن، اندیشه در انزوا ناممکن است و انسان‌ها فقط در پیوند یا یکدیگر می‌توانند بیندیشند. پیش‌فرض‌هایی که پیش از آن از آنها سخن گفته شد، پدیده‌هایی اجتماعی‌اند و مهم‌تر آنکه اندیشیدن تنها از طریق زبان میسر می‌شود که آن هم امری جمعی است و متعلق به جامعه‌ای که در آن متولد می‌شویم (Rorty, 1989: 6).

جان کلام دوستدار را می‌توان در این سخن یافت که ما تنها در صورتی می‌توانیم ادعای پرسیدن و اندیشیدن داشته باشیم که با «اساسی‌ترین هنجارهای تعبدی و خدشه‌ناپذیر مانده و حکومت آنها بر فرهنگمان» رو در رو شده و به آشکارسازی آنها پرداخته باشیم (دوستدار، ۱۳۸۷: ۷-۸). اما برخلاف دوستدار، اندیشمندان پست‌مدرن معتقدند که زیر پرسش بردن چنین بنیادهایی تقریباً ناممکن است. به علاوه دوستدار با این ادعا تمامی سؤالات خرد و کلان دیگری را که ذهن بشر در طول تاریخ به آنها مشغول بوده و تلاش‌های بیکرانی برای پاسخگویی به آنها مصروف داشته است، به هیچ می‌انگارد. به واقع فرهنگ‌ها و تمدن‌های متنوع انسانی، چیزی جز پاسخ به این سؤالات ریز و درشت نبوده‌اند، اما دوستدار که خود کمتر از کسانی که محکومشان می‌کند مطلق‌گرا نیست، فقط دربند معدودی از هنجارهای بنیادین با ماهیت فلسفی است، که به گفته رورتی در مقایسه با ارزش‌ها و هنجارهای عملی اهمیت کمتری دارند؛ «زیرا هر دیدگاه فلسفی را دست‌های مختلفی می‌توانند به کار گیرند» (تقوی، ۱۳۸۸: ۳۸).

#### روایت ذات‌گرایانه از فرهنگ ایرانی

یکی از انتقادهایی که بر اندیشه دوستدار وارد می‌شود، تصویر یک‌دست، ثابت و

مطلق‌انگاران‌ای است که از تاریخ فرهنگی ایران ارائه می‌دهد. در این تصویر از زمان ظهور زرتشت، یعنی حدود هزار سال قبل از میلاد مسیح تا به امروز، علی‌رغم تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و علمی بسیار، دگرگونی واقعی در فرهنگ این سرزمین رخ نداده است و فقط فرهنگ‌های دینی بوده‌اند که جابه‌جا می‌شده‌اند. در همین زمینه، چنان‌که دیدیم، داریوش آشوری توسل به مفهوم دین‌خویی را برای درک پدیده پیچیده‌ای چون فرهنگ ایرانی آن هم در تمام طول تاریخ، ناشی از یک تحلیل ساده‌انگانه، خام و شتاب‌زده می‌داند. تحلیلی که می‌خواهد فرهنگ ایرانی را با تمام پیچیدگی‌هایش روی میز تشریح بگذارد، بشکافد و دلیل اول و آخری را برای بیماری آن بازگو کند (ر.ک: آشوری، ۱۳۸۴).

نادر سعیدی نیز تأکید می‌کند که دوستدار «از فرهنگ ایرانی و اسلامی مفهومی ماهوی و سنگ‌گونه به دست می‌دهد. یعنی آنکه انعطاف‌پذیری و تحول تاریخی فرهنگ ایران و اسلام را نادیده می‌گیرد... رابطه فرهنگ با شرایط خاص تاریخی و اجتماعی را به قدر کافی مورد تأکید قرار نمی‌دهد» (سعیدی، ۱۳۷۴: ۸۴۰). به اعتقاد او، طرح این ادعا که فرهنگ ایرانی دیندار و دین‌خو بوده، بنابراین ناتوان از اندیشیدن است، به حدی غیر تاریخی می‌نماید که به دشواری می‌توان درباره آن بحث کرد. به همین دلیل، سعیدی معتقد است که روش ایستا و مطلق‌گرای دوستدار، اعتبار علمی تحلیل او را مخدوش می‌کند (همان: ۸۳۹-۸۴۰).

همین امر سبب شده است که جواد طباطبایی نیز آگاهی دوستدار از تاریخ اندیشه در ایران را بسیار نازل‌تر از آن بداند که بتوان بحثی جدی درباره آن داشت (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۵). محمدرضا نیکفر هم بر این باور است که دوستدار، گزاره‌های خود درباره فرهنگ ایرانی را با قطعیتی ریاضی‌وار تفریر کرده، اما این قطعیت را بر هیچ استدلالی استوار نساخته است؛ «استدلالی برای اینکه تعمیم نتیجه‌های بررسی‌ها و ارزش‌گذاری‌های موردی را موجه کند» (ر.ک: نیکفر، ۱۳۸۹الف). نیکفر، درک و تحلیل غیر تاریخی دوستدار را با این سخن کوهن مورد نقد قرار می‌دهد که هر چیز تاریخی متأثر از جریان‌های تاریخی است و علم را نباید از تاریخ آن منتزع نمود (همان، ۱۳۸۹ب).

یک‌دستی روایت دوستدار از تاریخ فرهنگی ایران را نه برآمدن زرتشت، مانی و مزدک و نه تغییر آیین ایرانیان به اسلام و یک‌چندی بعد پذیرش مذهب شیعی به جای

مذهب سنی مخدوش می‌سازد و نه ظهور فلاسفه از فارابی تا ملاصدرای تبعیدشده در کهک. نه سهروردی و حلاج بر دار شده یا مولانا، حافظ و حتی خیام بر این دیوار ترکی می‌افکنند و نه غرب‌گرایان دو سده اخیر مانند آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی. تصویر بلا تغییر دوستدار از تاریخ فرهنگی ایران، که او آن را یکسره غیر عقلانی می‌خواند، این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه شد که در این سرزمین، زرتشتی زاده شد تا دین‌خویی را بنیان نهد و آیا اصولاً شکل‌گیری فرهنگ غیر منعطفی را که هزاره‌هاست بر این مردم حکم می‌راند می‌توان به یک فرد، هر چند مهم و تأثیرگذار نسبت داد. مهم‌تر آنکه چگونه از درون فرهنگی که جوهره آن دین‌خویی است، افرادی همچون او، که البته برخلاف ادعای وی اندک هم نبوده‌اند، سر برمی‌آورند و همین فرهنگ را مورد نقد قرار می‌دهند. تز دوستدار را می‌توان یک فراروایت به حساب آورد و البته مشمول تمام ضعف‌هایی دانست که متوجه کلان‌روایت‌هاست؛ فراروایت‌هایی که در پی صدور حکم کلی برای تمام امور، بدون در نظر گرفتن تفاوت آنها هستند.

مهم‌ترین پیامد عملی اینکه دوستدار، فرهنگ ایرانی را در تمام تاریخ هزار و چند صد ساله‌اش، یکدست و بلا تغییر دیده و محکوم به رکود می‌کند، آن است که منطقی در برابر پرسش «چه باید کرد» پاسخی ندارد و ناپرسی را سرنوشت محتوم این فرهنگ قلمداد می‌کند. چنان‌که دیدیم، طباطبایی «نظریه امتناع تفکر» را چونان «دعوت به خودکشی جمعی» خوانده است. البته دوستدار خود بر این مشکل واقف است و بنابراین می‌گوید «من هرگز نخواسته‌ام با آنچه اندیشیده و گفته‌ام، درها را بر این فرهنگ ببندم. بلکه هر بار از نو و از سویی دیگر کوشیده‌ام نشان دهم که درهای این فرهنگ از آغاز برای بستن، یعنی محبوس کردن ما ساخته شده‌اند. باید آنها را تک‌تک گشود و در صورت لزوم شکست» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۱۵).

به عقیده دوستدار، اگر افرادی پیدا شوند که شروع کنند به کاویدن و پرسیدن در مسائل ما، با این هدف که مشکلات را ببینند و نشان دهند، آنگاه است که می‌توان از باز شدن روزنه‌های امید سخن گفت. البته جوانه زدن و شکوفایی نیروی اندیشه و پرسش در ابتدای راه بسیار دشوار خواهد بود؛ راهی که ما را به ایستادن در برابر هویت تاریخی خودمان وامی‌دارد (ر.ک: همان، ۱۳۹۳: پ).

دوستدار تأکید می‌کند که در سی سال گذشته تلاش خود را مصروف این امر ساخته

است که مکانیسم فرهنگی موجود را که در اندیشیدن ناتوان بوده نشان دهد و این را کاری بسیار دشوار توصیف می‌کند: «مانند اینکه بخواهید به کسی که به پدر و مادرش می‌بالد، ثابت کنید که پدر و مادر تو اصلاً سواد ندارند» (ر.ک: دوستدار، ۱۳۸۴). دوستدار طراحی چشم‌انداز آتی ایران را در گرو موفقیتش در اتمام گام نخست خود می‌داند و پس از آن است که تلاش خواهد کرد تا راهی بیابد برای اینکه نشان دهد چگونه می‌توانیم بیندیشیم و در نتیجه در وضع موجود تغییر ایجاد کنیم، آن هم اگر راهی وجود داشته باشد. با این حال وی از وجود راه برون‌رفت و احتمال پویا شدن فرهنگ ایرانی با تردید سخن می‌گوید، آن را ایستا می‌خواند و معتقد است چنین فرهنگی عقیم است (همان).

بدین ترتیب مشاهده می‌شود که دوستدار علی‌رغم کوششی که برای رفع اتهام از خود درباره نسبت دادن سرنوشت محتوم ناپرسایی به فرهنگ ایرانی می‌کند، در نهایت با چنان بدبینی و تردیدی از امکان تغییر در فرهنگ ایرانی سخن می‌گوید که خود تأیید دیگری است بر نظرهای منتقدانش. اندیشه دوستدار خواسته یا ناخواسته پیچیده در تقدیرگرایی است. او به جای درهای بسته، فرهنگ ایرانی را محصور در دیوارها می‌بیند.

### کلان‌روایت غرب

دوستدار در میان تلاش‌های فکری ملل مختلف، تنها یک مدل و آن هم الگوی یونان و غرب امروز را ارج می‌نهد و شایسته نام اندیشه‌ورزی می‌داند و مابقی اندیشه‌ورزی‌ها، از جمله تأملات ایرانیان در طول تاریخ را به هیچ می‌انگارد. او حتی پس از آنکه تلاش روشن‌فکران ایرانی در الگوبرداری یا خواندن آثار غربی را «تشبه بوزینه‌ای»، «نشخوار کردن» و «پرورابندی فرهنگ» یا «دستبرد زدن» می‌نامد و آنها را به «آموختن بارور و شاگرد نماندن» توصیه می‌کند، در نهایت معتقد است که در چنین صورتی، «فرهنگ دینی و ناپرسنده ما... خویشاوند ذهنی و فرهنگی غرب خواهد شد» (همان، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۹).

این امر گواهی بر برداشت مضیق دوستدار از مفهوم عقلانیت است؛ برداشتی غیر منعطف و تک‌الگویی که رورتنی آن را نقد می‌کند و معتقد است که باید با ارزش‌های اخلاقی چون تسامح، احترام به عقاید دیگران، هم‌فهمی، رواداری و اقناع جایگزین شود

(رورتی، ۱۳۷۷: ۶۶). رورتی اظهار می‌دارد: «جست‌وجوی ماهیت علم و تلاش در جهت تقلیل عقلانیت<sup>۱</sup> به قاعده<sup>۲</sup> از سوی سنت معرفت‌شناختی اشتباه بوده است. این اعتقاد که عقلانیت عبارت است از ملزم شدن به قاعده، یک اسطوره است» (همان، ۱۳۸۶: ۷۲). به نظر او، عقلانیت چیزی جز بیان همبستگی با جامعه‌ای که فرد خود را بدان متعلق می‌داند نیست (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۰). از دیدگاه رورتی، «عقلانیت به معنی داشتن روش تحقیقی نیست که بر معیار پیشینی مستقل از دنیای انسان‌ها مبتنی باشد، بلکه به معنای «عقلایی» بودن یا عاقلانه رفتار کردن است. بنابراین رفتار عاقلانه یعنی رفتار سازگار جویانه یا رفتار همسو با رفتار سایر اعضای جامعه» (همان: ۱۰۴).

در برابر کلان‌روایتی که دوستدار از غرب به عنوان شاخص واحد عقلانیت ارائه می‌کند، «لیوتار به جای روایت واحد درباره آشکار ساختن انسانیت جوهری، انواع کثیری از تاریخ‌های مختلف و روایت‌های محلی (بومی) را پیشنهاد می‌کند که امکان جمع‌بندی یا خلاصه کردن و یکی کردن آنها در یک داستان جامع و فراگیر وجود ندارد. هنر و فرهنگ پست‌مدرن با مقاومت در برابر هر نوع قالب‌ریزی و اذعان به پیچیدگی بیش از حد جهان و تناقضات عدیده عوالم بشری به روند تکثر هویت‌ها و شیوه‌های صحبت کردن کمک می‌کند» (نوذری، ۱۳۸۸: ۵۵). رورتی نیز بر این نکته انگشت می‌گذارد که عقلانیت دارای معیارهای جهان‌شمول و تعریف یکسان نیست. او عقلانیت را محصول جامعه می‌داند و معتقد است که «از آنجا که در جهان، جوامع متفاوتی وجود دارند، ... معیارهای متفاوتی [نیز] برای عقلانیت وجود دارد. عقلانیت هر جامعه در بستر تاریخی، اقتصادی و اجتماعی متفاوتی شکل گرفته است» (تقوی، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

به علاوه تصویر دوستدار از غرب نیز چندان مقرون به صحت به نظر نمی‌رسد. برای نمونه، او کلیت فرهنگ یونان باستان را متشکل از پنج مؤلفه هنر، تراژدی، کمدی، دانش و فلسفه می‌داند که هیچ‌یک نسبت به دیگری اولویت نداشته است. اما مشخص نمی‌کند که این پنج زمینه دارای چه خصوصیتی بوده‌اند که فرهنگ منحصر به فرد یونان باستان را ساخته و از سایر تمدن‌ها متمایز می‌کردند. آیا توانایی بر پرسش کردن در

---

1. rationality  
2. rule

همه آنها حائز اهمیت بوده است؟ همچنین معلوم نیست که او چرا تراژدی و کمدی را در عرض هنر آورده است و نه به عنوان بخشی از آن. یا آنکه چرا شعر یا داستان‌سرایی را در این شمار ذکر نکرده است. هر چند باید از اینکه دوستدار یونان باستان را در نهایت به فلسفه فرونکاسته است خرسند باشیم، با این حال سیاق آثار او جای چندانی برای این خرسندی باقی نمی‌گذارد؛ زیرا بعید است برای دوستداری که تنها دغدغه‌اش «پرسش از اساسی‌ترین هنجارها» است، هنر، تراژدی و کمدی جایگاهی هم‌تراز فلسفه داشته باشند.

### نخبه‌گرایی

نخبه‌گرایی و تحقیر افراد معمولی، مسئله دیگری است که به وضوح در آرای دوستدار خودنمایی می‌کند. این مسئله را به طور ویژه در بحث‌های او درباره روزمرگی می‌توان دید. او به ریشخند آدم‌های روزمره می‌پردازد که تعلق خاطرشان به همین زندگی معمولی و عادی است، یعنی تقریباً اکثریت مردم کوچه و بازار. دوستدار البته می‌پذیرد که روزمرگی، سرنوشت همه انسان‌ها بوده، لازمه تنظیم حیات جمعی و حفظ فرد است، اما این روزمرگی و معمولی بودن فقط تا آستانه فرهنگ قابل پذیرش است. بنابراین به کسی حق نمی‌دهد که «نداند عقایدش بر اساس چه عوامل ناشناخته‌ای به وجود آمده» است. مشکل اصلی آدم‌های روزمره و عادی، از نظر دوستدار یک چیز است و آن اینکه «نمی‌اندیشند» و البته اندیشیدن در معنایی که وی قصد می‌کند، یعنی بندبند باورها را در معرض پرسش نهادن.

نکته جالب در بحث دوستدار از روزمرگی، مثال‌هایی است که در این مورد می‌آورد و سعی می‌کند با طعنه زدن به برخی روشن‌فکران معاصر، پدیده روزمرگی را در اندیشه آنان برجسته نماید. به طور مثال می‌گوید: «با روزمرگی آنگاه روبه‌رو هستیم که تنگ‌چشمی، حقارت درونی و شهرت‌طلبی با موتور از تیزهوشی جنون‌آمیز و محفوظات کمیاب و بازارپسند در سرزمین ما گاه حتی در تن یک فرد، مثلاً احمد فردید، به جان هم افتاده بودند تا بر ضد فلسفه و تمدن غربی شاخ و شانه بکشند... با روزمرگی آن‌گاه روبه‌رو هستیم که چون امروز معلومات جهان‌نما و شرق و غرب‌نوردمان



را بر سر خواننده فرو می‌ریختیم و او را زیر آوار آنها مدفون می‌کردیم، به بهانه نهادن آسیا در برابر غرب» (دوستدار، ۱۳۷۷: ۵۶).

این پرسش مطرح می‌شود که چرا دوستدار در بحث از روزمرگی، به ناگاه به احمد فردید و داریوش شایگان می‌تازد. او اینگونه رفتارها را با این توجیه روزمرگی می‌خواند که همه در یک مورد اتفاق نظر دارند؛ اینکه ما به کمک توان معنوی فرهنگمان، یارای ایستادگی در برابر غرب را داریم.

دوستدار، پیامد روزمرگی ذهنی را هم‌سنخ و هم‌سطح شدن افراد یک جامعه می‌داند. همه چیز چنان روشن تلقی می‌شود که گویی نیازی به اندیشیدن نبوده و گره ناگشوده‌ای نیست. وی معتقد است کسی می‌تواند از این سرنوشت جمعی رها شود که «در کشمکش با خویشتن و محیطش خود را به رغم کلیه قدرت‌های مستولی تاریخی و روزمره همواره از نو بزایاند و پرورش دهد. زایش و پرورش نو یعنی خود را آگاهانه و مدام از مادر پیرامونی که همیشه بر آن است ما را در دامن گرمش اسیر نگه‌دارد، دور ساختن و در این دوری از او به استقلال اندیشه و رفتار رسیدن» (همان: ۶۲).

این برداشت از روزمرگی که بیشتر نقدی بر جمع‌گرایی و پیروی از جمع است و ارتباطی که دوستدار میان روزمرگی و فردید و شایگان برقرار می‌کند، یک بار دیگر ما را به لبّ کلام و کلیشه دوستدار می‌رساند و آن اینکه چون این افراد به زعم دوستدار تلاشی برای «درهم شکستن سلطه دین‌خویی» نکرده‌اند، شایسته آن نیستند که اهل تفکر خوانده شوند. نخبه‌گرایی دوستدار ما را به انتقاد دیگری بر وی رهنمون می‌شود و آن اینکه از دید وی، مهم‌ترین ویژگی آدمی، اندیشیدن است و بقیه ویژگی‌های او اهمیتی ثانوی دارند.

#### اندیشیدن به مثابه مهم‌ترین خصوصیت آدمی

در جای‌جای آثار دوستدار آشکار است که او اندیشیدن را بر سایر فعالیت‌های آدمی مقدم می‌شمارد، فرهنگ را بر سایر ابعاد زندگی اجتماعی ارجحیت می‌بخشد و تفکر فلسفی، آن هم به روایت خود را بر سایر گونه‌های اندیشه اولی می‌خواند؛ ادعاهایی که به شدت مورد انتقاد اندیشمندان پست‌مدرن است. آنها نه تفکر را بر سایر رفتارهای انسان مانند عشق‌ورزیدن یا بهره‌مندی از احساس و عاطفه مقدم می‌شمارند، نه فرهنگ را بر

دیگر حوزه‌های زندگی انسان مانند سیاست ارجح می‌دانند و نه تفکر فلسفی را برترین نوع تفکر می‌خوانند. به طور مثال، دوستدار دگرگونی در سیاست و سایر وجوه زندگی اجتماعی ایرانیان را منوط به اصلاح وضع فرهنگی و حل شدن مشکل ناپرسایی و دین‌خویی ایشان می‌داند. البته تقدم قائل شدن برای فلسفه، سابقه‌ای به قدمت تاریخ فلسفه دارد. فلاسفه - از افلاطون تا راسل - فلسفه را میزان و محکی یگانه برای سنجش اندیشه‌ها می‌شمارند؛ میزانی که راه سعادت را آشکار می‌کند و پرده جهل را فرومی‌افکند، حکام فاسد را رسوا می‌سازد و زمینه استقرار حقیقت و عدالت را فراهم می‌نماید. رورتی اما همه اینها را خیالی خام بیش نمی‌داند (تقوی، ۱۳۸۸: ۳۸).

به اعتقاد رورتی، آنچه به ارزش‌ها و هنجارهای اخلاقی اعتبار می‌دهد، نه بنیان‌های فلسفی، بلکه کارآمدی‌شان در تسهیل زندگانی است. علی میرسپاسی نیز در تحلیل عملکرد برخی روشن‌فکران ایرانی از جمله دوستدار، این نقد را متوجه آرای آنان می‌داند که بیش از اندازه گرفتار مسائل فلسفی و اندیشه‌ای هستند و این تقدم قائل شدن برای فلسفه در آرای آنان به مثابه یک مانع عمل می‌کند. آنها تأسیس جامعه دموکراتیک را منوط به پذیرش تعاریف جدید از مفاهیم فلسفی کرده و از مباحث جامعه‌شناختی و ضرورت نهادسازی غفلت می‌ورزند (میرسپاسی، ۱۳۸۷: ۶۵-۶۶).

دوستدار برای ریاضیات و فیزیک نیز جایگاه خاصی قائل است و آنها را به عنوان مصادیق شناخت علمی طرح می‌کند (دوستدار، ۱۳۸۷: ۸۰). البته بسیاری از فلاسفه نیز چنین باوری داشته‌اند. «گاليله تا آنجا پیش می‌رفت که می‌گفت کل طبیعت جز منظومه‌ای ریاضی نیست» (احمدی، ۱۳۷۷: ۶۴). در نظر دکارت نیز ریاضیات، نمونه معرفت متیقن است که مرحله به مرحله از یک نتیجه مسلم به نتیجه‌ای دیگر پیش می‌رود. به اعتقاد دکارت، «وقتی انسان درست تأمل کند، خارج از دایره علوم ریاضی هر نوع دعوی معرفت نامتیقن و نامعلوم است و عاری از حمایت هرگونه اسلوب برهانی عادی است» (همپشیر، ۱۳۴۵: ۵۹-۶۰).

اما به اعتقاد رورتی، مرزی قاطع بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی، سیاست، فلسفه و ادبیات وجود ندارد، بلکه تمام حوزه‌های فرهنگ، اجزای کوششی یگانه هستند برای بهتر ساختن زندگی (رورتی، ۱۳۸۳: ۳۰). او ایجاد سلسله‌مراتب میان رشته‌ها و فعالیت‌های فرهنگی را کوششی ابلهانه می‌داند: «همان قدر ابلهانه... که ایجاد سلسله‌مراتبی در میان

ابزار در جعبه ابزار، یا میان گل‌ها در باغچه». رورتی می‌گوید: «تک‌تک متخصصان، چه آگاه باشند چه نباشند، برای حل کردن معضلات پیچیده - چه ابزاری، نظری، منطقی یا ریاضی - در میان جهان پدیداری و معتقدات جامعه آنها درباره آن، تربیت و تشویق می‌شوند. این نظر کوهن را قابل استفاده درباره متخصصان همه رشته‌ها تفسیر می‌کنم: فیزیک به همان اندازه حقوق، فلسفه به قدر پزشکی، روان‌شناسی به اندازه معماری» (رورتی، ۱۳۸۳: ۲۶۵).

از نظر رورتی، «فعالیتی به نام «شناختن» که سرشتی برای کشف کردن داشته باشد، و عالمان طبیعی به ویژه در آن ماهر باشند، در کار نیست. فقط فرایند توجیه کردن اعتقادات برای مخاطبان وجود دارد. هیچ کدام از این مخاطبان، از دیگری به طبیعت نزدیک‌تر، یا نماینده بهتری از نوعی آرمان خردورزی ناتاریخی نیست» (همان، ۱۳۹۰: ۸۳).

### نتیجه‌گیری

کلان‌روایتِ دوستدار از تاریخِ فرهنگی ایران و تشخیصی که از مشکل این فرهنگ و علت آن می‌دهد، مبتنی بر تعمیم‌های گسترده و فاقد معیاری است که ظرافت‌ها و پیچ‌وخم‌های این فرهنگ را نادیده می‌گیرد. او با یک معیار کلی یعنی ناپرسایی و یک علت واحد یعنی دین‌خویی می‌کوشد تا همه شاخ و برگ‌های این فرهنگ را در یک قالب محدود جای دهد. دوستدار از همان گام‌های نخستِ طرح اندیشه‌اش، حکم به محال بودن تفکر در فرهنگ دینی - ایرانی می‌دهد و غیر عقلانی بودن آن را در تمام طول تاریخش مطرح می‌کند. او برای آنکه بدنه عظیم و آکنده از تنوع این فرهنگ را در قالب مورد نظر خود جای دهد، ناگزیر از مثله کردن آن به اندازه‌ای است که باقیمانده آن نه تنها به واقعیت فرهنگ ایرانی، بلکه به هیچ فرهنگ دیگری شبیه نیست. او این کار را به کمک برداشتی مطلقاً انتزاعی و تک‌ساحتی از عقلانیت انجام می‌دهد که اندیشمندان پست‌مدرن، مردود بودن آن را امروزه آشکار ساخته‌اند. شناخت بدون پیش‌فرض و بنیان‌گرایانه‌ای که دوستدار با آن به کالبدشکافی فرهنگ ایرانی برخاسته است، دیری است که منسوخ شمرده شده است.

تصویر دوستدار از فرهنگ ایرانی یادآور تصاویری است که شرق‌شناسان از

فرهنگ‌های شرقی و اسلامی ترسیم کرده و ادوارد سعید در کتاب «شرق‌شناسی» خود ابعاد آن را برگشوده است. دوستدار چون فرهنگ اسلامی و ایرانی را به زعم خود فاقد بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی می‌داند (و البته تاریخ فلسفه ایرانی و اسلامی آکنده از موارد نقض آن است)، انبوه سؤالات دیگری را که در قالب علاقه و الگوی او نمی‌گنجند، به هیچ می‌انگارد. امروزه اندیشه پست‌مدرن به خوبی نشان داده است که کشانیدن جامه فراروایت‌ها نه تنها بر تاریخ بشری، بلکه بر یک تمدن، یک جامعه و یک برهه تاریخی خطایی است که به هزینه نادیده گرفتن و خشونت‌ورزی بر تنوعات، چندپارچگی‌ها، پیچیدگی‌ها و ظرافت‌هایی تمام می‌شود که همواره با فرهنگ بشری همراه بوده‌اند. اندیشه دوستدار، تجلی بنیادگرایی از نوع دیگر است. در این اندیشه، یک ویژگی آدمی، یک گونه سؤال، یک تمدن و یک گروه از مردم بر صدر می‌نشینند و درجه سائیرین فقط نازل‌تر نیست، بلکه «امتناع» به معنای فلسفی آن یعنی محال بودن درباره ارزش و اهمیت آنها مصداق دارد.

پیامدهای مضمونی نظریه‌های فلسفی و فرهنگی دوستدار بیش از هر جای دیگر، در حوزه تفکر سیاسی و به‌ویژه در بحث از امکان تحول و ارتقای شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه ایرانی هولناک می‌نماید. او که از عهد باستان، رابطه دین و دولت در ایران را مقوم همان حاکمیت فرهنگ دینی ناپرسا می‌داند، دیوارهای امتناع تفکر و پرسشگری را گرد این جامعه ترسیم می‌کند که به زعم وی در اعماق تاریخ فرهنگ دینی ایران بُن گرفته است و روزنه‌ای که دوستدار به تنهایی ایجاد می‌کند، رخنه‌ای بر آن نخواهد افکند. در سرزمینی که هزاران سال است تغییری رخ نداده است، چرا باید به انتظار دگرگونی نشست و فرهنگ سترونی که در طول تاریخ آن سؤالی جدی پرسیده نشده است، چگونه می‌تواند پرسش از بنیادها را باردار شود؟ بدین ترتیب با اندیشه دوستدار، به‌طور ناخواسته و تقدیرگرایانه تمامی نظریه‌هایی که به تحول و توسعه در ایران می‌پردازند، به گونه‌ای غیر واقع‌بینانه به محاق می‌روند.

### پی‌نوشت

۱. برای نمونه بنگرید به: خاوری، ۱۳۸۱؛ زارع، ۱۳۸۲؛ غنی‌نژاد (مصاحبه شونده)، ۱۳۸۳؛

آشوری، ۱۳۸۳؛ تاجیک، ۱۳۸۳؛ قیصری، ۱۳۸۵؛ تیموری، ۱۳۸۶؛ آشوری (مصاحبه شونده)، ۱۳۸۸؛ نصری و روزخوش، ۱۳۹۱؛ روزخوش، ۱۳۹۴.

۲. البته دوستدار در جای دیگری می‌گوید: «من هرگز مخالفتی با دین اشخاص ندارم و هرگز هم چنین چیزی را ننوشته‌ام و هیچ‌وقت نیز به خاطر خطور نمی‌کند که می‌شود دین را از جامعه گرفت یا باید گرفت... کوشش من این است که نشان دهم که دین وقتی سلطه فرهنگی داشته باشد، مانع از رشد ذهنی افراد می‌شود. در نتیجه دین باید در حوزه خصوصی و شخصی جای گیرد، نه اینکه بر مسند صدارت در جامعه بنشیند» (ر.ک: دوستدار، ۱۳۸۳ ب).

## منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۸۳) «پروژه بازگشت به عصر استبداد مدرن»، بازتاب اندیشه، شماره‌های ۵۵ و ۵۶، آبان و آذر، صص ۲۴-۳۱.
- (۱۳۸۴) «چیرگی بر دین‌خوبی»، قابل دسترسی در:  
<http://ketabnak.com/comment.php?dclid=17943> (بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).
- (مصاحبه‌شونده) (۱۳۸۸) «گفتمان غرب‌زدگی: طغیان روشن‌فکری جهان سومی برای بازگشت به خود»، مجله بخارا، شماره ۷۴، بهمن و اسفند، صص ۶۶-۸۲.
- احمدی، بابک (۱۳۷۷) مدرنیته و اندیشه انتقادی، تهران، مرکز.
- آذرنگ، عبدالحسین (۱۳۹۰) «باب آشنایی با ریچارد رورتی»، تهران، جهان کتاب.
- اصغری، محمد و نبی‌الله سلیمانی (۱۳۸۸) «رویکرد نئوپراگماتیستی ریچارد رورتی به مفهوم حقیقت»، دوفصلنامه شناخت، پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۰، صص ۲۷-۵۲.
- اعتمادی، ناصر (۱۳۸۴) «در حسارت اندیشیدن»، چشم‌انداز، چاپ پاریس، شماره ۲۱، قابل دسترسی در: [News.gooya.com/politics/archives/043017.php](http://News.gooya.com/politics/archives/043017.php) (بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳۹۳/۰۳/۱۱).
- اکرمی، موسی و محسن محمودی (۱۳۸۸) «ریچارد رورتی: از نو عمل‌گرایی ضد مابعدالطبیعی تا طرد فلسفه»، مجله علمی-پژوهشی متافیزیک، دوره جدید، شماره ۳ و ۴، صص ۴۳-۶۴.
- برنشتاین، ریچارد (۱۳۷۸) «علم و عقلانیت و فاقد قدر مشترک بودن»، ترجمه یوسف اباذری، عقلانیت (مجموعه مقالات)، ارغنون ۱۵، چاپ دوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، صص ۳۹-۸۸.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳) «روشن‌فکر دینی گفتمان و قدرت»، مجله آیین، شماره ۲، آذر، صص ۲۹-۳۳.
- تقوی، سید محمدعلی (۱۳۸۵) «ریچارد رورتی و لیبرالیسم بدون بنیان»، مجله پژوهش حقوق و سیاست، سال هشتم، شماره ۲۰، صص ۹۹-۱۱۷.
- (۱۳۸۷) «ریچارد رورتی و عقلانیت مبتنی بر همبستگی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال چهارم، شماره اول، صص ۸۵-۱۰۷.
- (۱۳۸۸) «فیلسوف ضد فلسفه، بررسی و نقد آرای ریچارد رورتی درباره فلسفه»، نامه فلسفی، جلد پنجم، شماره ۱.
- تیموری، امیرحسین (۱۳۸۶) «تجدد ایرانی!»: تاریخ‌نگاری جنبش تجددخواهی در ایران (مصاحبه با محمد توکلی طرقی)، خردنامه همشهری، شماره ۲۱، آذر، صص ۱۹-۲۳.
- خاوری، شبتاب (۱۳۸۱) «نقد مقاله مدرنیته و ساختار تفکر ایرانی»، مجله بازتاب اندیشه، شماره ۳۲،

آبان، صص ۵۶-۶۱.

داوری، رضا (۱۳۹۱) ما و راه دشوار تجدد، تهران، رستا.

دوستدار، آرامش (۱۳۷۷) درخشش‌های تیره، چاپ دوم، پاریس، خاوران.

----- (۱۳۸۱) ملاحظات فلسفی در علم و دین، بینش دینی و دید علمی، چاپ دوم، پاریس، خاوران.

----- (۱۳۸۳ الف) «مؤمن وقتی دین خو نیست که قادر باشد ایمان خود را شخصی تلقی کند»، گفت‌وگوی صدای آلمان (دویچه وله) با آرامش دوستدار، مصاحبه‌کننده: بهنام باوندپور، قابل دسترسی در:

<http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/33/> (بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳۹۶/۳/۱۱).

----- (۱۳۸۳ ب) امتناع تفکر در فرهنگ دینی، پاریس، خاوران.

----- (۱۳۸۴) متن مصاحبه رادیو بی‌بی‌سی (مجله فرهنگی هنری)، ۲۱ ژوئن ۲۰۰۵، مصاحبه‌کننده: پیام یزدیان، قابل دسترسی در:

<http://iraanian.blogspot.co.uk/2005/10/blog-post.html> (بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).

----- (۱۳۸۷) خوشاوندی پنهان، به کوشش بهرام محیی، کلن، فروغ، دانا.

----- (۱۳۹۰) مصاحبه رادیو صدای ایران، گفت‌وگو حسین مهری با آرامش دوستدار، قابل دسترسی در: [www.youtube.com/watch?v=6TBadwQpm0w](https://www.youtube.com/watch?v=6TBadwQpm0w) (بازیابی‌شده در تاریخ ۹۳/۶/۳).

----- (۱۳۹۱) گفت‌وگوی «ره‌آورد» با دکتر آرامش دوستدار، ره‌آورد فصلنامه آزاداندیشان ایران، شماره ۹۸، صص ۷۷-۹۹، قابل دسترسی در: <http://rahavard.com/Articles/98-ArameshDustdar.pdf> (بازیابی‌شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).

----- (۱۳۹۳ الف) صد و سی سال ممارست در هنر نیندیشیدن، قابل دسترسی در: <http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/39/> (بازیابی‌شده در تاریخ ۹۳/۰۶/۱۴).

----- (۱۳۹۳ ب) پهنه و شعاع روشن‌فکری، قابل دسترسی در: <http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/47/> (بازیابی‌شده در تاریخ ۹۳/۶/۱۴).

----- (۱۳۹۳ پ) مشکل پدیداری من در اسلام، قابل دسترسی در: <http://www.aramesh-dustdar.com/index.php/article/print/95/> (بازیابی‌شده در تاریخ ۹۳/۰۶/۱۴).

رورتی، ریچارد (۱۳۷۷) «علم به مثابه همبستگی»، ترجمه علی‌محمد کاردان، نامه فرهنگ، شماره ۳۰،

صص ۶۴-۷۵.

- (۱۳۸۳) فلسفه و امید اجتماعی، ترجمه عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، تهران، نی.
- (۱۳۸۶) «پراگماتیسم، نسبی‌گرایی و ضدیت با عقل‌گرایی»، ترجمه سعیده کوبک، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶، صص ۶۹-۸۲.
- (۱۳۹۰) فلسفه و آینه طبیعت، ترجمه مرتضی نوری، تهران، مرکز.
- روزخوش، مهدی (۱۳۹۴) «تاریخ علیه جامعه: نقد پیش‌فرض‌های معرفت‌شناسانه طرفداران شیوه تولید آسیایی در تبیین توسعه‌نیافتگی تاریخی ایران»، مجله سیاست (دانشگاه تربیت مدرس)، شماره ۶، تابستان، صص ۳۵-۵۰.
- زارع، محمد (۱۳۸۲) «فقر فلسفه یا دموکراسی»، کتاب ماه علوم اجتماعی، شماره‌های ۶۷ و ۶۸، اردیبهشت و خرداد، صص ۳۴-۳۶.
- سعیدی، نادر (۱۳۷۴) «نقد و بررسی کتاب درخشش‌های تیره (نوشته آرامش دوستدار)»، ایران‌شناسی، سال هفتم، شماره ۲۸، صص ۸۳۷-۸۴۴.
- غنی‌نژاد، موسی (مصاحبه‌شونده) (۱۳۸۳) «در انتظار یک اتفاق»، خردنامه همشهری، شماره ۳۳، ۱۳ آبان، صص ۱۱-۱۲.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۷) جدال قدیم و جدید (تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا)، تهران، ثالث.
- (۱۳۹۶) «رساله‌ای در نقد تز «امتناع تفکر» آرامش دوستدار، گفتار در شرایط امتناع»، فرهنگ امروز، شماره ۱۸، صص ۶۶-۷۶.
- قاسمی، هومن (۱۳۹۶) روشن‌فکری، آگاهی کاذب و ایدئولوژی، تهران، مینوی خرد.
- قیصری، نورالله (۱۳۸۵) «تاریخ‌نگاری روشن‌فکری یا نقش روشن‌فکران در تاریخ معاصر ایران: نقد و بررسی روشن‌فکران ایرانی و غرب»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، شماره ۷۱، بهار، صص ۳۷۵-۴۰۲.
- معینی‌علمداری، جهانگیر (۱۳۸۹) «روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی)»، تهران، دانشگاه تهران.
- ملایری، محمد حسین (۱۳۹۱) «دقیقه‌ای در باب نسبی‌گرایی، مطلق‌گرایی و عینیت‌باوری»، فصلنامه راهبرد، سال بیست و یکم، شماره ۶۴، صص ۲۹۳-۳۲۳.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷) دموکراسی یا حقیقت (رساله‌ای جامعه‌شناختی در باب روشن‌فکری ایرانی)، تهران، طرح نو.
- نصری، قدیر و مهدی روزخوش (۱۳۹۱) «گونه‌شناسی نظریه‌های انحطاط در آرای چهار فیلسوف معاصر ایرانی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲۷، تابستان، صص ۱۹۳-۲۲۸.



نوذری، حسینعلی (۱۳۸۸) پست‌مدرنیته و پست‌مدرنیسم، تهران، نقش جهان.  
نیکفر، محمدرضا (۱۳۸۹ الف) در نقد آرامش دوستدار؛ بخش دوم روزمرگی و نخبه‌گرایی، قابل  
دسترسی در: [Zamaaneh.com/nikfar/2010/08/post\\_134.html](http://Zamaaneh.com/nikfar/2010/08/post_134.html) (بازیابی شده در تاریخ  
۱۳۹۶/۰۳/۱۱).

----- (۱۳۸۹ ب) در نقد آرامش دوستدار؛ بخش سوم: دین، علم، فلسفه، قابل دسترسی در:  
[Zamaaneh.com/nikfar/2010/08/post\\_135.html](http://Zamaaneh.com/nikfar/2010/08/post_135.html) (بازیابی شده در تاریخ ۱۳۹۶/۰۳/۱۱).  
همپشیر، استیوارت (۱۳۴۵) عصر خرد؛ فلاسفه قرن هفدهم، ترجمه احمد سعادت‌نژاد، تهران،  
امیرکبیر، فرانکلین.  
هیگس، استیون رونالد کریگ (۱۳۹۱) شک‌گرایی و سوسیالیسم از روسو تا فوکو، ترجمه حسن گور  
سفیر، تهران، ققنوس.

- Botes A. (2002) Concept analysis, some limitations and possible solutions, *Curationis*, 25(3) 23-27.
- Rorty, Richard (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993) 'Human Rights, Rationality, and Sentimentality.' In *On Human Rights*, The Oxford Amnesty Lectures, edited by Stephen Shute and Susan Hurley, 111-34. New York, Basic Books.
- (1998) *Truth and Progress*, Philosophical Papers. Vol. 3. Cambridge, Cambridge University Press.



دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»  
شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۳۵۴-۳۲۷  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## سیر تطور «لذت» در اندیشه سیاسی کلاسیک

سید محسن علوی پور\*

### چکیده

با توجه به اینکه در اندیشه سیاسی کلاسیک، انسان موجودی طبعاً اجتماعی انگاشته می‌شود، بسیاری از مقوله‌های بشری که در دوران مدرن به عرصه خصوصی رانده شده است، در زمره مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد و جایگاه برجسته‌ای را در آن اشغال می‌کند. «لذت» از جمله این مقوله‌هاست که فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو و اخلاف آنها درباره آن تأمل کرده‌اند و در چارچوب فلسفه سیاسی - اخلاقی خود بدان پرداخته‌اند. با این حال هر چند افلاطون رساله فیلبوس را اساساً به بررسی موضوع «لذت» اختصاص می‌دهد و ارسطو در دو بخش از اخلاق نیکوماخوس بدان می‌پردازد، با هلنیسم رومی به تدریج «لذت» از جایگاه سیاسی خود فروکاهیده شده، به عرصه اخلاق خصوصی هدایت می‌شود. اپیکور از جمله کسانی است که «لذت» را در مرکز توجه قرار می‌دهد، اما نه - مانند ارسطو - به عنوان فعالیتی اجتماعی، بلکه چونان مقوله‌ای مربوط به تهذیب فردی و همین مقدمه‌ای است برای آنکه در ادامه و با ظهور مسیحیت، «لذت» رانده شده از اندیشه سیاسی به امری کاملاً الهیاتی تقلیل یابد و به جای آنکه در ترسیم جامعه نیک‌سامان جایی برای خود بیابد، به امری در چارچوب روابط انسان - خدا تبدیل می‌شود و در نتیجه دیگر نه موضوع فهم هنجاری اجتماعی و سیاسی، که مقوله‌ای مربوط به فرمان‌برداری از امر الهی است. با سنت آگوستین، این امر تثبیت می‌شود و «لذت» در سیر تطور خویش از امر سیاسی به امر مذهبی تحول می‌یابد که در ادامه، امکان ظهور لذت‌گرایی مدرن فارغ از مبانی اخلاق اجتماعی را فراهم می‌آورد. به منظور درک چگونگی تغییر جایگاه مقوله «لذت» از امر سیاسی در فلسفه اخلاق یونان به امر خصوصی

---

\* استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
alavipour@ihcs.ac.ir

در فلسفه سیاسی مدرن، مقاله حاضر به بررسی فرایند تحول «لذت» از امر  
هنجاری به یک مقوله صرفاً مذهبی در دوران کلاسیک می‌پردازد.

**واژه‌های کلیدی:** لذت، فعالیت، اخلاق اجتماعی، اخلاق خصوصی و فلسفه  
سیاسی کلاسیک.

## مقدمه

اندیشه سیاسی کلاسیک با دو مفهوم محوری قابل شناسایی است: «فضیلت» و «امر نیک». این دو مفهوم، خط‌مشی‌های اصلی اندیشه‌ورزی سیاسی را مشخص می‌نمودند و در نتیجه بروز هر نوع تغییر و تحول در معنای مستفاد از آنها در دوره زمانی و یا مکان خاص، اندیشه‌ورزی را کاملاً متأثر می‌ساخت. البته باید توجه داشت که این، رابطه‌ای یک‌سویه نبوده است. در واقع اندیشه‌ورزی اندیشمندان و فیلسوفان نیز بر معنای مفاهیم تأثیرگذار بوده است و در مواردی با ارائه معنایی بدیل برای معنای مألوف مورد استفاده، زمینه را برای تغییر معنایی و به تبع آن تغییر خط‌مشی‌ها فراهم می‌نمودند.

اما نباید فراموش نمود که این دو مفهوم، تنها مفاهیم فلسفی مورد توجه در اندیشه کلاسیک - که از یونان تا اروپای پیشامدرن را در برمی‌گیرد - نبوده‌اند. مفاهیم فلسفی متعددی در کار بودند که معنا و جایگاه آنها بر مبنای نسبتی که با این دو مفهوم محوری برقرار می‌نمودند، مشخص می‌شد. این مفاهیم درجه دوم، هدایتگر ما به برداشت فیلسوف از معنای زندگی نیک و سعادت‌مند به شمار می‌روند و از این‌رو کاوش در آنها می‌تواند پژوهشگر را به فهمی جامع و معتبر از اندیشه سیاسی کلاسیک و سیر تطور آن رهنمون شود. از جمله این مفاهیم می‌توان به مفاهیمی چون «سعادت»، «عدالت»، «خویشتن‌داری»، «شجاعت»، «دوستی» و «لذت» اشاره کرد. اهمیت برخی از این مفاهیم و جایگاه آنها در اندیشه سیاسی کلاسیک بر همگان مبرهن است. به عنوان مثال، اهمیت عدالت و شجاعت در چارچوب فلسفه‌ورزی کلاسیک بر کسی پوشیده نیست. اما از سوی دیگر برخی دیگر از این مفاهیم، با وجود اهمیتی که در ساختار فکری فیلسوفان کلاسیک و همچنین سیر تغییر و تبدل در اندیشه‌ورزی آنها داشته‌اند، چندان مورد توجه قرار نگرفته‌اند.

باید توجه داشت که بسیاری از متفکران و تاریخ‌نگاران اندیشه سیاسی به درهم‌تنیدگی فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق به مثابه یکی از ویژگی‌های بنیادین اندیشه‌ورزی سیاسی، به‌ویژه در دوران کلاسیک اشاره کرده‌اند. در این چارچوب، چنان که یورگن هابرماس اشاره می‌کند، سیاست در دوران کلاسیک مشتمل بر همه آن چیزی است که زندگی نیک و عادلانه را بنیان می‌نهد و از آنجا که سیاست مشخصاً به

کنشگری اجتماعی فرد در پولیس راجع است، همواره معطوف به تکامل اخلاقی فرد (که «خیر» اوست) بود و در نتیجه تمامی مؤلفه‌های اخلاق شهروند را در برمی‌گرفت (Habermas, 1973: 42).

بر همین اساس مک‌این‌تایر نیز با اشاره به اینکه در اندیشه ارسطویی، فعالیت‌های شهروندی می‌تواند در سمت‌وسوی خوبی، لذت یا مصلحت جهت‌گیری شود، تأکید می‌کند که شهروند نیک کسی است که در جست‌وجوی لذت یا مصلحتی باشد که در راستای منافع پولیس باشد (MacIntyre, 1988: 106-107) و البته باید توجه داشت که بروز تغییرات اجتماعی می‌تواند مفاهیم اخلاقی - هنجاری مقبول یک جامعه را دچار چالش سازد و با زیر سؤال بردن شبکه اخلاقی حاکم بر جامعه، این مفاهیم را با معانی تازه‌ای بازسازی نمایند. چنان که خود مک‌این‌تایر می‌گوید: «... در یک دوره معین، وقتی پرسش‌های اخلاقی طرح شده باشند، معلوم می‌شود که معنای بعضی از واژه‌های کلیدی مندرج در تدوین این پرسش‌ها به‌هیچ‌وجه واضح و عاری از ابهام نیست» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۰).

در واقع می‌توان مدعی شد که «لذت» از جمله مفاهیم محوری در اندیشه سیاسی کلاسیک است که با وجود اهمیت آن در درهم‌تنیدگی اخلاق و سیاست در این دوران، از سوی دانش‌پژوهان به نحوی شایسته مورد توجه و کالبدشکافی قرار نگرفته است و حتی در زبان فارسی، هیچ اثر علمی - پژوهشی در این زمینه منتشر نشده است. این در حالی است که مفهوم «لذت» در موارد متعدد از سوی فیلسوفی چون افلاطون در گفت‌وگوهای مختلف مورد توجه و اعانه نظر قرار گرفته است و حتی وی گفت‌وگوی درازدامنی - گفت‌وگوی فیلبوس - را نیز اختصاصاً به این مفهوم منحصر نموده است. همچنین ارسطو، مبحث پایانی اخلاق (۱۸۹۳) خود را به بررسی جایگاه «لذت» در زندگی نیک و سعادت‌بار اختصاص می‌دهد و تنها در پایان بررسی و تحلیل ابعاد مختلف آن است که زمینه را برای پرداختن به «سیاست» در معنای عام آن مناسب می‌یابد.

نظریات فیلسوفان مختلف درباره اهمیت و جایگاه لذت در جست‌وجوی سعادت و زندگی نیک، متفاوت و در مواردی متعارض است. این امر به‌ویژه با چارچوب کلی فلسفه آنها همخوان و از آن متأثر است. بر همین اساس برخلاف افلاطون و ارسطو که لذت را

به مثابه امری سیاسی - اخلاقی در نظر می‌گیرند، این مفهوم در اندیشه‌ورزی «اپیکور» - که کمتر به جنبه‌های سیاسی - اجتماعی مفاهیم اخلاقی نظر دارد و بیشتر آنها را در چارچوب اخلاق فردی مورد توجه قرار می‌دهد - مفهومی قائم به فرد می‌گردد. تهی شدن معنای «لذت» از بار سیاسی آن، زمینه را برای به حاشیه راندن آن در زندگی سعادت‌بار فراهم می‌سازد. یعنی در حالی که اپیکور همواره بر اهمیت و محوریت لذت در زندگی نیک تأکید دارد، به حاشیه رانده شدن این مفهوم از مباحث فلسفه سیاسی، زمینه را برای کنار گذاشته شدن کامل آن در اندیشه مسیحی کلاسیک فراهم می‌آورد. بر این اساس در اندیشه سیاسی آگوستین، لذت به مثابه مقوله‌ای بی‌ارتباط با سعادت اخروی، از دایره مباحث فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق کنار نهاده می‌شود. این مقاله بر آن است که با ردیابی جایگاه مفهوم «لذت» در اندیشه سیاسی فیلسوفان برجسته سیاسی کلاسیک، با بهره‌گیری روشمند از متون و تحلیل متنی آنها، سیر تطور آن در تاریخ فلسفه سیاسی را مورد کاوش قرار دهد.

### «لذت» در فلسفه سیاسی افلاطون

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، مفاهیمی چون «نیک» و «فضیلت»، مفاهیم محوری در دوران کلاسیک بوده‌اند. در دورانی که افلاطون و استادش سقراط در آتن به اندیشه‌ورزی اشتغال داشتند، بروز برخی بحران‌های اجتماعی - چون جنگ‌های پلوپونزی و دوران حاکمیت سی‌تن جبار - جامعه آتن را دچار تردید و نوعی بی‌هنجاری اجتماعی نموده بود. در این موقعیت گسترش آموزه‌های سوفسطایی و به چالش کشیده شدن مفاهیم اخلاقی مألوف از سوی آنان، مزید بر علت شده بود که در نتیجه آن، آتن در نوعی بحران اخلاقی گرفتار آید. توکیدیدس در بیان این بحران به ابهام معنایی واژگان محوری اخلاقی اشاره کرده است:

«معنای کلمات دیگر نسبت واحدی با معنای آنها نداشت، بلکه همراه با غایتی که کلمات متناسب با آن تشخیص داده می‌شد، تغییر می‌کرد. اقدام بی‌پروا، شجاعت صادقانه و درنگ احتیاط‌آمیز، بهانه بزدلی دانسته می‌شد. اعتدال، چهره مبدل ضعف زنانه بود. علم به همه‌چیز به منزله

انجام ندادن هیچ چیز بود» (مکایننایر، ۱۳۷۹: ۳۴).

از سوی دیگر نباید اهمیت اخلاق و سیاست را در زندگی فرد آتنی فراموش کرد. شخصیت فرد آتنی پیش از هر چیز در پولیس شکل می‌گیرد. سیاست شکل‌دهنده به ویژگی‌های اخلاقی - تربیتی فرد است (Habermas, 1973: 42) و بر همین اساس فرد خوب آتنی همانا «شهروند خوب» است. در نتیجه سخن گفتن از ویژگی‌های شخصیت نیک انسانی، لاجرم سخن گفتن از ویژگی‌های شهروند نیک است. در نگاه نخست ممکن است اینگونه پنداشته شود که مفاهیمی چون عشق، دوستی، لذت و اخلاق در حوزه خصوصی افراد تعریف‌پذیر هستند و از این رو سخن گفتن از آنها در قالب فلسفه سیاسی غریب به نظر رسد. اما سنت فلسفه سیاسی کلاسیک و آثار فیلسوفان بزرگ این پارادایم فکری، ما را به نظری کاملاً مخالف رهنمون می‌شود. افلاطون در موارد متعددی در گفت‌وگوهای جمهور، گورگیاس، پروتاگوراس، تیمائوس و قوانین به مقوله لذت می‌پردازد و آن را بر مبنای فلسفه خود مفهوم‌پردازی می‌کند. اما مهم‌ترین جایی که افلاطون، مقوله «لذت» را به پرسش می‌گیرد، گفت‌وگوی فیلبوس است که در آن، اهمیت «لذت» در برخورداری از زندگی نیک سنجدیده می‌شود.

گفت‌وگوی فیلبوس، ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد که لازم است در آغاز به آنها پرداخته شود. چنان که گمپرتس به درستی اشاره می‌کند که فیلبوس را می‌توان از جمله نخستین طلعه‌های تبدیل شدن مکالمه به جنبه‌ای تشریفاتی و ظاهری در مسیر رسیدن به مقصود گفت‌وگو در آثار افلاطون دانست (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۳۲). در اینجا بر خلاف گفت‌وگوهای اولیه، «شرح‌های آموزشی عریض و طویل بدان‌گونه که در «قوانین» و «تیمائوس» خواهیم یافت» ظاهر می‌شوند و طرف مکالمه به جای آنکه به راستی نماینده عقیده مخالف در مقابل سقراط باشد، فردی است که از همان آغازین لحظات مکالمه، تسلیم می‌شود و پس از آن تا پایان گفت‌وگو به تأییدکننده سخنان سقراط تبدیل می‌شود.

فیلبوس - که گفت‌وگو مزین به نام اوست - سخن خود را پیش از این گفته است و افلاطون، گزارشی از سخنان وی به دست نمی‌دهد. تنها از خلال بحث‌های سقراط است که ما می‌توانیم به نکته محوری گفته‌های فیلبوس دست یابیم. از سوی دیگر، همان



چند مورد خاصی که فیلبوس در گفت‌وگو دخالت می‌کند، از عدم رضایت او برای وارد شدن به بحث با سقراط حکایت دارد. در واقع گویا او امیدی به محاجه با سقراط ندارد و با پروتارخوس (که در این گفتگو قرار است نقش مدافع نظریه‌های وی را بازی کند) اتمام حجت می‌کند: «من در عقیده خود پایدارم و معتقدم پیروزی با لذت است. ولی تو، پروتارخوس، هر نظری را که می‌خواهی بپذیر» (Philebus: 12).

اما گویا روایتگر گفت‌وگو (افلاطون) تمایلی بدان ندارد که ما را از علت بی‌میلی فیلبوس به گفت‌وگو با سقراط باخبر سازد. اینها از جمله ویژگی‌های خاصی هستند که به گفت‌وگوی فیلبوس جایگاه ویژه‌ای می‌بخشند.

مسئله اصلی در فیلبوس، «نیک» است که همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، پیوندی ناگسستنی با «فضیلت» دارد. فیلبوس در دعوی خود که پیش از آغاز روایت افلاطون بسط یافته است، معتقد است که «نیک» برای همه جانداران، شادی و لذت و خوشی است و هرچه از این نوع باشد» (همان: ۱۱). اما سقراط این نظر را نمی‌پذیرد و معتقد است که «نیک» همانا «دانایی و تفکر و توانایی به یاد آوردن است» (همان). نکته جالب توجهی که در همین آغاز کار روی می‌نماید، جبهه نگرفتن سقراط در مقابل «لذت» است. این در حالی است که وی در گفت‌وگوهای دیگر، چون تیمائوس و پیش از آنها در فایدون، لذت را امری مطرود می‌انگارد. در تیمائوس، لذت به مثابه «قوی‌ترین جذب‌کننده بدی» در کنار درد قرار می‌گیرد که «راننده و دفع‌کننده نیکی است» (Timaeus: 69). در فایدون نیز زندگی یک فیلسوف واقعی، زندگی‌ای معرفی می‌شود که از «لذت و میل و درد و هراس» برکنار باشد (Phaedo: 83). اما وی در فیلبوس، نظری متعادل‌تر اتخاذ می‌کند و دست‌کم در آغاز بر آن نیست که لذت را به مثابه مقوله‌ای در تعارض با زندگی نیک معرفی نماید؛ هر چند در پایان نیز وقتی می‌پذیرد که دست‌کم برخی از لذت‌ها، نیک هستند، متذکر می‌شود که بهترین و نیک‌ترین زندگی، که همانا زندگی خدایان است، زندگی‌ای است که از هر لذتی تهی است؛ «زیرا نمی‌توان تصور کرد که خدایان شادمان یا غمگین باشند» (Philebus: 33).

اما علت مخالفت افلاطون با لذت چیست؟ آیا می‌توان این مخالفت را تنها به نوعی

واکنش به لذت‌گرایان عصر خود تقلیل داد یا آن را باید در چارچوب مبانی فلسفی افلاطون تفسیر نمود؟ به نظر می‌رسد نظر دوم صائب باشد. افلاطون، لذت را فریب‌کار بزرگی می‌داند که روح را افسون می‌کند (Phaedo: 81)، افراد را فریب می‌دهد و مفتون می‌سازد (Republic: 413) و تمام این کارها را با خدعه و نیرنگ به انجام می‌رساند (Law: 863). بر این اساس افلاطون که زندگی مطلوب را زندگی کسی می‌داند که از ظواهر این دنیا به حقایق عالم مُثُل استعلا یابد، نمی‌تواند مقوله‌ای را که با فریب و خدعه مانع تعالی روح به آن مقام می‌گردد، در چارچوب فلسفی خویش، امری مقبول و مطلوب معرفی کند.

اما موضعی که افلاطون در فیلبوس اتخاذ می‌کند، مبتنی بر طرد کامل لذت نیست. در این گفت‌وگو، افلاطون در پی آن است که با تفکیک انواع لذت‌ها از یکدیگر و تعیین نسبت آنها با دانایی و خرد، لذت مطلوب را از لذت نامطلوب متمایز نماید؛ زیرا چنان که در همان آغاز گفت‌وگو، «یکی از خدایان» به سقراط یادآوری می‌کند، «نیک» نه لذت است و نه دانایی، «بلکه چیز سوم است غیر از آنها و بهتر از آنها» (Philebus: 20). آن چیز سوم، حاصل امتزاج دانایی و لذت است؛ زیرا همان‌گونه که لذت بما هو لذت نمی‌تواند خیر و نیک یگانه باشد، زندگی مبتنی بر عقلانیت محض نیز نمی‌تواند نیک مطلق حیات بشری باشد. کاپلستون با یادآوری استعاره‌های «آب» و «عسل» (که در فیلبوس از سوی افلاطون به کار رفته است)، یادآور می‌شود که زندگی نیک همانند یک نوشابه مطبوع، حاصل امتزاج عقلانیت (آب) و لذت (عسل) است. اما اینکه چه مقدار عسل برای تبدیل نمودن آب به نوشابه‌ای دلخواه مناسب است، «دانایی» مشخص می‌نماید. بر این اساس وی معتقد است که:

«افلاطون آماده قبول آن لذاتی است که درد و رنج را به دنبال ندارد، مثلاً لذات عقلی، بلکه لذاتی نیز که خرسندی میل را در بردارد، به شرط آنکه مبرا از گناه باشد و برخورداری از آنها با اعتدال همراه باشد. درست همان‌طور که عسل و آب باید به نسبت درستی مخلوط شوند تا نوشابه مطبوعی بسازند، همین‌طور احساس لذت‌آور و فعالیت عقلی باید به نسبت درستی به هم آمیخته شوند تا زندگی خوب انسان را بسازند» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۰. تأکید از من است).

همان گونه که مشاهده می‌شود، علاوه بر لذات همبسته با خرد و دانایی که لذات «حقیقی» و «ناب» هستند، افلاطون برخی لذات دیگر را نیز که در چارچوب سلامت و اعتدال روحی قرار گیرند، مشروع می‌داند. با این حال او با اعلام برخی انواع لذات به مثابه گونه‌ای از «شرارت»، آنها را مطلقاً از زندگی «نیک» دور می‌دارد. آنچه لذتی را نزد افلاطون نامطلوب می‌سازد نه خود آن، که آن چیزی است که لذت برای آن جست‌وجو می‌شود. وی در بیان این ویژگی، به نظریه‌ای رجوع می‌کند که بر اساس آن «لذت نوعی «شدن» است و «هستی» ندارد» (Philebus: 53). در نتیجه در حالی که «... همه وسایل و اسباب و همه مواد اولیه برای خاطر «شدن» به کار برده می‌شوند و هر «شدن» معین نیز برای خاطر «هستی» معینی چنین یا چنان «می‌شود» و بدین سان همه شدن‌ها برای خاطر کل هستی صورت می‌پذیرند. پس لذت نیز اگر «شدن» باشد باید برای خاطر یک هستی بشود» (همان: ۵۴). پس لذت برخلاف آنچه برای خاطر آن می‌شود، در طرف «نیک» قرار نمی‌گیرد و «به راستی سخن کسانی که لذت را عین «نیک» می‌دانند، یاوه و دور از خرد است» (همان: ۵۵).

افلاطون که پیش از این لذت را به سه نوع تقسیم کرده بود، اینک بحث خویش را با سنجش ارزش «دانش و خرد» پیش می‌برد و تلاش می‌کند که میان آن و لذت داوری نماید. بر اساس تقسیم‌بندی افلاطون، لذت هم می‌تواند ناشی از بدخواهی باشد که نشانه آن آمیختگی با «درد» است؛ یا ناب و حقیقی باشد که «موضوع... [آن] رنگ‌ها و شکل‌های زیباست... و اینها چیزهایی هستند که دوری از آنها سبب درد نمی‌گردد، در حالی که تملک آنها آرامی و خرسندی و لذتی ناب و خالی از درد به ما می‌بخشد» (همان: ۵۱) و در شق سوم نیز می‌تواند ناشی از دانش باشد که «با اینکه با عطشی خاص، یعنی عطش دانستن همراه است، با درد ناشی از آن عطش نمی‌آمیزد» (همان).

اهمیت گذار افلاطون از بحث درباره خود لذت به بحث درباره دانش و پس از آن به پیوند یا نسبت میان آن دو در رابطه‌ای است که وی با تلاش برای رسیدن به حقیقت برقرار می‌سازد. از آنجا که دستیابی به حقیقت، مهم‌ترین ویژگی فیلسوف افلاطونی است، به نظر می‌رسد رابطه برقرار شده میان این پدیده‌ها و «حقیقت» در فلسفه سیاسی

افلاطون محوریت می‌یابد. اولویتی که هر یک از این دو (لذت و دانش) در قرابت با امر «نیک» دارند، آنها را به حقیقت و در نتیجه به زندگی «نیک» انسانی رهنمون می‌شود. افلاطون ترجیح می‌دهد تلفیقی از آن دو را مورد آزمون قرار دهد.

در معجون عسل و آب که پیش از این نیز ذکر شد، نزدیکی لذت یا دانش با حقیقت بر مبنای نسبت آنها با کیفیت این معجون تعیین می‌شود. افلاطون به صراحت اشاره می‌کند که «نیک» همانا «زیبایی»، «اعتدال» و «حقیقت» است و به خاطر «نیک» است که معجون حاضر دارای کیفیتی خاص شده است:

«اکنون پروتارخوس گرامی، هر کسی می‌تواند میان لذت و دانایی

داوری کند و بگوید کدام یک از آن دو با والاترین نیک‌ها خویشی دارد و

در نظر آدمیان و خدایان ارجمندتر از دیگری است» (Philebus: 65).

در نظر طرف‌های گفت‌وگوی فیلبوس (یعنی سقراط و پروتارخوس)، تفاوت لذت و خرد در نسبتشان با حقیقت بسیار عظیم است؛ یعنی در حالی که «لذت پوچ و میان‌تهی است»، «خرد یا عین حقیقت است یا شبیه‌ترین چیزها به حقیقت» و در کنار آن، در نسبت با اعتدال نیز «نه چیزی بی‌حدتر و بی‌اعتدال‌تر از لذت پیدا می‌شود و نه چیزی معتدل‌تر از خرد» و در باب زیبایی نیز بیان این نکته مکفی می‌نماید که «تاکنون کسی پیدا نشده است که در خواب یا بیداری خرد را زشت شمرده یا تصور کرده باشد که ممکن است خرد در گذشته زشت بوده یا در زمان حاضر و یا در آینده زشت باشد»، در حالی که «چون کسی را می‌بینیم که عنان خود را به دست لذت و خصوصاً آن بزرگ‌ترین لذات سپرده است... شرمگین [می‌شویم]» (همان: ۶۵-۶۶). بر این اساس هر قدر که خرد به حقیقت نزدیک‌تر است، لذت از آن دورتر خواهد بود.

در نتیجه افلاطون در پایان کار در درجه‌بندی‌ای که از «نیک»‌ها ارائه می‌کند، لذت آن‌هم تنها لذت ناب و خالی از درد که «گاه از دانش می‌زاید و گاه از ادراک‌های حسی» - را پس از آنچه «به‌نحوی از انحا با اندازه» و «معتدل» و «به‌نگام» سروکار دارد و حق داریم آن را برتر از هر چیز دیگر بدانیم، «نسبت درست و زیبایی و کمال و کفایت... و هرچه از این خانواده باشد»، «خرد و روشن‌بینی و دانایی» و متعلقات روح یعنی «دانش و

هنر و پندار درست» در مقام پنجم قرار می‌دهد و البته در پایین‌ترین مقام ( Philebus: 66). او در تصدیق استدلال خود حتی از به کار بردن تعابیر تحقیرآمیز برای مخالفان ایده‌اش نیز ابایی ندارد:

«بیشترین کسانی که لذت را بهترین چیزها می‌شمردند به ادعای... گاوان و خران استناد می‌جویند و همچنان که غیب‌گویان به پرواز پرندگان اعتماد می‌کنند، آنان نیز به شهوات جانوران بیشتر دل می‌بندند تا به سخنانی که فیلسوفان از خدایان دانش و هنر الهام می‌گیرند» (همان: ۶۷).

چنان که دیده می‌شود، نزد افلاطون، لذت هر چند به مثابه شیرینی (عسل) در نسبت با امر نیک قرار می‌گیرد، در صورتی که درآمیخته با خرد و دانش نباشد، هرگز نمی‌تواند پیوندی با «نیک» برقرار سازد و بر همین اساس است که فیلسوف فضیلت‌مند افلاطونی، چندان رغبتی به آن نشان نمی‌دهد. برقراری تشابه میان کسانی که لذت را بهترین چیز می‌دانند با چارپایان، نشان از عمق اهمیت تحت کنترل درآوردن لذت نزد افلاطون دارد.

در اینجا لازم است یادآوری شود که طبقه‌بندی سه‌گانه شهروندان از سوی افلاطون - بر مبنای سه قوه شهویه و غضبیه و عقلیه - و تأکید وی بر تبعیت قوای شهویه و غضبیه از قوه عقلیه، نظام سیاسی مطلوب وی را قوام می‌بخشد. سامان نیک سیاسی مورد نظر افلاطون - که به‌ویژه در جمهوری ترسیم شده است - مبتنی بر مبانی نظری است که در گفت‌وگوهای متقدم - و از جمله فیلبوس - مشخص شده است. در نتیجه ارائه مبنایی اخلاقی برای کنترل و سلطه بر شهوات و لذات، زمینه را برای برقراری نظامی سیاسی فراهم می‌کند که ابتدا بر مطلوبیت اخلاقی نظام سلسله‌مراتبی استوار است و البته در این سلسله‌مراتب نیز همچنان که در طبقه‌بندی امر «نیک»، «لذت» در پایین‌ترین درجه قرار می‌گیرد و بر این اساس در زمره اولویت‌های نظام سیاسی مطلوب جایی نمی‌یابد.

### جایگاه «لذت» در اخلاق ارسطویی

ارسطو که شاگرد افلاطون بود، با ارائه خوانشی رادیکال از نظریه افلاطون درباره

لذت، به نقد نظریه‌های وی و دیگر فیلسوفان در این زمینه می‌پردازد و با ارائه نظریه‌ای واقع‌بینانه‌تر و مبتنی بر رعایت حد اعتدال، ضمن کاستن از انعطاف‌ناپذیری نظام مطلوب سلسله‌مراتبی افلاطونی، زمینه را برای بازگشت مقوله لذت به مباحث مقوم سامان نیک سیاسی و در نتیجه معرفی آن به مثابه «فعالیتی» که خود نیز می‌تواند «نیک» باشد، فراهم می‌نماید.

لذت مقوله‌ای است که ارسطو در کتاب هفتم و دهم اخلاق نیکوماخوس (۱۸۹۳) به آن توجه خاص دارد و در آن، بررسی و تحلیل مسائل مربوط به «لذت» و «الم» را مربوط به فیلسوف سیاسی می‌داند؛ زیرا این حکیم سیاسی است که غایت مطلق را مشخص می‌کند و این غایت همچون فضایل و رذایل اخلاقی با لذت و الم مرتبط هستند. وی در این زمینه به ریشه مشترک «نیک زیستن»<sup>۱</sup> و «لذت» در زبان یونانی اشاره می‌کند و می‌گوید به نظر عموم مردم، لذت و خوشبختی قرین یکدیگرند و بدون هم فراهم نمی‌آیند (1152b). با این حال باید توجه داشت که هر چند «نیک زیستن» به طور طبیعی لذت را با خود به همراه دارد، غایت انگاشتن لذت برای زندگی، انسان را به درجه حیوانی و یا بردگی تنزل می‌بخشد<sup>(۱)</sup>.

ارسطو در بررسی مقوله لذت، به سبک معمول خود، نخست نظریه‌های متفکران درباره آن را به نقد می‌کشد و سپس به بیان نظر خود می‌پردازد. بر این اساس وی نخست به برداشت افلاطون اشاره می‌کند که لذت را دارای هیچ‌گونه شباهتی با خیر نمی‌داند و از این‌رو معتقد است که هیچ لذتی - بالذات یا بالعرض - نمی‌تواند خیر باشد. چنان که ارسطو متذکر می‌شود، برخی دیگر نیز معتقدند که تنها برخی لذایذ خوب و برخی دیگر بد هستند و سرانجام کسانی هستند که معتقدند هر چند تمام لذات خوبند، لذت را نمی‌توان «خیر اعلی» شناخت. ارسطو با بیان دلایل هر کدام از این گروه‌ها به آنها پاسخ می‌دهد.

ارسطو معتقد است اینکه لذت را امری متباین با خیر در نظر بگیریم، بیشتر ناشی از آن است که مقصود ما معمولاً لذت از نوعی است که کودکان و حیوانات مطلوب می‌دانند، مثل لذات بدنی که ناشی از شهوت و الم هستند (که هدف از آن رفع الم است

1. well-being

و سلب لذایذی که انسان فرزانه می‌جوید؛ در حالی که انسان معتدل، لذات دیگری را نیز مد نظر قرار می‌دهد (1153a).

در مقابل، ارسطو خود معتقد است که برخی لذات «ضروری» هستند و برخی لذات نیز هستند که مطلوبند، اما زیاده‌روی در آنها می‌تواند موجب انحراف گردد. لذات ضروری، «لذاتی هستند که مربوط به عوامل جسمانی هستند» (1147b). این لذات که به اموری چون تغذیه و احتیاجات جسمی راجع‌اند، مشمول بی‌بندوباری و اعتدال می‌شوند. اما برخی لذات هم هستند که هر چند ضروری نیستند، «مطلوبیت» دارند. از آن جمله‌اند افتخار و ثروت و پیروزی. افراط در این لذات، برخلاف لذات ضروری، لزوماً فرد را غیر معتدل نمی‌سازد و تنها وی را می‌توان «درباره ثروت یا منفعت یا افتخار یا خشم» غیر معتدل نامید «و نه غیر معتدل به طور بسیط» (همان). این لذات «مربوط به طبقه‌ای از امور هستند که گاه شریف و خوب هستند» (1148b) و افراط در آنها «مذموم است و باید از آن بر حذر بود». اما «نباید موضوع آنها را از زمره امور مربوط به بی‌اعتدالی شناخت» (همان).

وی در اینجا برخی امور مطلوب را هم مشخص می‌سازد که اطلاق صفت اعتدال یا بی‌اعتدالی درباره آنها مناسبتی ندارد. در نظر ارسطو، برخی از این لذات برحسب طبیعت و به طور مطلق مطلوبند (مانند خوردن و آشامیدن). برخی در نتیجه نوعی پریشانی و بیماری یا عادت مطلوب واقع می‌شوند (مانند مطلوبیت آدم‌خواری نزد برخی قبایل و یا مطلوبیت‌هایی که ممکن است در فرد در نتیجه مورد تجاوز واقع شدن در کودکی حاصل شده باشد). برخی دیگر نیز ناشی از «نقص طبیعت» هستند (مانند حالت انفعالی زنان در رابطه جنسی). اینها را نمی‌توان به ردیلت یا فضیلت نسبت داد و استفاده از این الفاظ صرفاً ناشی از سهو بر اساس «مشابهت» است (1148b, 1149a).

نکته مهم دیگری که ارسطو بدان توجه می‌کند آن است که رعایت اعتدال به تنهایی افتخار نیست و لازم است که این اعتدال در زمینه «شهوت قوی» به کار رود (1146a). بر این اساس «کسی که به سبب اعتقاد (ایمان) آنچه را مطبوع است، بر اساس انتخاب آزاد عمل و تعقیب می‌کند، نسبت به کسی که همان کار را نه برحسب محاسبه، بلکه به سبب بی‌اعتدالی انجام می‌دهد، برتری دارد» (1146b). اما علاوه بر این باید به یاد داشت

که «بی‌بندوبار، کسی را می‌نامیم که بدون ولع با شهوت کم، بیشتر از کسی که تحت سیطره شهوت است، جویای لذایذ افراطی و احتراز از آلام است؛ زیرا در صورتی که آدم بی‌بندوبار، محروم از لذایذ جسمانی و ضروری باشد و تحت فشار شهوات جوانی و غم شدید قرار گیرد، چه خواهد کرد؟» (1148a).

از سوی دیگر، لذت لزوماً در تقارن با درد و رنج و یا میل قرار ندارد. ارسطو در اینجا از لذت «تأمل» نام می‌برد که «فطرت و طبیعت ما در آن حالت احساس هیچ‌گونه نقصی نمی‌کند» (1153a). ارسطو در بیان این نکته اشاره می‌کند که یک چیز لذت‌بخش مشابه در دو حالت می‌تواند احساس متفاوتی را ایجاد نماید. نخست در حالتی است که در شرایط کاملاً منطبق با طبیعت به سر می‌بریم که در آن انسان از امور مطلقاً خوشایند لذت می‌برد؛ در حالی که در حالتی که نیاز به بهبودی و تکامل وجود داشته باشد، ممکن است انسان از اضداد نیز احساس لذت نماید (مثل بیماری که از دفع در وضعیت خود لذت می‌برد).

اما از این امر نباید نتیجه گرفت که لذت را نمی‌توان «خیر اعلی» در نظر گرفت. هدف ارسطو در اینجا اشاره به رویکرد افلاطونی است که از آنجا که لذت را حرکت به سوی غایت می‌داند و نه خود غایت، آن را از خیر متمایز می‌سازد. در حالی که در نظر ارسطو لذت، نه یک فرایند که نوعی فعالیت است که «عمل مطابق با طبیعت را بیان می‌کند» (همان). به همین دلیل، لذت را نمی‌توان یکی از تولیدات و تبعات فعالیت در نظر گرفت. در واقع لذت هنگامی که ما نیروی خود را در عمل مطابق با طبیعت به کار می‌اندازیم پدیدار می‌شود. پس می‌توان گفت لذاتی که مطابق با طبیعت باشند (مثل لذاتی که ناشی از تأمل و آموختن هستند)، ذاتاً خوب هستند و نمی‌توانند مانع فرزاندگی باشند و تنها این لذات مانع طبیعت هستند که مانع فرزاندگی به شمار می‌روند.

بر این اساس برخلاف نظر برخی متفکران، لذت می‌تواند امر نیک نیز باشد. ارسطو معتقد است که اساس لذت‌بخش بودن زندگی سعادت‌مندان به بیانگر آن است که لذت - که نوعی فعالیت است - نیک است و اگر خیر نبود، چرا همگان برای رسیدن به آن تلاش می‌کردند؟ تنها نکته‌ای که در این باب باید رعایت نمود آن است که این لذات، با رعایت



حدود و معیارهایی مطلوبند؛ در حالی که ضد آن -یعنی الم- در هر وضعیتی نامطلوب است و همگان از آن پرهیز می‌کنند (1154a).

ارسطو در مدخل کتاب دهم از اخلاق نیکوماخوس دوباره به بحث لذت بازمی‌گردد و این بار بحثی را که در بندهای پایانی کتاب هفتم مورد بحث قرار داده بود، دوباره و این بار به شکلی مدون‌تر و خلاصه‌تر مورد بررسی قرار می‌دهد. کتاب دهم که آخرین کتاب و در واقع بخش پایانی اخلاق نیکوماخوس به شمار می‌رود، از مباحث مربوط به «لذت» و نظریه‌های گوناگون درباره آن آغاز می‌شود و سپس با مرتبط ساختن آن به بحث از «سعادت» و «حیات متأملانه» انسان، در نهایت به بحث اخلاق و سیاست می‌رسد و لزوم برقراری قوانین اجباری برای رسیدن به سعادت در زندگی مدنی را بیان می‌کند.

اما به نظر می‌رسد ارسطو در آغاز این کتاب لازم می‌داند دلیل انتخاب موضوع «لذت» برای شروع جمع‌بندی نهایی خویش را توضیح دهد. در نظر او، لذت نزدیک‌ترین احساس به طبیعت انسانی ماست. از این رو با توجه به گستره تأثیر لذت و الم در زندگی ما، «برای فضیلت و حیات سعادت‌مندانه، تکیه‌گاه محکمی است» (1172a). وی در ادامه بحث خود به نقد و بررسی نظریه‌های «اودوکس» که لذت را خیر اعلی می‌پندارد و معتقد است که «چون الم فی حد ذاته مورد نفرت همه مردم است، از این مقدمه نتیجه می‌شود که ضد آن یعنی لذت باید فی حد ذاته مطلوب همگان باشد» (همان) و «اسپوزیوپوس» که تمایل همه مردم را دلیل قانع‌کننده‌ای برای نیک بودن لذت نمی‌داند، می‌پردازد (1173a).

ارسطو در رد نظریه‌های این دو اشاره می‌کند که لذت یک فرایند نیست، بلکه یک فعالیت است که در هر لحظه در ذات خود کامل است و از این رو کمی یا بیشی نمی‌پذیرد. در واقع لذت، حرکت از حالتی به حالت دیگر (از وضع طبیعی به کمال) نیست، بلکه در جریان آن احساس می‌شود و میزان آن در تمام لحظاتی که حاضر است، یکسان است (1173a).

ارسطو در جای دیگری اشاره می‌کند که لذت، اتمام یا تکمیل فعل است و این در مورد هر حسی متفاوت است. از میان آنها نیز فعالیتی که مربوط به عضوی باشد که با اعلی‌ترین اشیا مرتبط باشد (یعنی تأمل)، «کامل‌ترین» است و در نتیجه «دلپذیرترین»

آنها (1175a, 1176a). از این‌رو لذت مربوط به آن نیز عالی‌ترین لذت است. باید توجه داشت که در اینجا تفاوتی میان انواع لذت دیده می‌شود؛ یعنی در حالی که لذتی که خاص اعمال فضیلت‌آمیز است، «شریف» و لذت همراه فعالیت‌های رذیلت‌آمیز «مبتذل» است (1175b) این مانع از آن نیست که هر لذتی در تمام لحظات کامل باشد و از این‌رو بتوان لذت را از انواع «فرایند» متمایز نمود (1174b).

لذت، فعالیت‌ها را کامل می‌کند و از این‌رو همواره همراه فعل است. بر همین اساس لذت مداومت ندارد، زیرا با فعل همراه است و با بروز فعل جدید خوشایندتر، جای خود را بدان می‌دهد. اما در این میان لذتی وجود دارد که مربوط به فعالیت حیات است و باعث کامل شدن آن می‌گردد. بنابراین از آنجا که انسان‌ها همگی به حیات و تکمیل آن گرایش دارند، همه آنها به لذت اشتیاق دارند (1175a).

وجود تفاوت و تنوع در انواع لذت‌ها، ما را با مسئله تازه‌ای روبه‌رو می‌کند و آن هم نیاز به داشتن معیار مناسبی برای مشخص نمودن شریف یا مبتذل بودن آنهاست. ارسطو در اینجا با معیار معرفی نمودن «لذایذی که مرد نیک آنها را می‌پسندد»، خود را آماده ورود به بحث «سعادت» می‌کند و لذایذی را که فعالیت‌های «انسان کامل و بهره‌مند از سعادت» را تکمیل می‌نماید، «به مفهوم مطلق، لذایذ انسانی» می‌نامد که هر لذت دیگری در مقابل آنها لذتی «ثانوی» شناخته می‌شود (1175b).

ارسطو با اشاره به اینکه «سعادت» را نمی‌توان در «بازی» یافت (هر چند در کنار فعالیت به استراحت و بازی نیز نیاز است) (1176b, 1177a)، معتقد است که بالاترین سعادت را تنها می‌توان در نوعی از زندگی یافت که با عالی‌ترین فضیلت‌ها توأم باشد. در این میان، تأمل و اموری که تعقل معطوف به آنهاست، از تمام امور بالاترند و لذت ناشی از این سعادت بالاترین لذایذ است. بر همین اساس فلسفه به سبب خلوص و ثباتش و اینکه دارای کامل‌ترین استقلال است (فرد فیلسوف برای تأمل به کسی نیاز ندارد، در حالی که فرد عادل برای عدالت‌ورزی نیازمند دیگران است)، بالاترین لذت را از آن خود می‌سازد. از این‌رو فعالیت تأملی و زندگی متأملانه، که نزدیک‌ترین زندگی به زندگی خدایان است، بر تمام فعالیت‌ها و فضیلت‌های دیگر برتری دارد و واجد لذتی خاص خود است و به هیچ غایتی جز خود متوجه نیست. از این‌رو زندگی تأملی، سعادت‌مندانه‌ترین

زندگی‌هاست (1177b, 1178a).

ارسطو میان فضایل انسانی (مانند عدالت، شجاعت و یا سایر فعالیت‌هایی که در ارتباط با احساسات ما و نیازمند چیزهای دیگر هستند) و فضایل عقلانی (که موضوعی علی‌حده هستند) تمایز قائل می‌شود و با ذکر نزدیک‌تر بودن فعالیت‌های عقلانی و زندگی تأملی به فعالیت‌های خدایان که سعادت ابدی را در بردارد، فرد حکیم را خوشبخت‌ترین افراد می‌نامد که «به حد اعلی در سعادت‌مندی قرار دارد» (1178b).

چنان که مشاهده می‌شود، لذت نزد ارسطو نه فی‌نفسه امر «نیک» است و نه لزوماً در تباین یا تخالف با آن و از آنجا که لذت دیگر وسیله برای رسیدن به غایتی دیگر دانسته نمی‌شود، ضرورتاً به امر تبعی برای مقوله‌های دیگر (چون عقل و خرد) فروکاسته نخواهد شد. خوانش ارسطو از جایگاه لذت در نظام سیاسی مطلوب کاملاً با نگرش افلاطونی متفاوت است و در نگاه وی امکان قرارگیری لذت در جایگاه خیر اعلی (امر «نیک») و در نتیجه پیوند با «فضیلت» پذیرفته می‌شود. به تبع چنین نگرشی، در نظام سیاسی مطلوب ارسطویی می‌توان از سلسله‌مراتب خشک افلاطونی رهایی یافت و حتی در صورت پذیرش تقسیم‌بندی سه‌گانه وی از انواع شهروندان، امکان مشارکت فارغ از سلطه همه اعضای جامعه در روندهای آن وجود دارد. در حالی که - همان‌گونه که ذکر شد - در نظام افلاطونی تنها تبعیت طبقات فرودست جامعه - که با قوه شهویه در بدن مشابهت داشتند - از طبقه حاکم فیلسوف - که مشابه قوه عقلیه در بدن است - می‌توانست جامعه را به تعالی رهنمون شود.

با وجود این اختلاف‌نظر، یک نکته بسیار مهم را نباید فراموش کرد و آن اهمیتی است که هر دوی این فیلسوفان به مقوله «لذت» در سامان‌بخشی نیک سیاسی می‌دهند. در واقع هر چند پاسخ افلاطون و ارسطو به جایگاه لذت در سامان نیک اجتماع کاملاً متفاوت است، «مسئله» هر دوی آنها یکی است. این در حالی است که با پیدایش نخستین جرقه‌های جدایی اخلاق از سیاست فلسفه‌های رومی - و به عنوان نمونه در اندیشه‌های اپیکور - و با ظهور اندیشه مسیحی، «مسئله» لذت از فلسفه سیاسی حذف می‌شود و با رانده شدن به قلمرو خصوصی افراد، به امری صرفاً اخلاقی و یا مذهبی فروکاسته می‌شود.

### «لذت‌گرایی» اپیکوری

سقوط پولیس یونانی و آغاز جهان‌گشایی‌ها و تأسیس امپراتوری روم، زمینه را برای درک جدیدی از «انسان» به دست داد. در وضعیت نوین که دیگر امکان مشارکت مستقیم «شهروندان» در امور سیاسی جامعه وجود نداشت و از سوی دیگر، گسترش دایره شهروندی به بسیاری از بیگانگان - که در آتن هرگز حق مشارکت سیاسی و «شهروندی» را نداشتند - حتی مطلوبیت تعریف انسان به مثابه موجود سیاسی<sup>۱</sup> را نیز به چالش کشید. در واقع همان‌گونه که مک‌این‌تایر به درستی اشاره می‌کند، «گرایش اساسی این شکل از دولت [امپراتوری] عبارت است از کنار گذاشتن اتباع از هرگونه مشارکت در امور سیاسی» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۰۳).

بر این اساس برخلاف پولیس یونانی که محل پرورش فضایل و تربیت اخلاقی بود، در روم حیات اخلاقی فرد، تعارضات جدی با اهداف دولت می‌یابد. در نتیجه همین امر است که در اندیشه متفکران رومی، شهروند کیهانی جای شهروند پولیس را می‌گیرد و تحصیل خیر و سعادت، امری قائم به فرد به مثابه یک شخص خاص می‌شود:

«اینک مسئله این نیست که عدالت در چه شکلی از حیات اجتماعی

می‌تواند خود را نشان دهد؟.. بلکه مسئله این است که برای اینکه

خوشبخت باشیم چه باید بکنیم؟ یا من به عنوان یک شخص خاص چه

خیرهایی را تحصیل می‌توانم کرد؟ موقعیت انسانی به گونه‌ای است که

فرد محیط اخلاقی خود را در مکان خود در عالم و نه در هیچ شبکه

اجتماعی یا سیاسی می‌یابد» (همان: ۲۰۴).

چنان که مشاهده می‌شود، شهروند رها از هنجارهای اجتماعی، غایت خود را باید در جای دیگری جست‌وجو کند. باید توجه داشت که برای نظریه‌پردازان اخلاق رومی، همچنان مسئله محوری، مسئله «نیک» است و البته جست‌وجوی «خیر اعلی». «خیر اعلی» چنان که میراث ارسطویی به ما می‌گوید، «نیکی» است که برای خاطر خودش خواسته شود و همچنین کاملاً خودبسنده و خواستنی‌ترین چیز باشد.

---

1. zoon politikon

اندیشه رومی، شرط دیگری را به این جمع می‌افزاید: «تطابق با طبیعت». امر نیک که اینک از هنجارگذاری‌های سیاسی پولیس بی‌بهره است، معیار خود را در طبیعتی می‌یابد که بر کیهان حاکم است و تنها از این طریق است که وی می‌تواند «شهروند کیهانی» باشد: «و در نتیجه حکمت عملی و اخلاق متضمن طبیعیات و علم طبیعی مبدأ اخلاق است و... شناخت طبیعت اجازه می‌دهد که انسان خود را موافق و مطابق با طبیعت سازد» (برن، ۱۳۸۱: ۲۲). در نظر اپیکور، «لذت» تمام این شروط را در خود جمع دارد و از این رو «خیر اعلی» است. ارزش لذت نه ناشی از فعالیت بودن آن، که اساساً امری مستقل و بالذات است (Kenny 2004: 277)

اپیکور معتقد است که لذت آن چیزی است که انسان از ابتدای تولد به دنبال آن است و اگر هم کسی از آن گریزان می‌نماید، ناشی از تلاش او برای پرهیز از خود لذت نیست؛ بلکه او از تبعات دردناک لذت، که هنگامی پدید می‌آیند که فرد در جست‌وجوی لذت «غیرعقلانی» عمل کرده باشد، در گریز است. سیسرو، راه عقلانی جست‌وجوی لذت در نظر اپیکور را چنین شرح می‌دهد:

«مرد خردمند همواره... لذات را از آن جهت رد می‌کند که لذات

بزرگ‌تر را تضمین نماید و رنج‌ها را از آن جهت تحمل می‌کند که از

رنج‌های دردناک‌تر بپرهیزد» (Cicero, De Officiis: I.32).

در واقع آنچه مدنظر اپیکور است، کسب هر نوع لذت - به‌ویژه لذات جسمانی - در حد افراطی آن نیست. اپیکور برخلاف آرستیپوس کورنایی، که لذت را با «سعادت» یکی می‌داند، خصیصه «تداوم» لذت را بر «شدت» آن ارجح می‌داند و در نتیجه به جای برتری دادن به لذات بدنی و حسی، لذات تأملی و اندیشه‌ای را - که دوام بیشتری دارند و به آرامش فکر می‌انجامند - هر چند از شدت کمتری برخوردارند، لذت اعلی در نظر می‌گیرد. البته او لذات بدنی را ماهیتاً رذاشدنی<sup>۱</sup> می‌داند، اما «مدعی است که تعقیب آنها برای خاطر خودشان، نه به سعادت که به ضد آن رهنمون می‌شود» (Denise, Peterfreund & White, 1999: 41).

1. unobjectionable

چنان که وایت به درستی اشاره می‌کند (White, 2006: 52)، در عین حال که اپیکور مقوله «شدت» لذت را مورد توجه قرار نمی‌دهد، برای لذت «حد بالای نظری»<sup>۱</sup> قائل است که همانا فقدان کامل رنج و الم است. محوریت یافتن «فقدان الم» در تعریف از لذت، «لذت‌گرایی» اپیکوری را از انواع مألوف و مشهور آن نزد عامه متفاوت می‌سازد. لذتی که مدنظر اپیکور است، بیشتر جنبه سلبی و از جهاتی محافظه‌کارانه می‌یابد. لذت همانا ارضای تمایلات است و از آنجایی که تمایلات ما خود بر دو نوع است - تمایلات طبیعی و تمایلات بیپهوده - لذت واقعی تنها در پیوند با تمایلات طبیعی معنا می‌یابد. عدم ارضای تمایلات طبیعی می‌تواند ایجاد رنج و الم کند، اما عدم ارضای تمایلات بیپهوده، هیچ تعبی را به همراه ندارد. از این‌رو اپیکور، منتقد جدی تعقیب چنین لذاتی است (Kenny, 2004: 278-9). در نظر اپیکور، ما باید بیاموزیم که چه نوع لذت‌هایی را جست‌وجو کنیم (Graham, 2004: 43) و آن لذت‌هایی است که با طبیعت انسانی ما هم‌خوانی دارد. طبیعت همواره سدی عقلانی در برابر تمایل ما به بهره‌مندی از لذت‌ها قرار می‌دهد و هر چند ما تمایل بدان داریم که برای مثال بیشتر و بیشتر بنوشیم، طبیعت عقلانی ما، ما را از زیاده‌روی در نوشیدن برحذر می‌دارد (همان).

چنان که می‌بینیم، برخلاف اندیشه آتنی که «لذت» را در پیوند با امر نیک و همچنین سعادت و فضیلت شهروندی مورد سنجش قرار می‌دهد، در اندیشه رومی و نمونه‌اعلای آن اپیکور، فضیلت شهروندی امری منفک از «سعادت» انگاشته می‌شود که نه مبتنی بر پیگیری غایت اجتماعی، که در جست‌وجوی هماهنگی با طبیعت و برای هر فرد «فائمه به خویشتن» وی است. اپیکور نیز مانند ارسطو به لذت «همراهی دوستانه»<sup>۲</sup> و «فلسفه» واقف است و آنها را «بزرگ‌ترین» لذات می‌داند (White, 2006: 53). اما برخلاف ارسطو که دوستی را مقوم اجتماع و برسازنده نظام سیاسی حاکم بر هر اجتماعی می‌داند، حلقه دوستان خود را در باغی خارج از شهر گرد می‌آورد و در آنجا «جز به خنده و مضحکه از اهل سیاست یاد نمی‌کنند و افتخارات کاذب آنها را به تمسخر می‌گیرند» (برن، ۱۳۸۱: ۱۰۳). همچنین فلسفه‌ورزی وی کاملاً در خلوت و انزوای از

---

1. theoretical maximum  
2. friendly company

اجتماع صورت می‌پذیرد و فیلسوف اپیکوری برخلاف فیلسوف افلاطونی، بازگشتی به اجتماع و هدایت هم‌شهریان خویش به سوی نور و رهایی آنها از جهل و نادانی ندارد. در نتیجه این امر، فلسفه اخلاق - برخلاف نوع آتنی آن که جست‌وجو و سیر به سوی غایت را دنبال می‌کند - به اطاعت و انطباق صرف با مجموعه‌ای از قواعد و تبعیت از قوانین (طبیعت) فروکاسته می‌شود. در نظریه اخلاقی اپیکور، خدایان جایگاهی در زندگی افراد ندارند و ترس از مرگ و ترس از جزای الهی - که در زمانه وی محوریت یافته بود - محلی از اعراب ندارد. او در این مسیر به دموکریتوس و ذره‌گرایی وی رجوع می‌کند و با اشاره به این سخن وی که عالم را می‌توان چونان «ذراتی در جنبش در یک فضای تهی» تصویر نمود، برداشت مکانیسمی او را برای تبیین آنچه در سراسر گیتی رخ می‌دهد، بسنده می‌انگارد و در نتیجه «اپیکور معتقد است که فرض مداخله خدایان در امور انسانی کاملاً غیر ضروری است» (Denise & etal, 1999: 42).

انکار حضور خدایان در زندگی انسانی، علاوه بر آنکه امکان تعریف غایتی مشترک برای ابنای بشر را ناممکن می‌سازد، آنها را دل‌مشغول «لحظه<sup>۱</sup>» می‌نماید. زندگی انسانی که - در فقدان خدایان - دغدغه فردای خویش را داشته باشد، زندگی پر از اضطراب و الم است و این همان چیزی است که در نظر اپیکور، فرد خردمند از آن می‌پرهیزد. حکیم خردمند نزد اپیکور کسی است که به بهترین وجهی خود را از محیط عامه - که بی‌شعور و تحت حاکمیت شهوات هستند - منفک نماید و در نتیجه هرگونه دغدغه اجتماعی - سیاسی را از خود دور نماید. او به زندگی منزوی روی می‌آورد و با عمل بر اساس مجموعه قواعد مبتنی بر طبیعت، رنج و الم را از خویش دور کرده، لذت را - که خیر اعلی اوست - به دست می‌آورد:

«بالاخره حکیم نه فقط در جست‌وجوی زندگانی در اختفا و پنهانی

[=انزوا] می‌کوشد و نه تنها به سرنوشت و تقدیر و تمام افسانه‌های مربوط

به آخرت ریشخند می‌زند، بلکه او پیوسته مشتاق و علاقه‌مند به زندگانی

در زمان حال (آن [= لحظه]) است. بنابراین حکیم نباید خود را به سیاست

مشغول بدارد، زیرا اپیکور معتقد است که انسان نه بالطبع اجتماعی است و نه صاحب خصوصیات و خلقیات ملایم است» (برن، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

### ظهور مسیحیت و به حاشیه‌رانی نهایی «لذت»

آنچه در روم در سنت اندیشه سیاسی رخ داد، زمینه‌ها را برای گذار شکلی از اندیشه به شکل تاحدود زیادی متفاوتی از آن فراهم نمود. برخلاف اندیشه کلاسیک یونانی، دیگر اقدام جمعی مبتنی بر مشارکت برای رسیدن به غایت پولیس محور نبود و در برابر آن، گستره سرزمینی امپراتوری روم و همچنین ادخال اقوام گوناگون تحت یک سیستم حکومتی مرکزی، علاوه بر کم‌رنگ نمودن امکان مشارکت گسترده در مسیر رسیدن به غایت، برقراری و نهادینه‌سازی قوانین فراگیر و متصلب را نیز ضروری ساخت. بر این اساس پیوند اعضای جامعه با قوانین هدایتگر آن، از نوع اطاعت محض بود و این قاعده‌گذاری‌ها بیش از آنکه به نحوی ایجابی، سیوررت به غایت اجتماعی را هدف قرار داده باشند، متوجه برقراری نظم فراگیر و تضمین ثبات در جامعه گسترده روم بودند. دیگر مبنای تعریف انسان، شهروند بودن او نبود و «فرد» انسانی برای خود هویتی مستقل یافته بود و بر مبنای آن می‌توانست غایات فردی خاص خود را دنبال کند.

هر چند نباید فراموش کرد که همچنان مفاهیم محوری در فلسفه‌ورزی در جایگاه خود باقی مانده بود، این مانع از آن نبود که محتوای آنها کاملاً تغییر یابد. در نتیجه تحولی که روی داد، زمینه‌های انفکاک فلسفه اخلاق از فلسفه سیاسی فراهم شد و همان‌گونه که بیان شد، اپیکور فلسفه اخلاق خود را بر محور انفکاک از زندگی اجتماعی و دوری از مشارکت در فرایندهای سیاسی بنیان نهاد. انفکاک اخلاق از سیاست از یکسو و شیوع سلوک اطاعت‌محور در جامعه از سوی دیگر، زمینه را برای ظهور و شکوفایی دین مسیح در جامعه رومی فراهم نمود. دین مسیح ابتدا و بالذات متوجه نوع رابطه «فرد» مسیحی با خداوند و نحوه «اطاعت» وی از فرامین الهی است. یعنی برخلاف اخلاق یونانی که در آن، شهروند خود در تنظیم قواعد رهنمون به غایت سعادت «مشارکت» می‌ورزد و همین مشارکت، بخشی از تربیت اخلاقی وی را شکل می‌بخشد، در اینجا علاوه بر اینکه مشارکت وی کاملاً به حاشیه می‌رود، تربیت اخلاقی نیز به مثابه طی



کردن فرایندی از پیش تعیین شده از سوی پروردگار است که غایت آن نیز نه در اجتماع کنونی، که در عالمی متفاوت پدیدار خواهد شد.

در میان متفکران مسیحی، سنت آگوستین از جمله متقدمانی است که با اتکا به سنت فلسفی یونانی - رومی و با انطباق آن با مفاهیم و مبانی دینی مسیحی، مسیر ایجاد تغییرات بنیادین در فهم کلاسیک از انسان، جایگاه وی در عامل و همچنین فعالیت‌های وی را هموار می‌سازد. خاستگاه اندیشه‌ورزی وی را در داستانی که خود وی نقل می‌کند می‌توان به روشنی دریافت. وی که مبدع سبک نگارشی «گفت‌وگو با خود»<sup>۱</sup> است، در گفت‌وگویی که میان دو شخصیت با نام‌های «آگوستین»<sup>۲</sup> و «خرد»<sup>۳</sup> برقرار می‌سازد، به نکته مهم و تعیین‌کننده‌ای اشاره می‌کند. «خرد» از «آگوستین» می‌پرسد: می‌خواهد چه چیزی را بشناسد. آگوستین پاسخ می‌دهد: «می‌خواهم خدا و نفس را بشناسم». «خرد» دوباره از او می‌پرسد: «چیز دیگری نمی‌خواهی؟» و آگوستین پاسخ می‌دهد: «هیچ چیز!» (Kenny, 2005: 1).

روشن است که در این اندیشه دیگر جای چندانی برای ستایش شهر و اجتماع و یا تأمل در طبیعت و کشف قوانین آن نمی‌ماند. در اینجا ارتباط فرد با خدایی است که قوانین را به بنده خویش تعلیم می‌دهد (ده فرمان موسی، نمونه‌اعلای چنین قوانینی است) و بنده نیز تنها در صورتی که بتواند درون خویش به راستی پایبند به اطاعت از قوانین شرعی باشد، امکان رستگاری را می‌یابد. همین خط سیر را در اندیشه آگوستین می‌توان به سهولت دنبال نمود. در نظر آگوستین، ما خود نمی‌دانیم که به چه چیزی باید تمایل داشته باشیم. بلکه تنها با توسل به مسیح و اقتدا به وی می‌توانیم از رنج‌هایمان رها شویم و به رستگاری دست یابیم. این امر حتی در نحوه مهرورزی به هم‌نوعان نیز خود را نشان می‌دهد. وی در کتاب شهر خدا (۱۹۷۲)، دو نوع عشق را معرفی می‌کند: عشق الهی و عشق زمینی. این دو عشق در شهرهای مرتبط پدید می‌آیند و گسترش می‌یابند؛ اولی در شهر خدا و دومی در شهر زمینی. اما این تنها تفاوت میان این دو نوع عشق نیست. در واقع در نظر او، تنها کسانی که تصمیم به عشق

---

1. Soliloquies  
2. Augustine  
3. Reason

خدا بگیرند، می‌توانند همسایگان خود را چون خود دوست بدارند و این ویژگی نیز ناشی از قابلیت‌های بشری آنها نیست، بلکه بر اساس «تعالیم خداوند» است (Augustine; City of God: XIV, 7) و تنها چیزی که می‌تواند انسان را صاحب «اراده نیک»<sup>۱</sup> نماید، عشق او به خداست، زیرا او «فرزند خداوند است» (همان). در نتیجه عشق موجود میان اعضای شهر زمین، عشق واقعی نیست و آن را می‌توان متأثر از نفس گناهکار انسان‌هایی دانست که افتخار و شکوه در میان مردمان را هدف اصلی خود در نظر گرفته‌اند.

در شهر خدا، اوضاع کاملاً برعکس است و دوستی میان اعضای این شهر، فضیلتی است که از جانب خداوند به شهروندان هبه شده است و از این‌رو از هر فساد و تباهی و هر میل ناشی از نفس گناهکار مبرا است. رابطه میان حاکم و اهالی شهر خدا، بر اساس عشق است و آنچه آنها را به خدمت به یکدیگر تشویق می‌کند، عشق میان آنهاست. حاکمان با فرمانروایی خود و اهالی شهر نیز با تبعیت خود از این فرامین، این عشق را نشان می‌دهند (همان: ۲۸). این در مقابل شهر زمینی است که در آن روابط میان اعضای شهر، بر پایه عطش قدرت در میان حاکمان و همچنین مردمی است که بر آنها حکومت می‌شود. هیچ کدام از اعضای این شهر از عطش قدرت برکنار نیستند و آنچه بیانگر شکل روابط درون این شهر است، قدرت فرمانروایی است که مردمان از آنها اطاعت می‌کنند. در حالی که در مقابل، شهر خدا «به خدای خود می‌گوید: من به تو عشق خواهم ورزید، مولای من، قوت من» (Augustine; City of God: XIV, 28).

در گفت‌وگو با خود ذکر شده در بالا، «خرد» در ادامه به آگوستین وعده می‌دهد که «خداوند را چنان بر فکر او آشکار کند که خورشید بر چشمانش [آشکار است]». اما مهم‌ترین چیزهایی که آگوستین در این مسیر رد می‌کند، عبارتند از «ثروت، افتخار و لذت جنسی» (همان: ۲۲). اینها که مورد جست‌وجوی ساکنان شهر زمینی هستند، زمینه را برای «مرگ جاودان» ساکنان این شهر فراهم می‌آورند. ساکنان شهر زمینی که از نعمت رحمت و هدایت الهی بی‌بهره‌اند، خود را سرگرم لذت‌های جسمانی و منافع مادی خویش می‌کنند و بدین وسیله نه تنها از رنج‌های ناشی از باورهای نادرست خویش در

---

1. good will  
2. eternal death

عذابند، بلکه «قهر جاودان خداوند را نیز که کیفر گناه‌کاران است، تحمل می‌کنند» (Denise & et al, 1999: 71).

آگوستین نیز طبق سنت فلسفه کلاسیک دل‌مشغول «خیر اعلی» است، اما تبیینی کاملاً متفاوت از آن ارائه می‌کند. تبیین آگوستین از خیر اعلی نه پیوندی با تعریف از انسان به مثابه موجود اجتماعی (سیاسی) دارد و نه نتایج ملموسی را در زندگی به وی نشان می‌دهد و نه حتی حاصل مشارکت تأملی شخص است. «خیر اعلی» تنها در شهر خدا قابل دستیابی است که ساکنان آن - چنان که پیش از این نیز ذکر شد - نه صرفاً به همت خود، که به مدد تفضل و لطف الهی به آن دست یافته‌اند. این خیر اعلی، همان «زندگی جاودان» است که در مقابل «مرگ جاودانی» که «شر بزرگ» است، قرار می‌گیرد (Augustine, City of God: XIX. 1-4).

در واقع در فلسفه سیاسی آگوستین، دیگر هرگز جایی برای مقوله «لذت» به مثابه امر سیاسی یا امر مطلوب باقی نمی‌ماند و همچون دیگر مقوله‌های سیاسی و اجتماعی، لذت نیز در دوگانه «اطاعت از فرامین الهی» و «تمرد از دستورات خداوند» - که در «شهر خدا» و «شهر زمینی» تجلی می‌یابند - به حاشیه رانده می‌شود. روندی که پس از آن نیز تا قرن‌ها در فلسفه سیاسی غرب تداوم می‌یابد و تنها با ظهور مدرنیته و جریانات فکری درون آن است که دچار تغییر می‌شود.

### نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی کلاسیک، محمل بسیاری از مقوله‌های محوری در تاریخ اندیشه سیاسی است. بررسی مقوله‌های مطرح‌شده در این سنت فکری و همچنین بررسی تغییرات و تداوم‌هایی که سنت اندیشه‌ورزی سیاسی در تاریخ روی داده است، می‌تواند ما را به فهم مناسب‌تری از آن رهنمون شود. به حاشیه رانده شدن مقوله «لذت» از فلسفه سیاسی، یکی از نمادهای روشن تحول از جریان اندیشه کلاسیک به اندیشه دوران میانی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در حالی که همان‌گونه که در این مقاله بدان پرداخته شد، بررسی و تحلیل دقیق این تحول می‌تواند ما را به فهم متفاوتی از تغییرات بنیادین ایجادشده در مبانی سنت فکری سیاسی در غرب رهنمون شود.

«لذت» از جمله مقوله‌های محوری است که در اندیشه کلاسیک در یونان مورد توجه جدی متفکران بوده است. همان‌گونه که در این مقاله نشان داده شد، افلاطون در آثار متعددی به مقوله لذت پرداخته است و آن را از زوایای گوناگون مورد بحث و بررسی قرار داده است. ارسطو نیز در پرداختن به مقوله «لذت» در چارچوب اندیشه‌ورزی سیاسی، به استاد خویش تأسی می‌کند، هر چند دیدگاه‌هایی کاملاً متفاوت و در مواردی متعارض با او را مطرح می‌سازد.

نکته‌ای که مورد توجه این مقاله است، اختلاف نظرهای موجود میان این اندیشمندان بر سر چگونگی مدد‌رسانی مقوله لذت به زندگی نیک و چگونگی پرداختن به آن نیست. آنچه محوریت دارد آن است که در سنت فکری یونانی، «لذت» از جمله مقوله‌هایی به شمار می‌رود که در پیوند و یکسانی فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق نقش محوری ایفا می‌کند. بر این اساس هم افلاطون و هم ارسطو که در چارچوب سنت فکری آتنی، اخلاق و سیاست را یکی می‌دانسته‌اند، گریزی از آن ندارند که مقوله‌ای چون «لذت» را در کانون توجه در فلسفه سیاسی خویش قرار دهند.

اما همان‌گونه که مشاهده می‌شود، سیر تحول اندیشه سیاسی از یونان به روم را می‌توان در تحلیل تغییرات جایگاهی مقوله «لذت» در اندیشه فیلسوفان این دو سنت - که در آن دومی از اولی بسیار متأثر است - پی‌جویی کرد. ایجاد زمینه‌های گسست فلسفه سیاسی از فلسفه اخلاق، بر اثر حوادث تاریخی و اجتماعی، «لذت» را از جمع مقوله‌های سیاسی خارج نمود و هر چند همچنان در کانون بحث فلسفه اخلاق نگاه داشت، هرگونه پیوند آن با زندگی جمعی و مشارکت در امور سیاسی جامعه را قطع نمود. بر این اساس فرد می‌توانست بدون توجه به هر آنچه در روند اجتماعی در جریان بود، در انزوا و انفکاک از دیگران، جویای لذت خویش باشد. لذت‌گرایی اپیکوری، یکی از مهم‌ترین نمادهای چنین تحول عظیمی در سنت فکری کلاسیک است.

اما فروکاهش مقوله‌های پیش از این سیاسی به مقوله‌های فردی اخلاقی، به همین مقدار اکتفا نمی‌کند. با ظهور مسیحیت و سیطره آن بر سنت اندیشه‌ای کلاسیک، مقوله‌هایی که تا پیش از آن یا در زمینه حیات سیاسی شهروندان (در آتن) و یا دست‌کم در شکوفایی حیات اخلاقی فردی (در روم) محوریت داشتند، بیش از پیش به

حاشیه رفتند. «لذت» در اندیشه مسیحی به تابعی از «ایمان و تعهد به قوانین مذهبی» فروکاسته می‌شود و در نتیجه آن، بر مبنای اینکه فرد به خداوند ایمان داشته باشد و در جست‌وجوی کسب فضل و مرحمت او و رهایی از بار گناه باشد یا نه، لذت‌ها نیز برای وی متفاوت خواهند بود. لذت‌جویی کسی که به پروردگار خویش ایمان ندارد، زمینه مرگ جاودان وی را فراهم می‌سازد، در حالی که فرد بهره‌مند از مرحمت الهی با وعده زندگی جاودان و سعادت ناشی از آن روبه‌رو می‌شود.

#### پی‌نوشت

۱. درباره نسبت نیک زیستن و لذت در اندیشه ارسطو، ر.ک: Ross, 1995, chapters VII, VIII.

## منابع

- برن، ژان (۱۳۸۱) فلسفه اپیکور، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد اول، یونان و روم، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی، سروش.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، تهران، خوارزمی.
- مک‌این‌تایر، السدر (۱۳۷۹) تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.

- Aristotle (1893) *Nicomachean Ethics*, Trans. By F. H. Peters, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Augustin, St. Thomas (1972) *City of God*, Ed. By David Knowles, London, Penguin Books.
- Cicero, Marcus Tullius (1961) *De Officiis (On Duties)*, trans. to English W. Miller, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Denise, Peterfreund & White (1999) *Great Traditions in Ethics*, Wadsworth Publishing Company, USA.
- Graham, Gordon (2004) *Eight Theories of Ethics*, Routledge, New York.
- Habermas, Jürgen (1973) *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, Boston.
- Kenny, Anthony (2004) *A New History of Western Philosophy, Vol. I, Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- (2005) *A New History of Western Philosophy, Vol. II, Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- MacIntyre, Alasdair (1988) *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London.
- Plato (1997) *Complete Works*, Ed. Cooper, John M., Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Ross, Sir David (1995) *Aristotle*, Routledge, London & New York.
- White, Nicholas (2006) *A Brief History of Happiness*, Blackwell Publishing, USA, UK, Australia.