

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پژوهش سیاست نظری

دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاددانشگاهی
مدیر مسئول: دکتر ایرج فیضی
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 آب‌نیک

هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر فرهنگ رجایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه کارلتون (کانادا) - دکتر حسین سلیمی، استاد روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبائی - دکتر محمود کتابی، 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 مجتبی مهدوی، استاد بخش مطالعات اسلامی دانشگاه آلبرتا کانادا - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر محمد علی توانا، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز - دکتر محمدباقر حشمت زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر وحید سینائی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد - دکتر مسعود غفاری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر جهانگیر کرمی، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، دانشیار روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، استادیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

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

مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.

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

❖ نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷
صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲ - ۶۶۴۹۷۵۶۱ - ۶۶۴۹۲۱۲۹
نشانی اینترنتی: Political.ac.ir@gmail.com پایگاه اینترنتی: Political.ihss.ac.ir
فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

قیمت: ۳۰۰۰۰۰ 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 ۱۰×۱۵ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروفچینی شود و به وسیله پست الکترونیکی به دفتر دو فصلنامه ارسال گردد.
- دو فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

نحوه ارائه مقاله

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

فهرست

- ۱..... **کله اندیشه «هانا آرنه» و امکان تحول در روابط بین الملل**
حمیرا مشیرزاده / آریا مکت
- ۶۱..... **کله پاندمی فضای مجازی و ایده مقاومت**
سید محسن علوی پور
- ۶۹..... **کله رابطه سوژه لگانی و شکل گیری نظریه های شکست جنبش مشروطه**
محمد باقری / علی مختاری / حمدالله اکوانی / صادق حقیقت
- ۹۵..... **کله نسبت بین آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشه «جان استوارت میل» و «آمارتیا سن»**
سید علیرضا حسینی بهشتی / سمیه ملکی دیزینی
- ۱۳۵..... **کله رابطه روش حکومتی با فرایند دموکراسی سازی و تحکیم دموکراسی (مطالعه موردی: جمهوری اسلامی ایران)**
منصور انصاری / میرقاسم سیدین زاد
- ۱۶۵..... **کله «دوره اصلاحات» در ایران: پویایی درونی یک نظام سیاسی هیبریدی**
علیرضا خوشبخت / مجید توسلی رکن آبادی / محمد مهدی مجاهدی
- ۲۰۹..... **کله حق توسعه انسان**
عباس منوچهری / محمد دشتی
- ۲۳۳..... **کله تبیین تئوریک جایگاه جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب**
سید رحیم ابوالحسنی / خسرو قبادی
- ۲۶۱..... **کله روان کاوی سیاسی و گفتمان: گزاره های تروماتیک و سوژه های هیستریک در گفتمان نواصلاح طلبی (۱۳۹۲-۱۳۹۸)**
مه سیمای سهرابی / محمد رضا تاجیک / منصور میراحمدی
- ۲۸۹..... **کله تبیین جایگاه رئیس جمهور در قانون اساسی از منظر کارآمدی نهادهای سیاسی در ج.ا. ایران**
سید رضا شاکری
- ۳۱۳..... **کله نقد دیدگاه «استبداد ایرانی» همایون کاتوزیان**
عبدالرحمن حسینی فر
- ۳۳۷..... **کله مواجهه با دیگری: موفه یا هابرماس**
گیتی پورزکی

داوران این شماره

دکتر علی کریمی مله / استاد دانشگاه مازندران

دکتر محمدعلی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز

دکتر بهاره سازمند / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر علیرضا صدرا / دانشیار دانشگاه تهران

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

دکتر سید اصغر کیوان حسینی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی

دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران

دکتر حسن آبنیکی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی

دکتر ایوج رنجبر / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی کرمانشاه

دکتر گیتی پورزکی / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

دکتر سیدمحمدعلی حسینی زاده / استادیار دانشگاه شهید بهشتی

دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

دکتر علی اصغر قاسمی سیانی / استادیار دانشگاه خوارزمی

دکتر خسرو قبادی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی

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

دکتر سیدخدایار مرتضوی / استادیار دانشگاه آزاد واحد تهران جنوب

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۱-۳۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

اندیشه «هانا آرنه» و امکان تحول در روابط بین الملل

* حمیرا مشیرزاده

** آریا مکنات

چکیده

جریان اصلی در روابط بین الملل و به طور خاص واقع گرایی، خشونت را از اجزای اصلی و جدایی ناپذیر روابط بین الملل می داند. گونه های مختلف واقع گرایی، سرشت انسان و نظام بین الملل را ذاتاً خشونت آمیز تلقی می کنند. نظریه قدرت سیاسی «هانا آرنه» به عنوان یک کنش جمعی و غیر خشونت آمیز، این فرض بنیادین را به چالش می کشد و چشم اندازی نوین به آنچه جوهر سیاست است ارائه می کند. در تفکر آرنه، مفهوم «وضعیت انسان» متضمن نفی هرگونه ذات پنداری یا جوهر گرایی درباره انسان است و فضای نظری جدیدی برای فهمی نوین از روابط بین الملل می گشاید که در آن، انسان ها به کارگزاران اصلی سیاسی تبدیل می شوند. برخلاف جریان اصلی روابط بین الملل و واقع گرایی به طور خاص از نظر آرنه، افراد و نه دولت ها می توانند بازیکنان اصلی در روابط بین الملل باشند (هر چند او وضعیت موجود بین المللی را چنین نمی بیند و نگاهی واقع گرایانه به آن دارد). در این مقاله، ما با به هم پیوستن ابعاد مختلف اندیشه سیاسی آرنه می کوشیم تا نشان دهیم که چه حوزه هایی از نظریه سیاسی آرنه با روابط بین الملل ارتباط پیدا می کند و بینش او (به ویژه زمانی که در پیوند با بینش هایی از سایر متفکران قرار گیرد)، چه زمینه ای برای طرح تغییرات ممکن در عرصه سیاست جهانی می تواند ارائه کند.

واژه های کلیدی: نظریه سیاسی بین المللی، هانا آرنه، خشونت، سیاست، وضعیت انسان.

hmoshir@ut.ac.ir

* نویسنده مسئول: دانشیار گروه روابط بین الملل، دانشگاه تهران، ایران

** دانش آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه عالی کلرمانت، کالیفرنیا، استاد مدعو علوم سیاسی در کالج

arya.moknat@cgu.edu

سانتیاگو، کالیفرنیا



مقدمه

در دهه‌های اخیر، رشته روابط بین‌الملل از ارتباط با نظریه و فلسفه سیاسی بسیار سود جسته است. در این چارچوب می‌توان به نظریه‌های پساتجددگرا اشاره کرد که از طریق نوشته‌های کسانی مانند فوکو، دریدا و لیوتار بر گفتمان روابط بین‌الملل تأثیر گذاشته‌اند. همچنین می‌توان به مکتب انتقادی فرانکفورت و به‌ویژه نوشته‌های هابرماس و ایدهٔ قانونی کردن مداخلات بشردوستانه اشاره کرد. آرای آنتونیو گرامشی نیز در زمینهٔ جهانی‌شدن و اقتصاد سیاسی بین‌المللی مورد توجه نظریه‌پردازان انتقادی روابط بین‌الملل قرار گرفته است. اندیشه‌های فیلسوف کلاسیکی نظیر ایمانوئل کانت در پیوند با مفاهیمی نظیر صلح دموکراتیک^۱ و شهروندی جهانی^۲ احیا شده است (ر.ک: Lang&Williams, 2005). از طرف دیگر، نومحافظه‌کاران آمریکایی نیز با تکیه بر دیدگاه متفکرانی مانند لئو اشتراوس بر «مطلق و جهانی بودن» برخی از ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کنند (Owens, 2009: 111-127). در عین حال مناظره قدیمی میان اجتماع‌محوری^۳ و جهان‌وطن‌انگاری^۴ همچنان اصلی‌ترین بحث در نظریهٔ سیاسی بین‌المللی است که لاجرم در پیوند با نظریه و اندیشه سیاسی است (ر.ک: مشیرزاده، ۱۳۹۹).

نظریهٔ سیاسی یا فلسفهٔ سیاسی چه در سیاست داخلی و چه در روابط بین‌الملل با وجود همپوشانی‌های موضوعی با نظریهٔ روابط بین‌الملل به معنای مصطلح آن، تفاوت‌هایی هم با آن دارد. دانش نظری بنا به تعریف از مسائل جاری و امور موجود جداست و جنبه انتزاعی دارد، هرچند که در نهایت نگاهی هم به پاسخ‌یابی برای مسائل موجود دارد. همان‌گونه که تری ناردین به درستی متذکر می‌شود، «نظریه‌پرداز می‌تواند اساساً چارچوب‌بندی مسئله، واژگان مورد استفاده برای بحث دربارهٔ آن و مفروضاتی را که بحث مبتنی بر آنهاست، زیر سؤال ببرد» (Nardin, 2006: 449) و از این راه شاید عملاً باعث شود فقط تکثری شکل گیرد که می‌تواند مایه تأملاتی در امر بین‌المللی شود. نظریهٔ سیاسی به طور خاص ماهیتی هنجاری نیز می‌یابد و اساساً از سنخ نظریه‌های

1. democratic peace
2. global citizenship
3. communitarianism
4. cosmopolitanism

حلال مشکل که به تعبیر رابرت کاکس^۱ (۱۹۸۱) فقط در چارچوب امر واقع و موجود نظریه‌پردازی می‌کنند نیست. هرچند بخشی از نظریه‌پردازان سیاسی به دنبال راه‌هایی برای تحقق آرمان‌های خود و ایجاد ارتباط میان نظریه و عمل هستند، در واقع بخشی دیگر، این هدف را ندارند و به همین دلیل، بسیاری از بحث‌های موجود در نظریه‌های سیاسی انتزاعی و گاه آرمان‌گرایانه و غیرعملی و فاقد ارائه سازوکار برای تحقق اهدافشان تلقی می‌شوند؛ اما این نقطه ضعف مهمی برای آنها قلمداد نمی‌شود. همان‌گونه که دیوید استلوند^۲ (۲۰۱۱) متذکر می‌شود، نمی‌توان ارزش آثار فکری از این‌دست را بر اساس پیوند آنها با عمل سنجید. به نظر وی، اینکه با این مباحث می‌توان متوجه چیزی شد که اهمیت دارد، فی‌نفسه برای ارزشمندی کافی است. به عنوان نمونه، نظریه‌پرداز عدالت بین‌المللی به عنوان یک نظریه سیاسی به دنبال تجویز خط‌مشی و سیاست نیست (Nardin, 2006: 449).

یکی از نظریه‌پردازان سیاسی سده بیستم که اخیراً به آرای او در روابط بین‌الملل هم توجه شده است، هانا آرنت است که او را از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان یا فیلسوفان سیاسی^(۱) قرن بیستم می‌دانند. اما او را نمی‌توان نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل دانست و شاید حتی نمی‌توان به سهولت از آرای او در حوزه اندیشه سیاسی برای شکل دادن به یک نظریه نظام‌یافته آرنتی در حوزه روابط بین‌الملل استفاده کرد. حتی خود او در نگاه به روابط بین‌الملل موجود بیشتر به یک واقع‌گرای کلاسیک نزدیک است تا یک فیلسوف آرمان‌گرا و اخلاق‌مدار. تفاوت‌های بنیادین میان برداشت‌های او از برخی مفاهیم مانند قدرت و خشونت یا خود مقوله سیاست و تأکید وی بر نقش افراد در سیاست داخلی و بین‌المللی در تضاد با نظریه‌های ساختارگرایانه‌ای قرار می‌گیرد که در آنها روابط بین‌الملل حاصل ساختار آنارشیک تلقی می‌شود و نه کنش فردی و نیز با دولت‌محوری بسیاری از نظریه‌های جریان اصلی از جمله واقع‌گرایی در بیشتر اشکال آن در تعارض قرار دارد.

اما وی با بازتعریف مفاهیم بنیادین سیاست می‌تواند الهام‌بخش نگاهی متفاوت به جهان و روابط بین‌الملل باشد. در نگاه آرنت، برخلاف سنت واقع‌گرایی و به‌ویژه نسخه ساختاری آن، که به یک اعتبار سیاست و خشونت را از هم تفکیک‌ناپذیر می‌بیند،

1. Cox
2. Estelund

خشونت در تقابل با امر سیاسی قرار می‌گیرد و فرد به عنوان کنشگر وارد عرصه سیاست می‌شود تا بر ساختارهای سیاسی تأثیر بگذارد. در این میان، توجه بیشتر به اندیشه هانا آرنت، به‌ویژه در شرایط نوین بین‌المللی که تعارضات و خشونت، دامنه وسیعی پیدا کرده است، ضروری به نظر می‌رسد.

هدف این مقاله آن است که از طریق پرداختن به آرای آرنت، نخست رابطه میان نظریه سیاسی و روابط بین‌الملل را مورد تأکید قرار دهد و دوم اینکه در عمل نشان دهد که چنین رابطه‌ای به طور خاص با توجه به آرای آرنت، چه دستاوردهایی می‌تواند برای روابط بین‌الملل داشته باشد. البته از آنجا که هدف مقاله، ارائه نظریه‌ای نوین یا پرداختن به جنبه‌های کاربردی مباحث نظری نیست، خود را به این پرسش محدود می‌کند که نگرش آرنت به مقوله‌هایی چون جنگ، قدرت، دولت و خشونت، چگونه می‌تواند به زمینه‌ای برای ارائه یک نظریهٔ هنجاری تحول‌مدار در سیاست و روابط بین‌الملل منجر شود؟ پرسش فرعی که در بحث به آن پرداخته می‌شود، محدودیت‌هایی است که نگرش آرنتی می‌تواند برای روابط بین‌الملل ایجاد کند و تلاش می‌شود تا با اتکا به آرای برخی دیگر از اندیشمندان بر پاره‌ای از این محدودیت‌ها فائق آمد.

ادعای اصلی این مقاله آن است که اندیشهٔ سیاسی آرنت در کلیت‌ش می‌تواند (با محدودیت‌هایی) مبنا و منبع نوینی برای فهم جدیدی از روابط بین‌الملل و امکان تحول در آن باشد. نویسندگان این مقاله بر این باور هستند که اندیشهٔ آرنت حداقل در پنج مورد الهام‌بخش روابط بین‌الملل است: نگاه انتقادی به دولت و نظام مبتنی بر دولت‌ملت؛ بازتعریف مفاهیم قدرت و خشونت؛ نجات عرصه سیاست از جنگ؛ مبنای زیبایی‌شناختی قضاوت سیاسی؛ حفظ زمین به عنوان تعریف‌کننده «وضعیت انسان».

این پژوهش با تکیه بر قرائت متون آرنت و تحلیل و تفسیر آنها و قرار دادن آنها در پیوند با رویکردها و موضوعات نظری و مفهومی روابط بین‌الملل پیش می‌رود. واضح است که روش مرسوم برای خوانش متون همچون رویکردهای تحلیل متن با اتکا به فهم^۱ و در مواردی تفسیر^۲ (ر.ک: Valuyskaya, 2017) است و در تفسیر از منابع دست دوم شامل خوانش‌هایی از متون اصلی آرنت نیز به تناسب استفاده می‌شود. همچنین با

1. comprehension
2. interpretation

اتکا به بحث‌های متأخرتر در نظریه سیاسی در کل و نظریه سیاسی بین‌المللی به طور خاص، به‌ویژه دیدگاه‌های انتقادی، تلاش می‌شود اندیشه آرنت به‌ویژه در کاربردی آن در روابط بین‌الملل تکمیل شود.

در ادامه پس از بررسی اجمالی آثاری که درباره ارتباط میان دیدگاه‌های آرنت و روابط بین‌الملل نوشته شده است، امکان تحول در روابط بین‌الملل را در چارچوب پنج محوری که در بالا به آنها اشاره شد، بر اساس اندیشه سیاسی آرنت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

پیشینه تحقیق

همان‌گونه که گفته شد، آرنت در اصل یک نظریه‌پرداز روابط بین‌الملل محسوب نمی‌شود و در نتیجه حجم عظیمی از آثاری که ملهم از افکار او هستند یا در تفسیر و نقد آنها نوشته شده، به حوزه مسائل فلسفی مورد توجه او یا مسائل اجتماعی و سیاسی داخلی مربوط می‌شود (ر.ک: بردشا ۱۳۸۰؛ جانسون ۱۳۹۳). این در حالی است که در بسیاری از آثار او، مسائل بین‌المللی مورد توجه قرار گرفته‌اند، از جمله در وضعیت انسان (ر.ک: Arendt, 1998). به علاوه گفته می‌شود که فهم آرنت از مسائل مختلف تاحد زیادی تحت تأثیر تجربه‌های بین‌المللی قرار داشته است؛ از جمله آوارگی، مهاجرت و پناهندگی، جنگ دوم جهانی، محاکمه‌های پس از جنگ و... که به نظر پاتریشیا اونز^۱ (۲۰۰۹) به معنای «تأثیر مولد امر بین‌الملل» بر اندیشه سیاسی آرنت است. چنان‌که گفته شد، بخشی از آثار آرنت درباره روابط بین‌الملل است. این آثار هرچند در میان علمای روابط بین‌الملل مورد توجه بوده، معمولاً فرض بر این است که منعکس‌کننده نگاهی کمابیش واقع‌گراست و در نتیجه شاید نگرش متفاوتی را به روابط بین‌الملل عرضه نمی‌کند و بحث نظری مستقیمی برای عرصه سیاست بین‌الملل ندارد. از سوی دیگر، نگرش آرنت به قدرت، سیاست و خشونت با واقعیات سیاست میان دولت‌ها ناسازگار است و این هم مورد توجه خود او و هم شارحان وی بوده است (ر.ک: Breen 2007). در عین حال او در توجه به حقوق بشر و حقوق بین‌الملل، مستقیم‌تر با روابط بین‌الملل درگیر می‌شود. به طور خاص اما آرنت در روابط بین‌الملل به عنوان یک فیلسوف سیاسی مطرح می‌شود که می‌توان از بصیرت‌های وی برای غنای این رشته بهره جست. تا سال ۲۰۰۵، آرنت

چندان مورد توجه نبود، اما از این زمان و با انتشار کتاب «هانا آرنت و روابط بین‌الملل» (ر.ک: Lang & Williams, 2005)، توجه به این فیلسوف سیاسی انتقادی در رشته روابط بین‌الملل جدی‌تر شد.

«واقع‌گرایی» آرنتی با واقع‌گرایی نویسندگان واقع‌گرا در آثار متعددی مورد مقایسه قرار گرفته است. برخی از این آثار، شباهت زیادی میان برداشت او از سیاست بین‌الملل و برداشت هانس مورگنتا می‌بینند و برخی دیگر به تفاوت‌های جدی میان نگاه این دو توجه دارند. آرنت و مورگنتا هم‌عصر بودند و تجارب کمابیش مشابهی نیز داشتند. نگاه بدبینانه آن دو به عصر مدرن و نیز بدبینی آنها به طرح‌های آرمانشهرانگاران و ایدئولوژیک از جمله این شباهت‌ها شناخته شده است (ر.ک: Owens, 2008, 2009; Rösch, 2015). هر دو، متفکرانی تراژیک قلمداد می‌شوند که قائل به وجود عنصری تراژیک در کل کنش انسانی بودند. در برابر این دیدگاه شباهت‌انگار، برخی بر تفاوت میان آن دو تأکید دارند. به نظر کلاسمیر^۱ (۲۰۰۹)، هرچند «حساسیتی تراژیک» در آثار آرنت دیده می‌شود، او از این چشم‌انداز فراتر می‌رود تا به موضوعاتی چون اخلاق و عدالت بپردازد و اساساً در موضوعاتی چون مسئولیت و پاسخگویی از چارچوب ارجاعی تراژیک استفاده نمی‌کند. کلاسمیر در اثری دیگر (۲۰۰۵)، آرنت را واقع‌گرایی انتقادی می‌داند. در این نگرش، مسائل مربوط به قدرت و عدالت/اخلاق جدایی‌ناپذیر تلقی می‌شوند. این موضوع مورد توجه برین^۲ (۲۰۰۷) و اونز (۲۰۰۸) نیز هست.

نگاه انتقادی آرنت به دولت مدرن (ر.ک: La Fay, 2014) به عنوان پایه نظام مدرن بین‌الملل از موضوعات مورد توجه برای روابط بین‌الملل است. او دولت را کنشگر سیاسی نمی‌بیند و اجازه کارگزاری به آن نمی‌دهد؛ بلکه از نگاه او، دولت شرط تحقق کارگزاری افراد است (Land & Williams, 2005: 5) که این در تضاد با نگاه بنیادین نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل قرار می‌گیرد.

اما بخشی از آثار، همانند این مقاله، درصددند تا تضمینات نگاه آرنت به سیاست را به عرصه روابط بین‌الملل منتقل کنند. آنچه در این مجموعه آثار می‌توان دید آن است که نگرش تفسیری آرنتی، کمابیش در آنها نیز دیده می‌شود، اما میزان اتکای مستقیم بر

1. Klusmeyer
2. Breen

نوشته‌های خود او در برخی از آثار بیشتر است و در مقابل، در بخشی دیگر، نویسندگان تاحدی از آثار او و به‌ویژه برخی مفاهیم مورد توجه وی فقط الهام گرفته‌اند (ر.ک: Land 5: 2005, Williams &). در عین حال هر دو دسته آثار، نگاه خود آرنت به روابط بین دولت‌ها را به عنوان آنچه از دامنه نگرش او به سیاست بیرون است، حفظ می‌کنند. به عبارت دیگر، تقریباً کاری به روابط بین‌الملل دولت‌محور ندارند و آن را به عنوان عرصهٔ قیادت^۱ می‌بینند که مورد نقد آرنت است. در مقابل، نگاهی بدیل به روابط بین‌الملل بر اساس آنچه می‌توان سپهر عمومی بین‌الملل یا جامعه مدنی بین‌الملل دید، با الهام از آرای آرنت مورد واکاوی قرار گرفته است (ر.ک: Lang, 2005b; Williams, 2005).

تکثرگرایی، قدرت و زادایی^(۲)، سه مفهوم آرنتی هستند که نویسندگان متأثر از آرنت در روابط بین‌الملل بیشتر بر آنها متکی‌اند و آنها را در پیوند با هم یا در پیوند با بحث‌های او دربارهٔ خشونت، قدرت، سیاست، حقوق بشر و مسئولیت قرار می‌دهند. سیلا بن‌حبیب^۲ (۲۰۰۹)، اهمیت تکثر در آثار آرنت را از این نظر می‌داند که به نظر او، گروه انسانی در حال قوام‌یابی و بازقوام‌یابی مستمر است و ارزش گروه در این است که تجلی تنوع بشری است. در نتیجه تکثر جهانی باید حفظ شود و جنگ، کشتار جمعی و مانند آن به معنای نابود ساختن تنوع و تکثر انسانی است.

برین (۲۰۰۷)، برداشت آرنتی از قدرت را برای تعدیل نگرش‌های حاکم و وارد ساختن آرمان‌های میانه‌روی و مراقبت لازم می‌داند. اونز (۲۰۰۵) نیز از بحث آرنت دربارهٔ رابطه میان خشونت سازمان‌یافته به عنوان نقطه اتکایی برای نقد مفروضه‌های مربوط به مداخلات بشردوستانه استفاده می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه در این موارد لازم است نسبت به «تلاش‌هایی که جنگ‌ها را به نام «انسانیت» مشروع جلوه می‌دهند» سوءظن داشت.

رابطهٔ میان خشونت و مسئولیت هم در آرای آرنت بررسی شده است. فلیکس اوماچادها^۳ (۲۰۱۶) نشان می‌دهد که خشونت، چه جایگاه محدودی در آرای آرنت دارد و فقط زمانی می‌تواند به عنوان یک ابزار توجیه شود که بتوان احتمال داد به چیزی منجر می‌شود که ارزشش را دارد. بنابراین خشونت وابسته به هدفی است که معطوف به

1. ruling
2. Benhabib
3. O'Muchadha

آن است. هرچند خشونت در این شرایط قابل توجیه می‌شود، هرگز مشروعیت نمی‌یابد. مشروعیت فقط در پیوند با هماهنگی اشخاص در جهت عمل مشترک و در نتیجه ایجاد قدرت به مفهوم آرنتی آن معنا می‌یابد.

پگ بیرمنگام^۱ (۲۰۰۶)، مهم‌ترین مساهمت آرنت به اندیشه سیاسی بین‌المللی را مفهوم «حقی داشتن حقوق» می‌داند و بر آن است که آرنت به دنبال تشریح بنیان نظری برای صورت‌بندی مفهوم مدرن حقوق بشر بوده است و این کار را از طریق ابتدای آن بر اصل «بشریت مشترک» انجام داده که خود متکی بر سوژه خودمختار یا طبیعت و تاریخ نیست، بلکه ریشه در رویداد زدایی دارد. بیرمنگام نشان می‌دهد که چگونه آرنت از مفهوم نوع بشر نه تنها به حقوق، بلکه به مسئولیت مشترک بشری در برابر جنایاتی که انسان‌ها (از جمله در سطح بین‌المللی) مرتکب می‌شوند، می‌رسد.

به این ترتیب آثار موجود، ابعاد متفاوت اندیشه آرنت و پیوند آن با بحث‌های مهمی در روابط بین‌الملل مانند سیاست بین‌الملل، حقوق و مسئولیت، جنگ و خشونت، جامعه مدنی جهانی و... را به شکلی محدود واکاوی کرده‌اند، اما آنچه در این میان جا دارد به آن پرداخته شود، طبقه‌بندی، بررسی و نقد آن حوزه‌هایی از اندیشه آرنت است که بر اساس آن، امکان تحول در روابط بین‌الملل را می‌توان ردیابی کرد.

دشواری‌های نام دولت‌ملت

می‌توان گفت که دولت در روابط بین‌الملل و به‌ویژه در جریان اصلی، بازیگر یا کنشگر اصلی تلقی می‌شود. فرض بر این است که چون دولت‌ها هستند که بیشترین منابع را در اختیار دارند، با تکیه بر این منابع، بیشترین و مؤثرترین کارگزاری را در سطح نظام بین‌الملل اعمال می‌کنند، وارد جنگ و صلح و سایر اشکال تعامل بین‌المللی می‌شوند، سوژه اصلی حقوق بین‌الملل تلقی می‌شوند و در نتیجه کمابیش واحد پایه در نظام بین‌الملل قلمداد می‌گردند و در بسیاری از نظریه‌ها و به‌ویژه در نظریه‌های جریان اصلی، مفروض گرفته می‌شوند. این به معنای آن است که نظریه‌های جریان اصلی معمولاً نگاهی غیرتاریخی و غیر انتقادی به دولت دارند.

نظریه‌های واقع‌گرایانه به دولت‌ملت‌ها به عنوان واحدهای طبیعی روابط بین‌الملل در دوران مدرن می‌نگرند. در این نگاه، مهم‌ترین اصل حاکم بر روابط میان دولت‌ها، اصل قدرت (در معنای هابزی) و موازنه قدرت است. از نظر واقع‌گرایان، دولت‌ملت زاده تکامل جوامع بشری در طول تاریخ تلقی می‌شود که بر اساس آن، هر ملتی درون مرزهای ملی خود از سایر ملت‌ها جدا شده و در مقابل آنها تعریف می‌شود. بنابراین مفهوم دولت‌ملت درون خود دربرگیرنده استعداد خشونت و جنگ است، زیرا هر دولتی می‌خواهد قدرت خود را در مقایسه با دولت‌های دیگر افزایش دهد. چنان‌که جان مرشایمر در کتاب تراژدی سیاست قدرت‌های بزرگ اظهار می‌دارد، قدرت‌های بزرگ همواره در پی افزایش قدرت خود هستند، زیرا هیچ دولتی از مقاصد دولت‌های دیگر مطمئن نیست و دائماً در ترس از حمله دیگری به سر می‌برد (Mearsheimer, 2001: 3).

فارغ از اینکه تا چه میزان نظریه‌های واقع‌گرا منعکس‌کننده «واقعیت» روابط بین‌الملل هستند، آرنه با توجه به تعریفی که از قدرت و خشونت از یک طرف و کنش و فضای عمومی از طرف دیگر ارائه می‌کند، بنیان‌های شکل‌گیری نظم سیاسی مبتنی بر دولت‌ملت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. از نظر آرنه، نظام مبتنی بر دولت‌ملت، که با انقلاب فرانسه آغاز شد و در قرن بیستم به اوج خود رسید، دارای خصیصه‌هایی است که حاصل آن، از بین رفتن امکان شکل‌گیری یک فضای عمومی است که افراد و نه دولت‌ها- بتوانند فعالیت‌های سیاسی داشته باشند. همچنین وی نهاد دولت‌ملت را زمینه‌ای مناسب برای ظهور دولت‌های امپریالیست و نظام‌های تمامیت‌خواه در قرون نوزدهم و بیستم می‌داند؛ زیرا ذات دولت‌ملت‌ها اساساً با ایده نژادپرستی پیوند خورده است. دولت‌ملت بر این ایده استوار است که هر ملتی حق دارد بر اساس نژاد یا همان ملیت خود، حاکمیتش را بر سرزمین و یا مردم اعمال کند. این مسئله باعث ایجاد شکاف هویتی عمیق می‌شود، به نحوی که تحت تأثیر ملی‌گرایی قبیله‌ای^(۳۷)، که از دید آرنه در ارتباط نزدیک با نژادپرستی است، سایر انسان‌ها به «دیگری» تبدیل می‌شوند. این دیگری در نظام هابزی، موجودی است که امنیت «خودی» را تهدید می‌کند و باید آن را کنترل و سرکوب کرد. وی در ریشه‌های تمامیت‌خواهی اینگونه می‌نویسد:

«اگر آنگونه که هابز اعتقاد داشت، ما اسیر روند پایان‌ناپذیر انباشت قدرت باشیم، آنگاه سازمان‌دهی توده‌های مردمی ناگزیر به دگرسازی ملت‌ها به نژادها خواهد انجامید؛ زیرا در شرایط جامعه‌ای که [قدرت] انباشت می‌کند، هیچ‌گونه پیوستگی دیگری میان افرادی که در روند انباشت قدرت و توسعه، تمام وابستگی‌های طبیعی خود را با هم‌نوعان خویش از دست می‌دهند، وجود نخواهد داشت» (Arendt, 1976: 157).

آرنت، نژادپرستی را ایدئولوژی دولت‌ملت‌های امپریالیست قرون هجدهم و نوزدهم در جهت توجیه فعالیت‌های استعماری‌شان می‌داند (Arendt, 1976: 159؛ جانسون، ۱۳۹۳: ۵۸-۶۰). ظهور نهاد دولت‌ملت همراه با پدیده‌ای است که آرنت آن را تفکر نژادی^۱ می‌نامد. اما تفکر نژادی تنها وسیله‌ای نبود که دولت‌ملت‌های اروپایی برای استعمار و گسترش مرزهای خود کشف کردند. از نظر آرنت، در کنار تفکر نژادی، دولت‌ملت‌های اروپایی، وسیله دیگری برای سازمان‌دهی سیاسی و سلطه بر بیگانگان یافتند: دیوان‌سالاری. آرنت در تحلیل تاریخی خود از ریشه‌های شکل‌گیری دیوان‌سالاری، توضیح می‌دهد که چگونه دولت‌های امپریالیستی، دیوان‌سالاری را به عنوان راهی برای اداره کردن کشورهایی مانند الجزیره، مصر و هند می‌دانستند که از نظر آنها نه تنها ملت‌های درجه دومی محسوب می‌شدند، بلکه نیازمند کمک و توجه آنها هم بودند (Arendt, 1976: 207).

آرنت، دیوان‌سالاری را سهمگین‌ترین شکل حکمرانی می‌داند؛ یعنی دستگاهی پیچیده، مرکب از دیوان‌ها که در آن از هیچ‌کس -اعم از یک تن یا چند تن یا بهترین افراد- نمی‌توان مسئولیت خواست. آرنت معتقد است که بدون وجود دیوان‌سالاری، به عنوان مثال، انگلستان نمی‌توانست تسلط خود را بر هند کامل کند (Arendt, 1976: 185). بدین ترتیب ترکیب ملی‌گرایی قبیله‌ای، تفکر نژادی و دیوان‌سالاری در زمینه‌مندی هابزی، از نهاد دولت‌ملت، یک نهاد خشونت‌گرا ساخته است. خشونت‌ی که دیوان‌سالاری در دوران مدرن اعمال می‌کند، بسیار پیچیده و در عین حال نامرئی است؛ بدین معنا که از نظر آرنت در دیوان‌سالاری ما با یک جباریت^۲ بدون جبار^۳ مواجه هستیم که در آن

1. race-thinking
2. tyranny
3. tyrant

عاملیت انسانی به کل از میان می‌رود و دیگر فضایی برای کنش انسان‌ها - سیاست‌ورزی - باقی نمی‌ماند (Arendt, 2014: 81).

نقد ساخت دیوانی دولت هرچند در وهله نخست به نظر مسئله‌ای داخلی می‌رسد، از آنجا که می‌تواند به معنای باز شدن راه برای اعمال خشونت در سطح جهانی باشد، برای روابط بین‌الملل نیز مهم است؛ زیرا جنایات جنگی که بر اساس فرامین دولتی و دیوانی انجام می‌شوند، به معنای عدم احساس مسئولیت و به «ابتدال» رسیدن «شر» است (ر.ک: آرنت، ۱۳۹۸). حفظ وجدان انسانی به رغم وجود سلسله‌مراتب دیوانی را شاید بتوان راهکاری فردی قلمداد کرد و دیوان بین‌المللی کیفری را نیز گامی در جهت مسئول شمردن افراد دانست، اما خروج از ساختار دیوانی مدرن با همه خصوصیات آن به نظر نمی‌رسد راه چندان روشن و ساده‌ای داشته باشد.

می‌توان گفت که نگاه آرنت به دولت و نظام مرکب از دولت‌ها در عین اینکه انتقادی است و از این نظر به نگاه پیروان مکتب انتقادی روابط بین‌الملل شبیه است (ر.ک: Linklater, 1998)، متضمن نفی آن نیست و کنار گذاشتن آن را واجد پیامدهای منفی‌تری می‌بیند. مارگارت کانوان معتقد است که می‌توان سه مزیت را برای دولت‌ملت‌ها با توجه به روح اندیشه آرنت برشمرد. در ابتدا باید نقش دولت‌ملت به مثابه سدی در برابر تمامیت‌خواهی را مورد تأکید قرار داد. دولت‌ملت‌هایی که دارای ریشه‌های فرهنگی - تاریخی عمیقی هستند (مانند فرانسه)، در برابر توده‌ای شدن مقاومت می‌کنند و بدین شکل با تمامیت‌خواهی مقابله می‌کنند. در درجه دوم، نهاد دولت‌ملت به مثابه تجلی اراده افراد برای تشکیل یک جامعه سیاسی، خود نشان از کنش و قدرت در معنای آرنتی آن دارد. بدین ترتیب که افراد در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند و کنشی انجام داده‌اند که نتیجه آن، ظهور یک پدیده سیاسی پایدار - دولت‌ملت - بوده است.

مسئله دیگر، نقش دولت‌ملت‌ها در محافظت از آزادی‌ها و حقوق افراد است. در برابر اعلامیه حقوق بشر که از پشتوانه اجرایی کمی برخوردار است، آرنت به «اعلامیه حقوق انسان و شهروند»^۱ مصوب مجلس ملی مؤسسان فرانسه در ۱۷۸۹ اشاره می‌کند که از

نظر وی مؤثرتر است، زیرا یک دولت مشخص می‌تواند پیگیر اجرای آن باشد (ر.ک: Canovan, 1999). از طرف دیگر، نقش منفی دولت‌ملت در حفظ حقوق بشر هنگامی دیده می‌شود که ما با پدیده افراد بدون وطن یا بی تابعیت^۱ روبه‌رو می‌شویم. آرنست در تحلیل تبارشناسانه خود از وضعیت یهودیان در اروپا به این نکته توجه می‌کند که چگونه یهودی‌ها، که تابعیت هیچ کشوری را به صورت رسمی نداشتند، نمی‌توانستند از حقوق خود در برابر نازی‌ها محافظت کنند، زیرا انسان‌های بدون وطن حقوقی ندارند (Arendt, 1976: 291-302).

در عین حال آرنست به دنبال الگویی مناسب‌تر از ساخت فعلی دولت است. آنچه از نظر وی اهمیت دارد آن است که نژادپرستی یا خودبرتربینی ملی یا آنچه او عنصر قبیله‌ای ملی‌گرایی می‌داند، از ساخت دولت‌ملت کنار گذاشته شود و جای آن را ساختار مبتنی بر ملی‌گرایی تاریخی و مدنی بگیرد که متضمن نفرت از دیگران و نفی دیگران و توجیه خشونت علیه دیگران نیست. طبعاً کارگزاری خود دولت‌ها برای دور شدن از ملی‌گرایی قبیله‌ای از طریق سازوکارهای جامعه‌پذیری اهمیت می‌یابد، اما نقش رسانه‌ها و روشن‌فکران و سایر کارگزاران اجتماعی در داخل و در شرایط جهانی شدن ارتباطات در سطح جهانی بسیار مهم می‌تواند باشد.

به علاوه به نظر می‌رسد که تأکید او بر تنوع و تکثر وجود بشری در اینجا حائز اهمیت باشد و در عین حال می‌توان بحث الکس هونت^۲ (۱۹۹۲) -اندیشمند نسل سوم مکتب فرانکفورت- درباره شناسایی تفاوت‌ها را در پیوند با بحث آرنست قرار داد و به این جا رسید که اگر در عین شناسایی شباهت‌های بشری، تفاوت‌ها نه تنها شناسایی شوند و مورد احترام قرار گیرند، حتی از آنها تجلیل شود و به عنوان تجلیات بشریت مورد استقبال و توجه قرار گیرد، می‌توانیم تکثر جوامع سیاسی را داشته باشیم و در عین حال به وجود عرصه سیاست نوینی در سطح بین‌المللی بر اساس تعریف آرنستی قدرت و پرهیز از خشونت امید داشته باشیم.

نباید تصور شود که آرنست به دنبال جایگزین کردن دولت‌ملت‌ها به وسیله دولت جهانی^۳ است. هرچند وی منتقد سرسخت نظام بین‌الملل مبتنی بر دولت‌ملت است، به

1. stateless
2. Alex Honneth
3. world state

دولت جهانی نیز اعتقاد ندارد. در مقاله‌ای که آرنت در نقد دولت جهانی در اندیشه کارل یاسپرز نوشت، به روشنی با ایده دولت جهانی مخالفت و از آن به عنوان «خوش‌بینی بی‌باکانه»^۱ یاد می‌کند (Arendt, 1981: 541). شالوده نقد آرنت به ایده دولت جهانی بر این اصل استوار است که سیاست، آنگونه که تا به حال وجود داشته است، حاصل تکثیر دولت‌ها (نه لزوماً دولت‌ملت‌ها) و محدودیت‌های متقابل بوده است. به عبارت دیگر، آرنت اساساً امکان کنش انسان را در چارچوب شهروندی می‌بیند که به اعتقاد وی تنها به عنوان شهروند یک دولت می‌تواند به کارگزاری سیاسی بپردازد. از این گذشته، آرنت به امکان ظهور استبداد جهانی در غیاب دولت‌هایی که بتوانند در برابر انحصار قدرت در بعد جهانی بایستند هم هشدار می‌دهد. وی در نقد ایده دولت جهانی اینگونه می‌نویسد:

«هیچ‌کس نمی‌تواند آنگونه که شهروند کشورش است، شهروند جهان باشد... جدا از اینکه چه نوع حکومت جهانی با قدرت متمرکز بر کل عالم حکومت کند، تصور اینکه یک حاکم^۲ بر تمام زمین حکم براند، در حالی که انحصار تمام ابزار خشونت را در دست داشته باشد و هیچ قدرت سیاسی دیگری هم وجود نداشته باشد که آن را کنترل و بازرسی کند، نه تنها کابوسی وحشتناک از استبداد است، بلکه به معنای پایان زندگی سیاسی آن‌طور که می‌شناسیم هم خواهد بود... شهروند بنا به تعریف، به شهروندی میان شهروندان یک کشور در بین کشورها گفته می‌شود. حقوق و وظایف شهروند نه تنها باید به وسیله سایر شهروندان، بلکه به وسیله مرزهای یک قلمرو تعریف و محدود شود» (Arendt, 1981: 539).

آرنت با نگاهی واقع‌گرایانه بیان می‌کند که برای آنکه اساساً بتوان حقی برای داشتن حقوق بشر داشت، تعلق به یک جامعه مشخص سیاسی ضروری است. به نظر او، انسان‌ها برابر زاده نمی‌شوند، بلکه با تصمیمی سیاسی و «برای حفظ حقوق متقابلاً برابر» برابر می‌شوند (جانسون، ۱۳۹۳: ۶۲). آرنت، منتقد آرمان‌پردازی درباره حقوق بشر است و با تمام انتقادی که متوجه دولت‌ملت می‌کند، درباره الغای آن نیز هشدار می‌دهد، زیرا بسیار ممکن است جای خالی آن را نیروهای پلیسی و امنیتی پر کنند و آن به معنای پایان سیاست و کنش خواهد بود (Arendt, 1981: 549).

1. reckless optimism
2. sovereign

بنابراین آرنت با نگاهی متفاوت -و البته با خوش بینی کمتری- به ابدۀ دولت جهانی و جایگاه قوانین بین‌المللی در آن می‌نگرد. از دید وی، ظهور یک دولت جهانی به معنای پایان سیاست‌ورزی خواهد بود، زیرا سیاست از نظر آرنت تنها در چهارچوب مرزهای مشخص و محدود امکان‌پذیر است (ر.ک: Arendt, 1981: 549). به این ترتیب می‌توان نظریه سیاسی بین‌المللی مبتنی بر آرای آرنت را در مناظره محوری نظری-هنجاری بین‌المللی در وهله نخست، جایی میان اجتماع‌محوری^۱ و جهان‌وطن‌انگاری یا نوعی جهان‌وطن‌انگاری کم‌مایه دید. او از این‌رو اجتماع‌محور (به معنای سنتی‌تر آن) محسوب نمی‌شود که استدلال او در رد دولت جهانی برخلاف اجتماع‌محوران به دلیل تفاوت فرهنگی نیست، بلکه در عین بدبینی به ساخت دولت در شکل فعلی آن به دلیل خطرات ناشی از شکل‌گیری خود دولت جهانی است. در عین حال نفی دولت جهانی لزوماً به معنای نفی جهان‌وطن‌انگاری نیست. اگر بتوان ارزش‌هایی جهانی داشت که بر اساس آنها بتوان روابط میان دولت‌ها و شاید حتی بخشی از کارکرد دولت‌ها در داخل را تغییر داد، می‌توان از جهان‌وطن‌انگاری سخن گفت (ر.ک: Owens, 2010).

مثلاً بحث در باب مشروعیت مداخله بشردوستانه در چنین چارچوبی شکل می‌گیرد. همان‌گونه که خواهیم دید، آرنت سعی دارد تا به مفهوم‌پردازی نوینی از قضاوت سیاسی بپردازد که بر اساس آن بتوان به اجماع جهانی درباره اصول بنیادین سیاست رسید و با توجه به تعریف وی از قدرت و خشونت، وی نسل‌کشی را به عنوان فجیع‌ترین جرمی که امکان ظهور کنش سیاسی را از بین می‌برد محکوم می‌کند. از این دیدگاه، آرنت به احتمال زیاد از مداخلات بشردوستانه از جانب سازمان ملل، به شرط کوتاه بودن مدت و میزان خشونت، دفاع می‌کرد (Owens, 2009: 147). این می‌تواند موضع آرنت را به جهان‌وطن‌انگاری نزدیک کند که در عین نفی دولت جهانی یا حداقل عدم حمایت از آن در شرایط فعلی، بر وجود ارزش‌های مشترک تأکید دارند (ر.ک: Sutch, 2001). بنابراین وی همان اندازه که منتقد دولت‌ملت است، نسبت به از بین رفتن هرگونه نظم سیاسی محدود و منطقه‌ای در جهت تشکیل یک دولت جهانی نیز هشدار می‌دهد.

مشاهده می‌شود که نگاه آرنت به دولت‌ملت، خالی از پیچیدگی نیست و اصولاً این پرسش را مطرح می‌کند که آیا وی به نظام جایگزینی برای دولت‌ملت و دولت جهانی

اشاره می‌کند؟ در پاسخ باید گفت که وی نوشته صریحی در توضیح نظام جایگزین دولت‌ملت‌ها ندارد. از مجموع افکار وی این برداشت می‌شود که وی از یک نظم جهانی متشکل از جمهوری‌ها^۱ در مقابل دولت جهانی و نظام مبتنی بر دولت‌ملت دفاع می‌کند. آرنت نه نگاه غایت‌گرایانه به سیاست دارد و نه به دولت جهانی خوش‌بین است؛ اما نمی‌توان وی را طرفدار «وضع موجود» دانست. برای آرنت، تحول در روابط بین‌الملل از سیاست داخلی (شبهه به رابرت کاکس، ۱۹۸۳) و با حضور افراد در تصمیم‌گیری‌های سیاسی شروع می‌شود. حضور افراد در عرصه عمومی - آنچه آرنت به آن کنش می‌گوید - تنها راه مبارزه با امکان ظهور دوباره تمامیت‌خواهی است که نشان داده می‌تواند جهان را در آتش جنگ و ویرانی بسوزاند.

از طرف دیگر، آرنت در ریشه‌ها نشان داده است که هرگونه تحولی در جهت صلح جهانی منوط به عبور از دولت‌ملت‌ها به عنوان عاملان سیاست بین‌الملل است. بدین ترتیب آرنت به دنبال از بین بردن مرزهای کشوری نیست. آنچه برای وی مهم است، نوعی نظم جایگزین است که بتوان در آن سیاست را به مثابه کنش انسانی حفظ کرد و در آنها افراد بتوانند به گونه‌ای مستقیم در سیاست شرکت کنند و دخالت داشته باشند (Arendt, 1998: 192-199). برای وی شکل آرمانی نظم سیاسی، ظهور جمهوری‌های فدرال و غیر ملی (چند ملیتی) است که در آن امکان مشارکت افراد در تصمیم‌های سیاسی به حداکثر برسد.

باز تعریف مفاهیم قدرت و خشونت

در ادبیات سیاسی معمولاً از قدرت به عنوان مفهوم اصلی و بنیادین سیاست یاد می‌شود. نظم سیاسی مدرن در قرون جدید - پس از ماکیاوولی و هابز - بر تعبیری از قدرت و سرشت انسان استوار است که در آن قدرت و خشونت، رابطه نزدیکی دارند. برای مثال، چارلز رایت میلز در کتاب «نخبگان قدرت» می‌نویسد: «تمام سیاست، نزاع بر سر قدرت است؛ و خشونت، شکل نهایی قدرت است» (Mills, 2000: 171). به طور خلاصه، قدرت در مفهوم هابزی آن عبارت است از برتری فیزیکی و ذهنی برای به دست

آوردن آنچه انسان تمایل به نیل به آن می‌کند. در این تعریف، قدرت هر فرد لزوماً در تضاد با تمایلات و قدرت فرد دیگر در راه برآورده کردن آنها قرار می‌گیرد و اتفاقاً ضرورت ایجاد نظم سیاسی را هم باید در نیاز به مدیریت کردن خواست‌ها و تمایلات مختلف و متضاد در جهت جلوگیری از «جنگ همه علیه همه» جست‌وجو کرد (Hobbes, 1998: 85-94).

هرچند در سیاست داخلی و در چارچوب مرزهای دولت‌ملت‌ها، جهان‌هابزی به یمن وجود قدرت فائده حکومت تاحدی تعدیل شده است، در روابط بین‌الملل فهم از قدرت به مثابه «قدرت بر دیگری» کمابیش حاکم بوده و شکل‌گیری سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی در سایه قوانین بین‌المللی هم چندان منجر به کاهش خشونت و جنگ نشده است. در نتیجه، قدرت در روابط بین‌الملل بیشتر به عنوان رابطه قدرت میان دو طرف دیده می‌شود و در آن، وجه روان‌شناختی قدرت یعنی واداشتن طرف مقابل به انجام کاری که تمایل به انجام آن ندارد، مورد تأکید قرار می‌گیرد. این هم در آثار گرایانی چون هانس مورگنتا (۱۳۷۴) و هم نولیبیرال‌ها و نهاد‌گرایانی چون رابرت کوهین و جوزف نای (ر.ک: Keohane, 1984; Keohane & Nye, 1977) دیده می‌شود. خشونت نیز در سازمان‌یافته‌ترین و گسترده‌ترین شکل آن یعنی جنگ در روابط بین‌الملل تجلی می‌یابد. جنگ، نوعی اعمال قدرت تلقی می‌شود که مانند هر نوع اعمال قدرتی در این معنا مبتنی بر توانمندی‌های انفرادی یا جمعی بازیگران (توان نظامی، اقتصادی و...) است (برای رابطه میان قدرت به عنوان دارایی و قدرت به عنوان رابطه در روابط بین‌الملل، ر.ک: مورگنتا، ۱۳۷۴؛ مشیرزاده، ۱۳۸۴).

از دید آرنت، مشکل‌رهایی نیافتن از خشونت در فهم ما از ماهیت قدرت و خشونت نهفته است. آرنت، متأثر از وقایع و پیامدهای جنگ جهانی دوم، بر این اعتقاد است که ما در جهان پس از جنگ، در بعد سیاسی با بحران در نهاد دولت‌ملت، در بعد اجتماعی با جوامع توده‌ای و در بعد معنوی با ظهور پوچ‌انگاری روبه‌رو هستیم (Arendt, 1970: 228). به اعتقاد وی، اولین قدم در راه بازسازی سیاسی اروپا و جلوگیری از فاجعه‌ای دیگر در آینده (در سطح اروپا یا جهان)، اصلاح ادراک از مفاهیم قدرت، سیاست، خشونت و جنگ است. وی در آثار خود و به‌ویژه در کتاب «درباره خشونت» (ر.ک: آرنت ۱۳۵۹؛ Arendt, 2014)، به نقد صورت‌بندی مدرن از قدرت و ارتباط آن با خشونت

می‌پردازد تا نشان دهد که چگونه می‌توان تعریفی از قدرت ارائه کرد که با خشونت متلازم نباشد. آرنت معتقد است که می‌توان از طریق فهم متفاوت از قدرت، زمینه را برای ایجاد یک فهم جهانی از قدرت که در آن قدرت و خشونت از یکدیگر جدا شده‌اند، به وجود آورد. در این زمینه، آرنت به بازتعریف مفاهیم محوری سیاست، قدرت و خشونت، می‌پردازد تا بلکه بتواند تحولی در اندیشه و فعالیت سیاسی به وجود آورد.

آرنت سه واژه نیرو^۱، توان^۲ و قدرت^۳ را از هم متمایز می‌کند. نیرو در نظر آرنت، به انرژی رهاشده توسط طبیعت یا گروه‌های اجتماعی تعلق دارد (Arendt, 2014: 44). به عقیده وی، این برداشت از قدرت است که در آن می‌توان ردپای خشونت را جست‌وجو کرد. نیرو در این زمینه‌بندی، انرژی برهنه و کنترل‌نشده موجود در طبیعت است که می‌تواند سلطه‌گر و مخرب باشد. از طرف دیگر، آرنت توان را نیروی نهفته در یک فرد یا شیء می‌داند که ویژگی اصلی آن همین فردیت^۴ آن است (Arendt, 2014: 44). آرنت، با وام گرفتن از اندیشه سیاسی یونان باستان به معنای متفاوتی از قدرت اشاره می‌کند که بر اساس آن، قدرت از معنای توان شخصی و انفرادی جدا و به «کنش جمعی» نزدیک می‌شود. به گفته آرنت، «قدرت نه به توانایی انسان برای عمل کردن، بلکه به معنای عمل مشترک مربوط می‌شود. قدرت هرگز خاصیت یک فرد نیست؛ [بلکه] به جمع تعلق دارد و تا زمانی وجود خواهد داشت که افراد در کنار هم باقی بمانند» (Arendt, 2014: 44). بنابراین قدرت برای آرنت به معنای قدرت (توان) فردی نیست، بلکه منظور از قدرت جمعی، کنار هم قرار گرفتن تک‌تک افراد یک جامعه است. خارج از جامعه، سخن گفتن از قدرت، معنایی ندارد، چرا که در فرد، تنها توان و نیرو وجود دارد.

این برداشت از قدرت، درون‌مایه‌ای است که در آثار جین ال‌شتاین، نظریه‌پرداز فمینیست روابط بین‌الملل به عنوان قدرت زنانه مطرح می‌شود. ال‌شتاین نیز با تمایز میان potentia و potestas، بر برداشتی آرنتی از مفهوم قدرت در برابر برداشت واقع‌گرایانه از آن تأکید می‌کند. در این برداشت، در برابر قدرتی که مردانه تلقی می‌شود

1. force
2. strength
3. power
4. singularity

و به معنای کنترل و سلطه است (یعنی پوتستاس)، مفهومی زنانه از قدرت یعنی پوتنسیا قرار می‌گیرد که همانند نگاه آرنتی معطوف به انرژی و ظرفیت است و جنبهٔ جمعی می‌تواند بیابد (Elshtain, 1995: 355). این مفهوم به نظر فمینیست‌ها قابلیت کاربرد در سطح بین‌الملل را نیز دارد و تجلی آن را می‌توان در برخی همکاری‌های نهادی و حتی درون اشکال ائتلاف کلاسیک یعنی تجمیع توانایی‌ها برای افزودن بر قدرت همه (Tickner, 2000: 23) و نیز شکل دادن به بنیانی دید برای سازماندهی‌های اجتماعی در سطح فراملی (Elshtain, 1995: 355-356).

البته قدرت در مفهوم آرنتی آن همیشه بری از خشونت نیست. در این مورد می‌توان به پدیدهٔ انقلاب به عنوان تجلی «با هم بودن» افراد اشاره کرد که همیشه با میزانی از خشونت همراه است. به عقیدهٔ آرنت، قدرت و خشونت، رابطهٔ پیچیده‌ای دارند. آنچه خشونت را از قدرت جدا می‌کند، جنبهٔ ابزاری خشونت است، در حالی که قدرت از نظر آرنت، «غایتی فی نفسه» است (Arendt, 2014: 51). قدرت در این معنا، وجهی مهم از حیات اجتماعی است، اما خشونت، ابزاری است که فقط گه‌گاه کاربرد آن از نوعی وجاهت برخوردار می‌شود. بدین ترتیب قدرت، وجهی انسانی دارد و یک پتانسیل است، در حالی که خشونت، وجهی ابزاری دارد و تنها وسیله است. اگر خشونت و قدرت را جدای از هم در نظر بگیریم، مشخص است که حضور خشونت به معنای کم‌رنگ شدن و یا از بین رفتن قدرت است: «نبرد مستقیم تانک‌های روسی و مقاومت مدنی مردم چکسلواکی، یکی از موارد آموزشی از رویارویی قدرت و خشونت است» (Arendt, 2014: 52-53).

قدرت به معنای اقدام و عمل جمعی در برابر خشونت گلوله به سرعت از بین می‌رود. اما به این نکته نیز باید توجه داشت که خشونت هرگز به تنهایی نمی‌تواند قدرت تولید کند و چنان‌که آرنت بیان می‌کند، مشروعیت سیاسی مبتنی بر قدرت است، نه خشونت. قدرت را نمی‌توان مانند یک کالا و برای استفاده در آینده ذخیره کرد. هنگامی که قدرت بالفعل نشود، از بین می‌رود. قدرت هنگامی ظهور می‌کند که گفتار و کنش در کنار هم قرار می‌گیرند. درحالی که ماهیت قدرت از عوامل مادی مستقل است، خشونت در احاطه اسلحه و ابزار قرار دارد (Arendt, 1998a: 200). در این‌باره آرنت اینگونه توضیح می‌دهد:

«با توجه به اینکه قدرت در سرشت هر اجتماع سیاسی است، به هیچ‌گونه توجیهی نیاز ندارد؛ آنچه قدرت به آن نیاز دارد، مشروعیت است... قدرت هر زمان که مردم به هم پیوندند و در کنار هم به عملی دست بزنند، ظاهر می‌شود؛ اما مشروعیت خود را از به هم پیوستن اولیه افراد کسب می‌کند و نه از عملی که بعداً ممکن است رخ دهد... خشونت می‌تواند توجیه‌پذیر باشد، اما هرگز مشروعیت نخواهد داشت» (Arendt, 2014: 52).

خشونت در مواردی مانند «دفاع از خود» کاملاً موجه است، زیرا خطری که انسان را تهدید می‌کند، فوری و اقدام در برابر آن ضروری است. اما هر قدر که هدف خشونت از زمان حال دور و به آینده موکول شود، اعتبار آن هم از بین می‌رود. به عقیده آرنت، استفاده از خشونت زمانی گسترده می‌شود که قدرت کم‌رنگ شده باشد. بدین ترتیب، از بین رفتن قدرت - که به از بین رفتن مشروعیت هم می‌انجامد - بازیگران سیاسی را به استفاده از خشونت سوق می‌دهد.

بنابراین قدرت مطلق و خشونت مطلق در معنای آرنتی آن، دو مفهوم متضاد هستند؛ هنگامی که قدرت مطلق وجود دارد، خشونت غایب است و برعکس. آرنت همچنین معتقد است که خشونت می‌تواند قدرت را از بین ببرد، اما نمی‌تواند مولد قدرت باشد (Arendt, 2014: 56). در عین حال آرنت آنقدر واقع‌گرا است که اذعان کند در جهان واقعی معمولاً با ترکیبی از قدرت و خشونت روبرو هستیم و نه با شکل مطلق آنها (Arendt, 2014: 46-47). آنچه مهم است، این است که تنها با بررسی جداگانه این مفاهیم می‌توانیم به تفاوت اساسی قدرت و خشونت پی ببریم. به بیان ریچارد برنشتاین: «با تشریح تفاوت قدرت و خشونت، آرنت به ما یک چشم‌انداز انتقادی برای تفکر درباره زندگی سیاسی کنونی می‌دهد. هرچند وی از تفکر سنتی قدرت به مثابه «قدرت بر دیگری» فاصله می‌گیرد، عنصر جوهری قدرت را به درستی درمی‌یابد - که خطر فراموشی آن وجود دارد - اینکه هنگامی که انسان‌ها در کنار هم کنش جمعی انجام می‌دهند، قدرت چگونه می‌تواند به صورت خودجوش ظهور پیدا کند، رشد کند و انقلابی شود» (Bernstein, 2011: 12) / تأکید از ماست.

از آنچه گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که از آنجا که خشونت در قالب جنگ و برخوردهای نظامی تقریباً به جزء جدانشدنی روابط بین‌الملل بدل گشته، ما با قدرت

در مفهوم آرنتی آن در این عرصه بسیار فاصله داریم. در این راستا حتی می‌توان مشروعیت اقدام‌های نظامی شورای امنیت را از این منظر مورد تردید قرار داد که محصول حقیقی قدرت شهروندانی نیست که در کنار هم جمع شده‌اند و بر یک خواست سیاسی به توافق رسیده‌اند. همچنین قواعد و حقوق بین‌الملل نیز تنها زمانی مشروعیت به معنای آرنتی آن می‌یابد که بازتاب‌دهنده کنش شهروندان باشد و نه صرفاً حاصل روابط قدرت میان قدرت‌های بزرگ. اما نگاه انتقادی با این تفکیک مفهومی تسهیل می‌شود.

در عین حال شاید بتوان از بحث‌های آرنت در جهت توضیح قدرت جامعه مدنی جهانی و شبکه‌های انسانی به هم پیوسته در سراسر جهان استفاده کرد. جامعه مدنی جهانی یا شاید آنچه بهتر باشد آن را جامعه مدنی فراملی نامید که از به هم پیوستن جوامع ملی حاصل می‌شود، قدرتی است که می‌تواند در برابر خشونت موجود در نظام دولت‌ها بایستد، همان‌گونه که قدرت جامعه مدنی در داخل عمل می‌کند. البته با توجه به ترتیباتی که در نهادهایی چون سازمان ملل و کارگزاری‌ها و ارکان آن برای فعالیت جامعه مدنی فراملی در نظر گرفته شده است، بتوان امیدی به تأثیرگذاری روزافزون در نظام بین‌دولتی داشت.

اما از این هم فراتر، اگر از نظرهای خود آرنت دور شویم، شاید بتوانیم از بصیرت او درون نظام دولتی نیز استفاده کنیم. به این معنا که انتظار داشته باشیم که بتوان از ترتیبات منطقه‌ای و نهادی برای تجمیع توان و ایجاد قدرت در جهت نیل به اهداف مشترک استفاده کرد، یعنی هم وضعیت خشونت موجود را نقد کرد و هم از آن فراتر رفت.

نجات دادن عرصه سیاست از جنگ

آرنت، خشونت جمعی و تصور پیروزی را به مشکله تبدیل می‌کند و گفتار بدیلی در برابر سنت واقع‌گرایی و جنگ عادلانه ارائه می‌کند. در برابر دولت‌محوری واقع‌گرایان، با رویکردی کارگزارمحور، شهروندان را اعم از زن و مرد، به عنوان کنشگران سیاسی وارد عمل می‌کند. نگاه کارگزارمحورانه آرنت به معنای آن است که فضا برای اقدام انفرادی وجود دارد که می‌تواند گسستی نمادین در چرخه انتقام و ترس ایجاد کند. هرچند چنین برداشتی ممکن است آرمان‌گرایانه به نظر برسد، همان‌گونه که الشتاین می‌گوید،

روایت‌های مسلط و مفاهیم، آنهایی هستند که نگاه بدیل را آرمان‌گرایانه جلوه می‌دهند (ر.ک: 2008; 1985; Elshstain).

برای اینکه رابطه بین خشونت و قدرت بهتر مشخص شود، آرنت در برابر سه‌گانه نیرو، توان و قدرت، سه‌گانه دیگری را در وضعیت انسان معرفی می‌کند که تمرکز آن بر تفکیک فعالیت‌های انسان در جهان است. آرنت، سه نوع از فعالیت انسان در جهان را از یکدیگر متمایز می‌کند: زحمت^۱، کار^۲ و کنش^۳. به شکل مختصر، زحمت به آن نوع از فعالیت انسان گفته می‌شود که هدف آن، تأمین نیازهای ضروری و اولیه انسان برای زنده ماندن و رشد زیستی انسان است. بدین ترتیب چیدن میوه از درخت، برداشت گندم از مزرعه و پختن نان، همگی «زحمت» انسان است برای بقا (بردشا، ۱۳۸۰: ۱۷؛ جانسون، ۱۳۹۳: ۸۵-۹۷؛ 1998: 79-84; Arendt).

زحمت بدین معنا در ارتباط مستقیم با کاری است که انسان با بدن یا فیزیک خود انجام می‌دهد. از آنجا که زحمت، ضرورت حیات انسانی است، در دوران باستان و به‌ویژه در یونان، تنها راه‌هایی از چرخه زحمت، استفاده از نهاد بردگی بود: «در دوران قدیم» زحمت کشیدن به معنای بردگی توسط ضرورت بود که در شرایط انسانی زندگی نهفته است. از آنجا که انسان‌ها مغلوب ضرورت‌های زندگی بودند، می‌توانستند رهایی خود را از طریق غلبه بر کسانی که آنها را به زور وادار به [انجام] ضرورت‌ها می‌کردند، بخرند» (Arendt, 1998: 84). بنا بر تحلیل آرنت، اگر در دوران قدیم، زحمت به معنای بردگی بود و از این حیث مذموم شمرده می‌شد، در دوران جدید - با توجه به آرای هابز، لاک و مارکس - ما با وارونگی جایگاه زحمت روبه‌رو هستیم؛ بدین معنا که در این دوران از زحمت، در برابر سایر فعالیت‌های انسان تجلیل می‌شود و ما با «جامعه زحمت‌کشان»^۴ روبه‌رو هستیم (Arendt, 1998: 160; Bernstein, 2011: 17).

هرچند زحمت، بنیادی‌ترین فعالیت انسان است که از طریق آن، وی حضور فیزیکی خود را در جهان تضمین می‌کند، زحمت تنها فعالیت انسان نیست. آرنت به کار^۵ برای

1. labor
2. work
3. action
4. society of laborers
5. work

توضیح نوع دیگری از فعالیت انسان اشاره می‌کند که بر اساس آن، انسان از طریق استفاده از منابع طبیعی مانند چوب یا فلز، دست به «ساختن»^۱ محصولی می‌زند که هدف آن، حفظ فیزیکی انسان نیست، برعکس زحمت. در تفکیک کار از زحمت، آرنت به «کار دست» در مقابل «کار بدن» اشاره می‌کند. در حالیکه محصول زحمت به محض مصرف از بین می‌رود (خوردن نان)، محصول کار از تداوم بسیار بیشتری برخوردار است (میز)، و حیات مستقلی از سازنده آن، انسان سازنده^۲ پیدا می‌کند (Arendt, 1998: 136-7). حاصل جمعی کار در جامعه، ظهور جهان‌اشیاست که محیط انسانی زندگی را شکل می‌دهد. همان‌گونه که زحمت با قلمرو خصوصی انسان در ارتباط است، کار با زندگی اجتماعی قرابت دارد (جانسون ۱۳۹۳: ۸۹).

اما کنش دقیقاً چیست؟ کنش در واقع حاصل قدرت است. از دید آرنت، کنش به آن دسته از فعالیت‌های انسان گفته می‌شود که در فضای عمومی و از طریق «گفتار»^۳ شکل می‌گیرد. همان‌طور که گفته شد، هرگاه انسان‌ها در کنار هم قرار بگیرند، «قدرت» ظهور پیدا می‌کند و انسان‌ها می‌توانند فصلی نو را در زندگی سیاسی/ اجتماعی خود -مانند آنچه در انقلاب‌ها رخ می‌دهد- آغاز کنند. بنابراین کنشگری به معنای آغاز کردن و بنیاد نهادن است. آرنت به ریشه یونانی آغاز کردن، آرکین^۴ اشاره می‌کند که بر اساس آن، شروع کردن به معنای به «حرکت درآوردن» است (Arendt, 1998: 177). بدین ترتیب رویکرد آرنت به سیاست، با توجه به جایگاه گفتار و انتخاب افراد در عرصه عمومی، عمیقاً بینادهنی است و تکرار انسان‌ها را روی زمین به عنوان اصل نخستین سیاست مورد تأکید قرار می‌دهد.

گفتیم که استفاده مستمر از خشونت در حالی که ارتباط آن با سیاست و کنش قطع شده است، نه نشانه ظهور قدرت که نشان‌دهنده ضعف یا غیبت آن است. در این زمینه آرنت به جنگ ویتنام اشاره می‌کند که چگونه برتری فناورانه ارتش آمریکا به‌هیچ‌وجه به افزایش قدرت آمریکا نینجامید. برعکس، هرچه آمریکا از قدرت نظامی‌اش (خشونت)

1. fabricate
2. homo faber
3. speech
4. αρχειν

بیشتر استفاده می‌کرد، به همان اندازه ضعیف‌تر ظاهر می‌شد (Owens, 2009: 16). اما واقعه‌ای که روی آرنت بیشترین تأثیر را گذاشت، انقلاب مردم مجارستان در سال ۱۹۵۴ بر ضد سلطه شوری سابق بر آن کشور بود. از نظر آرنت (۱۹۵۴)، قیام مردم مجارستان -که با خشونت تانک‌های شوروی ناکام ماند- نمونه تمام‌عیار ظهور ناگهانی قدرت در فضای عمومی برای رسیدن به اهداف سیاسی است. آنچه اهمیت انقلاب مجارستان را برای آرنت دوچندان می‌کند، میزان پایین خشونت در آن است. همان‌طور که گفته شد، خشونت لجام‌گسیخته و مستمر، نشان‌دهنده نبود قدرت (و مشروعیت) است و انقلاب مجارستان با کمترین میزان خشونت توانست دولت مرکزی را از کار ببرد.

دلیل این را که چرا انقلاب مجارستان به یک پدیده پوپولیستی تبدیل نشد باید در تشکیل شوراهای کارگری جست‌وجو کرد. اگر قیام‌های مردمی، نشانه اوج ظهور قدرت به مفهوم آرنتی است، شوراهای مردمی، بستری است که فضای عمومی برای گفتار را به وجود می‌آورد تا افراد بتوانند در فضای مدنی و بدون خشونت برای خواسته‌های سیاسی/اجتماعی خود اقدام کنند (Arendt, 1954: 28). البته همچنانکه آرنت در توضیح قدرت و خشونت اذعان می‌دارد، خشونتی که از گلوله حاصل می‌شود، می‌تواند به سرعت قدرت ناشی از حضور انسان‌ها در کنار یکدیگر را از بین ببرد و این اتفاقی است که با ورود تانک‌های شوروی به بوداپست رقم خورد.

باید خاطر نشان ساخت که از نظر آرنت، عاملیت سیاسی با افراد است و نه دولت. دولت‌ها به مثابه نهادهای مصنوعی^۱ نمی‌توانند جایگزین سیاست و کنش سیاسی شوند؛ زیرا کنش متعلق به انسان و زندگی اجتماعی آنهاست و در نتیجه جدا کردن سیاست از فرد در نظریه‌های غالب روابط بین‌الملل به معنای از بین بردن سیاست در معنای اصیل آن است (Lang & Williams, 2005: 5). سیاست در نظر آرنت به انسان‌ها، «فضای ظهور»^۲ می‌دهد، بدین معنی که انسان‌ها هنگامی که در کنار هم قرار می‌گیرند، دارای پتانسیل قدرت می‌شوند؛ زیرا قدرت تنها در حضور انسان‌ها در کنار یکدیگر ممکن می‌شود و ظهور پیدا می‌کند (Arendt, 1998: 199). مشخص است که چنین برداشتی از سیاست در تضاد با سنت دولت‌محوری در روابط بین‌الملل است که بر اساس آن، همکاری بین افراد

1. artificial institutions
2. space of appearance

در برابر امنیت و قدرت (سلطه)، معنای خود را از دست می‌دهد (Lang&Williams, 2005: 225). پس می‌توان گفت که سیاست به معنای آرنتی آن، در سطح جامعه مدنی بین‌المللی می‌تواند شکل گیرد و همان‌گونه که بسیاری از نظریه‌پردازان انتقادی برآیند، فضای عمومی بین‌المللی به رغم وجود دولت‌ملت‌ها و تاحد زیادی به دلیل تسهیلات ارتباطی شکل گرفته است و در نتیجه می‌توان از جامعه مدنی بین‌المللی سخن گفت که در آن کنش‌ورزی انسانی و گفت‌وگو شکل می‌گیرد.

در عین حال نهاد دولت از این حیث که شرایط ضروری کنشگری یا به عبارت دیگر، جهان سیاسی^۱ را برقرار می‌سازد، برای آرنت بسیار مهم و حیاتی است. اما جنگ را نباید ادامه یا جزئی از سیاست دانست؛ بلکه باید آن را به منزله از بین رفتن سیاست و در نتیجه امکان کنش قلمداد کرد. برخلاف نظریه‌های جریان اصلی که جنگ را عنصر طبیعی سیاست بین‌الملل قلمداد می‌کنند، آرنت با نگاه غیر ذات‌انگارانه^۲ خود و با تعریف خاصی که از قدرت ارائه می‌کند، به نقد این دیدگاه می‌پردازد. البته چنان‌که گفته شد، بخشی از مشکل جنگ و نبود کنش به معنای آرنتی آن در روابط بین‌الملل، به ساختار مبتنی بر دولت‌ملت‌ها برمی‌گردد؛ اما به اندازه‌ای که دولت‌ها از ساخت قبیلگی خود به تعبیر آرنت دور شوند و جوامع به ملی‌گرایی تاریخی و فرهنگی روی کنند، می‌توان انتظار داشت که آنچه قدرت را به تعبیر آرنت شکل می‌دهد، در فضای بین‌المللی و حتی در روابط میان دولت‌ها نیز جریان یابد. شاید نمونه‌هایی از این قدرت جمعی انسانی را بتوان در شرایطی چون کمک‌رسانی‌های بین‌المللی از طریق سازمان‌های مردم‌نهاد و نیز شبکه‌های سازمان‌های زیست‌محیطی غیردولتی، خیریه‌های فراملی و خود دولت‌ها و مانند اینها جست‌وجو کرد. به همان نسبت که فاجعه‌بار بودن جنگ -به‌ویژه جنگ‌های بین‌المللی- فارغ از ضرورت و یا دست‌آوردهای احتمالی آن در افکار عمومی جهان و نیز در روابط دولت‌ها درک شود، از شکل‌گیری عینی این قدرت بین‌المللی بیشتر می‌توان سخن گفت.

در اینجا جا دارد به تضادی بپردازیم که در ساخت تسلیحات و زرادخانه‌های عظیم به‌ویژه در کشورهای بزرگ صرف می‌شود. درست است که می‌توان استدلال کرد که از یکسو اینها برای حفظ فیزیکی انسان است و در نتیجه محصول «زحمت» تلقی می‌شود، اما

1. political world
2. non-essentialist

در عین حال باید توجه داشت که برای داشتن محیطی «بائبات» در چارچوب حفظ امنیت، این ساخت صورت می‌گیرد؛ پس نتیجه «کار» هم هست. در عین حال به شکلی متضاد هم ضد حیات انسانی است و هم علیه ثبات جهانی عمل می‌کند. اما به جای آن کنش از طریق گفتار را مطرح می‌توان کرد که قدرت جمعی را شکل می‌دهد. شکل دادن به نهادهای پایه برای تسهیل گفت‌وگوهای جهانی در میان نمایندگان جامعه مدنی در سطح فراملی به عنوان وظیفه‌ای دولتی می‌تواند مجدداً در دستور کار بین‌المللی قرار گیرد و از این طریق، راه برای شکل گرفتن قدرت جهانی هموار شود. درست است که فضای کنونی بین‌المللی، اینگونه طرح‌ها یا پیشنهادهای را چنان‌که شایسته است بر نمی‌تابد، اما واقعیت آن است که در این جهان پرتنش، تنها راه برون‌رفت از مخاطرات موجود، تکیه بر قدرت جمعی در جامعه جهانی است که در ادامه هم به آن مجدداً بازمی‌گردیم.

آرنت و قضاوت سیاسی

با توجه به اینکه آرنت، کارگزاری یا عاملیت سیاسی را مهم‌ترین وجه زندگی انسانی می‌داند، این پرسش مطرح می‌شود که از نظر وی، مبنا و منبع قضاوت سیاسی^۱ چیست؟ در واقع این پرسش با توجه به ظهور تمامیت‌خواهی و فجایع آشویتس به بنیادی‌ترین پرسش در نظریه سیاسی آرنت بدل می‌شود. در توضیح فجایع آشویتس است که آرنت از عبارت «شر سیاسی^۲» استفاده می‌کند. آنچه شر سیاسی را از سایر اشکال خشونت و جنایت جدا می‌کند، در این نکته نهفته است که هدف شر سیاسی نه تنها از بین بردن انسان، بلکه بی‌معنا کردن مفهوم انسانیت است. این مسئله که دولت‌های تمامیت‌خواه می‌توانند وضعیت انسانی را -تکثر افراد و امکان کنش سیاسی- به شکلی نظام‌مند از بین ببرند و گروه‌ها و نژادهای مختلف را به کل از روی زمین محو کنند، بیانگر شنیع‌ترین و بی‌سابقه‌ترین جنایت سیاسی است که در آن انسان به موجودی «زائد^۳» بدل می‌گردد. عبارت معروف آرنت، «ابتدال شر^۴» به این نکته اشاره

1. political judgment
2. political evil
3. superfluous
4. banality of evil

دارد. قساوت در دولت‌های توتالیتر توسط افراد عادی و شهروندان قانون‌مداری (آی‌شمن) رخ می‌دهد که هرگز به درستی و غلطی هنجارهای مرسوم فکر نکرده‌اند (ر.ک: Arendt, 1976; 2006; Hayden, 2009). از این‌رو آرنت معتقد است که بدون داشتن مبنایی برای قضاوت سیاسی جهان‌شمول که به وسیله آن بتوان این چنین جنایاتی را محکوم کرد، ما با جهانی پوچ‌انگارانه روبه‌رو می‌شویم که در آن اخلاق، تاریخ‌زده، موقتی و سوژه‌محور شده است و در نتیجه آن، فجایعی مانند آشویتس امکان ظهور می‌یابد.

بحث آرنت درباره مبنای قضاوت سیاسی به ابهامات و مخالفت‌های بسیاری دامن زده است (ر.ک: آرنت ۱۳۹۸؛ 2005, 1998). پیش‌فرض آرنت این است که قضاوت سیاسی را نمی‌توان بر اساس حقایق استعلایی^۱ بنا کرد. در درس‌گفتارهایی درباره فلسفه سیاسی کانت (۱۹۹۲)، آرنت بیان می‌کند که قضاوت سیاسی مانند قضاوت زیبایی‌شناختی به ساختار احساسات برمی‌گردد و نه به ساختار منطقی گزاره‌ها. بدین ترتیب برای آرنت، کنش سیاسی لزوماً نسبتی با خردورزی فلسفی و کشف حقیقت عقلانی^۲ ندارد، زیرا آرنت حیات ذهن را از حیات سیاسی مستقل می‌داند (Arendt, 2006: 226). پیتراشتاین برگر در تفسیر خود از قضاوت در اندیشه آرنت به این نتیجه می‌رسد که عقل‌گرایی در سیاست از دو نظر غیر ممکن خواهد بود. در درجه اول، اگر عقل‌گرایی و فلسفه بتواند به حقیقتی جهان‌شمول دست یابد، این به معنای پایان سیاست خواهد بود؛ زیرا از دید آرنت، سیاست و کنش سیاسی بر اقناع و پذیرش استوار است و نه حقیقت. از طرف دیگر، اگر بپذیریم که نمی‌توان به حقیقتی جهان‌شمول در جهان دست یافت، با جهانی پیش‌بینی‌ناپذیر و بدون منطق روبه‌رو خواهیم شد که در آن قضاوت سیاسی، امری محال است (Steinberger, 1990: 808).

از طرف دیگر، لیندا زریلی معتقد است که قضاوت زیبایی‌شناسانه لزوماً ضد عقلانی نیست (Zerilli, 2005: 171). مسئله این است که در قضاوت سیاسی نمی‌توان چیزی را «اثبات» کرد. از این‌رو عقلانیت، نقش مهمی در توضیح و اقناع در جهت رسیدن به درک مشترک ایفا می‌کند. به گفته زریلی، اقناع مبتنی بر استخراج معیارهایی مخصوص یک موقعیت خاص است که بتوان بر اساس آن، طرفین دعوی را مجاب کرد.

1. transcendental truth
2. rational truth

با توجه به آنچه گفته شد، آرنت به این نتیجه می‌رسد که قضاوت سیاسی بیشتر از اینکه بخواهد بر دانش فلسفی و یا حقیقت^۱ استوار باشد، یک تصمیم سیاسی است که منبع آن، پذیرش قضاوت توسط دیگران است؛ دیگرانی که جزء تغییرناپذیر وضعیت انسانی هستند. به عبارت دیگر از نگاه آرنت، قضاوت سیاسی امری مرتبط با سلیقه^۲ است و به این اعتبار یک پدیده زیبایی‌شناختی است. برای مثال، آرنت به مفهوم مدرن «برابری انسان‌ها» اشاره می‌کند. اینکه در جهان امروز، اصل برابری انسان‌ها مفروض انگاشته می‌شود، یک حقیقت بدیهی نیست، بلکه یک قضاوت سیاسی است که درون اجتماع سیاسی شکل گرفته و مورد پذیرش واقع شده است (Arendt, 2006: 242). بدین ترتیب نگاه آرنت به قضاوت سیاسی، بی‌شبهت به ایده‌سازهانگاری مبتنی بر بینادذهنی بودن واقعیت اجتماعی نیست. در جامعه سیاسی است که در روابط متقابل انسان‌ها و در رویه‌های اجتماعی، «حقیقت» شکل می‌گیرد. هستی‌شناسی ارتباطی در این برداشت مشهود است:

ارتباط بی‌حد و حصر بدین معناست که حقیقت را فقط از خلال ارتباط مدام می‌توان یافت. حقیقت نمی‌تواند یک بار برای همیشه و برای همگان کشف شود. انسان‌ها از خلال ارتباط با هم، سنتی را زنده نگه می‌دارند و از خلال چنین ارتباطی است که حقیقت آشکار می‌شود (جانسون ۱۳۹۳: ۱۳۷).

آرنت به پیروی از نظریه کانت درباره قضاوت زیبایی‌شناختی، به وجود «عقل سلیم»^۳ اشاره می‌کند که می‌توان بر اساس آن به نوعی قضاوت جهان‌شمول سیاسی دست یافت. در این چارچوب، وی عقل سلیم را حس ششمی می‌نامد که حواس پنج‌گانه انسان را به یک جهان مشترک پیوند می‌دهد (Arendt, 1978: 81). هرچند آرنت معتقد است که ذوق و سلیقه می‌تواند بعد جهانی داشته باشد تا بتوان بر اساس آن جرایمی مانند نسل‌کشی را محکوم کرد، در نهایت آنچه «قضاوت درست» شناخته می‌شود، محصول گفت‌وگو و توافق است، وگرنه نمی‌توان بر اساس اصول کلی اخلاقی به قضاوت سیاسی پرداخت (Schwartz, 2014: 2-3).

1. truth
2. matter of taste
3. common sense

همین امر باعث شده که دیدگاه آرنت درباره قضاوت سیاسی مورد انتقاد پاره‌ای از نظریه‌پردازان قرار گیرد (ر.ک: Benhabib, 2001; Beiner, 2001). برای مثال دیوید لوبان^۱ (۲۰۱۵)، ابهامات حقوقی موجود در تعریف آرنت از جنایت علیه بشریت و اصرار وی بر مسئولیت کلیه بشریت در محکوم و اقدام کردن علیه «جنایت جنایت‌ها»^۲ را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی مشخصاً به ابهام در این گفته آرنت که در زمان «تعقیب و فشار سیاسی» نمی‌توان به مفهوم انتزاعی بشریت پناه برد و باید در مقابل آن، از گروه سیاسی که انسان به آن تعلق دارد دفاع کرد، اشاره می‌کند. لوبان این سؤال را مطرح می‌کند که اگر در شرایط فشار نتوان به اصول جهانی اخلاقی تکیه کرد، منبع ما برای محکوم کردن جنایت علیه بشریت کدام است (Luban, 2015: 324)؟ از طرف دیگر، بن حبیب، آرنت را متهم به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌کند و این انتقاد را مطرح می‌کند که برخلاف آنچه آرنت در نظر دارد، نمی‌توان سپهر اخلاقی را از قضاوت سیاسی جدا کرد. در ادامه، بن حبیب هشدار می‌دهد که اتفاقاً در گذشته، بدسلیقگی و گسست بین‌ذهنی در قضاوت آنچه در سیاست «خوب» شناخته می‌شود، منجر به ظهور نازیسم و استالینیسم شده است (Benhabib, 2001: 199).

اما به نظر می‌رسد که بحث آرنت تا نسبی‌گرایی کشیده نمی‌شود. می‌توان گفت‌وگو را مبنایی برای نیل به عقل سلیم جهانی دانست که به نظر آرنت می‌تواند پایه قضاوت سیاسی جهان‌شمول قرار گیرد و در ادامه نیز می‌توانیم استدلال او را در پیوند با اخلاق مبتنی بر گفتمان^۳ مورد توجه هابرماس^۴ (۱۹۸۴) قرار دهیم. ظاهراً آرنت در نقد و بررسی آرای کارل یاسپرس با این بحث او که عقل، ماهیتی عمومی دارد و خردورزی و استدلال، فعالیتی تک‌نفره نیست و نوعی داد و ستد میان افراد محسوب می‌شود، موافق است (جانسون ۱۳۹۳: ۱۳۶). از همین جا می‌توان به لزوم گفت‌وگو برای نیل به اصول عقلانیت و به تبع آن اخلاق در سطح بین‌المللی رسید.

هابرماس (۱۹۸۴) بر آن است که فرایند ارتباطی به سوژه‌ها کمک می‌کند تا به تفاهم و هماهنگی درباره تفاسیرشان از جهان نائل شوند. وی اجماع جهانی را در سه حوزه،

1. Luban
2. crime of crimes
3. discourse ethics
4. Habermas

شرط رسیدن به جهان‌شهروندی می‌داند: آگاهی تاریخی مشترک جوامع به هم‌زیستی مصالحت‌آمیز با یکدیگر؛ توافقی هنجاری درباره حقوق بشر؛ و تصویری مشترک از شکل و وضعیت صلح (Habermas, 1998: 185). به نظر او، حقوق مدرن باید توجیهی اخلاقی برای درست بودن هنجارهای مورد تأکیدش داشته باشد. حقوق بین‌الملل مانند بقیه اشکال حقوق مدرن لاجرم همین وضعیت را دارد و در شرایط تکثر فرهنگی در سطح جهان که منتهی به تکثر دیدگاه‌ها درباره حقوق و هنجارها و قواعد می‌شود، ناگزیر باید به حداقلی از تفاهم که بتواند پایه مورد پذیرشی برای قواعد بین‌المللی باشد، نائل آمد و این را می‌توان با گفت‌وگوهای بین‌المللی پیش برد. این در عین حال می‌تواند با این اصل یاسپرسی - آرنهتی که ارتباط و تفاهم مانع از حفظ تفاوت‌های فرهنگی نیست و حتی از آن استقبال می‌کند (جانسون، ۱۳۹۳: ۱۳۷-۱۳۸) کاملاً همخوانی داشته باشد. هرچند آرنهت مسلماً با انگاره هابرماسی جهان‌شهروندی موافقتی ندارد، در روابط میان دولت‌ها قائل به امکان نیل به موازین حقوقی در جهت کاهش تعارضات است.

این بحث در هماهنگی با مناظرات جاری در نظریه سیاسی بین‌المللی درباره جهان‌وطن‌انگاری سازه‌انگارانه است. جهان‌وطن‌انگاران سازه‌انگار نیز مانند آرنهت از توسل به حقوق طبیعی برای توجیه ارزش‌های جهان‌شمول اجتناب می‌کنند و در عین حال برخلاف گفته بن‌حیب، به نسبی‌گرایی نمی‌رسند، بلکه جهان‌شمولی را بر اساس توافق جمعی تعریف می‌کنند. البته آنها بیشتر در نگاهی تاریخی مدعی آنند که ارزش‌هایی در سطح جهانی پذیرفته شده است و همین مبنای توجیه جهانی آنهاست (ر.ک: Sutch, 2001). اما نگاه به گفت‌وگو و بحث اخلاق مبتنی بر گفتمان هابرماس، گامی است در جهت خلق ارزش‌های مشترک از طریق گفت‌وگو، که به نظر می‌رسد با مبانی اندیشه آرنهت نیز سازگار است.

اما همان‌گونه که یورگن هاکه^۱ (۲۰۰۵) استدلال می‌کند، بحث هابرماس نمی‌تواند جدا از شناسایی باشد و به عبارت دیگر، گفت‌وگو تنها بر اساس شناسایی متقابل سوژگی اخلاقی امکان‌پذیر است. این هم به معنای حفظ تکثر انسانی مورد توجه آرنهت است و هم مبنای رسیدن به مبانی لازم برای تحول در حقوق بین‌الملل.

به همین ترتیب در سایر حوزه‌های روابط بین‌الملل، گفت‌وگو می‌تواند در عین حفظ جامعه بین‌المللی کثرت‌گرا که حفظ آن مورد توجه آرنت است، نیل به اهداف اخلاقی جهان‌شمول برای نهادینه ساختن «هنجارهای سیاسی و اخلاقی مشترک» را که مورد توجه نظریه انتقادی و به طور خاص اندرو لینکلتر^۱ (۱۹۹۸) نظریه‌پرداز انتقادی است، در نظر داشت. البته در اینجا نگاه آرنتی شاید در وهله نخست در تعارض با جهان‌وطن‌انگاری لینکلتر به نظر برسد، اما باید توجه داشت که هم می‌توان به «کم‌مایه^۲» بودن جهان‌وطن‌انگاری لینکلتر اشاره داشت و هم می‌توان نگاه آرنتی را حتی تا آن حد نیز پیش نبرد، بلکه در سطح نیل به اهداف مشترک اخلاقی بین‌المللی نگاه داشت.

در نهایت نمی‌توان انتظار داشت که تنها قانون‌گرایی در سطح بین‌المللی، برای مثال از طریق دادگاه کیفری بین‌المللی ICC، بتواند مشکل شر سیاسی را حل کند. آنچنان که اولریش بک (۲۰۰۲) متذکر می‌شود، ابتدا باید فرهنگ‌های متکثر بتوانند با نوعی جهان‌وطن‌انگاری (کم‌مایه) که بر اساس تفسیر خودشان از ارزش‌های انسانی شکل گرفته باشد، کنار بیایند. این مسئله با توجه به عدم توافق و تردید درباره هنجارهای جهان‌شمول، دادگاه بین‌المللی کیفری را با بحران روبه‌رو می‌کند. در این مورد، راه‌حل آرنت مبتنی بر نوعی از جهان‌وطن‌انگاری که در آن دولت‌های فدرالی بر اساس درک مشترک و اقناع در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی، قوانینی را بر مبنای توافق‌نامه‌های متقابل جهانی در جهت ایجاد نظمی مشروع و حمایت از «حقوق بشر» وضع و اجرا کنند، اثربخش خواهد بود (Owens, 2010: 81-82).

جایگاه محیط‌زیست و کره زمین در اندیشه آرنت

نظریه‌های محیط‌زیست‌گرا و عرصه سیاست سبز از دهه ۱۹۹۰ به شکلی جدی‌تر در روابط بین‌الملل مطرح شد. در نظریه‌های محیط‌زیست‌گرا، چارچوب‌های موجود روابط بین‌الملل اعم از اقتصادی، سیاسی و اجتماعی پذیرفته شده و تلاش می‌شود مشکلات زیست‌محیطی در همین چارچوب‌ها اصلاح یا حل شود، اما در نظریه‌های سبز، خود ساختارها به چالش کشیده می‌شود (ر.ک: پترسن، ۱۳۹۱). آنچه در هر دو نگاه دیده

1. Linklater
2. thin

می‌شود، نگاه به محیط‌زیست رو به زوال به عنوان «مسئله» و حل آن به عنوان «هدف» است. اما آرنت از منظری دیگر یعنی خود انسان، به بحث محیط‌زیست می‌پردازد و شاید مهم‌ترین ایده‌ای که در جهت تحول نگاه به فرد و روابط بین‌الملل مطرح می‌کند، تعریف وی از انسان به عنوان «موجود وابسته به زمین»^۱ است.

در این زمینه بسیار مهم است که به تفاوت دو مفهوم «وضعیت انسان» و «سرشت انسان» در اندیشه آرنت توجه کنیم. برخلاف فیلسوفانی نظیر افلاطون و کانت که معتقدند انسان‌ها دارای سرشت^۲ ثابت و خاصی هستند، آرنت این ایده را مطرح می‌کند که انسان‌ها دارای سرشت ثابت و از پیش تعیین‌شده‌ای نیستند، بلکه وضعیت مشترکی -وضعیت انسانی- دارند. این وضعیت مشترک دارای دو بعد است: تکثر افراد انسانی و محیطی مشترک برای زیستن در کنار یکدیگر. بنابراین محیط کره زمین، بخشی از وضعیت انسان‌هاست که به انسان، هویت و به نحوی «سرشت» می‌بخشد. به گفته وی:

«وضعیت انسان با سرشت انسان متفاوت است و حتی مجموع تمام فعالیت‌های انسان و توانایی‌هایش برای وی سرشت انسانی به‌وجود نمی‌آورد... به گونه‌ای که بتوانیم بگوییم، بدون آنها این زندگی دیگر انسانی نیست. اساسی‌ترین تغییری که می‌شود در وضعیت بشر رخ دهد، عبارت است از مهاجرت انسان از زمین به سیاره دیگر. چنین حادثه‌ای، که دیگر غیر ممکن هم نیست، بدین معنا خواهد بود که انسان‌ها می‌بایست در وضعیت مصنوع انسان زندگی کنند، که با آنچه زمین در اختیار انسان می‌گذارد، شدیداً متفاوت خواهد بود» (Arendt, 1998: 10).

با توجه به تحولات اقلیمی دهه‌های اخیر (گرم شدن کره زمین، آلوده شدن دریاها، از بین رفتن جنگل‌ها)، آرنت نگران از بین رفتن طبیعت و زمینی است که بدون آن با انسان متفاوتی روبه‌رو خواهیم شد. آنچه این نگرانی‌ها را تشدید می‌کند، بی‌توجهی یا کم‌توجهی دولت‌ها و ناکافی بودن یا غیر الزام‌آور بودن قوانین بین‌المللی در ساختار کنونی نظام بین‌الملل است.

بدین ترتیب مزیت چهارچوب فکری آرنت نسبت به سایر نظریه‌پردازان محیط‌زیست

1. earthly-bound creature
2. nature

در انسان‌شناسی و مفهوم‌پردازی وی از انسان به مثابه «موجود زمینی» نهفته است. دغدغه نظریه‌پردازان حوزهٔ بوم‌شناسی ژرف‌نگر^۱، مانند آرنه نست و فلسفه زیست‌محیطی^۲ و یا اندیشهٔ سیاسی سبز^۳ مانند اندرو هابسون معمولاً یافتن بنیادهای فلسفی برای اخلاقی کردن جهان غیرانسانی یا تبدیل گونه‌های گیاهی و جانوری به نوعی سوژهٔ اخلاقی است. برای مثال دابسون (۲۰۰۷)، فلسفه سیاسی نوینی مطرح می‌کند که در آن حفظ جهان غیرانسانی، یک عمل اخلاقی تلقی می‌شود. هرچند نگاه آرنت لزوماً در تضاد با هابسون قرار نمی‌گیرد، وی از بعد متفاوتی به مسئله نگاه می‌کند. آرنت بیان می‌دارد که تغییر در زیست‌بوم انسان منجر به تغییر وضعیت انسان و در نهایت تبدیل وی به موجودی متفاوت خواهد شد. از این‌رو است که برای وی آنچه تاکنون «تاریخ انسان» نامیده می‌شود، تنها روی زمین امکان‌پذیر بوده است. اگر انسان‌ها در کره‌ای دیگر زندگی می‌کردند، وضعیت و تاریخ متفاوتی داشتند. بنابراین به خطر افتادن کره زمین به مثابه زیست‌بوم انسان را می‌توان تهدیدی برای آنچه ما تمدن انسانی می‌دانیم دانست. با توجه به اینکه محافظت از زمین در گفتمان‌های غالب روابط بین‌الملل جایگاه ویژه‌ای ندارد، می‌توان فرمول‌بندی آرنت از «وضعیت انسان» را زنگ خطری برای بازتعریف و اصلاح نظم جهانی کنونی دانست که به مسائل محیط‌زیستی، اگر نه کاملاً، بلکه عمدتاً بی‌اعتناست.

آرنت از این مسئله آگاه است که هرگونه استفاده از طبیعت به منظور فراهم کردن مواد اولیه برای سازندگی، لاجرم با تخریب طبیعت همراه است: «مواد اولیه به‌خودی‌خود محصول کار دست انسان است؛ [انسانی] که چه از طریق از بین بردن شریان زندگی، مثلاً درباره یک درخت که باید از بین برود تا به چوب تبدیل شود، یا ایجاد وقفه در روندهای کندتر طبیعت، مانند آهن، سنگ و مرمر که از دل طبیعت گسیخته می‌شوند، [آنها را] از مکان طبیعی‌شان جدا می‌کند. این عنصر از تخطی و خشونت در تمام ساختن‌ها حضور دارد و انسان سازنده، خالق جهان مصنوعات، همیشه ویرانگر طبیعت بوده است» (Arendt, 1998: 139).

1. deep ecology

2. ecophilosophy

3. green political thought

خشونت علیه طبیعت از این منظر توجیه‌پذیر است که جهان مصنوعات، محیطی باثبات^۱ برای انسان فراهم می‌کند که بتوان در آن به آنچه آرنت کنش می‌نامد، پرداخت. آنچه در اینجا در سطح بین‌المللی می‌تواند الهام‌بخش فعالیت‌های زیست‌محیطی و توسعه پایدار باشد، حفظ توازن است که باید میان بهره‌برداری از طبیعت و ایجاد محیط باثبات انسانی در نظر گرفت و از افراط در این بهره‌برداری که از ویژگی‌های جهان مدرن است، در چارچوب توافق‌های بین‌المللی کاست و احتمال ویرانی محیط‌زیست به دست انسان را کاهش داد و خشونت علیه طبیعت را متوقف ساخت. البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که نگاه آرنت به طبیعت و محیط‌زیست در نهایت نگاهی انسان‌محور است که گاه مورد انتقاد نظریه‌پردازان فلسفه زیست‌محیطی قرار می‌گیرد. در پاسخ می‌توان بیان کرد که انسان‌محوری آرنت لزوماً در تضاد با نظریه‌های اخلاق‌محور در فلسفه زیست‌محیطی و نظریه سیاسی سبز قرار نمی‌گیرد. همان‌طور که اوریوردان (۱۹۸۱) متذکر می‌شود، هر نظریه محیط‌زیستی لاجرم از نوعی انسان‌محوری برخوردار است. مسئله این است که چطور نگاه مطلقاً ابزارری به طبیعت کنترل شود و یا تغییر پیدا کند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که نگاه آرنتی به روابط بین‌الملل از این نظر که برخی مفروضات بنیادین در روابط بین‌الملل (به‌ویژه واقع‌گرایی) و تأملات نظری در مورد آن را کنار می‌گذارد، لاجرم به آسانی جذب برخی نظریه‌های موجود روابط بین‌الملل نمی‌شود و حتی شاید وارد گفت‌وگو با برخی از آنها هم به سختی بتواند شد. نخست اینکه آرنت، منکر امری به عنوان «سیاست بین‌الملل» است؛ زیرا سیاست در معنای آرنتی آن با سیاست قدرت‌محور روابط بین‌الملل در تضادی کامل قرار دارد. دوم و در همین ارتباط، برخلاف نگاه دولت‌محور یا حداقل پذیرش کارگزاری و عاملیت دولت، آرنت یکسره این عاملیت را از دولت سلب می‌کند و آن را مختص به فرد می‌داند. بنابراین در نگاه آرنتی اگر از سیاست بین‌الملل سخن می‌گوییم، باید آن را در روابط میان کارگزاران انسانی جست‌وجو کنیم. سوم اینکه نقد و نفی دولت‌ملت به عنوان شکل

غالب دولت مدرن، هرچند به یک اعتبار به دلیل رویارو قرار دادن جوامع انسانی، پایه بسیاری از مشکلات بین‌المللی موجود است، واقعیتی است که بدون در نظر گرفتن آن، چندان نمی‌توان درباره روابط بین‌الملل سخن گفت و شاید نگاه آرنت را در برخی ابعاد با بیشترین محدودیت مواجه می‌کند.

در عین حال به نظر می‌رسد که می‌توان از همین نگاه متمایز و شاید در ابعادی قیاس‌ناپذیر آرنتی با بخش وسیعی از مباحث نظری روابط بین‌الملل و به طور خاص آنچه نظریه سیاسی بین‌الملل یا نظریه هنجاری می‌نامیم، به بصیرت‌هایی نیز دست یافت که این به‌ویژه -همان‌گونه که دیدیم- در مواردی از رهگذار ایجاد رابطه میان اندیشه آرنت و دیدگاه‌های مکتب انتقادی در روابط بین‌الملل و آرای اندیشمندانی چون هابرماس، هونت و لینکلتر و همچنین برخی مباحث نظریه سیاسی بین‌المللی از نگاه جهان‌وطن‌انگاران سازه‌انگار امکان‌پذیر است؛ زیرا بحث آرنت نیز مانند بحث این نظریه‌پردازان، بیشتر از آنکه در تبیین روابط بین‌الملل چنان‌که هست به کار آید، در خدمت چیزی است که به قول جان راولز (۱۳۸۵)، «نقشی جهت‌بخش» دارد.

از مهم‌ترین این بصیرت‌ها می‌توان نخست به این نکته اشاره کرد که گذار از مشکلات بنیادین روابط بین‌الملل تنها با گذار از دولت‌ملت به معنای مورد نظر آرنت یعنی واحدهای مبتنی بر ملی‌گرایی نژادپرستانه و قبیله‌گرایانه میسر است و این نقد رادیکال آرنتی بر روابط بین‌الملل موجود است که مهم‌ترین تفاوت آن با دیدگاه‌های مشابه نافی دولت‌ملت در آن است که آرنت، دولت را نفی نمی‌کند و به دنبال دولت جهانی نیز نیست، اما شکل غالب دولت مبنی بر دیدگاه‌های نژادگرایانه را نفی می‌کند.

به نظر می‌رسد عزم جهانی برای جایگزین ساختن دولت‌های مبتنی بر ملی‌گرایی نژادگرایانه با جامعه‌پذیری اولیه و ثانویه در جهت ترویج ملی‌گرایی مدنی و تاریخی امکان‌پذیر است، هرچند که ممکن است تحقق آن در آینده نزدیک قابل انتظار نباشد. درباره قدرت و برداشت متفاوت آرنتی از آن، که همان‌گونه که دیدیم با آرای برخی فمینیست‌ها همخوانی دارد، می‌توان انتظار داشت که از یک منظر آرنتی، زمانی می‌توانیم در سطح جهانی از قدرت سخن بگوییم که حاصل کنش جمعی انسانی به شکل افزایش پتانسیل‌ها باشد و در اینجا نقش روابط فراملی در شکل دادن به حقوق بین‌الملل و مانند آنها می‌تواند زمینه‌ای از تغییر در روابط بین‌الملل را جست‌وجو کرد.

خشونت و جنگ که برای آرنت «ضدسیاست» محسوب می‌شود و ویژگی‌های مهمی در نظام بین‌الملل هستند، در برابر قدرت واقعی قرار می‌گیرد، ولی راه عبور از آنها برای آرنت بیشتر از آنکه از سطح بین‌الملل صورت گیرد، باید از داخل و با اجازه ندادن به رشد تمامیت‌خواهی صورت گیرد. اما به نظر می‌رسد در اینجا آرنت بیش از حد بر تجربه شخصی خود و آلمان نازی متکی است. تجارب ده‌ها ساله نشان می‌دهد که با وجود داشتن دموکراتیک‌ترین ترتیبات در داخل، دولت‌ها می‌توانند به شدت جنگ‌طلب باشند، که این تاحدی به سرشت (به تعبیر آرنتی) نژادگرایانه دولت‌ملت بازمی‌گردد و احتمالاً بهترین راه‌حل برای آن، شناسایی تفاوت‌ها و رعایت اصل احترام در روابط میان دولت‌هاست. در عین حال باید توجه داشت که در چند دهه گذشته، راه برای رشد جامعه مدنی بین‌المللی و نوعی فضای عمومی در سطح جهانی گشوده شد که می‌تواند عرصه قدرت و سیاست‌ورزی به معنای آرنتی تلقی شود و منتقد خشونت باشد.

نگاه آرنت به قضاوت سیاسی و اخلاق سیاسی بین‌المللی در سطح بین‌الملل، بی‌شبهت به برداشت هابرماسی نیست. او نیز مانند هابرماس در کنار اجتناب از نسبی‌گرایی به دنبال چگونگی ساخت آن به عنوان یک برساخته اجتماعی است و می‌توان گفت پایه شکل‌گیری آن را می‌تواند گفت‌وگو تشکیل دهد تا در نهایت بتوان به یک اخلاق مبتنی بر گفت‌وگو در سطح جهانی دست یافت.

نگاه «زمینی» آرنت به انسان همراه با دغدغه‌های زیست‌محیطی است که در قرن بیست‌ویکم، اهمیت آن بیش از پیش آشکار شده است. شاید این بخش از آرای آرنت، ملموس‌ترین و در عین حال عاجل‌ترین قلمرو برای حرکت در جهت تحول در سطحی جهانی باشد. انتظار می‌رود که انسان به عنوان «موجودی زمینی»، با اصلاح نگاه خود به طبیعت و رابطه‌اش با آن، از تخریب بیش از پیش آن، که نوعی خودکشی جمعی برای نوع بشر را به دنبال دارد، پرهیز کند.

در کل به نظر می‌رسد همان‌گونه که خود آرنت نگاهی به جامعه مدنی به عنوان بستر قدرت و گفت‌وگو و تغییر دارد، فقط با تقویت این بخش از روابط بین‌الملل است که شاید بتوان امید به تحقق انگاره‌های او در سطح جهانی یافت. البته آرنت در این زمینه تنها نیست و بسیاری از متفکران بین‌المللی انتقادی نیز همین امید را دارند. البته می‌توان حوزه‌هایی دیگر از اندیشه آرنت را هم در پیوند با موضوعات بین‌المللی قرار داد.

بحث‌های مستقیم‌تر او در مسائلی چون حقوق بشر و جرایم بین‌المللی نیز می‌تواند همچنان از مسائل قابل طرح در روابط بین‌الملل تلقی شود.

پی‌نوشت

۱. آرنت هرگز خود را فیلسوف یا فیلسوف سیاسی نمی‌دانست. او در یکی از مصاحبه‌هایش، عبارت «نظریهٔ سیاسی» را به نوشته‌های خود نزدیک‌تر می‌داند. از نظر آرنت، فلسفه پدیدهٔ فردی است، در حالیکه سیاست به صورت ذاتی در اجتماع رخ می‌دهد. با وجود این نوشته‌های وی با اندیشه‌های فلسفی و تاریخ آن، پیوند نزدیکی دارد و از این‌رو از وی معمولاً به عنوان فیلسوف یا فیلسوف سیاسی نیز یاد می‌شود.
۲. natality: این واقعیت که زندگی انسانی با ولادت آغاز می‌شود و همین سرچشمه کنش او و تفاوت او است. در واقع امکان کنش آزادانه از اینجا آغاز می‌شود.
۳. شایان ذکر است که آرنت منتقد نوعی خاص از ملی‌گرایی است که آن را «ملی‌گرایی قبیله‌ای»^۱ می‌نامد (Arendt, 1976: 227). ملی‌گرایی قبیله‌ای در کشورهای اروپای مرکزی و شرقی ظهور یافت و ویژگی آن، تأکید بر برتری‌های درونی یک نژاد بود که در عبارت‌های مانند «خون آلمانی» یا «روح اسلاوی» نمود پیدا می‌کرد. آرنت، ملی‌گرایی قبیله‌ای را در برابر نوع دیگری از ملی‌گرایی که به عنوان مثال در فرانسه به وجود آمد قرار می‌دهد. منبع الهام ملی‌گرایی فرانسوی، تاریخ و فرهنگ یک مردم در طول تاریخ است (Arendt, 1976: 229).

منابع

- آرنت، هانا (۱۳۵۹) خشونت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی.
- (۱۳۹۸) آیشمن در اورشلیم: گزارشی در ابتدال شر، ترجمه زهرا شمس، تهران، برج.
- بردشاه، لی (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- پترسن، متیو (۱۳۹۱) «عرصه سیاست سبز»، در: نظریه‌های روابط بین‌الملل، به کوشش اسکات برچیل و دیگران، ترجمه حمیرا مشیرزاده و روح‌الله طالب آرائی، تهران، میزان، صص ۳۳۷-۳۶۹.
- جانسون، پاتریشیا آلتنبرند (۱۳۹۳) فلسفه هانا آرنت، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- راولز، جان (۱۳۸۵) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۸۴) تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران، سمت.
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۹) «نظریه سیاسی و روابط بین‌الملل: در حاشیه اما گریزناپذیر»، سیاست جهانی ۹، ۴، صص ۳۳-۶۸.
- مورگنتا، هانس (۱۳۷۴) سیاست میان ملت‌ها، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

- Arendt, Hannah (1954) "Totalitarian Imperialism, Reflections on the Hungarian Revolution." *The Journal of Politics*, Vol, 20, No, 1, 5-43.
- (1970) *Men in Dark Times*, New York, Harcourt.
- (1976) *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Inc,
- (1978) *The Life of the Mind, Thinking*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
- (1981) "Karl Jaspers, Citizen of the World?" in Paul A, Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Jaspers*, La Salle, Open Court.
- (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1998) *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2006) *Between past and Future*. New York, Penguin.
- (2014) *On Violence*, Cheshire, Stellar Classics.
- Beck, Ulrich (2002) "The Cosmopolitan Society and its Enemies", *Theory, Culture, & Society*, 19, 17-44.
- Beiner, Ronald (2001) "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures," in Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, eds., *Judgment, Imagination, and Politics, Themes from Kant and Arendt*, Maryland, Rowman & Littlefield Publisher, 91-102.
- Benhabib, Seyla (2001) "Judgment and Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt's Thought," in Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, eds., *Judgment,*

- Imagination, and Politics, Themes from Kant and Arendt, Maryland, Rowman & Littlefield Publisher, 183-204.
- Bernstein, Richard J (2011) "Hannah Arendt's Reflection on Violence and Power, IRIS, Nov, 3-30.
- Birmenham, Peg (2006) Hannah Arendt and Human Rights, The Predicament of Common Responsibility, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press.
- Breen, K (2007) "Violence and Power, A Critique of Hannah Arendt on the Political," Philosophy and Social Criticism 33, 3, 343-372.
- Canovan, Margaret (1999) "Is there an Arendtian Case for the Nation-State?" Contemporary Politics, 5: 2, 103-119.
- Cox, Robert (1981) "Social Forces, States and World Orders, Beyond International Relations Theory," Millennium, 10, 126-55.
- (1983) "Gramsci, Hegemony and International Relations," Millennium 12, 2, 162-175.
- Dobson, Andrew (2007) Green Political Thought. 4th ed, London, Routledge,
- Elshain, Jean Bethke (1985) "Reflections on War and Political Discourse, Realism, Just War, and Feminism in a Nuclear Age." Political Theory, 13 (1), 39-57.
- (1995) "Feminist Themes and International Relations." In James Der Derian, ed., International Relations, Critical Investigations, London, Macmillan.
- (2008) "On Never Reaching the Coast of Utopia." International Relations 22, 2, 147-172.
- Estlund, David (2011) "What Good Is It? Unrealistic Political Theory and the Value of Intellectual Work." Analyse & Kritik 33, 2, 395-416.
- Haacke, Jürgen (2005) "The Frankfurt School and International Relations, On the Centrality of Recognition," Review of International Studies, 31, 181-194.
- Habermas, Jürgen (1984) The Theory of Communicative Action, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1998) The Inclusion of the Other, Cambridge, MIT Press.
- (1999) "Bestiality and Humanity, A War on the Border between Legality and Morality." Constellations, 6, 3, 263-272.
- (2003) "Interpreting the Fall of a Monument." Constellations, 10., 3.
- Hayden, Patrick (2009) Political Evil in a Global Age, London, Routledge,
- Hobbes, Thomas (1998) Leviathan, London, Oxford,
- Honneth, Alex (1992) "Integrity and Disrespect, Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition," Political Theory, 20, 2, 187-201.
- Keohane, R. (1984) *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Keohane, R. and J. Nye (1977) *Power and Interdependence*. Boston: Little, Brown & Co.
- LaFay, Marilyn (2014) Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism. New York: Springer Palgrave.
- Lang, Jr, Anthony F (2005) "Governance and Political Action, Hannah Arendt on Global Political Protest," in A, Lang Jr, and J, Williams, eds, Hannah Arendt

- and International Relations, Readings Across the Lines, New York, Palgrave.
- Lang Jr., Anthony F, and Williams, John (2005a) "Introduction," in A, Lang Jr, and J, Williams, eds, Hannah Arendt and International Relations, Readings Across the Lines, New York, Palgrave.
- eds (2005b) Hannah Arendt and International Relations, Readings Across the Lines, New York, Palgrave.
- (2005c) "Between International Politics and International Ethics," in A, Lang Jr, and J, Williams, eds, Hannah Arendt and International Relations, Readings Across the Lines, New York, Palgrave.
- Linklater, Andrew (1998) *The Transformation of Political Community, Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Luban, David (2015) "Arendt on Crime of Crimes, *Ratio Juris*, 28, 3, 307-25.
- Mearsheimer, John (2001) *The Tragedy of Great Power Politics*, New York, Norton & Norton.
- Mills, C. Wright (2000) *The Power Elite*. Oxford, Oxford University Press.
- Nardin, Terry (2006) "International Political Theory and the Question of Justice," *International Affairs*, 82, 1, 449-465.
- O'Mahchdha, Felix (2016) "Violence and Responsibility," in Allyn Fives and Keith Breen, eds., *Philosophy and Political Responsibility*, Springer, 245-262.
- O'Riordan, T (1981) *Environmentalism*, London, Pion.
- Owens, Patricia (2008) "The Ethic of Reality in Hannah Arendt," in Duncan Bell, ed., *Political Thought and International Relations: Variations on a Realist Theme*. Oxford, Oxford University Press: 105-121.
- (2009) *Between War and Politics, International Relations and the Thought of Hannah Arendt*, Oxford, Oxford University Press.
- (2010) "Walking Corpses, Arendt on the Limits and Possibilities of Cosmopolitan Politics," in C, Moore and C, Farrands, eds., *International Relations Theory and Philosophy*, London and New York, Routledge.
- Rösch, Felix (2015) "Realism as Social Criticism: The Thinking Partnership of Hannah Arendt and Hans Morgenthau," 50, 6: 815-829.
- Schwartz, Jonathan Peter (2014) *Hannah Arendt's Theory of Political Judgment*. PhD Dissertation. Department of Political Science, Duke University.
- Steinberger, Peter J. (1990) "Hannah Arendt on Judgment," *American Journal of Political Science* 34, 3: 803-821.
- Sutch, Peter (2001) *Ethics, Justice and International Relations, Constructing an International Community*, London and New York, Routledge.
- Tickner, J, A (2000) "A Critique of Morgenthau's Principles of Political Realism," in Robert Art and Robert Jervis, eds., *International Politics, Enduring Concepts and Contemporary Issues*, New York, Addison Wesley Longman.
- Valuskaya, Olga (2017) "Text Interpretation and Textual Interpretive Categories," *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)* 97, 313-319.
- Zerilli, Linda M. G (2005) "We Feel Our Freedom", *Imagination and Judgement in the Thought of Hannah Arendt, Political Theory*, 33, 158-188.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۶۷-۴۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

پاندمی فضای مجازی و ایده مقاومت

* سیدمحسن علوی پور

چکیده

ظهور دنیای مجازی در دوران معاصر، تحولی عظیم در گستره زندگی انسان‌ها به وجود آورد و به دنبال آن، شکل‌گیری شبکه‌های مجازی، نوع نوینی از زندگی را شکل داد که حاصل آن، پدیداری دنیای مجازی به‌عنوان ساحت بدیل زندگی در دنیای واقعی بود. این دنیا، متضمن تأسیس اجتماعات جدیدی است که اعضای آن، ورای مرزهای مرسوم سیاسی، فرهنگی و جغرافیایی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و بنا به ماهیت شبکه‌ها، همزمان در اجتماعات مختلفی عضویت دارند. نحوه سامان‌یابی این اجتماعات نیز با گونه‌های کلاسیک تشکیل اجتماعات متفاوت است و مؤسسان هر ساحتی در فضای مجازی می‌توانند قواعدی خودبنیاد را برای آن ترسیم نمایند و به‌اجبار بر همگان اعمال کنند. در واقع مؤسسان این شبکه‌ها در مقام لویاتان‌هایی خودمختار عمل می‌کنند که با توجه به موقعیت مؤسس خود در تشکیل اجتماع، حتی در قراردادی متقابل با اعضا قرار نمی‌گیرند و قوانین و مقررات تعیین‌شده از سوی آنها برای هرگونه عضویت و حیات‌یابی در آن شبکه‌ها، الزامی و پیشینی است. این امر به شکل‌گیری وضعیتی استثنایی رهنمون می‌شود که حاکم را در موضع قادر مطلق قرار می‌دهد و عضویت در آن، بر پایه میل عمومی افراد (و نه ضرورت عضویت در جامعه) رخ می‌دهد. پژوهش حاضر با بررسی ابعاد مختلف شکل‌گیری این اجتماعات، بر آن است که ضمن تبیین فرایند فکری و فلسفی تأسیس این جوامع، راهکارهای تحدید قدرت و اجازه مشارکت عمومی در سامان‌یابی آنها را بررسی نماید.

واژه‌های کلیدی: فضای مجازی، سوژه، وضعیت استثنایی، لویاتان و مقاومت.

مقدمه

از جمله نخستین موضوعاتی که در بحث از رسانه‌های نوین باید مورد توجه قرار گیرد، نقشی است که انسان‌ها در آن ایفا می‌کنند. انسان‌ها در سنت اندیشه، اعضای طبیعی یا قراردادی اجتماع شناخته می‌شوند و این عضویت با امکان مشارکت مؤثر در تحولات و فرایندهای سیاسی و اجتماعی تعریف می‌شود. چنان‌که ارسطو می‌گفت، شهروند کسی است که در زندگی سیاسی مدینه مشارکت دارد. این مشارکت معطوف به ایجاد سامان نیکی است که زندگی خوب را برای همگان میسر می‌کند. از همین‌روست که «دوستی» در این سنت اهمیت ویژه می‌یابد؛ زیرا تنها با دوستی است که می‌توان انتظار چنین مشارکتی را داشت.

اما برای هابز، مشارکت شهروند مبتنی بر قراردادی است که تنها قرار است امکان فراهم آوردن زندگی خوب را برای هر فرد (هرگونه که می‌پسندد) پدید آورد. از آنجا که امکانات و منابع محدود است، اشتراک منابع مورد نیاز می‌تواند مخاطره جنگ و آشوب را به دنبال داشته باشد و در نتیجه، نیازمند رسیدن به سامانی هستیم که مانع از چنین مخاطره‌ای شود. این سامان قرار نیست سامان نیکی باشد؛ صرف وجود نظم و جلوگیری از بروز جنگ کفایت می‌کند و از این‌رو لویاتان پدید می‌آید که قدرت مشروع ایجاد چنین نظامی را به صورت انحصاری در اختیار گیرد. اما این اقتدار مانع از تلاش برای زندگی خوب فردی نیست.

در واقع لویاتان هابز مبتنی بر یک پیش‌فرض مهم پارادایمی است و آن تفکیک عرصه خصوصی از عرصه عمومی است. نزد ارسطو و کلاسیک‌ها، بحث از عرصه خصوصی، بی‌معنا و فرومایه است و از این‌رو اساساً به آن نمی‌پردازند. در واقع انسانی که «طبعاً اجتماعی» است، هر وجهی از فعالیت‌های زیستی او که اجتماعی نباشد، خارج از چنین طبعی است و از این‌رو شایسته توجه نیست. اما نزد هابز که اصل بر فردی بودن زندگی است و زندگی اجتماعی تنها عارضی است که در پیامد ضرورت‌های تداوم حیات انسان پدید می‌آید، نیاز است که این عرصه تا حد امکان محدود شود تا به اصل زندگی که خصوصی است، لطمه‌ای وارد نیاید. در نتیجه، شهروند هابزی (و در ادامه شهروند لیبرالی مدرن)، پیش از شهروند بودن، «فرد» است و میزان و شیوه‌های مشارکت او در زندگی عمومی تنها در

نتیجه اختیار و علاقه فرد برای چنین مشارکتی تعیین می‌شود و البته همین رویکرد را می‌توان با تسامح، پارادایم مسلط بر شیوه شهروندی در دنیای معاصر دانست.

اما نکته مهمی که در این عصر اتفاق می‌افتد و چگونگی حفظ تسلط این پارادایم (و یا هر تلاشی برای تحول و تغییر آن) را به مسئله بدل می‌کند، ظهور عرصه‌ای از حیات اجتماعی انسان است که در چارچوب قرارداد اجتماعی مسلط نمی‌گنجد. فضای مجازی، ساحتی است که امکان ظهور این عرصه حیاتی را فراهم آورده است و در آن، مشارکت‌کنندگان دیگر به عنوان شهروندان امضاکننده یک قرارداد اجتماعی شناخته نمی‌شوند؛ زیرا نه لویاتانی ظهور پیدا کرده است و نه شکل‌گیری این اجتماع بر اساس نیاز ضروری زندگی انسانی بوده است. زندگی در ساحت مجازی، امری نیست که تداوم حیات بستگی به آن داشته باشد و از این‌رو حتی در صورت ظهور یک لویاتان، نمی‌توان انتظار داشت که پایبندی به قراردادی که حقوق اعضای جامعه را به لویاتان تفویض کند، اجتماعی سراسری را برای پذیرش آن ممکن کند. این خود می‌تواند نویدبخش امکان اندیشیدن به شهروندی‌ای باشد که در کنار حفظ پارادایم قرارداد در ساحت کلاسیک زندگی (یعنی زندگی در عالم واقع)، امکان ترسیم قواعدی برای یک زندگی اجتماعی نوین در ساحت جدید (یعنی عالم مجازی) را فراهم آورد.

اما همزمان این نگرانی را نیز به دنبال دارد که صاحبان قدرت‌های مختلف بتوانند نقش لویاتان‌هایی خرد را در بخش‌های متنوع این زندگی ایفا کنند. این نقش‌یابی از آنجا که مبتنی بر قرارداد معطوف به حفظ حیات نیست و صرفاً بر پایه تمایل افراد به مشارکت در این ساحت از زندگی شکل می‌گیرد، می‌تواند مخاطره جدی عدم تشکل جامعه و تحمیل قواعد منتج از مقوله‌های غیرضروری را به همراه داشته باشد. شاید از همین‌روست که از واژه virtual برای اشاره به این ساحت استفاده می‌شود. Virtual که در Virtualis لاتین ریشه دارد، به معنای آن چیزی است که از فرط اثرگذاری و اهمیت، گویی چیزی کاملاً واقعی (و واجد شرط وجود فیزیکی) است، اما در واقع چنین نیست^۱. چیزی که نمی‌توان مدعی «نبودن» آن بود، اما «بودن» اش را نیز نمی‌توان نشان داد. پس چاره‌ای از آن نیست که در عین «نبودن»، «بودن» اش و پیامدهای حاصل از آن را بپذیریم و خود را با اثرات آن در زندگی خویش تطبیق دهیم.

1. <https://www.etymonline.com/word/virtual>

نمونه ساده‌ای از این اثرات، همان چیزهایی است که همه ما با آن مواجه‌ایم و آن، شروطی است که اپلیکیشن‌های مختلف برای نصب روی دستگاه‌های الکترونیکی ما تعیین می‌کنند و ما در آغاز تلاش برای نصب، حتماً باید این شروط را بپذیریم، والا از امکان بهره‌گیری از آن محروم خواهیم بود. این مخاطره هرچند در گام نخست ممکن است چندان آزاردهنده نباشد، تبدیل شدن آن به قاعده مشروع، امکان پدید آمدن لویاتان‌های محلی در دنیایی گسترده را فراهم می‌کند که قدرت آنها ناشی از ضرورت نیست و صرفاً از «تمایل‌ها» نشأت می‌گیرد؛ میلی که به تعبیر اسپینوزا، ما را به انقیاد و پذیرش داوطلبانه آن رهنمون می‌شود و می‌تواند کاملاً فریبنده باشد (ر.ک: اسپینوزا، ۱۳۹۶).

غلبه تمایل بر ضرورت، در شکل دادن به قرارداد اجتماعی مخاطره‌ای مهم است که باید به آن مشغول بود. این مخاطره علاوه بر مخاطراتی است که اولریش بک (۱۳۷۹) در جامعه خطر بدان‌ها می‌پردازد. در حقیقت مخاطره در اینجا، مخاطره زندگی نیست، بلکه مخاطره گسترش حیات است و این همان چیزی است که «میل» بر ما تحمیل می‌کند. در نتیجه چنین تمایلی برای گسترش زندگی، ما همیشه این امکان را داریم که قراردادی را که مبتنی بر اقتدار یک‌طرفه و تحمیلی صاحبان تکنولوژی است، امضا نکنیم؛ اما هم‌زمان هیچ‌وقت این امکان برای ما فراهم نیست که با امضا نکردن آن، زندگی خوب را آنگونه که بر پایه ضرورت‌ها متصور است، تأمین کنیم. زیرا زندگی در حالی که در ساحت ضرورت‌ها همچنان بر پایه واقعیت‌ها تعریف می‌شود، در تدبیر و پیشبرد این ضرورت‌ها نیازمند حیات مجازی است و این نیاز صرفاً در ساحت تمایل‌ها تعریف نمی‌شود.

به تعبیر دیگر، ساحت مجازی زندگی، محصول تمایل فراگیری است که از فرط فراگیری و درهم‌تنیدگی با ساحت کلاسیک زندگی انسانی، به «میلی ضروری» تبدیل شده است و گریزی از آن نیست. عدم پایبندی به قواعد این ضرورت، امکان‌های پیشینی زندگی در عالم واقع را به شدت محدود می‌کند و از این‌رو فرد طبعاً اجتماعی نیز برای به‌زیستن، مجبور به تن دادن به قراردادی اجتماعی است که نه در تدوین آن نقشی داشته است و نه در عمل در امضای آن، امکان تخطی دارد و البته تمامیت این فرایند نیز صرفاً از میل او به امکانات و رفاه بیشتر سرچشمه می‌گیرد و در نتیجه، این ضرورت هرگز کاملاً ضروری نیست؛ اما عارضی است که بدون آن، دیگر ذات به‌معنای

کلاسیک آن امکان تحقق نخواهد داشت. در واقع فضای مجازی و رسانه‌های برساننده آن کاری می‌کنند که ما در عین حال که دیگر مانند گذشته زندگی نمی‌کنیم، هنوز خود را در شیوه‌هایی نوین، همانند گذشته در زندگی جای دهیم و اساساً زندگی را در همین شیوه‌های نوین درک کنیم: زندگی واقعی در درکی مبتنی بر مجاز، به فهم درمی‌آید. با همین ویژگی است که می‌توان به تبعیت از دریفوس تأکید کرد: «اینترنت صرفاً یک نوآوری فناورانه نیست، [بلکه] گونه‌ای جدید از نوآوری فناورانه است؛ گونه‌ای که اساس^۱ فناوری را بر ما آشکار می‌کند» (Dreyfus, 2009: 1) و پیشتر رفت و به کاوش در این موضوع پرداخت که چگونه رسانه‌ها و شبکه‌های مجازی، اساس مدرنیته را در حد نهایی تحقق آن آشکار می‌کنند و با این آشکارسازی، آن را تحت انقیاد خویش می‌آورند و چگونه می‌توان با ایده مقاومت و مسئولیت روشن‌فکری در برابر چنین انقبادی ایستاد.

ساحت مجازی و سوژه مدرن

باید توجه داشت که تبار ساحت مجازی را می‌توان در قرن‌های پیش دنبال کرد. اساساً بنیاد سوژگی مدرن بر نوعی مجازی‌سازی امر واقع است. برای سوژه کلاسیک مدرن، «چیز»ها چنان که هستند، اهمیت ندارند؛ بلکه اینکه «چیز» «برای من» چه هست، اهمیت پیدا می‌کند. هایدگر به این نکته اشاره دقیقی دارد (هایدگر، ۱۳۸۱: ۱۶، ۲۷-۲۸) و البته این رویکرد با تحولات فناورانه بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد. او از کوتاه شدن «مسافت‌ها» در فضا و زمان می‌آغازد. اما در ادامه و به سرعت حقیقتی هولناک را گوشزد می‌کند و آن چیزی نیست جز اینکه «حذف دیوانه‌وار همه فاصله‌ها به معنی نزدیک شدن نیست، زیرا نزدیکی در کوتاهی فاصله نیست». فناوری در عین حال که فاصله‌ها را حذف می‌کند، این امکان را تسهیل می‌کند که «دور» باشیم و «نزدیکی» چونان درک بودن چیزها به‌مثابه نیازی زائد حذف شود. در نتیجه از «بودن» به معنای استقرار یافتن، چشم‌پوشی می‌شود و بی‌مکانی و سیالیت وجودی، امکان اندیشیدن به چیزها به‌مثابه آنچه «انجمن یافته و استمرار می‌یابد» را از ما می‌ستاند. چیزها دیگر جا و محدوده‌ای را که در آن «حضور» بیابند، ندارند و «هستی»شان از اندیشیده شدن می‌گریزد. ارتباط کلیت

انسان با دیگری فراموش می‌شود و «بدن» دیگر به عنوان ساحتی ادراکی از پیوند شناخته نمی‌شود. ما دیگران را با حواسمان لمس نمی‌کنیم و پیوند ما با آنها تنها محدود به تصویری می‌شود که از آنها برای خود «ساخته‌ایم». این تصویر همواره **virtualis** باقی می‌ماند و در عین حال که رابطه ما را با چیزها شکل می‌بخشد و فاصله ما را با آن تا حد ممکن حذف می‌کند، همواره ما را از آن «دور» نگاه می‌دارد و باعث می‌شود که در زمان نیز حیثیتی «موقتی» پیدا کنند. «چیز» در چنین موقعیتی می‌تواند در هر تکرار، به هیئتی جدید درآید و استمرار و استقرار از آن ستانده می‌شود.

با این تعبیر، اختراع دستگاه ثبت تصویر که می‌تواند همین امر واقعی را که سوژه تعریف می‌کند، هم در ساحتی جدید واقعیت ببخشد، پدیده جدیدی بود که همان سوژگی را هم دچار مسئله کرد. بحث بنیامین درباره «بازتولید مکانیکی تصویر» (که در مقاله «اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی آن» (۱۳۸۴) طرح می‌کند) یکی از آثار کلاسیک در این زمینه است که خود تصویر (که امری مجازی است) را هم از منظر بازتولید مکانیکی (و نه واقعی) آن مورد توجه قرار می‌دهد و با اشاره به اهمیت امکان «تکرار مکرر» تصویر در هیئت فیلم در زدودن اصالت از آن تأکید می‌کند: «تکنیک بازتولید، امر بازتولیدشده را از پیوستار سنت می‌گسلاند. با افزودن بر شمار بازتولیدها، کثرتی انبوه را جایگزین وقوع یکه اصل اثر می‌کند و بدین شیوه که به بازتولید اجازه روبه‌رویی با مخاطبان، در وضعیت خاص خودشان را می‌دهد، امر بازتولیدشده را اکنونی می‌سازد» (بنیامین، ۱۳۸۴: ۲۱؛ تأکید از متن اصلی است).

در واقع این اکنونی شدن و گسست از زمان و مکان، نه تنها حیثیت موقتی چیزها را تثبیت می‌کند، بلکه با امکان تکثیر مکرر، حتی اصالت آن را نیز می‌ستاند و منتج به آن می‌شود که هر چیز در عین حال که «هست»، در «نبودن» همواره فراچنگ آید و در کاهش فاصله‌ها، به طور متداوم «دور» شود و تنها به واسطه اثراتی که بر جای می‌گذارد، مورد بازشناسایی قرار گیرد و نه بر اساس آنچه که هست. این گونه از «بودن» که بر «نبودن» بنیاد می‌شود، البته منشأ تأملات جدی در تلاش برای بازاندیشی و جست‌وجوی راهی برای برون‌رفت از این بیگانگی فراگیر بوده است.

به تعبیری حتی می‌توان گفت که طرح اندیشه پدیدارشناسی در عصر جدید، واکنشی به همین مجازی شدن‌های پی‌درپی امر واقعی است که باعث غفلت از «بودن»ها شده است و البته اندیشه‌های هایدگر که در «هستی و زمان» (۱۳۸۹) تدوین شده است، یکی از آثار درخشان در واکنش به این غفلت است. اما این واکنش‌ها در کنار پیشرفت‌های فناورانه عموماً در حاشیه ماند و نتوانست خود را با سرعتی مشابه آن گسترش دهد و همواره در تأخری تاریخی، تنها سخنگوی پسین گسترش سیطره سوژه فناورانه مدرن بر ساحت‌های مختلف زندگی شد. دعوت به «بازگشت به خود چیزها» هرچند دعوتی هشداردهنده بود، همزمان از آینده‌ای که در آن، «خود چیزها» هم در سیالیت و گریز از محدوده‌های زمانی و مکانی، در کثرتی بی‌بدیل تکرار می‌شوند و همزمان با «چیز» بودن، چیز «نیستند»، غافل ماند و امکان تعامل‌های نوینی را که «گونه‌ای نوین» از فناوری را پیش روی ما می‌نهد، مورد توجه قرار نداد. در نتیجه به‌عنوان مثال، شکل‌گیری رسانه‌های نوین (مانند رادیو، تلویزیون، سینما و...) با چنان سرعتی پیش رفت که حتی پدیدارشناسی هم نتوانست توجهات را به مخاطرات این پیشرفت جلب کند و جامعه بیش از پیش، ناآگاهانه و ناندیشانه، مخاطرات مبتنی بر «میل» به گسترش ساحت‌های زندگی را درونی‌سازی کرد و شهروندان در اجتماع جدید مجازی مبتنی بر قواعدی قراردادی که نه ناشی از ضرورت‌های حیاتی که صرفاً مبتنی بر «تمایل»هاست، چنان ادغام شدند که این قواعد را به عنوان امور حیاتی و ضروری برای تداوم این بخش از زندگی پذیرا شدند.

این تأخر کنش‌گرانه نسبت به تحولات فناورانه باعث شد که قواعد بر سازنده اجتماع جدید نه تنها به‌صورت پیش‌بینی (مفروض یا واقعی) مورد بررسی و وفاق قرار نگیرد، که عملاً رسانه‌ها بتوانند با اتکا بر قدرت فناورانه، قواعد مورد نظر و نیاز خود را بر همگان تحمیل کنند و آن‌را چونان بدیهیات زیست مجازی، مشروع جلوه دهند. در نتیجه و با وجود واکنش‌های فکری مختلفی که به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم از سوی متفکران انتقادی و غیرمدرن نسبت به سیطره رسانه‌ها بر زندگی مطرح شد، فراگیری رسانه‌ها در جوامع مختلف انسانی تا آن اندازه گسترش یافت که به‌مثابه امری پاندمیک (فراگیر و آسیب‌شناختی) و پایدار، به‌عنوان بخشی «ضروری» از زندگی واقعی شناخته شد. طبیعتاً

این ضرورت‌یافتگی ساختگی و غیراصیل، ساحت‌های پیشینی زندگی را نیز تحت تأثیر قرار داد و حتی تعریف بنیادین اجتماع را دچار تحول کرد. سیالیت پیش‌گفته در این تحول، بیش از پیش بر استقرار زندگی انسانی فائق آمد و نظم‌یابی‌های جمعی نوین، فارغ از مرزها و محدوده‌های فضایی، انسان‌ها را در اجتماعاتی نوبنیاد، گرد هم آورد. این اجتماعات برخلاف «جماعت‌های خیالی» بندیکت اندرسون که مبتنی بر تعلق انسان‌های غریبه و ناآشنا به یک جامعه فراگیر (با تأکید بر محدوده جغرافیایی و هویتی و حاکمیت مشترک سیاسی) است (Anderson, 2006: 5-7)، از جمع‌شدن افرادی با طیفی از آشنایی‌ها، در کنار یکدیگر بدون وجود هرگونه حس تعلقی شکل می‌گیرد.

این فقدان تعلق هویتی اما ضرورتاً مانع از مهم‌ترین وجهی که اندرسون برای اجتماع برمی‌شمارد، نیست: «همراهی عمیق و هم‌سطح» اعضا با یکدیگر (Anderson, 2006: 7). در نتیجه اجتماعات نوین شکل گرفته در این ساحت نوپدید زندگی انسانی، نه از تبعیت از یک نظم سیاسی و حاکمیت مشترک مورد وفاق برخوردار است و نه ضرورتاً مرز و محدوده‌ای را برای تمییز اعضا از دیگر افراد غیرعضو ترسیم می‌کند. همگان با بهره‌مندی از ملزومات فناورانه می‌توانند به سادگی به عضویت در این اجتماع درآیند و در آن، فعالانه و همدلانه مشارکت داشته باشند. اما نه چنین مشارکتی برخاسته از طبع اجتماعی انسان است (زیرا هرگز به‌تمامیت، «انسان» را در خویش جای نمی‌دهد) و نه نظمی که آن را ممکن می‌کند، امری برآمده از همدلی و یا حتی قراردادی مورد وفاق و وثوق عمومی است. به بیان دیگر، آنچه به این اجتماع نظام می‌بخشد، نه شهروندی فضیلت‌مدار جمع‌طلب کلاسیک است و نه قرارداد مبتنی بر انتخاب عاقلانه افراد منفردی که حقوق خود را به نهادی تفویض کرده باشند.

لویاتان در سرزمین مجازی، امری خودبنیاد است که با ابداع سرزمین مجازی و پذیرش عضویت افراد ورای هرگونه محدوده جغرافیایی و فضایی، شرایط از پیش تعیین‌شده خود را بر آنها تحمیل می‌کند و بر مبنای این شرایط، همواره این حق را نیز برای خود محفوظ می‌دارد که در صورت تشخیص تخطی از شرایط از سوی هر یک از اعضا، هرگونه تنبیهی را بر او روا دارد و یا حتی هستی او را در ساحت اجتماعی خود، از میان بردارد. در اینجا قانون‌گذار، مجری و قاضی همگان در یک نهاد جمع‌شده‌اند و اعضا صرفاً می‌توانند دنباله‌روی این غول بسیط‌الاختیار باشند.

باید توجه داشت که پیش تجربه‌ای تاریخی از اینگونه نظم‌یابی اجتماعی وجود دارد که آن را می‌توان از جهاتی مقدمه‌ای برای تشکیل گونه‌ نوین اجتماع برشمرد و آن هم تجربه استعمار است. تا پیش از استعمار، هرگونه گسترش طلبی قلمروی، در بسط جغرافیایی یکه تحت حاکمیت حکومت توسعه‌گرا تحقق می‌یافت. به عنوان مثال، گسترش قلمرو ایرانیان باستان، رومی‌ها و اعراب تازه‌مسلمان در سده‌های نخستین اسلامی یا یورش مغولان در قرون ۱۲ به بعد میلادی، همگی در همین چارچوب ممکن شد و یکی از مهم‌ترین شرایط تحقق آن، اذعان به ضرورت درهم‌تیدگی و انطباق قوانین و مقررات با اقتضائات فرهنگی و اجتماعی از پیش موجود در این جوامع «فتح‌شده» بوده است؛ زیرا انضمام سرزمین جدید به قلمروی پیشین، همزمان با گسترش امکانات، مخاطره امتزاج اجتماع مفتوح با جامعه فاتح را نیز به همراه می‌آورد.

اما استعمار، این محدودیت فضایی و محتوایی را بلاموضوع کرد و امکان شکل‌گیری جوامع جدیدی را پدید آورد که ضمن تبعیت از حاکمیت مستقر در سرزمین اصلی، می‌توانست فاقد هرگونه پیوند یا ارتباط سیاسی، قومی و فرهنگی و حتی جغرافیایی با آن باشد. این سیالیت حکومتی که نظم سیاسی را از خاستگاهی ناآشنا و تحمیلی بر اجتماعات اعمال می‌کرد، مقدمه‌ای است برای پذیرش و مشروعیت‌یابی حاکمیتی که در ساحت‌های بدیل زندگی انسانی نیز پدیدار می‌شوند؛ حاکمیتی که نظم را خود پدید می‌آورد و همگان برای ورود و تداوم حیات در این ساحت، ناگزیر از تبعیت از آن هستند. البته اعضا تا پیش از ورود به این اجتماع، در این تبعیت در ساحت بنیادین و کلاسیک زندگی خود، «مجبور» نیستند (برخلاف استعمار و اجبار بنیادین آن در پذیرش حاکمیت استعماری برای مستعمره). اما در عین حال در سیالیتی که این اجتماعات نوپدید در بنیاد کلاسیک زندگی موجب می‌شوند، «ناگزیر» مقررات و نظم از پیش تعیین‌شده را می‌پذیرند تا صرفاً «امکان» حضور در اجتماع جدید را بیابند.

نکته مهم در اینجا آن است که فقدان هرگونه پایگاه تاریخی، تمدنی، سیاسی یا فرهنگی برای تأسیس اجتماع در این ساحت از حیات، این امکان را فراهم می‌آورد که لویاتان‌های هر کدام از قلمروهای مجازی، امکان مداخله در ساحت اختیاری لویاتان دیگر را نیز داشته باشند و حتی بیش از آن، باعث می‌شود که لویاتان کلاسیک نیز در

مواجهه با لویاتان‌های نوپدید، دچار دغدغه‌ها و مشکلاتی شود که مجادلات و مناسبات حکومت‌ها با رسانه‌ها در دهه‌های اخیر، نمونه‌های روشنی را از آن به دست می‌دهد. در واقع ساحت حکمرانی حاکمان نیز با ظهور رسانه‌ها نیازمند بازخوانی و بازتعریف است و این همان چیزی است که رسانه را از سطح بخش غیرضروری، اما ضرورت‌یافته در زندگی انسان کنونی، به بخشی بنیادین از سامان‌یابی اجتماعات شهروندی نوین مبدل می‌کند و لازم است از جهات گوناگون مورد توجه قرار گیرد.

اما آنچه اهمیت دارد آن است که این جهات را چگونه می‌توان فراچنگ آورد؟ با الهام‌گیری از فرایندهای تطوری و ویروس‌شناختی در پاندمی‌ها، می‌توان این فرض را مطرح کرد که با غلبه سرعت تحول فناورانه بر واکنش‌های فکری، همواره این امکان وجود دارد که رسانه برای گریز از این فراچنگ‌آوری، از قدرت بیشتری برخوردار باشد و به تعبیری دریدایی، رسیدن به معنایی مورد وفاق از چیستی آن و شناخت و تبیین وجوه مختلفش، امری معلق و موکول به آینده باشد. ظهور اینترنت، تلفن همراه، شبکه‌های اجتماعی، تلفن‌های هوشمند و... همه نمونه‌هایی از این پیشگامی فناوری بر مواجهه فکری با فراگیر شدن آن است. در نتیجه مواجهه ناندیشیده با نوآوری‌های فناورانه همواره ما را در این مخاطره مستقر می‌کند که به میل خود منقاد قدرتی باشیم که لویاتان‌های متکثر در ساحت‌های مختلف زندگی بر ما تحمیل می‌کنند و ما را در جریان سیال قواعد و مقررات متنوع رها می‌کنند.

وضعیت استثنایی

جورجو آگامبن در «وضعیت استثنایی» (۱۳۹۷)، به شرایطی که در قانون ذکر نشده و در عین حال پایدار و مشروعیت‌یافته است، اشاره می‌کند که در آن، با عنایت به وقوع بحران یا رخداد خاص سیاسی و اجتماعی (مانند جنگ داخلی، شورش مسلحانه و امثال آن)، هرچند قانون به تعلیق درآمده است، رابطه‌ای میان اعضای جامعه و حاکمان برقرار می‌شود که «موجود زنده را به قانون ملتزم می‌کند و در همان حال او را [بی‌پناه] به دست قانون می‌سپارد» (آگامبن، ۱۳۹۷: ۲۰). در این وضعیت، فرض بر آن است که با توجه به «وضعیت خلاگونه» قانونی و شرایط استثنایی پیش‌آمده، گویی چونان موقعیت

خاستگاهی انسان‌ها در بدو تاریخ، نهادهای سیاسی و اجتماعی نضج نیافته‌اند و تمایزی میان قوا و نهادها نمی‌توان متصور شد. پس موقعیتی چونان «وضع طبیعی» هابزی پدید می‌آید و از آنجا که در این وضع، هنوز امکان تفکیک قوا وجود ندارد، اختیاراتی به حکومت و مشخصاً قوه مجریه اعطا می‌شود که ورای اصول تفکیک قوا و حقوق عمومی مدرنی است که مقررات و قوانین جامعه معاصر را تثبیت می‌کند. این «اختیارات تام» به مجریان حکومت، اختیار صدور فرمان‌هایی می‌دهد که با وجود اشاره نشدن به آن در قوانین جاری (و حتی مغایرت با آنها)، «ضمانت اجرای قانونی دارند» (آگامبن، ۱۳۹۷: ۲۷) و در نتیجه، در حالی که «غیرقانونی» هستند، خود به منشأ قانون مبدل می‌شوند.

آگامبن، این وضعیت را که نام‌های مختلفی را چون «حالت فوق‌العاده»، «حکومت نظامی»، «شرایط جنگی» و... به خود می‌گیرد، در ساحت سیاسی و تاریخی تبیین و تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که آپاراتوس‌های سیاست مدرن اساساً بر پایه همین وضعیت تأسیس می‌شوند و تداوم می‌یابند. اما می‌توان مدعی شد که ریشه‌های این وضعیت را نه در صرف تدابیر سیاسی قراردادی در سیاست مدرن، که در فهم بنیادین مدرنیته از انسان باید جست‌وجو کرد. هنگامی که سوژه مدرن، مبدأ شناسایی و تعریف ابژه‌ها می‌شود، همواره این امکان وجود دارد که تعریفی ناآشنا و غریبه (که تدبیری برای آن اندیشیده نشده است)، ما را در مواجهه با ابژه‌ها دچار تشویش کند و ناگزیر برای مدیریت و انتظام‌بخشی به آن در چارچوب دستگاه کلی ابژه‌نگار، به ساحتی ورای نظام شناسایی شده کنونی فراخوانده شویم. به تعبیر دیگر، هنگامی که هیچ «چیزی» در واقعیت خود مورد شناسایی قرار نمی‌گیرد و بنیاد شناسایی در دستگاه فاهمه انسانی ریشه دارد، همه چیز virtual است و در حالی که همواره اثرات آن در شرایط حدی خود را نشان می‌دهد، آن ابژه هیچ‌وقت «خود»ش نیست و این فقدان کمال، امکان مداوم و سریان‌یافته‌ای را برای درک‌های ناآشنا فراهم می‌آورد.

نکته مهم دیگری که در این شناسایی باید مورد توجه قرار گیرد، خصلت طبیعت‌گونه انسان زیستی است. انسان همواره همانند هر موجود دیگری در عالم زیست طبیعی، حامل سائقه «هراس» است و این «هراس» در مواجهه با امر غریبه، بیش از هر چیز خود را نشان می‌دهد. ما نیز مانند حیوانات دیگر، هنگامی که با امر جدیدی

(فیزیکی یا غیر آن) مواجه می‌شویم، از لحظه مواجهه با این سائق، به صورت محتاطانه و شناسنده به سراغ آن می‌رویم و برای مدیریت هرگونه کنش و واکنشی، تدبیر می‌کنیم. این مدیریت با توجه به ناآشنایی پیشینی، در چارچوب قواعد آشنای موجود ممکن نیست؛ زیرا امر ناآشنا در نظم پیشین جایی پیدا نکرده است و تا زمان جای‌گیری آن در این نظم، ناگزیر آن را استثنایی قلمداد می‌کنیم. ما بوی بسیاری از گیاهان و گل‌ها را با لذت استشمام می‌کنیم؛ اما هنگامی که در جنگل با گیاهی ناآشنا مواجه می‌شویم، با هراس از امکان مضر بودن بوی آن، با احتیاط و «ترس» نسبت به به‌کارگیری حس بویایی تصمیم‌گیری می‌کنیم. در مواجهه با حیوانات ناآشنا نیز همین رویه را داریم و تا وقتی که از میزان اهلیت و یا شیوه آسیب‌رسانی آن آگاه نشویم، هیچ‌یک از قواعد موجود و آشنا در مواجهه با حیوانات اهلی و وحشی را درباره آن به کار نمی‌بندیم.

همین کار را به‌گونه‌ای دیگر با انسان‌ها و موقعیت‌های انسانی نیز انجام می‌دهیم. احتیاط در آشنایی آغازین با غریبه‌ها و نظام‌های سیاسی و بوروکراتیک ناآشنا، رویه‌ای است که بدان پناه می‌بریم و تنها پس از تکمیل شناسایی است که می‌توانیم آن را در یک نظام کلی ارتباطی جای دهیم. با این حال در این کار نیز «سوژه» همچنان با خصلت سوژگی خود، مواجهه‌ای «حدی» و نه «واقعی و کامل» با ابژه شناسایی دارد و در نتیجه همواره با همان سائق هراس و احتیاط، امکان درک استثنایی از ابژه را برای خود محفوظ نگاه می‌داریم. از همین‌روست که «وضعیت استثنایی» همیشگی است؛ نه تنها در ساحت سیاست که آگامبن می‌گوید، که در تمامی ساحت‌های مختلف زندگی فرافردی انسانی.

ساحت مجازی زندگی از این جهت، بیش از هر موقعیت اجتماعی دیگری، «حدی» و ناپایدار است؛ زیرا در اینجا حتی سوژه نیز دیگر خودبنیاد نیست و صرفاً تصویری از خود را عرضه می‌کند. ما بخشی از تمامیت خود را در ساحت مجازی در معرض آشنایی قرار می‌دهیم و می‌دانیم که دیگران نیز همواره از چنین امکانی برخوردارند. از این‌رو سائقه هراس در هر مواجهه‌ای در عالم مجازی، ما را در موقعیت احتیاط و استثنائگرای قرار می‌دهد. حتی در مواجهه با آشناترین آشنایان نیز این امر صادق است. وقتی نوشته‌ای از او را می‌خوانیم، وقتی در فقدان تصویر با او هم‌کلام می‌شویم و حتی هنگامی که تصویر او را می‌نگریم، همواره در هراس از چگونگی اثرگذاری «مسافتی» که بین ما هست، آماده

برای موقعیت استثنایی هستیم و از آنجا که می‌دانیم که دیگری نیز در وضعیتی مشابه همواره خود را برای چنین شرایطی استثنایی آماده می‌کند، در وضع طبیعی هابزی و ضرورت‌ها و اقتضات آن گرفتار می‌مانیم.

البته این امکان همواره وجود دارد که با کنار نهادن این ساحت نوین زندگی، خود را در محدوده‌های آشنای غیرمجازی و شرایط خاص آن، محصور کنیم؛ اما میلی که برای گسترش ساحت‌های زندگی و آشنایی با امور ناآشنا و به نظم درآوردن آنها در چارچوب‌های آشنای قدیمی در ما وجود دارد، مانع از آن است که چنین محدودیتی را بپذیریم. این وضع طبیعی هراس متقابل و احتیاط حاصل از آن، سوژه‌ها را ناگزیر از آن می‌کند که تدبیری بیندیشند و شاید مانند وضع طبیعی هابزی، لویاتانی را برای نظم‌بخشیدن و مدیریت چالش‌های هراس‌آلود جست‌وجو کنیم. اما استثنای مهم دیگر در همین‌جا خود را نمایان می‌کند: لویاتان قابل جست‌وجو نیست. او از پیش در آنجا حضور دارد و به نحوی خودبنیاد (و نه ناشی از خواست عمومی)، وضعیت‌های استثنایی را شناسایی می‌کند و در چارچوب قواعد و مقررات اقتدارآمیز خود به صورت قانون به معیاری مشروع برای نظم‌بخشی مبدل می‌کند. اما حتی این نظم‌بخشی نیز بنا به ماهیت سوژگی مدرن، «حدی» است و در نتیجه همواره وضعیت استثنایی و موقعیت خودبنیاد لویاتان‌ها برقرار می‌ماند.

لویاتان خودبنیاد، مرجع مشروع برای صدور معنا و مملوسسازی محتوا و مفهوم است و آن‌را نه بر مبنای هرگونه واقعیتی (که در ساحت مجازی «وجود» ندارد)، که در هدایت میل عمومی به ساحت‌های ناآشنا و غریبه به انجام می‌رساند. این مشروعیت اما از قرارداد ناشی نمی‌شود و تنها در نقش محوری او در بنیادگذاری ساحت نوین ریشه دارد. بسیار ساده است: یا مجموعه شرایط و قوانین را می‌پذیرید و امکان ورود به ساحت (یا ساحتی از) زندگی مجازی را به دست می‌آورید و یا نمی‌پذیرید و به سادگی، پیش از آنکه «باشید»، «حذف» می‌شوید و این خود وضعیتی استثنایی در «بودن» سوژه ایجاد می‌کند؛ گونه‌ای بدیع در فناوری قدرت که نمونه مشابه ابتدایی آن را می‌توان در فرایند استعمار مشاهده کرد، با این تفاوت مهم که در استعمارگری، عنصر بنیادین «میل» مستعمره به استعمار غایب است!

شکل‌گیری دنیای مشارکتی مجازی: ظهور شبکه‌های اجتماعی

ارتباط در ساحت مجازی از چند سده پیش آغاز شد. ابداع تلگراف در انتهای قرن هجدهم و سپس تلفن و رادیو در انتهای قرن نوزدهم، گام‌های آغازین برای ایجاد ارتباطات فراتر از روابط مرسوم چهره به چهره میان انسان‌ها بود. با این حال در نیمه دوم قرن بیستم و به‌ویژه دهه پایانی این قرن بود که ظهور ایمیل و شبکه‌های اولیه مجازی (عمدتاً در فضای کاری)، عرصه ارتباطات مجازی را دچار انقلابی بنیادین کرد و زمینه‌ها برای تشکیل اجتماعات جدید و دنیایی نوین پدید آمد که امکان تجمع افراد از اجتماعات فرهنگی و تاریخی و بنیادهای هنجاری و ارزشی مختلف را فراهم می‌آورد (ر.ک: Edosomwan & et al.: 2011). نخستین شبکه‌های مجازی نیز باز هم با رویکرد ایجاد پیوند میان همکاران در فضاهای بوروکراتیک و ارتقای سرعت تبادل اطلاعات کاری در این فضا به وجود آمد. جوزف لیکلیدر که نخستین مدیر دفتر فنون پردازش داده در وزارت دفاع آمریکا بود، در سال ۱۹۶۰، با اشاره به ضرورت‌های اقتصادی و مدیریتی، آرزوی خود را برای ایجاد شبکه‌ای از کامپیوترها که در اشتراکی زمانی با یکدیگر در ارتباط باشند، چنین بیان کرد:

«کامپیوترهای غول‌پیکر امروزی، برای قدرت تفکر همکارانه عملیاتی یک فرد، بیش از اندازه سریع و هزینه‌بر هستند. روشن است که برای ارتقای بازدهی و صرفه اقتصادی، لازم است هر کامپیوتر، زمان خود را میان چندین کاربر تقسیم کند... می‌توان به‌نحوی معقول پیش‌بینی کرد که در طول ده یا پانزده سال آینده، یک «مرکز تفکر» کارکردهای کتابخانه‌های امروزی را با یکدیگر ادغام کند... این تصویر به سادگی خود را در شبکه‌ای از این قبیل مرکزها، که با خطوط ارتباطی با پهنای باند بالا به یکدیگر پیوند می‌خورند و همچنین با کاربران منفردی که از خدمات خطوط استیجاری تعاملی^۱ استفاده می‌کنند، بسط می‌دهد. در چنین سیستمی، هزینه‌های سرسام‌آور حافظه‌ها و برنامه‌های پیچیده در میان تعداد زیادی از کاربران تقسیم می‌شود او در نتیجه، سهم هر کاربر به‌شدت کاهش می‌یابد» (Ishikawa, 2003: 64-65).

1. leased-line services

با این حال عرصه فعالیت‌هایی که از محل این تأملات ظهور یافت، محدود به ساحت کاهش هزینه‌ها و اشتراک در منافع کاری و اقتصادی نماند. فضاهای دوستی و گسترش ارتباطات انسانی، در کمتر از سه دهه، جای خود را در تفکر درباره گسترش فضای ارتباط مجازی باز کرد و در سال ۱۹۹۷، اولین شبکه مجازی فراگیر با عنوان «شش گام» بر مبنای ایده «شش درجه جدایی» در ایالات متحده آمریکا راه‌اندازی شد. این ایده که بر پایه گراف‌های آماری ریاضی شکل می‌گیرد، بر آن است که هر انسان در هر گوشه از جهان، حداکثر با شش واسطه با هر فرد دیگری در هر موقعیت جغرافیایی دیگر پیوند می‌یابد و بر این اساس، کاهش فاصله‌ها در اثر تحولات فناورانه، تنها در سطح ایجاد فضای ارتباطی باقی نمی‌ماند، بلکه امکان پدید آمدن پیوندهایی را که نسبت بدان ناآگاهیم نیز فراهم می‌کند. این شبکه اجتماعی بر مبنای چنین ایده‌ای، به محلی برای ایجاد پیوندهای دوستانه و گسترش ارتباطات از سطح دوستی‌های فردی به ساحت‌های فراگیرتر تبدیل شد.

در ادامه این دهه، انواع ابتکارات در ساحت فعالیت‌های مجازی و تسهیل ارتباطات فردی و شبکه‌ای خود را نمایان ساخت و بسیاری از ساحت‌های زندگی روزمره از جمله تفریحات، موزیک، فیلم، آموزش، دوست‌یابی، نشر و تعامل درباره ایده‌ها و اندیشه‌ها و... را در بر گرفت (ر.ک: Edosomwan & et al.: 2011). این امر در دهه نخست قرن ۲۱ و با ظهور فیس‌بوک و توئیتر و همچنین اپ‌های فعال در تلفن‌های همراه هوشمند، بیش از پیش فراگیر شد و از آن زمان تاکنون، دنیای مجازی به‌عنوان بخشی تفکیک‌ناپذیر از زندگی عمومی مبدل شد. عرصه‌ای که در چارچوب اهداف ترسیم‌شده آغازین برای آن باقی نماند و البته در این فراروی، امکان اعمال قدرت‌های نوین را هم فراهم آورد.

قدرت شبکه‌ها

شبکه‌های مجازی در دو دهه اخیر، این فرصت را برای همگان فراهم آورد که خارج از قلمرو اقتدار نظم‌بخش لویاتانی موجود، زندگی را تجربه کنیم. این قلمرو از چارچوب مرزهای کلاسیک سیاسی و اجتماعی درمی‌گذرد و این امکان را فراهم می‌آورد که پیوندهایی ورای این اجتماعات نمادین شکل گیرد. ایده «شش درجه جدایی»، فهم نوین

و راه‌گشایی را برای تشکیل اجتماعات خیالی جدید فراروی ما می‌گسترده. در این فهم، پیوندها دیگر مبتنی بر اسطوره‌هایی چون ملیت و قومیت و مذهب و جنسیت و... نیست، بلکه «انسانیت» و قابلیت‌های هستی‌شناختی انسان برای دوستی و رفاقت به‌عنوان مبنایی برای تحقق «انسان» برجسته می‌شود. در نتیجه موضوع کاهش هزینه‌ها یا کاستن از بار کاری یک کاربر به مقوله‌ای حاشیه‌ای بدل می‌شود و آنچه نمایان می‌شود، امکان‌های گفت‌وگو و تعامل «خیر» خواهانه در بسترهای مختلف اجتماعی است. تعاطی اجتماعات و درهم‌تنیدگی مؤلفه‌های برسازنده آن، این امکان را فراهم می‌آورد که هر انسانی، در زمان، عضویت چندین جامعه هم‌سطح را تجربه کند و در این تجربه، گونه‌های بدیل زیستن را درک و از آن خود کند. این الگوی رهایی‌بخش، خیلی زود در ساحت زیستمانی کسانی جای گرفت که مکانیزم‌های سرکوبگر قانون و مقررات انتظام‌بخش سیاسی و فرهنگی آنها را به حاشیه رانده بود.

در واقع «هر جا قدرت هست، مقاومت هم هست» (Foucault, 1978: 95) و هر جا مقاومت هست، امکان نوآوری هست. البته این عرصه‌های مقاومت، هم‌زمان به عرصه‌ای برای قدرت‌های جدید نیز بدل شد؛ زیرا قدرت نیز می‌تواند نوآور باشد. در دنیای مجازی، لویاتان کلاسیک چندان مجالی ندارد. این دنیا با مرزهای سیاسی موجود در دنیای واقع تقسیم‌بندی نمی‌شود و از این‌رو حکومت‌ها برای تحمیل قدرت سرکوبگر و انتظام‌بخش خود در این فضا، چندان مبسوط‌الید نیستند. قدرت آنها بیش از هر چیز در امکان انتقال از دنیای مجازی به دنیای واقعی ظهور می‌یابد و اگر «فرد» تحت انقیاد، با هویت آشنای خود در دنیای واقعی، به دنیای مجازی پای نگذاشته باشد، همیشه این امکان را دارد که در برابر این اعمال قدرت، مقاومتی پیروزمندانه داشته باشد.

اما این بدان معنا نیست که می‌تواند بر هر قدرتی فائق آید. هر فضای مجازی از سوی یک لویاتان تأسیس می‌شود و این لویاتان، مجموعه قوانین و مقررات تخطی‌ناپذیر را از پیش تعیین می‌کند. پیش از ورود به این فضا، همگان مجبور به اعلام تبعیت از این مقررات هستند و در صورت عدم انقیاد، امکان گسترش فضای حیاتی خویش را ندارند. علاوه بر این لویاتان حتی این اجازه را به خود می‌دهد که در مواردی، اصل حیات در آن فضا را منوط به شرایطی خاص کند. به‌عنوان مثال، شرکت گوگل در ابتدای راه‌اندازی

سرویس جی میل در سال ۲۰۰۴، صرفاً برخی از کاربران بلاگر را مجاز به استفاده از آن کرد. آنها نیز اجازه داشتند دوستانی را برای استفاده از این فضا دعوت کنند. محدودیت دعوت‌ها (هر فرد اجازه دعوت از شش نفر را داشت)، به ایجاد بازار سیاهی منجر شد که در آن، دعوت‌نامه حتی تا ۱۵۰ دلار به فروش می‌رسید. این امر به یک امتیاز اجتماعی جدید نیز بدل شده بود. «داشتن هات‌میل یا ایمیل یاهو تا حدودی خجالت‌آور بود. داشتن ایمیل جی میل به این معنا بود که شما عضوی از کلویی هستید که عموم مردم نمی‌توانستند به آن وارد شوند» (ر.ک: McCracken, 2014). این موضوع در نهایت باعث شد شرکت در کمتر از سه ماه، این محدودیت را بردارد و استفاده همگانی از جی میل آغاز شد. همین ماجرا در ماه‌های اخیر درباره کلاب‌هاوس نیز تکرار شده است و به نظر می‌رسد همین فرایند درباره آن تکرار خواهد شد. اما آیا سازندگان و مبدعان این فضاهای مجازی از این فرایند آگاهی ندارند؟

به نظر نمی‌رسد چنین باشد. آنچه در اینجا مهم است (غیر از برخی بهانه‌های فناورانه که طبعاً می‌تواند پیش از راه‌اندازی عمومی سرویس بررسی شود)، اعمال قدرتی است که شرکت سازنده بر کاربران صورت می‌دهد. این مقررات و محدودیت‌ها، هنگامی که از سوی کمپانی‌های غول‌پیکری مانند گوگل و طراحان سیلیکون‌ولی اعمال می‌شود، بیش از هر چیز تمرین و عادی‌سازی انقیاد در میان کاربران است. برای استفاده از جی میل می‌بایست پیشتر در آزمون بلاگری شرکت کرده باشید و یا به تبعیت از این فعالیت، اجازه حضور می‌یابید. برای حضور در کلاب‌هاوس باید از گوشی هوشمند آیفون استفاده کنید و... این مقررات هرگز در چارچوب قواعدی که در پی قرارداد اجتماعی عمومی مشروعیت می‌یابد، تأسیس نمی‌شود. سازنده مقررات، مجری و ناظر آن نیز منفک از یکدیگر نیستند. تنها یک لویاتان یکپارچه، با اتکالی به پیشسازی خود (چه در ثروت و چه در فن) و مبتنی بر عنصر «میل» عمومی، همگان را خودخواسته به انقیاد به قواعدی می‌کشاند که در تدوین و مشروعیت‌یابی آن هیچ نقشی نداشته‌اند. آنها صرفاً کاربران پسینی هستند که می‌توانند بر مشروعیت از پیش موجود صحنه بگذارند.

باید توجه داشت که این تنها صورتی از اعمال قدرت لویاتانی مخصوص فضای مجازی است. این لویاتان‌ها، در حالی که در تعیین مقررات تابع قوانین هیچ لویاتان

اجتماعی مشروعی نیستند (زیرا در هیچ مرز جغرافیایی و سیاسی محدود نشده‌اند)، تضمین‌کننده اعمال اقتدار این لویاتان‌ها بر کاربرانی خارج از مرزهای سیاسی نیز می‌توانند باشند. از آنجا که عموم اپلیکیشن‌های پرکاربر، از سوی شرکت‌هایی توسعه یافته‌اند که در ایالات متحده آمریکا مشغول به فعالیتند، در بسیاری از موارد، قوانین و مقررات عمومی این کشور را بر کاربران خود در سرتاسر دنیا اعمال می‌کنند. به تعبیر دیگر، در حالی که کاربر نه شهروند و نه تابع لویاتان آمریکایی است، در هر نقطه از جهان که باشد، ناگزیر از تبعیت از قوانین این کشور است.

همگان به یاد داریم که پس از ترور قاسم سلیمانی، ژنرال سپاه پاسداران ایران، شبکه‌های اجتماعی تا چه حد با جدیت، هرگونه تصویری مربوط به او را از پلت‌فرم‌های خود حذف می‌کردند و اجرای این کار را با استناد به قوانین دولت ایالات متحده، مشروع می‌دانستند. اما آیا این تبعیت همیشگی است؟ تجربه انتخابات ریاست‌جمهوری آمریکا در سال ۲۰۲۰ نشان می‌دهد که چنین نیست. در این انتخابات، شبکه‌های اجتماعی بدون توجه به قوانین بنیادین و اساسی ایالات متحده در تضمین آزادی بیان، اجازه نشر ایده‌ها و نظرها را از رئیس‌جمهور قانونی این کشور (و تجسم اجرایی لویاتان) گرفتند و او را از حضور در هرگونه شبکه‌ای محروم کردند. این محرومیت نه متکی به قوانین لویاتان مشروع ملی، که بر مبنای مقررات لویاتان‌های مؤسس اپلیکیشن صورت گرفت و به سادگی توانست با حذف حیاتی رئیس‌جمهور مستقر، امکان اعمال نفوذ او در افکار عمومی را به شدت کاهش دهد.

این تجربه‌ها به خوبی نشان می‌دهد که آنچه با آن روبه‌رو هستیم، نه صرفاً مجموعه‌ای از امکانات فنی برای تسهیل ارتباطات عمومی، که مجموعه‌ای درهم‌تنیده و پنهان از «وضعیت‌های استثنایی» است که صاحبان فن و مؤسسان آن به کار می‌گیرند. از آنجا که این وضعیت‌های استثنایی، نه در ساحت عمومی مجازی، که در تصمیم‌سازی‌های مؤسسان تبیین و منتظم می‌شود، امکانی برای رهایی از آن، مگر به تصمیم همان مؤسسان وجود ندارد و این استثناسازی نیز مشروعیت خود را از قراردادی می‌گیرد که یک‌طرفه از سوی همان افراد و بنگاه‌ها تدوین می‌شود و شرط تولد و حیات هر فرد در این فضای مجازی است. انعطاف‌پذیری قراردادها در قبال قوانین سیاسی در

کشورها و همچنین تداخل و درهم تنیدگی آنها در فضاهای مجازی مختلف، شبکه‌ای از محدودیت‌ها را برمی‌سازد که امکان مقاومت را نیز تا حدود زیادی کاهش می‌دهد: حیات فرد منوط به حضور در این یا آن شبکه مجازی نیست، پس مقاومت نیز معنایی ندارد! در نتیجه شبکه‌های مجازی همیشه این امکان را دارند که با اشتراک حوزه‌های اقتدار، مجموعه‌ای از مقررات را در پیوندی گسترده‌تر اعمال کنند و در واقع با سرایت مؤلفه‌های قدرت، در سرکوب هر نوع مقاومتی پیروز باشند: توثیت‌های نامطلوب رئیس‌جمهور آمریکا (دونالد ترامپ) باعث می‌شود که فیس‌بوک و اینستاگرام نیز حساب کاربری او را به دلیل «خطر تشویق به خشونت» (و نه ضرورتاً اثبات تشویق) برای همیشه حذف کنند و حتی اگر شبکه‌ای مجزا (پارلر) از این قاعده تبعیت نکند، آمازون فضای حیاتی این شبکه در فضای مجازی را بازپس می‌گیرد تا هیچ امکانی برای فعالیت ترامپ و هوادارانش باقی نماند. همه اینها در حالی است که ترامپ رسماً رئیس‌جمهور ایالات متحده است و بر اساس قوانین فدرال نیز در هیچ دادگاهی محکوم نشده است.

سودمندی و ناسودمندی پاندمی رسانه

هنگامی که در ۱۴۹۲، کریستف کلمب و همراهانش به قاره ناشناخته پای گذاشتند، با افرادی مواجه شدند که آیین‌ها، سبک زندگی و زبان متفاوتی داشتند. در مواجهه با این افراد، دو انتخاب پیش روی کلمب بود: یا آنها و فرهنگ و زبانشان را به مثابه همتایی برای ویژگی‌های خویش در نظر بگیرد و یا اینکه با تأکید بر تفاوت آنها، ایشان را تا حد «اشیای بی‌جان و موجودات جان‌دار طبیعت» تنزل بخشد و البته این رویکرد برای استعمار بسیار کارآمدتر بود. اما برای آنکه چنین رویکردی امکان تحقق پیدا کند، نیاز بود که «فرهنگ تصرف»، صورت فراگیرتر و پویاتری را نسبت به فرهنگ بومیان به نمایش بگذارد و نگرشی نظام‌مند و یکدست‌ساز را برگزیند و همچنین «خصوصیات بسیار نرمی از خود در برخورد با دیگران» نشان دهد؛ زیرا همین خصوصیت به آنها این امکان را می‌داد که «بهتر و کارآمدتر روش زندگی خود را به دیگران منتقل کنند». این شیوه تصرف «موجب انقیاد مردمان بیگانه و گاهی اوقات موجب شبیه‌سازی فرهنگی اجباری می‌شود» (دالمایر، ۱۳۸۴: ۲۷۷-۲۷۹ و ۲۸۴).

استعمار که با همین رویکرد، قرن‌های متمادی به سلطه اروپاییان بر مناطقی از جهان که نه پیوندی جغرافیایی و نه فرهنگی و تاریخی با آنها داشت، تداوم بخشید، در میانه قرن بیستم با ظهور جریان‌های فکری و اجتماعی مختلف به اضمحلال کشیده شد و در پس استقلال مناطق مستعمره، نظام سیاسی جهان، صورتی نوین به خود گرفت که تاکنون نیز با تغییرات اندکی همچنان برقرار است. اما این ضرورتاً به این معنا نیست که اندیشه «دیگری‌ساز» اروپایی که آبشخور این رویکرد بود نیز از میان رفته باشد.

شکل‌گیری فضای مجازی پیش از هر چیز عرصه‌ای برای تداوم این اندیشه بود. اگر استعمار برای فتح سرزمین‌های جدید نیازمند قتل و غارت و انقیاد خشونت‌آمیز بومیان بود، فضای مجازی که تا پیش از این، محل اسکان هیچ‌کس نبوده است، فضای آسوده‌تر و نرم‌تری را برای ایجاد انقیاد به دست می‌داد. اما برای ورود به این فضا، مطلوبیت‌هایی مورد نیاز بود که «میل» همگانی برای گسترش زندگی در این فضا را برانگیزد. بر همین اساس، در حالی که شکل‌گیری فضای مجازی در ابتدا با هدف گسترش فضای کسب‌وکار و تسهیل و کاهش هزینه‌های حرفه‌ای صورت گرفت، خیلی زود جذابیت‌های آن برای «ابراز خویشتن» در فضایی خارج از حیطه اقتدار لویاتان‌های کلاسیک ملی، شهروندان کشورهای مختلف را به ساکنان آزاد ساحت نوین زیستی مبدل کرد.

این آزادی از قید و بندها، که هم محدودیت‌های سیاسی را در برمی‌گرفت و هم حدود جغرافیایی و زمانی و فرهنگی را، تمایل به فراروی از مرزهای واقعی و ذهنی و عضویت در اجتماعات خیالی نوین را بیش از پیش افزایش داد. در این راه، حتی زبان نیز نتوانست مانع بزرگی باشد و با اختراع زبان تصویری (ایموجی‌ها)، پیوندهای فرازبانی نیز بیش از پیش تسهیل شد. دیگر برای لویاتان‌های کلاسیک این امکان وجود نداشت (و یا به شدت تحدید می‌شد) که با لحاظ ضرورت‌های اقتدارآمیز، وضعیت‌های استثنایی را بر شهروندان خویش به صورت تمام و کمال اعمال کنند. قلمرو زندگی مجازی متکثر و همواره زاینده است و برای هیچ حکومت مقتدری این امکان فراهم نیست که این عرصه را به تمامی تحت کنترل خویش درآورد. در نتیجه فضای مجازی، عرصه‌ای را به دست داد که در آن، «جنبش‌های اجتماعی نوین»ی شکل گیرد که برخلاف تلاش‌های مرسوم در میدان مبارزه قدرت، نه اشکال کلاسیک احزاب سیاسی را

بپذیرند، نه به دنبال سازمان‌دهی عمومی رسمی باشند، نه ضرورتاً تحت رهبری افراد خاص عمل کنند و نه رسانه‌های رسمی موجود را به‌عنوان مبدأ مشروع انتقال اخبار و اطلاعات مشروعیت بخشند (کاستلز، ۱۳۹۴: ۹-۱۱).

این جنبش‌های نوین که متکی بر تسهیلات ارائه‌شده از سوی رسانه‌ها و شبکه‌های مجازی نضج می‌گیرند، تنها کاربران منفعل رخدادها و تحولات عمومی نیستند؛ بلکه اساساً بر سازنده و مبدع روایت‌هایی هستند که به این رخدادها اهمیت می‌بخشد:

«از انفجار فضاورد دیسکاوری گرفته تا جنگ در بالکان، حادثه ۱۱

سپتامبر، لکه‌های نفتی در آب‌های زیرزمینی و بهار عربی؛ در تمامی این

رخدادها، علی‌رغم تفاوت‌های اهمیت آنها، رسانه صرفاً ابزاری برای انتقال

اطلاعات نیست، بلکه خود، شرایطی است که به پیامدهای فرهنگی،

سیاسی و اقتصادی آنها شکل می‌بخشد. رسانه‌ها یکی از عوامل جلب

توجه جهانی، برجسته‌سازی و تشخیص، نقاط اتصال، زمان‌بندی اقدامات

و تولید روایت‌ها هستند» (Melamed & Keidl, 2020: 13).

در واقع این جنبش‌ها، سوژه‌های نوینی هستند که می‌توانند در تکرار ارتباطی، فهم مشترک^۱ بدیعی را از رخدادها و پدیده‌های موجود به دست دهند و در این تکرار، همواره از چنگال اعمال قدرت لویاتانی برکنار بمانند. این آزادی نه صرفاً در ساحت خصوصی، که در عرصه عمومی فراگیر می‌شود و پایه‌های اقتدار و مرجعیت یک‌سویه حکومت را به لرزه درمی‌آورد. در این مشارکت آزادانه، شهروندان دیگر تابع مقررات حکومت نیستند و می‌توانند در بی‌مکانی، محدودیت‌های زمانی و فیزیکی را نیز پشت سر بگذارند. حتی اعمال اقتدار خشنی مانند قطع ارتباط با فضای مجازی نیز نمی‌تواند به‌تمامی دست حکومت را در اعمال قدرت مشروع خویش در جغرافیای سیاسی بازگذارد؛ زیرا تداخل امواج و راه‌های اختصاصی ارتباطی، همواره این امکان را از حکومت می‌ستاند. پیوند مکرر شبکه‌ها با یکدیگر نیز این امکان را در اختیار کاربران قرار می‌دهد که ایده‌ها و روایت‌های خود را در ساحت‌های گوناگون مجازی منتشر کنند و در چارچوب «شش درجه جدایی»، پیوندی سراسری با همه انسان‌ها در کره خاکی برقرار کنند. این شرایط

پاندمیک ارتباطی، فرصت‌های بی‌بدیلی را برای مقاومت در برابر سلطه فراهم آورده است که در پناه آن می‌توان وضعیت‌های استثنایی را در موقعیتی سیال از آن خود کرد و اعمال قدرت حکومت را تا درجه بالایی به چالش کشید.

اما این تنها سویه این تحول فناورانه نیست. سویه دیگر، برآمدن مراکز اقتدار نوینی است که تعدد آنها و میزان تأثیرگذاری متفاوتشان در موقعیت‌های مختلف، نظم لویاتانی موجود را مورد تهدید قرار می‌دهد و می‌تواند بر مبنای الگویی استعماری، افراد را در موقعیت‌های مختلف جغرافیایی، فرهنگی و سیاسی، منقاد خویش کند. نکته مهم در این میان، بهره‌ای است که این مراکز اقتدار از مشارکت افراد در ساحت‌های مجازی تحت انقیاد خویش می‌برند. به یاد داشته باشیم که شبکه‌های مجازی، در ابتدا واجد محتوا نیستند و محتوای آنها از سوی کاربران تهیه می‌شود که در بدو ورود، انقیاد به قوانین و مقررات آن را پذیرفته‌اند. شبکه‌ها، تنها فضایی را فراهم می‌کنند که کاربران، ایده‌ها و روایت‌های خود را به شیوه‌های گوناگون (مکتوب، شفاهی، تصویری و...) به اشتراک بگذارند و در این کار (که عموماً غیرانتفاعی است)، بهره اقتصادی و سیاسی گسترده‌ای را به مؤسسان شبکه‌ها می‌رسانند. این در حالی است که در این بهره‌رسانی، واجد حقوق خاصی نیز نیستند و صاحبان فناوری می‌توانند در هر زمان و موقعیتی که مناسب بدانند، کاربران را از حق انتشار موضوعات خاص و یا حتی اساساً از حق تداوم حیات در آن فضای مجازی محروم می‌کنند. آنها تصمیم‌گیرندگان درباره وضعیت‌های استثنایی در این فضا هستند و می‌توانند در تصمیم‌گیری‌های غیرعمومی خود، این وضعیت‌ها را عادی و معمولی جلوه دهند.

نتیجه‌گیری: بازیابی ایده مقاومت در فضای مجازی

فوکو در بیان سرشت ویژه قدرت، تأکید می‌کند که «اعمال قدرت صرفاً رابطه‌ای میان مشارکت‌کنندگان، فردی یا جمعی نیست؛ [بلکه] روشی است که در آن، برخی کنش‌های مشخص، دیگر کنش‌ها را تصحیح می‌کنند» و البته یادآور می‌شود که این کار «ممکن است محصول رضایتی پیشینی یا غالب باشد، اما ماهیتاً تبلور اجماع نیست» (Foucault, 1983: 219). این قدرت «تنها بر سوژه‌های آزاد اعمال می‌شود و صرفاً تا آنجا

که آنها آزادند. منظور از این [سوژه‌ها]، سوژه‌های منفرد یا جمعی‌ای است که با گستره‌ای از امکانات مواجه‌اند که در آن راه‌های گوناگون رفتار، انواع واکنش‌ها و تفکیک‌های متنوع را می‌توان تشخیص داد» (Foucault, 1983: 221).

افراد در هویت‌یابی و کنشگری در فضای مجازی از هر محدودیت پیشینی سیاسی تحت قیمومیت حکومت‌ها آزادند. اما آزادی عمل در فضای مجازی، ساحتی از زندگی انسان‌ها را تعریف می‌کند که متضمن غفلت از وضعیت استثنایی حاکم بر آن است. در این فضا، افراد آزادند که به گونه‌ای عمل کنند که منفعت خاصی را به صاحبان فناوری برسانند. اما این آزادی محدود به قواعد توافق‌ناشده‌ای است که «صاحبان» تدوین و اجرا می‌کنند. این وضعیت بیش از هر چیز یادآور وضعیت «اردوگاهی» است. در اردوگاه نیز فرد محصور در محدوده‌ای مشخص، تحت شرایطی استثنایی، در فضایی بی‌مکان، مکان‌یابی می‌شود. آگامبن، ویژگی مهم اردوگاه را چنین ترسیم می‌کند: «اردوگاه قطعه‌ای از قلمرو است که بیرون از نظام حقوقی عادی جای داده شده است. مطابق با معنای ریشه‌شناختی اصطلاح استثنا^۱، آنچه در اردوگاه حذف [و بیرون گذاشته] می‌شود، در بیرون به اسارت گرفته می‌شود؛ یعنی دقیقاً از طریق حذف‌شدنش است که ادغام می‌گردد» (آگامبن، ۱۳۹۵: ۴۷-۴۸؛ تأکید از متن اصلی است).

حذف شهروندی و مداخله فردی در قرارداد اجتماعی، افراد را به سطح «کاربر» در فضای مجازی تقلیل می‌دهد. او، استفاده‌کننده^۲ در این فضا است؛ اما استفاده‌آزادانه‌اش در این فضا، در بیرون در جایی تحت انقیاد است که او آگاهی از فرایندهای آن ندارد. از این‌رو همواره این احتمال وجود دارد که در فردیت خود، با مداخله این کنترل اقتدارآمیز، دچار محدودیت شود. چنین موقعیتی در بی‌مکانی موجود در فضای مجازی، انسان‌ها را بیش از پیش عاجز و ناتوان می‌کند و این در حالی است که میل به تداوم بهره‌مندی از این عرصه حیاتی، پذیرش داوطلبانه این محدودیت‌ها را در وی درونی می‌سازد. این در حالی است که فضای مجازی، عرصه‌های عمومی مألوف او را نیز بی‌اعتبار کرده است و با پای نهادن در جای پای آنها، چنان می‌کند که گویی هرگز چنان عرصه‌هایی وجود نداشته است. امروزه فیلم دیدن، دیدارهای دوستانه، قرارهای

1. ex-capere
2. user

عاشقانه و حتی مغازلات جنسی، گفت‌وگوی عمومی، ارائه سخنرانی و برگزاری سمینارها و کنگره‌های عظیم در فضای مجازی به سهولت انجام می‌پذیرد و این بیم قابل تأمل است که در حالی که نسل‌های پیشین (که هنوز خاطره تجربه‌های فیزیکی از این رخدادها را دارند)، چنین مقهور سهولت ارتباطی در فضای مجازی شده‌اند، نسل‌های پیش رو که ارتباطات خود را بیش از هر چیز در همین فضا شکل بخشیده‌اند، چگونه می‌توانند چنان خاطره‌ای را به یاد آورند؟

دوباره به یاد آوریم که هر جا قدرت هست، مقاومت هم هست! و البته توجه داشته باشیم که «قدرت احمق می‌کند» (نیچه، ۱۳۸۶: ۸۶). حماقت ناشی از قدرت، فرصت مناسبی است برای آنکه مقاومت، جلوه‌های بدیع خویش را به نمایش بگذارد و قدرت را مقهور کند. مقاومت وضعیتی بیرونی نسبت به قدرت نیست و امری درون‌زاد است (Foucault, 1978: 95). از این رو هر نوع اعمال مقاومتی با استفاده از ابزار و ظرفیت‌های دستگاه قدرت امکان‌پذیر است. قدرتمندان عرصه مجازی فراموش می‌کنند که همواره این امکان وجود دارد که بخواهیم «آنچه هستیم را رد کنیم». برای این کار، «ما باید آنچه می‌توانیم باشیم را تخیل کنیم و برسازیم تا از شر این «بن‌بست مضاعف» سیاسی که همانا منفردسازی و تمامیت‌بخشی همزمان ساختارهای سیاسی مدرن است، رهایی یابیم» (Foucault, 1983: 216). به نظر می‌رسد همین تخیل سازنده، نقطه عزیمتی است که می‌تواند به بازبایی ایده مقاومت در فضای مجازی رهنمون شود.

درهم‌تنیدگی مقاومت و قدرت نشان می‌دهد که مقاومت نیز همواره عنصری از قدرت را در خویش دارد و از آن می‌تواند در محدود کردن عرصه آزادی قدرت استفاده کند. استثناسازی، تنها قاعده‌ای در اختیار صاحبان اقتدار نیست؛ مقاومت‌کنندگان نیز می‌توانند در تبعیت از اقتدار، به آن روی بیاورند و قاعده‌مندی‌ها را درهم بشکنند. برای این کار لازم است به ایده مسئولیت روشن‌فکری بازگردیم. چنان‌که سعید آن را تعریف می‌کند:

«[روشن‌فکر] کسی [است] که قادر است در برابر قدرت، حقیقت را به زبان بیاورد. ترش‌رویی سخنور و به نحو خارق‌العاده‌ای باجرات و برآشفته، که هیچ قدرت دنیوی در نزد او آنقدر بزرگ و بانفوذ نیست که نتوان آن را مؤاخذه کرد و به انتقادش دست زد» (سعید، ۱۳۸۰: ۴۶).

روشن فکر در این مقام، پدیدارشناس مقاومت است. او می‌داند که چیزها ضرورتاً آن چیزی نیستند که با اعمال قدرت، تثبیت شده‌اند. در این پدیدارشناسی، روشن فکر همواره وجهی از پدیدار را پیش چشم می‌آورد که در سوژگی مدرن منقاد قدرت، فراموش شده است. او در مشاهده تسهیلات فراهم آمده در فضای مجازی، پیوسته متذکر می‌شود که این عرصه در بنیاد خویش، ابزاری برای کاهش هزینه‌های سرمایه‌داران و تسهیل ارتباطات حرفه‌ای است و گسترش آن در ساحت عمومی همواره با این خطر روبه‌روست که برآورنده همان اهداف بنیادین باشد. از این رو «کاربران» باید در برابر تثبیت موقعیت «کاربری» خویش مقاومت کنند. آنها صرفاً بهره‌مندان از این ساحت نیستند؛ بلکه محتوای آن را فراهم می‌کنند و در این کار، لازم است در ترسیم شکل آن نیز نقشی محوری ایفا کنند. صاحبان قدرت در فضای مجازی از قدرت بالقوه موجود در ساحت مقاومت مجازی غافلند و از این غفلت می‌توان برای شکل دادن به عرصه‌های مقاومت بهره برد. برای این کار لازم است که به جست‌وجوی صدای سرکوب‌شدگان و فراموش‌شدگان برآمد و امکان سخنگویی را برای آنها فراهم کرد.

تشکیل اجتماعات متکثری که صرفاً عرصه‌های صدا دار شدن بی‌صداها باشد، یکی از مهم‌ترین کنش‌هایی است که می‌توان بدان دست یازید. امکان تخطی از مقررات، هر چند می‌تواند به اختلال در نظم موجود رهنمون شود، همزمان ظرفیتی را فراهم می‌آورد تا اقتدار یک‌طرفه موجود برای لویاتان‌ها مورد تشکیک قرار گیرد. اما در مواجهه با این تخطی، می‌بایست پدیدارشناسانه عمل کرد. مثال‌هایی که در این متن در بیان اعمال محدودیت‌های یک‌طرفه بر تولید محتوا و ایده در شبکه‌های مجازی ارائه شد، صرفاً نمونه‌هایی است از اعمال مکرر و انحصاری قدرت دل‌بخواهی صاحبان قدرت در این فضا. با بازتکثیر و حمایت از حق تکثیر ایده‌ها (چه مخالف آن باشیم و چه موافق)، می‌توان فرصتی را برای به صدا درآمدن سرکوب‌شدگان فراهم آورد.

علاوه بر این باید همواره اهمیت و اولویت دنیای واقعی را یادآور شد. پاندمی کووید-۱۹ در ماه‌های اخیر، نفوذ پاندمی رسانه‌های مجازی را شتاب و عمق بخشیده است. عادت کردن عمومی به زندگی در فضای مجازی (که ناشی از میل به سادگی و سهولت است)، ما را از تحقق ظرفیت‌های وجودی انسانی خویش محروم می‌کند. حواس فیزیکی

انسان مانند بویایی، لامسه و بینایی در این ساحت بیکار مانده‌اند. هرچقدر در فضای مجازی امکان بسط قدرت تکلم و ایده‌پراکنی بیشتر شده است، انسان از بخش‌های دیگر وجودی خویش دور مانده است. باید از ساحت‌های فیزیکی زندگی اعاده حیثیت کرد و اهمیت آنها را یادآور شد. زندگی تنها در ساحت رسانه نیست و در این ساحت نیز علی‌رغم برکناری از اقتدار قدرت‌های حکومتی، «آزادی» از انقیاد رها نیست. ایده آزادی در دنیای مجازی، بیش از آنکه آزادی را برای ما محقق کند، میل به رهایی از دغدغه‌ها را ارضا می‌کند. باید همواره به جامعه یادآور شد که این میل، فریبنده است و منقادکننده. برای رسید به آزادی، لازم است در عرصه عمومی دنیای واقعی تلاش کرد و کنشگری رهایی‌بخش نیز تنها در چنین دنیایی، امکان تحقق می‌یابد. با بسط ایده فوکو، می‌توان گفت که امروزه «باید از جامعه [واقعی، در برابر میل به مجازی‌سازی اجتماعی] دفاع کرد» (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۰).

منابع

آگامبن، جورجو (۱۳۹۵) وسایل بی هدف، ترجمه امید مهرگان و صالح نجفی، چاپ سوم، تهران، چشمه.

----- (۱۳۹۷) وضعیت استثنایی، ترجمه پویا ایمانی، تهران، نی.

اسپینوزا، بندیکت (۱۳۹۶) رساله الهی سیاسی، ترجمه علی فردوسی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
بک، اولریش (۱۳۷۹) جامعه خطر، به سوی مدرنیته‌ای نوین، ترجمه رضا فاضل و مهدی فرهنگدزاد، تهران، ثالث.

بنیامین، والتر (۱۳۸۴) «اثر هنری در عصر بازتولیدپذیری تکنیکی آن، در: زیبایی‌شناسی انتقادی»، ترجمه امید مهرگان، چاپ دوم، تهران، گام نو، صص ۱۷-۵۴.

دالمایر، فرد (۱۳۸۴) راه‌های بدیل، ترجمه فاطمه صادقی و نرگس تاجیک، آبادان، پرسش.

سعید، ادوارد (۱۳۸۰) نقش روشنفکر، ترجمه حمید عضدانلو، تهران، نی.

فوکو، میشل (۱۳۹۰) باید از جامعه دفاع کرد، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، رخ داد نو.

کاستلز، امانوئل (۱۳۹۴) شبکه‌های خشم و امید، ترجمه مجید قلی‌پور، تهران، مرکز.

نیچه، فردریش (۱۳۸۶) غروب بت‌ها، ترجمه داریوش آشوری، چاپ چهارم، تهران، آگه.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۱) شعر، زبان و اندیشه‌رهایی، ترجمه عباس منوچهری، تهران، مولی.

----- (۱۳۸۹) هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.

Anderson, Benedict (2006) *Imagined Communities* (revised ed.), London & New York, Verso.

Dreyfus, Hubert L. (2009) *On the Internet*, 2nd ed., London & New York, Routledge.

Edosomwan, S., KalangotPrakasan, S., Kouame, D., Watson, J., & Seymour, T. (2011) "The History of Social Media and its Impact on Business", in, *The Journal of Applied Management and Entrepreneurship*, Vol. 16, No.3.

Foucault, Michael (1978) *History of Sexuality*, Vol. 1, an Introduction, Trans. By Robert Hurley, New York, Pantheon Books.

----- (1983) "Subject and Power", in, Dreyfus, H. & Rabinow, P., Michael Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd ed., The University of Chicago Press, pp. 208-228.

Ishikawa, K. Ch. (2003) "J.C.R. Licklider's vision for the IPTO", in, *IEEE ANNALS OF THE HISTORY OF COMPUTING*, Vol. 25, No. 3, pp. 62-77.

McCracken, Harry (2014) "How Gmail Happened, The Inside Story of Its Launch 10 Years Ago". In, *Time*, 1 April, available on <https://time.com/43263/gmail-10th-anniversary>.

Melamed, Laliv & Keidl, P. Dominik (2020) "Pandemic Media. Introduction", in, Keidl, P. D., Melamed, L., Hediger, V., & Somaini, A. (Eds.), *Pandemic Media, Preliminary Notes Toward an Inventory*, Frankfurt, Meson Press, pp. 11-25.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۹۴-۶۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۱۴

نوع مقاله: پژوهشی

رابطه سوژه لکانی و شکل‌گیری نظریه‌های شکست جنبش مشروطه^۱

محمد باقری*

علی مختاری**

حمدالله اکوانی***

صادق حقیقت****

چکیده

در طول تاریخ، نهضت‌ها و جنبش‌های متعددی در جوامع گوناگون شکل گرفته است و تقریباً پس از وقوع تمامی آنها، اندیشمندانی ظهور کرده‌اند که به شکست آن جنبش و یا نهضت حکم داده و آن را تئوریزه کرده‌اند. مسئله پژوهش پیش رو حول این موضوع شکل گرفته است که چرا علی‌رغم تأثیرگذاری جنبش‌ها و نهضت‌ها، سوژه به شکست و ناکامی آنها مجاب می‌شود؟ برای یافتن پاسخ، از نظریه‌های روان‌شناسی اجتماعی - سیاسی ژاک لکان که دارای زمینه‌ای پساساختارگرایانه است، به عنوان روش بهره‌برداری شده است. همچنین جنبش مشروطه به عنوان نمونه، جهت کاربست نظریه‌های لکان به عنوان روش انتخاب شده است. پاسخ احتمالی به پرسش یادشده بر اساس نظریه‌های لکان بازمی‌گردد به اهمیت وجود میل و فانتزی سوژه در پویایی و حرکت انسان. یافته‌های پژوهش نشان از آن دارد که باور سوژه به شکست، امری محتوم و ضروری است. اما این باور، به امر واقع مرتبط نیست، بلکه ریشه در شکاف همیشگی و هستی‌شناختی میان سوژه و دیگری دارد.

واژه‌های کلیدی: سوژه، فانتزی، میل، دیگری و مشروطه.

۱. مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری با عنوان «تأملی در ناکارآمدی ایده‌های روشنفکران عصر مشروطه با تأکید

بر نظریه ژاک لکان» می‌باشد.

mohamadbaghery@gmail.com

* دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی گرایش مسائل ایران، دانشگاه یاسوج، ایران

amokhtari1392@yahoo.com

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج، ایران

hamdallah.akvani@gmail.com

*** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یاسوج، ایران

ss.haghighat@gmail.com

**** استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید، ایران



مقدمه

جوامع مختلف در طول تاریخ، شاهد شکل‌گیری و وقوع جنبش‌ها، نهضت‌ها و حرکت‌های متفاوت، با اهداف و ابزاری متفاوت و متعدد در جنبه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و... بوده‌اند که بنا به علل و عواملی سربرآورده و تحت تأثیر شرایط و دلایلی، یا دچار رکود و سکون شده و یا به ظاهر از بین رفته‌اند. فارغ از میزان تأثیرگذاری و موفقیت این حرکت‌ها در تحقق اهدافشان، همیشه بوده‌اند کسانی که به شکست جنبش و یا نهضت باور پیدا کرده و برخی دیگر، این شکست را تئوریزه کرده‌اند. در واقع می‌توان ادعا کرد که تمامی حرکت‌های اجتماعی پس از مدتی، در میان برخی مردم، شکست‌خورده تلقی شده و در این میان، اندیشمندان و متفکران به احصای علل، عوامل و دلایل این شکست اقدام کرده‌اند. به وجود آمدن احساس شکست و ناکامی در جامعه و در میان اندیشمندان، بدون تردید در رویه و سوگیری جامعه مؤثر است: احساس شکست قطعاً به یأس می‌انجامد، حال این ناامیدی، یا مقدمه و انگیزه‌ای می‌شود برای درانداختن طرحی نو و یا به دل‌مردگی و بی‌تفاوتی جامعه می‌انجامد که در هر دو صورت، جهت و سمت‌وسوی حرکت جامعه را متأثر از خود می‌سازد.

تاریخ ایران نیز نظیر دیگر جوامع، مملو از این حرکت‌های اجتماعی است و بالتبع مملو از کسانی است که مدعی شکست این حرکت‌ها بوده و شده‌اند. از جنبش «نفس زکویه» و «سربهداران» گرفته تا «جنبش جنگل» و «نهضت ملی شدن نفت»، نظریه‌پردازانی بوده‌اند که حکم به شکست آنها داده‌اند. مسئله اصلی پژوهش حاضر، چرایی و چگونگی شکل‌گیری نظریه‌های شکست است. این نکته که باور سوژه به ناکامی می‌تواند در روند و حرکت یک جامعه، تأثیرگذار باشد، نشان‌دهنده اهمیت این موضوع است. برای یافتن پاسخ این پرسش، جنبش مشروطه به عنوان نمونه انتخاب شده است، زیرا از سویی یکی از مهم‌ترین حرکت‌های سیاسی-اجتماعی تاریخ معاصر ایران بوده است و از سویی دیگر، از همان سال‌های ابتدایی تا به امروز، بسیاری بر شکست این جنبش اصرار داشته‌اند.

حجم وسیعی از آثار و منابع پژوهشی اندیشمندان و پژوهشگران در دهه‌های اخیر به موضوع مشروطه تخصیص یافته است: «تاریخ مشروطه ایران» نوشته احمد کسروی، «تاریخ بیداری ایرانیان» اثر ناظم‌الاسلام کرمانی، «حیات یحیی» نوشته حاج میرزا یحیی

دولت‌آبادی، «انقلاب ایران» اثر ادوارد براون، حدود بیست جلد تألیفات فریدون آدمیت و نیز آثاری از آبراهامیان، کاتوزیان، طباطبایی، آجودانی، میرزا صالح، زیباکلام و قاضی‌مرادی از جمله تقریرات و تحقیقاتی است که در این زمینه منتشر شده است. همچنین به این فهرست می‌توان آثاری از نویسندگان غربی نظیر لمبتون، الگار و نیکی کدی را اضافه نمود. نکته‌ای که در آثار گفته‌شده و ده‌ها پژوهش دیگر مورد اتفاق نظر است، عدم دستیابی نهضت به اهداف خود است.

دلایل و علل متعدد و کثیری برای توجیه شکست جنبش مطرح شده است. شرایط معرفتی و فکری و عدم فهم درست روشن‌فکران از مفاهیم مدرن (ر.ک: آجودانی، ۱۳۸۷)؛ عدم تدوین اندیشهٔ سیاسی جنبش مشروطه (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۶)؛ نبود برداشت مشترک از مفاهیم مدرن (ر.ک: مجدالاسلام کرمانی، ۱۳۵۲: ۸۱)؛ کمبودهای اخلاقی و فرهنگی (ر.ک: کسروی، ۱۳۹۷)؛ بحران‌های بین‌المللی نظیر وقوع جنگ جهانی اول؛ دخالت دول روس و انگلیس؛ نفوذ جریان غرب‌گرا (ر.ک: محمود، ۱۳۶۷)؛ نبود برنامه و خط‌مشی میان مشروطه‌خواهان؛ ایجاد اختلاف و شکاف در بین مشروطه‌طلبان و شکنندگی ائتلاف میان ایشان (ر.ک: فوران، ۱۳۷۸)؛ استبداد ایرانی (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۷۲؛ ۱۳۷۴؛ ۱۳۷۷؛ ۱۳۷۹؛ ۱۳۸۰)؛ شتابزدگی در تدوین قانون اساسی ایران و وجود پاره‌ای ابهامات و کاستی‌های اساسی در آن و نیز ناسازگاری ساختار سست و مبهم ترتیب‌یافته و تعریف و تدوین‌شدهٔ مشروطیت و قانون اساسی نوپای ایرانی با سیاست بانندی و طایفه‌ای ایران (ر.ک: عظیمی، ۱۳۷۴) و... برخی از دلایل و عللی است که در توجیه ناکامی نهضت مشروطه بیان شده است.

اما فارغ از درستی یا نادرستی گزاره‌های یادشده و نیز فارغ از آنکه تا چه میزان مباحث مطرح‌شده با واقعیات همخوانی دارد، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر آن است که اساساً چرا بسیاری از افراد، اعم از کسانی که در بطن جنبش بوده‌اند تا اندیشمندان و محققان متأخری که به جنبش مشروطه پرداخته‌اند، بر شکست آن باور داشته و تأکید می‌کنند؟ باور به شکست مشروطه آیا خود معلول علتی نیست؟ آیا می‌توان گفت که «سوژه»، تحت تأثیر عامل و یا عواملی به شکست مشروطه باور پیدا کرده و آن را استنتاج می‌نماید؟

از آنجایی که مسئلهٔ محوری به «نظریه» بازمی‌گردد، می‌توان این تحقیق را مطالعه‌ای «متاتئوریک» دانست. همچنین پژوهش حاضر به گسترش ادبیات موضوع خواهد انجامید

و از این حیث، تحقیقی «اکتشافی» است. برای یافتن پاسخ، از نظریه‌های روان‌شناسی اجتماعی - سیاسی ژاک لکان که دارای زمینه‌ای پساساختارگرایانه است، به عنوان روش بهره‌برداری شده است. به همین منظور در ابتدا به منظومه فکری لکان و تعریف مفاهیم کلیدی می‌پردازیم. سپس بر اساس آموزه‌های لکان به چگونگی شکل‌گیری نهضت مشروطه، فانتزی ترقی و میل به حکومت قانون در سوژه در ایران اشاره خواهد شد و در نهایت، چرایی و چگونگی مجاب شدن سوژه به شکست مشروطه بررسی خواهد شد.

چهارچوب نظری

روان‌شناسی سیاسی، حوزه‌ای جدید و میان‌رشته‌ای است که امروزه در مطالعات علوم اجتماعی، جایگاهی ویژه یافته است. روان‌شناسی در ابتدا دارای رویکردی فردگرایانه بود، اما با گذشت زمان و ظهور اندیشمندانی همچون فروید، ارتباطی وثیق میان روان فرد و جامعه برقرار شد و تا جایی پیش رفت که برخی، روان‌شناسی را بدون در نظر گرفتن وضعیت اجتماعی، فاقد جاهت دانستند. یکی از اندیشمندانی که در حرکت روان‌شناسی از نگاه فردی به اجتماعی، نقشی بی‌بدیل ایفا کرد، ژاک لکان است. از آنجا که لکان از حرکت دوسویه‌ای بین ساحت فردی و اجتماعی آگاه است، در جریان شکل‌گیری اندیشه‌اش، مرزبندی ماهیت‌باورانه بین این دو حرکت را ساخت‌گشایی می‌کند. او با معرفی ایده بدیعی از سوژکتیویته، یعنی برداشتی «اجتماعی - سیاسی» از سوژکتیویته‌ای که به ساحت فردی احاله نمی‌شود، به این کار مبادرت می‌ورزد. در این بستر، نظریه لکانی از این‌رو مهم است که مشارکت متقابل روان‌کاوی و تحلیل اجتماعی سیاسی را مجاز می‌داند.

نظریه لکان

لکان را می‌توان یک روان‌کاوی فیلسوف خواند که درک و فهم نظریه او، تنها درک رویکرد و مکتب جدیدی از روان‌کاوی فرویدی و به‌روزرسانی اندیشه‌های فروید نیست، بلکه درک نظام فکری جدیدی است که شمار زیادی از فیلسوفان، محققان و اندیشمندان بزرگ معاصر نظیر ارنستو لاکلا و اسلاوی ژیژک را درگیر خود کرده است.

مسئله اساسی در استفاده از اندیشه‌های لکان، تنها مفاهیم دشواری نیست که دنیای نظریه‌های او را می‌سازد، بلکه پرسش‌های اساسی و دیدگاه‌های تازه‌ای است که با لکان درباره بسیاری از مسائل با آن روبه‌رو خواهیم شد: از دیدگاهمان درباره سوژه گرفته تا درکمان از امر واقع، فانتزی، میل و... در کل، لکان، نظام جدید و مفاهیم متمایزی را عرضه می‌کند که با نظام‌های فکری پیش از خود کاملاً متفاوت است و این امر سبب می‌شود انتقال این معانی و مفاهیم، کار ساده‌ای نباشد. از سوی دیگر، تغییر رویکرد و نیز تغییر مفاهیم مورد استفاده در منظومه فکری لکان که در طول زمان صورت گرفت، بر پیچیدگی مباحث وی افزوده است. سمینارهای ابتدایی لکان نشان‌دهنده تأثیرپذیری از پدیدارشناسی هوسرل، هایدگر و هگل است؛ حال آنکه با گذشت زمان، استفاده از مفاهیم بنیادین زبان‌شناختی سوسور، لکان را تبدیل به اندیشمندی ساختارگرا کرد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۲۵۴) و پس از آن - حداقل در مواردی - از ساختارگرایی هم عبور کرده و رویکردی پساساختارگرایانه در پیش گرفت (ژژیک، ۱۳۹۵ الف: ۳۴).

هم‌چنین برخی از مفاهیمی که لکان در جریان فعالیت خود به آنها شکل داده یا شکل آنها را تغییر داده، عبارتند از: امر خیالی، امر نمادین و امر واقع؛ فقدان^۱، دیگری^۲؛ نیاز، تقاضا، میل، ژوئیسانس؛ سوژه گفتار^۳، سوژه بیان^۴، سوژه ناخودآگاه، سوژه شکافته^۵، سوژه به منزله دفاع و سوژه به منزله استعاره؛ استعاره پدری، روان‌رنجوری^۶، روان‌پریشی^۷، انحراف^۸، دال، مدلول؛ کارکرد فالیک^۹، تفاوت جنسی، ژوئیسانس فالیک، ژوئیسانس دیگر، ساختار مردانه و ساختار زنانه؛ بیگانگی، جداسازی، فانتزی؛ تقطیع، تفسیر، جلسه با زمان متغیر و نقش روان‌کاو به منزله آرزومندی ناب؛ وجود و برون‌ایستایی^{۱۰}؛ چهار گفتمان (ارباب، هیستریک، روان‌کاو و دانشگاه)، دانش،

1. loss
2. other
3. subject of the statement
4. subject of enunciation
5. split subject
6. neurosis
7. psychosis
8. perversion
9. phallic function
10. ex-sistence

غلط‌پنداری و حقیقت؛ گفتمان، فرازبان^۱ و بخیه^۲؛ فرم‌بخشی^۳، قطبش^۴ و انتقال^۵ (فینک، ۱۳۹۷: ۲۰-۲۱).

بدیهی است که در پژوهش حاضر نمی‌توان و نمی‌بایست از تمامی مفاهیم پیش‌گفته بهره گرفت، بلکه به فراخور موضوع که با بررسی نظریه‌های شکست جنبش مشروطه مرتبط است، برخی از دانش‌واژه‌های مطرح‌شده در دستگاه فکری لکان مورد استفاده قرار خواهد گرفت که بر این اساس به نظر می‌رسد که تعریف مفهوم فانتزی شروع مناسبی باشد.

فانتزی: اصطلاح فانتزی در خلال پنجمین سال سمینارهای لکان مطرح شد (Lacan, 2006: 653). واژه Fantasy را در زبان فارسی به «خیال» و «وهم» ترجمه کرده‌اند و به عنوان اصطلاح، به «آرمان» (ر.ک: استاوراکاکیس، ۱۳۹۲) و نیز «ایدئولوژی» (ر.ک: ژیزک، ۱۳۹۳) تعبیر و تفسیر شده است که تعبیر دقیق و کاملی نیست. فانتزی از دیدگاه لکان، موضع یا زمینه^۶ میل^۷ است (Laplanche & Pontalis, 1986: 26). به گفته^۸ ژیزک، فانتزی میزانشن میل است و «به صورت نوعی پرده برای نمایش امیال عمل می‌کند» (Zizek, 1992: 8). این تعریف اولیه کافی و وافی به مقصود است، به شرطی که آن را به مفهوم واقعی‌اش در نظر گیریم: فانتزی، مختصات میل سوژه را فراهم می‌کند (ژیزک، ۱۳۸۸: ۱۹) و تحقق آن را وعده می‌دهد (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۹۲-۹۳). شاید ارائه^۹ یک مثال در فهم اصطلاح فانتزی، کمک‌کننده باشد. می‌توان تصور کرد که میل سوژه، آزادی بیان است؛ یعنی سوژه تمایل دارد به آزادی بیان دست یابد. این میل در دل فانتزی مثلاً دموکراسی است که ایجاد شده. تحت شرایطی که بعدتر به آن خواهیم پرداخت، سوژه به تولید فانتزی روی می‌آورد و دستیابی به آنچه فانتزی وعده می‌دهد، باعث پدیدار شدن امیالی در سوژه می‌شود. از این‌رو فانتزی همواره بیانگر تحقق و ارضای آرزویی است. فانتزی، صحنه‌ای خیالی است که سوژه در آن قهرمان داستان است و سوژه به وسیله^{۱۰} فانتزی، میل خود را شکل می‌دهد. فانتزی مکمل میل است.

-
1. metalanguage
 2. suture
 3. formalization
 4. polarization
 5. transmission
 6. desire

اگر فانتزی به مثابه ابزار نمایش میل است، پس باید برای فهم فانتزی، معنا و جایگاه «میل» را فهمید.

میل: از نظر لکان، میل، مفهومی وسیع‌تر و انتزاعی‌تر از «لیبیدو» یا «خواست» نزد فروید است. او به پیروی از اسپینوزا، میل را «ماهیت بشر» توصیف می‌کند (هومر، ۱۳۹۴: ۱۰۲). برای آنکه بدانیم میل چیست و چگونه به وجود می‌آید، می‌بایست واژه «دیگری»^۱ را مورد واکاوی قرار دهیم؛ زیرا لکان در سمینارهای خود بارها می‌گوید که «میل انسان، میل دیگری است» (Lacan, 2006: 92, 98, 222, 262, 285). بروس فینک در کنار این عبارت، دو تعبیر دیگر از گفته لکان ارائه می‌دهد که عبارتند از: «میل انسان مشابه میل دیگری است» و «انسان به آنچه میل دیگری است، میل دارد» (فینک، ۱۳۹۷: ۱۲۲). تمام این ترجمه‌ها، بخشی از معنا را افاده می‌کنند؛ زیرا انسان نه فقط به آنچه میل دیگری است، بلکه به همان شیوه او میل دارد. به عبارت دیگر، میل او دقیقاً ساختاری مشابه میل دیگری دارد. انسان می‌آموزد به منزله یک شخص دیگر میل داشته باشد و از این‌رو امیال ما به طرز تفکیک‌ناپذیری مبتنی بر امیال دیگران است. اما «دیگری» به چه معناست؟

دیگری: لکان در سخنان خود به دو «دیگری» اشاره دارد: دیگری کوچک و دیگری بزرگ. «دیگری کوچک»^۲ که با حرف اول کوچک نوشته می‌شود، همیشه «امر خیالی» است. «دیگری بزرگ»^۳ که با حرف اول بزرگ نشان داده می‌شود نیز با «امر نمادین» در رابطه است (ژیک، ۱۳۹۵: ۱۱۱؛ مایرز، ۱۳۹۳: ۴۳). پس برای فهم مفهوم «دیگری» نیازمند توضیح «امر خیالی» و «امر نمادین» هستیم. از نظر لکان، سه سطح به هم تنیده، واقعیت انسانی را شکل می‌دهد: امر خیالی، امر نمادین و امر واقعی. این ساحت‌های سه‌گانه همراه باهم، برسازنده ساختار سه وجهی^۴(^۱) کل وجودند و انسان‌ها به شکل‌های گوناگون در این سه بعد، غوطه‌ور هستند. ساحت خیالی، مرحله‌ای از رابطه انسان و جهان است که بر پایه تصویر شکل گرفته و از تولد کودک تا حدوداً هجده ماهگی را

1. the Other
2. little other
3. big Other
4. Borromean

دربرمی‌گیرد و خروج از این مرحله و ورود به ساحت نمادین مستلزم عبور از مرحله «آینه»^۱ است. در مرحله آینه، کودک، نخستین بار قادر به شناخت تصویر خود البته به کمک آینه می‌شود و خود را به مثابه یک «من» درک می‌کند (Lacan, 2006: 75-86).

این مرحله از آنجا واجد اهمیت است که دریابیم مراحل شناخت انسان از خود، به واسطه موجودی خارج از سوژه آغاز شده و وابسته به آن است. همچنین در این مرحله، سوژه برخلاف تصور ابتدایی که تصور یکپارچگی خود و پیرامونش را دارد، به تفاوت و گسست میان خود و محیط اطرافش پی‌می‌برد و این شکاف، باعث ایجاد تروما یا روان‌ضربه در سوژه می‌شود. بعد از گذار از مرحله آینه‌ای، آدمی به مرحله درک و یادگیری زبان رسیده، واجد زبان سخن گفتن می‌شود و این یعنی ورود به ساحت نمادین. ساحت نمادین، اشاره به عرصه زبان دارد و مشخصاً همان ساحت دلالت و کارکرد دال‌هاست. وجه سوم، ساحت واقعی است که در حقیقت امری لایتغیر و متشکل از عناصری است که هرگز نمی‌توان به آنها حالت نمادین داد (ژیژک، ۱۳۹۵ الف: ۲۵-۲۶). به بیانی دیگر، امر واقعی از نمادین شدن گریزان است.

با توجه به مطالب گفته‌شده می‌توانیم بازگردیم به بحث رابطه دو مفهوم میل و دیگری: آنچه لکان می‌گوید این است که امیال ما به طرز تفکیک‌ناپذیری مبتنی بر امیال دیگری است. منظور از دیگری، دیگری بزرگ است. میل در رابطه با دیگری بزرگ - یعنی فضای نمادینی که در درون‌اش سکنی داریم (همان، ج ۲: ۵۹) - پدیدار می‌شود. «دیگری بزرگ»، زبانی است که در آن زاده می‌شویم و با یادگیری آن، هم یاد می‌گیریم میل بورزیم و هم یاد می‌گیریم به چه میل بورزیم. بنابراین میل همواره از طریق و به واسطه زبان شکل می‌گیرد و پی‌ریزی می‌شود. از سوی دیگر، ما تنها با استفاده از زبان، قادر به بیان میلمان هستیم و زبان را باید از طریق دیگران بیاموزیم (هومر، ۱۳۹۴: ۱۰۰). بر این اساس از رابطه میل و دیگری بزرگ، درهم‌تنیدگی میل و زبان را هم می‌توان استنتاج کرد: «زبان آکنده از میل و میل، بدون زبان تصورناپذیر است؛ زیرا میل از خمیره زبان ساخته شده است» (فینک، ۱۳۹۷: ۱۱۵).

اهمیت و جایگاه «زبان» در جمله‌های اخیر، خود را نشان می‌دهد و وقت آن است که مفهوم زبان و جایگاه آن در منظومه فکری لکان مورد واکاوی قرار گیرد.

زبان: لکان تحت تأثیر زبان‌شناسی معاصر، به‌ویژه نظریه‌های سوسور و یاکوبسن، به زبان، جایگاهی ویژه اختصاص می‌دهد. سوسور معتقد بود که زبان، متشکل از نشانه‌ها^۱ است و هر نشانه مشتمل بر دو بخش دال^۲ و مدلول^۳ است. دال، آوا و صوتِ واژه و مدلول، تصویر ذهنی مرتبط با آن صوت است. سوسور همچنین تأکید کرده بود که زبان، نظامی تفاوتی^۴ است و هیچ نشانه‌ای را نمی‌توان فارغ از دیگر نشانه‌ها تعریف کرد. بنابراین برای مثال می‌دانیم که گربه، گربه است، چون گربه، سگ یا خرگوش نیست (Saussure, 1983: 118). توضیحی کوتاه از این بحث برای فهم مباحث لکان ضروری است. به عقیده سوسور، دال و مدلول به طور کامل به هم پیوسته‌اند و در عین حال مدلول بر دال مقدم است (سوسور، ۱۳۷۸: ۹۷). بین دال و مدلول، رابطه‌ای ایجابی به اسم دلالت وجود دارد و این رابطه، کلیتی تفکیک‌ناپذیر به اسم نشانه را می‌سازد و تفاوت میان نشانه‌ها، شناخت و تشخیص آن را میسر می‌کند.

لکان، دو فرضیه بنیادی زبان‌شناسی سوسوری را زیر سؤال برد: تقسیم‌ناپذیری نشانه و اولویت مدلول نسبت به دال. او به جای اتحاد دال و مدلول، بر انقسام آنها تأکید کرد و در حالی که سوسور با فرض اتحاد، به مدلول اولویت داد، لکان با ادعای انقسام، تقدم دال را مطرح نمود. ایجاد چنین تغییراتی در نظریه سوسور، باعث شد که برخی عبور لکان از «ساختارگرایی» و ورود او به «پساساختارگرایی» را مطرح کنند (Elliot, 1994: 91)؛ زیرا بر اساس این تغییرات، واژه و معنا یا دال و مدلول با هم تولید مفهومی بسته نمی‌کنند. آنچه دال به آن ارجاع می‌دهد، مدلول نیست، بلکه یک دال دیگر است. دال، ما را به دال دیگری ارجاع می‌دهد و آن نیز به دال دیگری و این زنجیره بی‌پایان دلالت به همین ترتیب ادامه می‌یابد (Jameson, 1991: 26). به عبارت دیگر، معنای واقعی هرگز وجود ندارد. معنا یعنی ثابت شدن رابطه دال و مدلول؛ اما این ثابت شدن امکان ندارد و این همان چیزی است که ژیاک به آن می‌گوید: «شناوری بی‌پایان دال‌ها» (ژیاک، ۱۳۹۳: ۱۷۹).

1. sign
2. signifier
3. signified
4. differential

جایگاه زبان در مباحث لکان در همین نکات خلاصه نمی‌شود و زمانی به اهمیت آن پی‌خواهیم برد که بدانیم «سوژه» و یا ذهن تحت تأثیر زبان است. بر این اساس لازم است که به مفهوم سوژه و نحوه شکل‌گیری آن نیز اشاره‌ای داشته باشیم.

سوژه: برای فهم جایگاه سوژه در نظریه لکان باید قدری بر رویکرد پساساختارگرایانه او دقیق شویم. پساساختارگرایی با مرکزیت‌زدایی از سوژه نشان می‌دهد که چگونه زبان، بر آنچه می‌دانیم و آنچه هستیم تأثیر می‌گذارد (محمدپور، ۱۳۹۸: ۴۵۵). همان‌طور که دریدا می‌گوید، سوژه مورد نظر پساساختارگرایان، صرفاً «نقشی از زبان» است (Derrida, 1973: 145) و این همان ادعایی است که لکان مطرح می‌کند: «موجود سخنگو... حشو است، چون بودن فقط به موجب سخن گفتن است. اگر به سبب فعل «بودن» نبود، بودن در کار نبود» (Lacan, 1974: 114). به عقیده لکان، «من» و «اندیشیدن» بدون وجود زبان، وجود ندارد. زبان، نظامی است که وجودی پیش از من دارد و من در ساخت آن، نقشی نداشته‌ام و بر من تحمیل شده است. آنچه من، «منیت» خود را با آن می‌سازم، متعلق به من نیست. آن کسی که می‌اندیشد، من نیستم، بلکه «دیگری» است که داخل زبان منزل گرفته است. از همین‌رو لکان می‌گوید: «من، دیگری است». من وجود ندارد (علی، ۱۳۹۵: ۹۴).

با این تفاسیر مشخص می‌شود که سوژه لکانی، خوداتکا و خودبنیاد نبوده، محصولی پسینی است. اما اگر سوژه، محصول زبان است، چگونه میل را کشف کرده و بیان می‌کند؟ برای پاسخ به این سؤال باید مجدداً به جمله معروف لکان مراجعه کنیم که «میل انسان، میل دیگری است». در این عبارت، کسره‌های اضافه‌شده به واژه میل، نشان‌دهنده همان چیزی است که برخی آن را «تعین ذهنی»^۱ نامیده‌اند (ژیژک، ۱۳۹۵: ۵۹). ممکن است پرسیده شود که ذهن و یا سوژه متعین به چه معناست و چرا سوژه برای بیان میل، وابسته به دیگری است؟ به عقیده لکان، سوژه برخلاف سوژه دکارتی، از خودآگاهی برخوردار نیست و تنها از طریق دیگران و در رابطه با دیگری بزرگ، توانایی ظهور و بروز می‌یابد. همان‌طور که دیگری بزرگ با زبان، هم‌ارز است، بر همین مبنا

می‌توان گفت که سوژه هم در دل زبان خانه دارد. به بیان دقیق‌تر، دال، سوژه را تعیین می‌کند و سوژه، ساختار خود را مدیون دال است: «سوژه، همانا سوژه دال است و از جانب آن تعیین می‌شود» (Lacan, 1977: 67). از این منظر، سوژه به دال وابسته است و نسبت به آن در جایگاه دوم قرار می‌گیرد. لکان در سمینارش درباره داستان «نامه ربنوده شده»، این وضعیت را «برتری دال بر سوژه» می‌خواند (Lacan, 1988: 14).

لکان بر اساس چنین نگرشی، سوژه را متصف به واژه فرانسوی «manque-à-être» می‌کند که در فارسی به «فقدان» یا «کمبود» ترجمه شده که ترجمه کامل آن، «بودن را کم داشتن» یا «فقدان هستی»^۱ است. سوژه لکانی دچار فقدان هستی است و این یعنی سوژه تنها از حیث وجود معناست که هست. در غیر این صورت، نیست. به قول ژیاک، «...سوژه سرانجام به کمک واژه، خود را پیدا می‌کند و به خود می‌آید... سوژه در واژه، بلافاصله خود را به دست می‌آورد و به معنای دقیق کلمه، خود را بدیهی می‌انگارد. با وجود این، تاوانی که در ازای آن می‌پردازد، از دست دادن جبران‌ناپذیر هستی [خود] است» (Zizek, 1997: 43).

به عقیده لکان اگر قرار است «سوژه»، سخنگو شود، وظیفه دارد که وارد ساحت نمادین یا دنیای معنا که در انتظار اوست شود و این یعنی گذار از «بودن»، برای «معنا». آنتونی ایستوپ در توضیح این مرحله می‌گوید: «هنگامی که من به دنیا آمدم، مطلقاً و کاملاً خودم بودم: ایمن از هر تمایزی میان خودم و دنیا. با ورود به دایره معنا و دایره زبان، که از آن مردمان دیگر است، من شروع می‌کنم به اینکه معنایی داشته باشم. اگر من در «هستی» بمانم، کاملاً خودم خواهم بود، ولی معنایی ندارم. اگر وارد «معنا» شوم، به قول لکان، «خودم را در زبان بجا می‌آورم، ولی فقط با از دست دادن خودم در آن...» (ایستوپ، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

واژه فقدان برای بحث ما واژه مهمی تلقی می‌شود، چرا که مفاهیم فقدان، میل و فانتزی به طور جدایی‌ناپذیری به یکدیگر گره خورده‌اند. لکان می‌گوید که فقدان در

هستی، موجد میل می‌شود یا «میل، رابطه‌ای میان هستی و فقدان است» (Lacan, 1988b: 223). فقدان، مبنا و اساس میل است و میل، برای از بین بردن فقدان و پر کردن خلأ و شکاف سوژه شکل می‌گیرد. فانتزی در این میان، آن چیزی است که وعده تحقق میل را می‌دهد و برای پر کردن فقدان و کامیابی میل، راهکار ارائه می‌دهد. نزد لاکان، «فانتزی عبارت است از رابطه سوژه شکافته دچار فقدان و وعده حذف فقدان یا ترمیم آن یا به عبارتی، بی اثرسازی ساختاری آن» (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۹۳).

رابطه سوژه دچار فقدان با میل و فانتزی، نشان‌دهنده رابطه روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و سیاست است؛ زیرا سوژه‌ای که هم سوژه دال است و هم سوژه دچار فقدان، کاملاً وابسته و متأثر از وضعیت سیاسی-اجتماعی است. همچنین سوژه لکانی برخلاف دیگر نظریه‌های روان‌شناسانه، تنها سوژه‌ای فردی نیست و می‌توان آن را سوژه‌ای جمعی نیز دانست (همان: ۱۱). از این حیث، نظریه لکانی می‌تواند در تحلیل سیاسی-اجتماعی سودمند باشد، زیرا برداشتی «سیاسی-اجتماعی» از سوژه کتیویته مطرح می‌کند.

عصر مشروطه

از آنجا که پدیده‌های سیاسی-اجتماعی، طی پروسه و یا فرآیند، ظهور و بروز می‌یابند، مشخص کردن تاریخ دقیق پیدایش آنها ممکن نیست؛ اما می‌توان به صورت تقریبی، نیمه دوم عصر ناصری را آغاز عصر مشروطه دانست. در یکی از سرمقاله‌های روزنامه صوراسرافیل آمده است: «امروز، قریب یکسال ونیم است که رسماً و بیش از سی-چهل سال است که در پرده و خفاء، مسلمین ایران دم از مشروطه می‌زنند» (روزنامه صوراسرافیل، ۱۳۶۱: ۱۱۷). این عبارت که یکسال ونیم پس از امضای فرمان مشروطیت به نگارش درآمده، نشان از آن دارد که می‌توان دوره پادشاهی ناصرالدین شاه را دوره آغاز توجه سوژه به مشروطیت دانست. اینکه از دیدگاه لکانی، چه اتفاقاتی سوژه را به سمت مشروطه‌خواهی متمایل کرد، نیازمند مقدمه‌ای کوتاه است.

به اعتقاد بسیاری از افرادی که درباره مشروطه تحقیق کرده‌اند، مشروطه محصول رویارویی ایرانیان با غرب است. در عصر ناصری، تحت شرایطی، مواجهه اندیشمندان ایرانی با فضای متفاوت غرب فزونی گرفت. در این دوره، راه مسافرت به کشورهای

همجوار که تماس بیشتری با کشورهای اروپایی داشتند و امکان آشنایی با فرهنگ و تمدن جدید در آنها فراهم بود، هموار شد و گروه‌هایی از ایرانیان، اعم از بازرگانان، فرهیختگان و کارگزاران حکومتی توانستند با مسافرت و مهاجرت، از تحولات دنیای جدید آگاهی یابند. همچنین وقوع چالش‌های سیاسی نظیر کشمکش میان ایران و انگلستان، نزاع‌های نظامی مانند جنگ با روسیه و اعزام دانشجو به خارج از کشور برای تحصیل علوم و فنون جدید، آشنایی بیشتر با جوامع غربی را در پی داشت.

نخستین افرادی که به انتقال تصویر غرب مبادرت کردند، سفرنامه‌نویسان بودند. سفرنامه‌هایی مانند «تحفه‌العالم» عبداللطیف شوشتری، «حیرت‌نامه» میرزا ابوالحسن خان ایلچی، «مسیر طالبی» میرزا ابوطالب خان، «مخزن الوقایع» فرخ خان امین‌الدوله و به‌ویژه سفرنامه میرزا صالح شیرازی را می‌توان نخستین تلاش‌ها برای آشنا نمودن ایرانیان با تحولات غرب دانست. علاوه بر این، شکل‌گیری کانون‌های نواندیشی و تجددخواهی در شهرهایی مانند استانبول، تفلیس، قاهره و برخی از شهرهای هند و از آن پس در برخی از پایتخت‌های اروپایی مانند لندن، پاریس و برلین، نقش عمده‌ای در انتقال اندیشه‌تجدد به محافل داخل ایران ایفا نمود (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۴۵۰). در این میان، ترجمه برخی آثار نظیر «حقوق ملل»، «ترقیات فرانسه»، «تاریخ مختصر ناپلئون»، «کتابچه‌ای در باب قواعد حکمرانی فرانسه» و...، انتقال تصویر آنچه را «مدنیت غرب» خوانده می‌شد، سرعت بخشید (آدمیت، ۱۳۵۱: ۸۶). اینگونه بود که نخستین دال‌های نوین به ایران منتقل شد و در دهه‌های پس از آن، روشن‌فکران ایرانی، این دال‌ها را گسترش داده، شکل‌گیری جنبش مشروطه‌خواهی را سبب شدند. دال‌هایی مانند «تمدن»، «ترقی»، «انقلاب»، «اصلاحات»، «آزادی» و مهم‌تر از همه «قانون»، تحت چنین شرایطی به ادبیات سیاسی-اجتماعی ایران وارد و منشأ تأثیرات گسترده در جامعه ایران شد.

مواجهه ایرانیان با غرب با مرحله آینه‌ای لکان قابل تطبیق است. در اندیشه لکان، مرحله آینه‌ای سبب می‌شود سوژه برای اولین بار، به تفاوت خود با محیط پیرامون پی ببرد و در نتیجه نسبت به شکاف میان خود و دیگری آگاه شود. سوژه پس از رویارویی با آینه غرب، شکاف میان خود و غرب را کشف نمود. او به این نکته واقف شد که برخلاف گذشته که در روند و رویه جهانی حضور داشت، امروز جدا شده و متفاوت است.

سؤال عباس میرزا از ژاویر فرانسوی درباره چرایی عقب ماندن ایران، از اولین نشانه‌های درک شکاف است. سال‌ها بعد، ملکم‌خان ناظم‌الدوله می‌پرسد: «چرا مردم اروپا به چنین ترقیات شگرفی نایل آمده‌اند، در حالی که آسیایی‌ها که نخستین مروجین تمدن بوده‌اند، آنچنان عقب مانده‌اند؟» (الگار، ۱۳۶۱: ۱۸۷). یا محمدخان قاجار قوانلو در این‌باره می‌نویسد: «آیا چه شد که در مدت ۶۱ سال [پس از کشف قوه بخار] استقلال و حکمرانی دول آسیا که عالم‌گیر و فتوحات اسلام، شرق و غرب را گرفته بود، یک‌مرتبه متزلزل گشته و یک مشت خلق اروپا، مسلط و مستولی بر تمام دنیا شده و درصدد تقسیم ملک دیگران اند؟» (کاشف‌السلطنه، ۱۳۷۳: ۲۵).

سؤالاتی این‌چنین که از جانب بسیاری از اندیشمندان حاضر در عصر مشروطه مطرح شد، بدون تردید حاکی از درک گسست و فقدان است که پس از آشنایی با غرب و به تعبیری دیگر، آینه غرب حاصل شد و سوژه را دچار تروما یا روان‌ضربه کرد. از نظر لکان، مرحله آینه‌ای، آغازگر مرکزیت یافتن دیدن و نگریستن است. اما دیدن از همان ابتدا انقسام سوژه را در پی دارد. سوژه از طریق نگریستن و دیدن و شناخت و تمایز میان خود و دیگران می‌تواند خود را به مانند سوژه بشناسد. سوژه در مقابل آینه (البته آینه می‌تواند نمادین باشد و «دیگری» نقش آینه را ایفا نماید (علی، ۱۳۹۵: ۹۵)) برای اولین بار تجربه دیدن خود به عنوان موجودی مستقل و یکپارچه را کسب خواهد کرد. در میان تصویر یکپارچه درون آینه و تصویر ناقص ذهن، آرزوی رساندن تصویر ناقص به جایگاه تصویر کامل و یکپارچه درون آینه، در سوژه شکل خواهد گرفت. به همین خاطر تصویر آینه‌ای تبدیل به تصویری ایده‌آل می‌شود و اتحاد با آن تصویر ایده‌آل، هدف نظام درونی سوژه می‌شود. سوژه می‌خواهد احساس تکه‌تکه‌بودنی که از بدن خود دارد، از طریق هماهنگ‌سازی خود با تصویر آینه‌ای را پشت سر بگذارد. این مرحله نتیجه رؤیاگونه به همراه خواهد داشت. در اینجا اولین فاصله‌گیری «من واقعی» سوژه با «من ایده‌آل» منطبق با تصویر آینه‌ای شکل خواهد گرفت. لکان درباره این تجربه می‌گوید: «این نخستین طغیان مهم زندگی است. انسان برای نخستین بار که دیدن تصویر خود را تجربه خواهد نمود، خود را به عنوان موجود دیگری خواهد شناخت. این رویکرد جوهری انسان است که پایه خیال و فانتزی را در او تشکیل خواهد داد» (Pagel, 2007: 24).

بنابراین گذشتن از مرحله آینه‌ای و ورود به ساحت نمادین از یکسو و تلاش برای از بین بردن شکاف و التیام روان‌ضربه‌ای که از درک انفکاک از دیگری حاصل شده، سوژه را به سمت ارائه فانتزی سوق داد. برای سوژه، آگاهی نسبت به شکاف میان خود و دیگری دردناک است و سوژه تلاش می‌کند با تخیل فانتزی، شکاف و فقدان را مخفی و قابل تحمل کند. به همین سبب عصر مشروطه، تبدیل به برهه‌ای تاریخی شد، زیرا در این عصر، سوژه پس از مدت‌ها رخوت، به تکاپو افتاده و فانتزی‌ای عرضه کرد تا بتواند شکافی را که به آن آگاهی یافته، پر کند و یکپارچگی سابق را بازیابد.

فانتزی ترقی و توسعه

سوژه پس از درک گسست و شکاف میان خود و دیگری، می‌بایست نوعی فانتزی تولید می‌کرد که با حفره ایجادشده متناسب بوده، توانایی حذف آن را داشته باشد. برای اندیشمندی که پس از مواجهه با غرب، خود را عقب‌مانده یافته، بهترین فانتزی، توسعه‌یافتگی و ترقی است. تقریباً تمامی اندیشمندان عصر مشروطه علی‌رغم وجود اختلافات فکری، نسبت به ترقی ایران و چگونگی حصول آن اظهارنظر کرده و راهکارهای متنوعی ارائه داده‌اند. از ملک‌مخ خان ناظم‌الدوله، آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، طالبوف، مستشارالدوله، واعظ اصفهانی، تقی‌زاده و ملک‌المکلمین گرفته تا مراجع ثلاث نجف، همگی به نوعی به موضوع ترقی ورود داشته و مطالبی درباره آن عرضه کرده‌اند. این موضوع نشان‌دهنده اجماع سوژه بر فانتزی ترقی و توسعه است. اما پیشتر گفته شد که «فانتزی»، همواره بیانگر و نمایانگر آرزویی است، وعده تحقق میل را داده و همانند صحنه و میزانشنی است که میل را نمایان می‌سازد. حال سؤال این است که فانتزی ترقی و توسعه، به دنبال نمایش کدام میل بوده و وعده تحقق چه چیزی را می‌دهد؟

میل حکومت قانون

فانتزی وعده می‌دهد و سوژه، خود را در وعده تحقق یافته فانتزی، تصور و تخیل می‌کند. در چنین شرایطی است که سوژه، میل را تعریف می‌کند تا در واقعیت نیز فانتزی را محقق کرده، به آن دست یابد. دال‌های متعددی را می‌توان به عنوان میل سوژه در دوران مشروطه مطرح نمود. دال‌هایی نظیر عدالت، آزادی، تحدید قدرت،

دموکراسی و... اما دالّ قانون را می‌توان اعم و اهم از امیال میان تحول‌خواهان عصر مشروطه دانست، چه آنکه با وجود قانون و حکومت قانون، تمامی امیال پیش‌گفته قابل حصولند. از این رو تأکید این مقاله بر محوریت میل حکومت قانون است و «تأسیس عدالتخانه»، که نخستین مطالبه مردم در جنبش مشروطه‌خواهی بود، به وضوح میل سوژه به قانون و حکومت قانون را نشان می‌دهد.

از واپسین دهه‌های فرمانروایی ناصرالدین شاه، بسیاری از رجال اصلاح‌طلب، دانش‌آموختگان دانشگاه‌های خارجی و نهادهای آموزشی ایرانی مانند دارالفنون، قانون و حکومت قانون را تنها راه خروج از وضعیت موجود دانستند (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۶۱۴). به عنوان نمونه، زین‌العابدین مراغه‌ای از فقدان «قانون و نظام»، به عنوان ریشه بسیاری از دردهای ایران یاد کرد (مراغه‌ای، ۱۳۶۴: ۲۶). ملک‌خان ناظم‌الدوله برای نشان دادن اهمیت قانون، روزنامه‌ای با همین عنوان منتشر کرد و با انتشار کتب «دفتر تنظیمات» و «کتابچه غیبی»، ترویج مفهوم قانون و ترغیب نظام حاکم به بهره‌برداری از قانون در راستای خروج از وضعیت انحطاط‌گونه را محور تلاش‌های خود قرار داد. عبدالرحیم طالبوف در کتاب «سیاست»، ایران را «اوهن البیوت» خواند، از آن رو که در آن قانون وجود ندارد (طالبوف، ۱۳۵۷: ۱۵۱). مجدالملک در «رساله مجدیّه»، تدوین قانون را اولین گام اصلاحات خواند (مجدالملک، ۱۳۲۱: ۵۸) و میرزایوسف‌خان مستشارالدوله با تقریر رساله «یک کلمه» (۱۳۹۲)، تمام همت خود را صرف ترویج اهمیت یک کلمه قانون نمود.

میل به حکومت قانون نه تنها از جانب اندیشمندان متجدد و غرب‌گرا ترویج و تبلیغ شد، بلکه از جانب برخی علمای دینی نیز با اقبال مواجه شد. ملاعبدالرسول کاشانی در «رساله انصافیه» و عمادالعلماء در رساله «بیان معنی سلطنت مشروطه و فواید» بر اهمیت قانون صحه گذاشتند و مراجع بزرگی نظیر میرزای نایینی، آخوند خراسانی و ملاعبدالله مازندرانی از حکومت قانون دفاع کردند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۵۳۸).

در کنار این افراد، برخی شعرا نیز در اشعار خود به موضوع قانون و اهمیت آن توجه نشان دادند که از میان آنها می‌توان به اشعار حسن وحید (وحید، ۱۳۷۴: ۵۳۴ و ۵۳۷)، سیداشرف‌الدین حسینی (حسینی گیلانی، ۱۳۶۳: ۳۱۳ و ۵۳۶)، فرخی یزدی (فرخی یزدی، ۱۳۸۰: ۱۷۱؛ ۱۷۷ و ۲۱۴) و محمدتقی بهار (بهار، ۱۳۶۸: ۳۵ و ۴۰۶) اشاره نمود.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، گروهی گسترده، از متجددان غرب‌گرا و ملی‌گرا گرفته تا علمای دینی و حتی شعرا، بر سر اینکه با قانون می‌توان بر مشکلات فائق آمد، توافق داشتند و این نشان‌دهنده اقبال به میل حکومت قانون از جانب سوژه است. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که دالّ قانون و حکومت قانون، میلی است که سوژه در راستای حذف استبداد و کسب ترقی و در نهایت حذف شکاف میان خود و دیگری مطرح نمود.

باور سوژه به شکست جنبش

چرا سوژه در نهایت به شکست و ناکامی باور پیدا می‌کند؟ بر اساس نظریه‌های لکان، منظور از ناکامی و شکست، عدم دستیابی سوژه به فانتزی و میل است و منظور از عدم دستیابی، محقق نشدن فانتزی و میل در «امر واقع» است.

توضیح این چرایی در مباحث گفته‌شده مستتر است و آن اینکه از منظر لکان، فانتزی و میل از سوئی «نمی‌توانند» و از سوی دیگر «نباید» محقق شوند. بر این اساس، سوژه فارغ از اینکه در واقعیت چه رخدادی حاصل شده است، به ناکامی فانتزی ترقی و میل به حکومت قانون باور پیدا می‌کند.

برای فهم چرایی «ناتوانی» تحقق فانتزی و میل در سوژه می‌بایست به رابطه میان فانتزی، میل و ساحت واقع از منظر لکان اشاره شود. پیشتر بیان شد که امر واقع، از نمادین شدن گریزان است. امر واقع از نظر لکان، «هسته سختی» است که تا ابد از نمادین شدن گریزان است و «دقیقاً همان چیزی است که دست ما (سوژه) کاملاً از آن کوتاه است» (Lacan, 2005: 93). امر واقع هرگز به طور کامل جذب امر نمادین نمی‌شود. شون هومر در توضیح این موضوع می‌گوید: «هر قدر هم که برای نمادپردازی و به قالب کلام درآوردن درد و رنج خود بکوشیم، همواره چیزی بیرون باقی می‌ماند. به عبارت دیگر همواره مازادی وجود دارد که نمی‌توان با زبان بیانش کرد. این مازاد، همان امر واقع است» (هومر، ۱۳۹۴: ۱۱۷). امر نمادین با حذف امر واقع، «واقعیت» را خلق می‌کند؛ واقعیتی که با زبان نام‌گذاری می‌شود و در نتیجه امکان تفکر و صحبت درباره آن فراهم می‌آید. «ساخت اجتماعی واقعیت» به دنیایی اشاره دارد که با استفاده از واژگان زبان،

تعریف و درباره‌اش بحث می‌شود. آنچه در زبان، بی‌نام بماند، بخشی از واقعیت نیست و به معنای دقیق کلمه وجود ندارد. وجود در منظومه فکری لکان، محصول زبان است. «زبان، چیزها را به عرصه وجود می‌آورد و آنها را به بخشی از واقعیت انسانی تبدیل می‌کند» (فینک، ۱۳۹۷: ۷۲).

بنابراین امر واقع وجود ندارد، زیرا ماقبل زبان است. لکان اصطلاح جداگانه‌ای به آن نسبت می‌دهد که از هایدگر وام گرفته است: امر واقع «برون-می‌ایستد»^۱. ساحت واقع، معرف آن حیطه‌هایی از زندگی است که نمی‌توان به شناخت آنها دست یافت و البته به یک تعبیر، این شامل همه چیز می‌شود؛ چون کل دانش ما به جهان، از خلال زبان حاصل می‌شود. از این منظر، امر واقع «همان جهان یکپارچه است، پیش از آنکه زبان تکه‌تکه‌اش کند» (مایرز، ۱۳۹۳: ۴۴).

در اینجا مشخصاً نقش زبان و نظام دلالی برجسته می‌شود. گفتیم که لکان برخلاف سوسور معتقد است که دال به مدلول منتهی نمی‌شود، زیرا مدلول به معنای دقیق کلمه، در بعد واقعی و در فراسوی ساحت نمادین قرار دارد. فانتزی، وعده یا اشتیاق دستیابی به مدلول دست‌نیافتنی است. دلالت‌گری، حول «توهم» دستیابی به مدلول مفصل‌بندی می‌شود؛ هرچند این توهم هم پیامد بازی دلالت‌گری است. مدلول، معلولی است که دال، در فرایند دلالت‌گری خلق می‌کند. به عبارت دیگر دال، تأثیر خیالی وجود مدلول را ایجاد می‌کند. توهم وجود معنای پایدار، حاصل بازی دال‌هاست. منظور لکان این است که اگر مدلولی وجود دارد، این مدلول صرفاً نوعی دال است که ما کارکرد انتقالی دلالت‌یابی را بدان نسبت می‌دهیم. از این‌رو فانتزی و میل که ماحصل نظام دلالی است، سرایی بیش نیست. فانتزی می‌کوشد وجود فقدان را قابل تحمل سازد و این به معنای برطرف کردن آن نیست، زیرا کاری است محال. با این تفاسیر، تحقق فانتزی برای سوژه، همواره غیرممکن است. بر این اساس دال‌های ترقی و حکومت قانون به مثابه فانتزی و میلی که از جانب سوژه برای پر کردن شکاف با دیگری بزرگ عرضه شد، تنها می‌توانست برای مدتی، توهم پر کردن شکاف را در سوژه ایجاد کند و از آنجا که

همه این مباحث لاجرم از مجرای زبان حاصل شده بود، هیچ‌گاه «نمی‌توانست» حصول نتیجه و رسیدن به مدلول را در پی داشته باشد و از این‌رو بازگشت به دوران یکپارچگی، برای سوژه از اساس ناممکن بود.

ژیتک در این‌باره می‌گوید: «دیگر نمی‌توانیم به واقعیتِ بلاواسطه بازگشت کنیم، حتی اگر از کلمه، به شیء -مثلاً از کلمه «میز»، به میز فیزیکی واقعی - عدول کنیم. نمود میز، نقشی از کمبود و فقدان معین را بر خود دارد. برای دانستن اینکه میز واقعاً چیست و چه معنایی دارد، لزوماً باید به کلمه‌اش متوسل شویم؛ کلمه‌ای که متضمن غیاب شیء است» (ژیتک، ۱۳۹۳: ۲۲۲).

لکان علاوه بر اینکه معتقد است فانتزی و میل «نمی‌توانند» در سوژه محقق شوند، به موضوع دیگری نیز اشاره دارد و آن اینکه میل سوژه، «نباید» محقق شود. میل در منظومه فکری لکان، مفهومی بسیار مرکزی است؛ زیرا میل است که انسان را به حرکت وامی‌دارد، پویایی و جنبش جامعه را سبب می‌شود و زندگی را به پیش می‌راند. در اندیشه لکان، ابژه میل برای انسان، هدف نیست و انسان به دنبال ابژه میل نیست، بلکه خود میل که همواره تکرار خواهد شد، برای او اهمیت دارد. آنچه انسان را به حرکت وامی‌دارد، «میل میل» است؛ یعنی «میل به تکرار و زنده نگه داشتن میل، به گونه‌ای که تداوم میل، جای هرگونه ارضاشدن و خاموش شدن را خواهد گرفت» (علی، ۱۳۹۵: ۲۱۵). بروس فینک در این‌باره می‌گوید: «میل، به معنای دقیق، ابژه ندارد. میل در ذات خود، جست‌وجوی مداوم چیزی دیگر است و هیچ ابژه مشخصی که بتواند آن را ارضا کند و به عبارت دیگر آن را فروبنشانند، وجود ندارد. میل اساساً گرفتار حرکت دیالکتیکی از یک دال به دال دیگر [بوده] و یکسره مخالف تثبیت است. میل نه به دنبال رضایت، بلکه به دنبال تداوم و تقویت خویش است: میل بیشتر، میل بزرگ‌تر! میل صرفاً می‌خواهد به میل داشتن ادامه بدهد» (فینک، ۱۳۹۷: ۱۸۶).

از این منظر، میل اگر تحقق یابد، انسان از تحرک بازمانده، زندگی نابود می‌شود. به همین دلیل است که اگر فرض کنیم سوژه، علی‌رغم وجود مانع زبان، تصور کند که به میل دست یافته، به سرعت درمی‌یابد که شکاف و حفره همچنان پابرجاست و می‌بایست

میلی جدید برای پر کردن شکاف تعریف نماید. لکان در اینجا اصطلاح «سائتفه مرگ»^۱ را به کار می‌برد. میل با تعویق برآورده شدن، برآورده می‌شود و به محض تحقق، ناپدید می‌شود (مایرز، ۱۳۹۳: ۱۴۴). این ناپدید شدن را لکان تعبیر به مرگ می‌کند و سائتفه مرگ است که سوژه را برای زنده ماندن و پویایی، به تکاپوی ایجاد میلی جدید سوق می‌دهد و به تعبیری، چنین مرگی است که «در تمامی کنش‌های روزمره، ما را به پیش می‌راند» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۵: ۲۶۲). لکان این شکاف میان میل و تحقق را «آشفتگی بنیادین زندگی غریزی» و پایه تمامی مسائل و ناخرسندی‌ها یا عدم لذت‌های بشری می‌نامد (همان: ۲۹۲).

حال می‌توانیم به پرسش اصلی مقاله بازگردیم و چرایی شکل‌گیری تئوری‌های شکست مشروطه را مورد واکاوی قرار دهیم. مسئله اصلی بر این مبنا بود که اندیشمندان متعددی که به مشروطه پرداخته‌اند، چرا غالباً به شکست مشروطه اذعان کرده‌اند؟ و بر چه اساسی اذهان این اندیشمندان به سمت تئوریزه کردن شکست این جنبش متمایل شده است؟ با توجه به مباحث مطرح‌شده، سوژه نمی‌تواند و نیز نباید به تحقق امیال و فانتزی مجاب شود و دقیقاً به همین دلیل است که اذهان اندیشمندان به سمت تئوریزه کردن شکست جنبش سوق داده شده است. در اینجا باید به این نکته توجه کرد که در مباحث مطرح‌شده، سوژه محوریت دارد و نه ابژه. به بیان دیگر، این اهمیت ندارد که در عالم واقع چه چیزی رخ می‌دهد و مثلاً توسعه حاصل می‌شود یا نه، بلکه آنچه مهم است، نارضایتی سوژه از وضع موجود است و بر همین اساس لکان به ارائه توضیح درباره ریشه این نارضایتی می‌پردازد.

سوژه از نظر لکان، محدود در ساحت نمادین و زبان است و محدودیت‌ها و نقصان زبان - که در بیان لکان، عدم دستیابی دال به مدلول خوانده می‌شود - توان درک حصول فانتزی یا میل را از سوژه سلب می‌کند و به همین دلیل، سوژه اگر به میل خود هم دست یابد، توان درک آن را ندارد و از این‌روست که میل جدیدی برای خود تعریف می‌کند. از سوی دیگر، اگر محدودیت‌های زبانی نبود و سوژه، تحقق میل را درک می‌کرد، آنگاه تعریف و ایجاد میلی جدید، موضوعیت نداشت و این موضوع باعث بازماندن بشر از پیشرفت می‌شد.

با این توضیح می‌توان اعتقاد به شکست جنبش مشروطه را اینگونه توجیه کرد: اول آنکه زنده ماندن، پویایی و تحرک، در گرو عدم دستیابی به میلی نظیر حکومت قانون در جنبشی نظیر جنبش مشروطه است. به تعبیری دیگر، اگر سوژه به دستیابی به میل حکومت قانون مجاب شود، دیگر انگیزه پیشرفت ندارد و مرگ جنبش و سکون و رکود جامعه به وجود می‌آید. پس میل به حکومت قانون در سوژه نمی‌باید محقق شود، زیرا با تحقق آن، نهضتی نظیر مشروطه متوقف می‌شود، بدون آنکه حفره و شکاف در سوژه پر شده باشد. نتیجه دوم مستلزم فرض تحقق میل حکومت قانون است. شاید با امضای فرمان مشروطه و تشکیل پارلمان، سوژه به این باور رسیده باشد که به میل خود یعنی برقراری حکومت قانون دست یافته است. از آنجا که طبق مباحث لکان، میل سوژه می‌بایست برای ارضای خویش، مدام از دالّی به دالّ دیگر حرکت کند، سوژه با تصور دستیابی به دالّ حکومت قانون، امیال دیگری نظیر آزادی، برابری، استقلال، جمهوریت، دموکراسی و... را برجسته کرد، از آن رو که از مرگ خود و پویایی جامعه جلوگیری کند و همچنان در سودای حذف فقدان و ترمیم شکاف، تحرک داشته باشد.

نتیجه‌گیری

جوامع انسانی همواره شاهد ظهور و بروز جریان‌ها و جنبش‌هایی بوده‌اند که در پی دستیابی به مطالباتی شکل گرفتند. اما فارغ از میزان تأثیرگذاری این تحرکات، آنچه پس از هر حرکتی جلب توجه می‌کند، نظریه‌هایی است که شکست و ناکامی جنبش‌ها را تئوریزه می‌نماید. برای بررسی چرایی شکل‌گیری این نظریه‌ها و چرایی به وجود آمدن باور شکست در سوژه، به سراغ اندیشه ژاک لکان رفتیم تا از بعد روان‌شناسی اجتماعی و با نگاهی پس‌اساختارگرایانه، پاسخی برای آن بیابیم. همچنین جنبش مشروطه به عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های سیاسی - اجتماعی معاصر ایران، به عنوان نمونه انتخاب شد. بر این اساس سؤال اصلی این بود که چرا و چگونه نظریه‌های مربوط به شکست جنبش مشروطه شکل گرفت؟ چرا از همان اوان مشروطه‌خواهی، فردی مانند مجدالاسلام که خود طرفدار جنبش بود، به این نتیجه رسید که «مملکت» به واسطه اشتباهات مشروطه‌طلبان «به باد» رفت (مجدالاسلام، ۱۳۵۲: ۲) و این باور به شکست تا به

امروز ادامه یافته و بسیاری از پژوهش‌ها و تحقیقات را درگیر خود نمود؟ از منظر لکان، سوژه به شکست اعتراف می‌کند از آن‌رو که به فانتزی و میلی که ساخته و پرداخته خود اوست، دست پیدا نمی‌کند. برای فهم این موضوع، در کنار تعریف مفاهیم سوژه، فانتزی و میل از منظر لکان، چگونگی مشروطه‌طلب شدن سوژه و نیز چگونگی شکل‌گیری فانتزی و میل در سوژه بررسی شد.

لکان به واسطه رویکرد پساساختارگرایانه خود، سوژه را محصول زبان می‌داند. به باور او، سوژه پس از مواجه شدن با دیگری، در مرحله‌ای که آن را مرحله آینه‌ای می‌خواند، انسجام را در دیگری می‌بیند و دستیابی به آن انسجام را هدف خود قرار می‌دهد. اما سوژه، ناگزیر از ورود به دنیای معنا و زبان است و از آنجا که زبان، ساختاری محدود دارد، میان سوژه و امر واقع شکاف ایجاد می‌شود. سوژه در تمام عمر تلاش دارد که با ایجاد فانتزی و میل، این شکاف را حذف کند و به آرزوی خود دست یابد؛ اما سوژه از سویی نمی‌تواند و از سوی دیگر، نباید تحقق فانتزی و میل را درک نماید. نزد لکان، ساختار فانتزی عبارت است از رابطه سوژه شکافته دچار فقدان و وعده حذف فقدان یا ترمیم آن، یا به عبارتی بی‌اثرسازی ساختار آن. فانتزی، وعده رویارویی با لذت‌های گم‌شده را می‌دهد. این رویارویی به شکل پر کردن فقدان، در سوژه، خیال‌پردازی می‌شود. خوشایند بودن فانتزی به سبب دستیابی به ابژه آن نیست، بلکه ناشی از به روی صحنه آوردن میل است.

با توجه به مطالب گفته‌شده، عدم توسعه و پیشرفت ایران در عصر مشروطه، یک فقدان و حفره محسوب می‌شود. پی بردن سوژه به فقدان، از مسیر دیگری بزرگ حاصل می‌شود. دیگری بزرگ، زبان و ساختار زبان است و نظام معنایی و ساحت نمادین را شامل می‌شود. سوژه پس از مواجهه با دیگری غرب به وجود شکاف میان خود و دیگری آگاه شد و با ارائه فانتزی ترقی سعی کرد این شکاف را پر کند. فانتزی ترقی برای سوژه، میل به حکومت قانون را ایجاد نمود. سوژه در این مرحله، راه‌حل را یافته است و به سازوکار از بین بردن فقدان و حفره دست یافته است. اما در بهترین حالت، تنها اتفاقی که می‌تواند رخ دهد، اختفای فقدان از دیدگاه سوژه توسط فانتزی است؛ زیرا در سوژه، فانتزی و میل نمی‌توانند و نباید تحقق یابند. امر واقع برخلاف ساحت نمادین و خیالی

به نظام دلالت تعلق ندارد. از این‌رو برای سوژه‌ای که موجودیتش به واسطه زبان حاصل شده، امر واقع دستیابی‌ناپذیر است.

بنابراین اگر آرمان «توسعه و ترقی» را به عنوان فانتزی سوژه عصر مشروطه لحاظ کنیم، عدم تحقق آن امری طبیعی است. میل که همچون فانتزی تحت انقیاد زبان و نظام دلالتی است، تنها می‌تواند به دالی دیگر منتهی شود و توان دستیابی به مدلول را ندارد. از سوی دیگر میل، عامل تحرک و پویایی انسان و جامعه است و تحقق آن مترادف است با ایستایی و مرگ جامعه. از این‌رو اگر مانع زبان هم در میان نباشد، امیال نمی‌بایست محقق شوند و دقیقاً به همین علت است که تصور تحقق میل، با ایجاد میلی جدید همراه می‌شود. این موضوع از سویی عامل نارضایتی دائمی سوژه است و از سوی دیگر به تحرک و پویایی جامعه منجر می‌شود. بر این اساس سوژه فارغ از شکست یا پیروزی و فارغ از حصول هر نتیجه‌ای، باور به شکست پیدا کرده، آن را تئوریزه می‌کند. بر این اساس ایجاد احساس شکست در سوژه، امری است محتوم و دارای منشأ هستی‌شناختی که راه‌گریزی از آن وجود ندارد. سوژه در نهایت به یأس ناشی از عدم دستیابی به فانتزی مبتلا می‌شود و این رویه، علت شکل‌گیری نظریه‌های شکست، پس از وقوع جنبش‌ها و حرکت‌های اجتماعی است. اما هرچند از دیدگاه لکان، عدم تحقق فانتزی و یأس سوژه محتوم است و از آن راه‌گریزی نیست، این ناامیدی نمی‌بایست عامل توقف حرکت‌ها و جنبش‌ها شود، بلکه این ناامیدی می‌بایست نقش موتور محرک را داشته باشد و عاملی باشد که تولید فانتزی‌ها و امیال جدید را سبب شود.

پی‌نوشت

۱. گره بُرومه‌ای، «زنجیری متشکل از سه حلقه است»، به نحوی که اگر یکی از حلقه‌ها را از آن جدا کنیم، دو حلقه دیگر از هم باز شده و تشکّل خود را از دست می‌دهند» (ژیژک،

منابع

- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۷) مشروطه ایرانی، تهران، اختران.
- آدمیت، فریدون (۱۳۵۱) اندیشه ترقی و حکومت قانون، عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی.
- استاوراکاکیس، یانیس (۱۳۹۲) لکان و امر سیاسی، ترجمه محمدعلی جعفری، تهران، ققنوس.
- الگار، حامد (۱۳۶۱) میرزاملکم خان، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ایستوب، آنتونی (۱۳۸۲) ناخودآگاه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، مرکز.
- بهار، محمدتقی (۱۳۶۸) دیوان ملک الشعرا بهار، به کوشش مهرداد بهار، تهران، توس.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۹۵) تلی از تصاویر شکسته، ترجمه شهریار وقفی‌پور، تهران، چشمه.
- حسینی گیلانی، سیداشرف‌الدین (۱۳۶۳) نسیم شمال، گردآورنده حسین نمینی، تهران، کتاب فرزانه.
- روزنامه صوراسرافیل (دوره کامل) (۱۳۶۱) تهران، رودکی.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۸) کژ نگرستن، ترجمه مازیار اسلامی، تهران، رخداندو.
- (۱۳۹۳) عینیت ایدئولوژی، ترجمه علی بهروزی، تهران، طرح نو.
- (۱۳۹۵الف) گشودن فضای فلسفه، گفت‌وگوهایی با اسلاوی ژیژک، به کوشش گلین دالی، ترجمه مجتبا گل محمدی، تهران، گام‌نو.
- (۱۳۹۵ب) لکان به روایت ژیژک، ترجمه فتاح محمدی، زنجان، هزاره سوم.
- سوسور، فردینان (۱۳۷۸) دو دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، تهران، هرمس.
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۵۷) آزادی و سیاست، به کوشش ایرج افشار، تهران، سحر.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴) مکتب تبریز، تبریز، ستوده.
- (۱۳۸۶) حکومت قانون، تبریز، ستوده.
- عظیمی، فخرالدین (۱۳۷۴) بحران دموکراسی در ایران ۱۳۲۰-۱۳۳۲، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، البرز.
- علی، بختیار (۱۳۹۵) آیا با لکان می‌توان انقلابی بود؟، ترجمه سردار محمدی، تهران، افراز.
- فرخی یزدی، محمد (۱۳۸۰) مجموعه اشعار فرخی یزدی، تدوین مهدی اخوت و محمدعلی سپانلو، تهران، نگاه.
- فوران، جان (۱۳۷۸) مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا.
- فینک، بروس (۱۳۹۷) سوژه لکانی بین زبان و ژوئیسانس، ترجمه محمدعلی جعفری، تهران، ققنوس.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۲) اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز.
- (۱۳۷۴) چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد، تهران، مرکز.
- (۱۳۷۷) نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی، ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز.

- (۱۳۷۹) دولت و جامعه در ایران، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- (۱۳۸۰) تضاد دولت و ملت، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی.
- کاشف‌السلطنه (۱۳۷۳) فواید راه‌آهن، به کوشش محمدجواد صاحبی، تهران، میراث مکتوب- قطر.
- کسروی، احمد (۱۳۹۷) تاریخ مشروطه ایران، تهران، نگاه.
- مایرز، تونی (۱۳۹۳) اسلاوی ژیتک، ترجمه احسان نوروزی، تهران، مرکز.
- مجدالاسلام کرمانی، احمد (۱۳۵۲) تاریخ انحطاط مجلس، مقدمه و تحشیه محمد خلیل‌پور، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- مجدالملک، حاج‌میرزا محمدخان (۱۳۲۱) رساله مجدیه، به کوشش سعید نفیسی، تهران، بانک ملی ایران.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۸) روش در روش، تهران، لوگوس.
- محمود، محمود (۱۳۶۷) تاریخ روابط سیاسی ایران و انگلیس در قرن نوزدهم، تهران، اقبال.
- مراغه‌ای، زین‌العابدین (۱۳۶۴) سیاحتنامه ابراهیم‌بیگ، به کوشش محمدعلی سپانلو، تهران، اسفار.
- وحید، حسن (۱۳۷۴) دیوان وحید دستگردی، به کوشش س. وحیدنیا، بی‌جا، بی‌نا.
- هومر، شون (۱۳۹۴) ژاک لکان، ترجمه محمدعلی جعفری و سید محمدابراهیم طاهائی، تهران، ققنوس.

- Derrida, Jacques (1973) *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs* (trans. David B. Allison), Evanston, Northwestern University Press.
- Elliott, A (1994) *Psychoanalytic Theory, An Introduction*, Oxford, Blackwell.
- Jameson, F (1991) *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, London, Verso.
- Lacan, Jacques (1974) *Seminar XXI, Les non-dupes errent*, unpublished typescript. London, Hogarth.
- (1977) *The Four Fundamental Concept of Psycho-Analysis*, trans. Alan Sheridan.
- (1988) "Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty, A New Sophism", translated by Bruce Fink, *Newsletter of the Freudian Field*, 2, 3, 4-22.
- (1988b) *Seminar, Book 11*, Trans. Sylvana Tomaselli, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1993) *The Psychoses, 1955-56*, translated by Russell Grigg, London, Routledge.
- (2005) *Le triomphe de la religion, precede de Discours aux catholiques*, Paris, Editions du Seuil.
- (2006) *Ecrits*, the first complete edition in English, translated by Bruce Fink, New York, W W Norton & Company.
- Laplanche, J. and Pontalis, J-B. (1986) "Fantasy and the Origins of sexuality" in

- V. Burgin, J. Donald and C. Kaplan (eds) *Formations of Fantasy*, London, Routledge.
- Pagel, Gerda, (2007) *Jacques Lacan for an Introduction*, Hamburg.
- Saussure, F. de (1983) *Course in General Linguistics*, Bally, C. and Sechehaye, A. (eds), with the collaboration of A. Reidlinger, trans. R. Harris, London, Duckworth.
- Zizek, S (1992) *Looking Awry, An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Cambridge, MA, The MIT Press.
- (1997) *The Abyss of Freedom Ages of the World*, translated by Judith Norman, Ann Arbor, University of Michigan Press.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۱۳۴-۹۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۳/۰۵

نوع مقاله: پژوهشی

نسبت بین آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشه «جان استوارت میل» و «آمارتیا سن»

* سید علیرضا حسینی بهشتی

** سمیه ملکی دیزبنی

چکیده

یکی از مسائل اساسی در اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی معاصر، چگونگی ارتباط و سازگاری میان مسئولیت‌های اجتماعی و حراست از آزادی‌های فردی بوده است و مکاتب مختلف به تبیین دیدگاه‌های خود در این زمینه پرداخته‌اند. دیدگاه لیبرالیسم اصلاح طلب (مدرن) از لحاظ ایجابی، توجه بیشتری را به سمت خود جلب نموده است. پاسخ‌های «جان استوارت میل»، اولین لیبرال اصلاح طلب مؤثر بر اندیشه رفاه و «آمارتیا کومار سن» که از متأخرین آنهاست، بسیار مورد توجه بوده است. در این مقاله تلاش شده تا چگونگی نسبت بین مفاهیم آزادی فردی و رفاه اجتماعی و ادله مورد استناد این دو اندیشمند، مورد تحلیل و واکاوی قرار گرفته، از خلال رهیافت مقایسه‌ای، تصویر واضح‌تری از نحوه چنین ارتباطی به دست آید. نتایج حاصله نشان می‌دهد که نگرش این دو متفکر در این زمینه، با وجود تفاوت در رهیافت و روش، دارای مبانی نظری و اهداف تقریباً مشابه است. نزد میل، آزادی وسیله‌ای حیاتی برای دستیابی فرد و اجتماع به

abeheshti2002@yahoo.com

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، ایران

** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

sm.maleki.d@gmail.com



شادکامی محسوب می‌شود. میل می‌کوشد تا با رویکرد مطلوبیت‌گرایی، شادکامی بشری را ممکن سازد، در حالی که سن با نقد مطلوبیت‌گرایی و تمرکز بر رویکرد قابلیت، معتقد است که ایجاد فرصت‌های برابر در جهت انتخابگری آزاد برای اعضای جامعه، مهم‌ترین راه در جهت رسیدن به شادکامی فردی و اجتماعی است. با تعمق در نحوه استدلال میل و سن درمی‌یابیم که با مبنا قراردادن سوژه آگاه آزاد مدرن، هر دو متفکر معتقدند که با محور قرار دادن آزادی‌های فردی، تحولات اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در مسیر بهبود قرار خواهد گرفت و راه دستیابی به شادکامی فردی و اجتماعی هموارتر خواهد شد.

واژه‌های کلیدی: جان استوارت میل، آمارتیا سن، آزادی فردی، مطلوبیت‌گرایی و رویکرد قابلیت.

مقدمه

سال‌هاست که در جامعه ما از شیوه‌ها و برنامه‌های رسیدن به توسعه و افزایش رفاه مردم صحبت می‌شود و کشور ما با تصویب و اجرای یازده برنامه توسعه از سال ۱۳۲۷ تاکنون، یکی از پرسابقه‌ترین کشورها در زمینه برنامه‌ریزی توسعه‌ای در میان کشورهای در حال توسعه است. این مسیر همواره با چالش‌ها و پرسش‌های فراوانی روبه‌رو بوده و حرکت موفق در آن، نیازمند توجه به مبانی و سازگاری مفاهیم و اهداف آن است. یکی از پرسش‌هایی که نیاز است برنامه‌ریزان این عرصه به آن توجه نمایند، چگونگی سازگار ساختن تأمین رفاه اجتماعی و حراست از آزادی‌های فردی است. اما این چالشی نیست که تنها در جامعه ما مطرح باشد. به‌طور کلی یکی از مسائل اساسی در اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی معاصر، چگونگی توجه به مسئولیت‌های اجتماعی و عدالت اقتصادی در عین احترام به فردیت انسان، حقوق، آزادی و حفظ حریم خصوصی است. از قرن نوزدهم به این‌سو، به‌ویژه قرن بیستم که اوج توجه به اندیشه رفاه بود، در این زمینه پاسخ‌ها و راه‌حل‌های مختلفی پیشنهاد شده است. بسیاری از نظریه‌ها عموماً از جنبه انتقادی فراتر نرفته و از لحاظ ایجابی چندان درخور توجه نبوده و تنازع بین سیاست‌های معطوف به آزادی و معطوف به عدالت را حل‌نشده باقی گذارده‌اند.

در سنت تفکر لیبرالی، نظریه‌پردازان محافظه‌گرای طرفدار مکتب اقتصاد بازار آزاد همچون فردریک هایک و پیروانش، ملاحظات مرتبط با عدالت اجتماعی را در این زمینه نوعی خیال‌پردازی پرمخاطره بر سر راه تأمین رفاه فردی دانسته‌اند. در مقابل، پاسخ لیبرال‌های اصلاح‌طلب در یافتن شیوه سازگاری بین رفاه اجتماعی و آزادی فردی به موفقیت نزدیک‌تر بوده است. راه‌حل‌های جان استوارت میل که از اولین لیبرال‌های اصلاح‌طلب بوده است و آمارتیا کومار سن که از متأخرین آنهاست، در این زمینه قابل توجه است. رهیافت مطلوبیت‌گرایانه میل و سلف او، جرمی بنتام، برای سالیان متمادی اندیشه مسلط بر اقتصاد رفاه بوده است.

در نظریه رفاهی میل که در پیوند عمیق با ارزش‌گذاری به آزادی فرد است، آنچه موجب رفاه شخص شناخته می‌شود، ویژگی ذهنی- روانی شادکامی است؛ و در طرح سن که در پی درک کاستی‌های رهیافت مطلوبیت‌گرایانه مسلط بر اقتصاد رفاه شکل

گرفته است، با همان میزان ارزش‌گذاری برای فرد انسانی، به مطلوبیت‌گرایی مسلط بر اندیشه رفاهی نقد وارد شده و شاخص دیگری به نام «قابلیت» برای سنجش رفاه فرد در بطن جامعه عرضه شده است. در این رهیافت، آنچه شاخص رفاه دانسته می‌شود، فراهم بودن یکسان «فرصت» در جهت انتخابگری، یا همان «آزادی دستیابی» بر اساس شرایط موجود در جامعه است. در رهیافت قابلیت‌افزایی انسانی، آنچه بسیار اهمیت دارد، وجه عاملیتی فرد درون جامعه است. ویژگی مهم دیدگاه میل و سن نسبت به مفهوم رفاه در چهارچوب لیبرالیسم مدرن (اصلاح‌طلب)، برجسته کردن وجه ذهنی فرد انسانی در تعریف این مفهوم، ولی با تفاوت در دیدگاه و استدلال و برقرار کردن نسبتی مشخص بین آزادی فرد و رفاه اجتماعی است. چگونگی برقرار شدن این نسبت و پیشرفت‌های نظری سن با الهام و انتقاد از نظریه رفاهی ذهن‌محوری که میل گسترش‌دهنده آن بوده است، در خلال مباحث مطرح‌شده در مقاله به خوبی مشخص خواهد شد.

دیدگاهی که این مقاله آن را مورد توجه قرار داده است، توجه به حل اساسی مشکلات سیاسی و میزان اهمیت آزادی و عاملیت افراد در مسیر تحقق جامعه‌ای مرفه است. در این باب استدلال‌هایی در زمینه‌های گوناگون هستی‌شناختی، تاریخی و عینی در جهت اثبات تجربی نقش و ارزش آزادی و خردورزی جمعی در دستیابی به شادکامی بشر مطرح شده که توجه به آنها در شرایط فعلی جامعه ما برای برنامه‌ریزان حکومتی که مخاطب چنین نظریه‌هایی هستند، تأمل‌برانگیز خواهد بود. این مقاله در پی بررسی نظریه‌های مرتبط با اقتصاد رفاه نیست، بلکه هدف، مطرح کردن استدلال‌های شاخص در جهت چگونگی برقرار شدن پیوند بین وجه ذهنی افراد با وجه مادی حیات جامعه است.

پیشینه پژوهش

در این بخش، مهم‌ترین آثار دو اندیشمند نام‌برده و همچنین اهم مطالعات و پژوهش‌های موجود به زبان فارسی که از جنبه فلسفه سیاسی به آرای میل و سن پرداخته‌اند، مورد بررسی اجمالی قرار خواهد گرفت.

مهم‌ترین و مشهورترین اثر میل، رساله «درباره آزادی» است. میل در این رساله می‌کوشد با منطق و استدلال به دفاع از آزادی فردی، تا جایی که به آزادی افراد دیگر

صدمه نزند، پردازد. او مدافع آزادی افراد ملل «متمدن» از قدرت استبدادی حکومت و اجتماع بر فرد است. میل در کتاب مهم دیگر خویش، تأملاتی در حکومت انتخابی، ساختار و شکل نظام حکومتی مطلوب خویش یعنی دموکراسی مبتنی بر نمایندگی و نظراتش درباره حقوق سیاسی را به تفصیل بیان می‌کند. مهم‌ترین کتاب فلسفی میل، کتاب «فایده‌گرایی» است که میل در آن به بیان اصول و مبانی فلسفه اخلاقی خویش پرداخته و اندیشه‌هایش در این باب و آموزه‌های این مکتب درباره عدالت را مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

افکار میل درباره آزادی در کانون توجه بسیاری از اندیشمندان معاصر قرار گرفته است. آیزایا برلین در مقاله چهارم از کتاب «چهار مقاله درباره آزادی»، به نام «استوارت میل و غایات حیات»، به بررسی افکار میل می‌پردازد و اعتقاد دارد که آرمان میل، فردگرایی او بوده است. از دید او، پاسخ میل به اینکه مراد از خوشی یا سعادت چیست، واضح نیست. لیبرال معاصر، جان گری، در کتاب «فلسفه سیاسی جان استوارت میل»، با تفسیر خاص خود از مطلوبیت‌گرایی میل که آن را مطلوبیت‌گرایی غیرمستقیم می‌خواند، به ارزیابی این آموزه و همچنین اصل آزادی میل می‌پردازد. ویلیام تاماس در کتاب «جان استوارت میل» و سوزان لی اندرسون در کتاب «فلسفه جان استوارت میل»، به بیان توصیفی افکار میل پرداخته و سیر تکوینی اندیشه او را بیان می‌کنند. محمود صناعی نیز در کتاب «آزادی فرد و قدرت دولت»، در مبحث سوم به بررسی افکار و ترجمه‌ای از متون میل می‌پردازد.

درباره اندیشه میل، پایان‌نامه‌هایی چند نیز به نگارش درآمده است. نرگس تاجیک در پایان‌نامه «عدالت در اندیشه جان استوارت میل» بیان می‌دارد که وی، سودگرایی کلاسیک را خالی از کمبود و نقص نمی‌بیند و در پی غنی‌سازی این آموزه برمی‌آید. از نظر نویسنده، میل انتقال سریعی از اخلاق هدف‌محور به اخلاق حق‌محور دارد و حق انتخاب، حق پایه‌ای او برای نظریه عدالت خویش محسوب می‌شود.

در پایان‌نامه‌ای دیگر با عنوان «رمانتیسم، فایده‌گرایی و مفهوم آزادی در فلسفه سیاسی جان استوارت میل»، نوشته محمدسعید شجاعی، با تمرکز بر رساله درباره آزادی

و زندگی‌نامه خودنوشت میل، میان رمانتیسم، فایده‌گرایی و مفهوم آزادی در فلسفه سیاسی وی نسبت‌سنجی شده و میزان انسجام استدلال‌های وی در دفاع از آزادی بررسی شده است.

در بررسی آثار مربوط به آمارتیا کومار سن ابتدا به بررسی کتاب‌های مشهور وی و سپس پژوهش‌های مرتبط با حوزه اندیشه سیاسی وی می‌پردازیم. سن در کتاب «آزادی و برابری»، به بررسی پرسش اساسی «برابری چه چیز؟» می‌پردازد. او بر این اعتقاد است که تفاوت در پاسخ به این پرسش به تفاوت در تمرکز بر پایه اطلاعاتی مربوط می‌شود. سن معتقد است که همه مکاتب مدرن به برابری انسان‌ها اعتقاد دارند، ولی آن را در فضایی که در آن مکتب پراهمیت تلقی می‌شود، جست‌وجو می‌کنند. او همچنین ایده «قابلیت» و فضای برابری فرصت را تشریح می‌کند. سن در کتاب «توسعه به مثابه آزادی»، نظریه مشهور خویش در باب توسعه انسانی را مطرح می‌سازد. او در این کتاب به بیان استدلال خویش در این باب می‌پردازد که توسعه، عصاره امکان‌های آزادی است. سن در کتاب دیگر خود، «اندیشه عدالت» - که به نحوی عمیق‌ترین و جامع‌ترین کتاب در باب ایده‌های اوست - به بیان دقیق اندیشه خود در باب رهیافت قابلیت به مثابه یک نظریه عدالت، ذیل نظریه‌های مقایسه‌ای (نسبی) عدالت می‌پردازد.

در پایان‌نامه احمد رمضان‌خانی با عنوان «بررسی نسبت عدالت و آزادی از نگاه آمارتیاسن و متفکران مسلمان ایرانی (امام خمینی، دکتر شریعتی و دکتر سروش)»، نویسنده به این نتیجه می‌رسد که تمامی چهار اندیشمند، کم‌وبیش نسبت عدالت و آزادی را با نگاه یکسانی می‌بینند؛ بدین معنی که این دو را در کنار و مکمل یکدیگر در نظر می‌گیرند.

پایان‌نامه «رابطه آزادی و عدالت در اخلاق توسعه آمارتیاسن»، نوشته مرتضی رفیعی جوینانی نیز به رابطه آزادی و عدالت در اندیشه سن پرداخته است. طبق یافته‌های این پژوهش، اخلاق توسعه، بعد جدیدی به توسعه اضافه می‌کند که انطباق یا «نظریه-کاربست» یا «وجه عملی» توسعه است و هدف آن رسیدن به هنجارهای واقعی و عقلانی است؛ بدین معنی که توانمندی نوعی آزادی و بازتاب آزادی ذاتی است و باید محقق شود تا عدالت متولد شود.

مقاله صادق میر ویسی نیک با عنوان «توسعه انسانی و عدالت جنسیتی در رویکرد جنسیتی آمارتیا سن»، به بررسی آثار رویکرد سن بر حوزه عدالت جنسیتی می پردازد. در این رویکرد، توسعه در درجه نخست باید با تمرکز بر توانمندسازی زنان، آزادی های ابزاری آنها را محقق سازد و در مرحله بعد، شرایط مناسب بیرونی را برای ابراز وجود و قدرت انتخابگری آنها فراهم کند.

مقاله «ظرفیت نظری رهیافت قابلیت آمارتیا سن برای مقوله شهروندی»، نوشته عباس منوچهری و سعید نریمان در نظر دارد که بین رهیافت قابلیت که عمدتاً در حوزه اقتصاد توسعه و رفاه رشد کرده است، با مفهوم شهروندی از حوزه اندیشه سیاسی ارتباط برقرار کرده، نشان دهد که رهیافت قابلیت از مؤلفه های تدوین یک نظریه شهروندی برخوردار است.

روش پژوهش و جنبه نوآوری

پرسشی که این مقاله در پی یافتن پاسخی برای آن بوده، این است که «نسبت میان آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشه جان استوارت میل و آمارتیا سن چگونه برقرار می شود؟». رهیافت مورد استفاده، تحلیل مقایسه ای در چارچوب اندیشه سیاسی است و این مقایسه با استفاده از ابزار تحلیل محتوای متن صورت خواهد گرفت. محتوای متن نظریه های دو اندیشمند صرفاً از زاویه ای که نحوه برقراری نسبت یادشده را نشان دهد، بررسی خواهد شد. برای مقایسه، از شیوه تحلیل اندیشه به اندیشه (متن به متن) استفاده خواهد شد؛ بدین معنا که ابتدا به توصیف و تحلیل مبانی نظری و رهیافت میل و سپس سن، از چهار زاویه خواهیم پرداخت تا از خلال این مباحث، زمینه مقایسه فراهم شود. پس از تطبیق نظرها، تحلیل دقیق تری از چگونگی نسبت ادعایی میان آزادی فردی و رفاه اجتماعی و دلایل اقناعی آنان به دست خواهد آمد. همچنین سهم احتمالی میل در تدوین رهیافت متأخر و بدیع سن روشن خواهد شد. در عین حال که درباره اندیشه این دو متفکر تأثیرگذار، کتابها و مقالات زیادی به رشته تحریر درآمده اند، با مروری بر ادبیات موجود درمی یابیم که تاکنون نظریه های آنها از دیدگاه سؤال این مقاله مورد تحلیل مقایسه ای قرار نگرفته است.

رفاه اجتماعی و آزادی فردی

از منظر فلسفه سیاسی، مفاهیمی مانند عدالت، برابری و حقوق فردی، با مفهوم رفاه جامعه گره می‌خورند. اندیشه رفاه اجتماعی، تبلور توجه به برابری افراد در دسترسی حداقلی به امکانات مادی و معنوی موجود در جامعه است. تی. اچ. مارشال با تمرکز بر جامعه انگلیسی، قرن بیستم را قرن ظهور حقوق اجتماعی دانسته است؛ حقوقی مانند برخورداری از امنیت اجتماعی، بهداشت و آموزش و... بنا بر گفته او، گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری، منجر به ظهور اشکال اولیه سیاست‌گذاری برای رفاه اجتماعی شد (دین، ۱۳۸۸: ۳۲-۳۸). به باور بسیاری از نظریه‌پردازان، مفهوم رفاه بسیار چالش‌برانگیز است (Chang به نقل از موسوی و محمدی، ۱۳۸۸: ۳۲۲). اگر اندیشه رفاه علاوه بر مؤلفه‌های مادی، در برگیرنده اهداف معنوی نیز باشد، آنگاه این اندیشه ناگزیر از بحث درباره این اهداف و چگونگی شناخت آنها نیز هست. بنابراین هر برداشتی از مفهوم رفاه نیازمند برداشتی از سرشت انسان و جامعه است. به عقیده نورمن باری، نویسنده کتاب «رفاه اجتماعی» (۱۳۸۰)، مسئله رفاه بدون توجه به مبانی فلسفی و ادعاهای فردگرایی، جمع‌گرایی و تعارض‌ها و یا تفاهم‌های ایجادشده، قابل تبیین نیست.

به طور کلی در تعریف و تفسیر مفهوم «رفاه»، سه رویکرد متمایز تشخیص داده شده است: رویکرد ابزاری، رویکرد محدود و رویکرد نامحدود. در رویکرد نخست، ارتباط دستیابی به اهداف و رفاه کاملاً ابزاری است و با دیدگاهی کاملاً فردگرایانه، رسیدن فرد به اهداف معقول خود را مدنظر قرار می‌دهد. رویکرد دوم که جامعه‌گرا و ارزشی‌نگر است، معتقد است که تنها در صورتی که اهداف از دید جامعه عقلانی و درست باشند، رسیدن فرد به آن اهداف به‌خودی‌خود موجب رفاه وی می‌شود. در رویکرد سوم اما رسیدن فرد به اهدافش، صرف‌نظر از چیستی آنها، حتی اگر غیرعقلانی و خودتخریب‌گر باشد، به رفاه او می‌انجامد (همان: ۵۴-۵۳). در تعریفی کلی، مفهوم «رفاه اجتماعی» به تلاش‌های موجود در سطح یک جامعه مشخص، در جهت فراهم بودن میزانی از درآمد، خدمات بهداشتی، مسکن و حمایت از افراد در برابر بهره‌کشی نظر دارد (Saxena, 2006). به نقل از: موسوی و محمدی، ۱۳۸۸: ۳۲۲.

در بررسی سیر تاریخی مفهوم آزادی هم مشاهده می‌گردد که از این مفهوم در مقاطع تاریخی مختلف تعبیرهای متفاوتی شده است، چنان‌که برلین عنوان می‌کند که تا زمان

حیات او بیش از دویست تعریف در مورد مفهوم آزادی وجود داشته است (برلین، ۱۳۶۸: ۲۳۶). در عصر یونان باستان، آزادی‌ها شامل حق حضور در عرصه عمومی می‌شد و نه خودمختاری فرد و به آنچه در دوران مدرن به آزادی مثبت تعبیر می‌شود، شباهت داشته است. در دوران پساروشنگری نیز بر اساس تفاوت در نگاه هستی‌شناختی به انسان و برحسب اینکه انسان موجودی منفرد یا ذاتاً اجتماعی شمرده شود، تعبیر و تفسیر از واژه آزادی متفاوت بوده است. فردگرایی کانتی، انسان را موجودی آگاه و آزاد و خودمختار می‌شناسد و در نتیجه فردگرایی هستی‌شناختی موجب می‌شود که اراده شخصی پراهمیت دانسته شده و این اراده، فاعل عقل عملی اخلاقی شمرده شود. از این رو هنگامی که به رابطه فرد و جامعه و ایده پیشرفت اندیشیده می‌شود، خرد فردی منشأ چنین تحولی پنداشته می‌شود. در اندیشه میل نیز همین مبدأ را در امر ترقی و سازندگی در جهت رفاه و دستیابی به شادکامی^۱ (سعادت) مشاهده می‌کنیم. اما آزادی مثبت هگلی شامل تحقق بخشیدن به خود در بستر اجتماع است. در این دیدگاه، فرد بدون بستگی به اجتماع هرگز نمی‌تواند به کمال موردنظر خویش دست یابد (منوچهری، ۱۳۸۵: ۱۱).

پرواضح است که نحوه نگرش به رابطه فرد و جامعه، اساس فلسفه اخلاقی، اجتماعی و سیاسی مکاتب مدرن را تشکیل می‌دهد. حرکت در جهت پیشرفت اقتصادی با توسل به عقلانیت انسان و احترام به آزادی فرد و حریم خصوصی و دفاع از حق مالکیت، اصولی لیبرالیستی هستند که بیش از هر اندیشه دیگری، جلوه‌های آن را در زندگی مدرن می‌یابیم. حق مالکیت، اساسی‌ترین عنصر مؤید خودمختاری انسان در جامعه لیبرال است (گری، ۱۳۸۱: ۱۰۲-۱۰۳). اما فردگرایی افراطی و دفاع بی‌حد و حصر از مالکیت خصوصی در لیبرالیسم کلاسیک، در بسیاری از موارد به افرادی که مالک چیزی جز کار خویش نبوده‌اند، به جای اعطای آزادی، نوعی بردگی را تحمیل می‌کرد که ناشی از نیاز مادی بود، که واکنش اندیشمندانی همچون مارکس و دیگر سوسیالیست‌ها را در پی داشته است. در این بحبوحه برخورد اندیشه‌ها، لیبرال‌های اصلاح‌طلب یا برابری‌طلب، معتقدند که جامعه نیازمند سازوکارهایی برای دخالت دولت در امر دسترسی همگان به امکانات اولیه مادی مورد نیازشان، فارغ از هرگونه محدودیتی می‌باشد (همان: ۹۹-۱۰۰)، تا شرایط برابر برای وارد شدن در بازار رقابت آزاد در جهت انباشت ثروت و افزایش امکانات

مادی فراهم گردد. تصمیم‌گیری برای شیوه تأمین این امکانات، موکول به سازوکارهای استفاده از خرد جمعی خواهد بود (ر.ک: سن، ۱۳۹۰). مسلم است که آزادی سیاسی مورد نظر لیبرال‌ها در کنار طرح فضای گفت‌وگو و به‌کارگیری خرد جمعی، می‌تواند موجبات شنیده شدن صدای مردم و ایجاد فضای پیگیری مطالبات و یافتن راهی برای بهره‌مندی بیشتر همگان از امکانات مادی و معنوی موجود در جامعه را فراهم آورد.

پژوهش حاضر در اندیشه‌های میل و سن در باب چگونگی نسبت بین آزادی فردی و رفاه اجتماعی، با بررسی دیدگاه هر اندیشمند نسبت به چهار موضوع اصلی و مهم در این باب، یعنی «آزادی»، «عدالت»، «رفاه و شادکامی» و «سازوکار حکومتی مطلوب» برای پشتیبانی از این مبانی نظری صورت خواهد گرفت. سپس مقایسه و تطبیق دیدگاه‌ها و نتیجه تحقیق بیان خواهد شد.

نسبت آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشه جان استوارت میل

در مباحث این بخش، فلسفه اخلاقی، اجتماعی-سیاسی و اقتصادی میل را ذیل مکتب مطلوبیت‌گرایی^(۱) بررسی خواهیم کرد. به باور نورمن باری، خاستگاه فلسفی رفاه اجتماعی که سیاست‌های عمومی را در انگلستان سده نوزدهم تحت تأثیر قرار داد، همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، ریشه در مطلوبیت‌گرایی سلف میل، بنتام دارد (موسوی و محمدی، ۱۳۸۸: ۸). در این مکتب، رفاه برحسب نتیجه، یک ویژگی روانی یعنی احساس شادکامی در نظر گرفته می‌شود. در این راستا دیدگاه میل نسبت به موضوعات چهارگانه اصلی پیش‌گفته و استدلال‌های گوناگونی که میل در بطن آنها میان آزادی فرد و شادکامی اجتماعی پیوند برقرار کرده، مورد ارزیابی قرار خواهند گرفت.

آزادی در اندیشه میل

جان استوارت میل به دو اصل اساسی آزادی معتقد بوده و رعایت این دو اصل را در راستای کمال و شادکامی بشر ضروری انگاشته و حتی فلسفه نگارش کتاب رساله‌ای در باب آزادی خود را بر پایه این دو اصل تفسیر می‌کند:

- اصل اول: هیچ فرد انسانی را نمی‌توان به علت اعمالی که انجام می‌دهد (موقعی که آن اعمال به مصالح کسی جز مصالح خودش لطمه نمی‌زند)، مورد بازخواست اجتماع قرار داد.

- اصل دوم: هر فرد انسانی به علت ارتکاب اعمالی که به مصالح دیگران لطمه می‌زند، بازخواست‌شدنی است (میل، ۱۳۷۵: ۲۳۹).

میل نیز مانند کانت، گستره آزادی فردی را تا آنجا می‌داند که به آزادی دیگران صدمه نزند. طبق اصل حق ذاتی کانت، آزادی تا آنجا که طبق قانون عام، با آزادی هر فرد دیگر تصادم پیدا نکند، حق ذاتی هر فرد انسانی است. در مورد اصل عدم ایجاد خسارت باید توجه شود که صدمه‌های غیرعمدی به مصالح دیگران، مدنظر میل نیست. میل فیلسوفی نتیجه‌گراست و اصول اخلاقی را در پیوند با نتایج عملی آنها می‌سنجد. او وجود هرگونه حق مختص به شخص، بدون اینکه سود صاحب حق را در پی داشته‌باشد، درخور توجه نمی‌شمارد. سودمندی برای فرد انسانی در ابتدا و برای کل اجتماع در مرحله بعد، غایت مورد نظر میل است (همان، ۱۳۸۸: ۷۴-۷۷).

به این تفسیر میل از آزادی فردی، انتقادهایی نیز وارد شده است. جرالند سی. مک‌کالوم بر این عقیده است که تعیین حدفاصل میان رفتار خصوصی فرد و آن قسمت از رفتار وی که در مصالح دیگران اثر دارد، بی‌نهایت دشوار است و در جوامع و قرون مختلف، عقاید مختلفی در این زمینه وجود داشته است (مک‌کالوم در میل، ۱۳۷۵: ۳۰۲-۳۰۶). جان گری نیز معتقد است که درست است که میل تنها حدی که بر اصل آزادی خویش می‌گذارد، مسئله «صدمه به دیگران» است، اما حتی صدمه‌های ناچیز به دیگران می‌تواند مجوز وضع محدودیت‌های اساسی بر آزادی شود (گری، ۱۳۷۹: ۲۴۶-۲۴۷). به هر حال خود این حدگذاری، مسئله‌ای چالش‌برانگیز است.

مهم‌ترین وجه آزادی در جامعه، از دید میل مربوط به آزادی بیان است. او معتقد است که آزادی بیان از طریق ارائه مطالب سودمند در سطح جامعه، منتج به افزایش شادکامی اجتماعی می‌شود و در اثر برخورد عقاید به هم، سیمای حقیقت روشن‌تر تجلی خواهد یافت (میل، ۱۳۷۵: ۵۹-۶۰ و ۱۲۵). بدین ترتیب تفکر میل در چارچوب اندیشه مدرن فردی لیبرالیسم عصر روشنگری، فرد انسانی را دارای خرد و این خرد را شناسنده حقیقت می‌داند و در واقع امکان دستیابی به حقیقت را ممکن می‌شمارد. این خرد می‌تواند در اثر تربیت، پرورش یافته و توسط انسان به کار گرفته شود و موجب پیشرفت و تغییر زندگی و آسایش بیشتر انسان در جهان گردد. در خردگرایی میل،

همان‌طور که در تصریح برلین آمده است، حقیقت آنگاه ثابت خواهد شد که در بوتۀ آزمایش و تجربه درآید. برلین در گفتار خویش در مورد اندیشهٔ میل اظهار می‌کند که نظریۀ میل دربارهٔ طبیعت انسانی کلاً با تکرار یک روال واحد بیگانه است و برخلاف پیروان ارسطو و بسیاری از مدرسیون مسیحی و ماده‌گرایان که قائل به طبیعت واحد بشری بودند، این نظریه بر پایهٔ تنوع در زندگی بشری قرار دارد (برلین، ۱۳۶۸: مقاله چهارم). بدین ترتیب دربارهٔ نسبت آزادی و شکوفایی استعداد، میل، «تفاوت هر انسان با انسان دیگر» را اولین قدم در راه حرکت به سوی کمال می‌داند؛ زیرا تفاوت‌های هر فرد با دیگری، کمی از عدم کمال او را جبران خواهد کرد. او وجود تنوع در روش و مقایسهٔ آنها با یکدیگر را آشکارکنندهٔ ضعف‌های هر شیوه از شیوه‌های تفکر و عمل می‌داند. شادکامی عمومی جامعه فقط موقعی به بالاترین جایگاه خود خواهد رسید که توانایی‌ها و نیروهای ثمربخش افراد، متنوع و گوناگون باشد (میل، ۱۳۷۵: ۱۸۴). از نگاه میل، وجود «تنوع»، شرط ضروری تحرک و ترقی است.

درباره برهان میل به نفع پیوند آزادی و شکوفایی استعداد بشری، انتقادهای چندی نیز مطرح شده است. از جمله برلین که این بخش از استدلال میل در دفاع از آزادی را ضعیف می‌پندارد و معتقد است: «... شواهد تاریخی نشان می‌دهند که در اجتماعات دارای نظم شدید یا نظامی نیز راستی، عشق به حقیقت و فردگرایی آتشین مانند حکومت‌های برخوردار از مدارا رشد می‌کنند» (برلین، ۱۳۶۸: ۱۲۸).

آنتونی آربلاستر نیز اعتقاد داشت که نمی‌توان این فرضیه را پشتیبان محکمی در توجیه آزادی فردی قلمداد کرد و مسائل بسیار پیچیده‌تر از این هستند (آربلاستر، ۱۳۶۷: ۸۹ و ۹۶-۹۷). لازم به ذکر است که حتی منتقدان این بخش از ادلهٔ میل نیز می‌پذیرند که سرکوب اندیشه‌ها و نبود آزادی‌های سیاسی به هر حال مانعی بزرگ در راه آزادی بیان و شکوفایی ابتکار و خلاقیت‌های فکری، هنری و علمی خواهد بود؛ هرچند درک بهتر این مسائل محتاج بحث و تفحص بیشتری است.

عدالت در اندیشهٔ میل

رفاه اجتماعی از اصلی‌ترین شاخص‌های عدالت اجتماعی محسوب می‌شود. ارزیابی دیدگاه کلی متفکران موردنظر نسبت به عدالت که مفهومی وسیع‌تر از رفاه است، برای

شفاف نمودن بحث ضروری است. میل در بخش عمده‌ای از نوشته‌های خویش درباره فلسفه مطلوبیت‌گرایی، به توجیه نظری این رهیافت به عنوان رهیافت و روشی اخلاق‌مدار و سازگار با عدالت می‌پردازد. از نظر وی، یکی از بزرگ‌ترین موانع پذیرش مطلوبیت‌گرایی به عنوان معیار اخلاق، ناشی از انگاره عدالت است و به همین جهت در پی تلطیف بی‌توجهی به عدالت در تفکر مطلوبیت‌گرا برآمده است. در اندیشه او، بی‌توجهی موجود در اندیشه بن‌تام نسبت به نابرابری میان افراد مختلف دیده نمی‌شود. میل چنین اظهار می‌دارد که از منظر اکثر متفکران، امر عادلانه باید «همچون چیز مطلق در طبیعت و ماهیت موجود باشد و به طور کلی متمایز از تغییر و تنوع و مصلحت است... آدمیان همواره این آمادگی را دارند که باور کنند هر احساس ذهنی‌ای، مادامی که تفسیر دیگری از آن به دست داده نشده، یک رازگشایی از واقعیتی عینی است» (میل، ۱۳۸۸: ۱۲۳).

میل معتقد است که چون برداشت ذهنی از عدالت متفاوت از عدالت عملی و مصادیق عینی است که معمولاً ناظر به «مصلح و منافع ساده و سراسر است» هستند، مردم آن را دارای مبنای به کلی متفاوتی می‌پندارند. به نظر او، خود «حس عدالت ریشه در مصلحت ندارد، اما آن عنصر اخلاقی درون احساس، ریشه در مصلحت دارد». میل «انگاره حق» متعلق به فرد خسارت‌دیده را جزء اصلی در احساس عدالت می‌داند (همان: ۱۴۲). او معتقد است که عدالت یک اصل اخلاقی مستقل که به صورت جداگانه قابل درک ذهنی باشد نیست و بسیار مبهم‌تر از آن است که به سادگی قابل درک باشد؛ زیرا چیزهایی زیادی وجود دارند که بسته به اینکه از چه منظری نگریسته شوند، گاهی عادلانه شمرده می‌شوند و گاهی ناعادلانه (همان: ۱۴۵).

«حق داشتن» از نظر میل، یعنی داشتن چیزی که جامعه می‌باید در مالکیت فرد بر آن از او دفاع کند. در حالتی که شخص، چیزی را طلب می‌کند که جامعه وظیفه‌ای برای تأمین آن نمی‌شناسد، شرایط تلاش در جهت کسب آن و ورود به بازار مکاره رقابت شغلی باید کاملاً فراهم باشد (همان: ۱۴۳). عقل مورد نظر میل برخلاف کانت، کاشف اصول عام نیست، بلکه محاسبه‌گر سود و زیان است. در این دیدگاه، حق خاصیت

تملیکی دارد؛ یعنی انسان صاحب و مالک چیزهایی است که حق او (در جهت نفع او) شمرده می‌شود.

از نظر میل، دفاع جامعه از حق فرد، دلیلی جز فایده عمومی ندارد. او مهم‌ترین حس معطوف به فایده شخصی را که کاملاً وابسته به دیگران است و به‌طور جمعی باید تأمین گردد، احساس «امنیت» می‌داند و این نیاز را «اصلی‌ترین عامل پیونددهنده مطلوبیت فرد و جمع» می‌شناسد (میل، ۱۳۸۸: ۱۴۴). می‌توان گفت میل بر این اعتقاد است که شادکامی فرد در بستر حفظ آزادی و امنیت او به دست می‌آید و تأمین این دو نیاز، در گروهی احترام همگان به آن است. میل در انتهای بحث خود درباره احساس عدالت در مقایسه با دیگر اصول اخلاقی، نتیجه می‌گیرد که: «عدالت نام مناسبی باقی خواهد ماند برای برخی رفتارها که منافع اجتماعی آن بسیار مهم‌تر است... احساسی که هم به لحاظ ماهیت دقیق اوامرش و هم به لحاظ خصلت سختگیرانه‌تر الزاماتش، متفاوت از احساس ملایم‌تری است که صرفاً به انگاره افزایش لذت یا راحتی بشری وابسته است» (همان: ۱۶۱).

به بیان دیگر، نتیجه‌گیری میل چنین است که تأمین شادکامی فردی و در پی آن، افزایش شادکامی اجتماعی (که در دیدگاه مطلوبیت‌گرایانه بیانگر افزایش رفاه اجتماعی است)، وابسته به تأمین آزادی و امنیت فرد است و تأمین این نیازمحتاج توجه و مراقبت دسته‌جمعی و همگانی است. محرک این مراقبت همگانی از نیازهای فردی، احساس عدالت است و توجه افراد به رعایت عدالت درباره دیگران، برداشتی ذهنی است که معطوف به مصالح جامعه و در نهایت خود فرد است.

دیدگاه میل نسبت به رفاه و شادکامی

نظریه شادکامی میل، همان‌گونه که آمد، یک نظریه رفاهی است و برای مدتی طولانی اندیشه مسلط بر اقتصاد رفاه بوده است. فلسفه و روش مطلوبیت‌گرا، روشی است که میل از طریق آن، نظریه خود را از لحاظ اخلاقی توجیه نموده و قصد دارد که با به کارگیری آن، میان خواست فرد و جمع پل بزند. در این بخش، مبانی فلسفی مباحث وی با وضوح بیشتری قابل مشاهده است. به گفته میل، «مرام و مسلکی که مطلوبیت، یا اصل بیشترین شادکامی را به عنوان مبنای اخلاقیات می‌پذیرد، بر این باور است که

اعمال درست‌اند به تناسبی که به افزایش شادکامی گرایش دارند و نادرست‌اند به تناسبی که به افزایش ناشادکامی گرایش دارند» (میل، ۱۳۸۸: ۵۷).

مقصود وی از شادکامی، «لذت و نبود رنج» است و منظور از ناشادکامی، «رنج و محرومیت از لذت» (همان: ۵۷). مفهوم «دوری از رنج» میل، نظر به شرایط عینی موجود دارد و نه یک وضعیت یوتوپایی. کیفیت لذت برای هر فرد، شرط خوش‌حالی و شادکامی اوست. میل، تربیت و پرورش عناصر روحی را که به دیگران سود برساند، موجب افزایش شادکامی فرد فرد جامعه می‌داند که سرجمع شادکامی در این حالت افزایش خواهد یافت (همان: ۶۴-۶۵). بنابراین همه اعمال در جهت رساندن سود به فرد یا جمع توجیه می‌شود. سود جمع اهمیت بسیار دارد، هرچند مطلوبیت فرد بدون خواست خود او نباید در راه جمع قربانی شود.

فلسفه مطلوبیت‌گرای میل بر تمام جوانب تفکر او سایه انداخته است. او اعتقاد دارد که تمام مکاتب اخلاقی بدون اعتراف به نقش بنیادین و مرجع «دستیابی به شادکامی»، آن را به عنوان ملاحظه مسلط در بسیاری از انتخاب‌های اخلاقی به کار می‌گیرند. به عنوان مثال او معتقد است که اصل عام اخلاقی که کانت پیشنهاد می‌کند: «چنان رفتار کن که فاعده‌ای که بر اساس آن رفتار می‌کنی، بتواند به عنوان یک قانون از سوی تمامی موجودات عاقل پذیرفته شود»، در واقع همان است که پیامدهای پذیرش‌های اخلاقی عام انسان‌ها به گونه‌ای است که هیچ‌کس انتخابی نمی‌کند که از بابت آن خودش متحمل خسارت شود (همان: ۱۴۱-۱۴۲). دیدگاه اخلاقی نتیجه‌گرایانه میل در برابر دیدگاه وظیفه‌گرای کانت کاملاً آشکار است. برای میل دستیابی به خیر، اولویت دارد. او معتقد است که حتی برای یک نظریه‌پرداز وظیفه‌گرا، اتکای صرف به نیت‌مندی نمی‌تواند بیانگر دامنه گسترده رفتارهای اخلاقی باشد (Bishop, 2007: 27).

نظریه پیامدهای غیرارادی که آدام اسمیت بنیان‌گذار آن است، دیدگاهی است که نقش بروز پیامدهای غیرارادی اعمال انسانی را علاوه بر پیامدهای قابل پیش‌بینی تلاش‌های ارادی و معقول، در جامعه بشری پررنگ می‌داند. منطق مطلوبیت‌گرایانه میل نیز این نظر را می‌پذیرد. او برآورده شدن مطلوبیت‌های فرد را در اولویت قرار می‌داد، اما همان‌طور که گفته شد، در اثر اعتقاد به اصل پیامدهای غیرارادی که آدام اسمیت بنیان

نهاد، اینگونه می‌اندیشید که در اثر نیاز همهٔ افراد به آزادی، امنیت و عدالت که تأمین آنها به شدت وابسته به دیگران است و رعایت ملاحظات نیازهای دیگران از سوی فرد برای برانگیختن متقابل دیگران به برآوردن چنین ملاحظاتی، پیگیری مطلوبیت فرد موجب تأمین مطلوبیت جمع خواهد شد. در مجموع میل بر آن است تا نشان دهد که بشر با تکامل فردیت به وسیلهٔ آزادی و تعامل بین این افراد پرورش یافته و آزاد و به‌کارگیری خرد جمعی در جامعهٔ مدنی مطلوب، می‌تواند شادکام‌تر (خوشبخت‌تر) زندگی کند.

میل، پیگیری تعهدات جامعه در برقراری عدالت اجتماعی را برعهده حکومت می‌گذارد. بنابراین شکل حکومت برای رسیدن به شادکامی اجتماعی، اهمیت وافری دارد که در بخش پیش رو به این مبحث خواهیم پرداخت.

حکومت مطلوب از دید جان استوارت میل

این بخش مهم و اساسی از عقاید سیاسی میل شامل استدلال او برای ترسیم حکومت مطلوب در جهت زندگی سعادت‌مندانه‌تر افراد درون دولت است. برای میل، هدف که همانا دستیابی به شادکامی است، وسیله را توجیه می‌کند. در اینجا دیدگاه مطلوبیت‌انگاران میل کاملاً آشکار است. هرچند او آزادی فرد را یک امر مقدس می‌داند، اگر آزادی در جهت دستیابی به شادکامی توجیه نشود، برای میل قابل قبول نیست.

نگاه میل به عقل بشری تجربه‌گرایانه است. از دید او دانش از راه تجربه به دست می‌آید. او بیان می‌کند که «دستگاه سیاسی خود به خود کار نمی‌کند، همانگونه که به دست مردم ساخته شده، به دست همان مردم هم باید به کار بیفتد» و این مردم لازم نیست متخصص باشند. لازمهٔ کار کردن این دستگاه، رضایت سادهٔ مردم عادی نیست، بلکه «مشارکت فعال» آنهاست (میل، ۱۳۸۹: ۴۲). از دید میل بهترین روش برای اینکه یک ملت صاحب یک حکومت سودمند بر پایه قانون شود، استفاده از روش تجربی زیان دیدن و راه چاره یادگرفتن است (همان: ۴۲).

دو اصل شایستگی و مشارکت، اساس حکمرانی خوب از نظر میل است. میل قویاً بر مشارکت تأکید می‌کند و سپس آن را به اصل شایستگی مفید می‌کند تا رهبری خوب و آموزش مدنی را ترویج کند (ر.ک: وارنر، بت، ۲۰۰۱).

در کتاب «حکومت نمایندگی»، میل عنوان می‌دارد که تمامی تلاش‌های حکومت در

راستای آنکه معتقدات نهایی اتباع کشور را به نفع خود تحکیم کند، زیان بار خواهد بود. میل در این کتاب، سه استدلال عمده را در راستای مخالفت با دخالت دولت در امور جامعه بیان می‌کند:

۱. مخالفت نخست روی این اندیشه بنا شده است که خیلی از کارها هستند که خود افراد بهتر از حکومت می‌توانند آن را انجام دهند که جریان عادی اقتصادی و صنعتی کشورها در این زمره قرار می‌گیرد.

۲. مبنای مخالفت دوم به مواردی بازمی‌گردد که افراد در آنها نمی‌توانند امور را به خوبی دولت انجام دهند، اما در اینجا نیز دولت نباید دخالت کند تا مردم در روند آزمون و خطا، انجام درست امور را فراگیرند.

۳. سومین و قوی‌ترین دلیل، جلوگیری از زیان بزرگی است که همواره از دادن اختیارات بی‌جا و گسترده به دولت و عمال آن ناشی می‌شود (میل، ۱۳۷۵: ۲۷۵-۲۷۸).

میل علاوه بر دیکتاتوری، عوام‌گرایی یا آنچه را ما امروزه پوپولیسم می‌نامیم هم برای دموکراسی حقیقی - که از نظر او تنها ضامن حفظ منافع همگان به دست همگان است - خطرناک می‌داند. در این باره او از الکسی دو توکویل پیروی می‌کند. توکویل در کتاب سترگ خود، تحلیل دموکراسی در آمریکا، مشاهدات و استدلال‌های بسیاری را برای بیان این مطلب به کار می‌گیرد که تمایلات اکثریت نمی‌تواند تضمین‌کنندهٔ مقابله با استبداد احتمالی باشد. توکویل اعتقاد داشت که «اکثریت» نیز مانند فردی است که می‌تواند از قدرت مطلقهٔ خود به زیان اقلیت استفاده نماید (دوتوکویل، ۱۳۴۷: ۵۱۷).

میل برای هماهنگ ساختن دو اصل حکمرانی خوب، یعنی مشارکت و شایستگی، پیشنهادهای عملی را در کتاب «حکومت نمایندگی» مطرح می‌سازد. او هر چند زیر پا گذاشتن حق رأی همگانی را ناقض اصول عدالت می‌شمارد، پاره‌ای از محدودیت‌ها را برای تحقق شادکامی جامعه از مسیر دموکراسی جایز می‌داند (میل، ۱۳۸۹: ۱۹۲-۱۹۸). از آنجا که یکی از ملاحظات مهم در برآوردن احتیاجات همگانی و همچنین پرورش انسان‌هایی که به رعایت عدالت و پیگیری مصالح همگان مشتاق باشند، فراهم بودن امکانات اولیهٔ زندگی و از جمله حق امکان آموزش مقدماتی برای همه، از جمله فقیرترین و محروم‌ترین افراد است، چنین ملاحظاتی جزئی از مهم‌ترین تعهدات جامعه در راه برقراری عدالت اجتماعی است. به اعتقاد او، آموزش و پرورش مقدماتی باید به

صورت اجباری در اختیار همگان و حتی محروم‌ترین افراد جامعه نیز قرار داشته باشد. با وجود این او در جهت شادکامی جامعه، بی‌عدالتی و ظلم محروم کردن بی‌سوادان از حق رأی را تجویز می‌کند (میل، ۱۳۸۹: ۱۹۲-۱۹۳).

در ادامهٔ مبحث شایستگی و صلاحیت حقوقی سیاسی، میل نظریه «رأی اضافی» برای دانشمندان و روشن‌فکران و رهبران اقتصادی را مطرح می‌کند، که البته نباید در آن افراط کرد (همان: ۲۰۲-۲۰۳). در این قسمت از گفتار میل، رگه‌هایی از نخبه‌گرایی تحدیدشده دیده می‌شود که برخلاف سخنان قبلی‌اش درباره مشارکت عامه در امور حکومت است که فلسفه مطلوبیت‌گرایانهٔ میل توجیه‌گر آن است. اصل شایستگی میل، نفوذ افراد با آموزش و تجربهٔ کمتر را در سیاست محدود می‌کند. هرچند رعایت اصل عدالت در فراهم کردن امکان آموزش همگانی و گسترش فضای به‌کارگیری خرد جمعی از سوی حکومت، موجب افزایش صلاحیت مشارکت مردمی گشته و مشارکت بیشتر، قدرت حکومتی را مورد نظارت قرار خواهد داد.

با توجه به اظهارات میل در باب حکومت مطلوب جامعه در کتاب‌های «در باب حکومت نمایندگی» و رساله «درباره آزادی»، ساختار نظام‌های سیاسی، تأثیر مهمی در مسیر دستیابی به رفاه و شادکامی افراد جامعه دارد، همان‌گونه که می‌تواند مانعی بزرگ در این مسیر تلقی گردد. در حکومت نمایندگی انتخابی، مشارکت مردم و امکان بهره‌گیری از خرد جمعی با ایجاد نهادهای سیاسی‌ای که امکان مشارکت در آنها فراهم باشد، میسر می‌گردد. حکومت‌های غیرانتخابی و دیکتاتوری با فشار مضاعف بر ساختار جوامع، زندگی طبیعی آنها را مختل کرده، از این طریق رشد و شکوفایی آنها را به مخاطره می‌اندازند. درباره نحوهٔ حکومت مشارکتی، از آنجایی که همهٔ افراد نمی‌توانند در همهٔ امور سیاسی و اجتماعی مشارکت کنند، کمال مطلوب حکومت مردمی، حکومت نمایندگی خواهد بود (همان: ۱۰۱).

ارزیابی نسبت آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشهٔ میل

طبق آنچه از بررسی افکار و نوشته‌های میل به دست می‌آید، برای او، «آزادی» هدف نیست؛ ولی به علت اندیشهٔ فردگرایانه او، آزادی فردی به‌خودی‌خود اهمیت اساسی

می‌یابد و نیز وسیله‌ای حیاتی برای دستیابی فرد و اجتماع به شادکامی محسوب می‌شود. میل، میان حفظ آزادی فرد و شکل حکومت، ارتباط مستقیم می‌بیند و برخلاف سلف خویش بنام، می‌اندیشد که حکومت‌های اقتدارگرا نمی‌توانند صرفاً با وضع قوانین، ضامن آزادی باشند. او معتقد است که ایجاد تحول در جهت صلاح حقیقی افراد، فقط از دست خود افراد ساخته‌است و مسدود کردن مسیر تبادل اندیشه و به کارگیری خرد جمعی، نقش فاعل آگاه آزاد انسانی را در جهت ایجاد تحول در جامعه زیر سؤال می‌برد. او با اعتقاد بر نقش مهم «تنوع طبع و استعداد بشر» در راه ترقی و همچنین ارج نهادن به آزادی، نگاه پلورالیستی خود به روش زندگی را به نمایش می‌گذارد (به استثنای ملل غیرتمدن).

میل برای سازگار شدن مطلوبیت‌گرایی با عدالت، دخالت دولت برای تأمین حداقل امکانات اولیه آموزشی، بهداشتی و اقتصادی را ضروری می‌داند، اما نه بیش از این. اگر دخالت دولت بیش از این مقدار باشد، به شدت فسادزا خواهد بود. مشارکت و حقوق سیاسی از دید میل موجب جلوگیری از فراهم شدن شرایط فساد، اعمال زور و ناکارآمدی می‌شود. بنابراین طبق بررسی ذکر شده، ویژگی‌های برجسته رهیافت میل در ارتباط با موضوع پژوهش را می‌توان اینگونه خلاصه نمود:

۱. ارتباط مستقیم میان انتخابگری آزاد در جهت دستیابی به لذات عالی مدنظر فرد، با رفاه و شادکامی او، ذیل اندیشه مطلوبیت‌گرا
۲. وجود پیوند بین آزادی فرد و خلاقیت
۳. منتهی شدن پیگیری مطلوبیت فرد به تأمین مطلوبیت جمع
۴. وجود ارتباط میان شادکامی فرد و شکل حکومت که کمال مطلوب برای میل، حکومت مردمی نمایندگی است.

نسبت آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشه آمارتیا سن

در اندیشه سیاسی آمارتیا سن، مهم‌ترین عامل شادکامی نوع بشر، زندگی توأم با آزادی‌ها^۱ است. اما نگرش و تعبیر و تفسیر وی از مفهوم آزادی و کیفیت ارتباط این مقوله با شادکامی بشری، تفاوت‌های محسوسه با جان استوارت میل دارد. سن در میان اصلی‌ترین پژوهشگران توسعه قرار دارد که مقوله توسعه را در پرتو توسعه انسانی مورد

تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. در قرن بیستم میان اقتصاددانان جریان غالب، دیدگاه بسیار رایجی وجود دارد که علم اقتصاد، فاقد هرگونه فلسفه اخلاقی، دینی و ایدئولوژیک است. علم اقتصاد جدید بر مسائلی همچون محاسبه عقلایی و بی طرفی علمی در موضوعات اخلاقی تأکید می‌ورزد (الوی، ۱۳۸۴: ۱۵۳-۱۵۴). سن در نظر داشته است که در عین حفظ جنبه‌های فنی این دانش، آن را با اخلاق ترکیب کند. اولین بحث در میان مباحث چهارگانه ذکر شده در باب نسبت مفاهیم مورد نظر ما، که بررسی آن ضروری است، نوع نگاه سن به مفهوم آزادی است.

آزادی در اندیشه سن

اساس ایده «قابلیت» مطرح شده از سوی سن بر مفهوم «آزادی دستیابی» قرار دارد. «دستاورد» ناظر بر آن چیزی است که ما از عهده انجامش برآمده‌ایم و «آزادی» ناظر بر فرصت واقعی انجام چیزی است که ما برایش ارزش قائلیم. او معتقد است که نابرابری را می‌توان برحسب دستاوردها یا برحسب آزادی‌ها دید و لازم نیست که این دو بر هم منطبق باشند. بنابراین تمایز میان دستاورد و آزادی، برای ارزیابی‌های اجتماعی کاملاً محوری است (سن، ۱۳۷۹: ۴۷).

سن، ایده قابلیت خود را با تکیه بر برداشت و اصلاح نظریه‌های ارائه شده در اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی دوران مدرن بنا نهاده است. برای درک بهتر این رهیافت، در اینجا سه ایده مهم در این زمینه که سن مستقیماً به نقد و تکمیل آنها پرداخته است، ارزیابی خواهد شد. ایده‌های «بی طرفی» آدام اسمیت، «آزادی به مثابه قدرت مؤثر» و ایده نئورومن «دولت‌های آزاد» که ریشه‌های رهیافت قابلیت محسوب می‌شوند.

سن، رویکرد قابلیت خود را مرهون ایده‌های آدام اسمیت در کتاب «نظریه عواطف اخلاقی» می‌داند و به همین جهت، بررسی مفصلی از نظریه‌های او در نوشته‌های سن به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد که بین دیدگاه اخلاقی اسمیت در کتاب «نظریه عواطف اخلاقی» و مفهوم «نفع شخصی» در کتاب «ثروت ملل» تناقضی وجود دارد. ظاهراً اسمیت در «نظریه عواطف اخلاقی» بر حس همدردی به عنوان احساس مشترک بشری تأکید می‌کند و در «ثروت ملل»، اساس کنش انسانی را بر پیگیری نفع شخصی می‌گذارد.

«ناظر بی طرف» اسمیت، تصویری از سوم شخصی است که قاعده رفتار را بر اساس نوعی فهم مشترک در اختیار ناظر قرار می دهد (Ottesson, 2004 به نقل از: صانعی دره‌بیدی و رضایی، ۱۳۸۸: ۹۸-۹۹). این تضاد با طیف بندی ای که او از صورت های اخلاقی کنش های انسانی، از نفع اندیشی تا همدردی، به دست می دهد قابل فهم می گردد (صانعی دره بیدی و رضایی، ۱۳۸۸: ۱۱۶-۱۱۷).

سن اظهار می دارد که «ناظر بی طرف» اسمیت، نه الگویی از قراردادگرایی است و نه حداکثرسازی هر نوع شاخص خوبی (مانند مطلوبیت گرایی). توجه «ناظر بی طرف» به سمت سنجش های نسبی، واقعیات اجتماعی و فوریت رفع موارد مشهود بی عدالتی است، نه توجه صرف به مقتضیات نهادها و قواعد. اسمیت از لزوم توجه به صداهای خارج از اعضای گروه قراردادی و پرهیز از نگاه صرف محلی صحبت می کند (سن، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۰۶). سن از بخش های قابل توجهی از تحلیل های اسمیت برای طراحی رهیافت قابلیت انسانی بهره برده است، هرچند پیروی صرف از ایده «دست نامرئی» در طرح او دیده نمی شود. ایده دست نامرئی براساس این برداشت اسمیت که «حس همدردی، مهم ترین محرک اعمال انسانی است و انگیزه انسان در همدردی با دیگران، برانگیختن همین حس در دیگران نسبت به خود است»، مطرح شده است. همین حس همدردی، موجب خوش بینی اسمیت در تبدیل منافع فردی به منافع جمعی می شود. این سیستم تا زمانی درست عمل خواهد کرد که هر شخص از قوانین لازمه برای برقراری عدالت اجتماعی تخطی نکند.

ایده «آزادی به مثابه قدرت مؤثر» به بررسی تفاوت میان آزادی و کنترل مستقیم می پردازد. بسیاری از آزادی های انسان در جامعه از راه فرآیندهایی غیر از کنترل مستقیم خود شخص تحقق می یابد (همان: ۳۲۵). در جوامع مدرن، اعمال کنترل کامل بر تمام جوانب زندگی محال است. نگرش آزادی به مثابه کنترل، به فعالیت مستقیم فرد در راستای ایجاد دستاورد مربوط می شود؛ اما ایده آزادی قدرت مؤثر، نگاه کلی تری به کسب دستاورد دارد و عوامل غیرفردی مؤثر بر قابلیت فردی را مدنظر قرار می دهد.

یکی از مثال هایی که سن در این مورد مطرح می کند، کنترل پیشگیری از بیماری های واگیر است. رهایی از ابتلا به این بیماری ها، رابطه مستقیمی با آزادی

انتخاب «زندگی دلخواه» دارد. آزادی‌های مذهبی و آزادی‌های نظیر آن در جامعه، اگر همسو با انتخاب‌های فرد باشد، آزادی مؤثر فرد را افزایش می‌دهد و در غیر این صورت، انتخاب‌های زندگی‌اش با تنگنا مواجه خواهد شد. در حالی که اگر صرفاً ایده آزادی را شامل افزایش کنترل‌های مستقیم افراد بدانیم، مواردی که ذکر شد، باعث افزایش بدیل‌ها و آزادی فرد نخواهند شد. از دید سن، تصور آزادی به مثابه قدرت مؤثر، جزئی مهم از ایده کلی آزادی محسوب می‌شود که در رهیافت قابلیت، اهمیت خود را به خوبی نشان خواهد داد (سن، ۱۳۹۰: ۳۲۴-۳۲۷ و همان، ۱۳۷۹: ۹۷-۱۰۱).

از دیگر نظریه‌هایی که مفهوم آزادی را از مفهوم کنترل مستقیم جدا می‌کند، نظریه نئورومن دولت‌های آزاد یا جمهوری‌گرایی قرن هفدهم است. در دوران جمهوری انگلستان، نظریاتی که کوئنتین اسکینر از آن با عنوان ایده‌های نئورومن (نورومی) یاد می‌کند، برای توضیح رابطه میان آزادی اتباع و قدرت دولت بر پایه تصورات کلاسیک از آزادی و در دفاع از جمهوری‌گرایی به کار رفت. در این دیدگاه، آزادی فقط با مداخله مستقیم در اعمال انسان مخدوش نمی‌شود. نکته اصلی و متفاوت، تأکید نویسندگان نئورومن (میلتون، هرینگتون و...) بر این موضوع است که اگر «انسان صرفاً در شرایط انقیاد یا وابستگی سیاسی گرفتار شود نیز آزادی خود را از دست داده است». بنابراین انسان‌های تحت حاکمیت حکومت‌های مطلقه، تحت هیچ شرایط و قوانینی، آزاد شمرده نخواهند شد (اسکینر، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۸).

دلیلی که این ایده برای محدود بودن آزادی بیان می‌کند این است که وضعیت مردم ساکن در قلمروی حاکمان مطلقه و نوع رفتار آنان، وابسته به خشنودی و لطف قدرت حاکمه است. هرینگتون معتقد بود که نفس این واقعیت که قانون با اراده سلطان یکی است، موجب محدود شدن آزادی انسان می‌شود (همان: ۹۰-۹۱). با طرح نظریه مطلوبیت‌گرایی در قرن هجدهم و استفاده از این اصول در پی‌ریزی دولت لیبرال قرن بعد، نظریه دولت‌های آزاد رو به خاموشی نهاد.

سن از ایده‌های پیشگامانه اسمیت درباره توجه به قضاوت بی‌طرفانه خارج از گروه قراردادی و سنجش‌های نسبی متناسب با موقعیت بهره‌برده‌است و همچنین ایده قابلیت انسانی خود را با توجه مستقیم به آزادی قدرت مؤثر طراحی کرده‌است. وی البته

با الهام و همچنین نقد به رهیافت جمهوری‌گرایی قرن هفدهم، ایراد آن را در این می‌داند که بین حالت‌هایی که شخص خود قادر به انجام کاری باشد و حالتی که به کمک و احسان دیگران یا سیاست‌های عمومی وابسته باشد، تمایز بسیار است و حالت دوم را فقدان آزادی می‌داند، در حالی که برای رهیافت قابلیت، حالت دوم هم آزادی محسوب می‌شود. به نظر سن در دنیای ما کاملاً مستقل بودن از کمک و حسن نیت دیگران، تقریباً نشدنی است (سن، ۱۳۹۰: ۳۳۰). پیگیری پیش‌نیازهای برابری فرصت‌ها باید در بستر اجتماع و از طریق قواعد و نهادها و قوانین حاکم بر جامعه صورت گیرد. عقل فردی سوژه انسانی در جامعه، از خلال فرآیندهای اجتماعی موجود، امکان ظهور و بروز خواهد داشت. سن در نهایت با تکیه بر متکثر بودن ایده آزادی، تمرکز بر رهیافت قابلیت و فقدان مداخله (ایده لیبرال) و فقدان وابستگی (ایده نئورومن) را به صورت همزمان مشکل نمی‌پندارد و مکمل هم می‌داند.

در رهیافت قابلیت، موقعیت‌های متفاوت دلخواه افراد بر اساس شرایط موجود در جامعه، باید به یکسان در دسترس همه افراد قرار داشته باشد، نه اینکه شخص ناگزیر محدود به موقعیت‌هایی خاص شده باشد. افزایش قابلیت انتخاب «زندگی دلخواه» و به عبارت بهتر وجود آزادی انتخاب، اساس دیدگاه سن نسبت به آزادی را تشکیل می‌دهد.

عدالت در اندیشه آمارتیاسن

سن همچون میل بر باور تنوع فردی در میان نوع بشر صحنه می‌گذارد. او همچنین بر وجود ابعاد متفاوت شخصیتی در وجود یک فرد نیز تأکید دارد و همچنین معتقد است که زندگی افراد بشر در اجتماع و روابط آنان را می‌توان از جنبه‌های مختلف و در فضاهای اساساً متفاوتی مقایسه نمود. هر مکتب سیاسی در نظریه عدالت خویش به برابری انسان‌ها در یک زمینه خاص که از دید آن مکتب و در واقع در انسان‌شناسی آن مکتب، برای هر فرد انسانی از اهمیت و اولویت خاصی برخوردار است، تأکید دارد. تنوع این نظریه‌ها در تأکید آنها بر امور خاص است. به عنوان مثال، آزادی برابر و حقوق فردی برابر که لیبرال‌ها بر آنها تأکید دارند، مطلوبیت‌های برابر است که مورد توجه مطلوبیت‌گرایانی مانند بنتام و همچنین جان استوارت میل است و ثروت برابر که برای

مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌ها مرکز توجه است. او بیان می‌دارد که در هر نظریه، برابری در یک فضای مشخص جست‌وجو می‌شود؛ فضایی که در آن نظریه از نقش محوری برخوردار است (سن، ۱۳۷۹: ۱-۳؛ همان، ۱۳۹۰: ۳۱۵-۳۱۸؛ همان، ۱۳۹۴: ۷۳-۷۵؛ ۱۱۴).

از نظر سن این اختلاف‌نظرها در اصل بر سر پرسش «برابری چه چیز؟» است. آزادی و برابری بدیل یکدیگر نیستند، بلکه در حوزه‌های کاربرد یکدیگر قرار دارند (همان، ۱۳۷۹: ۳۲-۳۳). پایه‌های اطلاعاتی متفاوت برای سنجش حفظ برابری برای انسان‌ها می‌تواند مواردی از قبیل درآمد و ثروت، شادکامی، آزادی‌ها، حقوق، فرصت‌ها یا دستیابی به آرزوها باشد (همان: ۳؛ همان، ۱۳۹۴: ۷۵).

به گفته سن، دلیل اصلی اینکه برابری طلبی، خصیصه وحدت‌بخش نظریه‌های مختلف سیاسی دانسته نمی‌شود، تفسیر خاصی از برابری است که به معنای برابری اقتصادی فهمیده می‌شود. به گفته او، برخی حوزه‌های تمرکز مانند درآمد، ثروت و مطلوبیت‌ها، تحت سرفصل برابری طلبی قرار می‌گیرند؛ در حالی که برابری در سایر زمینه‌ها مثل حقوق، آزادی، یا آنچه استحقاق عادلانه مردم نامیده می‌شود، ضد برابری طلبی قلمداد می‌شود (ر.ک: همان، ۱۳۹۰). به گفته سن، مقتضیات برابری در فضاهای متفاوت دقیقاً با هم یکی نیستند، چراکه انسان‌ها بسیار با هم متفاوتند (و همچنین به علت ابعاد مختلف زندگی انسان). برابری در یک فضا با نابرابری‌های اساسی در فضاهای دیگر توأم می‌گردد (همان، ۱۳۷۹: ۴۰-۴۱ و ۱۹۹). برای بررسی فضاهای متفاوت مورد نظر سن که در نظریه‌های گوناگون مورد توجه قرار گرفته‌اند و اثر و نتیجه‌ای که سن از این نظریه‌ها می‌گیرد، نگاهی به این نظریه‌ها ضروری می‌نماید، به‌ویژه که این نظریه‌ها، عمده‌ترین دیدگاه‌هایی هستند که در متن خود از زاویه‌ای خاص به مفاهیم «برابری» و «آزادی» توجه داشته‌اند.

سن در این زمینه از مکتب بحث‌برانگیز لیبرتاریانیسم و رابرت نوزیک نام می‌برد و مطرح می‌سازد که ممکن است او خواهان برابری مطلوبیت (فایده) یا برابری تملک امکانات اولیه نباشد، اما خواهان برابری در حقوق است. به این معنی که هیچ‌کس نسبت به آزادی، حقی بیش از دیگری ندارد (همان: ۱۸). مهم‌ترین تأکید لیبرتارین‌ها، تمرکز ویژه بر قابلیت مثبت بازار آزاد به مثابه غیردولتی‌ترین عنصر اجتماعی است. این مکتب،

حمایت اخلاقی قابل توجهی را برای مقابله با دخالت از سوی دیگران پیش می‌کشد (ر.ک: نوزیک، ۱۳۹۵). از نظر این گروه، بازار نمونه آرمانی از تعامل میان کسانی است که تنها منافع خود را دنبال می‌کنند و از این طریق به طور فعالانه در میدانی شرکت می‌کنند که منافع متقابل را به همراه دارد و از نظم طبیعی پیروی می‌کند (Farrelly, 2004: 92)؛ مانند تأکید هایک بر کاتالاکسی یا نظم خودانگیخته بازار (ر.ک: هایک، ۱۳۹۲). اشکال اساسی به نظم کاتالاکسی هایک در این است که ابتدا باید جامعه‌ای عادلانه تأسیس کرد و سپس زمام امور را به نظم خودجوش سپرد (موسوی و محمدی، ۱۳۸۸: ۱۳۱)؛ موضوعی که در نظریه عدالت رالز به آن توجه شده است. نوزیک نیز در «نظریه استحقاق» این ایده را مطرح می‌سازد که افراد تنها در شرایطی استحقاق داشتن کالا یا ملکی را دارند که آن را با رعایت دو اصل «عدالت در تحصیل» و «عدالت در انتقال» به دست آورده باشند (Farrelly, 2004: 83-84).

نمونه دیگر مورد توجه سن در باب نظریه‌هایی که توجه به برابری در فضایی خاص دارند، مکتب مطلوبیت‌گرایی است که خواستار برابری در شکل برخورد با انسان‌ها در فضای سود و زیان مطلوبیت‌هاست. انتقادهای سن از مطلوبیت‌گرایی را در انتهای بحث بررسی خواهیم کرد. سن معتقد است که از هر زاویه و در هر فضایی که خواهیم برابری را بسنجیم، باز چشم به روی نابرابری در فضای دیگر بسته‌ایم. سن معتقد است که یک نظریه عدالت، نیازی به تعریف عناصر جهان‌شمول ندارد. او با اینکه به نقش برجسته نهادها در پیگیری عدالت تأکید دارد (سن، ۱۳۷۹: ۳۲)، رفتار مردم و زندگی واقعی‌ای که در اجتماع جریان دارد و تشخیص بی‌عدالتی‌های قابل لمس و تلاش بر اصلاح آن را در مسیر سنجش عدالت، ترسیم ایده عدالت و تأسیس جامعه عادلانه، اساسی‌تر می‌یابد (همان: ۴۲-۴۳). یک نظریه استعلایی، ایده جامعه عادل را به سادگی قابل شناخت می‌داند، در حالی که ضمانتی برای بهترین بدیل وجود ندارد. از نظر سن، برای ورود به داوری‌های مقایسه‌ای، تشخیص‌های استعلایی نه ضرورت دارد و نه کفایت (ر.ک: همان، ۱۳۹۰ و ۱۳۷۹). همان‌گونه که در بحث از آدام اسمیت آورده شد، سن خود را پیرو سنت نسبی (مقایسه‌ای) می‌داند.

سن معتقد است که به علت شرایط نامعلوم حوزه اجتماعی و حوزه شخصی، درآمدها

و کالاها نمی‌توانند به عنوان پایه‌های مادی رفاه و شادکامی به حساب آیند. او برداشت و تفسیر محدود از مفهوم فقر را مورد انتقاد قرار داده و محدود کردن مفهوم فقر به مقوله درآمد را مانعی مهم بر سر راه شناسایی و درک درست از این مسئله می‌داند. در همین رابطه، سن ایرادهایی به مشهورترین نظریه عدالت معاصر یعنی نظریه عدالت جان رالز وارد می‌آورد و اظهار می‌دارد که این نظریه، یک رهیافت استعلایی و در ادامه رهیافت «نهادگرایی استعلایی» قراردادگرایان است (ر.ک: سن، ۱۳۹۰).

سن همچنین بیان می‌کند که «این ایده که مردم به صورتی خودانگیخته به آنچه در وضعیت اولیه توافق کرده‌اند عمل می‌کنند، خاص رالز است» (همان: ۱۲۰). به مجردی که نهادها بر مبنای اصول عدالت انتخاب شدند، هیچ روشی برای کنترل اینکه آیا نهادها مورد نتایج پیش‌بینی شده می‌شوند یا نه، وجود ندارد (همان). انتقاد سن از نظریه رالز از منظر ایده قابلیت، ناشی از تلاش برای درک مشکلات احتمالی یک فرد است که ممکن است به علت ناتوانی‌های زیستی یا مشکلات ناشی از ساختار جامعه، در تبدیل امکانات اولیه به آزادی واقعی در جهت خواسته‌هایش، توانایی کمتری داشته باشد و در مقایسه با اشخاصی دیگر محروم به حساب آید. سن، رهیافت قابلیت خود را از جهت تحلیل درخشان رالز از انصاف و مسئولیت، متکی به رهیافت رالز می‌داند، ولی از جهت وابستگی آن به تملک امکانات اولیه به جای آزادی‌ها و قابلیت‌هایی که افراد دارا هستند، منتقد این رهیافت است (همان، ۱۳۷۹: ۲۲۷؛ همان، ۱۳۹۴: ۸۸). او این کالاهای اولیه را صرفاً ابزارهایی برای سایر امور، به‌ویژه «آزادی انتخاب» افراد می‌داند (همان، ۱۳۹۰: ۲۶۳).

با این همه عده‌ای معتقدند که استدلال او درباره عدم کفایت ایده عدالت نهادگرای استعلایی به خوبی پایه‌گذاری نشده است. ویلفرید هاینش معتقد است که ما به حداقل فهمی از نظریه‌های عدالت ایده‌آل نیاز داریم، برای اینکه در مرحله اولیه و محلی عدالت که قابل فهم در مکان و زمان اکنون است، گیر نکنیم (Hinsch, 2011: 377). لورا والننتینی نیز مدعی است که رالز و رالزی‌ها به پویایی ذاتی و بی‌پایان بودن فرآیند نظریه‌پردازی در باب عدالت اعتقاد دارند و بنابراین باور سن مبنی بر عدم انعطاف‌پذیری ایده عدالت رالز نادرست است و رالزی‌ها، دسته‌ای از نهادهای ایده‌آل و کامل برای همیشه را در نظر ندارند (Valentini, 2010: 7-14). در عین حال باید توجه داشت که مسئله اصلی سن این

است که این نظریه در عین اهمیت وافر به اصل آزادی، به جای برابری فرصت‌ها برای افراد بر برابری تملک امکانات اولیه تأکید دارد.

رفاه و شادکامی در اندیشه آمارتیا سن

رفاه فرد از نظر سن، همان کیفیت زندگی شخص است. دستاورد یک شخص منطبق بر عملکردهای اوست و عملکردهای فرد از چیزهای ابتدایی حیات همانند سیرشدن، سالم بودن و اجتناب از بیماری‌های واگیر و مرگ زودرس شروع می‌شوند و دستاوردهای پیچیده‌تری مانند خشنود بودن، عزت نفس، مشارکت در زندگی اجتماعی و مواردی از این دست را در برمی‌گیرد (سن، ۱۳۷۹: ۴۷). به علت اینکه عملکردها، تابع بودن یک شخص هستند، ارزیابی رفاه نیز باید به شکل ارزیابی سرشت بودن او باشد. سن ارتباط «قابلیت» با رفاه فرد را از دو جهت بررسی می‌کند. اول اینکه قابلیت، آزادی یعنی فرصت‌های واقعی فرد را برای برخورداری از رفاه تشکیل می‌دهد. دوم اینکه انتخاب، به‌خودی‌خود در زندگی ارزشمند است، به این معنی که چنین زندگی‌ای، زندگی پربرتر و به عبارتی مرفه‌تر دانسته می‌شود (همان: ۶۲-۶۳). انسان‌شناسی سن بر مبنای سوژه آگاه آزاد مدرن کانت قرار دارد. وی به شباهت تفسیرش از آزادی با سنت آزادی مثبت هگلی درباره توانمندی‌ها پی برده است و بر آن تأیید کرده است. در واقع موضع سن این است که هر دو تفسیر موسوم به آزادی‌های مثبت و منفی را باید همزمان ارزشمند دانست (پریندرگست، ۱۳۸۶: ۱۳۳).

از دید مارتا نوسباوم، فیلسوف سیاسی دیگر نظریه توسعه انسانی، رهیافت قابلیت انسانی، نوع بشر را واجد نوعی از عقلانیت و جامعه‌پذیری که لزوماً در مقابل جسمانیت (بعد مادی) انسان قرار ندارد، در نظر می‌گیرد. طبق این رهیافت، انسان با بهره‌وری صرف نمی‌تواند احترام دیگران را نسبت به خود برانگیزد. بهره‌وری مادی ضروری و حتی مطلوب است، ولی هدف نهایی زندگی اجتماعی نمی‌تواند باشد (Nusbaum, 2007: 159-160)؛ دغدغه‌ای اخلاقی، که بنا بر سنت ارسطویی اقتصاد، در مباحث سن در باب توجه به محوریت جنبه انسانی در اقتصاد رفاه، کاملاً به چشم می‌خورد. در واقع باید گفت که قابلیت بر فرصت تأکید دارد، نه بر تملیک. آنچه به نظر می‌رسد این است که قابلیت، ویژگی افراد است و نه مجموعه افراد. اما همان‌گونه که ذکر شد، سن ایده قابلیت خود را از هرگونه فرض جدا بودن فرد از جامعه اطراف بری می‌داند.

سن، ارزیابی ارتباط قابلیت و رفاه را با در نظر گرفتن دو تمایز مهم امکان‌پذیر می‌داند: ۱- تمایز بین عاملیت و رفاه ۲- تمایز بین آزادی و دستاورد. عاملیت یک فرد می‌تواند شامل انتخاب اهداف رفاهی و غیررفاهی (تکلیف) باشد. شکست در دستیابی به اهداف غیررفاهی که نماینده آزادی کلی‌تری است نیز می‌تواند باعث سرخوردگی و کاهش شادکامی فرد گردد (سن، ۱۳۹۰: ۳۱۲؛ همان، ۱۳۷۹: ۶۱). تمایز بین آزادی و دستاورد را هم می‌توان به تفاوت فرصت و دارایی تعبیر کرد.

سن از دو تمایز ذکرشده، چهار مفهوم مختلف از مزیت‌هایی می‌سازد که می‌تواند به هر فرد تعلق گیرد: ۱- دستاورد رفاهی ۲- دستاورد عاملیتی ۳- آزادی رفاهی ۴- آزادی عاملیتی. آزادی عاملیتی، آزادی پیشبرد ارزش‌ها و اهداف مربوط به فرد است. آزادی رفاهی، ارائه فرصت‌های کافی به منظور فراهم کردن حداقل زندگی شایسته در جامعه است. مشخص است که دستاورد رفاهی و دستاورد عاملیتی، استفاده فرد از این فرصت‌ها و پیگیری اهداف است. سن معتقد است که طرح قابلیت‌افزایی را هم به شکل آزادی رفاهی و هم به شکل آزادی عاملیتی می‌توان توصیف کرد. آزادی رفاهی، بیشتر مورد توجه سیاست‌گذاری عمومی قرار می‌گیرد. در تعبیر ویژه قابلیت به مثابه آزادی عاملیتی، ممکن است انتخاب فرد در تضاد با بهره‌گیری از آزادی رفاهی باشد، زیرا درباره برخی افراد، اهداف و اولویت‌ها می‌تواند فراتر از محدوده رفاه شخصی باشد (همان، ۱۳۹۰: ۳۱۲-۳۱۴؛ همان، ۱۳۷۹: ۴۷-۴۸ و ۸۹-۹۴). مبنا و معیار سن برای فضای سنجش و مقایسه برابری انسان‌ها، در جهت دستیابی به یک نظریه عدالت نسبی، ایده قابلیت‌افزایی یا همان «آزادی دستیابی» طبق توانایی‌های متفاوت و متمایز افراد است. در اینجا دستاورد و آزادی دستیابی، بر هم منطبق نیست.

با وجود تأثیرگذاری گسترده رویکرد قابلیت‌سن که دامنه‌های آن هم به برنامه‌های عملی توسعه انسانی سازمان ملل متحد و هم به تولید ادبیاتی وسیع و عمیق در حوزه علمی منجر شده است، در انتقاد از این رهیافت، هارتلی دین، پژوهشگر مدرسه اقتصاد و علوم سیاسی لندن، در عین حال که به جذابیت‌های فراوان رهیافت قابلیت اذعان دارد، معتقد است که رهیافت قابلیت به سه واقعیت کلیدی بی‌توجه بوده است:

۱. طبیعت وابسته بشری

۲. طبیعت مسئله‌دار (پرابلماتیک) حوزه عمومی

۳. طبیعت استثماری سرمایه‌داری

او معتقد است که رهیافت قابلیت به عنوان یک راه‌حل مبتنی بر رضایت طرفین بسیار مناسب است، اما سیاست‌ورزی درباره نیازها باید مبتنی بر مبارزه باشد، نه رضایت طرفین؛ مبارزه برای مشارکت سیاسی بیشتر و مبارزه علیه استثمار و بی‌عدالتی نظام‌یافته سرمایه‌داری (ر.ک: Dean, 2009). قصد ارزیابی نقادانه پیشنهاد دین را در این مجال کوتاه نداریم، اما باید گفت که سن، رهیافت خود را حقوق - هدف‌محور می‌داند و نسبت به حقوق و نیازها بی‌توجه نبوده است، هرچند انتقاد دین درباره خالی بودن جای مبارزه می‌تواند کاملاً بجا باشد. هرچند سن به کار بستن خرد جمعی را در این زمینه واجب می‌داند، پذیرفته شدن برقراری عدالت جهانی از سوی نظام سرمایه‌داری محتاج تلاش‌هایی بیش از گفت‌وگو است. نگاهی به اهمیت نقش خرد جمعی در پیگیری رفاه اجتماعی، زوایای مختلف موضوع را روشن‌تر خواهد کرد.

حکومت مطلوب آمارتیا سن

اهمیت نقش خردورزی جمعی در زمینه درک عدالت اجتماعی در نوشته‌های سن کاملاً بارز است. وی تأکید می‌کند که افکار میل در فهم او از اهمیت حکومت متکی بر گفت‌وگو، نقش اساسی داشته است. سن در این زمینه گسترش ارتباطات رسانه‌ای را برای اصلاحات نهادی کاملاً مفید می‌داند. یکی از حوزه‌های کاربرد دموکراسی و خرد جمعی، بهبود امنیت انسانی و شنیده شدن صدای مردم آسیب‌پذیر است. از فعالیت شهروندان علاقه‌مند به سیاست و امکان برانگیختن عمومی علیه نابرابری‌ها و محرومیت اجتماعی، می‌توان برای اجرای سیاست‌های عادلانه‌تر و ارتقای رفاه اجتماعی بهره گرفت (سن، ۱۳۹۰: ۳۶۹-۳۷۳).

از نظر سن، میزان دقیق اولویتی که می‌توان به آزادی فردی داد، از مواردی است که در زمرهٔ اموری قرار می‌گیرد که باید به خردورزی جمعی سپرده شود (ر.ک: همان). رویکرد کلی مبتنی بر آزادی می‌تواند تنوعات انسانی و اجتماعی را درون یک رویکرد جای دهد. امکان همکاری و مشارکت برای کاربردی کردن نگرش چندبُعدی به توسعهٔ جامع ضروری است و امکان چنین نگرشی بدون به‌کارگیری خرد جمعی بسیار بعید به نظر می‌رسد. سن معتقد است که دست یافتن به سعادت نباید به صورت یک آرمان کلی و مبهم مطرح گردد، بلکه باید با منظور کردن واقعیات ملموس زمانمند و مکانمند،

مصادیق رفاه را به وجود آورد؛ امری که تنها با کنش فعال شهروندان در یک دموکراسی میسر است.

ارزیابی نسبت آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشه سن

چنان که دیدیم، یکی از دغدغه‌های مهم سن این است که افراد در جوامع انسانی تحت چه شرایطی می‌توانند به شادکامی در زندگی (آنچه زندگی سعادت‌مند می‌دانند) دست یابند. هرچند او مفهوم رفاه را صرفاً با جنبه مادی آن پیوند نمی‌زند، روشن است که بدون توسعه اقتصادی، بخش عمده‌ای از راه‌حل‌های عینی برای گسترش عدالت در جامعه و تحقق ایده قابلیت، عقیم خواهد ماند. آزادی اقتصادی نیز جزئی از آزادی‌های ابزاری دیگر مانند آزادی‌های سیاسی، امکانات اولیه اجتماعی، تضمین شفافیت و امنیت است که برای دستیابی به الگوی توسعه مدنظر سن ضروری است. در دیدگاه وی، توسعه‌یافتگی، وضعیتی است که در آن انسان‌ها به آزادی انتخاب زندگی دلخواه خویش دست یابند. این دیدگاه در توسعه، چیز جدیدی محسوب نمی‌شود.

آرتور لویس بیان داشته است که «رشد اقتصادی چیزی است که کنترل بیشتری را حول محیط در اختیار انسان قرار می‌دهد و بدین طریق، آزادی‌اش را افزایش می‌دهد»، اما لویس همچنان بین رفاه اجتماعی و توسعه تمییز قائل می‌شد (پریندرگست، ۱۳۸۶: ۱۲۵). همان‌گونه که پیش از این دیدیم، اهمیت مشارکت و استفاده از استعداد‌های همگان، موضوعی است که نظریه‌سیاسی میل بر آن مبتنا دارد. بدین ترتیب توسعه انسانی مدنظر سن علاوه بر بهبود کیفیت زندگی فرد، شرایط کارایی و رشد بیشتر اقتصادی را نیز فراهم می‌کند. ویژگی‌های رهیافت سن در جهت رفاه اجتماعی را می‌توان در این موارد خلاصه نمود:

۱. اهمیت آزادی انتخاب، بر اساس خواست‌ها و موقعیت هر فرد در جامعه
۲. عدم انطباق «آزادی دستیابی» بر «دست‌آورد»
۳. عدم منبع‌محوری و تمرکز بر تفاوت‌های فردی و مزیت‌های کلی افراد و همچنین گروه‌ها
۴. تأکید بر توزیع برابر فرصت در جامعه به جای کالاهای اولیه بر این اساس که بحث «فرصت» مطرح‌شده عمیقاً با سرشت وجودی فرد در ارتباط است، نه با دارایی‌های او

۵. تأکید بر ایده متکثر آزادی که می‌تواند شامل ایده‌های قابلیت‌افزایی، فقدان مداخله (آزادی منفی مورد نظر لیبرالیسم کلاسیک)، یا فقدان وابستگی (مانند ایده‌های نئورومن) و... باشد؛
۶. عدم اعتقاد به نظریه‌های عدالت نهادگرایانه استعلایی.

مقایسه آرای میل و سن

در این بخش در نظر داریم که ضمن جمع‌بندی و مقایسه مباحث مطرح‌شده از سوی دو اندیشمند نام‌برده، شباهت‌ها و تفاوت‌های اندیشه‌های میل و سن در شیوه استدلال درباره ارتباط آزادی فردی و رفاه اجتماعی را آشکار سازیم. همان‌گونه که در پیشینه پژوهش دیده شد، افکار میل و سن از جنبه‌های متعددی قابلیت تأمل و کاوش دارد. مباحث ما صرفاً نسبت مورد نظر این مقاله را از زوایای گوناگون مورد توجه قرار داده است.

با تطبیق آرای این دو متفکر اجتماعی- سیاسی و اقتصادی متوجه خواهیم شد که سن از بسیاری از آموزه‌های میل تأثیر پذیرفته و از این آموزه‌ها در تکامل نظریه خود استفاده کرده است. همان‌طور که معروف است که هر اندیشمندی بر شانه اندیشمندان پیش از خود می‌ایستد، میان افکار سن و میل، مشابهت‌های چندی دیده می‌شود. در عین حال سن انتقادهای جدی‌ای را نیز بر مطلوبیت‌گرایی و بر همین مبنا بر نظریه‌های میل وارد می‌آورد. روشن است که سن که در قرن بیستم چشم به جهان گشوده و تحولات این قرن و نیز قرن بیست‌ویکم را درک کرده است، فرصت مشاهده و مطالعه بسیاری از وقایع و حوادث و نظریه‌های سیاسی، از جمله ظهور و سقوط ابرروایت‌های لیوتاری نظیر کمونیسم، نازیسم و فاشیسم و فراز و فرودهای نظریه لیبرالیسم و بحران‌ها و تحولات اقتصادی کلان را داشته است و در تکوین نظریه خویش از آنها سود جسته است.

هرچند دسته‌بندی اندیشمندان ذیل مکاتب گوناگون کاری نسبتاً دشوار و شاید نادقیق باشد و متفکران سنت مقایسه‌ای نیز خود را پیرو ایدئولوژی خاصی نمی‌دانند، می‌توان گفت که در گروه‌بندی مکتب لیبرالیسم، اندیشه‌های میل در مرز بین لیبرالیسم کلاسیک و لیبرالیسم اصلاح‌طلب یا مدرن قرار دارد، در حالی که سن در زمره لیبرال‌های

مدرن است. درباره مرام لیبرالیسم مدرن می‌توان این گفتهٔ آرون در کتاب «حقیقت و آزادی» را به کار برد که «مساوات اجتماعی یا سیاسی، مساوات اقتصادی به دنبال ندارد، ولی طالب نهادهایی است که امکان بدهند که همهٔ افراد از امکانات کافی رفاهی و اقتصادی برخوردار باشند» (آرون، ۱۳۸۲: ۱۶۰).

برای مقایسهٔ نظام‌مند آرای این دو متفکر در حوزهٔ مورد مطالعه، لازم است این مقایسه ابتدا به صورت جداگانه در باب مقوله‌ها و مفاهیم پایه‌ای مطرح‌شدهٔ پیشین صورت گیرد، تا سنجش دقیق‌تری از آرا و عقاید دو اندیشمند به دست آید. با ذکر تمایزات و مشابهت‌ها، ویژگی‌های هر رهیافت واضح‌تر دیده خواهد شد و در انتهای مقاله، برآیند نظری نسبت بین آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشهٔ میل و سن، نمایان خواهد گشت.

در بخش شباهت‌های کلی باید گفت که هر دو متفکر، نظریه‌های خود را بر مبنای سوژهٔ آگاه آزاد مدرن پی‌ریزی کرده‌اند. میل، فرد انسانی را موجودی منفرد و گفت‌وگو و تعامل افراد را گفت‌وگو بین اجزای متفرد می‌پندارد؛ در حالی که سن خود بیان می‌کند که تفرد کامل را قبول ندارد و حتی ایدهٔ قابلیت‌های غیرفردی را هم مطرح می‌سازد. آنچه سن از آن به عنوان آزادی به مثابه قدرت مؤثر یاد می‌کند، از جمله امور اجتماعی هستند که به شدت به آزادی عمل فرد در پیگیری اهداف خویش کمک می‌کنند.

از منظر هر دو اندیشمند، عقل فردی سوژهٔ انسانی در جامعه از راه فرآیندهای اجتماعی موجود، امکان بروز خواهد داشت. سن نیز مانند میل، اعتقاد راسخی به وجود تنوع فردی در میان نوع بشر دارد. پیامد این تفکر، ارائهٔ نظریه‌ای است که توجه به نیازهای زندگی فرد در میان اجتماع دیگر انسان‌ها را مورد عنایت ویژه‌ای قرار می‌دهد. متنوع دانستن سرشت افراد بشر، یک پایهٔ انسان‌شناختی قوی برای قائل بودن به حق انتخاب آزاد برای انسان‌ها درون جامعه است.

شباهت اصلی ایده‌های دو متفکر در اندیشهٔ عدالت نسبی است. مکتب مطلوبیت‌گرا جزء رهیافت‌های مقایسه‌ای (نسبی و عینی) است که در نقطه مقابل نهادگرایی به ارزیابی رفتارهای بالفعل افراد در جامعه می‌پردازد، هرچند ارزیابی وضعیت اجتماعی در آن منحصر به دیدگاه مطلوبیت‌گراست. به تعبیر میل، عدالت نمی‌تواند یک اصل قائم به

ذات باشد و بسیار مبهم‌تر از آن است که به سادگی قابل درک باشد، بلکه وابسته به مصلحت‌های عینی و منافع اجتماعی بسیار مهم است. به تعبیر سن نیز یک رتبه‌بندی کامل و جهان‌شمول از الزام‌های عدالت، کار رفع بی‌عدالتی‌های عینی موجود را کند و سخت می‌کند. سن نیز مانند میل اعتقاد دارد که برای تشخیص و رفع بی‌عدالتی‌های مشهود نباید منتظر رتبه‌بندی کامل‌تر ترجیحات و یا قاعدهٔ اکثریت یا تشخیص دقیق نهادهای عادلانه باشیم.

به یک معنا، هم میل و هم سن، پیرو تفکر ارسطویی هستند که برخلاف تفکر افلاطونی و رهیافت‌های نهادگرایانه استعلایی، به دنبال تمرکز بر شرایط موجود و نتایج بالقوه آن و احترام به افکار عمومی و خرد اعصار است. جان استوارت میل، اعتقاد خویش به فراهم بودن امکانات اولیهٔ زندگی و از جمله امکان آموزش مقدماتی برای همگان، از جمله محروم‌ترین افراد را جزئی از مهم‌ترین تعهدات جامعه در برقراری عدالت می‌داند. اما به دلیل تفکر مطلوبیت‌گرایانه، افراد بی‌سواد را به جهت حفظ شادکامی خودشان و جامعه، سزاوار حقوق سیاسی از جمله حق رأی نمی‌داند.

ایدهٔ قابلیت‌سن ناظر بر «فرصت به فعل درآوردن توانمندی‌های بالقوهٔ انسان است» که از سوی جامعه باید تأمین شود و بنابراین مبنای نظری یک ایدهٔ عدالت محسوب می‌شود؛ زیرا ناظر به تأمین فرصت‌های برابر برای تمامی افراد است. زمینه‌های مختلف امکانات اولیه مانند امکانات اولیهٔ آموزشی و بهداشتی، امکانات اقتصادی و اطلاعاتی لازم برای فعالیت‌های شغلی مختلف و امکان مشارکت گستردهٔ سیاسی و اجتماعی، مبنای لازم برای تحقق ایدهٔ برابری فرصت است. در اینجا سن به دستاوردها، نظر مستقیم ندارد و آن را معطوف به خواست‌ها و تلاش‌های فردی می‌داند و صرفاً آزادی دستیابی را جزء ضروری ایدهٔ عدالت خویش می‌شمارد.

در بخش تفاوت‌های کلی می‌توان ابتدا از عدم اتفاق نظر کامل در نگاه به آزادی یاد کرد. در رابطه با مفهوم آزادی، میل با توجه به دید مطلوبیت‌انگارانه خویش و به‌رغم این که اساساً آزادی فرد را یک امر مقدس می‌شمارد، اگر آزادی در جهت دستیابی فرد به شادکامی توجیه نشود، برای او اعتبار نخواهد داشت. چنین رویکردی در سخنان میل دربارهٔ عدم لزوم اعطای آزادی به ملل غیرمتمدن و وحشی (به علت ادعای عدم توان آنان در بهره‌گیری از آزادی به نفع کامیابی خویش) به‌وضوح دیده می‌شود. این در حالی

است که مفهوم آزادی برای سن، امری جهان‌شمول بوده، قیود زمانی و مکانی در اطلاق این حق بشری تأثیری نخواهند داشت. بنابراین نگاه سن به آزادی، نگاهی هنجاری است. او بر اساس انسان‌شناسی سوژه آگاه آزاد خویش و اعتقاد به تنوع سرشت بشری، «آزادی و در واقع حق‌گزینش» را یکی از ابعاد مهم وجودی انسان می‌شمرد که بدون آن موجودیت انسانی زیر سؤال رفته است.

تفاوت بزرگ دیدگاه این دو متفکر در عدم انطباق نظریه‌های سن بر فلسفه مطلوبیت‌گرایی میل و انتقاد از آن است. سن، مطلوبیت‌گرایی را فاقد ظرفیت لازم برای سنجش عدالت می‌داند. او معتقد است که محاسبات مطلوبیتی و جلوه‌های شادکامی می‌تواند برای افراد محروم جامعه کاملاً نامناسب باشد، زیرا ساختار ذهن ما به گونه‌ای است که تمایل به انطباق با سختی‌های زندگی را دارد و تمرین می‌کند تا از نعمت‌های کوچک خوشحال شود. این انطباق ذهنی، نقش عمده‌ای در تداوم نابرابری‌های اجتماعی و محرومیت‌های نسبی دارد (سن، ۱۳۹۰: ۳۰۶-۳۱۲). قابلیت طرح‌شده از سوی سن، چیزهایی هستند که افراد به‌طور بالقوه دارند، نه آنکه تحت تأثیر نظم اجتماعی موجود می‌توانند آرزو کنند.

نتیجه‌گیری

بررسی انجام‌شده از استدلال‌های دو اندیشمند در این مقاله، در چارچوب اندیشه سیاسی صورت گرفته است. دو نظریه رفاهی مورد بحث ما، به عنوان راهنما و تجویزی در موقعیت‌های گوناگون عملی به کار خواهد آمد، هرچند چنین پژوهش‌هایی در متن خود، کاربست مستقیم نظریه در یک موقعیت خاص را مدنظر ندارند.

همان‌گونه که در خلال مباحث دو اندیشمند مشاهده شد، با وجود تفاوت‌های روش‌شناختی، به علت وجود مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه یکسان، در نظریه‌های هر دو متفکر، ارتباطی متقابل بین آزادی فردی و رفاه اجتماعی برقرار شده است؛ بدین معنی که وجود آزادی‌های فردی در جامعه، هم ابزار و هم آرمان افزایش رفاه اجتماعی است. با وجود تفاوت در رهیافت و روش، نحوه پیوند دو مفهوم یادشده در کلیات، مسیر مشابهی را طی می‌کند؛ هرچند اختلاف در ادله، موجب اختلاف در پیشنهادها درباره نهادها و قواعد لازم شده است.

همان‌طور که مشاهده کردیم، در لیبرالیسم کلاسیک، مالکیت خصوصی وسیله‌ای نهادی برای تصمیم‌گیری غیرمتمرکز و استفاده از دانش عملی (ضمنی) افراد است که این دانش در نهادهای جمعی رقیق و ضعیف می‌شود. در واقع اقامه دلیل به سود مالکیت شخصی، عنصری در تأیید عامل خودمختار و آزاد بودن انسان محسوب می‌شود. همان‌گونه که ذکر شد، در گروه‌بندی مکتب لیبرالیسم می‌توان اندیشه‌میل را در مرز بین لیبرالیسم کلاسیک و لیبرالیسم مدرن و دیدگاه سن را در زمره لیبرال‌های مدرن دانست. یکی از معیارهای مرزبندی برای لیبرالیسم مدرن در مقابل لیبرالیسم کلاسیک در این عقیده است که آزادی، علاوه بر آزادی‌های مدنی شامل آزادی‌های اقتصادی و تصحیح فرایند بازار از سوی دولت نیز می‌شود.

دلیل اعتقاد راسخ میل به آزادی فردی، رسیدن به شادکامی است و شادکامی برای میل، شاخص رفاه است. در واقع میل، یک نظریه رفاهی برای جمع افراد دارد که مبتنی بر آزادی افراد است؛ بدین معنی که آزادی وسیله‌ای پایه‌ای برای رفاه به معنی شادکامی محسوب می‌شود، هرچند در بیشتر موارد نیز می‌تواند ذاتاً ارزشمند باشد. سن هرچند نظر دوگانه میل را درباره آزادی می‌پذیرد، تأکید قوی‌تر او بر اهمیت ذاتی آزادی بنا بر اقتضای روحیات انسانی است. در واقع سن دیدی هنجاری‌تر نسبت به آزادی دارد و تاحدی نیز بر وسیله بودن رفاه (رفاهی که خود به وسیله آزادی بالنده‌تر شده است) در جهت دستیابی به آزادی بیشتر تأکید می‌کند.

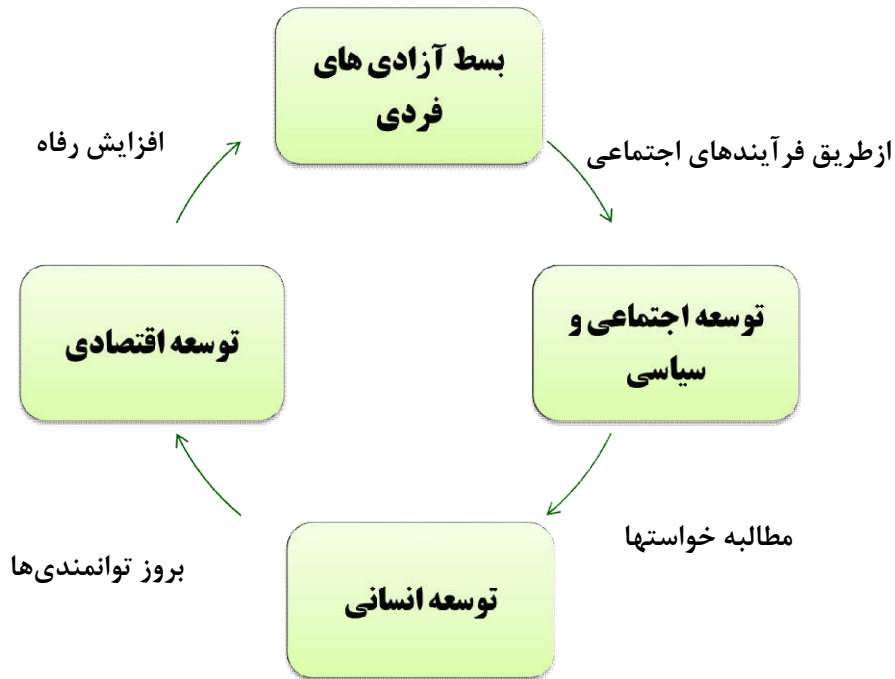
سن زندگی شادکامانه را متناظر با زندگی همراه با آزادی انتخابگری می‌داند. از نظر سن، اختیار و انتخاب سبک زندگی مطابق با عادات و رویه‌های مرسوم در جامعه، اقتضای روحیات انسانی است. هدف از توسعه نمی‌تواند صرفاً افزایش تولید و انباشت سرمایه و حتی افزایش صرف درآمد سرانه جامعه باشد و توجه خاص به وضعیت تأمین حداقل امکانات مادی و معنوی همه افراد و باز بودن مسیر حرکت همگان در راه تحقق خواست‌های خود متناسب با سطح عمومی زندگی در زمانه خویش، از اهداف مطرح شدن ایده «توسعه به مثابه آزادی» از سوی سن است. باید گفت که نظریه‌های افرادی مانند محبوب‌الحق و سن بر تغییر نگرش اخیر دیدگاه‌های مطرح جهانی، از سمت اخلاق مطلوبیت‌گرا به سمت اخلاق فضیلت‌محور، تأثیر بسیار مهمی داشته‌اند.

این مقاله در پی یافتن پاسخ این پرسش بود که «نسبت میان آزادی فردی و رفاه اجتماعی در اندیشه جان استوارت میل و آمارتیا کومار سن چگونه برقرار می‌شود؟». همان‌گونه که در بررسی مقایسه‌ای نظرهای دو اندیشمند مشاهده کردیم، آرای میل و سن در مباحث انسان‌شناختی، ایده عدالت نسبی، اهمیت خردورزی جمعی و استفاده از استعدادهای متنوع بشری در راه دستیابی بشر به شادکامی، بسیار مشابه بوده است؛ هرچند تفاوت‌های مهمی نیز وجود دارد که مهم‌ترین آنها، مطابق نبودن نگاه این دو به مفهوم آزادی و انتقاد و پیروی نکردن سن از رهیافت مطلوبیت‌گرایی میل و جایگزینی آن با رهیافت قابلیت است. اما در مجموع نسبتی که این دو اندیشمند میان وجود آزادی‌های اجتماعی - سیاسی و اقتصادی گسترده‌تر در جامعه و دستیابی آحاد جامعه به شادکامی برقرار می‌کنند، شباهت فراوانی دارد. در اندیشه میل، وجود این آزادی‌ها در کنار تأمین امکانات اولیه آموزشی، بهداشتی و اقتصادی از سوی حکومت و در اندیشه سن، پیگیری پیش‌نیازهای برابری فرصت‌ها از طریق نهادها و قوانین و قواعد حاکم بر جامعه، نقش مهمی در دستیابی به شادکامی مدنظر اندیشه رفاه دارد.

در شادکامی مورد نظر میل، آزادی انتخاب، برحسب نتیجه، نقش اساسی ایفا می‌کند. برآیند بررسی نوع استدلال میل، ما را به این نتیجه می‌رساند که در اندیشه او، آزادی پیش‌شرط پرورش خرد و پرورش خرد نیز پیش‌شرط پیشرفت اجتماعی و سیاسی و پیشرفت اجتماعی و سیاسی، پیش‌شرط توسعه اقتصادی است. توجه به وظایف خاص حکومت در متن نظریه رفاهی هر دو متفکر دیده می‌شود که پیشتر بررسی شد. طبق اعتقادات سن، آزادی‌های سیاسی، امکانات اولیه اجتماعی، تضمین شفافیت و امنیت و آزادی اقتصادی، همگی ذیل پیش‌نیازهای تقسیم عادلانه فرصت‌ها (ایده قابلیت‌افزایی) میان مردم جای گرفته و امکان مشارکت همه ظرفیت‌ها و استعدادهای جامعه را در فرآیند توسعه اقتصادی میسر می‌کند. توسعه اقتصادی، جزئی ضروری در امکان دستیابی همگان به رفاه است. در ایده توسعه انسانی مدنظر سن، با بهبود کیفیت زندگی افراد و آزاد شدن توانمندی‌های آنان، زمینه تقویت کارایی اقتصادی نیز فراهم شده و در انتها به آزادی بیشتر فرد نیز خواهد انجامید.

بدین ترتیب می‌توان دریافت که هر دو اندیشمند با مرکز قرار دادن آزادی فردی در نظریه‌های خویش، به ایجاد تأثیراتی خودفزاينده اعتقاد داشتند که منجر به پیشرفت

روزافزون خواهد شد. این تأثیرات را می‌توان به صورت یک طرح چرخه‌ای به تصویر کشید. طرح شماتیک چگونگی کارکرد این چرخه و اثرات اجتماعی و اقتصادی آن در جامعه، در تصویر انتهای مقاله قابل مشاهده است. لازم به ذکر است که این دو متفکر به طور مستقیم به وجود چنین طرحی اشاره نکرده‌اند، بلکه از خلال پژوهش ما در محتوای بحث‌هایشان، جزئیات و کلیت چنین طرحی دریافت و برداشت شده است. در طرح زیر با صرف‌نظر از تأکیدات خاص میل و سن بر اهمیت آزادی در نظریه‌های رفاهی خویش، بخش اصلی و مهمی از برداشت‌هایشان از چگونگی مرتبط شدن وضعیت آزادی افراد جامعه با وضعیت اقتصادی کل جامعه آورده شده است. این چرخه به خوبی بیانگر مسیر منتج از بررسی نظریه‌های دو اندیشمند، در باب چگونگی ارتباط یافتن آزادی فردی و رفاه اجتماعی است که با ارائه آن، بحث خود را به پایان می‌بریم:



پی‌نوشت

۱. واژه مطلوبیت در اندیشه فایده‌گرایانه در قرن بیستم رایج شد، زیرا هم از جهت شدت میل و هم از جهت رضایت، مناسب‌تر از واژه فایده بود (پریندرگست، ۱۳۸۶: ۱۲۸). به دلیل اینکه واژه مطلوبیت در زبان فارسی «خواسته‌شدنی» معنی می‌دهد و اساتید بنامی در این حوزه، کاربرد این واژه را ترجیح داده‌اند و همچنین می‌توان گفت که نسبت به واژه فایده، ذهنیت فرد انسانی اهمیت خود را بیشتر نشان می‌دهد، در این پژوهش از این واژه استفاده کرده‌ایم.

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۲) حقیقت و آزادی، مهرداد نورایی، تهران، مروارید.
- آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷) ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، عباس مخبر، تهران، مرکز.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۰) آزادی مقدم بر لیبرالیسم، فریدون مجلسی، تهران، فرهنگ جاوید.
- الوی، جیمز (۱۳۸۴) «تاریخچه‌ای از علم اقتصاد در جایگاه علمی اخلاقی»، ترجمه علی نعمتی، مجله اقتصاد اسلامی، شماره ۱۹، صص ۱۵۱-۱۸۰.
- برلین، آیزایا (۱۳۶۸) چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- پریندرگست، رنی (۱۳۸۶) «آزادی و توسعه»، ترجمه علی اصغر صباغی، مجله راهبرد یاس، شماره ۱۱، صص ۱۲۳-۱۴۸.
- دوتوکویل، الکسی (۱۳۴۷) تحلیل دموکراسی در آمریکا، رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران، زوار.
- دین، هارتلی (۱۳۸۸) سیاست‌گذاری اجتماعی، عبدالله بیچرانلو، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سن، آمارتیا (۱۳۷۹) آزادی و برابری، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.
- (۱۳۹۰) اندیشه عدالت، ترجمه وحید محمودی و هرمز همایون‌پور، تهران، آگاه.
- (۱۳۹۴) توسعه به مثابه آزادی، ترجمه وحید محمودی، تهران، دانشگاه تهران.
- صانعی دره بیدی و مهران رضایی (۱۳۸۸) «پژوهشی در مسئله آدام اسمیت (سازگاری یا ناسازگاری نظام اخلاقی و اقتصادی اسمیت)»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، پاییز و زمستان، شماره ۱/۶۱، صص ۷۷-۱۲۰.
- گری، جان (۱۳۷۹) فلسفه سیاسی جان استوارت میل، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- (۱۳۸۱) لیبرالیسم، ترجمه محمد ساوجی، تهران، وزارت امور خارجه.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۵) «آزادی در روایتی پارادایمی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۲، صص ۷-۲۷.
- موسوی، میرطاهر و محمدعلی محمدی (۱۳۸۸) مفاهیم و نظریه‌های رفاه اجتماعی، تهران، دانش.
- میل، جان استوارت (۱۳۷۵) رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران، علمی و فرهنگی.
- (۱۳۸۸) فایده‌گرایی، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نی.
- (۱۳۸۹) حکومت انتخابی، ترجمه علی رامین، تهران، نی.
- نوزیک، رابرت (۱۳۹۵) بی‌دولتی، دولت، آرمان‌شهر، ترجمه محسن رنجبر، تهران، مرکز.
- هایک، فردریش فون (۱۳۹۲) قانون، قانون‌گذاری، آزادی، جلد ۲: سراب عدالت اجتماعی، ترجمه مهشید معیری و موسی غنی‌نژاد، تهران، دنیای اقتصاد.

Dissertations, <https:// Scholarcommons.usf.edu/etd/636>.

Dean, H (2009) Critiquing Capabilities, the distraction of a beguiling concept, *Critical Social Policy*, 29 (2). pp. 261-273.

Farrelly, C (2004) *Introduction to Contemporary Political Theory*. SAGE Publications Ltd.

Hinsch, w (2011) Ideal Justice and Rational Dissent, A critique of Amartya Sen's The Idea of Justice, *Analyse & kritik*, 33(2). pp. 371-386.

Helliwell, J. , Layard. R. and Sachs. J. , eds. (2013) *World Happiness Report 2013* , <https://worldhappiness.report/ed/2013/>.

Nussbaum, M (2007) *Frontiers of Justice*. Harvard University Press.

Valentini, L (2010) A Paradigm shift in Theorizing about Justice? A Critique of Sen, *CSSJ Working Papers Series*, SJ011 November 2010. 1-14

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۱۶۴-۱۳۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

رابطه روش حکومتی با فرایند دموکراسی سازی و تحکیم دموکراسی (مطالعه موردی: جمهوری اسلامی ایران)

* منصور انصاری

** میرقاسم سیدین زاد

چکیده

علی‌رغم مخالفت برخی از فیلسوفان و نظریه‌پردازان با مدل حکومتی دموکراسی، اساساً یکی از دغدغه‌های اصلی جامعه بشری به‌ویژه برخی از روشنفکران و فیلسوفان مهم عصر جدید، مسئله دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی بوده است؛ زیرا نخست اینکه دموکراسی مؤثرترین سیستم رسیدن به تعادل و تنها نظم متضمن کمترین بدی است و دوم اینکه به تعبیر آلفرد اسمیت، «همه نارسایی‌های دموکراسی را می‌توان با دموکراسی بیشتر درمان کرد». با این حال میزان و درصد نارسایی‌ها و نقص‌ها در همه کشورها یکسان نیست؛ به همین دلیل می‌باید به لحاظ تحلیلی میان نظام‌هایی که همه شروط دموکراسی را به میزان زیادی محقق ساخته‌اند، نظام‌هایی که برخی از شروط دموکراسی را تحقق بخشیده‌اند و نظام‌هایی که گاهی حتی واجد شروط حداقلی دموکراسی نیستند، تمایز قائل شد. معمولاً نظام‌های با ویژگی‌های نخست، «دموکراتیک»، نظام‌های دارای ویژگی‌های دوم، «هیبریدی» و نظام‌های با ویژگی‌های سوم، «غیردموکراتیک» نام‌گذاری می‌شوند. هر یک از این روش‌های حکومتی، رابطه‌ای

* نویسنده مسئول: استاد گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ایران
m.ansari51@gmail.com

** دانش‌آموخته دکتری مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ایران
mynewdesktop@gmail.com



مستقیم و یا غیرمستقیم با فرایند دموکراتیزاسیون و تحکیم دموکراسی دارند. در اصل، مسئله و پرسش اصلی در این پژوهش هم به تبیین و توضیح رابطه «روش حکومتی» با «فرایند دموکراسی سازی و تحکیم دموکراسی» برمی گردد (مسئله و پرسش). نیل به این هدف، به کمک روش «توصیفی - تحلیلی» و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و دیجیتالی دنبال می‌شود (روش). به نظر می‌رسد که از میان مدل‌های مختلف دموکراسی، «دموکراسی حداقلی» قرابت بیشتری با دوره‌های حکومتی نظام جمهوری اسلامی ایران و «دموکراسی حداکثری» بیشترین تأثیرگذاری مثبت در «فرایند دموکراسی سازی و تحکیم» دارد (یافته).

واژه‌های کلیدی: دموکراسی سازی، تحکیم دموکراسی، دموکراسی هیبریدی، دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری.

مقدمه

هرچند تقریباً طی یک قرن اخیر به صورت عام چنین پذیرفته شده است که دموکراسی تنها شیوه زیستی است که با اصل «انسان بودن» آدمیان منطبق است و می‌تواند به تحقق ارزش‌ها و کرامت‌های وجودی انسان‌ها کمک کند، با این حال هنگام بحث درباره دموکراسی، پرسش‌های زیادی وجود دارد که می‌تواند نخست در این اصل تردید ایجاد کنند که دموکراسی در معنای عام آن تنها شیوه زیست منطبق با انسانیت است؛ دوم اینکه مدل‌های دموکراسی حاکم را به نسبت زیاد مغایر با دموکراسی راستین کشف کنند. این پرسش‌ها می‌تواند بدین قرار باشد: آیا رهبران سیاسی، رویه دموکراتیک را دنبال می‌کنند؟ آیا مشارکت سیاسی واقعی محقق می‌شود؟ آیا «حاکمیت قانون» برقرار است و آیا یک دستگاه قضایی مستقل وجود دارد؟ آیا رسانه‌ها، آزاد و بی‌طرف هستند؟ آیا دموکراسی درونی در احزاب سیاسی رعایت می‌شود؟ آیا بوروکراسی دولتی کارآمد وجود دارد؟ آیا در توزیع درآمد، انصاف وجود دارد؟ و...

متأثر از همین پرسش‌ها و چالش‌های نظام‌های دموکراتیک، در بررسی انواع روش‌های حکومتی به لحاظ تحلیلی باید میان نظام‌هایی که همه شروط دموکراسی را به میزان زیادی محقق ساخته‌اند، نظام‌هایی که برخی از موازین دموکراتیک را رعایت می‌کنند و نظام‌هایی که گاهی حتی واجد شرایط حداقلی دموکراسی نیز نیستند، تمایز قائل شد. در این راستا سه نوع روش حکومتی با زیرمجموعه‌هایشان قابل استخراج است:

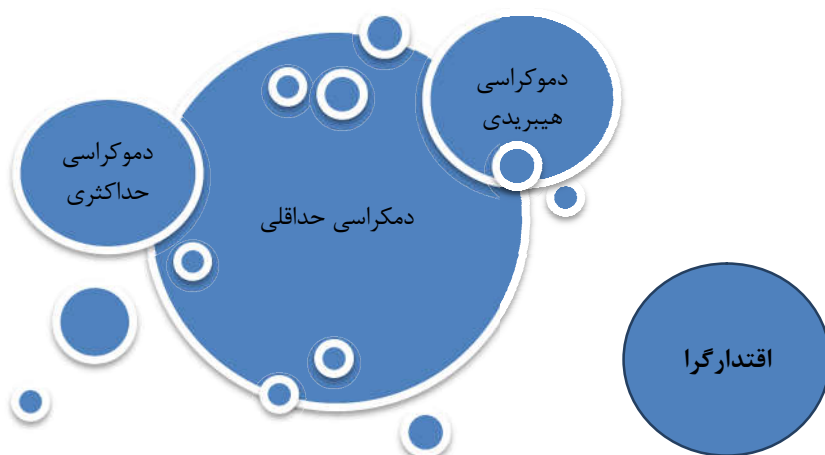
۱. دموکراتیک: شامل حداکثری (مستقیم، مشارکتی، توافقی، مشورتی، انجمنی و...) و حداقلی (اکثریتی، نمایندگی، لیبرال و...)

۲. هیبریدی: (شبه‌اقتدارگرا، تفویضی، شبه‌دموکراسی، اقتدارگرای رقابتی و...)

۳. غیردموکراتیک^(۱): (اقتدارگرا، استبدادی، توتالیتر، فاشیستی و...)

تصویر ذیل، وضعیت گستره و حاکمیت مدل‌های حکومتی مختلف را در سطح جهان

نمایش می‌دهد:



شکل ۱- وضعیت گستره و حاکمیت مدل‌های حکومتی مختلف در سطح جهان

ادعای نویسندگان مقاله حاضر بر این است که از میان انواع رژیم‌های یادشده، تنها در دموکراسی‌های حداکثری، فرایند دموکراسی‌سازی به صورت موفقیت‌آمیز سپری می‌شود و تحکیم دموکراسی به نسبت زیاد محقق می‌گردد. اما در دیگر مدل‌های حکومتی، فرایند دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی با موانع و چالش‌های زیادی مواجه هستند.

منظور ما از «تحکیم» طبق تعریف خوآن لینز و آلفرد استپان در کتاب «مسائل گذار و تحکیم دموکراتیک» (۱۹۹۶)، «موقعیتی سیاسی است که در آن، از سوی عاملان سیاسی پذیرفته شود که دموکراسی «تنها بازی در شهر» بوده و مردم نیز باور داشته باشند که دموکراسی، مطلوب‌ترین شیوه حکومت است»^(۲). تا چنین اتفاقی بیفتد و تداوم یابد، نخست حکومت دموکراتیک باید درباره سه جنبه «رفتاری»، «نگرشی» و «قانونی»^(۳) تحکیم شود. دوم اینکه دولت در دموکراسی‌های تحکیم‌یافته باید در ارتباط متقابل با پنج عرصه مرتبط با هم و تقویت‌کننده یکدیگر قرار گیرد: ۱- جامعه مدنی آزاد ۲- جامعه سیاسی خودمختار (در تمایز با جامعه مدنی و به عنوان مکمل یکدیگر) ۳- حاکمیت قانون ۴- بوروکراسی دولتی کارآمد و ۵- جامعه اقتصادی (در معنای «بازار نهادینه‌شده» و نه صرفاً بازار سرمایه‌داری) (Linz & Stepan, 1996: 5-15).

به طور کلی منظور از تحکیم دموکراسی، تثبیت و پابرجا شدن و مصونیت قواعد، رویه‌ها، نهادها و ارزش‌های دموکراتیک به‌ویژه مشارکت و رقابت سیاسی در درازمدت است. در دموکراسی تحکیم‌یافته، همه گروه‌های سیاسی مهم، نهادهای سیاسی را می‌پذیرند و از قواعد بازی دموکراتیک پیروی می‌کنند (بشیریه، ۱۳۸۶: ۱۵۰).

روش توصیفی - تحلیلی

اصولاً در پژوهش‌های توصیفی - تحلیلی تلاش می‌شود تا وضع موجود یک پدیده، یا اتفاقی خاص بررسی و توصیف شود. امروزه نتایج این پژوهش‌ها، کمک شایانی به تصمیم‌گیری‌ها و سیاست‌گذاری‌ها در سطح جامعه دارد. به طور کلی پژوهش‌های توصیفی به سه گروه عمده تقسیم می‌شود:

- پژوهش توصیفی پنهانگر: این نوع پژوهش‌ها به مطالعه ویژگی‌ها و صفات افراد جامعه می‌پردازد.

- پژوهش توصیفی موردی یا ژرفانگر: این نوع پژوهش‌ها عبارتند از مطالعه یک مورد یا یک واحد و کاوش عمیق درباره آن. در واقع در این نوع تحقیقات سعی می‌شود از جهات مختلف، هر پدیده یا موضوعی بررسی شود. در این نوع پژوهش‌ها، موضوعاتی نظیر «سیر تکامل تاریخی، الگوی‌ها و مدل‌های حکومتی، ساخت اجتماعی، زبان و فرهنگ، آداب و رسوم و ارزش‌ها، نهادهای اجتماعی، نهادهای سیاسی، اعتقادات و ارزش‌ها و آداب و رسوم مذهبی و...» بررسی می‌شود.

- پژوهش توصیفی تحلیل محتوا: این نوع پژوهش در اصل توصیف عینی و کیفی محتوای مفاهیم به صورت نظام‌دار است و می‌توان گفت که این نوع پژوهش بیشتر روی متن‌های مکتوب، شفاهی و تصویری درباره موضوع خاص انجام می‌گردد؛ نظیر کتاب‌ها، روزنامه‌ها و مقاله‌ها و...

تمرکز پژوهش حاضر بر مدل دوم است؛ بدین شکل که تلاش شده است تا با نگاهی ژرف و عمیق، الگوها و مدل‌های حکومتی مهم و متشابه با الگوهای حکومتی نظام جمهوری اسلامی ایران طی چهار دهه اخیر شامل «دموکراسی هیبریدی»، «دموکراسی حداقلی» و «دموکراسی حداکثری» شناسایی و معرفی گردد و در نهایت ارتباط و سنخیت این مدل‌های حکومتی با فرایند دموکراسی‌سازی وزن‌سنجی گردد.

دموکراسی‌های هیبریدی

اصولاً دورهٔ پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی (پس از جنگ سرد سال‌های ۱۹۹۰)، فصل گسترش رژیم‌هایی بود که با عنوان «دموکراسی‌های هیبریدی»^۱ معروف شدند. این نوع رژیم‌ها در کشورهای آفریقایی نظیر الجزایر، کنیا، موزامبیک، زامبیا و...، کشورهای اوراسیایی نظیر آلبانی، روسیه، ترکیه، صربستان، اکراین، جمهوری آذربایجان و...، کشورهای آسیایی نظیر مالزی و تایوان، مصر، فیلیپین و کشورهای آمریکای لاتین نظیر مکزیک، پاراگوئه، برزیل، آرژانتین، پرو و... نمود واقعی یافتند و طی دوره‌هایی شیوهٔ حکومت‌داری اصلی محسوب شدند.

به طور کلی رژیم‌های هیبریدی نخست فرم‌های ناکافی و یا ناقص فرایند دموکراسی‌سازی هستند؛ دوم اینکه در گذار به دموکراسی ناموفق بوده، به تحکیم دست نیافته‌اند. سوم اینکه معمولاً قوانین دموکراتیک با حکومت‌داری اقتدارگرایانه ترکیب شده است. برخی از ویژگی‌های مهم دموکراسی‌های هیبریدی بدین ترتیب است:

- ترکیب دموکراسی و اقتدارگرایی: نظام‌های هیبریدی معمولاً شکل و فرمی دموکراتیک و محتوایی تمامیت‌خواه دارند. بدین ترتیب که برخی از اصول و ارکان ظاهری دموکراسی نظیر برگزاری انتخابات و رقابت نخبگان سیاسی رعایت می‌شود، اما در واقع فرایند انتخابات، عادلانه و آزادانه نیست و تنها حلقهٔ بسته‌ای از نخبگان برای جابه‌جایی قدرت با هم رقابت می‌کنند و از انتخابات و نهادهای دموکراتیک، همچون ابزاری برای کسب مشروعیت بهره گرفته می‌شود.

- نقش قدرتمند رهبری: در نظام‌های هیبریدی، نقش مرکزی رهبر سیاسی تاحدی است که او به تجسّد دولت بدل می‌شود. در یک کلام، رهبر سیاسی (رئیس‌جمهور یا نخست‌وزیر)، مرجع اعلاّی قانون‌گذاری، ناظر بر اجرای آن و بنا به مصلحت، دارای حقّ نقض آن است.

- تشریفاتی بودن قانون اساسی: در نظام‌های هیبریدی معمولاً تدابیر ویژه اضطراری و حکم حکومتی می‌تواند هر موقعیتی را به شرایط استثنایی بدل کند و قانون را به حالت تعلیق درآورد. به تعبیری دیگر در نظام‌های هیبریدی، کاربرد قانون اساسی، تشریفاتی و مصلحتی است.

- عدم استقلال نهادها و قوای حکومتی: در نظام‌های هیبریدی اساساً نهادها و قوای حکومت تحت سلطه کانون‌های قدرتمند و اختیارات و استقلال عمل متعارف در کشورهای دموکراتیک را ندارند؛ از جمله قوه قضائیه که وابسته، ناقض قانون و زائده‌ای از هستهٔ سخت رژیم است.

- ماهیت ایدئولوژیکی مبهم و مغشوش: معمولاً اصول ایدئولوژیک نظام‌های هیبریدی از لحاظ نظری، مغشوش و مبهم است و در عمل نیز به شکلی دل‌خواهی اجرا می‌شود؛ به طوری که ابهام نظری و بی‌قاعدۀ اجرایی باعث می‌شود ایدئولوژی، به کیش شخصیت‌پرستی تقلیل یابد. تعهد به نظام حاکم به معنای نزدیکی و وفاداری به افراد و نهادهای قدرتمند آن، به‌ویژه رهبری تلقی می‌گردد.

- عدم استقلال واقعی نهادها و سازمان‌های مدنی: در نظام‌های هیبریدی، نهادها و سازمان‌های مدنی آزادند، ولی در چارچوب نظارت سخت‌گیرانه و قواعد نانوشته حکومت عمل می‌کنند. جامعه مدنی، زنده ولی ضعیف است. ساختار سیاسی تنها به قصد تظاهر به دموکراتیک‌بودن، آزادی بیان چارچوب‌مندی برای مخالفان معدودی در نظر می‌گیرد. در این رژیم‌ها، رسانه‌هایی که غیردولتی شناخته می‌شوند، نسبتاً از آزادی عمل بیشتری برخوردارند، ولی تحت کنترل نرم دستگاه‌های نظارتی و امنیتی قرار دارند و گاهی به تریبون تبلیغاتی آنها بدل می‌شوند. در این میان، رسانه‌های اجتماعی، نقشی دوگانه دارند. از یکسو، انحصار اطلاع رسانی دولت را می‌شکنند و از سوی دیگر، زمینه‌ای بارور برای رشد پوپولیسم پدید می‌آورند و ضعف نهادهای سنتی دولت را در بسیج عمومی جبران می‌کنند.

- حاکم بودن پوپولیسم: در نظام‌های هیبریدی معمولاً وجود سازوکار انتخابات، امکان گسترده‌ای برای ظهور مداوم «پوپولیسم» پیش می‌گذارد و در زمان رقابت‌های انتخاباتی، افکار عمومی را به هیجان می‌آورد. وقتی امید مردم به کارآمدی حکومت کاهش می‌یابد، جریان جدیدی از پوپولیسم به راه می‌افتد. به این ترتیب که دولت از طریق برگزاری انتخابات نسبتاً آزاد و رقابتی، دوباره موفق می‌شود امید و اعتماد عمومی را برای مدتی نامعلوم مصادره کند و مشروعیت خود را ولو به طور نسبی ترمیم نماید.

- اپوزیسیون منفعل و ناکارآمد: معمولاً در نظام‌های هیبریدی، با یک پدیدهٔ آشکار روبه‌رو هستیم: «اپوزیسیون منفعل و ناکارآمد». بیشتر اعضای این اپوزیسیون از

کارگزاران محبوب دیروز اما رانده شده از کانون قدرت تشکیل می شود که در قامت منتقدان و مصلحان ظاهر می شوند، اما به نسبت زیادی منفعل و ناکارآمد هستند و در مواقع حساس و ضروری با ساختار سیاسی حاکم سازش می کنند و مسیر دموکراسی را به انحراف می کشانند.

- اقتصاد سرمایه داری رانته: نظام های هیبریدی معمولاً با نوعی اقتصاد سرمایه داری رانته اداره می شوند. ثروت به صورت بی قاعده ای میان نخبگان قدیم و جدید نظام سیاسی مدام تقسیم می شود. نخبگان جدید از ساز و کار قانونی برای دولتی کردن موقت ثروت خصوصی استفاده می کنند، تا دوباره آن را به سود خود و مشتریانانشان خصوصی کنند.

- نگاهی ابزاری و غیرواقعی به قوانین بین المللی: رژیم های هیبریدی به ظاهر به قوانین بین المللی احترام می گذارند، ولی در عمل رویکردی رندانه، بدبینانه و ریاکارانه به جامعه جهانی دارند. در عین مبارزه با غرب، انزواطلب نیستند. به طور جدی برای برقراری رابطه ای هر چند نه مستحکم با کشورهای خارجی می کوشند و به دنبال متحدانی از میان رژیم های خویشاوند می گردند. سیاست داخلی و سیاست خارجی این رژیم ها بر رادیکالیسمی عمل گرا استوار است؛ یعنی با آزمون مدام خطوط خطر و سنجش سود و هزینه، خواست یک سالارانه خود را پیش می برند^(۴).

دموکراسی های هیبریدی به چندین نوع تقسیم پذیر هستند که در ذیل یک مورد مهم یعنی مدل «دموکراسی تفویضی» به اختصار معرفی می گردد:

دموکراسی تفویضی

برای نخستین بار در سال ۱۹۹۴، «گیلرمو او دائل» واژه «دموکراسی تفویضی» را برای تعریف سیستم های در حال ظهوری که اساساً ماهیتی معیوب در عرصه حکومت داری دارند، پیشنهاد داد. او دائل، رژیم های از نوع دموکراسی تفویضی را با عنوان «حیوان جدید» یاد می کند که در برخی کشورها از جمله کشورهای آمریکای لاتین ظهور کردند و خاصیت غیردموکراتیک دارند^(۵). بدین معنا که در این رژیم ها به مقامات دولتی، قدرتی تفویض شده است که بدون قید و شرط، خود را نماینده و تجسم ملت بدانند. یا به قول جیمز مالوی^۱، در این نوع دموکراسی های (تفویضی) انتخاباتی، فرایند

1. James Malloy

تصمیم‌گیری اقتدارگرایانه، تکنوکراتیک و غیرپاسخگو در برابر توده‌ها و گروه‌های ذی‌نفع خصوصاً در تصمیمات اقتصادی درآمیخته‌اند (فاضلی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). معمولاً فرض بر این است که دموکراسی‌های از نوع تفویضی، رژیم‌هایی هستند که در دوران گذار، نهادهای دموکراتیک با میراث استبدادی گذشته ادغام می‌شوند و دو نتیجه حاصل می‌شود:

۱. تداوم نسبی ساختارهای حکومتی حامل اقتدارگرایی.
 ۲. تداوم رویه حکومت‌داری (رهبری) اقتدارگرا و موناشرسی محور با اندکی تغییر عقیده نسبت به ارزش‌های دموکراسی.
- مهم‌ترین متغیرهای (وابسته) تأثیرگذار در ظهور و بروز دموکراسی‌های تفویضی بدین قرار هستند:

۱. عامل ساختاری: وجود بحران‌های اقتصادی- اجتماعی و سیاسی و نیاز و علاقه مردم به حل‌وفصل سریع آنها توسط یک شخص یا حزب؛
 ۲. عامل فرهنگی: تضعیف اعتماد به احزاب و سیاستمداران مختلف کشور و نظم سیاسی ائتلافی؛
 ۳. عامل سیاسی- نهادی: قطب‌بندی سیاسی، تکه‌تکه شدن سیستم حزبی و عدم نهادینگی آنها.
- مهم‌ترین متغیرهای (مستقل) تأثیرگذار در ظهور و بروز دموکراسی‌های تفویضی هم بدین ترتیب هستند: «تورم، کاهش رشد اقتصادی، کاهش درآمد سرانه، افزایش بدهی عمومی، افزایش نابرابری و بیکاری، کاهش اعتماد به دولت- احزاب پارلمان- رئیس‌جمهور، کاهش رضایتمندی از دموکراسی، قطبی‌شدگی سیاسی، دگرگونی- بی‌ثباتی» (Gonzalez, 2014: 26).

به طور کلی دموکراسی‌های از نوع تفویضی، نه دموکراسی نهادینه‌شده و نه تحکیم‌شده هستند؛ بلکه دموکراسی‌ای هستند که علی‌رغم نواقصشان همواره پابرجا و تداوم دارند و به چهار نوع اصلی تقسیم می‌شوند:

۱. دموکراسی تفویضی تجدیدپذیر [آرژانتین، کلمبیا، اکوادور]
۲. دموکراسی تفویضی در حال تشدید [ونزوئلا، پاراگوئه]
۳. دموکراسی تفویضی در حال فرسایش [پرو، برزیل]

۴. دموکراسی تفویضی در حال ثبات [شیلی-اروگوئه، ترکیه، روسیه] (Gonzalez, 2014: 8-9).

سه ویژگی اصلی دموکراسی تفویضی [بیشتر از نوع در حال ثبات] شامل ۱- ضد نهادی ۲- ضد سیاسی و ۳- قیمومتی است (O'Donnell, 1993: 3-4). از دیگر خصوصیات فرعی دموکراسی‌های تفویضی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- استفاده از صندوق‌های رأی جهت مشروعیت‌بخشی به حاکمیت
- شخص‌گرایی / فردمحوری
- رویکرد هابزی بر آنها حاکم است. رأی‌دهندگان صرف‌نظر از هویت خود، کسی را انتخاب کنند که برای مراقبت از سرنوشت کشور مناسب‌تر است [مسئله امنیت و حفظ تمامیت ارضی مهم است].
- حس عاجلیت و منجی‌طلبی مردم جهت حل‌وفصل بحران‌ها به شدت افزایش می‌یابد.
- وضعیت سیاسی جامعه بسیار احساسی-هیجانی و پرخطر است. نامزدهای انتخاباتی مختلف برای بازی برد-باختِ مطلق رقابت می‌کنند.
- بعد از بازه انتخابات، رأی‌دهندگان به شرایط منفعل بازمی‌گردند و همه امور به رهبر سیاسی محول می‌گردد.
- رهبر سیاسی برای حل‌وفصل امور محوله، نیازمند یک «سیاست‌گذاری از نوع جادویی» است که اساساً غیردموکراتیک است.
- حزب و یا احزابی که رهبر سیاسی را انتخاب و مورد حمایت قرار می‌دهند، دچار کمبود حمایتی از سوی مردم می‌شوند و در نتیجه سیاست «فاصله‌گیری از رهبر سیاسی» را اتخاذ می‌کنند.
- حامیان درون حزبی وابسته به رهبر سیاسی، به دلیل سیاست‌ها و رفتارهای اقتدارگرایانه، رویکرد خنثی و گاه انتقادی پیش می‌گیرند.
- رهبر سیاسی به دلیل رویکردهای تمامیت‌خواهی به انزوای سیاسی دچار می‌شود (Gonzalez, 2014: 5-6).

در جمع‌بندی و ارزیابی دموکراسی‌های هیبریدی می‌توان چنین مدعی شد که در این نوع روش حکومتی اساساً دموکراسی «تنها بازی در شهر» نیست، زیرا نخست ساختار سیاسی به نسبت زیاد حاکم بر دیگر گروه‌ها و نیروهای سیاسی است و رهبران حکومتی از پاسخگویی افقی اجتناب می‌کنند. دوم اینکه جامعه مدنی آزاد نیست و معمولاً اثری از جامعه سیاسی خودمختار وجود ندارد. سوم اینکه حاکمیت قانون به نسبت زیاد تضعیف شده و استقلال قوه قضائیه و دادگاه قانون اساسی خدشه‌دار شده است. چهارم اینکه بلوک اپوزیسیون ناکارآمد و منفعل است و احزاب سیاسی هم به لحاظ ماهیت ساختاری و هم به لحاظ ماهیت درونی از روندی دموکراتیک برخوردار نیستند. پنجم اینکه بوروکراسی دولتی کارآمد نیست و به میزان زیادی مانع توسعه است. ششم اینکه یک نظام اقتصادی سرمایه‌داری-رانتی بر بازار حاکم است و میزان فساد مالی بسیار گسترده است. هفتم اینکه در سیاست خارجی، نگاهی ابزاری و غیرواقعی به قوانین بین‌المللی حاکم وجود دارد.

به تعبیر مارینا اوتاوی، در این نوع روش‌های حکومتی، یک ممانعت عمده در برابر فرایند دموکراسی‌سازی وجود دارد و به نظر می‌رسد که تحکیم دموکراسی در این نوع نظام‌ها، از درصد شانس بسیار کمی برخوردار است. اساساً این نوع رژیم‌ها، دموکراسی‌های ناقصی نیستند که در مسیر پیشرفت و تثبیت دموکراسی در حال حرکت باشند؛ بلکه این نوع رژیم‌ها مصمم‌اند ظاهری از دموکراسی را حفظ کنند، بدون آنکه خودشان را در معرض مخاطرات سیاسی ناشی از رقابت آزاد قرار دهند. لذا در این رژیم‌ها، عرصه محدودی برای رقابت واقعی به منظور کسب قدرت وجود دارد. به علت همین محدودیت، پاسخگویی حکومت کاهش می‌یابد. در عین حال این رژیم‌ها فضای سیاسی را تا آن حد تحمل می‌کنند که احزاب سیاسی و سازمان‌های مدنی شکل بگیرند، مطبوعات مستقل تا اندازه‌ای فعالیت کنند و برخی مباحث و گفت‌وگوهای سیاسی مطرح شوند (اوتاوی، ۱۳۸۶: ۷).

دموکراسی‌های حداقلی

دموکراسی‌های حداقلی، از سوی نظریه‌پردازان مختلفی اعم از جرمی بنتام، جان استوارت میل، ژوزف شومپتر، رابرت دال و... تعریف شده است. به طور خلاصه، پنج

اعتقاد اساسی مشترک میان همه نظریه‌هایی که به‌درستی «حداقلی- لیبرال» خوانده می‌شوند، بدین ترتیب هستند:

۱. اعتقاد به این اندیشه که مردم در جامعه‌ای سیاسی باید آزاد باشند؛
۲. اعتقاد به برابری مردم در جامعه‌ای سیاسی؛
۳. اعتقاد به این اندیشه که نقش دولت باید تعریف شود، به نحوی که تقویت‌کننده آزادی و برابری باشد. همه لیبرال‌ها درباره سه تز زیر در مورد نقش و ساختار دولت اتفاق نظر دارند:

- دولت زمانی بیشترین بخت را برای تأمین آزادی و برابری شهروندان دارد که به شکل دموکراسی سازمان یافته باشد.
- دولت فقط با تعقیب سیاست‌هایی می‌تواند ضامن آزادی باشد که تساهل و تسامح و آزادی وجدان برای همه شهروندان را متحقق کند.
- دولت باید خود را وارد این حوزه نکند که فرد چگونه می‌خواهد نقشه‌های زندگی‌اش را اجرا کند؛ یعنی وارد حوزه «برداشت شخص از خوب و نیکی» نشود.

۱. اگر قرار است جامعه‌ای مشروع باشد، هر جامعه سیاسی باید برای افرادی که در آن زندگی می‌کنند، موجه باشد.
۲. عقل ابزاری است که دولت لیبرال با آن حکومت می‌کند. دیدگاه‌هایی مذهبی، اخلاقی یا متافیزیکی مردم هرچه باشد، از آنها انتظار می‌رود در حوزه سیاسی از طریق استدلال عقلی و با نگرش‌های معقول عمل کنند و استدلال‌های مشروعیت‌بخشی که به مردم ارائه می‌شود تا رضایتشان گرفته شود، باید مبتنی بر عقل باشند (همپتن، ۱۳۸۰: ۳۱۱-۳۱۴).

منصور انصاری، موارد ذیل را به عنوان حداقل عناصری می‌داند که برای تبلور دموکراسی ضروری هستند و از آنها با عنوان «ستون‌های دموکراسی» نام می‌برد: حاکمیت مردم؛ حاکمیت مبتنی بر رضایت فرمان‌برداران؛ حاکمیت اکثریت؛ حقوق اقلیت‌ها؛ تضمین حقوق اساسی بشر؛ انتخابات آزاد؛ برابری در نزد قانون؛ فرایند صحیح قانون؛ محدودیت‌های نهادی بر حکومت؛ پلورالیسم اجتماعی، اقتصادی و سیاسی؛ ارزش‌های تساهل، نسبی‌گرایی و پراگماتیسم (انصاری، ۱۳۸۴: ۲۲).

به طور کلی نظریه پردازان دموکراسی حداقلی، دولت را بر اساس قابلیت آن در محافظت از «شرایط ضروری برای افراد به منظور پیگیری منافعشان بدون خطر مداخله سیاسی خودسرانه، با هدف مشارکت آزادانه در معاملات اقتصادی، مبادله نیروی کار و کالا در بازار و منابع مناسب به شیوه خصوصی» توجیه کرده‌اند. این در حالی است که در این نوع دموکراسی‌ها، دولت تحت تأثیر قدرتمندترین منافع، قادر به تضمین آزادی و برابری واقعی نیست. به همین دلیل است که منتقدان دموکراسی‌های حداقلی و همچنین نظریه پردازان تجدیدنظرطلب و متأخر این نوع دموکراسی‌ها، تأکید می‌کنند که برای مبارزه با نابرابری‌ها و تأثیرات مشروعیت‌زدای آنها، «شفافیت بیشتر در عملکرد سازمان‌های عمومی، نمایندگی و دیگر سازمان‌ها، در کنار دموکراتیک‌سازی نهادهای اجتماعی ضروری است». به اعتقاد این گروه از نظریه پردازها، دموکراتیک‌سازی احزاب و انجمن‌ها مهم تلقی می‌شوند، زیرا آنها واسطه بین جامعه و دولت هستند.

طبق گفته هلد: «اگر امروزه می‌خواهیم دموکراسی به بار نشیند، بازاندیشی درباره آن به منزله پدیده‌ای دوبعدی ضروری است. یک بعد آن متوجه اصلاح قدرت دولت و بعد دیگر متمرکز بر ساختار بندی مجدد جامعه مدنی است. اصل خودمختاری را تنها زمانی می‌توان عملی کرد که ما فرایند «دموکراتیک‌سازی مضاعف/ دوجانبه» را به مثابه یک ضرورت به رسمیت بشناسیم. بدین معنا که دگرگونی مستقل دولت و جامعه مدنی، ناگزیر و واجب است» (هلد، ۱۳۶۹: ۴۲۸؛ دلپرا، ۱۳۹۷: ۷۴). در همین راستا هلد معتقد است: «ویژگی اصلی دموکراسی پارلمانی فقط سازوکار انتخاباتی مبتنی بر برابری سیاسی و رأی اکثریت شهروندان نیست. ویژگی‌های دیگر عبارتند از: «امکان تداوم فعالیت گروه‌هایی که در انتخابات شکست می‌خورند؛ آزادی مطبوعات و (آزادی فعالیت سازمان‌های غیر دولتی)؛ حقوق بشر مخدوش نشود؛ امنیت عرصه عمومی توسط دولت و دستگاه قضایی مستقل برقرار شود». با اینکه در نظریه پردازی دموکراسی، هر کدام برای ویژگی‌های مذکور وزن خاصی قائل‌اند، اما اغلب این نظریه‌ها بر سازوکار انتخاباتی آزاد و منصفانه، به عنوان شناخته شده‌ترین ویژگی دموکراسی تأکید دارند» (هلد، ۱۳۶۹: ۴۰۳-۴۳۸).

نظریه پردازان، دلایل توجیهی دموکراسی‌های حداقلی را بدین ترتیب عنوان می‌کنند:

- برای اینکه دولت منظم و کارآمدی را تسهیل می‌کند.
 - برای محافظت علیه استبداد واقعی یا تخیل شده اکثریت‌هایی که تابع هوای نفسند و خلق و مزاجشان سریعاً تغییر می‌کنند.
 - تسهیل و ترغیب استیلای جامعه بر دولت.
- با این حال اگر نظام‌های دموکراسی حداقلی، به رغم نظریه توجیهی‌شان، کاملاً ضددموکراتیک نباشند، به زحمت نمونه‌های پسندیده‌ای از سیاست موجود دموکراتیکی هستند. به طوری که مارکسیست‌ها و دیگران، ترتیبات سیاسی لیبرال دموکراسی را به علت «حفظ صورت و ترک محتوای حاکمیت مردمی و کنترل دموکراتیک» تقبیح کرده‌اند (لوین، ۱۳۸۰: ۲۰۳). در یک کلام، در آغاز هزاره جدید نظریه دموکراسی رایج، عمدتاً دموکراسی لیبرال، با چالش‌های فراوانی روبه‌رو است که بازاندیشی در نظریه دموکراسی را ضروری و حیاتی کرده است. برخی از این چالش‌ها، نظری هستند و به بنیادها و شالوده‌های دموکراسی مربوط می‌شوند. از جمله بحث آزادی و برابری که به مثابه جوهره دموکراسی در نظر گرفته می‌شود. چالش‌های دیگر عملی هستند و عمدتاً به کژکارکردهای آن مربوط می‌شود. برای مثال تبدیل شدن دموکراسی به فرایندی برای گردش نخبگان و یا بازی‌های پنهان کارانه احزاب سیاسی (انصاری، ۱۳۸۴: ۶۶).
- اساساً نظریه پردازان دموکراسی‌های حداقلی، به تضاد لیبرالیسم و دموکراسی باور دارند؛ اما بحثشان این است که دموکراسی لیبرال در هر حال برای محافظت از هر نوع دموکراسی ضروری است. «دموکراسی در جامعه مدرن فقط می‌تواند دموکراسی محدودی باشد. لیبرال دموکراسی تنها شکل ممکن دموکراسی است که می‌تواند روی دهد» (کارتز و استوکس، ۱۳۸۶: ۱۶۴). همچنین دفاع رورتی از دموکراسی لیبرال بر پایه این اظهارنظر است که در حال حاضر، صرفاً «واژگان روشمندی وجود دارد که هر کسی را قادر می‌سازد که شهروند گردد» (همان).

لری دایموند، پایان روند گذار را استقرار دموکراسی لیبرال می‌داند: «خلاصه کلام، فکر می‌کنم وقتی تعریف بنیانی دموکراسی تحقق یافته باشد، گذار پایان می‌یابد. حکومتی که در آن مردم بتوانند رهبران خود را از طریق انتخابات آزاد و عادلانه قابل قبول، با حداقلی از آزادی‌ها برگزینند و به علاوه پاسخگویی حکومت در فاصله

انتخابات‌ها تأمین شود». از نظر او، استقرار دموکراسی لیبرال، پایان روند دموکراسی‌سازی است (کارتر و استوکس، ۱۳۸۶: ۱۶۴). همچنین فرانسیس فوکویاما متأثر از دامنه و سرعت گذار به دموکراتیک سال‌های ۱۹۸۹ در اروپا، سخن از «پایان تاریخ» کرد؛ به طوری که وی این گذار را به عنوان «نقطه پایان تکامل ایدئولوژی بشر» و جهانی شدن دموکراسی لیبرال را به مثابه «واپسین شکل حکومت انسانی» معرفی کرد.

اما گویا فوکویاما و دیگر نظریه‌پردازان دموکراسی‌های حداقلی به‌ویژه دموکراسی لیبرالی، بیشتر تحت تأثیر این روند نسبتاً دموکراتیک بودند و به یک معنا تحت تأثیر ایدئولوژی لیبرالیسم- سرمایه‌داری قرار گرفتند؛ زیرا منازعات سال‌های اخیر نشان داد که مناظره بر سر ماهیت دموکراسی لیبرال، اصول ویژه‌اش، اشکال نهادی متنوعش و دلایل مناسب در دفاع از آن کماکان ادامه دارد. از این‌رو همانند سال‌های ۱۹۸۹، این نکته مهم است که بدانیم مبارزه ایدئولوژیکی بر سر نظریه و عمل دموکراتیک به پایان نرسیده است. در دموکراسی‌های لیبرال که واقع‌گرایی دموکراتیک هنوز ارائه‌دهنده مفروضه‌های بنیادی فعالیت‌های سیاسی نخبگان است، فعالیت‌هایی که سمت‌وسویشان عمدتاً در راستای انتخابات و مدیریت منازعه‌های سیاسی می‌باشد، جست‌وجو برای بدیل‌های دموکراتیک، حیاتی است. هرچند در جایی که مردم فاقد حقوق انسانی بنیادی و امنیت قانونی هستند یا توانایی رأی دادن به تغییر حکومت به وسیله ابزار صلح‌آمیز را ندارند، تمهیدات سیاسی برحسب موقعیت تاحدی متفاوت است. به نظر آنهایی که در حکومت‌های دیکتاتوری زندگی می‌کنند، حتی واقع‌گرایی مبتدلی که مبتنی بر قرائت نخبه‌گرایانه از دموکراسی است، می‌تواند ایده‌ای آرمانی به نظر برسد (همان: ۲۹).

در زیر به برخی از مهم‌ترین ویژگی‌های دموکراسی‌های حداقلی که در حقیقت جزء نقاط ضعف و چالش‌های این نوع دموکراسی‌ها نسبت به دموکراسی حداکثری است، اشاره می‌شود:

۱. تأکید بیشتر به حوزه سیاست و کم‌توجهی به حوزه‌های دیگر؛
۲. محدودیت دایره و گستره مشارکت مردم و آزادی آنها؛
۳. تأکید به تکثرگرایی سیاسی به جای تکثرگرایی جامعه مدنی؛

۴. قائل به معنای محدود برابری؛
۵. نهادهای نمایندگی و سیاسی مرکز ثقل قدرت سیاسی هستند؛
۶. فردگرایی تملک‌طلبانه حاکم است؛
۷. دستکاری اطلاعات و برساختن افکار عمومی؛
۸. لیبرالیزه شدن دموکراسی و دموکراتیزه شدن لیبرالیسم؛
۹. مرتبط کردن سرمایه‌داری با دموکراسی؛
۱۰. بی‌توجهی به سرمایه اجتماعی و مقبولیت مردمی؛
۱۱. انباشتگی ترجیحات و منافع فردی درون تصمیم‌های جمعی؛
۱۲. حاکم بودن یک ماهیت سیاسی متمرکز و بوروکراتیک؛
۱۳. روایت‌سازی یک‌جانبه و تمامیت‌خواه؛
۱۴. بحران مفهومی و نظری؛
۱۵. قائل بر اینکه دموکراسی لیبرال تنها شکل ممکن دموکراسی است.
۱۶. انعطاف‌پذیری قانون اساسی

اساساً در دموکراسی‌های حداقلی علی‌رغم بُعد تئوریک غنی، در عمل و به صورت پراتیک، ضعف‌ها و چالش‌های بسیار زیادی وجود دارد. بنابراین با کمی احتیاط می‌توان مدعی شد که در این روش حکومتی هم دموکراسی «تنها بازی در شهر» نیست، زیرا نخست علی‌رغم تأکید بیشتر بر حاکمیت مردم و مشارکت سیاسی عمیق و گسترده، همچنان درصد مشارکت مردم بسیار کم و عموماً در رأی دادن خلاصه می‌شود. دوم اینکه دایره پاسخگویی افقی رهبران سیاسی محدود است سوم اینکه دولت تحت تأثیر قدرتمندترین منافع، معمولاً قادر به تضمین آزادی و برابری واقعی نیست. چهارم اینکه قانون اساسی، انعطاف‌پذیر است و حقوق بشر معمولاً نادیده گرفته می‌شود. پنجم اینکه دایره و گستره نابرابری‌ها و شکاف‌های طبقاتی بیشتر از حد معمول است. ششم اینکه یک فردگرایی تملک‌طلبانه بر سطح جامعه حاکم است. هفتم اینکه دموکراسی با نظام سرمایه‌داری عجین شده است.

اساساً به دلیل همین ضعف‌ها و چالش‌هاست که برخی از منتقدان دموکراسی‌های حداقلی و همچنین نظریه‌پردازان تجدیدنظرطلب و متأخر این نوع دموکراسی‌ها، تأکید

می‌کنند که برای مبارزه با نابرابری‌ها و تأثیرات مشروعیت‌زدای آنها، «شفافیت بیشتر در عملکرد سازمان‌های عمومی، نمایندگی و دیگر سازمان‌ها، در کنار دموکراتیک‌سازی نهادهای اجتماعی ضروری است» (دلپرتا، ۱۳۹۷: ۷۴). همچنین در همین راستاست که هلد می‌گوید: «ویژگی اصلی دموکراسی پارلمانی، فقط سازوکار انتخاباتی مبتنی بر برابری سیاسی و رأی اکثریت شهروندان نیست. ویژگی‌های دیگر عبارتند از: امکان تداوم فعالیت گروه‌هایی که در انتخابات شکست می‌خورند؛ آزادی مطبوعات و (آزادی فعالیت سازمان‌های غیر دولتی)؛ حقوق بشر مخدوش نشود؛ امنیت عرصهٔ عمومی توسط دولت و دستگاه قضایی مستقل برقرار شود» (Held, 2007: 260-264).

بنابراین به نظر می‌رسد که در دموکراسی‌های حداقلی هم فرایند دموکراسی‌سازی هنوز با موانع زیادی مواجه است و امر مهم «تحکیم دموکراسی» تنها با «اصلاح قدرت دولت» و «ساختار بندی مجدد جامعه مدنی» میسر می‌گردد.

دموکراسی‌های حداکثری

به طور کلی طی دهه‌های اخیر، تضعیف دولت‌های حزبی، دولت‌ملتها و دولت‌های رفاه، تهدیدی جدی برای مدل دموکراسی حداقلی مبتنی بر مفهوم لیبرال به ارمغان آورده است؛ به طوری که در نظام‌های لیبرال دموکراسی، احزاب سیاسی به نسبت بیشتری، قابلیت و ظرفیت واسطه‌گری میان جامعهٔ مدنی و نهادهای سیاسی را از دست داده‌اند. شاید به تعبیری بتوان گفت که احزاب، عملکرد خود را در انتخاب پرسنل سیاسی حفظ کرده‌اند، اما «مشارکت سیاسی» به منزله کمکی به طرح‌های سازمان‌دهی جامعه، دیگر از دریچه احزاب گذر نمی‌کند. در واقع یک چهارم آخر قرن بیستم و دو دهه اول قرن جدید، بی‌میلی اساسی و روبه‌رشدی به بسیاری از نهادهای خاص دموکراتیک وجود داشته است و در این میان، بدترین نهادها، احزاب بودند. در مجموع پژوهش‌های تطبیقی نشان داده‌اند که در آغاز هزارهٔ جدید، شهروندان از احزاب سیاسی دورتر شده‌اند، از نخبگان و نهادهای سیاسی بیشتر انتقاد می‌کنند و در برابر دولت‌ها، کمتر جهت‌گیری مثبت دارند.

به همین دلایل، در دموکراسی‌های حداکثری، به جای «رقابت» بین نیروهای سیاسی، به موضوع «مشارکت و ائتلاف همه نیروهای عمده مختلف سیاسی و اتنیکی»

تأکید می‌شود. این مدل از دموکراسی به جای رقابت، بر «توافق» نخبگان و نیروهای سیاسی برای اداره حکومت تأکید دارد. به عبارت دیگر، برخلاف دموکراسی‌های حداقلی از نوع اکثریتی که حزب پیروز در انتخابات، قدرت را در قبضه خود دارد و در مقابل، حزب بازنده که معمولاً حزب اقلیت است، محکوم به ماندن در وضع اپوزیسیون است، در دموکراسی‌های حداکثری، تشکیل حکومت ائتلافی است و همه نیروهای سیاسی می‌توانند به نسبت آرا و کرسی‌های کسب‌شده در مجلس، در اداره امور کشور دخیل باشند. به طور کلی در مدل دموکراسی‌های حداکثری - توافقی، بر فراگیر بودن، چانه‌زنی و مصالحه تأکید می‌شود.

دیوید هلد معتقد است که مدافعان لیبرال دموکراسی، در نتیجه تأکید بر حکومت، از برخی مسائل کلیدی غفلت کرده‌اند. وی این مسائل را به دو دسته تقسیم می‌کند: اول آنکه ساختار جامعه مدنی مانند مالکیت خصوصی بر دارایی مولد و نابرابری‌های جنسی و نژادی، شرایط لازم برای بر خور داری از آرای مساوی و مشارکت مؤثر را فراهم نمی‌کند. دوم آنکه ساختار از جمله دستگاه‌های عریض و طویل و غالباً غیرمسئول بوروکراتیک، وابستگی نهادی به فرایندهای انباشت سرمایه و نیروی سازمانی کافی برای تنظیم مرکزیت قدرت مدنی را پدید نمی‌آورند.

به نظر هلد، شرایط مشارکت دموکراتیک، شکل کنترل دموکراتیک و عرصه تصمیم‌گیری دموکراتیک از جمله مسائلی هستند که در سنت لیبرال دموکراسی به قدر کافی بررسی نشده و تحقق عملی دموکراسی منوط به ایجاد شرایط و رفع موانع آنها است: «قدرت تصمیم‌گیری باید برکنار از نابرابری‌ها و قیودی باشد که تملک سرمایه خصوصی تحمیل می‌کند». در همین راستا، وی پیشنهاد اصلاح ساختار جامعه مدنی و نیز دولت را می‌دهد تا خودمختاری به عنوان جوهر دموکراسی تحقق یابد (شفیعی‌فر، ۱۳۸۳، ۱۳-۱۴/ هلد، ۱۳۶۹: ۴۲۷-۴۵۰).

دیوید هلد، دموکراسی را پدیده‌ای دوسویه می‌داند که از یکسو به تغییر شکل قدرت و از سوی دیگر به تجدید ساختار جامعه مدنی معطوف است و خودمختاری فقط در پرتو این فرایند دموکراتیزه کردن دوجانبه قابل حصول است. پیش‌نیاز فرایند دموکراتیزه کردن دوجانبه، پذیرش این اصل است که قدرت تصمیم‌گیری صور و محدودیت‌های

عمل دولت و جامعه مدنی به گونه‌ای بازاندیشی شود که هم دولت پاسخگو تر شود و هم فعالیت‌های غیردولتی را به نحوی دموکراتیک سامان دهد. از این نظر، دموکراسی باید از حوزه حکومت به حوزه اجتماع و جامعه مدنی تسری یافته، در آن گسترده شود و مالکیت خصوصی نمی‌تواند و نباید مانع آن باشد.

به همین دلیل دیوید هلد معتقد است که قوانین اساسی کشورها باید جامعه مدنی را بازبینی و اصلاح کنند؛ زیرا مجموعه‌های قدرتمندی از مناسبات و سازمان‌های اجتماعی که بتوانند با بهره‌گیری از زمینه عملکردشان، نتایج دموکراتیک را تحریف کنند، با دموکراسی ناسازگار است. کاستن از نفوذ و قدرت محدودکننده اصناف، محدود کردن فعالیت گروه‌های ذی‌نفوذ (مانند نمایندگان صنایع، اتحادیه‌های کارگری شاغل در بخش‌های کلیدی صنعت) برای تعقیب بی‌حساب و کتاب منافع خویش و از بین بردن امتیازهای قانونی که برخی از گروه‌های اجتماعی نژادی یا قومی به زیان دیگران از آن برخوردارند، برخی از مسائلی است که در این راستا باید مورد توجه قرار گیرد.

از این نظر، همان‌قدر که بدون جامعه مدنی امن و مستقل، تحقق خودمختاری دموکراتیک امکان‌ناپذیر نیست، بدون وجود دولت دموکراتیک متعهد به انجام اقدامات جدی در زمینه توزیع مجدد نیز دموکراتیزه کردن جامعه مدنی ممکن نیست. دموکراسی اجتماعی، زندگی دموکراتیک را بیش از رأی دادن ادواری دانسته، فضای فعالیت مردم را صرفاً به قلمرو خصوصی جامعه مدنی محدود نمی‌کند. اعمال افراد در حوزه عمومی بستگی به منابع در دسترس آنها دارد و دموکراسی اجتماعی می‌خواهد با ایجاد فرصت‌های برابر برای مردم (به منظور بروز استعدادهای خود در مقام شهروندی) این زندگی را تحقق بخشد (شفیعی‌فر، ۱۳۸۳: ۱۵-۶۵ و هلد، ۱۳۶۹: ۴۳۶-۴۳۷).

در حقیقت اصل «خودمختاری»، اساسی‌ترین مفهوم دموکراسی است و برگردان دقیق‌تر آن، «خودآئینی» است. خودآئینی، بر آن استعداد انسان‌ها دلالت می‌کند که می‌توانند خودآگاهانه استدلال کنند، خوداندیش^۱ و خودسامان‌بخش^۲ باشند. این استعداد متضمن توانایی سنجش، داوری، انتخاب و اثرگذاری بر جریان‌های عملی ممکن

1. self- reflective
2. self- determining

در زندگی خصوصی و عمومی است. جوهرهٔ دموکراسی، رسیدن به چنین «خودآئینی» است. در جایی که به هر دلیل، این خودآئینی انکار شود، دیگر حتی نمی‌توان از دموکراسی صحبت کرد. در جایی دموکراسی تأسیس می‌گردد که خود انسان‌ها برای زندگی خصوصی و عمومی خود قانون وضع کنند (انصاری، ۱۳۸۴: ۸).

بر همین اساس دیوید هلد، مدل آرمانی و مطلوب خود را خودمختاری دموکراتیک یا سوسیالیسم لیبرال می‌نامد که اصل بنیادی و توجیه‌کنندهٔ آن، برابری است. بدین منظور، نظام حقوقی و قانون اساسی کشورها علاوه بر تصریح حقوق برابر برای رأی دادن، باید حقوق برابر در بهره‌برداری از شرایط مشارکت مؤثر را هم شامل شود. حقوق اجتماعی مثل مراقبت از کودکان، بهداشت و آموزش و نیز حقوق اقتصادی باید در نظام حقوقی مورد حمایت قرار گیرند؛ زیرا بدون حقوق اجتماعی و اقتصادی نمی‌توان از حقوق سیاسی بهره گرفت و بدون حقوق سیاسی هم اشکال تازه‌ای از نابرابری قدرت و ثروت پدید می‌آید که اعمال آزادی‌های اجتماعی و اقتصادی را مختل می‌کند. حق برابر در برخورداری از منابع مادی از طریق توزیع عادلانه ثروت و درآمد نیز بخشی از حقوقی است که دیوید هلد، تصریح آن را در قانون اساسی به عنوان سند رسمی و میثاق ملی لازم می‌داند و جزء تعهدات دولت در قبال شهروندان می‌شمارد (همان: ۴۳۰-۴۳۲).

در دموکراسی‌های حداکثری، هرچند به دلیل نابرابری‌های اقتصادی- فرهنگی و...، شهروندان و سوزده‌های انسانی در بستر مشارکتی برابر، تولید اندیشه و تفکر نمی‌کنند و به تبع آن، رأی‌دهی و انتخاب سیاسی‌شان هم مستقلانه و آزاد نیست، ارتباطات انسانی، برابری شهروندان را در بستر دموکراسی‌های حداکثری استمرار می‌بخشد و بدین ترتیب به قدرت اجتماعی دست می‌یابند. در حقیقت امتیاز اصلی دموکراسی‌های حداکثری نسبت به دموکراسی‌های حداقلی هم همین نکته است: «معمولاً یک تکاپو و تلاش معقول (مشورت و گفت‌وگو) برای کسب توافق بیشتر در خصوص موضوعات و مسائل سیاسی- اجتماعی و غیره وجود دارد و این امر از نفوذ سیاسی روابط قدرت و نقش دولت می‌کاهد» (همان). به تعبیری دیگر، در دموکراسی‌های حداکثری، با تغییر روند «مونولوگ» به «دیالوگ»، دیگر دولت تصمیم‌گیرنده نهایی نیست. به عنوان مثال میخائیل باختین معتقد است: «دیالوگ به روی تفکر و آزادی گشوده است، در حالی که مونولوگ

واجد خصلتی استبدادی و سرکوبگر است. به همین‌سان هانا آرنست، جوهره سیاست را سخن‌ورزی و بیان می‌داند و انسان‌ها از نظر وی از آن‌رو موجودات سیاسی هستند که قدرت تکلم دارند. به نظر وی، خشونت به مثابه پدیده‌ای مقابل سیاسی اساساً گنگ، لال و خاموش است. سیاست یعنی گفت‌وگو و حرف زدن و مباحثه کردن. به نظر هابرماس هم دموکراسی در «وضعیت کلامی آرمانی» متحقق می‌شود؛ یعنی در جایی که ارتباطات انسانی غیراجبارآمیز حاکم باشد. ارتباطات انسانی تحریف‌شده اساساً در تعارض با دموکراسی قرار می‌گیرند» (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۲).

نکته مهم دیگر اینکه طبق دموکراسی‌های حداکثری، مشارکت به حاشیه رانده‌شدگان یا در حاشیه قرارگرفتگان، ابزاری برای کاهش نابرابری‌هاست؛ زیرا یک حوزه عمومی دموکراتیک باید سازوکارهایی برای شناسایی و بازنمایی فریادها و دیدگاه‌های کسانی ارائه کند که به آنها ظلم شده است (دلپرتا، ۱۳۹۷: ۸۲-۷۲). همچنین در دموکراسی‌های حداکثری، معمولاً به اهمیت اولویت‌بندی مطالبات، دیدگاه‌ها و یا عقاید در طول فرایند تعامل و گفت‌وگو تأکید می‌شود که هدف اصلی، اهمیت دادن به دیدگاه‌های غیرها/دگرها و در حاشیه قرارگرفتگان است.

در دموکراسی‌های حداکثری، بر اهمیت درگیر شدن شهروندان چیزی فراتر از انتخابات تأکید می‌شود. در این نوع دموکراسی‌ها، نظریه مشارکت ترویج‌کننده مشارکت مستقیم مردم در نظارت و کنترل نهادهای جامعه، از قبیل حوزه‌های کار و اجتماع محلی یا مشارکت شهروندان در تعیین شرایط زندگی اجتماعی‌شان است که ماهیت معتبر و عقلانی عقاید همه افراد را مسلم می‌داند. به همین دلیل است که در دموکراسی‌های حداکثری تأکید می‌شود که شهروندان باید به اندازه عرصه‌های تصمیم‌گیری، فرصت‌های مشارکت نیز داشته باشند. بدین معنا که مشارکت کامل، فرایندی است که در آن، همه اعضای یک نهاد تصمیم‌گیرنده برای تعیین پیامد تصمیمات، قدرت مساوی داشته باشند و شهروندان تحت کنترل آن، در تصمیم‌گیری‌هایی شرکت می‌کنند که بر زندگی‌شان تأثیر دارد. به طور خلاصه، اینگونه دموکراسی‌ها، به دنبال بیشینه کردن مشارکت مردم در اداره دموکراسی و دستیابی به توافقی فراگیر در راستای سیاست‌هایی هستند که حکومت می‌بایست دنبال کند. در

اینگونه نظام‌ها، هدف پراکنده‌سازی، تسهیم و محدود کردن قدرت با روش‌های گوناگون است (Lijphart, 2012: 30).

در این راستا، «چارلز تیلور» معتقد است که خواست‌های اساسی آرمان دموکراتیک آن است که «مردم باید قواعد و تصمیم‌ها را تصویب و تعیین کنند». منظور اینکه توده مردم بایستی بتوانند اظهارنظرهایی درباره مسیر آینده خود داشته باشند، نه اینکه صرفاً به آنها گفته شود که چه کار کنند. دوم اینکه این اظهارنظرها بایستی اصیل باشد، نه آنکه به وسیله تبلیغات، اطلاعات غلط و ایجاد هراس‌های نامعقول دستکاری شود. [اسوم اینکه] این قواعد و تصمیم‌ها باید تاحدی بازتاب عقاید و خواست‌های مورد توجه مردم باشد، به نحوی که بتوانند در برابر پیش‌داوری‌های غیرارادی و مبتنی بر اطلاعات غلط موضع‌گیری نمایند (کارتر و استوکس، ۱۳۸۶: ۲۶۷).

در دموکراسی‌های حداکثری بر این نکته تأکید می‌شود که مشارکت، گذشته از آنکه مقتضی و بجاست، مفید نیز است. از میان تأثیرهای ابزاری مثبت مشارکت، باید به دفاع در مقابل قدرت خودکامه، اتخاذ تصمیم‌های روشن و افزایش مشروعیت آن تصمیم‌ها اشاره کرد. با وجود این، مزایای مشارکت نه تنها به لحاظ مشروعیت بی‌واسطه، که به لحاظ اجتماعی کردن در حال رشد منافع و کنش‌ها برای خیر عموم تحسین می‌شود. تصور بر این است که مشارکت، تأثیر مثبت بر شهروندان دارد. فضای مشارکت به «مدرسه دموکراسی» تبدیل می‌شود: هرچه مشارکت شهروندان در فرایند تصمیم‌گیری بیشتر شود، به همان میزان، آگاه‌تر و روشن‌تر می‌شوند و به همان میزان در انتخابات ملی رأی می‌دهند. شهروند فعال، زیرک و آگاه، بهره‌وری نظام‌مند و رفاه فردی و جمعی را افزایش می‌دهد. بنابراین مشارکت، چرخه‌ای درست و اخلاقی ایجاد می‌کند: فرصت‌های مشارکت و اعتماد و کنشگری را برمی‌انگیزد و در نتیجه، انگیزه‌های مشارکت را بازتولید می‌کند و تأثیرات مشارکت را بهبود می‌بخشد. در واقع مشارکت در فعالیت مدنی، افراد را از لحاظ شیوه تفکر جمعی آموزش می‌دهد؛ با این فرض که شهروند بودن در فعالیت‌های مدنی با حس اجتناب‌ناپذیر سرزندگی عمومی و عدالت همراه است. در این مفهوم و برای تفسیر نظر باربر می‌توان گفت که سیاست تبدیل به دانشگاه خود، شهروندی تبدیل به باشگاه و مشارکت تبدیل به معلمش می‌شود (دلپرتا، ۱۳۹۷: ۷۸-۷۹).

از نظر پیتیر پاچراچ، مشارکت دموکراتیک یعنی «فرایندی که در آن، افراد مسائل عمومی ای را که برایشان مهم است و به طور مستقیم بر زندگی آنها اثر می گذارد، تدوین نمایند و درباره آنها بحث و تصمیم گیری کنند. این فرایند کم و بیش مداوم است و بر مبنای رودررو انجام می شود؛ مبنایی که در آن، مشارکت کنندگان از تدوین مسائل گرفته تا تعیین سیاست ها، حرف تقریباً یکسانی در تمامی مراحل دارند» (Bachrach, 1975: 41).

در دموکراسی های حداکثری معمولاً درک روشنی از اهمیت احساس یگانگی میهن پرستانه شهروندان با جامعه وجود دارد. این احساس یگانگی، شدنی است، چون درک مدنی و جمهوری خواهانه از آزادی فقط به عنوان ویژگی زندگی خصوصی افراد مستقل-یا به عبارتی برداشت لیبرالی «آزادی منفی»- مطرح نیست، بلکه به عنوان خیر عمومی یک جامعه سیاسی خاص مطرح است. آزادی با حوزه سیاسی خودگردان پیوند دارد؛ حوزه ای که شهروندانش در شکل گیری زندگی عمومی جامعه، از نظر سیاسی فعال هستند. ایده آل جمهوری خواهان، حکومت خودگردان مردمان آزاد است (کارتر و استوکس، ۱۳۸۶: ۲۶۵-۲۶۶).

دموکراسی های حداکثری شامل انواع دموکراسی ها، نظیر دموکراسی های مشارکتی، مشورتی- گفت و گویی، توافقی، ارتباطی، رفاهی، رادیکال و... می شود. از مهم ترین نظریه پردازان این نوع دموکراسی هم می توان به آلن دو بنوا، مکفرسون، هابرماس و... اشاره نمود.

برخی از مهم ترین ویژگی های دموکراسی های حداکثری که در حقیقت نقطه قوت و امتیاز این نوع دموکراسی نسبت به دموکراسی های دیگر است، بدین ترتیب است:

۱. حق اظهار نظر و مشارکت عملی شهروندان؛
۲. استمرار و تداوم برابری شهروندان در عرصه های مختلف و حفظ قدرت آنها؛
۳. اعمال محدودیت های سخت بر اصل نمایندگی؛
۴. پذیرش همزمان چارچوب نهادی و ارزش ذاتی دموکراسی؛
۵. تأکید بر نظارت و کنترل مستقیم مردم؛
۶. تأکید بر تأثیر مثبت مشارکت بر روحیه و روان شهروندان؛
۷. شمول گرایی؛ یعنی هیچ فردی یا گروهی از دایره حقوق و امتیازات خارج نیست؛

۸. باور به این اصل که «انتظارات دموکراتیک عمومی به اصلاحاتی فراتر از اشکال سنتی دموکراسی نمایندگی، نیازمند است».

۹. افزایش گستره مشروعیت برای شهروندان معترض؛

۱۰. بهره‌وری بالا در استفاده از منابع سیاسی؛

۱۱. درک روشنی از اهمیت احساس یگانگی میهن پرستانه شهروندان با جامعه؛

۱۲. توجه بر اصل خودمختاری؛

۱۳. تسهیم قدرت قوه مجریه در کابینه‌های ائتلافی فراگیر (الگوی حکومتی تناسبی)؛

۱۴. توزان قدرت میان قوای مجریه و مقننه؛

۱۵. انعطاف‌ناپذیری قانون اساسی.

در دموکراسی‌های حداکثری، همان‌طور که در تعریف و تشریح این روش حکومتی نمایان است، می‌توان شمایی از جامعه دموکراتیک حقیقی و یوتوپایی را متصور بود. بنابراین می‌توان مدعی شد که در این نوع روش حکومتی، دموکراسی به «تنها بازی در شهر» تبدیل شده است؛ زیرا نخست اینکه مشارکت سیاسی مردم و اصل خودمختاری به نسبت زیاد محقق می‌شود. دوم اینکه میزان پاسخگویی رهبران سیاسی بسیار بالاست و گردش نخبگان سیاسی، امری رایج و مقبول است. سوم اینکه قانون اساسی معمولاً انعطاف‌ناپذیر است و قوه قضائیه و دادگاه قانون اساسی از استقلال عمل برخوردار هستند. چهارم اینکه الگوی حکومتی تناسبی برقرار است و قدرت قوه مجریه تسهیم می‌شود. پنجم اینکه بلوک اپوزیسیون، بسیار کارآمد است و ماهیت احزاب سیاسی شفاف و روندی دموکراتیک دارند. ششم اینکه گستره مشروعیت شهروندان معترض و منتقد زیاد است. هفتم اینکه شمول گراست؛ به این معنا که دایره آزادی و برابری و عدالت همه اقشار جامعه را دربرمی‌گیرد.

الگوی مفهومی پژوهش

در نمودار ذیل، شمایی عام از قرابت و دوری سه مدل حکومتی با ماهیت و بافت نظام جمهوری اسلامی ایران و ارتباطشان با فرایند دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی به تصویر کشیده است:



شکل ۲- فرآیند دموکراسی سازی و تحکیم دموکراسی در نظام جمهوری اسلامی ایران

در اصل، با توجه به ویژگی‌ها و خصایص مدل‌های حکومتی تعریف‌شده در این پژوهش، می‌توان ارزیابی و تحلیل نمود که نظام جمهوری اسلامی ایران در چه دوره حکومتی، دارای مدل حکومتی «دموکراسی حداکثری»، در چه دوره‌ای «دموکراسی حداقلی» و چه دوره‌ای «دموکراسی هیبریدی» بوده است. به تعبیر دیگر، برای تعریف و تقسیم‌بندی دوره‌های حکومتی مختلف نظام جمهوری اسلامی ایران در طول چهار دهه اخیر، ضروری است که در وهله اول، تعریفی درست از مدل‌های مختلف حکومتی ارائه شود و ویژگی‌ها و خصایص مهم آنها سنجش شود. سپس بر اساس این تعریف و خصیصه‌ها، مدل‌های حکومتی را جایگزین نمود.

بر اساس یافته‌های متن حاضر، دعوی ما این است که در نظام جمهوری اسلامی ایران در دوره‌ای محدود، آنهم در سال‌های اولیه انقلاب، شاهد عملیاتی شدن مدل «دموکراسی حداکثری» هستیم. در دوره‌ای نسبتاً زیاد به‌ویژه از سال‌های ۷۰ تاکنون شاهد کاربست مدل «دموکراسی حداقلی» هستیم. همچنین در طول زیست جمهوری اسلامی ایران در برخی بازه‌های زمانی شاهد تضعیف شاخصه‌های دموکراسی حداقلی و

تقویت شاخصه‌های دموکراسی هیبریدی هستیم که نشانه‌های آن در دوره دوم حکومت آقایان هاشمی، خاتمی، احمدی‌نژاد و روحانی ظهور و بروز کرد. به عنوان مثال، «اقتصاد سرمایه‌داری رانتی»، یکی از ویژگی‌های بارز نظام‌های هیبریدی است که در دولت‌های مختلف نظام جمهوری اسلامی ایران قابل رهگیری است.

درباره ارتباط مدل‌های حکومتی تعریف‌شده با فرایند دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی هم، نظر ما بر این است که «دموکراسی‌های حدکثری» در تقویت فرایند دموکراسی‌سازی بسیار مؤثر هستند؛ زیرا مکانیسم‌های تقویت‌کننده، پیش‌برنده و تحکیم دموکراسی به‌ویژه مشارکت واقعی مردم در امور سیاسی و حکومتی را در خود حمل می‌کنند. در «دموکراسی‌های حداقلی»، هرچند برخی مکانیسم‌های ظاهری فرایند دموکراسی‌سازی وجود دارد، در این نوع نظام‌های سیاسی، محوریت با «صندوق» رأی است. پس دموکراسی در این نوع حکومت‌ها، نظام انتخاب سیاست‌مداران از سوی آحاد مردم، سپردن اراده سیاست به آنان برای دوره‌ای معین و جایگزینی آنان با گروه دیگر نخبگان در انتخابات متناوب است. از این لحاظ، این نوع نظام‌ها اساساً رژیم نخبه‌گرایانه هستند. در این نوع دموکراسی‌ها، حقوق و آزادی‌های سیاسی مردم، عمدتاً در حق رأی دادن خلاصه می‌شود و عرصه سیاست، عرصه رقابت نخبگان باقی می‌ماند. در یک کلام می‌توان ادعا نمود که این نوع نظام‌ها، چیزی جز نبرد قدرت در بین نخبگان نیستند. از این رو این نوع نظام‌های سیاسی در تقویت فرایند دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی، نقش دوگانه مثبت و منفی دارند؛ هر چند وزن شاخه مثبت آن کمی بیشتر است.

در دموکراسی‌های هیبریدی، اساساً شاهد یک دخالت و دستکاری در فرایند دموکراسی‌سازی هستیم. به این معنا که رهبران سیاسی، فرایند دموکراسی‌سازی را تاحدی تقویت و تحمل می‌کنند که از کنترل خارج نشود و برای نظام سیاسی و حاکمیت آنها خطری نداشته باشد. بنابراین فرایند دموکراسی‌سازی در این نوع نظام‌های سیاسی معمولاً تکمیل نمی‌شود و هیچ‌گاه شاهد تحکیم دموکراسی نخواهیم بود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله سعی شد تا با معرفی ویژگی‌های مهم سه مدل حکومتی دموکراسی هیبریدی، دموکراسی حداقلی و دموکراسی حداکثری، نخست قرابت و دوری این نوع

نظام‌ها با ماهیت و بافت نظام جمهوری اسلامی ایران ارزیابی و سنجش شود و سپس رابطه میان روش حکومتی با فرایند دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی مشخص گردد. در بخش الگوی پژوهش گفتیم که در زیست جمهوری اسلامی ایران شاهد تحقق هر سه نوع مدل حکومتی هستیم؛ اما آنچه بیش از همه مورد بهره‌برداری قرار گرفته است، مدل حکومتی «دموکراسی حداقلی» است. درباره ارتباط مدل‌های بحث‌شده با فرایند دموکراسی‌سازی، در کل می‌توان چنین گفت که هر چند به لحاظ تئوریک و مانیفستی در هر سه مدل یادشده به فرایند دموکراسی‌سازی تأکید شده است و معمولاً حاکمان سیاسی، این فرایند را الگوی حکومتی خود قرار می‌دهند، امر مهم «فرایند دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی» به نسبت زیاد تنها در «دموکراسی‌های حداکثری» محقق می‌شود؛ زیرا در این نوع نظام‌های حکومتی، هم مشارکت سیاسی مردم به بیشترین میزان ممکن محقق می‌گردد و حکومت در روند تصمیم‌گیری جمعی‌اش به منافع تمام شهروندان توجه یکسان دارد. اما در دموکراسی‌های حداقلی معمولاً فرایند دموکراسی‌سازی به صورت موفقیت‌آمیز سپری نمی‌شود و تحکیم دموکراسی با موانعی که بیشتر متأثر از حوزه ساختار سیاسی است، مواجه است. به اعتقاد نویسندگان این مقاله، اساساً دموکراسی‌های حداقلی دچار یک بحران مفهومی و نظری هستند که این امر به طور بنیادین مانع تکمیل فرایند دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی در این نوع نظام‌ها شده است.

در دموکراسی‌های هیبریدی هم به نسبت زیاد، فرایند دموکراسی‌سازی و تحکیم دموکراسی با موانع جدی روبه‌رو است؛ به طوری که به نظر می‌رسد که بخش زیادی از این موانع نظیر دستکاری قانون اساسی و نظام انتخاباتی، تضعیف استقلال قوه قضائیه و دادگاه قانون اساسی، اعمال محدودیت علیه جامعه مدنی، احزاب سیاسی و رسانه‌های ارتباطی از سوی ساختار حکومتی ساخته و پرداخته می‌شود. اساساً در دموکراسی‌های حداقلی و به‌ویژه دموکراسی‌های هیبریدی، فرایند دموکراسی‌سازی تنها در برخی خطوط مشخص شده جریان می‌یابد و این امر مانع تکمیل این فرایند و تحکیم دموکراسی می‌گردد. به همین دلیل هم در این نوع حکومت‌ها، «حاکمیت مردم» به معنای واقعی آن به میزان زیادی منتفی است. بنابراین تأکید نویسندگان بر این است که

برای تحقق واقعی نظام دموکراتیک و برقراری اراده و رأی مردمی، باید روش حکومتی نظام‌های سیاسی اعم از دموکراسی حداقلی و هیبریدی به روش حکومتی حداکثری تغییر یابد.

پی‌نوشت

۱. لینز و استپان در تقسیم‌بندی رژیم‌های غیردموکراتیک جدید، چهارگونه رژیم نام می‌برند: اقتدارگرایی، توتالیتریانیسم، پساتوتالیتریانیسم [شامل سه گونه «پساتوتالیتریانیسم اولیه»، «پساتوتالیتریانیسم ایستا» و «پساتوتالیتریانیسم جاافتاده»] و سلطانیسم (کدیور، ۱۳۸۶: ۱۱۰).

۲. این تعریف از جانب نظریه‌پردازان مهم دیگر از جمله آدام پروزیسکی و لری دایاموند هم ارائه شده است.

۳. لئوناردو مورلینو معتقد است منظور از فرایند تحکیم دموکراسی، دورانی است که پس از تصویب قانون اساسی دموکراتیک آغاز می‌شود (بشیره، ۱۳۸۶: ۸۵).

۴. برای کسب اطلاعات بیشتر درباره «دموکراسی‌های هیبریدی» ر.ک: مجموعه مقالات:

Diamond, Larry Jay (2002) "Thinking About Hybrid Regimes", *Journal of Democracy*, Volume 13, Number 2, April, pp-21-35.

Matthijs, Bogaards (2009) "How to Classify Hybrid Regimes? Defective Democracy and Authoritarianism", *Journal Democratization*, Volume 16, - Issue 2.

Steven Levitsky & Lucan A. Way (2002) "The Rise of Competitive Authoritarianism", *Journal of Democracy*, Volume 13, Number 2, April.

Özbüdün, Ergün (2015) "Turkey's Judiciary and Drift Toward Competitive Authoritarianism", *The International Spectator*, Italian Journal of International Affairs. ISSN: 0393-2729/

Berken Esen & Sebnem Gumuscu (2016) " Rising Competitive Authoritarianism in Turkey", *The World Quarterly*, ISSN: 1143-6597.

David Collier & Steven Levitsky (1997) "Democracy with Adjectives", *World Politics* 49 (April). 430-51

Hybrid Regime/ Wikipedia.

۵. بنگرید به:

"Delegative democracy" (1993) By Gullermo O'Donnell, published World Development.

منابع

- انصاری، منصور (۱۳۸۴) دموکراسی گفت‌وگویی؛ امکانات دموکراتیک اندیشه‌های میخائیل باختین و یورگن هابرماس، تهران، مرکز.
- اوتاوی، مارینا (۱۳۸۶) گذار به دموکراسی یا شبه‌اقتدارگرایی، ترجمه سعید میرترابی، قومس، تهران.
- آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷) لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) گذار به مردم‌سالاری (گفتارهای نظری)، تهران، نگاه معاصر.
- دال، رابرت (۱۳۸۹) درباره دموکراسی (سر تحول و شرایط تحقق آن)، ترجمه فیروز سالاریان، تهران، چشمه.
- دل‌پرتا، دوناتلا (۱۳۹۷) می‌توان دموکراسی را نجات داد، ترجمه سعید کشاورزی و علی روحانی، تهران، ثالث.
- دیاموند، لاری (۱۳۸۴الف) آیا همه دنیا می‌تواند دموکراتیک شود؟ ترجمه الناز علیزاده اشرفی، در: کتابگذار به دموکراسی، حسین بشیریه، تهران، نگاه معاصر.
- (۱۳۸۴ب) مردم دموکراسی را چگونه می‌بینند؟ ترجمه منصور انصاری، در: کتابگذار به دموکراسی، حسین بشیریه، تهران، نگاه معاصر.
- شفیعی‌فر، محمد (۱۳۸۴) «دموکراسی و عدالت اجتماعی با تأکید بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال هشتم، شماره اول، شماره مسلسل ۲۷، بهار، صص ۴۹-۷۹.
- فاضلی، محمد (۱۳۸۹) بنیان‌های ساختاری تحکیم دموکراسی، تهران، کندوکاو.
- فوکویاما، فرانسیس (۱۳۷۹) «پایان نظم، سرمایه اجتماعی و حفظ آن»، ترجمه غلام‌عباس توسلی، تهران، جهان امروز.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۹۷) گذارها به دموکراسی (تاریخچه پنجاه سال پژوهش‌های دموکراسی‌سازی)، تهران، اختران.
- کارتز، اپریل و جعفریاستوکس (۱۳۸۶) دموکراسی لیبرال و منتقدان آن، ترجمه حمیدرضا رحمانی‌زاده دهکردی، تهران، دانشگاه علامه طباطبائی.
- کدیور، محمدعلی (۱۳۸۶) گذار به دموکراسی (ملاحظات نظری و مفهومی)، تهران، گام نو.
- لوین، اندرو (۱۳۸۰) طرح و نقد نظریه لیبرال دموکراسی، ترجمه و تحشیه انتقادی سعید زیباکلام، تهران، سمت.
- هلد، دیوید (۱۳۶۹) مدل‌های دموکراسی، ترجمه عباس مخبر، تهران، روشنگران.
- همپتن، جین (۱۳۸۰) فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.

- Dahl, R.A. (2001) *Democrasi Üstüne*, Çev. Betül Kadioğlu, Ankara Yetkin Yayınlar.
- David Collier and Steven Levitsky, "Democracy with Adjectives; Conceptual Innovation in Comparative Research"; *World Politics* 49 (April 1997) 430-51.
- Diamond, Larry (2003) "Defining Democracy"; in *The Democracy Sourcebook*, Edit by Robert Dahl et. al. The MIT Press Cambridge, Massachusetts.
- Diamond, Larry Jay, "Thinking About Hybrid Regimes", *Journal of Democracy*, Volume 13, Number 2, April 2002, pp-21-35.
- Gonzalez, Lucas (2014) *Unpacking Delegative Democracy Digging into Empirical Content of a Rich Theoretical Concept*, In book *Reflections on Uneven Democracies*, Publisher Johns Hopkins University Press, Editors Daniel Brinks, Marcelo Leiras, and Scott Mainwaring.
- Held, David (2007) *Models of Democracy*, Polity Press.
- Levitsky, Steven & Ziblatt, Daniel (2018) *Demokrasiler Nasıl Ölür*, Salon Yayınları, İstanbul.
- Lijphart, Arend (2012) "Patterns of Democracy Forms and Performance in Thirty-Six Countries", Yale University Press/ New Haven & London.
- Linz, Juan J. and Stepan, Alfred (1996) *Toward Consolidation Democracies*; *Journal of Democracy*. Vol. 7, No.2
- Matthijs, Bogaards (2009) "How to Classify Hybrid Regimes? Defective Democracy and Authoritarianism", *Journal Democratization*, Volume 16, Issue 2.
- O'Donnell, Guillermo (1993) "Delegative democracy", *World Development*.
- Steven Levitsky & Lucan A. Way (2002) "The Rise of Competitive Authoritarianism", *Journal of Democracy* Volume 13 Number 2 April.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۲۰۷-۱۶۵

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

«دوره اصلاحات» در ایران: پویایی درونی یک نظام سیاسی هیبریدی

* علیرضا خوشبخت

** مجید توسلی رکن آبادی

*** محمدمهدی مجاهدی

چکیده

مقاله حاضر در پی تبیین فراز و فرودهای سیاسی دوره اصلاحات (۱۳۷۶-۱۳۸۴) در ایران است. برای این منظور از تئوری‌های «رژیم‌های هیبریدی» (مرکب) برای تحلیل نظام جمهوری اسلامی ایران و پویایی درونی بهره گرفته شده است. این دسته از تئوری‌ها با نفی دوگانه دموکراسی-دیکتاتوری می‌کوشند تا ابزار مفهومی لازم برای تحلیل نظام‌های سیاسی‌ای را فراهم آورند که در میانه این گروه قرار داشته، مختصاتی منحصر به فرد و متفاوت با این دو گونه دارند. در ادامه مقاله، مختصات نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران با خصوصیات نظام‌های هیبریدی (مرکب) مدنظر چهار تن از پژوهشگران این حوزه تطبیق داده شده و کوشیده شده است که از این مختصات در تبیین فراز و فرودهای دوران اصلاحات بهره گرفته شود. مواردی چون اهمیت رقابت‌های سیاسی، پیشینه نهادی و زمینه‌های زایش رژیم‌های هیبریدی و در نهایت پیوند این نوع نظام‌های سیاسی با اقتصاد رانتی از جمله مسائلی است که برای تبیین فراز و فرودهای این دوره تاریخی به کار گرفته شده است. در نهایت نتیجه گرفته شده است که می‌توان پیشرفت‌های اولیه اصلاح‌طلبان و عقب‌نشینی‌ها و شکست نهایی آنها را نه حرکتی هرچند شکست خورده در راستای گذار به دموکراسی،

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

khoshbakht.a@gmail.com

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علوم و تحقیقات تهران، ایران

*** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، ایران



که در چارچوب دینامیسم درونی یک نظام سیاسی هیبریدی تلقی کرد.

واژه‌های کلیدی: گذار به دموکراسی، رژیم‌های هیبریدی، دولت رانتیر، جمهوری اسلامی و دوره اصلاحات در ایران.

مقدمه

موج سوم دموکراسی که با گذار پرتقال و اسپانیا در میانه دهه ۷۰ قرن گذشته شروع شده بود، با برافتادن رژیم‌های راست‌گرا در آمریکای لاتین ادامه یافت و بعد از آن به رژیم‌های چپ‌گرای بلوک شرق هم رسید (Merkel, 2004: 33). برای محافل سیاسی و علمی غرب، این تحولات بخشی از یک کل واحد تلقی می‌شد که هانتینگتون آن را «موج سوم گذار به دموکراسی» نامید (Carothers, 2002: 6).

این وضعیت در تسلط یافتن «پارادایم گذار به دموکراسی» در محافل علمی غرب، نقش و تأثیری بسزا داشت. تحت تأثیر این پارادایم معمولاً هر تحول سیاسی در کشورهای در حال توسعه و رژیم‌های سیاسی اقتدارگرا، تحولی به سوی دموکراسی تلقی می‌شد و با تئوری‌های پارادایم «گذار به دموکراسی» تحلیل می‌شد.

نهادهایی مانند «خانه آزادی»^۱، انبوهی از اطلاعات را از کشورهای مختلف جهان جمع‌آوری می‌کرد؛ اطلاعاتی که از رشد دموکراسی در همه جهان خبر می‌داد (Merkel, 2004: 34).

با این حال به زودی پیچیدگی‌های واقعیت نمایان می‌شد. در یک مقاله بسیار بحث‌برانگیز و مؤثر در سال ۲۰۰۲، توماس کارودرز در تداوم ارزش استفاده از چیزی که او «پارادایم گذار» نامید، تشکیک کرد. به اعتقاد او، بسیاری از کشورهایی که گذار دموکراتیک را تجربه کرده‌اند، در واقع در چیزی که او «ناحیه خاکستری» می‌نامد، گیر کرده‌اند و هیچ ضمانتی وجود ندارد که آنها «به زودی» یا در حقیقت «هرگز» به یک دموکراسی لیبرال مبدل شوند (میزگرد بازبینی پارادایم گذار، ۱۳۹۳).

کارودرز تأکید داشت که مطابق یک مطالعه از صد کشوری که در حال گذار توصیف می‌شدند، تنها بیست کشور در مسیر رسیدن به دموکراسی بوده‌اند. بقیه در «ناحیه خاکستری»، هرچند جنبه‌هایی از دموکراسی از خود نشان می‌دهند، دموکراسی آنها از جنبه‌های مهمی ناقص است و جنبه‌های اقتدارگرایانه بسیار جدی دارد (Carothers, 2002: 9).

متفکران «پارادایم گذار به دموکراسی» البته به این واقعیت واکنش نشان دادند. آنها سعی کردند تا با طرح مسائلی مانند گذارهای ناقص و حتی شکست خورده به دموکراسی، از کفایت نظری چارچوب تحلیلی خود دفاع کنند. اما از نظر متفکرانی که بر «ناحیه خاکستری» تمرکز کرده بودند، ارزیابی «ناحیه خاکستری» با عینک گذار به دموکراسی گمراه کننده بود؛ زیرا این رژیم‌ها الزاماً دموکراتیک نمی‌شوند و به راه‌های مختلف می‌روند: ممکن است اقتدارگراتر شوند، یا با ثبات بمانند، یا آنکه در مسیر گذار به دموکراسی حرکت کنند (Levitsky et al, 2010: 4).

این وضعیت باعث شده که این متفکران دست به نظریه‌پردازی مستقل درباره ناحیه خاکستری بزنند. در ادامه این مقاله به یکی از مهم‌ترین جلوه‌های آن یعنی تئوری «رژیم‌های هیبریدی» پرداخته خواهد شد. «رژیم‌های سیاسی هیبریدی» یا «دورگه»، نظام‌هایی هستند که تلفیقی از مختصات نظام‌های سیاسی دموکراتیک و غیردموکراتیک را داشته، در بسیاری از موارد، خصوصیات کاملاً منحصربه‌فرد دارند. این نظام‌های سیاسی معمولاً از پایداری زیادی برخوردار بوده، به هیچ عنوان نظام‌های سیاسی در حال گذار نیستند.

جریان اصلاحات در ایران که با پیروزی سید محمد خاتمی در انتخابات خرداد ۱۳۷۶ آغاز شد، یکی از تحولات بسیار مهم در تاریخ معاصر ایران به شمار می‌رود. این رخداد و دوره تاریخی‌ای که بعد از آن آغاز شد، بر آرایش نیروهای سیاسی، روابط نهادها و افراد در بلوک قدرت و روند تحولات تاریخی بعد از آن بسیار مؤثر بود. توسعه سیاسی، مهم‌ترین شعار و برنامه اصلاح‌طلبان حامی خاتمی بود و دموکراتیزاسیون و لوازمش در کانون آن قرار داشت. این شعار و برنامه البته با مقاومت جناح راست سنتی و محافظه‌کاران مواجه شد. هشت سال پر فراز و نشیب بعد از آن بیش از هر چیز روایت مواجهه سخت دو جناح اصلاح‌طلب و اصول‌گرا بود و در نهایت با پیروزی نامزد تندروترین گرایش اصول‌گرایان در انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۱۳۸۴ این دوران به پایان رسید.

به دلیل ماهیت برنامه‌های اصلاح‌طلبان و منازعه‌های سیاسی این دوران که عمدتاً حول مقوله حقوق سیاسی و دموکراتیزاسیون بود، نظریه‌های گذار به دموکراسی، مفروضات و تبعات آن، همواره به عنوان چارچوبی نظری-تحلیلی مطرح بوده و به‌ویژه

در ذهنیت کنشگران سیاسی تسلط داشته است. در مقاله حاضر اما چارچوب نظری رژیم‌های هیبریدی یا مرکب برای بازکاوی فراز و فرودهای این دوره سیاسی به کار رفته است و کوشیده شده است تا بعد از معرفی مختصر این تئوری‌ها، به کاربست آنها درباره نظام سیاسی کشور و رخدادهای سیاسی دوران اصلاحات پرداخته شود؛ زیرا به نظر می‌رسد که این نظریه‌ها، کفایت نظری و تبیینی مناسبی برای تحلیل فراز و فرودهای این دوران دارد.

چارچوب نظری

در این مقاله از نظریه‌های چهار تن از پژوهشگرانی که بر مقولۀ رژیم‌های هیبریدی تمرکز کرده‌اند، استفاده شده است. دلیل‌گزینش نظریه‌های این افراد آن است که هر یک از این نظریه‌ها می‌تواند برخی از ابعاد مورد نظر برای تحلیل جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی هیبریدی را روشن و تبیین نماید. نظریه‌های ولفگانگ مرکل با تجزیه رژیم‌های سیاسی دموکراتیک به چند زیرسامانه^۱، امکان تحلیل دقیق‌تر نظام‌های سیاسی دموکراتیک و روشن کردن محل دقیق اختلاف میان نظام‌های سیاسی دموکراتیک با سایر نظام‌ها را مهیا می‌نماید. این امر برای نظام سیاسی جمهوری اسلامی که به لحاظ ساختاری، نظامی پیچیده و مرکب از دستگاه‌های مختلف حکومتی و اداری است، بسیار ارزشمند است و امکان کاوش نظری دقیق‌تر در ابعاد مختلف آن را فراهم می‌نماید.

نظریه‌های لویتسکی و لوکان بر مقولۀ رقابت درون نظام‌های سیاسی هیبریدی تمرکز نموده، ابعاد مختلف این رقابت را بررسی می‌نمایند. تمرکز بر مقولۀ رقابت، یکی از مزیت‌های نظری مهم برای تحلیل نظام جمهوری اسلامی ایران است؛ زیرا این نظام با رقابتی واقعی و مؤثر بین جناح‌های مختلف درونی این نظام مواجه است و همین رقابت درونی و کشیده شدن آن به عرصۀ عمومی با مکانیزم انتخابات متعدد ادواری، یکی از عوامل مهم پویایی و دینامیسم درونی نظام سیاسی و تغییرات آن در طول زمان است. به‌ویژه آنکه این مقاله به صورت خاص بر دورۀ اصلاحات در ایران تمرکز کرده است و این دوران اساساً با انتخابات آغاز شده و در طول این دوره، رقابت‌های سیاسی جناحی

به نقطه اوج خود رسیده است و مقوله رقابت و آزادی رقابت و گسترش حوزه رقابت سیاسی و انتخاباتی، یکی از مسائل مهم این دوران بوده است.

لئوناردو مارلینو، پژوهشگر دیگری است که نظریه‌هایش در این مقاله برای بررسی ابعادی از نظام سیاسی جمهوری اسلامی و مشخصاً رقابت‌های دوران اصلاحات در ایران به کار گرفته شده است. نظریه‌های مارلینو، مزیت نظری بسیار مهمی برای تحلیل و بررسی جمهوری اسلامی به عنوان یک نظام سیاسی دارد. مارلینو با تمرکز بر مقوله نهادها در یک نظام سیاسی هیبریدی و تداوم نهادی، بحث را به خاستگاه‌های یک نظام سیاسی هیبریدی و شیوه تولد و تداوم این نظام‌ها می‌کشانند. امری که به نظر می‌رسد درباره جمهوری اسلامی ایران بسیار ضروری است و درک نحوه به وجود آمدن و چگونگی تداوم نهادی آن می‌تواند به خوبی این مقوله را روشن نماید که این نهادهای پیچیده شکل گرفته در گذر زمان، چگونه بستری برای فراز و فرودهای جریان اصلاحات مهیا کردند و چگونه این فرآیند سیاسی درون همین نهادها آغاز شد و چگونه در همین نهادها به نقطه پایان خود رسید.

در نهایت دیدگاه‌های هایدرون زینکر تشریح می‌شود و از آن برای توضیح یک مقوله مهم درباره جمهوری اسلامی ایران استفاده خواهد شد. زینکر به تفصیل به این مسئله مهم می‌پردازد که مکانیزم‌های درونی رژیم‌های هیبریدی، مکانیزم‌های منحصربه‌فرد هستند و نمی‌توان آنها را به مکانیزم‌های دموکراتیک یا اقتدارگرای ناقص تقلیل داد و خود این مکانیزم‌ها باید به گونه‌ای مستقل بررسی شوند. از طرف دیگر زینکر بر رابطه میان اقتصاد رانتی و شکل‌گیری نظام‌های سیاسی هیبریدی انگشت می‌نهد که بسیار برای تحلیل جمهوری اسلامی به عنوان یک نظام سیاسی و فراز و فرودهای دوره اصلاحات در ایران مفید است.

ادبیات نظری رژیم‌های هیبریدی البته ادبیاتی بسیار گسترده است و گونه‌های متعددی از رژیم‌های سیاسی را در برمی‌گیرد. به عنوان مثال از نئوپاتریمونالیسم به عنوان یکی از مفاهیمی یاد شده است که برای تبیین نظری رژیم‌های هیبریدی و بیان خصوصیات و مختصات آنها به کار می‌رود. نئوپاتریمونالیسم در این معنا اشاره به رژیم‌هایی دارد که در آن مشروعیت سنتی با مشروعیت بروکراتیک ترکیب می‌شود. در این رژیم‌ها، قدرت در شخص فرمانروا متمرکز می‌شود، اما معمولاً ضوابط رسمی انتقال

قدرت، وراثتی نیست. قدرت فرمانروایان در این نوع نظام سیاسی بیش از آنکه ناشی از قانون یا ایدئولوژی باشد، از شبکه‌ای از حامیان نشأت می‌گیرد. فرایندهای اساسی درون این نظام سیاسی معمولاً به نظر شخص حاکم بستگی دارد، اما ساختارهای رسمی هم وجود دارد و نمی‌توان آنها را کاملاً بدون تأثیر تلقی کرد. در نهایت رژیم‌های نوپاتریمونیال، یک پدیده هیبریدی تلقی می‌شود که ترکیبی ناموزون از مفاهیم دوگانه‌ای چون دموکراسی/استبداد، مدرنیسم/سنت و ضابطه و رابطه، درون آنها وجود دارد. این مفهوم برای تبیین رابطه حکومت‌های پسااستعماری در کشورهای جهان سوم به خصوص کشورهای آفریقایی و آمریکای لاتین استفاده شده است (فلاحی و بصیری، ۱۳۹۶: ۴-۶).

مفهوم شبه‌اقتدارگرایی نیز که مارینا اوتاوی آن را مطرح کرده است، از دیگر مفاهیمی است که به مقوله نظام‌های هیبریدی اشاره دارد. اوتاوی در اثر خود با عنوان «گذار به دموکراسی یا شبه‌اقتدارگرایی» بیان می‌کند که دهه آخر قرن بیستم شاهد ظهور رژیم‌هایی است که برخی از ویژگی‌های اقتدارگرایی و دموکراسی را با هم به نمایش می‌گذارند. او تأکید می‌کند که این نظام‌های سیاسی، رژیم‌هایی در حال گذار به دموکراسی نیستند؛ بلکه ظاهری از دموکراسی را حفظ می‌کنند، اما خصلت‌های اساسی آنها، غیرلیبرال و اقتدارگرایانه است (اوتاوی، ۱۳۸۶: ۷). از نظر او، این رژیم‌ها با دقت و شیوه‌ای حساب‌شده ایجاد شده‌اند تا به عنوان جانشین نظام‌های دموکراتیک، ایفای نقش کنند و حفظ شوند. این رژیم‌ها، ترکیب‌های متفاوتی از اقتدارگرایی و دموکراسی را به نمایش می‌گذارند و انواع گوناگونی دارند (همان: ۱۳). او این نوع رژیم‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: شبه‌اقتدارگرایی‌های در حال تعادل که در آنها توازنی میان نیروهای رقیب پدید آمده است؛ شبه‌اقتدارگرایی‌های در حال زوال که در آن جنبه‌های اقتدارگرایانه نظام سیاسی در حال تقویت است و در نهایت شبه‌اقتدارگرایی‌هایی که تحولاتی پویا را تجربه می‌کنند و ممکن است به سمت دموکراسی و اقتدارگرایی حرکت کنند (همان، ۱۳۹۶: ۲۹).

او در طرح این مفهوم بر مقاصد حاکمان جهت حفظ قدرت خود در شکل‌گیری این رژیم‌های سیاسی تأکید دارد، اما به برخی مسائل ساختاری هم در شکل‌گیری این نوع

از رژیم‌ها اشاره می‌نماید. مسائلی مانند درآمد اندک گروه‌های بزرگ اجتماعی، رکود اقتصادی، وجود شکاف‌های اجتماعی مانند شکاف‌های طبقاتی یا شکاف‌های قومی و مذهبی و در نهایت مسائل سیاسی ساختاری مانند توزیع و تولید نامتوازن قدرت و عدم پیوند بین نخبگان خواهان دموکراسی با گروه‌های مختلف اجتماعی از آن جمله‌اند (اوتاوی، ۱۳۹۶: ۱۹۵-۲۲۲).

مفهوم شبه‌اقتدارگرایی به نظر مفهومی کارآمد برای توصیف وضعیت سیاسی در برخی رژیم‌های هیبریدی است و اوتاوی، این مفهوم را به صورت موردی برای بررسی نظام‌های سیاسی چند کشور به کار می‌گیرد. با این حال این مفهوم به نظر تنها یک گونه از نظام‌های سیاسی هیبریدی را توصیف و تبیین می‌نماید. در سطور آینده تلاش شده است تا با به کارگیری نظرهای نظریه‌پردازان مختلف، نوعی چارچوب نظری تلفیقی برای هدف اصلی این مقاله که بررسی فراز و فرودهای دوران اصلاحات در ایران و فهم آن در چارچوب پویایی درونی یک نظام سیاسی هیبریدی است، به کار گرفته شود.

ولفگانگ مرکل و دموکراسی‌های ناقص

ولفگانگ مرکل، یکی از پژوهشگرانی است که به نظریه‌پردازی درباره ناحیه خاکستری بین رژیم‌های غیردموکراتیک و دموکراسی پرداخته است. نقطه عزیمت او در ارائه چنین تحلیلی، طرح مفهومی عمیق‌تر از دموکراسی است. از منظر هنجاری، چنین مفهومی هم ضرورت‌های یک انتخابات آزاد و هم برخی «زیرسامانه‌ها» را دربرمی‌گیرد. این زیرسامانه‌ها، معنادار بودن دموکراسی برای حکمرانی دموکراتیک را تضمین می‌کنند (Merkel, 2004: 35).

«مرکل با ارائه تعریفی از «دموکراسی جاافتاده»^۱، مفهوم غنی‌تر مورد نظر خود را ارائه می‌کند. از دیدگاه او، «دموکراسی جاافتاده»، نظامی سیاسی است که در آن زیرسامانه‌های مستقل، امکان کارکرد دموکراسی را فراهم آورند و محیط خارجی هم مانع از شوک به دموکراسی و توقف آن شود. پنج زیرسامانه‌ایکه چنین دموکراسی‌ای را

می‌سازند، عبارتند از: نظام انتخاباتی، حقوق سیاسی مشارکت، حقوق مدنی، پاسخگویی همتراز (تفکیک قوا و نظام تعادل و تراجیح قوای مختلف) و توانایی کافی منتخبان برای اداره حکومت. زیرسامانه انتخابات دموکراتیک در کانون دموکراسی قرار دارد و بسیار مهم است. با این حال برای دموکراتیک بودن یک نظام سیاسی کافی نیست. این زیرسامانه، پیوندی نزدیک با زیرسامانه حقوق سیاسی برای مشارکت دارد. این دو در کنار هم، بدنه مسئولیت عمودی (پاسخگویی حکومت در مقابل شهروندان و برآمدن حکومت از طریق آرای عمومی) را در دموکراسی شکل می‌دهند.

شروط انتخابات دموکراتیک عبارتند از: منظم بودن (در دوره‌های زمانی منظم برگزار شدن)، آزاد، عمومی، برابر و منصفانه بودن. انتخابات دموکراتیک، شرط لازم دموکراسی است، اما شرط کافی نیست. حقوق مدنی به عنوان یک زیرسامانه، در واقع تغذیه‌کننده دو زیرسامانه اول است. حکومت قانون در مرکز این زیرسامانه قرار دارد و محدودیت‌ها و محتوای کاربرد قدرت حکومت را نشان می‌دهد. این زیرسامانه، حافظ افراد (و گاه جمعیت‌ها) در برابر دیکتاتوری اکثریت است و قدرت حکومت را محدود می‌کند. دادگاه‌هایی که به حقوق افراد رسیدگی می‌کنند، نماد این حق هستند.

مسئولیت‌پذیری همتراز یا همان نظام تفکیک قوا و تعادل و تراجیح، چهارمین زیرسامانه دموکراسی است. در این زیرسامانه، مسئولیت‌پذیری حکومت و پاسخگویی آن نه تنها به صورت دوره‌ای توسط انتخابات، که توسط قوای در نظر گرفته شده در قانون اساسی هم تضمین می‌شود. این زیرسامانه به خصوص قوه مجریه را محدود می‌کند و به قوه قضائیه مستقل و قدرتمند نیاز دارد.

پنجمین زیرسامانه دموکراسی، قدرت مؤثر برای حکومت کردن است؛ یعنی حیطه‌هایی مانند ارتش و امنیت یا مواردی از این دست، از کنترل مقامات انتخاب شده توسط اکثریت خارج نباشد» (Merkel, 2004: 36-42) به نقل از خوشبخت، ۱۳۹۶: ۱۷۵-۱۷۶).

زیرسامانه‌ها در هر دموکراسی تنها زمانی می‌توانند به صورت مؤثر عمل کنند که در زمینه‌ای از مناسبات درونی متقابل، مستقر^۱ شده باشند. تنها در آمیختگی چندجانبه زیرسامانه‌ها می‌تواند یک دموکراسی سازوار و مؤثر را تضمین کند (Merkel, 2004: 43).

وقتی یکی از زیرسامانه‌های دموکراسی آسیب ببیند، به نحوی که این آسیب، کلیت منطق یک دموکراسی معطوف به قانون اساسی^۱ را تحت الشعاع قرار دهد، با یک دموکراسی ناقص مواجه خواهیم بود. در واقع دموکراسی ناقص، دموکراسی‌ای است که در آن برخی زیرسامانه‌ها به صورت دوجانبه آمیخته نشده‌اند و منطق معطوف به قانون اساسی این دموکراسی، بر اثر فقدان این درهم‌آمیختگی دچار اختلال شده است (Merkel, 2004: 48).

به این ترتیب دیدگاه مرکل درباره دموکراسی‌های جاافتاده و ناقص، فرصتی برای پرداختن به مقوله رژیم‌های هیبریدی فراهم می‌آورد. بدیهی است که دموکراسی‌های ناقص ممکن است نوعی از رژیم‌های هیبریدی باشند که در آنها برخی زیرسامانه‌های نظام دموکراتیک غایب است. دسته‌بندی مرکل از زیرسامانه‌های نظام دموکراتیک، این فرصت را فراهم می‌آورد که بتوان انواع مختلف رژیم‌های هیبریدی را شناسایی کرد و همین‌طور در تحلیل هر نظام هیبریدی بر نقاط نقص و تمایز آنها با نظام‌های دموکراتیک انگشت نهاد.

لویتسکی و وی: تمرکز بر «اقتدارگرایی رقابتی»

از دیگر نویسندگانی که به بررسی رژیم‌های ناحیه خاکستری پرداخته‌اند، می‌توان به استیون لویتسکی و لوکان ای. وی اشاره کرد که در کتابی با عنوان «اقتدارگرایی رقابتی: رژیم‌های هیبریدی بعد از جنگ سرد» به بررسی «اقتدارگرایی رقابتی» به عنوان یکی از گونه‌های رژیم‌های هیبریدی پرداختند. رژیم‌هایی که ترکیبی از خصوصیات نظام‌های دموکراتیک و اقتدارگرا را داشته و در جهان بعد از جنگ سرد رو به افزایش بوده‌اند. به عبارت دیگر رژیم‌های هیبریدی دقیقاً به «ناحیه خاکستری» مورد نظر کارودرز تعلق دارند.

نویسندگان البته اثر خود را به بررسی نهادها و دینامیسم درونی یک گونه از رژیم‌های هیبریدی اختصاص داده‌اند؛ «اقتدارگرایی رقابتی» که آن را چنین تعریف می‌کنند: رژیم‌های مدنی (غیرنظامی) که در آن نهادهای رسمی دموکراتیک وجود دارند و به عنوان ابزاری برای کسب قدرت به نحوی گسترده پذیرفته شده‌اند؛ اما در آنها مقامات از جایگاه‌های خود در دولت علیه رقبا و مخالفان سوءاستفاده می‌کنند. این نظام‌های سیاسی، رقابتی هستند، چون اپوزیسیون از نهادهای دموکراتیک برای رقابتی

1. entire logic of a constitutional democracy

جدی با حاکمان استفاده می‌کند؛ اما غیردموکراتیک هستند، چون زمین بازی به نحو معناداری به سمت مقامات شیب دارد. رقابت در این رژیم‌ها واقعی است، اما عادلانه نیست (5: Levitsky et al, 2010 به نقل از خوشبخت، ۱۳۹۶: ۱۷۸).

در اقتدارگرایی کامل، مخالفان راه‌های نهادی درونی سیستم را به عنوان روشی قابل اتکا برای رسیدن به قدرت تلقی نمی‌کنند، حال آنکه در اقتدارگرایی رقابتی، بالعکس است (7: Levitsky et al, 2010 به نقل از خوشبخت، ۱۳۹۶: ۱۷۸).

وجه تمایزبخش یک اقتدارگرایی رقابتی، وجود «رقابت ناعادلانه» است؛ در حالی که اقتدارگرایی کامل با «فقدان رقابت» و یک دموکراسی با «رقابت عادلانه» شناخته می‌شود. نکته بسیار مهم این است که این وضعیت ناعادلانه مانع از رقابت جدی و گاه پیروزی اپوزیسیون نمی‌شود (12: Levitsky et al, 2010 به نقل از خوشبخت، ۱۳۹۶: ۱۷۸).

لئوناردو مارلینو: پرسش از خاستگاه رژیم‌های هیبریدی

اثر لئوناردو مارلینو با عنوان «آیا رژیم‌های هیبریدی وجود دارند؟ یا تنها توهمی بصری هستند؟» که در سال ۲۰۰۹ در مجله یروپن پولیتیکال ساینس ریویو به چاپ رسید، گامی مهم در زمینه نظریه‌پردازی مستقل درباره رژیم‌های هیبریدی به شمار می‌رود. او در این اثر بر میراث نهادی رژیم‌های سیاسی که در رژیم‌های هیبریدی بازتولید می‌شوند، تمرکز کرده است.

از دیدگاه مارلینو، رژیم‌های هیبریدی فاقد حداقل‌های لازم برای یک نظام دموکراتیک هستند. این حداقل‌ها از دیدگاه نویسنده، چهار حوزه را در برمی‌گیرد: ۱- حق رأی عمومی ۲- انتخابات آزاد، رقابتی، منصفانه و ادواری ۳- وجود بیش از یک حزب ۴- وجود منابع رسانه‌ای مختلف. رژیم‌های دموکراتیک باید حقوق سیاسی و مدنی لازم را برای کارکرد واقعی این چهار جنبه فراهم آورند. عالی‌ترین تجلی حقوق سیاسی، حق رأی داشتن جمهور بالغ در انتخابات است. اگر این انتخابات آزاد، منصفانه و ادواری باشد، تجلی عالی آزادی بیان و اندیشه هم خواهد بود. اگر بیش از یک حزب رقیب در این انتخابات مشارکت کند، تجلی حق تشکل و تجمع خواهد بود. وجود منابع رسانه‌ای مختلف با مالکان متفاوت هم نشانه آزادی بیان و اندیشه است.

مارلینو معتقد است که حتی اگر یکی از حداقل‌های یک دموکراسی (موارد چهارگانه) وجود نداشته باشد، دیگر با یک رژیم دموکراتیک مواجه نیستیم، بلکه با نوع دیگری از یک رژیم با درجات مختلفی از ابهام و عدم اطمینان مواجه هستیم. از نگاه او، این تعریف حداقلی از نظام‌های دموکراتیک بر نهادهایی تمرکز دارد که دموکراسی را شکل می‌دهند: انتخابات، رقابت احزاب و تکثر رسانه‌ای. البته مارلینو تأکید دارد که این نهادها و حقوق نباید توسط مقامات غیرانتخابی و یا عوامل رژیم‌های خارجی، محدود یا مشروط شوند. منظور از مقامات غیرانتخابی، نیروهای مسلح، مقامات مذهبی، الیگارش‌های اقتصادی، حزب مسلط و یا پادشاهی است که بکوشند فرآیند تصمیم‌گیری یا کلیت کارکرد دموکراسی را به هر اندازه‌ای تحت تأثیر قرار دهند (Morlino, 2009: 277).

مارلینو، رژیم‌های هیبریدی را چیزی فراتر از رژیم‌های ترکیبی‌ای می‌داند که به صورتی نامنظم وسط طیفی رها شده‌اند که یک طرف آن دموکراسی و یک طرف آن اقتدارگرایی است. مارلینو، برخی از ویژگی‌های رژیم‌های هیبریدی را چنین برمی‌شمارد: «کسب رویه‌های ظاهری دموکراسی» بدون «کنترل مدنی بر ارتش»، «وجود جمعیت زیاد نابرخوردار به لحاظ اقتصادی و سیاسی» و یک «قوه قضائیه ضعیف». در این تعریف هم به انواعی از اقتدارگرایی اشاره می‌شود که برخی از خصوصیات اصلی خود را از دست داده‌اند و برخی رویه‌ها و نهادهای دموکراتیک را هم اخذ کرده‌اند و هم در مسیری بالعکس دموکراسی‌هایی که برخی از اجزای کلیدی خود را از دست داده و خصوصیات اقتدارگرایی‌ها را اخذ کرده باشد (Morlino, 2009: 280).

به نظر مارلینو، رژیم‌های هیبریدی معمولاً شامل مجموعه‌ای از نهادهای مبهم هستند که جنبه‌هایی از گذشته را در خود حفظ می‌کنند. در برخی موارد هم این رژیم‌ها، گونه‌ای فاسدشده و تغییر شکل یافته از رژیم قبل هستند که برخی خصوصیات خود را از دست داده‌اند، بدون آنکه اجزایی را به دست آورند که این رژیم جدید را کاملاً دموکراتیک یا اقتدارگرا بنماید.

به این ترتیب از دیدگاه مارلینو، سه فرضیه کلی درباره به وجود آمدن رژیم‌های هیبریدی وجود دارد: نخست آنکه یک رژیم هیبریدی از دل یک رژیم اقتدارگرا در دهه‌های قبل برآمده باشد. دوم آنکه رژیم هیبریدی از دل یک رژیم سنتی در دهه‌های

قبل بیرون آمده باشد (یک پادشاهی یا یک رژیم سلطانی). سوم آنکه این رژیم از درون یک بحران برای دموکراسی پیشین برآمده باشد. البته مسیر چهارمی هم هست که در آن رژیم از پس فرایند استعمارزدایی پدیدار شده است؛ بدون آنکه این فرایند هیچ‌گاه به یک اقتدارگرایی یا دموکراسی باثبات منجر شده باشد (Morlino, 2009: 281).

در نهایت مارلینو برای آنکه بررسی تجربی خود درباره رژیم‌های هیبریدی را کامل کند و بتواند رژیم‌های هیبریدی را از رژیم‌های انتقالی و در حال گذار تمییز دهد، معیار بقای ساختارهای مبهم این رژیم‌ها برای یک دهه را ارائه می‌کند. او رژیم‌های هیبریدی را این‌طور تعریف می‌کند: مجموعه‌ای از نهادها که برای بیش از یک دهه باثبات یا بی‌ثبات پایدار مانده‌اند و رژیم‌های قبل از آنها، اقتدارگرایی یا رژیم‌های سنتی (گاه با پیشینه استعماری) و یا یک دموکراسی حداقلی بوده است. این رژیم‌ها با وجود یک پلورالیسم محدود و اشکالی از مشارکت مستقل و خودمختار اما غیاب حداقل یکی از چهار جنبه یک دموکراسی حداقلی شناخته می‌شود (Morlino, 2009: 281).

در همه این پیش‌فرض‌ها ممکن است بازیگران دارای حق و تو وجود داشته باشند یا ظهور کنند. اینها بازیگران افراد یا گروه‌هایی مؤثر یا مصمم هستند که می‌خواهند نظام در حالت ابهام و عدم اطمینان خود باقی بماند (Morlino, 2009: 281).

هایدرون زینکر: رژیم‌های هیبریدی و سرمایه‌داری رانتی

هایدرون زینکر، نظریه‌پردازی مستقل درباره رژیم‌های هیبریدی را در مقاله‌ای با عنوان «رژیم‌های هیبریدی در کشورهای در حال توسعه: دستاوردها و محدودیت‌های مطالعات جدید در مورد گذار» - که در سال ۲۰۰۹ در مجله اینترنتی ریویو به چاپ رسید - تکامل بیشتری داده است.

زینکر در مقاله خود می‌کوشد تا با گسست از دوگانه دموکراسی - اقتدارگرایی به نظریه‌پردازی کاملاً مستقل درباره رژیم‌های ناحیه خاکستری بپردازد و مفهوم «رژیم‌های هیبریدی» را برای بررسی دینامیسم درونی نظام‌های سیاسی مزبور به کار می‌گیرد.

زینکر، هدف خود را دو چیز توصیف می‌کند: نخست به کارگیری مفهوم مغفول‌مانده رژیم‌های هیبریدی برای توصیف ناحیه خاکستری و ارتقا و کاربردی کردن این مفهوم.

برای این کار، او بر گسترش ابعاد تعریف رژیم‌های سیاسی از صرف نهادهای دولت به جامعه مدنی تأکید دارد. هدف دوم او، بررسی این نکته است که آیا همبستگی پایداری بین رژیم‌های هیبریدی و نقایص و کمبودهای اقتصاد رانتهی وجود دارد یا خیر. به نظر او، دموکراسی بدون حصول یک سرمایه‌داری کامل و در چیزی که اقتصاد رانتهی نامیده شده است، تنها به صورت ناقص تحقق می‌یابد. در واقع برای حصول یک دموکراسی کامل، شکسته شدن ساختارهای اقتصاد رانتهی و استقرار اقتصاد بازار، ضروری است و در صورتی که این اتفاق نیفتد، به وجود آمدن یک رژیم هیبریدی ناگزیر است (Zinecker, 2009: 303 به نقل از خوشبخت، ۱۳۹۶: ۱۸۰).

از نظر زینکر، رژیم‌های هیبریدی، گونه‌ای رایج از نظام‌های سیاسی در کشورهای در حال توسعه هستند که سازوکارهای دموکراتیک و غیردموکراتیک را در برمی‌گیرند. البته سازوکارهای غیردموکراتیک این رژیم‌ها الزاماً اقتدارگرا نیستند و هم درون نهادهای دولت و هم در نهادهای جامعه مدنی وجود دارند. این رژیم‌ها محصول گذارهای ناقص به دموکراسی و تحول ناقص به یک اقتصاد بازارمحور هستند و بین رژیم‌های هیبریدی و اقتصاد رانتهی همبستگی وجود دارد (Zinecker, 2009: 304 به نقل از خوشبخت، ۱۳۹۶: ۱۸۱).

زینکر تأکید دارد که منظور از ترکیبی بودن یک رژیم سیاسی الزاماً وجود نوعی تضاد بین فرم و محتوا (فرم دموکراتیک و محتوای اقتدارگرایانه) نیست. این مفهوم به مخلوطی از محتواهای دموکراتیک و غیر دموکراتیک اشاره دارد. هم رژیم‌های دموکراتیک ممکن است برخی سازوکارهای غیردموکراتیک داشته باشند و هم رژیم‌های اقتدارگرا، برخی از سازوکارهای دموکراتیک. زینکر تأکید دارد که نگاهی که به نقص‌ها در دموکراسی نظر دارد و نگاهی که به رژیم‌های هیبریدی می‌پردازد، تبعاتی کاملاً متفاوت دارند. در یکی باید سازوکار یا زیرسامانه‌ای اصلاح شود و در دیگری، کل سیستم باید مورد مذاقه قرار گیرد (Zinecker, 2009: 308).

در ادامه در پنج سرفصل اصلی به تدوین یک فهرست اولیه برای دموکراتیک بودن یا نبودن زیرسامانه‌های یک نظام سیاسی می‌پردازیم تا روشن شود که آن نظام دموکراتیک، اقتدارگرا یا هیبریدی است. این پنج سرفصل عبارتند از:

۱. حکمرانی مدنی (غیرنظامی)

۲. پلی‌آرشی (امکان رقابت آزادانه گروه‌های مختلف در انتخابات)

۳. حکومت قانون

۴. مدنی شدن (به معنای آنکه حکومت، انحصار کاربرد زور در سراسر سرزمین خود را در اختیار داشته باشد)

۵. محروم‌سازی یا دربرگیری (ادغام) سیاسی به معنای امکان مشارکت سیاسی همه گروه‌های سیاسی و اجتماعی (منظور فراتر از مشارکت انتخاباتی است)

بر این اساس دموکراسی یک نظام سیاسی مدنی، پلی‌آرشیک، تحت حکومت قانون با انحصار کاربرد زور و حکومت دربرگیرنده است که در آن امکان مشارکت سیاسی فرانتخاباتی برای همه وجود دارد. زیرسامانه پنجم در واقع ضامن اتصال بین دموکراسی و توسعه اجتماعی و سیاسی است. فقدان دو زیرسامانه اول تا حدود زیادی دموکراتیک بودن یک نظام را منتفی می‌سازد. در صورتی که سه زیرسامانه آخر وجود نداشته باشد یا ناقص باشد، آنگاه باید بررسی شود که آیا این امر به معنی نقص در دموکراسی است یا آنکه با یک رژیم هیبریدی مواجه هستیم. اگر دو زیرسامانه نخست وجود نداشته باشد، مثلاً یک رژیم نظامی یا حکومت یک حزب مسلط، در آن صورت بررسی سایر ضوابط غیرضروری است و ما حداکثر با یک رژیم هیبریدی مواجه هستیم (Zinecker, 2009: 310-313).

بدین ترتیب زینکر، فقدان یا نقص در برخی زیرسامانه‌های یک نظام سیاسی را موجب خروج آن از دایره نظام‌های دموکراتیک دانسته، به این ترتیب از تسری مفهوم دموکراسی ناقص به آنها جلوگیری می‌کند. اثر زینکر به این ترتیب میدان بسیار گسترده‌تری را برای مفهوم رژیم‌های هیبریدی گشوده است. زینکر البته در مقاله خود به تفصیل به ارتباط بین رژیم‌های هیبریدی و اقتصادهای رانتی می‌پردازد و می‌کوشد تا ارتباط میان پروژه سیاسی گذار به دموکراسی و پروژه اقتصادی و اجتماعی توسعه را روشن کند.

جمع‌بندی چارچوب نظری مقاله

چهار دسته نظریه تشریح‌شده در بالا، هر یک ابعادی از یک نظام سیاسی هیبریدی را مشخص و مورد کاوش قرار می‌دهد. نظریه‌های مرکب بر مشخص کردن زیرسامانه‌های یک نظام سیاسی تمرکز می‌نماید. لویتسکی و لوکان، رقابت سیاسی و انتخاباتی را در این نظام‌ها بررسی می‌کنند. مارلینو، خاستگاه نهادی آنها را بررسی می‌کند و زینکر

علاوه بر ارائه معیارهای روشنی برای تشخیص نظام‌های سیاسی هیبریدی، بر ارتباط این نظام‌های سیاسی با اقتصاد رانتی تأکید می‌نماید.

با توجه به ارزش نظری هر کدام از این نظریه‌ها برای هدف پژوهشی این مقاله که درک نظام سیاسی جمهوری اسلامی به عنوان یک نظام سیاسی هیبریدی و تحولات سیاسی دوران اصلاحات به عنوان پویایی و دینامیسم درونی این نظام سیاسی است، در سطور آینده، نظام جمهوری اسلامی به صورت جداگانه با هر یک از نظریه‌ها مقایسه و تطبیق داده خواهد شد تا نقطه انطباق و عدم انطباق نظریه‌ها و واقعیت‌های موجود روشن شود.

البته در مقوله معیارهای تشخیص نظام‌های سیاسی هیبریدی، برخی تشابهات بین نظریه‌های زیرسامانه‌های دموکراسی مرکل و نظریه‌های زینکر در همین مورد وجود دارد. با این حال از آنجا که معیارهای مدنظر مرکل و دیدگاه‌های زینکر در این زمینه، حیطه‌های متفاوتی را پوشش می‌دهد، ترجیح داده شده است که هر دو نظریه برای بررسی وضعیت جمهوری اسلامی ایران به کار گرفته شود.

در نهایت و در سطور آینده، نظام جمهوری اسلامی ایران بر اساس دیدگاه‌های نقل شده در بخش چارچوب نظری پژوهش در چهار محور از منظر تئوری رژیم‌های هیبریدی بررسی خواهد شد:

۱. زیرسامانه‌های نظام سیاسی دموکراتیک و مشخص شدن انواع تفاوت‌ها در این زیرسامانه بین رژیم‌های هیبریدی و نظام سیاسی دموکراتیک (مرکل و زینکر)
۲. مقوله رقابت سیاسی در نظام‌های سیاسی هیبریدی و به‌ویژه کارکرد و تبعات انتخابات در این نظام‌ها (لوپستکی و لوکان)
۳. خاستگاه و میراث نهادی و فرآیند پیدایش رژیم‌های هیبریدی (مارلینو)
۴. ارتباط شکل‌گیری رژیم‌های هیبریدی با اقتصاد رانتی (زینکر)

فراز و فرودهای اصلاحات در ایران و تئوری رژیم‌های هیبریدی

در بخش چارچوب نظری این مقاله به معرفی تئوری رژیم‌های هیبریدی پرداختیم و در این بخش به کاربردی تئوری رژیم‌های هیبریدی برای تحلیل جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی و تبیین نظری رخدادهای دوران اصلاحات خواهیم پرداخت.

جمهوری اسلامی و زیرسامانه‌های دموکراسی

ولفگانگ مرکل در تحلیل خود از دموکراسی، این نظام سیاسی را دارای پنج زیرسامانه می‌داند. این پنج زیرسامانه عبارتند از نظام انتخاباتی، حقوق سیاسی برای مشارکت، حقوق مدنی، مسئولیت‌پذیری همتراز و قدرت کافی برای اداره حکومت. انتخابات از دیدگاه مرکل باید منظم (به لحاظ زمانی)، آزاد، عمومی، برابر و منصفانه باشد. مقوله انتخابات در تحلیل نظام جمهوری اسلامی، اهمیت زیادی دارد، تا آنجا که می‌توان ادعا کرد که انتخابات مختلف در بسیاری موارد نقطه عطفی برای تغییر فضای سیاست ایران از دورانی به دوران دیگر بوده است.

پدیده اصلاحات در ایران اساساً با انتخابات آغاز شد و البته با پیروزی محافظه‌کاران در انتخابات مجلس هفتم و در نهایت به قدرت رسیدن محمود احمدی‌نژاد در انتخابات نهمین دوره ریاست‌جمهوری به پایان رسید. این مسئله اما بدان معنا نیست که انتخابات در جمهوری اسلامی با معیارهای مورد نظر متفکران مکتب علوم سیاسی تطابق کامل داشته باشد، یا مشابه آن چیزی باشد که در دموکراسی‌های غربی روی می‌دهد.

اگر معیارهای مورد نظر مرکل را مدنظر قرار دهیم، انتخابات در جمهوری اسلامی همواره حتی در دوران جنگ - به صورت منظم برگزار شده است. همین برگزاری منظم انتخابات از عوامل مهم اثرگذار بر روند جابه‌جایی قدرت بوده است که برنامه‌ریزی را برای گروه‌ها و جناح‌های مختلف سیاسی مقدور کرده و از عوامل مهم هدایت تنش‌ها و رقابت‌های درون سیستم به مجرای برای رقابت عمومی بوده است.

درباره شاخصه عمومی بودن باید گفت که هرچند انتخابات در جمهوری اسلامی همیشه عمومی بوده و همه گروه‌های اجتماعی حق رأی در این انتخابات را داشته‌اند، هیچ‌گاه گروه‌هایی که از نظر حاکمیت اپوزیسیون محسوب شده‌اند، امکان داشتن نامزدهای انتخاباتی را نیافته‌اند. شورای نگهبان که بر اساس قانون اساسی، وظیفه نظارت بر انتخابات را برعهده دارد، از انتخابات مجلس چهارم، نظارت خود را استصوابی اعلام کرد. مقوله رد صلاحیت نامزدهای انتخاباتی تنها شامل نیروهای سیاسی خارج از بلوک قدرت نشد و در طول سه دهه گذشته همواره جناح چپ اسلامی و بعدها اصلاح‌طلبان با مقوله رد صلاحیت‌های انتخاباتی مواجه بوده‌اند و قبل از برگزاری هر دوره انتخابات،

تنش‌های سیاسی فراوانی درباره رد صلاحیت نامزدهای انتخاباتی درمی‌گیرد. البته که تلقی این انتخابات‌ها به عنوان رخدادهایی فرمایشی و نمایشی و بی‌تأثیر مشابه رژیم‌های اقتدارگرا نیز کاملاً اشتباه است. انتخابات در جمهوری اسلامی ایران به صورت عمده به رقابت بین نیروهای درون بلوک قدرت معطوف است. مرحله تأیید صلاحیت نامزدها برای مشارکت در انتخابات نیز یکی از مهم‌ترین مراحل این رقابت است و بسته به شرایط سیاسی روز دچار قبض و بسط می‌شود و صرفاً بر مبنای تأیید صلاحیت‌ها نمی‌توان درباره برنده انتخابات قضاوت کرد.

ماهیت منحصر به فرد انتخابات در جمهوری اسلامی و عوامل تعیین‌کننده نتیجه آن را می‌توان در روند انتخابات در دوران هشت‌ساله اصلاحات به خوبی مشاهده کرد. دوم خرداد ۱۳۷۶ اساساً یک رخداد انتخاباتی بود و پس از آن هم پیروزی‌های پیاپی انتخاباتی در شورای شهر اول (تمامی پانزده کرسی دوره اول شورای شهر اسلامی شهر تهران به اصلاح‌طلبان رسید)، مجلس ششم (بیش از هفتاد درصد کرسی‌های مجلس ششم در اختیار اصلاح‌طلبان قرار گرفت) و انتخابات دوره هشتم ریاست‌جمهوری (سید محمد خاتمی با کسب بیش از ۲۱ میلیون رأی برای بار دوم به ریاست‌جمهوری اسلامی ایران انتخاب شد) به اصلاح‌طلبان کمک کرد تا با در اختیار گرفتن تمام نهادهای انتخابی نظام، موقعیت خود را در عرصه سیاست ایران بهبود بخشند و تثبیت کنند.

با این حال روند پیروزی‌های انتخاباتی در انتخابات دومین دوره شوراهای شهر و روستا قطع شد. در حالی که یکی از آزادترین انتخابات‌ها در جمهوری اسلامی برگزار شد و در آن تقریباً هیچ خبری از رد صلاحیت نبود، تمام گروه‌های اصلاح‌طلب و تحول‌خواه در انتخابات شورای شهر تهران، شکستی بسیار سنگین را تجربه کردند. شکست‌های انتخاباتی اصلاح‌طلبان در انتخابات مجلس هفتم هم تداوم یافت. این بار رد صلاحیت‌های بسیار گسترده، دامن نامزدهای اصلاح‌طلب را گرفت. هرچند در زمان برگزاری انتخابات شورای شهر دوم و مجلس هفتم به نظر نمی‌رسید که بدنه اجتماعی اصلاح‌طلبان هم رغبتی به شرکت در انتخابات داشته باشند، با این حال محروم شدن تعداد زیادی از چهره‌های مشهور اصلاح‌طلب در حوزه‌های انتخابیه مختلف به احتمال قریب به یقین بر نتیجه نهایی انتخابات مجلس هفتم تأثیر داشت.

درباره حقوق سیاسی برای مشارکت که دیگر زیرسامانه مورد نظر مرکل است و بیش از هر چیز به حق تشکلیابی سیاسی و نیز آزادی بیان و مطبوعات اشاره دارد، باز هم وضعیت جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی منحصربه‌فرد است. مهم‌ترین جلوه این منحصربه‌فرد بودن را باید در غلبه سیاست جناحی بر سیاست حزبی دید. بلوک قدرت در جمهوری اسلامی ایران همواره از گروه‌های مختلف رقیب تشکیل شده است. این گروه‌ها در قالب جناح‌های مختلف با هم رقابت می‌کنند و احزاب سیاسی، قدرت چندانی ندارند.

در علوم سیاسی، توافق عمومی و دقیقی در مورد اصطلاحات «جناح» و «جناح‌بندی» وجود ندارد، با این حال یکی از مفاهیمی که این اصطلاح به آن اشاره دارد، گروه‌های رقیب در داخل یک نظام حکومتی است (برزین، ۱۳۷۷: ۴-۵).

در این مقاله، جناح به همین معنا به کار رفته است. جناح‌های سیاسی در این معنا چند ویژگی مهم دارند. نخست آنکه هسته مرکزی آنها را باید درون دستگاه‌های حکومتی جست‌وجو کرد. دومین ویژگی مهم جناح‌ها، عدم شفافیت است. جناح‌های سیاسی، ماهیت حقوقی و رسمی ندارند. جناح‌ها در عین عدم شفافیت، اما معمولاً از یک هسته مرکزی با سابقه بهره می‌برند. در بسیاری موارد، هسته مرکزی جناح‌ها حول دستگاه‌های حکومتی شکل گرفته و روابط قدرت موجود در این دستگاه‌های حکومتی در این جناح‌ها بازتولید می‌شود (همان: ۷-۱۴). جناح‌های سیاسی هیچ‌گونه ایدئولوژی مکتوب یا مشخصی ندارند. آنها بیشتر فرایندی هستند که در مقابل تحولات روزمره واکنش نشان می‌دهند (ظریفی‌نیا، ۱۳۷۸: ۴۲).

فضای سیاسی کشور از بعد از حوادث سال ۶۰، همواره تحت تسلط دو جناح چپ و راست اسلامی بوده است (شادلو، ۱۳۸۶: ۲۱). همین دو جناح هستند که می‌توان آنها را نیای دو جناح اصلاح‌طلبی و اصول‌گرایی دانست. آنچه از منظر تئوری مرکل برای این پژوهش واجد اهمیت زیادی است، مسئله حقوق سیاسی و امکان تشکلیابی سیاسی است. واقعیت این است که به جز دو جناح اصلی بلوک قدرت که از امکان ایجاد احزاب و تشکل‌های مختلفی بهره‌مند بوده‌اند، هیچ‌گاه گروه‌های سیاسی دیگر امکان تشکلیابی رسمی و غیر رسمی سیاسی نداشته‌اند و چنین اقدامی با موانع قانونی و فراقانونی جدی مواجه بوده است.

این وضعیت تعلیق حقوق سیاسی برای گروه‌های خارج از بلوک قدرت در دوره اصلاحات هم وجود داشته است و در این دوران هم به جز گروه‌های نزدیک به یکی از دو جناح اصلاح‌طلب و اصول‌گرا، هیچ‌گاه امکانی برای فعالیت تشکیلاتی سایر گروه‌های سیاسی مهیا نشد و سیاست‌ورزی در قالب جناحی با برخی فراز و فرودها ادامه یافت. هر چند به‌ویژه در میان اصلاح‌طلبان در مجموع احزاب بیشتر تقویت شدند. علی‌رغم تأکید اصلاح‌طلبان و شخص سید محمد خاتمی بر مهیا کردن امکان فعالیت سیاسی قانونی برای همه گروه‌های سیاسی، این شعار هیچ‌گاه قابلیت تحقق نیافت و به تدریج در دوران اصلاحات به محاق فراموشی رفت.

چنین فضایی کم و بیش درباره آزادی بیان و مطبوعات نیز وجود داشته و دارد. البته سخت‌گیری‌ها درباره انتشار نشریه‌ها گاه کمتر از امکان تشکیل‌یابی سیاسی بوده است و برخی گرایش‌های سیاسی خارج از بلوک قدرت مانند جریان ملی - مذهبی گاهی توانسته‌اند با انتشار نشریه با بدنه اجتماعی ارتباط برقرار کنند (به عنوان مثال نشریه ایران فردا). رخداد دوم خرداد ۷۶، تأثیری بسزا و حتی شگفت‌انگیز در فضای مطبوعاتی کشور به جا گذاشت. در این دوره، فرایند صدور مجوز برای نشریه‌ها و به‌خصوص روزنامه‌ها تسهیل شد. در این فضای جدید به سرعت ده‌ها روزنامه و مجله جدید پای به عرصه گذاشتند و مبدل به پل ارتباطی جریان اصلاحات و بدنه اجتماعی آن شدند. البته برخی از گروه‌های اپوزیسیون و روشن‌فکرانی که به نحله روشن‌فکری دینی تعلق نداشتند هم امکان ظهور و بروز در این فضای جدید را یافتند (احمدی، ۱۳۸۴: ۲۱۱-۲۱۳).

برخی از مطالب به نگارش درآمده در این مطبوعات از خط قرمزهای جریان اصول‌گرا بسیار فراتر بود و بخشی از مهم‌ترین منازعات سیاسی در آن دوران به مطالب منتشرشده در مطبوعات بازمی‌گشت که با هجوم گاه و بیگاه رسانه‌های جریان اصول‌گرا، تربیون‌های این جریان و گاه نهادهای حکومتی نزدیک به آنها رخ می‌داد (مواردی مانند مطالب نشریه دانشجویی موج، محاکمه و زندانی شدن عبدالله نوری و ...). در فاصله بین رخداد دوم خرداد ۷۶ تا بهار سال ۱۳۷۹، این فضای مطبوعاتی نقش و تأثیری بسزا در ارتقای آزادی بیان به عنوان یکی از شاخص‌های سازوکار حقوق سیاسی داشت. با این حال این وضعیت بعد از تعطیلی مطبوعات در بهار ۱۳۷۹ تا حدود زیادی تحت‌الشعاع قرار گرفت و بار دیگر به روال سال‌های قبل نزدیک شد.

سومین زیرسامانه دموکراسی از دیدگاه مرکل، سازوکار حقوق مدنی است. این سازوکار به حد و حدود مداخله دولت در زندگی شهروندان و حقوقی می‌پردازد که قدرت سیاسی، حق محدود کردن آن را ندارد. از این حیث هم وضعیت جمهوری اسلامی ایران، وضعیتی ویژه است. بخش مهم این ویژه بودن را باید به وجود ایدئولوژی اسلام‌گرایی در نظام مربوط دانست. اهمیت ایدئولوژی اسلام‌گرایی و قرائت‌های متفاوت از آن را می‌توان در دو حوزه مهم مرتبط با حقوق مدنی بررسی کرد. نخست حقوق قضایی به‌ویژه در حوزه‌هایی مانند قوانین خانواده و حقوق زنان در خانواده و دیگری حوزه بسیار مهم آزادی‌های فردی و سبک زندگی. اجباری بودن حجاب اسلامی در ایران، منع استفاده از گیرنده‌های تلویزیونی ماهواره‌ای و مواردی از این دست از همان اوایل دهه ۶۰ در دستور کار جمهوری اسلامی قرار داشته و هرچند در گذر زمان فراز و فرودهایی هم داشته است، در دوم خرداد ۷۶ و سال‌های بعد از آن ادامه یافت.

واقعیت این است که اصلاح‌طلبان هیچ‌گاه برنامه مدون و دقیقی برای افزایش آزادی‌های اجتماعی نداشتند. حتی در مجلس ششم که با اکثریت قاطع اصلاح‌طلبان تشکیل شده بود، کمتر تحرک جدی برای افزایش آزادی‌های اجتماعی صورت گرفت. لیست مصوبات جنجالی این مجلس مانند قانون مطبوعات، جرم سیاسی، اختیارات وزارت علوم که جملگی توسط شورای نگهبان رد شد، به خوبی این مسئله را نشان می‌دهد. تنها استثنا شاید قانون استفاده از ماهواره بود که البته آن هم توسط شورای نگهبان رد شد (سلیمی، ۱۳۸۴: ۳۶).

هرچند با حضور اصلاح‌طلبان در وزارت‌خانه‌هایی چون فرهنگ و ارشاد اسلامی به عنوان مثال از مخالفت‌ها با برگزاری آثار هنری چون کنسرت‌ها و یا ایجاد مشکل برای اکران برخی آثار سینمایی کاسته می‌شد، خبری از یک برنامه مدون و دقیق درباره‌گشایش در حوزه آزادی‌های اجتماعی نبود. البته طرح شعارهایی مانند «ایران برای همه ایرانیان» به نظر اشارتی به پذیرش سبک‌های گوناگون زندگی و عقاید مختلف در ظرف مکانی ایران داشت و از فاصله گرفتن از نگاه‌های ایدئولوژیک حکایت می‌کرد. محافظه‌کاران مخالف اصلاح‌طلبان هم به صورت منظم این گروه را به ترویج بی‌بندوباری و سکوت در برابر تعرض به ارزش‌ها متهم می‌کردند و این بخشی مهم از برنامه کلی تبلیغاتی و سیاسی آنها را تشکیل می‌داد.

در حوزه مطالبات زنان و به‌ویژه قوانین مربوط به خانواده هم در این دوران و به دست اصلاح‌طلبان، تغییری جدی حاصل نشد. قوه قضائیه در کنار شورای نگهبان، یکی از دو دژ تسخیرناپذیر محافظه‌کاران بود و به همین دلیل حتی در اختیار داشتن هر دو قوه مقننه و مجریه هم کمکی به اصلاح‌طلبان برای ایجاد تغییراتی در این زمینه نکرد. حوزه‌هایی مانند حق مالکیت، حق انتخاب محل زندگی، حق انتخاب شغل و... تا حدود بسیار زیادی از مداخله حکومت مصون و از این جهت زیرسامانه مربوط به حقوق مدنی کم و بیش در این حوزه‌ها برقرار بود. در قضاوتی کلی می‌توان گفت که این زیرسامانه در معنای مدنظر مرکل در نظام جمهوری اسلامی ایران وجود ندارد و دلیل آن نیز تعهد به ایدئولوژی اسلامی و ماهیت اسلامی این نظام است که طبعاً با لیبرال دموکراسی متفاوت است.

مسئولیت افقی، چهارمین زیرسامانه دموکراسی از نظر مرکل است. این زیرسامانه به نظام تفکیک قوا و استقلال قوه قضائیه از قوه مقننه و مجریه اشاره دارد. در نظام جمهوری اسلامی ایران، انتخاب رئیس قوه قضائیه از اختیارات رهبری است (اصل ۱۵۷ قانون اساسی). این انتخاب توسط رهبر جمهوری اسلامی ایران باعث شده است که قوه قضائیه تقریباً به صورت کامل از دو قوه مجریه و مقننه مستقل باشد و این وضعیت قوه قضائیه به این نهاد، قدرتی بسیار زیاد بخشیده است. این قوه در معرض آرای عمومی نبوده، به جز رهبر جمهوری اسلامی ایران در مقابل هیچ فرد یا نهاد دیگری پاسخگو نیست. این وضعیت به قوه قضائیه، قدرت بسیار زیادی در عرصه سیاسی کشور داده است. در بسیاری از منازعات سیاسی سی سال اخیر در کشور می‌توان ردپای اختلاف دو قوه مجریه و مقننه با قوه قضائیه را مشاهده کرد.

این وضعیت در دوره اصلاحات که در این رساله مدنظر است، ادامه داشت. از دادگاه کرباسچی تا محاکمه عبدالله نوری و حادثه کوی دانشگاه و توقیف گسترده مطبوعات اصلاح‌طلب در بهار ۱۳۷۹، قوه قضائیه و قضات آن نقش و تأثیری بسزا در رقم خوردن نتیجه منازعات داشتند. در واقع پروژه توسعه سیاسی که دولت خاتمی و اصلاح‌طلبان بر پیشبرد آن تأکید می‌کردند، در بسیاری موارد با مخالفت و ممانعت قوه قضائیه مواجه شد و ناکام باقی ماند. به این ترتیب مسئولیت‌پذیری هم‌تراز هم در نظام جمهوری اسلامی ایران ماهیتی کاملاً منحصر به فرد دارد. این وضعیت در دوره هشت‌ساله مورد بررسی در

این مقاله نیز ادامه داشت و حتی قدرت قوه قضائیه در برخی زمینه‌ها افزایش نیز پیدا کرد. می‌توان گفت که اصلاح‌طلبان چه در عرصه سیاسی و چه در نهادهای حکومتی هیچ‌گاه نتوانستند در مسائل مورد مناقشه در مقابل قوه قضائیه به توفیقی دست یابند.

پنجمین و آخرین زیرسامانه مورد نظر مرکل در یک نظام سیاسی دموکراتیک، توان کافی منتخبان برای اداره حکومت است. بدان معنا که حوزه‌هایی از قدرت از دسترس مقامات انتخابی خارج نباشد. وضعیت جمهوری اسلامی ایران از این لحاظ نیز خاص و منحصر به خود این نظام است. مطابق قانون اساسی، رهبر جمهوری اسلامی ایران، شخص اول نظام محسوب می‌شود و دارای اختیارات گسترده‌ای در حوزه‌های مختلف است. رهبری بر فراز سه قوه مجریه، مقننه و قضائیه قرار داشته، مسئولیت هماهنگی قوای سه‌گانه را نیز بر عهده دارد (بر اساس اصل ۱۱۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران).

رهبر جمهوری اسلامی ایران توسط مجلس خبرگان برگزیده می‌شود. مجلسی از فقیهان که مردم آنها را انتخاب می‌کنند. با این حال قید اجتهاد برای نامزدهای انتخابات این نهاد، که از بعد از دوره اول این مجلس توسط شورای نگهبان بررسی می‌شود، باعث شده است که انتخابات این مجلس همواره بین تعداد معدودی از نامزدهایی که شورای نگهبان آنها را واجد شرایط اجتهاد می‌داند، برگزار شود. آنچه از منظر موضوع این مقاله اهمیت دارد این است که حرکت اصلاح‌طلبان در ایران طی دوران هشت‌ساله اصلاحات، اساساً هیچ‌گاه به حوزه رهبری نظام وارد نشد. به عبارت بهتر بخش بزرگی از حوزه اختیار و اقتدار حکومتی اساساً در خارج از روندهای سیاسی‌ای اعمال می‌شد که اصلاح‌طلبان از مسیر آنها به سیاست‌ورزی می‌پرداختند.

در نهایت و در یک ارزیابی کلی از وضعیت زیرسامانه توانایی کافی منتخبان برای حکومت کردن باید تصریح کرد که قوای مجریه و مقننه تنها بر بخشی از قدرت حکومتی در نظام جمهوری اسلامی تسلط دارند و بخش‌های مهمی از اختیارات و اقتدار حکومتی، خارج از حوزه آنها و در اختیار رهبر نظام است.

نکته بسیار مهم درباره بررسی جمهوری اسلامی از دیدگاه‌های زیرسامانه‌های دموکراتیک مورد نظر مرکل آن است که نمی‌توان درباره آنها به پاسخ‌های ساده و بله و خیر کفایت کرد. هرکدام از این زیرسامانه‌ها در جمهوری اسلامی، شکلی ویژه و منحصر به فرد دارد و به همین دلیل چارچوب نظری مرکل هرچند برای دسته‌بندی

مسائل و ایجاد امکان مقایسه به نظر مفید است، برای تحلیل و صورت‌بندی جمهوری اسلامی به عنوان یک نظام سیاسی کافی نیست (در شکل (۱)، شمایی از وضعیت کلی جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی در مورد زیرسامانه‌های مورد نظر مرکل درج شده است).

جمهوری اسلامی ایران				
<ul style="list-style-type: none"> • برگزاری منظم • حق رأی همگانی • محدودیت نامزدی در انتخابات یا نظارت استصوابی • رأیابی بودن انتخابات بین جناح‌های بزرگ قدرت 	<ul style="list-style-type: none"> • آزادی نشریات برای جناح‌های بزرگ قدرت • آزادی تبلیغ برای جناح‌های بزرگ قدرت • محدودیت نشریات و تبلیغ‌های برخی جناح‌ها • عدم امکان شکل و صدور مجوز نشریات برای همه گروه‌های سیاسی 	<ul style="list-style-type: none"> • مصونیت حقوقی مانند مالکیت، آزادی شغل، جایابی و ... • مداخله حکومت در سبک زندگی فردی • اسلامی بودن قوانین در بسیاری از حوزه‌های مربوط به حقوق مدنی 	<ul style="list-style-type: none"> • شکنج کامل قوه قضائیه از قوه مجریه و مقننه • بسط بد قوه قضائیه نسبت به دو قوه دیگر 	<ul style="list-style-type: none"> • کنترل نیروهای نظامی و انتظامی، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت و ... توسط رهبر • کنترل قوه مجریه توسط رئیس‌جمهور • ادب‌رزمی مولود یا صدامگی رهبر جمهوری اسلامی • محدودیت در ارسال قوه مقننه توسط مجلس شورای اسلامی و لزوم بررسی عدم وجود نهاد بین‌مجلسی یا مرجع و قانون اساسی توسط شورای نگهبان
نظام انتخاباتی	حقوق سیاسی برای مشارکت	حقوق مدنی	مسئولیت‌پذیری افقی (شکنج و موازنه قوا)	قدرت کافی برای اداره حکومت

زیرسامانه‌های دموکراسی از دیدگاه مرکل

شکل ۱- جمهوری اسلامی ایران و زیرسامانه‌های دموکراسی

اهمیت قانونی رقابت سیاسی در جمهوری اسلامی

لویتسکی و لوکان، دو متفکری هستند که با طرح مفهوم اقتدارگرایی رقابتی به بحث و بررسی درباره رژیم‌های هیبریدی پرداخته‌اند. نظام‌های اقتدارگرای رقابتی که در آنها هرچند نهادهای رسمی برای رقابت دموکراتیک وجود دارند و به شکلی گسترده توسط اپوزیسیون برای رسیدن به قدرت مورد استفاده قرار می‌گیرند، این رقابت عادلانه نیست. اگر از منظر دیدگاه این دو به نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی نگاه کنیم، باید ملاحظات بسیار مهمی را مدنظر قرار دهیم. نخست آنکه در اقتدارگرایی رقابتی مدنظر لوکان و لویتسکی، بخش بزرگی از قدرت در معرض رقابت‌های غیرمنصفانه انتخاباتی قرار می‌گیرد. این گزاره به نظر درباره جمهوری اسلامی ایران چندان درست نیست و بخش بزرگی از نهادهای قدرتمند در معرض رقابت‌های انتخاباتی در معنای معمول آن قرار ندارند. انتخابات مجلس خبرگان رهبری هم که به صورت غیرمستقیم نقشی بسیار تعیین‌کننده در عرصه سیاسی ایران دارد، رویه‌ها و روال‌های متفاوتی دارد که نمی‌توان آن را با انتخابات معمولی قیاس کرد. در این انتخابات تنها مجتهدینی که صلاحیت علمی آنها را شورای نگهبان تأیید کرده باشد، امکان شرکت و رقابت دارند. در بسیاری از حوزه‌های انتخابیه، تعداد مجتهدینی که واجد این صلاحیت شناخته می‌شوند، با تعداد کرسی‌های آن حوزه انتخابیه در مجلس خبرگان برابر است.

نکته مهم دیگر در به کار بردن دسته‌بندی لویتسکی و لوکان درباره نظام جمهوری اسلامی، مسئله غیرمنصفانه بودن رقابت است. در اقتدارگرایی‌های رقابتی مورد اشاره این دو نفر، مقامات در قدرت معمولاً به صورت غیرقانونی از قدرت خود برای محدود کردن رقبا بهره می‌گیرند. رویه‌هایی مانند تهدید و تطمیع نامزدها، استفاده از رسانه‌ها و امکانات دولتی و گاه تقلب در انتخابات از جمله شیوه‌هایی است که در این نوع رژیم‌ها به کار گرفته می‌شود. با این حال وضعیت رقابت در جمهوری اسلامی تا حدود زیادی با این توصیف متفاوت است. در جمهوری اسلامی، جناح‌های سیاسی درون بلوک قدرت به انتخابات و رقابت سیاسی به عنوان یک راه‌حل جدی برای کسب قدرت سیاسی می‌نگرند و تقریباً هر انتخاباتی با استقبال جناح‌های سیاسی مواجه می‌شود. با این حال رقابت در انتخابات در دوره زمانی مورد بررسی در این پژوهش به ندرت تحت تأثیر

اینگونه مسائل مشابه با اقتدارگرایی‌های رقابتی قرار گرفته است. البته اعمال نظارت استصوابی در دوره زمانی مورد بررسی در این مقاله و بعد از آن همواره مورد انتقاد جناح اصلاح‌طلب بوده و به نظر لطماتی به آنها وارد کرده است؛ اما حتی اعمال نظارت استصوابی هم در اغلب موارد، اصلاح‌طلبان را از رقابت در انتخابات و گاه پیروزی باز نداشته است.

با این حال نکته بسیار مهمی که مفهوم اقتدارگرایی رقابتی برای این مقاله دارد، اهمیت مفهوم رقابت و لزوم تمرکز بر آن است. رقابت شدید جناح‌های سیاسی در بلوک قدرت جمهوری اسلامی، یکی از واقعیت‌های بسیار مهم صحنه سیاسی ایران است. این رقابت شدید البته به زمان انتخابات محدود نمی‌شود و این جناح‌ها همیشه و از طریق همه ابزارها، به شدت به رقابت و حتی منازعه با یکدیگر مشغول هستند. رخداد دوم خرداد ۷۶ هم تاحدود بسیار زیادی در قالب رقابت‌های درونی نظام جمهوری اسلامی قابل ارزیابی و تحلیل است. شعارهای انتخاباتی، اعضای ستادها و حتی رسانه‌هایی که در انتخابات دوم خرداد به کار گرفته شد، به صورت عمده همان چهره‌های مشهور دو جناح راست و چپ بودند که پیش از آن در دهه شصت به رقابت و جدال با یکدیگر مشغول بودند (شادلو، ۱۳۸۶: ۳۸۳-۵۲۱).

رخداد‌های دوم خرداد ۷۶ اما خیلی زود از یک رقابت انتخاباتی میان دو جناح بلوک قدرت فراتر رفت. هجوم رأی‌دهندگان به صندوق‌های رأی و پیروزی بسیار قاطع خاتمی تاحدود زیادی با استناد به رقابت‌های دو جناح سیاسی قابل توضیح نبود (سلیمی، ۱۳۸۴: ۳۳). این روند به سرعت به منازعات سیاسی بعد از انتخابات هم تسری یافت. شکل گرفتن روزنامه‌ها و نشریات جدید بعد از دوم خرداد، بُعدی جدید به رخدادها داده بود و همزمان هم امکان را برای اظهارنظر سیاست‌مداران و روشن‌فکران خارج از بلوک قدرت گشوده بود و هم انحصار صدا و سیما را شکسته بود (جلایی‌پور، ۱۳۷۹: ۱۷). این نشریات به جناح چپ دیروز که به تدریج اصلاح‌طلب می‌شدند، امکان ارتباط با گروه‌های اجتماعی‌ای را می‌داد که قرار بود بدنه اجتماعی آنها در جدال با رقیب باشند. رقیبی که طی هشت سال قبل از آن بسیاری از نهادهای قدرت نفوذ بسیار زیادی یافته بود و علاوه بر مجلس و بخش‌هایی از دولت، در نهادهای امنیتی و نیروهای نظامی و بنیادهای انقلابی که نقش جدی در اداره اقتصاد کشور داشتند، متحدانی بسیار قدرتمند داشت و

از سوی دیگر به گواه نتایج انتخابات مختلف همواره از یک بدنه اجتماعی ثابت و قابل تأمل هم برخوردار بود. این امر هم در توان آنها به عنوان یک جناح سیاسی تأثیر بسزایی داشت و دارد. جناح چپ در چنین وضعیتی برای بازگشت به بلوک قدرت و سامان‌دهی مجدد آن به نفع خود، چاره‌ای جز اتحاد با برخی گروه‌های سیاسی و اجتماعی نداشت تا بتواند با اتکا به نیرو و توان آنها، دست بالاتر را در رقابت قدرت با جناح رقیب بیابد و انتخابات، مهم‌ترین مجرای به کار افتادن این نیرو و انرژی جدید بود. به این ترتیب رقابت شدید در بین دو جناح اصلی بلوک قدرت، اقتضائاتی جدید را به عرصه سیاسی ایران تحمیل کرد و حتی راه را برای حضور باواسطه برخی گروه‌های سیاسی خارج از بلوک قدرت و بدنه اجتماعی‌ای گشود که در سال‌های قبل از آن نسبت به رقابت‌های دو جناح سیاسی، بی‌تفاوت و حتی بی‌اطلاع باقی مانده بود. ارزش و اهمیت رقابت سیاسی به‌ویژه در صحنه انتخابات به نحوی بود که در برخی موارد، مسئله آزاد نبودن انتخابات و عدم امکان مشارکت بسیاری از گروه‌های سیاسی را تحت الشعاع خود قرار داده، عملاً جامعه ایران را در یک رقابت دوقطبی درگیر می‌ساخت. شکل‌گیری احزاب و ستادهای انتخاباتی حول این رقابت مداوم و شدید میان دو جناح، فرصت‌هایی برای حضور بدنه اجتماعی در عرصه سیاسی و حتی شکل‌گیری یک کادر سیاسی نیمه‌حرفه‌ای مهیا می‌کرد و البته همچنان می‌کند.

این ائتلاف بین گروه‌های سیاسی درون بلوک قدرت با نیروهای اجتماعی به عنوان یکی از مکانیزم‌های تسهیل نفوذ عامه مردم بر سیاست عمومی و راهگشای برخی تحولات دموکراتیک ارزیابی می‌شود (تیلی، ۱۳۹۲: ۱۷۲-۱۷۳).

با این حال محدودیت‌های بسیار مهمی وجود داشت. رقابت شدید بین دو جناح سیاسی به‌ویژه در عرصه انتخابات علی‌رغم خوش‌بینی‌های گسترده‌ای که به همراه آورد، هیچ‌گاه باعث نشد که امکانی برای حضور گروه‌هایی خارج از دو جناح اصلی در عرصه انتخابات فراهم شود. این امر در کنار تحقق نیافتن برخی وعده‌های اصلاح‌طلبان و انتظارات بدنه اجتماعی اصلاح‌طلبان، سرانجام آنها را نسبت به این حضور بدبین و دلسرد کرد و حاصل آن در انتخابات دور دوم شورای شهر، مجلس هفتم و انتخابات ریاست‌جمهوری نهم هویدا شد (ر.ک: دبهیمی، ۱۳۸۱).

رقابت جناح‌های سیاسی بلوک قدرت به‌ویژه در عرصه انتخاباتی به نظر اهمیتی بسیار زیاد در تحلیل رخدادهای سیاسی و از جمله فراز و فرودهای اصلاحات در ایران دارد. رقابتی که همواره بین مبدل شدن به یک دوقطبی تمام‌عیار که گروه‌های مختلف اجتماعی را به صف‌آرایی در مقابل یکدیگر می‌کشاند و یک رقابت درونی بین دو جناح سیاسی که بسیاری از گروه‌های اجتماعی، اعتنای چندانی به آن ندارند، در نوسان است و روایت فراز و فرودهای دوران اصلاحات را به خوبی می‌توان با نوسان جامعه ایران بین این دو سر طیف توضیح داد و تبیین کرد.

جمهوری اسلامی و تولد و تقویت بازیگران صاحب حق و تو

لئوناردو مارلینو، دیگر متفکری است که به مقوله رژیم‌های هیبریدی پرداخته است و در بخش چارچوب نظری این مقاله، نظریه‌های او در این باب تشریح شد. مارلینو، چهار شرط کلی را برای تحقق یک نظام سیاسی دموکراتیک برمی‌شمارد: وجود حق رأی عمومی، انتخابات آزاد، رقابتی، منصفانه و ادواری، وجود بیش از یک حزب و وجود منابع رسانه‌ای مختلف. مارلینو درباره وجود این چهار شاخصه در هر نظام سیاسی برای دموکراتیک دانستن آن، سخت‌گیر است و مدعی است که اگر هر کدام از این شرایط وجود نداشته باشد، رژیم یادشده را باید یک رژیم هیبریدی تلقی کرد.

در بخش‌های پیشین این مقاله به تفصیل به وضعیت شاخص‌های آزادی، رقابتی و ادواری بودن پرداخته شده است. درباره منصفانه بودن انتخابات در جمهوری اسلامی، قضاوت به نظر دشوار است. مارلینو در مقاله خود، معنای دقیق منصفانه بودن انتخابات را بیان نکرده است. اگر منظور از منصفانه بودن انتخابات، برگزاری بی‌طرفانه انتخابات و صحت مراحل مختلف اخذ رأی و شمارش آرا باشد، در بازه زمانی مورد بررسی در این تحقیق یعنی خرداد ۱۳۷۶ تا تیر ماه ۱۳۸۴ کمتر در این مورد تردیدی وجود داشته است. دیگر شرط مارلینو یعنی وجود بیش از یک حزب در انتخابات نیز در همین فصل بررسی شد و گفته شد که سیاست در ایران، ماهیت جناحی دارد و احزاب همواره در ذیل جناح‌های سیاسی فعالیت کرده‌اند.

در نهایت چهارمین شرط مارلینو برای دموکراتیک نامیدن یک نظام سیاسی، وجود منابع رسانه‌ای مختلف است. مسئله رسانه‌ها در جمهوری اسلامی همواره موضوعی

چالش برانگیز بوده است. در دهه‌های شصت و هفتاد خورشیدی، منابع رسانه‌ای را می‌توان به دو گروه بزرگ رادیو و تلویزیون و مطبوعات و رسانه‌های مکتوب تقسیم کرد. مقوله گرایش سیاسی صدا و سیما همواره از مهم‌ترین مسائل تنش برانگیز بین دو جناح سیاسی کشور بوده است. در دوران اصلاحات ابتدا علی لاریجانی و پس از او عزت‌الله ضرغامی، ریاست سازمان صدا و سیما را برعهده داشتند. هر دو این افراد از چهره‌های برجسته جناح راست سنتی و اصول‌گرایان بعدی بودند. تقریباً در تمام دوران اصلاحات، رابطه اصلاح‌طلبان، دولت خاتمی و مجلس ششم با صدا و سیما، رابطه‌ای با تنش‌های بسیار بود. اما در آن سال‌ها، اصلاح‌طلبان با شکوفایی پدیدآمده در عرصه مطبوعات به یک منبع رسانه‌ای بسیار قدرتمند دسترسی داشتند. استقبال بدنه اجتماعی اصلاح‌طلبان از این رسانه‌های مکتوب به حدی بود که برای مدت زمانی، انحصار خبری و تحلیلی صدا و سیما در بخش‌هایی از جامعه ایران به شدت با اختلال مواجه شد. هرچند با توقیف گسترده روزنامه‌های اصلاح‌طلب در بهار ۱۳۷۹، این روند به شدت کند شد (خبرگزاری ایرنا، ۱۳۹۴). این نکته هم شایان ذکر است که گستره مخاطبان رسانه‌های مکتوب معمولاً گروه‌های تحصیل‌کرده و جامعه شهری را در برمی‌گرفت و به هیچ عنوان با صدا و سیما قابل قیاس نبود (ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، ۱۳۸۲: ۲۷۹-۲۸۲ و ۳۶۳-۳۷۶).

در قضاوتی کلی درباره شرط تکثر رسانه‌ای در نظام جمهوری اسلامی در دوره زمانی مورد نظر این پژوهش باید بر این نکته تأکید کرد که این مقوله نیز در جمهوری اسلامی با سیمایی منحصربه‌فرد وجود دارد. نگاهی به وضعیت جمهوری اسلامی از دیدگاه شروط مارلینو نشان می‌دهد که این نظام سیاسی را بر مبنای دیدگاه‌های او باید در زمره رژیم‌های هیبریدی قرار داد.

کوشش فکری مارلینو درباره رژیم‌های هیبریدی تنها به تعیین معیارهایی برای تشخیص این رژیم‌ها محدود نمی‌شود. مارلینو می‌کوشد تا زمینه‌های زایش و پیدایش این نوع از نظام‌های سیاسی را نیز تبیین کند. بازیگران صاحب حق و تو در کانون تحلیل مارلینو از رژیم‌های هیبریدی قرار دارند. این بازیگران یا در دل تحولاتی در رژیم‌های سنتی و اقتدارگرا باقی می‌مانند یا از دل تحولات یک دموکراسی ضعیف سر برمی‌آورند.

درباره جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام هیبریدی، کدام یک از راه‌های یادشده مصداق دارد؟ یک نکته واضح است و آن هم اینکه رژیم جمهوری اسلامی

مطابق روندهایی که مارلینو مدنظر دارد، از دل رژیم پهلوی دوم زاده نشده است؛ زیرا جمهوری اسلامی محصول یک انقلاب تمام‌عیار است که بلوک قدرت رژیم پهلوی دوم را به کلی واژگون کرد.

پس پیدایش این بازیگران صاحب حق و تو را در نظام جمهوری اسلامی باید چگونه توضیح داد؟ پاسخ به این پرسش لاجرم در گرو پاسخ به این پرسش است که نظام جمهوری اسلامی به عنوان یک نظام سیاسی از چه زمانی مستقر شده و قواعد کسب، اعمال و گردش قدرت در این نظام سیاسی چگونه به کار افتاده است.

شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی به این ترتیب را می‌توان به ابتدای دهه شصت خورشیدی نسبت داد. هرچند رفراندوم برای تأسیس نظام جمهوری اسلامی در فروردین سال ۱۳۵۸ برگزار شد و قانون اساسی آن هم در این سال تصویب و حتی اولین انتخابات ریاست جمهوری و مجلس شورای ملی آن زمان قبل از سال ۱۳۶۰ برگزار شد، برکناری بنی‌صدر، نخستین رئیس‌جمهور اسلامی ایران توسط مجلس شورای ملی و بعد از آن درگیری مسلحانه و غلبه بر گروهک‌های مسلح و در رأس آن، سازمان مجاهدین خلق در سال ۱۳۶۰، شرایط سیاسی کشور را به کلی تغییر داد. در نخستین انتخابات ریاست جمهوری، تأیید صلاحیت نامزدها به امام خمینی واگذار شده بود و ایشان هم بدون دخالت در این زمینه، بررسی صلاحیت نامزدها را به مردم واگذار کرده بودند (روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۸/۱۰/۱۳). در نهایت کمیسیون نظارت بر انتخابات ریاست جمهوری که موسوی خوئینی‌ها از سوی امام مسئولیت آن را برعهده داشت، دست به گزینش نامزدهای ریاست جمهوری زد (روزنامه کیهان، ۱۳۵۸/۱۰/۲۲) و در نهایت هشت نامزد امکان استفاده از تبلیغات رادیو و تلویزیونی را یافتند (روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۸/۱۰/۳۰).

با این حال از دوره دوم انتخابات ریاست جمهوری و با تشکیل شورای نگهبان، این رویه تا حدود زیادی تغییر کرد و در آن دوره تنها چهار نامزد امکان حضور و رقابت در انتخابات را یافتند. دهه اول انقلاب اسلامی با حضور امام خمینی همراه بوده، تحت تأثیر کاریزمای ایشان بود. منازعات دو جناح سیاسی راست و چپ هم معمولاً به دست ایشان فیصله می‌یافت. برخی از این منازعات درباره قواعد اساسی اعمال قدرت و ابهامات در قانون اساسی بود. در واقع رهبر انقلاب اسلامی به دلیل جایگاه قانونی و معنوی و هژمونی کاملی که بر بلوک قدرت داشت، مهم‌ترین بازیگر صاحب حق و تو به شمار

می‌رفت. درگذشت امام خمینی در پایان دهه اول انقلاب اسلامی، آغاز دوران جدیدی در تاریخ جمهوری اسلامی بود. انتخابات مجلس چهارم از این جهت حائز اهمیت بسیار زیادی بود که شورای نگهبان با موفقیت توانست مانع از نامزدی برخی از مشهورترین چهره‌های جناح چپ در آن انتخابات شود و نظارت خود بر انتخابات را استصوابی بداند (شادلو، ۱۳۸۶: ۲۵۹-۲۷۷). یک حق وتو بسیار مهم که این نهاد تا به امروز به نحو موفقیت‌آمیزی آن را حفظ کرده است و البته از طریق قانون انتخابات که در مجلس پنجم به تصویب رسیده است، ضمانت قانونی یافته است (ماده سوم اصلاحیه قانون انتخابات مصوب، ۱۳۷۵/۰۵/۰۴). این حق وتو علاوه بر اختیار قانونی این نهاد، برای نظارت بر مصوبات مجلس برای احراز عدم مغایرت آن با شرع و قانون اساسی بوده، به این ترتیب امکان کنترل رقابت‌های انتخاباتی هم در دست این نهاد قدرتمند قرار گرفت.

از سوی دیگر علی‌رغم اختلاف‌نظرهای جناحی در مقاطع مختلف، روند رخدادها در طول عمر جمهوری اسلامی به گونه‌ای بوده است که اعمال اختیارات رهبری از طریق چیزی که حکم حکومتی نامیده می‌شود و به مواردی بازمی‌گردد که به صراحت در قانون اساسی به عنوان حوزه‌های اختیار رهبری ذکر نشده (مانند دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام توسط امام خمینی یا منع تغییر قانون مطبوعات در مجلس ششم توسط رهبر فعلی نظام) به یکی از قواعد اساسی عرصه سیاسی در ایران مبدل شده است. حکم حکومتی به این ترتیب نمادی از قدرت رهبر جمهوری اسلامی به عنوان قدرتمندترین بازیگر عرصه سیاسی است که می‌توان او را در زمره بازیگران صاحب حق وتو در جمهوری اسلامی ایران دانست.

به این ترتیب به نظر روند شکل‌گیری جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام هیبریدی، چندان با مسیرهای مورد نظر مارلینو تطابق ندارد. این نظام هیبریدی از دل یک انقلاب و بعد از واژگون شدن کامل نظم سیاسی پیشین برآمده است. البته اگر فاصله بین سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ را بتوان شرایط یک دموکراسی نسبی در کشور تعریف کرد، آنگاه شاید برآمدن جمهوری اسلامی را بتوان به راه سوم مدنظر مارلینو برای شکل‌گیری یک نظام هیبریدی شبیه دانست که در آن بازیگران صاحب حق وتو از دل یک دموکراسی ضعیف سر برمی‌آورند. در واقع قدرت بازیگران صاحب حق وتو در طول سه دهه گذشته به صورت مداوم افزایش یافته است. در دوره اصلاحات هم این

روند ادامه داشته و حتی تحت تأثیر منازعات سیاسی شدید، این اعمال حق و تو-برخلاف اهداف اصلاح‌طلبان- گستره بیشتری به خود گرفته است. اما اگر قائل به تداوم شرایط انقلابی بین سال‌های ۱۳۵۸ تا ۱۳۶۰ باشیم و نظام سیاسی در آن بازه زمانی را نظامی تثبیت‌نشده با روابط مبهم بین کارگزاران مختلف قدرت بدانیم، در آن صورت باید گفت که زایش جمهوری اسلامی با هیچ‌یک از راه‌های مدنظر مارلینو همخوانی ندارد و بررسی پیدایش آن نیازمند تئوری‌های دیگری است.

جمهوری اسلامی و اقتصاد رانتی

هایدرون زینکر، دیگر متفکر مهمی است که دیدگاه‌های او را درباره رژیم‌های هیبریدی بررسی کردیم و دیدیم که او بر مختصات منحصربه‌فرد رژیم‌های هیبریدی تأکید می‌ورزد.

این تأکید زینکر بر ماهیت منحصربه‌فرد رژیم‌های هیبریدی با دومین کوشش نظری مهم او تکمیل می‌شود و آن هم مرتبط کردن شکل‌گیری و تداوم رژیم‌های هیبریدی در عرصه سیاسی با یک اقتصاد سرمایه‌داری رانتی است.

اما پیش از آنکه به سراغ این بخش مهم از اندیشه زینکر و تطابق آن با جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی در بازه زمانی مورد بررسی برویم، لازم است به کوتاهی فهرست کنترلی را که زینکر برای تشخیص نظام‌های هیبریدی فراهم آورده است، مرور کنیم. او تأکید دارد که یک نظام سیاسی دموکراتیک دارای پنج ویژگی است: ۱- حکمرانی مدنی (غیرنظامی) ۲- امکان رقابت آزادانه در انتخابات ۳- حکومت قانون ۴- مدنی شدن و ۵- محروم‌سازی و در برگیری که به مشارکت سیاسی فرانتخاباتی اشاره دارد. زینکر تأکید دارد که اگر دو شرط اول وجود نداشته باشد، بررسی سایر شرط‌ها لزومی ندارد و اساساً در غیاب این دو شرط، هیچ‌گونه دموکراسی حتی ناقصی وجود نخواهد داشت و فقط در حالتی که دو شرط اول محقق شود، آنگاه بررسی شرط‌های دیگر ضرورت می‌یابد.

در این مقاله بارها و به تفصیل درباره شرایط و مختصات جمهوری اسلامی به عنوان یک نظام سیاسی سخن گفته‌ایم. در دوره زمانی مورد بررسی، جمهوری اسلامی را می‌توان دارای حکمرانی مدنی دانست. یعنی حکومت نظامی در کشور وجود نداشته

است. البته در این دوران به تدریج نفوذ و قدرت سپاه پاسداران انقلاب اسلامی در عرصه سیاسی کشور بیشتر شد. اما قدرت نظامیان در مجموع توسط غیرنظامیان کنترل شده و غیر نظامیان، مدیریت کلان سیاسی کشور را به دست داشته‌اند.

درباره دومین شرط زینکر یعنی امکان رقابت آزادانه در انتخابات هم پیش از این سخن گفته شد. خلاصه آنکه رقابت در انتخابات مختلف در جمهوری اسلامی ایران محدود به جناح‌های درونی بلوک قدرت است. از این منظر به نظر شرط دوم آنچنان که مدنظر زینکر است، در هیچ مقطع زمانی و از جمله در دوران اصلاحات درباره جمهوری اسلامی ایران صادق نیست.

آنچنان که در بخش چارچوب نظری این مقاله توضیح داده شد، از نظر زینکر، دو شرط اولش، اهمیت زیادی در تعیین ماهیت نظام سیاسی دارد. به این ترتیب می‌توان گفت که بر مبنای همین دو شرط، نظام جمهوری اسلامی ایران را می‌توان یک نظام سیاسی هیبریدی دانست. با این حال جهت افزایش دقت نظری و بهره‌گیری از سایر مفاهیم مطرح‌شده توسط زینکر در ادامه، سه مشخصه دیگر در فهرست کنترل زینکر مرور می‌شود.

درباره مشخصه حکومت قانون به صورت خلاصه باید گفت که در نظام جمهوری اسلامی تا حدود زیادی حکومت بر اساس قوانین و مقرراتی که در مجلس شورای اسلامی یا برخی نهادها مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام و... تصویب می‌شود، اداره می‌گردد. از این منظر می‌توان قضاوت کرد که قوانین کلی کشور تا حدود زیادی قابل پیش‌بینی است. با این حال یک نکته مهم در این زمینه وجود دارد. علی‌رغم اختلاف- نظرها درباره جایگاه قانونی حکم حکومتی، چنین احکامی در سال‌های اخیر همواره به عنوان یکی از قواعد اساسی عرصه سیاست در ایران در بزنگاه‌های حساس صادر و البته اعمال شده است.

درباره شاخصه مدنی شدن و یا انحصار کاربرد زور در سرزمین معین باید تأکید کرد که جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی کاملاً از این مشخصه برخوردار بوده است. و در نهایت درباره شاخصه پنجم که محروم‌سازی و دربرگیری است و به امکان مشارکت سیاسی فراانتخاباتی اشاره دارد، باید گفت که امکان مشارکت سیاسی

فرانتخاباتی نیز تنها برای جناح‌های مختلف بلوک قدرت مهیا بوده است و گروه‌های سیاسی خارج از این بلوک معمولاً امکان چندانی برای فعالیت سیاسی ندارند.

در نگاهی کلی به پنج شاخص مورد نظر زینکر و تطبیق آن بر شرایط جمهوری اسلامی در بازه‌زمانی مورد نظر این پژوهش باید تأکید کرد که برخی موارد مانند رقابت آزادانه در انتخابات و محروم‌سازی و دربرگیری به معنای مورد نظر او درباره جمهوری اسلامی صادق نیست. البته پاسخ درباره این شاخص‌ها به آری یا نه خلاصه نشده و موقعیت‌های پیچیده‌تری را در برمی‌گیرد و به این ترتیب می‌توانیم جمهوری اسلامی ایران را با ضوابط و معیارهای زینکر هم در زمره رژیم‌های هیبریدی به شمار آوریم.

اما بخش دیگر دیدگاه زینکر، پیوندی است که بین اقتصاد سرمایه‌داری رانتی و رژیم‌های هیبریدی برقرار می‌کند. او با طرح پیوند بین اقتصاد سرمایه‌داری رانتی با رژیم‌های هیبریدی، گامی محکم برای در شمار آوردن نقش متغیرهای ساختاری برمی‌دارد.

اما این دیدگاه زینکر تا چه اندازه قابل تطابق با وضعیت جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی در بازه زمانی مورد نظر این پژوهش یعنی دوره اصلاحات است. اقتصاد ایران در طول تاریخ معاصر همواره یک اقتصاد رانتی به شمار رفته است. زمانی که در اقتصاد سیاسی، سخن از رانت به میان می‌آید، منظور درآمدهایی است که برای دولت از منابع خارجی تأمین می‌گردد. مانند درآمدهای نفتی برای کشورهای صادرکننده نفت (فضلی‌نژاد و احمدیان، ۱۳۸۹: ۳).

تدا اسکاچپول، ماهیت رانتیر دولت پهلوی دوم را چنین توصیف می‌کند: «در زمان محمدرضا شاه، پایه‌های داخلی دولت ایران نیز تغییر کرد و دولت به گونه‌ای فزاینده به درآمدهای حاصل از صادرات نفت و گاز وابسته شد. حکومت ایران به یک «دولت رانتیر» غرق در دلارهای نفتی تبدیل شد» (اسکاچپول، ۱۳۸۲: ۶).

واقعیت این است که درآمد ناشی از فروش نفت خام و برخی مشتقات آن، تأثیرات شگرفی را بر ساختار اقتصادی و اجتماعی ایران در طول سده حاضر خورشیدی داشته است. ساختاری که البته بی‌شبهت به آن چیزی که همایون کاتوزیان توصیف می‌کند، نیست: «نظام قشربندی نفتی، دولت را به «حامی» یک «طبقه وابسته» در حال رشد، «قیم» زندگی و کار توده‌های شهری و عامل انزوای روستاییان بدل می‌کند» (کاتوزیان، ۱۳۸۵: ۲۹۱).

بشیریه درباره تأثیر درآمدهای نفتی بر ساخت سیاسی کشور چنین قضاوت می‌کند: «به عنوان ابزار قدرت سیاسی، یکی از مهم‌ترین عوامل رشد قدرت دولت مطلقه در عصر پهلوی، صنعت نفت و درآمدهای ناشی از آن بود که در واقع رابطه چندانی با فرآیندهای داخلی تولید نداشت» (بشیریه، ۱۳۸۰: ۹۰-۹۲).

تأثیر درآمدهای نفتی بر ساختار اقتصادی و اجتماعی ایران و شرایط اقتصاد رانتی، بعد از انقلاب اسلامی نیز تداوم یافته است. زینکر در توصیف وضعیت دموکراتیزاسیون در رژیم‌های هیبریدی تصریح می‌کند که دموکراتیزاسیون در اقتصادهای رانتی ممکن است؛ اما تا آنجایی که رژیم‌های هیبریدی به آن اجازه می‌دهد. هرچند دو زیرسامانه حکومت مدنی (غیرنظامی) و پلی‌آرشی در اقتصاد رانتی هم قابل دسترس است، چنین حکمی درباره سه زیرسامانه دیگر یعنی (حکومت قانون، دربرگیری و ادغام و در نهایت مدنی شدن) درست نیست. این سازوکارها درست همان‌ها هستند که در روایت غیردموکراتیک از آنها الزاماً اقتدارگرایانه نیست.

جمهوری اسلامی ایران در بازه زمانی مورد بررسی و به‌ویژه در آغاز آن تاحدود زیادی به این توصیف متناسب است. یعنی حکومت مدنی و تکثر در بلوک قدرت در آن وجود دارد و در میان سه مکانیزم باقی‌مانده، می‌توان تأیید کرد که مدنی شدن هم تاحدود بسیار زیادی در ایران رخ داده است. اما دو سازوکار حکومت قانون و دربرگیری و ادغام در جمهوری اسلامی ایران دقیقاً وضعیتی منحصربه‌فرد دارند که نه می‌توان آن را اقتدارگرایانه و نه می‌توان دموکراتیک دانست.

وضعیت منحصربه‌فرد جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی در عرصه حکومت قانون با تمرکز بر این دو مقوله نظارت استصوابی و حکم حکومتی به خوبی روشن می‌شود؛ دو مسئله‌ای که به‌ویژه بر مبنای استدلال‌های مدافعان آنها بر اساس اختیارات قانونی صورت می‌گیرد، اما تاحدود زیادی مانع از پیش‌بینی‌پذیر بودن برخی از مهم‌ترین قواعد عرصه سیاسی در ایران است. درباره سازوکار دربرگیری و ادغام و یا همان امکان مشارکت سیاسی گروه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی در جمهوری اسلامی هم پیش از این به تفصیل سخن گفته شد و بیان شد که هرچند امکان رأی دادن در انتخابات برای همه گروه‌های اجتماعی در ایران فراهم است، اما نامزدی در

انتخابات و کار سیاسی و تشکیلاتی و مطبوعاتی به صورت عمومی در انحصار جناح‌های سیاسی بلوک قدرت باقی می‌ماند. با این حال رقابت سخت این دو جناح و ماهیت رقابتی انتخابات که حاصل این وضعیت است، گاهی این عدم امکان مشارکت را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد.

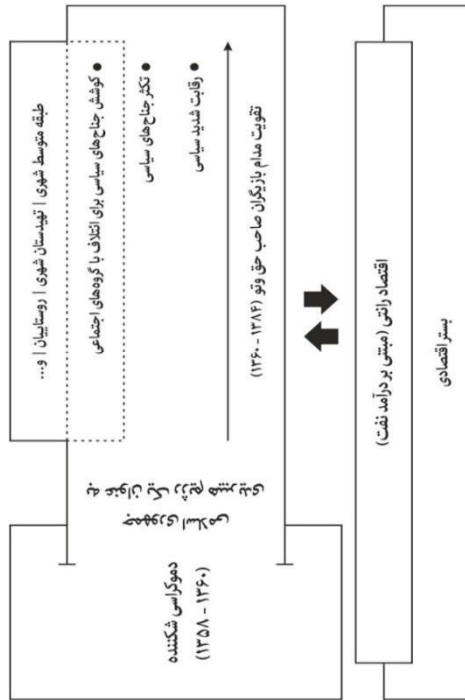
به این ترتیب مطالبات بسیاری از گروه‌های اجتماعی و حتی سیاسی به صورت مختلف در شعارها و برنامه‌ها و کانون‌های نزاع دو جناح اصلی سیاسی نمایان می‌شود. وضعیتی که به‌ویژه در دوره مورد بررسی در این مقاله بسیار برجسته‌تر بود. رقابت شدید جناح‌های بلوک قدرت در ایران به این ترتیب به نوعی «مشارکت نیابتی» برای برخی گروه‌های اجتماعی و سیاسی انجامیده است که با ائتلاف با یکی از این دو جناح، امکان حضور و اثرگذاری بیشتر در عرصه سیاست را داشته باشند. این «مشارکت نیابتی» همان چیزی است که وضعیت جمهوری اسلامی ایران را در عرصه سازوکار دربرگیری و ادغام هم کاملاً متمایز می‌کند و بر صحت رابطه‌ای که زینکر بر ارتباط بین اقتصاد رانتی و ماهیت منحصربه‌فرد برخی سازوکارهای خاص در رژیم‌های هیبریدی برقرار می‌کند، گواهی می‌دهد.

در شکل (۲) موارد مطرح‌شده درباره خاستگاه نظام جمهوری اسلامی، مشخصات اصلی پویایی درونی این نظام به‌ویژه مقوله تقویت بازیگران صاحب حق و تو و نیز پیوند بین نظام جمهوری اسلامی به عنوان یک رژیم هیبریدی با بستر اقتصاد رانتی نشان داده شده است.

بر این اساس اگر بر مبنای پیوند دولت رانتیر و رژیم‌های هیبریدی، قصد ارائه تحلیلی از وضعیت نظام جمهوری اسلامی ایران و فراز و فرودهای دوران اصلاحات داشته باشیم، می‌توان چنین صورت‌بندی‌ای ارائه کرد: نظام جمهوری اسلامی و همه دولت‌های تاریخ آن با اتکا به درآمد نفت نه تنها به لحاظ مالی به گروه‌های مختلف اجتماعی وابسته و در نتیجه پاسخگو نبوده است، که با تکیه بر درآمدهای نفتی امکان اثرگذاری بر ساختار اقتصادی و اجتماعی کشور را داشته است. توزیع درآمدهای نفتی در قالب انواع رانت‌ها صورت می‌گیرد. گستره این رانت‌ها گاه تمام مردم و گاه گروه‌های اجتماعی خاص را در بر گرفته است. با این حال این وضعیت به منزله شکل‌گیری یک نظام اقتدارگرا نبوده است. نخستین دلیل این امر، تکرر در بلوک قدرت و رقابت شدید

بین جناح‌های مختلف این بلوک بوده است. این رقابت‌ها از طریق انتخابات به جامعه کشیده شده و نقش و تأثیر گروه‌های اجتماعی بر روندها و فرآیندهای عرصه سیاست را افزایش داده است. در آستانه رخداد دوم خرداد، گروه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی که در هشت سال قبل از آن کمتر مکانیزم انتخاباتی را برای اثرگذاری بر قدرت مدنظر داشتند، بار دیگر به این امکان و پتانسیل ساختاری توجه کردند. رقابت دورن بلوک قدرت نیز مانع از آن بود که انتخابات وجهه‌ای نمایشی به خود بگیرد. با پیروزی قاطع سید محمد خاتمی در انتخابات خرداد ۱۳۷۶ در مقابل اکبر ناطق نوری که به درست یا غلط به عنوان نامزد هسته مرکزی بلوک قدرت تلقی می‌شد، عنصر دموکراتیک در ساختار نظام سیاسی کشور، جان دوباره‌ای گرفت.

روند پیشرفت اصلاحات اما به تدریج با موانع مهمی مواجه شد. در ابتدای دوره اصلاحات، درآمدهای نفتی به شدت کاهش یافته و دولت به لحاظ روابط بین‌المللی نیز در تنگنا قرار گرفته بود. در چنین شرایطی، توان نظام سیاسی برای اعمال سلطه و همراه کردن گروه‌های مختلف اجتماعی از طریق توزیع رانتهای اقتصادی کاهش یافته بود و تقویت عنصر دموکراتیک با تقویت مشروعیت نظام سیاسی برای ثبات سیستم بسیار مفید بود. با این حال روند تحولات به تدریج سمت و سوی دیگری گرفت. به قدرت رسیدن اصلاح‌طلبان به کاهش چالش سیاست خارجی کشور منجر شد، افزایش هماهنگی میان کشورهای تولیدکننده نفت به‌ویژه ایران و عربستان در کنار تحولات مهم در عرصه اقتصاد بین‌الملل به افزایش قیمت نفت منجر شد. در عرصه سیاسی هم بازیگران صاحب حق و تو به تدریج و در فعل و انفعالات سیاسی کشور بیشتر تقویت شده و به اعمال قدرت پرداختند. چنین روندی، اصلاح‌طلبان را در عرصه‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی با چالش جدی مواجه کرد و ترمز اصلاحات را به شدت کشید.



شکل ۲- خاستگاه، زمینه اجتماعی و روند تحول جمهوری اسلامی
به عنوان یک رژیم هیبریدی

تنها در عرصه اقتصاد بود که رشد و توسعه اقتصادی، روندی شتابان‌تر از قبل گرفت. دولت خاتمی از وارد کردن مازاد درآمد نفت به عرصه اقتصادی کشور پرهیز کرد و کوشید که این مازاد درآمدی را در صندوق ذخیره ارزی پس انداز کند. انباشت پول در این صندوق، هم اعتماد به نفس کلی نظام سیاسی رادر برابر رخدادهای سیاسی و اجتماعی افزایش داد و هم به تدریج نحوه هزینه‌کرد آن به یکی از مهم‌ترین جدال‌ها

بین بخش‌های مختلف نظام سیاسی کشور مبدل شد. رخ دادن حمله تروریستی ۱۱ سپتامبر و به دنبال آن سیاست‌های تهاجمی دولت ایالات متحده در منطقه خاورمیانه و جدی شدن مجادله‌میان دولت‌های ایران و آمریکا، برنامه‌تشنج‌زدایی دولت خاتمی را با مشکل مواجه کرد و به تقویت جناح مقابل او انجامید که رویکردهای تهاجمی‌تر در قبال آمریکا و متحدانش داشت.

دولت خاتمی هرچند به لحاظ اقتصادی موفق بود و توانست رشد اقتصادی بالایی را به همراه کاهش مداوم نرخ تورم برای کشور به ارمغان آورد، در نهایت بخت، فرصت، اختیارات، برنامه و اراده لازم برای ایجاد یک تحول ساختاری کامل در عرصه اقتصاد کشور و درآویختن با ساختارهای دولت رانتیر را نداشت و به نحوی تناقض‌برانگیز سیاست‌های این دولت، توان و نیروی دولت رانتیر برای بازتوزیع منابع را افزایش داد. دولت بار دیگر و قوی‌تر از قبل بر فراز گروه‌های اجتماعی مختلف ایستاده بود و امکان بیشتری برای توزیع رانت میان گروه‌های مختلف اجتماعی را داشت. از سوی دیگر با اتکا به همین پشتوانه مالی، امکان تأمین امنیت خود در آشوب منطقه‌ای را با اتکا به نیروهای نظامی و هزینه‌کردن برای گروه‌های نزدیک به خود در کشورهای دیگر را داشت. در حالی که طبقه متوسط از پیش نرفتن خواست‌های سیاسی و فرهنگی خود به دست اصلاح‌طلبان سرخورده بود و به مکانیزم انتخاباتی بدبین شده بود، بخش‌هایی از اصول‌گرایان با اتکا به وجود ذخیره گسترده مالی، وعده توزیع رانت‌های گسترده را به فرودستان شهری، روستاییان و حتی طبقه متوسط پایین و ساکنان شهرهای کوچک‌تر می‌داد که احساس می‌کردند در سیاست‌های دولت اصلاحات نادیده گرفته شده‌اند.

با تنگ‌تر شدن فضا و ناکامی‌های سیاسی طبعاً اختلافات هم درون اردوگاه اصلاح‌طلبی بالا گرفته بود. حفظ ساختار رانتیر دولت باعث شده بود که گروه‌های اجتماعی و اقتصادی حامی سیاست‌های اصلاح‌طلبان همچنان امکان حضور جدی و اثرگذار در عرصه سیاست نداشته باشند و نیروی سیاسی - اجتماعی جدیدی به سود آنها گام به عرصه نگذارد. ترکیب این عوامل بود که در نهایت به پیروزی محمود احمدی‌نژاد در انتخابات ریاست‌جمهوری سال ۸۴ منجر شد. نامزدی که وعده توزیع بیشتر منابع را به فرودستان می‌داد و پیوندی آشکار با نظامیانی داشت که بعد از تهدیدهای بین‌المللی و ناکامی سیاسی اصلاح‌طلبان در داخل، هرچه بیشتر به یک نیروی اثرگذار سیاسی و

اقتصادی مبدل شده بودند. به نظر، اشتباهات راهبردی و تاکتیکی مجموعه جریان اصلاحات، نقش مهمی در شکست آنها داشت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مرور خصوصیات رژیم‌های هیبریدی‌ای که در «ناحیه خاکستری» قرار دارند و تطابق مختصات آنها با جمهوری اسلامی در بازه زمانی مورد بررسی در این مقاله، نشان از آن دارد که تئوری رژیم‌های هیبریدی از توان تحلیلی قابل توجهی هم برای توصیف مختصات نظام سیاسی کشور و هم فراز و فرودهای دوران اصلاحات برخوردار است. در قسمت‌های مختلف این مقاله و با استفاده از چهار نظریه درباره زیرسیستم‌های نظام‌های هیبریدی، اهمیت رقابت انتخاباتی در این نظام‌ها، اهمیت میراث نهادی و چگونگی زایش رژیم‌های هیبریدی و در نهایت پیوند این نوع رژیم‌ها با اقتصاد رانتی، نشان دادیم که این نظریه‌ها از توان تبیینی قابل توجهی در قبال جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام سیاسی برخوردارند. در این زمینه علاوه بر بهره‌گیری از فهرست‌های کنترل در نظریه‌های گوناگون برای بررسی مختصات نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، به اهمیت انتخابات رقابتی در شکل دادن به فرآیندهای سیاسی در این نظام و نیز نقش و جایگاه بازیگران صاحب حق و تو پرداخته شد. در نهایت بیان شد که وضعیت اقتصاد رانتی در ایران و در دوران جمهوری اسلامی می‌تواند توضیحی درباره پیوند این نظام سیاسی به عنوان یک نظام سیاسی هیبریدی با اقتصاد رانتی مهیا نماید.

با کاربست این نظریه برای تبیین فراز و فرودهای دوران اصلاحات در ایران، می‌توان پیشرفت‌های اولیه اصلاح‌طلبان و عقب‌نشینی‌ها و شکست نهایی آنها را نه حرکتی هرچند شکست‌خورده در راستای گذار به دموکراسی، که در چارچوب دینامیسم درونی یک نظام سیاسی هیبریدی ارزیابی کرد؛ دینامیسمی که بر نهادها و روابط منحصره‌فردی استوار است. از جمله مهم‌ترین این نهادها، منحصربه‌فرد، انتخابات رقابتی است که نقش مهمی در رقم خوردن تحولات در عرصه سیاسی ایران دارد، بی‌آنکه این تحولات الزاماً سمت‌وسوی دموکراتیک داشته باشد و یا حتی پیروزی در آن برای نیروهای خواهان دموکراسی به منزله حرکتی در مسیر گذار باشد.

انتخابات رقابتی، مکانیزمی منحصر به فرد است که با انتخابات به آن معنا که در دموکراسی‌های غربی وجود دارد، متفاوت است. رقابت در این انتخابات جدی است، اما بسیاری از گروه‌های سیاسی از امکان شرکت در آن به عنوان نامزد محروم هستند و فرآیند انتخابات توسط شورای نگهبان به عنوان یکی از مهم‌ترین بازیگران صاحب حق وتو، کنترل می‌شود. پیروزی در این انتخابات رقابتی بر موقعیت گروه‌های مختلف سیاسی در بلوک قدرت مؤثر است، اما انتخابات یگانه معیار اثرگذار نیست و بازیگران صاحب حق وتو با رویه‌ها و مکانیزم‌های دیگری می‌توانند روند تولید و توزیع قدرت را به شدت متأثر سازند.

ماهیت هیبریدی نظام جمهوری اسلامی ایران، پیوندی عمیق با مختصات ساختاری جامعه ایران و به‌ویژه وجود دولت رانتیر دارد و بر این اساس تا زمانی که تغییری در وضعیت اقتصاد رانتی و دولت رانتیر در ایران حاصل نشود، آنچه در افق مشاهده می‌شود، تداوم این وضعیت دوگانه است، بدون آنکه امکان حرکت به سوی یک دموکراسی یا اقتدارگرایی کامل وجود داشته باشد.

این امر البته به هیچ عنوان به معنای بی‌ارزش بودن تحولات و مکانیزم‌های درونی جمهوری اسلامی، مانند انتخابات یا رقابت‌های جناحی نیست. بالعکس این دینامیسم درونی سیستم، تأثیری قاطع و بسزا بر آینده و سرنوشت کشور و اثرگذاری جدی بر تغییرات ساختاری در جامعه ایران دارد و باید از سوی کنشگران سیاسی و پژوهشگران سیاسی و اجتماعی بسیار جدی تلقی شود، بدون آنکه چشم‌انداز گذاری زود هنگام به سوی دموکراسی پیش روی آنها قرار داشته باشد.

جریان اصلاحات در ایران هم که از یک انتخابات رقابتی آغاز شد و به مدد پیروزی در چندین انتخابات مختلف خود را در عرصه سیاسی تقویت کرد، در نهایت درون مکانیزم‌های یک نظام سیاسی هیبریدی رخ داد، بی‌آنکه بخواهد یا بتواند از این مکانیزم‌ها فراتر رود. به این ترتیب شناخت ماهیت هیبریدی نظام سیاسی و فرآیندهای درونی آن می‌تواند چارچوب نظری معتبری برای درک فرآیندهای دوره اصلاحات در ایران و فرآیندهای مشابه در آینده مهیا نماید.

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۴) کار روشنفکری، تهران، مرکز. ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (۱۳۸۲) موج دوم، ویرایش اول. اوتاوی، مارینا (۱۳۸۶) گذار به دموکراسی یا شبه اقتداگرایی، ترجمه سعید میرترابی، تهران، قومس. برزین، سعید (۱۳۷۷) جناح‌بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶، تهران، مرکز. بشیریه، حسین (۱۳۸۰) موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران، گام نو. اسکاچپول، تدا (۱۳۸۲) دولت رانتیر و اسلام شیعی در ایران، ترجمه محمدتقی دلفروز، مجله مطالعات راهبردی، تهران، شماره ۱۹. تیلی، چارلز (۱۳۹۲) دموکراسی؛ جامعه‌شناسی تاریخی تحولات دموکراتیک، ترجمه یعقوب احمدی، تهران، جامعه‌شناسان. جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۳۷۹) دولت پنهان: بررسی جامعه‌شناختی عوامل تهدیدکننده جنبش اصلاحات ۱۳۷۸-۱۳۷۹، تهران، طرح نو. خبرگزاری ایرنا (۱۳۹۴) گزارش یک نشست: مطبوعات دوره اصلاحات در بوته نقد، گزارش ایرنا از میزگرد مطبوعات دهه ۷۰ در دانشگاه تهران با حضور عیسی سحرخیز، حمیدرضا جلایی‌پور و کامبیزنوزری، ۶ خرداد: <https://www.irna.ir/news/81624453/>. خوشبخت، علیرضا (۱۳۹۶) «نظریه رژیم‌های دوزیستی، گذر از «گذار به دموکراسی»»، فصلنامه مطالعات ایرانی پویه، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۲، صص ۱۶۹-۱۸۵. دیهیمی، خشایار (۱۳۸۱) این ابرها خواهند بارید، مجموعه یادداشت‌های سیاسی، تهران، طرح نو. روزنامه کیهان، ۱۳۵۸/۱۰/۲۲. روزنامه اطلاعات، ۱۳۵۸/۱۰/۳۰. سلیمی، حسین (۱۳۸۴) کالبدشکافی ذهنیت اصلاح‌گرایان، تهران، گام نو. شادلو، عباس (۱۳۸۶) تکثرگرایی در جریان اسلامی، تهران، وزرا. فضلی‌نژاد، سیف‌الله و مرتضی احمدیان (۱۳۸۹) «اقتصاد رانتی در ایران و راه‌های برون‌رفت از آن»، مجله اقتصادی - ماهنامه بررسی مسائل و سیاست‌های اقتصادی، بهمن و اسفند، شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۱۲۹-۱۵۸. فلاحی، احسان و محمدعلی بصیری (۱۳۹۶) بررسی ریشه‌های داخلی نواقصدارگرایی در آسیای مرکزی در چارچوب الگوی نوپاتریمونیالیستی، دوفصلنامه جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، پاییز و زمستان، سال پنجم، شماره ۲، صص ۱-۲۶. ظریفی‌نیا، حمیدرضا (۱۳۷۸) کالبدشکافی جناح‌های سیاسی ایران ۱۳۵۸-۱۳۷۸، تهران، آزادی‌اندیشه. کاتوزیان، محمد علی همایون (۱۳۸۵) اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی،

ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز.
میزگرد «بازبینی پارادایم گذار به دموکراسی» (۱۳۹۳) ترجمه علیرضا خوشبخت، «سخن ما» آذر،
شماره چهارم.

- Carothers, Thomas (2002) The End Of The Transition Paradigm/ Thomas Carothers/ Journal Of Democracy 13: 1.
- Levitsky, Steven, Lucan a. way (2010) Competitive Authoritarianism (Hybrid Regimes After the Cold War, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- Merkel, Wolfgang (2004) Embedded and Defective Democracies/ Democratization, Vol. 11, No. 5, pp. 33–58.
- Morlino, Leonardo (2009) Are there hybrid regimes? Or are they just an optical illusion?, European Political Science Review, Volume 1, Issue 02, pp 273- 296.
- Zinecker, Heidrun (2009) Regime-Hybridity in Developing Countries: Achievements and Limitations of New Research on Transitions / International Studies Review 11, 302–331.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۲۳۱-۲۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۲

نوع مقاله: پژوهشی

حق توسعه انسان^۱

* عباس منوچهری

** محمد دشتی

چکیده

تردیدها و چالش‌های فراروی «نظریه رشد» برای توسعه و مسیر پرفراز و نشیب آن در دهه‌های گذشته، موجب شد تا نظریه «توسعه انسان» با تضامین و مقوماتی همچون «اخلاق توسعه» و «حق بر توسعه»، برای تحقق توسعه‌ای که متعلق آن «انسان» و مردمان هستند، مورد توجه قرار گیرد. اما از آنجا که مقومات مزبور در آرای آمارتیاسن در نهایت مستلزم فهم و تفسیری از کیستی «انسان» است و در نظریه «توسعه انسان»، این مهم از کفایت نظری لازم برخوردار نیست، در این مقاله سعی شده است تا با انسان‌شناسی زیستمانی^۲ و «حق زیستمانی انسان»^۳، در نظریه توسعه انسان مساهمت فکری شود.

واژه‌های کلیدی: اخلاق توسعه، حقوق بشر، توسعه حق - بنیاد، انسان‌شناسی زیستمانی و توسعه انسان.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده مسئول است.

* استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

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

amanoocheri@yahoo.com

mohammad.dashti92@yahoo.com

2. Existential Anthropology

3. The human existential right



مقدمه

توسعه و پیشرفت چه در معنای فرآیندی و چه از حیث ابزاری، همواره مورد توجه جوامع بشری بوده تا به زندگی بهتر و شرایط مطلوب‌تری دست یابند. اما نظریه‌های توسعه رفاه‌محور و کمی که از اواخر نیمه اول قرن بیستم مطرح شد، در عمل، به دور شدن از ارزش‌های معطوف به جایگاه «انسان» منجر گردید و بحران‌های متعدد و انتقادهای فراوانی را به دنبال داشت. بنابراین برای بازیابی مفهوم توسعه و استقرار آن در مسیر پیشرفت انسان، در دلالتی وضعیتی و با همت کسانی همچون دنیس گولت در کاربست ارزشی در پروژه «اخلاق توسعه»^۱ و محبوب‌الحق و آمارتیاسن در ارائه توسعه حق - بنیاد با دلالت هنجاری و بر مبنای «حق اخلاقی» و آنگاه رسمیت یافتن «حق توسعه» در سازمان ملل متحد، تلاش شد تا «انسان» به مثابه هدف اصلی توسعه در جایگاه واقعی خود قرار گیرد. اما به‌رغم تلاش‌های به‌عمل‌آمده، باز هم به نظر می‌رسد که «نظریه توسعه انسان» به عنوان یک مفهوم هنجاری در اندیشه سیاسی جدید که در قلمرو حوزه عمومی به «گسترش انتخاب انسان» به عنوان یک امر جهان‌شمول می‌پردازد، از حیث فلسفی و انسان‌شناسی نیازمند ژرفانگری و اصالت‌یابی درخوری است، تا بتواند زمینه تحقق انسان والا و جامعه کرامتمند را فراهم نماید.

براساس آنچه بیان شد، در این مقاله سعی شده است تا با بررسی مفاهیم کلیدی رهیافت‌های مزبور و عمده نظریه‌ها و نقدهای وارد شده بر آنها از منظر مبانی انسان‌شناسی به مثابه دلالتی بنیادین، با تبیین «حق زیستمانی (اگزستانسیال) انسان» به عنوان بدیلی برای حق اخلاقی، در غنابخشی به نظریه «توسعه انسان» مساهمت‌اندیشگی شود. در این صورت مفهوم حق زیستمانی (اگزستانسیال) انسان، ظرفیت پوشش ضعف‌های نظری مبانی انسان‌شناسی رهیافت‌های یادشده را خواهد داشت.

اخلاق توسعه

پس از آنکه در اواخر نیمه اول قرن بیستم، فعالان و منتقدان اجتماعی مانند گاندی در هندوستان، راثول پربیش در آمریکای لاتین و فرانس فانون در آفریقا، نظریه‌های

توسعه استعماری را مورد نقد قرار دادند، تحولی پارادایمی در اواخر قرن بیستم در نظریه‌های توسعه اتفاق افتاد (Crocker, 2008a: 38). دنیس گولت که آغازگر این تحول و بنیان‌گذار این پارادایم بوده است، آنرا «اخلاق توسعه» نامید. به طور همزمان نیز محبوب‌الحق و سپس آمارتیا سن، نظریه «توسعه انسان» را بنیان گذاشتند. در پارادایم جدید گولت، رویکرد هنجاری و مینا شدن «انسان» به مثابه هدف و غایت «توسعه»، بارزترین مشخصه هستند. به گفته او، توسعه «یک پروژه هنجاری مبتنی بر اصول اخلاقی» است. «[آنچه تاکنون] «توسعه» خوانده می‌شد، از آن روی که منجر به زوال انسان و از دست رفتن معنا می‌گردید، خود «ضد توسعه» به شمار می‌آید. از این رو توسعه باید به مثابه یک پروژه هنجاری مبتنی بر اصول اخلاقی فهم شود» (Crocker, 2008a: 38).

در حقیقت دنیس گولت با انتقاد از پارادایم‌های «نوسازی و رشد» و «اصلاحات و نوسازی» و «نیازهای اساسی مادی» در نظریه‌های توسعه، به پارادایم «دستیابی به زندگی بهتر برای مردم» و دستیابی به «تعاون و همبستگی اجتماعی» به عنوان هدف توسعه تأکید می‌کند (ر.ک: Gismondi, 2001). و استدلال می‌کند که توسعه را باید از نو تعریف و ابهام‌زدایی کرد و به عرصه بحث اخلاق سوق داد (Goulet, 1971: xix). وی بر آن است که سیاست، تئوری و اقدامات توسعه باید مقید و محدود به ارزیابی اخلاقی باشند (Goulet, 1988: 162) تا بتوان توسعه خوب را از مدرنیزاسیون یا توسعه‌گرایی رایج متمایز کرد (Crocker, 2008b: 1-32)؛ همچنان که سن نیز استدلال می‌کند که توسعه نباید در نهایت معادل رشد اقتصادی و صنعتی شدن یا مدرنیزاسیون دانسته شود، بلکه باید به عنوان کوششی برای گسترش قابلیت‌ها و کارکردهای ارزشمند بشری تلقی شود (Sen, 1984:496).

بنابراین آمارتیا سن و مارتا نوسبام، توسعه را مفهومی وابسته به ارزش‌ها دانسته، می‌گویند: «بدون وجود غایت‌هایی که خود بیرون از روند توسعه هستند و روند توسعه را براساس آنها می‌توان ارزیابی کرد، نمی‌توان گفت که چه تغییراتی را توسعه محسوب می‌کنیم» (Nussbaum & Sen, 1989:299).

سن و نوسام با به کارگیری مفهوم «اخلاق توانمندی»^۱ و مفهوم «شکوفندگی انسان»^۲، توسعه را ذاتاً مفهومی ارزش‌بنیان می‌دانند که برای تعریف «تغییر اجتماعی مطلوب» و نیز «دستیابی به زندگی بهتر برای انسان‌ها»، معیارهایی را فراهم می‌آورد (کراکر، ۱۳۹۲: ۱-۲). در حقیقت سن با گذر از رهیافت‌های اخلاقی بدیل همچون رهیافت‌های کالایی، «رفاهی» (فایده‌گرایی) و «نیازهای اولیه» معتقد است که «اخلاق توانمندی» ما را قادر می‌سازد تا بگوییم که عمل خوب همواره صدقه دادن به دریافت‌کنندگان منفعل (نیازمند) نیست، بلکه افزایش انتخاب‌های افراد و ارتقای توانمندی‌های افراد، از جمله توانمندی انتخاب ایشان است (همان: ۵).

توسعه حق - بنیاد^۳

رویکرد هنجاری به مفهوم «توسعه» و ورود ارزش‌های اخلاقی به این حوزه، زمینه را برای تثبیت جایگاه توسعه انسانی نسل سوم «حقوق بشر» و به عنوان یک حق اساسی، عام و جهان‌شمول فراهم نمود. با گسترش جنبش‌های جهانی حقوقی در قرن بیستم و پایه‌ریزی ادبیات حقوق بشر، «حق» عبارت شد از امکان مطالبه چیزی ارزشمند از سایر مردم، نهادها، یک دولت یا جامعه بین‌المللی، که آنها نیز متعهدند آن چیز ارزشمند را در اختیار گذاشته یا در این مورد کمک کنند (سنگوپتا، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

به دنبال تصویب اعلامیه‌ها و میثاق‌های بین‌المللی همچون اعلامیه جهانی حقوق بشر^۴ مصوب ۱۹۴۸، میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی^۵ و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی^۶ مصوب ۱۹۶۶ و با تلاش افرادی همچون محبوب‌الحق، آمارتیاسن و آناند در شکل‌گیری مفهوم توسعه انسانی، فهم نوینی از توسعه با ابتدای بر رهیافت «حق توسعه» در اهداف مشترکی مانند آزادی، آسایش و کرامت انسانی شکل

1. Capability ethics
2. Human flourishing
3. Right - based Development
4. UDHR
5. ICCPR
6. ICESCR

گرفت که از نتایج برجسته آن، اعلامیه «حق بر توسعه»^۱ مصوب ۱۹۸۶ سازمان ملل متحد است.^(۱) به موجب بند ۱ ماده ۱ این اعلامیه: «حق بر توسعه، یک حق مسلم بشری است که به موجب آن هر فرد و همه مردم، استحقاق مشارکت، سهیم شدن و برخورداری از توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را دارند، به نحوی که در آن کلیه حقوق بشر و آزادی‌های اساسی کاملاً تحقق می‌یابند». بندهای ۱ و ۳ ماده ۲ این اعلامیه نیز «انسان» را موضوع مرکزی و اصلی توسعه دانسته که باید شریک و سودبرنده فعال حق توسعه باشد و دولت‌ها را موظف به تنظیم سیاست‌های مناسب توسعه می‌نماید.

البته باید توجه داشت که به تعبیر آرجون سنگوپتا^۲، حقوق بشر و به تبع آن حق توسعه، در نگرش پوزیتیویسم حقوقی، حقوقی هستند که جامعه با بهره‌گیری از اقتدار خویش به خودش اعطا کرده است و آنها را یک قدرت بیرونی اعطا نکرده است و نیز از یک اصل برتر طبیعی یا الهی نشأت نگرفته است. آنها به این دلیل حقوق بشر هستند که یک مقام واضح قانون در جامعه، بر مبنای برداشت خود از کرامت انسانی که این حقوق بنا بر فرض جزء ذاتی آن است، چنین مقرر داشته است. لذا این حقوق وقتی که از طریق مجاری وضع قاعده مورد پذیرش قرار می‌گیرند، آنگاه برای جامعه الزام‌آور می‌شوند (سنگوپتا، ۱۳۸۳: ۱۸۶).

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که حق بر توسعه فراتر از وصف انسانی توسعه به معنای خاص آن، به مثابه مفهومی از حقوق بشر و به تعبیر فریمن، تا اندازه‌ای حق جمعی (فریمن، ۱۳۸۷: ۲۰۸-۲۰۹) در نظر گرفته شده است. مفاهیمی که دارای بار ارزشی (هنجاری) هستند و از حقوق لاینفک هر انسانی بحث می‌کنند و موضوع آنها «انسان» است و در ارتباط با «توسعه» و به تعبیری به مثابه برداری از حقوق‌ها در معنای توسعه انسانی، با تمرکز بر آزادی‌ها و قابلیت‌های انسان‌ها استوار است (رضایی‌نژاد، ۱۳۸۷: ۲۴). این فعالیت‌ها و رویکرد حقوقی باعث شده است تا حق توسعه به عنوان یک حق بشری به همراه فلسفه‌ورزی و روش‌یابی حق توسعه، صدور اعلامیه‌های جهانی در این زمینه و چگونگی احیا و پویا کردن این امر در فرآیند توسعه مورد توجه قرار گیرد

(Alston&Goodman, 2013: 1118). به نحوی که «حق توسعه» می‌تواند نه تنها برای افراد و اتباع هر کشور و یا در ارتباط با دولت‌ها و روابط متقابل در جامعه بین‌المللی، بلکه به عنوان یک «حق اساسی» و غیر قابل تفویض برای همه انسان‌ها^(۲) و «مسئولیت» تحقق آن به مثابه یک حق غیر قابل انتقال و جهانی، جزء لاینفک از حقوق اساسی بشر از سوی همه^(۳) تبیین شود و تحکیم یابد (Wallace, 1997: 25).

«حق اخلاقی» در «توسعه انسان»

رویکرد هنجاری سن به موضوع توسعه، عمدتاً ناظر بر وجه «حق اخلاقی» است که در مفاهیمی چون «آزادی» و «عدالت» متمرکز است. زیرا سن با پذیرش آنکه بسیاری از اعلامیه‌ها و بیانیه‌ها و حتی اعلامیه جهانی حقوق بشر ملل متحد، حاصل تدوین نهادها یا افرادی خاص با ملاحظات فردی یا بیاناتی اجتماعی قابل ارائه‌اند، اما تنها یک تأکید اخلاقی‌اند بدون هیچ ضمانت قانونی (سن، ۱۳۹۱: ۴۴۷).

بدین ترتیب این رویکرد هنجارمند سن به اخلاق، وجه گسترده‌ای به نظریه «قابلیت» او می‌دهد که ناظر بر یک چارچوب کلی هنجاری است. بنابراین نظریه قابلیت سن، یک نظریه هنجاری کامل مانند نظریه‌های اخلاقی مطلوبیت‌گرا، اخلاق فضیلت‌گرایی و یا اخلاق پراگماتیستی نیست، بلکه یک چارچوب کلی هنجاری ارائه می‌دهد که می‌تواند شامل گستره وسیعی از نظریه‌های هنجاری دقیق‌تر و تخصصی‌تر شود (Robeyns, 2003: 8). در نتیجه رهیافت توانمندی [قابلیت] یک چارچوب چندمنظوره و منعطف و پارادایمی برای تعریف آزادانه^۱ زندگی خوب ارائه می‌دهد و وجوه هنجاری آن عبارت است از اینکه «آزادی برای به دست آوردن زندگی خوب، یک مفهوم اخلاقی است» و دیگر آنکه «این نوع آزادی براساس قابلیت‌های ارزشمند انسان‌ها اندازه‌گیری می‌شود». از این‌رو کارکردهای معمول یک فرد «بودن و انجام دادن»^۲ توسط اوست، در حالیکه «قابلیت‌های فردی»^۳ او ترکیبات گوناگونی از کارکردهایی است که او می‌تواند به دست آورد (Robeyns, 2003: 11).

1. Loosely defined

2. Being and doing

3. Person's capability

بنابراین آمارتیاسن سعی نموده است که بر معنای رهیافت «قابلیت»^۱ و با استفاده از مفهوم «برابری»^۲ به عنوان نقطه عزیمت، به رسمیت شناختن ارزش و اهمیت هر فرد در برخورداری از فرصت‌های برابر را در چارچوب «حقوق اخلاقی» انسان تثبیت نماید. به اعتقاد وی، «ما نیازمند مفهومی گسترده‌تر از توسعه هستیم که بر ارتقای زندگی بشر و برابری آزادی‌ها متمرکز باشد» (Sen, 1998: 734). از این نظر و به تعبیر آمارتیاسن، «حقوق، مطالباتی هستند متضمن تکالیف متقابل» (سن، ۱۳۸۱: ۳۱۳).

سن در دفاع از تلقی توسعه ارزش‌محور، دست به کار صورت‌بندی و دفاع استدلالی از دیدگاه اخلاقی مشخصی می‌کند. نگرشی اخلاقی که بر «آزادی مثبت» و «حقوق ناظر به هدف» تأکید دارد (کراکر، ۱۳۹۶: ۲۸۵). بدین ترتیب «رویکرد قابلیت‌حاکمی از این است که باید به طور کلی آزادی دستیابی را بررسی نمود و به طور مشخص قابلیت‌های عمل را» (سن، ۱۳۹۵: ۲۰۰).

در مجموع به نظر می‌رسد که وجه تضمینی و حقوقی رابطه «انسان» و توسعه انسانی در نظریه آمارتیاسن، از مفهوم قانونی حق فراتر رفته و با تأکید بر حق اخلاقی، بر آن است که مفهومی موسع از حق ارائه دهد که برای تحقق آن، گفت‌وگو و نقد از الزامات اساسی محسوب می‌گردد. بدین ترتیب که او حقوق را به مثابه اهدافی در نظر می‌گیرد که باید به نتیجه برسد، نه صرفاً قواعد و قوانینی محدودکننده که نباید از آنها تجاوز کرد. از این رو می‌توان از این مفهوم به عنوان حقوق مثبت (هم‌تراز آزادی مثبت) که وجه همت خود را تحقق این حقوق می‌داند و نه صرفاً رعایت آنها بحث نمود. بدین ترتیب سن با تفکیک میان «حق اخلاقی» و «حق قانونی»، با تأکید بر اخلاق کانتی حق‌بنیان، مفهومی موسع از «حق» را در قالب مسئولیت‌های مدنی و با اتکا به اصل «برابری» تبیین می‌نماید که براساس رابطه «حق» و «مسئولیت» شکل گرفته است.

چالش‌ها و نارسایی‌های «حق توسعه» مبتنی بر «حقوق بشر»

اما همچنان بحران توسعه به مثابه راهکار و راهبرد کشورهای پیشرفته برای توسعه‌نیافتگی تداوم یافت. هرچند در ابتدا، انطباق کامل حقوق و تکالیف مطرح بود که

1. Capability
2. Equality

سن آن را در قالب مفهوم «تعهد کامل»^۱ مطرح شده از سوی کانت تعریف می‌کرد، سپس در برداشت موسع‌تری که به تعبیر کانتی، آن را «تعهدات ناقص^۲» می‌خواند، به جای آنکه حقوق به طور در بست به تکالیف دقیق عوامل مشخصی ربط داده شود، مخاطب این مطالبات به طور عام، هر کسی است که بتواند کمک کند و هر کاری که منطقی از دستش ساخته است، انجام دهد (سن، ۱۳۹۱: ۴۶۴-۴۶۶). بدین ترتیب حقوق به «قواعد، رفتار و یا عملکرد آن عوامل و وابسته‌ها مبدل می‌شود. مثلاً سایر افراد، دولت یا جامعه بین‌المللی که می‌توانند در ایفای این حقوق، نقش اساسی داشته باشند» (سنگوپتا، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

بنابراین هر چند اعلامیه حق توسعه، این حق را به عنوان جزئی از حقوق بشر و حقوق اساسی که ضامن آزادی و پیشرفت، عدالت و خلاقیت انسان‌هاست، به رسمیت شناخته و بر دو محور جهان‌شمول بودن حقوق بشر و به هم پیوستگی ابعاد مختلف حقوق بشر^(۴) تأکید نموده و حق توسعه را در مرکز این حرکت قرار داده است، به نظر می‌رسد که بیشتر بر وجه تجویزی آن، به مثابه یک رویکرد عام و ناظر به دولت‌ها برای اتخاذ تدابیر لازم، استوار است. گویی دولت‌ها خود، حقوق و آزادی‌های بنیادین را رعایت می‌کنند، در حالی که از نظر و در واقع چنین نیست. بنابراین جدای از مفهوم‌سازی درباره «حق» و سرشت توسعه، به نظر می‌رسد که باید حق بشر را نسبت به اصلاح ساختارها و فرآیندهای هر کشور و حق انتقاد و اعتراض را در متن اصلی قرار داد و اینکه چگونه گروه‌های محروم و آسیب‌پذیر در جوامع کنونی باید اقدام به چه کارهایی بکنند تا نقض حقوق اساسی آنها پایان یابد. ضمن آنکه تأکید بر شیوه‌های مشارکتی برای محو بی‌عدالتی‌های اجتماعی (مطابق بند ۱ ماده ۸ اعلامیه) نیز بدون تأکید بر زمینه و فرآیند اجرا نمی‌تواند محقق شود. به همین خاطر، برخی مانند هانا آرنت بر آن‌اند که اساساً مفهوم حقوق بشر، انسجام لازم را برای اینکه مبنایی برای نظریه سیاسی دموکراتیک باشد، ندارد (دگویر و دیگران، ۱۳۹۷: ۲۵)؛ زیرا به تعبیر آرنت، اقلیت‌های قومی و اشخاص بی‌تابعیت پس از اینکه رسماً یا عملاً از حق شهروندی محروم شدند، دیگر عضو یک جامعه سیاسی به شمار نمی‌آیند. در حالی که در ریشه‌های تمامیت‌خواهی،

1. Perfect Obligations
2. Imperfect obligations

عنصر حیاتی در مفهوم درست حقوق بشر در آن است که این حقوق و حیثیت انسانی ناشی از این حقوق، باید واقعی و همواره معتبر باشد، حتی اگر تنها یک انسان بر کره زمین باقی باشد؛ زیرا حقوق بشر مستقل از اجتماع انسانی است و از این‌رو هرگاه یک انسان از اجتماع رانده شود، هنوز حقوق خود را دارد (Arendt, 1968: 295). بدین ترتیب آرنت بر آن است که حقوق بشر باید به انسان تعلق داشته باشد، نه به شهروند (دگویر و دیگران، ۱۳۹۷: ۳۰). در نتیجه به تعبیر سید بن حبیب، «امروزه حق برخورداری از حقوق به معنای شناسایی جهان‌شمول وضعیت انسانی برای هر فرد بشری، مستقل از ملیت و تابعیت است» (Benhabib, 2004: 67-68).

از طرف دیگر، رویکرد سن تاحد زیادی معطوف به مبنایی بودن درآمد و کالا برای رفاه (سن، ۱۳۸۹: ۱۸۵) در پرتو حق آزادی به مثابه ابزار اساسی توسعه و همراه چشم‌داشت به کیفیت زندگی انسانی است. این نیز حاصل ضعف دلالت بنیادین او در بحث انسان‌شناسی است. به تعبیر گاسپر، تعریفی که سن از «انسان» به دست می‌دهد، اساساً بر برداشتی بسیار انتزاعی و فردگرایانه از انسان استوار است؛ برداشتی که فاقد بعد «وجودی» و اجتماعی ملموس است و لذا بدون توجه به دوستی، دشمنی، غرور و خشم، عشق و ترس، بنیان‌های ضعیف و نارسایی برای نظریه رفاه و توسعه انسانی به دست می‌دهد و در نتیجه سن نمی‌تواند به غیر از ادامه حیات فیزیکی و آزادی، فهرست مشخصی از ویژگی‌هایی تهیه کند که به آنها نیازهای اصلی وجود دارد (گاسپر، ۱۳۹۶: ۱۹۳-۱۹۶). حتی این سخن سن را که «رویکرد توسعه انسانی، در نهایت به همه توانمندی‌هایی توجه می‌کند که مردم برای ارزش قائل شدن به آنها استدلال دارند»، تعبیری انعطاف‌پذیر، مبهم و بالقوه پوپولیستی معرفی کرده که بازنمای «انتخاب به خاطر انتخاب» خواهد بود (همان: ۲۰۲-۲۰۳).

در همین ارتباط، ساموئل موین نیز از زاویه‌ای دیگر و در ارتباط بیان «حق و تکلیف» بیان می‌دارد که در عصر حق‌ها، فقدان گفتمان عمومی تکالیف، فقدان تاریخی است و پیامدهای این فقدان، مهم است. اگر مدافعان حقوق بشر از پیوند زدن گفتمان حق‌ها با گفتمان تکالیف باز بمانند، نهال حقوق بشر می‌خشکد؛ زیرا هر حقی باید متضمن تکلیفی

متقابل یا «هم‌بسته» باشد (ر.ک: Moyn, 2016). او را اونیل فیلسوف نیز می‌گوید: «هرچند در منابع اصلی حقوق بشر اذعان می‌شود که هر حقی باید واجد تعهد یا تعهداتی هم‌بسته باشد، هیچ اعلامیه جهانی‌ای درباره تکلیف بشر وجود ندارد و هیچ جنبش بین‌المللی درباره تعهدات انسانی شکل نگرفته است» (O'Neill, 2005: 427-439).

انثا کومارگیری^۱ توسعه‌گرای هندی نیز با توجه به مفهوم سعادت و خوشبختی برای انسان در یک زندگی معنادار، کفایت نظریه «قابلیت» سن را برای انتخاب آزاد و تقلیل نیاز افراد به رفاه و تعیین معیارهایی با عنوان تجانس و تنوع را نقد نموده و به ضرورت «انتقاد از خود» به مثابه بازتاب وجود شناختی انسان اشاره کرده و می‌گوید: «وقتی فرد از خود مراقبت کرده و به دیگران توجه می‌کند، با خود دوست می‌شود. زمانی که فرد مرتکب اموری می‌شود که به خود وی آسیب می‌رساند، یا قابلیت و کارکرد وی و دیگران را نابود می‌کند، با خود دشمن می‌شود» (Giri, 2000: 1001). بنابراین می‌گوید: «مفهوم سن از رفاه، فاقد یک مفهوم خلاق، منتقدانه و قابل تغییر از خود است و مفهوم قابلیت وی متضمن تلاش و جست‌وجو برای «بودن»، «شدن» و رشد دادن (کمال) و ادراک خود از جانب کنشگرها نیست» (Giri, 2000: 1001).

بازبایی مفهوم «توسعه» در «حق زیستمانی انسان»^۲

چالش‌های فراروی «حق بر توسعه» مبتنی بر حقوق بشر و نیز فراروی آرای آمارتیا سن را می‌توان از منظر اندیشگی به نحوه نسبت میان «انسان» و «حق» در چارچوب تطورات مفهومی آن بازگرداند. اگر «توسعه انسان» بر مبنای حق انسان استوار است، کدام معنا از حق را باید مورد نظر قرار داد و اساساً حق توسعه، حق بر چه چیزی است؟ آیا مقصود، امکانات مادی و شرایط زیستی و کمک‌های دارندگان به محرومان و ایفای تعهدات حداقلی است یا حقوق بنیادین انسان؟ چه کسی یا کسانی از این حق برخوردارند و چه کسانی متعهد به اجرای آن هستند و ضمانت آن، چگونه برقرار

1. Ananta Kumar Giri
2. Existential Right

می‌شود؟ آیا این یک حق و مسئولیت اخلاقی است که به حقوق طبیعی انسان‌ها بازمی‌گردد و یا حاصل عقل عملی و وظیفه‌گرایی است که منجر به نظم اخلاقی می‌شود؟ و یا حتی قانونی و پوزیتویستی است که به وسیله قانون‌گذاران و نهادهای قانون‌گذاری وضع و ابلاغ شده است و به تعبیر هارولد برمن، این حقوق، امری سیاسی‌اند که منتج به نظم سیاسی می‌گردند (Berman, 2005: 1-4).

در حقیقت صورت‌بندی از کردارهای عقل و خردگرایی و حتی دموکراسی در دوران مدرن، چالشی انسان‌شناختی را به میان می‌کشد که حکایت از متعلق آن صورت‌بندی از نظر تاریخی به منطقه مشخصی است (Rabinow, 1988: 355-364) و روشن نیست که انسان برابر^۱ و همتای نزدیک آن انسان اقتصادی، چقدر توانایی بازنمایی همه فرهنگ‌ها و جنسیت‌ها و نژادها را دارد (اسکوبار، ۱۳۹۶: ۳۶۳). از این‌رو بررسی انتقادی توسعه، خود را درون این انسان‌شناسی عقل و مدرنیته جا داده و نشان خواهد داد که در آن از عاملیت تاریخی انسان در مناطق دیگر و اساساً خودآگاهی تاریخی انسان، نشانی به دست نمی‌دهد و همین امر نیز جست‌وجو برای یافتن جایگزین‌های بدیل را عمیق‌تر می‌سازد.

اشراق، پدیدارشناسی و انسان‌شناسی اگزیستانسیال

به تعبیر چارلز تیلور، مبنای «حق انسان»، طبیعت و قراردادهای اعتباری و حقوقی و یاحتی اخلاق مبتنی بر نیازهای اساسی نیست؛ بلکه هر موجودی که استعدادی برای شکوفا شدن دارد، «حق» پیدا می‌کند (Taylor, 2012: 147-210). تیلور بر آن است که هر موجود، استعداد منحصر به فرد خود را دارد که باید کشف کند و هر فرد، هویت خاص خود را دارد که باید تعریف کند. بنابراین وی معتقد است که در اخلاق مبتنی بر حق، روابط با دیگران تنظیم می‌شود؛ اما رابطه با «خود» یعنی آنچه به زندگی هر فرد معنی می‌دهد، مغفول واقع شده است. در حالی که باید در اخلاق، توجه ما معطوف به زندگی خیر باشد، یعنی ارزش‌های قوی و مستحکمی که حیات و زندگی را برای ما ارزشمند و معنادار و قابل قبول می‌کند (Smith, 2002: chapter 4).

به همین خاطر در نظریه اصالت تیلور، هر کس برای آنکه بداند گزینش او ارزشمند است، باید به ایده‌آل‌ها و معیارهای مستقل و معنوی اعتراف کند تا از خودشیفتگی و

بی‌معنایی مدرنیته برکنار ماند (Taylor, 1992: 15) و همین امر نیز باعث می‌شود تا به سوی نوعی زندگی مسئولیت‌پذیرتر سوق داده شویم تا شکوفایی واقعی را تنها در اموری همچون خدای آرمان سیاسی، مراقبت از زمین و ... که اهمیت آنها مستقل از من و امیال من است، بتوانیم بیابیم (Taylor, 1992: Chapter 8). در نتیجه تیلور، فهم «خیر اساسی^۱» را مبنای یک منبع اخلاقی فراگیر می‌داند (تیلور، ۱۳۸۴: ۳۵۳).

جرومی سگال نیز در رویکردی فلسفی‌تر و عمیق‌تر به حقیقت وجودی انسان و استكمال درونی او به چستی توسعه پرداخته و بیان می‌دارد که «موجود زنده وقتی تغییر می‌کند، ضرورتاً رشد نکرده است؛ چه رسد به اینکه صرفاً بزرگ‌تر شود. در عوض وقتی تغییرات آن کم و بیش از درون آن نشأت می‌گیرد و اهداف درونی، قابلیت‌های ذاتی یا «کمال وجودی^۲» خود را تحقق می‌دهد، «شکوفآ^۳» می‌شود (Segal, 1986: 2).

چنین تعبیری درباره رابطه «حق» با انسان در آرای زیستمانی‌مارتین هایدگر پیشینه دارد. هایدگر با رویکردی انتقادی مدعی است که تاکنون در تاریخ اندیشه غربی در باب انسان به حد کفایت غور نشده است. به نظر او، نگرش متافیزیکی، قابلیت دریافتن وضعیت مناسب انسان را ندارد. بنابراین انسان‌گرایی مدرن - که هایدگر آن را ادامه متافیزیک می‌داند - نیز در همین دام گرفتار آمده است: «متافیزیک بیش از آنکه به وجه انسانی انسان بنگرد، وجه حیوانی او را مورد توجه قرار می‌دهد... [از دیگر سو] حتی انسانی‌ترین تعریف از طبیعت انسان نیز که ارزش‌های ویژه انسان را لحاظ کرده است، کماکان ناتوان از دادن آن جایگاه رفیع درخور انسان به او است» (Heidegger, 1946: 322, 329-330).

هایدگر با بهره‌گیری از چهار مفهوم Dasein (آنجابودگی)، Ek-sistenz (برون زیستن) و Gelassenheit (وانهادن)، اتخاذ نگرشی جدید در باب شیوه اندیشیدن به انسان را پیشنهاد می‌کند. مراد از مفهوم دازاین، تأکید بر این نکته است که انسان از جهانی که در آن می‌زیبد، قابل انفکاک نیست. پیش از آنکه هر صفتی به آدمی قابل اطلاق باشد، خصلت بنیادین یا ویژگی پیشینی او، «در - عالم - بودن^۴» است. دازاین به معنای تقدم

1. Constitutive good
2. Fullness of being
3. Develops itself
4. In- der- Welt- sein

هستی‌شناسانه رابطه انسان با جهانی است که وجودش را مقید می‌کند. دازاین چنان می‌زیید که می‌تواند از خلال زیستنش، معنای بودن را بفهمد: «دازاین همواره فهمیده است و همواره نیز بنا بر امکاناتش، خودش را خواهد فهمید... اما همچون وجودی ممکن ... هنوز ظرفیت بودنش را متحقق نکرده است» (Heidegger, 1977: 37-56).

انسان، تنها موجودی است که ویژگی «ممکن بودن»^۱ را دارد. در واقع می‌توان گفت که امکان درون انسان متجلی شده است. از همین‌رو هویت انسانی، نه متعین از «مالکیت»، که متعین از «امکان» است. در همسازی با همین ویژگی است که طریق درست زندگی انسان را می‌توان چنین اندیشید: برای انسان بودن می‌بایست رابطه‌ای حقیقی با وجود داشت. مفهوم «برون زیستن» که هایدگر مطرح کرده است، ناظر بر چنین تعریفی از انسان است. او واژه ekistenz را از واژه یونانی ekstasis به معنای در بیرون ایستادن، مشتق کرده است. Ek-sistenz به معنای در بیرون ایستادن انسان از خود و از آنجا نظاره کردن خود، با نور وجود است. وجود، جوهره تمامی موجودات است و بدون آن «بودن» ممکن نخواهد بود: «هستی صرفاً محملی برای امکان‌پذیر شدن خرد نیست؛ بلکه موضعی است که در آن جوهر انسان، از منشأ تعیینش حفاظت می‌کند. به عبارت دیگر انسان، موضع اشراق (نورگاہ) وجود است» (Smith, 1996: 245-247).

انسان همچنین «نور طبیعی»^۲ است. اشیا از قبیل او به نور می‌آیند (قابل دیدن می‌شوند) و این دو دلیل دارد: نخست اینکه انسان، دغدغه وجودش را دارد و دو دیگر اینکه او از طریق فهمیدن «امکان‌ها» خودش را فرامی‌تاباند. هرچند فردگرایی، فردمحوری و تملیکیت، امکان‌های متنوع فراروی هستی دازاین هستند، هیچ‌کدام از آنها هستی اصیل دازاین نیستند؛ چه اینکه هیچ‌کدامشان از خود انسان برنیامده‌اند. با عزمیت^۳ است که انسان، وجودش را در همسازی با معنای وجود می‌فهمد. عزمیت نه مشتمل بر تعیین‌پذیری خارجی و نه مشتمل بر اراده به قدرت است، بلکه عزمیت، میزبانی هستی^۴ است. در

1. Seinkonnen
2. ratio
3. Lichtung
4. numen naturale
5. Entschlossenheit
6. Gelassenheit

میزبانی وجود، رابطه انسان با جهانش مبتنی بر ادراک است و نه سلطه. میزبانی وجود، به معنای دوسویه بودن رابطه انسان با جهان است و نه تلاش بر سروری بر جهان و نیل به قدرت. Gelassenheit، پذیرفتن چیزهاست، همان طوری که هستند و نه آن طوری که ما می‌خواهیم باشند. تنها در چنین وضعیتی است که وجود، متجلی خواهد شد.

«خود» تنها مادامی اصیل است که با «دیگران» باشد و نه اینکه دیگران به خدمت او درآیند. میزبانی وجود، پیوندی دیالوژیک است؛ موضعی است که در آن انسان از فرصت پیش آمده بهره می‌گیرد و برای مخاطبش میزبان می‌شود. در خلال گفت‌وگو، شنیدن، نقش میانجی را ایفا می‌کند. استماع بر خلاف دیدن، تنها آن هنگام میسر خواهد شد که فرد به منشأ صدا نزدیک‌تر شود. این معنا در زبان آلمانی به صراحت مؤکد شده است، به طوریکه در زبان آلمانی، Horen به معنای «گوش کردن» است و gohoren نیز به معنای «متعلق بودن» است.

آرای هایدگر درباره انسان، قرابت فکری بارزی با مکتب اشراق شهاب‌الدین سهروردی دارد. سهروردی، فیلسوف اشراقی قرن شش هجری، تعبیری بدیع از انسان ارائه داده است که نه تنها اصالت آن تا به امروز نفی یا نقض نشده است، بلکه در پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر تداوم یافته است. در رساله «عقل سرخ» سهروردی، شخصی سرخ‌روی با توسل به دیدگاهی شهودی، تعبیری از خلقت نخستین انسان به دست می‌دهد و روی سرخ او را پیامد درآمیخته شدنش با ظلمت این جهان می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۳۰). به گفته او، گوهر شب‌افروز - که نخستین مخلوق خداوند است - خردی است که عامل اشراق است. اما با وجود این می‌باید مراقب بود تا این خرد را در مسیر ناصواب به کار نگرفت.

عقل سرخ، تنها ناظر بر عطیه‌ای خداوندی نیست، بلکه بسط صفت الهی است. انسان در تخالف با طبیعت زمینی‌اش می‌تواند در این صفت الهی، انباز شود. سهروردی معتقد است که انسانیت هر کسی برآمده از ارتباط وجودی‌ای است که او با خدا دارد. در اینجا پیوند هستی‌شناسانه پایای انسان با خداوند قطع شده و در مقابل، این ایده مطرح شده است که درجه وجودی هر پدیده‌ای در نسبت نوری است که او از خداوند (که نورالانوار است) دریافت می‌دارد و ادراک‌کننده خویشتن خویش است (همان: ۱۶۷). بنابراین تقرب

انسان به خداوند - که همانا تحقق وجودی انسان است - همبسته جهد و تلاش خود اوست. به عبارت دیگر انسان در وضع «تبعید غربی» یا «پستی اشراقی» به سر می‌برد، اما او این توانایی را دارد که بر این وضع، غالب آید و بنا بر تمثیل سهروردی به سرمنزله وجود (قله قاف) «پرواز» کند.

با این وصف، انسان در سکنی گزیدن در جوار وجود به «سرمنزله» رجعت می‌کند. تحقق این سکنی گزیدن در گرو سفری روحی است. در داستان‌های افسانه‌ای سهروردی، الزام وجودی به اعتلای روحی، از زبان پرندگان بیان شده است. هدهد در داستان «لغت موران» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۸) بیانگر کسی است که به اشراق رسیده است. «پرواز»، اعتبار وجودی انسان در این جهان است و به همین خاطر هم هست که در تمثیل‌ها، پرنده بر جای انسان می‌نشیند. هدهد، اشارتی رمزی است به عقل مستفاد یا ولی‌الله که در پی فهمیدن اینکه پرندگان درصدد داشتن پادشاهی هستند، سریعاً آنها را از وجود سیمرغ می‌آگاهاند: «ما را در ستیغ کوهی به نام قاف، پادشاهی است که کژی را در او راهی نیست. نامش سیمرغ است، پادشاه مرغان. او شب است و ما بسی از او دوریم» (همان، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۶۳).

در پی سیمرغ برآمدن، جست‌وجویی وجودی است. انسان بودن، مستلزم کیفیتی ذاتی است به منظور استعلا و فراروی. سهروردی در اشاره به آنکه از غل و رنجیر تن رهیده است، از استعاره پرنده بهره می‌گیرد. او بر این باور است که روح دارای استعداد مکانی به منظور درنوردیدن مغاک‌ها و نیل به کمال است و می‌تواند به مرحله عقل مستفاد و روح الهی برسد. سهروردی با نظر داشت به ظرفیت‌های روح و استلزامات آن، روح را به سکه‌ای تشبیه می‌کند که بر یک روی آن، جهان الهی منقش است و بر روی دیگر، جهان حسیات. هر که بیشتر در پی استکمال روحش برآید، بیشتر آینه حقایق الهی خواهد بود.

به تعبیر سهروردی، انسان نه تنها موجودی خاکی نیست، بلکه پیوستاری وجودی است که از گذشته‌ای ازلی برآمده و تا آینده ابدی نیز امتداد یافته است. خرد در سیاحت انسان از جهان دیگر به این جهان زمینی، راهبر اوست. به باور سهروردی، انسان به دنبال قدم گذاشتنش بر جهان خاکی، بال‌هایش را از کف داد و مجبور شد تا آن

زمان که «بال‌های» جدید بر او نرویده، در تبعید باقی بماند. جوهره روح انسان، نور غیر مادی است؛ نوری که از نور الهی متساع شده و قادر به شناخت تام خودش است؛ نوری است منزّه و جنسش بر همان جنس روح فرشتگان است و تنها تمایزش با سایر انوار الهی، مسافت و بعدی است که نسبت به نورالانوار، نور مطلق یا خدا دارد.

بنابراین مادامی که به شناخت «خویشتن» نائل نیاییم، توانا به شناخت دیگر پدیده‌ها نیز نخواهیم بود. در سطح عملی، «من انسانی» منشأ آرمان‌های جاودانه‌ای است که ممکن است در حجاب امیال برخاسته از بعدگذرای انسان (برزخ) گرفتار آمده است. سهروردی در سطح نظری نیز بر این باور است که «من»، انبان دانش شهودی است. به نظر او، تمامی مخلوقات بالذاته در پی کمال‌اند و این نیز برخاسته از «میل جانداران به نور» است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۲۸).

به باور سهروردی، حیات انسان، سیاحتی است که با از کف دادن جوهره انسانی و درافتادن به سرگشتگی و بی‌خانمانی آغازیده است: «ما از ماوراءالنهر (که تعبیری سمبلیک از اصل ماورایی آدمی است) برخاسته‌ایم، از نور مطلق، از یم بیکران نور مطلق، از ناکجاآباد» (همان).

بنابراین می‌توان گفت که در گفتار فلسفی هایدگر و سهروردی، وجه ممیزه هستی انسان (در مقام مقایسه با سایر موجودات) این است که دغدغه اصلی انسان، «چگونه بودن» است و «حق» همانا میانجی دیالکتیکی «انسان» و خود تحقق‌بخشی وجودی‌اش^۱ یعنی «انسان بودن» اوست. در نتیجه «حق» در این معنی، به درآمدن انسان از ناتوانی و تحقق خویشتن را میانجی‌گری می‌کند و این همان تفسیر حداکثری از حقوق بشر است که معنای متداول آن در کمینه است. از این‌رو نفی این میزبانی هستی و امکان‌پذیری وجودی انسان، انکار حق انسان بودن است. با این وصف که این «حق»، نه قدرت، نه مالکیت و نه تقید است، بلکه اهتمام به منظور برقراری ارتباط و برقراری ارتباط دال بر پذیرش چیزها و دیگران در باهم‌بودگی‌شان به عنوان معانی هستی است؛ نه پذیرش چیزها آنگونه که آدمی بر بودنشان اراده می‌ورزد. در نتیجه برای آنکه در ارتباط مخاطبی

با کسی یا چیزی باشیم، باید کرامت او را پاس بداریم، یعنی «وجود داشتن» او را گرامی بداریم؛ زیرا «خود»، تنها مادامی اصیل است که با «دیگران» باشد، نه آنکه دیگران در خدمت و تحت سلطه او باشند. به همین خاطر، نگرهبانی وجود و میزبانی هستی، مستلزم رهایی از بهره‌کشی اقتصادی و صورت‌بندی فناورانه و هرگونه تقید فردی و فرقه‌ای و یا منفعت‌طلبی گروهی است. سلطه اقتصادی، هژمونی سیاسی، فناوری مخرب و نظایر اینها، «بودن» را درهم می‌شکند و انسان را به شیئی مقهور و قابل بهره‌برداری تبدیل می‌کند. از این رو محافظت از «بودن» در مقابل تخریب‌هایی از این دست، حق وجودی انسان است، تا انسان به جایی برسد که خود انسانی‌اش موضوع «حق» گردد. این حق، همانا حق کرامت و علو مقام انسان است که مقام والایی و حق تعیین امکانی سرنوشت خویشتن و غلبه بر مقهوریت انسان است. پس یافتن خویشتن و وقوف بر امکان‌های وجودی و تلاش برای متحقق کردن آنها، به مثابه توسعه وجودی، حق انسان‌هاست.

این عزم و سعی انسان در آشکارگی وجودی‌اش که مبتنی بر اختیارگری و حیطة آزادی اوست، به تعبیر هایدگر در گلاسنهایت^۱، مشارکت در آشکاری وجود است، آنگونه که هست؛ و حقیقت آشکارگی نیز همانا «تجلی بودن» در هر زمانی است، در حالی که هیچ‌گاه این تجلی ظهور، تمامی «بودن» نیست. بنابراین «بودن» بر سرشت بشر، یعنی بر اندیشیدن که رابطه آدمی با «بودن» است، حاکم است (ر.ک: Heidegger, 1966).

به تعبیر فروم، «بودن» در این معنا، دلالت بر توانایی فعال بودن دارد و در مفهوم باطنی‌اش، عبارت از به کار گرفتن بهره‌ور نیروهای انسان است (فروم، ۱۳۹۳: ۱۲۱ و ۱۲۳). مشابه این مفهوم را نیز نیچه در «چنین گفت زرتشت» با مفهوم «والایی» تعبیر می‌کند که در نتیجه آن، تلاش انسان برای آنچه که می‌تواند باشد، «علو مقام» و «انسان والاتر» خواهد بود (نیچه، ۱۳۹۸: ۳۰۵-۳۱۷). همچنان که در عرفان اسلامی- ایرانی در توصیف انسان گفته شده است: «لاجرم هر یک از اصناف مکونات و از افراد موجودات، قبله‌ای است مقید و توجهی است مخصوص و مقامی است معلوم، اما انسان چون ظهور صورت او موقوف است به توجه کلی حق به سوی او و ایجادش، پس به صورتی از صور

مخصوص نبود و مقید به مقامی نباشد که حصر کند او را چنان که ملائکه را حصر کرد و اشارت تنزیل بر آن وارد شد که: «و ما منا الا وله مقام معلوم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۱: ۱۹۴). در مجموع همین «آزادی» و امکان وجودی است که فراهم آورنده امکان توسعه حقیقی اوست. توسعه‌ای که در آن، نحوه «بودن»، مسئله اصلی است.

«حق زیستمانی»، بدیل «حق اخلاقی»

در تعبیر اشراقی و اگریستانسپیل سهروردی و هایدگر، رابطه حق با انسان واژگونه می‌شود و حق منطبق می‌شود با امر تجلی بودن. نگرش اشراقی درباره انسان متضمن تعبیری حداکثری از حقوق بشر است که با تعبیر حداقلی که حاصل نگرش فردمحور مدرن است، متفاوت است. برای تعبیر حداکثری از حقوق بشر می‌توان از استعاره سبز که تمثیلی است برای رشد و تعالی استفاده کرد^(۵).

حق سبز، حق امکانی بودن و حق اصیل بودن است. به عبارت دیگر حق سبز، حق امکان اصیل بودن است. یعنی زیستن در پرتو معنای بودن است. معنایی که اجازه ظهور دادن به خود شایسته انسانی و دیگر چیزهاست، آنگونه که هستند. «اجازه یافتن» همان حق است، حق بودن امکان بروز است آنگاه که وضعیتمندی جای خود را به «همت/عزم» بدهد. «همت/عزم» همانا «ایستادن» به جای «قرار داشتن» است. حق همان فوسیس/ physis یونانی یا «تجلی» است. فوسیس همان سبز (رشد و تعالی) است. در حالیکه طبیعت (ناتور در لاتین)، معنی طبیعت مادی و تولد را می‌دهد و حقوق طبیعی مدرن در نهایت از آن برآمده است، فوسیس و اشراق به معنای ظهور است. یعنی انسان هنوز آنچه می‌تواند باشد، نیست. حق در معنای پیش‌مدرن، «چگونه بودن» را تعیین کرده بود و در معنای مدرن، «داشتن» را تعیین کرد. در تعبیر مدرن حق، با تعریفی که از انسانیه صورت صریح یا ضمنی آمده است، به آنچه متعلق انسان است پرداخته شده است. یعنی حق منوط به انسان شده است. به این معنا، انسان بودن به گونه‌ای که انسان می‌تواند باشد، منوط می‌شود به حقوق؛ زیرا انسان موجودی است مقید به تقدم «بودن» بر «خویشتن». این رابطه پیشینی حق، تفسیر معنای بودن را برای انسان ایجاد می‌کند.

بنابراین توسعه به مثابه راهبری آزادانه «شدن» انسان و پیمودن راه گشودگی وجودی خواهد بود. از این رو اگر این بازیابی مفهوم توسعه، به مثابه هسته مرکزی «توسعه» در همه ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اش قرار گیرد، امکان «توسعه انسان» را فراهم می‌سازد تا به تعبیر شریعتی، انسان در یک سیر دیالکتیکی با آگاهی و عمل، خویشتن تاریخی - زیستمانی (اگزستانسیال) خود را بازیابد (شریعتی، ۱۳۶۹، ج ۲۷: ۹۸ و ۱۰۳). در این بازیابی مفهومی، سرنوشت اقوام و ملت‌ها و اساساً مردمان، «ضرورت‌های تاریخی» نیستند، بلکه می‌توانستند و می‌توانند جز آنچه امروز هستند، باشند. امکانی دیدن تاریخ و تحول و تغییر انسان‌ها و جوامع، مهم‌ترین زمینه برای بازیابی فهم «توسعه انسان» در تلقی وجودی اوست؛ تا «انسان» با عزم خود، خویشتن را بسازد و آن شود که می‌تواند باشد و این همان تحقق وجودی انسان خواهد بود. از این رو این ویژگی خاص انسان است که به تعبیر نجم‌الدین رازی می‌تواند: «اعلی علیین کائنات و یا اسفل السافلین موجودات باشد». او در مرز بی‌نهایتی قرار دارد که از دو سو می‌تواند «از خود چیزی بسازد»؛ چنان که می‌گوید:

ای نسخه نامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
(رازی، ۱۳۵۲: ۳)

نتیجه‌گیری

چالش‌های فراروی نظریه توسعه از اواسط قرن بیستم به بعد، رویکردی هنجاری را به مفهوم «توسعه» در پی داشت که به پروژه «اخلاق توسعه» دنیس گولت و «حق اخلاقی» آمارتیاسن در توسعه انسان و سپس توسعه حق‌بنیاد بر مبنای اعلامیه حقوق بشر انجامید. اما ضعف دلالت بنیادین تلاش‌های مزبور از حیث انسان‌شناسی، نسبت‌یابی میان «انسان» و «حق» را نه از بُعد اخلاقی و یا حقوق قراردادی، بلکه به‌ویژه از حیث «حق زیستمانی انسان» ضروری ساخت.

قرابت اشراقی سهروردی با پدیدارشناسی هرمنوتیکی هایدگر در امر «تجلی
اگزیزستانسیال (وجودی) انسان»، حق را چونان «اجازه ظهور» به مثابه میانجی دیالکتیکی
انسان و خودتحقق بخشی زیستمانی‌اش، یعنی «انسان بودن» تبیین می‌کند. این «حق»، نه
مالکیت و نه تقید است، بلکه عزمی برای اصیل زیستن است.

بدین ترتیب حق زیستمانی چونان «حق رشد» و حق تحقق خویشتن خویش، نه تنها
بدیل شایسته حق اخلاقی است، بلکه متضمن تعبیری حداکثری از حقوق بشر است. در
این رویکرد، «توسعه» به مثابه راهبری آزادانه «شدن» انسان و عزم او برای پیمودن
راه‌گشودگی وجودی‌اش، هسته مرکزی همه ابعاد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و
سیاسی توسعه خواهد بود، که از نتایج بارز آن، عدم سلطه‌پذیری و سلطه‌ورزی و
هم‌زیستی و هم‌بستگی کرامتمند انسان با دیگری و طبیعت است.

پی‌نوشت

1. Declaration on the Right to Development, Adopted by General Assembly
Resolution 41/128 of Dec.1986.

۲. مندرج در ماده ۳ و بند ۲ ماده ۲ اعلامیه جهانی حق بر توسعه.

۳. مندرج در ماده ۳ و بند ۲ ماده ۲ اعلامیه جهانی حق بر توسعه.

۴. در زمینه نقد جهان‌شمول بودن حقوق بشر و به مثابه یک امر اقتضایی (دوزیناس، ۱۳۹۶:
۴۳-۵۳).

۵. واژه سبز در فارسی به معنای رشد کردن است. در زبان آلمانی کلمه Grun و در انگلیسی
واژه Green دقیقاً همین معنا را دارند.

منابع

- اسکوبار، آرتورو (۱۳۹۶) «تصور عصری پساتوسعه؟ تفکر انتقادی، توسعه و جنبش‌های اجتماعی»، در: تصور عصر پساتوسعه، ترجمه عباسی، تهران، ترجمان علوم انسانی.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۴) «خاستگاه اخلاقی خویشتن مدرن»، فصلی از خاستگاه‌های خویشتن، ترجمه پورنگ، مجله راهبرد، شماره ۳۵، تهران، پژوهشکده تحقیقات راهبردی، صص ۳۷۶-۳۵۱.
- دگویر، استفانی و دیگران (۱۳۹۷) «حق داشتن»، ترجمه پیران، تهران، فرهنگ نشر نو.
- دوزیناس، کوستاس (۱۳۹۶) حقوق بشر و امپراتوری (فلسفه سیاسی جهان وطن‌گرایی)، ترجمه علی صابری تولایی، تهران، ترجمان.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۲) مرموزات اسدی در مزمورات داوودی، تهران، شعبه مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا.
- رضایی‌نژاد، ایرج (۱۳۸۷) «تأملی بر مفهوم حق بر توسعه»، ماهنامه حقوق و سیاست، دوره چهارم، شماره ۳، دانشگاه آزاد اسلامی، صص ۱۳-۳۴.
- سن، آمارتیا (۱۳۸۱) توسعه به مثابه آزادی، ترجمه حسین راغفر، تهران، نی.
- (۱۳۸۹) توسعه یعنی آزادی، ترجمه محمدسعید نوری نائینی، تهران، نی.
- (۱۳۹۱) اندیشه عدالت، ترجمه احمد عزیزی، تهران، نی.
- (۱۳۹۵) برابری و آزادی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه کتاب ما.
- سنگوپتا، آرجون (بهار ۱۳۸۳) «حق توسعه در نظریه و عمل»، ترجمه منوچهر توسلی جهرمی، مجله حقوقی بین‌المللی، شماره ۳۰، تهران، دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی، ج.۱، ایران، صص ۱۷۹-۲۵۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، ۳ جلد، تهران، نشر دانشگاهی.
- (۱۳۸۸) لغت موران، مصحح حسین مفید، تهران، مولی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۹) مجموعه آثار، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، ج ۲۷، تهران، الهام.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۱) «مقام انسان در عرفان ایرانی ۱ و ۲»، تهران، فصلنامه یاد، شماره ۶۳-۶۶، صص ۱۹۱-۲۰۳.
- فروم، اریک (۱۳۹۳) داشتن و بودن، ترجمه اکبر تبریزی، فیروزه.
- فریمن، مایکل (۱۳۸۷) حقوق بشر، ریکردی میان رشته‌ای، ترجمه محمد کیوانفر، تهران، هرمس و ناقد.
- کراکر، دیوید (۱۳۹۲) «کارکرد توانمندی، بنیان‌های اخلاق توسعه در دیدگاه سن و نوسباوم»، ترجمه جان محمدی، جستارهای مبین، سال اول، شماره ۲۴، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات مبین، صص ۱-۱۰.

----- (۱۳۹۶) «به سوی اخلاق توسعه»، مجموعه مقالات تصور عصر پساتوسعه، ترجمه سید

محمدحسین صالحی، تهران، ترجمان علوم انسانی.

گاسپر، دس (۱۳۹۶) «آیا رویکرد توانمندی سن مبنای مناسبی برای تفکر توسعه انسانی است؟»، در:

تصور عصر پساتوسعه، ترجمه علی سیمیانریزی، تهران، ترجمان.

نیچه، فریدریش (۱۳۹۸) چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری، تهران، آگه.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۸) هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، چاپ سوم، تهران، ققنوس.

Alston, Philip and Goodman, Rayan (2013) International Human Rights (The Successor to international Human Rights in Context: Law, Politics and Morals) UK: Oxford University Press.

Arendt, Hanna (1968) The Origins of Totalitarianism, new ed, San Diego: Harrest Benhabib, Seyla (2004) The Rights of Others, Cambridge: Cambridge University Press.

Berman, J. Harold (2005) The Historical Foundation of Law, Emory Law Journal, Vol. 54, Issue 5, pp. 13-24.

Crocker, Daivid Alan (2008/a) "Development Ethics: Sources, Agreements, and Challenges", Ethics of Global Development, Cambridge University Press.

----- (2008/b) Ethics of global development: agency, Capability and deliberative Democracy. New York: Cambridge University Press.

Giri, A. (2000) "Rethinking human well-being: a dialogue with Amartya Sen", Journal of International Development, 12 (7), pp 1003-1018.

Gismondi, Mike (2001). "Denis Goulet: A New Ethics of Development", [http://11 Aurora-icuap.org](http://11Aurora-icuap.org)

Goulet, Denis (1971) The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development, New York, Athenacum.

----- and Charles, K. Wiber (1988) "The Human dilemma of Development" in Charls, K. Wilber (Ed), The Political Economy of Development and Underdevelopment, 4th edition (New York: Randow house)

Heidegger, Martin (1966) Discourse on Thinking (Gelassenheit). Trans. J. M. Anderson and E. H. Freund. New York: Harper and Row .

----- (1977) Sein and Zeit. Frankfurt and Main: Vittorio. Klostermann.

----- (1946) Brief Uber den Humanismus", in Wegmarken. Klostermann. Frankfurt am Main.

Moyn, Sawuel (2016) "Rights VS. Duties" (Reclacming Civic Balance), Boston Review.

Nussbaum, Martha,c. and Amartya Sen (1989) "Internal Criticism and Indian rationalist traditions" in Micheal Krausz (Ed) Relativism interpretation and Confrontation Noterdome, in: University of Notre Dome Press.

Rabinow, Paul (1988). Beyond Ethnography: Anthropology as Nominalism, Cultural Anthropology, 3 (4), pp. 355-364.

Robeyns, Ingrid (2003) "The Capability Approach: An Interdisciplinary

Intruduction”.

- Segal, Jerome, M. (1986) “What is Development?”, Working Paper DNI- (College Park, MD: Institute for Philosophy and Public Policy).
- Sen, Amartya (1984) Resources, Values and Development. Oxford, Blackwell, Cambridge, MA. Harvard University Press.
- (1998) Human Development and Financial Conservatism, world Development. Vol, 26. N. 4.
- (2002) “How to Judge Globalism” The American Prospect 13,2 (January 1-14, 2002).
- Smith, Gregory (1996) Transition to Postmodernism. Chicago: Chicago University Press.
- Smith, Nicolas, H. (2002) Charls, Taylor: Meaning Morals and Modernity, Oxford: Blackwell.
- Taylor, Charls (2012) Atomism, in Pilosophical Papers, Chapter 7, Cambridge University Press, PP:187-210.
- (1992) The Ethics of Autenticity, Harvard University Press
- Wallace, Rebbeca (1997) International Human Rights: Text and Materials, UK: Sweet & Mexwell.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۲۵۹-۲۳۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۱۶

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین تئوریک جایگاه جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب^۱

* سیدرحیم ابوالحسنی

** خسرو قبادی

چکیده

در الگوی حکمرانی خوب، سه بخش دولتی، خصوصی و جامعه مدنی با مرزهای جداگانه و در یک رابطه تعاملی به منظور رسیدن به اهداف توسعه با یکدیگر همکاری می‌کنند. این الگو با رویکرد رایج از جامعه مدنی بر اساس برداشت هگلی که بر پایه اقتصاد سیاسی و مبتنی بر کشمکش است، سازگاری ندارد. حال این پرسش قابل طرح است که در غیاب و یا کم‌رنگ شدن نقش اقتصاد و سیاست در تعریف و تبیین جامعه مدنی، با کدام مبنا و رویکرد می‌توان این مفهوم را در مدل حکمرانی خوب تبیین کرد؟ مدعای مقاله حاضر آن است که رویکردهای فرهنگی به جامعه مدنی و از جمله رویکرد جفری الکساندر، بیشتر می‌تواند جامعه مدنی را در الگوی حکمرانی خوب تبیین کند. در این مقاله به وجوه این تبیین و چگونگی آن با روش توصیفی و تحلیلی پرداخته شده است. روش گردآوری اطلاعات، اسنادی و کتابخانه‌ای است و با رجوع به منابع معتبر و تحلیل آنها، مستندات برای آزمون فرضیه (مدعای) مقاله ارائه شده است.

واژه‌های کلیدی: جامعه مدنی، اقتصاد سیاسی، رویکرد فرهنگی، هنجار و حکمرانی خوب.

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری با عنوان «نقش نهادهای مدنی در شکل‌گیری و نهادینه‌سازی حکمرانی

خوب در ایران (۱۳۹۵-۱۳۷۶) است.

abhasani@ut.ac.ir

* دانشیار گروه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاددانشگاهی و دانش‌آموخته

kh.di.ta@gmail.com

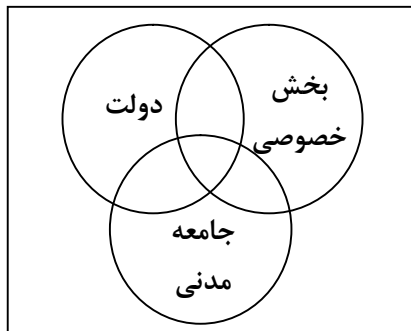
دکتری علوم سیاسی دانشگاه تهران، ایران



مقدمه

پس از تئوری شکست بازار در اثر رکود اقتصاد جهانی در دهه ۱۹۳۰، نظریه «دولت به عنوان موتور توسعه» در دهه‌های ۵۰ تا ۷۰ میلادی سیطره یافت. با به گل نشستن برنامه‌ریزی دولت‌محور در اقتصادهای شورایی، افزایش نرخ تورم و رکود تورمی در دولت‌های رفاهی (ر.ک: کاظمی، ۱۳۹۴) و ناموفق بودن کشورهای جهان سوم تازه استقلال‌یافته پس از جنگ جهانی دوم در برنامه‌های دولت‌محور توسعه اقتصادی و پیامدهای منفی بحران انرژی در دهه ۷۰، در نتیجه دخالت هماهنگ دولت‌های اوپک در مکانیسم بازار، این نظریه افول کرد و مکتب شیکاگو و اجماع واشنگتنی با عنوان نظریه تعدیل ساختاری که مورد حمایت نئولیبرال‌ها بود، شکل گرفت. بحران‌های اقتصادی پیاپی در جهان سوم، بحران مالی شرق آسیا و مشکلات برآمده از فروپاشی شوروی در کشورهای اروپای شرقی، نظریه تعدیل ساختاری را هم با مشکلات جدی مواجه ساخت. از نظر تاریخی در چنین شرایطی که تئوری‌های دولت حداکثر و دولت حداقل پاسخگو نبودند، نظریه حکمرانی خوب^۱، که به آن اجماع پساواشنگتنی^(۱) هم گفته شده است، شکل گرفت. اگر تئوری اول، دولت و تئوری دوم، بازار را عامل توسعه می‌دانست، در نظریه حکمرانی خوب، دولت و بازار مکمل توسعه‌اند؛ اما اختلاف ماهوی و تاریخی آنها، نقش جامعه مدنی و نهادهای آن را در ایفای این نقش مکمل برجسته می‌کند. در سال ۱۹۸۹ برای بانک جهانی روشن شد که مسئله حکمرانی یعنی شیوه مدیریت و اداره کشور یا رابطه شهروندان با حکومت‌کنندگان، موضوع کلیدی توسعه است. بنابراین این نهاد بین‌المللی به همراه نهادهایی چون برنامه عمران سازمان ملل متحد و (تاحدی) صندوق بین‌المللی پول، حکمرانی خوب را در اواخر دهه ۹۰ قرن بیستم میلادی به عنوان کلید معمای توسعه مطرح نمودند (میدری، ۱۳۸۳: ۲۵۸ و ۲۶۲).

در الگویی که برنامه عمران سازمان ملل متحد از حکمرانی خوب ارائه داده است، بخش خصوصی (بازار)، جامعه مدنی و دولت به صورت سه رکن حکمرانی خوب درآمده‌اند:



حکمرانی خوب

در این الگو، نهادهای مدنی به عنوان مدافع حقوق شهروندی در تقویت مشارکت مردمی به منظور تأثیرگذاری بر سیاست‌گذاری‌های عمومی، مطرح‌اند؛ بخش خصوصی به عنوان عامل تولید در تقویت رشد تولید ناخالص ملی به منظور افزایش درآمد سرانه و ایجاد رفاه نسبی دیده می‌شود و سرانجام نقش دولت به عنوان تسهیل‌کننده فعالیت‌های عمومی در فراهم‌سازی محیطی برای توسعه پایدار به منظور ثبات و توسعه عدالت اجتماعی در جامعه ارزیابی می‌گردد (ر.ک: UNDP, 2000). نمودار بالا نشان می‌دهد که اداره امور عمومی با عزم و اراده و روابط تعاملی میان نهادهای مختلف امکان‌پذیر خواهد بود، به‌ویژه آنکه نهاد دولت، نقش اصلی در برقراری روابط یاد شده دارد. ارتباط صحیح و تعاملی سه بخش یاد شده، زمینه تحقق حکمرانی خوب را در ابعاد مختلف فراهم می‌سازد (استریتن، ۱۳۸۳: ۲).

چنین الگویی که در آن بخش خصوصی تحت عنوان بازار از جامعه مدنی جدا می‌شود، با تعبیر رایج از جامعه مدنی مبتنی بر برداشت هگلی که بر پایه اقتصاد سیاسی استوار است (بشیریه، ۱۳۷۴: ۳۳۲)، سازگاری ندارد. از طرف دیگر اگر احزاب نیز «فی مابین حوزه مدنی و دولت» قرار گیرند (همان)، جزء جامعه سیاسی و نه جامعه مدنی محسوب می‌شوند. اکنون این پرسش قابل طرح است که در غیاب و یا کم‌رنگ شدن نقش اقتصاد و سیاست در تعریف و تبیین جامعه مدنی، با کدام مبنا و رویکرد می‌توان این مفهوم را در مدل حکمرانی خوب تبیین کرد؟ مدعای مقاله حاضر آن است که رویکردهای فرهنگی به جامعه مدنی و از جمله رویکرد جفری الکساندر، بهتر می‌تواند چنین تبیینی را به

دست دهد. در این مقاله سعی داریم به وجوه این تبیین و چگونگی آن پردازیم. روش این مقاله در بررسی فرضیه و مدعای یادشده، توصیفی و تحلیلی است. در روش توصیفی، محقق به دنبال بیان چستی موضوع است. جامعه مدنی به دلیل اشتراک لفظی در معانی متفاوت و گاه متعارض که به عنوان مفهوم اصلی مقاله در رویکردهای مختلف توصیف و اشتراک و افتراق آنها بیان می‌شود، در مقام تحلیل قرابت و دوری آنها در الگوی حکمرانی خوب مورد بررسی قرار می‌گیرد. روش گردآوری اطلاعات، اسنادی و کتابخانه‌ای است و با رجوع به منابع معتبر و تحلیل آنها، مستندات برای آزمون فرضیه (مدعای) مقاله ارائه شده است.

حکمرانی خوب

بر اساس تعریف برنامه عمران سازمان ملل (ر.ک: UNDP, 2000)، حکمرانی، اعمال اقتدار اقتصادی، سیاسی و اجرایی به‌منظور اداره امور جامعه در همه سطوح و سازوکارها، فرآیندها و نهادهایی را شامل می‌شود که از طریق آن، شهروندان و گروه‌ها، منافعی را منسجم و مشخص می‌کنند، حقوق قانونی اعمال می‌کنند، با وظایفشان آشنا می‌شوند و اختلاف‌هایشان را حل می‌کنند. این ویژگی‌ها به قرار زیرند:

۱. حاکمیت قانون یا قانون محوری^۱
۲. اجماع محوری^۲
۳. مسئولیت پذیری^۳
۴. پاسخگویی^۴
۵. برابری و شمولیت^۵
۶. شفافیت^۶
۷. کارایی و اثربخشی^۷
۸. مشارکت جویی^۱

1. The rule of law
 2. consensus oriented
 3. responsiveness
 4. accountability
 5. equity and inclusiveness
 6. transparency
 7. effectiveness and efficiency

از آنجا که هدف اصلی این مقاله، تجزیه و تحلیل ملاک‌های حکمرانی خوب نیست، ویژگی‌های حکمرانی خوب در این اینجا «مفروض» گرفته شده‌اند^(۲). هرچند در این مقاله، تعریف سازمان ملل از حکمرانی محور قرار گرفته است، بانک جهانی هم به نقش جامعه مدنی در شکل‌گیری یا نهادینه‌سازی حکمرانی خوب تأکید دارد^(۳). درباره اینکه چه کسانی بازیگران حکمرانی هستند، تقریباً اتفاق نظر وجود دارد^(۴). کارشناسان برنامه توسعه سازمان ملل متحد (۲۰۰۰)^(۵) معتقدند که بازیگران شامل موارد زیرند:

۱. دولت (ملی و محلی)، متشکل از: قوه مجریه، قوه قضاییه، قوه مقننه، خدمات عمومی، ارتش و پلیس؛

۲. جامعه مدنی، شامل سازمان‌های غیردولتی (NGOs)، سازمان‌های محلی (CBOs) و سازمان‌های داوطلبانه مردمی (PVOs)، همراه با نهادهای دانشگاهی و تحقیقاتی، رسانه‌های جمعی، گروه‌های مذهبی و سازمان‌های مدنی؛

۳. بخش خصوصی، شامل شرکت‌های کوچک، متوسط و بزرگ، اتحادیه‌ها و انجمن‌های تجاری و سرمایه‌گذاری، اطاق بازرگانی و سازمان‌های چندملیتی (MNCs) (منوریان، ۱۳۷۹: ۲۰-۲۱).

در جهت تأمین این سرمایه‌ها و فراهم آوردن زمینه مناسب برای به کارگیری آنها، هر یک از شرکا باید سهم و نقش خاصی ایفا کنند. وظایف و کارکردهای هر بخش به شرح زیر^(۶) آمده است:

- دولت: تأمین بودجه عمومی، تأمین زیرساخت‌های اقتصادی، تدوین مقررات و ضوابط و ارزش‌ها، تدوین دستورالعمل‌ها و خط‌مشی‌ها، مشخص ساختن ارزش‌های ملی، تدوین و تشخیص ایده‌های دمکراتیک، عزم و حمایت سیاسی و تأمین امنیت

- جامعه مدنی: بسیج و تجهیز منابع محلی، تأمین شبکه غیررسمی، ساختار ویژه و منعطف، درک صحیح مسائل و موضوعات محلی، تعهد احساسی و درونی مردم

- بخش خصوصی: پول، تسهیلات، امکانات و موارد، مهارت‌های کارآفرینی، مدیریت نتیجه‌مدار، بازاریابی و تبلیغ در مورد تولیدات و فرآورده‌ها، اقدامات و اعتقادات مشتری‌مدارانه (CIDA, 1999: 7)؛ به نقل از منوریان، ۱۳۷۹).

در منابع دیگری هم ضمن پذیرش دیدگاه سازمان ملل مبنی بر تقسیم جامعه به سه بخش عمومی (حکومت)، بخش خصوصی (بازار) و بخش داوطلبانه (جامعه مدنی)، اهداف و کارویژه‌های هر سه بخش به تفصیل بیان شده است (سعیدی، ۱۳۸۲: ۲۳۶-۲۳۹) و هم وظیفه هر سه بخش به تفکیک و تفصیل بیشتر آمده است (قلی‌پور، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۴، ۷۰-۷۶؛ علیزاده و عرب، ۱۳۸۷). مناقشاتی که در تقسیم وظایف و کارکردهای مورد اشاره در هر یک از منابع یادشده وجود دارد، موضوع مقاله حاضر نیست. تأکید ما تنها بر تفکیک سه بخش در همه منابع یادشده است. به این ترتیب در مدل حکمرانی خوب، دولت، بخش خصوصی و جامعه مدنی، هر یک قلمرو نظری و ساختاری خاص خود را دارد و وظایف جداگانه‌ای در رسیدن به اهداف توسعه یک کشور برعهده دارند. با توجه به سابقه تاریخی از تعریف و جایگاه مدنی که گاه درون دو بخش دیگر تعریف شده است، اکنون در پی آن هستیم تا با مروری بر این تعاریف، نسبت‌های آنها را در مدل حکمرانی خوب بررسی کنیم.

جامعه مدنی

تعریف واحدی از اصطلاح «جامعه مدنی» وجود ندارد. در حقیقت این مفهوم، «مشترک لفظی» یعنی لفظی در معانی کثیر متفاوت و گاه متعارض است. در یکی از منابع آمده است که از نظر تاریخی، مفهوم جامعه مدنی در اندیشه سیاسی به پنج معنای متفاوت به کار رفته است: ۱- به مفهوم دولت، در اندیشه ارسطویی در مقابل خانواده و در اندیشه اصحاب قرارداد اجتماعی در مقابل وضع طبیعی؛ ۲- به مفهوم جامعه متمدن در مقابل جامعه ابتدایی، در اندیشه کسانی چون آدام فرگسون در کتاب «گفتاری درباره تاریخ جامعه مدنی»؛ ۳- به مفهوم شکل اولیه تکوین دولت در اندیشه هگل؛ ۴- به مفهوم حوزه روابط مادی و اقتصادی و علایق طبقاتی و اجتماعی در مقابل دولت و به عنوان پایگاه آن در اندیشه مارکس؛ ۵- به عنوان جزیی از روبنا (نه حوزه زیربنا طبق اندیشه مارکس) و مرکز تشکیل قدرت ایدئولوژیک یا هژمونی طبقه حاکمه در اندیشه «آنتونیو گرامشی» (بشیریه، ۱۳۷۴: ۳۳۰-۳۳۱).

به عنوان نمونه در اندیشه هابز، جامعه مدنی به عنوان نهاد جدای از دولت، معنا ندارد (هابز، ۱۳۸۵: ۲۵۴-۲۵۵). تا سده هیجدهم، جامعه مدنی کمابیش مترادف با دولت یا

جامعه سیاسی بود. از نیمه دوم سده هیجدهم است که شاهد تحولی در همانندپنداری جامعه مدنی با دولت هستیم. در آثار تام پین، آدام اسمیت، آدام فرگسون و حتی جان لاک، مفهوم مدنی به مثابه عرصه مستقل و مجزا از دولت که برخوردار از قواعد و اشکال ویژه خود می‌باشد، پرورانه شد. هرچند اکثر این اندیشمندان، مفهوم جامعه مدنی را به معنای کلاسیک آن به کار می‌گرفتند، در واقع به تمایزی تحلیلی دست یافتند که زمینه برای تحول معنایی آن فراهم آمد. اما به هر صورت این افتخار نصیب «هگل» شد که به فضای مفهومی تازه‌ای از جامعه مدنی دست یابد (افروغ، ۱۳۸۲: ۴۷۲-۴۷۴).

هگل بر مبنای فلسفه دیالکتیکی خود، خانواده را مظهر یگانگی^۱، اجتماع مدنی را مظهر جزئیت^۲ و دولت را مظهر کلیت^۳ می‌داند که به ترتیب همان تز، آنتی‌تز و سنتزند. کشمکش میان یگانگی خانواده و جزئیت اجتماع مدنی در نمود دولت به مثابه واقعیت نظم کلی حل می‌شود. خانواده و اجتماع مدنی، هر دو تا اندازه‌ای عقلی‌اند؛ زیرا مسلماً هر دو واقعی‌اند. ولی تنها دولت که بر فراز هر دو قرار می‌گیرد، به طور کامل عقلی و اخلاقی است. انسان فقط در حالت یک شهروند فرمانبردار، موجودی اخلاقی و آزاد است. او تنها وقتی به کل می‌پیوندد (یعنی با آن یگانه می‌شود)، معنی و ارزش پیدا می‌کند (ستیس، ۱۳۷۰، ج ۲: ۵۵۱-۵۵۲).

هگل از اجتماع مدنی، به دولت برونی، دولت مبتنی بر نیاز، دولت به گونه‌ای که فهم آن را مجسم می‌کند، توصیف می‌نماید. منظور هگل این است که هرچند اجتماع مدنی یک دولت است، از نوع اسفل آن است. چراکه بر اساس نیازهای مادی فردی تشکیل می‌یابد. نیازهایی که اگر یکسره شخصی نباشند، به هر جهت اصولاً خودخواهانه‌اند. با این وصف به زعم هگل، اجتماع مدنی تاحدودی کمتر از نیازهای خانواده خودخواهانه است (همان: ۲۵-۲۶). بر مبنای تعریف هگل از جامعه مدنی و بر اساس خوانش مارکسی از هگل، بشیریه و برخی از صاحب‌نظران (ر.ک: محیط، ۱۳۷۸)، چنین تعریفی از جامعه مدنی به دست می‌دهند:

آنچه امروزه از مفهوم جامعه مدنی در جامعه‌شناسی سیاسی برداشت می‌شود، مبتنی

1. unity
2. particularity
3. universality

بر نظریه «اقتصاد سیاسی» است^(۷). به طور کلی جامعه مدنی شامل همه حوزه‌هایی است که پس از تعیین و تجزیه حوزه دولت باقی می‌ماند. جامعه مدنی، حوزه‌ای است که در آن، کشمکش‌های اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک واقع می‌شوند و دولت می‌کوشد آن منازعات را از طریق وساطت یا سرکوب حل کند. کارگزاران این منازعات در جامعه مدنی عبارتند از: نیروها، طبقات، گروه‌ها، جنبش‌های اجتماعی، نهادها، سازمان‌ها، گروه‌های فشار و انجمن‌های نماینده آنها (بشیریه، ۱۳۷۴: ۳۳۲).

با همین رویکرد، فیلیپ اسمیتر، جامعه مدنی را دربرگیرنده انجمن‌ها، گروه‌ها و نهادهای میانجی مستقل از دولت و در مرز میان خانواده‌ها و دولت میدانند که: مستقل از مقامات عمومی پا می‌گیرند، توان گفت‌وگو و سازمان‌دهی برای دست زدن به کنش جمعی در پیگیری خواسته‌های خود را دارند و پویا در چارچوب قانون و در سایه حکومت است، نه در راستای واژگون کردن آن (Whithead, 2004: 30). در دهه ۱۹۸۰ نیز نومحافظه‌کاران، جامعه مدنی را هم‌راستا با بازار کاپیتالیستی تعریف کردند و به دولت‌های لیبرال بابت محدود کردن استقلال فردی تاختند (Alexander, 1993: 798). آنچه در دیدگاه هگل از جامعه مدنی جدا می‌شود، دولت از یکسو و فرد و خانواده از سوی دیگر هستند. جدایی دولت از جامعه مدنی با الگوی حکمرانی خوب با ملاحظاتی که در ادامه از نظر خواهد گذشت، نزدیکی دارد، اما خانواده، بخش خصوصی نیست. جدایی بخش خصوصی از جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب در واقع جدایی بخشی از جامعه مدنی از بخش دیگر آن در نگاه هگلی است.

اما این تعبیر که «جامعه مدنی، حوزه‌ای است که در آن کشمکش‌های اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک واقع می‌شود و دولت می‌کوشد آن منازعات را از طریق وساطت یا سرکوب حل کند»، قسمت دیگری از رویکرد به جامعه مدنی است که با مدل حکمرانی خوب سازگار نمی‌افتد؛ زیرا در این مدل، همان‌طور که در تعریف گذشت، جامعه مدنی برای تعدیل دولت و بازار مطرح می‌شود. گویا آن نقشی را که هگل برای دولت در نظر گرفته، نظریه‌پردازان حکمرانی خوب برای جامعه مدنی در نظر گرفته‌اند. به عبارت دیگر و برای روشن شدن محل نزاع به زبان هگلی باید گفت که در مدل حکمرانی خوب، نقش سنتز دولت به جامعه مدنی و نقش آنتی‌تز جامعه مدنی به دولت

واگذار شده است. صاحب‌نظران و پژوهشگران مختلفی که با سازمان‌های بین‌المللی در زمینه حکمرانی خوب همکاری می‌کنند، بر این نکته تأکید کرده‌اند:

به گفته پل استریتن^۱، دولت و بازار هرچند به کرات به هم نیاز دارند، هر کدام درصدد تضعیف و تخریب یکدیگر نیز برمی‌آیند (استریتن، ۱۳۸۳: ۲۲۶). دولت‌ها با وضع بیشتر از حد قوانین و مقررات و اعطای مجوزهای خاص و گسترش دیوان‌سالاری، به بازارها لطمه می‌زنند. بازارها نیز از طریق دادن رشوه، اعمال فشار و بده‌وبستان برای رسیدن به اهداف خود به تخریب دولت می‌پردازند. بنابراین ضرورت وجود جامعه مدنی آشکار می‌شود. جامعه مدنی می‌تواند نقش مهمی در ایجاد ارتباطات سازنده بین دولت و بازار ایفا کند. لیپتون (۱۹۹۱) هم می‌گوید که هرچند نیاز اساسی به تقویت هر دو بخش دولت و بازار در مراحل اولیه توسعه وجود دارد، واقعیت این است که دولت‌ها و بازارها تمایل به تخریب و تضعیف یکدیگر دارند و این نهادهای جامعه مدنی هستند که می‌توانند از چنین تخریب‌ها و تضعیف‌هایی جلوگیری کنند (همان: ۲۲۷). حکمرانی خوب مستلزم میانجی‌گری بین دیدگاه‌ها و منافع مختلف موجود در سطح جامعه به منظور نیل به نوعی اجماع گسترده در خصوص ارزش‌های سیاسی، بهترین خیر و مصلحت برای کل جامعه و نیز چگونگی دستیابی به آن است (میدری، ۱۳۸۳: ۶).

احمد میدری اما بی‌توجه به نزاع هگلی و مارکسی و مارکسیستی به موضوع، جمع‌بندی خاصی از این تقریرات به دست می‌دهد که البته به نظر ما با بنیاد الگوی حکمرانی خوب کاملاً سازگار است. وی می‌گوید: «در حکمرانی خوب، دولت جای بازار و بازار جای دولت را نمی‌گیرد. در هر مورد خاص باید ضعف بازار با ضعف دولت مقایسه شده، مجموعه‌ای از سیاست‌ها برای جبران ضعف‌های بازار و دولت طراحی گردد. در حکمرانی خوب علاوه بر کوچک‌سازی، شایسته‌سالاری، تمرکززدایی، همکاری و نظارت نهادهای مدنی و...، مهم‌ترین راهکارهای توانمندسازی دولت هستند و سیاست صحیح در صورتی انتخاب و به اجرا درخواهد آمد که طرف‌های هم‌سود یعنی دولت، بنگاه‌های بخش خصوصی و نهادهای مدنی با استفاده از تجارب یکدیگر به گفت‌وگو بپردازند» (همان: ۲۸-۳۰).

آنچه میدری بیان کرده، به درستی به این معناست که همکاری و نه رقابت یا کشمکش در سه رکن اصلی جامعه (دولت، جامعه مدنی و بخش خصوصی) است که در تحقق حکمرانی خوب نقش ایفا می‌کند. این تفاوت اساسی رویکرد به جامعه مدنی در نگاه هگلی و الگوی حکمرانی خوب است. نقل قولی که از دیدگاه سازمان ملل در زیر نقل می‌شود، مؤید غلبه رویکرد همکاری و نه ستیز یا کشمکش ارکان حکمرانی خوب برای نیل به مقصد توسعه است:

فیلیپ اسمیتر که در چند سطر گذشته، قرابت دیدگاه او را با هگل درباره جدایی جامعه مدنی از دولت و خانواده از نظر گذرانیم، چهار ویژگی یا سازه برای جامعه مدنی معرفی می‌کند که همکاری در این ویژگی‌ها بر کشمکش غلبه دارد: «استقلال دوگانه؛ (هم در پاگیری وهم ایفای نقش)؛ کنش جمعی هماهنگ؛ دست‌درازی نکردن به حقوق و مصالح دیگری؛ و مدنی بودن» (Whithead, 2004: 30).

آلو^(۸) (۲۰۰۲) و کومیان^۱ (۲۰۰۳) نیز بر رویکرد همکاری تأکید می‌ورزند: یک رویکرد در تعریف حکمرانی، بر تسهیم اقتدار مدیریت دولتی میان دولت و سازمان‌های غیردولتی تمرکز دارد؛ به گونه‌ای که بازیگران دولتی و غیردولتی نه بطور جداگانه، بلکه ترکیبی و همکاری‌گونه به حل مشکلات اجتماعی می‌پردازند. این تفکر، حکمرانی را به عنوان شکلی از همکاری چندجانبه به جای تأکید صرف بر نهادهای دولتی می‌بیند. (ر.ک: الوانی و علیزاده، ۱۳۸۶).

در برخی منابع دیگری که از دیدگاه رشته مدیریت به حکمرانی خوب نظر انداخته‌اند، از مفهوم شراکت (ر.ک: منوریان، ۱۳۷۹؛ قلی‌پور، ۱۳۸۷: ۶۲) به عنوان نماد همکاری استفاده شده است. شراکت، رکن بنیادی حکمرانی خوب است. اگر این «شراکت» به طور صحیح بین حوزه‌های دولت، جامعه مدنی و بخش خصوصی ایجاد شود، گذار از حکمرانی بد به حکمرانی خوب شکل خواهد گرفت. در این صورت نوعی همکاری تعاملی به جای رقابت و با شراکت هم در اداره امور عمومی جامعه برقرار خواهد بود (همان: ۶۲ و ۷۹).

تاکنون به سه تفاوت مهم مفهوم جامعه مدنی در «جامعه‌شناسی سیاسی مبتنی بر نظریه اقتصاد سیاسی» (به تعبیر بشیریه) که ما از آن با عنوان خوانشی مارکسی از هگل

1. Kooiman, Jan (2003), *Governing as Governance*, London, sage publication.

یاد کرده‌ایم، با دیدگاه حکمرانی خوب پرداخته شد: نخست اینکه جامعه مدنی جدای از بخش خصوصی به عنوان یکی از ارکان مهم حکمرانی خوب مطرح است، در حالی که در دیدگاه هگلی، جامعه مدنی و بخش خصوصی یکسان فرض شده و آنتی‌تزی در برابر فرد و خانواده‌اند؛ دوم اینکه اگر هم بخواهیم با منطق هگلی، ارکان سه‌گانه حکمرانی خوب را تفسیر بکنیم، جای سنتز (دولت) و آنتی‌تزی (جامعه مدنی) با هم کاملاً عوض می‌شود؛ البته نیک واضح است که بر مبنای هگلی یا دست‌کم خوانش مارکس از هگل که بنیاد آن بر تضاد استوار است، نمی‌توان الگوی مبتنی بر همکاری حکمرانی خوب را تبیین کرد. سوم اینکه با برخی شواهد بیان کرده‌ایم - و شواهد بسیار دیگری هم وجود دارد^(۹) که اساس الگوی حکمرانی خوب بر مبنای همکاری و نه کشمکش و تضاد است.

تبیین تئوریک

با بیان سه تفاوت مهم میان تعریف مفهومی جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب و تعریف جامعه مدنی در اقتصاد سیاسی، روشن شد که این رویکرد نمی‌تواند تبیین‌گر جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب باشد. حال پرسش آن است که اگر جامعه مدنی بر نظریه اقتصاد سیاسی بنا نشود، بر کدام دیدگاه نظری دیگری می‌تواند استوار شود؟ و بعد و قرابت‌های این دیدگاه‌ها با جایگاه جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب چقدر است؟ در پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های مختلفی بیان شده است: نخست آنکه گروهی خوانش یا قرائتی از هگل ارائه می‌دهند که دست‌کم با خوانش مارکس از هگل و در نتیجه قرائت مارکس از جامعه مدنی تفاوت دارد. دوم اینکه رویکردهای دیگری به جامعه مدنی وجود دارد که از اساس با دیدگاه هگلی از جامعه مدنی فاصله دارند و خاستگاه آن را سیاسی یا فرهنگی می‌دانند. در ذیل هر دو دسته از این نظریه‌ها را از نظر می‌گذرانیم و بعد و قرابت‌های آنها را با تعریف جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب بررسی می‌کنیم.

دیدگاه هنجاری (تلفیقی از هگل، پارسونز و هابرماس)

دیدگاه‌های نخست را می‌توان دیدگاه‌های هنجاری از جامعه مدنی دانست که با تلفیقی از دیدگاه‌های هگل، پارسونز و هابرماس به تعریف جدیدی از جامعه مدنی روی آورده‌اند. به این دلیل می‌توان از تلفیق و نه ترکیب سخن گفت که به استفاده انتقادی از

این سه متفکر پرداخته و افزوده‌ها و نوآوری‌هایی بر آن دارد. مهم‌ترین وجه تفاوت این دیدگاه‌ها با دیدگاه مارکس آن است که در آنها، جامعه مدنی بر مبنای کشمکش و ستیز تعریف نمی‌شود، بلکه همکاری وجه اصیل (دیدگاه کوهن و آراتو) یا وجه غالب در کنار وجه کشمکش (دیدگاه الکساندر) در جامعه مدنی است. به همین دلیل نیز دیدگاه کوهن و آراتو، هنجاری و دیدگاه الکساندر، هنجاری-عینی است:

دیدگاه هنجاری کوهن و آراتو

ژان کوهن و آندرو آراتو^۱ (۱۹۹۲)، دو تن از اندیشمندان آمریکایی، دیدگاهی از جامعه مدنی در کتاب خود با عنوان «جامعه مدنی و تئوری سیاسی» ارائه می‌دهند که بر مبنای خوانشی پارسونزی و غیر مارکسیستی از هگل استوار است، اما آن را با استفاده انتقادی از هابرماس کاملاً هنجاری تعریف می‌کنند. آن دو، چارچوب نظری ویژه‌ای را برای تعریف چپستی جامعه مدنی انتخاب می‌کنند تا به زعم خود به اشکالات رویکرد مارکس گرفتار نشود:

ما مانند هابرماس، براساس مفهوم سه بخش جهان هستی و دو زیرنظام تحت هدایت رسانه‌ها، یعنی نظام سیاسی و اقتصادی عمل می‌کنیم. ما جامعه مدنی را بعد نهادی قلمرو زندگی انسانی می‌شناسیم که از خانواده، انجمن‌ها و حوزه عمومی تشکیل شده است (قلمرو زندگی انسانی، برعکس، شالوده اجتماعی- فرهنگی برای بازآفرینی جامعه مدنی است). برخلاف هابرماس، ما چنین فرض می‌کنیم که جامعه سیاسی و اقتصادی مابین جامعه مدنی و هر یک از خرده‌نظام‌هاست و چارچوب‌های نهادی‌ای را بازمی‌نمایند که در آن، فرایندهای ارتباطی زبان معمولی، با شکل‌های تعاملی تحت هدایت پول و قدرت، همزیستی دارند (کوهن، ۱۳۸۳: ۵۶).

آراتو با استفاده از نظریه نیکولاس لومان معتقد است: مدل دوگانه دولت و جامعه مدنی یعنی جایی که جامعه مدنی، همان جامعه اقتصادی است، هرچند نسبت به ایده جامعه اقتصادی کمتر تقلیل‌گراست، با این حال بیش از اندازه ساده‌انگارانه است. وی ادعان می‌دارد نظریه جامعه مدنی ای که او و کوهن ارائه کرده‌اند می‌تواند برخی از عناصر را که راه را برای تفکیک‌یافتگی بیشتر بازمی‌گذارند، ایجاد کند. این امر امکان رفتن از دوگرایی ساده‌انگارانه مدل دولت جامعه مدنی را به سمت چارچوب سه‌گرای

دولت/ اقتصاد/ جامعه مدنی فراهم می‌کند. این فضای سوم یا جامعه مدنی از نظر وی، در قالب اجتماعات غیرتخصصی و غیرحرفه‌ای، جایگاه مشترک اشکال کنش متقابل و ارتباط میان کنشگرانی است که کنش آنها، معیار نظام‌های متفاوت کنش را می‌پذیرد. اما صرفاً به شیوه‌ای هرمنوتیکی و فقط به مدد تفسیر است که می‌توان به این بعد از ابعاد حیات اجتماعی دست یافت (ر.ک: آراتو، ۱۳۷۹).

تعریف سه‌فضایی از جامعه با الگوی سه‌بخشی حکمرانی خوب (دولت، بخش خصوصی و جامعه مدنی) منطبق است و بدیهی است وقتی خواست‌های جامعه مدنی به نیازهای اقتصادی فروکاسته نشود، مناسبات آن با دو بخش دیگر جامعه یعنی دولت و بخش خصوصی در سطوح دیگری شکل می‌گیرد. در این مناسبات هم همکاری، بیش از کشمکش و رقابت ضرورت می‌یابد. هرچند مناسبات اقتصادی هم همواره در کشمکش تعریف نمی‌شود.

الکساندر با اذعان به تأثیر هگل بر کوهن و آراتو می‌گوید که مرجع اصلی آنها در تعریف جامعه مدنی، تفسیری است که از پارسونز (به مثابه یکی از رهروان و اخلاف هگل) دارند. پارسونز نشان می‌دهد که چطور در جوامع، یک فضای مدنی مستقل از نظام اقتصادی و سیاسی حاکم بر مبنای تأثیرگذاری و اقناع و نه قدرت و سرمایه می‌تواند شکل بگیرد و مبنایی برای اجرای ارزش‌های نهادی بر اساس حقوق جهانی باشد. از نظر پارسونز، این فضا یک فضای بالقوه است که باید به وجود بیاید و از توصیه اینکه جامعه مدنی چه چیزی باید باشد، صرف‌نظر می‌کند. برعکس، کوهن و آراتو که با چارچوبی هابرماسی از بایدها به سراغ پارسونز رفته‌اند، خود را محدود به نظریه‌پردازی صرفاً بر اساس آنچه بوده نمی‌کنند، بلکه چیزی را که می‌تواند و باید باشد، نیز توضیح می‌دهند. آنها (با پیروی از رویه هابرماس) به سمت تعریف جامعه خوب به صورتی بسیار ایده‌آلیزه شده و عقلانیزه شده رفتند و بعد بر مبنای اینکه چه جامعه‌ای به صورت هنجاری خوب است، شروع به گشتن به دنبال مابهازاهای تجربی آن کردند (Alexander, 1993: 800).

تا اینجا به تفسیری هنجاری^(۱۰) از جامعه مدنی در دیدگاه کوهن و آراتو وقوف پیدا کرده‌ایم. باید بدانیم که از آن طرف، مفهوم حکمرانی خوب هم یک مفهوم هنجاری است؛ زیرا حکمرانی خوب، وسیله‌ای است برای دست یافتن به یک یا چند هدف

مطلوب. عقاید زیادی درباره آنچه باید باشد، در حکمرانی خوب وجود دارد. عقاید گوناگون در جست‌وجوی معنایی هستند که ممکن است در همه شرایط صحیح به نظر آید. لاندمن می‌گوید که در ادبیات حکمرانی نیز به این موضوع اشاره شده است که حکمرانی خوب، یک اصطلاح هنجاری است که می‌بایست به اقتضای بستر تعریف شود (جاسی و نفری، ۱۳۸۸: ۸۹). حکمرانی خوب، یک عبارت هنجاری است. در واقع اوصاف خوب- بد، قوی- ضعیف، تعالی و... همه به نوعی گزاره‌های ارزشی، هنجاری و تجویزی می‌سازند^(۱۱) (معمارزاده و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۵).

دیدگاه هنجاری- عینی الکساندر

جفری الکساندر (۱۹۹۳)، دیدگاه خود را با نقد آرای کوهن و آراتو و به‌ویژه بر برداشت غلط آنها از هابرماس آغاز می‌کند؛ اما این نقد از همان جایی آغاز می‌شود که دیدگاه‌های این دو از نظر او با اشکالات یا نارسایی‌هایی مواجه است. به عبارت دیگر الکساندر از درون همان سنتی شروع می‌کند که این دو در آن قرار دارند؛ سنتی که از پارسونز با قرائتی غیر مارکسی از هگل شروع شده است، اما با رویکرد انتقادی هابرماس به هگل و نگاه هنجاری‌اش به جامعه مدنی ادامه یافته و با انتقاد از خود هابرماس بلوغ بیشتری یافته است^(۱۲).

الکساندر به فهم و خوانش کوهن و آراتو از ساختار و فرایندهایی که فضای عمومی را می‌سازد، منتقد است. منظور از فضای عمومی، فضای اختلاط هنجاری یا همان کنش داوطلبانه است که به عنوان آلترناتیوی برای زندگی سیاسی- اقتصادی -به مثابه نمودی از شر- ایجاد می‌شود. از نظر کوهن و آراتو، کنش داوطلبانه برای ایجاد جامعه مدنی توسط کسانی که با دیدگاه بازارمحور یا قدرت‌محور شروع به کنش نمی‌کنند، سازنده امر نیک یا خیر است و شر چیزی است که فضای سودمحور و قدرت‌محور حاکم را ساخته است. اما از دید الکساندر، ویژگی‌های غیر عقلانی و خیر و شر، چیزهایی نیستند که مدرنیته طی فرایند تکامل خود، آنها را همچون چرک از روی پوست خود بزدايد. این عناصر غیر عقلانی باید حاضر باشند و دیده شوند، اما در دسته زوائد نمادین قرار بگیرند. بد و غیر عقلانی صرفاً محصول مداخله سیاسی و اقتصادی از بیرون جامعه مدنی نیست. چیزی از بیرون و از دل دنیای سودمحور و قدرت‌محور، شهروندان را بد و

غیرعقلانی نمی‌کند، بلکه بد و غیر عقلانی، چیزی درون خود جامعه مدنی و طبقه‌بندی‌های آن است (Emirbayer, 2008: 1464-1465).

الکساندر، اصطلاح جامعه‌مدنی را درباره روند دمکراتیک جوامعی که با تفکر لیبرالی از قرن هفدهم تا اوایل قرن نوزدهم گسترش یافته، به کار گرفته است. وی به دفاع از جامعه‌مدنی به عنوان فضا یا خرده‌نظامی از جامعه می‌پردازد که با درجات متفاوتی به طور تجربی و تحلیلی از فضای سیاسی، اقتصادی و زندگی مذهبی جدا می‌شود. این اصطلاح هم یک مفهوم واقعی و هم یک مفهوم هنجاری است. جامعه‌مدنی بستگی به منابع یا ورودی‌های مختلفی دارد که ناشی از زندگی سیاسی، نهادهای اقتصادی و سازمان‌های فرهنگی است و در ورای فهم دموکراسی اجتماعی و دید مارکسیستی از جامعه‌مدنی، نه براساس منافع اقتصادی خودخواهانه و نه معادله لیبرالی حفاظت از منافع فردی قرار می‌گیرد. جامعه‌مدنی باید به عنوان یک معیار انسجام، مفهوم‌پردازی شود که افراد تعهد به جمع‌گرایی پیدا نمایند (ر.ک: Alexander & Seidman, 2001)^(۱۳) به نقل از فخرايي، ۱۳۸۸: ۴۶ و ۴۸). جامعه مدنی از دیدگاه او، به قلمرو تعاملات، نهادها و همبستگی‌هایی که باعث پایداری زندگی اجتماعی می‌شود، اشاره دارد و بیرون از اقتصاد و دولت می‌ایستد. استقلال و حیات جامعه مدنی در گرو این است که حقوق افراد نه تنها به صورت قواعد تقنینی، بلکه به صورت منابعی اخلاقی در نظر گرفته شود. منافع و هویت، عوامل پیونددهنده نیستند، بلکه حس متعالی‌تر، همبستگی مدنی را ایجاد می‌کند (Emirbayer, 2008: 1464).

تا اینجا مشخص شد که از دیدگاه الکساندر، جامعه مدنی از حوزه اقتصاد (بخش خصوصی) و سیاست (بخش دولتی) جداست و این با تفکیکی که در الگوی حکمرانی خوب صورت گرفته، کاملاً انطباق دارد. دیگر اینکه جامعه مدنی از جامعه اخلاقی ناشی می‌شود و از این رو هنجارمند است. این هنجارمندی چنان که در بالا از نظر گذشت، جزء خصوصیت و ذات حکمرانی خوب نیز هست. اما فاصله گرفتن از دیدگاه اقتصاد سیاسی و تفکیک حوزه مدنی از حوزه خصوصی و دولت در دیدگاه الکساندر به معنای آن نیست که بین جامعه مدنی و دو بخش دیگر یا درون خود جامعه مدنی، هیچ‌گونه تنش و اختلافی وجود ندارد. در اینجا او با دیدگاه‌های هنجارمحور محض که در دیدگاه‌های کوهن و آراتو و اکثر آثار رشته‌های مدیریت و حقوق عمومی از حکمرانی خوب مشاهده

می‌کنیم، فاصله می‌گیرد. الکساندر، ضمن اذعان به تنش میان بازار و جامعه مدنی و میان گروه‌های خود جامعه مدنی، آن را تنها محصول مداخله سیاسی و اقتصادی از بیرون نمی‌بیند. به عبارت دیگر الکساندر، جایگاه جامعه مدنی را هرچند جدای از سیاست و اقتصاد قرار می‌دهد، از تأثیر این دو بر جامعه مدنی غافل نیست و این یعنی در جامعه مدنی، رقابت و همکاری هر دو وجود دارد و هیچ‌کدام قابل تقلیل به دیگری نیست.

اما سخن ایجابی الکساندر برای تبیین تئوریک جامعه مدنی در وضعیتی که کشمکش‌ها درون و میان جامعه مدنی وجود دارد، توجه به «گفتمان جامعه مدنی^۱»، به عنوان «نظامی سلسله‌مراتبی که بسیاری از صداها را خاموش می‌کند»، است. راه‌حل او در اینجا با عبور از چهارچوب نوکارکردگرایانه و نوپارسونزی و با اقبال به یک رویکرد فرهنگی، «ارائه برنامه‌قوی^۲» است. بر این مبنا، علم به عنوان یک متن ساخته‌شده از معانی و دلایل، باید مورد تفسیر قرار گیرد. او مبتنی بر دیدگاه جامعه‌شناسی فرهنگی، خود فرهنگ را متغیر مستقل و جامعه مدنی را «صورت عینیت‌یافته این ساخت فرهنگی» می‌داند. «دال» های این ساخت را به دلیل خودمختاری آن و اینکه هرگونه تعامل، کنش و انتقال معنا درون آن ساخت، مستقل از سایر ساخت‌ها صورت می‌گیرد، محور بحث خود در شکل‌گیری جامعه مدنی در نظر می‌گیرد. زوج‌های دوگانه، مفهومی مانند قانونمندی - استبدادی، قانون - قدرت، برابری - سلسله‌مراتبی و...، اساس ساختار گفتمانی او را در شکل‌گیری جامعه مدنی تشکیل می‌دهد (فخرایی، ۱۳۸۸: ۵۰). برای مثال الکساندر اظهار می‌کند که جامعه مدنی آمریکا حول گفتمان آزادی و گفتمان سرکوب ساختار یافته است (Alexander & Smith, 1993: 161-162). واضح است که دیدگاه‌های مبتنی بر فرهنگ و اخلاقیات، دیدگاه همگرایانه هستند، نه مبتنی بر ستیز و از این حیث نیز با ذات حکمرانی خوب، قرابت بیشتری پیدا می‌کند.

دلایل توجه به رویکردهای آراتو و الکساندر

ممکن است برای خواننده این پرسش پیش بیاید که نظریه‌پردازانی چون کوهن و آراتو و الکساندر، نظریه‌پرداز حکمرانی خوب نیستند و از این‌رو استفاده از نظرهای

1. The discourse of civil society
2. strong program

ایشان برای تبیین این الگو موجه نیست. دو پاسخ برای این پرسش وجود دارد: اول آنکه به لحاظ نظری، ماهیت استدلال‌ها و تبیین‌های پیش‌گفته، قرابت‌های منطقی را در مفهوم مشترک جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب و نظریه‌های این صاحب‌نظران در نظر گرفته است. دوم آنکه به لحاظ تاریخی، نظریه حکمرانی خوب و نظریه‌های جامعه مدنی هنجاری همزمانی دارند و هر دو در پاسخ به رشد جامعه مدنی در سه دهه اخیر مطرح شده‌اند. با عنایت به دلایل اقبال به رویکرد حکمرانی خوب، این ادعا روشن‌تر می‌شود:

شکست برنامه‌های قبلی توسعه، گسترش توجه به نهادها در تحلیل‌های اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، آگاهی به اهمیت عوامل سیاسی در توسعه کشورها، پی بردن اقتصاددانان به اشتباه بودن برخی فروض نئوکلاسیکی و برخی عوامل دیگر مانند فروپاشی کمونیسم، در تبدیل پارادایم حکمرانی به پارادایم غالب توسعه مؤثر بوده است (ر.ک: نیکو نسبیتی، ۱۳۹۰). از همین منبع نقل شده است که اندیشمندانی مانند لفت ویچ (۲۰۰۶)^(۱۴) معتقدند که جنبش‌های خواهان دموکراسی در دهه ۱۹۸۰ در اصل حکمرانی خوب را به یک خواست عمومی بدل کرده بودند و از این‌رو توجه به حکمرانی خوب، یک کشف بزرگ نبود، بلکه یک خواست عمومی بود. لفت ویچ (۲۰۰۶) معتقد است که کشورهای غربی سال‌ها بود که دلیل عقب‌ماندگی بسیاری از کشورها را نظام فاسد اداری و سیاسی می‌دانستند، اما از ترس پناه بردن آن کشورها به دامان کمونیست، جرأت نداشتند آنها را وادار به انجام اصلاحات کنند. سقوط کمونیسم سبب شد کشورهای غربی از آن پس، بدون ترس از پیوستن کشورها به کمونیسم، اعطای وام به آنها را منوط به اصلاح نظام سیاسی و پاسخگو کردن آن کنند. کاری که به نظر آنها، علاج مشکلات این کشورها نیز بود.

حال به زمینه‌ها و دلایل تبیین جدید از جامعه مدنی توجه می‌کنیم. الکساندر که قبلاً اشاره شد، هم شرح مناسبی بر کتاب کوهن و آراتو نوشته و هم خود متأثر از آنان و در همین سنت فکری قلم زده است. در ابتدای شرح بر اثر آورده است:

«در دهه اخیر [نوشته الکساندر مربوط به سال ۱۹۹۳ است] که سروصدای زیادی علیه دولت‌های اقتدارگرا و توتالیتر به پا شد و موج‌های جدید دموکراسی‌خواهی شکل گرفت که مابه‌ازایی در تاریخ مدرن نداشتند، اصطلاح جامعه مدنی نیز بیشتر مورد توجه قرار گرفت. قسمت زیادی از کتاب کوهن و آراتو با عنوان جامعه مدنی و نظریه اجتماعی

(سیاسی) نیز به همین اهمیت تاریخی برمی‌گردد. آنها با تمرکز بر انقلاب‌های اخیر در اروپای شرقی نشان دادند که چطور کنشگران حاضر در این پهنه جغرافیایی مجدداً به سراغ اصطلاح جامعه مدنی رفتند؛ یعنی اصطلاحی که بیشتر در ادبیات نظریه سیاسی انتهای قرن ۱۸ و ابتدای قرن ۱۹ جریان داشت. در لهستان برای مثال، مطالبه و هدف‌گذاری‌ای که از سوی شخصیت‌های انقلابی با عنوان «انقلاب خودمحدودکننده» مطرح می‌شد، احیای جامعه مدنی بود و نه صرفاً سرنگونی سازوگرهای کمونیستی حاکم بر لهستان. پس از آنکه لهستانی‌ها نتایج تجربه آنتی-کاپیتالیستی رادیکال در آرمان‌شهرهای برآمده از انقلاب‌های مارکسیستی را دیدند، هم خود و هم دنباله‌روهایشان در مجارستان و چکسلواکی از تمامیت‌خواهی‌های نظام‌های کمونیستی به تنگ آمدند و از آن وازده شدند. آنها سپس سعی کردند که به سراغ نوعی از کنشگری انقلابی بروند که کمتر قهرمانانه و حماسی و بیشتر جوابگو برای امور دنیوی باشد. آنها جامعه‌ای متفاوت از قبل می‌خواستند؛ جامعه‌ای به لحاظ سیاسی، تکثرگرا و به لحاظ اقتصادی مبتنی بر بازار.

کوهن و آراتو سپس همین رویه را در سایر نقاط جهان پیگیری کردند و نشان دادند که مطالبه و هدف‌گذاری در جنبش‌های حاضر در امریکای جنوبی و اروپای غربی نیز دیدگاه تئوریک مشابهی داشته است. در امریکای جنوبی که خشونت‌های حاصل از انقلابی‌گری تجربه شده بود و همه دیده بودند که رژیم‌های برآمده از آنها نیز رویه‌های تمامیت‌خواهانه را ادامه می‌دهد، ایده تغییر از درون پیگیری شد. شبکه‌سازی و عمومی‌سازی فرصت‌ها مطرح شد و روشن‌فکران و ایده‌پردازان نشان دادند که چطور خود جامعه با بازگشت به فرصت‌هایی که در رژیم‌های توتالیتار دیده نمی‌شد، می‌توانند از طریق هم‌آیی با هم، قلمروی مدنی برای خود ایجاد کنند. روشن‌فکران اروپایی متأثر از جنبش‌های مخالف کمونیسم و مخالف اقتدارگرایی و با مشاهده شکست‌های مارکسیسم انقلابی در غرب اروپا به سراغ ایده جامعه مدنی رفتند. از جان کین در انگلیس و اوفه در آلمان تا توران در فرانسه، کم‌کم روشن‌فکری اروپایی، تمایلات و مطالبات سوسیالیستی‌اش را کنار گذاشت و به سراغ احیای دیدگاه‌ها و مطالبات مربوط به جامعه مدنی رفت و بحث‌های دموکراسی سازمانی و فرصت‌سازی برای بیان عقاید را مطرح کرد (Alexander, 1993: 797).

خاستگاه سیاسی و فرهنگی جامعه مدنی

دومین دسته از تئوری‌ها یا اساساً قرابت تاریخی با موضوع حکمرانی خوب ندارند و یا با وجود قرابت تاریخی در مقطع پس از فروپاشی شوروی بی‌توجه به ماهیت مباحث مطرح‌شده در این الگو (هنجارمند بودن جامعه مدنی) به وجود خاستگاه‌هایی برای جامعه مدنی غیر از خاستگاه اقتصادی توجه کرده‌اند. هر دو مورد در ایجاد شکاف در دیوار سخت رویکرد هگلی و مارکسی و لذا ایجاد فضایی برای طرح دیدگاه‌های مبتنی بر همکاری در جامعه مدنی در الگوی حکمرانی خوب مناسب هستند. مناسب‌ترین اثری که به زمینه‌های پیدایش جامعه مدنی در دوران جدید یعنی از آغاز انقلاب فرانسه تا فروپاشی شوروی و از آن زمان تا پایان قرن بیستم از منظر مقایسه خاستگاه‌های اقتصادی (اقتصاد سیاسی)، فرهنگی و سیاسی جامعه مدنی پرداخته است، کتابی است با عنوان «جامعه مدنی در دوران مدرن». حمیدرضا رحمانی‌زاده دهکردی اذعان کرده است که مناسبات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، هر سه در شکل‌گیری جامعه مدنی مؤثر بوده‌اند. این مناسبات و ساخت‌ها با یکدیگر در تماس بوده، در بسیاری از موارد مکمل همدیگرند. بنابراین تعیین سهم هر کدام از آنها در شکل‌گیری جامعه مدنی به واسطه چند عاملی بودن مسائل اجتماعی بسیار مشکل است (رحمانی‌زاده دهکردی، ۱۳۸۲: ۱۳).

نویسنده مانند استادش دکتر بشیریه و دیگران، هگل را از پیش‌قراولان تبیین تئوریک جامعه مدنی و مارکس را متفکر برجسته این نگاه می‌داند؛ ولی اذعان کرده است که دسته دیگری از متفکران قرون اخیر و در رأس آنها جان لاک به عنوان طرفداران نظریه قرارداد و مهندسی اجتماعی مناسبات حقوقی و سیاسی را تبیین‌کننده جامعه مدنی می‌دانند. همچنین آرنت، گرامشی و هابرماس از جمله نظریه‌پردازانی بودند که جامعه مدنی را از حیث بحث روبنا و زیربنا تا حدودی خارج کردند و به آن صبغه فرهنگی دادند (همان: ۱۲).

هرچند رحمانی‌زاده، رساله دکتری خویش با عنوان «پیش‌شرط‌های پیدایش جامعه مدنی در دوران مدرن از انقلاب فرانسه تا پایان قرن بیستم» را زیر نظر دکتر بشیریه دفاع کرده است، هم در رساله (۱۳۷۹) و هم در مقدمه کتاب منتج از آن (۱۳۸۲)، درباره رابطه اقتصاد و جامعه مدنی با احتیاط بیشتری نسبت به استاد خود دکتر بشیریه سخن گفته است: «مناسبات اقتصادی، تأثیر مهم‌تری (نه لزوماً تعیین‌کننده‌تر) در

شکل‌گیری جامعه مدنی به معنای جدید آن داشته است» (رحمانی‌زاده، ۱۳۸۲: ۱۳). در نتیجه‌گیری پایانی کتاب نیز همین احتیاط را تکرار کرده است: «در تحلیل نهایی مناسبات اقتصادی در شکل‌گیری، انبساط و انقباض و نیز میزان پایایی نهادهای مدنی تأثیرگذارتر (از مؤلفه‌های سیاسی و فرهنگی) است» (همان: ۲۳۵).

اما از یکسو چنان‌که دیدیم، در بسیاری از نظریه‌ها، جامعه مدنی دست‌کم پس از فروپاشی شوروی از ماهیت توصیفی محض به ماهیتی هنجاری یا دست‌کم هنجاری-توصیفی (عینی) تحول پیدا کرده و تبیین‌های فرهنگی جدیدی از آن عرضه شده است که نویسنده فوق به آنها دسترسی نداشته است. از سوی دیگر توصیف از عینیت جامعه مدنی نیز از نظر متفکران مختلف در طول دوره‌ای که ایشان مطالعه کرده، متفاوت بوده است و برخی از مناسبات سیاسی و یا فرهنگی را در شکل‌گیری جامعه مدنی از آغاز پیدایش این مفهوم تاکنون بیشتر موثرتر دانسته‌اند. همین امر سبب شده است تا صاحب اثر نیز از رابطه تعیین‌کنندگی عامل اقتصادی احتراز کند و از تأثیر بیشتر آن سخن بگوید.

نتیجه‌گیری

۱. وجود یک جامعه مدنی مستقل از دولت و احزاب سیاسی (جامعه سیاسی) و بخش خصوصی (جامعه اقتصادی)، اساس مدل حکمرانی خوب است. از آنجا که جامعه مدنی به عنوان یکی از ارکان واجزای تشکیل دهنده حکمرانی خوب مطرح است، از این نظر باید از نقش جامعه مدنی در (و نه بر) حکمرانی خوب سخن گفت. شکل‌گیری الگوی حکمرانی خوب با ویژگی‌های یادشده در متن مقاله، نیازمند اجماع در تعریف و همکاری در روند آن است.

۲. محور اصلی حکمرانی خوب، تعادل و تعامل سه نهاد اصلی جامعه یعنی دولت، بازار (بخش خصوصی) و جامعه مدنی است. تعادل، بعد توصیفی جامعه مدنی و تعامل، بعد هنجاری آن است. در تعادل، استقرار نهادهای سه‌گانه به گونه‌ای است که هیچ‌یک جای دیگری را نمی‌گیرد و مرزهای هر کدام بنا به کارکردهای برشمرده شده محفوظ است. چنین وضعیتی هرچند در کشورهای مختلف فرق دارد و بنابراین میدان و میزان بازیگری هر کدام از بازیگران سه‌گانه تاحدودی تفاوت پیدا می‌کند، این تفاوت‌ها منجر

به حذف هیچیک از بازیگران و یا واگذاری نقش یکی به دیگری نمی‌شود. تعامل به معنای تلاش هم‌راستای هر سه بازیگر به عنوان شرط لازم برای تحقق الگوی حکمرانی خوب است که در فضای همکاری و نه ستیز میسر می‌گردد.

۳. هنجاری بودن جامعه مدنی در نظریه کوهن و آراتو با عینیت یافتن و ساختارمندی آن در این الگو پیوند می‌خورد. به عبارت دیگر الگوی حکمرانی خوب، یک الگوی هنجاری است و هنجاری نگرستن، به معنای به دنبال وضعیت بهتر بودن است که جنبه تجویزی پیدا می‌کند و نه به عنوان فضای عمومی ذهنی. به علاوه عینیت جامعه مدنی در نظریه الکساندر به معنای ملاحظه وجود تعارض و تنش در میان و بین جامعه مدنی است. بنابراین همچنانکه دولت و بخش خصوصی به عنوان یک ساختار عینی وجود دارند، جامعه مدنی نیز به عنوان یک ساختار عینی وجود دارد. در این نظریه همانند الگوی حکمرانی خوب، تفاوت چندانی میان جامعه مدنی و نهادهای مدنی (به عنوان تجسم عینی جامعه مدنی) وجود ندارد و گاه به جای هم نیز به کار رفته‌اند. بنابراین از تعریف جامعه مدنی به عنوان فضای عمومی ذهنی و انتزاعی مطرح‌شده در نظریه هابرماس فاصله می‌گیرد.

۴. نمی‌توان مانند استریتن و لمپتون به گونه‌ای سخن گفت که گویی جامعه مدنی، مدینه فاضله و راهگشای تمامی موانع توسعه و از این‌رو شرط کافی برای استقرار حکمرانی خوب (یا به تعبیر هگلی آن، سنتز میان دولت و بخش خصوصی) است. نخست اینکه جامعه مدنی در صورتی می‌تواند چنین نقشی را برعهده گیرد که اخلاق مدنی در مغز و هسته آن جای گرفته و ویژگی‌های حکمرانی خوب (شفافیت، پاسخگویی و...) در خود آن هرچند به صورت نسبی تحقق یافته باشد. دوم اینکه نهادهای مدنی نیز همانند بخش‌های دیگر جامعه با ضعف‌ها و قوت‌های خاص خود در جوامع مختلف مواجه‌اند. بنابراین از این جهت تبیین الکساندر، واقع‌بینانه‌تر است. هرچند راه‌حل گفتمانی و ارائه برنامه قوی او همچنانکه منتقدانش گفته‌اند، جای چند و چون دارد.

۵- در عمل در برخی از کشورها، دولت و در برخی دیگر، بخش خصوصی، جای جامعه مدنی را بسیار تنگ کرده‌اند و حداقل وضعیت تعادل در میان آنها به چشم نمی‌خورد. بنابراین تعامل به معنای واقعی کلمه (رابطه‌ای دوسویه و نه آمرانه و یک‌سویه) محقق نمی‌شود و به طریق اولی همکاری معنا ندارد. چنین وضعیت‌هایی نه با

هیچ‌یک از نظریه‌های مطرح‌شده قابل تبیین‌اند و نه با الگوی حکمرانی خوب مطابقت پیدا می‌کنند.

پی‌نوشت

۱. در کتاب «حکمرانی خوب: بنیان توسعه» که به کوشش احمد میدری و جعفر خیرخواهان

تهیه شده و در واقع مجموعه‌ی چند مقاله است، دو مقاله از استیگلیتز (معاون پیشین بانک جهانی) وجود دارد. وی اصول سیاست‌های اجماع پساواشنگتنی را اینگونه برمی‌شمارد: ۱- حاکمیت قانون و هنجارهایی که به مقامات، انگیزه اقدام بر اساس منافع جمعی را می‌دهد؛ ۲- قوه قضائیه مستقل؛ ۳- بازبینی و ترازسازی‌های نهادی از طریق تفکیک قوا؛ ۴- استخدام و ترفیع بر اساس شایسته‌سالاری با حقوق‌های رقابتی؛ ۵- واگذاری فعالیت‌ها از طریق پیمان‌کاری؛ ۶- استفاده از مزایده و مناقصه برای ارائه خدمات خرید کالا؛ ۷- قرارداد بر اساس عملکرد؛ ۸- ایجاد اجماع برای سیاست‌گذاری؛ ۹- اجرای طرح‌ها و سرمایه‌گذاری‌ها به صورت غیرمتمرکز و مشارکتی؛ ۱۰- مبارزه با فساد و فعالیت‌های خودسرانه (استریتن، ۱۳۸۳: ۳۴).

۲. اما این نکته به معنای کاملاً و منطقاً بی‌نقص و شفاف بودن این مؤلفه‌ها نیست و در جای خود تأملات نظری لازم را می‌طلبد. از اشکالات مؤلفه‌های هشت‌گانه آن است که با هم تداخل داشته، کاملاً از هم متمایز و متمایز نیستند. مثلاً نتیجه شفافیت، پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری است و یا از نتایج مسئولیت‌پذیری، پاسخگویی است. می‌دانیم که از سوی نهادهای مختلف و پژوهشگران گوناگون، شاخصه‌های حکمرانی خوب یا تکمیل شده و یا متفاوت تعریف و تحدید شده‌اند. برای مطالعه بیشتر دست‌کم مراجعه شود به:

Kaufmann, Daniel (2006) "Myths and Realities of Governance and Corruption".
www.worldbank.org/wbi/governance/pdf/2-1_GCR_Kaufmann.pdf

Kaufmann, Daniel, Arat Kraay, & Massimo Mastruzzi, (2006) "Measuring Corruption: Myths and Realities". www.worldbank.org/wbi/governance/pdf/six_myths_measuring_corruption.pdf

۳. در گزارش سال ۲۰۰۴ بانک جهانی آمده است: شهروندان نیازمند وجود سازوکارهایی هستند که از طریق آن بتوانند به طور سودمند و اثربخش، دولت و مأموران دولتی را بر پایه موازین منطقی پاسخگو نمایند. از سوی دیگر قانون‌گذاران و سیاست‌گذاران نیز نیازمند وجود سازوکارهایی هستند تا ترجیحات و منافع گوناگون شهروندان را به دست آورده و با یکدیگر تجمیع نمایند. نهادهای مدنی، بهترین بستر ایجاد و تقویت چنین

سازوکارهایی هستند. ضمناً بانک جهانی در توصیه‌های سیاستی خود، «تشویق به تأسیس و توسعه سازمان‌های جامعه مدنی» را تأکید کرده و اذعان داشته است که سازمان‌های جامعه مدنی، نقش مهم پل ارتباطی میان شهروندان و دولت را برعهده دارند. این تشکل‌ها به تجمیع و تبیین منافع شهروندان، نظارت بر عملیات اجرایی دولت و پاسخگو کردن دولت از طریق تجهیز عموم مردم به اطلاعات مورد نیاز و نیز انجام کار کارشناسی درباره آثار سیاست‌های ویژه دولت و شئون مختلف سیاست‌ها می‌پردازند. بانک جهانی با مفروض داشتن نقش پیدایش نهادهای مدنی در حکمرانی خوب در توصیه‌های سیاسی خود تا به آنجا پیش رفته که رفع موانع حقوقی، بازدارنده تأسیس و ساده‌سازی و ارزان‌سازی مراحل اداری تشکیل این نهادها و پیشنهاد بخشودگی مالیاتی این نوع تشکل‌ها را توصیه کرده است (ر.ک: Mundial, 2004 به نقل از میدری، ۱۳۸۳).

۴. ممکن است در شمار این بازیگران، تفاوت‌هایی باشد، اما در اینکه سه بخش اصلی دولت، جامعه مدنی و بخش خصوصی، اجزای آن را تشکیل می‌دهند، تقریباً وفاق وجود دارد.

۵. و همچنین کومی نایدو (۱۹۹۹) و کارشناسان سازمان توسعه بین‌المللی کانادا (۲۰۰۰).

Naidoo, Kumi (1999) "The Promise of Civil Society", Paper presented in World Conference on Governance, Malina, Philippines, 2 June 1999.

6. Canadian International Development Agency, "Governance", paper presented in World Conference on Governance, Malina, Philippines, 31 May-4 June 1999.

۷. آدام اسمیت و فرگوسن از مشاهیر اینگونه نگاهند. آدام اسمیت در کتاب مهم «ثروت ملل»

از جمله می‌نویسد: «بشر تقریباً همیشه نیاز به کمک برادران خود دارد و بیهوده است که فکر کند می‌تواند این کمک را از حسن خیرخواهی آنها به دست‌آورد و احتمالاً اگر بتواند حسن خودخواهی آنان را به نفع خود تغییر دهد و به آنها بفهماند که انجام چیزی که وی از آنها می‌خواهد، به نفع خود آنان می‌باشد، در این راه پیروز می‌گردد. هر کس که با دیگری مبادله می‌کند، منظورش همین است». از نظر اسمیت، «حسن خیرخواهی و بشردوستی گوشت‌فروش، آجوساز و نانوا نیست که غذای ما را تأمین می‌کند، بلکه توجه آنها به نفع خودشان است که موجب این کار می‌شود. ما از صفات انسانی آنان سخن نمی‌گوییم، بلکه سخن از خودخواهی آنان است و از نیازهای خود با آنان سخن به میان نمی‌آوریم، بلکه از مزایایی که از این مبادله نصیبشان خواهد شد، برایشان برمی‌شماریم. هیچ‌کس به طور کلی، متکی به حسن خیرخواهی همشهریان خود نیست، مگر گدایان» (اسمیت، ۱۳۷۰: ۱۵-۱۶).

8. Olowu, Dele (2002) Introduction-Governance and Public Administration in th

21st century: A research and Training Prospectuse, International Review of Administrative Sciences, Vol 68, No. 3.

۹. برای نمونه منابعی که بر مؤلفه همکاری در حکمرانی خوب توجه و تأکید کرده‌اند، عبارتند از: اسماعیل‌زاده و صرافی (۱۳۸۵)، علیزاده و عرب (۱۳۸۸)، جاسبی و نفری (۱۳۸۸)، سردارنیا (۱۳۸۸ و ۱۳۸۹)، رزمی و دیگران (۱۳۹۴)، امام‌جمعه‌زاده و دیگران (۱۳۹۵) و Rahman (2013).

۱۰. عباس منوچهری (۱۳۸۷)، جامعه مدنی را یک جامعه کاملاً هنجاری می‌داند، اما به دلیل همین هنجاری بودن، آنرا بخشی از حیات اجتماعی و نه یک نوع ساختار زندگی می‌داند. اما هنجاری بودن در نظریه کوهن و آراتو، هم به معنای خوب دیدن و بی‌توجهی به تنش جامعه مدنی است و هم به معنی نهاد تلاش‌کننده برای زیست بهتر.

۱۱. در همین منبع دلایل هنجاری بودن در سه ساحت ذکر شده است.

۱۲. برای آنکه مدعای فوق مبنی بر اشتراک سنت فکری الکساندر با آراتو و کوهن را مستند کنیم، بد نیست به نقل زیر اشاره کنیم: «آنها [کوهن و آراتو] واقعاً بحث‌های مهمی را درباره جامعه مدنی در کتاب خود مطرح کرده‌اند و به غنای ادبیات تئوریک این حوزه افزوده‌اند. درباره آنها باید اذعان کرد که تئوری آنها، جزئی مهم از بدنه نظریه سیاسی و جامعه‌شناسی معاصر محسوب می‌شود. آنها نقدهای خوبی را به پیشینیان خود وارد کرده و سنتز خوبی از آرای آنها ارائه کرده‌اند. اثر آنها، یک پیشرفت نظری بزرگ محسوب می‌شود. نظریه آنها چالش‌ها و فرصت‌های زیادی را در مقابل علاقه‌مندان به حوزه جامعه مدنی می‌گشاید. نظریه‌ای که نه تنها یکی از دستاوردهای مهم در تعریف مدرن‌تیه دموکراتیک است، بلکه مفهومی تازه در تفکر اجتماعی را نیز ایجاد نموده است» (Alexandre, 1993: 802).

13. Alexander, J, C. and Seidman, Steven (eds) (2001) The new social theory reader, Routledge.

14. Lef twich, Adrian (2006) Politics in command: development studies and the rediscovery of social science. Routledge.

منابع

- آراتو، اندرو (۱۳۷۹) «جامعه مدنی و نظریه سیاسی در آثار لومان»، ترجمه هاله لاجوردی، فصلنامه فلسفی ارغنون، شماره ۱۷، زمستان، صص ۱۱۱-۱۲۶.
- استریتن، پل (۱۳۸۳) حکمرانی خوب پیشینه و تکوین مفهوم، در: حکمرانی خوب بنیان توسعه، به کوشش احمد میدری و جعفر خیرخواهان، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، اسماعیل‌زاده، حسن و مظفر صرافی (۱۳۸۵) «جایگاه حکمروایی خوب برنامه‌ریزی شهری طرح متروی تهران»، فصلنامه مدرس علوم انسانی ویژه‌نامه جغرافیا، پاییز، شماره ۴۸، صص ۱-۲۸.
- اسمیت، آدام (۱۳۷۰) ثروت ملل، ترجمه سیروس ابراهیم‌زاده، تهران، پیام.
- افروغ، عماد (۱۳۸۲) جامعه مدنی: پیش‌شرطها و موقعیت آن در ایران، در: مجموعه مقالات جامعه مدنی و اندیشه دینی، تهران، پژوهشکده فرهنگ و معارف.
- الوانی، سیدمهدی و محسن علیزاده (۱۳۸۶) «تحلیلی بر کیفیت حکمرانی خوب در ایران»، مجله مطالعات مدیریت بهبود و تحول، شماره ۵۳، بهار، صص ۱-۲۴.
- امام‌جمعه‌زاده، سیدجواد و دیگران (۱۳۹۵) «الگوی حکمرانی خوب؛ جامعه همکار و دولت کارآمد در مدیریت توسعه»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال دوازدهم، شماره ۳۶، پاییز، صص ۷-۴۰.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۴) جامعه‌شناسی سیاسی، چاپ بیست و چهارم، تهران، نی.
- جاسبی، جواد و ندا نفری (۱۳۸۸) «طراحی الگوی حکمرانی خوب بر پایه نظریه سیستم‌های باز»، فصلنامه علوم مدیریت ایران، سال چهارم، شماره ۱۶، صص ۸۵-۱۱۷.
- رحمانی‌زاده دهکردی، حمیدرضا (۱۳۷۹) پیش‌شرط‌های پیدایش جامع مدنی در دوران مدرن از انقلاب فرانسه تا پایان قرن بیستم، رساله دکتری، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۲) جامعه مدنی در دوران مدرن، تهران، برگ زیتون.
- رزمی، محمدجواد و دیگران (۱۳۹۴) «الزامات تحقق حکمرانی خوب برای دستیابی به توسعه انسانی؛ در اقتصاد، توسعه و برنامه‌ریزی»، دوره چهارم، شماره ۲، صص ۵۱-۷۶.
- ستیس. و. ت (۱۳۷۰) فلسفه هگل، ترجمه دکتر حمید عنایت، جلد اول و دوم، چاپ ششم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- سردارنیا، خلیل‌الله (۱۳۸۹) «جامعه مدنی اخلاقی و حقوق بشر بنیاد و حکمرانی خوب»، فصلنامه سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۸۱-۲۸۲، صص ۶۸-۷۹.
- (۱۳۸۸) «اثر سرمایه اجتماعی بر حکمرانی خوب»، فصلنامه سیاسی-اقتصادی، شماره ۲۵۹، صص ۱۳۲-۱۴۵.
- سعیدی، محمدرضا (۱۳۸۲) درآمدی بر مشارکت مردمی و سازمان‌های غیردولتی، تهران، سمت.

- علیزاده، محسن و محبوبه عرب (۱۳۸۷) «تأثیر حکمرانی خوب بر توسعه انسانی»، ششمین کنفرانس بین‌المللی مدیریت، ناشر، سوپلیکا: <https://civilica.com/doc/66592>.
- فخرایی، سیروس (۱۳۸۸) «تفکرات جامعه‌شناختی جفری الکساندر»، مطالعات جامعه‌شناسی، دوره ۱، شماره ۴، صص ۲۹-۵۴.
- قلی‌پور، رحمت‌الله (۱۳۸۷) حکمرانی خوب و الگوی مناسب دولت، تهران، مجمع تشخیص مصلحت نظام، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- کاظمی، حجت (۱۳۹۴) «از شکست بازار تا شکست دولت: مناقشه بازارگرایان و دولت‌گرایان در دوران مدرن»، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۱۸، پاییز و زمستان، صص ۱۲۷-۱۶۸.
- کوهن، جین (۱۳۸۳) «حوزه عمومی، رسانه‌ها و جامعه مدنی»، ترجمه لیدا کاووسی، مجله رسانه، سال پانزدهم، شماره ۵۹، پاییز، صص ۴۵-۶۸.
- محیط، مرتضی (۱۳۷۸) «جهانی شدن سرمایه چیست و به کجا می‌رود»، فرهنگ توسعه، شماره ۳۹-۴۱، مهر، صص ۸۵-۹۱.
- معمارزاده، غلامرضا و دیگران (۱۳۸۹) «اکولوژی متعادل»، مجله پژوهش‌های مدیریت، شماره ۸۴، بهار، صص ۲۱-۴۵.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۷) «مبانی فکری جامعه مدنی»، در: جامعه مدنی، اصول رویکردها و زمینه شکل‌گیری آن در جمهوری اسلامی ایران، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، صص ۱۶-۱۷.
- منوریان، عباس (۱۳۷۹) «از دولت خوب تا حکومت‌داری خوب»، فصلنامه مدیریت دولتی، شماره ۴۸ و ۴۹، صص ۹-۲۵.
- میدری، احمد (۱۳۸۳) «مقدمه»، در: حکمرانی خوب بنیاد توسعه، به کوشش احمد میدری و جعفر خیرخواهان، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- نظری ندوشن، محمد (۱۳۹۰) حق مردم بر آگاهی و رابطه آن با حکمرانی خوب، رساله ارشد حقوق حقوق عمومی، دانشکده حقوق پردیس فارابی قم، دانشگاه تهران.
- نیکو نسب‌تی، علی (۱۳۹۰) «حکمرانی و توسعه: گذشته، حال و آینده»، برنامه‌ریزی و بودجه، شماره ۱۵، صص ۱۲۹-۱۵۴.
- هابز، توماس (۱۳۸۵) لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، چاپ پنجم، تهران، نی.

- Alexander, J, C (1993) The return to civil society, In Contemporary Sociology, Vol,22, No,6, pp,797-803.
- Alexander, J. C. , & Smith, P (1993) The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies. Theory and society, 151-207.
- Alexander, J, C. and Seidman, Steven (eds) (2001) The new social theory reader, Routledge.

- Cohen, J. L. , & Arato, A (1992) *Civil society and political theory* Cambridge, Google Scholar.
- Emirbayer, M (2008) "Review of The Civil Sphere" in *American Journal of Sociology*, Vol,113, No,5, pp,1464-1468.
- Kaufmann, Daniel (2006) "Myths and Realities of Governance and Corruption", [www. worldbank. org/wbi/governance/pdf/2-1_GCR_Kaufmann. pdf](http://www.worldbank.org/wbi/governance/pdf/2-1_GCR_Kaufmann.pdf),
- Kaufmann, Daniel, Arat Kraay, & Massimo Mastruzzi, (2006) "Measuring Corruption: Myths and Realities". [www. worldbank. org/wbi/governance/pdf/six_myths_measuring_corruption. pdf](http://www.worldbank.org/wbi/governance/pdf/six_myths_measuring_corruption.pdf).
- Rahman, Makhlesur (2013) *Civil society, good governance and political participation in Bangladesh: an analysis from gender perspective* European journal of business and social science, Vol. 2 No. 7 pp: 1-18 October
- United Nations Development Programme (2000) "Characteristics of Good Governance".
- Whitehead, Laurence (2004) "the Uncivil Interstices between Civil and Political Society" in Peter Bunell & Peter Calvert (eds), *Civil Society in Democratization*, USA, Frankass Publication.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۲۸۸-۲۶۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

نوع مقاله: پژوهشی

روان‌کاوی سیاسی و گفتمان: گزاره‌های تروماتیک و سوژه‌های هیستریک در گفتمان نواصلاح‌طلبی (۱۳۹۲-۱۳۹۸)

* مه‌سیما سهرابی

** محمدرضا تاجیک

*** منصور میراحمدی

چکیده

روان‌کاوی سیاسی متمرکز بر فرایندهای فعال‌ساز بُعد ناخودآگاه و نحوه تأثیرگذاری آن بر کنش/واکنش سوژه‌هاست. در این راستا، هر گفتمانی ذیل مکتب لکانی در حوزه «نظم نمادین» به «دیگری بزرگ» یک جامعه تعبیر می‌شود که در صورت وجود تناقض، سرکوب معنایی و کلاً واگرایی انضمامی با فضای استعاروی وعده داده‌شده‌اش در گزاره‌های هم-وجود مفصل‌بندی شده در منظومه معنایی‌اش، منجر به شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک سیاسی می‌شود. این مسئله ریشه در «گزاره‌های تروماتیک» گفتمان و فعال‌سازی وجه «سمپتوماتیک» آن دارد که در جوامع پلورالیستی از منظر پدافند غیرعامل و فعال شدن انرژی جنبشی جامعه و کانالیزه شدن آن توسط دیگر پادگفتمان‌ها، به عنوان رخنه نفوذی بسیار مهمی محسوب می‌شود. این نوشتار با عطف به اهمیت موضوع حاضر، به شناسایی گزاره‌های تروماتیک در گفتمان نواصلاح‌طلبی در یک بازه زمانی شش‌ساله (۱۳۹۲-۱۳۹۸)، به منظور واکاوی چرایی تولد سوژه‌های

mahsima.sohrabi@gmail.com

M_Tajik@sbu.ac.ir

m_mirahmadi@sbu.ac.ir



* دکتری علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، ایران

** نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، ایران

*** استاد تمام گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، ایران

هیستریک، بر مبنای چارچوب نظری روان‌کاوی سیاسی مکتب لکانی و روش‌شناسی گفتمانی لاکلائو و موفه در راستای آسیب‌شناسی انتقادی از وضعیت موجود پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: گفتمان دیگری بزرگ، مکتب لکانی، سوژه‌های هیستریک، لاکلائو و موفه و گفتمان نواصلاح طلبی.

مقدمه

هیستری، زبان مقاومت و مبارزه است که پاسخ خود نسبت به وضعیت موجود را در قالب تنش و تعارض نشان می‌دهد. از این‌رو «سوژه هیستریک^۱» را باید به مثابه قربانی شرایط طاقت‌فرسای سیاسی-اجتماعی دید که در قالب هیستری (عصبانگری و اعتراض) به مقابله با واقعیات سرکوبگر جامعه و مخالفت نسبت به تداوم وضعیت موجود می‌پردازد. سوژه هیستریک هرچه بخواهد، بی‌شک چیزی به جز وضع موجود است. بنابراین مسئله اصلی در هیستری، تنازع قدرت است (بوروسا، ۱۳۹۹: ۱۲-۱۵؛ تاجیک، ۱۳۹۸: ۱۸۹-۱۹۲). از این‌رو اگر در جامعه‌ای، سوژه‌های سیاسی هیستریک/مقاومتی (روان رنجور) یا پسیکوتیک/انقلابی (روان‌پریش) داریم، باید به دنبال بخش آسیب‌زای هیستریک-پسیکوتیک گزاره‌های گفتمانی باشیم که مولد این سوژه‌ها شده‌اند (دلوز و گتاری، ۱۳۹۸: ۱۸۶؛ کرتولیکا، ۱۳۹۸: ۶۳). از این‌رو جامعه و روابط سیاسی-اجتماعی آن را باید به مثابه یک متن دید که در یک برساخت گفتمانی مداوم در حال تغییر و ضرورت است (تاجیک، ۱۳۸۳: ۹).

بنابراین شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک در یک جامعه حاکی از بروز و ظهور بحران و بی‌قراری در جامعه است که خود ریشه در گفتمان دیگری بزرگ جامعه و فعال‌سازی وجه سمپتوماتیک^۲ آن به دلیل شکل‌گیری «گزاره‌های تروماتیک^۳» دارد: دال‌ها گنگ شده و معنابخشی خود را در منظومه معنایی گفتمان از دست داده‌اند. گزاره‌های هم-وجود و منبعث از این دال‌ها نیز در منظومه معنایی گفتمان دیگری بزرگ جامعه و در مواجهه با واقعیات انضمامی^۴ جامعه دچار واگرایی، تناقض و یا حتی سرکوب معنایی (تشبیت و تحمیل معنا) شده‌اند. این مسئله منجر به شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک سیاسی می‌شود که میل به تغییر در آنها موج می‌زند و همین موضوع، به عنوان موتور محرکه کنشگری/واکنشگری آنها نسبت به وضع موجود عمل می‌کند. در این حالت، ظهور یک پادگفتمان قوی در تطابق با فضای استعاری مورد انتظار سوژه‌ها همراه با ارائه یک زنجیره کلان هم‌ارزی به مثابه یک بست معناساز فعال، می‌تواند نقش فعال و مؤثری

1. Hysterie
2. Symptomatic
3. Traumatic
4. Concrete

در شکل‌دهی و کانالیزه ساختن انرژی جنبشی توده ایفا کند (سهرابی و دیگران، ۱۳۹۹: ۵۹-۶۰؛ کچویان، ۱۳۸۴: ۱۶۰؛ میرموسوی، ۱۳۹۱: ۴۹-۵۱؛ Orange, 2003: 79-80).

در حال حاضر و در یازدهمین و دوازدهمین دوره انتخابات ریاست جمهوری تحت «گفتمان نواصلاح‌طلبی»، جامعه ایران نیز بارها شاهد جنبش‌ها و خیزش‌های مردمی متعددی بوده است که از آنها به «زیست-جنبش‌های تناسخی» نام می‌برند که خود گواه واضحی از شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک سیاسی است (سهرابی و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۱۲-۱۱۳). این نوشتار در پاسخ به چرایی شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک در گفتمان نواصلاح‌طلبی، به بررسی و تحلیل گزاره‌های تروماتیک و وجهه سمپتوماتیک این گفتمان از منظر روان‌کاوی سیاسی مکتب لکانی و بر مبنای روش گفتمانی لاکلائو و موفه پرداخته است. پرسش اصلی این پژوهش به «چرایی شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک سیاسی در گفتمان نواصلاح‌طلبی» اختصاص داده شده است.

فرضیه اصلی این پژوهش، مبتنی بر «شکل‌گیری گزاره‌هایی با ابعاد تروماتیک در گفتمان نواصلاح‌طلبی است که با وجود بازآفرینی و احیای مجدد این گفتمان به واسطه مفصل‌بندی وقته‌ها و دال‌های معنایی جدید در پیکره معنایی آن، به خلق سوژه‌های هیستریک منجر شده است»، به گونه‌ای که با هر بار فعال شدن انرژی جنبشی جامعه و تحت تأثیر رخداد‌های ملت‌هت بیرونی، فضایی برای ظهور و عرض اندام این سوژه‌ها در شکل ریزوماتیک و بی‌کانون (فاقد رهبری مشخص) فراهم می‌شود. تحقیق حاضر با درک اهمیت این موضوع، به آسیب‌شناسی انتقادی از گفتمان نواصلاح‌طلبی بر مبنای روان‌کاوی سیاسی مکتب لکانی و روش گفتمانی لاکلائو و موفه پرداخته است.

رویکرد گفتمانی، هدف خود را چگونه معنادار کردن واقعیات انضمامی بر مبنای یک منظومه معنایی مشخص و متشکل از وقته‌ها و دال‌های مرکزی مفصل‌بندی شده می‌داند. از این‌رو هر گفتمانی دارای وجهی تأسیسی است: معنادهی به واقعیات انضمامی بیرونی و تنظیم کنش/واکنش پیروان و جامعه معتقدان گفتمانی‌اش از طریق اقناع بین‌الذهانی آنها و در نتیجه فراهم‌سازی یک ذهنیت جمعی مشترک، خروج از این وضعیت، به معنای ایجاد بحران و بی‌قراری در منظومه معنایی گفتمان و تولد

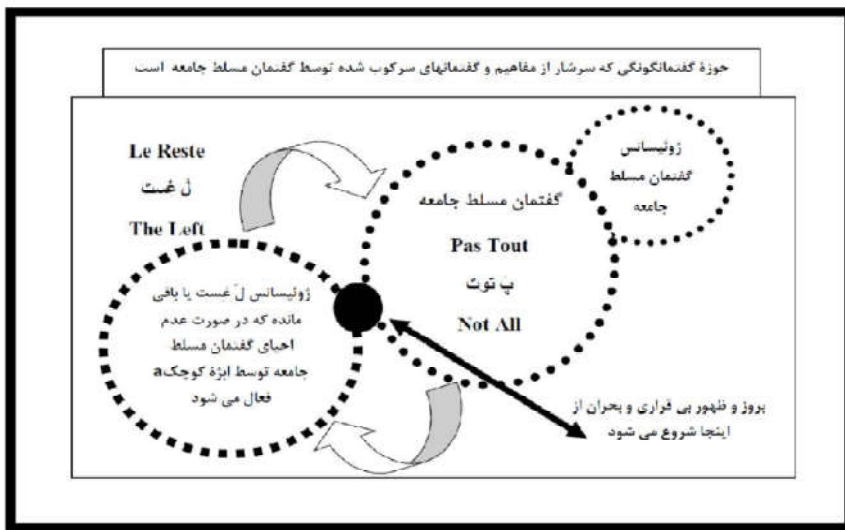
«سوژه» است (تاجیک، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۷؛ سلطانی، ۱۳۹۲: ۱۴؛ معینی علمداری، ۱۳۹۲: ۱۲۸-۱۲۹؛ نجومیان، ۱۳۹۴: ۱۳۹۳؛ یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳: ۱۸).

تحلیل گفتمان لاکلاو و موفه به بیان این مطلب می‌پردازد که: گفتمان مجموعه‌ای از دال‌هاست که حول یک نقطهٔ کانونی به عنوان دال برتر یا دال تهی، مفصل‌بندی می‌شود. مفصل‌بندی^۱، عبارت است از «کنش ارتباطی» بین عناصر مختلف به گونه‌ای که هویت و معنای اولیهٔ این عناصر به واسطهٔ قرارگیری در یک کلیت معنایی جدید، دستخوش تغییر می‌شود. از این‌رو وقته‌ها در گفتمان‌های مختلف در تنازع دائمی از قدرت/مقاومت نسبت به هم به سر می‌برند (تاجیک، ۱۳۸۳: ۲۰ و ۳۹؛ همان، ۱۳۸۴: ۸۳). اما عمل مفصل‌بندی به شکل همزمان، سبب طرد دیگر معانی، هویت‌ها و موقعیت‌ها می‌گردد که وارد حوزهٔ گفتمان‌گونه‌گی^۲ می‌شوند. حوزهٔ گفتمان‌گونه‌گی، تبعیدگاه دال‌های طردشده و به تعبیر دقیق‌تر، «هویت‌های مقاومت» است که به مثابهٔ یک امکان/پادگفتمان همیشه حاضر از توانش به چالش کشیدن گفتمان دیگری بزرگ جامعه برخوردار است. وقوع این مسئله ریشه در «انسداد گفتمانی» دارد؛ شرایطی که گفتمان در برابر تغییرات انضمامی جامعه و مطالبات جمعی، خود را ملزم به بازسازی، بازآفرینی و احیا نمی‌بیند. در این حالت، گفتمان به ایدئولوژی «سترون گونه‌ای» استحالهٔ وجودی پیدا می‌کند که فضای جامعه را برای انفجار و شکل‌گیری سوژه‌های پوپولار در شکل هیستریک خود فراهم می‌کند. «سوژگی پوپولار»، معرف وضعیت «سوژگی آستانه‌ای» است؛ سرآغاز گونه‌ای از خروج از موقعیت سوژگی قبلی و شکل‌گیری بحران و بی‌قراری (تاجیک، ۱۳۸۳: ۳۲۲؛ تاجیک، ۱۳۹۲: ۱۱۸؛ سعید، ۱۳۹۰: ۲۷؛ قجری و نظری، ۱۳۹۲: ۳۹ و ۵۹).

بنابراین گفتمان اگر از جوشش درونی به منظور احیا و بازآفرینی مداوم خود در مواجهه با واقعیات انضمامی جامعه برخوردار نباشد، به زودی با شکست گفتمانی خود و فعال‌سازی دیگر پادگفتمان‌ها مواجه می‌شود. اما هر پادگفتمانی تنها زمانی می‌تواند به «سازوارهٔ هژمونیک» در بافتار هدف دست پیدا کند که از دو اصل مقبولیت^۳ و در

1. Articulation
2. Discursivity
3. Credibility

دسترس بودن^۱ برخوردار باشد (تاجیک، ۱۳۸۲: ۴۷). این مسئله منجر به ترک برداشتن نظم نمادین، پاره شدن دوخت و بخیهٔ گفتمان غالب به عنوان گفتمان دیگری بزرگ جامعه و مهم‌تر از همه، تولد و مامایی سوژه‌های هیستریکی می‌شود که این بار در مقام سؤال‌کننده (و نه اطاعت‌کننده) از گفتمان دیگری بزرگ شکل می‌گیرند. این همان لحظهٔ فاصله‌گیری و جدا شدن سوژه‌ها از موقعیت‌های سوژگی^۲ است که گفتمان دیگری بزرگ جامعه برای آنها به واسطهٔ دوخت و بخیه لحاظ کرده بود. از این‌رو هر گفتمان، دگر (به معنای دیگری و پادگفتمانی خود) و حاشیهٔ پادگفتمانی را در صورت کژکارکردش در زهدان خود (حوزهٔ گفتمان‌گونگی همبسته‌اش) همواره پنهان دارد (همان: ۲۰).



شکل ۱- مدل تحلیل گفتمان لاکلائو و موفه

(منبع: نویسندگان، ۱۳۹۸)

پیشینهٔ پژوهش

تحقیقات مختلفی، شکل‌گیری «گفتمان اصلاح‌طلبی» را به عنوان بازخورد و پاسخ مثبتی در برابر مطالبات جمعی جامعهٔ مدنی ارزیابی کرده‌اند (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۳۲۷؛

1. Availability
2. Subject Positions

تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۹۶-۱۹۹؛ حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۳۹۹-۴۴۳؛ رایت، ۱۳۸۲: ۵۴-۵۵؛ سلطانی، ۱۳۹۲: ۱۵۲-۱۵۵؛ فضلی‌نژاد و احمدیان، ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۴۳). در این بین اما برخی دیگر افول این گفتمان را به دلیل واگرایی آن در پیگیری مطالبات مردمی و مدنی مورد توجه قرار داده‌اند که در صورت عدم آسیب‌شناسی به‌موقع، به مرگ این جریان در سپهر سیاسی-اجتماعی جامعه ایران منتهی خواهد شد (شادلو، ۱۳۹۲: ۶۱؛ مردیها، ۱۳۷۹: ۴۳-۴۴). در این میان، «اثرات جانبی» این جریان ذیل عنوان «زیست-جنبش^۱» معرفی شده است که در مواجهه با تئاتر قدرت، چهره مقاومت خود را با نقاط بسگانه و کثیر نشان می‌دهد (تاجیک، ۱۳۹۸: ۱۸۹-۱۹۲).

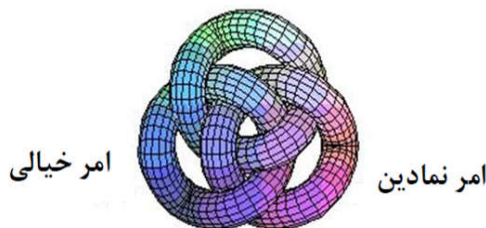
اما از منظر امنیتی، دیگر تحقیقات به منظور جلوگیری از پرنگ شدن وجهه ساخت‌افزای گفتمان امنیتی جامعه، بر پیگیری مداوم گفتمان‌ها (و نیز گفتمان نواصلاح‌طلبی) و لزوم پیشگیری از وقوع بحران‌های سیاسی-اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی و... تأکید کرده‌اند (احمدوند و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۱۳-۱۱۵؛ رئیسی و دیگران، ۱۳۹۸: ۷۵-۷۷؛ شفیی و مولایی، ۱۳۹۹: ۴۴-۴۶). در واقع شکل‌گیری بحران‌ها در جوامع متکثر به عنوان رخنه‌های امنیتی تلقی می‌شود که در حوزه پدافند غیرعامل می‌تواند مورد سوءاستفاده نیروهای مهاجم و بیگانه قرار گیرد (جمشیدیها و زمانی، ۱۳۹۸: ۱۴۲-۱۴۴)؛ زیرا پادگفتمان‌های فعال شده در صورت عدم احیا و بازآفرینی گفتمان مسلط، از قدرت رشد ریزوماتیک و رادیکالیزه شدن برخوردار گشته، منجر به کانالیزه شدن انرژی جنبشی جامعه می‌شوند (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۴۵-۱۴۷).

با مروری بر ادبیات تحقیقی صورت‌گرفته، مشخص می‌شود که هیچ‌یک از تحقیقات یادشده از منظر روان‌کاوی سیاسی به شکل جدی به تحلیل این گفتمان، به‌ویژه در مفصل‌بندی جدید آن یعنی «گفتمان نواصلاح‌طلبی» به منظور شناسایی گزاره‌های تروماتیک آن نپرداخته‌اند. در واقع بدیع بودن پژوهش حاضر و اهمیت آن، ریشه در اتخاذ رویکرد روان‌کاوی سیاسی مکتب لکانی به منظور شناسایی گزاره‌های تروماتیک گفتمان نواصلاح‌طلبی و برون‌داد متعاقب و منفی آن، یعنی فعال‌سازی بُعد ناخودآگاه جامعه و شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک این گفتمان دارد که خود حاکی از اهمیت و جدید بودن پژوهش حاضر در ادبیات تحقیقی موجود است.

چارچوب نظری

روان کاوی به ما می‌آموزد که زندگی روانی ما، تنها به آنچه «خودآگاه» و عقلانی می‌نامیم، محدود نمی‌شود؛ بلکه خودآگاه، همواره همبسته‌ای به نام «ناخودآگاه» دارد که فعال شدن آن بر کنش/واکنش سوژه‌ها تأثیرگذار خواهد بود (شاریه، ۱۳۷۰: ۱۷؛ Braddock, 2011: 640). روان کاوی سیاسی مکتب لکانی با تمرکز بر ناخودآگاه و بیان این مطلب که ناخودآگاه، ساختاری همچون زبان دارد، به نقش روبنا و کلان ساختارها در شکل‌گیری ناخودآگاه جمعی و کنش/واکنش‌های سیاسی-اجتماعی منبث از آن می‌پردازد. در واقع نوآوری لکان، تلاش برای آزادسازی ناخودآگاه از چنبره تحلیل‌های محدود بیولوژیکی فرویدی بود؛ جایی که تأثیرات «پدر» بیولوژیکی و لیبیدویی فرویدی بر ناخودآگاه، به کارکرد «نام پدر»^۱ در سطح نمادین و زبانی، ارتقای درجه پیدا کرده و ناخودآگاه تحت تأثیر قواعد دال ساخت‌بندی می‌شود. از این‌رو لکان فرایند رشد روانی انسان را در سه مرحله نظم خیالی^۲، نظم نمادین^۳ و نظم واقع^۴ بر مبنای گره برومه‌ای به شکلی درهم تنیده توصیف می‌کند (پاینده، ۱۳۸۸: ۲۸؛ دی پالمر و دانکلبرگر، ۱۳۹۵: ۹۳؛ ژیزک، ۱۳۹۲: ۷؛ ساراپ، ۱۳۸۲: ۱۸-۲۱؛ شیرینی و دیگران، ۱۳۹۱: ۸۵؛ علی، ۱۳۹۳: ۹۷؛ قنبری، ۱۳۹۶: ۵۷؛ هومر، ۱۳۹۴: ۹۷-۹۸؛ ۵۴؛ Azzone, 2016: 3-4؛ Young, Lothane, 2003: 85-86؛ 2003: 307-308).

امر واقع



شکل ۲- گره برومه‌ای و ارتباط ساحت‌های واقع، خیالی و نمادین

(منبع: نویسندگان، ۱۳۹۶)

1. The Name of the Father
2. Imaginary Order
3. Symbolic Order
4. Real Order

شکل‌گیری و بسط و گسترش گره برومه‌ای و ساحت‌های مختلف آن، خود ریشه در مراحل مختلف رشد جسمانی و روانی انسان دارد. مرحله نوزادی، مرحله نیاز^۱ است. مرحله دوم، مرحله کودکی (ساحت خیالی) و پیشانمادین (پیش از ورود به زبان و دیگری بزرگ) است که با خواست^۲ گره خورده است و در نهایت مرحله نمادین (یا ورود به ساحت زبان و دیگری بزرگ است) که هم‌ارز با شکل‌گیری میل^۳ است. تفاوت «میل» با «نیاز»، در این امر است که میل، ارضاشدنی است و معرف یک «فقدان» است. فقدان که اگر در شکل سمپتوماتیک (درد-نشان) و تأویل‌نشده آن باقی بماند، در هیئتی هیستریک تجلی می‌یابد. در این حالت، سوژه در شکل سوژه هیستریک/مقاومت و واکنشگر نسبت به وضع موجود ظاهر می‌شود (استاوراکاکیس، ۱۳۹۴: ۱۰۹؛ تاجیک، ۱۳۹۲: ۱۲).

از این‌رو ناخودآگاه، کژتابی سوژکتیو از واقعیتِ ابژکتیو نیست (فهم نادرست از واقعیات انضمامی بیرونی)، بلکه نقصان بنیادین در خود «واقعیت بیرونی» است که به شکل‌گیری ناخودآگاه منجر می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، خصلت مشکل‌دار واقعیتِ ابژکتیوی که به شکل درست و منطبق با حقیقت وجودی‌اش محقق نشده است، منجر به فعال شدن ساحت واقع در ناخودآگاه و مداخله آن در معناپردازی توسط ساحت‌های نمادین و خیالی می‌شود. این یعنی ساحت‌های خیالی و نمادین در مواجهه با واقعیات انضمامی بیرونی به منظور پوشش دادن آنها و اعمال وجهه تأسیسی خود، نه تنها نتوانسته‌اند به درستی کارکرد خود را ایفا کنند، بلکه تنها به کاریکاتوریزه کردن جوهری از واقعیت به میانجی گفتمان غالب جامعه و بر مبنای منظومه معنایی هدفمند و اپیستمیک مورد نظرشان پرداخته‌اند و همین امر، منجر به فعال شدن بُعد ناخودآگاه و مداخله ساحت واقع شده است. همین شکاف‌های شکل گرفته در مواجهه بین کژکارکرد نظم نمادین-خیالی و عدم تحقق واقعیتِ ابژکتیو در شکل صحیح خود از منظر بیرونی است که سبب‌ساز شکل‌گیری سوژه می‌شود. از این‌رو ساحت واقع را باید به مثابه یک «شکاف برساننده» دید که به مثابه خلأیی برساننده ظاهر می‌شود و واقعیات سیاسی-اجتماعی بر ساخته شده توسط گفتمان دیگری بزرگ را به دلیل ناکامل و ناقص بودنشان

1. Need
2. Demand
3. Desire

به چالش می‌کشد (تاجیک، ۱۳۹۲: ۱۲؛ زوپانچچ، ۱۳۹۸: ۳۳-۳۴).

اما در روان‌کاوی لکانی، میل بر مدار ابژه کوچک a یا ابژه فانتاسم (خیال‌پردازی خودآگاه و در بیداری) می‌چرخد؛ چیزی که سوژه برای دستیابی به ژوئیسانس^۱ (ترکیبی از لذت و درد) آن را به کار می‌برد. اما چطور ابژه مادی‌ای چون ابژه کوچک a که قرار است تأمین‌کننده و پاسخگوی قسمی از احتیاجات مادی سوژه باشد، در شکل و هیئت نمادین و به عنوان تبلور مادی از «میل» سوژه صورت‌بندی شده، کارکرد جدیدی پیدا می‌کند؟ در واقع ابژه زمانی که در دام طلب می‌افتد، دچار قسمی «دگردیسی» شده و به واسطه^۲ «ارزش افزوده معنایی»^۳ که در سطح نمادین به واسطه^۴ فانتزی و خیال روی آن پردازش می‌شود، در شکل نمادین جدیدش از «استحاله معنایی» و در نتیجه «بار ارزشی» و هویتی جدیدی برخوردار می‌شود و این بار، در قالب «ابژه فانتاسم» و جبران‌کننده فقدان‌ها و کمبودهای سوژه و برآورنده ژوئیسانس مورد انتظار او ظاهر می‌شود. از این‌رو ابژه کوچک a، ساختاری گردشی و مدام در حال تغییر دارد؛ زیرا در هر بار دستیابی سوژه به آن و عدم تحقق ژوئیسانس وعده داده شده‌اش، سوژه درمی‌یابد که ابژه میلش، سرایی بیش نبوده است (ابراهیمی، ۱۳۹۰: ۷؛ استاورا کاکیس، ۱۳۹۲: ۳۸-۳۹؛ البوت و ترنر، ۱۳۹۳: ۲۵۸؛ پاینده، ۱۳۸۸: ۲۹-۳۰؛ پین، ۱۳۹۰: ۴۸-۴۹؛ ژبژک، ۱۳۹۰: ۱۷؛ ژبژک، ۱۳۹۲: ۶۶-۶۷؛ علی، ۱۳۹۳: ۱۰۲-۱۰۳؛ قنبری، ۱۳۹۶: ۵۷-۶۰؛ گروش، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۶؛ مولی، ۱۳۸۳: ۱۵۶-۱۵۷؛ مهری، ۱۳۹۴: ۱۴۴-۱۴۵؛ هومر، ۱۳۹۴: ۳۵-۳۶؛ ۵۲؛ Cook, 1990: 136-137).

اما چرا ابژه کوچک a و فانتزی و ژوئیسانس همبسته آن، مهم تلقی می‌شوند؟ زیرا ابژه کوچک a به مدد فانتزی همبسته آن و برخورداری از «ارزش افزوده معنایی»، شرایط را برای باز-تکرار و تداوم شرایط تروماتیک مهیا می‌کند. در این حالت، هر «تروما» یا «روان زخمی»، سمپتوم یا «درد نشان» خاص خود را تولید می‌کند. سمپتوم‌ها از منظر ناخودآگاه، به دنبال فشار بر سوژه و فعال‌سازی بخش خودآگاه او برای مواجه ساختن سوژه با هسته نمادین شرایط تروماتیک به منظور فهم حقیقت مضمَر در این شرایط است. به تعبیر دقیق‌تر، «سمپتوم»، اهرمی است که می‌خواهد با تحت فشار قرار دادن

1. Jouissance
2. Surplus Meaning

سوژه، او را وادار به دستیابی به پاسخی نمادین و عقلانی از منظر خودآگاه برای شرایط تروماتیک خود بکند. در صورتی که سوژه از این اهرم روانی سمپتوماتیک به منظور مواجهه عقلانی و خودآگاه با شرایط تروماتیک خود سر باز زند، ابژه کوچک a، به مثابه «سپر مقاومتی» در برابر تحمل تداوم شرایط سمپتوماتیک (شرایط دردناک روانی)، فعال می‌شود. در این حالت، ابژه کوچک a، سپر مقاومتی است که بر مدار فانتزی و تخیل ژوئیسانس وعده داده شده‌اش استوار شده و به این سیاق، هم مانع از مواجهه مستقیم سوژه با هسته نمادین و تلخ شرایط تروماتیکش می‌شود که پیامدی جز شکسته شدن تصویر خوب سوژه از خودش ندارد و هم تداوم شرایط سمپتوماتیک را ممکن می‌گرداند. از این رو کل این فرایند، در هیئت یک «تعویق زمانی» و انحراف معنایی از رویارویی مستقیم با حقیقت مضمحل در امر تروماتیک ظاهر می‌شود (استور، ۱۳۷۵: ۴۴-۴۵؛ زوپانچیک، ۱۳۹۸: ۱۱۷؛ ژیک، ۱۳۹۲: ۹؛ شاریه، ۱۳۷۰: ۸۲؛ عقیلی و حبیبی، ۱۳۹۰: ۱۱۲؛ کدیور، ۱۳۹۴: ۲۲-۲۳ و ۳۶-۳۷؛ میلر، ۱۳۸۸: ۳۴۱-۳۴۴؛ Cushman, 2015: 424).

اما تروما چیست که به شکل‌گیری فضای سمپتوماتیک و کنش/واکنش هیستریک (در شکل خفیف) و پسیکوتیک (در شکل حاد آن) می‌تواند منجر شود؟ روان‌ضربه یا تروما، معمولاً به رخداد آسیب‌زای روانی تعبیر می‌شود که بخش تعقل و خودآگاه سوژه و کلاً هوشیاری او را در مواجهه با واقعیات انضمامی بیرونی دچار اختلال می‌کند. تروما، یک «زخم روحی و روانی التیام‌ناپذیر» است که سمپتوم‌های همبسته و متناظر خودش را دارد. سمپتوم یا «دردنشان»، به دنبال فشار آوردن به سوژه از منظر روانی به منظور پیدا کردن یک پاسخ نمادین و عقلانی به شرایط تروماتیک سوژه است. شرایطی که با تحت فشار قرار دادن سوژه، می‌خواهد او را وادار به تکاپوی فکری و درک و فهم شرایط روانی دردآور تحمیل شده بر او، به منظور عبور از آن کند (تاجیک، ۱۳۹۲: ۱۳ و ۱۰۳؛ ژیک، ۱۳۹۲: ۱۰۱-۱۰۳؛ هومر، ۱۳۹۴: ۱۱۴-۱۱۷؛ Guralnik, 2016: 656-657).

از این رو سمپتوم، گواه وجود چیزی است که دیده نمی‌شود، اما با شناخت آن می‌توان به سرشت و عامل اصلی که مولد درد و بیماری شده است، دست یابیم. سمپتوم در قالب یک پیام رمزگذاری شده، سوژه را به صدا درمی‌آورد تا برای یافتن پاسخ عقلانی

و خودآگاه به تکاپو بیفتد و در صورت عدم تأویل و دستیابی به پاسخ خودآگاه و نمادین، در پناه و سنگر فانتزی و ژوئیسانس هم‌بسته‌اش همچنان سوژه را تحت فشار قرار می‌دهد، تا جایی که در نهایت با موتاسیون^۱ و استحاله در شکل سنتوماتیکش^۲ (ژوئیسانس بی‌معنا و هسته روان‌پریشی و سطح پسیکوتیک)، سوژه را از منظر نمادین و ارتباط‌یابی با دنیای واقعی به قتل می‌رساند و منجر به تولد سوژه‌های پسیکوتیک و انقلابی می‌شود. این همان لحظه بحرانی در حیات هر گفتمان است که سمبل و رهبر گفتمان دیگری بزرگ جامعه با صدایی رسا ناگزیر از اعتراف است: «من نیز پیام انقلاب شما ملت ایران را شنیدم»^(۱). بنابراین شکل‌گیری شرایط سمپتوماتیک، مولود یک فضای تروماتیک است که در صورت تداوم آن در شرایطی خاص، می‌تواند منجر به شکل‌گیری فضای پسیکوتیک شود (ژبژک، ۱۳۹۲: ۷۴؛ کدیور، ۱۳۹۴: ۱۱ و ۹۹-۱۰۰؛ موللی، ۱۳۸۸: ۴۴-۴۵؛ هومر، ۱۳۹۴: ۱۱۹-۱۲۵ و ۱۷۴).

اما شکل‌گیری عامل تروماتیک، خود ناشی از سرکوب معناست که در دو شکل حادث می‌شود: تثبیت^۳ یا انسداد^۴. تثبیت، معرف چیزی است که نمادپردازی نشده است؛ بیانگر باقی ماندن در یک سطح ادراکی و عدم فراروی از سطح شناختی و ادراکی موجود است، درحالی که انسداد به معنای تحمیل معنایی خاص می‌باشد. این دو موضوع (تثبیت و انسداد) از این‌رو امر تروماتیک یا آسیب‌زا قلمداد می‌شوند که مواجهه با واقعیت انضمامی را دچار کژکارکرد کرده، تحریف می‌کنند (فینک، ۱۳۹۷: ۷۵-۷۶؛ Bottici & Kühner, 2012: 96؛ Wallerstein, 2014: 601-605). از این‌رو روان‌کاوی سیاسی یعنی تلاش برای واکاوی چرایی بروز و ظهور مقاومت و شکل‌گیری شرایط تروماتیکی که منجر به تولد سوژه‌های هیستریک شده است؛ سوژه‌هایی که دیگر در موقعیت سوژگی تحمیل‌شده از طرف گفتمان دیگری بزرگ جامعه و در نقاط «دوخت و بخیه»^۵ قبلی خود قرار نمی‌گیرند (زوپانچیک، ۱۳۹۸: ۶۲).

دوخت یا بخیه^۵ اشاره دارد به رابطه ساختار دالترگر و سوژه‌دال... دوخت حکایت از

1. Mutation
2. Sinthomatic
3. Fixation
4. Closure
5. Suture

زمانی دارد که شکاف یک ساختار، یا درز و ترک‌های آن به هم آمده‌اند و بدین ترتیب به ساختار امکان می‌دهد که خود را به غلط به عنوان یک تمامیت در خودبسته‌بازنمایی کند. دوخت، زمانی شکل می‌گیرد که سوژه آن را به عنوان یک کلیت انضمامی و محور اصلی معنابخش و نمادین زندگی‌اش می‌پذیرد و بر مبنای آن کنش/واکنش خود را تنظیم می‌کند (ژیژک، ۱۳۸۸: ۵۴-۹۰).

شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک در گفتمان نواصلاح‌طلبی (۱۳۹۲-۱۳۹۸)

ظهور بی‌قراری در یک گفتمان، خود مؤید بر شکل‌گیری «موقعیت‌های آستانه‌ای» است. «موقعیت‌های آستانه‌ای»^۱، اصطلاحی است که ویکتور ترنر^۲ (۱۹۲۰-۱۹۸۳) وارد فضای علمی کرده است. اگر برای وارد شدن به محلی لازم باشد از دهلیزی عبور کنید، ابتدای این دهلیز را «آستانه» می‌نامند. در ابتدای دهلیز، شما دیگر نه در مکان قبلی هستید و نه در مکان بعدی و این بی‌مکانی و ابهام‌پذیری، خصوصیت اصلی «موقعیت آستانه‌ای» است. از این‌رو موقعیت‌های آستانه‌ای، به دلیل برخورداری از «پتانسیل تغییر»، معرف یک «موقعیت مرزی» هستند که از توانش مقابله و واژگونی «نظم معمول» و ورود به یک «نظم جدید» برخوردارند (رحمانی و کاظمی، ۱۳۹۰: ۱۵۷؛ کرمی‌پور و صالحی اردکانی، ۱۳۹۴: ۹۰-۹۳).

بنابراین شکل‌گیری موقعیت‌های آستانه‌ای در گفتمان مسلط هر جامعه، حاکی از ارسال سیگنال بسیار مهم جمعی است. میل به تغییر شرایط توسط سوژه‌های هیستریکی که دیگر در بخیه و دوخت ماحصل از «موقعیت سوژگی»^۳ قبلی قرار نمی‌گیرند؛ زیرا در مواجهه با واگرایی بین فضای استعاری وعده داده‌شده توسط گفتمان دیگری بزرگ با واقعیات انضمامی بافتار هدف قرار گرفته‌اند (زوپانچیچ، ۱۳۹۸: ۴۵). از این‌رو گفتمان‌های سیاسی در خلأ ساخته نمی‌شوند و باید در تناظر با خواست و اراده جمعی و پاسخ‌دهی به مطالبات توده، خود را مفصل‌بندی و احیا کنند و منظومه معنایی گفتمان‌ها نباید تنها در سطح «حرف‌انگاری» صرف باقی بماند. در غیر این صورت،

1. Liminal Position
2. Victor Turner
3. Subject Position

عملکرد ضعیف یک گفتمان و عدم تحقق وعده‌های انتخاباتی‌اش، توده را از منظر ساخت‌بندی روانی، آماده تغییر و تحول می‌کند؛ یعنی عدم التزام و پایبندی به گفتمان قبلی. از این رو تغییر دولت و گفتمان‌های تأثیرگذار در ایران، از منظر روان‌کاوی سیاسی بیانگر برساخت یک دوره تاریخی، اما بر مبنای تغییر گرایش‌های روانی توده و مردم باید لحاظ شود (شادلو، ۱۳۹۲: ۱۳-۱۶).

بنابراین شکل‌گیری موقعیت‌های آستانه‌ای و تولد سوژه‌های هیستریک برای دیگری بزرگ جامعه، همواره باید به مثابه یک زنگ خطر و تهدید جدی قلمداد شود؛ زیرا سوژه‌های هیستریک در تلاش برای برون‌گستری هویت(های) جدید خود در سطح جامعه و به رسمیت شناخته شدن توسط دیگری بزرگ، در صورت شکل دادن به جماعت‌واره‌های^۱ هویتی خود، منجر به صف‌آرایی نیروهای داخلی از منظر آنتاگونیستی می‌گردند که می‌توانند جامعه را به محل نزاع جمعی داخلی تبدیل کنند (بوروسا، ۱۳۹۹: ۳۳-۳۴؛ رحمانی و کاظمی، ۱۳۹۰: ۱۵۵-۱۵۷؛ شفیعی و علیخواه، ۱۳۹۳: ۹۵-۱۰۰).

اما مشکل اینجاست که جامعه ایران در طول تاریخ خود، همواره از شیار و ناسازواره متن^۲ و زمینه^۳ رنج برده است و پیکره‌های گفتمانی شکل‌گرفته در این بافتار، هنوز نتوانسته‌اند فاصله بین حرف و عمل خود را کم کرده، فضای استعاری مورد انتظارشان در سطح واقعیات انضمامی بافتار ایرانی را به مرحله عملیاتی‌سازی و اجرا در بیاورند. همین امر منجر به شکل‌گیری گزاره‌های تروماتیک گفتمانی و متعاقب آن، سوژه‌های هیستریک/پسیکوتیک سیاسی متناظر با این گزاره‌ها می‌گردد (نظری، ۱۳۹۱: ۱۳؛ تاجیک، ۱۳۸۲: ۳۸ و ۷۶؛ تاجیک، ۱۳۹۷: ۲۴۲؛ زوپانچچ، ۱۳۹۸: ۱۲۱).

در اینجا، دوره یازدهم و دوازدهم انتخابات ریاست‌جمهوری با پیروزی «گفتمان نواصلاح‌طلبی» مبتنی بر دال مرکزی «اعتدال‌گرایی» همراه بوده است که همراه با دقایق گفتمانی دیگری چون مصلحت‌اندیشی، نفی افراط‌گرایی، عمل‌گرایی، عقلانیت، تدبیر و امید، نجات اقتصاد کشور، احیای اخلاق جامعه و تعامل سازنده با جهان و بهبود روابط خارجی، ملی‌گرایی و امیدبخشی، تنش‌زدایی، جلب اعتماد جامعه جهانی، اقتصاد آزاد و

1. Communitas
2. Text
3. Context

پویا، خصوصی‌سازی، فن‌سالاری، توسعه صادرات، بازگرداندن عزت و غرور ملی، عدالت، شایسته‌سالاری و ضابطه‌گرایی، آزادی (آزادی بیان و استفاده از مبانی دموکراتیک دین اسلام)، احیای مفهوم شهروندی و حقوق آن، ولایت‌مداری و تمرکز بر قانون‌مداری مفصل‌بندی شده است (رضایی‌پناه و شوکتی مقرب، ۱۳۹۴: ۱۰۱-۱۴۶).

در واقع گفتمان اصلاح‌طلبی به عنوان سلف «نواصلاح‌طلبی» همواره بر این نکته تأکید داشته است که نفس داشتن یک قانون اساسی برای حکومت اسلامی، معرف ارائه یک‌سری گزاره‌های وضعی (و نه تکلیفی) در چارچوب تلاش برای تحقق شأنیت «شهروند ایرانی» و تلاش برای تبلور روح ایمان در جامعه و صیانت از مرزهای شیعی است (قهرمان‌پور، ۱۳۹۶: ۳۲)؛ زیرا «شهروندی» صرفاً اعطای «حقوق» نیست، بلکه جایگاهی است که افراد می‌توانند نقش خود را به گونه‌ای مؤثر در حوزه سیاسی-اجتماعی اجرا کنند (تاجیک، ۱۳۹۹: ۳۸-۳۹).

در اینجا اما گفتمان «نواصلاح‌طلبی» علاوه بر استفاده از رویکردی سلبی و استفاده از عناصری که در حوزه گفتمان‌گونگی گفتمان‌های رقیب قرار داشت (و از این طریق توانست با اتکا به این وقته‌ها به واسازی و شالوده‌شکنی گسترده‌ای از دقایق گفتمان‌های رقیب بپردازد)، همزمان از منظر ایجابی با تکیه بر وقته‌هایی چون «عدالت‌خواهی» و «فسادستیزی»، اقدام به بازمفصل‌بندی از پیکره معنایی و گفتمانی خود پرداخت؛ به گونه‌ای که فضای روانی مناسبی را از منظر مشروعیت و مقبولیت در میان عامه و توده مردم برای دستیابی به یک ساخت‌بندی هژمونیک برای خود مهیا کرد. در واقع گفتمان نواصلاح‌طلبی از سلف خود با وقته‌های معنایی چون «آزادی» و «جامعه مدنی»، با توجه به شرایط انضمامی موجود ناشی از تحریم‌های اقتصادی بین‌المللی و کژکارکردهای ناشی از دولت رانتیر، به وقته‌های معنایی «عدالت‌خواهی» و «فسادستیزی» روی آورد، تا بتواند دیالکتیک متن و زمینه را محقق کند.

دیالکتیک متن و زمینه باید وجود داشته باشد، وگرنه دچار شیذوفرنی می‌شویم. اصلاً به نظر نمی‌رسد که کسی در فضای اصلاح‌طلبی یا اندیشه‌ای بتواند این دیالکتیک را نقض کند و معتقد باشد که یک متن می‌تواند برای همیشه تاریخ، به شکل دست‌نخورده و بدون تغییر باقی بماند و همزمان کارایی عملی داشته باشد. اما ما نه تنها

نتوانستیم این دیالکتیک را محقق کنیم، بلکه نتوانستیم تکلیفمان را با جریان اصلاح‌طلبی و دال‌ها و وقته‌های گفتمانی آن به منظور اجرایی‌سازی در زمینه و بافتار جامعه ایرانی به شکل دقیق مشخص کنیم. ما باید گفتمان را در قالب فضای عملیاتی‌سازی با توانش اجرایی بالای آن به گونه‌ای طراحی کنیم که شکاف و گسست بین نظر و عمل را (با توجه به شرایط انضمامی و درخواست توده) به حداقل برسانیم، نه اینکه تنها با واژگان بازی کنیم (ر.ک: تاجیک، ۱۳۹۴).

مرادم از «پسااصلاح‌طلبی»، «پسا» در معنای «گسستن از»، «تداوم و استمرار» و هم «در تقابل با» و «متفاوت از و متفاوت با» است. «جریانی در راه» که باید از شکست‌های خود درس بگیرد... زیرا محل هر شکست در حکم درسی است که در نهایت می‌توان آن را در کلیت ایجابی صورت‌بندی یک برساخت جدید از حقیقت درج کرد. محملی از بازنمایی وعده‌های محقق‌نشده... از این‌رو دقایق انضمامی این گفتمان بر آفرینش از رهگذر «زیبایی‌شناسی شکست» استوار شده است (همان، ۱۳۹۹: ۸۱).



شکل ۳- دقایق معنایی گفتمان نواصلاح‌طلبی

(منبع: رضایی‌پناه و شوکتی مقرب، ۱۳۹۴: ۱۸۸)

در اینجا گفتمان نواصلاح‌طلبی با شعار دولت «تدبیر و امید» و بهبود شرایط سیاسی-اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و بهبود سطح معیشت توده و نیز با وعده مبارزه با تمام تالی‌های فاسد گفتمان‌های گذشته پا به عرصه وجود گذاشت و در این راستا، به بازآفرینی گسترده‌ای از منظومه معنایی خود پرداخت. اما نباید از نظر دور داشت که دالها و گزاره‌هایی که موجودیت و حیات یک گفتمان را تشکیل می‌دهند، در صورت موفقیت و پیروزی گفتمان مزبور، در فردای پیروزی می‌توانند در نقش «فارماکون» عمل کنند؛ یعنی کارکردی دوگانه و همزمان دارند: هم زهر هستند و هم پادزهر. از این‌رو زنجیره دال‌های مفصل‌بندی شده در یک گفتمان که به شکل‌گیری گزاره‌های یک گفتمان و ایجاد مقبولیت و مشروعیت آن گفتمان منجر شده است، اگر در مواجهه با واقعیات انضمامی بیرونی نتوانند به اعمال تغییرات گسترده و کلاً تحقق فضای استعاری وعده داده‌شده خود برسند، شکلی «تروماتیک» پیدا می‌کنند و منجر به تولد سوژه‌های هیستریک و عصیانگر می‌شوند.

اما چه زمانی یک گزاره تروماتیک می‌شود؟ گزاره، همان‌طور که فوکو اذعان داشته است، جمله^۱ نیست. جمله واحد زبان است، قضیه نیست. قضیه واحد منطق است، کنش گفتاری^۲ نیست. کنش گفتاری واحد فلسفه تحلیلی است. گزاره کارکرد معنایی دارد که به واسطه «جنبه وضعیتی» خود در حوزه زمانی-مکانی و نظم موجود دخالت می‌کند. از این‌رو موقتی، ارجاعی و برون‌ریز است و به عنوان واحد گفتمان، در شکل یک «بردار» نیرو عمل می‌کند که به دنبال مواجهه و قالب‌گیری از واقعیات انضمامی بیرونی است. پس گزاره‌ها و برابند زنجیره آنها به عنوان گفتمان، مولد بردار نیرویی هستند که بر کمیت و کیفیت کنشگری سوژه‌ها در ساحت سیاسی-اجتماعی تأثیرگذار هستند (دلوز و گتاری، ۱۳۹۸: ۳۶-۳۷؛ فوکو، ۱۳۹۳: ۱۲۸؛ مشایخی، ۱۳۹۵: ۷۷-۷۸).

بنابراین گزاره خواه‌ناخواه بر مبنای منطق ریاضی: ۱- یک تابع است، تابعی که تنظیم‌کننده روابط در سطح خرد و کلان در پیکره جمعی سیاسی-اجتماعی است. ۲- از تکینگی^۳ خاص خود برخوردار است. در ریاضیات، «تکین» در مقابل متعارف به کار

1.Sentence
2.Speech act
3.Singularity

می‌رود؛ نقطه‌ای که در آن تحدب و تقعر منحنی عوض می‌شود، توان بی‌سابقه‌ای که در وضعیت‌های حدی سر برمی‌آورد؛ ایجاد گسست در زنجیره فعل و انفعالات متعارف و به سطح آوردن امکانات بالفعل جدید که خود منجر به خلق جهان(های) جدید می‌شود. بنابراین گزاره‌ها، گونه‌ای «بُعد دینامیک یا نیرومندان» دارند که با فعلیت‌یابی خود در میدان نیروهای موجود می‌توانند به تغییر واقعیات سیاسی-اجتماعی جامعه منتهی شوند و برعکس، اگر نتوانند تکینگی وعده داده‌شده خود را محقق کنند، از درون دچار خودتخریبی می‌شوند، بردار نیروی آنها این بار، حیات خود آنها را نشانه گرفته، زیر سؤال می‌برد (دلوز و گتاری، ۱۳۹۷: ۱۷۰؛ مشایخی و آزموده، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۷).

بنابراین واگرایی معنایی و کارکردی محتوای گزاره با واقعیات بیرونی یا عدم عملیاتی‌سازی و اجرایی شدن فضای استعاره‌گفتمان توسط گزاره‌های آن در سطح سیاسی-اجتماعی به تولد سوژه(های) هیستریک علیه «نام پدر» منجر می‌شود. شکل‌گیری فضای امنیتی-پادگانی جامعه، خود معرف خوبی در ناتوانی گفتمان مسلط در مواجهه با بحران‌های انضمامی مختلف جامعه است (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۶۴؛ نصری، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

«در اینجا، شکل‌گیری جنبش‌های تناسخی در تاریخ حیات گفتمان نواصلاح‌طلبی نیز خود گواه روشنی بر ناتوانی این گفتمان در مواجهه با واقعیات انضمامی جامعه ایران و عدم تحقق فضای استعاره‌گفتمان وعده داده‌شده آن است. در واقع این گفتمان همواره در فردای پیروزی خود با شرایطی پارادوکسیکال مواجه بوده است؛ عدم توانایی در برقراری موازنه بین «حضور در جامعه و در ساخت قدرت» به شکل همزمان، زیرا توجه و افراط و تفریط تمرکز بر هر بُعد، عملیاتی‌سازی گزاره‌های این گفتمان را از منظر درونی و بیرونی با چالش‌های عمده‌ای مواجه کرده است.

بزرگ‌ترین چالش در این بین برای گفتمان نواصلاح‌طلبی، عدم مواجهه اصولی و درست با «زیست-جنبش‌های تناسخی» منبث از «بلوک‌های نیاز» توده بوده است. این جنبش‌ها نخست در تاریخ ۷ و ۸ دی ماه ۱۳۹۶ در مشهد آغاز شدند و هرچند در آغاز، جنبش‌هایی اقتصادی-اجتماعی و در پاسخ به ناکارآمدی سیاست‌های اقتصادی دولت بودند، ناگهان رنگ و بوی سیاسی گرفته، در کل کشور دامنگیر شدند. فراخوان اصلی در این جنبش‌ها، «نه به گرانی» بود که در شبکه‌های اجتماعی آغاز شد. اما با شرکت همه‌جانبه و گسترده مردمی

در تمام استان‌ها، به یک پویش مردمی و همه‌گیر تبدیل شد. اما مهم‌ترین مشخصه این جنبش‌ها برخلاف سال‌های ۱۳۷۸ و ۱۳۸۸، این بود که دیگر اصلاح‌طلبان در این جنبش‌ها نقشی نداشتند و دیگر اینکه این خیزش، جنبشی غیرمذهبی همراه با نشانه‌هایی از عدالت-خواهی بود. این مسئله خود حاکی از بروز بحران و بی‌قراری در دل گفتمان نواصلاح‌طلبی است؛ نمودی از شکل‌گیری سوژه‌های سیاسی هیستریک.

آنچه مشخص است این است که تظاهرکنندگان در این جنبش‌ها، بیشتر افرادی از طبقه فرودست و کارگران و افرادی از طبقه متوسط بودند که با سیاست‌های اقتصادی دولت و عدم کنترل قیمت‌ها و مهار تورم، نحیف‌تر و ضعیف‌تر شده بودند. به بیان دقیق‌تر معترضان در این جنبش‌ها، بیشتر از قشر فقیر جامعه و اقشار متوسطی بودند که احساس می‌کردند نادیده گرفته شده‌اند. نکته مهم‌تر، حضور تظاهرکنندگانی بود که از مدارج دانشگاهی بالا برخوردار بوده، توسط شبکه‌های اجتماعی هدایت می‌شدند.

برخی از کارشناسان و تحلیلگران سیاسی، پیش‌زمینه شکل‌گیری چنین جنبشی را در چهار عامل: فساد دولتی، وضعیت معیشتی و اقتصادی پایین و غیر استاندارد اجتماعی، بی‌عدالتی و تبعیض گسترده و تعمیق و گسترش روزافزون تضاد طبقاتی^۱ و شکاف‌های اجتماعی^۲ در جامعه امروز ایرانی خلاصه کرده‌اند که خود بازتابی از ناامیدی، تبعیض و عدم تحمل اقشار و گروه‌های مختلف جامعه ایرانی از تداوم وضع موجود است» (رحیمی، ۱۳۹۸: ۳۳-۳۴).

در واقع گفتمان نواصلاح‌طلبی هرچند با شالوده‌شکنی از گفتمان‌های رقیب و وعده «تحقق عدالت» و «مبارزه با فساد» پا به عرصه وجود گذاشت، در این راه به نظر می‌رسد رسالت حقیقی خود و گزاره‌های وعده داده‌شده‌اش را فراموش کرده و تنها در سطح «حرف‌انگاری» باقی مانده است. از این‌رو این گفتمان به دلیل شکست‌های مکرر خود، مقبولیت و مشروعیت خود را از دست داده است و نه تنها جامعه معتقدین گفتمانی‌اش، بلکه توده مردم را در شکل سوژه‌هایی هیستریک برانگیخته است (تاجیک، ۱۳۸۲: ۱۸۵). از این‌رو تمامی سیگنال‌هایی که در حال حاضر از جانب توده به سمت گفتمان

1. Class conflict
2. Social Cleavage

نواصلاح‌طلبی هدایت و فرستاده می‌شود، معرف بالارفتن انرژی جنبشی جامعه و ناامیدی کامل از این گفتمان است (تاجیک، ۱۳۸۳: ۳۲۸).

در اینجا، توجه به این نکته الزامی است که اگر یک گفتمان نتواند به آسیب‌شناسی به‌موقع و اصولی از وضعیت انضمامی و مطالبات جمعی بپردازد و قادر نباشد راهکار عملی به منظور برون‌رفت از بحران(های) مختلف جامعه ارائه دهد، به طور قطع از این ناحیه دچار آسیب و ناامنی‌های غیرقابل جبرانی خواهد شد که نه تنها حیات خود گفتمان، بلکه حیات کل جامعه را نیز به مخاطره خواهد انداخت (افتخاری، ۱۳۸۱: ۲۸۲).

پس اگر بناست چیزی در ناخودآگاهمان تغییر کند، این تغییر باید در ساختاری هم که آن را پشتیبانی می‌کند، اتفاق بیفتد. از اینجاست که روان‌کاوی هسته عمیق ماتریالیستی مهمی پیدا می‌کند؛ مرزهای حفاظ باورهای ناخودآگاه ما تنها به خودمان محدود نمی‌شود، بلکه آنجا در آن بیرون و تا «دیگری بزرگ» جامعه گسترده شده است. دیگری، به مثابه یک مکان تهی بدنام عمل می‌کند که هر کژکارکردی از آن در مواجهه با واقعیات انضمامی به نواخت و فعال‌سازی سوژگی جمعی منتهی می‌شود (زوپانچیک، ۱۳۹۸: ۵۷). گفتمان نواصلاح‌طلبی نیز باید با شناخت دقیق‌تر از مشکلات و بحران‌های انضمامی جامعه که مردم و توده را در مضیقه قرار داده است، تلاش کند از فضای استعاره‌ای و انتزاعی و کلاً پوسته «حرف‌انگاری» خود خارج شود. در غیر این صورت گزاره‌های تولیدی این گفتمان به دلیل واگرایی با شرایط انضمامی جامعه به مثابه شمشیر داموکلس به عنوان یک تهدید جدی و همیشه حاضر، به بدتر شدن شرایط موجود و از بین رفتن وجهه مردمی این گفتمان منجر خواهد شد.

بحث و نتیجه‌گیری

در روان‌کاوی سیاسی ذیل مکتب لکانی، «گفتمان» را باید به مثابه دیگری بزرگ جامعه دید که با دال‌ها و هفته‌های مفصل‌بندی شده در منظومه معنایی خود، به دنبال ساخت‌بندی از گزاره‌هایی است که به دنبال مواجهه و ساخت‌بندی از واقعیات انضمامی بافتار هدف و اعمال تغییرات جمعی و مورد انتظار توده است. از این‌رو گزاره در گفتمان، به عنوان بردار نیرویی تلقی می‌شود که با اتکا بر خاصیت و ویژگی «وضعیتی» خود به

دنبال قالب‌گیری و مصادره به مطلوب واقعیت‌های بیرونی و مواجهه با آنها در سطح کلان است، به گونه‌ای که هر گزاره‌ای با اتکا به ویژگی فرازمانی و فرامکانی خود خصلت جمعی پیدا کرده و نه تنها از منظر سیاسی-اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... بر ساختارهای موجود در یک جامعه تأثیر می‌گذارد، بلکه بر حیات خود گفتمان نیز مؤثر خواهد بود. از این‌رو هر نوع کژکارکردی در گفتمان دیگری بزرگ جامعه و به تعبیر دقیق‌تر، گزاره‌های گفتمانی به عنوان برون‌داد یک پیکره گفتمانی، بازخوردهای سیاسی-اجتماعی گسترده‌ای را نیز به دنبال خواهد داشت؛ زیرا هر گزاره‌ای، نواخت‌های خودآگاه/ناخودآگاه خاص خود را ایجاد می‌کند.

بنابراین در روان‌کاوی سیاسی، شکل‌گیری هر پیکربندی گفتمانی را به عنوان نمودی از یک جریان سیاسی، باید به مثابه تبلوری از ابژه کوچک دید که به دنبال تحقق‌فقدانی فعال شده است. در اینجا، گفتمان نواصلاح‌طلبی با بازآفرینی گسترده و احیای مجدد وقته‌ها و دال‌های منظومه معنایی گفتمان «اصلاح‌طلبی» پا به عرصه وجود گذاشت و توانست گوی سبقت را از دیگر گفتمان‌های رقیب در یازدهمین و دوازدهمین دوره انتخابات ریاست‌جمهوری برآید. در واقع گفتمان نواصلاح‌طلبی را باید به مثابه گفتمانی (به تعبیر بنیامینی) مبتنی بر «زیبایی‌شناسی شکست» دید؛ جایی که گفتمان جدید بازآفرینی و اصلاح‌شده، باز پیکربندی منظومه معنایی و وقته‌های مفصل‌بندی شده خود را مدیون نگاه گذشته‌نگر و مواجهه با شکست‌ها و ناکامی‌های خود (از منظر انضمامی) می‌داند. از این‌رو این گفتمان تلاش کرده است تا با تمرکز بر یک رویکرد سلبی نسبت به گفتمان‌های قبلی و رقیب و زیر سؤال بردن کارایی و تعهد این گفتمان‌ها و همزمان مفصل‌بندی از وقته‌ها و عناصر معنایی خود در پیکره معنایی جدید با توجه به انتظارات و مطالبات مدنی و مردمی مبتنی بر عدالت‌خواهی و مبارزه با فساد، مجدداً به شاداب‌سازی فضای سیاسی-اجتماعی جامعه کمک کرده، از مقبولیت و دسترسی لازم به منظور شکل‌دهی به «سازواره هژمونیک» مورد نیازش برخوردار گردد. از این‌رو با اتخاذ یک خط‌مشی جدید و ترسیم یک چشم‌انداز مبتنی بر ارائه یک فضای استعاری-تخیلی مبتنی بر جبران تمامی کاستی‌های گفتمان‌های قبلی از منظر

انضمامی، تلاش کرد تا با خلق یک زنجیره کلان هم‌ارزی، آحاد توده را به امید اصلاحات وسیع و گسترده با خود همراه کرده، مجدداً به کانون قدرت بازگردد.

در واقع گفتمان نواصلاح‌طلبی در تحقق وعده‌های خود یعنی ایجاد رونق اقتصادی، اشتغال‌زایی جوانان و حل مشکلات معیشتی آنها و برآورده کردن انتظارات و خواسته‌های جوانان و زنان و دختران و نیز اقلیت‌های مذهبی و... به حاشیه رانده شدگان و... از منظر «گفتمانی» شاید توانست به شکل موفق عمل کند و شناسایی درستی از این مشکلات در حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی انجام دهد، اما در عمل و از منظر انضمامی نتوانست در این حوزه‌ها (اجتماعی و اقتصادی)، برآیند مثبت و چشمگیری از خود ارائه دهد و تنها در یک فضای استعاری و خیالی سیاسی-اجتماعی خود توانست فانتزی توده را در سطح گفتمانی به منظور گرفتن اعتماد آنها و انتخاب شدنش جلب کند.

به بیان دقیق‌تر، این گفتمان با وجود بازآفرینی و احیای پیکره معنایی خود، نتوانست به همگرایی مورد انتظار و وعده داده شده بین فضای استعاری و گفتمانی خود با واقعیات انضمامی جامعه دست یابد و به دقایق و گزاره‌های گفتمانی خود از منظر انضمامی جامعه عمل ببوشاند. در نتیجه مشروعیت و وجهه سیاسی-اجتماعی و مقبولیت مردمی خود را تا حدود گسترده‌ای از دست داد، به گونه‌ای که دال‌ها و گزاره‌های منظومه معنایی این گفتمان بیش از آنکه راه‌ساز و چاره‌گشا باشند، اکنون به دلیل تعارض و واگرایی با واقعیات انضمامی جامعه امروز ایرانی و عدم آمادگی در مواجهه با تغییرات سیاسی-اجتماعی و اقتصادی و کلاً شکست تحقق فضای استعاری گفتمانی، شکلی تروماتیک به خود گرفته و منجر به شکل‌گیری سوژه‌های هیستریک شده‌اند؛ سوژه‌هایی که همزمان با رخدادها و وقایع بیرونی، فضا و مجال برای عرض اندام در شکل جمعی، ریزوماتیک و فاقد نقطه کانونی خود پیدا می‌کنند. از این‌رو خصلتی تناسخی و برگشت‌پذیر پیدا کرده‌اند و به مثابه آتش زیر خاکستر عمل می‌کنند.

این همان لحظه‌ای است که گفتمان، وجهه‌ای سمپتوماتیک به خود می‌گیرد و کنشگری/واکنشگری در برابر گفتمان دیگری بزرگ، خود را در شکل بروز و ظهور سوژه‌های هیستریک نشان می‌دهد. سوژه‌های هیستریک، همان سمپتوم یا دردناک‌ترین گفتمان غالب هستند که خود محصول گزاره‌های تروماتیک گفتمان غالب جامعه هستند

و کژکارکرد گفتمان را به رخش می‌کشند. این همان لحظه‌ای است که از منظر روان‌کاوی سیاسی مکتب لکانی، نقطه‌ی عطفی در حیات و ممتات یک گفتمان محسوب می‌شود. در غیر این صورت و با تداوم این چرخه‌ی باطل، سوژه‌های هیستریک به سوژه‌های پسیکوتیک تبدیل می‌شوند. از این‌رو تمامی سمپتوم‌های ماحصل از گزاره‌های تروماتیک گفتمان نواصلاح‌طلبی در حوزه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و زیست‌محیطی باید از منظر انضمامی به دقت مورد تفسیر و تأویل قرار بگیرند تا علاوه بر انتقال این وجوه سمپتوماتیک مخابره‌شده از پیکره‌ی جمعی جامعه به وجه نمادین به منظور درک صحیح مطالبات جمعی که بی‌پاسخ مانده و یا مغفول واقع شده‌اند، به پاسخ‌یابی عقلانی برای این نشانه‌های سمپتوماتیک هم به منظور عبور از آنها دست یابد.

پی‌نوشت

۱. متن سخنرانی محمدرضا شاه پهلوی در چهاردهم آبان ۱۳۵۷.

منابع

آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۹) تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نی.
ابراهیمی، سید رضا (۱۳۹۰) «خوانش شعر «ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد» فروغ فرخزاد از دیدگاه تحلیل روان‌کاوی ژاک لاکان»، فصلنامه علمی- پژوهشی زبان و ادب فارسی، سال سوم، شماره ۹، صص ۱-۲۴.

احمدوند، علی محمد و دیگران (۱۳۹۱) مدیریت بحران‌های اجتماعی (اعتصاب، تظاهرات اعتراض‌آمیز و... با رویکرد پلیس جامعه‌محور)، توسعه انسانی پلیس، شماره ۴۰، صص ۱۲۸-۱۱۳.

استاوراکاکیس، یانیس (۱۳۹۲) لاکان و امر سیاسی، ترجمه م. ع. جعفری، تهران، ققنوس.

استور، آنتونی (۱۳۷۵) فروید، ترجمه ح. مرنودی، تهران، طرح نو.

افتخاری، اصغر (۱۳۸۱) درآمدی بر خطوط قرمز در رقابت‌های سیاسی، تهران، فرهنگ گفتمان.

الیوت، آنتونی و براین ترنر (۱۳۹۳) برداشت‌هایی در نظریه اجتماعی معاصر، ترجمه فرهنگ ارشاد، تهران، جامعه‌شناسان.

بوروسا، جولیا (۱۳۹۹) هیستری، ترجمه قاسم مؤمنی، تهران، نگاه.

پاینده، حسین (۱۳۸۸) «نقد شعر «زمستان» از منظر نظریه روان‌کاوی لاکان»، فصلنامه زبان و ادب پارسی، شماره ۴۲، صص ۲۷-۴۶.

پین، مایکل (۱۳۹۰) لکان، دریدا، کریستوا، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز.

تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۲) تجربه بازی سیاسی در میان ایرانیان، تهران، نی.

----- (۱۳۸۳) گفتمان، پادگفتمان و سیاست، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

----- (۱۳۸۴) روایت غیریت و هویت در میان ایرانیان، تهران، فرهنگ گفتمان.

----- (۱۳۹۲) معلم‌های نادان: رؤیت‌پذیری و آگاه‌سازی امر تروماتیک، تهران، تیسا.

----- (۱۳۹۷) لذت سوژه‌شدگی، تهران، عقل سرخ.

----- (۱۳۹۸) زیست جنبش: این جنبش یک جنبش نیست، نگاه معاصر، تهران.

----- (۱۳۹۹) جریانی در راه است: مانیفستی برای اصلاح‌طلبی دوم، تهران، تیسا.

جمشیدیها، غلامرضا و طوبی زمانی (۱۳۹۸) «آسیب‌شناسی گفتمان رسانه‌ای در حوزه قومیت؛ تبعیض‌های ادراک‌شده»، فصلنامه امنیت ملی، سال نهم، شماره ۳۳، صص ۱۴۱-۱۷۲.

حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۹) اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه مفید.

دولوز، ژیل و گتا فلیکس گتاری (۱۳۹۷) کافکا: به سوی ادبیات اقلیت، ترجمه حسین نمکین، تهران، بیدگل.

----- (۱۳۹۸) فلسفه چیست؟، ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران، نی.

دی پالم، داناله و تری دانکلبرگر (۱۳۹۵) ساختارگرایی و پساساختارگرایی: قدم اول، ترجمه مهشید

- کریمایی، تهران، شیرازه کتاب ما.
- رایت، رابین (۱۳۸۲) آخرین انقلاب بزرگ: انقلاب و تحول در ایران، ترجمه احمد تدین و شهین احمدی، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- رحمانی، جبار و علی کاظمی (۱۳۹۰) «جماعت‌وارگی و جماعت هیأتی»، مطالعات جامعه‌شناختی، دوره ۱۸ شماره سی و نهم، صص ۱۵۳-۱۶۵.
- رحیمی، علیرضا (۱۳۹۸) «گفتمان اعتدال و امنیت ملی در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۹۲-۱۳۹۶)»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال بیست و دوم شماره ۱، صص ۳۳-۷۱.
- رضایی‌پناه، امیر و سمیه شوکتی مقرب (۱۳۹۴) هویت، گفتمان و انتخابات در ایران: مبانی ایدئولوژیک انتخابات ۱۳۹۲، تهران، نویسه.
- رئیمی، محمد و دیگران (۱۳۹۸) «آسیب‌شناسی بحران‌های اجتماعی و الزامات سیاست‌گذاری امنیتی در پیشگیری از آن»، فصلنامه امنیت ملی، دوره نهم شماره ۳۲، صص ۷۵-۱۰۲.
- زوپانچیچ، آلتکا (۱۳۹۸) چرا روان‌کاوی؟ سه مداخله، ترجمه علی حسن‌زاده، تهران، بان.
- ژیژک، اسلاوی (۱۳۸۸) وحشت از اشک‌های واقعی: کریستف کیسلوفسکی بین نظریه و مابعد نظریه، ترجمه فتاح محمدی، تهران، هزاره سوم.
- (۱۳۹۰) کز نگرستن، ترجمه مازیار اسلامی و صالح نجفی، تهران، رخداد نو.
- (۱۳۹۲) لاکان به روایت ژيژک، ترجمه فتاح محمدی، تهران، هزاره سوم.
- ساراپ، مادن (۱۳۸۲) راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نی.
- سعید، بابی (۱۳۹۰) هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.
- سلطانی، سید علی‌اصغر (۱۳۹۲) قدرت، گفتمان و زبان: سازوکارهای جریان قدرت در جمهوری اسلامی ایران، تهران، نی.
- سهرابی، مه‌سیما و دیگران (۱۳۹۹) «روان‌کاوی سیاسی و سوژگی سیاسی: ریخت‌شناسی دلوزی از سوژه سیاسی انقلابی درگفتمان اسلام سیاسی ۱۳۵۷ ایران»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال دهم، شماره ۳۷، صص ۸۰-۵۹.
- سهرابی، مه‌سیما؛ محمدرضا تاجیک و منصور میراحمدی چناروئی (۱۴۰۰) گفتمان نواصلاح طلبی و گفتمان امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران؛ زیست-جنبش‌های ریزوماتیکی (۱۳۹۲-۱۳۹۸).
- پژوهشنامه علوم سیاسی، سال شانزدهم شماره ۲، ۱۱۱-۱۳۸.
- شادلو، عباس (۱۳۹۲) جستاری تاریخی پیرامون تکثرگرایی در جریان اسلامی: پیدایش جریان راست و چپ مذهبی ۸۰-۱۳۶۰، تهران، وزراء.
- شاریه، ژان پل (۱۳۷۰) فروید: ناخودآگاه و روان‌کاوی، ترجمه سید علی محدث، تهران، نکته.

- شفیعی، جمال و محمد مولایی (۱۳۹۹) نظریه پردازی؛ الگوی راهبردی دین در تولید امنیت فرهنگی، فصلنامه امنیت ملی، سال دهم، شماره ۳۶، صص ۴۳-۸۶.
- شفیعی، معصومه و فردین علیخواه (۱۳۹۳) «فضا و بازتولید قدرت (مطالعه‌ای درباره تفکیک جنسیتی در دانشگاه‌های تهران)»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، سال هفتم، شماره ۱، صص ۹۵-۱۲۲.
- شیری، قهرمان و دیگران (۱۳۹۱) «از لاکان تا مولانا: نگاهی لاکانی به سیر رشد روانی سوژه در آرای مولانا»، دوفصلنامه علمی- پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال سوم، شماره ۶، صص ۸۱-۱۰۰.
- عقبلی، وحید و فواد حبیبی (۱۳۹۰) «روان کاوی لاکانی به مثابه روش‌شناسی نقد فیلم»، پژوهشنامه علوم اجتماعی، سال پنجم، شماره ۲، صص ۱۰۷-۱۲۴.
- علی، بختیار (۱۳۹۳) آیا با لاکان می‌توان انقلابی بود؟، ترجمه سردار محمدی، تهران، افراز.
- فضلی‌نژاد، سیفالله و مرتضی احمدیان (۱۳۸۹) «اقتصاد رانتهی در ایران و راه‌های برون‌رفت از آن»، مجله اقتصادی ماهنامه بررسی مسائل و سیاست‌های اقتصادی، شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۱۲۹-۱۵۸.
- فوکو، میشل (۱۳۹۳) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاندیده، تهران، نی.
- فینک، بروس (۱۳۹۷) سوژه لاکانی: بین زبان و ژوئیسانس، ترجمه محمدعلی جعفری، تهران، ققنوس.
- قجری، حسینعلی و جواد نظری (۱۳۹۲) کاربرد تحلیل گفتمان در تحقیقات اجتماعی، تهران، جامعه‌شناسان.
- قنبری، حسین (۱۳۹۶) قدرت معنایی و ساختار: خوانشی از اندیشه‌های آلتوسر، گرامشی و فوکو، تهران، نگاه معاصر.
- قهرمان‌پور، رحمن (۱۳۹۶) بررسی چهار دهه تحول‌خواهی در ایران، تهران، روزنه.
- کچویان، حسین (۱۳۸۴) تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران، نی.
- کدیور، میترا (۱۳۹۴) مکتب لکان: روان کاوی در قرن بیست و یکم، تهران، اطلاعات.
- کرتولیکا، ایگور (۱۳۹۸) ژیل دلوز، ترجمه مهرگان نظامی‌زاده، تهران، ثالث.
- کرمی‌پور، الله کرم و مصطفی صالحی اردکانی (۱۳۹۴) «تحلیل و بررسی ماهیت و کارکرد آیین از دیدگاه ویکتور ترنر»، پژوهش‌های ادیانی، سال سوم، شماره ۵، صص ۷۹-۹۸.
- گروش، الیزابت (۱۳۸۸) خود و امر خیالی، تلی از تصاویر شکسته: مقالاتی درباره روانکاوی، ترجمه شهریار وقفی‌پور، تهران، چشمه.
- مردیها، سید مرتضی (۱۳۷۹) با مسئولیت سردبیر: مقدمه‌ای بر پروژه اصلاح، تهران، جامعه ایرانیان.
- مشایخی، عادل (۱۳۹۵) تبارشناسی خاکستری است: تأملاتی درباره روش فوکو، تهران، ناهید.

مشایخی، عادل و محسن آزموده (۱۳۹۶) دلوز، ایده، زمان: گفت‌وگویی دربارهٔ ژیل دلوز، تهران، ناهید. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲) روش‌شناسی نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرااثبات‌گرایی)، تهران، دانشگاه تهران.

مهری، بهروز (۱۳۹۴) «خوانشی لاکانی از غم‌نامهٔ رستم و اسفندیار»، مجلهٔ شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، سال هفتم، شماره ۴، صص ۱۴۱-۱۶۶.

موللی، کرامت (۱۳۸۳) مبانی روان‌کاوی فروید- لکان، تهران، نی.

----- (۱۳۸۸) مقدماتی بر روان‌کاوی لکان: منطق و توپولوژی، تهران، دانژه.

میرموسوی، سید علی (۱۳۹۱) اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشهٔ سیاسی معاصر شیعه، تهران، نی.

میلر، ژاک آلن (۱۳۸۸) (آ) و (ا) در ساختارهای بالینی، تلی از تصاویر شکسته: مقالاتی دربارهٔ روان‌کاوی، ترجمه شهریار وقفی‌پور، تهران، چشمه.

نصری، عبدالله (۱۳۸۷) گفتمان مدرنیته: نگاهی به برخی جریان‌های فکری معاصر ایران، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۱) سوژه، سیاست و قدرت: از ماکیاوول تا پس از فوکو، تهران، آشیان.

هومر، شون (۱۳۹۴) ژاک لاکان، ترجمه محمدعلی جعفری و سیدمحمد ابراهیم طاهایی، تهران، ققنوس.

یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۳) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی.

Azzone, Paolo (2016) Understanding the Crisis: Five Core Issues in Contemporary Psychoanalysis. International Forum of Psychoanalysis , 1-11, DOI: 10.1080/0803706X.2016.1221134.

Bottici, Chiara & Kühner, Angela (2012) Between Psychoanalysis and Political Philosophy: Towards a Critical Theory of Political Myth. Critical Horizons , 94-112, 10.1558/crit.v13i1.94.

Braddock, Louise (2011) Psychological Identification, Imagination and Psychoanalysis. Philosophical Psychology, 24 (5), 639-657, DOI: 10.1080/09515089.2011.559619.

Cook, Méira (1990) Silence and the Speaking Symptom: A Lacanian Account of "Black wedding" by I.B. Singer. Journal of Literary Studies, 6 (1-2), 134-145, DOI: 10.1080/02564719008529938.

Cushman, Philip (2015) Relational Psychoanalysis as Political Resistance. Contemporary Psychoanalysis, 51 (3), 423-459, DOI:10.1080/00107530.2015.1056076.

Guralnik, Orna (2016) Sleeping Dogs: Psychoanalysis and the Socio-Political. Psychoanalytic Dialogues, 26 (6), 655-663, DOI: 10.1080/10481885.2016.1235450.

- Lothane, Zvi (2003) Power Politics and Psychoanalysis - an Introduction. International Forum of Psychoanalysis, 12 (2-3), 85-97, DOI: 10.1080/08037060310008464.
- Orange, Donna M. (2003) Why Language Matters to Psychoanalysis. Psychoanalytic Dialogues, 13 (1), 77-103, DOI: 10.1080/10481881309348722.
- Wallerstein, Robert S (2014) The Intersect of Psychoanalysis and Totalitarianism. Psychoanalytic Dialogues, 24 (5), 601-614, DOI: 10.1080/10481885.2014.949495.
- Young, Robert M (2003) Psychoanalysis, terrorism and fundamentalism. PSYCHODYNAMIC PRACTICE, 9 (3), 307-324, DOI: 10.1080/1475363031000138889.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۳۱۲-۲۸۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۳۱

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین جایگاه رئیس‌جمهور در قانون اساسی از منظر کارآمدی^۱ نهادهای سیاسی در ج.ا. ایران

سیدرضا شاکری*

چکیده

نهادهای سیاسی در پرتو تحول اندیشه و نظریه‌های سیاسی می‌توانند امکانات و محدودیت‌های جدید را نشان دهند. رئیس‌جمهور در قانون اساسی کشورمان، جایگاه مهم و تعیین‌کننده‌ای دارد که برآمده از رأی مستقیم مردم، تنفیذ مقام رهبری، نمایندگی حاکمیت ملی ایران در نسبت با سایر کشورها و چهره نمادین ملی است. امروزه که از قدرت دولت‌ها و حکومت‌ها فروکاسته شده و در عوض مسئولیت‌های انسانی و فردی در قلمروهای مختلف جامعه، سیاست و اقتصاد و در مسایل مشترک بشری برجسته شده است، جایگاه رئیس‌جمهور نیز بر اساس خوانش‌های تازه، واجد چنین ظرفیت‌هایی می‌شود. پرسش این پژوهش این بود که نقش و جایگاه رئیس‌جمهور در قانون اساسی با توجه به شاخص‌های کارآمدی چیست و چگونه می‌توان این جایگاه را در عمل ارتقا داد تا کارآمدی نیز درجه بالاتری را تجربه کند. جایگاه رئیس‌جمهور در این مقاله با هدف شناخت و تبیین امکانات جدید عمل سیاسی مطالعه می‌شود. این موضوع بر مبنای مؤلفه‌های کارآمدی و درون نظریه نهادگرایی هنجاری بررسی می‌شود. یافته‌های این بررسی نشان می‌دهد که وجه عاملیتی و انسانی رئیس‌جمهور که در قانون اساسی

۱. این مقاله برگرفته از بخشی از نتایج طرح پژوهشی «کارآمدی رابطه قوه مجریه و مقننه در ایران» است که در پژوهشگاه علوم انسانی جهاد دانشگاهی انجام شده است.

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

جمهوری اسلامی ایران و به‌ویژه در سوگندنامه او و در ارتباطش با مردم و افکار عمومی برجسته می‌شود، بر جنبه ساختاری و سازمانی آن غلبه دارد و از این منظر می‌تواند ابعادی از اهمیت جایگاه رئیس‌جمهور را آشکار نماید.

واژه‌های کلیدی: رئیس‌جمهور، کارآمدی، مسئولیت، قانون اساسی و جمهوریت و اسلامیت.

مقدمه

رئیس‌جمهور، دومین مقام عالی رسمی کشور است و مسئولیت اجرای قانون اساسی و ریاست قوه مجریه را جز در اموری که مستقیماً به رهبری مربوط می‌شود، بر عهده دارد (اصل ۱۱۳). در شرایط ویژه، برای رئیس‌جمهور مجموعه‌ای از توانمندی‌ها و اعتماد به مبانی نظام سیاسی، کشور ایران و مذهب رسمی آن ذکر شده است (اصل ۱۱۵). در مفاد سوگند رئیس‌جمهور - که محتوای سوگندنامه رئیس‌جمهور در مجلس شورای اسلامی با حضور رئیس‌ان دو قوه و اعضای شورای نگهبان خوانده می‌شود و رئیس‌جمهور آن را امضا می‌کند- بر وظایف جایگاهی- سازمانی یعنی ریاست قوه مجریه و مسئولیت‌های انسانی وی از قبیل پاسداری از مذهب رسمی و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی، خدمت به مردم، پرهیز از خودکامگی، حمایت از آزادی و حرمت اشخاص و حقوق ملت و امانت‌داری قدرت (ریاست جمهوری) تأکید می‌شود. این وظایف به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: یکی مسئولیت اجرای قانون اساسی و دیگری ریاست قوه مجریه. بدین ترتیب از منظر کارآمدی، رئیس‌جمهور در میان مقامات رسمی و عالی کشور، بهترین جایگاه را در اختیار دارد. اما مشکل اینجاست که با توجه به وضعیت قانون اساسی، لازم است ترتیبات نهادی مناسبی برای کمک به تحقق زمینه‌های مسئولیت ریاست‌جمهور در اجرای قانون اساسی اندیشیده و ایجاد گردد.

در حقیقت برای طرح این مسئله باید ادله و نشانه‌هایی از مسئله‌مندی جایگاه رئیس‌جمهور ارائه شود تا در پرتو آنها، ضرورت انجام این بررسی برجسته‌تر گردد. در حدود دو دهه و طی دوره زمامداری سه رئیس‌جمهور در کشورمان، بحث اختیارات رئیس‌جمهور و ابعاد آن مطرح شده است. سید محمد خاتمی، محمود احمدی‌نژاد و حسن روحانی، هر سه به‌خصوص در دوره دوم مسئولیت خویش نسبت به تناسب اختیارات رئیس‌جمهور با وظایف و تعهدات او شکوه داشته و در حقیقت این اختیارات را کافی ندانسته‌اند. خاتمی معتقد بود که در وضع کنونی، اختیارات رئیس‌جمهور گاه از یک شهروند عادی هم کمتر است. بدون تصویب این لوایح، امکان احقاق حقوق مردم وجود ندارد. لوایح دوقلو را در زمینه‌سازی برای احقاق حقوق مردم تدوین و به مجلس ارائه داد که البته به سرانجام نرسیده و پس گرفته شد (روزنامه شرق، ۶ دی ۱۳۹۹).

احمدی‌نژاد نیز در چالش با مجلس در دوره ریاست علی لاریجانی، طی نامه به شورای نگهبان، بحث مسئولیت و قدرت رئیس‌جمهور را مطرح کرد. رئیس دولت نهم طی نامه به شورای نگهبان که در خرداد ۸۹ منتشر شد، با استناد به اینکه «مجلس شورای اسلامی نباید در امور اجرایی و لوازم آن دخالت نماید و تصمیماتی بگیرد که از وظایف قوه مجریه است»، نسبت به مصوباتی چون طرح الحاق موادی به قانون سامان‌دهی و حمایت از تولید و عرضه مسکن، طرح پذیرش دانشجو در آموزشکده‌های فنی و حرفه‌ای، مراکز تربیت معلم و دانشگاه شهید رجایی، الحاق احکامی به قانون بودجه مصوب مجلس بدون رعایت ترتیبات مقرر در قانون اساسی معترض شد (خبر آنلاین، ۱۹ آذر ۱۳۸۹). این اشارات نشان می‌دهد که رابطه با سایر نهادها و به‌ویژه رهبری نظام و برخی نهادهای نظامی در یک شبکه پیچیده و گاه ناشفاف درهم تنیده می‌شود و کارآمدی این قوه و به‌ویژه رئیس‌جمهور را دستخوش آسیب می‌کند. از این منظر است که تقویت جایگاه رئیس‌جمهور و افزایش قدرت و اختیارات بیشتر او می‌تواند آن را تحقق بخشد.

حسن روحانی، رئیس‌جمهور دولت یازدهم و دوازدهم نیز وقتی با خروج ترامپ از برجام و درگیری عملی کشور در جنگ اقتصادی و تحریم‌ها و فشار حداکثری در شرایط بحرانی قرار گرفت، به دلیل نیاز به تمرکز در تصمیم‌گیری و مدیریت در اوضاع بحرانی، به ضرورت قدرت رئیس‌جمهور اشاره داشت (ایرنا، ۲۸ مهر ۱۳۹۸).

کارآمدی نهادهای سیاسی در فرایند توسعه کشورها از مسایل مهم و مورد توجه پژوهشگران علم سیاست در جهت بهره‌برداری از منابع و ظرفیت‌های بومی خویش برای کمک به تحقق اهداف و برنامه‌هاست. مدعای این مقاله که بر اساس چارچوب نظری نظریه نهادگرایی جدید تبیین می‌شود، این است که اگر مسئولیت و جایگاه رئیس‌جمهور را فراتر از ریاست قوه مجریه یعنی در مقام مدافع اصلی قانون اساسی و مقام دوم کشور بدانیم، در آن صورت رئیس‌جمهور می‌تواند نقش مهمی در افزایش کارآمدی نهادهای سیاسی کشور داشته باشد.

پیشینه پژوهش

جایگاه رئیس‌جمهور تاکنون به عنوان یک پژوهش مستقل بررسی نشده است. با این وصف می‌توان به مواردی اشاره داشت که ذیل موضوع اختیارات رئیس‌جمهور به

کارآمدی هم نظر داشته‌اند. علم‌الهدی و اصل زعیم (۱۳۹۲) در بررسی ابعاد حقوقی مسئولیت رئیس‌جمهور بر اساس اصل ۱۱۳ قانون اساسی به این رسیده‌اند که مسئولیت رئیس‌جمهور درباره اجرای قانون اساسی فقط در محدوده وظایف همان قوه و نه دیگر قواست. «اگر مسئولیت مندرج در این اصل را شامل قوه مجریه به صورت مطلق بدانیم، علی‌الاصول باید شامل قسمت دیگر قوه مجریه تحت ریاست وی نمی‌باشد نیز بشود. یعنی مسئولیت اجرای قانون اساسی در بخشی که توسط رهبر اعمال می‌شود نیز برعهده رئیس‌جمهور می‌باشد، ولو به صورت نظارت بر عملکرد رهبر» (علم‌الهدی و اصل زعیم، ۱۳۹۲: ۹۱).

الهام و میرمحمدی میبیدی (۱۳۹۲) در بررسی خود به این نتیجه رسیده‌اند که شورای عالی انقلاب فرهنگی هرچند در قانون اساسی نامی از آن برده نشده، به دلیل اینکه یک شورای بالادستی و زیر نظر رهبری و برتر از سه قوه دیگر است، یک سیاست‌گذار محسوب شده و قوای سه‌گانه و مجمع تشخیص مصلحت و مجلس خبرگان، حق تعیین مصوبه معارض با مصوبات این شورا را ندارند. این نتیجه‌گیری، تحدید اختیار و قدرت رئیس‌جمهور است.

کارکردهای نظارتی در قانون اساسی بر رئیس‌جمهور از محورهایی است که هم به جایگاه این مقام و هم به کارآمدی آن مربوط می‌شود. واعظی و مسعودی (۱۳۹۶) در پژوهش خود، دو شاخص کارآمدی یعنی قانون اساسی و تفکیک قوا را با بررسی مقایسه‌ای مقوله حاکمیت قانون در ایران و انگلیس به کار بسته‌اند و نتیجه گرفته‌اند که کارکرد این نظارت در واقع جلوگیری از استبداد قوه مجریه است. قوه مجریه معمولاً برای تحقق وظایف اجرایی و اداری‌ای که برعهده دارد، از اختیارات درخور توجه برخوردار است و همواره بیم آن می‌رود که از ابزار اعمال اقتداری که در دست اوست، سوءاستفاده کند. کارکردهای نظارتی قانون اساسی مانند تفکیک قوا و نظارت‌های سیاسی و قضایی در قوانین پیش‌بینی شده است. نظارت‌ها می‌تواند درجه ضمانت حاکمیت قانون را افزایش دهد. در قانون اساسی کشورمان، استیضاح رئیس‌جمهور نیز از جدی‌ترین این ضمانت‌هاست.

نظریه نهادگرایی هنجاری و امکانات تحلیلی - نظری آن

عبارت قانون اساسی در این مقاله از دو جهت تعیین کننده است؛ نخست از حیث اندیشه سیاسی که آن را مفهومی واجد مهم ترین فضیلت ها و غایات و مسئولیت ها و وظایف مردم و خبگان و دولت مردان برای تمرین زندگی در یک جامعه سیاسی می داند و دوم از منظر این مقاله که جایگاه رئیس جمهور درون آن تبیین و موجه می گردد. قانون اساسی به مثابه یک نهاد بنیادی و اصلی که چارچوب نهایی حل مسائل و مناقشات و امور بحث انگیز در جامعه از طریق ایجاد پیشینی توافق و مشترکات است (Strauss, 1999: 581)، ظرفیت ها و ابعاد مهمی برای هر کشور دارای نظام سیاسی برآمده از آن دارد. در کنار خوانش های مدیریتی، حقوقی، اندیشه ای، تحلیل محتوا، مقایسه ای و ... از قانون اساسی می توان برای شناخت و تبیین ظرفیت های آن از نظریه های نهادگرایی که تناسب و قرابت نزدیکی با قانون اساسی دارند، بهره برد. قانون اساسی یک سند نیست، بلکه یک نهاد زنده ساخته شده و از حیث تاریخی و موروثی است که در وهله نخست در هیئت یک «سند»^۱ ظهور می کند (Fassbender, 2009: 21). کارکرد قانون اساسی، ایجاد فرایند وضع قوانین برای تشکیل دادن و تمرین کردن قدرت سیاسی است. تحقق بهینه و متوازن کارکردهای قانون اساسی به چالش جدی در نسبت با عوامل مختلف (مثل احزاب سیاسی، گروه های فشار، نهادهای بروکراسی یا نظامی) دچار می شود.

مفهوم نهاد از دیرباز در علوم انسانی و اجتماعی رواج داشته و اکنون به طور بسیار گسترده در اقتصاد، علم سیاست، جامعه شناسی، فلسفه و جغرافیا مورد توجه و استفاده پژوهشگران این رشته ها قرار می گیرد. در دوران جدید می گویند نخستین کسی که از مفهوم نهاد در معنای مدرن و علمی استفاده کرد، ویکو، مورخ ایتالیایی در کتاب «علم جدید»^۲ در ۱۷۲۵ بود. او هر چند در کتابی با نام «نهاد خطابت»^۳ که به «فن سخنوری»^۴ ترجمه شد، از واژه استفاده کرد، در کتاب «علم جدید»^۵ بود که از ماهیت نهادی علم سخن گفت. او همچنین نهاد را همواره در کنار عمل^۶ به کار می برد و بدین

1. In first instance
2. Document
3. ScienzaNauva
4. Institutionesoratoiaie
5. the art of rhetoric
6. practice

ترتیب نهاد و فاعل انسانی را همراه می‌دید. ویکو، مذاهب خاص، نهادها و سنت‌ها را نمونه‌هایی ازلی و جاویدان نمی‌دانست، بلکه آنها را چونان آفریده‌ها و ساخته‌هایی انسانی می‌دید که منعکس‌کننده شرایط تاریخی انواع خاصی از انسان‌ها در جوامع‌اند که دارای تعلقات سیاسی، اقتصادی و حقوقی‌اند (به نقل از: Vandevelda, 2007: 203).

در علم سیاست از دو نهادگرایی نام برده می‌شود: نهادگرایی قدیم و نهادگرایی جدید. در نهادگرایی قدیم صرفاً مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای رسمی با مبنای عمدتاً حقوقی مدنظر قرار می‌گرفت. این روش در آمریکا و انگلیس بیشتر رواج داشت. آغاز پژوهش در مسائل سیاسی همیشه با نهادهای رسمی شکل می‌گرفت و این امری مفروض پنداشته می‌شد (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۸۳). رهیافت نهادی واقعی بیشتر اشاره به نهادگرایی جدید و امکانات تحلیلی آن دارد. در نهادگرایی جدید به‌طور همزمان به فاعلیت انسانی و ساختار نهادی تأکید می‌شود و روایتی زنده و پویا از نهادهای سیاسی ارائه می‌گردد. زمینه و مسیر و محیط رشد نهاد بر تحول و سرنوشت آن تأثیر می‌گذارد. نهاد در قالب فرهنگی شکل می‌گیرد. در این نگاه، نهادها به عنوان ساختارهایی هستند که به صورت دسته‌جمعی و حاصل معانی درونی ناشی از فاعلان انسانی شکل می‌گیرند. فاعلانی که توانایی آرمانی آنها هم به خلق نهاد و هم به نگه‌داشت آن یاری می‌کند. این وضعیت فاعلان به گسترش تعاملات آنان با نهاد دامن می‌زند. از سوی دیگر در نهادگرایی جدید، مؤلفه‌های ترکیبی مورد تأکید قرار دارند، مانند:

- ۱- تأکید بر زندگی سیاسی به عنوان کانون پژوهش سیاسی
 - ۲- تأکید بر نقش ترجیحات، انتخاب‌ها و رفتار شخص در زندگی سیاسی
 - ۳- نهادگرایی به‌مثابه یک روش تحلیل که در کنار توجه به رفتارهای افراد و راهبردهای ذی‌نفعان، شبکه توزیع قدرت را نیز مدنظر دارد.
 - ۴- تاریخ شکل‌گیری نهاد بر نهادگرایی و متقابلاً تأثیر دارد (Wu, 2009: 105).
- در نهادگرایی قدیم، نهادها عمدتاً ساختارهای کلان، خشک و ثابت در نظر گرفته می‌شوند. پژوهش درباره آنها محدود به مقایسه‌های تاریخی و حقوقی می‌شد. دامنه کار شامل مطالعه قواعد، رویه‌ها و سازمان‌های رسمی حکومت می‌گردید. تنها از ابزار حقوقی و تاریخی برای تبیین نهادها و محدودیت‌های آنها بهره می‌بردند (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۹۱). مطالعات قانون اساسی و اداره عمومی در حوزه کلان در نهادگرایی قدیم بود.

پیشینه‌های نهادگرایی قدیم با این ویژگی و دامنه از نظر پیترز تا دوره‌های بسیار قدیم قابل ردگیری است و حتی تا نخستین اندیشه‌های نظام‌مند در باب زندگی سیاسی و ماهیت حکومت و رابطه حکومت‌شوندگان و حکومت‌کنندگان می‌رسد (پیترز، ۱۳۸۶: ۵).

اما نهادگرایی جدید با نوعی آسیب‌شناسی و انتقاد از نهادگرایی قدیم می‌کوشد به سمت نظریه سیاسی میل کند؛ جایی که فاعلیت انسانی و کارگزاری او در ساختن زندگی سیاسی نقش دارد. در نظریه سیاسی مدرن، انسان در ساختن نهادهای سیاسی، نقش و مرجعیت دارد. از سوی دیگر در قوانین اساسی، انسان حق تعیین سرنوشت دارد و در این راستا حقوقی با عنوان حقوق اساسی در این نظام‌های سیاسی برای شهروندان هست که یکی از وظایف مهم حکومت‌ها، تحقق بخشیدن به این حقوق است.

نظریه نهادگرایی نوین را نخست مارش و اولسن (۱۹۸۴) بنیان نهادند. اشاره آنها به مشکل اصلی در نهادگرایی، دورافتادن آن از جنبه‌های نظری و مفهومی است که باعث محو کردن ارزش‌های سیاسی و انتخاب جمعی شده است. این دو می‌گویند: «محموریت ارزش‌ها در تحلیل سیاسی با فرضیات روش‌شناسی‌های فردگرایانه‌ای جایگزین می‌شوند که به شدت دنبال مطلوبیت‌اند» (همان: ۴۷). ارزش در نهایت امری فردی است و به همین دلیل پایه انتخاب فرد قرار می‌گیرد. از این‌روی است که زمینه برای پیوند نظریه سیاسی هنجاری (در علم سیاست) به نهادگرایی فراهم می‌شود و نظریه نهادگرایی هنجاری، نوعی نظریه ذیل نهادگرایی جدید است.

مؤلفه‌های نهادگرایی هنجاری بر اساس کتاب پیترز شامل: ۱- تعامل دو سویه در رابطه فرد- نهاد ۲- پیچیدگی ضابطه‌های تحلیل رابطه نهادی ۳- معناسازی نهاد و ۴- بین‌رشته‌ای بودن نهادگرایی جدید (همان: ۴۸-۵۰) می‌گردد. در این نظریه، تعریف نهاد، شکل‌گیری آن، تغییر نهادی و واکنش فردی و نهادی تابع نظریه جدید شده و از نهادگرایی کلاسیک فاصله می‌گیرد. مزیت روش «نهادگرایی هنجاری» در این پژوهش این است که می‌تواند ضمن کمک به احصای مفاهیم، زمینه‌ها و مفاد محتوای قانون اساسی ج. ا. ایران در زمینه روابط دو قوه مجریه و مقننه و کشف و تبیین ارزش‌های قانون اساسی که زیربنای شکل‌گیری نهادی است، در آسیب‌شناسی روابط دو قوه در دولت نهم و دهم و نیز پیش‌بینی چالش‌های احتمالی این روابط در آینده از دیدگاه مفهوم کارآمدی مؤثر و مفید باشد.

مؤلفه‌های کارآمدی نهادهای سیاسی

در این مقاله پس از تبیین جایگاه نهادی عاملیتی مفهوم رئیس‌جمهور در قانون اساسی بر اساس مؤلفه‌های کارآمدی نهادهای سیاسی که در پژوهش مرتبط با این موضوع انجام شده، می‌کوشیم نشان بدهیم که رئیس‌جمهور، سهم و نقش جدی در تحقق یا حمایت یا دفاع از آن مؤلفه‌ها را در رفتار قوای حاکمیتی و نهادهای کشور برعهده دارد. سمت‌گیری تعیین‌کننده این پژوهش در باب موضوع کارآمدی که در رابطه میان مجلس شورای اسلامی و قوه مجریه مدنظر قرار می‌گیرد، کاملاً جنبه کیفی، نظری و انضمامی دارد. منظور از مؤلفه‌های کارآمدی، دسته‌بندی برخی معیارها و شاخص‌های کمی که به‌راحتی قابل سنجش در روابط قوا یا سایر نهادهای سیاسی باشد، نیست.

۱- دموکراسی: نمی‌توان دموکراسی را چونان ابزاری در جهت اهدافی شخصی یا به طور کلی بیرون از غایات و چارچوب‌ها و محدودیت‌های قانون اساسی استفاده کرد. استفاده از آن بدون نظریه آرمان‌ها و اصول قانون اساسی برخلاف کارآمدی توجیه می‌شود. دموکراسی از طریق زمینه‌سازی مشارکت میان مردم و با فراهم کردن زمینه تحقق «انتخاب‌های مردم»، عملاً تحقق حقوق شهروندان را که بخش مهمی از قانون اساسی است، فراهم می‌کند.

۲- تفکیک قوا: تفکیک قوا، یک توزیع قدرت است و این نشان می‌دهد که روابط میان نهادهای سیاسی بر اساس یک قدرت محدود به درون شکل می‌گیرد. یعنی قدرت هر یک از قوای سه‌گانه، تابعی از منطق درونی و وظایف ذاتی آن قوه است. بدین ترتیب هرچه وظایف و مسئولیت‌های هر قوه روشن‌تر و دقیق‌تر در قانون اساسی بیاید، حدود قدرت آن هم بهتر تعیین و تحدید می‌شود.

۳- حکومت قانون: از منظر کارآمدی حکومت قانون، نقش مهمی در بازگرداندن نهادها به میراثی قانونی در فرآیند دگرگونی و تغییرات دارد. این مؤلفه اجازه نمی‌دهد که حوزه‌های نهادی و فاعلان سیاسی در نهادها، با توجیه تغییرات و اقتضانات، قانون را کنار بزنند. در هر صورت قانون باید داور مورد رجوع باشد. توجیه رفتارهای غیرعادلانه، شخصی و گروه‌گرایانه در بسیاری اوقات مستند به تغییرات و عوض شدن شرایط و پیش آمدن اقتضانات و مصلحت‌های جدید می‌شود. اتفاقاً حکومت قانون در این شرایط، نقش مهمی

می‌یابد. این مؤلفه می‌تواند جلو بسیاری از اقدام‌های ناعادلانه مستند به توجیهات فوق را بگیرد. اقداماتی که حتی حکومت و نهادها و دولت‌مردان و سیاست‌مداران ممکن است با آنها، اهداف خاص خود را پیگیری کنند. فروکاستن از وسیع شدن جایگاه حکومت قانون، مایه تباهی و فروپاشی روابط سیاسی و نهادی خواهد شد (Murphy, 2010: 41).

۴- حقوق اساسی: وقتی از تبار اندیشه‌ای و تاریخی- سیاسی حقوق اساسی به سطح سیاست عملی در محیط نهادی و ترتیبات نهادی گذر می‌کنیم، ضرورت این مؤلفه را در عمل سیاسی و از جمله در کارآمدی روابط نهادهای سیاسی می‌توانیم مشاهده کنیم. حقوق اساسی در سطح سیاست عملی، خود را ذیل عناوینی چون حق مالکیت، آزادی و برابری که از محل عمل سیاسی قانون‌گذاری در مجاری نهادی وضع شده، نشان می‌دهد (هاشمی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲). در محیط نهادی، پیگیری حقوق اساسی مشخص و دستورکار نهادهای حاکمیتی (به‌ویژه قوای سه‌گانه) و نیز شهروندان قرار می‌گیرد. سیاست‌گذاری توسعه که با مشارکت مستقیم دو نهاد قوه مجریه و قوه مقننه و کمک ساختارهای جانبی صورت می‌گیرد، باید در درجه نخست نهاد به حقوق اساسی باشد. باردان^۱ معتقد است که امر اقتصاد نهادی در فرایند سیاست‌گذاری توسعه باید با ظرافت و دقت انجام شود؛ چون باید به جنبه انسانی نهادها هم توجه شود؛ اینکه نهادها بی‌گمان برای محافظت از حق مالکیت فردی تأسیس شده‌اند (Avellaned, 2006: 2).

۵- قانون اساسی: قانون اساسی، مرجع زندگی سیاسی و نهاد تنظیم سیاست‌ها، برنامه و نیز روابط قوای سه‌گانه و نهادهای حاکمیتی و دستگاه‌های دولتی و رسمی است. قانون اساسی، نهادی تعیین‌یافته است که جنبه استنادی و پیگیری عملی از سوی شهروندان را دارد و به‌ویژه معیار مهمی در کنترل رهبران سیاسی و دولت‌مردان و مقامات سیاسی محسوب می‌شود. آنچه از منظر کارآمدی روابط قوا، جایگاه قانون اساسی را برجسته می‌سازد، نقش این مؤلفه در تنظیم سیاست‌ها و روابط نهادهای مختلف کشور است. در همه قوانین اساسی جهان، روابطی بر قوای سه‌گانه، فرآیند تحقق وظایف و تأثیر و تأثر میان آنها حاکم است.

ابعاد نهادی و فاعلیتی مسئولیت رئیس‌جمهور در قانون اساسی

در قانون اساسی سال ۱۳۵۸، قوه مجریه مرکب از دو جزء رئیس‌جمهور و نخست‌وزیر بود. پس از تغییر آن در قانون اساسی ۱۳۶۸ و حذف جایگاه نخست‌وزیری، رئیس‌جمهور به تنهایی رئیس قوه مجریه شد. محتوای اصل ۱۱۳ قانون اساسی همواره محل مناقشه‌های نظری و مجادلات سیاسی بر سر جایگاه رئیس‌جمهور، قلمرو اختیارات و مسئولیت‌های وی و چالش‌ها و پیامدهای این مسئولیت با سایر بخش‌های رسمی و قانونی کشور بوده است. در سال ۱۳۶۰، رئیس‌جمهور وقت طی نامه‌ای به شورای نگهبان و با استناد به قانون اساسی، خواستار بیان نظر آن شورا درباره نظارت رئیس‌جمهور بر ارگان‌های اجرایی (اعم از قوه قضاییه و مجریه) از طریق تشکیل واحد بازرسی ویژه در دفتر رئیس‌جمهور شد. شورای نگهبان با تشکیل واحد بازرسی در ریاست جمهوری مخالفت کرده، آن را با قانون اساسی مغایر دانست. در دولت‌های خاتمی و احمدی‌نژاد نیز به شکل‌های مختلفی این اصل مورد توجه رسمی قرار گرفت. در دولت یازدهم نیز با تصویب منشور حقوق شهروندی در هیئت دولت مجدداً مناقشه قدیمی مورد توجه قرار گرفته است.

در مجموع در چهار دهه ریاست جمهوری یعنی از ۱۳۶۰ تا ۱۳۹۵، موضوع مسئولیت رئیس‌جمهور در اجرای قانون اساسی مورد توجه قرار داشته است. پدیده‌ها و آسیب‌هایی چون بی‌قانونی، غلبه سلیقه، قانون‌شکنی و قانون‌گریزی، از مهم‌ترین نگرانی‌ها در فضای عمومی کشور هستند که در پرداختن به آنهاست که بارها سخن از مسئولیت رئیس‌جمهور در اجرای قانون اساسی را به میان می‌کشد. «هدف نخستین قانون اساسی، قاعده‌مند شدن چگونگی اعمال قدرت سیاسی است. قاعده‌مندسازی فرایند اعمال قدرت بدون محدودسازی آن ممکن نیست... از این منظر است که اعمال و رفتارهای غیرقانونی، تهدید جدی برای قانون اساسی به‌شمار می‌رود» (ر.ک: گرجی و نوروزی، ۱۳۹۵).

شارحان و مفسران قانون اساسی درباره اختیارات رئیس‌جمهور به دو بعد مسئولیت اجرایی و مسئولیت نظارتی وی اشاره دارند. تحلیل‌ها و بررسی‌ها حکایت از اختلاف‌نظرهای جدی در زمینه تفسیر قدرت و مسئولیت نظارتی رئیس‌جمهور دارد.

نقض قانون اساسی و انحراف سیاست‌ها، برنامه‌ها و رفتارها از آن در حوزه‌های نهادی و دولت‌مردی، زمینه‌دیگری از نگرانی و مجدداً بازگشت به مسئولیت رئیس‌جمهور در اصل ۱۱۳ است. تغییر رئیس قوه مجریه در دامنه، نوع و اقدامات مواجهه با اصل تفاوت می‌کند. اما مهم این است که در همه دولت‌هایی که به‌طور رسمی به مسئله مسئولیت رئیس‌جمهور و محتوای اصل ۱۱۳ توجه کرده‌اند و نیز در میان موافقان و مخالفان اقدام‌های دولت، استدلال محوری بر دفاع از حقوق شهروندی، حق‌الناس و اجرا نشدن اصول قانون اساسی تأکید شده و می‌شود. این بدان معناست که مسئله مسئولیت‌های رئیس‌جمهور، مستقیم و غیرمستقیم با کارآمدی در ارتباط است.

سید محمد خاتمی در آذرماه ۱۳۷۶، هیئت نظارت بر اجرای قانون اساسی را تشکیل داد و شوشتری، افتخار جهرمی، سیدمحمد هاشمی (حقوقدان)، موسوی لاری، هاشم‌زاده هریسی و محمدعلی ابطحی از اعضای این هیئت بودند. مواردی چون اعتراض به دستگیری و شکنجه برخی شهرداران تهران در جریان پرونده کرباسچی، توقیف فله‌ای مطبوعات در سال ۱۳۷۹، احکام صادره درباره برخی املاک اقلیت‌ها در اصفهان و ماجرای دستگیری یکی از خبرنگاران از سوی دولت خاتمی به قوه قضاییه مستند به حقوق شهروندی و اشاره به اصول ۱۱۳، ۱۲۲، ۵۳۸، ۳۲ و اصل ۳۵ بود.

محمود احمدی‌نژاد در سال ۱۳۸۴ ابتدا به انحلال هیئت پرداخت، ولی در دور دوم ریاست‌جمهوری خود یعنی در سال ۱۳۹۰ مجدداً به ضرورت آن هیئت اشاره کرد و با وجود مخالفت شورای نگهبان، یازده نفر را با هدف صیانت از قانون اساسی به‌عنوان اعضای هیئت نظارت بر قانون اساسی منصوب کرد. در دوره احمدی‌نژاد، رابطه میان مجلس و دولت به تیرگی گرایید. مجلس در ۹۱/۰۲/۰۹، قانون نظارت مجلس بر رفتار نمایندگان را تصویب و به دولت ابلاغ کرد. احمدی‌نژاد در مخالفت با این قانون، طی نامه‌ای به سیدمحمد شاهرودی، رئیس هیئت حل اختلاف قوا، آن قانون را مغایر با قانون اساسی دانست (همشهری آنلاین، ۹۱/۰۲/۱۸).

استندهای احمدی‌نژاد در مغایرت قانون نظارت مجلس بر رفتار نمایندگان به بند ۹ اصل ۳ و اصول ۱۹ و ۲۰ قانون اساسی بود که به حقوق برابر ایرانیان اشاره دارد. بخش دیگری از استندهای احمدی‌نژاد در باب ضرورت وجودی هیئت نظارت بر اجرای قانون اساسی، بعد نهادی داشت. او در جلسه این هیئت گفت: «هدف نهایی از اجرای قانون

اساسی در کشور این است که ما ساختار و عملکردی به وجود آوریم که به واسطه آن، کشور را خوب اداره کرده و آرمان‌های انقلاب از جمله استقرار عدالت، رشد، کمال و بالندگی جامعه و شکوفایی استعدادها را در کشور برقرار کنیم. او با تأکید بر ضرورت مدیریت یکپارچه در کشور افزود: اگر بنیان‌ها در یک جامعه محکم بوده و مسئولان آن جامعه صادقانه به مردم خدمت کنند و برقراری عدالت را در تمام فعالیت‌های خود ملاک قرار دهند، نظام، نظامی بالنده و مقتدر خواهد بود» (جهان‌نیوز، ۱۳۹۱/۰۱/۳۱).

احمدی‌نژاد در دی‌ماه سال ۱۳۸۹ طی نامه‌ای به رهبری حدود ده تا دوازده مورد از اصول قانون اساسی را مستند کرد و مدعی شد که حقوق قانونی رئیس‌جمهور در برابر قوای دیگر مخصوصاً مجلس، چیزی بالاتر از آن است که در سی و چند سال گذشته، رؤسای جمهور در اختیار داشتند (فرارو، ۹۱/۰۲/۱۸ به نقل از احمد توکلی).

واپسین اقدام و مواجهه دولت با مسئله اختیارات رئیس‌جمهوری و مسئولیت وی در اجرای قانون اساسی در دولت حسن روحانی ظاهر شد. این اتفاق با تصویب «منشور حقوق شهروندی» در دولت آشکار شد و مناقشاتی را به طور معمول دوره‌های قبل در پی آورد. روحانی پیش از انتخابات ریاست‌جمهوری یازدهم در بیانیه‌های خود به مسئله اجرای اصول قانون اساسی پرداخت و تعهد خودش را به اجرای آنها اعلام نمود. او در بیانیه شماره ۳ ستاد انتخاباتی خود می‌گوید: همه جای ایران سرای من است: این بیانیه مربوط به حقوق اقوام، ادیان و مذاهب می‌شود. با هدف رفع تبعیض تدوین قوانین لازم برای اجرای کامل قانون اساسی به‌ویژه اصول ۳، ۱۲، ۱۵، ۱۹ و ۲۲ را پی خواهد گرفت (Rouhani. ir). حسن روحانی در سفر انتخابات ریاست‌جمهوری به کردستان نیز قول داد اصل ۱۵ قانون اساسی را اجرا کند. او گفت: من تبعیض را کنار می‌گذارم و حقوق شهروندی را تدوین می‌کنم. این متن قانون اساسی است و از نظر من اصل ۳ و ۱۵ و ۲۲ قانون اساسی با اصل اول و آخر و وسط آن برابر است» (خبرگزاری انتخاب، ۹۲/۳۰/۲۰).

پس از استقرار دولت یازدهم، از همان آغاز مسئله تدوین حقوق شهروندی در معاونت حقوقی ریاست‌جمهوری پیگیری شد. این معاونت در آذرماه سال ۱۳۹۲، ویرایش شماره ۰۱ را با نام متن پیش‌نویس غیررسمی منشور حقوق شهروندی با همکاری مرکز بررسی‌های استراتژیک ریاست‌جمهوری تدوین نمود. این متن برای بسیاری از صاحب‌نظران ارسال و نظریاتی شد. متن نهایی «منشور حقوق شهروندی» در

۲۹ آذرماه ۱۳۹۵ در همایش «قانون اساسی و حقوق ملت» به امضای رئیس‌جمهور رسید (dolat. ir).

رئیس‌جمهور در این همایش بیانیه‌ای نیز به منظور تأکید بر حقوق شهروندی صادر نمود. او گفت: بر اساس اصل ۱۳۴ قانون اساسی، «منشور حقوق شهروندی» را به‌مثابه برنامه و خط‌مشی دولت برای رعایت و پیشبرد حقوق اساسی ملت ایران اعلام می‌کنم. لوایح مورد نیاز را در خصوص حقوق شهروندی تدوین و به مجلس شورای اسلامی تقدیم می‌کنم و از همکاری سایر قوا برای فراهم آوردن زمینه‌های اجرای آن اطمینان دارم (خبرگزاری تسنیم؛ ۲۹ آذر ۱۳۹۵). وی دستور داد که دستگاه‌های تابع قوه مجریه در مدت شش ماه، برنامه «اصلاح و توسعه نظام حقوقی» را در حوزه مسئولیت خویش تصویب و به رئیس‌جمهور ارائه کنند. به منظور پیگیری این امر، دستیار ویژه رئیس‌جمهور در امور حقوق شهروندی منصوب خواهد شد (همان). رئیس‌جمهور در همایش قانون اساسی و حقوق ملت تأکید کرد: «در اصل ۱۱۳ قانون اساسی به رئیس‌جمهور دستور می‌دهد که او مسئول اجرای قانون اساسی باشد. چرا این وظیفه به دوش رئیس‌جمهور آمده؛ به دلیل اینکه تنها فردی که در کشور با رأی عمومی مردم در سطح ملی انتخاب می‌شود، فقط رئیس‌جمهور است. لذا قانون اساسی این وظیفه را به دوش او نهاده است» (سایت عصر ایران؛ ۲۹ آذر ۱۳۹۵).

تحلیل و بررسی مسئولیت رئیس‌جمهور در قانون اساسی

تمایز نقش رئیس‌جمهور از رؤسای دو قوه دیگر

بر اساس نظریه نهادگرایی هنجاری، مؤلفه‌های کارآمدی و زمینه‌های واقعی و تاریخی موضوع در دوره سه رئیس‌جمهور و حتی در دهه ۱۳۶۰، می‌توان از نقش استثنایی رئیس‌جمهور در تحقق آرمان‌های انسانی و اصول قانون اساسی ج.ا. ایران سخن گفت. اگر تأملی در جایگاه مقام رهبری و رئیس‌ان قوای سه‌گانه در قانون اساسی داشته باشیم، به‌خوبی روشن می‌شود که رئیس‌جمهور همچون سه مقام دیگر وظایفی دارد. اما افزون بر وظایف نقشی فرد در مقام ریاست قوه مجریه، مسئولیت‌هایی دارد که فراتر از وظایف مصرح ریاست قوه مجریه ارزیابی می‌شود. برای مثال وظایف و اختیارات رهبر در اصل ۱۱۰ ناظر به

جنبه‌های ساختاری، نهادی و سازمانی می‌شود که می‌توان به ابعادی مانند: تعیین سیاست‌های کلی، نظارت بر اجرای سیاست‌ها، صدور فرمان همه‌پرسی، اعلان جنگ و صلح، عزل و نصب‌ها، حل اختلافات قوا و امضای احکام اشاره کرد. در هیچ‌کدام از این وظایف اشاره‌ای به آرمان‌ها و ارزش‌های انسانی و شهروندی قانون اساسی نشده است. این وظایف به درستی به نقش رهبری به‌عنوان یک ساختار کلان بالادستی که در بطن خویش جنبه هماهنگ‌کننده، تعادل‌بخشی، تنفیذگر، پایشی و نظارتی دارد، اشاره می‌کند.

در وظایف رئیس قوه مقننه و قوه قضاییه نیز برجستگی حداکثر و تقریباً کامل با وظایف ساختاری و سازمانی دیده می‌شود. اصل ۲۵۸، سه وظیفه برای رئیس قوه قضاییه قائل است که هر سه جنبه سازمانی دارد که شامل ایجاد تشکیلات لازم در دادگستری برای تحقق اصل ۱۵۶، تهیه لوایح قضایی و استخدام قضات و عزل و نصب آنها می‌گردد. البته در اصل ۱۵۶، وظایف معطوف به اصول آرمانی و حقوق انسانی و شهروندی برای نهاد قوه در نظر گرفته شده، مانند بند ۲ که به احیای حقوق عامه و گسترش عدل و آزادی‌های مشروع تصریح دارد، اما رئیس قوه قضاییه صرفاً با وظایف سازمانی به تحقق این حقوق کمک می‌کند و مسئولیت جداگانه‌ای ندارد. با توجه به استقلال قاضی (اصل ۱۶۴) و نهادهایی چون دادستانی‌ها و دیوان عالی کشور (اصل‌های ۱۶۱ و ۱۶۲) و نیز ضرورت علنی بودن محاکمات (اصل ۱۶۵)، عمده وظایف قوه قضاییه از طریق مناسبات سازمانی انجام می‌شود و رئیس قوه، مسئولیتی بالاتر از ریاست قوه و وظایف سه‌گانه‌اش ندارد.

وظایف قانونی قوه مقننه به‌گونه‌ای دیگر در قانون دیده می‌شود. قوه مقننه مرکب از دو ساختار مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان است که هر کدام از آن دو، وظایف معین و متفاوتی دارد. وظایف شورای نگهبان، پسینی است ولی وظایف نمایندگان، پیشینی و مبتنی بر سوگند نمایندگی است که در اصل ۶۷ آمده است. در قانون اساسی، قوه مقننه رئیس ندارد و دو نهاد آن، مجلس و شورای نگهبان هر یک رئیس جداگانه دارد؛ با این تفاوت که رئیس مجلس شورای اسلامی با یک واسطه با آرای مردم انتخاب می‌شود، ولی رئیس شورای نگهبان به نصب مقام رهبری (اصل ۱۱۰) انجام می‌شود. بر این اساس وظایف رئیس شورای نگهبان به تبع وظایف رهبری (اصل ۱۱۰)، جنبه سازمانی دارد، ولی وظایف رئیس شورای اسلامی ناشی از مسئولیت نمایندگی، ناظر به جنبه‌های آرمانی شهروندی مانند پاسداری از اسلام و دستاوردهای انقلاب اسلامی و

مبانی جمهوری اسلامی، پایبندی به استقلال و اعتلای کشور، حفظ حقوق ملت و دفاع از قانون اساسی، آزادی مردم و تأمین مصالح آنهاست (اصل ۶۷).

این وظایف معطوف به آرمان‌ها و حقوق شهروندی و ارزش‌های دینی، نه ناشی از ریاست مجلس شورای اسلامی (یعنی جنبه نهادی و سازمانی)، بلکه برآمده از جمهوریت و اسلامیت است که در رأی مردم ریشه دارد. درست است که نمایندگان به صورت حوزه‌ای انتخاب می‌شوند، اما رأی مردم در هر حوزه و هر کجای کشور، ارزش ملی و فراگیر دارد و نه ارزش محلی. به همین دلیل اصل ۸۴ قانون اساسی بر فراگیری و ملی بودن مسئولیت نماینده در برابر تمام ملت تصریح می‌کند و به دلیل همین ملی بودن، نماینده حق دارد در همه مسائل داخلی و خارجی کشور اظهار نظر کند. از سوی دیگر اصل ۸۶ بر آزادی کامل نماینده در اظهار نظر و رأی خویش تصریح می‌کند. محتوای این دو اصل در کنار سوگندنامه نمایندگی (اصل ۶۷)، مسئولیت‌های نماینده را از دایره صرف اداری و سازمانی فراتر می‌برد. این نکته وقتی می‌تواند اهمیت خود را بیشتر نشان دهد که آن را با تسری حق ملی و مسئولیت فراگیر نمایندگی به نمایندگان اقلیت‌های دینی هم در نظر آوریم. مسئولیت ملی نماینده (اعم از شیعه، سنی، مسیحی، آشوری و ارمنی یا نماینده اقوام) به چیزی فراتر از اعتقادات دینی، یعنی به حقوق شهروندی و آرمان‌های انسانی و فطری اشاره می‌کند.

ابعاد مهم جایگاه رئیس‌جمهور در قانون اساسی

در باب قوه مجریه و وظایف آن موضوع از گستردگی بیشتری برخوردار می‌شود. بیشترین اصول قانون اساسی به قوه مجریه با ۳۸ اصل مربوط می‌شود. در ردیف بعدی، قوه مقننه با ۳۷ اصل (۲۸ اصل مجلس شورای اسلامی و ۹ اصل شورای نگهبان) و در ردیف سوم، قوه قضائیه قرار می‌گیرد. البته در بررسی فصل‌های قانون اساسی وظایفی هم بر قوه مجریه مترتب است: مانند فصل نهم (سیاست خارجی - اصل ۱۵۵) و فصل دهم (شورای عالی امنیت ملی، اصل ۱۷۶) و نیز فصل هفتم (شوراها اصول ۱۰۲ و ۱۰۳).

رئیس‌جمهور نماد حقوق شهروندی

در بررسی‌های مبتنی بر حقوق عمومی درباره مفهوم ریاست جمهوری، این نکته همواره تأکید می‌شود که رئیس‌جمهور از منظر حقوق ملت، نقش مدعی‌العموم یا دادستان را در قوه قضائیه دارد. او باید بر فراز امور حقوق خصوصی به پیگری حق و

حقوق مردم به عنوان امر عمومی بپردازد (علم الهدی و اصل زعیم، ۱۳۹۲: ۱۰۲). بر اساس حضور جدی و نقش مهم فاعل انسانی در نظریه نهادگرایی هنجاری، می‌توان میان وظایف سازمانی و نقش رئیس‌جمهور که مربوط به ریاست او بر قوه مجریه است و مسئولیت وی در مقام اجرای قانون اساسی قائل به تفاوت شد، رئیس‌جمهور تنها مقام در قانون اساسی است که در آن، جمهوریت و اسلامیت در شأنیت آن مقام دخالت دارد. مردم با دادن رأی مستقیم و پنهانی خود به رئیس‌جمهور در سراسر کشور و نیز ایرانیان خارج از کشور در تحقق بخشیدن به سرنوشت خویش به دست خودشان (مقدمه قانون اساسی، ذیل بند شیوه حکومت در اسلام)، مشارکت در اداره کشور (اصل ۶)، اعمال حاکمیت ملت (اصل ۵۶)، تعیین دومین مقام رسمی کشور (اصل ۱۱۳)، انتخاب مستقیم (اصل ۱۱۴)، اعمال قاعده رأی اکثریت (اصل ۱۱۷)، سپردن مسئولیت ریاست جمهوری به‌عنوان امانت ملت به وی (اصل ۱۲۰)، مسئولیت رئیس‌جمهور در برابر ملت (اصل ۱۲۲) مشارکت فعال دارند. به بیان دیگر رئیس‌جمهور، نماد مشارکت مردم در دستیابی به حقوق، برپا داشتن آرمان‌ها، تحقق حاکمیت ملی، تحقق سرنوشت و قانون اکثریت مردم است. بر این اساس رکن جمهوریت مبنای تعریف و شکل‌گیری مسئولیت رئیس‌جمهور بر اساس پیمان دوجانبه مردم و رئیس‌جمهور می‌گردد. ذیل این شاخص، رئیس‌جمهور باید به مراقبت و پاسداری از حقوق شهروندان اهتمام ورزد. او به عنوان شخص دوم کشور از حقوق و حضور رسانه‌ای، نمایشی و تبلیغاتی برخوردار است و می‌تواند جدای از مناسبات رسمی و قانونی به شکل‌های مختلف، حقوق شهروندی را توسعه دهد و از حقوق مردم صیانت نماید.

جایگاه نمادین رئیس‌جمهور

از منظر مفهوم حاکمیت ملی نیز رئیس‌جمهور جایگاه بالاتری از ریاست قوه مجریه دارد. در این راستا باید گفت که در هر کشوری، یک حاکمیت وجود دارد. این اصلی پذیرفته شده بر اساس عقل و تجربه بشری است. وحدت حاکمیت ملی در کنار جایگاه عینی بر اساس نگاه نمادی هم مورد توجه قرار می‌گیرد. در قوانین اساسی، جوامع کنونی یک و گاه دو نماد به عنوان وحدت حاکمیت دیده می‌شود. گاهی این نماد، تشریفاتی است، مانند امپراتور، ملکه یا پادشاه و گاه واقعی مانند رئیس‌جمهور، صدر

اعظم و نخست‌وزیر. در قانون اساسی فرانسه، نماد حاکمیت به دو نماد اختصاص دارد (دولت رفتار حقیقی، ۱۳۸۵: ۴۲).

در جمهوری اسلامی ایران، نماد حاکمیتی، مقام رهبری و رئیس‌جمهور هستند. البته رهبری بیشتر نماد وجه اسلامیت است و رئیس‌جمهور نماد حاکمیت ملی و جمهوریت. با این نگاه می‌توان ابعادی از سیاست را در زمینه اصول قانون اساسی شرح داد که دلالت بر مسئولیت حاکمیتی رئیس‌جمهور دارد. از جمله می‌توان به اصول ۱۲۵ دربارهٔ امضای انواع مختلف قراردادها و پیمان‌ها، اصل ۱۲۸ دربارهٔ تعیین سفیران ایران برای کشورهای مختلف (که نمایندگان وحدت حاکمیت آن کشورها هستند)، پذیرش استوارنامه سفیران کشورهای دیگر اشاره نمود. در تعیین سفیر، یک ارادهٔ واحد دخالت دارد، زیرا کشور خارجی نمی‌تواند با بیش از یک حاکمیت رابطه رسمی داشته باشد.

رئیس‌جمهور نماینده حاکمیت ملی در محیط بین‌المللی

وقتی رئیس‌جمهور معاهده یا پیمانی را امضا می‌کند، به طور طبیعی مسئولیت پیگیری آن را هم دارد. در اینجا رئیس‌جمهور نه به عنوان ریس قوه مجریه، بلکه در مقام نمایندهٔ همه مردم و حاکمیت ملی ایران در برابر آن مسئول است و همه نهادها و مردم نیز باید از رئیس‌جمهور در برابر طرف مقابل آن معاهده پشتیبانی کنند. مسئولیت رئیس‌جمهور در اینجا در سطح قوای سه‌گانه (همان: ۴۳) و حتی فراتر از آن است؛ زیرا آثار این معاهده از جنبه حقوق بین‌المللی در حوزهٔ وظایف مقام رهبری هم تسری دارد. به بیان دیگر در اینجا رئیس‌جمهور چونان ملتی در برابر ملتی دیگر قرار دارد. او صرفاً یک مجری پیگیری‌کننده حقوقی نیست، بلکه او به عنوان امر ملی، معاهده را پیگیری می‌کند. نمونه بسیار روشن این مسئولیت، معاهده برجام میان ایران و شش کشور جهان است که رئیس‌جمهور به عنوان جایگاه مسئولیتی اجرای قانون اساسی و دفاع از حقوق مردم ایران و دفاع از حاکمیت ملی ایران در برابر برجام مسئولیت دارد. در تحقق برجام، همه نهادها از جمله رهبری نظام نقش داشته‌اند و رئیس‌جمهور به عنوان نماینده سیستم سیاسی و مردم، مسئولیت مستقیم دارد.

تنفیذ حکم رئیس‌جمهور

قانون اساسی، دو رکن اصلی دارد؛ جمهوریت و اسلامیت. رکن جمهوریت بر دوش مردم و روش دموکراسی است. بخشی از رکن اسلامیت با حکم تنفیذ مقام رهبری تحقق

می‌یابد. رهبری با تنفیذ خود، جنبه صلاحیت اسلامی و دینی رئیس‌جمهور را امضا می‌کند که به نوعی تحقق بند ولایت فقیه در مقدمه قانون اساسی یعنی اشاره به ضمانت عدم انحراف از وظایف اسلامی سازمان حکومت و از جمله قوه مجریه و بند ۹ از اصل ۱۱۰ قانون اساسی است. این تنفیذ به نوعی در ادامه انتخاب مردم، در فرایند دموکراسی است.

تأملی در محتوای احکام امضاء شده رئیس‌جمهور در دوره رهبری امام خمینی و رهبری مقام معظم رهبری نشان می‌دهد که یکی از گزاره‌های ثابت، پیروی مقام رهبری از ملت در انتخاب رئیس‌جمهور است. این گزاره‌ها به اصالت و اصل و تأیید رکن جمهوریت از سوی مقام ولی فقیه است که فقط درباره رئیس‌جمهور صدق می‌کند و جایگاه دو رئیس قوه مقننه و قوه قضاییه، واجد چنین تنفیذی نیست.

در نظریه نهادگرایی هنجاری هم سهم نهادی و هم سهم فاعل انسانی در عمل سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد. در ساختار، اصول و متن قانون اساسی جز رئیس‌جمهور، سایر مقامات عمدتاً جایگاه نهادی غالب دارند و تنها رئیس‌جمهور واجد دو کارویژه است؛ یکی ریاست قوه مجریه و دیگری مسئولیت اجرای قانون اساسی. در نهادگرایی هنجاری عامل انسانی یعنی بازیگر سیاسی صرفاً چهره‌ها یا ذره‌هایی نیستند که مفهوم جامعه‌پذیری شده باشند. آنها بازتاب‌دهنده ارزش‌های نهادی آدر عمل و رفتار آند (پیترز، ۱۳۸۶: ۴۸). فاعل انسانی صرفاً محکوم به نقش نهادی و وظایف اداری خود نیست، بلکه او به‌عنوان یک فرد که نمایندگی ارزش‌ها، آرمان‌ها و حقوق انسان طبق قانون و طبق رأی مردم برعهده‌اش نهاده شده است، عمل می‌کند.

جایگاه رئیس‌جمهور و قانون اساسی نشان می‌دهد که او تنها مقامی است که همزمان وضع نهادی/ وضع فاعلی برجسته دارد و این دو با هم بر محور قانون اساسی در تعامل اتفاق می‌افتد. توصیفی که دسپوینا از تعامل نهادی می‌دهد، هرچند عام است، در مصداق ریاست جمهوری در قانون اساسی کشورمان به صورت برجسته‌تر خود را نشان می‌دهد: «سیاست در نگاه نهادی، مجموعه‌ای از دشواری‌های^۱ عمل جمعی در محیطی است که هرچند عاملان با زمینه‌های نهادی محدود می‌شوند، آنها همواره در پی به ثمر رساندن ترجیحات خاص خودشان هستند، نه ترجیحات فرایندهای توانمند و نهادهای توانمند که می‌توانند عامل را محدود کنند. پس در این حالت، آنچه حاصل می‌شود،

قواعدی برای بازی است که طرفین می‌پذیرند. در نتیجه نهادها، محدودیت‌های ساختاری مثبتی هستند که عمل جمعی در آنها شکل می‌گیرد. نهادها از طریق تأمین اطلاعات و انتخاب‌های در دسترس برای اعضای خود، زمینه‌ای را فراهم می‌کنند که افراد بتوانند بهترین استراتژی‌ها را انتخاب کنند» (Despina, 2013: 19).

با این نگاه، رئیس‌جمهور چونان مقام دوم رسمی کشور از دو حیطة نهادی می‌تواند ترجیحات خود را در مقام عامل انسانی پیش ببرد؛ یکی امکانات فاعلیتی-یعنی پایبندی به آرمان‌ها و ارزش‌های انسانی و حقوق شهروندی- در قانون اساسی و دومی امکانات نهادی که خود دو قسمت می‌شود: یکی ریاست قوه مجریه (همچون قوای دیگر) و دومی تنفیذ و امضای حکم ریاست جمهوری او به وسیله مقام رهبری.

در نهادگرایی هنجاری ما نمی‌توانیم فاعل انسانی را نادیده بگیریم، زیرا اساس اندیشه سیاسی هنجاری که از امر اخلاقی و چگونه باید بودن روابط انسانی و معیار بودن نظام‌های ارزشی برمی‌خیزد (برلین، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۵)، بر دوش فرد قرار دارد. این عامل انسانی است که با اراده خود برای تحقق آرمان‌شهر به سختی می‌کوشد. محوریت نظریه سیاسی هنجاری، تحقق جامعه آرمانی و مطلوب با اراده خودمان است (مارش و استوکر، ۱۳۸۴: ۵۰).

برجستگی نقش فاعل انسانی اخلاقی در نظریه سیاسی هنجاری هرگز به معنای خروج آن از حیطة نهادی و تحقق آن در خلأ نیست، بلکه تأکید بر اصطلاحاتی نظیر اداره تریبالات عمومی، ساختار صناعی (مانند لوباتان) نظام و سیستم، گفت‌وگو درون نهادها، قواعد و روال‌ها، دلیل بر شکل‌گیری عمل فاعل درون نهادهاست. بدین ترتیب وقتی ما از جایگاه فاعل انسانی برای رئیس‌جمهور بحث می‌کنیم، به این نظر داریم که او در مقام رئیس‌جمهور، نوعی تلقی از مسئولیت اجرای قانون اساسی دارد که به آرمان‌ها و ارزش‌های انسانی‌اش و به اعتقاداتش بازمی‌گردد و نه اصالتاً به جایگاه ریاست وی بر قوه مجریه. برای نمونه خاتمی بر آزادی مطبوعات، جامعه مدنی و اخلاق و فضیلت تأکید کرد، احمدی‌نژاد بر عدالت و برابری و روحانی بر حقوق شهروندی. تفاوت ارزش‌های این سه رئیس‌جمهور به‌عنوان فاعل انسانی، نشانه ترجیحات فردی آنهاست. همین ترجیحات درون فضای نهادی به ایجاد هیئت اجرای قانون اساسی یا منشور حقوق شهروندی می‌انجامد. آنکس که در فرایند معادلات سیاسی و رقابت‌های انتخاباتی موفق به کسب رأی اکثریت می‌شود، پیش از آنکه یک عامل نهادی (نقش

اداری) باشد، واجد خصیصه‌های عاملیتی، فکری و رفتاری است که خود در بستر اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جامعه خویش رقم می‌خورد. نهادگرایی جدید از همین رویکرد به توافقات فرهنگی، هنجارها و قالب‌های شناختی بها می‌دهد؛ زیرا آنها هستند که قدرت ترجیحات‌سازی دارند و برای فاعلان انسانی هویت می‌سازند. این هنجارها و ارزش‌ها و آرمان‌ها چنان غالبند که حتی بر قدرت عقلانیت نیز چیره می‌شوند و به صورت ناخودآگاه تعیین‌کننده می‌شوند (Despina, 2013: 19).

وقتی رئیس‌جمهور در فرایند انتخابات از قدرت رکن جمهوریت برخوردار می‌شود، سوگندنامه را امضا می‌کند و حکم تنفیذ را دریافت می‌کند (یعنی رکن اسلامیت). آنگاه او مسئولیت اجرای قانون اساسی را عهده‌دار می‌شود. نهادگرایان معتقدند که فاعل انسانی در جایگاه نهادی، یک فرد مسلوب‌الاختیار نیست؛ او در محیط نهادی به تأثیرگذاری موفق می‌شود. ایجاد هیئت نظارت بر اجرای قانون اساسی و یا تصویب سند منشور حقوق شهروندی از نتایج فاعلیت رئیس‌جمهور درون نهاد قوه مجریه است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

جایگاه رئیس‌جمهور در قانون اساسی ج. ا. ایران واجد ظرفیت‌های خوبی از منظر نظریه سیاسی و علم سیاست است. به بیان دیگر آشکار ساختن این ظرفیت‌ها و تبیین آنها در فضای قانون، نهادهای سیاسی و نیازهای امروز می‌تواند در تحقق کارآمدی سیاسی در کشور مؤثر باشد. سندهای بالادستی، محتوای رأی مستقیم مردم، تنفیذ مقام رهبری و مسئولیت‌های متعدد انسانی رئیس‌جمهور، این جایگاه را از صرف ریاست بر قوه مجریه فراتر برده، نمایندگی امر ملی و مطالبات مردمی درباره ارزش‌هایی مانند آزادی، عدالت، حق الناس و برابری و حقوق شهروندی را به او اعطا می‌نماید. وجود چنین ظرفیت‌ها و منابعی برای رئیس‌جمهور می‌تواند توانمندی‌های او را در تعامل با حوزه رهبری و قوای مقننه و قضاییه و نهادهای دیگر کشور افزایش دهد و مطابق با روح و اصول قانون اساسی متعاقباً به گسترش و بهبود ظرفیت‌های نظام سیاسی در توسعه کشور کمک کند.

جایگاه رئیس‌جمهور در نسبت با رؤسای دو قوه دیگر دومانظوره است. در حالی که رئیس‌مجلس شورای اسلامی، مسئولیتی جز مدیریت بر مجلس و امور و فرایند

قانون‌گذاری ندارد و رئیس قوه قضاییه نیز عمداً نقش پسینی در اجرای عدالت و احقاق حق افراد و نیز بخشی از حقوق عمومی ایفا می‌کند، رئیس‌جمهور در درجه نخست باید به مردم پاسخگو باشد. مردم، مطالبات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را از رئیس‌جمهور پیگیری می‌کنند. او در متن ابعاد نهادی و آیینی زندگی و مناسبات جامعه مانند نوروز، جشن‌های ملی، سوگواری‌ها، رویدادهای ملی و بین‌المللی حضور دارد و بالاترین رأی را در مقیاس عددی و کمی از مردم می‌گیرد. وجه و بعد ملی او بسیار بارز است و شهروندان ایران که در خارج از کشورند نیز به او رأی می‌دهند.

منابع

- الهام، غلامحسین و سيدمصطفی ميرمحمدی ميبدي (۱۳۹۲) «بررسی تداخل مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی با مصوبات مجلس شورای اسلامی، دولت و مجمع تشخیص مصلحت نظام»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره ۳۷، بهار و تابستان، صص ۱۵۵-۱۷۷.
- برلین، آیزابا (۱۳۸۵) سرشت تلخ بشر، ترجمه ليلا سازگار، تهران، ققنوس.
- پیترز، گای (۱۳۸۶) نظریه نهادگرایی در علم سیاست، ترجمه فرشاد مؤمنی و فريبا مؤمنی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- دولت رفتار حقيقي، محمدرضا (۱۳۸۵) جایگاه و ماهیت حقوقی سازمان های غیر دولتی با تأکید بر نظام حقوقی ایران، فصلنامه تحقیقات حقوقی، شماره ۴۹.
- روزنامه شرق (۱۳۹۹) اختیارات رئيس جمهور از لوايح دوقلوی خاتمی تا گلایه‌های روحانی، شماره ۳۸۹۹، ۶دی ماه.
- علم‌الهدی سيدحجت الله و اميرحسین اصل زعيم (۱۳۹۲) «بررسی ابعاد حقوقی مسئولیت رئيس جمهور در اجرای قانون اساسی به موجب اصل یکصد و سیزدهم قانون اساسی»، فصلنامه مطالعات حقوقی دولت اسلامی، شماره ۴، صص ۷۹-۱۰۹.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- گرچی، علی‌اکبر و کامبیز نوروزی (۱۳۹۵) نشست تخصصی منشور حقوق شهروندی؛ تبلیغات انتخاباتی یا راهبرد عملیاتی، ایرنا، ۱۰ اسفند.
- مارش، دیوید و جری استوکر (۱۳۸۴) روش و نظریه در علوم سیاسی، ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی، چاپ دوم، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- واعظی، سيدمجتبی و حمید مسعودی (۱۳۹۶) تأملی در کارآمدی تضمین های حاکمیت قانون در قوه مجریه ایران و انگلستان، فصلنامه سیاست های راهبردی و کلان، شماره ۱۹، ۲۰-۴۰.
- هاشمی، سيدمحمد (۱۳۸۰) حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، جلد اول، چاپ سوم، تهران، داده‌گستر و میزان.
- پایگاه‌های خبری فرارو، خبرآنلاین، انتخاب، همشهری آنلاین، جهان‌نیوز و عصر ایران.

Dellepiane, Avellaned, Sebastian, (2006) Good governanee, insfitutios and economic development: bdyond the conventional wisdom, in forum de recera University at pameufahre, Barcelona.

DespainaGrigriadou (2013) explaining institutional dynamics within local partnership: the case of “equal II and leader in Grete, PhD, thesis, University of Nottingham.

Fassbender, Bardo (2009) the united nations charter and the constitution of the international community, martin Nijhaff publishers, USA.

- Murphy, Colleen (2010) a moral theory of political reconciliation, cambridge University press.
- Strauss, David A (1999) What is Constitutional Theory? CALIFORNIA LAW REVIEW, vol 81, pp 581-592.
- Vandeveld, pol (2007) ed. Issues in interpretat vonthearg, Milwaukee, Marquette University press.
- Wu, Yuxin (2009) new institutinalism politics: integeation of old institutinalism and other methodologies, Asian social science journal, vol. 5,no. 9.
- www.rouhani.ir
- www.dolat.ir

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۳۳۶-۳۱۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۶

نوع مقاله: پژوهشی

نقد دیدگاه «استبداد ایرانی» همایون کاتوزیان

عبدالرحمن حسنی فر*

چکیده

یکی از نظریه‌های شایع معطوف به سیاست، جامعه و دولت در ایران، «نظریه استبداد» است. درباره چرایی و چگونگی پیدایش، صورت‌بندی و تداوم «استبداد» در ایران، بسیاری از اندیشمندان ایرانی و غیرایرانی به اظهارنظر و حتی نظریه‌پردازی پرداخته‌اند. از جمله پژوهشگران ایرانی که دیدگاه «استبداد» را درباره تاریخ ایران مطرح کرده، محمدعلی (همایون) کاتوزیان است. در دیدگاه کاتوزیان، جامعه و دولت ایرانی در طول تاریخ خود در چرخه «استبداد، آشوب، هرج و مرج و استبداد» قرار داشته است. در این دیدگاه، جامعه ایرانی همیشه یا گرفتار «استبداد» بوده یا «هرج و مرج، آشوب، درگیری و نزاع». دیدگاه کاتوزیان بر تأثیرگذاری همه‌جانبه «قدرت سیاسی» - که استبدادی است - بر دیگر ابعاد جامعه تأکید دارد. سؤال این است که آیا دیدگاه «استبداد ایرانی» کاتوزیان، برآیندی از تمامیت واقعیت تاریخ ایران هست یا خیر. یافته‌ها حکایت از این دارد که این دیدگاه، تناسبی با کل و جوهره تاریخ ایران ندارد و در این مقاله بر اساس محورهایی به بررسی این عدم تناسب از منظر تاریخی پرداخته می‌شود. روش مقاله، توصیفی - تحلیلی است؛ یعنی توصیف تاریخ و احتمالاً تحلیل نظری بر اساس توصیف‌ها و تبیین‌های انجام‌گرفته درباره تاریخ، در انطباق با دیدگاه استبداد ایرانی، روش این تحقیق است.

واژه‌های کلیدی: استبداد ایرانی، همایون کاتوزیان، روابط دولت و ملت، تاریخ سیاسی و ایران.

مقدمه

شناخت ماهیت «قدرت سیاسی» از جمله موضوعاتی است که برای اهل سیاست، هم در بعد نظری و هم در بعد عملی آن دارای اهمیت زیادی است. دستیابی به دیدگاهی همه‌جانبه نسبت به قدرت سیاسی در هر جامعه‌ای-مبتنی بر مطالعات و بررسی‌های وضع موجود یا گذشته تاریخی- آسان و راحت نیست و این به خاطر تغییر و تبلور متنوع جلوه‌های قدرت در هر زمان و هر مکان، متأثر از روحیه سیال انسان‌ها و شرایط و مقتضیات محیطی داخلی و بیرونی متفاوت جوامع است.

در بررسی قدرت سیاسی در ایران، حوزه متفاوتی وجود دارد که بر ابهام آن می‌افزاید. این حوزه، تاریخ گسترده و طولانی ایران از یک طرف و برداشت‌های متفاوت نسبت به آن از طرف دیگر است. این تاریخ، مملو از تحولات و اتفاقات ریز و درشت در حوزه‌های فردی و اجتماعی است که تاریخی با قدمت سه‌هزار ساله را رقم می‌زند. تاریخی که به عبارتی صرفاً مختص ایران است و در دوره‌هایی داعیه‌دار تمدن و در دوره‌هایی تأثیرگذار بر تمدن‌های دیگر بوده است. این تاریخ از جانب افرادی چون هگل (فیلسوف معروف آلمانی) در جایی مورد تمجید قرار گرفته و آن را «شروع تاریخ» دانسته است و در جای دیگر توسط دیگران در مقایسه با تاریخ غرب به‌ویژه یونان و غرب مدرن به عنوان «دوران کودکی تاریخ» از آن یاد شده است.

مسئله مهم در ارتباط با قدرت سیاسی در ایران این است که امروزه، نگاه جامع و مناسب علمی نسبت به آن وجود ندارد. قدرت سیاسی را خشن یا دل‌رحم، یک‌طرفه یا همه‌سو نگر، پرتوان یا کم‌توان و غیره تعبیر کردن، تعبیر و تلقی‌های کلی و ناکافی این حوزه است که در سطح ادبیات عامیانه و ادبیات دانشی و حتی علمی جامعه ایرانی نمود یافته است. این تعبیر کلی و نارسا، بیانگر مبهم بودن این حوزه است و لازم است درباره آنها بررسی و مذاقه بیشتر صورت پذیرد؛ زیرا قدرت سیاسی، از جمله حوزه‌هایی است که هرکسی از ظن و منظر خود به آن می‌نگرد. این نگاه یا براساس «فکت‌ها» و داده‌های محدود، یا بر اساس دغدغه‌ها، نیازها و مسائل شخصی و جزئی است. هر دوی این زوایا هم در سطح افراد جامعه و هم در سطح اصحاب دانش و علم وجود دارد که طبعاً جای تأمل و واکاوی و ارزیابی دقیق دارد.

در فضای فکری و عملی ایران، نوع نگاه به قدرت سیاسی، از لحاظ این که آیا خودمحور، خودکامه و یا به اصطلاح، استبدادی است یا خیر، نظرها و دیدگاه‌هایی مطرح شده است. این نظریه‌ها، عموماً متأثر از دیدگاه ابن خلدون یا شیوه تولید آسیایی یا استبداد شرقی ویتفوجل هستند. مثل نظریه‌های استبداد شرقی، حکومت خودکامه، سلطنت فئودالی، شبه‌مدرنیسم، دولت وابسته، دولت سلطه‌پذیر، دولت مطلقه، سلطانیسم و دولت تحصیل‌دار (رانتی)، دولت پدرسالاری یا پدرباری (پاتریمونیالیسم)، دولت دودمانی و استبداد ایرانی و غیره که همگی به عنوان نظریه‌ها و دیدگاه‌های معطوف ماهیت قدرت سیاسی در ایران مطرح شده‌اند.

از جمله پژوهشگران ایرانی که دیدگاه «استبداد» را درباره تاریخ ایران مطرح کرده، محمدعلی (همایون) کاتوزیان است. محمدعلی (همایون) کاتوزیان از مفاهیم خاصی در توضیح دیدگاه خود استفاده می‌کند. از جمله این مفاهیم، جامعه کوتاه‌مدت یا جامعه کلنگی، تضاد دولت و ملت، حکومت خودکامه، آرمان‌گرایی رومانتیک، فقدان منافع عمومی، شخصی‌گرایی، دولت و جامعه استبدادی، منطق غارت در روابط اجتماعی، پیشاسیاست، فقدان مالکیت مستمر، ناامنی مالی و جانی، فقدان طبقات، بی‌قانونی، مشروعیت عملی مبتنی بر زور در حکومت، دولت بی‌حامي یا فاقد طبقه اجتماعی، دخالت حداکثری دولت در همه شئون زندگی فردی و اجتماعی، بی‌اعتمادی مردم به حکومت و غیره است. او این مفاهیم و اصطلاحات را با ارائه و به کارگیری از دیدگاه «استبداد ایرانی» مطرح می‌کند.

پیشینه پژوهش

بردیدگاه استبداد ایرانی کاتوزیان، انتقادهای زیادی وارد شده است که جای تأمل و بررسی و بازنگری در آرا و نظریه‌های کاتوزیان را باز می‌کند. دیدگاه‌ها و نظریه‌های انتقادی ارائه شده درباره نظریه استبداد ایرانی همایون کاتوزیان از زوایای جامعه‌شناسی تاریخی، جامعه‌شناسی سیاسی یا جامعه‌شناسی فرهنگی تاریخی، گفتمان قدرت یا هر رویکرد دیگری قابل تقسیم و دسته‌بندی است که در آن به بحث تأثیر و جایگاه ساختارها، نهادهای جدید، دولت مدرن، خانواده و نظام‌های هویتی گروهی و اجتماعی مثل ایل و

طایفه و قبیله و غیره، شخصیت حاکمان و تحولات و تحرکات حوزه عمومی، میراث علمی و ادبی، سنن و آئین‌های دینی و عرفی، نظام حقوقی، گروه‌های مرجع، گروه‌های حاکم بر طبقات بالادست در کل میراث ایرانی و غیره پرداخته می‌شود و آنها به واسطه این محورها، نظریه و دیدگاه همایون کاتوزیان را نقد کرده‌اند. نویسنده در مقاله‌ای جداگانه به بررسی و ارزیابی انتقادی دقیق و دسته‌بندی این نقدها پرداخته است (ر.ک: حسنی‌فر، ۱۳۹۹).

اینکه این نظریه، چقدر درست و مناسب است، یا به عبارت بهتر تا چه مقدار، متناسب با تاریخ ایران است، مستلزم بررسی و تحقیق است. در این مقاله برای تحقق هدف مورد نظر، درگام اول به معرفی اصول و محورهای دیدگاه استبداد ایرانی کاتوزیان پرداخته می‌شود و درگام دوم، به «نقد» دیدگاه استبداد ایرانی پرداخته می‌شود. به این نحو که دیدگاه استبداد ایرانی با تاریخ ایران به صورت تطبیقی بررسی خواهد شد. به میزان ناتناسبی و عدم انطباق با واقعیت داشتن این دیدگاه، «نقد» هم صورت می‌گیرد. طبعاً هرچه شناخت ما از تاریخمان بیشتر باشد، بهتر می‌توان اینگونه نظریه‌ها را نقد کرد. از آنجا که ادعای این مقاله، «عدم انطباق دیدگاه استبداد ایرانی با تمامیت تاریخ ایران است»، با ذکر شواهد و ادله‌ای از تاریخ ایران در راستای تأیید مدعای خود حرکت خواهد کرد. به عبارت دیگر برای رد یا نقد دیدگاه کاتوزیان از مباحث نقد استفاده می‌شود؛ یعنی همین که میزان عدم انطباق با واقعیت داشتن دیدگاه، برجسته و نمایان شود، نقد است. در این تحقیق از منظر روشی و محتوایی به نقد دیدگاه استبداد ایرانی کاتوزیان پرداخته شده است.

مفاهیم

در این مقاله، چند مفهوم و اصطلاح ذکر می‌شود که از آنها در تحلیل استفاده می‌شود. از این مفاهیم و اصطلاحات برای تحلیل هم استفاده خواهد شد.

«مفهوم»، «نظریه» و «مفهوم-نظریه»: در بررسی هر موضوع اجتماعی و از جمله در حوزه تاریخ، داشتن «مفهوم» مناسب از یک طرف و همچنین «نظریه» متناسب از طرف دیگر اهمیت زیادی دارد. مفاهیم، مهم‌ترین مدخل بررسی موضوع در حوزه هر پژوهش

و بررسی مطالعاتی به شمار می‌آیند. مفاهیمی مثل مشروعیت، قدرت سیاسی، حاکم، رعیت/مردم، عدل، ظلم، کارگزاران (امیر، والی، خان، دیوان‌سالار، وزیر، کاتب و غیره) دین و مذهب، نهادها و ساختار حکومت، نظامیان، حامیان دولت (قبیله، سلسله، دودمان، ایل یا ایلات و غیره) دستگاه هیئت حاکمه، حاکمیت و غیره در بررسی تاریخ به کار گرفته می‌شوند که یک جور «حرکت از مفهوم به سمت یک معنا و استنباط تاحدی عام»^(۱) با بررسی مصادیق آن است. این حرکت می‌تواند حرکت از موضوع هم تعبیر شود که حرکت از جزء به سمت معنای عام و کلی با بررسی مصداق و مثال‌ها به صورت «درزمانی» و «هم‌زمانی» است.

قالب و چارچوبی بین مفهوم و نظریه (مفهوم- نظریه) وجود دارد که به نوعی تبیین‌کننده بخشی از رفتارها، ساختار و عملکردهاست. مثل ایده «نظام عشیره‌ای و ایلیاتی و قبیله‌ای» که در آن، فرهنگ و رفتار متأثر از نظام قبیله و عشیره و ایل تلقی می‌شود؛ یا دیدگاه فرهنگی و اجتماعی درباره جامعه ایرانی که بر ویژگی‌های منفی و خلیقات ایرانیان چون دروغ و دورویی و دزدی، بی‌اعتمادی و ناتوانی در کار گروهی و جمعی، بی‌ثباتی و عدم تعادل در رفتارهای جمعی یا حتی ویژگی‌های مثبتی چون مهمان‌نوازی و غیره تأکید دارد، می‌تواند از جنس مفهوم- نظریه تلقی شود.

تاریخ سیاسی: تاریخ سیاسی، روایت و تحلیل حوادث، ایده‌ها، جنبش‌ها و رهبران سیاسی در حوزه قدرت سیاسی با در نظر داشتن امر سیاسی است. این مفهوم از دیگر حوزه‌های تاریخ مثل «تاریخ دیپلماسی»، «تاریخ اجتماعی»، «تاریخ اقتصادی» و «تاریخ نظامی» به علاوه تاریخ قانون اساسی و تاریخ عمومی فرق دارد، اما با آنها ارتباط دارد. به طور کلی تاریخ سیاسی روی حوادث مرتبط با «دولت- ملت» و فرایندهای سیاسی با در نظر داشتن رویکردهای نظری سیاست یعنی «امر سیاسی» تمرکز دارد (ر.ک: حسینی فر، ۱۳۹۷).

استبداد: مفهوم «استبداد» در میان خانواده‌ای از مفاهیم شامل «جباریت»، «خودکامگی»، «سلطنت مطلقه»، «دیکتاتوری» و «توتالیتاریسم» جای دارد. مفهوم استبداد از دیگر اعضای این خانواده از مفاهیم با دقت زیاد متمایز شده است. مثلاً مونتسکیو، آنرا یکی از سه شکل بنیادین حکومت قلمداد کرد. در قرن هجدهم و خصوصاً در فرانسه بود که واژه استبداد در اکثر موارد برای توصیف یک نظام سلطه مطلق، در تمایز با

سوءاستفاده حاکم از قدرت در موارد استثنایی، جایگزین واژه جباریت شد (ریشتر دروینر، ۱۳۹۱: ۸۲). استبداد، بخشی از اصطلاح‌شناسی سیاست تطبیقی و جامعه‌شناسی تاریخی، یا دست کم تاریخ این دورشته است. تعداد انگشت‌شماری از نویسندگان، نظیر هابز، باری مثبت به این واژه داده‌اند. برخی دیگر نظیر ژان بدن، گروتیوس و پوفندورف به استبداد همچون رابطه‌ای مشروع بر مبنای سنت و سابقه‌ای حقوقی پرداخته‌اند که در قید و بند ردش نبوده‌اند (ریشتر دروینر، ۱۳۹۱: ۸۳).

چارچوب نظری

در تحلیل این مقاله از بحث نقد استفاده شده است. به عبارت دیگر مبنای رد دیدگاه استبداد ایرانی، استفاده از بحث نظری نقد است.

تعریف مفهومی نقد: «نقد» نوعی بازشناسی خوبی از بدی، نیکی از زشتی، صحیح از سقیم و سره از ناسره یا «بهین چیزی گزیدن» است. معنی عیب‌جویی نیز از لوازم «به‌گزینی» است و در فارسی و عربی بر وجه مجاز درباره شناخت محاسن و معایب به کار می‌رود. «رأی زدن و داوری کردن در باره امور و شناخت نیک و بد و سره و ناسره آنها مستلزم معرفت درست و دقیق آن امور است» (زرین کوب، ۱۳۷۳: ۶). نقد، علمی مستقل نیست. انتقاد، وصف و تحلیل است. توصیف آنچه هست با در نظر گرفتن پیش‌فرض‌ها، مبانی و نتایج. برخی آن را فن یا صنعتی که بر روش‌های علمی متکی است، تعبیر کرده‌اند (همان: ۲۳).

تعریف نظری نقد: نقد به دو صورت امکان‌پذیر است. یکی، اگر نتایج و تبعات چیزی مورد سؤال قرار گیرد و رد شود، به نوعی نقد صورت گرفته است و دیگر، بیان عدم انطباق با واقعیت پدیده مورد بررسی نیز حرکت در راستای نقد است.

نقد نظریه تاریخی: اینکه نظریه‌ای درباره تاریخ هر جامعه‌ای مطرح شود و میزان انطباق آن با واقعیت مورد بررسی قرار گیرد، «نقد» آن است. موضوع قدرت سیاسی مورد مطالعه این مقاله به عنوان یکی از مؤلفه‌های مهم فرهنگی و سیاسی در حوزه روابط عمومی و کلان سیاسی و اجتماعی، حضور همیشگی و پرنرنگی دارد. باید در نظر داشت که در یک بررسی تاریخی، باید از علم و دانش کافی بهره برد. نمود این علم در «روش» و

«محتوا» است. روش، بهره‌گیری از مفهوم و نظریه مناسب است و محتوا، کفایت داده‌ها و اطلاعات عقلی، نقلی، تجربی، تاریخی و غیره است و اگر بین نظریه و تاریخ تناسب وجود نداشته باشد، می‌توان دیدگاه را مورد انتقاد قرار داد.

در این مقاله با عطف توجه به مباحث نقد در راستای میزان تطابق و تناسب دیدگاه استبداد ایرانی با واقعیت، بررسی و پژوهش صورت می‌گیرد.

آرای کاتوزیان درباره استبداد

تعریف استبداد ایرانی: دیدگاه «استبداد ایرانی» همایون کاتوزیان به نقش مهم و تأثیرگذار قدرت سیاسی، نوع مشروعیت حکومت در نحوه برخورد و تعامل مردم با حکومت‌ها در تاریخ ایران اشاره دارد. این دیدگاه بر تأثیرگذاری همه‌جانبه حوزه سیاست و قدرت سیاسی بر دیگر ابعاد و حتی کل جامعه تأکید دارد.

حکومت استبدادی از منظر کاتوزیان، حکومت خودسرانه و غیرقانونمند است؛ حکومتی که اگر کاری را اراده می‌کند و زورش هم به اجرای آن می‌رسد، هیچ مانع و رادع قانونی در برابر آن وجود نداشت، اعم از گرفتن جان و مال افراد یا حتی قتل عام شهرهاست (کاتوزیان، ۱۳۹۶: ۲۱۱). استبداد، خودرأیی یا خودکامگی مستلزم و متضمن نظامی است که در آن، دولت - و در تحلیل نهایی فردی که در رأس دولت قرار دارد - در مقابل ملت هیچ‌گونه تعهد و مسئولیتی ندارد؛ نظامی که در آن اساس حکومت بر بی‌قانونی است. به این معنی که «قوانین» و مقررات موجود، فقط تا زمانی نافذند که مستبد کل یا گماشتگان او، صلاح خود را در آن بدانند. اما هر «قانون» و «ضابطه» می‌تواند در هر لحظه‌ای زیر پا گذاشته شود و «قانون» دیگر جای آن را بگیرد و درست به همین دلیل است که اصطلاحات قانون و ضابطه، در یک نظام استبدادی، معنا و محتوایی ندارند. چون خوب و بد عرف و قانون، درست در همین است که به آسانی تغییرپذیر نیستند (همان، ۱۳۷۲: ۸).

در نظام استبدادی، «قانون» - یا در واقع مقررات حاکم بر سرنوشت مردم - ناشی از اراده یک دولت مقتدر و مستقل است که ممکن است در هر آن و هر لحظه‌ای بدون کوچک‌ترین تشریفات و اشکالاتی تغییر یابد و به همین دلیل، استنباط قانون به آن معنا که در فرنگ وجود داشته و دارد، در چنین نظامی ناموجود است. در نظر کاتوزیان،

استبداد چیزی نبود که وزرا بتوانند آن را محدود کنند، بلکه اعمال خود وزرا منوط به رضایت پادشاهان بود (کاتوزیان، ۱۳۹۶: ۱۷۸). هر کس هر نظری داشت، تصمیم قطعی و نهایی با پادشاه بود (همان: ۱۷۹). اگر کسی خلاف رأی او کاری می‌کرد، مجرم و یاغی شناخته می‌شد (همان).

ویژگی‌های دولت و جامعه استبدادی

طبقات: طبقات، خاصه طبقات بالا، در ایران کوتاه‌مدت بودند و ترکیبشان در ظرف دوسه نسل تغییر می‌کرد. در ایران، فئودالیسم مالکان زمین هرگز پدید نیامد؛ زیرا بخش بزرگی از زمین‌های زراعی مستقیماً در مالکیت دولت بود و بخش دیگر به اراده دولت به زمین‌داران واگذار می‌شد. در نتیجه دولت هر لحظه که اراده می‌کرد، می‌توانست ملک زمین‌داری را به خود منتقل یا به شخص دیگری واگذار کند. بنابراین زمین‌دار حق مالکیت نداشت، بلکه این امتیازی بود که دولت به او می‌داد و هر زمان که می‌خواست، پس می‌گرفت. این سبب شد که در ایران طبقه اریستوکرات-مالک و دولت نماینده و مقید به رضایت چنین طبقه‌ای نباشد. برعکس، در ایران قدرت اقتصادی و سیاسی طبقه زمین‌دار منوط به اجازه و اراده دولت بود. در ایران، طبقات متکی به دولت بودند. هر چه طبقه بالاتر بود، بیشتر به دولت اتکا داشت.

دولت: در ایران قدرت دولت به هیچ سنت و قانونی مقید نبود و نه فقط در رأس، بلکه در فوق اجتماع قرار داشت و به همین دلیل پایگاه اجتماعی نداشت. دولت، نماینده هیچ طبقه دیگری از تاجر و کاسب گرفته تا پیشه‌ور و رعیت نبود، بلکه این طبقات نیز -گذشته از سلطه طبقات بالاتر از خود- تحت سلطه دولت قرار داشتند. به این ترتیب هیچ یک از طبقات در برابر دولت حقوقی نداشت. ولی بدیهی است که مثلاً یک زمین‌دار، تا زمانی که امتیاز بهره‌برداری از ملکی را داشت، مازاد تولید رعایای آن ملک را می‌گرفت «و بخش عمده‌ای از آن را به دولت می‌داد». به عبارت دیگر، ساختار و ویژگی‌های طبقاتی جامعه ایران معنایش این نبود که در آن استثمار وجود نداشت. در واقع خود دولت، به علت انحصار مالکیت زمین، استثمارگر کل بود. دولت، فوق طبقات -یعنی فوق جامعه- قرار داشت، نه فقط در رأس آن.

مشروعیت: مشروعیت دولت ایران بر مبنای اسطوره فرّ ایزدی بود که طبق آن پادشاه را خداوند برمی‌گزید و خداوند معزول می‌کرد. دولت در خارج از خود، مشروعیت

مستمر و مداومی نداشت. «مشروعیت» دولت اساساً ناشی از واقعیت قدرت آن «و در نتیجه توانایی اداره کشور» بود.

قانون: قانون، یعنی چارچوبی که تصمیم‌های دولت به حدود آن محدود و (در نتیجه) قابل پیش‌بینی باشد، وجود نداشت؛ هر چند احکام و اوامر و مقررات معمولاً زیاد بود. «قانون» عبارت از رأی دولت بود که می‌توانست هر لحظه تغییر کند. دیکتاتوری و دسپوتیسم نظام‌های سیاسی یک جامعه طبقاتی به معنای اروپایی آنند که به طبقات حاکم متکی هستند. استبداد نه متکی به طبقات است، نه محدود به قانون.

حقوق: همه حقوق اساساً در انحصار دولت بود، همه وظایف نیز اساساً بر عهده دولت قرار می‌گرفت. و نیز برعکس؛ چون مردم اصولاً حقی نداشتند و وظیفه‌ای در برابر دولت برای خود قائل نبودند. بنابراین طبقات اجتماعی صرف‌نظر از تضادها و اختلاف منافع درون خود، به هیئت اجتماع از دولت بیگانه بودند، یا به زبان دیگر، دولت را از خود نمی‌دانستند. به این جهت نیز همه آنها هنگام ضعف و تزلزل دولت، یا آن را می‌کوبیدند یا از آن دفاعی نمی‌کردند.

انباشت سرمایه: در چنین نظامی ممکن نبود کاپیتالیسم رشد کند و صنعت جدید پدید آید، چنان‌که نفودالیسم اروپایی یا نهادهای آن پدید نیامد. در ایران، بازرگانی داخلی و خارجی خیلی پیش از رشد بورژوازی در اروپا وجود داشته و در بعضی دوره‌ها بسی گسترده و با رونق بوده است. اما ظهور کاپیتالیسم از جمله نتیجه انباشت سرمایه در درازمدت بود و انباشت درازمدت سرمایه منوط به پس‌انداز و سرمایه‌گذاری در درازمدت - حتی نسلاً بعد نسل - است که با نبودن حق مالکیت و امنیت ناشی از آن در یک چارچوب قانونی، ممکن نمی‌بود.

تحرك طبقاتی: مجموعه ویژگی‌های نظام استبدادی، تحرك طبقاتی زیادی پدید آورد. در ایران، هر کس با هر سابقه طبقاتی و اجتماعی، ممکن بود وزیر و صدراعظم (و حتی شاه) شود و هر وزیر و صدراعظم (و حتی شاهی) نه فقط مقام، که مال و جانش به کلی نابود گردد و دودمانش برای همیشه برافتد. پدرکشی، پسرکشی، برادرکشی، شاه‌کشی و وزیرکشی رایج در تاریخ ایران نیز ناشی از این واقعیات بود؛ زیرا برای در دست گرفتن قدرت مالاً ضابطه‌ای جز خود قدرت وجود نداشت.

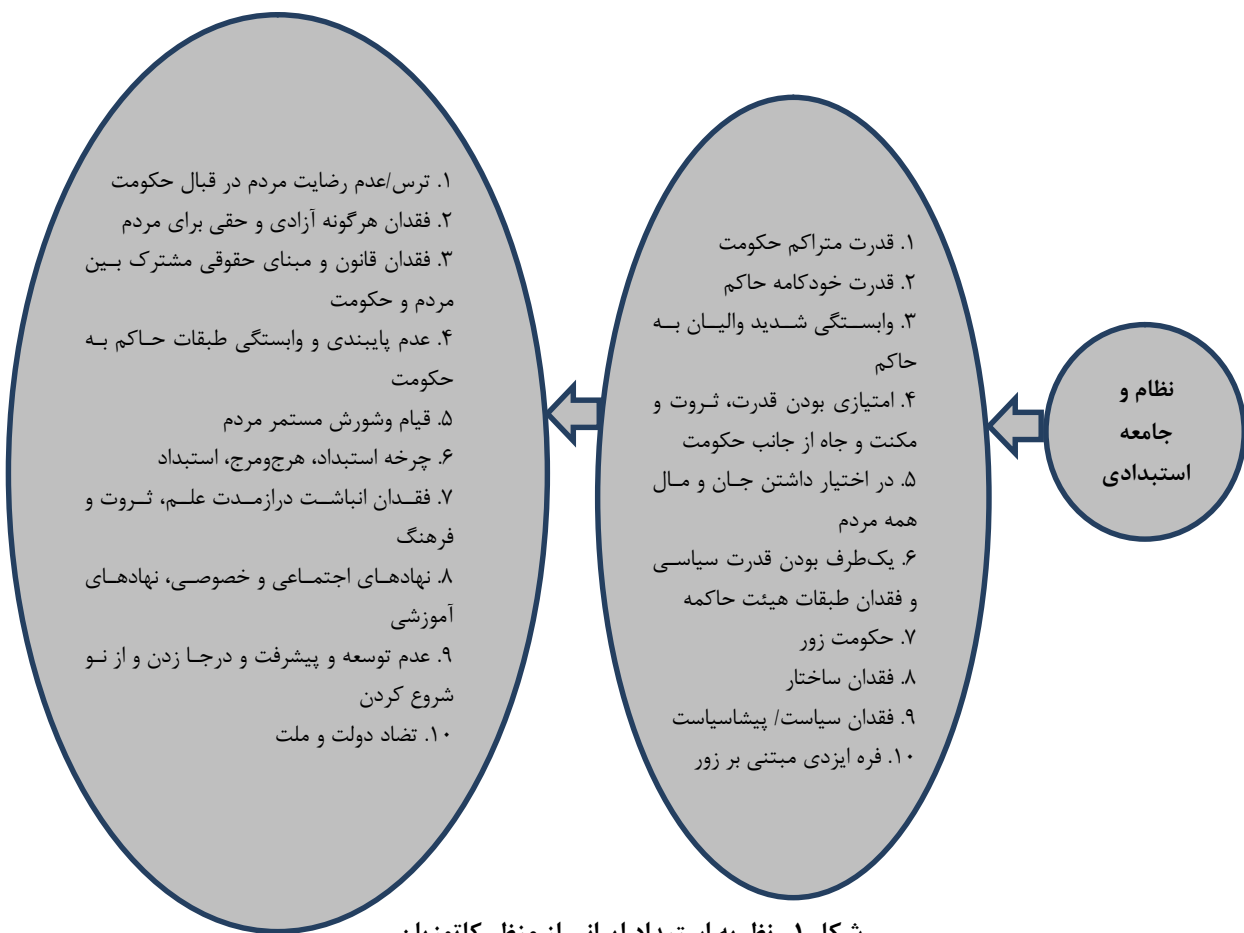
قدرت متمرکز: به این ترتیب قدرت متمرکز بود؛ یعنی هیچ طبقه و فردی در قدرت شاه و دولت سهیم و شریک نبود. شیوه اعمال قدرت و اداره امور کشور نیز متمرکز بود. اما هر چند تمرکز قدرت به حکم استبدادی بود، نظام همیشه وجود داشت، میزان تمرکز اداری همیشه یکسان نبود و در ادوار گوناگون تفاوت می‌کرد. یک مثال بارز، شیوه اداری هخامنشیان- که داریوش اول طراح آن بود- از شیوه اداری دوره اشکانی به مراتب مرکزی‌تر بود. همین ویژگی- یعنی عدم نسبی مرکزیت اداری- در دوره اشکانی سبب شد که مورخان بزرگ عرب پس از اسلام (مانند مسعودی، صاحب مروج الذهب) پادشاهان اشکانی را «ملوک الطوائف» بنامند. از دوره مشروطه به بعد لفظ «فئودالیسم» را به «ملوک الطوائفی» ترجمه کردند. به ویژه با توجه به اینکه شیوه اداری کشور در عصر قاجار نیز (به نسبت دوره صفوی) چندان متمرکز نبود.

عدم استمرار تاریخی: یکی از ویژگی‌های جامعه استبدادی (در کلّ و جوهش)، عدم تداوم و استمرار است. یعنی همان‌طور که اریستوکراسی مداومی در آن پدید نمی‌آید و همان‌طور که انباشت درازمدت سرمایه در آن صورت نمی‌پذیرد، همان‌طور نیز پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی و اداری و فرهنگی الزاماً دوام نمی‌یابد و در هر حال ظریف و شکننده و آسیب‌پذیر است. این واقعیت را حتی می‌توان درباره دستاوردهای علمی و ادبی در بعد از اسلام نیز مشاهده کرد.

تکرار نظام استبدادی: سقوط یک دولت استبدادی سبب تغییر نظام استبدادی نمی‌شد؛ چون نه بدیلی برای این نظام متصور بود، نه ضابطه و مکانیسم مستقری برای انتقال قدرت وجود داشت. چنین حادثه‌ای- که بر اثر فتنه، آشوب، انقلاب و... داخلی یا خارجی پیش می‌آمد- سبب هرج و مرج و قتل و غارت می‌شد و بدون استثنا کار به جایی می‌رسید که مردم از هر طبقه‌ای که بودند، آرزوی بازگشت استبداد را داشته باشند. تا بالاخره یکی از مدعیان قدرت، دیگران را حذف می‌کرد و دولت استبدادی جدیدی به وجود می‌آورد.

استمرار و عمومیت دیدگاه استبداد بر تمام تاریخ ایران: کاتوزیان معتقد است که این الگو اساساً به تاریخ ایران، چه پیش و چه پس از اسلام، قابل اطلاق است. تاریخ

نسبتاً مدرن سه دوره هخامنشی، اشکانی و ساسانی که در دست ماست، نشان می‌دهد که با اصول نظریه استبداد ایرانی سازگار است (کاتوزیان، ۱۳۹۲: ب: ۹).



شکل ۱- نظریه استبداد ایرانی از منظر کاتوزیان

نقد دیدگاه

در راستای میزان انطباق با واقعیت دیدگاه کاتوزیان، دو نوع «نقد» می‌توان از نظریه «استبداد ایرانی» داشت: ۱- نقد روشی و شکلی ۲- نقد محتوایی. هرچند مرز میان این دو نوع نقد در برخی جاها خیلی مشخص نیست، در اینجا تلاش شده که در نقد روشی

وشکلی به نواقص، خلأها و کمبودها (جنبه‌های سلبی دیدگاه) توجه شود و در نقد محتوایی به مؤلفه‌های ایجابی اشاره شده است. این نحوه از بررسی در راستای موضوع محوری این مقاله که نقد می‌باشد، است.

نقد روشی و شکلی

۱- نقد روش‌شناختی

تأثیر پذیری کاتوزیان از روش «پوزیتیویسم»، «ساختارگرا» بودن، «ایدئولوژیک» بودن روش و «تقدم مفهوم بر واقعیت»، «ابطال ناپذیری» تئوری و «شبه‌علمی» بودن از جمله نقدهای روش‌شناختی است که بر کاتوزیان وارد است^(۲).

صفت ایدئولوژیک بودن و تقدم مفهوم بر واقعیت به این اشاره دارد که کاتوزیان موضعش را بر یک نظریه گذاشته و برای تأیید دیدگاهش از واقعیت‌ها به صورت گزینشی استفاده می‌کند که در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاهش، نمود و برآیندی از کلیت جامعه ایرانی نیست.

ساختارگرا بودن دیدگاه کاتوزیان به این اشاره دارد که وی به نقش عوامل کارگزاری و ارادی در تبیین، کمتر توجه دارد.

پوزیتیویستی بودن دیدگاه کاتوزیان نشان از این دارد که جنبه‌های معنایی و ذهنی رفتار ایرانیان مورد توجه قرار نگرفته است. به عبارت دیگر فهم رفتار و پدیده‌های عینی، کار راحتی نیست.

ابطال ناپذیری و شبه‌علمی بودن تئوری کاتوزیان به این اشاره دارد که این دیدگاه به گونه‌ای است که مستندات در رد و تأیید آن وجود دارد و این باعث جلوه‌گری ویژگی شبه‌علمی بودن آن شده است.

۲- نقد از منظر منشأ دیدگاه

یکی از اشکالات برجسته به دیدگاه کاتوزیان، حضور کامل دیدگاه مارکسیسم و نظرهای ویتفوگل در نگاه اوست. این در حالی است که کاتوزیان نظر خود را جدای از آنها قلمداد می‌کند. سلطه نظریه ماکسیسم و دیدگاه ویتفوگل در دیدگاه کاتوزیان مشهود است، اما به این سلطه اصلاً اعتقاد ندارد. رهیافت کاتوزیان شدیداً تحت تأثیر مارکس و شیوه تولید آسیایی است. تأکید بر ساختار، عوامل اقتصادی و آب و چارچوب مفهومی

نهادگرایی اقتصادمدار، توجه صرف به عوامل درونی و بی‌علاقگی به عوامل و متغیرهای بیرونی چون استثمار و استعمار خارجی، از مشخصات دیدگاه مارکسیسم و نظریه استبداد شرقی کارل وینفولگ است که در آرای کاتوزیان به صورت محوری وجود دارد.

۳- نقد از نظر مبنای استدلال

تبیین تک‌عاملی یا تک‌بعدی دیدن استبداد، مشخصه بارز دیدگاه استبداد ایرانی است. در این دیدگاه، جزمیت ماتریالیستی با تأکید بر خشکی هوا به عنوان علت‌العلل این وضعیت وجود دارد که به نوعی باعث اعتقاد به یک جبرگرایی اقلیمی و جغرافیایی می‌شود. حال آنکه درباره این عامل تک، اتفاق نظر وجود ندارد و منطقی‌باید عوامل دیگر هم توجه شود.

۴- نقد به چرخه «استبداد، هرج‌ومرج و استبداد»

کاتوزیان روی چرخه «استبداد، هرج‌ومرج و استبداد» تأکید دارد و آن را تصویرگر تاریخ ایران معرفی می‌کند. در این چرخه، انسان ایرانی محصور و زندانی در دو هستی تاریخی به تصویر کشیده می‌شود. انسان ایرانی در این نگاه، عاملی اراده‌مند و اثرگذار برای ساخت تاریخ نیست. انسان ایرانی صرفاً عاملی تصادفی بوده که در لحظه‌هایی از تاریخ به گونه‌ای اتفاقی ظهور می‌کند و به همان نحو نیز ناپدید می‌شود. در روایت کاتوزیان، عاملیت انسانی در تاریخ ایران تنها وضعیت «آناشسی» می‌آفریند و این وضعیت آناشیک با ظهور استبداد خاتمه می‌یابد. در این روایت، انسان ایرانی، اسیر ساخت‌های «استبداد ایرانی» و «جامعه خشک و پراکنده» است. همچنین می‌توان چرخه «استبداد - هرج‌ومرج - استبداد» را یک دور باطل تصویر کرد. القای یأس و ناامیدی، تکرار و تکرار همیشگی تاریخ، مهم‌ترین نقد به کاتوزیان در چرخه «استبداد - هرج‌ومرج - استبداد» است (دلآوری، ۱۳۹۵: فایل صوتی نشست دوم).

۵- نقد به کافی نبودن شواهد نظریه

استحکام تجربی نظریه استبداد ایرانی کاتوزیان یعنی بازنمایی واقع‌گرایانه و زمینه‌ای از پدیده‌های اجتماعی ایران، که در این مورد دیدگاه کاتوزیان قابل مناقشه است (عنبری، ۱۳۹۳: ۲۶۹). ندیدن و نپرداختن به شواهدی بس مهم، بخش مشاهده را ناقص باقی گذاشته است (کولاتیان، ۱۳۸۱: ۲۶۹). بنابراین از منظر نپرداختن به شواهد کافی یا شواهدی که بیانگر تاریخ ایران باشد، می‌توان ادعایی بر ناکافی بودن شواهد مطرح کرد.

۶- نقد به دولت‌محوری و سیاست مرکزی نظریه

در دیدگاه کاتوزیان، «دولت»، محور و «سیاست»، اصلی‌ترین مرکز تولید قدرت و ثروت است. دولت‌محوری و برجسته‌ساختن نقش تعیین‌کننده دولت در تاریخ ایران، آن هم در نقش دولت «خودکامه»، از ویژگی‌های حاکم در تاریخ‌نگاری کاتوزیان است (صدقی و دیگران، ۱۳۹۳: ۹). مدل «استبداد شرقی» که مبنای کاتوزیان قرار گرفته، هیچ‌گونه استقلالی را برای جامعه در مقابل دولت در نظر نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، این مدل برای دولت ایران، نوعی استقلال کامل قائل می‌باشد (حاجی یوسفی، ۱۳۷۸: ۶۱). در نظریه استبداد، قدرت منحصراً در اختیار دولت است. این در حالی است که قدرت در ایران منحصراً در اختیار دولت نیست و قدرت‌های دیگر اجتماعی هم هست (آزادارمکی، ۱۳۹۱: ۲۸۷-۳۰۴).

۷- نقد از منظر دیگر نواقص نظریه

الف) نقد به مؤلفه‌ها و عوامل مشروعیت‌بخش در نظریه استبداد که زور صرف (اعمال قدرت و سلطه) و فاقد پایگاه طبقاتی بودن، منشأ نظام استبدادی است و تأکید بر اینکه هر نوع اعمال قدرتی برای تداوم و ثبات و پایداری خود نیاز به مشروعیت فرهنگی یا ایدئولوژیکی نیز دارد و لزوم توجه به تفاوت‌های مشروعیت حکومت‌های قبل از اسلام، بعد از اسلام و پس از انقلاب مشروطیت که در دیدگاه کاتوزیان همه یک‌جور دیده شده‌اند.

ب) نقد به نادیده انگاشتن نقش فرهنگ و اجزای آن از جمله ایدئولوژی در حوزه سیاست و اقتصاد و صرف توجه کاتوزیان به نقش اقتصاد سیاسی و عوامل سیاسی به عنوان عوامل تعیین‌بخش و مسلط و حتی تأثیرپذیری فرهنگ از اقتصاد سیاسی.

ج) نقد به بی‌توجهی به سطح میانی اجتماعی (مثل نهادها، سازمان‌ها و فرایندها) و سطح خرد اجتماعی (شامل فرد، شخصیت، ذهن، کنش و رفتار) در تحلیل و صرفاً توجه به سطح کلان یعنی ساختارهای کلی اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی در افق تاریخ.

د) نقد به یک‌بعدی بودن دیدگاه کاتوزیان و لزوم بهره‌گیری از دیدگاه‌های تلفیقی در بررسی تاریخ ایران مثل نظریه‌های مربوط به کنش (وبری‌ها و نووبری‌ها) یا نظریه‌های مربوط به آگاهی و ذهنیت و ساخت اجتماعی که حتی ممکن است باعث تغییر در نظریه استبداد ایرانی شود (گودرزی، ۱۳۸۹: ۳۹).

ه) نقد به سکوت دیدگاه استبداد کاتوزیان در بخش‌هایی از تاریخ و اینکه انگار حرفی برای تاریخ ایران و در مورد تاریخ ایران ندارد (توفیق، ۱۳۹۳، درس گفتار).

نقد محتوایی

۱- نقد فرضیه دولت خودکامه

مفهوم «دولت خودکامه یا متمرکز» که غالباً برای تبیین فقدان مالکیت خصوصی در تاریخ ایران به کار می‌رود، بی‌پایه است و مبنای تاریخی برای تأیید آن در تاریخ ایران وجود ندارد. بازنگری تاریخ ایران نشان می‌دهد که بعد از ۶۴۲ میلادی، دولت در ایران، مرکزیت خود را از دست داد (به جز دوره صفویه) و در نتیجه ساختار سیاسی مسلط، ویژگی‌های یک نظام چند مرکزی را به خود گرفت که در آنها تنها اندکی اقتدار متمرکز توسط حاکمان مسلط در دولت بر قلمروی کوچک تحمیل می‌شد (عبدالهیان، ۱۳۹۲: ۱۳۷). به عبارت دیگر می‌توان گفت که خودکامگی، پدیده‌ای پیوسته نبوده است. از این رو نمی‌توان آن را به عنوان نهادی یکپارچه در نظر گرفت که در سراسر تاریخ طولانی ایران حضور داشته است؛ زیرا حاکمان خودکامه نتوانستند تمرکزگرایی را بازتولید کنند. مسئله دوم این است که شرایط برای بازتولید چنین نهادی در نظر گرفته نشده است. با مرور فرایند شکل‌گیری دولت در ایران آشکار می‌شود که سلطه دولت‌های قدرتمند دچار تغییر و نوسان بوده است؛ یعنی خودکامگی به شیوه‌ای مداوم و پیوسته وجود نداشته است. برای بیان استدلال خود در زمینه توسعه اراضی خصوصی، می‌توانیم از این موضوع یعنی فقدان خودکامگی بهره ببریم (همان: ۱۵۶-۱۵۷).

۲- نقد از منظر بی‌توجهی به معانی متفاوت استبداد

مفهوم «استبداد» در میان خانواده‌ای از مفاهیم شامل «جباریت»، «خودکامگی»، «سلطنت مطلقه»، «دیکتاتوری» و «توتالیتراریسم» است که به نظر از همه کمتر شناخته شده است. هرچند مفهوم استبداد تقریباً همزمان با مفهوم جباریت ساخته شد و به کار رفت، در تاریخ اندیشه سیاسی به اندازه مفهوم جباریت اهمیت نداشته است. با این همه گاهی اوقات و در آثار برخی از بزرگ‌ترین فیلسوفان سیاسی، مفهوم استبداد از دیگر اعضای این خانواده از مفاهیم با دقت زیاد متمایز شده است. مثلاً مونتسکیو، آن را یکی از سه شکل بنیادین حکومت قلمداد کرد. در قرن هجدهم و خصوصاً در فرانسه بود که واژه استبداد در اکثر موارد برای توصیف یک نظام سلطه مطلق، در تمایز با سوءاستفاده حاکم از قدرت در موارد استثنایی، جایگزین واژه جباریت شد. موفقیت موقتی این واژه منجر به آمیختگی آن با واژه جباریت شد. مثلاً در «اعلامیه استقلال» در جملات متوالی،

«استبداد مطلقه» و «جباریت مطلقه» جابه‌جا به یک معنا به کار رفته‌اند (ریشتر در وینر، ۱۳۹۱: ۸۲). معانی متفاوت و متنوع استبداد به‌هیچ‌وجه در نظریه کاتوزیان نمود ندارد و این نقد کمی نیست و اشکال محتوایی بر آن وارد می‌کند.

۳- نقد دولت متمرکز در تاریخ سیاسی ایران

دیدگاه استبداد شرقی با اوضاع جامعه ایرانی از صفویه به بعد به‌ویژه در دوره قاجار همخوانی ندارد؛ زیرا در ساختارسیاسی و اجتماعی ایران به‌ویژه از دوره صفویه به بعد، نوعی حالت عدم تمرکز در نظام سیاسی و اداری وجود دارد که با دیدگاه نظام استبدادی مورد تأکید کاتوزیان تطابق ندارد. «وجود یک حکومت با یک دستگاه اداری گسترده و متمرکز دولتی نمی‌تواند با شرایط ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه ایران سنتی همخوانی داشته باشد» (جنادله و آزاد ارمکی، ۱۳۹۳: ۳۱).

۴- نقد از منظر وجود اندیشه سیاسی ایران شهری یا اندیشه سیاسی ایرانی-اسلامی

اندیشه استبداد، عامل بقا و استمرار ایران به معنای یک میراث قوی اندیشه‌ای نیست. تداوم «ایران» به معنای یک میراث قوی، تداوم یک اندیشه سیاسی است که برخی آن را در عبارت اندیشه سیاسی ایران شهری می‌آورند (طباطبایی، سخنرانی، ۱۳۹۶). نیکی. آر. کدی هم عبارتی دارد که نشان از سنت دیرینه حکومت‌داری در ایران دارد. وی مطرح می‌کند که هرچند رؤسای ایلات و معمولاً ایلات ترک‌زبان، قدرت نظامی را در اختیار داشتند و اغلب شاهان و فرمانروایان را پشتیبانی می‌کردند، مقام‌های دیوانی عمدتاً در اختیار فارسی‌زبان‌ها بود که سنت مدیریتی متفاوتی داشتند که به نحوی در دوران پیش از اسلام ریشه داشت (کدی، ۱۳۹۲: ۲۴). این خود نشان از قدمت، سابقه، قدرت و توان اداری ایرانیان دارد.

۵- نقد از منظر وجود نظام مالکیتی غیر از مالکیت دولتی

نظام مالکیت در بخش مهمش ناشی از ورود حکومت به عرصه امتیازدهی‌ها بود. ولی باید متذکر شد که این تمام بحث مالکیت نیست. «برخی ایران‌شناسان شوروی سابق نشان می‌دهند که حتی در زمان مغولان (۱۲۲۰-۱۳۳۶ میلادی)، مالکیت خصوصی در ایران وجود داشته است. اگرچه وسعت آن به اندازه اراضی دولتی نبوده است (کشاورز، ۱۹۸۴: ۳۵۹ به نقل از عبداللهیان، ۱۳۹۲: ۱۴۱). همین الگوی مالکیت (یعنی زمین دولتی در کنار زمین خصوصی) را می‌توان در دوره صفویه مشاهده کرد (بوسانی، ۱۹۷۱: ۱۴۸-۱۵۰ به

نقل از همان). به عبارت دیگر در جامعه ایرانی، نوعی از نظام مالکیت وجود داشته است که مبنای تعاملات اجتماعی به حساب می‌آمده است.

۶- نقد از منظر منازعه سیاسی و توده‌ای شدن سیاست

اگر منازعه سیاسی یک جلوه از مشارکت سیاسی فرض شود، به نوعی با نظریه استبداد کاتوزیان در تضاد است. منازعه سیاسی با وجود پیشینه طولانی که دارد، در بخش اعظم تاریخ خود گستره محدودی داشته است. سیاست و نهادهای سیاسی در آنها به گونه‌ای بود که بازیگران و موضوعات محدودی را با خود درگیر می‌کرد. ساختارهای سیاسی ساده- نظیر ساختارهای قبیله‌ای، خاندانی، پیرسالاری‌ها، پدرشاهی‌ها، اشرف‌سالاری‌ها، نظام‌های سلطانی و حتی ساختارهای امپراطوری - علی‌رغم اینکه بعضاً نظیر دو مورد آخر- از لحاظ قلمرو جغرافیایی کم و بیش وسیع بودند، اما گستره سیاست و منازعات سیاسی در آنها ساده و محدود بود. در این نظام‌ها، حکومت و دولت در نهادها و افراد معدودی خلاصه می‌شد و متقابلاً رقبا و معارضان معدودی را به صحنه منازعات سیاسی می‌کشاند. جدال‌های سیاسی، علاوه بر جنگ‌های خارجی - که غالباً در شکل لشکرکشی‌ها و تجاوزات و تعرضات ارضی صورت می‌گرفت- در بعد داخلی نیز به ظهور رقبا (گردنکشان) در میان گروه کوچکی از نخبگان، نظیر سران خاندان‌ها و عشایر و جنگ‌سالاران محدود بود و غالباً در شکل رویارویی‌های نظامی و گاه توطئه‌های درباری ظاهر می‌شد (دلآوری، ۱۳۸۳: ۱۱۴-۱۱۵). این نکته نشان از مشارکت در کم کردن استبداد داشته است و لزوماً رویارویی نظامی و توطئه درباری در موقعیت‌های هرج و مرج که نظریه استبداد بر آن اشاره دارد، نبوده است.

۷- نقد از منظر نسبت نیروهای اجتماعی و قدرت حکومت

الف) اقوام و ایلات

ایلات و عشایر در سرنوشت تاریخی جامعه ایران همواره نقش مؤثری داشته‌اند. برای صدها سال حکمرانان و فرمانروایان این کشور از میان ایلات و عشایر برمی‌خاستند. این روند چه قبل و چه بعد از اسلام تداوم داشت. سلسله‌های بزرگی مانند غزنویان و سلجوقیان و مغولان و سپس صفویان و افشاریه و زندیه همگی از بستر جامعه ایلی برخاسته‌اند. تا ابتدای قرن نوزدهم و به قدرت رسیدن سلسله قاجاریه که خود یکی از ایلات ترک پر قدرت در ایران بود، این روند بدون تغییر چندانی تداوم داشت. نیروی

نظامی ایران همواره متکی به ایلات بود. اولیویه در اشاره به بدنه ایللی ارتش ایران می‌نویسد: «افراد لشکر ایران از هر طایفه و از هر جنس مختلط باشند: از قبیل کرد، ترکمان، ازبک، افغان و لزگی. هر طایفه را رئیس مخصوص است که به فرمان او حرکت کنند» (اولیویه، ۱۳۷۱: ۱۸۹).

ب) علما، فقها و روحانیان

علما در بسیاری از موارد نه تنها نماینده و حافظ منافع خود بودند، بلکه منافع گروه‌های اجتماعی دیگر را نیز در ارتباط با حکومت نمایندگی می‌کردند. نیکی آر کدی در تحلیل مناسبات نهاد مذهبی با پادشاه در این دوران نوشته است: «آنچه برای قدرت دولت مرکزی از قبایل و خانواده‌های پر قدرت نیز خطرناک‌تر (مهم‌تر) می‌نمود، نفوذ عظیم علمای مذهبی شیعه بود. در حالی که سلاطین صفوی با این ادعا که از اولاد ائمه می‌باشند و با کنترل قابل ملاحظه بسیاری از رهبران مذهبی موفق شدند از عواقب بسیار خطرناک رشد قدرت اجتماعی-اقتصادی و نیز داعیه‌های عقیدتی علما در امان بمانند، این مسئله در مورد سلاطین قاجار کمتر صادق بود» (کدی، ۱۳۸۵: ۶۰).

ج) بازار، تجار، اصناف و مالکان زمین

رابطه دوطرفه‌ای میان حکومت و بازار برقرار بود؛ بدین گونه که حکومت در مقابل دریافت کمک‌های مالی از سوی بازاریان و تجار، از یکسو استقلال و خودمختاری آنها را به رسمیت می‌شناخت و از سوی دیگر، تأمین امنیت آنها را برعهده می‌گرفت (آوری، ۱۳۶۹: ۱۵۴؛ ترابی فارسانی، ۱۳۸۴: ۵۰ و ۵۲؛ عیسوی، ۱۳۶۲: ۴۴۴). از جمله امتیازات دیگری که حکومت در اوایل دوره قاجار برای بازرگانان در نظر گرفته بود، معافیت آنها از مالیات به جز عوارض گمرکی بود (دوگوبینو، ۱۳۶۰: ۳۰؛ عیسوی، ۱۳۶۲: ۵۴). با وجود همکاری مالی و اقتصادی که بازاریان با حکومت و مقامات دولتی داشتند، در صورت زیاده‌خواهی دولت در برابر آن مقاومت می‌کردند. بستن بازار یا بخشی از آن و بست نشستن در مساجد به عنوان یک شیوه اعتراضی در برابر دخالت‌های حکومت در بازار و زیاده‌خواهی‌های مقامات دولتی، الگویی بود که در دوره قاجاریه بسیار تکرار می‌شد (مارتین، ۱۳۸۹: ۴۱؛ دوگوبینو، ۱۳۶۰: ۷-۵۶؛ ترابی فارسانی، ۱۳۸۴: ۴۷).

نتیجه‌گیری

دیدگاه کاتوزیان، دیدگاهی عام و برآیندی کلی از تاریخ و ماهیت قدرت سیاسی در ایران است. این در حالی است که عموم مورخان به دنبال «نظریه عام» در تاریخ نیستند و اتفاقات و وقایع تاریخی را «منحصربه‌فرد» قلمداد می‌کنند. معمولاً افرادی از حوزه‌های دیگر علوم مثل جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، اقتصاد، فلسفه و غیره ممکن است به تولید نظریه‌های عام با رجوع به تاریخ با تأثیرپذیری از مباحث نظری و مفهومی رشته‌های خود اقدام کنند. تولید نظریه عام می‌تواند در شناخت بهتر حال و آینده مفید باشد، اما نکته علمی مهم در این زمینه این است که هر نظریه و دیدگاهی، مطلق و همیشگی نیست و قاعدتاً تابع تحولات و تغییرات و انباشت‌های جدید علمی، تصحیح و تکمیل می‌شود.

دیدگاه «استبداد ایرانی» کاتوزیان در میان جامعه ایرانی به طور عام و حتی اجتماعات و گروه‌های علمی، روشن‌فکری و سیاسی به طور خاص، طرفدارانی پیدا کرده است. این طرفداری در عرصه عمومی و محیط‌های علمی، ناشی از قابلیت، قوت و قدرت مفاهیم و نظریه استبداد است. اما این دیدگاه دارای اشکالاتی است که در راستای نقد آن به برخی از این اشکالات اشاره شد. بحث نقد دیدگاه کاتوزیان با محوریت میزان انطباق و تناسب این دیدگاه با واقعیت تاریخی ایران، در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت. با ذکر نمونه‌ها و شواهدی از تاریخ ایران، یافته‌هایی دال بر عدم انطباق این دیدگاه با تاریخ ایران مورد تأکید قرار گرفت. ضمن اینکه در کنار پرداختن به شواهد و ادله تاریخی که جنبه محتوایی دارد، به اشکالات روشی و شکلی این دیدگاه که بر نوع نگاه به محتوا نیز تأثیر می‌گذارد، پرداخته شد. نوآوری مقاله نیز در ارائه محورهای بیشتر و کامل‌تری در نقد دیدگاه کاتوزیان است؛ محورهایی که هرکدام می‌توانند مبنایی برای دیگر محققان جهت بررسی انتقادی دیدگاه کاتوزیان باشد.

پی‌نوشت

۱. منظور از عام یا عمومی‌سازی در محدوده زمان و مکان خاص است و از این محدوده فراتر نمی‌رود؛ یعنی ادعایی مبنی بر قواعد عام و عمومی همه‌جایی و همه‌زمانی ندارد. بحث قاعده یا قانون به مبحث عام و عمومی‌سازی ارتباط می‌یابد که در جای خود محل

گفت‌وگو و مناقشات فراوانی شده است.

۲. یک بررسی که از نقدهایی که بر دیدگاه کاتوزیان شده، به صورت تفصیلی به آنها پرداخته شده است (ر.ک: حسنی‌فر، ۱۳۹۹).

منابع

- آوری، پیترا (۱۳۶۹) تاریخ معاصر ایران از تاسیس تا انقراض سلسله قاجاریه، ترجمه محمد رفیعی محمدآبادی، تهران، حیدری.
- ارغنده پور، کریم (۱۳۹۳) در جست‌وجوی جامعه بلندمدت؛ گفت‌وگو با کاتوزیان، تهران، نی.
- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۸۴) پاتوق و مدرنیته ایرانی، تهران، لوح فکر.
- اطهاری، کمال (۱۳۸۰) «نقد آموزه استبداد ایرانی»، مجله آفتاب، سال اول، شماره ۶، تیر.
- اولیویه، ا (۱۳۷۱) سفرنامه اولیویه، ترجمه محمد طاهر میرزا، تهران، اطلاعات.
- بدیع، امیرمهدی (۱۳۷۹) «هگل و شرق باستان»، ترجمه احمد نقیب‌زاده، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۵۱-۱۵۲، صص ۱۸-۲۳.
- برزین، سعید (۱۳۶۹) «نقد کتاب، اقتصاد سیاسی ایران (از مشروطیت تا سقوط رضاشاه)»، کلک، شماره ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند، صص ۱۷۵-۱۷۸.
- «تبارشناسی و نقد نظریه‌های جامعه‌شناسی محمدعلی همایون کاتوزیان»، داریوش رحمانیان و دیگران، انجمن جامعه‌شناسی ایران، اول دی ماه.
- ترابی فارسانی، سهیلا (۱۳۸۴) «تجار، مشروطیت و دولت مدرن، تهران، تاریخ ایران.
- توفیق، ابراهیم (آذر ۱۳۸۷) «چیستی جامعه‌شناسی تاریخی»، سخنرانی، انجمن جامعه‌شناسی.
- (۱۳۹۱) «مدرنیته ایرانی جدی گرفته نشده است»، مصاحبه در روزنامه اعتماد، شماره ۲۴۸۲، برگرفته از سایت شخص خودشان <http://towfigh.blogfa.com/post/29>
- (۱۳۹۳) «بررسی و نقد نظریه‌های استبداد در ایران»، درس گفتار، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جنادله، علی و تقی آزاد ارمکی (۱۳۹۳) «پیکربندی نهادی مبتنی بر موازنه قدرت در جامعه سنتی ایران (بازخوانی تحولات ایران از صفویه تا قاجاریه بر اساس رویکرد نهادگرایی تاریخی)»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره پانزدهم، شماره ۳، صص ۲۹-۶۴.
- حاجی یوسفی، امیر محمد (۱۳۷۸) دولت، نفت و توسعه اقتصادی در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- حسینی فر، عبدالرحمن (۱۳۹۷) تاریخ سیاسی چیست؟، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۹۹) «ارزیابی و تحلیل نقدهای واردشده بر آرای کاتوزیان در مورد استبداد ایرانی، جامعه کوتاه‌مدت و تضاد»، مجله جستارهای سیاسی معاصر، سال یازدهم، شماره سوم، صص ۸۹-۶۳.
- دلآوری، ابوالفضل (۱۳۸۳) «تحول منازعه سیاسی داخلی؛ از «عصر دولت - ملت» تا «عصر

- جهانی شدن»، فصلنامه پژوهش حقوق و سیاست، سال ششم، شماره ۱۲، صص ۱۰۷-۱۴۳.
- دلاوری، ابوالفضل (۱۳۹۵) فایل صوتی جلسه «تبارشناسی و نقد نظریه های جامعه شناسی محمدعلی همایون کاتوزیان». با حضور داریوش رحمانیان، حمید عبداللهیان، ابوالفضل دلاوری، مصطفی عبدی، نشست اول و دوم انجمن جامعه شناسی ایران، اول دی ماه.
- دو گوپینو، کنت (۱۳۶۰) سه سال در ایران، ذبیح الله منصوری، تهران: نشر فرخی
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳) با کاروان حله، تهران، سخن.
- سحابی، عزت‌الله (۱۳۷۳) «حاکمیت ایرانی طبقه خاستگاه خود را می‌سازد»، مجله پیام امروز، شماره ۲، مرداد.
- سلطانی، علی اصغر (۱۳۸۳) «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸، زمستان، برگرفته از سایت زیر تحلیل-گفتمان-به-مثابه-نظریه-و-روش <http://ensani.ir/fa/article/64147/>
- سوداگر، محمدرضا رشد (۱۳۶۹) روابط سرمایه‌داری در ایران مرحله گسترش ۱۳۴۲-۱۳۵۷، تهران، شعله اندیشه.
- فروند، ژولین (۱۳۷۲) نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز دانشگاهی.
- صدقی، ناصر و دیگران (۱۳۹۳) «تبارشناسی دیدگاه‌های همایون کاتوزیان درباره تاریخ ایران»، روزنامه شرق، شماره ۲۰۱۳، ص ۹.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۲) سخنرانی در خانه اندیشمندان علوم انسانی، خبرگزاری رسانه‌های دیگر، ۱۶ مهر.
- (۱۳۹۶) «ایران‌شهری»، سخنرانی، مشهد، تیرماه.
- (۱۳۹۶) «اندیشه ایران‌شهری»، سخنرانی، خانه گفتمان شهر و معماری، ۱۱ مهر.
- عبداللهیان، حمید (۱۳۹۲) نظام ارباب غایب در ایران، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و علیرضا صادقی، تهران، جامعه‌شناسان.
- عنبری، موسی (۱۳۹۳) کنکاش‌های مفهومی و نظری درباره جامعه ایران، مجموعه مقالات، تهران، جامعه‌شناسان.
- عیسوی، چارلز (۱۳۶۲) تاریخ اقتصادی ایران، ترجمه یعقوب آژند، تهران، گستره.
- غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۷) «تئوری استبداد ایرانی بر پایه‌ای لرزان»، مجله پیام امروز، ش ۶.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۲) استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، تهران، مرکز، نسخه pdf.
- (۱۳۷۶) «حکومت خودکامه، نظریه‌ای تطبیقی»، ترجمه علیرضا طیب،
- اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۱۷-۱۱۸، صص ۵۶-۷۱.

نقد دیدگاه «استبداد ایرانی» همایون کاتوزیان؛ عبدالرحمن حسینی فر/ ۳۳۵

----- (۱۳۷۷) «فره ایزدی و حق الهی پادشاهان»، ترجمه علیرضا طیب،

اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۲۹-۱۳۰، صص ۴-۱۹.

----- (۱۳۷۷) نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران، نفت و توسعه اقتصادی،

ترجمه علیرضا طیب، تهران، مرکز.

----- (۱۳۷۸) «مسائل دموکراسی و حوزه همگانی در ایران نو»، ترجمه علیرضا

طیب، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۴۷-۱۴۸، صص ۲۶-۳۵.

----- (۱۳۷۹) «رژیم‌های سلطانی، مورد رژیم پهلوی در ایران»، ترجمه علیرضا

طیب، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۵۳-۱۵۴، صص ۱۲-۳۱.

----- (۱۳۷۹) «گونه‌های لیبرالیسم اروپایی و مفاهیم نوآزادی در ایران»،

ترجمه علیرضا طیب، اطلاعات سیاسی و اقتصادی، شماره ۱۵۵-۱۵۶، صص ۶۴-۸۳.

----- (۱۳۷۹ و ۱۳۸۰) «بنیاد خودکامه دولت در ایران»، ترجمه علیرضا طیب،

کتاب ماه علوم اجتماعی، اسفند ۱۳۷۹ و فرودین ۱۳۸۰، صص ۶۱-۶۷.

----- (۱۳۸۲) «استبداد و منطق تاریخ ایران»، همشهری، ۱۶ فروردین، شماره

۳۰۱۳ برگرفته از سایت ذیل:

<https://images.hamshahrionline.ir/hamnews/۸۲۰۱۱۶/۱۳۸۲/news/thought.htm>

----- (۱۳۸۴) هشت مقاله در تاریخ و ادب معاصر، تهران، مرکز.

----- (۱۳۹۰) ایران، جامعه کوتاه‌مدت و سه مقاله دیگر، ترجمه عبدالله

کوثری، تهران، نی.

----- (۱۳۹۲الف) دولت و جامعه در ایران، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.

----- (۱۳۹۲ب) اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی، چاپ نوزدهم،

تهران، مرکز.

----- (۱۳۹۲ج) تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه

علیرضا طیب، چاپ دهم، تهران، نی.

----- (۱۳۹۲د) نوسازی ناتمام، گفت‌وگو درباره نوگرایی در جامعه کلنگی و

کوتاه‌مدت، تهران. پایان.

----- (۱۳۹۲ه) ایرانیان، ترجمه حسین شهیدی، چاپ چهارم، تهران، مرکز.

کدی، نیکی‌آر (۱۳۸۵) ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، علم.

----- (۱۳۹۲) ایران دوره قاجار و برآمدن رضاخان (۱۳۰۴-۱۱۷۵)، ترجمه مهدی

حقیقت‌خواه، چاپ چهارم، تهران، ققنوس.

- کولاتیان، درویش‌علی (۱۳۸۱) «جامعه قحطی و نقد نظریه تضاد دولت و ملت»، اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره‌های ۱۷۹ و ۱۸۰، صص ۲۶۸-۲۷۵.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۹) درآمدی بر جامعه‌شناسی استبداد ایرانی، چاپ نخست، تهران، مازیار.
- مارتین، ونسا (۱۳۸۹) دوران قاجار: چانه‌زنی، اعتراض و دولت در ایران قرن نوزدهم، افسانه منفرد، تهران، آمه.
- ماهروی، هوشنگ (۱۳۸۵) کتاب تبارشناسی استبداد ایرانی ما، تهران، بازتاب نگار.
- مصاحبه با کاتوزیان با عنوان «یأس جای اهداف خیالی را می‌گرفت»، پاسخ همایون کاتوزیان به پرسش‌های مهرنامه درباره کتاب «ایرانیان»، <http://homakatouzian.com/?p=748>.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۰) «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، برگرفته از سایت ذیل: <http://ensani.ir/fa/article/۶۲۸۰۴> /در-علوم-سیاسی
- فایل صوتی مناظره محمدعلی همایون کاتوزیان و عباس امانت در مورد قدرت سیاسی ایران، شبکه بی‌بی‌سی، برنامه آپارات.
- نجاتی، غلامرضا (۱۳۷۱) تاریخ بیست‌وپنج ساله ایران، تهران، رسا.
- وینر، فیلیپ پل (۱۳۸۵) فرهنگ اندیشه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، نی.
- هگل، گئورگ و ویلهلم فردریش (۱۳۹۳) عناصر فلسفه حق، ترجمه مهید ایرانی طلب، چاپ دوم، تهران، قطره.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»
شماره بیست و نهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰: ۳۷۲-۳۳۷
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۳
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۴
نوع مقاله: پژوهشی

مواجهه با دیگری: موفه یا هابرماس

گیتی پورزکی*

چکیده

از اواخر قرن نوزدهم، هویت خودبنیاد و سوژه استعلایی دکارتی با انتقادهای جدی از سوی متفکران مواجه شد و ضرورت وجود دیگری در شکل‌گیری هویت و مدلول‌یابی «خود» مورد توجه و تأکید متفکران قرار گرفت. شانتال موفه با رویکرد پسامارکسیستی و یورگن هابرماس با رویکردی دموکراتیک و با وجود تفاوت‌های جدی با یکدیگر، از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین منابع اندیشه‌ورزی در حیطه هویت و تشخیص هستند. این مقاله می‌کوشد تا اندیشه‌های این دو متفکر را از منظر مواجهه با دیگری مورد خوانش قرار داده، با ذکر نقاط ضعف، قوت و پیامدهای اندیشه‌های آنها نشان دهد که کدام‌یک از آنها بر مبنای استدلال‌های عقلانی موجه‌تر و عقلانی‌تر است. فرضیه اصلی مقاله آن است که دیگرفهمی متأملانه هابرماسی به لحاظ منطق درونی و توان پاسخگویی به نقدهای بیرونی نسبت به اصل تضاد و عقلانیت‌گفتمانی مورد نظر موفه، موجه‌تر و عقلانی‌تر است. روش پژوهش، تحلیلی و از سنخ تحلیل فلسفی است. از این‌رو معیار موجه‌تر و عقلانی‌تر بودن بر مبنای عدم تناقض درونی داده‌ها، مغالطه‌آمیز نبودن آنها و سازگاری با داده‌های واقعی است.

واژه‌های کلیدی: شانتال موفه، یورگن هابرماس، مواجهه با دیگری، دیگرفهمی متأملانه، آگونیسم.

* استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ایران

مقدمه

در چرخش فلسفی که عمدتاً همزمان با تحول در فلسفه زبان‌شناسی شروع شده است و به قرن ۱۹ مربوط می‌شود، ایمان به سوژه استعلایی دکارت مورد پرسش قرار گرفت. انسان استعلایی دکارت برای پاسخ به پرسش از هویت خویش از عقل خودبنیاد مدرن یاری می‌گرفت. عقل خودبنیاد دکارتی قادر بود که در خلوت استعلایی متفکر، با استفاده از شهود عقلی از سویی و استفاده از بنیادها و استدلال‌های منطقی صوری از سوی دیگر، به کشف ماهیت امور و پدیده‌ها دست یابد. مثال بارز این فرایند در جمله مشهور و کلیشه‌شده وی «من می‌اندیشم، پس هستم»- قابل استناد است. اما این شیوه تفکر، به تدریج از سوی نحله‌های فکری متفاوتی همچون اگزیستانسیالیسم، فمینیسم، ساختارگرایی، پساساختارگرایی، مارکسیسم، مکتب انتقادی، مکاتب تفسیری و بعدها پست‌مدرنیسم مورد انتقاد واقع شد و سوژه دکارتی، موجودی خیالی و غیرواقعی و ساخته ذهن فیلسوفان اروپایی خوانده شد. در تعبیر جدید، انسان واقعی در زمان و مکان خاصی به دنیا می‌آید و در جامعه و در میان سایر آدمیان، عینیت و واقعیت می‌یابد. به سخن دیگر انسان، پدیده‌ای ارتباطی است و تنها در ترکیب خود/ دیگری قابل شناخت و تعریف است. تعریف «خود» در این «رابطه» است که زاده می‌شود. در واقع هویت و چیستی «خود» و «ما» تنها در غیریت با «دیگری» و «آنها»ست که شکل می‌گیرد و مشخص و متمایز می‌شود. از این رو وجود غیر، «دیگری» یا «دگر» جزء لازم هر هویت‌یابی لحاظ شد.

ادبیات مربوط به مواجهه خود با دیگری، پیشینه پژوهش طولانی دارد. از جمله متفکرانی که در این زمینه پیشنهاد کرده‌اند می‌توان به میخائیل باختین اشاره داشت که نظریه و روش دیالوژیسم را بنانهاد و با کتاب «تخیل مکالمه‌ای» (۱۳۹۴) بر متفکران پس از خود تأثیر بسزایی داشت. دیالوژیسم در تفکر باختین دارای دو سویه هستی‌شناختی و روش‌شناختی بود. او در بعد هستی‌شناختی دیالوژیسم اشاره دارد که انسان بدون دیگری، نمی‌تواند انسان باشد. انسان تنها در غیریت یافتن بادیگری و در مواجهه با نگاه دیگری است که هستی انسانی پیدا می‌کند.

فردیناند دو سوسور، بنیان‌گذار زبان‌شناسی ساختارگرا در دوره معاصر با کتاب «زبان‌شناسی عمومی» (۱۳۹۲) اشاره دارد که دسترسی ما به واقعیت تنها از طریق

نشانه‌ها ممکن است و نشانه‌ها در ساختار زبانی تنها در غیریت با یکدیگر معنا می‌یابند. اندیشه‌های وی بعدها در اندیشه‌های سایر ساختارگرایان، پساساختارگرایان و پسامارکسیست‌ها به جامعه‌شناسی، علوم‌سیاسی، فلسفه و اندیشه سیاسی تسری یافت و غیریت در اندیشه‌های آنها بعدی اساسی برای معنادارشدن هویت‌ها از جمله هویت انسانی دانسته شد. علاوه بر آنها می‌توان به سارتر که از جمله تأثیرگذارترین اندیشمندان مکتب اگزیستانسیالیسم است اشاره داشت. سارتر اذعان دارد که انسان اول به وجود آمده و آنگاه در میان جامعه و جمع است که هویت می‌یابد. دیگری، دوزخ است، اما از این دوزخ رهایی وجود ندارد.

والتر کافمن در مقدمه کتاب «من و تو» اثر مارتین بوبر (۱۳۹۸) کوشید تا گونه‌ای سنخ‌شناسی از رابطه میان خود و دیگری ارائه دهد و عنوان کرد که می‌توان از انواع رابطه‌های من-آن، آن-آن، ما-ما و ما- آنها سخن به میان آورد و ویژگی‌های هر یک از این نوع رابطه‌ها را برشمرد. تمامی این نوع رابطه‌ها به بیان بوبر، رابطه من است با آن شیء. بوبر، تمامی این نوع روابط را روابط مخدوش دانسته و به نوع دیگری از رابطه اشاره می‌کند که نام کتاب خود را نیز همان نهاده است: من و تو. در این نوع رابطه، «دیگری» برای من از جمله چیزها نیست. نمی‌خواهم بگویم که چیزی جز او نیست، بلکه هر چیز دیگری در پرتو او زندگی می‌کند و هست (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۷). پرداختن به مباحث معطوف به خود و دیگری منحصر به این افراد نیست؛ اما این افراد هر کدام نمایندگان یک مکتب فکری در جهان اندیشه هستند.

هابرماس و شانتال موفه از جمله مهم‌ترین متفکران معاصر هستند که از تمامی آثار یادشده اثر پذیرفته‌اند و در این زمینه قلم زده‌اند و هر کدام بر فضای فکری و حتی سیاسی عصر خود -از جمله فضای فکری جامعه علمی و سیاسی ایران- تأثیر زیادی داشته‌اند. آثارشان ترجمه شده، در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود و در تحلیل‌های سیاسی استفاده می‌شود. یورگن هابرماس را از جمله متفکران مکتب انتقادی و همچنین واپسین متفکرانی دانسته‌اند که ضمن انتقادهایی که بر مدرن‌تیه وارد می‌دارد و آن را پروژه‌ای ناتمام و نیمه‌کاره می‌خواند، می‌کوشد با اصلاحاتی به تکمیل و اصلاح آن دست یازد. کلیدی‌ترین ایده او در اندیشه سیاسی، حول مفاهیم «دموکراسی مشورتی» و

«اجماع عقلانی» پردازش شده است. از سوی دیگر شانتال موفه را معمولاً در جرگه اندیشمندان پسامارکسیست - پساساختارگرا جای می‌دهند. مهم‌ترین ایده او - یعنی «دموکراسی مجادله‌ای» و «منازعات آشتی‌ناپذیر» در حیطة امر سیاسی، مستقیماً در مقابله با ایده دموکراسی مشورتی و اجماع عقلانی هابرماس پردازش شده است. موفه در اکثر آثار خود - برای مثال کتاب «امر سیاسی» و «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» و نیز مقاله «در حمایت از مدل مجادله‌ای دموکراسی» - به طور مستقیم با نقد دیدگاه «دموکراسی مشورتی» هابرماس، آن را امکان‌ناپذیر و خوش‌بینانه دانسته و می‌کوشد مدل جایگزینی را با عنوان دموکراسی مجادله‌ای ارائه دهد.

موفه، مباحث جاری در نظریه دموکراتیک را به سه مدل تقسیم می‌نماید و جغرافیای بحث و از سوی دیگر، جایگاه مدل خویش را در این مدل‌سازی مشخص می‌نماید. مدل نخست «دموکراسی توده‌ای» است. در این مدل که در مقابل رویکرد هنجاری کلاسیک قرار می‌گیرد، نفع شخصی، آن چیزی است که افراد را به عمل کردن وا می‌دارد، نه این عقیده اخلاقی که آنها باید آن چیزی را انجام دهند که به نفع جامعه است. منافع و ترجیحات، خطوطی را می‌سازند که طبق آنها، احزاب سیاسی سازمان‌دهی می‌شوند و نیز ماده و موضوعی که درباره آن چانه‌زنی و رأی دادن اتفاق می‌افتد (موفه، ۱۳۸۸: ۱۸۹). در این مدل که به «دموکراسی تجمیعی» نیز مشهور است، با یک دموکراسی حداقلی و روشی، نظم، ثبات و مصالحه دنبال می‌شود. مدل دوم، «دموکراسی مشورتی» هابرماسی است. این مدل به سرعت تبدیل به یکی از متنفذترین مدل‌ها در حوزه نظریه دموکراسی شده است. ایده اصلی هابرماس در این مدل این است که تصمیم‌های سیاسی در یک جامعه سیاسی می‌بایست از طریق فرایند گفت‌وگو و مشورت میان شهروندان آزاد و برابر صورت گیرد. این مدل به واسطه سرخوردگی از فقدان بُعد اخلاقی و هنجاری نظریه «دموکراسی تجمیعی» به دنبال بهبود آن ابعاد است. مدل سوم که موفه، مدل خود را از آن سنخ می‌داند، در تقابل با دموکراسی تجمیعی و به‌ویژه دموکراسی مشورتی هابرماس تدوین شده و دموکراسی مجادله‌ای/آگونیستیک نام‌گذاری شده است. این مدل به جای تأکید بر گفت‌وگو، تفاهم و اجماع، بر منازعه، قدرت و بازی‌های زبانی تأکید می‌کند که در طول مقاله به آنها اشاره خواهد شد.

نکته آنجاست که هر دوی این مدل‌ها مبتنی بر پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه متفاوتی دربارهٔ انسان و سوژگی هستند. از دیگر سو هر یک از این مدل‌ها، پیامدها و استلزاماتی را برای رابطه و مواجهه با دیگری در پی خواهند داشت. بخصوص برای جوامعی همچون جامعه ایران که به‌نظر می‌رسد دچار چندقطبی در نوع مواجهه با دیگری هستند؛ موضوعی که می‌بایست به آن در مجالی دیگری پرداخت (پورزکی، ۱۳۹۸: ۲۳۱). تقریرهای متفاوت موفه و هابرماس درباره دموکراسی منجر به تقریرهای متفاوتی نسبت به «دیگری» می‌شود. در دموکراسی مشورتی، هابرماس بر «کنش ارتباطی» با دیگری برای رسیدن به اجماع و تفاهم تأکید شده است، درحالی که مدل دموکراسی مجادله‌ای/ اگونیستیک موفه‌ای مبتنی بر وجود «رابطه منازعه‌آمیز آشتی‌ناپذیر» با دیگری در حیطه امر سیاسی است.

سؤال اصلی این است که این تقریرهای متفاوت نسبت به دیگری در حیطهٔ امر سیاسی چه نقاط ضعف، قوت و پیامدهایی دارد و کدام تقریر موجه‌تر است؟ درباره این پرسش در ادبیات فارسی می‌توان گفت که پژوهشی صورت نگرفته است. نزدیک‌ترین کاری که در این مورد صورت پذیرفته، مربوط می‌شود به مقاله‌ای که با عنوان «مقایسهٔ امر سیاسی و جامعهٔ سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه» به قلم محمدعلی توانا و فرزاد آذرکمند (۱۳۹۳) صورت پذیرفته است. در این مقاله -همان‌طور از نام آن نیز پیداست- مقایسهٔ میان موفه و هابرماس از منظر امرسیاسی صورت پذیرفته و نشان داده شده است که امر سیاسی از منظر هابرماس مبتنی بر ریشه‌های هستی‌شناسانه لیبرال است که انسان را موجودی در حال تکامل و اخلاقی می‌داند که دارای توانش ارتباطی است و به یاری عقل و استدلال‌های عقلانی می‌تواند به اجماع و مفاهمه برسد؛ در حالی که امر سیاسی از منظر موفه مبتنی بر هستی‌شناسی مارکسیستی بوده و اصل قدرت و تضاد، بنیان امر سیاسی را تشکیل می‌دهد. انسان موجودی تماماً عقلانی یا اخلاقی نیست، بلکه سویه‌های عواطف و احساسات نیز در آن قوی است. چنان‌که پیداست در این مقاله به مواجهه با دیگری پرداخته نشده است. سایر آثار اکثراً به طور جداگانه به هابرماس یا موفه پرداخته‌اند و مقایسه میان آنها به‌ویژه از منظر مواجهه با دیگری انجام نپذیرفته است.

روش تحلیلی

روش تحلیلی در خوانش متون و اندیشه‌ها از جمله روش‌های رایج در مقالات و کتب علمی است که با وجود شیوع، هم در آثار انگلیسی و هم فارسی، کمتر به شکل پردازش شده به آن اشاره می‌شود. مقصود از روش تحلیلی در این پژوهش، روشی است مبتنی بر رویکرد فلسفه تحلیلی که بر اصول استدلال‌های منطقی استوار است. برخی از حوزه‌های کسب معرفت متکی به بهره‌گیری از توان منطق و استدلال منطقی و مفهومی هستند و استدلال منطقی را می‌توان یگانه روش پژوهش قلمداد کرد (میرجانی، ۱۳۸۹: ۳۷). به طور کلی به روش تحلیلی به دو معنای عام و خاص اشاره می‌شود. در این پژوهش، تحلیل به معنای عام مورد نظر است. روش تحلیلی به معنای عام کلمه دارای سه مرحله است: توصیف، تحلیل به معنای خاص، نقد و ارزیابی (ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۵).

الف) مرحله نخست، مرحله توصیف یا گزارش: توصیف یا گزارش در روش تحلیلی حاوی چند مؤلفه است:

۱. تشخیص مدعا؛ به معنای تعیین و بازبایی مدعای متفکر که ممکن است خود متفکر به آن تصریح داشته باشد و یا اینکه اشاره مستقیم و صریح نداشته و این پژوهشگر است که مدعای اصلی اندیشه یا متن را بازبایی می‌کند.
 ۲. ایضاح مدعا؛ به معنای روشن ساختن معنای دقیق مدعا
 ۳. تشخیص یا تعیین دلیل باادله مدعا: پس از فهمیدن دقیق چیستی مدعا، ادله‌ای که نویسنده در اثبات مدعای خویش اقامه کرده است، احصا می‌شود.
- ب) مرحله تحلیل به معنای اخص: این مرحله حاوی دو مؤلفه است:
۱. احصای پیش‌فرض‌های مدعا/متن: در این مرحله، پیش‌فرض‌های مدعای اصلی و تفکرات متفکر احصا می‌شود. پیش‌فرض‌ها ممکن است که خطوط سفید یک نوشته باشند. به این معنا که در ناآگاه متن حضور داشته باشند و نویسنده خود به آنها تصریح نداشته باشد. در این صورت پژوهشگر بر اساس استدلال منطقی، آنها را استخراج می‌کند. کشف پیش‌فرض‌ها، کشف علت‌های یک قول است و نسبت به مدعا، جایگاه پیشینی دارد. مثلاً اگر کسی به (ج) باور داشته باشد، لاجرم می‌بایست بر مبنای اصول منطق به

(الف) و (ب) باور داشته است. برای مثال اگر مدعا این باشد که «تصور صحیح از خدا این است که خدا را امری نامتشخص بدانیم»، لاجرم پیش فرض آن مدعا به لحاظ منطقی آن است که خدا وجود دارد. در پاره‌ای موارد، متفکر خود به پیش فرض‌های اندیشه خویش اشاره می‌کند و در پاره‌ای دیگر، این پژوهشگر است که در تحلیل، پیش فرض‌ها را آشکار و عیان می‌کند. کشف پیش فرض‌ها از قواعد استدلال منطقی بهره می‌جوید. در تعریف استدلال منطقی آمده است: استدلال، فرایندی است که در آن ذهن بین چند قضیه یا حکم، ارتباطی دقیق و منظم برقرار می‌سازد تا از پیوند آنها نتیجه حاصل شود. به این ترتیب نسبتی مبهم به نسبتی یقینی و صحیح تبدیل می‌شود. استدلال منطقی، نوعی شناسایی حرکتی است؛ حرکت از مقدمات به سمت نتیجه. این حرکت مستلزم طی مراحل است و در آن نوعی پیوستگی و تدریج وجود دارد. از این‌رو هر نوع گسست و یا عدم پیوستگی در این حرکت به ساختار آن لطمه اساسی می‌زند و کسب نتیجه را ناممکن می‌سازد (میرجانی، ۱۳۸۹: ۳۸).

۲. استخراج لوازم و پیامدهای مدعا: در این مرحله، پیامدهای منطقی مدعا بازیابی می‌شود. لوازم و پیامدهای یک مدعا در واقع معلول مدعا هستند و نسبت به آن حالت پسینی دارند. در اینجا مدعا به مثابه مقدماتی است که در یک قیاس به نتیجه یا همان پیامد منتج می‌شوند. اگر ادعا شود که (الف)، (ب) است و در جای دیگر ادعا شود که (ب)، همان (ج) است، آنگاه (الف) همان (ج) است.

(ج) مرحله نقد و ارزیابی: نقد و ارزیابی یعنی بیان نقاط ضعف و قوت. در ارزیابی نیز قواعد و استلزامات تفکر منطقی حاکم است. برای مثال اگر ادعا شود که (الف)، (ب) است و جای دیگر ادعا شود که (ب)، همان (ج) است، و نتیجه گرفته شود که (الف) و (ج) هیچ ربطی به هم ندارد، می‌توان آن نتیجه‌گیری را نادرست یا سفسطه ارزیابی کرد و از جمله نقاط ضعف سخن دانست. نقد می‌تواند از دو منظر انجام شود:

۱. نقد درونی: در این قسم از نقد، متن یا مدعیات متن با هیچ چیز خارج از نوشته سنجیده و مقایسه نمی‌شود؛ بلکه فقط از لحاظ منطق و انسجام درونی

مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای مثال آیا نتایج از دل مقدمات استخراج شده یا خیر. و یا آیا آثار و پیامدهایی که نویسنده بر قولش مترتب کرده است، واقعاً بر قول او مترتب هست یا خیر.

۲. نقد بیرونی: نقد بیرونی به دو طریق می‌تواند انجام شود. نخست، مقایسه: یک مدعا با مدعیات مخالف آن و سنجش استدلالات آنها. دوم، سنجش یک مدعا با واقعیات بیرونی: استفاده از آمارها و پژوهش‌های تجربی (ملکیان، ۱۳۸۸: ۲۶). بر مبنای این روش تحلیلی در خوانش اندیشه‌های سیاسی موفه و هابرماس در رابطه با مواجهه با دیگری ابتدا پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی و اجتماعی موفه و هابرماس استخراج می‌شود که به مثابه علت مدعیات آنهاست و سپس مدعیات آنها درباره‌ی مواجهه با دیگری به شکل توصیفی مشخص شده و ایضاً می‌گردد و آنگاه به نقد و ارزیابی آرای آنها پرداخته خواهد شد.

پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه و سیاسی اندیشه‌ی سیاسی شانتال موفه

چنان‌که در بخش روش اشاره شد، برای خوانش اندیشه‌ی سیاسی موفه به روش تحلیلی ابتدا باید به سراغ پیش‌فرض‌های اندیشه‌ی او رفت. بدیهی است که تمرکز این پژوهش در احصای پیش‌فرض‌ها بر پیش‌فرض‌هایی است که برای مواضع سیاسی موفه در مواجهه با دیگری، حالت پیشینی داشته باشد و نه احصای تمامی پیش‌فرض‌ها. برخی از مهم‌ترین این بنیادها را که به بحث مواجهه با دیگری مرتبط است، می‌توان به اجمال به قرار زیر دانست:

۱- انسان موجودی تماماً عقلانی نیست: پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه‌ی موفه در گستره‌ی پیچیده‌ی اندیشه‌ی سیاسی وی قابل‌بازرسی است. به نظر موفه، عقلانیت‌باوری رایج و مسلط در گفتمان‌های سیاسی، تفکر را به مسیر غلطی کشانده است. نظریات لیبرالیستی خوش‌بینانه بر این نظرند که خیر درونی و معصومیت اولیه انسان‌ها از سویی و عقلانیت و توانایی گفت‌وگو میان انسان‌ها از سوی دیگر از طریق نوعی قرارداد اجتماعی موجب آن می‌شود که مشکلات، پاسخ‌هایی عقلانی پیدا کنند (موفه، ۱۳۹۱: ۱۱-۱۲). در حالی که حذف یا بی‌توجهی به ابعاد احساسی، عاطفی و ستیزه‌گری انسان می‌تواند رؤیای پدیدارانه و خوش‌خیالانه باشد. موفه در کتاب «امر سیاسی» اشاره می‌کند که اشتباه متفکران لیبرال

در این است که بعد عاطفی انسان را که برانگیزانندهٔ هویت‌های جمعی است، نادیده می‌گیرد و از همین‌رو این تصور نیز برخطاست که با ظهور فردگرایی و پیشرفت عقلانیت نهایتاً عواطف تأثیر خود را از دست خواهند داد. به نظر او در قلمرو امر سیاسی، بینش ماکیاولی هنوز هم ارزش تفکر و تدبیر را دارد (موفه، ۱۳۹۱: ۱۴). بنابراین مهم‌ترین پیش‌فرض هستی‌شناسانه و سپس معرفت‌شناسانه موفه آن است که عقلانیت انسانی نمی‌تواند داور نهایی فرض شود.

۲- جهان انسانی برساخته از گفتمان‌ها و سبک‌های زندگی است: موفه با تأسی به مفاهیم گفتمان و هژمونی میشل فوکو بر این نظر است که سوژه‌ها همواره در محاصرهٔ صورت‌بندی‌هایی از دانایی قرار دارند که آنها را احاطه کرده است و تنها از دریچهٔ این گفتمان یا صورت‌بندی دانایی است که به پدیده‌ها یا دال‌های پیرامونی خود معنا می‌بخشند. هر گفتمانی خود برساخته از بازهای‌های زبانی و کردارهای خاص خود است. موفه در اولویت دادن منطقی به بازی‌های زبانی تحت‌تأثیر ویتگنشتاین قرار دارد و بر آن است که این بازی‌های زبانی به اسلوب و سبک‌های متفاوت در زندگی و اندیشه منتهی می‌شود (همان، ۱۳۸۸: ۲۰۴). این اشکال متفاوت، زندگی فردیت را می‌سازند و کردارها، وفاداری‌ها و تبعیت‌های خاصی را طلب می‌کنند.

۳- قدرت و هژمونی، سازندهٔ روابط اجتماعی است: به نظر موفه، هر گفتمان و روابط و کردارهای درون آن گفتمان، برساختهٔ کنش‌های مفصل‌بندانه‌ای است که براساس آن، یک نظم برساخته می‌شود و معنای دال‌ها و نهادهای اجتماعی به ثبات می‌رسد؛ چیزی که می‌توان آن را «کنش هژمونیک» نامید (همان، ۲۰۰۹: ۱). این معنادگی به دال‌ها قطعی و نهایی نیستند، بلکه برعکس موقتی و متزلزلند. امور همواره می‌توانند به گونه دیگری باشند و این تنها پیکربندی روابط قدرت و هژمونی است که موجب انگارهٔ نظم بدیهی امور می‌شود.

۴- اصل تضاد، اصل بنیادین امر سیاسی است: به نظر موفه، منازعات یا تخصیصات در حیطه امر سیاسی ناشی از موانع تجربی موجود بر سر راه اجماع یا تفاهم نیستند، بلکه ناشی از ذات امر سیاسی می‌باشند. بنابراین قابل رفع نیستند. بنابراین بهتر است که به زمین ناهموار واقعیت بازگردیم، آنها را بپذیریم و رؤیای اجماع عقلانی را کنار بگذاریم (همان، ۱۳۸۸: ۲۰۴). به سخن دیگر، بُعد خصومت‌آمیز و ستیزندهٔ امر سیاسی به اشکال

گوناگونی پدیدار می‌شود، اما بُعدی است که هیچ‌گاه محو نمی‌شود یا از میان نخواهد رفت؛ زیرا مسئله‌ای هستی‌شناختی است و نپذیرفتن آن از سوی نظریه‌های لیبرال، تنها به سستی و ضعف می‌انجامد؛ وضعی که مشخصه اندیشه لیبرال در هنگامه روبه‌رویی با ظهور غیرمنتظره خصومت‌ها و اشکالی از خشونت است که بر اساس نظریه آنها به اعصار گذشته و دورانی که عقل هنوز موفق به مهار تعصبات قدیمی نشده بود، تعلق دارد (موفه، ۲۰۰۹: ۳).

مدعیات سنخ‌شناسانه موفه از مواجهه با دیگری و استلزامات و پیامدهای آن

اکنون با توجه به پیش‌فرض‌های اصلی اندیشه موفه می‌توان مدعای اصلی و سنخ‌شناسی موفه از انواع مواجهات با دیگری و استدلال‌هایی را که در این راستا می‌آورد، بهتر فهمید و استلزامات آن را بازایی و مورد تحلیل قرار داد. موفه در کتاب «امر سیاسی»، انواع مواجهه با دیگری را به سه شکل تقسیم می‌کند:

مواجهه پساسیاسی

به نظر موفه، در این نوع مواجهه، تضاد هستی‌شناسانه میان خود/دیگری در امر سیاسی به منازعات تکنیکی قابل گفت‌وگو و در نهایت قابل آشتی تبدیل می‌شود. موفه با اشاره به اندیشه‌های معطوف به امر سیاسی، نظریه‌های هابرماس و گیدنز را از این نوع به شمار می‌آورد و عنوان می‌دارد که از نظر آنها، مباحثه دموکراتیک، مباحثه میان افراد است که هدفشان ایجاد همبستگی‌های جدید و بسط مبانی اعتماد فعالانه و مشارکتی است. منازعات به برکت ایجاد مجموعه‌ای از حوزه‌های عمومی به شکل مسالمت‌آمیزی حل می‌شود (همان، ۱۳۹۱: ۵۵). در این نوع مواجهه، سعی بر آن است که تعارضات از طریق دیالوگ حل و فصل شود و به «تفاهم دوجانبه» و یا حتی «اجماع» منجر شود. شانتال موفه به این نگاه، نقد جدی وارد می‌کند و رابطه پساسیاسی را رابطه‌ای غیرسیاسی می‌داند. رابطه‌ای که حتی اگر در ساحت سیاسی اعمال شود، منجر به دردهای جدی برای جامعه خواهد شد. موفه استدلال می‌کند که استلزامات و پیامدهای این نوع مواجهه به قرار زیر است:

الف) خطر اخلاقی شدن سیاست: به نظر شانتال موفه، اگر اصل تعارض پذیرفته نشود، آنگاه هدف آن خواهد بود که موارد اختلافی طرفین به هر طریقی حل و فصل شود.

اصل، حل منازعه و رسیدن به صلح و تفاهم است. کسی یا کسانی که در این مسیر اخلاق ایجاد کنند، نامعقول، وحدت‌شکن، اخلاق‌گر، شر، غیراخلاقی، بیمار اخلاقی و یا نفوذی و خائن پنداشته می‌شود. پیامد این سخن آن است که مسئله از حیطة سیاست به حیطة اخلاق وارد شد و طرفین به نیروهای خیر و شر تقسیم‌بندی می‌شوند. بنابراین آرمان اجماع اجتماعی (اشاره موفه در اینجا به هابرماس است) می‌تواند ایده‌ای آرمان‌شهری و اساساً خطرناک باشد (Erman, 2009: 2).

منظور این است که به نظر موفه (۱۳۹۱)، در صورت بازشدن پای معیارهای اخلاق در سیاست، تقابل بین گفتمانی به جای اینکه بر مبانی سیاسی استوار باشد، بر اساس مقوله-های اخلاقی خیر در مقابل شر ساخته می‌شود و این منظر به شکلی بالقوه به خشونت خواهد انجامید. در حالیکه در جوامع چندپاره، متفاوت و متکثر امروزی بهتر است که این اختلافات پذیرفته شود و به جای انکار آن یا تلاش برای حل و جذب آنها، به فکر نهادها یا ترتیبات و ساختارهایی بود که این تعارضات بتواند در قالب آنها شکل کنترل‌شده‌ای بیابد.

ب) غیرعملی بودن شرایط و ملزومات رویکردهای پساسیاسی: منتقدان رویکرد پساسیاسی معتقدند که ممکن است رویکرد پساسیاسی در ابتدا جذاب به نظر برسد؛ زیرا غایت این رویکرد تفاهم، حل منازعه، گفت‌وگو، صلح، وحدت و عدم درگیری و منازعه است. اما این دیدگاه در حیطة عمل، حداقل دو مشکل دارد:

نخست اینکه این آرمان، غیر عملی و غیر واقع‌بینانه است. موفه، آن را خوش‌بینانه و مد روز (موفه، ۱۳۹۱: ۱۰) و متوهمانه و رؤیاپردازانه (همان، ۱۳۸۸: ۲۰۴) می‌خواند. با توجه به مقیاس و پیچیدگی‌های دنیای مدرن، آرزوی اجماع آنگونه که هابرماس و هم‌تایان او بیان می‌کنند، صرفاً در روابط شخصی و عاشقانه بین افراد یا حداقل در دولت-شهرهای یونانی یا مجامع کوچک و محدودی مناسب است که امکان بحث‌های طولانی‌مدت و اقتناعی بین آنها باشد و در ضمن آن، تربیت و دانش سیاسی را داشته باشند که بتوانند درباره خیر عمومی و مسائل عمومی بیندیشند و با استدلال قانع کنند و قانع شوند. در ضمن آن شروط هابرماس برای گفت‌وگوی غیر مخدوش و ایده‌آل نیز از منظر موفه تاکنون به دست نیامده است؛ زیرا این شرایط به لحاظ هستی‌شناسانه غیر ممکن هستند و مانع گفت‌وگو می‌شوند. منازعه و تعارض، جزئی هستی‌شناسانه از امر سیاسی

است. انکار این عنصر هستی‌شناسانه، نشانه عدم درک ماهیت امر سیاسی است (Moufee, 1999: 725).

مشکل دوم این است که حتی اگر این آرمان میسر باشد، مطلوب نیست؛ چون می‌تواند به شکلی آیرونیک، سمت‌وسوی تحمیل‌گرایانه پیدا کند. متفکران بسیاری پیش از هابرماس در آرزوی رسیدن به اجماع، اراده عمومی (ژان ژاک روسو) و یا روح کلی (هگل) بودند. تعمق در اندیشه‌های روسو، هراس‌آور است، آنجا که می‌گوید: «وظیفه بنیان‌گذار یا قانون‌گذار بزرگ جمهوری این است که سرشت انسان را تغییر دهد و هر فرد را به بخشی از کلی بزرگ‌تر تبدیل کند که به نوعی زندگی و هستی خود را از آن می‌گیرد» (سندل، ۱۳۹۷: ۴۰). به باور موفه، نگرش پساسیاسی اجماع‌گرایانه هابرماسی نیز می‌تواند به سیاست‌های غیر دموکراتیک منجر شود.

ج حذف دیگری: اگر وجود تعارض انکار شود، آنگاه تا ایده حذف دیگری، راه چندان باقی نمانده است. رویکرد پساسیاسی به معنایی که موفه آن را پردازش می‌کند، مستلزم به رسمیت نشناختن منازعه در سیاست است که در نهایت به نوعی یکدست‌سازی مصنوعی و یا اجباری منجر می‌شود که در آن، وجود دیگری و منافع متعارض او انکار خواهد شد. خطری که موفه از آن دم می‌زند، در این پیامد سیاست پساسیاسی نهفته است. به بیان بوبری می‌توان گفت که مواجهه با دیگری به شکل من-من و ما-ما خواهد بود. دیگری به کل نادیده انگاشته می‌شود و یک «ما»ی متوهمانه یا یک وحدت ساده‌لوحانه تبلیغ و باور می‌شود. در مقابل این نگاه پساسیاسی، موفه رویکرد دیگری را پیشنهاد می‌دهد: اگونیسیم.

مواجهه آنتاگونیستی

به نظر شاننال موفه، آنتاگونیسم یک تضاد و تقابل واقعی بین A و B که از یکدیگر استقلال دارند، نیست. هیچ آنتاگونیسمی بین دو ماشینی که با هم تصادف می‌کنند، وجود ندارد. آنتاگونیسم، تفاوت است: حضور دیگری مانع از این می‌شود که کاملاً خودم باشم. آنتاگونیسم نشان آن است که من نمی‌توانم تماماً برای خودم حاضر باشم. هویت من با تمایز و تقابل و تضاد با دیگری شکل می‌گیرد (Laclau & Moufee, 2001:125). به سخن دیگر ما از هم مستقل نیستیم، بلکه هویت خود و دیگری به یکدیگر وابسته است.

منطق نظریه موفه بر این استوار است که همواره مرزی بین کسانی که «از ما» هستند و کسانی که از ما نیستند آنها/ دشمنان - وجود دارد.

از آنجا که آنتاگونیسم غیرقابل حل و محو نشدنی است، نباید آنتاگونیسم را صرفاً یک واقعیت تلقی کرد، آنچنانکه دموکرات‌هایی چون رالز یا هابرماس تلقی می‌کنند، بلکه باید آن را همچون یک اصل ارزش‌شناختی به حساب آورد. بنابراین نباید آنتاگونیسم را همچون اختلالاتی دید که متأسفانه نتوانسته‌ایم تاکنون این اختلالات را برطرف کنیم. در ضمن نباید آن را همچون مانعی تجربی^۲ تلقی کرد که از اجماع عقلانی جلوگیری می‌کند. برخلاف هابرماس، موفه استدلال می‌کند که آنتاگونیسم هرگز برطرف نخواهد شد و موانع اجماع ضرورتاً تجربی نیستند، برعکس این خود اجماع است که مفهومی غیرممکن است (Mouffe, 2000: 99-100). در واقع به‌نظر موفه، تلاش‌های رایزنامه در نفی یا حل آنتاگونیسم به یاری اجماع عقلانی، تهدیدی واقعی برای دموکراسی است، زیرا در نظر نمی‌گیرد که هدف سیاست همیشه ایجاد یک «ما»ی متحد به‌وسیله تعیین یک «آنها» در بستر یک تعارض است. بنابراین موفه بر مبنای این پیش‌فرض هستی‌شناسانه درباره ماهیت امر سیاسی نتیجه می‌گیرد که نظریه دموکراتیک هرگز نمی‌تواند از تعارض خلاص شود؛ زیرا غلبه یافتن بر وجود رابطه ما/ آنها غیرممکن است.

بنابراین در آنتاگونیسم، منازعه‌ای بی‌امان میان دوطرف درمی‌گیرد و امر سیاسی به امری سراسر منازعه‌ای مبدل می‌شود^(۱). موفه این وضعیت را وضعیت آنتاگونیسمی نامیده، اما آن را به مثابه وضعیتی پرآسیب نقد می‌کند. آنتاگونیسم هم همچون رابطه پساسیاسی، رابطه‌ای اخلاقی است. پیشتر توضیح دادیم که یکی از عوارض رویکرد پساسیاسی به امر سیاسی، اخلاقی شدن آن است. کسی یا کسانی که وحدت‌شکن هستند، یا اخلال‌گر و توطئه‌گر و خائن و نفوذی‌اند و یا اینکه به کل در صحنه امر سیاسی نامرئی هستند، خواست‌ها، منافع و علایق آنها نادیده گرفته شده، سخن گفتن از وجود آنها تبدیل به تابو می‌شود.

اما در رویکرد آنتاگونیستی، «دیگری» انکار نمی‌شود. او هست، اما شری است که باید نابود شود. این رابطه آنتاگونیستی سرشار از تک‌گویی و به همین‌سان خشونت بی‌حد و

1. Demos
2. Empirical

حصر است. در واقع مواجهات پساسیاسی و آنتاگونیستی از مبادی متفاوتی آغاز می‌شود، اما هر دو در نهایت به طرد و انکار دیگری و در نهایت خشونت مهارناشده کشیده می‌شود. بنابراین از منظر موفه خطرناک محسوب می‌شود. از این رو نیاز به سنخ متفاوتی از رابطه با دیگری داریم که مشکلات دو سنخ یادشده را نداشته باشد.

مواجهه آگونیستی

آگونیسم، مهار ستیزه‌گری مهار ناشده است. به نظر موفه، نظریه آگونیستی، واقع‌گرایانه‌تر از نظریه خوش‌بینانه‌رایزانه و پساسیاسی هابرماسی و آنتاگونیسم مهارناشده اشمیتی است. اما عجیب است که توضیحات مفصل و مشخصی درباره آن نمی‌دهد. شانتال به عنوان یک پسامارکسیست علاقه‌مند به سوسیالیسم، تضاد را موتور حرکت جامعه دانسته و قابل حذف نمی‌داند. بنابراین غایت در این نوع مواجهه، حل تضاد و منازعه نیست و قرار هم نیست که طرفین الزاماً در نهایت به تفاهم برسند؛ بلکه هدف آن است که این منازعه، کنترل و مهار شود و از طریق مکانیسم‌های سیاسی و دموکراتیک مدیریت شود.

فحوای کلام موفه این است که وقتی من و دیگری هیچ فضای نمادین مشترکی نداشته باشیم، رابطه آنتاگونیستی است. فضای نمادین مشترک در واقع برخی ساختارها و رویه‌های سیاسی بنیادین و اولیه است که طرفین می‌توانند روی آن به نوعی توافق اولیه برسند. مثلاً اینکه رویه سیاسی انجام انتخابات را بپذیرند یا اینکه از حذف فیزیکی دیگری دست بردارند. در رابطه آگونیستی من و دیگری، فضای نمادین مشترکی^۱ دارند و می‌خواهند که تعارضاتشان را با روش‌های ممکن سازمان‌دهی کنند. بنابراین شرکت‌کنندگان به یک حالت تعامل متقابل روی می‌آورند و با رعایت اصول عقاید یکدیگر را تحمل می‌کنند و حتی می‌توانند به توافق و تصمیم‌های سیاسی مشترک برسند. در این نگاه، منازعات انکار نمی‌شود، بلکه از طریق مکانیسم‌های قانونی و سیاسی رام و اهلی می‌شود. پیامد استدلال‌های موفه در دفاع از این شکل مواجهه با دیگری را به قرار زیر می‌توان دانست:

الف) پذیرش منازعه به عنوان یک واقعیت در امر سیاسی: اگر آنگونه که موفه استدلال می‌کند عواطف و احساسات و شور را نمی‌توان از ذات انسانی حذف کرد، پس منازعه و

مخالفت طرفین در حیطة سیاست هم قابل حذف شدن نیست و اصولاً تضاد، موتور حرکت جامعه و لازمه سیاست است. به جای انکار این اصل بهتر است که آن را پذیرفت. (ب) دموکراتیک شدن حداکثری سیاست: اگر تضاد و منازعه جزء ماهیت امر سیاسی باشد و همزمان خواهان آن باشیم که این منازعات به تخصم و خشونت کشیده نشود، آنگاه مدیریت و اهلی کردن آن نیاز به مکانیسم‌هایی دارد. این مکانیسم‌ها قادر به درک ماهیت امر سیاسی هستند و منازعات را در یک مسیر قانونی و دموکراتیک قرار می‌دهند. وظیفه چپ بنابر قول موفه، انکار ایدئولوژی دموکراتیک نیست، بلکه برعکس، عمیق‌تر کردن و بسط آن در جهت دموکراسی تکثرگرا و رادیکال است (موفه و لاکلائو، ۱۳۹۳: ۲۷۲). هرچند می‌بایست به یاد داشت که این توافقات موقت هستند و به یاری قدرت هژمونیک به دست آمده است و همواره باید همچون وقفه‌هایی موقت در یک رویارویی مداوم تلقی شوند (Mouffe, 1999: 75).

(ج) شناسایی دیگری و منافع و علایق مختلف او: با این استدلال‌ها، زمانی که مکانیسم‌های دموکراتیکی برای پیگیری منافع و علایق گوناگون طرفین در میدان سیاسی وجود داشته باشد، آنگاه دیگر نیازی به حذف دیگری یا انکار خواست‌ها، منافع و ارزش‌های ذاتاً متفاوت او وجود ندارد. نیازی نیست که در یک کل عقلانی، ارزش‌ها یا راه‌حل‌های یکسانی را بپذیرد. این بدان معنا نیست که قرار است تمامی موارد اختلافی و منازعات کاملاً حل شود و یا در نتیجه اقناع یا گفت‌وگو الزاماً به فهم منتهی شود. در اگونیسم، ضمن شناسایی دیگری و منافع متفاوت او ممکن است که اختلاف منافع طرفین آنچنان اساسی باشد که تضاد فی‌مابین همیشگی و غیرقابل حل شدن باشد.

نقد و ارزیابی مدعیات موفه در باب مواجهه با دیگری

در سومین بخش از تحلیل نظریه‌ها، به نقد و ارزیابی مدعیات موفه خواهیم پرداخت. در این ارزیابی، دو محور اصلی نظریه‌های موفه را بررسی می‌کنیم:

نقد تضاد به عنوان اصل محوری جامعه

۱- این درست است که طبقه، نژاد، جنسیت، مالکیت، اعتقادات و سبک‌های زندگی، قومیت، ملیت، رنگ و ... همواره منابعی برای تضاد بوده‌اند، اما قانون، عرف و آداب و رسوم، عقل، اخلاق و مصلحت‌اندیشی نیز همواره منابعی بوده‌اند که نه تنها تعارضات را کنترل

می‌کنند، بلکه درکی از منافع جمعی، اشتراکات عینی، احساسات و نیازهای دیگر دوستانه بشر را به وجود می‌آورند. وجود این منابع و این درک مشترک است که موجب دوام جوامع متکثر در طول تاریخ بوده است. فیلسوفانی همچون هابرماس، رالز و نیگل از میان این منابع بر عقل و اخلاق تأکید می‌کنند. می‌توان این بحث را بیشتر باز کرد.

کنش انسانی را می‌توان به دو صورت بررسی کرد. برخی از متفکران (که می‌توان موفه را از زمره آنها به حساب آورد) در تحلیل کنش‌های انسان بر منافع متعارض تأکید می‌کنند. کنش‌های انسانی در راستای رسیدن به این منافع خاص است و دستیابی به این منافع، «موفقیت» تعریف می‌شود. اما آیا منافع ما همواره متعارض است و ما همواره ناچاریم که با هم بجنگیم؟ ریچارد لایارد، اقتصاددان مشهور انگلیسی که کتب متعدد و بسیار پرارجاعی نگاشته است، معتقد است که رقابت یا حتی منازعه در ذات و طبیعت انسانی ما وجود دارد، اما به دو نکته باید توجه داشت:

- نخست اینکه درست است که انسان‌ها با توسل به این خصیصه طبیعی توانسته‌اند در طول تاریخ بقا یابند و به سخن دیگر، درجه‌ای از رقابت جویی و تنازع برای بقا در ژن‌های ما وجود دارد و اینها ژن‌هایی هستند که ما به ارث برده‌ایم، اما ما اکنون حداقل در بسیاری از کشورهای مرفه و نیمه مرفه از مرحله کمبود گذر کرده‌ایم. بنابراین لازم نیست که بنده طبیعت خود باشیم. قرن‌ها پیش تصمیم گرفتیم که دیگر برده‌داری نکنیم یا از افراد ضعیف‌تر محافظت کنیم. بنابراین هم توان پایان بخشیدن به منازعات بر سر منافع محدود را داریم و هم دیگر آن ضرورت تاریخی - تجربی برای منازعه وجود ندارد (Layard, 2011: 166).

- دوم آنکه تنها منازعه نیست که منافع ما را تأمین می‌کند و در ذات ما نهفته است. بلکه خصوصیات همکاری‌جویانه و تشریک‌مساعی نیز در بشر وجود دارد و می‌تواند به تأمین منافع من و دیگری توأمان منتهی شود؛ امری که موفه به آن چندان اشاره‌ای ندارد. در بسیاری از موارد این همکاری است که منافع ما را بهتر تأمین می‌کند. بازی برد-برد همواره عقلانی‌تر از بازی‌های با حاصل جمع جبری صفر است؛ زیرا هر کدام از ما ممکن است در این بازی بازنده باشیم و در بازی با حاصل جمع جبری صفر، برد او باخت من و باخت من برد اوست. لایارد

با مثال‌ها و آزمون‌های فکری که در کتاب خود می‌آورد، نشان می‌دهد که همکاری و تشریک مساعی می‌تواند سود دوجانبه بیشتری به طرفین برساند (Layard, 2011: 103-104, 155). انسان‌ها (من و دیگری) چه‌بسا در بسیاری موارد با تشریک مساعی و نه با تضاد و منازعه تاریخ را پیش برده‌اند و می‌برند.

۲- نکته دومی که در نقد آموزه تضاد موفه به‌نظر می‌رسد این است که از یکسو بر این نظر است که آنتاگونیسم و تضاد بین خود و دیگری، امری هستی‌شناختی و از این‌رو حل‌ناشدنی است و از سوی دیگر به دنبال راه‌حلی است که این آنتاگونیسم را به آگونیسم تبدیل کند. اما این فرایند تبدیل آنتاگونیسم به آگونیسم خود نیاز به پیش‌شرط‌هایی دارد که طرفین باید آن را بپذیرند. پس باید با هم رایزنی کنند و بعد از رایزنی هم باید با هم به اجماع برسند که آن پیش‌شرط‌ها را رعایت کنند. بنابراین می‌بینیم که حتی موفه هم در اوج تضاد و آنتاگونیسم به دنبال رایزنی، گفت‌وگو و اجماع حداقلی است. حتی می‌توان یک قدم هم جلوتر رفت و عنوان کرد که اگر گفت‌وگو، مواجهه و مقایسه‌ای وجود نداشته باشد، چگونه دو طرف به این نکته پی خواهند برد که منازعه‌شان حل‌ناپذیر و محوشدنی است. به علاوه هر مقایسه‌ای باید با پیش‌فرض‌های مشترکی شروع شود. بنابراین دوباره ما به یک اجماع نیازمندیم تا حداقل این تضاد و تقابل‌ها درک شود. به محض اینکه دو مخالف با هم وارد اندرکنشی می‌شوند، بلافاصله این واقعیت ساده را پیش‌فرض می‌گیرند که درباره یک جهان یگانه صحبت می‌کنند (Erman, 2009: 8). به محض اینکه آنها این مسئله را انکار کنند، ارتباطشان کاملاً ویران می‌شود. بدون یک فضای سمبلیک مشترک بین ما و آنها یا من و دیگری، حتی یک آنتاگونیسم هم نمی‌تواند شکل بگیرد. یک فضای نمادین مشترک، یک فهم مشترک است و این خارج از یک بستر زبانی بین‌الذهانی و بین‌فردی معنا نمی‌دهد (Erman, 2009: 8-9).

نقد رویکرد موفه درباره عقلانیت

معمولاً عقل از دوره کلاسیک تاکنون به دو نوع تقسیم می‌شود: عقل نظری و عقل عملی. عقل نظری، صورت‌بندی باورها را کنترل می‌کند و عقل عملی، رفتار را کنترل می‌کند و به ترجیحات شکل می‌بخشد. افزون بر نظام‌های ادراک حسی، شناختی و انگیزشی غنی (که با دیگر حیوانات سهیم هستیم)، شیوه منحصر به فردی برای

شکل‌دهی به باورها و ترجیحات خود در اختیار دارند که نه تنها غریزی، بلکه متأملانه است. انسان‌ها می‌توانند با استنتاج منطقی، ارزیابی شواهد و قرائن و نیز با احکام احتمالات آماری به باورهای خود شکل دهند (عقل نظری). انسان‌ها می‌توانند اوضاع و احوال یا پیامدها و اعمال و سیاست‌ها را ارزش‌گذاری کنند (عقل عملی). از یکسو، برای ارزش‌گذاری اوضاع و احوال یا پیامدها از مفاهیم ارزشی خوب و بد استفاده می‌کنیم. از سوی دیگر، برای ارزش‌گذاری اعمال و سیاست‌ها، افزون بر مفاهیم خوب و بد، از مفاهیم درست و نادرست استفاده می‌کنیم. نتایج همه این شکل‌های استدلال را می‌توان حفظ کرد، ثبت کرد و به دیگران منتقل کرد. این کارها، رشد معرفت و تمدن را ممکن می‌سازد (نیگل، مقدمه حرف آخر).

با این مقدمه، بحث موفه درباره عقلانیت و حقیقت را بررسی می‌کنیم. شانتال موفه به همراه ارنستو لاکلاو با تأثیر پذیرفتن از پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، نظریه پرکاربرد گفتمانی را پایه‌گذاری کرده‌اند. در بنیادهای معرفت‌شناسانه مکاتب پساساختارگرایی و پسامدرنیسم، حقیقت امری زبانی است. این بدان معناست که هر گفتمان خاصی می‌تواند در راستای قدرت و هژمونی که بر گفتمان حاکم است، روایتی از حقیقت را ارائه دهد. آنها تحت تأثیر نیچه و فوکو بر این نظرند که ما یک حقیقت نداریم، بلکه حقیقت‌های برساخته داریم. پیامد این نگرش نسبی‌گرایانه این می‌شود که اتکا به عقل خودبیناد، فرض خوش‌بینانه اما غیرواقعی تلقی می‌شود و از آنجا که حقیقت برساخته گفتمان‌ها و بازی‌های زبانی است، امکان دستیابی به حقیقتی که مورد وصوق تمام یا اکثر انسان‌های خردمند باشد، از اساس موهوم و رؤیاپردازانه است؛ چرا که اصولاً حقیقت یا واقعیت، وجود بیرونی ندارد، بلکه پدیده‌ای تاریخی و زبانی هستند. هر آنچه است، برساخته زبان و گفتمان است (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۳: ۸۰-۸۵).

امروزه این دست نظریه‌های پساساختارگرایانه و نسبی‌گرایانه مورد اقبال است. در ضمن موفه با حذف‌نشدنی خواندن تضاد در امر سیاسی، در واقع به ناتوانایی عقل مدرن در داوری یا حل منازعات اشاره می‌کند و معتقد است که عقل‌گرایی مدرن با نادیده گرفتن شور، عواطف و احساسات انسانی به عنوان عناصر برانگیزاننده هویت و تأکید بر عقلانیت صرف، موجب شده جایگاه شور و هیجان در متن زندگی انسان‌ها نادیده گرفته شود (موفه، ۱۳۹۱: ۱۳ و ۲۹).

در نقد این قبیل نظریه‌ها می‌توان حداقل دو استدلال آورد:

الف) اگر تمامی ادعاهای معطوف به چگونگی واقعیت امور جهان نسبی، گفتمانی یا برآمده از بازی‌های زبانی است، موفه در کجای این جهان ایستاده است که می‌تواند گفتمانی بودن این جهان را ببیند؟ او چگونه توانسته بر بام هستی بنشیند و ببیند که حقیقت‌ها برساخته گفتمان‌ها هستند. آیا موفه و همفکران وی در هژمونی گفتمانی خاصی گیر نیفتاده‌اند؟ اگر آنها خصلت فراگفتمانی ندارند، پس آیا نباید همین گفته‌ها و استدلال‌های آنها نیز امری گفتمانی بدانیم؟ و چرا باید حرف آنها را بپذیریم؟ و اگر آنها خصلتی فراگفتمانی برای خود قائلند که می‌توانند به حقیقت دست‌نیافتنی حقیقت دست یابند، چرا، مگر آنها چه مزیتی دارند یا چگونه است که به حقیقتی چنین شگرف دست یافته‌اند؟ به نظر می‌رسد که برمبنای نظریه خود موفه نمی‌توان به صدق نظریه او درباره عقلانیت و واقعیت اعتماد کرد؛ زیرا بر مبنای نظریه گفتمان اصولاً «صدق»، امری گفتمانی است. پس چرا باید نظریه آنها را صادق دانست. می‌بینیم که موفه در بن‌بست نظریه خویش به تله افتاده است و نظریه گفتمان، نظریه‌ای خودشکن است. این بن‌بستی است که تمامی نظریه‌های نسبی‌گرایانه و شک‌گرایانه با آن دست به گریبانند.

ب) ممکن است برخی در دفاع از موفه بگویند که موفه عقل را مورد نقد قرار نمی‌دهد، بلکه «عقل‌باوری» مدرن یا «عقل‌خودبنیاد» را مورد نقد قرار می‌دهد و ما انواع و اقسام عقلانیت داریم. یا گفته شود که می‌بایست با توسل به کانت، انواع عقل و عقلانیت را مدنظر قرار داد. این مدعا خود نیاز به واکاوی دارد. ما را از بحث خود کمی دور می‌کند، اما شاید ارزش آن را داشته باشد. پاسخ را با کمک از مباحث فیلسوفان تحلیلی می‌توان به این شکل صورت‌بندی کرد:

نخست آنکه اینگونه نیست که همه فلاسفه، تقسیم‌بندی عقل به «عقل‌خودبنیاد/ غیرخودبنیاد» یا «عقل مدرن/ عقل غیرمدرن» یا «عقل‌باوری/ عقل‌ناپاوری» را قبول داشته باشند. از منظر فلسفه تحلیلی معاصر از جمله فلسفه رالز و نیگل، عقل و عقلانیت (چه عقل نظری که باورهای ما را شکل می‌دهد و چه عقل عملی که رفتارها و ترجیحات و داورهای ما را شکل می‌دهد)، دو سطح دارد: سطح عینی و سطح ذهنی. سطح

عینی^۱ عقلانیت، سطحی است که از باورها و سلیق و علایق ما فراتر است و مربوط به چگونگی جهان است. مثلاً این واقعیت که $۴=۲+۲$ است، یا جمع نقیضین محال است. اینها گزاره‌های مبنایی است که در تحلیل‌های منطقی، علمی، ریاضیاتی یا اخلاقی از آنها استفاده می‌کنیم و از نظر من یا شما جدا هستند. سطح ذهنی^۲ مربوط به باورها و سلیق و علایق ما نسبت به واقعیت است (نیگل، حرف آخر). مثلاً من برای آگاهی از واقعیت پیش‌رو به فال ورق باور دارم، درحالی که شما به آن باور ندارید. یا اینکه حقوق بشر، حقوقی جهان‌شمول و غیرقابل نقض است یا نه. سطح عینی، سطح زیرین‌تر و مبنایی‌تر است و آدمیان به‌طور معمول توانایی آن را دارند که به این سطح دسترسی داشته باشند. رالز، موقعیت فرضی «حجاب جهل» را برای رسیدن به این سطح عینی پیشنهاد می‌دهد. یعنی گذشتن از منیت‌ها و سلیق و علایق و منافع فردی و توجه به امر کلی. می‌توانیم واژه اپوخه را قرض بگیریم (البته با احتیاط و فقط در سطح استفاده از یک ابزار زبانی). اپوخه در اینجا یعنی موقعیتی که در آن پیش‌فرض‌های شخصی، تجربی و تاریخی را در پرانتز می‌گذاریم و به سوی حقیقت خود چیزها می‌رویم.

موفه و بسیاری از پسا‌ساختارگرایان و نسبی‌گرایان با توجه به سطح سابجکتیو عقلانیت (که روان‌شناختی - جامعه‌شناختی است) تأکید می‌کنند که همه‌چیز گفتمانی است. این همه‌چیز شامل حقیقت و عقلانیت هم هست که در کنترل نیروها و قدرت‌های اجتماعی و سیاسی است و با توسل به این موضوع، وجود سطح عینی را مورد تردید قرار می‌دهند. با این دیدگاه در واقع آنها معیار خود برای داوری را از دست می‌دهند. آنگاه هر گزاره‌ای درست به‌نظر می‌رسد، چرا که از منظر آن فرد، آن فرهنگ، آن مذهب، این گزاره درست است. بنابراین می‌توان از «حقیقت‌ها» سخن گفت. اگر همه چیز درست باشد، آنگاه کوره‌های آدم‌سوزی یا به بردگی کشاندن زنان در یک سرزمین نیز می‌تواند توجیه داشته باشد؛ زیرا ما معیار جهان‌شمولی که در سطح عینی و فراتر از سلیق و علایق فرهنگی و زمانی و مکانی باشد در اختیار نداریم تا عملی را نکوهش کنیم، یا به درستی یا نادرستی گزاره‌ای حکم دهیم.

لوئیس وگان در کتاب «قدرت تفکر انتقادی»، این منظر را نوعی مغالطه دانسته است:

1. objective
2. subjective

«به این تصور که حقیقت، منوط به باورهای شخص است، نسبی‌گرایی ذهنی گفته می‌شود و اگر شما این مفهوم را پذیرفته یا از آن برای تأیید یک مدعا استفاده کنید، گفته خواهد شد که مرتکب مغالطه ذهنی‌گرایی [یا مغالطه نسبی‌گرایی] شده‌اید. بنا بر این نگرش، حقیقت بستگی به چگونگی چیزها آن‌طور که هستند، ندارد؛ بلکه فقط به باورهای دیگران منوط است. به سخن دیگر حقیقتِ امور، برای افراد نسبی است. در این دیدگاه، حقیقت موضوعی است مربوط به باورهای اشخاص، نه موضوعی در این‌باره که جهان چگونه است. این بدان معناست که یک گزاره می‌تواند به‌نظر یک نفر حقیقت داشته باشد، اما برای دیگری نه. اگر شما باور دارید که سگ‌ها می‌توانند پرواز کنند، پس این گزاره که سگ‌ها می‌توانند پرواز کنند، (به‌نظر شما) صادق است. اگر شخص دیگری باور دارد که سگ‌ها نمی‌توانند پرواز کنند، پس این گزاره که سگ‌ها نمی‌توانند پرواز کنند، (به‌نظر او) صادق است (Vaugh, 2018: 45). این یک مثال ساده‌شده از باور به «حقیقت‌ها» یا «چشم‌انداز‌گرایی» است.

بسیاری از منتقدان بر این نظرند که بزرگ‌ترین مشکل نسبی‌گرایی ذهنی این است که خودشکن است. این دیدگاه خودشکن است، زیرا درست بودنش مستلزم آن است که خودش نادرست باشد. نسبی‌گرایان می‌گویند: «همه حقایق نسبی‌اند». اگر این گزاره به لحاظ عینی درست باشد، پس خودش را رد می‌کند؛ زیرا اگر به‌لحاظ عینی درست باشد که «همه حقایق نسبی‌اند»، آنگاه خود این گزاره هم نمونه‌ای است از یک حقیقت عینی. بنابراین اگر گزاره «همه حقایق نسبی باشند» به‌طور عینی صادق باشد، به‌لحاظ عینی کاذب است (Vaugh, 2018: 45). در حالی که واقع‌گرایان و عینی‌گرایان به سطح عینی عقل که فراتر از سطح روان‌شناختی و جامعه‌شناختی است، توجه می‌کنند و با توسل به سطح عینی است که سطح ذهنی را مورد داوری قرار می‌دهند.

ممکن است به قول موفه بگوییم که قدرت، گفتمان‌ها و هژمونی موجب باورها، سلايق و حقایق برساختی می‌شوند. این درست است. اما اینکه هژمونی یا گفتمان یا قدرت گزاره‌ای را درست تلقی کنند، به این معنا نیست که آن گزاره از منظر عقل عینی (یا واقعیت) درست است، هم در امور منطقی و ریاضی، هم در امور علمی و تجربی و حتی در امور اخلاقی. با جامعه‌شناسی و روان‌شناسی (که در سطح ساجکتیو عقلانیت

قرار دارند) نمی‌توان عقل آبجکتیو و استدلال‌های آن را از اعتبار انداخت. یعنی نمی‌توانیم بگوییم چون من در جامعه X زندگی می‌کنم و قبول ندارم که جمع نقیضین محال است، پس جمع نقیضین محال نیست.

علاوه بر این خود این استدلال‌آوری موفه و سایر نسبی‌گرایان نیز با استفاده از عقل پردازش شده است. یعنی ما نمی‌توانیم از دایره عقل عینی بیرون برویم. حتی موفه که می‌خواهد عقل خودبنیاد را زیر سؤال ببرد، از خود قواعد عقلی و استدلال‌ورزی استفاده می‌کند و انتظار دارد که ما استدلال‌های او را بپذیریم. مجبوریم با خود عقل، عقل را زیر سؤال ببریم. بنابراین اینگونه استدلال‌ها، استدلال‌هایی خودشکن هستند که خود را نقض می‌کنند (نیگل، حرف آخر). نتیجه این نقد این خواهد بود که عقل عینی هنوز هم آخرین داور و بهترین وسیله ما برای فهم جهان پیرامون، خودمان و دیگران است. اگر نزاع و تنازعی بین خود و دیگری وجود داشته باشد، عقل، استدلال و برهان می‌تواند به کمک بیاید و در بسیاری از موارد (اگر نه همه موارد) کمک‌کننده باشد.

ج) با توجه به موارد یادشده به نظر می‌رسد که می‌توان در اینکه مواجهه آگونیستی، بهترین مدل مواجهه با دیگری حداقل در حیطه امر سیاسی است، شک و شبهه وارد ساخت. اگر عقل و استدلال‌های منطقی، علمی و ریاضیاتی همچنان حتی از سوی پسااخترگرایانی چون موفه، ابزاری برای بحث و برهان‌آوری هستند، پس به نظر می‌رسد که بشر هنوز می‌تواند به توانایی‌های عقل و منطق حتی در حیطه امر سیاسی که محل ارزش‌ها، عواطف و احساسات است، خوش‌بین باشد. بنابراین پذیرش مواجهه ستیزه‌گرایانه یا مجادله‌ای نه تنها به قول موفه «رادیکال» به نظر نمی‌رسد، بلکه می‌توان گفت محافظه‌کارانه است و به نوعی تسلیم وضعیت موجود شدن است. مهم‌ترین رقیب فکری موفه یعنی یورگن هابرماس در این زمینه استدلال‌هایی دارد که در زیر به آنها اشاره خواهیم کرد.

پیش‌فرض‌های اندیشه سیاسی هابرماس

همچون مورد موفه، در تحلیل نظرهای هابرماس نیز بنا بر روش تحلیلی ابتدا می‌کوشیم تا پیش‌فرض‌های اندیشه هابرماس را احصا کنیم.

۱- انسان موجودی عقلانی است: هابرماس به استثنای یک اشاره صریح در کتاب «نظریه کنش ارتباطی» مبنی بر اینکه «انسان اساساً موجودی زبانی است» (Habermas, 1984: 15)، نظریه انسان‌شناسانه خود را در گستره پیچیده‌ای از نظریه‌ها عرضه می‌کند. پیش‌فرض‌های انسان‌شناسانه نظریه هابرماس در لفافه‌ای از نظریه‌های پیچیده اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی قرار دارد و تقریباً اشاره صریحی به آن ندارد. اما می‌توان انسان‌شناسی او را در بطن نظریه تکاملی وی و همچنین بازسازی ماتریالیسم تاریخی جست‌وجو کرد. هابرماس، فرایند تکاملی انسان را به فرایندهای یادگیری تشبیه می‌کند و با استفاده از مدل‌های رشد فردی ژان پیاژه و کولبرگ، تکامل فرد و جامعه را بطور همزمان توضیح می‌دهد (انصاری، ۱۳۸۴: ۱۸۲). بر این اساس انسان این توانایی عقلانی را دارد تا در یک فرایند یادگیری بتواند به سمت عقلانی‌شدن تکامل یابد.

اما عقل مورد اشاره هابرماس همان عقلانیت مورد اشاره وبری نیست. عقلانیت از منظر وبر، وجهی تراژیک دارد که سرانجام در شکل سلطه بوروکراسی و تکنولوژی (عقل ابزاری) به قفس آهنین ختم می‌شود. عقلانیت از منظر هابرماس واجد دو خصوصیت متمایز است: یکی مثبت و دیگری منفی. وجه منفی عقلانیت، از دست رفتن معنا و سلطه عقلانیت ابزاری است؛ اما وجه مثبت آن، افسون‌زدایی از جهان و پیشرفت علم مدرن و پیشرفت عقلانیت ارتباطی است (پولادی، ۱۳۸۳: ۱۶). به سخن دیگر عقل انسانی، ظرفیت‌های متفاوتی دارد که جامعه سرمایه‌داری معاصر صرفاً بعد ابزاری آن را به شکلی بی‌قاعده رشد داده است و از بعد ارتباطی آن غفلت کرده است.

۲. باور به فرایند تکاملی: تاریخ در اندیشه هابرماس همچون تاریخ در اندیشه اندیشمندان دوره مدرن، یک تاریخ خطی است که می‌تواند به سمت تکامل سیر کند. این تکامل قطعی نیست، اما امکان آن وجود دارد. در اندیشه هابرماس به عنوان یکی از متفکران مکتب فرانکفورت، هنوز برخی از پیش‌فرض‌های مارکسیستی وجود دارد که وی آنها را مورد بازخوانی و تفسیر قرار می‌دهد. از جمله این پیش‌فرض‌های به‌جا مانده، مفهوم تکامل است. با توجه به آنچه گفته شد، مدرنتیبه یک «پروژه ناتمام» مانده است. رشد بعد ابزاری عقل به «سیستم» شدن جهان مدرن انجامیده است. این جهان سیستم در واقع همان قفس آهنین وبر است که بوروکراسی، مادی‌گرایی، فن‌سالاری، اقتصاد آزاد، خصوصی‌سازی و واسطه‌گری بر آن حاکم است و در واقع جهان زیست را استعمار

می‌کند. درحالی‌که اگر ظرفیت‌های عقلانیت بشر به شکلی هماهنگ شکوفا شود، به جای سیستم، «زیست جهان» است که حاصل می‌شود. وضعیت سیستم همان «پروژه ناتمام مدرنیته» است که حاکی از گسترش و سیطره یک نوع عقلانیت ابزاری است که بر همه مناسبات و روابط انسانی مسلط شده است. از لحاظ اجتماعی، توسعه عقل ابزاری و نگرش تکنوکراتیک این خطر را دربردارد که اکثر مسائل علمی یعنی آن دسته از مسائلی که اخلاق سیاسی و فرهنگی هستند، به مثابه مسائل فنی تعریف و ارزیابی شوند و در نتیجه خارج از حیطه تصمیم‌گیری دموکراتیک به دست متخصصان و دانشمندان حل و فصل گردند (هابرماس، ۱۳۷۳: ۸۰). اما وضعیت زیست جهان، محل روابط نمادین و ساخت‌های هنجارین و جهان معنا و عمل ارتباطی و توافق و رابطه ذهنی است. در حالی که سیستم از عناصر قدرت و پول و رقابت تشکیل شده است. امکان‌هایی از سیستم و ایجاد زیست جهان وجود دارد.

مدعیات هابرماس درباره مواجهه با دیگری و استلزامات و پیامدهای آن

هابرماس کتابی با عنوان «Inclusive of the other» (۱۹۹۸) دارد که به نوعی ادامه کتاب «واقعیت‌ها و هنجارها» است. در ابتدا ممکن است با توجه به نام کتاب این‌طور به نظر برسد که این کتاب به شکل اختصاصی و مستقیم به مفهوم دیگری پرداخته است. اما هابرماس در این کتاب، به نظریه انتقادی خودش درباره حقوق/قانون، دموکراسی و حقوق بشر پرداخته و به داغ‌ترین موضوعات مربوط به دموکراسی اشاره داشته است. از این‌رو در این کتاب به شکل خاص و موردی به مفهوم دیگری پرداخته نشده است. اما می‌توانیم با خوانش کلیت آثار او مدعیات هابرماس درباره موضوع بحثمان را جمع‌بندی کنیم.

۱- امکان فهم به جای ضرورت تخصص: همچنان که در بخش پیش‌فرض‌ها اشاره کردیم، به نظر هابرماس، انسان موجودی عقلانی است. عقلانیت می‌تواند عنصر مشترک انسانیت فرض شود. با این پیش‌فرض‌ها، هابرماس به کانت نزدیک می‌شود و امکان فهم مشترک به لحاظ منطقی فراهم می‌آید. او که جنگ جهانی را در آلمان تجربه کرده بود، اشاره می‌کند: «فهمیدم که ما در اضطرابی ارتجاعی زندگی خواهیم کرد و باید اضطراب را تحمل کنیم. بعد از آن بود که اینجا و آنجا به دنبال ردپایی از استدلال بودم که بدون

تفکیک معانی اتحاد بیاورد؛ بدون انکار تفاوت، پیوند ایجاد کند و بدون محروم کردن دیگران از دیگری بودن، اشتراک را مورد توجه قرار دهد» (اندرسن، ۱۳۸۳: ۳۷۷). این عنصر اشتراک بخش خرد انسانی است. از نظر هابرماس، عدالت سیاسی، توانایی رسیدن به حقیقت اخلاقی و خرد مشترک، مفاهیمی هستند که به هم وابسته‌اند، تا حدی که بدون حقیقت و استدلال‌ورزی نمی‌توانیم پاسخ مناسبی برای پرسش‌های هنجاری مثل عدالت سیاسی برسیم.

هابرماس در آثارش و با ابداع مفاهیم «کنش ارتباطی» و «اجماع عقلانی» ضمن اینکه می‌کوشد تا خود را از سنت سرمایه‌داری متمایز سازد، عنوان می‌دارد که در دعاوی متنازع مثلاً در درست یا نادرست بودن یک کنش و یا متناسب بودن آن با مفاد یک هنجار و به همین ترتیب مشروعیت هنجارها، امکان رسیدن به یک توافق وجود دارد. به واسطه‌ی توسل به استدلال‌ها و بصیرت ذهنی و بدون اینکه به نیرویی بیرون از عقل توسل جوییم، می‌توانیم به یک اجماع عقلی برسیم. در هر کدام از موارد یادشده، وسیله‌ای بازاندیشانه برای واری و شیوه‌هایی برای برهان و نقد وجود دارد که به ما امکان می‌دهد دعاوی پرسش‌پذیر یک گفتار را موضوع واری قرار دهیم و در جهت تأیید و یا نفی آن تلاش کنیم. در صورت حل نشدن اختلاف با وسایل معمول، به وسایل دیگری از نوع احتجاج متوسل می‌شویم که با بهره‌گیری از زور به منزله‌ی کنش راهبری متفاوت است (هابرماس، ۱۳۹۲: ۸).

به‌لحاظ منطقی پیامد این مدعا آن است که در موارد اختلافی، برهان آوردن و استدلال ورزیدن می‌تواند جایگزین آنتاگونیسمی شدن روابط بین خود و دیگری شود. به نظر هابرماس، تفکر انتقادی و خرد استدلالی، یک ابزار اساسی برای پیشرفت مهارت‌های تفکر و توسعه‌ی نگرش‌ها فراهم می‌آورد (ر.ک: Carvalho et al, 2017). مهارت‌هایی که در نهایت می‌تواند به جای خشونت به فهم و حتی اجماعی عقلانی ختم شود.

۲. عقلانیت ارتباطی به جای عقلانیت ابزاری: به نظر هابرماس، مدرنیته پروژه‌ای ناتمام و حاکی از گسترش و سیطره‌ی یک نوع عقلانیت ابزاری است که بر همه مناسبات و روابط انسانی مسلط شده است. در کتاب «شناخت و علایق انسانی»، هابرماس به تفصیل به نقد نگرش اثباتی یا پوزیتیویسم می‌پردازد. وی در دیباچه همین کتاب به صراحت به چنین هدفی می‌پردازد: «قص من آن است تا از طریق تلاشی که دارای

جهت تاریخی است، پیش-تاریخ پوزیتیویسم مدرن را به یاری انگیزه نظام‌مند تحلیل پیوندهای میان معرفت و علایق بشری بازسازی کنیم. طی دوباره این طریق از چشم‌اندازی که به پس-به نقطه شروع می‌نگرد، به ما کمک می‌کند تا تجربه فراموش‌شده تأمل و بازاندیشی را دریابیم. طفره از بازاندیشی، همان پوزیتیویسم است» (Habermas, 1971: VII). پوزیتیویسم تنها وجهی از مدرن‌تیه است؛ شاید مربوط به مراحل ابتدایی باشد، اما اگر به آن اکتفا شود، ابعادی از زیست انسانی مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد.

تکیه کردن یک‌جانبه بر عقل ابزاری و جهان سیستمی موجب سلطه یافتن نگرش بازاری و اقتصادی بر حیطه سیاسی شده است؛ به شکلی که گویا رابطه فروشنده و خریدار بر روابط بین رأی‌دهندگان و سیاستمداران حاکم است. درحالی‌که در حیطه سیاست و در شکل‌گیری اراده و عقیده در حوزه عمومی و یا پارلمان نباید از ساختارهای بازار تبعیت کرد، بلکه این حوزه‌ها می‌بایست مبتنی بر ساختارهای ارتباط عمومی باشد. این ساختارها معطوف به فهم متقابل هستند. پارادایم حاکم بر سیاست بازار نیست، بلکه دیالوگ است (انصاری، ۱۳۸۴: ۲۲۳). هرچند امروزه مراجعه به آرای عمومی جایگزین گفت‌وگو در حوزه عمومی سیاسی شده است، انسان موجودی است که می‌تواند یاد بگیرد و در یک فرایند تکاملی یادگیری و با دیالوگ در حوزه عمومی غیرمخدوش انسان و جامعه انسانی تکامل می‌یابد.

هابرماس در جست‌وجوی راهی برای بازگشت عقل و اخلاق به حیطه سیاست است. در این زیست جهان اخلاقی و عقلانی که امکان دیالوگ و ارتباط در آن وجود دارد، مواجهه خود و دیگری ضرورتاً آنتاگونیستی یا اگونیستی نیست و می‌توان انواع سنخ مواجهات دیگر نیز در آن مشاهده کرد که عقلانی‌تر باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که برخلاف نظریه موفه، در نظریه هابرماس بین من و دیگری یا بین منافع و خواست‌های ما با دیگران الزاماً تضاد شکاف‌پرنشندی وجود ندارد. به نظر هابرماس، سنت سرمایه‌داری از سویی وسنت مارکسیستی از سوی دیگر به نوعی از درک ماهیت بین‌الذهانی سیاست غافلند. درحال حاضر تعارضات منافع خصوصی و روابط مبتنی بر اقتصاد چنان تسری یافته که به‌نظر هابرماس، حوزه عمومی، خیر عمومی و منافع همگانی که در پرتو ارتباط و فهم بین‌الذهانی به دست می‌آید، از دست رفته است (Habermas, 1979: 205).

نقد و ارزیابی مدعیات هابرماس در آرای مربوط به مواجهه با دیگری

در این بخش، برخی از انتقادهای مرتبط به آرای هابرماس که در مواجهه با دیگری حائز اهمیت است، ذکر می‌شود و همزمان به داوری میان آنها می‌پردازیم. آرای هابرماس، موضوعات مختلفی را دربرمی‌گیرد و به واسطه اهمیت آن، متفکران بسیاری نسبت به آن موضع سلبی یا ایجابی دارند. بدیهی است که نمی‌توانیم به همه آنها اشاره کنیم. در این مقاله می‌کوشیم تا صرفاً آن بخش محدود از نظریه‌های هابرماس را که از سویی مربوط به پرسش مقاله است و نیز در تقابل با نظریه‌های موفه قرار دارد، ارزیابی کنیم. ایرادهای اساسی را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنیم:

الف) آرای هابرماس فراتر از یک نظریه سیاسی است: یکی از منتقدان جدی هابرماس، رالز است. رالز و هابرماس در گفت‌وگوهای نوشتاری نسبتاً مفصل، آرای یکدیگر را نقد می‌کردند. جیمز گوردون، این مباحثات را در کتاب خود، مباحثات میان هابرماس و رالز^۱ ثبت و ضبط کرده است. رالز معتقد بود که نظریه هابرماس، نظریه‌ای بیش از حد فراگیر است و علاوه بر موضوعات سیاسی بر معنا، مرجع، حقیقت، اعتبار، اخلاق و متافیزیک نیز می‌پردازد. در واقع به باور رالز، آموزه هابرماس بیش از آنکه نظریه باشد، فلسفه است و به فلسفه‌های روسویی و هگلی نزدیک شده است، در حالیکه او نظر خود را صرفاً یک نظریه سیاسی می‌داند (Gordon, 2019: 175). این جامعیت موجب می‌شود که آموزه‌هایی درباره حقیقت، معنا و عقلانیت پیش‌فرض قرار گیرد که گاه مناقشه‌برانگیز و قابل بحث باشند. یکی از این پیش‌فرض‌های مناقشه‌برانگیز، جهان‌بینی سکولار و مدرن هابرماس است که در آن آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی در جریان پیشرفت مدرنیته و درون رویه‌های ارتباطی تصحیح شده و تعالی پیدا می‌کنند (Gordon, 2019: 176).

پاسخ هابرماس به رالز این است که قبول می‌کند که نظریه او متکی به انواع پیش‌فرض‌های فلسفی مربوط به معنا، حقیقت و عقلانیت و از این قبیل است که برخی از آنها نیز مناقشه‌برانگیزند. اما این بدان معنا نیست که مشروعیت آموزه سیاسی دموکراتیک او به یک نظام اخلاقی فراگیر از پیش‌معلوم وابسته باشد. به نظر هابرماس، ما در زندگی مدرن، چنین امکانی را از دست داده‌ایم و تنها چیزی که مانده، ته‌مانده‌ای

از مفهوم خیر در قلب مفهوم حق است و نیز یک ایده مرکزی با عنوان خودفرمانی/خودمختاری عمومی (Gordon, 2019: 177). با این حال چنان که پیشتر هم گفتیم - به نظر هابرماس، عدالت سیاسی، توانایی رسیدن به حقیقت اخلاقی و خرد مشترک، مفاهیمی هستند که به هم وابسته‌اند، تا حدی که بدون حقیقت و استدلال‌ورزی نمی‌توانیم پاسخ مناسبی برای پرسش‌های هنجاری مثل عدالت سیاسی برسیم (ر.ک: Habermass, 1998).

به نظر می‌رسد که جامع یا فراگیر بودن یک نظریه به خودی خود نمی‌تواند عیب آن نظریه محسوب شود. ضمن اینکه نظریه رالز نیز خالی از متافیزیک و پیش‌فرض‌های فلسفی نیست. ما در اینجا نمی‌خواهیم پیش‌فرض‌های فلسفی رالز را بیان کنیم. تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که نظریه‌های سیاسی معمولاً بر مبنای یک زیربنای عمیق‌تر و فلسفی‌تر قرار می‌گیرند، حتی اگر بیان نشوند؛ زیرا نظریه‌های سیاسی، آرای دست‌اول نیستند که خوداتکا باشند، بلکه مبتنی و متکی به آموزه‌های فلسفی‌تر عمیق‌تری هستند. بنابراین این نقد را نمی‌توان ضرورتاً ایراد کار دانست.

ب) پرسش از امکان اجماع: ایراد دومی که اغلب به نظریه‌های هابرماس وارد می‌شود، پرسش از امکان اجماع عقلانی است. آیا هابرماس مدعی است که با عقلانیت ارتباطی می‌توان به یک توافق منطقی و عقلانی رسید که منافع همگان را پوشش دهد و با استدلال‌های اخلاقی نیز توجیه شود؟ موفه با مفهوم حوزه عمومی به شکلی که مورد نظر هابرماس است و مفهوم مرکزی در نظریه وی محسوب می‌شود، مخالف است. به باور موفه، حوزه عمومی و جامعه مدنی، حوزه‌ای یکدست یا هماهنگ نیست، بلکه بیشتر با علائق و منافع متضاد و کثرت‌گرایی انکارناپذیر ارزش‌ها مشخص می‌شود. بنابراین دموکراسی رایزانه یا اجماع عقلانی و وحدت اجتماعی، امری استثنایی به نظر می‌رسد (ر.ک: Karppinen & Moe, 2008). موفه با تأکید بر این نظر که تعارض در حوزه عمومی و در حوزه سیاسی، امری ذاتی و طبیعی است، اشاره می‌کند که تلاش برای آشتی دادن منافع متضاد و یا ایجاد گروه‌ها یا جوامع یکپارچه، ماهیت ذاتی و اجتناب‌ناپذیر پلورالیسم و تنازعات متقابل را نادیده می‌گیرد.

پاسخ هابرماس این است که کنش ارتباطی می‌تواند یک گفت‌وگوی عقلانی و شامل هرگونه تلاشی باشد که به درک مطالبات مشکل‌ساز منطقی و معتبر منجر شود و تحت

شرایط ارتباطی باعث می‌شود که همه موضوعات در یک مشارکت عام پردازش شوند. اصل گفت‌وگو، استدلال‌ها و توصیه‌های هنجاری و اخلاقی هابرماس می‌تواند به اصلی جهانی^۱ تبدیل شود. این استدلال‌های اخلاقی جهان‌شمول، بی‌طرفانه و کلی هستند و با استدلال‌های وابسته با فاعل متفاوتند (Erman, 2009: 13). به بیان دیگر عینی هستند و نه ذهنی. ولی این به معنای آن نیست که درباره مطالبات و منافع طرفین (که به نوعی وابسته به فاعل هستند) هم نوعی اجماع و توافق همگانی ایجاد شود که منافع همگان را تأمین شود.

پاسخ دوم هابرماس این است که اگر ما همچون موفه بیندیشیم که منازعات اخلاقی، اموری هستی‌شناختی و ذاتاً آشتی‌ناپذیر هستند، احتمالاً ناخواسته مبلغ این اندیشه خواهیم بود که به جای تلاش برای شناسایی و اصلاح و رفع موانع برای فهم، توافق یا اجماع به حفظ روابط قدرت نابرابر کمک کنیم و تن دهیم. درست است که در حال حاضر هر توافق واقعی‌ای، آلوده به قدرت است، اما این به این معنا نیست که همه توافقات به اندازه برابر آغشته به قدرت هستند، یعنی به یک اندازه «بد» یا «ناعادلانه» هستند. بنابراین می‌توان برای رسیدن به توافقات عادلانه‌تر و بهتر کوشش نمود (Erman, 2009: 18).

این ایده مارکسیستی که تضاد را اصل اساسی در حرکت تاریخ بدانیم و اجماع را تخیلی خوش‌بینانه تلقی کنیم، مورد نقدهای جدی قرار گرفته است که در حد این مقاله نمی‌توانیم وارد همه آن شویم. تنها اشاره‌ای به یک آزمون فکری - فلسفی از لایارد خواهیم کرد که به شیوه‌ای تحلیلی به دوراهی همکاری/تضاد پرداخته است:

می‌توان وضعیت زیر را تصور کرد. دو نفر از اجداد ما با یکدیگر دیدار می‌کنند و درباره یک مسافرت شکاری برای شکار تعدادی گوزن گفت‌وگو می‌کنند. اجدادمان را «شما» و «من» بنامیم. آنچه ما از این شکار به دست می‌آوریم، به‌نحو تعیین‌کننده‌ای بستگی به این دارد که آیا هرکدام از ما نقش خودمان را ایفا کرده‌ایم یا خیر. من یا می‌توانم همکاری کنم، در محاصره و گیرانداختن گوزن‌ها کمک کنم و از شکار سهمی ببرم، یا می‌توانم تقلب کنم، بگذارم که شما کارها را انجام دهید و سپس شکار را بدزدم. شما هم با همین گزینه‌ها روبه‌روید: می‌توانید همکاری کنید و یا تقلب کنید. اگر ما هوای همدیگر را داشته باشیم و پشت به هم بدهیم، بزرگ‌ترین صید را خواهیم داشت:

دو گوزن برای هر کدامان. اما اگر شما تقلب کنید و من نکنم، شما سه گوزن خواهید داشت، درحالی که من چیزی به دست نخواهم آورد. اگر من تقلب کنم و شما نکنید، عکس این حالت اتفاق خواهد افتاد. سرانجام اگر هر دو تقلب کنیم و به تنهایی دربرویم، در نهایت هر کدام فقط یک گوزن خواهیم داشت (Layard, 2011: 166).

جدول ۱- نتایج احتمالی شکار

شکار (گوزن)		رفتار	
من به دست آوردم	شما به دست آوردید	شما	من
۲	۲	همکاری	همکاری
۰	۳	تقلب/منزاعه	همکاری
۳	۰	همکاری	تقلب
۱	۱	تقلب/منزاعه	تقلب

این آزمون فکری نشان می‌دهد که تضاد، تقلب، عدم همکاری و عدم تشریک مساعی در بیشتر موارد منافع مرا تأمین نمی‌کند. ممکن است در یک صورت نتیجهٔ بهتری را برایمان فراهم آورد، اما این یک بازی با حاصل جمع جبری صفر است و اگر بازنده شویم، بدترین نتیجه را خواهیم گرفت. درحالی که همکاری و تشریک مساعی می‌تواند یک بازی برد-برد باشد که هم به نفع من و هم به نفع دیگری است. این محاسبهٔ ساده در طول تاریخ مورد استفادهٔ بشر قرار گرفته و بخشی از حفظ بقا به آن منوط بوده است. چشم‌پوشی از این امکان عقلی به نظر ناموجه می‌رسد.

جالب اینجاست که حتی موفه خود بر امکانی بودن نظم‌های هژمون شده اذعان دارد و می‌گوید که هر موضع هژمونیک بر تعادلی ناپایدار مبتنی است و بازسازی از نفی آغاز می‌شود. موفه در انتهای کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» عنوان می‌دارد که «نباید فقط آن دسته از تغییراتی را بپذیریم که فقط در حال حاضر امکان تحقق دارند. طرد کامل آرمان از حوزهٔ امر سیاسی و فقدان تخیل رادیکال موجب بی‌عملی می‌شود» (موفه و لاکلاو، ۱۳۹۳: ۲۹۰). اما جالب است که موفه این تخیل را برای گفتمان چپ ضروری دانسته و نوع هابرماسی آن را نوعی ایده‌آل‌گرایی موهوم خوانده است.

ج) مهم‌ترین چالش هابرماس مربوط به عملی بودن فهم متقابل و حرکت به سوی اجماع است: پیتر میلر، منتقدی است که در عملی بودن شرایط مورد نظر هابرماس شک و تردید روا می‌دارد و می‌گوید که هابرماس، هیچ بنیانی را برای مفهوم‌سازی فرایند گذار از اجماع ایدئولوژیک به اجماع اصیل مبتنی بر سوپراکتیویته عقلانی ارائه نمی‌دهد. هابرماس نشان نمی‌دهد که چنین توانایی‌هایی چگونه می‌تواند در ارتباط ظهور کند و به اعتقاد من این توانایی‌ها صرفاً فرضی و مجازی باقی می‌ماند. میلر از چگونگی تأمین و تدارک عملی شرایطی می‌پرسد که به گفت‌وگویی غیرمخدوش و سرانجام تفاهمی اصیل بینجامد و با اجماعی ایدئولوژیک متفاوت باشد. پرسش این است که گفت‌وگوکنندگان چگونه می‌توانند خود را از آلودگی‌های ایدئولوژیکی رها کنند که تاکنون مانع از امکان اجماعی اصیل بوده است (میلر، ۱۳۸۲: ۱۱۱).

در واقع هابرماس کوشش می‌کند تا برخی از شرایط را برای این شرایط آرمانی مطرح کند، اما نتوانسته است درباره چگونگی تأمین آن شرایط، چندان نظر روشنی را بیان کند. در واقع هابرماس، غایت و دورنما را طراحی کرده، اما ابزار رسیدن به این دورنما چندان پردازش نشده است.

با اینحال باید گفت این ضرورتاً به معنای عدم امکان منطقی نظریه هابرماس نیست، هرچند به معنای این است که بعد عملی و فنی نظریه هابرماس می‌تواند اصلاح و تکمیل شود. برای مثال می‌توان به پرسش میلر با کمک نظریه‌هایی که فلاسفه تحلیلی و شاخه فلسفه عملی از رالز یا نیگل ارائه دادند، پاسخ داد. رالز از حجاب جهل سخن می‌گوید که به نظر یک موقعیت فرضی است. در این موقعیت فرضی، ما می‌توانیم از خاص‌بودگی‌هایمان فراتر رویم و به دیدی کلی و منصفانه نسبت به دیگری برسیم. نیگل هم از عقل عینی در مقابل عقل ذهنی سخن می‌گوید که در آدیان مشترک است؛ هرچند در همه انسان‌ها به یک میزان تربیت نشده است. سطح عینی عقلانیت از سطح منافع و علایق خاص فرهنگی، جنسیتی، زمانی و مکانی می‌تواند فراتر رود.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشش شد تا به روش تحلیلی پیش‌فرض‌ها، آرا و انتقادات مربوط به نظریه‌های شانتال موفه و یورگن هابرماس را با توجه به موضوع مواجهه با دیگری بررسی و

تحلیل کنیم تا بدانیم که کدامیک از این دو متفکر از نظریه‌های موجه‌تر برخوردار است. موجه‌تر بودن استدلال‌ها در روش تحلیلی به این معناست که برای انتقاداتی که به استدلال‌های آنها وارد می‌شود، بتوان پاسخ منطقی (مغالطه‌آمیز نباشد، اجزای آن با یکدیگر سازگار باشد و با واقعیت و داده‌های واقعی همخوان باشد) از درون نظریه آنها یافت.

در این راستا و در حد امکانات یک مقاله، برخی از پیش‌فرض‌ها و آرای اساسی این دو متفکر را که در مواجهه با دیگری دارای محوریت هستند، احصا و ارزیابی کردیم. آنچه در انتها می‌توان اضافه کرد این است که:

- مهم‌ترین رویارویی‌های موفه و هابرماس بر سر دوگانه‌های اصل تضاد/امکان اجماع، حقیقت‌های گفتمانی/خرد مشترک، و کنش ارتباطی/آگونیسم است. درباره این دوالیت‌ها، استدلال‌های طرفین و نقدهایی که بر آنها وارد است، در طول مقاله بحث شده است. بنابراین از دوباره‌گویی پرهیز می‌کنم. صرفاً در مقام ارزیابی نهایی می‌توان گفت که نظریه موفه بیشتر بر «آنچه هست» متمرکز است. هرچند به شکل نه‌چندان مفصل به تلاش برای تحقق هرچه بیشتر «دموکراسی رادیکال‌شده» اشاره دارد، تمرکز اصلی او بر توصیف امر واقع و آشکارسازی روابط و مناسبات قدرت و ایدئولوژی در ساخت حقیقت متمرکز می‌کند. با توجه به اینکه بر مبنای نظر موفه، ما همگی در چنگ گفتمان‌ها و روابط و مناسبات قدرت گرفتاریم، دو چیز معلوم نیست. نخست اینکه چطور خود موفه توانسته است از موقعیتی فراگفتمانی به این واقعیت تماماً گفتمانی بنگرد. اگر حقیقت تماماً زبانی است، چطور باید حقیقت گفته‌های موفه را بپذیریم؟ دوم آنکه چطور می‌توان این واقعیت هژمونیک را توسط افرادی که خود درگیر و هیپنوتیزم گفتمان‌ها و قدرت هژمون هستند، تغییر داد؟ رهایی چگونه به دست می‌آید؟ به نظر می‌رسد که نظریه موفه همچون بسیاری از نظریه‌های نسبی‌گرایانه، خودشکن است.

گذشته از اینها موفه می‌گوید که رابطه خود/دیگری، یا ما/ آنها همواره در حالت آنتاگونیستی و در بهترین حالت به شکل آگونیستی خواهد ماند. اما اگر تضاد میان خود/دیگری به لحاظ هستی‌شناسانه حل‌نشده باشد و حقیقت، عقلانیت، قانون و مقررات، ساختارهای سیاسی و اقتصادی و اخلاق هم گفتمانی باشد، چگونه می‌توان امیدوار بود که ساختارهای عینی و ذهنی دموکراتیک (به شکل آگونیستی) همواره مورد اقبال هژمونی و قدرت مسلط باشند؟ در ضمن اگر اجماعی درباره یک فضای نمادین

مشترک وجود نداشته باشد که بازی گفتمانی دموکراتیک در آن انجام شود، آنگاه مرز شکننده و مبهمی که موفه میان مواجهه آگونیستی و آنتاگونیستی با دیگری ترسیم می‌کند، توان چندانی در مقابله با ابزار مفهومی نظریه خودش ندارد. موفه به اتکای کدام ابزار مفهومی نظریه‌اش امیدوار است که مواجهه آنتاگونیستی به آگونیسم ختم شود؟ به یاد داشته باشیم که موفه پیش از این اعلام کرده که انسان تماماً عقلانی نیست و شور، احساسات و عواطف بر بسیاری از تصمیم‌گیری‌هایش مسلط است. در ضمن نیروهای قدرت درون گفتمانی نیز بر این انسانی که تماماً عقلانی نیست، مسلط هستند.

از سوی دیگر هابرماس ضمن تحلیل «آنچه هست» نسبت به موفه بیشتر به «آنچه باید باشد» پرداخته است. بنابراین به بحث‌های اخلاقی و تجویزی بیشتر نزدیک شده است. اما امکان تحقق ایده‌های او درباره اجماع عقلانی، کنش ارتباطی و استفاده از عقلانیت تفهمی به جای عقل ابزاری مورد پرسش جدی قرار گرفته است و امکان ناپذیر و خوش‌خیالانه خوانده شده است. این درست است که هابرماس به شکلی مبهم به طریقه عملیاتی کردن ایده کنش ارتباطی و اجماع عقلانی در برخی تجربه‌های تاریخی اشاره کرده است. مثلاً به گفت‌وگوهایی اشاره داشت که در کافه‌های اروپا میان افرادی که پیشینه شغلی، مالی یا اجتماعی آنها مشخص نبود درمی‌گرفت. اما به‌طور کل چندان نتوانسته است این ایده خود را انضمامی کند.

اولین پاسخی که می‌توان به این ایراد داد این است که مرزهای امر ممکن یا امر عملی چندان مشخص نیست. به قول راولز (۱۳۸۳)، مرزهای امر ممکن یا عملی که قابلیت عملی شدن را دارد، با امر بالفعل مشخص نمی‌شود. ما می‌توانیم نهادهای سیاسی و اجتماعی را کم و بیش تغییر دهیم و کارهای زیادی از این قبیل را برای عمل شدن امری ممکن انجام دهیم تا آن امر بالفعل شود. دست و پا بسته تسلیم واقعیت و آنچه هست بودن، همیشه هم مطلوب نیست. همچنین هر نظریه سیاسی‌ای علاوه بر سطح توصیف و تحلیل، حاوی عناصر هنجاری و تجویزی نیز هست. اما پرسش اینجاست که آیا این تجویز به لحاظ منطقی قابل توجیه است یا خیر؟

موفه بر این نظر است که انسان‌ها در برخی ارزش‌ها و منافع چنان متکثرند که امکان گفت‌وگوی مؤثر درباره بسیاری از این ارزش‌های مخالف وجود ندارد و تنها می‌توان به مصالحه موقت قانع بود. اما نظریه هابرماس دارای ابزار مفهومی «خرد

مشترک» است. به یاری خرد مشترک، انسان‌ها می‌توانند به فهم یکدیگر نزدیک شوند. عقلانیت (اعم از عقلانیت ابزاری و عقلانیت ارتباطی)، ابزاری مشترک است که امکان گفت‌وگوی مؤثر را برای انسان‌ها فراهم می‌آورد. ولو اینکه از فرهنگ‌ها و ارزش‌های متفاوت باشند، درباره بسیاری از موارد می‌توانند به فهم مشترک برسند. به نظر می‌رسد که اجزای نظریه‌ها بر ماس با یکدیگر سازگارند.

توماس اسکنلن اشاره می‌کند که هر چند آداب، آیین‌ها و سلاقی در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف متفاوت هستند، اما یک‌گر و هسته مشترک را می‌توان میان آنها تشخیص داد. تا زمانی که نهادهای سیاسی و یا سیاست‌گذاری‌ها اصول اخلاقی مشترکی را که هسته و مرکز یا روح اکثر مکاتب اخلاقی و ادیان را تشکیل می‌دهد نپذیرند، عده‌ای دلایل خوبی پیدا می‌کنند تا از در مخالفت و منازعه برآیند، چون می‌اندیشند که با آنها محترمانه برخورد نشده است. برخورد محترمانه به این معناست که منافع آنها مورد لحاظ قرار گرفته و فهمیده شود. این اصول اخلاقی مشترک برای مثال می‌تواند شامل: نهی قتل، دزدی و دروغ، تأکید بر کمک به نیازمندان و رفتار محترمانه با دیگری به معنای نیک‌خواهی و از این قبیل است. این اصول مشترک می‌تواند مبنایی برای توافق، نزدیکی و یک فضای مشترک نمادین باشد که سایر مسائل درون این فضای مشترک قابل بحث و گفت‌وگو است. توجه به این اصول مشترک و مبنای قرارداد آنها اصول مشترک می‌تواند مسیری باشد که عقل از مسیر آنها برای رسیدن به تفاهم قدم بردارد. با قدم زدن در این مسیر به نظر می‌رسد که دیگر فهمی، امری غیرممکن نباشد زیرا ما زمینه‌های مشترکی حتی در اصول اخلاقی و ارزشی داریم.

پی‌نوشت

۱. یکی از کسانی که سخت بر این باور بود که سیاست، امری سراسر منازعه و خصمانه است، کارل اشمیت بود. بحث تمایز دوست/دشمن را باید به مثابه دال مرکزی و درون‌مایه امر سیاسی در گفتمان فکری اشمیت دانست (نظری، ۱۳۹۴: ۹۹۱). موفه در کتاب «امر سیاسی» به اشمیت اشاره می‌کند و عنوان می‌دارد که ما می‌توانیم چیزهای زیادی در این رابطه از اشمیت بیاموزیم (موفه، ۱۳۹۱: ۱۲).

منابع

- اندرسن، جوئل (۱۳۸۳) «نسل سوم مکتب فرانکفورت چگونه می‌اندیشند؟»، ترجمه مجتبی کرباسچی و قاسم زائری، فصلنامه راهبرد، پیاپی ۳۳، صص ۳۶۷-۳۹۱.
- انصاری، منصور (۱۳۸۴) دموکراسی گفت‌وگویی، تهران، مرکز.
- بوبر، مارتین (۱۳۸۰) من و تو، ترجمه ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران، فرزانه روز.
- پورزکی، گیتی (۱۳۹۸) «تحول در مواجهه گفتمانی در جمهوری اسلامی ایران»، جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، دوره هفتم، شماره ۱۵، پاییز و زمستان، صص ۲۳۱-۲۵۴.
- پولادی، کمال (۱۳۸۳) «منظومه فکری هابرماس»، کتاب ماه، شماره ۸۱، صص ۱۴-۱۷.
- توانا، محمدعلی و فرزاد آذرکمند (۱۳۹۳) «مقایسه امر سیاسی و جامعه سیاسی مطلوب در اندیشه هابرماس و موفه»، جستارهای سیاسی معاصر، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان، صص ۲۷-۵۰.
- راولز، جان (۱۳۸۳) عدالت به مثابه انصاف، ترجمه عرفان ثابتی، تهران، ققنوس.
- سندل، مایکل (۱۳۹۷) اخلاق در سیاست، ترجمه افشین خاکباز، تهران، فرهنگ نو.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸) درسگفتارهای مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، سایت فرزانه نو.
- موفه، شانتال (۱۳۸۸) «در حمایت از مدل دموکراسی مجادله‌ای»، در: نظریه سیاسی در گذار، ویراستار نوئل اسولویان، ترجمه حسن آبنیکی، تهران، کویر.
- (۲۰۰۹) دموکراسی در جهان چندقطبی، ترجمه علی تدین راد، ترجمان، info@tarjomaan
- (۱۳۹۱) امر سیاسی، ترجمه منصور انصاری، تهران، رخداد نو.
- موفه، شانتال و ارنستو لاکلائو (۱۳۹۳) هژمونی و استراتژی سوسیالیستی، ترجمه محمد رضایی، تهران، ثالث.
- میرجانی، حمید (۱۳۸۹) «استدلال منطقی به مثابه روش پژوهش»، فصلنامه صفا، دانشگاه شهید بهشتی، پیاپی ۵۰، بهار و تابستان، صص ۳۵-۵۰.
- میلر، پیت (۱۳۸۲) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.
- نظری، علی‌اشرف (۱۳۹۴) «بازخوانی انتقادی مفهوم امر سیاسی در نظریه کارل اشمیت»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و پنجم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۹۱-۱۰۱۴.
- نیگل، تامس (در دست چاپ) حرف آخر، ترجمه جواد حیدری.
- هابرماس، یورگن (۱۳۷۳) «علم و تکنولوژی در مقام ایدئولوژی»، ترجمه علی مرتضویان، فصلنامه ارغنون، شماره ۱، صص ۶۹-۹۲.
- (۱۳۹۲) نظریه کنش ارتباطی، ترجمه کمال پولادی، تهران، مرکز.
- یورگنسن، ماریان و لوئیز فیلیپس (۱۳۹۳) نظریه و روش در تحلیل گفتمان، ترجمه هادی جلیلی،

تهران، نی.

- Carvalho Dina, cogo Ana and Santos Viviane (2017) Theory of communicative action, a basis for the development of critical thinking <https://doi.org/10.1590/0034-7167-2016-0383>.
- Erman, Eva (2009) What is wrong with agonistic pluralism?, Reflections on conflict in democratic theory, <https://doi.org/10.1177/0191453709343385>.
- Gordon, James (2019) The Habermas -Rawls Debate, Columbia University press.
- Habermas, Jurgen (1971) Knowledge and Human Interests, (Boston, Boston Press).
- (1979) Communication and the Evolution of society, (Boston; Beacon press).
- (1984) The Theory of Communication Action, Vol 1, Reason and the Rationalization of Society, tr. T. Macarthy (London, Heinemann).
- Karppinen And Moe (2008) HABERMAS, MOUFFE AND POLITICAL COMMUNICATION A CASE FOR THEORETICAL ECLECTICISM <https://www.researchgate.net/publication/298518629>.
- Laclau, Ernesto and Mouffe, Chantal (2001) Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics, 2nd edition (London, Verso)
- Layard, Richard (2011) Happiness, Lessons From a New Science, Published, Penguin Group.
- Mouffe, Chantal (1999) 'Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?', Reihe Politikwissenschaft/ Political Science Series 72, Department of Political Science, Institute for Advanced Studies (IHS).
- (2000) Democratic Paradox, (London, Verso).
- Vaughn, Lewis (2018) The power of Critical Thinking, Oxford University press.